

فهرست

9	سید حسین موسوی کیست؟
13	نویسنده، شیعه نیست !
17	پاسخ به مقدمه کتاب
27	عبدالله بن سبا
39	حقیقت انتساب شیعه به اهل بیت
93	منعه و مسائل مربوط به آن
143	خمس
177	چکیده تحوّل در نظریه خمس
187	کتابهای آسمانی
213	نگاه شیعیان به سئیان
245	تأثیر عناصر بیگانه در پدید آمدن تشیع
311	خاتمه

پیشنوشت

سپاس از آن خداوند جهانیان است، و درود و سلام بر محمد و خاندان پاک او، طاهران معصوم، و نفرین پیوسته بر همه دشمنان ایشان تا روز رستخیز، و زان پس:

مدّتی است کتاب «لله ثمّ للتاریخ: کشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار» از نویسنده ای انتشار یافته که خود را سید حسین موسوی نامیده است و بر پشت کتاب، خود را از علمای نجف معرفی می کند.

این کتاب در محافل اهل سنت پاره ای کشورها، جنجالی فراوان و رویکردی ژرف را موجب شده است. برخی از این گروه، کتاب نام آورده را در هم کوبنده مذهب شیعه امامیه و رسوا کننده شماری از مراجع بنام دانسته اند.

اما من هنگامی که در این کتاب درنگ کردم آن را کتابی پریشان و آشفته یافتم که سزاوار پاسخ نیست و شایستگی هیچ گونه عنایتی را ندارد. اما چون دیدم مخالفان شیعه، این کتاب را به شمار می آورند و از

دلایل آن بسیار دم می زنند و سخنان نادرست و دروغ آن را به هنگام استدلال به رخ افراد ضعیف می کشند، و از سویی مؤمنان در پاسخ به این کتاب پای می فشرند، خود را ناگزیر یافتم پرده از پوچی و نادرستیهای آن برگیرم و ترفندها و بر بافته های آن را بیان دارم تا نادانان فریب آن نخورند و از حجیت برای منحرفان و گمراهان فرو افتند.

پس کتابی نوشتم و آن را «لله وللحقیقة» نامیدم و در آن همه پندارهای این نویسنده را کاویدم و همه کتاب او را با خطاها و نادرستیهایش آوردم و هر نکته را چندان پی گرفتم که پرده از دروغ آن برمی گیرد و دلایل آن را از اریکه صحت به زیر می کشد. این کتاب در بردارنده فواید بسیار و منافع سترگ است، لیکن حجم بسیار

یافته، زیرا نویسنده کتاب نامبرده سخنان شبه آمیز و دروغهای بسیار در خود دارد که می بایست پرده از آنها بر گرفته می شد و بطلان آن آشکار می گشت.

برخی از برادران ارجمند از من خواستند پاسخ اشکالات این کتاب را کوتاه و مختصر بیاورم و از ذکر عین عبارات و اثبات پوچی آن خودداری کنم تا به خواندن آن گرایش حاصل شود و دست به دست شدن آن آسان گردد. من نیز این رد مختصر را نوشتم و از خداوند سبحان می خواهم با این کتاب به برادران مؤمن من سود رساند چنان که پاسخ مفصل این کتاب بدیشان سود رساند، و آن را اندوخته روز تهیدستی و کم توشگی من گرداند که اوست شنوای هر دعا و نزدیک است و پاسخ دهنده، و درود خدا بر محمد و خاندان پاک و ظاهر او.

علی آل محسن

شنبه ۱۶ / ۷ / ۱۴۲۴ هجری

سید حسین موسوی کیست؟

نویسنده کتاب «لله ثم للتاریخ (1)» در صفحه ۱۰۴ اشاره می کند که نام آمده بر جلد کتاب (سید حسین موسوی) نامی است مستعار. او در توجیه پوشاندن نام خود می گوید که از آن می هراسد کارش عریان شود و فرجامی برایش پیش آید که نباید.

اگر چه نویسنده ادعا می کند کربلایی است و با «درجه ممتاز» به اجتهاد رسیده است و با مراجع و علمای شیعه پیوند استوار دارد، ولی محافل علمی شیعی، عالمی کربلایی و مجتهدی را با صفات آمده در این کتاب نمی شناسد. عمر نویسنده و سال تولد او نیز که هیچ اشاره ای بدان نشده آکنده از آشفتگی و پریشانی است.

او در صفحه ۷۴ کتاب تصریح می کند که احمد صافی، شاعر نجفی، سی سال یا بیشتر از او بزرگ تر است و این بدان مفهوم است که نویسنده در سال ۱۳۴۴ هجری یا پس از آن زاده شده است و عمر او

1- کتاب «اهل بیت از خود دفاع می کند» ترجمه شده همین کتاب است.

هنگام انتشار این کتاب (شُّمُّمٌ لِلتَّارِيخِ) یعنی در سال ۱۴۲۰ هجری هفتاد و شش سال یا اندکی کمتر از آن است، زیرا صافی نجفی در سال ۱۳۱۴ هجری متولد و در سال ۱۳۹۷ هجری - چنان که در قاموس ناموران اندیشه و ادب در نجف (ج ۲، ص ۷۹۳) آمده - درگذشته است.

بر این اساس عمر نویسنده هنگام رسیدن به درجه اجتهاد - به گمان خودش - کمتر از سی سال بوده است، آن هم در صورتی است که بپذیریم شیخ حسین کاشف الغطاء (قدس سره) در سال ۱۳۷۳ هجری بدو اجازه اجتهاد داده است، اما اگر بگوییم او سالها پیش از این سال به درجه اجتهاد دست یافته است مسأله، پیچیدگی و شگفتی بیشتری خواهد یافت.

از دیگر سو نویسنده یاد آور می شود که وی زیارت سید عبدالحسین شرف الدین موسوی (قدس سره) از نجف اشرف را درک کرده است. زیارت سید از نجف سال ۱۳۵۵ هجری (۱) بوده است و اگر فرض کنیم عمر نویسنده در آن هنگام بیست سال بوده است عمر او در سال ۱۴۲۰ هجری هشتاد و پنج سال خواهد بود.

نویسنده در صفحه ۱۰۷ کتاب ادّعا می کند که در هند با سید دلدار علی، نگارنده کتاب اساس الاصول دیدار کرده و سید کتاب نامبرده را بدو هدیه کرده است و حال آنکه سید دلدار علی، چنان که شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة الی تصانیف الشیعه (ج ۲، ص ۴) آورده، در سال ۱۲۳۵ هجری فوت کرده است و اگر فرض کنیم نویسنده او را در سال پایانی عمرش دیده باشد و در این هنگام بیش از بیست سال

1- شرح حال سید شرف الدین، آمده در مقدمه کتاب النص والاجتهاد، ص ۳۹

نداشته عمر او به هنگام نگارش این کتاب در سال ۱۴۲۰ هجری به دویست و پنج سال می رسد و این عمری غیر طبیعی است که با در نظر گرفتن آن، این سخن از بنیان دروغ تلقی می شود، و این همان خطای فاحش نویسنده است که کتاب را از راستی و نویسنده را از پذیرفتگی دور می کند.

نویسنده، شیعه نیست!

این نویسنده می‌گوید: در کربلا زاده شدم و در دامان پدر متدینم در محیطی شیعی رشد کردم و در مدارس کربلا درس خواندم تا جوانی بُرنا شدم. در این هنگام پدرم مرا به حوزه علمیه نجف، گوهر حوزه های جهان، فرستاد تا از دانش دانشمندان برجسته و بنام آن روزگار همچون آیه الله العظمی سید محمد آل حسین کاشف الغطاء بهره برم.

پاسخ این سخن آن است که بدون هیچ تردیدی اگر کسی کتاب «لله ثم للتاریخ» (و یا ترجمه آن «اهل بیت از خود دفاع می‌کند») را از نظر بگذراند یقین می‌یابد که نویسنده آن نه شیعه است نه عالمی از علمای شیعه و نه هرگز - چنان که ادعا می‌کند - بخشی از زندگی خود را در حوزه علمیه نجف سر کرده، زیرا:

1- نویسنده در همه جای کتاب واژه «ساده» را به کار می‌برد و مقصود او از این واژه علمای شیعه است. او هیچ یک از علما و فضایی را که در کتابش نام می‌برد «شیخ» نمی‌خواند و به هر یک از آنها واژه

14

«سید» را اطلاق می‌کند و شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء و میرزا علی غروی و شیخ الطائفه شیخ طوسی و شیخ محمد جواد مغنیه - قدس الله اسرارهم - و شیخ لطف الله صافی و شیخ احمد وائلی (رحمه الله) همگی را به سیادت توصیف می‌کند.

همه این لغزشها گواه آن است که نویسنده از فضای تشیع و شناخت علما به دور است و اطلاعات او بیش از شنیده‌هایی در هم نیست.

2- او در صفحه ۲۰ کتاب خود به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (با این جمله درود می‌فرستد: «صلي الله عليه وسلم وآله»، که این گونه درود فرستادن بر پیامبر (صلي الله عليه وآله) (هرگز از یک شیعه صادر نمی‌شود و تنها بر زبان کسی گفته می‌آید که از چگونگی فرستادن درود صحیح به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (در میان شیعیان اطلاعی ندارد. او در همین صفحه دو بار به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (این چنین درود ناقص می‌فرستد: «صلي الله عليه وسلم»، و در صفحه ۲۳ به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (سلام بدون صلوات می‌فرستد. جمله او چنین است:

«اذ دخل عليها. اي الزهراء) عليها السلام (- ابوها) عليه السلام.»»

3- او در بیشتر کتابش به امامان اهل بیت (علیهم السلام) (رضي الله عنه» می‌گوید و در صفحات ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵ و دیگر صفحات موارد بسیاری از آن یافت می‌شود، در حالی که همان گونه که مشهور است، شیعیان به امامان خود «رضي الله عنه» نمی‌گویند، بلکه بدیشان سلام و صلوات می‌فرستند.

در چاپهای بعد این کتاب «رضي الله عنه» به سلام و صلوات تبدیل شده است.

پوشیده‌نماند که نویسنده در گفتن «صلي الله عليه وآله وسلم» به

اهل البيت) عليهم السلام (هیچ اشکالی نمی بیند و آن را بارها در کتابش تکرار کرده است که می توان به صفحات ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۵، ۳۲، ۳۵ و دیگر صفحات مراجعه کرد.

4- او در صفحه ۳۱ کتاب خود می گوید: «علي بن جعفر الباقر»، در حالی که هر شیعی می داند که امام باقر (علیه السلام) (محمد بن علی) است و امام جعفر (علیه السلام) همان امام صادق (علیه السلام) است.

5- او در صفحات ۹۸، ۱۰۰ و ۱۰۲ به کتابهای معروف حدیث شیعه «صحاح ثمانیه» اطلاق می کند و در صفحه ۱۰۶ تهذیب الاحکام طوسی را یکی از «صحاح اربعه» معرفی می کند، در حالی که شیعیان، کتب حدیث خود را «صحاح» نمی نامند.

6- او در صفحه ۱۱۵ کتاب خود می گوید: «اخیراً فتوایهایی صادر شده که براساس آن جایز است نماز جمعه در حسینیه ها برپا شود»، با آنکه نزد شیعیان روشن است که نماز جمعه در حسینیه برپا نمی شود.

نتیجه آنکه همه این موارد و جز آن آشکارا بر این حقیقت تأکید دارد که نویسنده هویتی سنی دارد و این سخن را منتفی می دارد که او شیعی بوده و در حوزه زیسته و در آن درس خوانده باشد، چه رسد به آنکه عالمی از علمای شیعه شمرده شود.

به نظر می رسد نویسنده این کتاب شخصیت شیعی ناشناخته ای را به خود بسته است تا به دو هدف دست یابد:

اول، تا به اهل سنت بفهماند که آیینی استوار دارند و شیعه امامیه که یکی از فقهایی معاصر شیعه آن را وانهاده و به بطلانش اقرار نموده آیینی سست است و با این وسیله این اشکال همیشه مطرح از سوی شیعیان را

دفع کند که اگر رهیافتگانی به مذهب شیعه می گریند از علمای اهل سنت و اندیشمندان ایشان هستند، در حالی که تنها ساده اندیشان و نادانان شیعه به مذهب سنی می پیوندند.

دوم تا نویسنده امکان سرهم کردن ماجراها و رویدادهای ناشایستی را بیابد که ادعا می کند آنها را دیده است، زیرا اگر این رویدادها را یک سنی بنویسد از فرط وضوح دروغین بودن آن ارزشی نخواهد داشت، در حالی که اگر از زبان یکی از علمای حوزه نقل گردد جز این خواهد بود.

پاسخ به مقدمه کتاب

نویسنده در مقدمه کتابش ادعا کرده است در کربلا زاده شده در محیطی شیعی رشد کرده و در مدارس کربلا تا به جوانی درس خوانده است و پدر «متدین» او وی را به حوزه علمیه نجف فرستاده است و او در مدارس علمیه نجف به تحصیل اشتغال داشته است جز اینکه در حین تحصیل پرسشهایی برای وی مطرح می شده و به هر رو، تحصیلاتش را تا اجتهاد با «درجه ممتاز» به پایان می رساند و از حضرت «سید» محمد حسین آل کاشف الغطاء (قدس سره) درجه اجتهاد دریافت می کند، ولی او در لابلای متون درسی خدشه هایی را متوجه اهل بیت (علیهم السلام) می بیند و به بسیاری از آنها آگاه می شود تا جایی که کاملاً باور می یابد شیعه امامیه بر باطل است، و پس از آگاهی از انتقادات سید موسی موسوی در کتاب «الشیعة والتصحیح» (و نیز انتقادات احمد کاتب در کتاب «تطور الفكر الشیعی» در می یابد که نوبت او در گفتن سخن حق رسیده است، و از همین رو این کتاب را می نویسد تا از چهره حقیقت پرده برگردد و

مسلمانان به آگاهی کامل دست یابند. این در حالی است که خود می‌داند این کتاب با ردّ و تکذیب و اتهامات باطل روبرو خواهد گشت، ولی باکی از این ندارد که شیعیان او را به باد انتقاد بگیرند و لذا تصمیم می‌گیرد در راه رضای خدا در نجف شکیبای باقی بماند و یقین دارد بسیاری از آقایان به سبب سکوت و رضایت به این وضعیت دچار عذاب وجدان خواهند بود.

در پاسخ به این سخنان باید گفت: رفتن نویسنده در نوجوانی به حوزه علمیه نجف و ادّعی رسیدن به دریافت اجازه اجتهاد از استادش کاشف الغطاء (قدس سره) نزد هیچ کس این اجازه را بدو نمی‌دهد که نسبت به سید یا شیخ بودن استادش بی اطلاع باشد و نام او را «محمد آل حسین کاشف الغطاء» آورد، در حالی که نام صحیح ایشان «شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء» است؛ نامی که حتی عوام مردم نجف نیز آن را می‌دانند.

این خطا بارها در کتاب نامبرده تکرار می‌شود و او «استاد» «خود را» «سید» معرفی می‌کند و روشن است که این دلیل بر بطلان ادّعی شاگردی او نزد شیخ کاشف الغطاء و دریافت اجازه اجتهاد از ایشان کافی است.

این ادّعی او که در لابلاي متون درسی خدشه‌های زیادی را متوجه اهل بیت (علیهم السلام) یافته چندان که به بطلان شیعه باور کامل پیدا کرده گواه آن است که وی از متون درسی حوزه هیچ آگاهی ندارد و در حوزه درسی نخوانده است و گرنه می‌دانست که طلبه حوزه علمیه سالهای نخست تحصیلش را به فراگیری صرف، نحو، بلاغت، منطق و فقه غیر

استدلالي می‌گذراند، و در پی آن به آموختن دو دانش اصول و فقه استدلالی روی می‌آورد و اینها همه در بردارنده متونی نیست که چنین آگاهیایی به طلبه دهد و مسائلی را دربردارد که ذهن طلبه را به خود مشغول دارد، زیرا متونی شناخته شده اند و هیچ یک از متون و مطالب آنها بر هیچ طلبه‌ای از طلاب حوزه علمیه پنهان نیست.

نویسنده گمان می‌کند که طلبه حوزه علمیه، علم حدیثی را می‌آموزد که دیدگان او را در برابر احادیث غریب و ضعیف - که در کتابش یادآور شده - می‌گشاید. چنان که می‌پندارد طلبه حوزه علمیه، رجال، تاریخ، سیره ائمه و امثال چنین علومی را فرا می‌گیرد که دربردارنده مطالبی است که یک سنی آن را انکار می‌کند یا برنمی‌تابد.

اگر این نویسنده حقیقتاً طلبه حوزه علمیه بود، می‌دانست که علمای شیعه - قدس الله اسرارهم - مشکلات احادیث را توضیح داده اند و گونه‌های متفاوت و درست آن را از نادرست جدا کرده اند و شبهات مخالفان را رد کرده اند و پوچی آنها را باز نموده اند تا دیگر برای هیچ مخالفی حجتی نماند.

بدین ترتیب روشن می‌شود که حتی یک طلبه حوزه علمیه نمی‌تواند چنین سخنانی برآند، چه رسد به کسی که ادّعی درجه اجتهادی می‌کند که براساس آن باید بتواند میان صحیح و ضعیف تفاوت نهد و همه شبهات مخالفان و دلایل ایشان را پاسخ دهد.

این در حالی است که همه کتابهای درسی حوزه به چاپ رسیده و کاملاً شناخته شده است و در هیچ یک از آنها نکته‌ای دیده نمی‌شود که در نهاد یک طلبه مذهب اهل بیت (علیهم السلام) (تردید و ایرادی را دامن زند، زیرا

این کتابها یا علمی هستند بی هیچ پیوندی با مذهب اهل بیت (علیهم السلام) همچون کتابهای نحو، بلاغت، صرف، منطق و فلسفه، یا کتابهایی دربردارنده فتاوی صرف؛ همچون تبصرة المتعلمین و شرائع الاسلام، یا کتابهایی که تنها اشاره‌ای به دلایل دارند؛ همچون اللعة المشقیة، یا کتابهایی شامل بیان ادله تفصیلی در مکاسب و تجارات؛ مثل کتاب مکاسب شیخ انصاری.

از این گذشته نویسنده همه متونی را که در چننه داشته و گمان می کند در کتب شیعه آمده است ذکر کرده؛ متونی که به پندار او کفر به ساحت الهی یا مقتضی خدشه به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و خاندان او) علیهم السلام است. خواننده به زودی در خواهد یافت که آنچه این نویسنده می انگارد همگی سراب است و پوچ و الحمدلله متونی از این دست در کتب شیعه یافت نمی شود.

اما این ادعای او که تحصیلاتش را به پایان برده و با درجه ممتاز از یگانه روزگار خود شیخ محمد حسین کاشف الغطاء (قدس سره) درجه اجتهاد دریافت داشته به دو دلیل پذیرفتنی نیست:

اول، نویسنده اعتقاد دارد که شیوه تحصیلات حوزه نظیر شیوه تحصیلات دانشگاهی است و با رسیدن به درجه اجتهاد پایان می پذیرد و دیگر دریافت کننده این درجه، تحصیلاتش را به پایان رسانده است، در حالی که مسأله چنین نیست و دروس حوزه بدین ترتیب به پایان نمی رسد و هر که در این روزگار در حوزه نجف اشرف بوده، می داند که شماری از فقها که اجتهادشان مسلم است طی سالهای متمادی در حلقه درس اساتیدشان حاضر می شدند.

21

دوم، او گمان برده است که رسیدن به درجه اجتهاد همچون رسیدن به درجه دکترا در دانشگاه است که می تواند با درجه ممتاز و جز آن باشد، در حالی که چنین نیست گاهی اجتهاد با درجه ممتاز و گاهی با درجه غیر ممتاز داده شود، بلکه یک فقیه این درجه را به گونه ای فردی و به دور از جوسازی هنگامی اعطا می کند که قانع شده باشد فرد به اجتهاد رسیده، می تواند بر اساس منابع مشخص احکام شرعی را استنباط کند.

هر خواننده آگاهی با درنگ در کتاب «خدا و سپس تاریخ» نتیجه می گیرد که نویسنده آن حتی یک عالم فاضل نیست چه رسد به فقیهی مجتهد، زیرا:

1- نویسنده اجتهاد خود را برای ما اثبات نکرده و چیزی نبوده مگر ادعای اینکه شیخ کاشف الغطاء به او درجه اجتهاد داده است و به صرف ادعا چیزی ثابت نمی شود و نمی توان آن را پذیرفت.

2- بسیاری از رویدادهایی که نویسنده بیان می دارد گواه آن است که وی صرفاً یک پرسنده است نه یک مجتهد، و حتی یک بار او را نمی بینیم که ادعا کند با آقای خوئی یا مرجع دیگری مناقشه کرده باشد و این عادت مجتهدانی نیست که (به اصطلاح با درجه ممتاز) به اجتهاد رسیده اند.

3- نویسنده در کتاب خود به هر حدیثی که از پیش چشمش گذشته، بدون هیچ گونه جداسازی احادیث صحیح از ضعیف، استشهاد کرده است و در سراسر کتاب او حدیثی را نمی بینیم که آن را صحیح یا ضعیف یا حسن یا موثق نامیده باشد، در حالی که جداسازی احادیث،

22

نخستین ابزار کار اجتهاد است و کسی که نتواند حدیث معتبر را از حدیث غیر معتبر جدا کند چگونه خواهد توانست احکام شرعی را از میان احادیث روایت شده استنباط کند؟

4- نویسنده در همه نتیجه گیریهای خود تنها به پاره ای احادیث نظر داشته است و نتایج خود را بر آنها مترتب کرده است و هیچ نگاهی به احادیث مخالف نیفکنده است و هرگز نکوشیده آنها را کنار هم گرد آورد یا یکی را بر دیگری ترجیح دهد، در حالی که جمع میان احادیث یا ترجیح برخی از آنها بر برخی دیگر از مهم ترین ابزار در استنباط است که یک فقیه از شناخت آن بی نیاز نیست و یک استنباط یا استدلال چگونه می تواند با چشمپوشی از آن صحیح باشد؟

5- نویسنده دچار خطاهای بسیار زیادی شده که یک فقیه مجتهد مرتکب آنها نمی شود، از آن جمله است: در صفحه ۱۰ که نام کتاب کشی را معرفة اخبار الرجال آورده در حالی که نام صحیح آن اختیار معرفة الرجال است، و در صفحه ۱۳ کتاب جامع الرواة را به مقدس اردبیلی نسبت می دهد در حالی که این کتاب از آن

محمد بن علي اردبيلي حائري است، و باز در صفحه ۱۳ در میان منابعي که از عبدالله بن سبأ سخن به میان آورده التحرير للطاوسي آورده در حالی که صحیح آن التحرير الطاوسي از شیخ حسن بن شهید ثانی صاحب المعالم است، و در صفحه ۱۳ از خوانندگان کتابش می خواهد تا به کتابهایی از جمله حل الاشکال از سید احمد بن طاووس مراجعه کنند در حالی که در این روزگاران چنین کتابي وجود ندارد. در صفحات ۴۹ و ۷۹ ابن ابی یعفر را با الف و لام «ابن ابی الیعفر» آورده است.

او در صفحه ۵۰ می گوید: روایت ابی الیعفر، و در صفحه ۶۵، کتاب ضیاء الصالحین را به آقای خویی نسبت می دهد، با اینکه آن، کتاب معروفی است در ادعیه و زیارات از حاج محمد صالح جوهرچی و کتاب آقای خویی منهاج الصالحین است.

اینها همه حاکی از آن است که وی نه تنها فقیه مجتهد نیست که فضلی هم ندارد.

اما پاسخ این پندار او که «دوستش سید موسی موسوی را نمونه ای مناسب در کنار نهادن انحرافی می داند که بر تفکر شیعه عارض شده است و در پی انتشار کتاب احمد کاتب با نام تطوّر الفکر الشیعی و مطالعه آن دریافته که نوبت او در گفتن سخن حق فرا رسیده» چنین است:

ما از کسی که ادعای فقاہت و اجتهاد می کند به شگفتی می افتیم که چگونه اسوه خود را این دو نفری برمی گزیند که نه به علم شناخته شده اند نه به فضل، و رفتار آن دو او را به این حقیقت رسانده که نوبت او در گفتن سخن حق فرا رسیده، در حالی که یک فقیه باید در تشخیص تکلیف و شناخت و وظیفه و آنچه بر او بایسته و نبایسته است آزاد باشد و روا نیست از دیگری تقلید کند.

از این گذشته آنچه سید موسی موسوی در کتاب خود الشیعة والتصحیح و احمد کاتب در کتاب خود تطوّر الفکر الشیعی نوشته جز اباطیل نیست و این بر طلبه های معمولی هم پوشیده نیست، چه رسد به کسی که ادعای اجتهاد و فقاہت دارد.

اینکه نویسنده در عراق به سر می برد و آن دو در خارج عراق، میان

او و آن دو هیچ گونه تفاوت ریشه ای ایجاد نمی کند، زیرا اگر او بر این باور است که مذهب اهل سنت، مذهب حق است و او اینک به مذهب آنان گراییده است باید پرده از باور خویش برگیرد و نام خود را آشکار سازد و این تحول خود را هویدا کند، زیرا بیشتر پیشوایان اهل سنت، تقیه را برای مسلمانان روا نمی شمردند و تظاهر به مذهب بدعتگذاران را برای هیچ مؤمنی حلال نمی دانند.

این در حالی است که اگر نویسنده - چنان که ادعا می کند - در نجف اشرف بوده است علمای حوزه علمیه او را می شناختند، به ویژه آنکه وی ادعا دارد مردی سالخورده است و پنجاه سال پیش (1) اجازه اجتهاد دریافت داشته است، ولی در نجف عالمی کربلائی با این ویژگیها نبوده است، بگذریم که وی خود را به برتری علمی نیز توصیف کرده است و یک عالم برتر معمولاً برای کسی ناشناس نیست.

گذشته از این، راز اینکه نویسنده در نجف اشرف ناشناس به سر می برده و با آنکه اعتقاد شیعی نداشته به تشیع تظاهر می کرده چیست؟ در حالی که شخصی با چنین سنّ و علمی باید نجف را ترک کند و به سرزمینی سنی رود تا در آنجا امکان یابد به طرفداران آیین جدیدش سود رساند و آنها را پیرامون اباطیل شیعه بیاباگهاند و پوچی و گمراهی این آیین را به آگاهی آنها رساند.

او ادعا می کند اگر خواهان بهره های دنیوی بود صیغه در کنار

1- این در صورتی است که اجازه کذایی در سال فوت کاشف الغطاء (قدس سره) یعنی سال ۱۳۷۳ هجری بوده باشد، و اگر پیش از آن بوده باشد بیش از پنجاه سال از دریافت اجازه اجتهاد او می‌گذرد.

25

خمس برای او همه چیز را فراهم می‌آورد، چنان که دیگر علما از این کامیابی برخوردارند، ولی این سخن او شگفت‌آور است، زیرا شخصی با این سن و سال چگونه می‌تواند نظر به کامیابی صیغه داشته باشد؟! نویسنده اگر - چنان که ادعا می‌کند - همچون دیگر نوابغ حوزه در چهل سالگی به اجتهاد رسیده، در صورتی که کاشف الغطاء هنگام مرگش به سال ۱۳۷۳ هجری بدو اجازه اجتهاد داده باشد هم اینک حدود نود سال عمر دارد. خمس هم امانتی است که مرجع آن را می‌ستانند و در مصارف صحیحش هزینه می‌کند و نه خود او و نه دیگری حق ندارد آن را برای خویش هزینه کند، و اگر مراجع تقلید، خمس را برای خود برمی‌گزینند از توانگرترین مردمان بودند و حال آنکه نیستند و وضع و حالشان گواه این سخن است.

26

27

عبدالله بن سبا

نویسنده ادعا می‌کند: آنچه میان شیعیان شیوع دارد این است که عبدالله بن سبا شخصیتی موهوم است که از واقعیت به دور می‌باشد و اهل سنت او را جعل کرده‌اند تا به شیعه و باورهای ایشان خدشه وارد کنند. نویسنده می‌افزاید: کتب شیعه به وجود او تصریح دارد، و عبدالله بن سبا یکی از عواملی است که شیعیان به سبب او نفرت اهل سنت را به دل گرفته‌اند.

نویسنده پاره‌ای روایات شیعی را یادآور می‌شود که به وجود عبدالله بن سبا تصریح دارد. او سخن برخی از علمای شیعه را می‌آورد که به وجود عبدالله بن سبا اعتراف دارند و نتیجه می‌گیرد که عبدالله بن سبا شخصیتی است واقعی که در حقیقت یهودی بوده، ولی وانمود می‌کرده که مسلمان است، اما بر یهودیت خود

باقی بوده است، و اینکه او نخستین کسی است که طعن بر ابوبکر، عمر و عثمان را آشکار ساخت، چنان که نخستین کسی است که به امامت امیر المؤمنین (علیه السلام) باور

یافت و او را جانشین پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) دانست، و اینکه وی چنین باوری را از یهودیت ستانده است.

اینک پاسخ سخنان نویسنده: این شگفتی پایان نمی پذیرد که یکی از پیش پا افتاده ترین مسائل رجالی برای کسی با ادعای فقهت و اجتهاد پوشیده باشد، و آن این سخن مشهور میان علما و فقهای جدید و قدیم امامیه است که عبدالله بن سبا شخصیتی واقعی بوده است و علما در کتب شناخته شده رجالی خود بر این مطلب تصریح کرده اند. شیخ طوسی می گوید: عبدالله بن سبا کسی است که به کفر بازگشت و غلو خویش اظهار کرد (رجال شیخ طوسی، ص ۸۰).

علامه حلی می گوید: عبدالله بن سبا غالی ملعونی بود که امیر المؤمنین (علیه السلام) او را کشت. او می پنداشت که علی (علیه السلام) (خدا و پیامبر است) رجال علامه حلی، ص ۲۳۷).

اختلاف در اینکه آیا عبدالله بن سبا واقعی یا افسانه است بر کسی پوشیده نیست و نظرها درباره او، اعم از کسانی که وجود او را نفی یا اثبات می کنند، متفاوت است و این سخن به هیچ رو به شیعه یا سنی ارتباطی ندارد، زیرا مسأله ای رجالی یا تاریخی است.

اگر چه سید مرتضی عسکری و شیخ مغنیه و گروهی دیگر باور یافته اند که ابن سبا شخصیتی افسانه ای است و واقعیت ندارد، ولی این را نیز باید گفت که شماری از پژوهشگران اهل سنت همین باور را یافته اند؛ پژوهشگرانی همچون دکتر طه حسین که می گوید: کوچک ترین دلیل بر افسانه ای بودن این شخصیت رویگردانی مورخان از جنبش سبئی و ابن سواد در جنگ صفین می باشد.

کار سبئی و رئیس آنها ابن سواد ماجرای غیر واقعی و موهوم است که اخیراً جعل شده است، و آن به هنگامی باز می گردد که شیعه با دیگر فرقه های اسلامی چالش داشت، و دشمنان شیعه بر آن بودند تا پای عنصری یهودی را به بنیان این مذهب باز کنند تا خصومت ورزی با این مذهب را تشدید کنند و بدیشان خدشه وارد سازند (علی و بنوه، ص ۹۸).

نمی توان در صحت پاره ای از روایاتی که نویسنده به آنها بر وجود عبدالله بن سبا استدلال کرده است تردید کرد؛ روایاتی که دلالت بر وجود عبدالله بن سبا به سان شخصیتی حقیقی دارد، و اینکه او ادعای خدایی امیر المؤمنین (علیه السلام) (کرد و حضرت) علیه السلام (او را کشت).

لیکن ما در اخبار و آثار معتبر که در کتابهای فریقین آمده، دلیلی نیافتیم که عبدالله بن سبا در پدید آوردن آشوبی که در زمان عثمان روندی شناخته داشت دست داشته است و مردم را بر عثمان شورانده و به تشویق ایشان برخاسته، یا اینکه وی مردی سیاه پوست و یهودی بوده که در زمان عثمان اسلام آورده و به رجعت و برتری امیر المؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام) (و شایسته تر بودن او به خلافت و جانشینی پیامبر اکرم) صلی الله علیه و آله (و دیگر مقوله های باور داشته که روایات سیف بن عمر تمیمی، دروغ پرداز جاعل بدو نسبت داده و طبری و دیگر مورخان از او نقل کرده اند. آنچه اخبار و آثار معتبر در کتب اهل سنت، جز از طریق سیف بن عمر، به دست رسیده این است که عبدالله بن سبا مردی دروغ پرداز بوده و بیش از این چیزی را به اثبات نمی رساند.

کتابهای شیعه به ویژه کتاب اختیار معرفة الرجال معروف به رجال

کشي سخن ما را تصدیق کرده مي گوید وي مردی دروغ پرداز بوده که ادعای الوهیت امیرالمؤمنین(علیه السلام) را داشت. حضرت(علیه السلام) از او توبه طلب کرد، ولي او توبه نکرد و حضرت(علیه السلام) وي را با شماری از همراهانش کشت و دیگر بیش از این چیزی اثبات نمی شود.

هر آنچه پیرامون نقش عبدالله بن سبا بافته شده و از او چنان شخصیت افسانه ای ساخته که عقل صحابه را به بازی گرفته و مردم را علیه عثمان بسیج کرده و چنان غلوی را در حق امیرالمؤمنین(علیه السلام) آشکار کرده و در میان مسلمانان پراکنده است که توانسته در زمانی کوتاه دولت اسلامی را فرو باشد و خلافت را به لرزه اندازد، همه از اخبار جعلی سیف بن عمر در کتابش با عنوان الفتنه و وقعة الجمل است و جز از این طریق روایت نشده است.

سخناني را که نویسنده از علمای شیعه نقل می کند یا مفاد احادیثی است دال بر اینکه عبدالله بن سبا در حق امیرالمؤمنین(علیه السلام) (غلو می کرده و حضرت(علیه السلام) او را توبه داده و چون وي از توبه خودداری کرده است حضرت(علیه السلام) او را کشته، یا از اقوال سنیانی همچون طبری و جز او ستانده شده بی آنکه در جزئیات آنها تحقیق شود، همچون فرق الشیعه نوبختی و کتاب الانوار النعمانیة سید نعمه الله جزایری. این اقوال او فاقد هر گونه ارزش است، زیرا هر سخنی که به دلیلی صحیح، مستند نباشد سخنی بی ارزش است که نمی توان بدان تکیه کرد.

نوبختی می گوید: گروهی از اهل علم که در شمار یاران امیرالمؤمنین(علیه السلام) بوده اند روایت کرده اند که عبدالله بن سبا مردی یهودی بوده که اسلام آورده و به علی دوستی میورزیده و پس از اسلام آوردن

همان را در حق علی بن ابی طالب می گفته که به هنگام یهودی بودن در حق یوشع بن نون پس از موسی(علیه السلام) (می گفته، و نخستین کسی به شمار است که وجوب امامت علی(علیه السلام) را آشکار کرد و برائت از دشمنان حضرت(علیه السلام) را اظهار نمود، و از همین رو مخالفان شیعه می گویند: اصل رفض از یهودیت ستانده شده است.(1)

پاسخ نوبختی این است که بر این روایت نمی توان تکیه کرد، زیرا نوبختی آن برخی افراد نادان از یاران امیرالمؤمنین(علیه السلام) را عالم معرفی می کند، علاوه بر آن روایت نیز مرسل است، زیرا نوبختی که از برجستگان سده سوم به شمار می آید ممکن نیست از یکی از یاران امیرالمؤمنین(علیه السلام) روایت کند، ولي نویسنده برخلاف امانتداری علمی قید «از یاران امیرالمؤمنین» را حذف کرده تا به خواننده این گونه القا کند که آنها از علمای پیشین شیعه بوده اند.

هر که کتاب فرق الشیعه را از نظر بگذراند در می یابد که نوبختی محتوای کتابش را از منابع ناشناخته گرفته است و برای روایات خود هیچ سند و منبعی نمی آورد و شاید آن مرحوم این سخن را مستقیماً از کتاب سیف بن عمر تمیمی یا از کسی گرفته باشد که این روایت را از سیف یا کتاب او نقل کرده است، زیرا چنان که گفتیم، این گونه مضامین جز از سیف بن عمر نقل نمی شود.

باچشمپوشی از سنداین سخن باید گفت که احادیث صحیح روایت شده از طریق شیعه و تسنن به هیچ رو دلالتی بر مضامین آن ندارد.

اما این سخن سعد بن عبدالله اشعری قمی که - سبیه، یاران عبدالله بن سبا یا همان عبدالله بن وهب راسبی همدانی هستند و عبدالله بن خرسی و ابن اسود، که از یاران بزرگ او بودند، وي را یاری رساندند، و اینکه

عبدالله بن سبا نخستین کسی است که طعن بر ابوبکر، عمر، عثمان و صحابه را آشکار کرد و از ایشان تبری جست (المقالات والفرق، ص ۲۰) - بدین دلیل نادرست است که کتاب المقالات والفرق سعد بن عبدالله اشعری نیز همچون کتاب فرق الشیعه نوبختی است، زیرا این دو بزرگوار - قدس سرهما - همه مضامین کتابشان را از منابع ناشناخته نقل کرده اند و برای سخن خود سندی نیاورده اند.

افزون بر آن سخنی که اشعری در کتاب خود المقالات والفرق درباره عبدالله بن سبا می آورد خود به خود باطل است، زیرا آشکار است که عبدالله بن وهب راسبی همدانی سردار خوارج است که در نهران کشته شد و عبدالله بن سبا از کسانی است که در حق امیرالمؤمنین (علیه السلام) غلو کرد و براساس گزارش صحیح امیرالمؤمنین (علیه السلام) او را در کوفه کشت. بنابراین اینها دو شخصیت متفاوت اند که هر یک ویژگی نامساز با دیگری دارد. ما در کتاب خود با عنوان «عبدالله بن سبا» فصلی را آورده ایم که در آن یکی بودن عبدالله بن سبا و عبدالله بن وهب خارجی را نفی کرده ایم و هر که می خواهد از چند و چون آن آگاهی یابد می تواند بدان مراجعه کند.

آنچه نویسنده از سید نعمه الله جزایری آورده که عبدالله بن سبا مردی یهودی بوده که اسلام آورده است و اینکه او هنگام یهودی بودن همان را که درباره یوشع بن نون می گفت پس از پذیرش اسلام درباره

علی (علیه السلام) بر زبان می راند... و امثال آن افسانه هائی است که پیرامون او بافته شده است.

این سخن نیز - چنان که گفتیم - با هیچ دلیل درستی اثبات نمی شود، بلکه همه آنها از روایات سیف بن عمر جاعل است و سید نعمه الله جزایری (قدس سره) این سخن را از سر اعتقاد بیان نکرده، بلکه آن را همچون سخنی یادآور شده که ناظر به سستی آن است.

جالب آنکه نویسنده پس از نقل این روایات و سخنان، واقعی بودن شخصیت عبدالله بن سبا و گروه یاور او را با نام سبئیة نتیجه می گیرد و اظهار می دارد که عبدالله بن سبا یهودی بوده و در پی آن اسلام آورده، در حالی که او همچنان بر یهودیت خود باقی بود. او می گوید که عبدالله بن سبا طعن بر ابوبکر، عمر، عثمان و صحابه را آشکار کرد و او نخستین کس بود که چنین کرد و او اولین فردی بود که به امامت امیرالمؤمنین (علیه السلام) (یاور یافت و اظهار داشت که علی) (علیه السلام) (جانشین پیامبر) صلی الله علیه و آله است، و او این سخنان را با آنکه یهودی بود بر زبان می راند.

در صورتی که همه احادیثی که نویسنده می آورد فقط بر این دلالت دارند که شخصی به نام عبدالله بن سبا وجود داشته و از غالیان درباره امیرالمؤمنین (علیه السلام) بوده است و به غیر از این دو مطلب بر چیز دیگری دلالت ندارد؛ زیرا ما گروهی را با نام سبئیة سراغ نداریم که او را یاری رسانده باشند، اگر چه نام این گروه بدون هیچ تحقیقی در این مورد به کار برده می شود، چه، ما برای این فرقه پیروان شناخته شده و دانشمندان بنام و سخنان تدوین یافته یا کتب منتشر شده نمی یابیم، زیرا اینها دلایلو جود هر فرقه ای از فرقه ها یا اعتبار هر طایفه ای از طایفه هاست.

آنچه پیرامون شخصیت عبدالله بن سبا تنیده شده که وی یهودی بوده و به روزگار عثمان اسلام آورده و در شهرها می گشته تا مردم را بر عثمان بشوراند و طعن بر خلفا را آشکار ساخته و نخستین کسی بوده که برتری امیرالمؤمنین (علیه السلام) را به زبان آورده و ایشان را جانشین پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) دانسته، هیچ یک - چنان که گفتیم - با دلیل اثبات نشده است و از سیف بن عمر تمیمی جاعل، که همگی بر ضعف او همدستان اند روایت شده و از طریق دیگری جز او روایت نشده است.

نویسنده این سخن را از نتایجی برگرفته که از سخن پیشین خود فرا آورده و این در حالی است که برای سخنان پیشگفته خود حتی یک دلیل هم نمی آورد و خوب است بار دیگر آن را از نظر بگذرانید.

این ادعای نویسنده که عبدالله بن سبا نخستین کسی است که امامت امیرالمؤمنین(علیه السلام) را بر زبان آورده سخن آشکارا نادرستی است، زیرا نخستین کسی که به امامت امیرالمؤمنین(علیه السلام) تصریح کرده پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) بوده که در احادیث صحیح بسیاری آمده است:

یکی از این احادیث سخن پیامبر(صلی الله علیه وآله) است که فرمود: «هر که من سرور اویم علی سرور اوست.(1)»

1- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۳. ترمذی می گوید: این حدیث، حسن و صحیح است. مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۰۹، ۱۱۰ و ۱۱۶. او این حدیث را صحیح دانسته است. سیوطی در قطف الازهار المتناثرة في الاحادیث المتواترة، ص ۲۷۷، و محمد ناصرالدین الألبانی در: سلسلة الاحادیث الصحیحة، ج ۴، ص ۳۴۳ آن را از احادیث متواتر شمرده اند، چنان که بسیاری از بزرگان اهل سنت این حدیث را صحیح دانسته اند.

یکی نیز این حدیث است: «آیا نمی خواهی برای من همچون هارون برای موسی باشی، جز آنکه پیامبری پس از من نیست. شایسته نیست من بروم [بمیرم] مگر آنکه تو جانشین من باشی.(1)»

یکی نیز این حدیث است: «علی از من است و من از او، و او ولی همه مؤمنان پس از من است.(2)» و احادیث بسیار دیگری که هم صحیح است و هم در امامت امیرالمؤمنین(علیه السلام) صراحت دارد.

از همین رو امیرالمؤمنین(علیه السلام) خود را برای خلافت از خلفای گذشته شایسته تر می بیند و لذا از بیعت با ابوبکر مطلقاً یا به روایت بخاری و

1- مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۳۱؛ المستدرک، ج ۳، ص ۱۳۳. حاکم می گوید: اسناد این حدیث صحیح است، لیک هیچ یک از این دو آن را به یک شیوه نقل نمی کنند. ذهبی با حاکم هم سخن است. کتاب السنة، ج ۲، ص ۵۰۱. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث، حسن است. او این حدیث را در صفحه ۵۸۹ چنین آورده است: «جز آنکه تو پیامبر نیستی و تو پس از من بر هر مؤمنی جانشینی». بوصیری در اتحاف الخیرة المهره، ج ۹، ص ۲۵۹ و مختصر اتحاف السادة المهره، ج ۹، ص ۱۸۰، به نقل از ابوعلی می گوید که پیامبر(صلی الله علیه وآله) فرمود: «شایسته نیست من بروم مگر آنکه تو پس از من جانشینم باشی». کتاب السنة، ج ۲، ص ۵۰۱. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث صحیح است.

2- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۲. ترمذی می گوید: این حدیث، صحیح و غریب است. مسند احمد، ج ۴، ص ۴۳۸ و ۳۵۶؛ المستدرک، ج ۳، ص ۱۱۱، حاکم می گوید: این حدیث صحیح است اگر مسلم آن را تأیید کرده باشد. ذهبی درباره آن سکوت کرده است. کتاب السنة، ج ۲، ص ۵۰۰. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث صحیح است و رجال آن، اگر مسلم تأیید کند، ثقه هستند.

مسلم و دیگران (1) برای شش ماه سر باز می زنند، و اگر چنین بینشی در میان نبود عقب کشیدن حضرت(علیه السلام) از بیعت با ابوبکر در طول این مدت وجهی نداشت.

این ادعای نویسنده شگفت است که عبدالله بن سبا را نخستین کسی معرفی می کند که گفته: «علی بن ابی طالب (علیه السلام)، جانشین پیامبر (صلی الله علیه و آله است)»، با آنکه گویندگان این سخن در میان صحابه بسیارند.

یکی از آنها فضل بن عباس است که چنین سروده:

أَلَا إِنَّ خَيْرَ النَّاسِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ *** وَصِيَّ النَّبِيِّ الْمُصْطَفِيِّ عِنْدَ ذِي الذِّكْرِ
وَ أَوْلُ مَنْ صَلَّى وَ صَبُو نَبِيِّهِ *** وَ أَوْلُ مَنْ أَرْدَى الْعُوَاةَ لَدِي بَدْرٍ (2)

هان که بهترین مردم پس از محمد، جانشین پیامبر حضرت مصطفی (صلی الله علیه و آله) نزد صاحب قرآن است،

و نخستین کسی که نماز گزارد و همسنگ پیامبرش بود، و نخستین کسی که در بدر، گمراهان را به نابودی کشید.

ابو هیثم بن تیهان که از رزمندگان بدر بود چنین سروده است:

قُلْ لِلزَّبِيرِ وَ قُلْ لِمَلْحَةَ إِنَّا *** نَحْنُ الَّذِينَ شَعَرْنَا الْأَنْصَارُ
نَحْنُ الَّذِينَ رَأَتْ قُرَيْشٌ فِعْلَنَا *** يَوْمَ الْقَلْبِ أَوْلَنَكَ الْكُفَّارُ

1- بنگرید به: صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰

2- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۶

كُنَّا شَعَارَ نَبِينَا وَ دَنَارَه *** يَفِدِيهِ مِنَّا الرُّوحُ وَالْأَبْصَارُ

إِنَّ الْوَصِيَّ إِمَامُنَا وَ وَلِيَّنَا *** بَرَحَ الْخَفَاءِ وَ بَاحَتِ الْأَسْرَارُ (1)

به زبیر و به طلحه بگو ما همانهایی هستیم که شعارمان انصار است.

ما همانهایی هستیم که قریش، این کافران، رفتار ما را به روز چاه [بدر] دید.

ما در ظاهر و باطن همراه پیامبر (صلی الله علیه و آله) بودیم و جان و چشم ما فدای او باد.

جانشین، همان امام و ولی ماست که [با او] خفا و پنهانی از میان رفت و اسرار آشکار شد.

آنچه سید مرتضی عسکری و شیخ محمد جواد مغنیه در واقعی نبودن شخصیت عبدالله بن سبا بدان گراییده اند تنها نظر آنان است و ما با آنها همراه نیستیم.

از اینجا روشن می شود پندار نویسنده در اینکه فقهای امامیه شخصیت عبدالله بن سبا را غیر واقعی می دانند نادرست است.

به هر رو خواه وجود عبدالله بن سبا ثابت شود یا نه، مسأله ای است که هیچ ارتباطی، دور یا نزدیک، به مذهب شیعه امامیه ندارد، زیرا شیعیان از او تبرّی می جویند و نفرینش می فرستند، و از همین رو در میان کتب شیعه حتی یک روایت از او نقل نشده است و یک سخن از او نستانده اند.

1- شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۸، چاپ منقح، ج ۱، ص ۱۴۷

حقیقت انتساب شیعه به اهل بیت

نویسنده می پندارد تشیع بر پایه محبت به اهل بیت و بیزاری از صحابه - به طور کلی - و ابوبکر، عمر، عثمان و عایشه - به طور خاص - استوار است، و اینکه اهل سنت درفش دشمنی با اهل بیت را بر افراشته اند [نصب کرده اند] و شیعیان بی هیچ تردیدی آنها را ناصبی می خوانند.

او می گوید: کتب معتبر شیعه حاکی از شکایت اهل بیت (علیهم السلام) از شیعیانشان می باشد و اینکه کتابهای مذکور یادآور می شوند که این شیعیان نخستین همانهایی بودند که خون اهل بیت (علیهم السلام) را ریختند و مسبب قتل آنها و دریده شدن خُرمنشان شدند.

او آن گاه سخنانی را در نکوهش شیعه و شکایت از ایشان به نقل از اهل بیت (علیهم السلام) می آورد که همه آنها را خواهیم آورد و بدانها پاسخ خواهیم داد.

اهل بیت(علیهم السلام) - و نه دیگران - در اصول و فروع استوار است، و محبت به ایشان و بیزاری از دشمنانشان هر دو از فروع واجب بر شیعیان است.

تشخیص آنکه این فرد مؤمنی است که او را دوست می داریم یا کافر و منافقی است که از آن بیزاریم، در محدوده قضایای اجتهادی است که گاهی نیز با خطا و اشتباه همراه است و پیش آمدن خطا در آن به هیچ رو خدشه ای به ایمان مؤمن نمی رساند.

بر اساس همین بینش است که اهل سنت کسانی را همچون ابوطالب(علیه السلام) و مالک بن نویره (رض) کافر و مرتد می دانند، در حالی که شیعیان این دو را از مسلمانان جلیل القدر و مؤمنان برجسته می شمرند، و در برابر، شیعیان کسانی را منافق می دانند، در حالی که اهل سنت آنها را از اجله صحابه و اهل بهشت تلقی می کنند.

اگر بر اهل سنت روا باشد که در این مسأله اجتهاد کنند و در اجتهاد خود مأجور باشند، شیعه نیز چنین خواهد بود وگرنه همه آلوده و گنهکار خواهند بود، اما انحصار اجتهاد در این مسأله، تنها به اهل سنت و اختصاص آنها به پاداش - و نه دیگران - مستندی ندارد مگر پیروی از هوی و هوس و تعصب نابحق.

این سخن نویسنده که: «آنچه در اندیشه همه شیعیان ریشه دوانده این است که صحابه به اهل بیت ستم ورزیدند و خون آنها را ریختند و پرده حرمتشان را دریدند»، سخنی نادرست است، زیرا شیعیان اگر چه به عدالت هر صحابی معتقد نیستند، ولی به عدالت آن دسته از صحابه مهاجر و انصار و پیشگامان دیگر که دین خدا را یاری رساندند و پروردگار سبحان، ایشان را در قرآن ستوده است باور دارد؛ کسانی که با

جان و مال در راه خدا جهاد کرده اند تا جایی که اسلام انتشار یافته و پرچمش برافراشته گشته است.

اما به منافقان و اسیران آزاد گشته ای که به پیامبر(صلي الله عليه وآله) آزار می رساندند و کین اسلام در دل داشتند و در کمین ضربه زدن بدان بودند، نه مهري میورزیم نه نزد ما از ارزشی برخوردارند.

این پندار نویسنده که شیعیان همه اهل سنت را ناصبی می دانند درست نیست، زیرا ناصبها کسانی هستند که آشکارا به اهل بیت(علیهم السلام) بغض و دشمنی ورزند، نه کسانی که این دشمنی را آشکار نکنند و این گروه در نگاه ما کافرانی نجس اند که نه از حرمتی برخوردارند نه از کرامتی.

هر که بر عیب جویی و دشنامگویی و آزار رسانی و جنگ و کشتار و انکار مناقب و دور کردن اهل بیت(علیهم السلام) (از مقام و جایگاهشان تصریح و رزد ناصبی خواهد بود، هر که خواهد باشد.

ما هرگز حکم نمی کنیم که همه اهل سنت ناصبی هستند و آنچه شهرت دارد خلاف این است، زیرا [همه] پیشینیان اهل سنت و همروزگاران ما در ظلم و ستمی که بر اهل بیت(علیهم السلام) (رفته دخالتی نداشته اند و ما به یقین آگاهی که بسیاری از اهل سنت اهل بیت(علیهم السلام) (را دوست می داشته اند، پس چگونه می توان داور کرد که آنها ناصبی هستند؟!]

ناخشنودی برخی از امامان اهل بیت(علیهم السلام) (از شیعیان خود یا دیگران به مفهوم نصب نیست و بر هیچ گونه دشمنی دلالت ندارد، زیرا پیامبر اکرم(صلي الله عليه وآله) (نیز در رویدادهای گوناگون از صحابه خود رنجیده و از رفتار

برخی از ایشان خشمگین شده است و این آنها را از دین بیرون نکرده است، چنان که ما را و انمی دارد در حق ایشان به ناصبی گری یا نفاق دآوری کنیم.

در حقیقت آنها که موجب کشته شدن امامان اهل بیت (علیهم السلام) شدند و خون ایشان را روا شمردند دشمنان آنها تلقی می شوند نه شیعه و دوستان ایشان، و این سخن به خواست خدا از لابلاي بحث ما رخ خواهد نمود.

روایت رسیده از امام کاظم (علیه السلام) (که فرمود): «اگر [بخواهم] شیعه خود را بازشناسم آنها را جز اهل سخن نمی یابم و اگر بیازمایشان مرتدشان می یابم و اگر سره آنها را از ناسره جدا کنم از هر هزار تن یک تن بیش ناب نخواهد بود»، در حقیقت حدیثی است با سند بسیار ضعیف، زیرا در میان سلسله سند آن محمد بن سلیمان دیده می شود که بصري دیلمی است و روایت او بس ضعیف است (1)، و نیز ابراهیم بن عبدالله صوفی که مردی ناشناس است که شرح حال او در کتب رجال یافت نمی شود، و موسی بن بکر واسطی که مورد وثوق نیست. شیخ طوسی (قدس سره) در باره او می گوید: موسی بن بکر واسطی اصالتاً کوفی است. او واقفی بوده است) رجال شیخ طوسی، ص ۳۴۳.

با چشمپوشی از سند این حدیث مقصود امام (علیه السلام) از «لَوْ مَيِّزْتُ» آن است که اگر بخواهم شیعه خود - یعنی کسانی که ادعا می کنند شیعه و پیرو مايند و نیستند - را از شیعیان حقیقی مان جدا سازم «لَمَا وَجَدْتُهُمْ

1- بنگرید به: رجال نجاشی، ج ۲، ص ۲۶۹ و ج ۱، ص ۴۱۲

الاً واصفۀ»: یعنی این گروه را داخل در شیعیان حقیقی خود نمی یابم، بلکه این گروه خود را شیعه ما توصیف می کنند و تنها ادعای آن را دارند، چه، به امامت ما اعتقادی ندارند و نه در سخن نه در رفتار از ما پیروی نمی کنند، «وَلَوْ اُمَّتْنَهُمْ لَمَا وَجَدْتُهُمْ اِلَّا مَرْتَدِّينَ»; یعنی اگر من این گروه را که گمان می کنند شیعه من هستند با این سنجه بیازمایم که مذهب امامان اهل بیت (علیهم السلام) و مقتضیات اعتقادی و عملی آن را بدیشان یادآور شوم جز این نخواهد بود که مذهب ما را انکار خواهند کرد و ادعای تشیع ما را کنار خواهند نهاد و از سخن دوستی و مهر ما چشم خواهند پوشید، «وَلَوْ تَمَحَّصْتُهُمْ لَمَا خَلَصَ مِنَ الْاَلْفِ وَاوَحِدَ»; «یعنی اگر من با آزمون، سره ایشان را از ناسره جدا کنم و به آنها فرمان دهم که از برای ما پول بپردازند و جانشان را در راه ما فدا کنند حتی یکی از آنها از این آزمون سر بلند بیرون نمی آمد.

گواه آنچه در معنای حدیث گفتیم ادامه سخن حضرت (علیه السلام) است که می فرماید:

«وَلَوْ غَرَبْتُهُمْ غَرَبَلَهُ لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ اِلَّا مَا كَانَ لِي، اِنَّهُمْ طَالَمَا اتَّكَوْا عَلِيَّ الْاَرَاك، فَقَالُوا: «نَحْنُ شِيعَةُ عَلِيٍّ»، اِنَّمَا شِيعَةُ عَلِيٍّ مَنْ صَدَّقَ قَوْلَهُ فَعَلَهُ.»

یعنی اگر من آنها را بیازمایم، خواهم دید که از کسانی جز ما پیروی می کنند و به دشمنان ما دوستی میورزند، و از این کسانی که ادعای تشیع ما را دارند کس نمی ماند مگر شیعیانی که ما را دوست می دارند و سخن ما را می پذیرند و از ما پیروی می کنند. اما مدعیانی که جز ما را دوست می دارند از شیعیان ما نیستند، زیرا شیعه علی کسانی هستند که در گفتار و رفتار از علی و خاندان او (علیه السلام) پیروی می کنند.

از این سخن امام (علیه السلام) - در صورت صحت حدیث - روشن می شود که این حدیث ناظر به شیعیانی نیست که به امامت ائمه (علیهم السلام) اعتقاد دارند و در حقیقت، دوستان ایشان اند، بلکه امام (علیه السلام) می خواهد تشیع اختلاف پردازانی را نفي کند که ادعا می کنند از شیعیان ائمه (علیهم السلام) هستند.

اینک آنچه نویسنده از نهج البلاغه می آورد و گمان می کند نکوهش شیعه از زبان امیرالمؤمنین(علیه السلام) است: «ای نامردهایی که آثار مردانگی در شما نیست، و ای کسانی که عقل شما مانند عقل بچه ها و زندهای تازه به حجله رفته است، ای کاش من شما را نمی دیدم و نمی شناختم که سوگند به خدا نتیجه شناختن شما پشیمانی و غم و اندوه می باشد. نفرین خدا بر شما که دل مرا بسیار چرکین کرده سینه ام را از خشم آکندید و در هر نفس پی در پی غم و اندوه به من خوراندید، و به سبب نافرمانی و بی اعتنائی به من رأی و تدبیرم را فاسد و تباه ساختید تا اینکه قریب گفتند: پسر ابی طالب مرد دلیری است، و لیکن دانش جنگی ندارد، و رأی و تدبیر ندارد کسی که فرمانش نمی برند و از حکمش پیروی نمی کنند.»

پاسخ این پندار آن است که اظهار چنین سخنانی از سوی امیرالمؤمنین(علیه السلام) در مقام نکوهش همراهیان کوفی ایشان بوده است؛ کسانی از مردم که حضرت به همراه آنها با معاویه می جنگید؛ مردمانی از لایه های گوناگون مسلمانان که بیشتر آنها از مردم کوفی و بر زن بودند نه از مسلمانانی با پیشینه که در اسلام جایگاهی داشتند و مخاطبان حضرت(علیه السلام) خاصّ شیعیان و پیروان ایشان نبوده است تا نکوهش

امام(علیه السلام) بدانها باز گردد؛ چنان که نویسنده می خواهد برای خواننده ترسیم کند و مدعی شده است که همراهیان امیرالمؤمنین(علیه السلام) در جنگهای سه گانه ایشان همگی شیعه [حقیقی] امام بوده اند.

اگر بخواهیم سخن نویسنده را بپذیریم، در این صورت اهل سنت به نکوهش از شیعیان سزامنندترند، زیرا اگر ما فرض کنیم امیرالمؤمنین(علیه السلام) در کوفه تنها شیعیان را به سبب سستی در جنگ با معاویه مخاطب ساخته، این پرسش مطرح می شود که اگر اهل سنت در جنگ با معاویه امیرالمؤمنین(علیه السلام) را همراهی نمی کرده اند کجا بوده اند؟

پاسخ به این پرسش از سه حالت بیرون نیست: یا همراه امیرالمؤمنین(علیه السلام) در کوفه بوده اند که در این هنگام چونان دیگران نکوهیده خواهند بود، یا همراه معاویه و گروه فتنه گر بوده اند که در این حالت نیز وضع آنها بدتر از وضع صحابه ای است که امام(علیه السلام) به سبب سستی در جنگ با معاویه نکوهششان کرده، یا از علی(علیه السلام) و معاویه کناره گرفته اند که در اینجا نیز به نکوهش سزاوارتر از کسانی هستند که در جنگهای سه گانه همراه امام(علیه السلام) بوده اند، زیرا از وظیفه خود در جنگ با گروه فتنه گر چشم پوشیده اند.

اما این ادعای نویسنده که شیعیان کشتندگان واقعی حسین(علیه السلام) هستند و امام حسین(علیه السلام) ایشان را یک بار چنین نفرین می کند: «خدایا! اگر آنها را تا زمانی زنده داشتی پس جمعشان را پاره کن و بر راههای گونه گونشان بگردان و هرگز کارگزارانشان را از ایشان خشنود مگردان، چه، آنها ما را خواندند تا یاریمان رسانند، لیک بر ما دست

یازیدند و خون ما ریختند) «ارشاد مفید، ص ۲۴۱)، و بار دیگر این چنین بدانها نفرین می فرستد: «شما برای بیعت با ما چونان ملخ شتاب کردید و همچون پروانه بر سر ما ریختید، وانگاه از سر نادانی و گمراهی رشته بیعت گسستید، پس دوری و نابودی از آن طاغوتهای این امت و دیگر حزبه و رهاکنندگان قرآن) «احتجاج، ج ۲، ص ۲۴».

در پاسخ نویسنده باید گفت: امام حسین(علیه السلام) (این سخنان را خطاب به گروهی فرموده که در کربلا برای کشتن حضرتش همدستان شده بودند؛ گروهی از مردم کوفی و بر زن که عیب‌الله بن زیاد برای جنگ با حسین(علیه السلام) بسیجشان کرده بود و هیچ کدام شیعی نبودند و در میانشان حتی یک شیعی شناخته دیده نمی شد. پس چگونه می توان گفت قاتلان حسین(علیه السلام) از شیعیان بوده اند.

بر کناری شیعیان در ریختن خون حسین) علیه السلام (چندین دلیل دارد:

اول، اعتقاد به اینکه شیعیان، حسین) علیه السلام (را کشتند در بردارنده تناقصی آشکار است، زیرا شیعه یک شخص به مفهوم یاران و پیروان و دوستان اوست، در حالی که قاتلان او چنین نیستند، و چگونه محبت و یاری با جنگ و کشتار جمع می شود؟

دوم، کسانی که برای کشتن حسین) علیه السلام (به عرصه آمدند از مردم کوفه بودند و هیچ شیعه شناخته ای در آن روزگار در کوفه نمی زیست، زیرا معاویه هنگامی که زیاد بن ابیه را بر کوفه گماشت بسیاری از شیعیان را، که ایشان را می شناخت، مورد پیگرد قرار داد و آنها را بکشت و خانه هاشان را ویران کرد و به زندانشان افکند تا آنجا که حتی یک شیعه شناخته در کوفه نماند.

47

ابن ابی الحدید معتزلی می گوید: ابو حسن علی بن محمد بن ابی سیف مدائنی در کتاب الاحداث می گوید: معاویه به سالی که برای او بیعت گرفتند در نامه ای به کارگزاران خود چنین نوشت: «هر که از فضل ابو تراب و خاندان او سخنی بر زبان راند نه من نه او». از آن پس خطیبان هر روستایی بر هر منبری علی را نفرین می فرستادند و از او برائت می جستند و به او و خاندانش دشنام می دادند. در آن هنگام مردم کوفه بیش از دیگران رنج بردند، زیرا شیعیان علی) علیه السلام (در این شهر، بسیار بودند. معاویه زیاد بن سمیه را بر ایشان گماشت و بصره را نیز به قلمرو او پیوست. او که شیعیان را می شناخت تحت پیگرد قرار داد، زیرا او خود در روزگار علی) علیه السلام (در شمار آنها بود.

او در هر شهر و روستایی ایشان را بکشت و هراسشان داد و دست و پای بسیار برید و چشمها برون آورد و بر درختان خرما به چارمیخشان کشید و همه آنها را براند و از عراق آواره شان کرد تا جایی که دیگر شیعه شناخته ای از آنها باقی نماند، (شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۴).

طبرانی با سند خود از یونس بن عبید به نقل از حسن آورده است که: «زیاد شیعیان علی (رض) را پی می گرفت و خونشان می ریخت. این رفتار به آگاهی حسن بن علی (رض) رسید. او گفت: «خدایا! تو خود او را بمیران که اگر کشته شود بر او حسنه تعلق می گیرد، (مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۲۶۶). هیشمی می گوید: طبرانی این روایت را نقل کرده و سند آن صحیح است.

ذهبی می گوید: حسن بصری گفته: «به حسن بن علی خبر رسید که زیاد، شیعیان علی در بصره را پیگیری می کند و می کشد. پس حضرت

48

او را نفرین کرد. گفته اند: زیاد، اهل کوفه را گرد آورد تا از علی بیزاری جویند و در این هنگام، به سال ۵۳، به طاعون گرفتار آمد) سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۴۹۶).

از این همه روشن می شود که در کوفه حتی یک شیعی شناخته شده نبوده که به جنگ با حسین) علیه السلام (برخیزد، پس چگونه نویسنده ادعا می کند اهل کوفه که حسین) علیه السلام (را کشتند شیعه بوده اند؟

سوم، کسانی که حسین) علیه السلام (را کشتند افرادی بنام بودند و در میان آنها کسی نبود که به تشیع اهل بیت) علیهم السلام (شهره باشد؛ افرادی همچون عمر بن سعد بن ابی وقاص، شمر بن ذی الجوشن، شیبث بن ربیع، حجار بن ابجر، حرمله بن کاهل و گروهی دیگر، و هیچ یک اینها به تشیع علی) علیه السلام (و طرفداری از او شناخته شده نبودند.

چهارم، حسین) علیه السلام (آنها را در روز عاشورا شیعه آل ابوسفیان معرفی می کند و می فرماید: «وای بر شما ای شیعه خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز رستخیز نمی هراسید در این دنیا آزاده باشید و اگر

همان گونه که می‌پندارید عرب هستید به نیاکان خود بازگردید) «مقتل الحسین خوارزمی، ج ۲، ص ۳۸؛ بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۵۱».

در پی کند و کاو در سخنان امام حسین(علیه السلام) و سخنان دیگران تعبیری را نمی‌بینیم که آنها را شیعه دانسته باشد و این دلیل روشنی است که این جماعت شیعه اهل بیت(علیهم السلام) نبوده‌اند.

پنجم، این جماعت با حسین(علیه السلام) دشمنی سختی داشتند تا جایی که آب را از او و خاندانش باز داشتند و امام(علیه السلام) و همه یاران و خاندانش را کشتند و سر بریدند و پیکرشان را زیر سم اسبان نهادند و زناشان را به

اسارت گرفتند و زیور زنان و جز آن را به تاراج بردند.

ابن اثیر می‌گوید: «هر چه بر تن حسین بود ستانده شد. بحر بن کعب شلوار او برگرفت و قیس بن اشعث رو انداز [قطیفه] ابریشمی او را ربود و از آن پس «قیس قطیفه» نامیده می‌شد. کفشهای حضرت(علیه السلام) را اسود اودی، و شمشیر ایشان را مردی از دارم بردند و مردم به سراغ رنگ جامه‌ها و زیور آلات امام(علیه السلام) رفتند و آنها را به یغما بردند و کالاهای حضرت(علیه السلام) و جامه زنان را به تاراج بردند تا جایی که زنی جامه خود را از پشت می‌کشید و باز جامه را از دست او بیرون می‌کشیدند» (الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۷۹).

ششم، عناصر دسیسه چین و گیرندگان این تصمیم شیعه نبودند؛ کسانی همچون یزید بن معاویه، عبیدالله بن زیاد، عمر بن سعد، شمر بن ذی الجوشن و گروهی دیگر. همچون ایشان هستند کسانی که به کشتن حسین(علیه السلام) (یا یکی از خاندان و یاران حضرت) علیه السلام (اقدام [عملی] کردند؛ کسانی همچون سنان بن انس نخعی، حرمله کاهلی، منقذ بن مرة العبیدی و شماری دیگر.

ما هیچ شیعه پرآوازه‌ای را نمی‌یابیم که در کشتن حسین(علیه السلام) مشارکت داشته باشد و شما می‌توانید برای روشن شدن سخن ما رویداد کربلا در روز عاشورا را بازنگری کنید.

اما پاسخ این سخن نویسنده که امام حسن(علیه السلام) (با این کلام، شیعیان را نکوهیده: «به خدا معاویه را از این گروه برای خود بهتر می‌بینم؛ گروهی که خود را شیعه من می‌پندارند و کمر به کشتن من بسته‌اند و مال من ستانده‌اند... تا پایان» چنین است: این روایت به سبب مرسل

بودن ضعیف است و استدلال بدان صحیح نیست.

با چشمپوشی از سند این روایت بر کسی که در آن درنگ کند پنهان نیست که امام حسن(علیه السلام) (مردان خاصی را نکوهیده و آنها را چنین توصیف کرده است که گمان می‌کنند از شیعیان حضرت(علیه السلام) هستند، ولی در صدد قتل امام(علیه السلام) (برآمده‌اند و بار و بنه حضرت(علیه السلام) (را به یغما برده‌اند و دارایی ایشان را به تاراج برده‌اند، و اگر امام(علیه السلام) (بر آن بود تا با معاویه بجنگد همین گروه او را می‌گرفتند و به معاویه تحویل می‌دادند؛ گروهی که در نهان با معاویه نامه نگاری می‌کردند و در آشکار و انمود می‌کردند حضرت(علیه السلام) (را یاری می‌رسانند.

به همین سبب در پایان این حدیث سخن زید بن وهب جهنی - راوی حدیث - آمده که به حضرت(علیه السلام) عرض کردم: ای فرزند رسول خدا! آیا شیعه خود را همچون گوسپندان بی‌شبان رها می‌کنی؟ امام(علیه السلام) (پاسخ می‌فرماید: «چه کنم ای مرد جهینی؟ به خدا من از کاری آگاهم که معتمدان الهی به من رسانده‌اند.»

امام(علیه السلام) در اینجا خبر می دهد که به زودی این کار به معاویه باز می گردد که حق و سنت را می میراند و باطل و بدعت را زنده می گرداند و در قلمرو او مؤمن به خواری کشیده می شود و تبهکار نیرومندی می یابد.

این سخن نویسنده پیرامون فرمایش امام زین العابدین(علیه السلام) (به اهل کوفه: «آیا می دانید که به پدرم نامه نوشتید و او را فریفتید و از نزد خود بدو پیمان سپردید و در پی آن به جنگ او برخاستید و یاری خود از او دریغ نمودید؟ با کدامین چشم به پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) خواهید نگریست، در

حالی که به شما می فرماید: «با خاندان من جنگیدید و حرمت مرا در هم شکستید، پس از امت من نیستید» (احتجاج، ج ۲، ص ۳۲)، پاسخی چنین دارد:

این روایت - با ضعف سندی که دارد - در نکوهش اهل کوفه، در آن روزگار، وارد شده است، و ما پیشتر ثابت کردیم که اهل کوفه در آن هنگام شیعه نبوده اند.

این را نیز باید در نظر آورد آنچه نویسنده نقل می کند دلالت آشکار دارد که امام زین العابدین(علیه السلام) کسانی را نکوهیده است که با حسین(علیه السلام) مکاتبه کرده و سپس در صدد جنگ با حضرت برآمده اند؛ کسانی همچون شیبث بن ربیع و حجار بن ابجر و کسانی که در راه این دو بوده اند، و چنان که گفتیم این جماعت و نظایر ایشان شیعه نبودند.

نویسنده این سخن امام صادق(علیه السلام) (را می آورد که فرموده است: «به خدای سوگند اگر در میان شما سه کس بیابم که حدیث مرا پنهان بدارند، بر من روا نباشد که حدیثی از ایشان پنهان کنم») (اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۶).

پاسخ او چنین است که امام در این حدیث فرموده اند که اگر در میان مخاطبان ایشان سه مؤمن یافت شود که آنچه امام(علیه السلام) بدیشان بگوید پنهان بدارند دیگر بر امام روا نخواهد بود که از ایشان چیزی پنهان بدارد و اسرار الهی و معارف نبوی را که دیگران از آن آگاهی ندارند به آگاهی ایشان خواهد رساند. دلیل این سخن آن است که راوی حدیث - ابن رئاب - می گوید:

«شنیدم که امام صادق(علیه السلام) (به ابوبصیر فرمود...»، در حالی که اگر مقصود امام همه شیعیان بود راوی می گفت: «امام صادق(علیه السلام) (به ما چنین و چنان فرمود.»

اگر هم بپذیریم که مقصود امام(علیه السلام) (همه شیعیان بوده است بیشترین دلالت این حدیث آن است که امام(علیه السلام) (سه تن از شیعیان را نیافته که سخن او را پنهان دارند و اگر جز این می بود دیگر بر خود روا نمی داشت پاره ای از علومش را از ایشان نهان دارد. این سخن هیچ دلالتی بر عدم ایمان شیعه یا انحراف آنها از خط اهل بیت(علیهم السلام) ندارد که البته امری کاملاً آشکار است.

به دیگر سخن بیشترین دلالت این حدیث آن است که امام(علیه السلام) ایشان را از آن رو که احادیث امامان(علیه السلام) (را پنهان نمی کنند و آن را برای مخالفان بازگو می کنند نکوهیده است و اهل سنت این کار را ستوده می پندارند، زیرا کتمان را دروغ و دورویی می دانند.

نویسنده از کتاب احتجاج، جلد دوم، صفحه ۲۸ به نقل از فاطمه صغری(علیها السلام) (آورده که فرموده: «ای اهل کوفه! ای اهل فریب و نیرنگ و خود پسندی! خداوند ما اهل بیت را به شما مبتلا کرده و شما را به ما مبتلا گردانده است. ما آزمونی نیکو دادیم و شما ناسپاسی ما کردید و به تکذیب ما برخاستید...».

نویسنده همچنین به نقل از زینب، دخت امیرالمؤمنین(علیه السلام) می آورد که به کوفیان فرموده: «اما بعد، ای مردم کوفه، ای اهل فریب و نیرنگ که از یاری دریغ میورزید! آیا بر برادر من می گریید؟ آری، به خدای که

فراوان بگریید و اندک بخندید که به رسوایی آن [فتنه] گرفتارید... و کی خواهید توانست لگه ننگ کشتن سلاله خاتم پیامبران را بشوید...»

در پاسخ نویسنده پیش از این یادآور شدیم که کوفیان در آن هنگام اساساً شیعه نبوده اند و در میان قاتلان حسین(علیه السلام) حتی یک شیعی بنام وجود نداشته است و باز گفت این سخن دیگر جاندارد و زینب کبری و فاطمه صغری(علیها السلام) مردم کوفه را در آن هنگام نکوهیده اند و چنان که در سخن آن دو هویداست شیعیان را نکوهش نکرده اند.

نویسنده گمان می کند امام صادق(علیه السلام) برای شیعه روشن کرده است که خداوند ایشان را نکوهیده و رافضه نامشان نهاده. او به روایتی استدلال می کند که در آن شیعه نزد امام صادق(علیه السلام) آمدند و عرض کردند: «ما را چنان زشت می خوانند که دیگر پُشتمان شکسته و دلهامان مرده است و کارگزاران بر پایه حدیثی که فقیهانشان برای آنان روایت می کنند ریختن خون ما را روا می شمردند. امام صادق(علیه السلام) فرمود: مقصودتان «رافضه» است؟ عرض کردند: آری. امام(علیه السلام) فرمود: نه به خدا سوگند، این نام را آنها به شما نداده اند و خدای، شما را بدان نامیده است» (کافی، ج ۵، ص ۳۴).

پاسخ به نویسنده این است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا در میان روایان آن نام سهل بن زیاد دیده می شود که، بنا به مشهور مورد قبول نزد علما(1)، ضعیف است، چنان که نام محمد بن سلیمان نیز در

1- بنگرید به: رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۱۷

سلسله روایان آن آمده است. او بصری و از دیلمیان بود و بیشتر از ضعف او سخن به میان آمد. سلیمان بن عبدالله دیلمی هم در زنجیره روایان این حدیث است که پدر راوی پیشگفته است که او نیز ضعیف شمرده می شود.

با چشمپوشی از سند این روایت، در حقیقت باید آن را در ستایش شیعه دانست نه در نکوهش ایشان. خوب است بخشی از این حدیث گفته آید تا درستی سخن ما آشکار شود:

کلینی می گوید: شماری از یاران ما از سهل بن زیاد و او از محمد بن سلیمان و او به نقل از پدرش آورده اند که گفته: نزد امام صادق(علیه السلام) بودم که ابوبصیر نفس زنان وارد شد... تا اینکه راوی می گوید: «عرض کردم: قربانت کردم ما را چنان زشت می خوانند که از آن پُشتمان شکسته و دلهامان مرده است و کارگزاران بر پایه حدیثی که فقیهانشان برای آنان روایت می کنند ریختن خون ما را روا می شمردند. راوی می گوید: امام صادق(علیه السلام) فرمود: مقصودتان «رافضه» است؟ او می گوید: عرض کردم: آری. امام(علیه السلام) فرمود: نه، به خدا این نام را آنها بر شما ننهادند و خدای، شما را با این نام نامیده است. ای ابومحمد! آیا نمی دانی هفتاد تن از بنی اسرائیل چون گمراهی فرعون و قوم او بر آنها آشکار شد از آنها بریدند و چون هدایت موسی(علیه السلام) را دیدند به حضرتش پیوستند. این جماعت در میان اردوگاه موسی «رافضه» نامیده شدند، زیرا فرعون را پس زده بودند. این شمار، بیش از دیگر سپاهیان عبادت می کردند و مهرشان نسبت به موسی و هارون و نسل آن دو(علیها السلام) فزون تر بود.

آنها در تورات ثبت کن که من آنها را بدین نام نامیدم و این نام را بدیشان پیشکش دادم. موسی(علیه السلام) این نام را برای آنها ثبت کرد، و انگاه خداوند عزوجل این نام را برای شما اندوخته کرد تا آن را به شما ارمان کرد. ای ابو محمد! آنها[که این سخن می گویند]خیر را پس زدند و شما شر را. مردم به گروهها و شاخه های گوناگون پخش شدند و شما در کنار خاندان پیامبران(صلي الله عليه وآله) منشعب شدید و به راهی رفتید که آنها، و کسی را گزیدید که خدای برای شما گزیده است، و کسی را خواهان شدید که خدای برای شما خواسته، پس بشارت و مژده باد شما را... تا پایان حدیث) «کافی، ج ۸، ص ۲۸».

همان گونه که خوانندگان می یابند سیاق این روایت در ستایش شیعه است، اما نویسنده از متن کاسته و بخشی از آن را نیآورده، تا این توهم را برای خوانندگان پیش آورد که این روایت در ذم شیعیان است نه در مدح ایشان، و این خود دلیل آشکاری است بر اینکه نویسنده در نقل سخنان امانتدار نیست، چنان که با خود نیز صداقت نمیورزد و به آنچه ادعا می کند نمی رسد.

نویسنده شگفتی خود را از خیانت بسیار شیعیان کوفی در حق اهل بیت(علیهم السلام) و پیمان شکنی آنها بدیشان و کشتن فرزندان پیامبر(صلي الله عليه وآله) و تاراج اموالشان بیان می دارد و چنین می پندارد که اهل سنت از این همه مبرا هستند.

در پاسخ او، چنان که پیشتر نیز توضیح دادیم، باید گفت که اهل کوفه اساساً شیعه نبوده اند، بلکه از کسانی بودند که در آن روزگار سنت

را به خود بسته بودند. با آنکه نویسنده از عملکرد اهل کوفه نسبت به دیگر ائمه(علیهم السلام) هیچ سخنی به میان نمی آورد، نمی دانیم اتهام بدرفتاری آنها با همه ائمه اهل بیت(علیهم السلام) (چه وجه و دلیلی دارد؟! و نمی دانیم چرا نویسنده چشم از دشمنی امویان در حق اهل بیت(علیهم السلام) فرو می بندد، با آنکه هر چه در کوفه پیش آمده به دستور امویان و گماشتگان آنان بوده است.

تنها کسی جنایتهای بنی امیه با اهل بیت(علیهم السلام) (را انکار می کند که خدا دل او را کور کرده بینایی چشم او ستانده و ی را فرو گذاشته، مسخس کرده باشد.

قرطبی پس از نقل حدیثی می گوید: «این وصیت و این تأکید استوار اقتضای وجوب احترام به اهل بیت پیامبر(صلي الله عليه وآله) و نیکی بدیشان و بزرگداشت آنها و مهرورزیدن بدانها را دارد؛ وجوبی همچون وجوب فرائض موکدی که هیچ کس را در سرپیچی از آن عذری نیست. بگذریم که همه آگاهیم این جماعت از ویژگیان پیامبر اکرم(صلي الله عليه وآله) و پاره تن ایشان هستند. آنها ریشه پیامبرند که پیامبر(صلي الله عليه وآله) از آنها برآمده و شاخه های او هستند که از پیامبر(صلي الله عليه وآله) رسته اند، چنان که خود فرمود: «فاطمه، پاره تن من است»، و باز با وجود این، بنی امیه با در پیش گرفتن ناسازگاری و نافرمانی با این حقوق سترگ به رویارویی برخاستند و خون اهل بیت ریختند و زنانشان را به بند کشیدند و کودکانشان را به اسارت گرفتند و خانه هایشان را ویران کردند و شرف و فضل ایشان را منکر شدند و دشنام و نفرین به آنها را روا شمردند و با وصیت محمد(صلي الله عليه وآله) مخالفستند و با در پیش گرفتن

مقصود و خواستی جز آنچه پیامبر(صلي الله عليه وآله) خواهان آن بود به مقابله با او پرداختند، پس شرمشان باد آن گاه که در پیش روی او خواهند ایستاد، و رسوایی از ایشان روزی که بر حضرتش(صلي الله عليه وآله) عرضه می شوند) «فیض القدير، ج ۳، ص ۱۴».

پیامبر اکرم(صلي الله عليه وآله) همه این رویدادها را از پیش خبر داده بود. حاکم نیشابوری در جلد ۴، صفحه ۴۸۷ المستدرک و نعیم بن حماد در صفحه ۸۳ کتاب الفتن به نقل از ابوسعید خدری - رض - آورده اند که گفته است: «پیامبر اکرم(صلي الله عليه وآله) فرمود: اهل بیت من پس از من، از امتّ طعم کشتار و آوارگی را خواهند چشید. کینه توزترین ایشان نسبت به ما بنی امیه، بنی مغیره و بنی مخزوم هستند.»

نویسنده می پندارد شیعیان به شخصیت پیامبر(صلي الله عليه وآله) خدشه وارد کرده اند. او در اثبات این سخن به روایت کلینی در اصول کافی، (جلد ۱، ص ۲۳۷) به نقل از امیرالمؤمنین(علیه السلام) استشهد می کند که: «عفیر - خر پیامبر خدا - به پیامبر گفت: یا رسول الله! پدر و مادرم فدای تو باد، پدرم به نقل از پدرش و او به نقل از جدش و او به نقل از پدرش آورده که: وی در کشتی نوح همراه او بود، نوح سویی او رفت و دستی بر سرین او زد و گفت: از پشت این حمار، حماری پدید خواهد آمد که سرور پیامبران و خاتم ایشان بر آن سوار خواهد شد. سپاس خدای را که مرا همان خر گرداند.»

پاسخ او این است که روایت مذکور از آنجا که مرسل است سندی ضعیف دارد، بگذریم که نام سهل بن زیاد آدمی در سلسله راویان است

که - چنان که گفته آمد - موثق بودن او ثابت نیست.

با چشمپوشی از سند روایت، هیچ مانعی ندارد خری بر سبیل اعجاز سخن بگوید، چنان که هدهد با سلیمان سخن گفت.

این سخن دراز گوش: «پدر و مادرم فدای تو باد» سخنی است در بردارنده احترام و بزرگداشت، خواه از انسان سر زند یا بر سبیل اعجاز از زبان حیوانی گفته آید.

ابن اثیر پس از بیان اینکه چرا خداوند سبحان را با «فدا» مخاطب می سازند می گوید: «کاربرد این واژه برای خداوند متعال بر مجاز و استعاره حمل می شود، زیرا کاربرد «فدا» برای کسی است که به دشواری گرفتار شده باشد و مقصود از آن در اینجا تعظیم و بزرگداشت می باشد، چه، آدمی برای چیزی «فدا» می دهد که بزرگش بدارد، پس خود را قربانی او می گرداند» (النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ۳، ص ۴۲۲).

اما چرا این خر سخن خود را از نیای چهارمش روایت می کند با آنکه میان نوح و پیامبر(صلي الله عليه وآله) هزاران سال فاصله است؟ پاسخ آن است که اگر بر سبیل اعجاز باشد محلّ اشکال نخواهد بود، زیرا همان گونه که عمر بسیاری از آدمیان طولانی می گردد مانعی ندارد که عمر برخی از حیوانات نیز به درازا کشد.

از این گذشته نظایر این حدیث در کتب اهل سنت نیز وجود دارد. ابن کثیر در بیان معجزات پیامبر(صلي الله عليه وآله) (با سند خود از ابن منظور آورده که می گوید: «هنگامی که خداوند در خیبر برای پیامبر(صلي الله عليه وآله) (گشایش پدید آورد از سهم پیغمبر بدو چهار جفت استر و چهار جفت شتر و ده اوقیه زر و سیم و یک خر سیاه و یک زنبیل رسید. پیامبر(صلي الله عليه وآله) (با خر سخن گفت

و به او فرمود: نامت چیست؟ گفت: یزید بن شهاب، خداوند از نسل من شصت حمار آورده که بر هیچ یک جز پیامبر سوار نشده است و از این نسل تنها من مانده ام و از پیامبران تنها تو مانده ای، من از تو انتظار داشتم (بر من سوار شوی)» (البدایة و النهایة، ج ۶، ص ۱۰۸).

شگفت آنکه نویسنده، این حدیث ضعیف را برای استدلال بر اینکه شیعیان از مقام پیامبر(صلي الله عليه وآله) می کاهند آورده است، ولی از احادیث صحیحی چشم فرو بسته که کتب اهل سنت از آن آکنده است و پیامبر را عیب می کند و سخن ناروا بدو نسبت می دهد و صفاتی را به ایشان می بندد که سزاوار نیست.

یکی از همین احادیث دلالت بر آن دارد که پیامبر(صلي الله عليه وآله) برای کسی خوراکی [گوشتی] آورد که در پای بته ذبح شده بود. بخاری به نقل از سالم آورده که او از عبدالله شنیده که درباره پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) (می گفت که: «روزی حضرت(صلي الله عليه وآله) زید بن عمرو بن نفیل را در پایین بَدَح دیدار کرد، و این هنگامی بود که هنوز به پیامبر اکرم(صلي الله عليه وآله) وحی نمی شد. رسول خدا(صلي الله عليه وآله) برای او سفره ای پهن کرد که در آن قدری گوشت بود. زید از خوردن آن خودداری کرد و گفت: من از گوشت قربانی بُتهایتان نمی خورم و از آنچه نام خدای بر آن برده نشده در کام نمی ریزم) «صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۷۷۰».

حدیث دیگری از این دست نقل می کنند که پیامبر(صلي الله عليه وآله) (تابجا خشم می گرفت و دشنام می داد و نفرین می فرستاد. مسلم و جز او از عایشه نقل می کنند که گفته: «دو مرد بر پیامبر(صلي الله عليه وآله) وارد شدند و با پیامبر(صلي الله عليه وآله)سخنی گفتند که من ندانستم درباره چیست. این دو پیامبر(صلي الله عليه وآله) را به خشم

آوردند و پیامبر(صلي الله عليه وآله) (آن دو را نفرین فرستاد و به ایشان دشنام داد. چون آن دو مرد بیرون رفتند عرض کردم: یا رسول الله! این دو مرد از خیر و خوبی بی بهره نبودند. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: چرا این سخن را می گویی؟ عایشه گفت: تو بر آن دو نفرین فرستادی و دشنامشان دادی. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: آیا از آنچه من با خدایم شرط بستم آگاهی نداری؟ چنین شرط کردم که: خدایا من هم بشر هستم، پس هر یک از مسلمانان را که نفرین فرستادم یا دشنام دادم آن را موجب پاکی و پاداش او قرار ده» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۲۰۰۷).

اگر بخواهیم تمامی این گونه احادیث باطل را که در کتب اهل سنت آمده شماره کنیم سخن به درازا می کشد و از موضوع کتاب بیرون خواهیم شد.

نویسنده روایت دیگری را از امام رضا(علیه السلام) (روایت می کند که در آن فرموده است: «پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) (به سبب کاری که با زید بن حارثه داشت سویی خانه او رفت و زن او زینب را دید که مشغول غسل است، پس فرمود: سبحان الله از این آفریده) «عیون اخبار الرضا، ص ۱۱۳».

پاسخ این سخن نویسنده آن است که سند این حدیث ضعیف است، زیرا در سند آن نام تمیم بن عبدالله بن تمیم قرشی دیده می شود که نه تنها توثیق نشده، بلکه ابن غضائری و علامه حلی و دیگران او را تضعیف کرده اند. در این سند نام پدر راوی مذکور نیز دیده می شود که در کتب رجال نامی از او به میان نیامده است.

فرد دیگری که در سلسله سند این حدیث دیده می شود علی بن

محمد بن جهم است که شیخ صدوق پس از آوردن تمامی حدیث درباره اومی گوید: «این حدیث غریبی است از طریق علی بن محمد بن جهم که نسبت به اهل بیت کینه دشمنی دارد) «عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۸۲».

با چشمپوشی از سند حدیث، در آن نیامده که پیامبر به همسر زید بن حارثه تمایل یافته یا تحت تأثیر او قرار گرفته - چنان که نویسنده ادعا می کند - و تنها هنگام دیدن او فرموده است: «سبحان الله از این آفریده» و تسبیح، یکی از اذکار خداوند سبحان است که به گوینده آن ثواب داده می شود.

در این حدیث هیچ شاهدهی دیده نمی شود که پیامبر(صلي الله عليه وآله) (زینب را برهنه دیده باشد، بلکه در حال غسل دیده است. بعید است زینب، با تأکیدش بر حفظ و پاکدامنی خود، در مکانی برهنه غسل کند که هر کس به خانه درآید او را ببیند، بلکه در جایی به غسل می پردازد که از چشم همه به دور باشد. پیامبر(صلي الله عليه وآله) (بدون آنکه پیکر او را ببیند، دانست که در حال غسل است و فرمود:

«سبحان الله از این آفریده»؛ الهی که منزّه است از آنکه فرزندی داشته باشد تا نیازمند غسل و نظافت باشد.

معنایی که گفتیم در خود حدیث آمده است. در حدیث می خوانیم: چون پیامبر (صلی الله علیه و آله) اورادر حال غسل دید فرمود: پاک است خدای آفریننده تو از اینکه فرزندی داشته باشد تا به غسل و نظافت نیازش افتد.

در کتب اهل سنت صریح تر از این گفته آمده است. در آنجا آمده که پیامبر (صلی الله علیه و آله) زینب را سر برهنه دید و از او خوشش آمد و خواست به ازدواجش درآورد و او را بدون خطبه نکاح و بدون گواه به زنی گرفت.

طبرانی و دیگران به نقل از زینب بنت جحش آورده اند که گفته است: «زید مرا طلاق داد و طلاق من قطعی شد و همین که عده ام به پایان رسید خود را در کنار پیامبر سر برهنه یافتیم. با خود گفتیم: این کار خداست؟! پس گفتیم: یا رسول الله مرا بدون خطبه و بدون گواه تزویج می کنی؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای ما را تزویج می کند و جبرئیل گواه است» «مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۲۴۷؛ المعجم الکبیر طبرانی، ج ۲۴، ص ۴۰؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۱۳۷».

طبرانی نیز به سند خود از ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمه نقل می کند که: «پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) به خانه زید بن حارثه رفت و اجازه ورود خواست و زینب که سر برهنه بود به ایشان اجازه داد و آستین خود بر سر نهاد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) از زید پرسید. زینب پاسخ داد: یا رسول الله! پیش پای شما خانه را ترک کرد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برخاست و در حالی که زیر لب چیزی می گفت رفت. زینب می گوید: در پی او رفتم و شنیدم که با خود می گفت: «بزرگ است خدایی که دلها را زیر و زبر می کند»، پیامبر این سخن را می گفت تا ناپدید شد» «المعجم الکبیر طبرانی، ج ۲۴، ص ۴۴؛ مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۲۴۷».

طبری در تفسیر این سخن پروردگار به پیامبر خود که از سر عتاب است می گوید: «و «به یاد آری محمد (ص) إِذْ نَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ (با هدایت) وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ (با آزادی، یعنی زید بن حارثه، غلام رسول خدا) صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ (1) و این، چنان است که

1- احزاب / ۳۷: و آن گاه که به کسی که خدا بر او نعمت ارزانی داشته بود و تو [نیز] به او نعمت داده بودی، می گفתי: همسرت را پیش خود نگه دار و از خدا پروا مدار.

چون پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) زینب بنت جحش را دید از او خوشش آمد، در حالی که زینب هنوز در اختیار غلام پیامبر بود. تفسیر طبری، ج ۲۲، ص ۱۱ - ۱۰).

ابن جوزی می گوید: چون پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را به زنی زید داد زمانی نزد زید بماند تا آنکه پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) روزی به خانه زید رفت و زینب را دید. زینب زنی سفید و زیبا و از کامل ترین زنان قریش بود. پس مهر او در دل پیامبر افتاد و با خود گفت: «بزرگ است خدایی که دلها را زیر و رو می کند» (زاد المسیر، ج ۶، ص ۲۰۹).

پس از این همه روایات و سخنان زشت و نادرست که خود در این قضیه نقل کرده اند و گفته اند، آیا نویسندگان حق دارد این اتهام را به شیعه وارد کند که از مقام پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) می کاهند؟

از دیگر قضایایی که نویسندگان می نویسند روایتی از امیر المؤمنین (علیه السلام) است که روزی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفت در حالی که ابوبکر و عمر نیز نزد ایشان بودند. امیر المؤمنین (علیه السلام)

مي فرمايد: «من میان پیامبر و عایشه نشستم. عایشه گفت: جز ران من و رسول خدا جايي [براي نشستن] نيافتی؟ پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: خاموش باش اي عایشه) «البرهان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٢٢٥».

پاسخ اين بخش از سخن نويسنده آن است که روايت سندي بسيار ضعيف دارد، زیرا - در میان رواياتش - مجموعه اي ناشناس را در خود گرد آورده است که از جمله آنهاست: ابو محمد فحام و عمويش عمر بن يحيي، اسحاق بن عبدوس و محمد بن بهار بن عمار.

در متن حديث نيز هيچ شاهدي بر آنچه نويسنده مي خواهد بگويد، ديده نمي شود و از اميرالمؤمنين(عليه السلام) (در محضر پیامبر خدا) صلي الله عليه وآله(رفتاري بي ادبانه سر نزد که دامن خود او يا پیامبر(صلي الله عليه وآله) را بگيرد، و نشستن حضرت) عليه السلام(در میان پیامبر(صلي الله عليه وآله) و عایشه به هيچ رو دلالت بر آن ندارد که فاصله میان پیامبر و عایشه، تنگ بوده است و بدن اميرالمؤمنين به بدن پیامبر يا عایشه پيوسته بوده است، و سخن عایشه بهايي ندارد، زیرا خاستگاه اين سخن، حسادت او به اميرالمؤمنين(عليه السلام) (بوده است و نشستن اميرالمؤمنين(عليه السلام) (میان او و پیامبر(صلي الله عليه وآله) بر وي گران آمد. سخن همين است و بس، و به حقيقت ما نمي دانيم چگونه نويسنده از اين حديث نتيجه گرفته که از مقام پیامبر(صلي الله عليه وآله) کاسته شده است!؟

نويسنده حديث ديگري را مي آورد که در آن اميرالمؤمنين(عليه السلام) (نزد پیامبر آمد و جايي [براي نشستن] نيافت. پیامبر بدو اشاره فرمود که: اينجا؛ يعني پشت ايشان [بنشيند] و عایشه که رواندازي بر خود داشت پشت پیامبر ايستاده بود. علي(عليه السلام) (میان رسول خدا و عایشه نشست. عایشه که خشمگين شده بود گفت: «براي سُرین خود جايي جز دامن من نيافتی؟ پیامبر خدا به خشم آمد و فرمود: اي حمير! مرا با آزار برادرم ميازار) «کتاب سليم بن قيس، ص ١٧٩».

پاسخ به نويسنده چنين است که اين حديث نيز همچون حديث پيش ضعيف است و هرگز دليل خدشه دار کردن مقام پیامبر(صلي الله عليه وآله) (نيست، و آنچه در آن است سخن عایشه به اميرالمؤمنين(عليه السلام) (است که همچون حديث پيش از سر حسد زده شده است و گرنه در حديث نشانه اي

وجود ندارد که اميرالمؤمنين(عليه السلام) (عایشه را لمس کرده يا از او حرکتي خلاف ادب سرزده باشد. تنها کاري که اميرالمؤمنين(عليه السلام) (کرده فرمانبري از پیامبر(صلي الله عليه وآله) (در گزينش جايي براي نشستن بوده است.

جالب آنکه نويسنده حديث را به گونه اي ژرف، تحريف کرده است و اين جمله را حذف کرده که: «و خانه آکنده از مردان بود: پنج تن از نويسندگان وحي و پنج تن از اهل شوري.»

نويسنده همچنين اين نکته را حذف کرده که عایشه، اميرالمؤمنين(عليه السلام) (را راند و اوصاف اميرالمؤمنين(عليه السلام) (از زبان پیامبر(صلي الله عليه وآله) (را نيز نياورده است. حال بايد در اين تحريفات درنگ کرد؛ تحريفاتي عمدي که نشان از بغض اين مرد نسبت به اميرالمؤمنين(عليه السلام) (دارد.

نويسنده روايتي را به نقل از امام صادق(عليه السلام) (مي آورد که فرمود: «اميرالمؤمنين(عليه السلام) (بر منبر بود که زني زشت برخاست و به امام(عليه السلام) (گفت: اين کشنده عزيزان است. امام(عليه السلام) (به او نگرست و فرمود: اي زن سلبيطه، اي پررو، اي بد زبان، اي مرد نما، اي زني که چنان ديگر زنان حيض نمي شوي و اي زني که بر شرمگاهت چيزي آشکار است اويزان) «بحار الانوار، ج ٤١، ص ٢٩٣».

نويسنده بر زبان آوردن اينواژگان زشت را از سوي اميرالمؤمنين(عليه السلام) (ناپسند مي شمرد، يا اينکه امام صادق(عليه السلام) (چنين روايتي را نقل کند.

پاسخ او این است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در میان روایان آن نام «بِگار بن کَرْدَم» دیده می شود که در کتب رجال از او نه ستایشی دیده می شود نه نکوهشی. دیگر در سلسله سند این حدیث

نام عیسی بن سلیمان دیده می شود که او نیز وضعی ناشناخته دارد، و عمر بن عبد العزیز که به گفته نجاشی در رجالش، جلد دوم، صفحه ۱۲۷: «إمامي مَحَلُّط (1)»، و کثی به نقل از فضل بن شاذان می آورد که درباره او گفته: «روایات مجهول می گوید» «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸».

از نظر متن روایت، پوشیده نیست که چنین عبارتهایی در حدیث آورده می شود و گردی بر دامن گوینده آن نمی نشیند، زیرا به هیچ رو دشنام نیست و امیر المؤمنین (به جای) «فرج» به کنایه «هن» گفته است و یادآور شده که بر شرمگاه او چیزی آشکار است آویزان. کنایه از شیوه های متعارف در زبان عربی است که از شیوا سخنان و زبان آوران خرده گرفته نمی شود، زیرا تصریح به این معانی نیکو نیست. در قرآن به جای فرج، جماع، لواط، تغوط و نظایر آن به زیباترین شکل کنایه آورده شده است، چنان که در سنت نبوی نیز بسیاری از این موارد دیده می شود که بر پژوهشگر آن پوشیده نیست.

نویسنده، چنین روایتی را از امیر المؤمنین (که گران شمرده و آن را مایه اهانت می داند، در حالی که خود آنها از علی) علیه السلام (روایاتی می آورند زشت تر از این روایت مانند نقل ابن اثیر در نهاییه، جلد ۱، صفحه ۴۴۰)

1- یعنی شخصی که عقیده ثابتی ندارد، گاهی به جبر و گاهی به قدر اعتقاد پیدا می کند، و یا کسی که امیر مؤمنان (علی) علیه السلام (را دوست دارد ولی از دشمنان وی تبری و بیزار می جوید. به نقل از مجمع البحرین ماده خلط. و به اصلاح امروز التقاطی است.

نویسنده روایتی را از طبرسی در احتجاج آورده که فاطمه (به امیر المؤمنین) علیه السلام (گفت: «ای پسر ابوطالب! همچون جنین به خود در پیچیده ای و مانند فرد متهم گوشه اتاق گزیده ای.»

پاسخ به او این است که حتی اگر صحت این خبر را بپذیریم زهرا (علیها السلام) (از امیر المؤمنین) علیه السلام (یاری می جست تا او را بر کسی که پس از مرگ پدرش رسول خدا) صلی الله علیه و آله (مهریه اش (قدک) را غصب کرده یاری رساند.

اینکه فاطمه زهرا (علیها السلام) (نشستن امیر المؤمنین) علیه السلام (را به در هم پیچیده شدن جنین و نشستن تشبیه می کند از آن رو نیست که بخواهد حضرت) علیه السلام (را به سبب ترک رویارویی با دشمن بنکوهد، زیرا می داند روزگار بر سر حضرت) علیه السلام (چه خواهد آورد و امور به کجا کشیده خواهد شد، بلکه دم فاطمه از یک دردمند و کلامش از یک زخم رسیده است.

نویسنده، روایت احتجاج را می آورد که در آن عمر و همراهان او امیر المؤمنین (علیه السلام) (را در حالی که ریسمان به گردن حضرت) علیه السلام (افکنده، او را به سختی می کشیدند نزد ابوبکر آوردند. در این هنگام حضرت) علیه السلام (بانگ برمی آورد که: ای برادر! این جماعت مرا چندان به ضعف کشاندند که نزدیک بود جانم بستانند.

نویسنده می پرسد: آیا امیر المؤمنین (علیه السلام) (تا این حد ترسو بوده است؟

پاسخ او چنین است که شکیب ورزیدن به آزار مردم و نجنگیدن با ایشان سستی و ترس شمرده نمی شود، بلکه گواه خردمندی و فرزانهگی است، زیرا وضع از دو شکل بیرون نبوده است: یا امیرالمؤمنین (علیه السلام) با آنها

می جنگید و ریشه کنشان می کرد یا با صبوری از آنها چشم می پوشید تا پیامدهای مترتب بر آن از راه رسد، و از آنجا که جنگ با آنها به از میان رفتن اسلام و تپاه شدن احکام آن منجر می شد تصمیم حکیمانه مقتضی آن بود که در برابر آنها تسلیم شود و از رویارویی با ایشان دوری ورزد، زیرا آسیب چنین کاری کمتر بود، و از همین روست که امام (علیه السلام) در خطبه شفشقیه می فرماید: «پس دیدم که شکیب بر آن خرد پذیرتر است، پس صبر کردم در حالی که در چشمم خاشاک بود و در گلویم استخوان، زیرا میراث خود را به یغما رفته می دیدم.»

این روایت آنچه را پس از هجوم این جماعت به خانه فاطمه (علیها السلام) و بی حرمتی به آن به دنبال داشت، و ابوبکر - چنان که در پاره ای اخبار آمده و شماری از تاریخ پردازان بدان تصریح کرده اند - هنگام مرگ بدان اعتراف می کند، آشکار می سازد.

ضیاء مقدسی به نقل از عبدالرحمان بن عوف آورده است که ابوبکر در بیماری منجر به مرگ خود گفت: «بر چیزی اندوه نمی خورم مگر بر سه کار که کردم و دوست می داشتم هیچ یک از آنها را انجام نمی دادم، و سه کار که نکردم و دوست می داشتم به انجامشان رسانم، و سه چیز که دوست می داشتم از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) پرسش کنم. اما سه کاری که کردم و دوست نمی داشتم هیچ یک از آنها را انجام نمی دادم اینکه ای کاش به سرای فاطمه هجوم نمی بردم و آن را به حال خود رها می کردم، اگر چه در جنگ به خود می بستم... تا پایان حدیث) «الاحادیث المختاره، ج ۱، ص ۸۸». ضیاء مقدسی می گوید: این حدیث از ابوبکر، حسن است جز اینکه در آن سخنی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) دیده نمی شود.

ابن تیمیه اعتراف می کند که ابوبکر به خانه فاطمه (علیها السلام) هجوم برد، ولی برای این کار او دلیلی می آورد که مادر فرزند مرده را خنده می گیرد. او می گوید: «ما به یقین می دانیم که ابوبکر هیچ گاه در آزار علی و زبیر گام برنداشت، او حتی به سعد بن عباده که در آغاز و انجام از بیعت با او و سپس نشست آزاری نرساند. بیشترین سخنی که در این باره گفته می شود آن است که ابوبکر به خانه حمله کرد تا ببیند آیا از مال خدا چیزی در آن می یابد تا آن را تقسیم کند و آن را به سزاوارش برساند، آن گاه چنین دید که اگر آن را به ایشان واگذار د ر و است، زیرا جایز است از مال فیء بدیشان بخشد) «منهاج السنه، ج ۴، ص ۳۴۳».

هر که در کتابهای تاریخی کاوش کند دلایل بسیاری می یابد که نشاندهنده هجوم آن جماعت به خانه فاطمه (علیها السلام) است.

شگفت آنکه نویسنده این سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) را که فرمود: «این جماعت مرا چندان به ضعف کشاندند که نزدیک بود جانم بستانند» دلیل ترس و ناتوانی ایشان تلقی می کند، با آنکه این سخن برگرفته از هارون نبی الله (س) است آن هنگام که موسی (علیه السلام) پس از بازگشت از میقات او را می نکوهد. نمی دانیم آیا نویسنده هارون (علیه السلام) را به سبب ترک درگیری با سامری و یاران او، که از کشته شدنش هراسید، ترسو می داند؟!

نویسنده می گوید: بنگرید که ایشان چگونه امیرالمؤمنین (علیه السلام) را توصیف می کنند. فاطمه درباره او می گوید: «زنان قریش درباره او به من می گویند مردی است کوتاه بالای ستر شکم، پرزور، مفصل درشت،

دَعَسِر، چشم گنده با استخوانهاي شانه اي همچون شتر و دندان پيدا که هيچ بولي ندارد) «تفسير قمي، ج ۲، ص ۳۳۶».

پاسخ نويسنده اين است که اين روايت سندي ضعيف دارد، زيرا روايت مرسل و مرفوع است که نمي توان به هيچ رو بدان استدلال کرد.

با چشمپوشي از سند روايت فاطمه) عليها السلام (مي گويد: «زنان قریش درباره او به من چنين و چنان مي گویند»، و اين سخن خود فاطمه زهرا) عليها السلام (نيست و شايد آن را به سبب اخبار پيامبر) صلي الله عليه وآله (گفته، نه آنکه سخنان آنها را تأييد کرده باشد.

روايتهايي هست که نويسنده گمان مي کند در آنها به فاطمه زهرا) عليها السلام (اهانت شده است. در يکي از اين روايتها که در اصول کافي ياد شده آمده است که فاطمه کمر بند عمر را گرفت و سوي خود کشيد. در کتاب سليم بن قيس، صفحه ۲۵۳ آمده است که: «فاطمه زهرا) عليها السلام (در ماجرای فدک نزد ابوبکر و عمر رفت و با آن دو مشاجره کرد و در ميان مردم سخن گفت و فرياد برآورد و مردم پيرامون او گرد آمدند.»

پاسخ نويسنده اين است که روايت آمده در اصول کافي سندي ضعيف دارد، زيرا راوي آن عبدالله بن محمد جعفي است که نجاشي در صفحه ۱۵۹ رجالش او را ضعيف دانسته است. صالح بن عقبه نيز از ديگر روايان اين حديث است که نه تنها موثق شمرده نشده، بلکه اين غضائري در صفحه ۶۹ کتاب خود او را ضعيف معرفي کرده است.

اما اينکه زهرا) عليها السلام (کمر بند عمر را گرفت مجلسي) قدس سره (در مرآة العقول اين کار را برخاسته از ضرورتي مبرم مي داند تا زندگي امير المؤمنين) عليه السلام (

را از دست مردمي نجات بخشد که عليه ايشان گرد آمده بودند، و اين کاري است واجب بر هر يک از بندگان خدا.

اين سخن نويسنده به نقل از کتاب سليم بن قيس که زهرا) عليها السلام (با ابوبکر و عمر مشاجره کرد و در ميان مردم سخن گفت و فرياد برآورد سخني دروغ و بر بافته است، زيرا سليم بن قيس از اين قبيل سخنان نمي آورد و آنچه او آورده، اعتراض حضرت زهرا) عليها السلام (بر ابوبکر و عمر است بي هيچ مشاجره و فريادي. رجوع کنيد به صفحه ۲۲۶ اين کتاب.

نويسنده ادعا کرده کليبي در فروع روايتي آورده است که بر اساس آن فاطمه) عليها السلام (به ازدواج با علي) عليه السلام (خشنود نبوده است، زيرا پيامبر) صلي الله عليه وآله (روزي بر او وارد مي شود و دختر خود را گريان مي يابد. حضرت) صلي الله عليه وآله (به او مي فرمايد: چرا مي گريي؟ به خدا اگر در ميان کسان من بهتر از او يافت مي شد تو را به ازدواج او در مي آوردم. من تو را به ازدواج او در نياوردم، بلکه خدای، تو را به همسري او برگزيد.

پاسخ نويسنده اين است که حديث مذکور گواه رضايست نداشتن سرور زنان فاطمه زهرا) عليها السلام (به ازدواج با امير المؤمنين) عليه السلام (نيست و شايد گريه آن بانو) عليها السلام (به سبب دوري از خانه پدرش، رسول خدا) صلي الله عليه وآله (، بوده باشد، يا به سبب سختيها و دشواريهاي که امير المؤمنين) عليه السلام (همراه با حضرت فاطمه زهرا) عليها السلام (گرفتار آنها خواهد شد، يا شايد هم گريه فاطمه زهرا) عليها السلام (، چنان که در پاره اي احاديث آمده، از سر شرم در شب زفاف بوده است. عبدالرزاق صنعاني در کتاب خود، جلد ۵، صفحه ۳۴۰ با سندش از ابن عباس در حديثي مفصل آورده است که: چون فاطمه) عليها السلام (

بیامد و علی را در کنار پیامبر(صلي الله عليه وآله) نشسته دید بسیار شرم کرد و گریست. پیامبر(صلي الله عليه وآله) هراسید که مبادا گریه فاطمه(عليها السلام) از آن رو باشد که علی پولی ندارد. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: چرا می گریی؟ من از تو چیزی دریغ نوریذم، و برای تو بهترین کسان خود را خواهان بودم. سوگند به آن که جان من در ید قدرت اوست تو را به ازدواج کسی در آوردم که در دنیا نیکبخت است و در آخرت از پاکمردان خواهد بود.

از همین رو در سخنان فاطمه زهرا(عليها السلام) سخنی نمی یابیم که بر ناخشنودی ایشان از ازدواج با امیرالمؤمنین(عليه السلام) دلالت داشته باشد یا دلگیری از این ازدواج را نشان دهد، و کلام پیامبر(صلي الله عليه وآله) که سبب غمگساری از فاطمه زهرا(عليها السلام) (با این بیان بوده که علی(عليه السلام) پس از پیامبر(صلي الله عليه وآله) بهترین مردم است، و اینکه خدا او را برای فاطمه زهرا(عليها السلام) برگزیده است.

نویسنده می گوید: چون پیامبر(صلي الله عليه وآله) همراه بریده بر فاطمه زهرا(عليها السلام) (در آمد و فاطمه(عليها السلام) چشمش به پدر افتاد اشک از دیدگانش روان گشت. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: دخترم چرا می گریی؟ گفت: «از کمی غذا و فراوانی فکر و خیال و سختی اندوه»، و در روایتی آمده است که فرمود: «به خدا سوگند اندهم سخت گشته و فقرم فزونی یافته و بیماری ام به درازا کشیده است» (کشف الغمه، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

پاسخ نویسنده این است که احمد بن حنبل حدیث اول را در مسند، جلد ۲، صفحه ۷۶۴ در فضائل صحابه آورده است و حدیث دوم را احمد بن حنبل در مسند، جلد ۵، صفحه ۲۶، و طبرانی در المعجم الکبیر،

جلد ۲۰، صفحه ۲۲۹ آورده اند، و من نمی دانم چگونه نویسنده به خود اجازه داده به خواننده دروغ گوید و او را به وهم اندازد که این دو حدیث از روایات شیعه است که در کتابهای ایشان آمده است و در آن به بانوی زنان جهان اهانت کرده اند، با آنکه اربلی این دو حدیث را در کتاب خود کشف الغمه جلد ۱، صفحه ۱۴۷ و ۱۴۸ آورده است و به نقل حدیث اول از مناقب خوارزمی و حدیث دوم از مسند احمد تصریح دارد.

این در صورتی است که فاطمه(عليها السلام) (نزد پدر از فقر و فکر و خیال و بیماری شکوه کرده باشد که باز هم در آن نشانه ای از نارضایتی فاطمه زهرا(عليها السلام) (در ازدواج با امیرالمؤمنین(عليه السلام) (دیده نمی شود.

استدلال نویسنده در اهانت شیعه به امام حسین بر پایه روایتی است که کلینی در اصول کافی آن را آورده است:

«جبرئیل بر محمد(صلي الله عليه وآله) (فرود آمد و به او گفت: ای محمد! خداوند تو را به فرزندی مژده می دهد که از فاطمه زاده می شود و امتت پس از تو او را خواهند کشت. حضرت(صلي الله عليه وآله) (فرمود: ای جبرئیل! سلام من بر خداوند، من نیاز به فرزندی ندارم که از فاطمه زاده شود و امتم پس از من او را بکشند. جبرئیل فراز رفت و باز فرود آمد و پیامبر باز همان سخن گفت: ای جبرئیل سلام من بر خداوند، من نیاز به فرزندی ندارم که امتم پس از من او را بکشند. جبرئیل به آسمان فراز رفت و فرود آمد و گفت: ای محمد! خداوند به تو سلام می رساند و تو را مژده می دهد که امامت و ولایت و جانشینی را در نسل این فرزند می نهد. پیامبر(صلي الله عليه وآله) (گفت: خشنود شدم. آن گاه پیامبر(صلي الله عليه وآله) (به فاطمه پیغام فرستاد که خداوند مرا به فرزندی مژده داده که از تو زاده می شود و امتم پس از من او را خواهند کشت.

فاطمه(عليها السلام) (پاسخ فرستاد که من نیاز به فرزندی ندارم که امتت پس از تو او را بکشند. پیغمبر(صلي الله عليه وآله) (برای او پیغام فرستاد که خداوند عزوجل، امامت و ولایت و جانشینی را در نسل این فرزند نهاده است. فاطمه(عليها السلام) (پاسخ فرستاد که: خشنود شدم. پس با ناخشنودی او را باردار شد و با ناخشنودی زایمان کرد. حسین(عليه السلام) (نه از فاطمه و نه از هیچ زن دیگری شیر نخورد. او را نزد پیامبر(صلي الله

علیه و آله (می آوردند و پیامبر انگشت شست خویش در دهان او می نهاد و حسین انگشت پیامبر) صلی الله علیه و آله (را می مکید و این برای دو سه روز او کافی بود.»

نویسنده این پرسش را مطرح می کند: نمی دانم آیا رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آنچه را خدا به او مژده داده و سپس می زند؟ و آیا فاطمه زهرا (علیها السلام) امری الهی را رد می کند که خدا آن را رقم زده و خواسته بدو مژده دهد و در پاسخ بگوید: «من نیازی به این فرزند ندارم»؟ و آیا فاطمه زهرا، حسین را با ناخشنودی باردار شد و با ناخشنودی او را زایمان کرد؟ و آیا از شیردادن بدو سرباز زد تا طفل را نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) بیاورند و او با شستش او را شیر دهد؟

پاسخ نویسنده این است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا مرسل است و هر سخنی در این باره گزافه گویی است، ولی با این حال به پرسش نخست او این پاسخ را می دهیم که در حدیث مذکور هیچ نشانه ای وجود ندارد که پیامبر (صلی الله علیه و آله) امری الهی را رد کرده باشد که خدا رقم زده و مقدر فرموده است. شاید پیامبر (صلی الله علیه و آله) چنین فهمیده که این امر حتمی نبوده است، یا می خواسته قدرت الهی در جلوگیری از زاده شدن این طفل دخالت کند، یا بر آن بوده است تا عظمت دردی را بیان کند که

به حسین) علیه السلام (خواهد رسید، یا پیامبر) صلی الله علیه و آله (می خواسته است این نکته را روشن کند به فرزندی که مردم او را می کشند نیازی ندارد، و چون بدو خبر داده می شود که امامان) علیهما السلام (از نسل او خواهند بود خشنود می شود و درمی یابد که این نوزادی خجسته است.

هر آنچه را درباره پیامبر (صلی الله علیه و آله) گفتیم کلمه به کلمه می توانیم درباره پاسخ فاطمه زهرا (علیها السلام) بگوییم.

پاسخ پرسش دوم او این است که بانوی زنان فاطمه زهرا (علیها السلام) اگر او را با ناخشنودی باردار می شود و زایمان می کند به سبب قتلی است که بر او واقع می شود، نه به سبب آنکه فاطمه (علیها السلام) از آمدن این طفل ناراضی بوده باشد. شاید هم مقصود از «کرها» که در حدیث آمده آن باشد که به فاطمه زهرا (علیها السلام) (در بارداری و زایمان، همان زحمت رسید که به زنان دیگر می رسد.

اما اینکه چرا فاطمه زهرا (علیها السلام) (فرزندش حسین) علیه السلام (را شیر نداد مسأله ای است که ما از آن آگاهی نداریم و این همه خبری نیست که به ما رسیده است، و شاید در این میان حکمتی وجود دارد، که اقتضای آن را داشته و بر ما پوشیده است؛ حکمتی همچون اراده الهی در اینکه گوشت حسین) علیه السلام (از برکت وجود رسول خدا) صلی الله علیه و آله (بروید.

این در حالی است که اهل سنت روایت می کنند که حسن و حسین) علیهما السلام (را امّ فضل شیر داده است. ابن ماجه و احمد و شماری دیگر از قابوس نقل می کنند که گفته است: «امّ فضل گفت: یا رسول الله! در خواب دیدم که گویی عضوی از اعضای پیکر تو در خانه من است. پیامبر (صلی الله علیه و آله) (فرمود: خواب نیکویی دیده ای، فاطمه طفلی می زاید و تو او

را شیر می دهی. پس فاطمه زهرا (علیها السلام) حسین یا حسن را زایید و امّ فضل از شیر فرزندش قتم بدو می داد) «سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۹۳).

اگر فرض کنیم این سخن درست باشد که پیامبر (صلی الله علیه و آله) انگشت خود را در دهان حسین) علیه السلام (می نهاد، راهی نمی ماند جز آنکه این کار را از اعجاز و کرامات حسین) علیه السلام (بدانیم تا گوشت او از رسول خدا) صلی الله علیه و آله (بروید و در این صورت هیچ اشکالی هم پیش نخواهد آمد، بهویژه آنکه اهل سنت روایت می کنند: «از میان انگشتان پیامبر (صلی الله علیه و آله) (چندان آب جوشید که سپاهی هزار و پانصد نفره را سیراب کرد) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۰۵).

اگر چنین رویدادی از پیامبر(صلي الله عليه وآله) (روا باشد و بسیار تکرار شود که ما نیز آن را ناممکن نمی دانیم، پس دیگر چه اشکالی خواهد داشت اگر از میان انگشتان حضرت(صلي الله عليه وآله) (چندان شیر برآید که با آن فرزندش حسین) علیه السلام (را تغذیه کند؟

نویسنده روایت کلینی از امام صادق(علیه السلام) (را ناپسند می شمرد که درباره ازدواج عمر با امّ کلثوم، دختر امیرالمؤمنین(علیه السلام)، فرموده است: «آن دختر از ما غصب شد.»

نویسنده این پرسش را مطرح می کند: آیا ازدواج عمر با امّ کلثوم ازدواجی شرعی بوده یا آن دختر را به زور گرفته است؟

در پاسخ نویسنده باید گفت: در ازدواج عمر با امّ کلثوم، دختر علی(علیه السلام)، اختلاف است که آیا اساساً تحقق یافته یا نه؟ گروهی این ازدواج را نفی می کنند، زیرا اخبار رسیده ناهمگون است و متون این حدیث با یکدیگر سخت ناسازگار است. گروهی نیز این ازدواج را باور دارند.

77

اگر قایل به عدم تحقق این ازدواج باشیم و آن را از دروغهای روایان و برباقته هایی بدانیم که همه طومارها و کتابها از آن آکنده است، هیچ یک از اشکالهای نویسنده وارد نخواهد بود، زیرا تمامی آنها بر این فرض استوار است که چنین ازدواجی تحقق یافته باشد، اما اگر قائل به تحقق این ازدواج باشیم، که اعتقاد ما نیز چنین است، هیچ گزندی بر دامان امیرالمؤمنین(علیه السلام) (نمی نشیند، زیرا عمر حضرت(علیه السلام) (را واداشت تا دخترش ام کلثوم را به زنی وی دهد. کلینی با سند صحیح در ج ۵ ص ۳۴۶ از هشام بن سالم و او از امام صادق(علیه السلام) (روایتی را در این باره نقل کرده است.

اگر همه این امور را در نظر آوریم، خواهیم دید که امیرالمؤمنین(علیه السلام) (چاره ای جز آن نداشت که به رغم خواستش با ازدواج عمر با دختر خود موافقت کند، زیرا با باید مقام والای امامت را حفظ می کرد یا دخترش را به ازدواج عمر درمی آورد، و روشن است که پاسداشت جایگاه امامت سزاوارتر و بایسته تر بود و مسأله به شجاعت و ترس ارتباطی ندارد تا این ایراد نویسنده بر امیرالمؤمنین(علیه السلام) (وارد آید که ایشان شیر ژنیانی بوده است که در راه خدا از نکوهش هیچ نکوهشگری نمی هراسیده است.

نویسنده در تحقق ازدواج تحمیلی براساس روایتی اعتراض می کند که در روضه کافی، جلد ۸، صفحه ۱۰۱ در حدیث ابوبصیر درباره زنی آمده که خدمت امام صادق(علیه السلام) (رسید و از ابوبکر و عمر پرسش کرد و امام به او فرمود: توئی آن دو را داشته باش. آن زن گفت: آن گاه که

78

خدایم را دیدار کردم به او می گویم: تو مرا به ولایت آن دو فرمودی. امام(علیه السلام) (می فرماید: آری.

نویسنده پنداشته است آن که امام ما را به توئی او دستور می دهد ممکن نیست زنی از اهل بیت را به زور بگیرد.

پاسخ نویسنده این است که پیش از هر چیز سند این روایت ضعیف است، زیرا در میان روایان آن نام معلی بن محمد دیده می شود که در کتب رجال، موثق شمرده نشده و نجاشی حدیث و مذهب او را در رجال خود، جلد ۲، صفحه ۳۶۵، منزحل معرفتی کرده است.

اما این اعتراض نویسنده در حمل این روایت بر تقیه با آنکه امّ خالد از شیعه اهل بیت بوده و ابو بصیر از یاران امام صادق(علیه السلام)، با این سخن ابطال می شود که در صورت درستی این روایت، بی هیچ تردیدی باید آن را بر تقیه حمل کرد. در روایت کثی آمده است:

«چون این زن از محضر امام(علیه السلام) (بیرون رفت امام(علیه السلام) (فرمود: از آن

هراسیدم این زن از نزد من برون رود و کثیرالنوا را بیآگاهاند. بار خدایا! من در دنیا و آخرت نزد تو از کثیرالنوا مبرّایم) «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۱۱».

نویسنده می گوید: شیخ مفید در ارشاد روایت می کند که: «اهل کوفه به خیمه امام حسن) علیه السلام (بورش بردند و هر چه را داشت به یغما بردند و حتی سجاده نماز از زیر او کشیدند و امام حسن بی هیچ ردا و جامه ای با شمشیر در غلاف همچنان نشسته بماند» (ص ۱۹۰).

آیا حسن) علیه السلام (بدون ردا و جامه با عورتی آشکار در پیش روی مردم

می ماند؟ آیا این محبت است؟

پاسخ نویسنده این است که وی از آنجا که مفهوم ردا را نمی داند گمان برده که بدون ردا بودن مستلزم آشکار بودن عورت است، و این سخنی است که طلبه های تازه به حوزه آمده هم قائل بدان نیستند، چه رسد به کسی که ادعای اجتهاد می کند.

اهل سنت روایت می کنند که جابر بن عبدالله انصاری بدون ردا نماز گزارد، و حتی بخاری در صحیح خود بابتی را با نام «باب نماز بدون ردا» می گشاید و در آن روایتی را با سندش از محمد بن منکر می آورد که گفته است: «بر جابر بن عبدالله در حالی وارد شدم که او جامه ای را به خود پیچیده بود و نماز می گزارد و ردایش را به کناری نهاده بود. پس چون از نماز بیاسود گفتیم: یا ابا عبدالله! نماز می خوانی در حالی که ردایت را به کنار افکنده ای؟ گفت: آری، می خواستم نادانانی همچون شما مرا ببینند. من پیامبر) صلی الله علیه و آله (را دیدم که چنین نماز می خواند) «صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۳۷».

احادیث در این باره بسیار است و برشمردن آنها باعث اتلاف وقت و هدر رفتن نیروست.

نویسنده می گوید: سفیان بن ابی لیلی بر حسن) علیه السلام (در خانه اش وارد شد و به امام) علیه السلام (چنین گفت: «سلام بر تو ای خوار کننده مؤمنان. امام فرمود: تو چنین چیزی را از کجا می دانی؟ سفیان گفت: کار امت را به دوش گرفتی و سپس آن را از گردن خویش بیفکنی و به این سرکش و نهادی تا به غیر آنچه خدا نازل کرده حکم کند) «رجال کشی، ص ۱۰۳».

آیا امام حسن خوار کننده مؤمنان بود؟ یا عزت بخش ایشان، زیرا با رفتار حکیمانه و تیزبینی خود خوشان را پاس داشت و صفوفشان را یکی گرداند؟

پاسخ نویسنده این است که روایت نقل شده از سوی کشی از آنجا که مرسل است و نام علی بن حسین طویل در زنجیره روایان آن دیده می شود ضعیف است، زیرا این فرد در کتب رجالی موثق دانسته نشده است.

در صورتی که درستی این خبر را هم قبول کنیم و بپذیریم که سفیان بن ابی لیلی یا سفیان بن اللیل - چنان که در پاره ای منابع آمده - شیعی بوده است باید بپذیریم که بی هیچ تردیدی همه شیعیان هر که را به صلح امام حسن) علیه السلام (اعتراض کند خطا کار می دانند و هر سخنی را که قداست امام) علیه السلام (را مخدوش سازد نادرست می دانند و معتقدند که امام) علیه السلام (هر چه کرده صحیح و حکیمانه بوده است و منافع فراوان اسلام و مسلمانان را دربرداشته است، و علمای شیعه در این باره کتابهای بسیار نوشته اند و از این پس نمی دانیم چگونه نویسنده به خود اجازه داده تا همه شیعیان را با سخن کسی که حداکثر می توان او را یک شیعی دانست مورد اهانت قرار دهد، و حال آنکه همه شیعیان، هم سخن، صلح و اهداف امام) علیه السلام (را صحیح می دانند.

نویسنده ادعا کرده که امام صادق از سوی شیعیان انواع آزارها را دیده است و شیعیان هر سخن زشتی را به ایشان نسبت داده اند. یکی از این احادیث از زراره روایت شده که گفته است: «از امام صادق (علیه السلام)»

درباره تشهد پرسش کردم [و حضرت (علیه السلام) فرمود همان تحیات و صلوات است]، عرض کردم مقصودتان از تحیات و صلوات چیست؟ [و حضرت (علیه السلام) همان را فرمود]، و باز [فردای آن روز] از تشهد پرسش کردم و باز حضرت (علیه السلام) فرمود: همان تحیات و صلوات است. پس چون از نزد حضرت بیرون رفتم به ریشش خندیدم و با خود گفتم: او هرگز رستگار نمی شود) «رجال کشی، ص ۱۴۲».

پاسخ نویسنده این است که روایت مذکور سندی ضعیف دارد، زیرا مرسل است، چه، کشی این روایت را از یوسف یا همان یوسف بن سخت نقل می کند که کشی او را درک نکرده تا روایتش از او صحیح باشد، زیرا یوسف از یاران امام حسن عسکری (علیه السلام) (متوقفاً به سال ۲۵۶ هجری است و کشی از طبقه جعفر بن محمد بن قولویه مرده به سال ۳۶۹ هجری است، بگذریم که یوسف بن سخت، خود غیر موثق است و این عضائری او را تضعیف می کند، چنان که علامه حلی در خلاصه و ابن داوود در رجال خود و مجلسی در وجیزه و خوبی و دیگران. (1)

همین یوسف این خبر را از علی بن احمد بن بقاح، به نقل از عموی او روایت می کند که هر دو ناشناخته اند و در کتب رجال نامی از آنها دیده نمی شود.

با چشمپوشی از سند روایت، نمی توان آن را دالّ بر سخن نویسنده دانست. میرداماد می گوید: زراره گمان کرده تقریر تحیات از سوی امام در «تحیات و صلوات» از باب تقیه بوده، زیرا امام (علیه السلام) از آن می هراسیده

1- رجال ابن عضائری، ص ۱۰۳؛ رجال علامه، ص ۲۶۵؛ رجال ابن داوود، ص ۲۸۵؛ الوجیزه، ص ۲۰۱؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۶۸

که زراره از امام نقل کند که ایشان تحیات را در تشهد نمی پذیرد، لذا [با خود] می گوید: اگر فردا امام را دیدم همین پرسش را از او خواهم کرد

شاید به دور از تقیه فتوایی به من دهد و چون فردا همین پرسش را از امام (علیه السلام) پرسید و امام همان پاسخ را بدو داد و باز «تحیات» را تقریر فرمود، چنان که پیشتر تقریر فرموده بود، زراره باز آن را حمل بر تقیه کرد و باز با خود گفت: روز بعد امام را دیدار می کنم و بار دیگر این پرسش را می پرسم، شاید که تقیه را رها کند و مرا پاسخی براساس مذهب امامیه دهد، و چون فردای آن روز برای سومین بار و امام (علیه السلام) همچون پاسخ روزهای پیش همان «تحیات» را تقریر فرمود زراره دانست که امام (علیه السلام) از ترس او تقیه را رها نخواهد کرد و لذا می گوید: چون از محضر ایشان رفتم به ریشش خندیدم و گفتم: او روی رستگاری نخواهد دید. ضمیر در این سخن به کسی باز می گردد که به این فتوا عمل کند و به درستی آن باور داشته باشد یعنی به کسی باز می گردد که به لزوم تحیات در تشهد اعتقاد داشته باشد، چنان که در میان مخالفان از عامه چنین است، و بدان عمل می کند و آن را از دین امامیه می داند، کسی که آن را به جای آورد و آن را از دین بداند هرگز رستگار نمی شود) شرح میرداماد، ج ۱، ص ۳۷۹.

به هر حال این روایت از نظر سند و دلالت فاقد ارزش است و به هیچ رو نمی توان بدان استشهاد کرد.

نویسنده می گوید: ثقة الاسلام کلینی می گوید: «هشام بن حکم و حماد از زراره نقل می کنند که گفته است: باخودگفتم: «شیخی که از علم مناظره

آگاهی ندارد - مقصود او امامش بود -». آیا امام صادق(علیه السلام) «عقل ندارد»؟

پاسخ نویسنده این است که: سخن زراره «امام از علم مناظره آگاهی ندارد» صرفاً یک اندیشه در ذهن او بوده است و از اندیشه هایی است که گاهی به هر دلیلی به ذهن خطور می کند و به سرعت محو می شود و برای چنین اندیشه ای مؤاخذه نمی شود، و چون امام(علیه السلام) (وجوه موضوع را برای زراره روشن می سازد زراره درمی یابد که در حقیقت خود او از علم مناظره آگاهی ندارد. بنابراین دیگر اشکالی در حدیث باقی نمی ماند و نباید به سبب چنین اندیشه هایی شخصیت زراره را مخدوش ساخت.

شاید این اندیشه زراره در نخستین دیدار او با امام باقر(علیه السلام) (و پیش از اقرار به امامت و اعتراف به عصمت ایشان در ذهنش خطور کرده باشد.

خنده آور آنکه نویسنده این حدیث را در بیان اهانت شیعه به امام صادق(علیه السلام) آورده، در حالی که امام باقر(علیه السلام) (در حدیث آمده است. مدعی اجتهاد را بنگرید که گمان کرده مقصود از «ابوجعفر» امام صادق(علیه السلام) است!

نویسنده ادعا کرده است که عباس و پسرش عبدالله و پسر دیگرش عبدالله و عقیل (علیهم السلام جمیعاً) از اهانت و بدزبانی شیعیان بر کنار نبوده اند. کثی روایت می کند که: آیه) فَلَبِئْسَ الْمَوْلَى وَ لَبِئْسَ الْعَشِيرَ (1) (در باره عباس نازل شده است) رجال کثی، ص ۵۴.

پاسخ این است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در آن نام

1- حج / ۱۳؛ وه چه بد مولایی و چه بد دمسازی.

ابو محمد بن عبدالله بن محمد الیمانی آمده که در کتب رجال نه ستایشی از او رسیده نه نکوهشی، نیز نام حسین بن ابی خطاب دیده می شود که وضعی نامعلوم دارد و موثق شمرده نشده است، و دیگری طاووس است که او نیز موثق دانسته نشده است. بر این اساس روایت مذکور از نظر سند بی اعتبار است و نمی توان بدان استدلال کرد.

روایت دیگر نویسنده نیز چنین است. او این آیات شریفه را: (وَ مَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَصْلُ سَبِيلِ) (1) (و) (و لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ (2) (در حق عباس می داند (ص ۵۲ و ۵۳).

در سند این روایت نام جعفر بن معروف دیده می شود که موثق دانسته نشده است.

روایت سوم نویسنده نیز چنین است. در این روایت آمده است که امیر المؤمنین(علیه السلام) (به عبدالله بن عباس و برادرش عبدالله چنین نفرین فرستاده: «خدایا دو پسر فلانی - یعنی عبدالله و عبیدالله - را لعنت کن و پرده بر دیدگان آن دو کش، چنان که دل آن دو «الاجلین فی رقبتي» کور شده است و کوری دیده آن دو دلیل کوری دلشان گردان» (ص ۵۲).

در زنجیره روایان این حدیث نام محمد بن سنان دیده می شود
که بنا به مشهور، ضعیف است و نجاشی در کتاب خود، جلد ۲،
صفحه ۲۰۸ و ابن غضائری، در صفحه ۹۲ و جز آن دو، او را

1- اسراء/ ۷۲؛ هر که در این دنیا کور [دل] باشد در آخرت هم کور [دل] و گمراه تر خواهد بود.

2- هود/ ۳۴؛ اندرز من اگر بخواهم به شما اندرز دهم سودتان نخواهد داشت.

تضعیف کرده اند.

بگذریم از اینکه در روایت عبارت «یعنی عبدالله و عبیدالله» وجود ندارد، بلکه نویسنده برای تأیید نظر خود
افزوده است و شاید این نفرین به افرادی جز آن دو بازگردد و اگر کثی این روایت را تحت عنوان عبدالله بن
عباس آورده اجتهاد خود اوست و چه بسا مقصود افرادی جز دو پسر عباس باشند.

این نیز گفته باید که روایت در بردارنده عبارت آشفته «الاجلین فی رقبتی» است که مفهومی به دست نمی دهد،
و همین آشفتهگی روایت را سست می گرداند و ما را از پرداختن بدان باز می دارد.

آیه الله محقق خوبی پس از تضعیف شماری از روایاتی که از مقام ابن عباس می کاهند می گوید: «این روایت
و روایتهای پیش از آن از طرق عامه نقل شده و سر سپردگی ابن عباس به امیرالمؤمنین و در رکاب
حضرت علیه السلام (بودن او تنها دلیل جعل این اخبار دروغین و وارد آوردن تهمت‌ها و خدشه‌ها بدوست»
(معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۳۸).

چه باک جماعتی را که پدر و مادر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) را به کفر نسبت می دهند و عموی ایشان
ابوطالب (علیه السلام) را که عهده دار و پشتیبان و یار پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود کافر معرفی کنند و با
وجود روشنی دلایل ایمان ایشان هیچ تنگنایی در سخن خود نیابند و بر اساس روایات ضعیف به شیعیان اهانت
کنند؛ روایاتی که اگر چه ممکن است در خود اهانتی داشته باشند، ولی هرگز مقتضی تکفیر ابن عباس بن
عبدالمطلب یا پسرش عبدالله نیست!

نویسنده ادعا کرده است که اهل سنت به عبدالله بن عباس لقب زبان گویای قرآن و عالم امت داده، در حالی که
شیعیان که محبت اهل بیت (علیهم السلام) را ادعا می کنند، او را نفرین می فرستند.

پاسخ به نویسنده این است که شیعیان عبدالله بن عباس را نفرین نمی فرستند و سخنان علمای شیعه در ستایش
او پیوسته است و مشهورتر از آن است که گفته آید، و به آوردن پاره ای از آنها بسنده می کنیم:

1- علامه حلی می گوید: «عبدالله بن عباس از یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و دوستدار و شاگرد
علی (علیه السلام) بوده و وضع او در داشتن بزرگی و اخلاص نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) مشهورتر
از آن است که پنهان ماند، و اگر چه کثی احادیثی را در نکوهش او آورده، ولی جایگاه او والاتر از این گونه
سخن‌هاست و ما چند و چون آن را در کتاب بزرگ خود آورده ایم و به این اشکالها پاسخ داده ایم، خدایش از او
خشنود باد) «رجال علامه، ص ۱۰۳».

2- ابن داوود می گوید: عبدالله بن عباس (رض) مقامی رفیع تر از آن دارد که در فضل و بزرگی و محبت
نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) (و فرمانبری از حضرتش) علیه السلام (بتوان بدو اشاره کرد) «رجال ابن
داوود، ص ۱۲۱».

3- حرّ عاملي در بخش پایانی وسائل الشیعه می گوید: «وضع عبدالله بن عباس در شکوه و اخلاص نسبت به امیر المؤمنین علیه السلام مشهورتر از آن است که پنهان ماند، و اگر چه درباره او نکوهشی رسیده، ولی شأن او بزرگ تر از این سخنهاست» (وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۳۹).

4- آیه الله خویی می گوید: «حاصل سخن ما آنکه عبدالله بن عباس شخصیتی والامقام بود که از امیر المؤمنین و حسنین (علیهم السلام) دفاع می کرد، چنان که علامه و ابن داوود نیز گفته اند» («معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۳۹»).

سخنان بزرگان شیعه امامیه قدس سرهم در ستایش عبدالله بن عباس بسیار است، و همین که گفته آمد کافی است.

یکی دیگر از مواردی که نویسنده ادعا می کند شیعه به امام زین العابدین علی بن حسین (علیه السلام) اهانت کرده روایتی است که از کلینی نقل می کند: یزید بن معاویه از امام می خواهد بنده او باشد و امام (علیه السلام) راضی می شود که بنده یزید باشد و می فرماید: «من آنچه را تو می خواهی پذیرفتم، بنده ای هستم مجبور، اگر خواهی مرا نگاه دار و اگر خواهی بفروش» («روضه کافی، ج ۸، ص ۲۳۵»).

پاسخ به نویسنده چنین است: سند این حدیث ضعیف است، زیرا در این سند نام ابو ایوب یا همان ابو ایوب خزاز (ابراهیم بن زیاد) دیده می شود که شخصیتی مجهول است و در کتب رجال، موثق شناخته نشده است.

با چشمپوشی از سند روایت، حدیث تصریح دارد که یزید بن معاویه به مدینه وارد شد و قصد رفتن به حج داشت، و این با نظر مورخان ناسازگار است که وی در طول خلافت خود از شام بیرون نرفته و به قصد حج به مدینه نیامده است و این، حدیث مذکور را به طور کلی از اعتبار ساقط می کند.

مجلسی (قدس سره) می گوید: «پس از آن بدانید که در این حدیث اشکالی نهفته است و آن اینکه در تواریخ معروف است که آن ملعون پس از خلافت به مدینه نرفته و بلکه از شام بیرون نیامد تا بمرد و به جهنم رفت» (بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۳۸).

نویسنده می گوید: همراه من این روایت را بخوانید: از امام صادق (علیه السلام) است که فرموده: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نمی خوابید مگر آنکه چهره فاطمه را ببوسد» (بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۴۴) و «چهره خود را میان دو سینه او می نهاد» (بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۷۸).

پاسخ به نویسنده چنین است که: روایاتی که بدان اشاره می شود روایاتی هستند مرسل و ضعیف و مجلسی بدون سند آنها را در بحار آورده است، و اگر هم درستی این حدیث را بپذیریم باز هم با آداب منافاتی ندارد، زیرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) او را همچون پدر و از سر محبت و بزرگداشت می بوسید نه بر پایه شهوت و لذت، و این هیچ اشکالی ندارد.

این در حالی است که بیشتر علمای اهل سنت بوسیدن هر عضو فرزند اعم از پسر و دختر، جز عورت را، روا می دانند. ابن حجر می گوید:

«ابن بطال گفته است: می توان هر عضوی از اعضای فرزند خردسال را بوسید و نزد بیشتر علما هر عضوی از اعضای فرزند بزرگسال را نیز می توان بوسید مگر شرمگاه او را. در مناقب فاطمه زهرا (علیها السلام) گفتیم که پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را می بوسید. ابوبکر نیز دخترش عایشه را می بوسید» (فتح الباری، ج ۱۰، ص ۳۵۰).

اهل سنت این گونه احادیث را روایت می کنند. یکی از آنها روایت طبري است در ذخائر العقبی، صفحه ۳۶ در باب «اخبار مربوط به اینکه پیامبر(صلي الله عليه وآله (دهان فاطمه زهرا) عليها السلام (را می بوسیده و زبانش را در دهان او می نهاده است»، مراجعه کنید به همین مأخذ.

حاکم به نقل از ابو ثعلبه آورده است که گفته: «هرگاه رسول خدا(صلي الله عليه وآله) از جنگ یا سفری باز می گشت به مسجد می رفت و دو رکعت نماز می گزارد و به فاطمه درود می فرستاد و سوي زبانش می رفت و چون در بازگشت، از مسجد برون می رفت فاطمه او را در کنار در مسجد دیدار می کرد و دهان پدر را می بوسید) «المستدرک، ج ۳، ص ۱۵۶».

مناوي در فيض القدير، جلد ۱، صفحه ۱۰۵ می گوید: فاطمه از صحابه فاضل و سخنسرایان شیوا بوده است و پیامبر(صلي الله عليه وآله) بیش از همه فرزندان او را دوست می داشت و هرگاه فاطمه نزد او می آمد پیامبر برمی خاست و دهان او را می بوسید.

هیثمی در مجمع الزوائد، جلد ۹، صفحه ۱۸۶ می گوید: طبرانی آن را با اسنادی حسن روایت کرده است.

نویسنده پیرامون این گونه روایاتی که در کتبشان آمده چه می گوید؟!

نویسنده مدعی است که شیعه در امام محمد قانع تردید کرده اند که آیا او فرزند امام رضاست یا نه. نویسنده به روایتی از علي بن جعفر باقر [کذا] استشهاد کرده که: «به امام رضا(عليه السلام) گفته شد در میان ما هرگز امامی نبوده است که رنگی دیگرگونه و سیاه داشته باشد. امام رضا(عليه السلام)

به آنها فرمود: او پسر من است. گفتند: رسول خدا(صلي الله عليه وآله) (به داوری قیافه شناسها تن در می داد و این قیافه شناسها می توانند میان ما و شما داوری کنند. امام) علیه السلام(فرمود: شما خود در پی یکی از ایشان فرستید، ولی من این کار را نمی کنم. به آنها هیچ نگویید که چرا دعوتشان کرده اید و خود در خانه هاتان باشید... تا پایان روایت) «اصول کافی، ج ۱، ص ۳۲۲».

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت، در کنار ضعف سند به سبب نام زکریا بن یحیی بن نعمان صیرفی که در کتب رجال موثق شمرده نشده، اشکالهای دیگری نیز در بردارد. آیه الله محقق خویی(قدس سره) می گوید: «این روایت از چند جهت مردود است: اول، سندی ضعیف دارد. دوم، مخالف ضرورت مذهب است، زیرا براساس این روایت خواهرها و عمه های امام به قیافه شناسها نشان داده شدند و این فعل حرامی است که از امام(عليه السلام) (سر نمی زند و این وهم که چنین کاری از سر اجبار بوده که هر ناروایی را روا می کند و همی تباه و فاسد است، زیرا شناخت اینکه امام جواد فرزند امام رضاست به آوردن زنان بستگی ندارد. سوم، اگر گروهی که در برابر امام رضا(عليه السلام) (سرکشی کردند تا فرزندی جواد را از او منتفی سازند معتقد به امامت امام رضا(عليه السلام) (بودند پس از اظهار این سخن از سوي امام رضا که جواد فرزند اوست دیگر به قیافه شناس نیازی نداشتند) «مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۸۷».

اینک من می گویم: اگر ما درستی این روایت را هم بپذیریم باز دلیل آن نخواهد بود که شیعه در اینکه امام جواد(عليه السلام) (فرزند امام رضا) علیه السلام (است تردید کرده اند، بلکه از ظاهر روایت چنین پیداست که آن جماعت از هاشمیان بوده اند و ما به عصمت و عدالت همه آنها معتقد نیستیم و محال

نیست چنین سخنی از برخی از آنها سرزند، زیرا این گونه تردیدها گاهی از سوي کسانی که به عوامل ژنتیک پدر و مادر توجهی ندارند اظهار می شود و گاهی فرزندی به یکی از نیاکان دور خود شباهت می یابد.

نویسنده مدعی است شیعه امام رضا(عليه السلام) (را متهم کرده اند که عاشق دختر عموی مأمون بوده است و دختر عموی مأمون نیز عاشق حضرت) علیه السلام (مراجعه کنید به عیون اخبار الرضا، صفحه ۱۵۳).

پاسخ نویسنده این است که وی به روایتی اشاره می‌کند که در آن چنین آمده است: «ذوالریاستین دشمنی بسیار به ابوحسن الرضا علیه السلام (اظهار می‌داشته است و از اینکه مأمون ایشان را بر او برتری می‌داده بدیشان حسادت میورزیده است. نخستین چیزی که از ابوالحسن) علیه السلام (برای ذوالریاستین آشکار شد آن بود که دختر عموی مأمون او را دوست می‌داشت و او هم به این دختر علاقه مند بود و دختر در اتاق خود را به مجلس مأمون گشوده بود. این دختر به امام رضا علیه السلام (هم علاقه داشت و از ذوالریاستین به بدی یاد می‌کرد) «عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۶۵».

روشن است که ضمیر «او» در این سخن «دختر عموی مأمون او را دوست داشت و او نیز این دختر را دوست می‌داشت» به مأمون باز می‌گردد؛ یعنی مأمون دختر عمویش را دوست داشت، و دختر عمویش نیز بدو علاقه مند بود، چنان که دخترک امام را نیز دوست می‌داشت، بدین معنی که به ایشان مهر در دل داشت، در حالی که نویسنده ضمائر را به امام علیه السلام (برگردانده است و «تحبّه» و «یحبّها» را به «بعشقها» و

«تعشقه» بدل کرده است. حال به میزان امانتداری نویسنده بنگرید!

نویسنده ادعا کرده که شیعه جعفر را جعفر کذاب نامیده او را دشنام داده و نکوهیده است با آنکه او برادر امام حسن عسکری است. کلینی می‌گوید: «او آشکارا فسق و فجور می‌کرد و تبهکاری بود باده‌گسار و کمتر مردی را همچون او دیده‌ام. او پرده [شرم] خویش بیش از همه می‌درید و سبک و بی‌مقدار بود» («اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۴»).

پاسخ نویسنده چنین است: این سخن احمد بن عبیدالله بن خاقان یکی از وزرای آن روزگار خلیفه عباسی است نه سخن خود کلینی (قدس سره)، و بیشترین کاری که کلینی در این باب کرده آن است که این حدیث را به روایت حسین بن محمد اشعری و محمد بن یحیی آورده است.

تردیدی نیست که ما به هر یک از بنی هاشم یا هر یک از فرزندان و نوادگان ائمه علیهم السلام (یا عموزادگان ایشان اعتماد نداریم، زیرا اعتماد با دلیل ثابت می‌شود نه با خویشی و هر که اعتماد به او ثابت شود وی را به رسمیت خواهیم شناخت و گرنه، نه.

کتاب استوار خداوندی گواهی کامل می‌دهد که پسر نوح منحرف بوده است و در میان دیگران نابود شد و نزدیکی او به پیامبری اولوالعزم مانع از آن نشد که حکم بایسته او صادر نشود. سخن بر سر فرزندان امامان علیهم السلام (است که ما نه قایل به عصمت آنها هستیم نه همه آنها را معتمد می‌دانیم.

جعفر بن امام هادی علیه السلام (نیز از کسانی است که وثوقش نزد ما ثابت نیست، و اما آنچه احمد بن عبیدالله بن خاقان بدو دربار گساری نسبت می‌دهد خدا بدان آگاه تر است.

متعّه و مسائل مربوط به آن

نویسنده مدعی است که شیعیان روایات تشویق به متعه را وارد کرده اند و پاداشی را برای آن در نظر گرفته اند و تارک آن را مستوجب عقاب معرفی کرده اند و اینکه اگر کسی بدان عمل نکند مسلمان نیست. یکی از آنها این فرموده پیامبر صلی الله علیه وآله (است که: «هر که زن مؤمنی را متعه کند گویی هفتاد بار کعبه را زیارت کرده است.»

نیز امام صادق علیه السلام (می‌فرماید: «متعّه دین من و دین پدران من است، هر که بدان پردازد به دین ما پرداخته است و هر که از آن سر برتابد از دین ما سر برتافته است و به دینی جز دین ما اعتقاد یافته است» (من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶).

پیامبر(صلي الله عليه وآله) (مي فرماید: «هرکه یک بار متعه کند از خشم خدادارمان است و هر که دو بار متعه کند با نیکان برانگیخته می شود و هر که سه بار متعه کند در بهشت نزدیک من خواهد بود) «من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶».

پاسخ به نویسنده این است که این سه حدیث در منابع شیعی دیده نمی شود و نمی دانم نویسنده آنها را از کجا آورده است؟ و چگونه آن را جعل کرده است؟

و همین دلیل کافی است بر اینکه نویسنده نه در بازگفت روایات امین است نه در ادعای خویش راست، وگرنه نیازی نداشت احادیثی را بافته و به شیعه نسبت دهد.

اینکه نویسنده ادعا کرده هر که متعه نکند سزای کبیر است و مسلمان شمرده نمی شود دروغ آشکار است، زیرا هیچ یک از علمای شیعه به وجوب نکاح متعه قایل نیستند و باور ندارند اسلام با انجام این کار ثبوت می یابد. خوانندگان خواهند دید درستی این ادعا دلایل اثباتگر نمی آورد.

نویسنده از امام صادق(علیه السلام) روایت می کند که به ایشان عرض شد: آیا متعه ثواب دارد؟ امام(علیه السلام) (می فرماید: «اگر این کار را در راه خدا [برای مخالفت با منکران آن] کند سخنی با آن زن بر زبان جاری نمی سازد مگر آنکه خداوند برای آن حسنه ای در نظر می گیرد] و دستی به سویی او دراز نمی کند مگر آنکه خداوند برای آن حسنه ای مقرر می کند]، و هرگاه نزدیک آن زن شد خدا گناهی از او را بخشاید و آن زمان که غسل کرد خداوند به مقدار آبی که بر موی او می ریزد از گناهانش در می گذرد) «من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶».

پاسخ به نویسنده چنین است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا در سندش نام صالح بن عقبه و پدر او دیده می شود که هیچ یک در

کتب رجالی موثق شمرده نشده اند.

در صورتی هم که به درستی این حدیث قایل باشیم برای متعه، ثواب و فضیلت بسیار اثبات نمی کند و این امری آشکار است، زیرا ممکن است یک مرد با زن پنجاه کلمه سخن نگوید یا پیکری پر مو نداشته باشد تا به مقدار آبی که از آن گذر می کند گناهانش آمرزیده گردد. نمی دانم چرا نویسنده این ثواب را چنین سترگ دانسته است!

نویسنده می نویسد: تمایل به درک چنین ثوابی موجب شده علمای حوزه در نجف و همه حسینییه ها و حرمهای ائمه(علیهم السلام)، فراوان متعه کنند که از میان آنها می توان سیدصدر، بروجردی، شیرازی، قزوینی، طباطبایی، سیدمدنی به علاوه ابوحارث یاسری و گروهی دیگر را نام برد. اینها به عشق رسیدن به چنین پاداشی و نزدیکی به پیامبر(صلي الله عليه وآله) در بهشت، بسیار متعه می کردند.

پاسخ به نویسنده چنین است که تعبیر «علمای حوزه و همه حسینییه ها و حرمهای ائمه» از زبان یک شیعه گفته نمی شود، زیرا در میان شیعه علمای حسینییه و علمای حرم نداریم، چنان که هم اینک مرجعی با نام بروجردی یا قزوینی یا طباطبایی یا سیدمدنی وجود ندارد و ما تاکنون نام ابوحارث یاسری را نه شنیده ایم و نه او را می شناسیم و به احتمال زیاد نامی جعلی است.

به هر حال آنچه او پیرامون حرص علمای شیعه به متعه می گوید همگی دروغ و به هم بافته هایی است که به دلایلی استناد ندارد، و او می بایست به جای اظهار سخنانی چنین گزاف، دلایلی اثباتگر بیآورد.

نویسنده می نویسد: سید فتح الله کاشانی در تفسیر منهج الصادقین به نقل از پیامبر (صلی الله علیه و آله) آورده است که فرمود: «هر که یک بار متعه کند به درجه حسین (علیه السلام) خواهد بود، و هر که دو بار متعه کند به درجه حسن (علیه السلام) خواهد بود، و هر که سه بار متعه کند به درجه علی بن ابی طالب (علیه السلام) خواهد بود، و هر که چهار بار متعه کند به درجه من خواهد بود.»

پاسخ به نویسنده این است که: این حدیث در کتب شیعه دیده نمی شود و از همین رو نویسنده شماره جلد و صفحه را یادآور نمی شود تا از این رسوایی بگریزد و اصولاً سست بودن این حدیث خود دلیلی بر جعلی و دروغ بودن آن است.

بر این اساس، سخن گفتن پیرامون چنین احادیثی جعلی از کسی که ادعای اجتهاد و فقاہت دارد وقت را ضایع می کند. زهی بر این مجتهدی که با احادیثی سنی شده که از پیش خود بافته و زهی به اهل سنت وجود چنین مجتهدی.

نویسنده جواز متعه زنان هاشمی را زشت می شمرد و معتقد است جایگاه زنان هاشمی بالاتر از آن است که بتوان ایشان را متعه کرد، زیرا از پشت پیامبر و اهل بیت هستند، و دور است از آنها که متعه شوند.

پاسخ به نویسنده چنین است که اگر خدا و رسول متعه را روا شمرده اند - چنان که بیان آن خواهد آمد - چه اشکالی خواهد داشت که یک زن هاشمی همچون نکاح دائم به متعه در آید و دامنش پاک بدارد و خویش نگاه دارد و خدایش را خشنود سازد؟ احکام الهی ویژه جماعتی در برابر جماعت دیگر نیست، خداوند سبحان همان گونه که

نکاح را برای همه مردم روا شمرده برای پیامبران، امامان و دختران ایشان نیز روا شمرده است، زیرا نکاح، سنت است و هر که از سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روی تابد از ما نیست.

نویسنده می نویسد: «کلینی آورده است که متعه رواست اگر چه برای یک بار هم خوابگی میان مرد و زن و به این سخن در فروع کافی تصریح شده است» (فروع کافی، ج ۵، ص ۴۶۰).

پاسخ او چنین است که اگر انجام این عمل از سوی اهل بیت (علیهم السلام) ثابت باشد و همه آنها این اصل را پذیرفته باشند دیگر اشکالی در میان نخواهد بود و در این هنگام دیگر تفاوتی نخواهد داشت که مدت متعه یک روز باشد یا دو روز، و یک ماه یا دو ماه یا هر مدت دیگری، زیرا متعه عملی است روا بر مدتی معلوم، خواه این مدت کم باشد یا زیاد، و نکاح متعه در این هنگام به نکاح دائم می ماند. هر که زنی را به نکاح دائم در آورد و یک بار با وی هم خوابگی کند و آن گاه او را طلاق دهد بی هیچ اختلافی نکاح و طلاق او صحیح است و کوتاهی مدت عقد به صحت آن زیانی نمی زند.

نویسنده می گوید: در دختری که متعه می شود شرط نیست بالغ و راشد باشد، بلکه گفته اند می توان دختر ده ساله را نیز متعه کرد. از همین رو کلینی در فروع، جلد ۵، صفحه ۴۶۳، و شیخ طوسی در تهذیب، ج ۷، صفحه ۲۵۵، آورده اند که به امام صادق (علیه السلام) عرض شد: آیا مرد می تواند دخترک خردی را به متعه خود در آورد؟

امام (علیه السلام) می فرماید: آری، به شرط آنکه دخترک فریب نخورد.

عرض کردند: حد رسیدن او به جایی که فریب نخورد کجاست؟

فرمود: ده سالگی.»

پاسخ به نویسنده چنین است که: در متعه و نکاح دائم از این نظر تفاوتی دیده نمی شود. اهل سنت نکاح با دختر خردسال را، اگر چه شش سال پیش نداشته باشد، اجازه می دهند، و روایت می کنند که پیامبر (صلي الله عليه وآله) عایشه را، که شش سال پیش نداشت، به زنی گرفت.

شیخ طوسی و شیخ صدوق از عایشه روایت کرده اند که گفته است: «پیامبر (صلي الله عليه وآله) مرا به عقد خود در آورد در حالی که دخترکی شش ساله بودم و با من همخوابگی کرد در حالی که نه سال پیش نداشتم» (صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۸۹؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۳۸).

اهل سنت نکاح دائم دختر شیرخواره را نیز جایز می دانند که به خواست خدا پس از اندکی چگونگی آن را باز خواهیم گفت. پس اگر بتوان دخترکی خرد و شیرخواره را به ازدواج دائم در آورد متعه او نیز مانعی نخواهد داشت، زیرا احکام این دو نکاح، جز در موارد استثنایی، یکسان است.

نویسنده می گوید: امام خمینی متعه دختر شیرخواره را جایز می داند و می گوید: «اشکالی ندارد کودک شیرخواره را متعه کرد و او را در آغوش گرفت و تفخیز کرد و بر او بوسه زد» (تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۴۱، مسأله شماره ۱۲).

پاسخ وی آن است که: در تحریر الوسیله مسأله چنین نیست و آنچه

آمده این است:

مسأله ۱۲ - با همسر نمی توان تا پیش از رسیدن به نه سالگی نزدیکی کرد، خواه عقد دائم باشد یا موقت. اما دیگر انواع کامجویی همچون لمس با شهوت و در آغوش گرفتن و تفخیز، حتی با کودکان شیرخواره، اشکالی ندارد.

آنچه نویسنده آورده آشکارا تحریف فتواست، و مقصود فتوا این است که نمی توان تا پیش از رسیدن به نه سالگی با دختر نزدیکی کرد خواه عقد دائم باشد یا موقت، زیرا نهی شده که با دختر کمتر از نه سال نزدیکی کرد. امام صادق (ع) علیه السلام (در صحیح حلبی می گوید): هر گاه مردی با دختری که هنوز خردسال است ازدواج کند نباید تا پیش از رسیدن او به نه سالگی با وی درآمیزد» (وسائل، ج ۱۴، ص ۷۰).

اما دیگر انواع کامجویی رواست، زیرا دلایل جواز کامیابی با زن عمومیت دارد و هیچ تخصیصی در میان نیست.

این مسأله در کتب فقهی با چشمپوشی از وقوع یا عدم وقوع خارجی آن بر سبیل فرض گفته می شود و ما هیچ گاه نشنیده ایم مردی عاقل یا غیر عاقل از شیرخواری کام گرفته باشد، ولی اگر دخترک شیرخوار را لمس کرد یا بوسید و حالتی شهوانی یافت بر او جایز خواهد بود، زیرا همسر اوست و البته در آمیختن با او بر وی حرام است (۱).

1- نکاح دختر صغیره باید با اذن ولی او انجام گیرد و ولی موقعی ولایت دارد که رعایت مصلحت بچه را بکند چه در رابطه با اموال او و چه ازدواج او و گرنه ولایت ندارد.

بر کسی که به فتوا آگاهی دارد پوشیده نیست که مقصود از کامیابی همسر خردسال، کامیابی از دختری نیست که متعه اوست، بلکه فرض مسأله در آمیختن با همسر خردسال دائمی و کامجویی از اوست نه متعه شیرخواره.

اگر چه نویسنده کامجویی از دختر بچه یا شیرخواره را زشت می‌شمرد، ولی فراموش کرده یاد آور شود علمای اهل سنت این گونه مسائل را در کتبشان آورده اند. نووی در روضة الطالبین، جلد ۵، صفحه ۳۱۴ جواز نکاح با شیرخواره را می‌آورد و می‌گوید: دوم، در عین وقف شده، حصول سود و فایده در همان حال شرط نیست، بلکه وقف بنده خردسال و کره خر جایز است، و نیز بیماری که امید از میان رفتن بیماری اش می‌رود، چنانکه نکاح شیرخواره جایز است.

سرخسی می‌گوید: «اگر کودک شیرخواری به ازدواج درآورده شود ازدواج او درست است، زیرا بستر وجود در معقود علیه - یعنی ملک حل - قائم مقام وجود است» (مبسوط، ج ۱۵، ص ۱۰۹).

پیرامون کامیابی از دختر بچه، نووی می‌گوید: هنگام زفاف با همسر خردسال و در آمیختن با او اگر همسر با ولی توافق کنند که به دختر بچه زیانی نرسد (۱) بدان عمل می‌شود، و اگر این دو با یکدیگر اختلاف یافتند احمد و ابو عبید می‌گویند: تنها دختر ۹ ساله به این کار

1- چنان که می‌توانند توافق کنند که مرد با دخترک نزدیکی نکند و تنها با بوسه، تفخیز و نظایر آن از او کام جوید، ولی با دخترک در هم نیامیزد و کامجویی از او در اموری باشد که به دخترک زیانی نرسد.

101

مجبور می‌شود نه جز او. مالک، شافعی و ابو حنیفه می‌گویند: «حدّ این کار آن است که دخترک تاب و توان نزدیکی را داشته باشد، و این امر با اختلاف دخترکان، اختلاف می‌یابد، و در آن سن مشخصی شرط نیست و این شکل صحیح کار است» (شرح صحیح مسلم، ج ۹، ص ۲۰۶).

اینک می‌گویم: براساس این فتوا جایز است ولی با زوج اتفاق کنند که مرد با دخترک شیرخواره همبستر شود، ولی با او نیامیزد و تنها به بوسه و در آغوش کشیدن شهوانی و تفخیز او بسنده کند و این در صورتی است که نظر ولی چنین باشد که به دختر بچه زیانی نرسد.

براساس فتوای مالک، شافعی و ابو حنیفه اگر دختر بچه ای که هنوز دو سال ندارد در صورتی که تاب و توان نزدیکی را داشته باشد می‌تواند مورد جماع قرار گیرد، چه رسد به لمس شهوانی و تفخیز.

نویسنده گمان کرده است متعه در روزگار جاهلی روا بوده و چون اسلام آمده زمانی آن را ابقا کرده است و آنگاه در روز خیبر حرام شده، ولی در میان شیعیان، معروف آن است که عمر بن خطاب آن را حرام کرده است.

پاسخ نویسنده این است که دلیلی در دست نیست که متعه از اقسام ازدواجهای جاهلی با شروط شناخته شده آن اعم از عقد و عده و مهر و مدت معلوم و جز آن بوده باشد، زیرا این شروط در ازدواجهای دوران جاهلی دیده نمی‌شود و ظاهر اخبار صحیح فراوان آن است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) این گونه ازدواج را برای صحابه خود روا فرمود و در پاره ای جنگها اجازه آن را به ایشان می‌داد.

102

مسلم در صحیح خود به نقل از قیس آورده که گفته است: «از عبدالله شنیدم که می‌گفت: همراه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) می‌جنگیدیم و زنهیمان همراه ما نبودند. عرض کردیم: آیا خود را اخته نکنیم؟ پیامبر ما را از این کار بازداشت، و آنگاه به ما اجازه داد زنی را تا مدتی معلوم به نکاح خود در آوریم. آن گاه عبدالله این آیه را خواند:

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ.) (1)

به نقل از جابر بن عبدالله و سلمة بن اکوع آمده که گفته اند:

«منادي پیامبر(صلي الله عليه وآله (سوي ما آمد و گفت: پیامبر خدا) صلي الله عليه وآله (به شما اجازه داده استمتاع کنید، يعني زنان را به متعه خود درآورید) «صحيح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۲»).

دلیل تحریم متعه از سوي عمر روايتي است که مسلم با سند خود از ابو زبیر نقل مي کند که گفته: از جابر بن عبدالله شنیدم که مي گفت: ما با یک مشت خرما و آرد، بيوه زنان را به روزگار رسول خدا(صلي الله عليه وآله (و ابوبکر متعه مي کردیم تا آنکه عمر، عمرو بن حريث را از این کار بازداشت.

او با سند خود از ابونضره آورده است که گفته: «نزد جابر بن عبدالله بودم که کسی آمد و به او گفت: ابن عباس و ابن زبیر درباره دو متعه با هم اختلاف یافته اند. جابر گفت: ما این دو متعه را با حضور پیامبر(صلي الله عليه وآله (انجام مي دادیم، ليک از آن پس عمر ما را از آن دو گونه متعه بازداشت و ما دیگر متعه نکردیم) «صحيح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۳»).

1- مائده / ۸۷؛ اي کسانی که ایمان آوردید آنچه خدا براي شما حلال کرده حرام نکنید و از حدّ درنگزید که خدا از حد درگذرندگان را دوست نمي دارد.

احمد بن حنبل به نقل از جابر آورده که مي گوید: «دو گونه متعه در روزگار پیامبر(صلي الله عليه وآله (جاري بود و عمر(رض) ما را از آن بازداشت و ما از آن کار دست شستیم) «مسند، ج ۳، ص ۳۲۵»).

اینک مي گویم: این روایات در رساندن مقصود ما صراحت دارند، زیرا جابر این تحریم را به عمر نسبت مي دهد نه به دیگری.

از این رو سيوطي مي گوید: «فصلي در ابداعات عمر(رض). عسکري مي گوید: او آغازین کسی است که امیر المؤمنین(عليه السلام(نامیده شده، و نخستین کسی است که تاریخ را به هجري نوشت، و اولین کسی است که بیت المال را تأسیس کرد و نخستین کسی است که برخاستن در شب رمضان را آیین کرد و اول کسی است که شب پاسبان نهاد و اولین کسی است که هجو را کيفر داد و نخستین کسی است که براي میگساري هشتاد تازیانه زد، و نخستین کسی است که متعه را حرام کرد) «تاریخ الخلفاء، ص ۱۰۸»).

نویسنده مي نویسد: «درست مسأله آن است که متعه در روز خیبر حرام شد. امیر المؤمنین(عليه السلام) (مي فرماید: «رسول خدا(صلي الله عليه وآله (روز خیبر خوردن گوشت خر و نکاح متعه را حرام کرد» (تهذیب، ج ۲، ص ۱۸۶؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۴۲»).

پاسخ به نویسنده چنین است که: این روایت از آنجا که نام عمرو بن خالد واسطي در زنجیره راویان آن دیده مي شود حدیثي ضعیف است، زیرا این فرد در کتب رجالي توثیق نشده است و معروف است که وي از جلو داران زیدیه مي باشد. از دیگر راویان این حدیث حسین بن علوان

است که مذهب سنی دارد و توثیق نشده است.

اگر درستی این روایت را هم بپذیریم باید بر تقیه حملش کنیم، زیرا اخبار رسیده از امامان اهل بیت (علیهم السلام) که بر حلیت متعه دلالت دارند به حدّ تواتر رسیده است، و دیگر نمی توان به این روایت ضعیف عمل کرد و همه آن روایات متواتر را به گوشه ای افکند.

شیخ طوسی (قدس سره) می گوید: «این روایت در مورد تقیه و براساس شرایط مخالفان شیعه رسیده است. هر که اخبار را شنیده باشد می داند که در دین امامان ما (علیهم السلام) متعه مباح است و نیازی به اطاله کلام ندارد.» تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۰۱.

نویسنده می نویسد: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند: «آیا مسلمانان در روزگار پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) بدون گواه ازدواج می کردند؟ فرمود: خیر.» تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۹.

طوسی بر این سخن چنین حاشیه می زند: مقصود پرسنده نکاح دائم نبوده، بلکه قصد او همان متعه بوده است و لذا این سخن در باب متعه آمده است.

پاسخ به نویسنده این است که شیخ طوسی در تهذیب و استبصار بر این سخن حاشیه ای نزنده است، و خوب است به این دو کتاب مراجعه کنید تا میزان امانتداری کسی که ادعای اجتهاد و فقاہت دارد آشکار شود. شیخ طوسی در این دو کتاب چنین می گوید: «در این خبر سخنی از ممنوعیت متعه بدون شاهد نیست، بلکه خبر از این می دهد که در روزگار رسول خدا (صلی الله علیه و آله) جز با گواه ازدواج نمی کرده اند و این شکل بهتر

ازدواج است و اگر چنین چیزی (ازدواج بدون شاهد) در آن روزگار تحقق نیافته دالّ بر ممنوعیت آن نیست، چنان که می دانیم هم اینک بسیاری امور مباح و جز آن هست که در آن هنگام کاربرد نداشته است و این نشاندهنده ممنوعیت آن نیست، زیرا این امکان وجود دارد که خبر براساس احتیاط رسیده باشد نه وجوب، تا زن اعتقاد نیابد که اگر اهل معرفت نباشد این کار بر او روا نیست.» تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۶۱؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۴۸.

بگذریم که این مدّعی اجتهاد و فقاہت حدیث را بریده آورده و تنها بخشی از آن را یادآور شده است و بخش آورده شده حدیث را چنان که خواسته تفسیر کرده است، نه آن گونه که بر کلام امام، در شرط نبودن گواهان در متعه، دلالت دارد. اینک تمام حدیث را می آوریم تا درستی سخن ما بر شما آشکار گردد.

از معلی بن خنیس است که گفته: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: در متعه چند گواه کافی است؟ فرمود: یک مرد و دو زن. عرض کردم: آیا اگر گواهی نیافتند نکاح را درست می دانید؟ فرمود: مشکلی نیست. عرض کردم: اگر از آگاه شدن دیگران از ازدواجشان هراس داشتند چه؟ آیا یک مرد برای گواهی کافی است؟ فرمود: آری. عرض کردم: فدایت گردم، آیا مسلمانان به روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) بدون گواه ازدواج می کردند؟ فرمود: خیر.»

حدیث دلالت آشکار دارد که در نکاح متعه گواهی یک مرد و دو زن کافی است، و حتی گواهی یک مرد هم می تواند کافی باشد، چنان که حدیث دلالت بر این نیز دارد که در نکاح متعه وجود گواه شرط نیست

بهویژه آنکه اگر کسی را نیابند یا از آگاه شدن دیگران هراس داشته باشند.

از آنجا که مورد سؤال نکاح متعه است حدیث دلالت بر آن دارد که صحابه بدون گواه متعه نمی کرده اند، یا آنکه چه در متعه و چه در دائم مطلقاً بدون گواه ازدواج نمی کرده اند. اینک کجای این حدیث دلالت بر حرمت متعه دارد؟ آنچه در این حدیث آمده صراحت در حلیت متعه است.

نویسنده پنداشته، درست آن است که متعه ترک شود، زیرا چنان که روایت آن از امیرالمؤمنین(علیه السلام) رسیده کاری حرام است و اخباری که به ائمه نسبت داده شد اخباری است بسته شده بدیشان.

پاسخ بدو چنین است که پیشتر ضعف حدیثی را که از امیرالمؤمنین(علیه السلام) روایت شده اثبات کردیم، و اگر هم درستی آن را بپذیریم قطعاً روایتی نپذیرفتنی است، زیرا با بسیاری اخبار صحیح دیگر ناهمسوست؛ اخباری که بر حرمت نکاح متعه دلالت دارند.

اما مردود شمردن کلی روایات صحیح و توصیف آنها به جعلی بودن و بسته شدن به ائمه(علیهم السلام) بدون هرگونه بررسی سندی و مفهومی از شیوه علمی شناخته شده به دور است؛ شیوه ای که اهل سنت و شیعیان در سنجش احادیث سره و ناسره در آن هم سخن اند.

نویسنده حتی یک دلیل صحیح که دال بر دروغ بودن این احادیث باشد ذکر نکرده، مگر آنکه گمان برده باشد این احادیث با آنچه پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) تحریم کرده و امیرالمؤمنین(علیه السلام) نیز پس از پیامبر(صلي الله عليه وآله) همان

راه را پیموده است ناهمسوست. این پندار، همان گونه که روشن است، مصادره به مطلوب می باشد، زیرا ابتدا او باید ثابت کند که پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) و امیرالمؤمنین(علیه السلام) متعه را حرام کرده اند و این دلیل آشکاری است بر آنکه نویسنده از روح استدلال صحیح و استنباط براساس قوانین ثابت دور است.

نویسنده در حرمت متعه چنین استدلال می کند که از هیچ یک از امامان(علیهم السلام) روایت تردید ناپذیری نرسیده است که یک بار متعه کرده یا در حرمت متعه سخنی گفته باشد.

پاسخ نویسنده چنین است که احادیث رسیده از امامان اهل بیت(علیهم السلام) که دلالت بر حرمت نکاح متعه دارد به حدّ تواتر رسیده است، و این را پیشتر یاد آور شدیم.

یکی از این روایات صحیح هاشم بن سالم از امام صادق(علیه السلام) است که فرموده: «مستحب است مرد متعه کند و من دوست ندارم مردی از شما پیش از متعه - اگر چه برای یک بار - جهان را بدرود گوید» (وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۴۳).

یکی دیگر از این احادیث، صحیح ابو بصیر است که می گوید: از امام باقر(علیه السلام) پیرامون متعه زنان پرسیدم. فرمود: حلال است و مهر او می تواند یک درهم یا بیشتر باشد) «کافی، ج ۵، ص ۴۵۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۷۰».

اخبار صحیح در این باره بسیار است و نیازی نیست همه آنها را برشمریم و تمامی آنها را باز گوئیم.

با ثبوت این اخبار گریزی نیست مگر آنکه حکم به حرمت نکاح متعه کرد و دیگر با ثبوت دلیل در کلام نیازی به دلیل عملی نداریم. اهل سنت اجماع دارند که پیامبر(صلي الله عليه وآله) در یکی از جنگها نکاح متعه را حلال کرد و سپس حرامش گرداند، و از پیامبر(صلي الله عليه وآله) نقل نشده است که متعه ای کرده باشد و این به حرمت متعه در آن هنگام خدشه ای وارد نمی کند.

نویسنده پنداشته است که مفسد مترتب بر متعه فراوان و دارای جوانب گوناگون می باشد که از آن جمله است مباح شدن متعه زن شوهردار به رغم آنکه چنین زنی در حریم مردی دیگر است و این بدون آگاهی شوهر او صورت می پذیرد، و در چنین وضعی شوهرها از زنهاشان ایمن نخواهند بود و زن بدون آگاهی شوهر متعه می شود.

پاسخ به نویسنده چنین است که متعه زن شوهردار به هیچ رو جایز نیست و از امور حرام شناخته شده است و بی هیچ سخنی زنا شمرده می شود.

رفتارهای خطایی که برخی روسپیها به نام متعه بدان می پردازند و به گمان خود متعه مرد دیگری می شوند چیزی جز فحشا نیست، زیرا او زنی است که از مردی به مرد دیگر انتقال یافته است، یا زنايي برخي از زنان شوهردار که به نام متعه انجام می دهند هیچ یک در شریعت صحیح پیوندي با متعه ندارد، زیرا همه این رفتارها همان زناست که متعه نامیده شده و نام، حقیقت آن را دگرگون نمی سازد و زنا را به متعه بدل نمی کند. همان گونه که آشکار است نکاح دائم نیز دقیقاً چنین است.

نکاح متعه در زمان پیامبر (صلي الله عليه وآله) (نیز حلال بود، اما امثال این محذورات از آن لازم نیامد؟ آیا این محذورات در زمان رسول خدا (صلي الله عليه وآله) پیش آمده یا پس از آن؟ اگر در زمان رسول اکرم پیش آمده، حکایت از آن دارد که مانعی در سر راه حلیت نکاح متعه وجود ندارد و اگر پس از زمان ایشان پدید آمده خود گویای آن است که رفتارهای خطا خارج از اصل تشریح نکاح متعه است و به اصل نکاح زنايي وارد نمی سازد و اقتضای حرمت آن را ندارد.

نویسنده پنداشته است از مفاسد متعه یکی نیز آن است که دختران باکره بدون آگاهی پدرشان متعه می شوند و پدرشان از آنها در امان نیستند و ناگاه پدر در می یابد که دخترش باردار است بی آنکه بداند از چه کسی؟

پاسخ به نویسنده آن است که حلیت نکاح متعه مستلزم صحت آن بدون اجازه ولی نیست، چنان که حلیت نکاح دائم مستلزم صحت این نکاح بدون اجازه ولی دختر باکره نخواهد بود، و از همین رو اخبار رسیده از امامان هدایت (علیهم السلام) (به ضرورت اجازه ولی دختر بکر در ازدواج تأکید دارد.

یکی از این روایات، صحیحه بزنی از امام رضا (علیه السلام) است: «باکره متعه نمی شود مگر با اجازه ولی خود» («وسائل الشیعه»، ج ۱۴، ص ۴۵۸).

دیگری، صحیحه ابو مریم است از امام صادق (علیه السلام) (که فرموده است: «باکره ای که پدر دارد جز با اجازه پدرش شوهر نمی کند») («همان»، ج ۱۴، ص ۴۵۹).

از همین روست که آیه الله محقق خویی (قدس سره) می گوید: «از اینجا روشن می شود که حکم متعه، در ملاک بودن رضایت پدر، همان حکم ازدواج دائم است» («مبانی عروة الوثقی»، کتاب نکاح، جلد ۲، ص ۲۶۳).

نویسنده می انگارد از مفاسد متعه آن است که بیشتر کسانی که متعه می کنند بر خود روا می دانند دختران مردم را متعه کنند، ولی اگر کسی دختران ایشان یا دختران خویشانشان را برای نکاح متعه خواستگاری کنند موافقت نخواهند کرد، زیرا این گونه ازدواج را نظیر زنا می دانند و آن را ننگ می شمرند.

پاسخ به نویسنده چنین است که این گمان او که بیشتر متعه کنندگان این گونه رفتار می کنند سخنی ناسنجیده است، زیرا نویسنده آمار دقیقی در اختیار ندارد که گمان او را تأیید کند، و اگر هم چنین گمانی را بپذیریم باز دلیل بر حرمت این نوع نکاح نمی شود، زیرا بسیاری از امور حلال یافت می شود که آدمی برای خود می پسندد، ولی برای دختران و خواهرانش خیر:

یکی از آنها تعدد زوجات است، زیرا مرد دوست دارد که با دو یا سه یا چهار زن ازدواج کند، ولی این کار را برای دختران و خواهرانش نمی پسندد.

دیگر طلاق است. گاهی مردی زنش را طلاق می دهد، ولی این عمل را برای دختران و خواهرانش نمی پسندد.

دیگر آنکه چه بسا مردی به دیدن زنی که می خواهد با او ازدواج کند پافشارد، ولی گاهی آن را برای دختران و خواهرانش پسندیده نمی بیند.

دیگر آنکه گاهی مردی با آنکه بیمار یا نادار است ازدواج می کند، ولی تن در نمی دهد که دختران یا خواهرانش با مردی بیمار یا نادار ازدواج کنند.

دیگر آنکه گاهی مردی تمایل می یابد به ازدواجی بپردازد که در عربستان سعودی «ازدواج مسیار (1)» نامیده می شود، ولی آن را برای دختران و خواهران خود نمی پسندد.

از این موارد بسیار است. آیا این مدعی اجتهاد و فقاہت تمامی آنها را حرام می پندارد آن هم تنها از این رو که مردی آنها را برای خود روا و برای دختران و خواهرانش ناروا می شمرد؟

اگر بپذیریم برخی از مردانی که نکاح متعه می کنند زیر بار متعه دخترانشان نمی روند چه بسا بدان سبب باشد که دوست دارند دختران یا خواهرانشان ازدواج دائم کنند، زیرا این گونه ازدواج از متعه بهتر است، چه اینکه در ازدواج دائم نفقه، شبخوابی، ارث و همیشگی پیوند زناشویی لزوم می یابد، یا از این روست که از پیامدهای قانونی و بدنامی که گاهی بدین جهت گریبان دختر را می گیرد می هراسد یا خواستگار از نظر ولی، همسنگ دختر او نیست، یا دختران به چنین ازدواجی نیاز ندارند و نظایر آن. به هر رو شرط خودداری، چنان که نویسنده پنداشته، به انگیزه اعتقاد نداشتن به حرمت نکاح متعه نیست.

1- ازدواج مسیار همان ازدواجی است که مردی با مهر و گواه و موافقت ولی با دختری ازدواج می کند، ولی دختر در خانواده خود می ماند و همه حقوق او اعم از نفقه و همخوابگی و ارث ساقط می شود و تنها شوهر می تواند هر از گاهی سری به او بزند و کامی بر آورد.

نویسنده استدلال می کند که متعه حرام است، زیرا نه گواهی در آن است و نه علنی می شود و نه رضایت ولی دختر شرط است و نه دختر متعه از مرد، ارث می برد، بل همان گونه که به امام صادق (علیه السلام) نسبت داده شده، چنین دختری به اجاره گرفته شده است و بس.

پاسخ نویسنده این است که آنچه در نکاح دائم شرط است در نکاح متعه نیز شرط می باشد؛ اموری همچون ایجاب و قبول، بستن مهر، مشخص بودن دو طرف زوج و رضایت هر دو و ملاک بودن اذن ولی در صورتی که متعه، باکره باشد، و اینکه زن، شوهر نداشته باشد و در عده مردی نباشد، و در این امور میان نکاح متعه و دائم تفاوتی نیست، و همین مقوله ها هستند که ماهیت نکاح را تحقق می بخشند.

اما گواه گرفتن و علنی کردن ازدواج، امری مستحب است و برای حقیقت آن پایه و بنیانی شمرده نمی شود، و از همین رو در شرط بودن گواهی و علنی کردن نکاح دائم، اختلاف پدید آمده است.

ابو عبدالله دمشقی شافعی می گوید: نکاح، صحیح نیست مگر با شهادت سه تن. مالک می گوید: ازدواج بدون شاهد صحیح است، جز آنکه وی علنی شدن آن را شرط می داند. به نظر او نباید زوجین در پنهان، سازش کنند که عقد را پوشیده بدارند تا جایی که اگر پنهانی عقد کنند و پوشیده نگاه داشتن آن را شرط بدانند از نظر مالک، عقد فسخ می گردد. به نظر ابوحنیفه، شافعی و احمد «پوشیده داشتن عقد با حضور دو شاهد خدشه ای به عقد نمی زند» «رحمة الامه في اختلاف الائمة، ص ۳۹۳».

در گذشته گفتیم که بدون رضایت ولی تزویج با دختر باکره حلال

نیست، خواه نکاح دائم باشد یا متعه، اما زن بیوه در هر دو ازدواج مختار است.

توارث نیز در حقیقت نکاح دخالتی ندارد، زیرا فقها به صحت نکاح بدون توارث نیز قائل هستند و به همین سبب ازدواج با زن کافر اهل کتاب را تجویز کرده اند، ولی توارث میان مسلمان و کافر را جایز نمی دانند، پس از نظر این گروه نه مسلمان از کافر ارث می برد و نه کافر از مسلمان، اما همه در ازدواج با زن اهل کتاب اجماع دارند.

ابن قدامه می گوید: «بحمدالله میان اهل علم در حلال بودن زنان آزاد اهل کتاب اختلافی نیست» (مغنی، ج ۷، ص ۵۰۰).

ابن قدامه پیرامون عدم توارث میان مسلمان و کافر چنین توضیح می دهد: «اهل علم اجماع دارند که کافر از مسلمان ارث نمی برد و جمهور صحابه و فقها گفته اند: مسلمان از کافر ارث نمی برد» (همان، ج ۷، ص 166).

در کنار اینها همه، نکاح متعه گاهی شامل همه این امور می شود و در آن گواه و علنی کردن و توارث و نفقه و سکنا و همخوابگی، اگر زوجین ضمن عقد شرط کرده باشند، ضرورت می یابد و از این نظر همچون نکاح دائم خواهد بود، با این تفاوت که با مدت، منقضی می شود و نکاح دائم با طلاق منقضی می شود و سپری شدن مدت و تحقق طلاق، هر دو رسته ازدواج رومی گسلانند و جانمایه حقیقی آن شمرده نمی شوند.

در نتیجه زوجین گاهی میانشان توارث تحقق می یابد و گاهی خیر، خواه نکاحشان دائم باشد یا متعه، و این امر به هیچ رو با اصل زوجیت منافات ندارد، زیرا همان گونه که آشکار است زوجیت بر توارث،

استوار نیست.

اینکه نویسنده گفته است زن متعه، زنی اجاره ای است، چنان که از امام صادق (علیه السلام) روایت شد که: «نزد امام از متعه سخن به میان آمد و پرسیدند که آیا می شود چهار متعه گرفت؟ حضرت (علیه السلام) فرمود: هزار متعه بگیر، زنان متعه، اجاره ای هستند» (کافی، ج ۵، ص ۴۵۲؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۴۷).

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت سند ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام سعد بن مسلم دیده می شود که در کتب رجال توثیق نشده است. معجم رجال الحدیث خویی، ج ۸، ص ۹۸ و ۹۹).

اشکالی ندارد که زنهایی متعه را زنهایی اجاره ای نامید، همان طور که مانعی ندارد زن دائم را نیز چون متعه اجاره ای نام نهاد، به ویژه آنکه در کتاب خدا بر مهر، اجر اطلاق شده است.

خداوند می فرماید: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ (1)

قرطبی درباره این فرموده الهی: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (2) (می گوید: «مقصود از «استمتاع» کامجویی و مقصود از «أجور» مهر هاست. مهر را اجر نامیده اند، زیرا اجر کامجویی است، و این خود نصی است بر آنکه مهر، اجر نامیده می شود و دلیلی است بر

1- احزاب: 50 / اي پيامبر! ما براي تو آن همسراني را كه مهرشان را داده اي حلال كرديم و كنيزاني را كه خدا از غنيمت جنگي در اختيار تو قرار داده.

2- نساء: 24 / در صورتي كه پاكدامن باشيد زناني را كه متعه كرده ايد مهرشان را به عنوان فريضه اي به آنان بدهيد.

اينكه به ازاي كامگيري است، زيرا آنچه در ازاي منفعت قرار دارد اجر ناميده مي شود) «الجامع لاحكام القرآن، ج 5، ص 129».

بخاري در صحيح خود، جلد 3، صفحه 1403 مي گويد: «أجورهن» به مفهوم «مهورهن» است.

نويسنده پنداشته است كه متعه فرصت را براي مردان و زنان جوان آلوده مي گشايد تا تبهكاريهاي خود را به دين بچسبانند و اين موجب خدشه دار شدن چهره دين و متديتان مي گردد.

پاسخ به نويسنده چنين است كه اين ادعا كاملاً بي دليل و بي ارزش است، زيرا زنان و مردان فاسد براي توجيه تبهكاريهاي خود نيازي به متعه ندارند و همواره از آموزشها و احكام دين دورند، پس چه چيز را به دين مي چسبانند؟

اگر زنان و مردان فاسد شيعي چنين مي كنند همانندهاي آنان در ميان اهل سنت و ديگران چه خواهند كرد؟

اگر بپذيريم فاسقان شيعه به متعه اي مي پردازند كه به حليت آن باور دارند، بدون هيچ ترديدي وضعي بهتر از سنياني دارند كه به زنا مي پردازند كه حرمت آن اجماعي است.

اگر متعه ابزاري براي تبهكاري شود باز اين گونه نكاح حرام نمي گردد وگرنه نكاح دائم نيز حرام مي گشت، زيرا فاسقان و بداندیشان، نكاح دائم را نيز وسيله اي براي فسق و فجور خود مي گيرند، زيرا بعضي زنان آن را پوششي مي گردانند براي زنا و حرامزادگي، چنان كه پاره اي از مردم آن را وسيله اي براي كسب، با

روسيگري مي گردانند، يا وسيله اي براي هزار كار ديگر كه نيازي به توضيح ندارد.

نويسنده مي نويسد: تحريم متعه در روز خيبر با تحريم گوشت خر، همراه بوده است و حرمت خوردن گوشت خر تا به امروز مراعات شده است و تا روز رستاخير بدان عمل خواهد شد.

پاسخ به نويسنده چنين است كه خوردن گوشت خر نزد اماميه جايز ولي مكروه است و چنان كه اين مدعي اجتهاد و فقاوت ادعا مي كند، حرام نيست، و اين نيز اشتباهي بزرگ از اشتباهات اوست وگرنه چگونه بر يك فقيه پنهان مي ماند كه بر حليت گوشت خر ادعاي اجماع شده، و چگونه مسأله اي چنين اجماعي بر فقيهي مجتهد پنهان مانده است؟

شيخ طوسي(قدس سره) مي گويد: «خوردن گوشت خر و استر جايز است، و اگر چه خوردن آن كراهت دارد، ولي ممنوع نيست. ابن عباس درباره خر، و حسن بصري درباره استر چنين گفته اند. همه فقها در اين باره مخالفت کرده اند و گفته اند: خوردن آن حرام است و دليل ما اجماع اهل سنت و احاديث ايشان است، نيز اصل، اباحه است و منع به دليل نيازمند است، و نيز اين فرموده خداوندي كه) : قُلْ لَا اَجْدُ فِي مَا اَوْجِي اِلَيْ مُحَرَّمًا(1)

تا آنجا كه مي فرمايد) : اَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَاِنَّهُ رَجْسٌ اَوْ فِسْقًا(2)

1- انعام: 145 / بگو در آنچه به من وحی شده هیچ حرامی نمی یابم.

2- انعام: 145 / یا گوشت خوک که پلیدی یا تباهی است.

ظاهر آن است که جز این موارد مباح است مگر آنکه دلیلی آن را از اباحه خارج کند) «کتاب خلاف، ج ۶، ص ۸۰».

اینگ می گویم: از پاره ای احادیث صحیح چنین پیداست که پیامبر (صلی الله علیه وآله) به روز خیبر مردم را از خوردن گوشت خر بازداشت، زیرا در آن هنگام نیازمند بودند بدان سوار شوند، و پیامبر (صلی الله علیه وآله) گوشت خر را بر ایشان حرام نکرد؛ مثلاً در صحیح محمد بن مسلم و زراره به نقل از امام باقر (علیه السلام) رسیده است که آن دو از امام (علیه السلام) (در باره خوردن گوشت خر پرسش کردند. امام (علیه السلام) فرمود: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) خوردن آن را به روز خیبر نهی کرد و نهی از خوردن آن در روز خیبر از آن رو بود که خرها بار مردم را می بردند، و حرام به چیزی گفته می شود که خدا در قرآن حرام کرده باشد) «وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۲۳».

مسلم در صحیح خود، جلد ۳، صفحه ۱۵۳۹ با سندش از ابن عمر آورده که می گوید: پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) مردم را به روز خیبر از خوردن خوراک خر باز داشت، زیرا مردم بدان نیازمند بودند.

از ابن عباس است که می گوید: نمی دانم پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) از این رو از خوردن گوشت خر منع کرد که بارکش مردم بود و نحو است بارکشهای ایشان از بین برود، یا به روز خیبر خوردن گوشت خران را حرام گرداند.

اگر در احادیث اهل سنت، در کتابهای شش گانه ایشان، و دیگر احادیثی درنگ کنیم که در تحریم خوردن گوشت خر از دیگر صحابه نقل کرده اند، در می یابیم که - به رغم فراوانی این احادیث - نامی از تحریم متعه در روز خیبر در آنها دیده نمی شود، مگر حدیث امیر المؤمنین (علیه السلام) (که خود دلیل آن است که نهی از متعه را - چنان که

پوشیده نیست - در این حدیث وارد کرده اند. (1)

اگر درستی این حدیث را به گونه ای که از امیر المؤمنین (علیه السلام) (روایت کرده اند بپذیریم شاید بتوان گفت مقصود از نهی آمده در این حدیث، تحریم نیست و شاید منظور پیامبر (صلی الله علیه وآله) (از بازداشتن ایشان از متعه آماده بودن آنها بوده برای جنگ با یهود تا با هم خوابگی زنان از پرداختن به کار دشمن غفلت نورزند، و خدا داناتر است.

نویسنده می گوید: متعه ای که فقهای ما آن را روا می شمردند به مرد این حق را می دهد که زنان بی شماری را به متعه خود در آورد، اگر چه در یک زمان شمار آنها به هزار برسد.

پاسخ او این است متعه ای که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) (و در پی ایشان امامان اهل بیت) (علیهم السلام) (روا شمرده اند و شیعیان این اصل را از آنها ستانده اند محدود به شمار زنها نیست و وضعش همچون کنیزان است.

دليلي که تعداد همسران را به چهار محدود مي کند ویژه نکاح دائم است و گونه هاي ديگر نکاح همچون معشوقه گرفتن کنيزکان و نکاح متعه از ادله اي مطلق برخوردارند و به چهار زن تخصيص نمي يابد و از همين رو فقها براي ريفه گرفتن از کنيزکان به عدد چهار بسنده نمي کنند.

ابن کثير مي گويد: «مقصود از اين آيه قرآني): أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

1- بنگريد به: صحيح بخاري، ج ۳، ص ۱۲۸۲ و ۱۲۸۳؛ صحيح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۳۷ - ۱۵۴۱؛ سنن ترمذي، ج ۴، ص ۲۵۴؛ سنن ابي داود، ج ۳، ص ۳۵۶؛ سنن نسائي، ج ۷، ص ۲۳۰ - ۲۳۳؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۰۶۴

مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ (1) (آن است که با اموال خود تا چهار زن بگيريد و از کنيزکان هر چه خواستيد از طريق شرعي بستانيد، و به همين سبب مي فرمايد): مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ (تفسير القرآن العظيم، ج ۱، ص ۴۷۴).

نويسنده در حرمت متعه به آيه استدلال مي کند که): وَ لَيْسَتَّعْفِيفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْزِبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (2)، به اين اعتبار که اگر کسي به سبب تنگدستي نتوانست ازدواج شرعي کند بايد پاکدامني در پيش گيرد، شايد که خدای، او را از فضل خود چندان دهد که بتواند ازدواج کند، در حالي که اگر متعه حلال بود ديگر خدا او را به پاکدامني و انتظار فرمان نمي داد تا شايد زمينه ازدواج براي او فراهم آيد، بلکه او را به متعه رهنمون مي شد.

پاسخ او اين است که متعه نکاح صحيح است و اين فرموده الهي): الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا (کساني را در بر مي گيرد که نه امکان نکاح دائم دارند نه امکان نکاح متعه، و همان گونه که نکاح دائم نياز به بذل مال دارد نکاح متعه نيز چنين است، و هر که امکان متعه داشته باشد از کساني شمرده مي شود که راهي براي نکاح دارند و ديگر دعوت او به شکيبايي و پاکدامني وجهي ندارد.

1- نساء، 24/ زنان ديگر را به وسيله اموال خود طلب کنيد در صورتي که پاکدامن باشيد.

2- نور، 33/ و کساني که] وسيله [زناشويي نمي يابند بايد عفت و رزند تا خدا آنان را از فضل خويش بي نياز گرداند.

اگر بپذيريم که مقصود از نکاح در اين آيه، تنها نکاح دائم است مقصود از «استعفاف» در آيه همان پاکدامني در امور حلال خواهد بود نه صبر در برابر ازدواج، و مفهوم آيه چنين خواهد بود که: کساني که نمي توانند به سبب مهر و نفقه نکاح دائم بدان پردازند با نکاح متعه اي پاکدامني در پيش گيرند که مهر کمتر دارد و نفقه بدان تعلق نمي گيرد.

ابن معني در پاره اي احاديث رسيده است. در حديثي از حريز به نقل از امام صادق (عليه السلام) آمده است که چنين تلاوت فرمود): وَ لَيْسَتَّعْفِيفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا - بِالْمَتَعَةِ - حَتَّى يُعْزِبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۴۸). فتح بن يزيد مي گويد: از امام حسن (عليه السلام) درباره متعه پرسش کردم. فرمود: «متعه، حلال و مباح مطلق است براي کسي که خدا او را براي تزويج توانگر نساخته است و او بايد با متعه، پاکدامني در پيش گيرد) «کافي، ج ۵، ص ۴۵۲).

پس، معنای آیه این است که اگر کسی امکان ازدواج دائم نیافت باید پاکدامنی در پیش گیرد، یعنی پاکدامنی را با متعه، طالب باشد تا خدای از فضلش او را بی نیاز سازد، یا چندان که خدای او را از فضلش بی نیاز سازد و بتواند ازدواج دائم کند.

نظیر معنایی که گفتیم مراد از پاکدامنی، پاکدامنی از راه حلال است، حدیثی است که از ابن کثیر رسیده است که می گوید: عکرمة پیرامون این آیه شریفه) :وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا (گفته است:

«مقصود مردی است که زنی را می بیند و گویی بدو تمایل می یابد، پس اگر زن داشت سراغ او رود و نیاز خویش از او برآورد» (تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۲۸۷).

نویسنده در حرمت متعه به این آیه استشهد می کند که: وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصِنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ (تا جایی که می فرماید): ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ. (1) (خداوند در این آیه کسانی را که به سبب فقر نمی توانند ازدواج کنند راهنمایی می کند که با کنیزانشان ازدواج کنند و اگر کنیزی هم ندارد خداوند او را به صبر و شکیبایی می خواند، در حالی که اگر متعه حلال بود خدا او را به متعه ارشاد می کرد.

پاسخ نویسنده این است که این آیه در قرآن مجید پس از آیه متعه آمده است که همان آیه ۲۴ سوره نساء است. خداوند سبحان می فرماید: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا. وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصِنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ. (2)

1- نساء/ 25 / و هر کس از شما، از نظر مالی نمی تواند زنان [آزاد] پاکدامن با ایمان را به همسری [خود] در آورد پس با دختران جوانسال با ایمان شما که مالک آنان هستید] ازدواج کند [- تا آنجا که می فرماید - این پیشنهاد زناشویی با کنیزان] برای کسی از شماست که از آرایش گناه بیم دارد و صبر کردن برای شما بهتر است و خداوند آمرزنده مهربان است.

2- نساء/ ۲۴: و زنانی را که متعه کرده اید مَهْرشان را به عنوان فریضه ای به آنان بدهید و بر شما گناهی نیست که پس از [تعیین مبلغ] مقرر، با یکدیگر توافق کنید] که مدت عقد یا مهر را کم یا زیاد کنید]، مسلماً خدا دانای حکیم است. و هر کس از شما از نظر مالی نمی تواند زنان [آزاد] پاکدامن با ایمان را به همسری درآورد، پس با دختران جوانسال با ایمان شما که مالک آنان هستید] ازدواج کند.

پس از آنکه خداوند سبحان ذکر فرمود که مَهْر نکاح متعه واجب است بیان می فرماید کسی که به دلیل تنگدستی نمی تواند زنی را نکاح دائم یا متعه کند و مهر و نفقه او را پردازد کنیزی از میان کنیزکان مؤمن را به زنی برگزیند، زیرا مهر کنیز کمتر از مهر زن آزاد است و معمولاً هزینه ای کمتر از زن آزاد دارد.

از اینجا روشن می شود که آیه دلالت بر آن دارد که نکاح کنیزان برای کسی است که نمی تواند زن آزادی به نکاح دائم یا متعه خود درآورد و مهري ندارد که بدیشان پردازد، پس اگر چنین کسی نتوانست کنیزی را به نکاح درآورد باید شکیب ورزد تا خدای او را به نکاح زنانی دیگر توفیق دهد.

نویسنده پنداشته است شماری از احادیث بر حرمت متعه دلالت دارد، همچون این فرموده امام صادق (علیه السلام) (به عبدالله بن سنان، در پاسخ به پرسش وی پیرامون متعه: «خود را با متعه آلوده مکن») «بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۳۱۸).

پاسخ او این است که متعه، مایه آلودگی مردی است که بدکاره ها و روسپیها را متعه می کند، در حالی که اگر با زنان پرده نشین و پاک پیوند متعه بندد موجب آلودگی او نمی گردد.

شاید در روزگار امام صادق(علیه السلام)، در مدینه، تنها زنان تبهکار به متعه رو می آورده اند و به همین سبب برای انجام دهنده آن کاری آلوده کننده شمرده می شده است. احمد بن محمد بن عیسی اشعری در کتاب نوادر خود، صفحه ۸۷ از هشام بن حکم آورده که وی از امام صادق(علیه السلام)

روایت کرده است که فرمود: «در میان ما تنها زنان فاسق به متعه رو می آورند.»

شاید نیز مقصود از آلوده شدن مرد بدان از نظر بدنامی، نکوهش یا پاسخ و پرسشی بوده که در پی آن پیش می آمده است.

شگفتی درباره آن کس از میان نمی رود که چنین خدشه هایی را به متعه وارد می کند یا آن را زنا تلقی می کند، یا خدشه هایی را وارد می سازد که لازمه آن خدشه به اصل تشریح آن می باشد که مسأله ای اجماعی است و حتی به مشرّع آن که خداوند سبحان است خدشه وارد می کند، زیرا لازمه توصیف نکاح متعه به زنا آن است که بر خداوند سبحان رواست که فسق و فجوری را برای مردمان روا شمرد که سرشت و آبروی ایشان را آلوده می سازد، چنان که لازمه آن این خواهد بود که پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) نیز هر از گاه رخصت پاره ای کارهای پلید را به مسلمانان دهد که هر مؤمن غیوری از پذیرش آن سرباز می زند.

نویسنده گمان برده است که امام صادق(علیه السلام) (به تحریم متعه تصریح کرده است و به عمار و سلیمان بن خالد فرموده: «متعه بر شما دو نفر حرام است») «فروع کافی، ج، ۲، ص ۴۸).

پاسخ وی آن است که نویسنده بخش زیرین روایت را نیاورده و پاره ای از واژه های آن را تحریف کرده است، و بدین سان روایت حاکی از تحریم متعه می باشد در حالی که چنین نیست. اینک متن روایت را می آوریم تا خواننده دریابد نویسنده در نقل روایات با مخاطبان خود

صادق نبوده است.

کلینی - علیه الرحمة - به سند خود از عمار آورده است که گفته: امام صادق(علیه السلام) (به من و سلیمان بن خالد فرمود: «مادام که در مدینه هستید من از سوی خود متعه را بر شما دو تن حرام کردم، زیرا بسیار نزد من می آید و هراس من از آن است که گرفتار آید و بگویند: اینها یاران جعفر هستند») «کافی، ج ۵، ص ۴۶۷).

روایت، دلالت روشن دارد که امام(علیه السلام) (از سوی خود متعه را بر آن دو حرام کرد - یعنی متعه را از سوی شخص خود بر آن دو نفر حرام شمرد - زیرا آن دو از شیعیان حضرت(علیه السلام) بودند و بسیار به دیدار ایشان می رفتند و امام(علیه السلام) (از آن هراسید که دستگیر و مجازات شوند و بدنامی دامن حضرت(علیه السلام) (را بگیرد که یاران حضرت(علیه السلام) (- به گمان خود - مرتکب محرمات می شوند و از همین رو آن دو را مادامی که در مدینه هستند از این کار بازداشت).

بدین سان روشن می شود که این روایت - بر خلاف آنچه نویسنده گفته - بر حلیت متعه دلالت دارد نه بر حرمت آن، زیرا یاران امام(علیه السلام) (با آگاهی امام بدان می پرداخته اند و امام(علیه السلام) (این دو مرد را مادام که در مدینه هستند از این کار باز داشت تا از پیش آمدن پاره ای گرفتاریها در امان بمانند.

بگذریم که روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام سهل بن زیاد آمده که وضع او بیان شد، نیز نام حکم بن مسکین در زنجیره سند دیده می شود که وضعی مجهول دارد و در کتب رجالی موثق شناخته نشده است.

نویسنده پنداشته است امام صادق(علیه السلام) یاران خود را توبیخ می کرد و از متعه بازشان می داشت و می فرمود: «آیا هیچ یک از شما شرم نمی کند که در جایی دیده شود و همین بر برادران و یاران صالح او حمل شود؟» (فروع کافی، ج ۲، ص ۴۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۵۰).

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت، سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام صالح بن ابی حماد دیده می شود که ضعیف است و نجاشی در رجال خود، جلد ۱، صفحه ۴۱ از او چنین یاد می کند که وضعی پوشیده دارد که ظاهر و باطنش ناهمگون است. نیز در این سند نام محمد بن سنان دیده می شود و او - چنان که گفته شد - بنا به مشهور تردیدناپذیر ضعیف شمرده می شود.

با چشمپوشی از سند حدیث، مقصود از آن تحریم متعه نیست، بلکه منظور، تشویق به خودداری از آن در میان کسانی است که متعه را حرام می دانند و عیب می شمرند، و بدین سان پرداختن بدان موجب عیبجویی از کننده آن و برادران شیعی او - که اعتقاد به حرمت آن دارند - می گردد.

از همین رو در حاشیه فروع به نقل از کتاب مرآة العقول می آورد: یعنی مردم او را در مکانی ببینند که هر کس را در آن یابند عیبجویی می کنند، زیرا متعه را کاری ناپسند می دانند و همین موجب زیان به خود او و برادران و یاران هم مسلک او می شود.

نویسنده می گوید: هنگامی که علی بن یقطین از امام موسی کاظم(علیه السلام) درباره متعه پرسش می کند، حضرت(علیه السلام) پاسخ می فرماید: «تو را با متعه

چه کار؟ خداوند تو را از این کار بی نیاز کرده است» (فروع کافی، ج ۲، ص ۴۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۴۹).

آری، خداوند متعال مردم را با ازدواج مشروع دائم، از متعه بی نیاز کرده است.

پاسخ نویسنده چنین است که وی طبق معمول، حدیث را ناقص آورده است تا خواننده را به این توهم اندازد که این روایت بر مقصود او دلالت دارد، در حالی که نصّ روایت چنین است: از علی بن یقطین رسیده است که گفته: از ابو حسن موسی بن جعفر(علیه السلام) پیرامون متعه پرسش کردم. فرمود: تو را با متعه چه کار؟ خداوند تو را از آن بی نیاز کرده است.

عرض کردم: خواهان آنم که از چند و چون متعه آگاه شوم. فرمود: چگونگی آن در کتاب علی(علیه السلام) موجود است. عرض کردم: آیا ما می توانیم افزون کنیم و زنان نیز افزون کنند؟ فرمود: چه بهتر از این!

این روایت آشکارا دلالت بر آن دارد که امام(علیه السلام) (علی بن یقطین را از متعه بر حذر داشته، زیرا خداوند سبحان او را از این کار بی نیاز کرده است، و شاید دلیل آن این بوده باشد که علی بن یقطین وزیر هارون الرشید بود و امام(علیه السلام) از آن هراسید که این موجب لو رفتن مسائل ایشان شود و هارون پی برد که او یکی از شیعیان ایشان است و بدین ترتیب علی بن یقطین گرفتار آید.

و چون او به امام عرض کرد که فقط می خواهد حکم این مسأله را بداند امام(علیه السلام) او را آگاه کرد که این مسأله در کتاب علی(علیه السلام) آمده است و امری است مباح. ابن یقطین پرسید: آیا ما می توانیم افزون کنیم و زنان

نیز افزون کنند؟ یعنی آیا بر ما جایز است پس از سپری شدن مدت، بر مهر بیفزاییم و زنان نیز بر مدت بیفزایند، و امام(علیه السلام) به او فرمود: چه بهتر از این!

نتیجه آنکه این حدیث آشکارا دلالت بر حلیت نکاح متعه دارد - که پیشتر توضیح دادیم - و بر حرمت آن - چنان که نویسنده می خواهد به خواننده القا کند - دلالت ندارد.

نویسنده در حرمت متعه چنین استدلال می کند که هیچ گاه نقل نشده فردی زنی از زنان اهل بیت(علیهم السلام) را متعه کرده باشد، در حالی که اگر این کار حلال بود به یقین زنان اهل بیت این کار را می کردند. مؤید این سخن آن است که عبدالله بن عمیر به امام باقر(علیه السلام) عرض کرد: «آیا تو را خوش می آید زنان و دختران و خواهران و آموزادگان متعه شوند؟»

و حضرت(علیه السلام) هنگام بردن نام زنان و دختران عموی از او روی گرداند «فروع کافی، ج ۲، ص ۴۲».

پاسخ نویسنده چنین است که حلیت متعه و دیگر امور حلال با نصوص صحیح دانسته می شود، و شرط آن، این نیست که پیامبر(صلی الله علیه و آله) بدان بپردازد یا زنی از اهل بیت(علیهم السلام) آن را انجام دهد - چنان که پیشتر گفتیم - و در بیشتر احکام شریعت دلیلی دیده نمی شود که پیامبر(صلی الله علیه و آله) آن را انجام داده است و به همین سبب اهل سنت اجماع دارند که پیامبر(صلی الله علیه و آله) نکاح متعه را مباح دانسته و آنگاه حرامش کرده است، ولی هرگز روایت نکرده اند که ایشان به هنگام حلیت متعه، زنی را متعه کرده باشد، و تنها این کار را از سوی پاره ای صحابه نقل کرده اند.

همه اجماع دارند که اگر مردی پیش از دخول، زنش را طلاق دهد نیم کابین او بدو داده می شود، ولی هرگز دیده نشده پیامبر(صلی الله علیه و آله) زنش را با نیمی از مهر طلاق داده باشد.

و باز همه اجماع دارند که نکاح تفویض جایز است. در این گونه نکاح مهری معلوم نمی شود، و دیده نشده است که پیامبر(صلی الله علیه و آله) نکاح تفویض کرده باشد (بدایة المجتهد، ج ۳، ص ۶۱)، و حتی ایشان بر حلیت اموری اجماع دارند که تصریح می کنند پیامبر(صلی الله علیه و آله) از انجام آن کراهت داشته و هرگز به جای نیاورده است.

یکی از این امور آن است که ایشان خوردن گوشت سوسمار را حلال می دانستند، ولی پیامبر(صلی الله علیه و آله) و آله (هرگز لب به گوشت سوسمار نزد مسلم با سند خود از این عمر آورده است که گفته: مردی از پیامبر(صلی الله علیه و آله) - که بر منبر بود - درباره خوردن گوشت سوسمار پرسش کرد. پیامبر(صلی الله علیه و آله) فرمود: «نه آن را می خورم و نه حرامش می دانم» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۴۲).

دیگر آنکه ایشان در حلیت خوردن سیر اجماع داشتند، ولی پیامبر(صلی الله علیه و آله) از آن نمی خورد، زیرا بر ایشان وحی نازل می شد. نیز مسلم با سند خود از ابو ایوب انصاری آورده که گفته است: «هرگاه برای پیامبر(صلی الله علیه و آله) خوراکی آورده می شد از آن می خورد و اضافه آن را برای من می فرستاد. روزی خوراکی برای من فرستاد که از آن چیزی نخورده بود، زیرا در آن سیر بود. از ایشان پرسیدم: آیا سیر حرام است؟ فرمود: خیر، ولی من به سبب بوی آن دوستش نمی دارم» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۲۳).

شاید روی گرداندن امام باقر(علیه السلام) از عبدالله بن عمیر به سبب جهل او بوده تا به این فرموده خداوند عمل کرده باشد که می فرماید: «وَ أَعْرَضَ عَنِ الْجَاهِلِينَ(۱)»، و شاید از وی روی تابیده، چرا که امام(علیه السلام) در او ستیزه جویی و مجادله سراغ داشته است.

نویسنده می گوید: انتشار متعه به روسپیگری می انجامد، و آن مفهومی جز این ندارد که مرد، زن یا کنیز خود را به مردی دیگر می سپرد و آن مرد می تواند از این زن کام بگیرد و هر چه می خواهد با او بکند... چنان که شیوه دیگری نیز برای روسپیگری هست و آن چنین است که هرگاه مهمانی در میان قومی فرود آید و بخواهند او را ارج بدارند، صاحب خانه، زن خود را در مدت اقامت میهمان بدو می سپارد و هرگونه کامیابی او از زن، روا خواهد بود.

پاسخ نویسنده این است که شما مسلمانی را نمی یابید که به خدا و رسول و روز رستخیز ایمان داشته باشد و زنش را به مردی دیگر بسپرد تا به او هر چه خواهد کند، حتی مردی که اندکی شرف و غیرت داشته باشد چنین نمی کند.

آنچه نویسنده گفته جز دروغهایی آشکارا به هم بافته نیست که بر کسی که با شیعیان آمد و شد داشته باشد و ایشان را بشناسد پوشیده نیست، چه رسد به کسی که ادعای تشیع می کند. دلیل دروغ این مدعی اجتهاد و فقاہت آن است که وی گمانهای خود را از فتاوی شیعه نقل

1- اعراف / ۱۹۹؛ و از نادانان رُخ برتاب.

نمی کند و تنها به نقل حکایاتی بسنده می کند که درستی آن از نادرستی آن، شناخته نیست و هرگونه می خواهد تفسیرشان می کند.

چرا این مدعی اجتهاد از خود نمی پرسد: آیا آنچه او می گوید برای اصحاب پیامبر(صلی الله علیه و آله) پیش آمده هنگامی که پیامبر(صلی الله علیه و آله) متعه را برای ایشان مباح کرد؟ آیا ناموس زنانشان را به دیگران وانهادند؟

آیا این مدعی اجتهاد نمی داند که نکاح متعه با زن شوهردار یا زنی که در عده می باشد حلال نیست و شرط صحت نکاح آن است که زن بدون شوهر باشد و در عده نباشد و شرایط آن همچون نکاح دائم است؟

نویسنده پنداشته است که شیعیان روایات مربوط به ناموس سپاری [خود فروشی] را به امام صادق و امام باقر(علیهما السلام) منسوب می دانند و یکی از آنها روایتی است که طوسی به نقل از امام باقر(علیه السلام) آورده که روای می گوید: «عرض کردم: آیا شخص می تواند ناموس کنیز خویش را به برادرش حلال کند؟ امام(علیه السلام) فرمود: آری، اشکالی ندارد، هر چه برای او حلال است برای برادرش نیز حلال خواهد بود» (استبصار، ج ۳، ص ۱۳۶).

کلینی و طوسی به نقل از محمد بن مضراب آورده اند که گفت: امام صادق(علیه السلام) (به من فرمود: «ای محمد! این کنیزک را بگیر تا تو را خدمت کند و از او کام بگیری و در پایان به خود ما بازش گردان)» (کافی، فروع، ج ۲، ص ۲۰۰؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۳۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که وی به این دو روایت استشهاد کرده که ائمه(علیهم السلام) کامجویی از زنان شوهردار را روا شمرده اند، در حالی

که موضوع این دو روایت تنها کنیزکان است نه زنان آزاد شوهردار و این هیچ پیوندی با ادعای او ندارد و روا شمردن کنیزکان فعلاً در زندگی ما نقشی ندارد و اگر فردی شیعی از احکام آن آگاهی نداشته باشد به دلیل مبتلا نبودن بدان زیانی بدو نمی‌رساند.

نقل آنچه در پیوند با روا شمردن کنیزکان در کتب اهل سنت آمده هیچ اشکالی ندارد تا بدین ترتیب برای خوانندگان روشن شود که این مسأله ای فقهی است که درباره آن میان فقها اختلاف است و شماری از سرشناسان اهل سنت به جواز حلّیت آن اعتقاد یافته‌اند.

عبدالرزاق با سند صحیح خود از عطاء آورده است که گفته: «این کار می‌شده و مرد کنیز خود را برای غلام، پسر، برادر و پدرش روا می‌شمرده، چنان که زن را برای شوهرش، ولی من این کار را خوش نمی‌دارم و این خبر، از معتمدی به من نرسیده است، ولی آگاه شده‌ام که مردی کنیزش را برای میهمانش فرستاده است» (المصنف، ج ۷، ص ۱۶۹).

من می‌گویم: تردیدی نیست که عطاء درباره وضع راضیها سخن نمی‌گفته و موضوع سخن او رفتار اهل سنت در آن روزگار بوده است و این سخن او: «این کار می‌شده»، ظهور در حلّیت آن در میان ایشان داشته که کاری متعارف شمرده می‌شده و بی هیچ عقوبتی آن را انجام می‌داده‌اند.

نیز عبدالرزاق با سند خود از طاووس آورده است که گفته: نکاح متعه از نان گندم حلال تر است و اگر متعه برای کسی که بدو حلال است فرزندی آورد، این فرزند از آن او و خود آن زن [کنیز] از آن سرور اول اوست.

ابن جریر می‌گوید: عمرو بن دینار به نقل از طاووس به من گفت که ابن عباس گفته است: اگر زن مرد یا دختر و خواهر او کنیز خود را برایش حلال شمرند مرد باید از کنیز کام بگیرد، و کنیز از آن یکی از این زنان خواهد بود. ابن عباس می‌گوید: پس باید میان دو کفل او نهد.

ابن حزم می‌گوید: «سخن ابن عباس که از او و از طاووس نقل کرده در کمال صحت است، ولی ما بدان اعتقادی نداریم» (المحلی، ج ۱۲، ص ۲۰۸).

و باز ابن حزم می‌گوید: «به این کار - یعنی جواز حلّیت - سفیان ثوری نیز معتقد است» (المحلی، ج ۱۲، ص ۲۰۶).

نویسنده می‌گوید: حوزه قائمیه در ایران را دیدار کردیم و سیدهای آنجا را دیدیم که ناموس سپاری را روا می‌دانند. یکی از کسانی که فتوا به اباحت آن داده سید [به همین شکل آمده است] لطف الله صافی و جز او هستند و از همین رو ناموس سپاری در میان همه ایرانیان عمومیت دارد و این کار تا پس از سقوط محمد رضا شاه پهلوی و آمدن آیه الله العظمی امام خمینی موسوی و پس از رحلت ایشان همچنان ادامه یافته است و این خود یکی از عواملی است که نخستین حکومت شیعی در عصر نوین را با شکست روبرو ساخت؛ حکومتی که شیعیان در همه کشورهای جهان بدان چشم داشتند و سرانجام موجب شد بیشتر سیدها از آن تبری بجویند و حتی آن را مورد حمله قرار دهند.

پاسخ نویسنده چنین است که هیچ یک از علمای شیعه - نه شیخ لطف الله صافی و نه جز او - به جواز ناموس سپاری زنهایی شوهردار و

خواهران و دختران فتوا نداده‌اند و اگر نویسنده فتوایی را از خرد و کلان دیده بود آن را در بوق و گُرنا می‌نهاد و در همین کتاب - که با دروغهای بسیار سیاهش کرده - نص آن را یادآور می‌شد.

دروغ رسوای او این پندار وی است که ناموس سپاری در میان همه ایرانیان انتشار دارد و همین یکی از عواملی است که به شکست حکومت کنونی ایران منجر شد. من نمی دانم میان ناموس سپاری و شکست حکومت چه پیوندی است؟

آیا نویسنده گمان می کند ناموس سپاری در سیاست داخلی یا خارجی حکومت ایران تأثیری منفی داشته است؟!

چنین اندیشه مسخره ای گواه سطحی نگری نویسنده و ساده لوحی اوست و نمونه ای آشکار است در دست اندازی این نویسنده به سخنان باطل و دروغ بستن با همه توان، اگر چه هیچ کس سخن او را تأیید نکند.

نویسنده می نویسد: کار در همین جا به پایان نمی رسد، بلکه آنها لواطه^۱ به همین شکل آمده است [با زنان را نیز روا می دانند و روایاتی را می آورند که به ائمه^۲ علیه السلام نسبت می دهند. شیخ طوسی به نقل از عبدالله بن ابی یعفر^۳] چنین آمده است [آورده که می گوید: «از امام صادق^۴ علیه السلام (درباره مردی پرسش کردم که از عقب با زنش نزدیکی می کرد. فرمود: اگر زن راضی باشد اشکالی ندارد. عرض کردم: پس چگونه است که خداوند فرموده است:

«از آن جایی نزدیکی کنید که خدای فرمان داده». امام علیه السلام (فرمود: این

درباره آوردن فرزند است که فرمود فرزند را از جایی طلب کنید که خدایتان فرموده است. خداوند] در جای دیگر [می فرماید: *يَسْأَلُكُمْ لَكُمْ فَاَنْتُمْ لَكُمْ حَرَّتُمْ* (1) (استبصار، ج ۳، ص ۲۴۳).

نویسنده در این باره دو روایت دیگر را نیز آورده است.

پاسخ او این است که با چشمپوشی از سندهای این احادیث که برخی ضعیف هستند، نزدیکی با زنان از عقب مسأله ای است اختلافی میان علما برخی آن را ناروا و شماری روا می دانند و گروهی از صحابه، تابعین و امامان مذاهب اهل سنت قائل به جواز آن هستند.

قرطبی می گوید: از کسانی که این سخن بدیشان منتسب است، سعید بن مسیب و نافع و ابن عمر و محمد بن کعب قرظی و عبدالملک بن ماجشون هستند. این از مالک روایت شده که در کتابش با نام «کتاب السر» آورده است. یاران کارشناس مالک و بزرگان ایشان چنین کتابی را انکار می کنند. ابن عربی می گوید که ابن شعبان جواز این سخن را به گروه فراوانی از صحابه و تابعین و به مالک با روایات بسیاری مستند می سازد و آن را در کتاب «جماع النسوان و احکام القرآن» آورده است. کیاطبری می گوید: «از محمد بن کعب قرظی روایت شده که وی در این کار اشکالی نمی دیده است» («الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۹۳).

ابن قدامه می گوید: مباح بودن این کار از ابن عمر و زید بن اسلم و نافع و مالک روایت شده است.

1- بقره 223 / زنانان کشتزار شما هستند، از هر کجای ایشان خواهید درآید.

از مالک رسیده است که گفته: «من هیچ کس را که در دینم بدو اقتدا می کنم نیافتم که در حلیت این کار تردید کند» («مغنی، ج ۸، ص ۱۳۲).

اینک می گویم: روایات خود آنها بر این نکته دلالت دارد. سیوطی در الدر المنثور می گوید:

اسحاق بن راهویه در مسند خود و تفسیرش و بخاری و ابن جریر به نقل از نافع آورده اند که گفته: روزی آیه: (يَسْأَلُكُمْ حَرَّتُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي سِئْتُمْ) (را خواندم. ابن عمر گفت: می دانی این آیه چرا نازل شده است؟

گفتم: نه. گفت: این آیه درباره نزدیکی با زنها از عقب نازل شده است.

بخاری و ابن جریر از ابن عمر نقل کرده اند که مقصود از آیه: (فَأْتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي سِئْتُمْ) (عقب زنان است).

خطیب از میان راویان مالک از طریق نضر بن عبدالله از دی به نقل از مالک بن نافع از ابن عمر درباره آیه شریفه: (يَسْأَلُكُمْ حَرَّتُ لَكُمْ فَأْتُوا حَرَّتَكُمْ أَنِّي سِئْتُمْ) آورده که مقصود آن است که اگر خواهد از جلو و اگر خواهد از عقب [نزدیکی کند].

راوی می گوید: دار قطنی گفته است: این سخن از مالک، ثابت است. ابن عبدالبر می گوید: روایت ابن عمر در این معنا صحیح است و از او شهرت و آوازه یافته است.

نسائی از طریق یزید بن رومان از عبیدالله بن عبدالله بن عمر نقل می کند که عبدالله بن عمر اشکالی نمی دید که مردی با زنش از عقب نزدیکی کند.

بیهقی در سنن خود به نقل از محمد بن علی آورده که گفته است: «نزد محمد بن کعب قرظی بودم. مردی نزد او آمد و گفت: چه می گویی پیرامون مردی که با زنش از عقب نزدیکی می کند؟ او گفت: این پیری است از قبیله قریش، از او پرسش کن. مقصود او عبدالله بن علی بن سائب بود. عبدالله گفت: اگر چه حلال است، ولی کاری پلید شمرده می شود» («الدر المنثور، ج ۱، ص ۶۳۵ - ۶۳۸»).

اینک می گویم: سیوطی و جز او احادیث بسیاری می آورند که بر جواز نزدیکی زن از عقب دلالت دارد و همه این احادیث از برخی صحابه و تابعین و پیشوایان مذاهب ایشان نقل شده است و آنچه ما نیاوردیم بیش از آن مقداری است که نقل کردیم.

نویسنده پنداشته است که این گونه اخبار با نص قرآن ناهمسویی دارد، زیرا خداوند می فرماید: (و يَسْأَلُ لَوْنَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَأَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (۱)، در حالی که اگر نزدیکی از عقب زنان مباح بود خداوند تنها به دوری از فرج امر می فرمود و می گفت: «فَاعْتَزَلُوا فَرْجَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ»، ولی از آنجا که نزدیکی از عقب نیز حرام است خداوند به دوری گزیدن از فرج و ادبار به هنگام حیض زنان امر کرد و فرمود: (وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ).

پاسخ به نویسنده این است که براساس این استدلال، بهره گیری از

1- بقره / ۲۲۲: از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می پرسند، بگو آن رنجی است، پس هنگام عادت ماهانه از زنان کناره گیری کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند.

زن حائض به هر گونه ای از آن حرام است، خواه از فرج یا از دُبر یا جز آن دو، و این سخنی است که هیچ قائلی ندارد و همان علمایی که نویسنده بدیشان اعتقاد دارد آن را رد می کنند، زیرا ایشان خود تصریح می کنند که می شود با زن حائض جمع شد و تنها باید از فرج او کناره گرفت.

ابن کثیر می گوید: مقصود از این فرموده الهی «فاعتزلوا النساء في المحيض» «فرج» است، زیرا پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرموده است: «هر کاری بکنید مگر جماع»، و از همین رو بسیاری از علما یا بیشتر آنها بر این باورند که می شود با زن حائض مباشرت کرد مگر با فرج او.

قرطبی در تفسیر خود می گوید: علما پیرامون مباشرت با زن حائض و آنچه از او رواست با یکدیگر اختلاف دارند...

تا آنجا که می گوید: ثوری و محمد بن حسن و بعضی از یاران شافعی می گویند: از محلّ خونریزی باید کناره گرفت، زیرا پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرموده است: «هر کاری بکنید مگر جماع». این سخن را که داوود آورده بیشتر گفتیم. این حدیث صحیح است از شافعی.

ابو معشر به نقل از ابراهیم به نقل از مسروق آورده که گفته است: از عایشه درباره زن حائض خود پرسش کردم که کجای او بر من رواست؟ او پاسخ داد: «همه جای او مگر فرجش». علما می گویند: احتیاط آن است که مباشرت با زن حیض در حالی صورت گیرد که از او پوشیده باشد تا از مقدّمه جماع پرهیز شود، زیرا اگر ملاحظه با رانهایی او مباح باشد مقدّمه ای است برای دست یازیدن به محلّ خونریزی که به اجماع حرام است و به همین دلیل احتیاطاً بدان امر شده است و آنچه مستقلاً

حرام است محلّ خونریزی است و همه مفاهیم اخبار بر آن اتفاق دارند و هیچ ناهمگونی در میان نیست) «الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۸۶ و ۸۷».

بدین ترتیب روشن می شود که مقصود از دوری گزیدن از زنان، جماع با آنهاست، ولی حرمت کامیابیهایی دیگر در آیه دیده نمی شود و بلکه احادیث صحیح اهل سنت نیز بر حلیّت آن دلالت دارند (1).

اگر به فتاوی علمای اهل سنت در این مسأله بنگریم آن را در بردارنده تفصیل و توضیح می یابیم.

مالک بن مغول می گوید: «مردی از عطاء درباره زنان حائض پرسید. او پاسخ داد: در هر جایی که خون دیده نشود اشکالی ندارد» (همان، ج ۱، ص ۲۵۶).

شعبی می گوید: «اگر زن [حائض] بر فرج خود پارچه ای پیچید مرد می تواند با او مباشرت کند» (مصنف ابن ابی شیبّه، ج ۳، ص ۵۲۴).

اگر سخن ما روشن شد که مقصود از کناره گیری از زنان، جماع از فرج ایشان است روشن می شود که دیگر کامیابیها رواست، چنان که عموم فقها بر این اعتقادند.

اما مسأله وطی در دُبر از آنجا که نزد ما کراهت شدید دارد و جز مردم فرومایه بدان نمی پردازند و نزد پاره ای از علمای اهل سنت رواست، دیگر وجهی برای امر بدان نمی ماند، و مفهومی نخواهد داشت

1- صحیح بخاری، ج ۲، ص ۶۰۲ - صحیح مسلم ج ۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۳ - سنن ترمذی، ج ۱، ص ۲۳۹

که تصریح بر دوری از خصوص فرج به مفهوم تشویق بر وطی در دُبر است، بگذریم که تشویق بدان نیز صحیح نیست مگر آنکه در شریعت مقدّس، مستحب باشد که این را نیز هیچ کس نگفته است.

نویسنده می گوید: خداوند پس از آن روشن می کند که مرد با کجای زنش نزدیکی کند و می فرماید: فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (1)، و خدای تنها به مباشرت از فرج فرموده، آنجا که می گوید: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ، و «حرث» آنجایی است که نوزاد از آن پدید می آید.

پاسخ به نویسنده چنین است که مباشرت با همسر از آنجایی که خدا می فرماید، یا در مکان «حرث» که همان فرج است، دلالت بر حرمت دیگر اعضای زن ندارد. پس امر به یک کار دلالت بر نهی جز آن ندارد و علمای اصول این نکته را بیان کرده اند.

وطی در دبر نیز چنین است و در این دو آیه مبارکه دلالتی در نهی آن دیده نمی شود و این بر هر کس که اندک درنگی کند روشن و آشکار است.

به علاوه آنکه میان مفسران پیرامون این آیه: أَنَّى شِئْتُمْ (سخنان گوناگون دیده می شود. گروهی معتقدند مقصود از آن این است که: «هر گونه بخواهید»؛ یعنی با زنان خود هر گونه که خواستید مباشرت کنید خواه پشت به شما داشته باشند یا از جلو یا دراز کشیده یا ایستاده یا نیم

1- بقره / ۲۲۲؛ پس هرگاه زنان [حائض] پاک شدند از آنجایی با آنها نزدیکی کنید که خدای، شما را فرموده است.

پهلوی، فقط باید در فرج بسپوزید.

دیگران معتقدند که مقصود از آیه این است که: «هرگاه بخواهید»، در شب یا روز.

شماره دیگر گفته اند مفهوم آن این است که «هر کجا و هر گونه که خواستید»؛ یعنی در عقب یا جلو، که پاره ای از اخبار رسیده در این باره را از ابن عمر و جز او آوردیم.

نویسنده پنداشته است که همه سیدها [در متن ساده آورده] در حوزه نجف و دیگر حوزه ها و در هر جای دیگر به این کار می پردازند.

پاسخ او این است که سخن وی: «همه سیدها در حوزه نجف و دیگر حوزه ها به این کار می پردازند» بدون هیچ تردیدی افتراست، زیرا این گونه امور به فرض تحقق، از سوی مردی شریف افشا نمی شود، پس چگونه نویسنده توانسته از همه سیدها آگاهی یابد که به چنین کاری می پردازند و دریابد که این گروه با همسران خویش این گونه رفتار جنسی دارند؟

نویسنده انگاشته است که شیعیان تنها به اباحه لواط با زنان بسنده نکرده اند، بلکه بسیاری از آنها لواط با مردان و بهویژه با پسرهای امرد را روا می دانند.

پاسخ نویسنده این است که چنین سخنانی از افتراهای آشکار است و هیچ کس پس از تصریح قرآن بر تحریم آن و نهی شدید از آن، چنین کاری را روا نمی شمرد و فتاوی علمای شیعه در این مسأله کاملاً

روشن است. شیخ صدوق می گوید: «بدانید که لواط از زنا سخت تر است و زنا رشته روزی را قطع می کند و عمر را کوتاه می سازد و مرتکبش را در آتش، جاودان می سازد و شرم را از چهره او می زداید» (کتاب مقنع، ص ۴۲۹).

شیخ مفید می گوید: «لواط، بدکرداری با جنس ذکور است که بر دو گونه می باشد: یکی انجام کار در غیر دُبر که همان رانهاست که در این صورت اگر فاعل و مفعول، عاقل بالغ بوده باشند به هر یک صد تازیانه زده می شود و غیر محصن بودن یا محصن بودن در زدن تازیانه شرط نیست - بر خلاف آنچه در زنا شرط است - و حد آن دو، تازیانه است برای این کار که جز آن چنین حدی ندارد. دوم فروکردن در دبر است که باید کشته شوند، خواه هر دو طرف محصن باشند یا نباشند» (کتاب المقنعة، ص ۷۸۵).

علما در این باره سخنان بسیار گفته اند و همه آنها گواه حرمت لواط است که علمای شیعه امامیه و بلکه همه مسلمانان بر آن اجماع دارند.

از این سخنان روشن می شود که این مدعی اجتهاد و فقاہت در نقل روایات، امین نیست و با وجود تواتر احادیث و اجماع علمای برگزیده در تحریم لواط، در پندار خود منصف نیست. او در نقل احادیث خود حتی یک فتوا از یک عالم نیاورده که قائل به حلیت این کار باشد و مسأله را چنین مرسل و بدون مأخذ بیان داشته است.

142

143

خمس

نویسنده پنداشته است متون شرعی دلالت بر آن دارد که عوام شیعه از پرداخت خمس معاف اند و خمس بر ایشان رواست و کنار گذاشتن خمس بر آنها واجب نیست، و آن که خمس را به سیدها و مجتهدان بپردازد گنهکار شمرده می شود، زیرا با نصوصی مخالفت ورزیده که از امیرالمؤمنین و امامان اهل بیت (علیهم السلام) رسیده است.

او آن گاه استدلال می کند که بر پایه پاره ای روایتها ندادن خمس بر شیعیان رواست. یکی از این روایتها را ضریس کناسی می آورد که گفته: امام صادق (علیه السلام) [به من] فرمود: زنا از کجا میان مردم راه یافت؟ عرض کردم: نمی دانم قربانت گردم. امام (علیه السلام) فرمود: به دلیل خمس ما اهل بیت که پرداخت آن تنها از شیعیان پاک ما برداشته شده و نپرداختن آن به سبب [پاک ماندن] نطفه آنها برایشان رواست.

پاسخ وی آن است که روایات بر وجوب پرداخت پنج یک سود کسب در زمان امامان معصوم (علیهم السلام) و در عصر غیبت دلالت دارد، که به

144

خواست خدا این نکته روشن خواهد شد، و احادیثی که بر روا بودن [نپرداختن] خمس تصریح دارد در حقیقت تنها در زاد و ولد است تا نطفه ها پاک بماند.

مقصود از روایت ضریس کناسی، چنان که مازندرانی (رحمه الله) می گوید، این است که: «غیر شیعه نمی تواند بدون اذن امام کنیزی را که رزمنده ای اسیر گرفته و طی کند، چنان که حق ندارد آن را بخرد، و نه حق دارد کابین زنان را از سود انواع کسبها مقرر کند، زیرا امام از همه این مقوله ها حق می برد و بلکه گاهی تمامی آن حق امام است، و اگر چنین کند غاصب و زانی است و اگر فرزندی آورد نزد خدا حرامزاده خواهد بود و اینها همه پیش از کنار گذاشتن حق امام و حق شریکان هاشمی ایشان، به اذن امام برای شیعیان جایز است تا آنچه می کنند پاک باشد و زاد و ولدشان از پاکي برخوردار گردد» (شرح اصول کافی، ج ۷، ص ۴۱۱).

صاحب جواهر) قدس سره (می گوید: «در سرائر - پس از آنکه از انفال سخن به میان آمده و گفته شده که انفال از آن پیامبر صلی الله علیه و آله (یا جانشین اوست - چنین آمده است: (در زمان غیبت و پنهان بودن امام) علیه السلام (از دشمنانش - برای حفظ جان - به شیعیان نشان اجازه داده اند در حقوق مربوط به خمس خود و جز آن - که در ازدواج و امور تجاری گریزی از آن ندارند - می توانند تصرف کنند. منظور از امور تجاری آن است که شخص کالایی بخرد که حقوق امامان) علیهم السلام (در آن است و با آن تجارت کند. بنابر این هیچ کس نباید توهم کند که اگر او در این تجارت سودی بُرد خمسی بدان تعلق نمی گیرد. بنابر این آنچه را ما گفتیم حاصل می شود، زیرا ممکن است اشتباه پیش آید. سوم این مقوله ها مسکن

است، و جز در این سه مورد به هیچ رو تصرف جایز نیست» تا پایان کلام. گروهی از متأخران و بلکه همه ایشان از این سخن و این اجمال پیروی کرده اند) «جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۴۷).

اما روایت دومی که نویسنده درباره معاف بودن شیعه از پرداخت خمس آورده همان روایتی است که حکیم مؤذن بن عیسی روایت کرده و گفته است: «از امام صادق علیه السلام (درباره آیه شریفه): وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى (۱) (پرسیدم. امام) علیه السلام (دو آرنج خود بر دو زانویش نهاد و با دست اشاره کرد و فرمود:

به خدا این سود رسائی همه روزه است جز آنکه پدرم شیعه خود را [از پرداخت خمس] معاف کرد تا پاک بمانند) «کافی، ج ۲، ص ۴۹۹).

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در آن نام محمد بن سنان دیده می شود که ضعیف است و پیشتر سخن از ضعف او رفت.

حکیم مؤذن بن عیسی - چنان که در کافی آمده - یا حکیم مؤذن بن عبس - چنانکه در تهذیب و استبصار آمده - راوی ناشناخته ای است که در کتب رجالی توثیق نشده است.

با چشمپوشی از ضعف سند این روایت باید گفت که آن نیز همچون روایت پیش بر معافیت مطلق از خمس دلالت ندارد، بل دلیل آن است

1- انفال / ۴۱؛ بدانید از هر چه غنیمت ستانید یک پنچ آن از خدا و رسول خدا و نزدیکان اوست.

که امام صادق علیه السلام (شیعیانی را که بدو خمس نمی پردازند حلال کرده تا زاد و ولدشان پاک گردد و این دلالت بر وجوب پرداخت خمس از سوی ایشان دارد وگرنه حلال شمردن مفهومی ندارد.

مازندرانی در شرح این حدیث می گوید: «این سخن حضرت: «جز آنکه پدرم شیعه خود را [از پرداخت خمس] معاف کرد تا پاک بمانند» دلالت آشکار دارد بر اینکه یک شیعه می تواند پیش از کنار گذاشتن خمسش مطلقاً کابین همسر خود را از منافع کسبش قرار دهد یا کنیزی بخرد و این میان اصحاب شهرت دارد و مخالفان آن اندک اند) «شرح اصول کافی، ج ۷، ص ۴۰۷).

روایت سومی که نویسنده در معاف بودن شیعیان از خمس بدان استشهاد می‌کند همان روایتی است که عمر بن یزید روایت کرده می‌گوید: «مسمع را در مدینه دیدم که در آن سال برای امام صادق (علیه السلام) پولی آورده بود و امام صادق (علیه السلام) آن را بازگرداند...

تا آنکه می‌گوید: ای ابوسیار ما خمس را برای تو پاک شمردیم و حلال کردیم. پولت را برای خود بردار و شیعیان ما در آنچه از زمین دارند معاف اند تا قائم ما قیام کند) «اصول کافی، ج ۲، ص ۲۶۸».

پاسخ به نویسنده آن است که امام صادق (علیه السلام) تنها ابو سیار را از آنچه برای او آورده بود معاف کرد و شاید که آن بنا به قرینه پایان حدیث، خمس زمین بوده، و بر امام واجب نیست خمس بستاند و می‌تواند از حق خود هر که را بخواهد معاف دارد و معاف شدن ابو سیار از سوی امام (علیه السلام) (دلالت بر معاف شدن دیگران از خمس هر چیز دیگری ندارد و

به همین سبب می‌فرماید: «آن را برای تو پاک گردانیدم»، و فرمود: «آن را برای تو و شیعیانمان پاک گردانیدم.»

این فرموده امام: «شیعیان ما در آنچه از زمین دارند معاف اند تا قائم ما قیام کند» تنها به زمین تعلق دارد و بس، و امام (علیه السلام) اجازه فرمود شیعیان در زمین خود تصرف کنند و حاصل و خراج آن را برای خود بردارند، ولی پرداخت خمس حاصل آن و خمس دیگر اموالشان را از دوش ایشان برداشت، و این کاملاً آشکار است.

روایت چهارمی که نویسنده در معافیت شیعیان از پرداخت خمس بدان استشهاد می‌کند همان روایتی است که محمد بن مسلم از امام باقر یا امام صادق (علیهما السلام) نقل می‌کند که فرموده است: «سخت‌ترین وضع مردم به روز رستخیز هنگامی است که صاحب خمس بر خیزد و بگوید: خدایا! خمس من، ما آن را برای شیعیان خود پاک داشتیم تا زاد و ولد آنها پاک گردد و پاکیزه شود) «اصول کافی، ج ۲، ص ۵۵۲».

پاسخ نویسنده آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام محمد بن سنان دیده می‌شود که بیان ضعف او گذشت. نام دیگر راوی آن صباح ازرق است که وضعی ناشناخته دارد و توثیق نشده است.

پیشتر مفهوم پاک کردن خمس برای شیعیان را توضیح دادیم و گفتیم این از آن روست تا زاد و ولد ایشان پاک گردد و آوردیم که مقصود از آن، حذف کلی خمس از ایشان نیست؛ به آنچه گفتیم مراجعه کنید.

روایت پنجم نویسنده در معاف بودن شیعیان از خمس که وی بدان استشهاد می‌کند از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که می‌فرماید: «همه مردم در پرتو حق ما زندگی می‌کنند و ما آن را برای شیعیان خود حلال داشتیم) «من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۴۳».

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا شیخ صدوق آن را در من لایحضره الفقیه با سندش از داوود بن کثیر الرقی روایت کرده و نقل صدوق از طریق او ضعیف است. (1)

از نظر محتوای روایت مقصود از حلال کردن شیعه را توضیح دادیم و گفتیم که این سخن دلالتی بر حذف همه خمس از ایشان ندارد. به آنچه گفتیم مراجعه کنید.

اما روایت ششم را که نویسنده بدان استشهاد می‌کند یونس بن یعقوب روایتش کرده و گفته است: «نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی از قماطین (2) بر ایشان وارد شد و عرض کرد: قربانت گردم، مقداری سود و پول و تجارت در دست داریم و می‌دانیم که حق شما در آنها بر ما ثابت است و ما در این باره کوتاهی

کرده ایم. امام) علیه السلام (فرمود: اگر ما شما را به این کار تکلیف کنیم بر شما انصاف نورزیده ایم) «من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۳».

پاسخ به او چنین است که این حدیث را شیخ صدوق از یونس بن یعقوب روایت کرده و اگر چه یونس ثقة است، ولی نقل حدیث صدوق

1- بنگرید به: جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۳۴؛ معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۱۲۶

2- قماط - بر وزن شداد - به معنای قنطاق ساز یا ریسمان باف است - م.

از طریق او ضعیف است، زیرا در زنجیره روایان این حدیث نام حکم بن مسکین دیده می شود که در کتب رجال توثیق نشده است (جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۴۲).

با چشمپوشی از سند روایت، آن دلالتی آشکار دارد بر اینکه خمس باید از سوی شیعیان پرداخت شود، زیرا مرد قماطی به امام عرض می کند: ما می دانیم که حق شما در آنها بر ما ثابت است و ما در این باره کوتاهی کرده ایم. و این دال بر آن است که وجوب پرداخت خمس و کنار گذاشتن آن از سود سرمایه و تجارت نزد شیعیان امری یقینی بوده است و امام) علیه السلام (سخن او را انکار نمی کند و به او می فرماید: اگر ما شما را همان روز به این کار تکلیف کنیم بر شما انصاف نورزیده ایم.

یعنی اگر ما شما را مکلف کنیم که فوراً و بدون تأخیر این پول را کنار گذارید با شما انصاف نکرده ایم، زیرا ما در گرفتن حقهمان بشتاب با شما رفتار کرده ایم، در حالی که شما با محبت و دوستی و ولایت با ما رفتار کرده اید.

از خیانت‌های نویسنده آن است که وی کلمه «الیوم» را در پایان حدیث حذف کرده، در حالی که سخن امام) علیه السلام (چنین است:

«ما انصفناکم ان کلناکم ذلک الیوم»، و این چنان است که شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه، جلد ۲، صفحه ۲۸ و شیخ طوسی در استبصار، جلد ۲، صفحه ۵۹ آورده است، زیرا غرض نویسنده بیان معافیت مطلق خمس برای شیعیان بوده، نه در آن هنگام خاص.

روایت هفتمی که نویسنده بدان استشهاد می کند همان روایتی است

که از علی بن مهزیار نقل شده که گفته است: «در نامه ای از امام باقر) علیه السلام (خواندم که مردی نزد ایشان آمد و از ایشان خواست تا او را در خوردن و آشامیدن از حق خمس، حلال دارد. امام) علیه السلام (با خط خود نوشت: هر که از دادن حق من ناتوان باشد از پرداخت آن معاف است) «من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۳».

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت نیز بر وجوب پرداخت خمس از سوی شیعیان دلالت دارد، وگرنه مفهومی ندارد که مردی بیاید و از امام) علیه السلام (بخواهد که او را در خوراک و نوشاکش که از بدهی خمس اوست حلال دارد، در حالی که پرداخت خمس بر او واجب نبوده باشد، چنان که در آن صورت وجهی برای حلال داشتن آن نیز وجود نخواهد داشت. بگذریم که امام) علیه السلام (وجوب خمس را از آن مرد منتفی نمی داند و تنها آن را به مقداری بر شیعه نیازمند می بخشد تا بتواند نیاز شدیدش را برآورد، و این چنان که گفته آمد، بر امام) علیه

السلام (جایز است)، زیرا امام می تواند همه یا بخشی از حقوق خود را بر هر که بخواهد و هر گونه که بخواهد ببخشاید، ولی در این حدیث دلالتی به چشم نمی خورد که همه خمس بر همه شیعیان و در هر روزگاری، حتی با وجود نداشتن نیاز، بخشیده شود، و حتی در این روایت دلالتی دیده نمی شود که امام (علیه السلام) آن مرد را در آنچه از خمس می خورد و می آشامد حلال گردانده باشد، چنان که در آن نکته ای دیده نمی شود که این مرد را نیازمند معرفی کند.

روایت هشتم که نویسنده بدان استشهاد می کند روایتی است که در

آن مردی نزد امیرالمؤمنین (علیه السلام) آمد و عرض کرد: «به پولی دست یافتم که در جمع آن اغماض کردم، آیا راهی برای توبه دارم؟ امام (علیه السلام) فرمود: خمس آن را به من ده، و آن مرد خمس مال خود را به امام (علیه السلام) داد. امام (علیه السلام) فرمود: مانده پول از آن توست و شخص هرگاه توبه کند مالش نیز با او توبه می کند) «من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۲».

پاسخ وی چنین است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا روایتی مرسل است که شیخ صدوق از امیرالمؤمنین (علیه السلام) (بی هیچ سندی روایت کرده است).

با چشمپوشی از سند این روایت، مفهوم آن این است که آن مرد به امیرالمؤمنین (علیه السلام) عرض کرد: به پولی دست یافتم که در جمع آن اغماض کردم، یعنی در گرد آوردن آن دیده بر هم نهادم و آن را هر گونه که پیش آمد از حلال و حرام فرا چنگ آوردم.

امام (علیه السلام) (به او می فرماید تا خمس مالش را بپردازد، زیرا دادن خمس مال او موجب پاک گرداندن دیگر پولهای او خواهد بود، و چون او خمس مال خود را می پردازد امام (علیه السلام) (به او می فرماید: مانده پول از آن توست و شخص هرگاه توبه کند، یعنی هرگاه از کسب آمیخته به حرام به درگاه خدا توبه کند و خمس آن را بپردازد در حقیقت توبه نصوح تحقق می یابد، و مالش نیز با او توبه می کند، یعنی مانده پولش بدو باز می گردد و آنچه شبهه ناک بوده پاک می گردد و او می تواند در آن دخل و تصرف کند.

این حدیث - چنان که توضیح دادیم - دلالت آشکار بر وجوب پرداخت خمس دارد و از همین رو امام (علیه السلام) (به او می فرماید خمسش را

بپردازد، و اینکه نویسنده پنداشته حدیث نشاندهنده معافیت از پرداخت خمس است نادرست می باشد، و این از آن روست که وی مرجع ضمیر «آن» (را به خمس برگردانده، در حالی که به مانده پول باز می گردد).

نویسنده می گوید: این روایات و نظایر آن، بسیار هستند و بر معافیت شیعیان از پرداخت خمس تصریح دارند و حاکی از آن است که ایشان از دادن آن برکنارند. پس هر که بخواهد همه آن را برای خود بردارد یا از آن بخورد و به اهل بیت هیچ نپردازد از پرداخت آن معاف است و می تواند بی آنکه گناهی مرتکب شده باشد هر چه می خواهد کند و پرداخت خمس بر ایشان واجب نیست تا قائم - که در روایت سوم آمده - قیام کند.

پاسخ او این است که همان گونه که توضیح دادیم شماری از این روایات سندی ضعیف دارند و احادیث صحیح آنها نیز دلالت بر معافیت مطلق شیعیان از پرداخت خمس ندارد، بلکه تنها بخشی از این احادیث، نشاندهنده آن است که امام (علیه السلام) (خمس را بر آنها بخشوده تا پیش از کنار گذاشتن حق خمس، در اموالی که می خواهند با آن ازدواج کنند چنان که می خواهند دخل و تصرف کنند، و بخشی از این احادیث نیز حاکی از آن است که امام (علیه السلام) (شیعیان را در دخل و تصرف در اراضی و محصولات آن آزاد گذارده، و این در حالی است که هنوز کنار گذاشتن حق خمس وجوب دارد.

شیعیان نیازمند خود اجازه داده است که از حقّ خمس مقداری را که نیازشان را برمی آورد بردارند. تعدادی از این احادیث هم نشاندهنده آن است که امامان(علیهم السلام) شیعیان خود را در کنار گذاشتن خمس - در صورت پدید آوردن دشواری - به شتاب نمی افکندند.

تمامی این روایات دلالت التزامی به وجوب خمس بر مردم دارد وگرنه معنی ندارد نیازمندان اجازه داشته باشند به مقدار نیازشان از آن برگیرند، چنان که دیگر وجهی ندارد شتاب زحمت را در کنار گذاشتن حق خمس، منتفی گردد. تمام این نکات را پیشتر توضیح دادیم و می توانید بدان مراجعه کنید.

شگفت آنکه نویسنده به این گونه روایات چنگ می زند و از روایات فراوان دیگری - که دلالت بر وجوب پرداخت خمس به ائمه(علیهم السلام) دارد - چشم فرو می بندد و این نکته را ناگفته می گذارد که ائمه(علیهم السلام) (خمس را برای هیچ کس نبخشوده اند.

یکی از این احادیث، صحیحه ابراهیم بن هاشم است که گفته: «نزد امام جواد(علیه السلام) بودم که صالح بن محمد بن سهل، که عهده دار امور وقف ایشان در قم بود، بر امام(علیه السلام) وارد شد و عرض کرد: سرورم! مرا از پرداخت ده هزار معاف بدار که من همه را هزینه کرده ام. امام(علیه السلام) به او فرمود: تو از پرداخت آن معاف هستی. چون صالح برفت امام جواد(علیه السلام) فرمود: [گاهی] یکی از آنها به داراییهای حق آل محمد و یتیمان و خاک نشینان و ناداران و در راه ماندگان چنگ در می اندازد و آن را برای خود برمی دارد و نگاه می آید و می گوید: مرا معاف بدار. آیا تو فکر می کنی او این گمان را می کند که من بگویم: «چنین نمی کنم»، به

خدا سوگند، خداوند به روز رستخیز در این باره سخت پرسش خواهد کرد) «اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۸).

روایت دیگر را محمد بن زید آورده که می گوید: گروهی از خراسان خدمت امام رضا(علیه السلام) رسیدند و از او خواستند خمس را بر ایشان معاف دارد. امام(علیه السلام) فرمود: چه فریبکارید شما! فقط دم از دوستی ما می زنید و حقی را از ما می ستانید که خداوند آن را ویژه ما و ما را ویژه آن گردانده است؛ یعنی خمس را. هرگز و هرگز کسی از شما را از پرداخت آن معاف نمی کنیم) «اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۸).

دیگر موثقه عبدالله بن بکیر به نقل از امام صادق(علیه السلام) که می فرماید: «من در حالی از یکی از شما در همی می ستانم که در مدینه بیش از همه دارایی دارم و از این کار قصدی جز آن ندارم که شما پاک شوید» (وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۳۷).

دیگر صحیحه علی بن مهزیار به نقل از محمد بن حسن اشعری که می گوید: یکی از یاران ما به امام جواد(علیه السلام) چنین نوشت: «مرا از خمس آگاه کن، آیا خمس به هر آنچه شخص از آن بهره می برد، از کم گرفته تا زیاد و بر همه گونه های درآمد و زمین تعلق می گیرد؟ چند و چون آن چگونه است؟ امام(علیه السلام) (با دستخط خود نوشت: خمس پس از هزینه است) «تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۲۳).

حدیث دیگر موثقه سماعه است که می گوید: از امام جواد(علیه السلام) درباره خمس پرسش کردم. امام(علیه السلام) فرمود: «به هر سودی که مردم برند، خواه کم باشد یا زیاد، خمس تعلق می گیرد) «اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۵).

احادیث معتبر که دلالت بر کنار گذاشتن خمس دارد بسیار

می باشد و آنچه گفته آمد، کافی است.

نویسنده می گوید: اگر امام حضور داشته باشد خمس به او داده نمی شود تا قائم اهل بیت قیام کند، پس چگونه می توان آن را به فقها و مجتهدان پرداخت؟

پاسخ او این است که اخبار مستفیض دلالت بر کنار گذاشتن حق خمس دارد، و اما مسأله دادن خمس به فقها و مجتهدان مسأله دیگری است که سخن بدان کشیده شده است، و واجب آن است که خمس در اموری صرف شود که خشنودی امام مهدی (علیه السلام) به دست آید، و فقها کسانی هستند که با چگونگی به دست آوردن خشنودی امام (علیه السلام) آشنا هستند و در این باره توضیحات بیشتری خواهد آمد.

علمای شیعه - قدس الله اسرارهم - چگونگی جمع میان اخباری که پرداخت خمس را واجب می داند و اخباری که پرداخت آن را مباح دانسته توضیح داده اند، و این همان مقوله ای است که چه بسا میان آن دو، تصور تعارض رود.

شیخ طوسی می گوید: «چگونگی جمع میان این روایات، همان است که شیخ ما - شیخ مفید - رحمه الله (بدان اعتقاد یافته، و آن این است که اجازه ای که در مصرف خمس و تصرف در آن رسیده در حقیقت ویژه از دواج است، دلیل آن هم چنان که پیشتر از روایات ائمه (علیهم السلام) گفته آمد، این است که زاد و ولد شیعیان پاک گردد و نباید آن را درباره اموال دانست و این اجازه درباره اموال نرسیده، ولی سخنان سخت و سنگینی که درباره خمس رسیده به اموال مربوط می شود) «استبصار، ج ۲،

آیه الله العظمی خویی پس از آوردن روایات مربوط به معافیت خمس می گوید:

«این روایات در کنار ناسازگاری با آنچه از تسنن و تشیع دانسته شده، ذاتاً قابل تصدیق نیست و نمی توان بر آنها اعتماد کرد. نخست به سبب اینکه با قانونگذاری خمس، که برای برآوردن نیاز سادات و تهیدستان آل محمد (صلی الله علیه و آله) وضع شده، منافات دارد، زیرا اگر پرداخت خمس بر شیعیان واجب نمی شد سادات فقیر از کجا زندگی می گذراندند، اهل سنت هم که به دادن این حق قائل نیستند و از طرفی زکات نیز بر آل پیامبر (صلی الله علیه و آله) حرام گشته، پس نمی توان به اطلاق این گونه روایات جزم پیدا کرد. سبب دوم آن این است که این روایات با روایات فراوان دیگری در تعارض است که در موارد گوناگون و جنسهای متعدد، پرداخت خمس را ضرور می داند، مانند این سخن امام (علیه السلام) (که می فرماید: «از اموال ناصبی هر چه خواهی بستان و خمس آن را به ما بپرداز» یا «هر که به گنجی دست یافت بر اوست که خمس ما را بپردازد».) و صحیح طولانی علی بن مهزیار و دیگر روایات که درباره سود تجارتها رسیده است. اگر دادن خمس بر شیعیان مباح بود و می شد از پرداخت آن معاف باشند پس چرا پرداخت خمس بر آنها واجب شده؟ و امر به دادن خمس در این نصوص فراوان چه معنایی دارد؟

بگذریم که آن روایات با گروه دیگری از روایات معارضه دارد که مطلقاً در نفی حلیت ظهور دارند، مثل روایت علی بن ابراهیم از پدرش که گفته: نزد امام جواد (علیه السلام) (بودم که صالح بن محمد بن سهل وارد شد. او

عهده دار امور وقف در قم بود.

عرض کرد: سرورم! مرا از پرداخت ده هزار درهم معاف بدار که من آن را خرج کرده ام. امام (علیه السلام) به او فرمود: تو از پرداخت آن معافی) «...مستند العروة الوثقی (خمس)، ص ۳۴۳.

نویسنده انگاشته است که فقهای مورد اعتماد به معافیت شیعه از پرداخت خمس و نپرداختن آن به هیچ کس دیگری فتوا داده اند تا آنکه قائم اهل بیت قیام کند و مبنای این سخن ایشان نصوص پیشگفته و جز آن می باشد. یکی از آنها محقق حلی نجم الدین جعفر بن حسن، متوقاً به سال ۶۷۶ هجری است که بر ثبوت معافیت منافع و مسکن و بازرگانی از پرداخت خمس در زمان غیبت تأکید میورزد و می گوید: کنار گذاشتن سهم صاحبان خمس که موجود هستند واجب نیست. بنگرید به کتاب شرائع الاسلام، صفحه ۱۸۲ و ۱۸۳، کتاب خمس.

پاسخ او این است که نویسنده سخن محقق حلی (رحمه الله) را ناقص آورده است، زیرا علامه حلی معافیتی را که مورد تصریح قرار می دهد تنها در محدوده ازدواج، بازرگانی و مسکن مطرح است، نه در دیگر موارد پرداخت خمس.

محقق حلی می گوید: «سوم: معافیت خمس در ازدواج، مسکن و تجارت، در حال غیبت امام (علیه السلام) ثابت است، اگر چه اینها همه یا بخشی از آن، متعلق به امام است و کنار گذاشتن سهم صاحبان خمس که موجود هستند از این موارد واجب نیست.

چهارم: آنچه پرداخت خمس آن واجب است، در صورت وجود و

حضور امام باید بدو پرداخت شود، اما در صورت نبود امام، برخی گفته اند: مباح و بخشوده است، برخی گفته اند: باید آن را حفظ کرد و هنگامی که نشانه های مرگ ظاهر شد به وارثان خود وصیت کند. برخی گفته اند: خمس دفن می شود. شماری نیز گفته اند: نیم خمس به مستحقان آن داده می شود و آنچه ویژه امام است از طریق وارثان و یا دفن کردن حفظ می شود. بعضی نیز گفته اند: سهم امام نیز به گروهی موجود داده می شود، زیرا در صورت عدم کفایت [سهم مستحقان] امام باید آن را [از سهم خود] کامل کند. وقتی این کار، با وجود امام، واجب است در غیبت او نیز همان وجوب را دارد، و این به واقعیت، مانند آن است» (شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۸۴).

سخن علامه حلی (رحمه الله) (صراحت در وجوب کنار گذاشتن خمس و پرداخت آن به سادات ارجمند دارد و معافیت از پرداخت آن تنها به سه مورد یاد شده اختصاص دارد و بس.

نویسنده می گوید: یکی از این جماعت یحیی بن سعید حلی متوقاً به سال ۶۹۰ هجری است که به نظریه معاف شدن شیعیان از خمس و جز آن گرایش یافته، و این از بهر کرامت و فضیلتی است که ائمه بر شیعیان نهاده اند و این در کتاب او الجامع للشرائع صفحه ۱۵۱ آمده است.

پاسخ نویسنده این است که یحیی بن سعید حلی (رحمه الله) (در کتاب خود الجامع للشرائع چنین آورده است: بر هیچ کس جایز نیست در خمس تصرف کند مگر با اجازه امام در زمان حضور ایشان، و در زمان غیبت ائمه (علیهم السلام)، تصرف در حقوق خود را از خمس گرفته تا جز آن، در

ازدواج و تجارت و مسکن روا شمرده اند.

عبارت یحیی بن سعید حلی (رحمه الله) (از ایهام تهی نیست، زیرا ممکن است «مین» در کلام او «مِنَ المناکح» بیانیه باشد برای واژه «غیرها» و مقصود آن باشد که: «از خمس و ازدواج و تجارت...»، چنان که ممکن است «مین» تبعیضیه باشد و مقصود آن باشد که ایشان خمس ازدواج و تجارت [و مسکن] را معاف کرده اند نه سود کسب را. از همین رو برخی گفته اند: یحیی بن سعید در عصر غیبت قائل به معاف بودن شیعیان از پرداخت خمس بود.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این گروه حسن بن مطهر حلی است که در سده هشتم می زیسته و به معافیت از پرداخت خمس برای شیعیان قائل بوده و این در کتاب تحریر الاحکام او، صفحه ۷۵ آمده است.

پاسخ او این است که علامه حلی (رحمه الله) در کتاب مذکور چنین می گوید: «هفتم: علمای ما درباره پرداخت خمس هنگام غیبت امام اختلاف کرده اند، گروهی آن را ساقط می دانند و گروهی دفن آن را واجب شمرده اند و شماری معتقدند که مستحب است آن را به ذریه [پیامبر] و شیعیان تهیدست داد. و عده ای به کنار گذاشتن آن معتقدند و اگر از مرگ هر اسید آن را برای کسی وصیت کند که به دینداری و خرد او اعتقاد دارد تا آن را به امام - در صورتی که ایشان را درک کند - بسپرد و گرنه همچنان وصیت شود تا امام (علیه السلام) ظهور کند، گروهی نیز معتقدند که سهم امام هم از خمس صرف مستحقین خمس شود، زیرا در صورت کفایت

نکردن، بر امام است آن را [از سهم خود] کامل کند [تا زندگی مستحقین خمس تأمین شود]، و آن حکمی است که چه در حضور و چه در غیبت امام، وجوب دارد و اینوجه اقوی است» (تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۴۴۴).

سخن علامه حلی (رحمه الله) (صراحت در آن دارد که وی معتقد بوده است باید خمس را کنار گذاشت و در زمان غیبت کاملاً برای سادات تهیدست هزینه شود.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از ایشان شهید ثانی، متوقفاً به سال ۹۶۶ هجری است که در مجمع الفائدة والبرهان، جلد ۴، صفحات ۳۵۵ تا ۳۵۸ مطلقاً قائل به معافیت از خمس است و می گوید: اصح همین است، چنان که در کتاب مسالک الافهام، صفحه ۶۸ آمده است.

پاسخ او این است که در مجمع الفائدة والبرهان نقلی از نظر شهید ثانی درباره معافیت مطلق از پرداخت خمس دیده نمی شود و شهید ثانی در کتاب خود با نام مسالک الافهام به این باور نگرانیده است، بلکه تنها به شرح عبارت پیشگفته شرائع الاسلام در معافیت خمس در ازدواج، تجارت و مسکن می پردازد و بر آن حاشیه ای نمی زند. رجوع کنید به مسالک الافهام، جلد ۱، صفحه ۴۷۵.

او در شرح لمعه، که پس از مسالک الافهام نوشته، تصریح کرده است که خمس در عصر غیبت به فقیه جامع شرائط داده می شود. او می گوید: «بنابه مشهور خمس به شش بخش تقسیم می شود تا به ظاهر آیه و صریح روایت عمل شده باشد. سه بخش از آن برای امام (علیه السلام) (که همان سهم خدا و رسول او و خویشان ایشان است و این بخش، نیم

خمس را تشکیل می دهد که اگر امام حضور داشته باشد به ایشان داده می شود و اگر غایب باشد به نمایندگان او که همان فقهای عادل امامیه سپرده می شود که جامع شرایط فتوا هستند، زیرا ایشان و کیلان امام می باشند و بر آنها واجب است به اقتضای مذهبشان در آن عمل کنند.

او از دواج و مواردی دیگر را استثنا کرده است و می گوید: آنچه میان اصحاب از جمله مصنف (شهید اول) در دیگر کتب و فتاوی او شهرت دارد استثنا شدن از دواج، مسکن و تجارت از خمس است. این سه مورد، مطلقاً از خمس معاف هستند. مقصود از اولی بهای کنیز اسیر شده است به هنگام غیبت امام، و نیز مهر همسر از سود، و مقصود از دومی بهای مسکن از سود است، و مراد از سومی خریدن کالا است از کسی که به خمس اعتقاد ندارد یا از کسی که به خمس عمل نمی کند و نظایر آن) «الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص ۱۰۷ - ۱۱۶».

کلام او (قدس سره) (دلالت واضح بر لزوم کنار گذاشتن خمس به هنگام غیبت امام منتظر) (علیه السلام) دارد.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این گروه مقدس اردبیلی، متوقفاً به سال ۹۹۳ هجری است که در روزگار خود از همه فقیه تر بود تا جایی که او را به مقدس لقب دادند. او در اموال امام غایب، برای شیعیان، خصوصاً هنگام نیاز، مطلقاً به اباحه تصرف در این گونه اموال قائل است. او می گوید: عموم اخبار دال بر معافیت کلی خمس در زمان غیبت و حضور امام است و آن به مفهوم عدم وجوب و حتمیت است؛ چون (اولاً)

دلایلی قوی (بر وجوب خمس) در سود و کسب وجود ندارد. (ثانیاً) دیگر چیزی به نام غنیمت وجود ندارد.

پاسخ نویسنده چنین است که مقدس اردبیلی پس از آوردن احادیث مربوط به معافیت و ذکر نظرهای مختلف در این مسأله می گوید: با این همه، شایسته است که در کنار گذاشتن حقوق، احتیاط تام به کار بست و از هر گونه کوتاهی کناره گرفت، بهویژه در سهم بخشهای سه گانه از هر غنیمتی که آن را به شمار آورده اند (1)، زیرا آیه در ظاهر، و پاره ای روایات و اصل عدم معافیت، و بعید بودن معافیت حق ایشان با در نظر گرفتن حرمت زکات بر ایشان، و جایگزین شدن خمس به جای آن، همگی این احتمال را دارند، بگذریم که بعید بودن معافیت خمس در حقوق مربوط به ائمه (علیهم السلام) (با ویژه نبودن خمس برای ایشان) علیهم السلام (بنا به ظاهر آیه و اخبار (2) و عدم صحت همه احادیث و صراحت نداشتن آنها در این امر، و احتمال حمل آن بر نیازمند - چنان که گفته آمد - و وجود تقیه در پاره ای موارد، و تخصیص به حقوق ایشان پس از دخل و تصرف، و عدم امکان رساندن آن و موارد دیگر نیز در کار است.

تا آنجا که می گوید: ولی اگر امکان رساندن آن به فقیه عادل امین باشد اولی خواهد بود، زیرا در المنتهی گفته است: اگر قائل به آن باشیم که سهم امام (علیه السلام) (در دیگر طبقات هزینه شود، کسی باید در آن دخل و تصرف کند که در احکام از سوی امام) علیه السلام (نیابت دارد و او کسی نیست

1- یعنی حتی از سود کسب که آن را به مفهوم لغوی «غنیمت» شمرده اند.

2- یعنی اگر ائمه (علیهم السلام) (حق خود را معاف بدانند حق دیگر طبقات سزاوار خمس از میان نمی رود.

مگر فقیه امین محتاط جامع الشرائط فتوا و حکم - چنان که تفصیل آن خواهد آمد - که از فقهای اهل بیت (علیهم السلام) (است) «مجمع الفائدة والبرهان، ج 4، ص 307».

نویسنده می آورد: یکی دیگر از ایشان علامه سلار است که می گوید: ائمه، خمس را در زمان غیبت معاف شمرده اند تا بهویژه برای شیعیان تفضل و کرمی کرده باشند. بنگرید به کتاب المراسم، صفحه 633.

پاسخ به نویسنده این است که: این سخن سلار دیلمی (رحمه الله) (درباره انفال است نه خمس. او می گوید: «انفال نیز تنها از آن او - یعنی امام - است، و آن هر زمینی است که گشوده شده باشد بی آنکه اسب و راکی بر آن زمین تاخته باشد، و زمین موات و میراث حربی و بیشه زارها و دشتها و معادن و تیولها. هیچ کس حق ندارد در چیزی از اینها دخل و تصرف کند مگر با اجازه امام. اگر کسی با اذن امام در این امور دست برد چهار پنجم درآمد حاصله از آنها از آن او خواهد بود و خمس آن از آن امام است، و در این زمان ما را از بهر گرم و تفضل خاص در دست بردن در آن حلال داشته اند) «المراسم، ص 140».

بنگرید که چگونه نویسنده، سخن را تحریف می کند و آنچه را درباره انفال است پیرامون خمس می آورد.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این جماعت محمد علی طباطبایی، متوقفاً در آغاز سده یازدهم است که می گوید: اصح، همان معافیت [از پرداخت خمس] است. مدارک الافهام، صفحه 344.

پاسخ وي اين است كه: نظر صاحب مدارك - موسوي، نه طباطبائي - درباره خمس، احتياط در پرداخت آن است. او مي گويد: «به طور كلي اخبار رسیده در ثبوت خمس از اين نوع كاملاً مستفيض است، بل چنان كه در المنتهي ادعا کرده، اخبار، ظهور در تواتر دارند و اشكال در مستحقان آن و معافيت از آن در زمان غيبت و يا عدم معافيت آن است. پاره اي روايات دلالت بر آن دارد كه مستحق آن همان مستحق خمس غنايم است و رواياتي ديگر آن را خاصاً امام(عليه السلام) (مي دانند، و روايت علي بن مهزيار چنان كه توضيح داديم، قائل به تفصيل شده است و مقتضاي صحيحه حارث بن مغيره نضري و صحيحه الفضلاء در اين باره معافيت از اين گونه [خمس] است و ابن جنيد همين را برگزيده است، و مسأله اشكال قوي دارد و احتياط در آن از اموري است كه هرگز نمي توان ناپيده اش گرفت) «مدارك الاحكام، ج ۵، ص ۳۸۳».

آري، صاحب مدارك (قدس سره) پس از بيان سخنان علامه حلي و شهيد و شيخ طوسي و ابن ادریس پيرامون معافيت خمس در ازدواج، مسكن و تجارت مي گويد: اصح، معافيت آن بخشي است كه ويژه امام(عليه السلام) است، زيرا اخبار بسيار بر آن دلالت دارد، مانند صحيحه علي بن مهزيار... تا پايان كلام او) مدارك الاحكام، ج ۵، ص ۴۲۱).

سخن صاحب مدارك و ضوح بسيار دارد كه معافيت خمس تنها سهم امام(عليه السلام) (را در امور سه گانه يادشده در بر مي گيرد نه در هر چه خمس، مانند سود كسب و نظاير آن، بدان تعلق مي گيرد، و احتياط واجب در آن پرداختن خمس آنها هنگام غيبت است.

نويسنده مي گويد: يكي ديگر از اين شمار محمد باقر سبزواري،

متوقفاً در اواخر سده يازدهم است. او مي گويد: آنچه در بحث منافع، از روايات بسيار همچون صحيحه حارث بن مغيره و صحيحه فضلاء و روايت محمد بن مسلم و روايت داودي [به اين شكل آمده است] بن كثير به نقل از اسحاق بن يعقوب و روايت عبدالله بن سنان و صحيحه زراره و صحيحه علي بن مهزيار و صحيحه كريب به دست مي آيد، معافيت خمس براي شيعيان است.

او متعرض پاره اي اشكالات وارد بر اين نظر مي شود و مي گويد: اخبار مربوط به معافيت از پرداخت خمس صحيح تر و صريح تر است و با وجود اخبار مذکور نمي توان از آن عدول كرد و به طور كلي اعتقاد به معافيت از پرداخت خمس در زمان غيبت از قوت تهی نيست. بنگريد به كتاب ذخيرة المعاد، صفحه ۲۹۲.

پاسخ او اين است كه آنچه نويسنده آورده درست است، ولي او بر خلاف امانتداري علمي، جمله پاياني را كامل نياورده. سبزواري(قدس سره) گفته است: به طور كلي اعتقاد به معافيت مطلق از خمس در زمان غيبت از قوت تهی نيست، ولي نزد من احوط آن است كه همه خمس در ميان طبقات موجود به سرپرستي فقيه عادل و جامع شرايط فتوا... هزينه شود.

اين كلام سبزواري(قدس سره) (است و روشن است كه وي در لزوم پرداخت خمس و هزينه كردن آن در ميان اقشار سه گانه پيشگفته، از طريق تسليم و تحويل خمس به فقيه امامي مذهب جامع شرايط فتوا، احتياط مي كند.

نويسنده مي گويد: يكي ديگر از آنها محمد حسن فيض كاشاني است

كه در كتاب خود مفاتيح الشريعة [به اين شكل آمده است]، صفحه ۲۲۹، مفتاح شماره ۲۶۰ به معافيت خمس ويژه مهدي(عليه السلام) قائل مي باشد و گفته است ائمه آن را براي شيعيان حلال کرده اند.

پاسخ وي اين است كه فيض كاشاني در كتابش با عنوان مفاتيح الشرائع بعد از آوردن اختلاف ديدهاها در وجوب خمس زمان غيبت مي گويد: «اصح نزد من معافيت از پرداخت خمس حق مهدي(عليه السلام) است، زيرا امامان آن را براي شيعيان حلال داشته اند و هزينه كردن ديگر بخشهاي آن را براي سادات واجب دانسته اند، زيرا براي آن مانعي در ميان نيست و اگر همه خمس براي سادات هزينه شود احوط و احسن خواهد بود، ولي اين كار را فقيه امين، به واسطه حق نيابتي كه دارد، بر عهده مي گيرد، چنان كه از هر غايبي توليت مي شود) مفاتيح الشرائع، ج ۱، ص ۲۲۹».

كلام فيض(قدس سره) دلالت روشن بر وجوب پرداخت حق سادات به ايشان دارد، بلكه از نظر او احسن و احوط آن است كه همه خمس براي ايشان هزينه شود، ولي اين كار را فقهاي امين عهده دار مي شوند.

نويسنده مي آورد: يكي ديگر از اين گروه جعفر كاشف الغطاء، متوقفاً به سال ۱۲۲۷ هجري است كه در كشف الغطاء، صفحه ۳۶۴ مي گويد: بيان معافيت پرداخت خمس از سوي ائمه و عدم وجوب پرداخت آن به ايشان.

پاسخ نويسنده چنين است كه سخن شيخ جعفر كبير كاشف الغطاء(قدس سره) دلالت آشكار بر وجود پرداخت خمس در زمان غيبت و لزوم سپردن آن به مجتهد جامع الشرايط دارد. او مي گويد: «سهم امام با

وجود ايشان و امكان دسترسي به حضرتش به امام تحويل داده مي شود، اما چنانچه به واسطه تقيه و نظاير آن و يا غيبت امام، امكان دسترسي به امام نباشد بنا به اقوي در موارد سه گانه صرف مي شود و كار آن را مجتهد بر دوش خواهد گرفت و احوط آن است كه به افضل اختصاص داده مي شود و مجتهد، كار رساندن آن به مورد مصرفش را بر دوش خواهد داشت) «كشف الغطاء، ص ۳۶۳».

بدين سان روشن مي شود كه آنچه نويسنده به شيخ كاشف الغطاء نسبت مي دهد نادرست است.

نويسنده مي گويد: يكي ديگر از اين جماعت محمد حسن نجفي، متوقفاً به سال ۱۲۶۶ هجري است كه در جواهر الكلام، جلد ۱۶، صفحه ۱۴۱ به معافيت خمس براي شيعه در زمان غيبت و حتي حضوري كه همچون غيبت است يقين دارد. او روشن مي كند كه اخبار در اين زمينه نزديك به تواتر است.

پاسخ به نويسنده اين است كه صاحب جواهر(قدس سره) در جاي جاي كتاب خود تصريح مي كند كه به معافيت پرداخت خمس اعتقادي ندارد. او پس از آنكه اعتقاد محقق حلي را در هزينه كردن نيم خمس براي مستحقان خمس: يعني يتيمان، درماندگان و در راه ماندگان نيكو مي شمرد مي گويد: اما درباره حق امام(عليه السلام) (آنچه به ذهن مي گذرد آن است كه حسن ظن به مهرورزي سرور ما صاحب الزمان - روح فداي روحش - اقتضاي آن را دارد كه اگر خمس را در موارد سه گانه اي صرف كنيم كه آنها نيز در حقيقت خانواده امام(عليه السلام) تلقي مي شوند و حتي

اگر در موارد ديگر جز ايشان كه بر برخي از اين موارد ترجيح دارند هزينه كنيم امام(عليه السلام) ما را مؤاخذه نخواهد كرد، اگر چه اين گروه هنگام تساوي يا عدم وضوح رجحان، كاملاً اولي هستند، بلكه دور نيست وجوب صرف آن در آنچه گفته شد - پس از بنا بر عدم معافيت آن - جواهر الكلام، ج ۱۶، ص ۱۷۷».

كلام نجفي(قدس سره) (بهوضوح بر وجوب پرداخت خمس در زمان غيبت دلالت دارد.

نويسنده مي گويد: يكي ديگر از اين جماعت شيخ رضا همداني متوقفاً به سال ۱۳۱۰ هجري است كه در كتابش مصباح الفقيه، صفحه ۱۵۵ پرداخت خمس را در زمان غيبت معاف کرده است.

پاسخ به وي اين است که فقيه همداني در کتاب يادشده به وجوب خمس بر شيعيان در زمان غيبت فتوا مي دهد. او (قدس سره) پس از بيان رواياتي که در وجوب پرداخت خمس ظهور دارند و در پي آن، ذکر رواياتي که ظهور در معافيت از پرداخت خمس دارند مي گويد:

«اين - يعني معاف داشتن خمس - از اموري است که اراده آن تا ابد محال است، زيرا با حکمت مقتضي نهادن اين قانون که در پرتو آن بني هاشم با ستاندن آن از ديگر وجوه صدقه بي نياز مي شوند ناسازگاري دارد. پس مقصود از آن (1) يا معافيت از پرداخت بخش خاصي از خمس است که مربوط به پاکيزگي زاد و ولد است، مانند ام ولدها و نظاير آن،

1- يعني اخباري که ظهور در معافيت شيعيان از پرداخت خمس دارند.

چنان که تعلق موجود در بخشي از اين اخبار ناظر به همين معني است و فرموده امام صادق (عليه السلام) در روايت فضيل به همين نکته اشاره دارد: ما مادران شيعه خود را براي پدران شيعه حلال داشتيم تا پاک و پاکيزه شوند. يا معافيت مطلق آن (1) در روزگار صدور اين روايات براساس حکمتي که آن را اقتضا مي کرده که چيزي جز تقيه سخت نبوده است.

بيشتر - اگر نگوييم همه - اخبار معافيت از پرداخت خمس از امام صادق و امام باقر (عليهما السلام) صادر شده است.

تقيه در روزگار اين دو امام اقتضا مي کرده که مسأله خمس را پنهان دارند و از کسانی که بايد حق ایشان را مي پرداختند چشم بر بندند و گرنه جانشان در امان نبود، چنان که جان شيعيانشان - که اين حقوق را بدیشان مي پرداختند - نيز در خطر بود و ائمه آن را معاف داشتند تا شيعيان به حرام نيفتند و خوراک و نوشاک و زاد و ولدشان پاک گردد، و از همين جا روشن مي شود اين اخبار در حدّ خود مفيد معافيت مطلق از پرداخت خمس نيستند، حتي در اين روزگار که مانعي در رساندن آن به مستحقانش در ميان نيست و هيچ اقتضايي براي مخفي کردن آن احساس نمي شود و اين بر هيچ کس پوشيده نمي باشد) «مصباح الفقيه، ج ۳، ص ۱۲۶».

نويسنده پنداشته است که اعتقاد به معافيت از پرداخت خمس براي شيعيان ميان همه مجتهدان متقدم و متأخر شهرت داشته و تا اوائل سده چهاردهم بدان عمل مي شده، در کنار آنکه خمس از مقوله هايي است که

1- يعني معافيت مطلق خمس تنها هنگام صدور اين روايت، نه ديگر زمانها.

نصوبي در معافيت پرداخت آن رسیده است.

پاسخ به نويسنده اين است که از سخنان پيشگفته بزرگان روشن شد که ایشان در زمان غيبت و حضور قائل به وجوب پرداخت خمس بوده اند، و اين پندار نويسنده که معافيت از پرداخت خمس در ميان شيعيان شهرت داشته، نادرست است و او را همين بس که اين شهرت را حتي از یک عالم شيعي نقل نمي کند، و ما براي خوانندگان پاره اي از سخنان علماي شيعه اماميه را آورديم که دلالت بر عدم شهرت معافيت از پرداخت خمس داشت مگر در ازدواج و مسکن و تجارت، آن هم به معنايي که گفته آمد.

نویسنده فتوای شیخ مفید و سخنی از شیخ طوسی را نقل کرده و در آن اختلاف علمای شیعه در دخل و تصرف در خمس را به هنگام غیبت به چهار قول تقسیم کرده است:

1- پرداخت خمس معاف است چنان که در ازدواج و تجارت، و عمل بدان جایز نیست، زیرا مخالف احتیاط تصرف در مال دیگران بدون اذن قاطع است.

2- انسان تا زنده است باید خمس را نگاه دارد و هنگام مرگ آن را به کسی که مورد اعتماد اوست وصیت می کند تا آن را به امام عصر (علیه السلام) به هنگام ظهور بسپرد و او نیز بدان وصیت می کند چنان که آن را با وصیت دریافت کرده تا به امام عصر (علیه السلام) برسد.

3- باید خمس را دفن کرد، زیرا زمین به روز رستخیز گنجینه های خود را بیرون می ریزد.

4- باید خمس را به شش بخش تقسیم کرد. سه بخش از آن برای امام است که دفن می شود یا به یک امانتدار سپرده می شود و سه بخش دیگر میان یتیمان آل محمد و در ماندگان و در راه ماندگان ایشان تقسیم می شود، زیرا تنها آنها مستحق آن هستند و در دسترس می باشند و بر این اساس باید بدان عمل کرد.

نویسنده از این اقوال چهارگانه نتیجه می گیرد که، اگر چه در جزئیات میان آنها اختلاف وجود دارد، ولی هر چهار سخن در این نکته مشترک اند که خمس به سادات و مجتهدان داده نمی شود.

پاسخ به نویسنده این است که هزینه کردن نیم خمس برای یتیمان آل محمد و مستمندان آنها و در راه ماندگانشان، همان هزینه کردن بر سادات است، زیرا سادات همان منتسبان به پیامبر (صلی الله علیه و آله) هستند و همان کسانی که بخشی از خمس بدیشان تعلق می گیرد، و این را پیشتر گفتیم. آیا نویسنده در جستجوی تصریحی بیش از این است؟

عذر نویسنده که خود را به دروغ و به باطل سید می پندارد، این است که او معنای صحیح این واژه را نمی داند و او - چنان که پیشتر گفتیم - گمان می کند مقصود شیعیان از سید «عالم دینی» است و به همین سبب او را می بینیم که علما را سید می نامد و نزد او هر عالمی سید است و این در همه سخنان او که گفته یا خواهد گفت آشکار است، ولی سخن او در اینجا بر مفهومی چنین تصریح دارد. آیا خریدن است کسی گمان کند به پیامبر (صلی الله علیه و آله) منتسب است و بر خود نام «سید حسین موسوی» نهد و همزمان مفهوم واژه «سید» را نداند و آگاهی نداشته باشد که سادات منتسبان به پیامبر (صلی الله علیه و آله) هستند؟

شماری از علمای قدیمی شیعی امامیه فتوا داده اند که خمس به مجتهدان پرداخت شود.

یکی از آنها ابوصلاح حلبی (۳۷۴ - ۴۴۷ هـ) است که می گوید: «هر کس که پرداخت زکات، فطره، خمس یا انفال بر او واجب است باید آنچه را بر او واجب است به متولی اسلام که از سوی خدای سبحان گماشته شده یا به گماشته چنین کسی بسپرد تا این سهم را از شیعیان بستاند و در جایگاهش هزینه کند، و اگر یافتن این هر دو دشوار بود آن را به فقیه امین می دهد، و اگر این هم دشوار بود یا مکلف، خود ترجیح داد خویش این کار را بر دوش می گیرد» («الکافی فی الفقه»، ص ۱۷۲).

اینک من می گویم: ابوصلاح حلبی از علمای بزرگ امامیه است که حدود چهل و پنج سال پس از غیبت صغری زاده شده است. مراجعه کنید به روضات الجنات، جلد ۲، صفحه ۱۰۹.

یکی دیگر قاضی ابن البراج (متوفاً به سال ۴۸۱ هجری) است که می گوید: «آنچه جز خمس به امام (علیه السلام) اختصاص دارد در میان همه مردم کسی نباید در چیزی از آن تصرف کند، و هر که باید این سهم را به امام (علیه السلام) برساند باید آن کند که صلاح می بیند، پس اگر امام (علیه السلام) غایب بود باید کسی که

خمس را کنار می گذارد آن را به شش بخش - چنان که توضیح دادیم - تقسیم کند و سه بخش آن را به مستحقانش در موارد پیشگفته صرف کند و سه بخش دیگر آن از امام(علیه السلام) است. وی باید این سهم را تا زمانی که زنده است حفظ کند، پس اگر ظهور امام(علیه السلام) را درک کرد به ایشان می سپارد و اگر چنین توفیقی نیافت آن را به فقیهی می دهد که به دینداری و امانتداری او اعتماد دارد و به او وصیت می کند که اگر

امام(علیه السلام) را درک کرد آن را به ایشان سپارد و اگر ایشان را درک نکرد شخص مورد نظر آن را برای کسی دیگر وصیت می کند) «مهدب البارع، ج ۱، ص ۱۸۰».

ابن براج یکی از شاگردان سید مرتضی و شیخ طوسی است که از فقهای بزرگ امامیه به شمار است و حتی می توان او را - چنان که گفته شده - جانشین شیخ طوسی در سرزمین شام دانست.

یکی دیگر از این گروه محقق حلی (متوفا به سال ۶۷۶ هجری) است که می گوید:

«سخن شیخ مفید(رحمه الله) درباره وجوب اكمال آنچه سادات [نیازمند افزون بر سهم خود] از سهم امام - هنگام حضور ایشان - بدان نیاز

دارند سخن نیکویی است و اگر این امر با حضور امام(علیه السلام) لازم باشد در غیبتش نیز لازم خواهد بود، زیرا آن حق الهی که مطلقاً واجب است با غیبت آن که وی را به انجام آن ملزم ساخته ساقط نمی شود، ولی کسی باید عهده دار هزینه کردن آن در برآوردن نیاز سادات از سهم امام گردد که در اجرای احکام از سوی امام نیابت داشته باشد و او کسی نیست مگر فقیهی امین از فقهای اهل بیت(علیهم السلام) (که نارساییهای زندگی مستحقّی را که در آمدش او را به اضطراب کشاننده تأمین کند) «المعتبر، ج ۲، ص ۶۴۱».

و سخنان دیگر ایشان که دلالت بر لزوم پرداخت خمس به فقیه امینی دارد که جامع شرایط فتواست، تا آن را در موارد صحیح صرف کند، زیرا او در این کار آگاه تر از دیگران است.

نویسنده پس از آوردن فتوای شیخ طوسی و فتوای آیه الله

العظمی خویی(قدس سره) (که بر سهم امام(علیه السلام) تصریح دارند خمس را به زمان غیبت تا نایب او - که فقیه امین آگاه به مصرف آن است - باز می گرداند که یا باید آن را به امام پرداخت یا به کسی که از سوی ایشان اذن دارد. (بنگرید به کتاب ضیاء) [به همین شکل آمده است] الصالحین، مسأله ۱۲۵۹، صفحه ۳۴۷) تا به این نتیجه می رسد که آیه الله خویی با این فتوا به مخالفت با جمهور شیعیان متقدم برخاسته است.

با بیان چند نکته پاسخ آشکار می گردد:

1- شیخ طوسی و آیه الله خویی هر دو در توجه به مستحقان [خمس] هم سخن اند و معتقدند که خمس دو بخش می شود، ولی در چگونگی هزینه کردن سهم امام(علیه السلام) (در عصر غیبت با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

از آنجا که دخل و تصرف در سهم امام(علیه السلام) (مسأله ای است که نصّی برای آن یافت نمی شود - چنان که شیخ طوسی و شیخ مفید و دیگران گفته اند - لذا وجود اختلاف در آن انتظار می رود و گریزی از آن نیست.

2- اختلاف علما در فتوهایشان امری طبیعی است که هیچ اشکالی ندارد و از همین رو پیشوایان مذاهب چهارگانه در بیشتر مسائل فقهی شان با یکدیگر اختلاف دارند. آیا نویسنده بر فقیهی که با پیشینیان خود به

مخالفت برخاسته اشکالی می‌گیرد؟ با در نظر گرفتن اینکه شماری از علمای پیشین امامیه به لزوم پرداخت خمس به فقیه امامی مذهب عادل اعتقاد داشته‌اند که سخن آنها نقل شد.

3- پیشتر درباره فتوای صاحب جواهر - متوقفاً به سال ۱۲۶۶ هجری - توضیح دادیم و گفتیم که این فتوا همان فتوای آیه الله العظمی

175

خوبی(قدس سره) است و چه بسا فقیهی پیش از صاحب جواهر همین فتوا را داده باشد، و خدا آگاه است.

4- شیخ انصاری(قدس سره) از این اشکال چنین پاسخ می‌دهد: «من به اعتراف شیخ مفید و پیروان ایشان (قدس الله اسرارهم) به نبودن نص در این باره آگاه شدم و دانستم که ملاک نزد ما دخل و تصرف با خشنودی امام علیه السلام(است به گونه‌ای که وضع، گواه آن باشد، پس باید آن را مراعات کرد و نباید از آن درگذشت و این حکم، تعبدی نیست)» (کتاب طهارت، ص ۵۲۲، کتاب خمس، ص ۳۳۹).

خوب است توجه کنیم که این مدعی اجتهاد و فقاہت میان کتاب منهاج الصالحین مرحوم خوبی و کتاب ضیاءالصالحین حاج محمد صالح جواهرچی تفاوتی نمی‌نهد و کتاب دوم را به مرحوم خوبی نسبت می‌دهد با آنکه این کتاب در ادعیه و زیارات است نه کتاب فتوا و احکام، آن گونه که کتاب اول، چنین است.

این لغزش بزرگی است که حتی عوام شیعه مرتکب آن نمی‌شوند چه رسد به طلاب علوم دینی یا فقیهی از فقها. آیا معقول است فقیهی که دچار خلط دماغ نشده باشد این دو کتاب را با یکدیگر درآمیزد.

176

177

چکیده تحوّل در نظریه خمس

نویسنده مدعی است که اقوال پیرامون خمس از پنج مرحله گذر کرده است:

مرحله اول آن است که می‌گویند: خمس حق امام غایب است و نه فقیه، نه سید و نه مجتهد حقی در آن ندارند و هیچ فتوایی وجود ندارد که براساس آن خمس را به سادات یا مجتهدان داد، و این در روزگار غیبت صغری بوده و تا یکی دو قرن همچنان بوده است، و در همین دوران کتب چهارگانه معروف به صحاح اربعه اولی پدید آمد که همگی از ائمه نقل کرده‌اند که پرداخت خمس برای شیعیان بخشوده شده است.

پاسخ به نویسنده چنین است که سخن او در اینجا با آنچه پیشتر گفته تناقض دارد، زیرا قبلاً ادعا کرده بود که ائمه علیهم السلام(خمس را برای شیعیان بخشیده‌اند و در اینجا تصریح می‌کند که خمس حق امام غایب)علیه السلام(است و این اعتقاد که خمس از حقوق امام منتظر)علیه السلام(می‌باشد مستلزم اعتراف ضمنی به عدم معافیت شیعیان از پرداخت آن است،

178

وگرنه باید مراحل تحوّل خمس را شش مرحله می‌دانست نه پنج مرحله.

اگر خمس از حقوق امام منتظر)علیه السلام(باشد پس ناگزیر باید آن را به نمایندگان و کسانی پرداخت که در زمان غیبت قائم مقام اویند و ایشان کسی نیستند مگر فقهای امین، وگرنه مکلف کردن شیعه به پرداخت خمس تکلیفی نشدنی بود، زیرا دادن آن به امام)علیه السلام(محال بود و پرداخت آن هم که به نائیش جایز نبود و واجب هم که همچنان به قوت خود باقی می‌ماند.

درباره پرداخت خمس به سادات ارجمند بیشتر توضیح دادیم که نیمی از خمس به آنها تعلق می‌گیرد، زیرا در این باره آیه مبارکه و اخبار بسیاری رسیده که تصریح بر آن دارند، اما درباره پرداخت خمس به مجتهدان و فقها سخنانی را که باید گفتیم و شما می‌توانید بدانها مراجعه کنید. از جمله کسانی که قائل به پرداخت خمس به مجتهد تا اندکی پس از غیبت هستند ابو صلاح حلبی و قاضی ابن براج هستند که هر دو از علمای بزرگ امامیه می‌باشند و همین، مبطل ادعای نویسنده در این است که مرحله نخست - همان اعتقاد به اینکه خمس، حق امام(علیه السلام) است نه سادات و مجتهدان - یکی دو قرن به طول انجامید.

نویسنده مرحله دوم تحوّل در خمس را چنین پنداشته که علما گفته اند باید خمس را کنار گذاشت مشروط بر آنکه در زمین دفن کنند تا امام مهدی ظهور کند.

پاسخ او این است که اعتقاد به دفن کردن خمس در میان اقوال

معروف در زمان شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ ق) بوده که گفته است:

«گروهی از اصحاب ما درباره آن به هنگام غیبت با یکدیگر اختلاف یافته اند و هر دسته‌ای به اعتقادی گرویده است: گروهی از آنها وجوب کنار گذاشتن آن را به هنگام غیبت امام و رخصتهای مربوط به آن که در احادیث پیشین گفته آمد، منتفی می‌دانند. گروهی واجب می‌دانند که خمس دفن شود و این خیر را تأویل می‌کنند که گفته است: زمین هنگام ظهور حضرت قائم، مهدی مردمان، گنجینه‌های خود را آشکار می‌کند و هرگاه آن امام به پا خاست خداوند سبحان او را به سوی این گنجینه‌ها رهنمون می‌شود و حضرت گنجینه‌ها را از همه جا بر می‌ستاند. بعضی نیز بر این اعتقادند که باید خمس را در راه صلّه رحم (ذریّه پیامبر) و تهیدستان شیعه - بر سیبل استحباب - هزینه کرد و من نزدیکی این سخن به صواب را بعید نمی‌دانم. بعضی نیز باور چنین دارند که باید آن را برای حضرت صاحب الزمان(علیه السلام) کنار گذاشت و اگر فرد از آن هراسید که پیش از ظهور حضرتش بمیرد آن را به کسی که به خرد و دینداری او اعتقاد دارد می‌سپارد که اگر ظهور حضرت(علیه السلام) را درک کرد بدیشان دهد وگرنه شخص دوم نیز آن را به کسی وصیت می‌کند که بدو اعتماد دارد و دیندارش می‌داند، و به همین ترتیب تا امام زمان(علیه السلام) به پا خیزد. این سخن نزد من از هر آنچه گفته شد روشن تر است، زیرا خمس حقی است و واجب برای امام غایب که پیش از غیبتش آن را چنان رسم نکرده که لزوماً باید بدان منجر شود، پس باید آن را تا بازگشت ایشان حفظ کرد یا این امکان را یافت که به ایشان رساند، یا کسی در میان باشد که خمس، بحق بدو منتقل شود.

تا آنجا که می‌گوید: اگر کسی در سهم خمس که حق خالص امام(علیه السلام) است چنان که گفتیم عمل کرد و بخش دیگر را برای یتیمان خاندان پیامبر(صلی الله علیه و آله) و در راه ماندگان و درماندگان - براساس آنچه در قرآن آمده - هزینه کرد، نه تنها از رسیدن به حق دوری نگزیده که به صواب عمل کرده، و اختلاف اصحاب ما در این باب به سبب نبودن الفاظ صریح در آن است که معمولاً بدان توسّل می‌جوییم» (کتاب مقنعه، ص ۲۸۵).

سخن شیخ مفید(قدس سره) (وضوح در این دارد که مسأله از مراد حلی که نویسنده پنداشته گذر نکرده است و اختلاف اقوال پیرامون هزینه کردن خمس مستقیماً پس از غیبت کبری پدید آمده است، زیرا مسأله، نو ظهور بوده است و پیرامون آن نصّی وجود نداشته که بدان مراجعه شود.

نویسنده مدعی است که مرحله سوم آن است که علما گفته اند خمس باید به شخصی امین سپرده شود و بهترین گزینه برای سپردن این امانت فقها هستند، و باید توجه داشت که این کار، استحبابی است نه حتمی و الزامی، و جایز نیست فقیه در آن دست برد و تنها آن را حفظ می‌کند تا به امام مهدی برساند. قاضی بن براج این امر را از استحباب به وجوب بدل کرد، و او نخستین کسی است که به ضرورت سپردن سهم امام به فقیهان و مجتهدان معتمد قائل بود تا اگر امام غائب را درک کردند به ایشان سپردند.

پاسخ وی این است که گفتیم ابو صلاح حلبی که حدود چهل و پنج سال پس از غیبت صغری زاده شد این فتوا را پیش از ابن براج داده بود،

و تردیدی نیست که این مسأله - آن گونه که گفته آمد - در آن دوران، نوظهور بود، پس این تحوّل موهوم در نظریه خمس از کجا پدید آمد؟

اگر چه بعضی از پیشینیان ابن براج به وجوب نهادن خمس نزد مردی امین فتوا داده بودند که اگر امام (زمان) علیه السلام (را درک کردند آن را به ایشان سپارند و اگر فرد نشانه های مرگ را در خود یافت وصیّت کند آن را به شخص دیگری - خواه فقیه باشد یا نه - سپرند، و تردیدی نیست که فقیه امین بهترین فرد است برای اعتماد در حقّ امام.

این فتوا در حقیقت با فتوای قبلی تفاوتی ندارد مگر در گزینش فردی مورد اعتماد تا خمس را به امام علیه السلام (رساند و سخنان فقهای دیگر جز ابو صلاح بازگو کننده کسی است که - بدون تصریح بر شخص - مورد اعتماد باشد.

نویسنده انگاشته است مرحله چهارم آن است که متأخران، مسأله خمس را دگرگون کرده اند و قائل به وجوب دادن آن به فقها شده اند تا میان مستحقان خمس تقسیمش کنند، و نخستین کس در این میان ابن حمزه در کتاب خود، وسیله، بوده است.

پاسخ نویسنده این است که سخن ابن حمزه درباره تقسیم سهم سادات بین گروههای سه گانه است، و از آنجا که او لازم می داند این سهمیه بندی میان مرد و زن، پدر و پسر و کوچک و بزرگ یکسان باشد و عدالت و ایمان و... در آن ملحوظ گردد، پس شاید نیاز به کسی آگاه باشد تا بتواند آن را میان ایشان تقسیم کند و از همین رو مکلف ناآگاه را ملزم ساخته تا خمس خود را به کسی از اهل علم و فقه سپرد که بتواند

به خوبی آن را تقسیم کند) الوسيلة الي نيل الفضيلة، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

این به آنچه ما پیرامون آن سخن می گوئیم ارتباطی ندارد، زیرا ما درباره چگونگی دست بردن به سهم امام علیه السلام (در زمان غیبت او سخن می گوئیم.

نظر ابن حمزه در دخل و تصرف در حقّ امام علیه السلام (تقسیم آن است میان فقرای شیعه. او می گوید: «اگر امام حاضر نباشد، در این صورت چند نظر ابراز شده است و نظر صحیح نزد من آن است که سهم او میان دوستدارانش که به حق امام آگاهی دارند و فقیر و صالح و درستکارند تقسیم می گردد) «وسیله، ص ۱۴۸).

و من می گوئیم: این یکی از آرای است که شیخ مفید - در آنچه گفته آمد - می گفت خمس میان سادات و شیعیان فقیر تقسیم می شود، پس این تحوّل مورد ادعا در نظریه خمس کجاست؟

نویسنده مدعی است مرحله پنجم این تحوّل یک قرن پیش روی داده است و براساس آن بر فقها جایز است برای برپاداشتن ستونهای دین و دادن هزینه طلبه علوم دینی در سهم امام علیه السلام (دست برند.

پاسخ او این است که توضیح دادیم هیچ نصی در این مسأله نرسیده است و از همین رو علما در چگونگی دخل و تصرف در سهم امام با یکدیگر اختلاف یافتند و این پس از هنگامی بود که نظر مشهور قائل به وجوب پرداخت خمس در زمان غیبت شد.

از پدید آمدن اختلاف آراء، با در نظر گرفتن اینکه نکته مهم، رسیدن به شکل صحیح مسأله است، چاره ای نیست، و ما هنگام ارائه

آراء در این مسأله - از قدیم گرفته تا جدید - در می یابیم که نظر متأخران به سبب آنچه گفته آمد به درستی نزدیک تر است و هیچ اشکالی ندارد که چنین دیدگاهی یک یا دو قرن پیش، پدید آمده باشد و مهم آن است که با موازین شرعی و دلایل درست همساز باشد.

نویسنده می گوید: فساد آدمی از دو راه حاصل می شود: سکس و پول و این هر دو در سادات (1) موجود است. فرج و دبر از طریق متعه و جز آن و پول از طریق خمس و آنچه در ضریحها افکنده می شود. پس کدام یک از ایشان می تواند در برابر این عوامل فریبده پایداري کند، بهیژه هنگامی که بدانیم برخی از آنها برای فرو نشاندن تمایلات جنسی و مالی این راه را پیموده اند؟!

پاسخ نویسنده این است که اگر وی در حوزه علمیه درس خوانده باشد و چنان که ادعا می کند با علما محشور بوده، می دانست که آنها زاهدترین مردم در این گونه امور هستند و زهد و تقوای آنها بیش از آن است که گفته آید و اگر چنان که کاتب می پندارد در مسائل جنسی فرو رفته بودند و به گردآوری مال از میورزیدند این صفت از ایشان شهرت می یافت و آوازه پیدامی کرد، زیرا امکان پنهان نگاه داشتن چنین اموری با در نظر گرفتن کثرت علما و پراکندگی ایشان در شهرها وجود ندارد.

اگر از باب همراهی خصم بپذیریم که علما زنان را متعه می کرده اند این، پس از اثبات آنکه متعه در اسلام رواست و صحابه بزرگ آن را به

1- مقصود او ظاهراً همان علماست - م.

جای می آورده اند، نقصی متوجه ایشان نمی کند.

پس فساد شخص با انجام مستحبات و امور مباح در شریعت حاصل نمی شود، بلکه فساد با پیروی از هوی و هوس هلاکت باری پدید می آید که شخص را به حرام و امور مهلک بیفکند و این به غایت آشکار است.

تردیدی نیست که شماری از صحابه پیامبر(صلي الله عليه وآله و آله (ثروت و داراییشان فزونی گرفت و زر و سیم و کنیز بسیار گرد آوردند. بخاری در صحیح خود، جلد ۲، صفحه ۹۶۳ می آورد که همه دارایی زبیر به پنجاه میلیون و دویست هزار (معلوم نیست دینار یا درهم) می رسیده و حاکم در مستدرک، جلد ۳، صفحه ۳۶۹ ذکر می کند که چون طلحه مُرد در دست گنج دار او یک میلیون و دویست هزار درهم بود و همه دارایی او سه میلیون درهم تخمین زده می شد، و نسائی در سنن الکبری، جلد ۵، صفحه ۳۵۹ و ابن ابی عاصم در کتاب السنه، جلد ۲، صفحه ۵۶۵ به نقل از عایشه آورده اند که ثروت ابوبکر در روزگار جاهلی به هزار هزار (یک میلیون) اوقیه می رسیده است، و ابن سعد در طبقات الکبری، جلد ۳، صفحه ۷۶ آورده که عثمان به روز کشته شدنش سی میلیون درهم و پانصد و پنجاه هزار دینار و هزار شتر در ربه و داراییهایی به ارزش دویست هزار دینار داشته است، و ابن کثیر در البدایة و النهایه، جلد ۷، صفحه ۱۷۱ می گوید عبد الرحمان بن عوف از خود چندان طلا به یادگار گذارد که آن را با تبر می شکستند و هزار شتر و صد اسب و سه هزار گوسفند داشت که در بقیع چریده می شد، و با یکی از زنان چهارگانه خود به یک چهارم ثمن سازش کرد که ارزش آن به هشتاد

هزار... می رسید، و مقوله های دیگری که ذکر آن به طول می انجامد و اگر بخواهید می توانید برای یافتن اطلاعات بیشتر به الغدير علامه امینی، جلد ۸، صفحات ۲۸۲ تا ۲۸۶ مراجعه کنید.

حال این پرسش پیش می آید که آیا این صحابه به دلیل توانگری به فساد و انحراف کشیده شدند؟

نویسنده ادعا می کند که: آیه الله سیستانی (دام ظلّه) اموال خمسی را که گرفته به طلا تبدیل کرده و هم اکنون دو اتاق پر از طلا در اختیار دارد. درباره زدیهای هم که نمایندگان ایشان، بدون آگاهی آیه الله، می کنند هر چه می خواهد دل تنگت بگو.

پاسخ این ادعای نویسنده چنین است که این افترا بی پایه است که مستحق پاسخ هم نیست، زیرا دوران اندوختن طلا در اتاقها گذشته است، و اگر نویسنده ادعا می کرد آیه الله سیستانی مبالغی را به بانکهای سوئیس سپرده، می شد دروغ او را تصدیق کرد، ولی دروغی چنین رسوا را جز نادانان و ساده لوحان کسی تصدیق نمی کند.

هر که از وضع آیه الله سیستانی آگاه باشد می داند که ایشان حتی یک خانه ندارد و خانه ای که در آن به سر می برد استیجاری است؛ خانه ای بسیار محقر در یکی از کوچه های نجف که از تنگی فاقد گنجایش کتابهایی است که آیه الله بدان نیاز دارد چه رسد به این همه طلا؟

از این گذشته چگونه تنها نویسنده توانسته از این دو اتاق موهوم آگاهی یابد؟ من یقین دارم اگر نویسنده در این ادعای باطل خود تنها یک دلیل داشت، آن را در بوق و گرنا می نهاد، ولی کجاست این دلیل!

اما این اتهام که نمایندگان آیه الله سیستانی بدون آگاهی ایشان خمس را به سرقت می برند سخنی است گزاف، زیرا هر کلام بدون دلیل محکوم به بی اعتنائی است، و اگر هم از باب مماشات خصم بپذیریم که بعضی از نمایندگان ایشان چنین می کنند آیه الله سیستانی بر آنچه آگاهی ندارد محاسبه نخواهد شد و ما بر آن نیستیم که همه مردم را از خیانت مبرا کنیم، زیرا تاریخ به ما می گوید برخی از نمایندگان امامان (علیهم السلام) خیانت در امانت کرده اند و اموال قلمرو خویش را برداشته اند.

نویسنده مدعی است آن کس که ده یک مال مردم می ستاند (عشّار) دعایش مستجاب نمی شود چه رسد به آن که پنج یک مال مردم می گیرد! آنکه پنج یک مال مردم می گیرد به طریق اولی دعایش مستجاب نمی گردد.

پاسخ وی آن است که مالیات بگیر ده یک، دعایش مستجاب نمی شود، زیرا از یاران سلاطین ستم است، و از مردم به زور و به ناحق برای سلاطین پول می ستاند، ولی کسی که خمس می گیرد آن را از اهلش و بحق وصول می کند و بحق در جایگاهش هزینه می کند، چنین کسی چگونه می تواند ملعون باشد!

به همین سبب به کسی که برای امام عادل زکات گرد می آورد عشّار نمی گویند، اگر چه او ده یک را به عنوان زکات می ستاند، ولی او این پول را بحق می گیرد و به امام عادل می سپارد که آن را در میان مستحقان هزینه می کند، و میان این دو تفاوتی است آشکار که بر هیچ کس پوشیده نیست.

نویسنده می‌انگارد که منابع معتبر شیعی اسامی کتابهایی جز قرآن را آورده اند که فقهای شیعه ادعا می‌کنند بر پیامبر(صلي الله عليه وآله نازل شده و ایشان تنها امیر المؤمنین) علیه السلام (را از آنها آگاه گردانده است).

پاسخ به نویسنده چنین است که این پندار او که فقهای شیعه ادعا می‌کنند این کتابها بر رسول خدا(صلي الله عليه وآله نازل شده، درست نیست، زیرا برخی از آنها از املاي رسول اکرم(صلي الله عليه وآله به) امیر المؤمنین) علیه السلام (است است و شماری از املاي فرشتگان، و شماری گردآورده هاي امیر المؤمنین) علیه السلام(است، و بعضی از آنها ثبت نشده است و خواننده در خواهد یافت که همه کتابهایی که نویسنده یاد می‌کند آسمانی نیست، و این در حالی است که او این فصل را «کتابهای آسمانی» نام نهاده است.

نویسنده در ضمن این کتابها از «جامعه» نام می‌برد و از کافی، جلد ۱، ص ۲۳۹ روایتی را از ابو بصیر به نقل از امام صادق می‌آورد که فرمود:

ای آبا محمد! جامعه نزد ماست، و آنها چه دانند جامعه چیست؟ ابو محمد می‌گوید: گفتیم: فدایت گردم، جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه ای به طول هفتاد ذرع بر اساس ذرع رسول اکرم(صلي الله عليه وآله و املاي که از شکاف دهان ایشان) صلي الله عليه وآله(بیرون آمده بود و علي) علیه السلام(با دست راست نوشته و در آن همه گونه حلال و حرام و هر آنچه انسان بدان نیازمند است تا دیه یک خراش آمده است.

او آن گاه این پرسش را مطرح می‌کند که: آیا جامعه حقیقت داشته یا نه، و آیا در آن همه نیازهای انسان تا روز قیامت بوده یا خیر؟ در این صورت چرا باید چنین صحیفه ای پنهان نگاه داشته شود؟ و چرا ما باید از آنچه مردم در حلال و حرام و احکام تا به روز رستخیز بدان نیازمندند محروم بمانیم؟ آیا این پنهان نگاه داشتن دانش نیست؟

پاسخ وی چنین است که روایتی که نویسنده بیان می‌دارد آشکارا دلالت بر آن دارد که جامعه کتاب آسمانی نیست، بلکه املاي آن از رسول خدا(صلي الله عليه وآله و نگارش آن به دست امیر المؤمنین) علیه السلام (بوده است، و از ظاهر اخبار چنین پیداست که این صحیفه همه احکام شرعی از حلال تا حرام و هر آنچه مردم بدان نیاز دارند تا دیه یک خراش را در خود داشته. مراجعه کنید به بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحات ۱۸، ۲۰ و ۲۱ و ۲۲.

نمی‌دانیم چرا نویسنده وجود چنین صحیفه ای را چنین گران شمرد و آن را بعید دانسته است با آنکه پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله و تنها امیر المؤمنین) علیه السلام (را بدان ویژه ساخته است و این در کتابهای اهل سنت گفته آمده. ترمذی به سند خود از جابر نقل می‌کند که گفته است: روزی

پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله و به روز طائف علي) علیه السلام (را بخواند و با او نجوا کرد. مردم گفتند: نجوای او با پسر عمویش به طول انجامید. پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله گفت: من با او نجوا نمی‌کردم، بلکه خدا با او نجوا می‌کرد) سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۹).

راوی می‌گوید: این حدیث، حسن و غریب است.

ابن سعد در طبقات، جلد ۲، صفحه ۳۳۸ و ابو نعیم در حلیة الاولیاء، جلد ۱، صفحه ۶۸ و هیثمی در مجمع الزوائد، جلد ۹، صفحه ۱۱۳ و گروهی دیگر به نقل از ابن عباس آورده اند که گفته است: در این باره سخن می‌گفتیم که پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله هفتاد پیمان به علي سپرده که به فردی دیگر نسپرده است.

پس از این همه هیچ اشکالی ندارد که پیامبر(صلي الله عليه وآله)، امیر المؤمنین(علیه السلام(را به علمی که می‌خواهد اختصاص دهد و هیچ بُعدی ندارد که علي) علیه السلام(آنچه را پیامبر(صلي الله عليه وآله و وی را در نوشتن آنچه در آغاز یا بعدها صحیفه جامعه نامیده شد ویژه گرداند، به ویژه آنکه برخی از بزرگان

اهل سنت تصریح کرده اند که علی(علیه السلام) از صحابه ای بوده که احادیث رسول خدا(صلی الله علیه و آله) را می نوشته اند.

سیوطی می گوید: گروهی نوشتن حدیث را روا شمرده، آن را انجام می دادند. از ایشان بودند: عمر، علی، پسرش حسن، پسر عمر، انس، جابر و ابن عباس، (تدریب الراوی، ج ۲، ص ۶۵).

شگفت آنکه این نویسنده و شماری از اهل سنت انکار می کنند که امیر المؤمنین(علیه السلام) چنین صحیفه ای را داشته است، ولی همین امر را نسبت به ابو هریره انکار نمی کنند. آنها نقل می کنند که نزد ابو هریره دو

ظرف دانش بوده است، یکی را پراکنده است و دیگری را پوشیده داشته. بخاری از او روایت می کند که گفته: «دو ظرف را از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) حفظ کردم، یکی از آن دو را پخش کردم و اگر آن یکی را هم پخش می کردم این حنجره قطع می شد» (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۶۴).

اگر چنین چیزی از نگاه آنها در حق ابو هریره صحیح باشد چگونه نظیر آن در حق علی(علیه السلام) که از کودکی خود تا رحلت پیامبر(صلی الله علیه و آله) در کنار ایشان بود صحیح نمی باشد، در حالی که ابو هریره تنها سه سال (۱) همراه پیامبر(صلی الله علیه و آله) بوده است.

اما مسأله پوشیده داشتن دانش که نویسنده بدان اشکال کرده مطلقاً حرام نیست، زیرا عقل و نقل هر دو بر پوشیده داشتن علم به غیر اهل آن و سود نداشتن از آشکار کردن و انتشار آن دلالت دارند، چنان که هر دو [عقل و نقل] هنگام ترس بر جان یا مال و آبرو پوشیده داشتن آن را واجب می دانند. اهل سنت روایت کرده اند که بعضی از صحابه علوم خود را از هراس اینکه مباد افشای آن به ایشان زیان رساند پوشیده می داشتند، و از جمله آن است سخن ابو هریره که گفته آمد.

ابو ایوب هنگام مرگ گفت: از شما چیزی را نهان داشتم که از پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله) شنیدم. از حضرتش(صلی الله علیه و آله) شنیدم که فرمود: «اگر شما گناه نمی کردید خداوند مردمی دیگر می آفرید تا گناه کنند و خدای، گناه

1- بخاری در صحیح، ج ۳، ص ۱۱۰۹ به سند خود از ابو هریره نقل می کند که گفته: من سه سال همراه پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله) بودم.

ایشان ببخشاید) «صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۰۵».

احادیث در این باره میان اهل سنت فراوان است و نیازی به شمارش همه آنها نیست.

نویسنده پس از آن سخن از صحیفه ناموس به میان می آورد و از امام رضا(علیه السلام) حدیثی ذکر می کند که فرموده است صحیفه ای نزد اوست که در آن نام شیعیان ایشان تا روز رستخیز آمده است، چنان که نزد او صحیفه ای است که نام دشمنان ایشان تا روز رستخیز آمده است.

نویسنده بعید می‌داند صحیفه‌ای وجود داشته باشد که بتواند نام همه شیعیان را تا روز رستخیز در خود جای دهد، زیرا اگر تنها بخوانند شیعیان امروز عراق را نام برند دست کم به صد جلد کتاب نیاز هست، دیگر چه رسد به اسامی همه شیعیان جهان.

پاسخ وی این است که با چشمپوشی از اسناد این روایات، از پاره‌ای احادیث چنین پیداست که نام شیعیان بر صحیفه‌هایی نوشته شده بوده که هم وزن بار یک شتر بوده است. (1) پس اگر چنین بوده و تنها نام شیعیان نوشته شده باشد محال نیست که این صحیفه حاوی نام همه شیعیان باشد.

شاید هم مقصود از شیعیان، موالیان حقیقی اهل بیت (علیهم السلام) باشد که پیرو احکامی هستند که امام صادق (علیه السلام) (انها را چنین توصیف کرده است: «شیعیان ما اهل هدایت و تقوا و خیر و ایمان و فتح و ظفرند»، نه هر که از

1- بصائر الدرجات، ص ۱۹۲

یک پدر و مادر شیعی زاده شد.

شاید هم این کتاب به گونه‌ای اعجاز‌آمیز نوشته شده باشد، و در این صورت می‌تواند همه این نام‌های فراوان را در خود جای دهد.

اگر نویسنده وجود چنین کتابی را گران می‌شمرد اهل سنت در کتاب‌های خود سخنانی به میان آورده اند باور نکردنی‌تر از این. ترمذی در سنن خود و جز او از عبدالله بن عمرو آورده اند که گفته است: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) (در حالی که دو کتاب در دست داشت سویی ما آمد و فرمود: آیا می‌دانید این دو کتاب چیستند؟ عرض کردیم: یا رسول الله! نمی‌دانیم مگر آنکه تو به ما بگویی. او درباره کتابی که در دست راست داشت گفت: این کتاب از سوی خدای جهانیان است و در آن نام اهل بهشت و نام پدران و قبایل ایشان آمده و تا آخرین آنها را جمع بندی کرده است، هرگز نه بر آنها افزوده می‌شود نه شمارشان کاستی می‌گیرد. و انگاه درباره کتابی که در دست چپ داشت فرمود: این کتاب از سوی خداوند جهانیان است و در آن نام اهل دوزخ و نام پدران و قبایل ایشان آمده است و تا آخرین آنها را جمع بندی کرده است، هرگز نه بر آنها افزوده می‌شود نه شمارشان کاستی می‌گیرد. (1)

اینکه دو کتاب مذکور نام اهل بهشت و دوزخ را در بر داشته باشد بدین معنی است که نام همه خلائق خداوند سبحان را از آغاز در خود

1- سنن ترمذی، ج ۴، ص ۴۴۹، ترمذی می‌گوید: این حدیث، حسن، غریب و صحیح است؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۶۷؛ کتاب السنه از ابن عاصم، ج ۱، ص ۱۵۴ که البانی بر آن چنین حاشیه زده است: اسنادش حسن است و در صحیح (۸۴۸) نقل شده؛ سلسله الاحادیث الصحیحة، ج ۲، ص ۵۰۳

داشته باشد و این دو بزرگ‌تر از کتابی است که نویسنده آن را انکار می‌کند. حال ما از نویسنده و دیگر ستیان این پرسش را مطرح می‌کنیم که این دو کتاب پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) (چه سرنوشتی یافته؟ آیا ممکن نیست هر دو در میان اهل بیت پیامبر همچنان به ارث برده شود و در آن دو نیز نام شیعیان ائمه و دشمنان ایشان آمده باشد؟

نویسنده سخن از صحیفه عبیطه به میان می آورد و حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل می کند که در آن فرموده است: به خدای سوگند نزد من صحیفه های بسیاری است که به رسول خدا (صلی الله علیه وآله و اهل بیت او اختصاص دارند و در میان آن صحیفه ای است که بدان عبیطه گویند و بر عرب گران تر از آن نرسیده است و در آن آمده است که شصت قبیله عرب دروغین هستند و از دین خدا بهره ای ندارند) بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحه ۳۷).

نویسنده این روایت را چنین رد می کند که اگر این شمار از قبایل بهره ای از دین خدا نداشته باشند مفهوم آن این است که در دین خدا یک نفر هم یافت نمی شود که از آن بهره داشته باشد.

پاسخ او این است که این روایت سندی بسیار ضعیف دارد، زیرا در زنجیره روایان این حدیث نام ابو اراکه و علی بن میسر و ابو حسن عبیدی و محمد بن علی بن اسباط و ابو عمران ارمنی یا همان موسی بن زنجویه و یعقوب بن اسحاق یا همان ضبی و محمد بن حسان یا همان رازی دیده می شود که همگی یا مجهول اند یا مهمل یا ضعیف.

با چشمپوشی از سند روایت ناگزیر باید قبیله را در اینجا به

مفهوم درونه و تبار قبیله حمل کرد، همچون بنی هاشم و بنی امیه یا آنچه تیره، شامل آن می شود، مثل بنی عباس و این به قرینه شمار قبایل است و درونه ها و تبارها و تیره های قبایل بسیار زیاد هستند، و بدین سان دیگر بعید نیست که شصت قبیله از عرب سهمی از اسلام نداشته باشند.

آن گاه نویسنده از صحیفه نؤابة السیف یاد می کند و از بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحه ۵۶ روایتی را می آورد که ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که می فرماید: بر قبضه شمشیر پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) صحیفه ای کوچک بود که در آن حروفی دیده می شد که از هر حرف هزار حرف گشوده می شد. ابو بصیر می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: تاکنون تنها دو حرف آن بیرون آمده است.

نویسنده اعتراض می کند که آیا نباید حروف دیگر نیز بیرون آید تا شیعه اهل بیت از آن بهره برند؟ یا تا ظهور حضرت قائم همچنان پنهان خواهد ماند؟

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا از جمله روایان آن علی بن حمزه یا همان بطاننی است که جلودار و اقفیه شمرده می شود، او که امامت سرور ما امام رضا (علیه السلام) را انکار کرد. راوی دیگر آن قاسم بن محمد جوهری است که در کتب رجال توثیق نشده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، چنین پیداست که این حدیث از نگاه نویسنده تنها از یک نظر محل اشکال است و آن این سخن که:

«تاکنون تنها دو حرف آن بیرون آمده است.»

این در حالی است که صحیفه مذکور را اهل سنت با اسناد صحیح ذکر کرده اند. ابراهیم تیمی از پدرش نقل می کند که گفته است: «علی بن منبری از اجر برای ما خطبه خواند و بر میان، شمشیری داشت که بر آن صحیفه ای آویخته بود. پس فرمود: به خدا سوگند نزد ما کتابی خوانده نمی شود مگر کتاب خدا و آنچه در این صحیفه است. پس آن را گشود و در آن دندانهای شتر بود و در آن آمده بود: مدینه از غیر فلان جا حرم است، و هر که در آن حادثه ای (بدعت یا قتل) پدید آورد نفرین خدا و همه فرشتگان و مردم بر او باد و خدای از چنین کسی نه توبه ای پذیرد نه فدیة ای» (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۲۷۸).

بعید نیست که این صحیفه حاوی قواعدی کلی باشد که در حدیث از آن چنین تعبیر شده است: «حروفی که از هر حرف آن هزار حرف گشوده می شود»، و شاید مقصود از دو حرفی که تاکنون بیرون آمده دو قاعده «مسلمان در برابر کافر کشته نمی شود» و «هر که بدون اجازه طرفدارانش کار گروهی را بر عهده گیرد» باشد، زیرا از این دو، مسائل بسیار زیادی منشعب می شود.

اما از دلیلی که امام علیه السلام (به سبب آن مانده صحیفه را، جز اندکی از آن، پنهان داشت آگاهی نداریم، زیرا امام به تکلیف خود آگاه تر است و به مردم روزگارش داناتر، و در صورت درست بودن آن، ما تکلیفی نداریم، با در نظر گرفتن اینکه بر پایه ظاهر احادیث اهل سنت، امام علیه السلام (پاره ای از آن را آشکار کرده نه همه آن را، و بر این اساس همین اشکال بر خود آنها وارد می شود، بلکه وارد شدن این اشکال بر ایشان اولی

است، زیرا احادیث مربوط به صحیفه را صحیح می دانند و اعتقادی بدان ندارند که امام علیه السلام (از مردم روزگارش تفرقه می کرده است.

آن گاه نویسنده از جفر ابیض و جفر احمر نام می برد، و روایتی از ابوالعلاء را می آورد که گفته است: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: «جفر ابیض نزد من است. او می گوید: عرض کردم: در آن چیست؟ فرمود: زبور داوود و تورات موسی و انجیل عیسی و صحف ابراهیم (علیهم السلام) (و حلال و حرام. جفر احمر نیز نزد من است.

او می گوید: عرض کردم: در جفر احمر چیست؟ فرمود: سلاح؛ این جفر برای خونریزی گشوده می شود و صاحب شمشیر آن را برای کشتن می گشاید) «اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۲۴».

پاسخ وی چنین است که درباره جفر ابیض هیچ دلیلی برای انکار وجود آن نزد امامان اهل بیت (علیهم السلام) در میان نیست، زیرا ما از طریق افراد ثقة و معتمد آگاه شده ایم که کتابهای مذکور نزد ائمه (علیهم السلام) بوده است و ما چگونه می توانیم سخن ایشان را ردّ و انکار کنیم؟

این در حالی است که خود آنها (اهل سنت) گفته اند عبدالله بن عمرو بن عاص دو بار شتر از کتب اهل کتاب داشت. ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم، جلد ۱، صفحه ۴ آورده است که:

عبدالله بن عمرو (رض) در روز یرموک به دو بار شتر از کتب اهل کتاب دست یافت و از آنها برای ما نقل و روایت می کرد.

ذهبی می گوید: «او به شماری از کتب اهل کتاب دست یافته و در آنها پیوسته درنگ کرده و شگفتیهایی در آنها دیده

است) «تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۴۲».

ابن حجر می گوید: «عبدالله در شام به بار شتری از کتب اهل کتاب دست یافت و در آنها می نگریست و از آنها حدیث می گفت و به همین سبب بسیاری از پیشگامان تابعان از ستاندن حدیث از وی دوری می کردند» (فتح الباری، ج ۱، ص ۱۶۷).

پس از این همه نمی دانیم چرا این گروه دسترسی عبدالله بن عمرو به این کتب را تصدیق می کنند، ولی دسترسی ائمه (علیهم السلام) (به نظایر آن را نمی پذیرند؟

جعفر احمر - که براساس آنچه در خبر آمده - همان سلاح است و در دسترس ائمه علیهم السلام (بوده جایی شگفتی ندارد تا انگشت اتهام را سوی رومیان آن بریم، بهویژه آنکه این حدیث در صحیح بخاری، جلد ۴، صفحه ۱۰۱ و مسلم، جلد ۴، صفحه ۱۹۰۳ آمده و بر اساس آن یکی از جنگ افزارهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله نزد امام زین العابدین) علیه السلام (بوده است و مسور بن مخرمه آن را طلب می کند، زیرا از آن می هراسیده که آن قوم (بیزیدیان) او را از آن حضرت به غارت برند.

به هر حال ثبوت دسترسی ائمه علیهم السلام (به جعفر ابیض و جعفر احمر را امری شگفت نمی دانیم تا اینکه برخی از اهل سنت بر انکار آن پای بفشردند و از پذیرشش سرباز زنند.

نویسنده از مصحف فاطمه سخن به میان می آورد و از بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحه ۴۱ سه روایت نقل می کند که یکی از آنها از علی بن سعید به نقل از امام صادق (علیه السلام) است که فرموده: «مصحف فاطمه نزد ماست که

آیه ای از کتاب خدا در آن نیست و آن با املائی رسول خدا (صلی الله علیه و آله و دستنویس علی) علیه السلام (است. دو روایت دیگر نیز نظیر همین است.

پاسخ وی این است که مصحف فاطمه (علیها السلام) کتابی است که در آن تا روز رستخیز علم آنچه خواهد شد و اسامی کسانی که به حکومت خواهند رسید آمده و آن به املائی جبرئیل (علیه السلام) و دستخط علی بن ابی طالب (علیه السلام) است و اخبار بسیار بدان دلالت دارند که یکی از آنها صحیح ابو عبیده حذاء، به نقل از امام صادق (علیه السلام) است که فرموده: فاطمه پس از رحلت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله هفتاد و پنج روز بزیست و از برای وفات پدر، حزنی سخت بر او عارض شده بود و جبرئیل بر او نازل می شد و غمش را از برای رحلت پدر می گسارَد و آرامش خاطرش می داد و از پدر و جایگاه او آگاهش می ساخت و او را از آنچه بعداً در میان نسل او خواهد بود مطلع می کرد، و (علی) علیه السلام (اینها را می نوشت و همین مصحف فاطمه (علیها السلام) شد) کافی، ج ۱، ص ۲۴۱).

ما سخن گفتن فرشتگان با علی و فاطمه (علیها السلام) را امری نشدنی نمی دانیم، زیرا احادیثی که حافظان حدیث اهل سنت نقل می کنند دلالت بر آن دارد که اگر مردم پایداری ورزند فرشتگان دستشان را خواهند فشرد.

یکی از این احادیث را مسلم و دیگران از حنظله اسیدی آورده اند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرموده: «اگر در آنچه نزد من هستید دوام ورزید فرشتگان دست شما را بر روی فرش سرایتان یا در راهتان خواهند فشرد» (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۰۶ و ۲۱۰۷).

در روایت دیگری آمده است که فرمود: «اگر در وضعی که نزد من

دارید دوام ورزید فرشتگان در مجالس و راهاتان و بر روی فرشها دست شما را خواهند فشرد» (سنن ترمذی، ج ۴، ص ۶۶۶). او می گوید: این حدیث حسن و صحیح است.

سخن گفتن فرشتگان با مریم در آنچه خداوند سبحان حکایت می کند بر همین شیوه حمل می گردد: «وَ اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ إِذِ اتَّيَدَتْ مِنْ اٰهْلِهَا مَکَانًا شَرْقِیًّا. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا اِلَیْهَا رُوْحَنَا فَمَثَلْ لَهَا بَشَرًا سَوِیًّا. قَالَتْ اِنِّیْ اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقِیًّا. قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلٌ رَّبِّکَ لِکَ غُلَامًا زَکِیًّا. قَالَتْ اَنِّیْ یَکُوْنُ لِیْ غُلَامٌ وَّ لَمْ یَمْسَسْنِیْ بَشْرًا وَّ لَمْ اَکُ بَغِیًّا. قَالَ کَذٰلِکَ قَالَ رَبُّکَ هُوَ عَلِیٌّ هَیْنٌ وَّ لِنَجْعَلُ اٰیةً لِلنَّاسِ وَّ رَحْمَةً مِنَّا وَّ کَانَ اَمْرًا مَّقْضِیًّا. (۱)

بر این اساس هیچ مسلمانی که به خدا و روز واپسین باور دارد نباید پایداری را از امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سرور زنان جهان (علیها السلام) نفی کند؛ آن پایداری که آن دو را شایسته می گرداند فرشتگان در خانه آن دو با ایشان سخن گویند، بهویژه آنکه ایشان این ویژگی را برای کسانی ثابت می دانند که با این دو حضرت قابل سنجش نیستند. مسلم به نقل از

1- مریم / ۱۶ - ۲۱: و در این کتاب از مریم یاد کن، آن گاه که از کسان خود، در مکانی شرقی به کناری شتافت. و در برابر آنان پرده ای بر خود گرفت. پس روح خود را به سوی او فرستادیم تا به [شکل] بشری خوش اندام بر او نمایان شد [مریم] گفت: «اگر پرهیزگاری، من از تو به خدای رحمان پناه می برم.» گفت: «من فقط فرستاده پروردگار توام، برای اینکه به تو پسری پاکیزه ببخشم.» گفت: «چگونه مرا پسری باشد با آنکه دست بشری به من نرسیده و بدکار نبوده ام؟» گفت: [فرمان] چنین است، پروردگار تو گفته که آن بر من آسان است، و تا او را نشانه ای برای مردم و رحمتی از جانب خویش قرار دهیم و [این] دستوری قطعی بود.»

200

عمران بن حصین آورده که گفته است: «از سوی فرشته ای به من درود فرستاده می شد تا زخم خود را می سوزاندم و در این هنگام از من روی می گرداند و چون سوزاندن را کنار نهادم آن فرشته بازگشت» (صحیح مسلم، ج ۲، ص ۸۹۹).

ذهبی در بازگو کردن مقصود عمران بن حصین می گوید: او از کسانی بود که فرشتگان بدو درود می فرستادند...

او می گوید: «عمران بواسیر داشت و جای آن را می سوزاند. او می گوید: ما جای آن را می سوزانیم، ولی بهبود حاصل نمی شد. او به ما روایت کرده که چون کار سوزاندن را ادامه می داد درود آن فرشته مدتی از او منقطع شد و باز بدو بازگشت» (تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰).

ابن حجر می گوید: فرشتگان پیش از سوزاندن موضع، دست او را می فشردند (تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۱۱۲).

نووی می گوید: فرشتگان بر او درود می فرستادند و او آنها را آشکارا می دید و این به تصریح در صحیح مسلم آمده است (تهذیب الاسماء واللغات، ج ۲، ص ۳۶).

پس از این همه نمی دانیم اینکه امیرالمؤمنین و سرور زنان جهان (علیهما السلام) (با فرشته یا جبرئیل) علیه السلام (سخن گفته باشند و نوشتن این سخنان در مصحفی به نام «مصحف فاطمه» چه وجه انکاری دارد؟

نویسنده در اینجا از تورات، انجیل و زبور سخن به میان می آورد و از کافی، جلد ۱، صفحه ۲۰۷ باب «همه کتابهایی که از سوی

201

خداوند عزوجل نازل شده نزد ائمه (علیهم السلام) (بوده و آنها این کتابها را به رغم اختلاف زبانهاشان می فهمیده اند) روایتی را از امام صادق (علیه السلام) (نقل می کند که حضرتش) علیه السلام (انجیل و تورات و زبور را به زبان سریانی قرائت می کرده است.

پاسخ نویسنده چنین است که این حدیث با همین الفاظ در کتاب کافی و در باب مذکور یافت نمی شود و این باب تنها دو حدیث ضعیف در خود دارد که در یکی از آن دو نام حسن بن ابراهیم دیده می شود که وضعی

ناشناخته دارد، و در دیگری نام سهل بن زیاد و بکر بن صالح (1) و محمد بن سنان دیده می شود که هیچ یک مورد وثوق نیستند و وضع سهل و ابن سنان پیشتر گفته آمد.

گمان نمی کنم عالمی به حرمت در اختیار داشتن تورات، انجیل و زبور فتوا دهد، به ویژه آنکه در اختیار داشتن این کتب برای احتجاج با پیروان آن باشد، بل تا آنجا که ما اطلاع داریم علما نه تنها به جواز در اختیار داشتن تورات و انجیل فتوا داده اند، بلکه در اختیار داشتن کتب ضالّه را نیز جایز می دانند تا آنها را نقض کنند و با آنها به احتجاج با باورمندان این کتب برخیزند.

اینکه چنین کتابهایی در دسترس اهل بیت (علیهم السلام) است شاید بدین سبب بوده است و در کتب اهل سنت سخنانی رسیده که به همین نکته گواهی می دهد. ابو عمرو دانی در سنن خود از ابن شوذب نقل می کند که گفته است: «مهدی را بدین نام نامیدند، زیرا به کوهی از کوههای شام

1- مراجعه کنید به: رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۷۰؛ رجال ابن غضائری، ص ۴۴؛ رجال علامه حلی، ص ۲۰۷

202

راهنمایی می شود و اسفار تورات را از آنجا برون می کشد و به وسیله آن با یهود محاجّه می کند و گروهی از یهودیان به دست ایشان اسلام می آورند) «العرف الوردی، ج ۲، ص ۸۱».

کعب می گوید: «مهدی را بدین نام نامیدند، زیرا به اسفاری از اسفار تورات ره می یابد و آن را از کوههای شام برون می کشد و یهود را بدان فرا می خواند و بسیاری در پرتو این کتابها اسلام می آورند، وانگاه از حدود سی هزار تن نام می برد) «الفتن از نعیم بن حماد، ص ۲۵۱».

نویسنده در این هنگام از قرآن کریم سخن به میان می آورد و ادّعا می کند که کتابهای فقهایی شیعه و سخن همه مجتهدان ایشان بر این نکته تصریح دارد که قرآن تحریف شده است و در میان همه کتابهای آسمانی تنها کتابی است که دستخوش تحریف شده است.

پاسخ وی این است که نسبت دادن اعتقاد به تحریف قرآن به همه علمای شیعه دروغی رسواست و تنها شماری از علما قائل به تحریف قرآن هستند نه همه فقها و همه مجتهدان، چنان که نویسنده ادّعا می کند.

این در حالی است که پندار وی در اینکه علما و مجتهدان شیعی می گویند: «قرآن تنها کتاب آسمانی است که دستخوش تحریف شده است» افتزای دیگری است، زیرا آنها همه هم سخن اند که تمامی دیگر کتب آسمانی دستخوش تحریف و خیانت گشته اند.

در بطلان ادّعاهای نویسنده همین بس که وی هیچ یک از دو ادّعا را اثبات نمی کند و نقل قول تحریف از سوی برخی اثبات نمی کند که همه به این سخن اعتقاد دارند.

203

اگر چه میرزای نوری (رحمه الله) تمام تلاش خود را به کار گرفته تا در کتاب خود با عنوان فصل الخطاب، در مقدمه سوم، صفحه ۲۵، شمار این گروه را فزونی دهد، ولی باز تعداد این گروه از سی تن تجاوز نمی کند، بگذریم که نسبت دادن این اعتقاد به بسیاری از ایشان دور از صحّت است، زیرا او اعتقاد به تحریف را به کسانی نسبت داده که همچون شیخ مفید و جز او قائل به نفی تحریف اند، چنان که این اعتقاد را به کسانی نسبت داده که اصلاً شناخته نیستند و یا کسانی که این سخن از ایشان ثابت نشده است.

شگفت اینکه نویسنده از میرزای نوری اعتقاد او به تحریف قرآن را نقل می‌کند، ولی دلایل ایشان (قدس سره) در اثبات تحریف تورات و انجیل در صفحات ۳۵ و ۳۶ نادیده می‌گیرد و نمی‌داند چرا نویسنده این صفحات را ندیده است و اعتقاد به تحریف نشدن کتب آسمانی را به همه علمای شیعی نسبت داده که همگی اعتقادی خلاف آن دارند.

این در حالی است که بخاری تصریح می‌کند که تحریف همه کتب آسمانی در محدوده معانی و تأویل است نه در الفاظ و واژه‌ها. او در کتاب توحید (باب) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (می‌گوید: «بحرقون» به معنای «بُزْیَلُون» است و هیچ کس لفظ کتابی از کتب خداوند عزوجل را از اله نمی‌کند، بلکه آن را تحریف می‌کنند، یعنی به تأویلی می‌پردازند جز آنچه باید) «صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۳۶۰).

این حجر می‌گوید: شیخ ما این ملقن در شرح خود می‌گوید: «این چیزی که او گفته، یکی از دو قولی است که در تفسیر این آیه آمده است و آن قول مختار نزد بخاری است و بسیاری از اصحاب ما تصریح

204

کرده اند که یهود و نصاری تورات و انجیل را دگرگون کرده اند و ارتزاق با اوراق این دو کتاب آسمانی را فرع بر این دگرگونی ساخته اند و این با آنچه بخاری در اینجا گفته ناسازگاری دارد) «فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۴۸).

علاوه بر آن، اعتقاد به تحریف نشدن تورات در محدوده الفاظ، اعتقاد شناخته شده‌ای است از ابن تیمیه. ابن حجر هنگام سخن پیرامون اختلاف آراء در تحریف تورات و انجیل می‌گوید: «چهارم: تحقق دگرگونی و تغییر در معانی نه در الفاظ که در اینجا گفته می‌آید. از ابن تیمیه پیرامون صرف این مسأله پرسش شد و او در فتاوی خود پاسخ داد که علما در این زمینه دو نظر دارند و در نظر دوم ایشان احتجاج می‌کند و می‌گوید که تحریف تنها در معانی پدید آمده و دلایل آن بسیار است که یکی از این دلایل فرموده خداوند است که: لا مبدل لکلماته) (فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۴۹).

نویسنده ادعا می‌کند محدث نوری طبرسی در اثبات تحریف قرآن کتاب قطوری نوشته و آن را فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب نامیده و در آن بیش از دو هزار روایت آورده که بر تحریف قرآن تصریح دارند و آرای همه فقها و علمای شیعه را در تصریح به تحریف قرآن یادآور شده است.

پاسخ وی آن است که کتاب قطوری که نویسنده از آن یاد می‌کند از ۳۷۵ صفحه با قطع وزیری، تجاوز نمی‌کند. پس چگونه می‌شود تصدیق کرد این کتاب در بردارنده بیش از دو هزار روایت است که بر

205

تحریف قرآن تصریح دارد، به ویژه آنکه این کتاب در بردارنده گفتگوها و ذکر آراء نیز هست و شمار بسیاری از روایات اهل سنت و آرای علمای ایشان را نیز در خود جای داده است؟

به علاوه آنکه میرزای نوری (قدس سره) روایتها را تکرار کرده است، یک بار آنها را مسند می‌آورد و بار دیگر بدون اسناد از منابع گوناگون بازگو می‌کند، و شیخ محمد جواد بلاغی (قدس سره) هنگام رد این دسته از روایات بر این نکته چنین تصریح دارد: این در حالی است که محدث معاصر در کتاب فصل الخطاب در گردآوری روایاتی می‌کوشد که با آن به کاستی قرآن استدلال کند، و شمار مسندها را با مرسلهایی افزایش می‌دهد که در کتب مختلف از ائمه علیهم السلام (رسیده است، مانند مرسلهایی عیاشی و فرات و دیگران و فرد جستجوگر محقق یقین می‌یابد که این مرسلها از آن مسندها گرفته شده، و در میان این روایات که ذکر کرده، برخی از آنها احتمال صدقش در میان نیست و برخی با یکدیگر مختلف اند، چنان که به منافات و معارضه کشیده می‌شود) «آلاء الرحمن، ص ۲۶).

در این هنگام نویسنده سخنان پاره‌ای از معتقدان به تحریف را می‌آورد. او می‌گوید: سیدهاشم بحرانی گفته است: وضوح صحت این اعتقاد - یعنی اعتقاد به تحریف قرآن - نزد من پس از کاوش احادیث و آثار بدان جا

رسیده که می توان آن را از ضروریات مذهب تشیع دانست، و این از بزرگ ترین مفسد غصب خلافت شمرده می شود. پس درنگی باید). مقدمه برهان، فصل چهارم، ص ۴۹.

پاسخ به نویسنده چنین است که چگونه صحیح است حکم کنیم که

206

اعتقاد به تحریف قرآن از ضروریات مذهب شیعه است با آنکه بزرگان این قوم همچون شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، شیخ صدوق و طبرسی و بسیاری دیگر از سرشناسان این مذهب آن را انکار می کنند و به برکناری قرآن از هر کاهش و افزایشی یقین دارند؟

آیا اینها همه از آنچه جزء ضروریات مذهب شیعه است ناآگاه بوده اند؟

صحت اخبار مربوط به تحریف، اقتضای اعتقاد بدان را ندارد، زیرا باید آن را در کنار دیگر احادیث صحیح نهاد و تأویل کرد، احادیثی همچون احادیث تشویق به چنگ زدن به قرآن، یا احادیثی که براساس آن باید روایات را بر قرآن عرضه داشت، وگرنه لازم می آمد که همه علمای اهل سنت نیز به تحریف قرآن باور یابند؛ کسانی که احادیث مربوط به تحریف را که در صحاح و جز آن آمده صحیح می دانند.

نویسنده ادعا می کند: سیدنعمه الله جزایری در ردّ کسانی که به تحریف نشدن قرآن معتقدند گفته است: «اعتراف به متواتر بودن اینکه قرآن وحی الهی است و اینکه همه قرآن را روح الامین آورده به کنار زدن اخبار مستفیض می انجامد، اگر چه اصحاب ما هم سخن اند که همه این اخبار، صحیح است و آن را تصدیق می کنند) «الانوار النعمانیة، ج ۲، ص ۳۵۷».

پاسخ وی آن است که با وجود یقین به تواتر قرآن اشکالی نخواهد داشت که اخبار مستفیضی را کنار زنیم که وی آنها را می آورد، زیرا متواتر، صدوری قطعی دارد، در حالی که احادیث مستفیض صدوری

207

ظنی دارد و نمی توان برای اخبار ظنی از تواتر قطعی چشم پوشید.

گرچه می توان این اخبار را به گونه ای تأویل کرد که مستلزم اعتقاد به تحریف نباشد، بهیژه آنکه بیشتر این اخبار، سندی ضعیف دارند و با آنچه سندی صحیح تر و دلالتی آشکارتر دارد در تعارض اند، پس چگونه می توان به آنها اعتماد کرد، و هم سخنی اصحاب بر صحت فی الجمله این روایات - اگر قائل بدان باشیم - مقتضی اعتقاد به تحریف قرآن نیست - چنان که گفته آمد - و از همین رو در اعتقاد به تحریف قرآن همداستان نیستند.

نویسنده ادعا کرده است که شیعیان براساس این روایت امام باقر(علیه السلام) قائل به تحریف قرآن هستند: «هر که ادعا کند همه قرآن را گردآورده دروغگوست. کسی آن را چنان که فرود آمده گرد نیاورده و حفظ نکرده است مگر علی بن ابی طالب و امامان پس از او) «الحجة من الکافی، ج ۱، ص ۲۶». او گمان کرده این نص، صراحت در اثبات تحریف قرآنی دارد که امروز نزد مسلمانان، موجود است.

پاسخ وی آن است که این حدیث، سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام عمرو بن ابی مقدم دیده می شود که محل اختلاف است و چنان که از سخنان بزرگان پیداست بیشتر آنها وی را ضعیف می دانند (تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۲۴: رجال علامه، ص ۲۴۱).

با چشمپوشی از سند حدیث، مقصود از جمع و گردآوری قرآن و حفظ آن، چنان که نازل شده، دو مفهوم است:

مفهوم اول: آگاهی از تفسیر قرآن و شناخت احکام و معارف نهفته

در آن، و به همین سبب احادیث این باب تأکید دارند که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) همه معانی قرآن را می دانسته اند و با احکام آن، چنان که خداوند سبحان می خواسته، آشنا بوده اند، و جز ایشان کسی از امت نمی تواند علم به تمامی این احکام و معانی را ادعا کند.

مفهوم دوم: مقصود، همان گردآوری آن در مصحفی است که در آن منسوخ پیش از ناسخ آمده است و مگی پیش از مدنی و آیاتی که زودتر نازل شده پس از آیات پسین، و به همین ترتیب گردآوری قرآن به این گونه، برای هیچ یک از افراد این امت جز علی بن ابی طالب (علیه السلام) میسر نشد.

ابن سعد و دیگران از محمد بن سیرین نقل کرده اند که گفته است: «چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) رحلت کرد علی در بیعت با ابوبکر کندي کرد. ابوبکر او را دیدار کرد و گفت: آیا خلافت مرا ناخوش می داری؟ علی پاسخ داد: نه، ولی سوگند خورده ام رداء جز برای نماز بر پیکر نکشم تا قرآن را گردآورم. گفته اند ایشان آن را براساس نزول نوشته است. محمد گفت: اگر این کتاب به دست آید همه دانش در آن یافت می شود». «طبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۳۸».

سیوطی می گوید: «ابن اشته در کتاب مصاحف همین خبر را به گونه ای دیگر از ابن سیرین می آورد و در این کتاب آمده است که وی [علی (علیه السلام)] (در مصحف خود ناسخ و منسوخ را نوشته است، و اینکه ابن سیرین گفته است: درصدد یافتن این کتاب برآمدم و تا مدینه نوشتم که مگر آن را برای من بیابند ولی نتوانستم به دستش آورم) «الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۲۷».

بدین ترتیب روشن می شود که این حدیث علاوه بر ضعف سند، بر تحریف قرآن، حتی دلالت هم ندارد، چه رسد به دلالت صریح.

نویسنده می گوید: اگر این کتابها به حقیقت از نزد خدا نازل شده باشد و امیر المؤمنین به راستی آن را در اختیار داشته، پس چرا باید آن را از امتی پنهان دارد که در زندگی و پرستش خدا بیشترین نیاز را بدان دارد؟

پاسخ به نویسنده چنین است که ما درصدد آگاهی از دلایل پنهان داشتن این کتب از شیعه به طور خاص و مردم به طور کلی نیستیم، و ائمه (علیهم السلام) (جز به اقتضای حکمت و مصلحت گامی بر نمی دارند و ما از این رو خاطری آسوده داریم.

نویسنده بارها کوس و گرنا به راه انداخته و فریاد برآورده که صحیح نیست ائمه این کتب را پنهان سازند. این در حالی است که اهل سنت ذکر کرده اند که ابوبکر پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) (قرآن را در کاغذهایی گردآورد و نزد او بود تا بمرد، و پس از آن نزد عمر مائد تا او نیز مرد، و پس از او نزد حفصه، همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود. در صحیح بخاری آمده است که زیدبن ثابت در حدیثی ماجرای گردآوری قرآن را چنین آورده است: «این صحیفه ها نزد ابوبکر بود تا خدای، جان او ستاند و آن گاه در طول زندگی عمر نزد وی بود و پس از وی به حفصه، دختر عمر (رض)، منتقل شد» «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۰۹».

وی به سند خود از انس در حدیث دیگری می گوید: «عثمان به حفصه پیغام فرستاد که صحیفه ها را نزد ما فرست تا از روی آن بنویسیم

و به تو باز پس دهیم. حفصه آنها را نزد عثمان فرستاد و عثمان به زید بن ثابت و عبدالله بن زبیر و سعید بن عاص و عبدالرحمان بن حارث بن هشام فرمان داد تا آنها را در کتابهایی نوشتند) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۱۰».

چرا ابوبکر و عمر تا دم مرگ کتاب خدا را از مسلمانان پنهان نگاه داشتند؟ و چرا این مصحف تنها به دست حفصه رسید در حالی که حق همه مسلمانان بود؟ و چرا حفصه آن را در تمامی این مدت از مردم پنهان داشت؟

این در حالی است که مصاحف موجود در میان مردم با یکدیگر اختلاف داشت و مسلمانان به مصحف کامل بسی نیازمند بودند تا آن را تلاوت کنند و به پرستش مفاد آن برخیزد و به احکام آن بپردازند.

هر آنچه در توجیه پنهان داشتن این صحیفه های گردآوری شده از سوی ابوبکر و عمر و حفصه می توان گفت به طریق اولی در توجیه پنهان داشتن آن از سوی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) (نیز می توان گفت: کتابهایی که همسنگ و همطراز قرآن شمرده نمی شود. پس چه شگفت است نویسنده ای که از شیعیان در اینکه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) (این کتابها را از مردم پنهان داشته اند خرده می گیرد، ولی عملکرد ابوبکر و عمر پیرامون کتاب گردآوری شده و موجود نزد آن دو را نادیده می انگارد.

در اینجا نویسنده می پرسد: امیرالمؤمنین و ائمه پس از او با زبور، تورات و انجیل چه کاری داشته اند تا این کتابها را در میان خود در

اختیار گیرند و در پنهان بخوانند؟ بهویژه آنکه می دانیم این کتابها با نزول قرآن نسخ شده اند.

پاسخ وی آن است که چرا نویسنده خود از دلیلی پرسش نمی کند که شماری از صحابه را واداشته تا در کتب اهل کتاب درنگ کنند و بدان روی آورند، چنان که درباره عبدالله بن عمرو گفته شد که وی دو بار شتر از کتب اهل کتاب داشت که در آنها درنگ می کرد؟

و چرا بر اهل سنت اشکال نمی کند که کتابهایشان آکنده از روایات عبدالله بن عمرو است که از کتب اهل کتاب حدیث می گفت - چنان که پیشتر گفته آمد - ، و روایات کعب احبار که هر چه از دعا، تفسیر و جز آن برای ایشان نقل می کرد از تورات می ستاند تا آنجا که شماری از صحابه و حتی برخی از خلفا پرسشهای خود را از او می پرسیدند و به سخنان او توجه می کردند؟

به هر روی می توان انگیزه نگاهداری این کتب به دست ائمه (علیهم السلام) (را در چند نکته خلاصه کرد:

1- این کتابها میراث انبیا بوده و به هیچ وجه صحیح نبود در آنها کوتاهی می شد تا نادیده گرفته می شدند، بلکه باید این کتب را پاس می داشتند.

2- این کتابها در احتجاج با طرفداران دیگر آیینها سودمند است، چنان که پیامبر با تورات درباره سنگسار کردن زن و مرد زناکار با یهود احتجاج کرد و چنان که مسلمانان با مسیحیان به نبوت پیامبر ما (محمد صلی الله علیه و آله) (احتجاج می کنند که نامش در انجیل آمده است.

3- دسترسی به این کتابها گاهی در حکم میان یهود و مسیحیانی که

در سرزمینهای اسلامی به سر می برند سودبخش است.

نعیم با سند خود از کعب حدیثی را نقل کرده می گوید: «مهدی به جنگ با رومیان فرستاده می شود و توانایی ده گونه فقه در اختیار او قرار می گیرد و تابوت آرامش [سکینه] را از غاری در انطاکیه بیرون می آورد که توراتی در آن است که خداوند بر موسی (علیه السلام) (نازل کرد و انجیلی که خداوند بر عیسی (علیه السلام) (

فرو فرستاد و با آن میان یهودیان با توراتشان و میان مسیحیان با انجیلشان داوری می کند) «الفتن از نعیم بن حماد، ص ۲۴۹».

چرا نویسنده از خود نمی پرسد: مهدی را با تورات و انجیلی که نسخ شده اند چه کار؟ در حالی که کتابی از خدا در اختیار دارد که از هیچ سوی باطل بدان ره نمی یابد؟

پس چرا میان مسیحیان با انجیل و میان یهودیان با تورات داوری می کند نه با داوری اسلام؟

213

نگاه شیعیان به سنیان

نویسنده ادعا می کند کتب معتبر شیعه و اقوال فقهای ایشان بر این نکته صراحت دارد که تنها دشمن شیعه سنیان هستند و از همین رو آنها را «عامه» و «نواصب» می خوانند.

پاسخ نویسنده چنین است که این سخن دروغی آشکار و افترايي رسواست و از همین رو حتی یک عبارت از علمای شیعه را نقل نمی کند که بر این دروغ دلالت داشته باشد، در حالی که علمای شیعه اهل سنت را در کتابهای خود برادران خویش می خوانند و احادیث ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به حسن معاشرت با اهل سنت و دوستی با ایشان تشویق می کنند. در صحیحه معاویه بن وهب آمده است که گفته: «بدو گفتم: برای ما در رفتار خویش با مردم کوی و برز نمان که بر آیین ما نیستند شایسته کدام است؟ گفت: به پیشوایان خود که از آنها پیروی می کنید بنگرید و همان کنید که آنها می کنند، به خدا سوگند که ایشان بیماران آنها را عیادت می کنند و به تشییع جنازه شان می روند و به آنها یا بر آنها

214

گواهی می دهند و امانتشان را ادا می کنند) «کافی، ج ۱، ص ۶۳۶».

در صحیحه عبدالله بن سنان آمده که گفته است: «از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: شما را به تقوای خداوند عزوجل سفارش می کنم و اینکه مردم را بر دوش خود حمل نکنید که خوار می شوید. خداوند تبارک و تعالی در قرآن می فرماید: وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا. (1) (امام) علیه السلام (سپس فرمود: بیماران ایشان را عیادت کنید و در تشییع جنازه شان شرکت کنید و به آنها و بر آنها گواهی دهید و در مساجدشان همراه ایشان نماز گزارید) «وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۸۲».

احادیث در این باره فراوان اند و اگر بخواهید می توانید به وسائل الشیعه، جلد ۵، صفحه ۴۷۷ مراجعه کنید.

شیخ محمد ابوزهره اعتراف می کند که شیعیان به اهل سنت دوستی میورزند نه نفرت. او می گوید: «هم اکنون امامیه اثناعشری در عراق یافت می شود و شیعیان در عراق، که شماری نزدیک به نیم دارند، در اعتقادات و نظم و احوال شخصی و ارث و وصیت و اوقاف و زکات و همه عبادات به مقتضای مذهب اثناعشری رفتار می کنند. بیشتر مردم ایران نیز چنین هستند، و شماری از شیعیان در سرزمینهای سوریه، لبنان و بسیاری از کشورهای اسلامی پراکنده اند و به همسایگان سنی خود دوستی میورزند و از کینه توزی کناره می گیرند». «تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۸».

از نویسنده عجیب است که بدیهای اهل سنت را به شیعیان

1- بقره / ۸۳ ; و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویند.

215

می چسباند، و این سنیان هستند که به شیعیان دشمنی میورزند و کافرشان می دانند و رافضیانشان می خوانند و لذا ریختن خون ایشان را روا می دانند و پیوند ازدواج با آنها و خوردن حیوانهایی را که ایشان سر بریده اند حرام می شمارند و گروهی از علمای ایشان بر این سخن تأکید دارند.

ابن حجر هبتمی پس از آوردن این آیه: مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلَي الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ (1) (تا آنجا که می فرماید): لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ (2)، و از این آیه امام مالک نتیجه می گیرد که رافضیانی که به صحابه کینه میورزند کافر هستند. او می گوید: زیرا صحابه بدیشان خشم میورزند و هر که صحابه بدیشان خشم ورزند کافر است.

او می گوید: «این نتیجه نیکویی است که ظاهر آیه بدان گواهی می دهد، و سپس شافعی (رض) نیز در اعتقاد به کفر شیعیان با او موافقت می کند و گروهی از پیشوایان آنها نیز با او هم سخن می شوند». «الصواعق المحرقة، ص ۲۴۳».

خلال با سند خود از علی بن عبدالصمد روایتی آورده که می گوید: «از احمد بن حنبل درباره همسایه ام پرسش کردم که رافضی بود و بر من سلام می داد. پرسیدم که آیا می توانم پاسخ سلام او را دهم؟ گفت: نه. اسناد خلال صحیح است» (کتاب السنه، ج ۳، ص ۴۹۳).

1- فتح / ۲۸؛ محمد فرستاده خداست و آنان که همراه او هستند بر کافران سخت گیر و در میان خود مهربان اند.

2- فتح / ۲۸؛ تا از [انبوهی] [انان] خدا [کافران را به خشم در اندازد].

نویسنده می گوید: به همین سبب باید با آنها (شیعیان) اختلاف کرد. صدوق از علی بن اسباط روایت می کند که گفته است: «به امام رضا (علیه السلام) عرض کردم: مسأله ای پیش می آید که باید بدان شناخت یابم و در شهری که من در آن زندگی می کنم عالمی از پیروان تو نیست که از او فتوا بگیرم. راوی می گوید: امام رضا فرمود: نزد فقیه شهر رو و در کار خود از او فتوا بگیر، و تو بر خلاف فتوایی رفتار کن که او به تو داده است، زیرا حق در این کار نهفته است» (عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۷۵).

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام احمد بن محمد سیاری آمده که در کتب رجال نکوهش شده است. مراجعه کنید به رجال نجاشی، جلد ۱، صفحه ۲۱۱ و الفهرست، صفحه ۶۶.

با چشمپوشی از سند روایت، ظاهر این روایت در تجویز مخالفت با قاضی شهر به هنگامی است که از حکم شرعی آگاهی در میان نباشد و شرایطی اضطراری در کار باشد بی هیچ راهی برای شناخت آن، و چنین فرضی در شرایطی بسیار نادر پیش می آید که نمی توان آن را به سان ضابطه ای برای همه احکام شیعه در شرایط عادی صحیح دانست، و از آنجا که اختلاف میان شیعه و اهل سنت تقریباً در همه احکام شرعی غیر ضروری حاصل است، لذا توقع می رود که حکم مورد نظر نیز با ایشان ناهمسویی داشته باشد، و به همین سبب پرسنده را به راهی هدایت می کند که پیروی از آن او را بیشتر به حق می رساند.

اما دو حدیثی که نویسنده آنها را می آورد و یکی از آنها را از حسین بن خالد به نقل از امام رضا (علیه السلام) روایت می کند که فرموده است: «شیعیان ما، تسلیم امر مایند و سخن ما را می ستانند و با دشمنان ما مخالفت میورزند، و هر که چنین نباشد از ما نیست» (و دیگری را که از مفضل بن عمر به نقل از امام صادق آورده که فرموده است): «دروغ گفته کسی که خود را شیعه ما بنامد و به دستاویزی جز ما چنگ در زند» (الفصول المهمة، ص ۲۲۵).

پاسخی چنین دارد که معنای این دو حدیث آشکار است و هیچ اشکالی ندارند، زیرا شیعیان اهل بیت (علیهم السلام) باید کار خود را بدیشان سپرند و سخن ایشان را بستانند و با دشمنانشان به مخالفت برخیزند و اگر نه شیعه نخواهند بود، زیرا شیعیان [ایشان] همان پیروان [ایشان] هستند و پیروی جز به این امور حاصل نمی شود.

اما اینکه دشمنان ایشان اهل سنت یا جز ایشان هستند مسأله دیگری است و ما این سخن را نمی گوئیم، بل سخن ما این است که «دشمنان ایشان همان نواصب هستند» و ما پیشتر مفهوم نواصب را شرح دادیم و گفتیم که ناصبی کسی است که آشکارا با اهل بیت (علیهم السلام) دشمنی ورزد، نه آنکه صرفاً به مخالفت با آنها برخیزد.

اگر نویسنده را باور بر آن است که اهل سنت همگی ناصبی هستند ناگزیر باید باور یافت که همه آنها دشمنان آشکار اهل بیت اند و گرنه دشمن ایشان شمرده نمی شوند و این مسأله ای بسیار روشن است.

نویسنده درباره جایز نبودن عمل به آنچه موافق راه و روش عامه است به سخن امام صادق (علیه السلام) (در مورد دو حدیث مختلف استدلال کرده است که فرموده: آن دو را بر اخبار عامه عرضه کنید، هر یک از آنها با این اخبار هماهنگی داشت رهائش کنید و آن را که با اخبار آنها سازگار بود بدان عمل کنید...

پاسخ نویسنده آن است که وی پایان حدیث را نیاورده است تا به خواننده القا کند که مخالفت با عامه خود در میان شیعیان، دلیلی حکمی است، در حالی که ظاهر عنوان باب و احادیثی که نویسنده در عدم جواز عمل به احادیث موافق با عامه آورده در حالی است که با دیگر احادیثی که با آرای اهل سنت موافق است، تعارضی داشته باشد و این بدان معنی است که مخالفت عامه خود دلیلی تلقی نمی شود که فقیه در استنباط احکام شرعی از آن استفاده کند - چنانکه نویسنده ادعا می کند - بلکه آن تنها یکی از ترجیحات دلالتی است که فقیه به هنگام معارضه دو حدیث که جمع عرفی میان آن دو امکان ندارد به ترجیح یکی از آن دو تن در می دهد.

چگونگی ترجیح مخالفت با عامه آن است که از ائمه (سلام الله علیهم) احکام ناهمسو و فتاوی متفاوت صادر نمی شود، زیرا عصمت آنها مانع از چنین چیزی است، و اگر روایات ناهمسویی از ایشان گفته آید، یا دروغی است که بر ایشان بسته شده یا باید بر تقیه حمل شود.

برای جدا کردن دو حدیث که یکی از سر تقیه صادر شده و دیگری نه، توجه می شود که کدام حدیث با احادیث اهل سنت همسوست، پس این حدیث کنار نهاده می شود، زیرا احتمال می رود که بر پایه تقیه بوده

باشد، چه اینکه ائمه (علیهم السلام) (از سلاطین ستم و یاران ایشان دوری می گزیدند و از چالش به فتاوی قاضیان و علمای درباری پهلوی تهی می کردند و گاهی بر پایه تقیه، همچون آنها فتوا می دادند و بر پایه این جهت و جهات دیگر بود که اخبار تقیه به احادیث ائمه (علیهم السلام) (راه یافت.

اگر مخالفت با عامه تنها قاعده ترجیح میان اخبار متعارض در میان شیعیان است، و چنان که گفتیم، خود قاعده استنباط احکام شرعی شمرده نمی‌شود، اما اهل سنت مخالفت با رافضیان را قاعده‌ای گردانیده‌اند که بر اساس آن حتی احکامی را که اظهار آن از پیامبر نزد ایشان صحیح و ثابت است، کنار می‌نهند.

ابن تیمیه می‌گوید: «اگر در کاری مستحب، فسادی ترجیحی وجود داشته باشد دیگر مستحب نخواهد بود و از همین رو بعضی فقها قائل به ترک برخی مستحبات شده‌اند در صورتی که شعار ایشان (شیعه) شده باشد، زیرا در این صورت دیگر سنی از رافضی تشخیص داده نمی‌شود، و البته مصلحت جدایی از شیعیان، به سبب کناره گرفتن ایشان و مخالفتشان، از مصلحت این مستحب بیشتر است، و این قولی که اظهار شده در پاره‌ای مواقع که در هم شدگی و اشتباه، فساد ترجیحی بر مصلحت انجام آن مستحب دارد به چنین کاری نیاز هست) «منهاج السنه، ج ۴، ص ۱۵۴».

فتاوی‌ی اهل سنت در این محدوده بسیار زیاد است و اینک پاره‌ای از آنها:

ابن حجر در فتح الباری می‌گوید: درباره فرستادن درود به کسانی جز پیامبران اختلاف پدید آمده است، و این پس از آن است که در

220

مشروعیت درود به شخص زنده، اختلافی نیست، گفته شده که [این درود] مطلقاً مشروع است، نیز گفته شده: به تبع زنده به مردگان نیز می‌توان درود فرستاد، ولی نه برای یک نفر، زیرا درود به یک نفر شعار رافضیان است. این سخن را نووی از شیخ ابو محمد جوینی نقل کرده است.

نگارنده کتاب هدایه که حنفی است می‌گوید: انگشتی دست راست کردن مشروع است، ولی چون رافضه آن را به سان عادت درآورده‌اند ما انگشتی در دست چپ می‌کنیم). «الصرط المستقیم، ج ۲، ص ۵۱۰».

محمد بن عبدالرحمان دمشقی می‌گوید: «سنت در قبر هم سطح کردن آن [با زمین] است و این کار بنا به راجح در مذهب شافعی از برجسته کردن آن شایسته‌تر است. این سه تن: ابوحنیفه، مالک و احمد گفته‌اند: برجسته کردن قبر شایسته‌تر است، زیرا هم سطح کردن از شعائر شیعیان است) «رحمة الامة في اختلاف الائمة، ص ۱۵۵».

عبدالله بن مغربی مالکی در کتاب خود المعلم بفوائد المسلم می‌گوید: «زید در نماز بر جنازه‌ای پنج تکبیر بگفت. او می‌گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نماز بر جنازه پنج بار تکبیر می‌زد، و این آیین هم اکنون متروک است، زیرا آن نشانه و شعار رافضیان شده است) «الصرط المستقیم، ج ۲، ص ۵۱۰».

در تذکره آمده است: شافعی، احمد و حکم گفته‌اند: [در وضو] مسح بر کفش بهتر از شستن [پا] است، زیرا مخالفت با شیعیان است.

و موارد بسیار دیگر که از فراوانی شمرده نمی‌شود.

221

نویسنده ادعا می‌کند: امام صادق (رض) فرموده است: «به خدا نه شما به چیزی از اعتقادات آنها اعتقاد دارید و نه آنها به چیزی از اعتقادات شما باور دارند، پس با آنها به مخالفت برخیزید که آنها از دین راست، هیچ ندارند».

و فرموده است: به خدا قسم که خداوند برای هیچ کس در پیروی از غیر ما خبری ننهاده است، و هر کس موافق ما باشد مخالف دشمن ماست و هر کس، در گفتار یا کرداری، موافق دشمن ما باشد از ما نیست و ما نیز از او نیستیم.

پاسخ وي آن است که این دو حدیث سندی ضعیف دارند، زیرا در زنجیره حدیث نخست نام علی بن ابی حمزه بطائنی دیده می شود که از جلوداران کسانی است که در امام موسی بن جعفر (علیه السلام) توقف کرد و حال و وضع او را پیشتر گفتیم. حدیث دوم نیز مُرسَل است و راوی آن از امام صادق (علیه السلام) شناخته نیست.

با نادیده گرفتن سند این دو حدیث باید گفت: فرقه ناجیه این امت یکی بیش نیست، چنان که حدیث پراکنده امت به هفتاد و سه فرقه بدان تصریح دارد، و این همان فرقه ای است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در احادیث صحیح از آن خبر داده است و می فرماید: «ای مردم! من در میان شما آن به یادگار نهادم که تا زمانی که بدان چنگ زنید گمراه نمی شوید: کتاب خدا و خاندانم، اهل بیت». (سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۲۲؛ سلسله الاحادیث الصحیحة، ج ۴، ص ۳۵۶).

اگر همه فرقه های مسلمان با شیوه اهل بیت (علیهم السلام) همسو بودند همگی نجات می یافتند و دیگر تشویق در پیروی ایشان و چنگ در زدن

بدیشان مفهومی نداشت.

از این سخن روشن می شود تخصیص ایشان به پیروی دلیل آن است که تنها آنها در میان مردم بر دین راست و تابان بوده اند و هر که با ایشان همسو شود ناگزیر باید با دیگران مخالفت ورزد و هر که با دیگران موافق باشد لاجرم باید با ایشان به مخالفت برخیزد، زیرا تنها آنها بر حق اند.

این در حالی است که دو حدیث پیشگفته بر این مفهوم تصریح ندارند که اهل سنت دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) و شیعیان ایشان اند، زیرا خریدن نیست که سنیان دوستدار اهل بیت (علیهم السلام) در شمار دشمنان ایشان شمرده شوند؛ کسانی که فضائل آنها را می بینند و بر ایشان درود می فرستند و از نیکیهایشان چیزی را انکار نمی کنند و شیوه خود را مخالف با آنها نمی دانند.

نویسنده ادعا می کند امام صادق (علیه السلام) فرموده است: به خدا سوگند در دست آنها چیزی از حق نمانده جز آنکه رو به قبله می ایستند. مراجعه کنید به الفصول المهمه، صفحات ۳۲۵ و ۳۲۶.

پاسخ وی آن است که این حدیث مرسل است و حرّ عاملی آن را در الفصول المهمه آورده است و نمی توان بدان استشهاد کرد. حتی اگر درستی این حدیث را هم بپذیریم باز با آنچه اهل سنت در کتب خود روایت می کنند هماهنگ است و آن اینکه در بین ایشان از روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) تنها نماز مانده است که در آن هم هر چه خواسته اند پدید آورده اند. بخاری به نقل از زهری آورده است که گفته: بر انس بن

مالک به دمشق درآمد و او را دیدم که می گریه کرد. گفتم: چرا می گریه؟ گفت: از آنچه به من رسیده فقط نماز را می شناسم که آن نیز تباه شده.

در روایت دیگری آمده است که گفته: «از آنچه به روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده هیچ نمی دانم. گفتند: نماز را چه؟ گفت: آیا آن را پاک به تباهی نکشیدید؟» (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۳۳).

این احادیث و جز آن دلالت بر این نکته دارد که آنها همه چیز دین را تباه کردند بجز - به گفته برخی احادیث - شهادت لاله الا الله را، یا به گفته برخی دیگر نماز را، یا به گفته پاره ای دیگر از احادیث، اذان را، یا به گفته احادیثی دیگر، نماز جماعت را.

ما در این باره در کتاب خود مسائل خلافتی در صفحات ۱۵۴ تا ۲۱۱ به قدر کفایت سخن گفته ایم، خوب است از بهر اهمیتی که دارد بدان مراجعه کنید.

نویسنده ادعا می کند که شیعیان در هیچ موردی با اهل سنت سازگاری ندارند. او سخن نعمت الله جزائری را می آورد که: «ما با آنها نه در اعتقاد به خداوند و پیامبر و نه امام علی یکی نیستیم، زیرا آنها می گویند: آنها خدایی دارند که محمد پیامبر او و جانشین پیامبرش ابوبکر است، در حالی که ما نه به آن خدا اعتقاد داریم نه به آن پیامبر، و باور ما چنین است خدایی که جانشین پیامبر او ابوبکر است خدای ما نیست، چنان که آن پیامبر، پیامبر ما نیست.»

پاسخ وی این است که سخن سید نعمت الله جزائری (قدس سره) بسیار روشن است و مقصود او از این کلام، نفی خلافت ابوبکر است نه کمتر نه بیشتر

و مراد او از این سخن چنین است که «ما به پیامبری که ابوبکر را به جانشینی برگزیده اعتقادی نداریم»، زیرا چنین پیامبری وجود ندارد که ما بدو اعتقاد داشته باشیم، پس قضیه، سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا پیامبر (ما) صلی الله علیه و آله (ابوبکر را به جانشینی برنگماشته است، نیز خدایی وجود ندارد که پیامبر ما را فرو فرستاده باشد تا ابوبکر جانشین او باشد تا لازم آید بدو ایمان آوریم، چه، خداوند سبحان اساساً پیامبری چنین را بر نینگیخته است.

نویسنده ادعا می کند تنفر شیعیان از سنیان زابیده امروز نیست و به کلام همروزگاران ما اختصاص ندارد، بل تنفّری است عمیق که ریشه آن به نسل نخست اهل سنت می رسد، این گروه همان صحابه هستند مگر سه تن: ابودر، مقداد و سلمان، و از همین رو کلینی از امام باقر (علیه السلام) چنین روایت کرده است: «مردمان پس از پیامبر همان اهل رده هستند مگر مقداد بن اسود و سلمان فارسی و ابودر غفاری» (روضه کافی، ج ۸، ص ۲۴۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که تنفر میان وابستگان آیینهای گوناگون ریشه در دوران نخستین دارد، و این به سبب رویدادها و فتنه هایی است که میان پیروان آن پدید می آید، و تاریخ به ما از فتنه هایی می گوید که میان شیعیان و سنیان در گرفته، و نیز رویدادهای فراوان و فتنه هایی که میان پیروان آیینهای موجود در خود اهل سنت اعم از حنفیها، مالکیها، شافعیها و حنبلیها پیش آمده است، با این تفاوت که شیعیان در برافروختن آتش فتنه از همه دورتر بوده اند، زیرا

به سفارش ائمه خود در خوشرفتاری با اهل سنت، که پاره ای از آن گفته آمد، عمل می کردند و سخت تقیه ای را در پیش می گرفتند که سیاست سرکوب والیان بر ایشان تحمیل می کرد و شیعیان را باید گروهی اندک و مستضعف دانست که می ترسیدند مردم آنها را بر بایند.

اگر بپذیریم که شیعیان از اهل سنت نفرت دارند من باور نمی کنم که نویسنده گمان کرده باشد که اهل سنت شیعیان را دوست دارند و بدیشان مهر میورزند، در حالی که فتاوی برخی از علمای ایشان در کفر رافضیان و حرمت ذبیحه ها و عدم جواز ازدواج با آنها و پاسخ ندادن به سلام ایشان و موارد دیگر شهرت یافته است.

نویسنده پنداشته است یاران محمد بیشترین کسانی بوده اند که به شیعه دشنام داده اند و نفرینشان فرستاده اند، بهویژه کسانی همچون ابوبکر، عمر، عثمان، عایشه و حفصه، دو همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله).

پاسخ وی آن است که شیعیان به عدالت همه اصحاب رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) اعتقاد ندارند، بلکه به عدالت کسانی قائل هستند که بر اساس دلایل صحیح عدالت آنها به اثبات رسیده باشد، و اگر اهل سنت کسانی را بزرگ می دانند و از صحابه برجسته پیامبر می شمردند لزوماً شیعه در باره آنها چنین اعتقادی ندارد، زیرا این مسأله ای اجتهادی است که صحابه و دیگران در آن اجتهاد کرده اند و از همین رو شماری از سنیان بنام یکی از صحابه و الامقام را کافر خوانده اند که شیعه او را از بزرگان صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله) می شمرد و همه هم سخن اند این صحابه در یاری رساندن به پیامبر خدا و دفاع از ایشان و اسلام، در مهد پیدایش این

دین، هرگز کوتاهی نکرده است. آری، او شخصیتی همچون ابوطالب (علیه السلام) است که با این حال، اهل سنت بدون هیچ اشکالی او را کافر خوانده اند و شیعیان این را دستاویزی برای تکفیر اهل سنت قرار نداده اند.

اما مسأله ابوبکر، عمر و عثمان - از باب جرح و تعدیل - از پیامدهای مسأله خلافت است، زیرا اگر خلافت ایشان صحیح و شرعی بوده است و خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) از آن خشنود بوده اند گریزی نیست جز آنکه به عدالت و جایگاه والای آنها حکم کنیم. ولی اگر خلافت آنها غیر شرعی بوده باشد و خلیفه شرعی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام)، بیگمان کسی که به عدالت و جایگاه والای آنها باور داشته باشد معذور نخواهد بود.

از آنجا که مسأله خلافت همچنان میان اهل سنت و شیعیان محل بحث و کشمکش است پس منطقی نخواهد بود در ارزیابی خلفا بدون حل مسأله بنیادینی که اساس این نزاع و ارزیابی است، یعنی مسأله خلافت، این کشمکش شدت پذیرد.

اما مسأله عایشه و حفصه، مسأله ای اجتهادی است و دلیل صحیحی در دست نداریم که دلالت بر اعتقاد اهل سنت درباره این دو داشته باشد.

حاصل سخن اینکه جرح یا تعدیل برخی از صحابه یا بعضی از زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله)، امری اجتهادپذیر است، زیرا دلیل متواتری در دست نیست که گواه تعدیل همه صحابه و همه زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد و حکم به نفاق برخی از ایشان مجتهد را از اسلام برون نمی برد و اگر این حکم به دلیل احتمالاً صحیح استوار باشد به عدالت این مجتهد خدشه ای وارد نمی کند.

آن گاه نویسنده برخی از روایاتی را می آورد که ابوبکر را مخدوش می سازد. یکی از روایات را حمزة بن محمد طیار آورده که می گوید: از محمد بن ابی بکر نزد امام صادق (علیه السلام) سخن به میان آوردیم، حضرت فرمود: «رحمت و درود خدا بر او باد. در روزی از روزها محمد بن ابی بکر به امیرالمؤمنین گفت: دست بگشا تا به تو بیعت سپرم. حضرت (علیه السلام) فرمود: مگر بیعت نسپرده ای؟ عرض کرد: آری، پس حضرت دست گشود و محمد بن ابی بکر گفت: گواهی می دهم که تو امام واجب الطاعة هستی و گواهی می دهم پدرم در آتش [دوزخ] است» «رجال کشی، ص ۶۱».

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام حمزة بن محمد طیار دیده می شود که مهمل است و در کتب رجال توثیق نشده است. نیز نام زحل عمر بن عبدالعزیز دیده می شود که او نیز توثیق نشده است و نجاشی کار او را در هم می خواند و فضل بن شاذان او را کسی می داند که اخبار ناشناخته می گوید: (۱)

از این دسته روایات است آنچه شعیب از امام صادق (علیه السلام) می آورد که فرمود: «خاندانی نیست مگر آنکه فرد اصیلی از خود آنها در آن خاندان دیده می شود و اصیل ترین فرد از خاندان نابهنجار، محمد بن ابوبکر است» «کشی، ص ۶۱».

پاسخ وی آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۱۲۷؛ اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸؛ تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۴۵

سند آن نام موسی بن مصعب دیده می شود که در کتب رجال مهمل است.

با چشمپوشی از سند این روایت، خود روایت صحیح نیست، زیرا قطعاً بسیاری از خانه ها هست که فرد اصیلی در آن یافت نمی شود و حال آنکه این روایت تصریح می کند که هیچ خاندانی از فردی اصیل تهی نیست.

نویسنده از قول سید نعمت الله جزائری، عمر را چنین مخدوش می کند: «عمر در دُبر خود گونه ای بیماری داشت که جز با آب مرد آرام نمی گرفت» (الانوار النعمانیة، ج ۱، ص ۶۳).

پاسخ به نویسنده چنین است که سید نعمت الله جزائری (رحمه الله) این سخن را نگفته است، بلکه سخن علمای سنی در کتابهایشان را یادآوری کرده است. او می گوید: درباره رفتار نیکوی عمر، دستداران و پیروان او سخنانی پیرامون او آورده اند که دشمنانش هم به زبان نیاورده اند. یکی از این سخنان را صاحب کتاب استیعاب آورده است... تا آنجا که می گوید: «یکی از این سخنان گفته محقق جلال الدین سیوطی در حواشی قاموس هنگام تصحیح کلمه «أَبْنَه» است. او در اینجا می گوید: «این بیماری در میان گروهی از مردم جاهلی از جمله سرور ما عمر شیوع داشته است». زشت تر از او سخن فاضل بن اثیر است که این هر دو از علمای اهل سنت اند. ابن اثیر می گوید: «رافضیان مدعی اند که عمر مأبون بوده است، این سخن دروغ است، بلکه او از گونه ای بیماری رنج می برد که دارویش آب مردان بود»، و دیگر سخنان

ناپسندی که گفتنش بر ما زبیده نیست» (الانوار النعمانیة، ج ۱، ص ۶۳).

شگفت از امانتداری نویسنده که این سخن را به سید جزائری نسبت می دهد در حالی که او تنها ناقل کلام بوده است نه کمتر نه بیشتر و من نمی دانم چرا نویسنده این سخن را ناخوش می دارد با آنکه ظاهر عبارت اول، که از سیوطی نقل شده، حاکی از آن است که این کار در دوران جاهلی بوده است و مردم آن روزگار هر کار زشت و ناپسندی را انجام می داده اند، و اهل سنت نگفته اند: «عمر بن خطاب به روزگار جاهلی از پاره ای کارها دوری می گزیده است» و از همین رو در کتابهای خود روایت کرده اند که عمر در دوران جاهلی بت می پرستید و باده می گسارَد و دختران را زنده به گور می کرد و به کارهایی از این دست می پرداخت، و هرگز از نقل این زشتکاریها اشکالی بر او نمی گرفتند، زیرا اسلام، افعال پیش از ظهور خود را می زداید.

نویسنده باز دو خلیفه را خدشه دار می کند و روایتی را از کلینی می آورد که از امام باقر (علیه السلام) باز می گوید: «شیخین ابوبکر و عمر بدون توبه دنیا را ترک کردند و از آنچه در حق امیرالمؤمنین (علیه السلام) کردند سخنی به میان نیاوردند. نفرین خدا و فرشتگان و همه مردم بر آن دو باد» (روضه کافی، ج ۸، ص ۲۴۶).

پاسخ نویسنده این است که حدیث پیشگفته سندی ضعیف دارد و کلینی (رحمه الله) آن را بدون واسطه از حنان روایت کرده است. کلینی حنان را درک نکرده، زیرا حنان از یاران امام باقر و صادق و کاظم (علیهم السلام) بوده و

کلینی در عصر غیبت صغری می زیسته است. بنگرید به معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۳۰۰.

اگر ما درستی این حدیث را هم بپذیریم شاید مقصود از «شیخین» دو مرد دیگر جز ابوبکر و عمر باشد و شاید مقصود معاویه و عمرو بن عاص یا دو فرد دیگر بوده باشد و در این صورت در حدیث دلالتی بر آنچه نویسنده آهنگ آن کرده دیده نمی شود.

نویسنده در خدشه دار کردن عثمان به سخن علی بن یونس بیاضی استشهاد می کند: «که عثمان را که مأبون بود، می مالیدند» (الصرط المستقیم، ج ۲، ص ۳۰).

پاسخ وي آن است که بياضي عاملي)رحمه الله (ابن سخن را در کتاب الصراط المستقيم، جلد ۲، صفحه ۳۳۴ به نقل از کتاب المثالب آورده که کلبی در آن معایب قریش را یادآور شده است که یکی از آنها نیز عثمان بن عفان است، و شاید مقصود از این جمله «يُلعَبُ به: او را می مالیدند» آن باشد که مروان بن حکم و دیگران عثمان را به هر گونه و به هر کجا می خواستند می کشیدند و او مردی بود ضعیف، یا آنکه ضعیف نمایی می کرد نه آنکه از نظر جنسی او را به بازی بگیرند.

طبری در رویدادهای سال ۳۵ هجری می گوید: «علي گفت: پناه بر خدا ای مسلمانان! اگر در خانه می نشستم عثمان به من می گفت: (تو مرا با خویشتی و حقی که داشتیم رهايم کردی)، و اگر سخن می گفتم مروان از راه می رسید و هرگونه که می خواست او را به بازی می گرفت و عثمان بازیچه ای می شد در دست کسی که او را - با وجود سالخوردهگی و

صحابی پیامبر)صلي الله عليه وآله (بودن - به هرگونه می خواست این سو و آن سو می کشاند) «تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۹۸».

یا مقصود این است که آنها به سخن عثمان توجهی نمی کردند و فرمانش نمی بردند، چنان که در روایت ابن مسعود آمده که گفته است: «پیامبر اکرم)صلي الله عليه وآله (فرمود: به سه کس رحم آورید: توانگر قومی که تهیدست شده و ارجمندی که خوار گشته و عالمی که بازیچه دست ابلهان و نادانان شده است) «مسند الشهاب، ج ۱، ص ۴۲۷».

اما مخنث به مردی گفته می شود که چونان زنان عشوه و غنج می آید، نه مردی که با او لواط شود - چنان که عوام از آن می فهمند -.

ابن عبدالبرّ می گوید: «مخنث به کسی گفته نمی شود که به ویژه به فحشا شناخته شده باشد و بدان نسبتش دهند، بلکه مخنث به کسی گویند که در آفرینش، همانندی بسیار به زنان داشته باشد و در لطافت کلام و نگاه کردن و آهنگ سخن و در اندیشه و رفتار به زنان می ماند، خواه آفت روسپیگری در او باشد یا نه) «التمهید، ج ۱۳، ص ۲۶۹».

وانگهی این سخن ابن کلبی که گفته است عثمان مخنث بود، بدین معنی است که وی در ظرافت و سخن گفتن به زنها می مانند نه آن که عملاً مخنث بود - چنان که نویسنده آورده است -.

نویسنده در طعن عایشه، سخن ابن رجب [به همین شکل آورده است] برسی را آورده که گفته است: «عایشه چهل دینار از راه خیانت به دست آورده بود) «مشارق انوار الیقین، ص ۸۶».

پاسخ وي آن است که این حدیث را رجب برسی به طریق مرسل

نقل کرده است، و جز او این حدیث را با سندی آورده اند که نام علي بن حسين مقري کوفي و محمد بن حليم تمار و مخول بن ابراهيم و زيد بن كثير جمحي در این سند دیده می شود که همگی ناشناس هستند و در کتب رجال نامی از آنها دیده نمی شود.

با چشمپوشی از سند این روایت، مقصود از خیانت در اینجا روی آوردن به فحشا نیست - چنان که توهم می شود -، زیرا خیانت در برابر امانت است و آن عبارت از این است که پولی بناحق گرفته شود و هزینه گردد.

خیانت هر زن بسته به وضع اوست، گاهی با پول است گاهی با جز پول.

ابن حجر عسقلانی در شرح حدیث بخاری می‌گوید: «اگر حواء نمی‌بود، هیچ زنی به همسرش خیانت نمی‌کرد» اشارتی است به آنچه حواء برای آدم آراست تا از شجره ممنوعه بخورد تا آنکه سرانجام چنین شد. مفهوم خیانت حواء در اینجا آن است که وی آراستگی ابلیس برای خود را پذیرفت تا آنکه آن را برای آدم نیز آراست، و چون حواء مادر دختران آدم است زنان در زایمان و جنیندن رگ بدو شباهت دارند. لذا تقریباً هیچ زنی از خیانت رفتاری و گفتاری نسبت به همسرش در امان نیست، ولی مقصود از خیانت در اینجا پرداختن به زنا نیست، هرگز چنین نیست، ولی چون حوا به شهوت نفس در خوردن میوه درخت ممنوع گرایید و آن را برای آدم آراست، همین [عمل او] خیانت به آدم شمرده می‌شود، ولی زانی که پس از حواء زاده شدند خیانت هر یک متناسب با وضع آنها خواهد بود»

(فتح الباری، ج ۶، ص ۲۸۳).

از همین رو خداوند سبحان می‌فرماید که زن نوح و زن لوط هر دو به شوهرشان خیانت کردند: *ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْهِنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ* (1)

بی‌هیچ گمانی مقصود از خیانت در اینجا ارتکاب فحشا نیست، زیرا زنان پیامبران، حتی کسانی از ایشان که اهل دوزخ باشند، از این گناه برکنارند.

بگذریم که این خبر، خیانت را به عایشه نسبت نداده است و آن پول را گرد آمده از خیانت دانسته است، در حالی که خائن، جز کسی است که در این روایت آمده است. چه بسا خیانت در مال - اگر خیر را درست هم بدانیم - از غیر عایشه سر زده باشد.

و باز شگفتی از نویسنده ای که می‌کوشد شیعه را با خبری چنین ضعیف مخدوش کند که مفهوم آن را نفهمیده است و از دیدن بسیاری احادیث آشکار دیگر غفلت می‌ورزد؛ احادیث خجالت آوری که اهل سنت در منابع موثق خود آورده اند و همه را صحیح دانسته اند. در همین روایات به عایشه اموری زشت همچون زنا نسبت داده شده که جزئیات آن را نیز در حدیث معروف افک آورده اند.

1- تحریم / ۱۰؛ خدا برای کسانی که کفر ورزیده اند زن نوح و زن لوط را مثل آورده [که هر دو در نکاح دو بنده از بندگان شایسته ما بودند و به آنها خیانت کردند، و کاری از دست [شوهران] آنها در برابر خدا ساخته نبود. و گفته شد: «با داخل شوندگان داخل آتش شوید».

ابوبکر بن ابی شیبه به سند خود از عایشه آورده است که وی کنیزکی را می‌آراسته و او را می‌گردانده و می‌گفته: شاید که به وسیله او جوانان قریش را شکار کنیم (المصنّف، ج ۴، ص ۴۹).

و اخباری از این دست که بازگفت آن نیکو نیست.

نویسنده می‌پرسد: اگر خلفای سه گانه چنین ویژگی‌هایی داشته اند چرا امیر المؤمنین (علیه السلام) با آنها بیعت کرده است؟ و چرا در مدت خلافت آنها با ایشان رایزنی می‌کرد؟ آیا از آنها می‌ترسید؟ پناه بر خدا.

پاسخ وی آن است که از امیر المؤمنین (علیه السلام) ثابت نشده است که با طیب خاطر و از سر اختیار و اعتقاد با این گروه بیعت کرده باشد، حتی در صحیح بخاری و مسلم آمده است که امیر المؤمنین (علیه السلام) (شش ماه از بیعت با ابوبکر سر باز می‌زد، و در حدیثی طولانی عایشه می‌گوید: فاطمه) علیها السلام، دختر

پیامبر(صلي الله عليه وآله)، کس نزد ابوبکر فرستاد و ارث خود از رسول خدا را خواهان شد که خدای در مدینه و فدک، فیء پیامبر گردانده بود، و نیز آنچه از خمس خیبر باقی مانده بود.

تا آنجا که می گوید: «ابوبکر از دادن چیزی از اینها به فاطمه خودداری کرد. فاطمه از ابوبکر رنجید و از او کناره گرفت و تا دم مرگ دیگر با او سخن نگفت. فاطمه(علیها السلام) پس از پیامبر(صلي الله عليه وآله) تنها شش ماه زیست و چون رحلت کرد همسرش(علي) علیه السلام (او را شبانه به خاک سپرد و ابوبکر را از این امر مطلع نساخت و(علي) علیه السلام (بر پیکر ایشان نماز گزارد. تا فاطمه در قید حیات بود، مردم توجهی به علي داشتند و پس از رحلت ایشان، علي مردم را دید که تغییر کردند و نسبت به وي بي توجه شدند ;

از این رو علي درصدد سازش و بیعت با ابوبکر برآمد در حالی که در طول آن چند ماه با او بیعت نکرده بود) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰). اینک ما از نویسنده و دیگران می پرسیم: چرا امیر المؤمنین(علیه السلام) در طول این مدت از بیعت با ابوبکر سرباز می زد؟

اگر او را شایسته خلافت می دید و با او بیعت نمی کرد که شقّ عصای مسلمانان کرده و از وظیفه ای از وظایف مهم دینی شانه خالی کرده است، یا در همه این مدت او را شایسته خلافت نمی دید و بعد این شایستگی، پس از شش ماه، بر او اثبات شد؟

اگر بپذیریم که امام(علیه السلام) با این گروه بیعت کرده شاید که از بهر وحدت کلمه و زدودن دشمنی و از هراس آن بوده که مباد نو مسلمانان به کفر بازگردند و نفاق بار دیگر سر بر دارد، پس بیعت با این هدف بر شایستگی آنها به خلافت و استحقاقشان به فرمانروایی دلالت ندارد، بلکه هدف از آن، دفع افسد به فاسد بوده است.

نویسنده می گوید: کلینی آورده است که: «همه مردم زنزاده هستند، یا گفته: بدکاره هستند مگر شیعیان ما» (روضه، ج ۸، ص ۱۳۵).

پاسخ وي آن است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام علي بن عباس دیده می شود که همان خراذینی یا جرادینی است که تضعیف شده است. (1) نیز نام حسن بن عبدالرحمان دیده می شود

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۷۸؛ رجال ابن غضائری، ص ۷۹

که در کتب رجال نیامده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، علمای امامیه به درستی نکاح کافران و مخالفان باور دارند و دیگر چگونه می توان آنها را زنزاده خواند!

سید مرتضی(قدس سره) می گوید: «از دواج ناصبی و مخالف شیعه با یکدیگر درست است... پس چگونه می توانیم به فسخ عقد نکاح مخالفان معتقد باشیم در حالی که ما و پیش از ما ائمه(علیهم السلام) و شیوخ ما آنها را به پدرانمان نسبت داده اند و آنها را به نام پدرانمان می خوانده اند» (رسائل سیدمرتضی، ج ۱، ص ۴۰۰).

اشکالی ندارد که نظر خواننده ارجمند را به این مهم جلب کنیم که نویسنده حدیثی را که آورده - چون همیشه - تحریف کرده است، زیرا عبارت آمده در حدیث چنین است: (مردم همگی فرزندان روسپیان هستند مگر شیعیان ما)، و در حدیث زنازاده نیامده، و البته تفاوت است میان اینکه مردمان زنازاده باشند یا فرزندان روسپیان، زیرا زنازادگان کسانی هستند که از زنا زاده شده اند در صورتی که اگر مادر آنها روسپی باشد لزوماً نباید تولد آنها از زنا بوده باشد، زیرا چه بسا از مادری روسپی زاده شده باشند که از دواجی صحیح داشته است.

اگر به درستی این حدیث قائل شویم شاید مقصود از (بعی - روسپی) کنیزکان باشند، زیرا به کنیز، روسپی نیز گفته می شود، خواه فاحشه باشد یا نه.

این اثر در انهایی می گوید: «به کنیز، روسپی نیز گفته می شود حتی اگر نکوهش او در نظر نباشد، اگر چه این واژه در اصل نکوهش است»

(النهاية في غريب الحديث والاثر، ج ۱، ص ۱۴۴).

شاید امام - اگر این حدیث درست باشد - گروه خاصی را اراده کرده که مادرانشان اِمَاء (کنیزکان) دانسته شده، و از میان آنها گروهی را استثنا کرده که شیعه اهل بیت (علیهم السلام) هستند و خدا داناتر است.

نویسنده ادعا می کند شیعیان ریختن خون اهل سنت و دست اندازی به اموال ایشان را روا می دانند. او به شماری روایات استشهاد می کند که یکی از آنها را داوود بن فرقد آورده که می گوید: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: درباره کشتن ناصبها چه می گویی؟ فرمود: خونشان حلال است، ولی من نگران تو هستم، اگر توانستی دیوار را بر سر او خراب کنی یا در آب غرقش سازی که علیه تو گواهی ندهد چنین کن» (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۳).

پاسخ نویسنده چنین است که علمای شیعه ریختن خون اهل سنت و دست اندازی به اموال ایشان را روا نمی دانند - چنان که گفته آمد - حدیثی که نویسنده بدان استشهاد می کند بر روا بودن خون ناصبها دلالت دارد و ناصبی کسی است که آشکارا با اهل بیت (علیهم السلام) دشمنی ورزد، و چنان که گفته شد، هر سنی ناصبی نیست و دلیل نویسنده با مدعای او مغایر است و ما پیشتر درباره این مسأله سخن گفتیم و دیگر نیازی به بازگفت آن نیست.

نویسنده می گوید: کتابهای تاریخی پیرامون ماجرای بغداد پس از ورود هولاکوخان به ما سخنها می گوید. او بزرگ ترین کشتاری را که تاریخ می شناسد به راه انداخت چندان که آب دجله از فراوانی کشتگان

سببان رنگ خون گرفت و در دجله، جویهایی از خون روان شد تا جایی که رنگ به قرمزی گرایید و بار دیگر از فراوانی کتابهایی که بدان انداخته شد کیود گشت و اینها همه به سبب دو وزیر قصیر [به همین شکل آمده است] طوسی و محمد بن علقمی صورت پذیرفت، زیرا این دو وزیران عباسی بودند و هر دو شیعی...

پاسخ وی آن است که سزاوار بود نویسنده منابع این داستان را که بدان اعتماد کرده می آورد و اسناد صحیح آن را ثبت می کرد تا اتهام ابن علقمی وزیر و نصیرالدین طوسی در واداشتن هولاکوخان به حمله به بغداد صحت می یافت، اما جار و جنجالی که دشمنان اسلام به راه می اندازند و بدون تحقیق و اثبات، آنها را حقیقت به شمار می آورند، در مقام بحث علمی پذیرفتنی نیست.

معروف است که در پایان حکومت عباسی ترکها، ممالیک، زنان و دیگران بر آن چیره بودند و خلیفه عباسی تنها نامی بوده است بدون توان حلّ و فصل قضایا، و خلیفه صرفاً سرگرم عیش و عشرت و باده گساری و گردن فرازی و دیگر تباهیهای آشکاری بود که در پس فروپاشی حکومت عباسی، عامل حقیقی به شمار

می آید، نه صرفاً نامه نگاریهایی که ابن علقمی - که آنها او را رافضی خوانده اند - بدان پرداخت و گناهان خلفای عباسی را به گردن او و گناهان او را به گردن شیعیان انداختند.

ذهبی یادآور می شود که مؤید الدین بن علقمی می خواسته با شمشیر تاتارها از سنیان و شیعیان و یهودیان و مسیحیان انتقام کشد. ذهبی می گوید: «ابوبکر بن مستعصم و دویدار صغیر دست سنیان را

چنان باز گذاشتند که کرخ به یغما رفت و بلایی بس بزرگ بر شیعیان فرود آمد و بدین سبب مؤید الدین چنان به خشم آمد که بر آن شد تا با شمشیر تاتارها نه تنها از سنیان که از شیعیان، یهودیان و مسیحیان نیز کین کشد) «سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۳۶۲».

بگذریم که نقش ابن علقمی به گفته ابن عبری - متوفای سال 685 هجری و از هم روزگاران رویدادهای فروپاشی بغداد - با آنچه پاره ای از تاریخ نویسان اهل سنت نگاشته اند کاملاً ناسازگاری دارد. او می گوید: «چون هولاکو خان این دژها - دژهای اسماعیلیه - را گشود پیکری نزد خلیفه فرستاد و او را به سبب کوتاهی در فرستادن نیروهای کمکی نکوهید. آنها با ابن علقمی وزیر رایزنی کردند که چه کنند. او گفت: چاره ای نیست مگر آنکه این سلطان ستم پیشه را راضی کنیم پول و ارمغان و تحفه به هولاکو و پیرامونیان او دهد و چون توشه راه را برگرفتند دویدار صغیر و یارانش گفتند: «وزیر، کار خود را با تاتارها سامان می دهد و بر آن است که تا ما را بدیشان تسلیم کند، پس اجازه این کار را به او نده»، و این چنین بود که خلیفه از فرستادن ارمغانهای بسیار منصرف شد و به کالای اندکی بسنده کرد که ارزشی برای هولاکو نداشت. هولاکو خشمگین شد و گفت: یا باید خود او بیاید یا یکی از این سه تن را فرستد: وزیر یا دویدار و یا سلیمان شاه. خلیفه بدیشان دستور داد نزد هولاکو روند، ولی آنها نپذیرفتند... و خلیفه کس دیگر را فرستاد، ولی دو وزیر این کار را مفید ندیدند) «تاریخ مختصر الدول، ص ۲۶۹».

چنین پیداست که متهم کردن ابن علقمی وزیر به سبب حسدورزی

و اختلاف مذهب میان پسر خلیفه و دویدار بوده نه به سبب آنکه ابن علقمی با هولاکو نامه نگاری کرده و او را به گرفتن بغداد واداشته باشد.

بسیار دور است که ابن علقمی بکوشد از اهل سنت انتقام گیرد و بدون هیچ پیمانی در رها کردن شیعیان، با هولاکو نامه نگاری کند که به بغداد در آید، زیرا ما هیچ یک از اهل سنت - حتی غیر منصفان ایشان - را ندیده ایم که گفته باشد هولاکو با ابن علقمی در این باره پیمان بسته است، یا کسانی را که تاتارها به قتل رساندند تنها از سنیها بوده اند.

از این گذشته سپاه خلافت عباسی کجا بوده اند و سرداران سپاه و دولتمردان کجا بوده اند؟ و ابن علقمی چگونه توانسته است عقل این همه را به بازی بگیرد تا هولاکو بتواند به بغداد در آید و بی هیچ پایداری قابل ذکر آن را به اشغال در آورد؟

همه این نکات بر آن تأکید دارد که ابن علقمی از اتهامها و افتراهایی که بدو زده اند بر کنار است و دلیل فروپاشی خلافت عباسی غرق بودن خلفا در عیش و عشرت و شهوترانی و سپردن امور خلافت به مالیک و ترکها و زنان و خادمان بوده است.

اما در باره نصیر الدین طوسی (قدس سره) نشنیده ام کسی او را به خیانت پردازي متهم کرده باشد یا او را عامل چیرگی تاتارها بر بغداد معرفی کرده باشد - چنان که ابن علقمی را بدان متهم کردند - و نمی دانم نویسنده این سخن را از کجا آورده است؟

آری، ابن کثیر می گوید: «نصیرالدین طوسی با هولاکو همراه بوده، اما چنین سخنی نگفته که وی در ماجرای بغداد دست داشته است. او

می گوید: نصیر طوسی محمد بن عبدالله طوسی «مولی نصیرالدین» خوانده می شد، چنان که گاهی او را «خواجه نصیرالدین» نیز می خواندند. او در جوانی سرگرم تحصیل شد و دانش پیشینیان را به نیکی حاصل کرد و در این عرصه علم کلام را تصنیف کرد و اشارات ابن سینا را شرح کرد و وزیر دژبانان اسماعیلی الموت گشت و انگاه وزیر هولاکو شد و در رویداد بغداد همراه او بود. برخی گمان کرده اند وی به هولاکو سفارش کرده خلیفه را به قتل رساند، و خدا داناتر است. به نظر من چنین کاری از خردمند فرزانه ای سر نمی زند. برخی از بغدادیان او را یاد کرده و وی را ستوده و گفته است: او خردمند، فرزانه و نیکو رفتار بود) «البدایة و النهایة، ج ۱۳، ص ۲۸۳».

نویسنده می گوید: این باب را با سخنی فراگیر و جامع از سید نعمت الله جزایری در باره حکم نواصب (اهل سنت (به پایان می برم. او می گوید: «آنها بنا به اجماع علمای شیعه امامیه کافرانی نجس هستند و بدتر از یهودیان و مسیحیان. از نشانه های نواصب آن است که در امامت، غیر علی را بر او مقدم می دارند) «الانوار النعمانیة، ص ۲۰۶ و ۲۰۷».

پاسخ وی آن است که چنان که پیشتر توضیح دادیم، نواصب کسانی هستند که آشکارا به دشمنی و کینه توزی اهل بیت (علیهم السلام) بر می خیزند و مقصود از ایشان - چنان که نویسنده بر آن اصرار میورزد - اهل سنت نیست و نویسنده سخن سید نعمت الله جزایری را تحریف بسیار کرده و آن را به گونه ای کاملاً متفاوت آورده است. اینک سخن

سید جزایری پیرامون نواصب. او می گوید: «ناصبی و وضع و حال و احکام مربوط به او با بیان دو مسأله ممکن است:

اول: در بیان مفهوم ناصب که در اخبار رسیده است وی نجس است و از یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان بدتر است و بنا به اجماع علمای شیعه امامیه (رضوان الله علیهم) کافر است نجس. آنچه بیشتر اصحاب بر آنند این است که مراد از آن کسی است که دشمنی اهل بیت محمد (صلی الله علیه و آله) را نصب کند و آشکارا بدیشان کینه توزد، چنان که در مورد خوارج و شماری از ساکنان ماوراء النهر چنین است. علمای شیعه امامیه، احکام باب طهارت، نجاست، کفر، ایمان، جواز نکاح و عدم جواز نکاح با ناصب را بدین مفهوم ترتیب داده اند.

تا آنجا که می گوید: از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت شده نشانه نواصب آن است که غیر علی را بر او پیشی می دهند و این ویژگی عمومی است نه خصوصی. و می توان آن را به مسأله اول باز گرداند که مقصود از آن مقدم داشتن غیر علی بر علی است بر اساس اعتقاد و جزم، تا مقلدان و مستضعفان از این محدوده بیرون شوند، زیرا مقدم داشتن این عده غیر علی را بر او از تقلید علما، پدران و نیاکان ایشان ناشی شده و گر نه آنها برای یافتن آگاهی و قطعیت در این زمینه، راهی ندارند) «الانوار النعمانیة، ج ۲، ص ۳۰۶ و ۳۰۷».

سخن سید نعمت الله جزایری (قدس سره) روشن است، زیرا او تصریح می کند که مذهب بیشتر علمای امامیه آن است که «ناصب» کسی است که به اهل بیت (علیهم السلام) آشکارا دشمنی و بغض ورزد. او روایت مورد بحث را چنین توجیه می کند. مقدم داشتن مستلزم نصب آن است که بر اعتقاد و

قطعیت استوار باشد و بیشتر سنن مقلد علمای خود هستند، لذا دیگر نمی توان بر آنها حکم نواصب جاری دانست.

نویسنده ادعا می کند که کینه توزی شیعه به اهل سنت بی نظیر است، و به همین سبب فقهای امامیه دروغ بستن و وارد آوردن تهمت به اهل سنت را اجازه داده اند و روا دانسته اند بدیشان افترا زنند و به بی آبرویی توصیفشان کنند.

پاسخ به نویسنده چنین است که این نیز از دروغهای آشکار است و از همین رو نویسنده برای این افتراي خود حتی یک فتوا از عالمی در میان علمای شیعه نمی آورد که دروغ بستن بر اهل سنت و تهمت وارد آوردن بدیشان را روا شمرده باشد، با آنکه عادت نویسنده چنین است که برای پندارهای خود نصوصی را حجت می آورد که در میان احادیث شیعه و سخن علمای شیعی بدان دست یافته است.

علمای شیعه در کتب خود دروغ را مطلقاً حرام دانسته اند و تنها آن را در دو موقعیت منحصر جایز دانسته اند: هنگام ترس بر جان و مال و هنگام سامان دادن به رابطه دو مؤمن.

دو سیّد بزرگوار آیه الله حکیم و آیه الله خوبی (قدّس سرّهما) می گویند: دروغ حرام است، و دروغ یعنی خبردادن از چیزی که واقعیت ندارد و سخن چه در مقام جدّ باشد یا شوخی، در حرمت آن تفاوتی ایجاد نمی کند... چنان که جایز است برای دفع ضرر از جان یا از مؤمنی نه تنها دروغ گفت، بلکه می توان به دروغ سوگند یاد کرد، و می توان برای سازش دادن میان مؤمنان دروغ گفت و احوط استنباطی

244

آن است که در صورت عدم امکان توریه به همین دو شکل بسنده شود) «منهاج الصالحین [آیه الله] حکیم، ج ۲، ص ۱۵؛ منهاج الصالحین [آیه الله] خوبی، ج ۲، ص ۱۰).

این فتاوی علمای شیعه است که اگر هر اس از درازگویی نبود بیش از اینها می آوردیم.

245

تأثیر عناصر بیگانه در پدید آمدن تشیع

نویسنده ادعا می کند که وی نیز همچون شماری دیگر دریافته است که افرادی در وارد کردن عقاید باطل و اندیشه های تباه به تشیع نقش بسزا داشته اند.

پاسخ وی آن است که دشمنان شیعه کوشیده اند مذهب اهل بیت (علیهم السلام) را مخدوش کنند و از همین رو احادیث باطلی را جعل کرده و به ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت داده اند، ولی امامان هدایت (علیهم السلام) شماری از این جاعلان را به شیعیان معرفی کرده اند و آنها را نفرین فرستاده اند و از ایشان تبرّی جسته اند و شیعیان را از آنها پرهیز داده اند. علمای این مذهب (قدّس الله اسرارهم) این احادیث را گردآورده و به پاکسازی آن همت گماشته اند و موقعیت راویان را مشخص ساخته و آنها را از یکدیگر مجزا کرده اند.

به خواست خدا خواننده ارجمند خواهد دید که نویسنده پاره ای احادیث ضعیف را آورده و احادیثی را که سند صحیح دارند کنار نهاده

246

است، آن هم دلیلی جز این ندارد که این دسته از احادیث دربردارنده خدشه به راویان بزرگ است، در حالی که اگر نویسنده - چنان که می پندارد - مجتهد می بود و چنان که سزاوار است از انصاف بهره داشت، در سند این احادیث می نگریست و صحیح آن را بر می گرفت و ضعیف آن را کنار می نهاد.

نویسنده می گوید: اینک نمونه هایی از کسانی که خود را زیر پوشش تشیع پوشانده اند می آوریم:

هشام بن حکم. احادیث او در صحاح ثمانیه [!!] و جز آن آمده است. این هشام [بدین شکل آورده است] موجب زندانی شدن امام موسی کاظم گشت و آن گاه امام را به قتل رساند. در رجال کشی آمده است: «هشام بن حکم گمراه گمراه کننده است که در ریختن خون ابوالحسن) علیه السلام(دست داشت» (صفحه ۲۲۹).

پاسخ وی آن است که پندار نویسنده که شیعه نیز صحاح ثمانیه دارد بسیار شگفت است، زیرا این سخن هیچ گوینده ای ندارد و نمی دانیم مقصود او از صحاح ثمانیه چیست؟

روایتی که او می آورد گواه ستایش هشام بن حکم است نه نکوهش او و اینک متن روایت: موسی بن رقی به ابوالحسن ثانی) علیه السلام(عرض کرد: قربانت گردم از تو روایت کرد. (1)... و ابواسد که این دو درباره هشام بن حکم از تو پرسش کرده اند و تو پاسخ داده ای: «گمراه گمراه کننده ای

1- این بخش از نسخه سفید است و به نظر می رسد نام «موسی بن صالح» چنانکه در اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۹ آمده، ساقط شده است.

است که در ریختن خون ابوالحسن) علیه السلام(دست داشته است»، سرورم درباره او چه می گویی، آیا از وی طرفداری کنیم؟ فرمود: آری، و باز از امام پرسید: به طور حتم و قطع از او طرفداری کنیم؟ فرمود: آری از او طرفداری کنید، آری از او طرفداری کنید، اگر سخنی به تو می گویم بی آنکه بخواهی بر او برتری یابی سختم را به جای آر، اینک برو و به آنها بگو: «امام مرا به طرفداری از هشام بن حکم امر کرد». مشرقی در پیش روی ما و به گونه ای که امام می شنید گفت: آیا بارها به شما نگفتم نظر امام درباره هشام بن حکم این است.

حدیث دلالت آشکار دارد که امام) علیه السلام(از مردم خواست از هشام بن حکم طرفداری کنند و به دیگران نیز خبر رسانند که نظر امام درباره او چنین است، و این بر خلاف سخن موسی بن صالح و ابواسد است، زیرا سخن این دو فاقد ارزش و اعتبار است و امام) علیه السلام(آنچه را این دو بدو نسبت داده اند - در روایت دیگری به نقل از هشام بن ابراهیم - نفی می کند و آیه الله خویی در معجم، جلد ۴، صفحه ۹۰ آن را صحیح السند می خواند و در آن آمده است که: «جعفر گفت: قربانت گردم صالح و ابواسد که داماد علی بن یقظین هستند از تو نقل می کنند که چیزی از سخن ما را به تو باز گفته اند و تو به آن دو فرموده ای: «شما را چه می شود که کلامتان به کفر ره می برد»، وانگاه فرمود: این سخن را من به آن دو نگفتم، آیا من این سخن را گفتم؟ به خدای سوگند که من به آن دو نگفتم. یونس می گوید: قربانت شوم آنها گمان می کنند ما کافریم... امام) علیه السلام(فرمود: آیا گمان می کنی اگر کافر باشی و آنها تو را مؤمن می خوانند سودی برای تو داشت؟ و اگر مؤمن باشی و آنها تو را زندق

بخوانند برای تو زیانی خواهد داشت؟) «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۹).

انکار امام در سخنی که آن دو به ایشان نسبت داده اند دلیل آن است که این دو به امام) علیه السلام(سخنی را نسبت داده اند که نفرموده است، و از همین دست است سخنی را که آن دو درباره هشام بن حکم به امام) علیه السلام(نسبت داده اند و نویسنده هم همین سخن را به عنوان سخن امام آورده است و همه حدیث را نقل نکرده تا خواننده گمان کند حدیث در نکوهش هشام بن حکم آمده نه در ستایش او. اینک به میزان امانتداری نویسنده در نقل سخن بنگرید!

نویسنده در طعن هشام روایت دومی را می آورد که در آن چنین آمده است: «هشام به امام موسی کاظم (علیه السلام) عرض کرد: مرا سفارشی کن. امام (علیه السلام) فرمود: تو را سفارش می کنم که در ریختن خون من خدا را پروا کنی.» (رجال کشی، ص ۲۲۶).

راوی می گوید: امام موسی کاظم (علیه السلام) از او خواست از سخن گفتن کناره گیرد و او یک ماه سخنی بر زبان نیاورد، ولی دوباره سخن گفتن را از سر گرفت حضرت (علیه السلام) (بدو فرمود: «ای هشام! آیا از اینکه در ریختن خون مسلمانی شرکت جویی شاد می شوی؟ عرض کرد: خیر. امام (علیه السلام) فرمود: پس چرا در ریختن خون من شرکت می جویی؟ یا سکوت پیشه کن یا من کشته خواهم شد. هشام سکوت نکرد تا آنکه کار امام (علیه السلام) (بدان جا انجامید) «رجال کشی، ص ۲۳۱».

پاسخ نویسنده آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در

سند آن نام جعفر بن معروف دیده می شود که در کتب رجالی توثیق نشده است، خواه یکی باشد یا چند تا، زیرا یا همان سمرقندی است که ابن غضائری او را در رجال خود، صفحه ۴۷ تضعیف کرده یا کشی که او هم توثیق نشده است. نیز در زنجیره راویان این روایت نام اسماعیل بن زیاد واسطی دیده می شود که ناشناخته است. (1)

با نادیده گرفتن سند این روایت، هرگز در آن نشانی دیده نمی شود که هشام بن حکم در کشتن امام موسی بن جعفر (علیه السلام) دست داشته است، زیرا امام (علیه السلام) (او را از گفتگو با مخالفان آن روزگار بر حذر می دارد و هشام یک ماه سخن نمی گوید و دوباره مناظراتش را از سر می گیرد تا آنکه برای امام (علیه السلام) (آن پیش آمد که آمد و ظاهر روایت دلالت بر آن ندارد که هشام در آنچه برای امام پیش آمد دست داشته، چنان که آشکار است و از رفتار امام (علیه السلام) (نیز دانسته می شود).

نویسنده در طعن هشام روایت محمد بن فرج رخجی را آورده که گفته است: به امام ابوالحسن (علیه السلام) نامه ای نوشتم و از او درباره سخن هشام بن حکم پیرامون جسم، و سخن هشام بن سالم - جوآیقی - پیرامون صورت، جوآیا شدم. امام (علیه السلام) (پاسخ نوشت: سرگردانی سرگردان را رها کن و از شیطان به خدای پناه بر، سخن آن نیست که دو هشام می گویند) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۵).

پاسخ وی آن است که سند این روایت ضعیف می باشد، زیرا مرفوع

1- بنگرید به: معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۲۸۷ که آیه الله خوبی نیز این روایت را ضعیف دانسته است.

است و کلینی (رحمه الله) می گوید: «علی بن محمد به طریق رفع از محمد بن فرج رخجی نقل می کند» و محمد بن فرج از یاران امام رضا و امام جواد و امام هادی (علیهم السلام) (است، و علی بن محمد که کلینی از او روایت بسیار نقل کرده همان علی بن محمد بن عبدالله بن بندار ثقه است که او، به سبب دوری طبقه، از محمد بن فرج رخجی حدیث نقل نمی کند.

با چشمپوشی از سند روایت، این روایت ناگزیر باید بر وجوه صحیح حمل شود تا با آنچه از امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) (ثابت است تعارض نیابد، زیرا این دو امام، هشام بن حکم را بزرگ می داشتند و هر دو او را بر شیوخ یاران نشان مقدم می داشتند. پس حدیث بر این مقصود حمل می شود که: آن چیزی که تو از تجسیم می فهمی دو هشام به آن قائل نیستند، یا به خیال تو، آنچه دو هشام قائل هستند، صحیح نیست و نظایر آن.

نویسنده روایتی را نیز از ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن حسین آورده که گفته اند: بر امام رضا (علیه السلام) وارد شدیم و به ایشان گفتیم که روایت می شود محمد خدا را در شکل جوانی به اندام دیده که سی سال از عمر او می گذرد و پایش سبز بود. ما گفتیم: «هشام بن سالم و صاحب طاق و میثمی می گویند: او (خداوند) تا ناف میان تهی و بقیه اش، پُر است» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۱؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۴۰).

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام ابراهیم بن محمد خزاز دیده می شود که در کتب رجال نیامده است، چنان که نام بکر بن صالح رازی ضعیبی آمده که

خداوند عزوجل نازل شده نزد ائمه (علیهم السلام) بوده و آنها این کتابها را به رغم اختلاف زبانهاشان می فهمیده اند» روایتی را از امام صادق (علیه السلام) نقل می کند که حضرتش (علیه السلام) انجیل و تورات و زبور را به زبان سریانی قرائت می کرده است.

پاسخ نویسنده چنین است که این حدیث با همین الفاظ در کتاب کافی و در باب مذکور یافت نمی شود و این باب تنها دو حدیث ضعیف در خود دارد که در یکی از آن دو نام حسن بن ابراهیم دیده می شود که وضعی ناشناخته دارد، و در دیگری نام سهل بن زیاد و بکر بن صالح (1) و محمد بن سنان دیده می شود که هیچ یک مورد وثوق نیستند و وضع سهل و ابن سنان پیشتر گفته آمد.

گمان نمی کنم عالمی به حرمت در اختیار داشتن تورات، انجیل و زبور فتوا دهد، به ویژه آنکه در اختیار داشتن این کتب برای احتجاج با پیروان آن باشد، بل تا آنجا که ما اطلاع داریم علما نه تنها به جواز در اختیار داشتن تورات و انجیل فتوا داده اند، بلکه در اختیار داشتن کتب ضالّه را نیز جایز می دانند تا آنها را نقض کنند و با آنها به احتجاج با باورمندان این کتب برخیزند.

اینکه چنین کتابهایی در دسترس اهل بیت (علیهم السلام) است شاید بدین سبب بوده است و در کتب اهل سنت سخنانی رسیده که به همین نکته گواهی می دهد. ابو عمرو دانی در سنن خود از ابن شاذان نقل می کند که گفته است: «مهدی را بدین نام نامیدند، زیرا به کوهی از کوههای شام

1- مراجعه کنید به: رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۷۰؛ رجال ابن غضائری، ص ۴۴؛ رجال علامه حلی، ص ۲۰۷

راهنمایی می شود و اسفار تورات را از آنجا برون می کشد و به وسیله آن با یهود محاجّه می کند و گروهی از یهودیان به دست ایشان اسلام می آورند) «العرف الوردی، ج ۲، ص ۸۱».

کعب می گوید: «مهدی را بدین نام نامیدند، زیرا به اسفاری از اسفار تورات ره می یابد و آن را از کوههای شام برون می کشد و یهود را بدان فرا می خواند و بسیاری در پرتو این کتابها اسلام می آورند، و نگاه از حدود سی هزار تن نام می برد) «الفتن از نعیم بن حماد، ص ۲۵۱».

نویسنده در این هنگام از قرآن کریم سخن به میان می آورد و ادّعا می کند که کتابهای فقهای شیعه و سخن همه مجتهدان ایشان بر این نکته تصریح دارد که قرآن تحریف شده است و در میان همه کتابهای آسمانی تنها کتابی است که دستخوش تحریف شده است.

پاسخ وي اين است که نسبت دادن اعتقاد به تحريف قرآن به همه علمای شيعه دروغی رسواست و تنها شماری از علما قائل به تحريف قرآن هستند نه همه فقها و همه مجتهدان، چنان که نویسنده ادعا می کند.

این در حالی است که پندار وي در اینکه علما و مجتهدان شيعی می گویند: «قرآن تنها کتاب آسمانی است که دستخوش تحريف شده است» افتزای دیگری است، زیرا آنها همه هم سخن اند که تمامی دیگر کتب آسمانی دستخوش تحريف و خیانت گشته اند.

در بطلان ادعاهای نویسنده همین بس که وي هیچ یک از دو ادعا را اثبات نمی کند و نقل قول تحريف از سوي برخی اثبات نمی کند که همه به این سخن اعتقاد دارند.

اگر چه میرزای نوری (رحمه الله) تمام تلاش خود را به کار گرفته تا در کتاب خود با عنوان فصل الخطاب، در مقدمه سوم، صفحه ۲۵، شمار این گروه را فزونی دهد، ولی باز تعداد این گروه از سی تن تجاوز نمی کند، بگذریم که نسبت دادن این اعتقاد به بسیاری از ایشان دور از صحت است، زیرا او اعتقاد به تحريف را به کسانی نسبت داده که همچون شیخ مفید و جز او قائل به نفي تحريف اند، چنان که این اعتقاد را به کسانی نسبت داده که اصلاً شناخته نیستند و یا کسانی که این سخن از ایشان ثابت نشده است.

شگفت اینکه نویسنده از میرزای نوری اعتقاد او به تحريف قرآن را نقل می کند، ولی دلایل ایشان (قدس سره) را در اثبات تحريف تورات و انجیل در صفحات ۳۵ و ۳۶ نادیده می گیرد و نمی داند چرا نویسنده این صفحات را ندیده است و اعتقاد به تحريف نشدن کتب آسمانی را به همه علمای شيعی نسبت داده که همگی اعتقادی خلاف آن دارند.

این در حالی است که بخاری تصريح می کند که تحريف همه کتب آسمانی در محدوده معانی و تأویل است نه در الفاظ و واژه ها. او در کتاب توحید (باب) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (می گوید: «بِحَرْفُونَ» به معنای «بُزْیُونَ» است و هیچ کس لفظ کتابی از کتب خداوند عزوجل را از اله نمی کند، بلکه آن را تحريف می کنند، یعنی به تأویلی می پردازند جز آنچه باید) «صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۳۶۰).

ابن حجر می گوید: شیخ ما ابن ملقن در شرح خود می گوید: «این چیزی که او گفته، یکی از دو قولی است که در تفسیر این آیه آمده است و آن قول مختار نزد بخاری است و بسیاری از اصحاب ما تصريح

کرده اند که یهود و نصاری تورات و انجیل را دگرگون کرده اند و ارتزاق با اوراق این دو کتاب آسمانی را فرع بر این دگرگونی ساخته اند و این با آنچه بخاری در اینجا گفته ناسازگاری دارد) «فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۴۸).

علاوه بر آن، اعتقاد به تحريف نشدن تورات در محدوده الفاظ، اعتقاد شناخته شده ای است از ابن تیمیه. ابن حجر هنگام سخن پیرامون اختلاف آراء در تحريف تورات و انجیل می گوید: «چهارم: تحقق دگرگونی و تغییر در معانی نه در الفاظ که در اینجا گفته می آید. از ابن تیمیه پیرامون صرف این مسأله پرسش شد و او در فتاوی خود پاسخ داد که علما در این زمینه دو نظر دارند و در نظر دوم ایشان احتجاج می کند و می گوید که تحريف تنها در معانی پدید آمده و دلایل آن بسیار است که یکی از این دلایل فرموده خداوند است که: لا مبدل لکلماته (فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۴۹).

نویسنده ادعا می کند محدث نوری طبرسی در اثبات تحريف قرآن کتاب قطوری نوشته و آن را فصل الخطاب فی اثبات تحريف کتاب رب الارباب نامیده و در آن بیش از دو هزار روایت آورده که بر تحريف قرآن تصريح دارند و آرای همه فقها و علمای شيعه را در تصريح به تحريف قرآن یادآور شده است.

پاسخ وي آن است که کتاب قطوري که نویسنده از آن یاد مي کند از ۳۷۵ صفحه با قطع وزيري، تجاوز نمي کند. پس چگونه مي شود تصدیق کرد این کتاب در بردارنده بیش از دو هزار روایت است که بر

تحریف قرآن تصریح دارد، به ویژه آنکه این کتاب در بردارنده گفتگوها و ذکر آراء نیز هست و شمار بسیاری از روایات اهل سنت و آرای علمای ایشان را نیز در خود جای داده است؟

به علاوه آنکه میرزای نوری (قدس سره) روایتها را تکرار کرده است، یک بار آنها را مسند مي آورد و بار دیگر بدون اسناد از منابع گوناگون بازگو مي کند، و شیخ محمد جواد بلاغي (قدس سره) هنگام رد این دسته از روایات بر این نکته چنین تصریح دارد: این در حالی است که محدث معاصر در کتاب فصل الخطاب در گردآوری روایاتی مي کوشد که با آن به کاستی قرآن استدلال کند، و شمار مسندها را با مرسلهائی افزایش مي دهد که در کتب مختلف از ائمه (علیهم السلام) رسیده است، مانند مرسلهائی عیاشی و فرات و دیگران و فرد جستجوگر محقق یقین مي یابد که این مرسله از آن مسندها گرفته شده، و در میان این روایات که ذکر کرده، برخی از آنها احتمال صدقش در میان نیست و برخی با یکدیگر مختلف اند، چنان که به منافات و معارضه کشیده مي شود) «آلاء الرحمن، ص ۲۶».

در این هنگام نویسنده سخنان پاره ای از معتقدان به تحریف را مي آورد. او مي گوید: سیدهاشم بحرانی گفته است: وضوح صحت این اعتقاد - یعنی اعتقاد به تحریف قرآن - نزد من پس از کاوش احادیث و آثار بدان جا رسیده که مي توان آن را از ضروریات مذهب تشیع دانست، و این از بزرگ ترین مفسد عصب خلافت شمرده مي شود. پس درنگي باید. مقدمه برهان، فصل چهارم، ص ۴۹).

پاسخ به نویسنده چنین است که چگونه صحیح است حکم کنیم که

اعتقاد به تحریف قرآن از ضروریات مذهب شیعه است با آنکه بزرگان این قوم همچون شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، شیخ صدوق و طبرسی و بسیاری دیگر از سرشناسان این مذهب آن را انکار مي کنند و به برکناری قرآن از هر کاهش و افزایشی یقین دارند؟

آیا اینها همه از آنچه جزء ضروریات مذهب شیعه است ناآگاه بوده اند؟

صحت اخبار مربوط به تحریف، اقتضای اعتقاد بدان را ندارد، زیرا باید آن را در کنار دیگر احادیث صحیح نهاد و تأویل کرد، احادیثی همچون احادیث تشویق به چنگ زدن به قرآن، یا احادیثی که براساس آن باید روایات را بر قرآن عرضه داشت، وگرنه لازم مي آمد که همه علمای اهل سنت نیز به تحریف قرآن باور یابند؛ کسانی که احادیث مربوط به تحریف را که در صحاح و جز آن آمده صحیح مي دانند.

نویسنده ادعا مي کند: سیدنعمه الله جزایری در رد کسانی که به تحریف نشدن قرآن معتقدند گفته است: «اعتراف به متواتر بودن اینکه قرآن وحی الهی است و اینکه همه قرآن را روح الامین آورده به کنار زدن اخبار مستفیض می انجامد، اگر چه اصحاب ما هم سخن اند که همه این اخبار، صحیح است و آن را تصدیق مي کنند) «الانوار النعمانیة، ج ۲، ص ۳۵۷».

پاسخ وي آن است که با وجود یقین به تواتر قرآن اشکالی نخواهد داشت که اخبار مستفیضی را کنار زیم که وي آنها را مي آورد، زیرا متواتر، صدوری قطعی دارد، در حالی که احادیث مستفیض صدوری

ظنی دارد و نمی توان برای اخبار ظنی از تواتر قطعی چشم پوشید.

گرچه می توان این اخبار را به گونه ای تأویل کرد که مستلزم اعتقاد به تحریف نباشد، بهیژه آنکه بیشتر این اخبار، سندی ضعیف دارند و با آنچه سندی صحیح تر و دلالتی آشکارتر دارد در تعارض اند، پس چگونه می توان به آنها اعتماد کرد، و هم سخنی اصحاب بر صحت فی الجمله این روایات - اگر قائل بدان باشیم - مقتضی اعتقاد به تحریف قرآن نیست - چنان که گفته آمد - و از همین رو در اعتقاد به تحریف قرآن همداستان نیستند.

نویسنده ادعا کرده است که شیعیان براساس این روایت امام باقر (علیه السلام) قائل به تحریف قرآن هستند: «هر که ادعا کند همه قرآن را گردآورده دروغگوست کسی آن را چنان که فرود آمده گرد نیاورده و حفظ نکرده است مگر علی بن ابی طالب و امامان پس از او». «الحجّة من الکافی، ج ۱، ص ۲۶». او گمان کرده این نص، صراحت در اثبات تحریف قرآنی دارد که امروز نزد مسلمانان، موجود است.

پاسخ وی آن است که این حدیث، سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام عمرو بن ابی مقدم دیده می شود که محل اختلاف است و چنان که از سخنان بزرگان پیداست بیشتر آنها وی را ضعیف می دانند (تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۲۴؛ رجال علامه، ص ۲۴۱).

با چشمپوشی از سند حدیث، مقصود از جمع و گردآوری قرآن و حفظ آن، چنان که نازل شده، دو مفهوم است:

مفهوم اول: آگاهی از تفسیر قرآن و شناخت احکام و معارف نهفته

208

در آن، و به همین سبب احادیث این باب تأکید دارند که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) همه معانی قرآن را می دانسته اند و با احکام آن، چنان که خداوند سبحان می خواسته، آشنا بوده اند، و جز ایشان کسی از امت نمی تواند علم به تمامی این احکام و معانی را ادعا کند.

مفهوم دوم: مقصود، همان گردآوری آن در مصحفی است که در آن منسوخ پیش از ناسخ آمده است و مگویی پیش از مدنی و آیاتی که زودتر نازل شده پس از آیات پسین، و به همین ترتیب گردآوری قرآن به این گونه، برای هیچ یک از افراد این امت جز علی بن ابی طالب (علیه السلام) میسر نشد.

ابن سعد و دیگران از محمد بن سیرین نقل کرده اند که گفته است: «چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) رحلت کرد علی در بیعت با ابوبکر کندي کرد. ابوبکر او را دیدار کرد و گفت: آیا خلافت مرا ناخوش می داری؟ علی پاسخ داد: نه، ولی سوگند خورده ام رداء جز برای نماز بر پیکر نکشم تا قرآن را گردآورم. گفته اند ایشان آن را براساس نزول نوشته است. محمد گفت: اگر این کتاب به دست آید همه دانش در آن یافت می شود». «طبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۳۸».

سیوطی می گوید: «ابن اشته در کتاب مصاحف همین خبر را به گونه ای دیگر از ابن سیرین می آورد و در این کتاب آمده است که وی [علی (علیه السلام)] (در مصحف خود ناسخ و منسوخ را نوشته است، و اینکه ابن سیرین گفته است: درصدد یافتن این کتاب برآمدم و تا مدینه نوشتم که مگر آن را برای من بیابند ولی نتوانستم به دستش آورم) «الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۲۷».

209

بدین ترتیب روشن می شود که این حدیث علاوه بر ضعف سند، بر تحریف قرآن، حتی دلالت هم ندارد، چه رسد به دلالت صریح.

نویسنده می گوید: اگر این کتابها به حقیقت از نزد خدا نازل شده باشد و امیرالمؤمنین به راستی آن را در اختیار داشته، پس چرا باید آن را از امتی پنهان دارد که در زندگی و پرستش خدا بیشترین نیاز را بدان دارد؟

پاسخ به نویسنده چنین است که ما در صدد آگاهی از دلایل پنهان داشتن این کتب از شیعه به طور خاص و مردم به طور کلی نیستیم، و ائمه (علیهم السلام) جز به اقتضای حکمت و مصلحت گامی بر نمی دارند و ما از این رو خاطری آسوده داریم.

نویسنده بارها کوس و گرنا به راه انداخته و فریاد بر آورده که صحیح نیست ائمه این کتب را پنهان سازند. این در حالی است که اهل سنت ذکر کرده اند که ابوبکر پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) (قرآن را در کاغذهایی گردآورد و نزد او بود تا بمرد، و پس از آن نزد عمر مائد تا او نیز مرد، و پس از او نزد حفصه، همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود. در صحیح بخاری آمده است که زید بن ثابت در حدیثی ماجرای گردآوری قرآن را چنین آورده است: «این صحیفه ها نزد ابوبکر بود تا خدای، جان او ستاند و آن گاه در طول زندگی عمر نزد وی بود و پس از وی به حفصه، دختر عمر (رض)، منتقل شد» (صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۰۹).

وی به سند خود از انس در حدیث دیگری می گوید: «عثمان به حفصه پیغام فرستاد که صحیفه ها را نزد ما فرست تا از روی آن بنویسیم

210

و به تو باز پس دهیم. حفصه آنها را نزد عثمان فرستاد و عثمان به زید بن ثابت و عبدالله بن زبیر و سعید بن عاص و عبدالرحمان بن حارث بن هشام فرمان داد تا آنها را در کتابهایی نوشتند» (صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۱۰).

چرا ابوبکر و عمر تا دم مرگ کتاب خدا را از مسلمانان پنهان نگاه داشتند؟ و چرا این مصحف تنها به دست حفصه رسید در حالی که حق همه مسلمانان بود؟ و چرا حفصه آن را در تمامی این مدت از مردم پنهان داشت؟

این در حالی است که مصاحف موجود در میان مردم با یکدیگر اختلاف داشت و مسلمانان به مصحف کامل بسی نیازمند بودند تا آن را تلاوت کنند و به پرستش مفاد آن برخیزد و به احکام آن بپردازند.

هر آنچه در توجیه پنهان داشتن این صحیفه های گردآوری شده از سوی ابوبکر و عمر و حفصه می توان گفت به طریق اولی در توجیه پنهان داشتن آن از سوی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز می توان گفت؛ کتابهایی که همسنگ و همطراز قرآن شمرده نمی شود. پس چه شگفت است نویسنده ای که از شیعیان در اینکه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) (این کتابها را از مردم پنهان داشته اند خرده می گیرد، ولی عملکرد ابوبکر و عمر پیرامون کتاب گردآوری شده و موجود نزد آن دو را نادیده می انگارد.

در اینجا نویسنده می پرسد: امیرالمؤمنین و ائمه پس از او با زبور، تورات و انجیل چه کاری داشته اند تا این کتابها را در میان خود در

211

اختیار گیرند و در پنهان بخوانند؟ بهیژه آنکه می دانیم این کتابها با نزول قرآن نسخ شده اند.

پاسخ وی آن است که چرا نویسنده خود از دلیلی پرسش نمی کند که شماری از صحابه را واداشته تا در کتب اهل کتاب درنگ کنند و بدان روی آورند، چنان که درباره عبدالله بن عمرو گفته شد که وی دو بار شتر از کتب اهل کتاب داشت که در آنها درنگ می کرد؟

و چرا بر اهل سنت اشکال نمی کند که کتابهایشان آکنده از روایات عبدالله بن عمرو است که از کتب اهل کتاب حدیث می گفت - چنان که پیشتر گفته آمد - ، و روایات کعب احبار که هر چه از دعا، تفسیر و جز آن برای

ایشان نقل می‌کرد از تورات می‌ستاید تا آنجا که شماری از صحابه و حتی برخی از خلفا پرسشهای خود را از او می‌پرسیدند و به سخنان او توجه می‌کردند؟

به هر روی می‌توان انگیزه نگاهداری این کتب به دست ائمه(علیهم السلام) را در چند نکته خلاصه کرد:

1- این کتابها میراث انبیا بوده و به هیچ وجه صحیح نبود در آنها کوتاهی می‌شد تا نادیده گرفته می‌شدند، بلکه باید این کتب را پاس می‌داشتند.

2- این کتابها در احتجاج با طرفداران دیگر آیینها سودمند است، چنان که پیامبر با تورات در باره سنگسار کردن زن و مرد زناکار با یهود احتجاج کرد و چنان که مسلمانان با مسیحیان به نبوت پیامبر ما محمد(صلي الله عليه وآله) احتجاج می‌کنند که نامش در انجیل آمده است.

3- دسترسی به این کتابها گاهی در حکم میان یهود و مسیحیانی که

212

در سرزمینهای اسلامی به سر می‌برند سودبخش است.

نعیم با سند خود از کعب حدیثی را نقل کرده می‌گوید: «مهدی به جنگ با رومیان فرستاده می‌شود و توانایی ده گونه فقه در اختیار او قرار می‌گیرد و تابوت آرامش [سکینه] را از غاری در انطاکیه بیرون می‌آورد که توراتی در آن است که خداوند بر موسی(علیه السلام) نازل کرد و انجیلی که خداوند بر عیسی(علیه السلام) فرو فرستاد و با آن میان یهودیان با توراتشان و میان مسیحیان با انجیلشان داوری می‌کند» «الفتن از نعیم بن حماد، ص ۲۴۹».

چرا نویسنده از خود نمی‌پرسد: مهدی را با تورات و انجیلی که نسخ شده اند چه کار؟ در حالی که کتابی از خدا در اختیار دارد که از هیچ سوی باطل بدان ره نمی‌یابد؟

پس چرا میان مسیحیان با انجیل و میان یهودیان با تورات داوری می‌کند نه با داوری اسلام؟

213

نگاه شیعیان به سنیان

نویسنده ادعا می‌کند کتب معتبر شیعه و اقوال فقهای ایشان بر این نکته صراحت دارد که تنها دشمن شیعه سنیان هستند و از همین رو آنها را «عامه» و «نواصب» می‌خوانند.

پاسخ نویسنده چنین است که این سخن دروغی آشکار و افتراپی رسواست و از همین رو حتی یک عبارت از علمای شیعه را نقل نمی‌کند که بر این دروغ دلالت داشته باشد، در حالی که علمای شیعه اهل سنت را در کتابهای خود برادران خویش می‌خوانند و احادیث ائمه اهل بیت(علیهم السلام) به حسن معاشرت با اهل سنت و دوستی با ایشان تشویق می‌کنند. در صحیح معاویه بن وهب آمده است که گفته: «بدو گفتم: برای ما در رفتار خویش با مردم کوی و برز نمان که بر آیین ما نیستند شایسته کدام است؟ گفت: به پیشوایان خود که از آنها پیروی می‌کنید بنگرید و همان کنید که آنها می‌کنند، به خدا سوگند که ایشان بیماران آنها را عیادت می‌کنند و به تشییع جنازه شان می‌روند و به آنها یا بر آنها

214

گواهی می‌دهند و امانتشان را ادا می‌کنند) «کافی، ج ۱، ص ۶۳۶».

در صحیحہ عبد اللہ بن سنان آمده که گفته است: «از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: شما را به تقوای خداوند عزوجل سفارش می کنم و اینکه مردم را بر دوش خود حمل نکنید که خوار می شوید. خداوند تبارک و تعالی در قرآن می فرماید: وَقُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا (1) (امام) علیه السلام (سپس فرمود: بیماران ایشان را عیادت کنید و در تشییع جنازه شان شرکت کنید و به آنها و بر آنها گواهی دهید و در مساجدشان همراه ایشان نماز گزارید) «وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۸۲».

احادیث در این باره فراوان اند و اگر بخواهید می توانید به وسائل الشیعه، جلد ۵، صفحه ۴۷۷ مراجعه کنید.

شیخ محمد ابوزهره اعتراف می کند که شیعیان به اهل سنت دوستی میورزند نه نفرت. او می گوید: «هم اکنون امامیه اثناعشری در عراق یافت می شود و شیعیان در عراق، که شماری نزدیک به نیم دارند، در اعتقادات و نظم و احوال شخصی و ارث و وصیت و اوقاف و زکات و همه عبادات به مقتضای مذهب اثناعشری رفتار می کنند. بیشتر مردم ایران نیز چنین هستند، و شماری از شیعیان در سرزمینهای سوریه، لبنان و بسیاری از کشورهای اسلامی پراکنده اند و به همسایگان سنی خود دوستی میورزند و از کینه توزی کناره می گیرند». «تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۸».

از نویسنده عجیب است که بدیهای اهل سنت را به شیعیان

1- بقره / ۸۳ ; و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویند.

می چسباند، و این سنیان هستند که به شیعیان دشمنی میورزند و کافرشان می دانند و رافضیشان می خوانند و لذا ریختن خون ایشان را روا می دانند و پیوند ازدواج با آنها و خوردن حیوانهایی را که ایشان سر بریده اند حرام می شمارند و گروهی از علمای ایشان بر این سخن تأکید دارند.

ابن حجر هیتمی پس از آوردن این آیه) : مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهُ اَشِدَّاءُ عَلٰى الْكٰفِرِيْنَ رُحَمَآءٌ بَيْنَهُمْ (1) (تا آنجا که می فرماید) : لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكٰفِرِيْنَ (2)، و از این آیه امام مالک نتیجه می گیرد که رافضیانی که به صحابه کینه میورزند کافر هستند. او می گوید: زیرا صحابه بدیشان خشم میورزند و هر که صحابه بدیشان خشم ورزند کافر است.

او می گوید: «این نتیجه نیکویی است که ظاهر آیه بدان گواهی می دهد، و سپس شافعی (رض) نیز در اعتقاد به کفر شیعیان با او موافقت می کند و گروهی از پیشوایان آنها نیز با او هم سخن می شوند». «الصواعق المحرقة، ص ۲۴۳».

خلال با سند خود از علی بن عبدالصمد روایتی آورده که می گوید: «از احمد بن حنبل درباره همسایه ام پرسش کردم که رافضی بود و بر من سلام می داد. پرسیدم که آیا می توانم پاسخ سلام او را دهم؟ گفت: نه. اسناد خلال صحیح است) «کتاب السنه، ج ۳، ص ۴۹۳».

1- فتح / ۲۸ ; محمد فرستاده خداست و آنان که همراه او هستند بر کافران سخت گیر و در میان خود مهربان اند.

2- فتح / ۲۸ ; تا از [انبوهی] آنان [خدا] کافران را به خشم دراندازد.

نویسنده می گوید: به همین سبب باید با آنها (شیعیان) اختلاف کرد. صدوق از علی بن اسباط روایت می کند که گفته است: «به امام رضا(علیه السلام) عرض کردم: مسأله ای پیش می آید که باید بدان شناخت یابم و در شهری که من در آن زندگی می کنم عالمی از پیروان تو نیست که از

او فتوا بگیرم. راوی می گوید: امام رضا فرمود: نزد فقیه شهر رو و در کار خود از او فتوا بگیر، و تو بر خلاف فتوایی رفتار کن که او به تو داده است، زیرا حق در این کار نهفته است) «عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۷۵».

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام احمد بن محمد سیاری آمده که در کتب رجال نکوهش شده است. مراجعه کنید به رجال نجاشی، جلد ۱، صفحه ۲۱۱ و الفهرست، صفحه ۶۶.

با چشمپوشی از سند روایت، ظاهر این روایت در تجویز مخالفت با قاضی شهر به هنگامی است که از حکم شرعی آگاهی در میان نباشد و شرایط اضطراری در کار باشد بی هیچ راهی برای شناخت آن، و چنین فرضی در شرایطی بسیار نادر پیش می آید که نمی توان آن را به سان ضابطه ای برای همه احکام شیعه در شرایط عادی صحیح دانست، و از آنجا که اختلاف میان شیعه و اهل سنت تقریباً در همه احکام شرعی غیر ضروری حاصل است، لذا توقع می رود که حکم مورد نظر نیز با ایشان ناهمسویی داشته باشد، و به همین سبب پرسنده را به راهی هدایت می کند که پیروی از آن او را بیشتر به حق می رساند.

اما دو حدیثی که نویسنده آنها را می آورد و یکی از آنها را از حسین بن خالد به نقل از امام رضا(علیه السلام) روایت می کند که فرموده است: «شیعیان ما، تسلیم امر مایند و سخن ما را می ستانند و با دشمنان ما مخالفت میورزند، و هر که چنین نباشد از ما نیست» (و دیگری را که از مفضل بن عمر به نقل از امام صادق آورده که فرموده است: «دروغ گفته کسی که خود را شیعه ما بنامد و به دستاویزی جز ما چنگ در زند) «الفصول المهمة، ص ۲۲۵».

پاسخی چنین دارد که معنای این دو حدیث آشکار است و هیچ اشکالی ندارند، زیرا شیعیان اهل بیت(علیهم السلام) (باید کار خود را بدیشان سپرند و سخن ایشان را بستانند و با دشمنانشان به مخالفت برخیزند و اگر نه شیعه نخواهند بود، زیرا شیعیان [ایشان] همان پیروان [ایشان] هستند و پیروی جز به این امور حاصل نمی شود.

اما اینکه دشمنان ایشان اهل سنت یا جز ایشان هستند مسأله دیگری است و ما این سخن را نمی گوئیم، بل سخن ما این است که «دشمنان ایشان همان نواصب هستند» و ما بیشتر مفهوم نواصب را شرح دادیم و گفتیم که ناصبی کسی است که آشکارا با اهل بیت(علیهم السلام) دشمنی ورزد، نه آنکه صرفاً به مخالفت با آنها برخیزد.

اگر نویسنده را باور بر آن است که اهل سنت همگی ناصبی هستند ناگزیر باید باور یافت که همه آنها دشمنان آشکار اهل بیت اند و گرنه دشمن ایشان شمرده نمی شوند و این مسأله ای بسیار روشن است.

نویسنده درباره جایز نبودن عمل به آنچه موافق راه و روش عامّه است به سخن امام صادق (علیه السلام) در مورد دو حدیث مختلف استدلال کرده است که فرموده: آن دو را بر اخبار عامّه عرضه کنید، هر یک از آنها با این اخبار هماهنگی داشت رهاش کنید و آن را که با اخبار آنها سازگار بود بدان عمل کنید...

پاسخ نویسنده آن است که وی پایان حدیث را نیاورده است تا به خواننده القا کند که مخالفت با عامّه خود در میان شیعیان، دلیلی حکمی است، در حالی که ظاهر عنوان باب و احادیثی که نویسنده در عدم جواز عمل به احادیث موافق با عامّه آورده در حالی است که با دیگر احادیثی که با آرای اهل سنت موافق است، تعارضی داشته باشد و این بدان معنی است که مخالفت عامّه خود دلیلی تلقی نمی شود که فقیه در استنباط احکام شرعی از آن استفاده کند - چنانکه نویسنده ادعا می کند - بلکه آن تنها یکی از ترجیحات دلّالی است که فقیه به هنگام معارضه دو حدیث که جمع عرفی میان آن دو امکان ندارد به ترجیح یکی از آن دو تن در می دهد.

چگونگی ترجیح مخالفت با عامّه آن است که از ائمه (سلام الله علیهم) احکام ناهمسو و فتاوی متفاوت صادر نمی شود، زیرا عصمت آنها مانع از چنین چیزی است، و اگر روایات ناهمسویی از ایشان گفته آید، یا دروغی است که بر ایشان بسته شده یا باید بر تقیه حمل شود.

برای جدا کردن دو حدیث که یکی از سر تقیه صادر شده و دیگری نه، توجه می شود که کدام حدیث با احادیث اهل سنت همسوست، پس این حدیث کنار نهاده می شود، زیرا احتمال می رود که بر پایه تقیه بوده

باشد، چه اینکه ائمه (علیهم السلام) از سلاطین ستم و یاران ایشان دوری می گزیدند و از چالش به فتاوی قضایان و علمای درباری پهلوی تهی می کردند و گاهی بر پایه تقیه، همچون آنها فتوا می دادند و بر پایه این جهت و جهات دیگر بود که اخبار تقیه به احادیث ائمه (علیهم السلام) راه یافت.

اگر مخالفت با عامه تنها قاعده ترجیح میان اخبار متعارض در میان شیعیان است، و چنان که گفتیم، خود قاعده استنباط احکام شرعی شمرده نمی شود، اما اهل سنت مخالفت با رافضیان را قاعده ای گردانیده اند که بر اساس آن حتی احکامی را که اظهار آن از پیامبر نزد ایشان صحیح و ثابت است، کنار می نهند.

ابن تیمیه می گوید: «اگر در کاری مستحب، فسادی ترجیحی وجود داشته باشد دیگر مستحب نخواهد بود و از همین رو بعضی فقها قائل به ترک برخی مستحبات شده اند در صورتی که شعار ایشان (شیعه) شده باشد، زیرا در این صورت دیگر سنی از رافضی تشخیص داده نمی شود، و البته مصلحت جدایی از شیعیان، به سبب کناره گرفتن ایشان و مخالفتشان، از مصلحت این مستحب بیشتر است، و این قولی که اظهار شده در پاره ای مواقع که در هم شدگی و اشتباه، فساد ترجیحی بر مصلحت انجام آن مستحب دارد به چنین کاری نیاز هست» (منهاج السنه، ج ۴، ص ۱۵۴).

فتاوی اهل سنت در این محدوده بسیار زیاد است و اینک پاره ای از آنها:

ابن حجر در فتح الباری می گوید: درباره فرستادن درود به کسانی جز پیامبران اختلاف پدید آمده است، و این پس از آن است که در

مشروعیت درود به شخص زنده، اختلافی نیست، گفته شده که [این درود] مطلقاً مشروع است، نیز گفته شده: به تبع زنده به مردگان نیز می توان درود فرستاد، ولی نه برای یک نفر، زیرا درود به یک نفر شعار رافضیان است. این سخن را نووی از شیخ ابو محمد جوینی نقل کرده است.

نگارنده کتاب هدایه که حنفی است می گوید: انگشتری دست راست کردن مشروع است، ولی چون رافضی آن را به سان عادت درآورده اند ما انگشتری در دست چپ می کنیم. (الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۵۱۰).

محمد بن عبدالرحمان دمشقي مي گوید: «سنت در قبر هم سطح کردن آن [با زمین] است و این کار بنا به راجح در مذهب شافعي از برجسته کردن آن شایسته تر است. این سه تن: ابوحنیفه، مالک و احمد گفته اند: برجسته کردن قبر شایسته تر است، زیرا هم سطح کردن از شعائر شیعیان است) «رحمة الامّة في اختلاف الائمة، ص ۱۵۵».

عبدالله بن مغربي مالکي در کتاب خود المعلم بفوائد المسلم مي گوید: «زید در نماز بر جنازه اي پنج تکبیر بگفت. او مي گوید: رسول خدا (صلي الله عليه وآله) در نماز بر جنازه پنج بار تکبیر مي زد، و این آیین هم اکنون متروک است، زیرا آن نشانه و شعار رافضیان شده است) «الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۵۱۰».

در تذکره آمده است: شافعي، احمد و حکم گفته اند: [در وضو] مسح بر کفش بهتر از شستن [پا] است، زیرا مخالفت با شیعیان است.

و موارد بسیار دیگر که از فراواني شمرده نمي شود.

221

نویسنده ادعا مي کند: امام صادق (رض) فرموده است: «به خدا نه شما به چیزی از اعتقادات آنها اعتقاد دارید و نه آنها به چیزی از اعتقادات شما باور دارند، پس با آنها به مخالفت برخیزید که آنها از دین راست، هیچ ندارند».

و فرموده است: به خدا قسم که خداوند براي هیچ کس در پیروي از غیر ما خیري ننهاده است، و هر کس موافق ما باشد مخالف دشمن ماست و هر کس، در گفتار یا کرداري، موافق دشمن ما باشد از ما نیست و ما نیز از او نیستیم.

پاسخ وي آن است که این دو حدیث سندی ضعیف دارند، زیرا در زنجیره حدیث نخست نام علي بن ابي حمزه بطائني دیده مي شود که از جلوداران کسانی است که در امام موسي بن جعفر (عليه السلام) توقف کرد و حال و وضع او را بیشتر گفتیم. حدیث دوم نیز مُرسَل است و راوي آن از امام صادق (عليه السلام) شناخته نیست.

با نادیده گرفتن سند این دو حدیث باید گفت: فرقه ناجیه این امت یکی بیش نیست، چنان که حدیث پراکنده امت به هفتاد و سه فرقه بدان تصریح دارد، و این همان فرقه اي است که پیامبر (صلي الله عليه وآله) در احادیث صحیح از آن خبر داده است و مي فرماید: «اي مردم! من در میان شما آن به یادگار نهادم که تا زمانی که بدان چنگ زنید گمراه نمي شوید: کتاب خدا و خاندانم، اهل بیت». «سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۲۲، سلسله الاحادیث الصحیحة، ج ۴، ص ۳۵۶».

اگر همه فرقه هاي مسلمان با شیوه اهل بیت (علیهم السلام) همسو بودند همگی نجات مي یافتند و دیگر تشویق در پیروي ایشان و چنگ در زدن

222

بدیشان مفهومي نداشت.

از این سخن روشن مي شود تخصیص ایشان به پیروي دلیل آن است که تنها آنها در میان مردم بر دین راست و تابان بوده اند و هر که با ایشان همسو شود ناگزیر باید با دیگران مخالفت ورزد و هر که با دیگران موافق باشد لاجرم باید با ایشان به مخالفت برخیزد، زیرا تنها آنها بر حقّ اند.

این در حالی است که دو حدیث پیشگفته بر این مفهوم تصریح ندارند که اهل سنت دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) و شیعیان ایشان اند، زیرا خردپذیر نیست که سنیان دوستدار اهل بیت (علیهم السلام) در شمار دشمنان ایشان شمرده شوند؛ کسانی که فضائل آنها را مي بینند و بر ایشان درود مي فرستند و از نیکیهایشان چیزی را انکار نمي کنند و شیوه خود را مخالف با آنها نمي دانند.

نویسنده ادعا می کند امام صادق(علیه السلام) فرموده است: به خدا سوگند در دست آنها چیزی از حق نمانده جز آنکه رو به قبله می ایستند. مراجعه کنید به الفصول المهمه، صفحات ۳۲۵ و ۳۲۶.

پاسخ وی آن است که این حدیث مرسل است و حرّ عاملی آن را در الفصول المهمه آورده است و نمی توان بدان استشهاد کرد. حتی اگر درستی این حدیث را هم بپذیریم باز با آنچه اهل سنت در کتب خود روایت می کنند هماهنگ است و آن اینکه در بین ایشان از روزگار پیامبر(صلی الله علیه وآله) تنها نماز مانده است که در آن هم هر چه خواسته اند پدید آورده اند. بخاری به نقل از زهری آورده است که گفته: بر انس بن

223

مالک به دمشق درآمد و او را دیدم که می گریه می کرد. گفتم: چرا می گریی؟ گفت: از آنچه به من رسیده فقط نماز را می شناسم که آن نیز تباه شده.

در روایت دیگری آمده است که گفته: «از آنچه به روزگار پیامبر(صلی الله علیه وآله) بوده هیچ نمی دانم. گفتند: نماز را چه؟ گفت: آیا آن را پاک به تباهی نکشیدید؟» صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۳۳).

این احادیث و جز آن دلالت بر این نکته دارد که آنها همه چیز دین را تباه کردند بجز - به گفته برخی احادیث - شهادت لاله الا الله را، یا به گفته برخی دیگر نماز را، یا به گفته پاره ای دیگر از احادیث، اذان را، یا به گفته احادیثی دیگر، نماز جماعت را.

ما در این باره در کتاب خود مسائل خلافت در صفحات ۱۵۴ تا ۲۱۱ به قدر کفایت سخن گفته ایم، خوب است از بهر اهمیتی که دارد بدان مراجعه کنید.

نویسنده ادعا می کند که شیعیان در هیچ موردی با اهل سنت سازگاری ندارند. او سخن نعمت الله جزائری را می آورد که: «ما با آنها نه در اعتقاد به خداوند و پیامبر و نه امام علی یکی نیستیم، زیرا آنها می گویند: آنها خدایی دارند که محمد پیامبر او و جانشین پیامبرش ابوبکر است، در حالی که ما نه به آن خدا اعتقاد داریم نه به آن پیامبر، و باور ما چنین است خدایی که جانشین پیامبر او ابوبکر است خدای ما نیست، چنان که آن پیامبر، پیامبر ما نیست.»

پاسخ وی این است که سخن سید نعمت الله جزائری(قدس سره) بسیار روشن است و مقصود او از این کلام، نفی خلافت ابوبکر است نه کمتر نه بیشتر.

224

و مراد او از این سخن چنین است که «ما به پیامبری که ابوبکر را به جانشینی برگزیده اعتقادی نداریم»، زیرا چنین پیامبری وجود ندارد که ما بدو اعتقاد داشته باشیم، پس قضیه، سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا پیامبر (ما)صلی الله علیه وآله(ابوبکر را به جانشینی برنگماشته است، نیز خدایی وجود ندارد که پیامبر ما را فرو فرستاده باشد تا ابوبکر جانشین او باشد تا لازم آید بدو ایمان آوریم، چه، خداوند سبحان اساساً پیامبری چنین را بر نینگیخته است.

نویسنده ادعا می کند تنفر شیعیان از سنیان زاینده امروز نیست و به کلام همروزگاران ما اختصاص ندارد، بل تنفّری است عمیق که ریشه آن به نسل نخست اهل سنت می رسد، این گروه همان صحابه هستند مگر سه تن: ابوذر، مقداد و سلمان، و از همین رو کلینی از امام باقر(علیه السلام) چنین روایت کرده است: «مردمان پس از پیامبر همان اهل رده هستند مگر مقداد بن اسود و سلمان فارسی و ابوذر غفاری» (روضه کافی، ج ۸، ص ۲۴۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که تنفر میان وابستگان آیینهای گوناگون ریشه در دوران نخستین دارد، و این به سبب رویدادها و فتنه هایی است که میان پیروان آن پدید می آید، و تاریخ به ما از فتنه هایی می گوید که میان شیعیان و سنیان درگرفته، و نیز رویدادهای فراوان و فتنه هایی که میان پیروان آیینهای موجود در خود

اهل سنت اعم از حنفیها، مالکیها، شافعیها و حنبلیها پیش آمده است، با این تفاوت که شیعیان در برافروختن آتش فتنه از همه دورتر بوده اند، زیرا

به سفارش ائمه خود در خوشرفتاری با اهل سنت، که پاره ای از آن گفته آمد، عمل می کردند و سخت تقیه ای را در پیش می گرفتند که سیاست سرکوب والیان بر ایشان تحمیل می کرد و شیعیان را باید گروهی اندک و مستضعف دانست که می ترسیدند مردم آنها را بربایند.

اگر بپذیریم که شیعیان از اهل سنت نفرت دارند من باور نمی کنم که نویسنده گمان کرده باشد که اهل سنت شیعیان را دوست دارند و بدیشان مهر میورزند، در حالی که فتاوی برخی از علمای ایشان در کفر رافضیان و حرمت ذبیحه ها و عدم جواز ازدواج با آنها و پاسخ ندادن به سلام ایشان و موارد دیگر شهرت یافته است.

نویسنده پنداشته است یاران محمد بیشترین کسانی بوده اند که به شیعه دشنام داده اند و نفرینشان فرستاده اند، بهویژه کسانی همچون ابوبکر، عمر، عثمان، عایشه و حفصه، دو همسر پیامبر(صلي الله عليه وآله).

پاسخ وی آن است که شیعیان به عدالت همه اصحاب رسول اکرم(صلي الله عليه وآله) اعتقاد ندارند، بلکه به عدالت کسانی قائل هستند که براساس دلایل صحیح عدالت آنها به اثبات رسیده باشد، و اگر اهل سنت کسانی را بزرگ می دانند و از صحابه برجسته پیامبر می شمردند لزوماً شیعه در باره آنها چنین اعتقادی ندارد، زیرا این مسأله ای اجتهادی است که صحابه و دیگران در آن اجتهاد کرده اند و از همین رو شماری از سنیان بنام یکی از صحابه و الامقام را کافر خوانده اند که شیعه او را از بزرگان صحابه پیامبر(صلي الله عليه وآله) می شمرد و همه هم سخن اند این صحابه در یاری رساندن به پیامبر خدا و دفاع از ایشان و اسلام، در مهد پیدایش این

دین، هرگز کوتاهی نکرده است. آری، او شخصیتی همچون ابوطالب(عليه السلام) است که با این حال، اهل سنت بدون هیچ اشکالی او را کافر خوانده اند و شیعیان این را دستاویزی برای تکفیر اهل سنت قرار نداده اند.

اما مسأله ابوبکر، عمر و عثمان - از باب جرح و تعدیل - از پیامدهای مسأله خلافت است، زیرا اگر خلافت ایشان صحیح و شرعی بوده است و خدا و رسول(صلي الله عليه وآله) از آن خشنود بوده اند گریزی نیست جز آنکه به عدالت و جایگاه والای آنها حکم کنیم. ولی اگر خلافت آنها غیر شرعی بوده باشد و خلیفه شرعی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب(عليه السلام)، بیگمان کسی که به عدالت و جایگاه والای آنها باور داشته باشد معذور نخواهد بود.

از آنجا که مسأله خلافت همچنان میان اهل سنت و شیعیان محل بحث و کشمکش است پس منطقی نخواهد بود در ارزیابی خلفا بدون حل مسأله بنیادینی که اساس این نزاع و ارزیابی است، یعنی مسأله خلافت، این کشمکش شدت پذیرد.

اما مسأله عایشه و حفصه، مسأله ای اجتهادی است و دلیل صحیحی در دست نداریم که دلالت بر اعتقاد اهل سنت درباره این دو داشته باشد.

حاصل سخن اینکه جرح یا تعدیل برخی از صحابه یا بعضی از زنان پیامبر(صلي الله عليه وآله)، امری اجتهادپذیر است، زیرا دلیل متواتری در دست نیست که گواه تعدیل همه صحابه و همه زنان پیامبر(صلي الله عليه وآله) باشد و حکم به نفاق برخی از ایشان مجتهد را از اسلام برون نمی برد و اگر این حکم به دلیل احتمالاً صحیح استوار باشد به عدالت این مجتهددخسه ای وارد نمی کند.

آن گاه نویسنده برخی از روایاتی را می آورد که ابوبکر را مخدوش می سازد. یکی از روایات را حمزة بن محمد طیار آورده که می گوید: از محمد بن ابی بکر نزد امام صادق (علیه السلام) سخن به میان آوردیم، حضرت فرمود: «رحمت و درود خدا بر او باد. در روزی از روزها محمد بن ابی بکر به امیرالمؤمنین گفت: دست بگشا تا به تو بیعت سپرم. حضرت) علیه السلام (فرمود: مگر بیعت نسپرده ای؟ عرض کرد: آری، پس حضرت دست گشود و محمد بن ابی بکر گفت: گواهی می دهم که تو امام واجب الطاعة هستی و گواهی می دهم پدرم در آتش [دوزخ] است) «رجال کشی، ص ۶۱».

پاسخ وی آن است که این روایت سنّی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام حمزة بن محمد طیار دیده می شود که مهمل است و در کتب رجال توثیق نشده است. نیز نام زحل عمر بن عبدالعزیز دیده می شود که او نیز توثیق نشده است و نجاشی کار او را در هم می خواند و فضل بن شاذان او را کسی می داند که اخبار ناشناخته می گوید: (1)

از این دسته روایات است آنچه شعیب از امام صادق (علیه السلام) می آورد که فرمود: «خاندانی نیست مگر آنکه فرد اصیلی از خود آنها در آن خاندان دیده می شود و اصیل ترین فرد از خاندان نابهنجار، محمد بن ابوبکر است) «کشی، ص ۶۱».

پاسخ وی آن است که این روایت نیز سنّی ضعیف دارد، زیرا در

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۱۲۷؛ اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸؛ تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۴۵

سند آن نام موسی بن مصعب دیده می شود که در کتب رجال مهمل است.

با چشمپوشی از سند این روایت، خود روایت صحیح نیست، زیرا قطعاً بسیاری از خانه ها هست که فرد اصیلی در آن یافت نمی شود و حال آنکه این روایت تصریح می کند که هیچ خاندانی از فردی اصیل تهی نیست.

نویسنده از قول سید نعمت الله جزائری، عمر را چنین مخدوش می کند: «عمر در دُبر خود گونه ای بیماری داشت که جز با آب مرد آرام نمی گرفت) «الانوار النعمانیة، ج ۱، ص ۶۳».

پاسخ به نویسنده چنین است که سید نعمت الله جزائری (رحمه الله) این سخن را نگفته است، بلکه سخن علمای سنّی در کتابهایشان را یادآوری کرده است. او می گوید: درباره رفتار نیکوی عمر، دستداران و پیروان او سخنانی پیرامون او آورده اند که دشمنانش هم به زبان نیاورده اند. یکی از این سخنان را صاحب کتاب استیعاب آورده است... تا آنجا که می گوید: «یکی از این سخنان گفته محقق جلال الدین سیوطی در حواشی قاموس هنگام تصحیح کلمه «أبْئَه» است. او در اینجا می گوید: «این بیماری در میان گروهی از مردم جاهلی از جمله سرور ما عمر شیوع داشته است». زشت تر از او سخن فاضل بن اثیر است که این هر دو از علمای اهل سنّت اند. ابن اثیر می گوید: «رافضیان مدعی اند که عمر مأبون بوده است، این سخن دروغ است، بلکه او از گونه ای بیماری رنج می برد که دارویش آب مردان بود»، و دیگر سخنان

ناپسنّی که گفتنش بر ما زبیده نیست) «الانوار النعمانیة، ج ۱، ص ۶۳».

شگفت از امانتداری نویسنده که این سخن را به سید جزائری نسبت می دهد در حالی که او تنها ناقل کلام بوده است نه کمتر نه بیشتر و من نمی دانم چرا نویسنده این سخن را ناخوش می دارد با آنکه ظاهر عبارت اول، که از سیوطی نقل شده، حاکی از آن است که این کار در دوران جاهلی بوده است و مردم آن روزگار هر کار

زشت و ناپسندی را انجام می‌داده اند، و اهل سنت نگفته اند: «عمر بن خطاب به روزگار جاهلی از پاره ای کارها دوری می‌گزیده است» و از همین رو در کتابهای خود روایت کرده اند که عمر در دوران جاهلی بت می‌پرستید و باده می‌گسارَد و دختران را زنده به گور می‌کرد و به کارهایی از این دست می‌پرداخت، و هرگز از نقل این زشتکاریها اشکالی بر او نمی‌گرفتند، زیرا اسلام، افعال پیش از ظهور خود را می‌زداید.

نویسنده باز دو خلیفه را خدشه دار می‌کند و روایتی را از کلینی می‌آورد که از امام باقر(علیه السلام) باز می‌گوید: «شیخین ابوبکر و عمر بدون توبه دنیا را ترک کردند و از آنچه در حق امیرالمؤمنین(علیه السلام) کردند سخنی به میان نیاوردند. نفرین خدا و فرشتگان و همه مردم بر آن دو باد» «روضه کافی، ج ۸، ص ۲۴۶».

پاسخ نویسنده این است که حدیث پیشگفته سندی ضعیف دارد و کلینی(رحمه الله) آن را بدون واسطه از حنان روایت کرده است. کلینی حنان را درک نکرده، زیرا حنان از یاران امام باقر و صادق و کاظم(علیهم السلام) بوده و

کلینی در عصر غیبت صغری می‌زیسته است. بنگرید به معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۳۰۰.

اگر ما درستی این حدیث را هم بپذیریم شاید مقصود از «شیخین» دو مرد دیگر جز ابوبکر و عمر باشد و شاید مقصود معاویه و عمرو بن عاص یا دو فرد دیگر بوده باشد و در این صورت در حدیث دلالتی بر آنچه نویسنده آهنگ آن کرده دیده نمی‌شود.

نویسنده در خدشه دار کردن عثمان به سخن علی بن یونس بیاضی استشهاد می‌کند: «که عثمان را که مأیون بود، می‌مالیدند» «الصرط المستقیم، ج ۲، ص ۳۰».

پاسخ وی آن است که بیاضی عاملی(رحمه الله) این سخن را در کتاب الصراط المستقیم، جلد ۲، صفحه ۳۳۴ به نقل از کتاب المثالب آورده که کلینی در آن معایب قریش را یادآور شده است که یکی از آنها نیز عثمان بن عفان است، و شاید مقصود از این جمله «یُلْعَبُ بِهِ: او را می‌مالیدند» آن باشد که مروان بن حکم و دیگران عثمان را به هر گونه و به هر کجا می‌خواستند می‌کشیدند و او مردی بود ضعیف، یا آنکه ضعیف نمایی می‌کرد نه آنکه از نظر جنسی او را به بازی بگیرند.

طبری در رویدادهای سال ۳۵ هجری می‌گوید: «علی گفت: پناه بر خدا ای مسلمانان! اگر در خانه می‌نشستم عثمان به من می‌گفت: (تو مرا با خویشی و حقی که داشتم رهایم کردی)، و اگر سخن می‌گفتم مروان از راه می‌رسید و هرگونه که می‌خواست او را به بازی می‌گرفت و عثمان بازیچه ای می‌شد در دست کسی که او را - با وجود سالخوردگی و

صحابی پیامبر(صلی الله علیه و آله) بودن - به هرگونه می‌خواست این سو و آن سو می‌کشاند» «تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۹۸».

یا مقصود این است که آنها به سخن عثمان توجهی نمی‌کردند و فرمانش نمی‌بردند، چنان که در روایت ابن مسعود آمده که گفته است: «پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) فرمود: به سه کس رحم آورید: توانگر قومی که تهیدست شده و ارجمندی که خوار گشته و عالمی که بازیچه دست ابلهان و نادانان شده است» «مسند الشهاب، ج ۱، ص ۴۲۷».

اما مخنث به مردی گفته می‌شود که چونان زنان عشوه و غنج می‌آید، نه مردی که با او لواط شود - چنان که عوام از آن می‌فهمند -.

ابن عبدالبرّ می گوید: «مخنّث به کسی گفته نمی شود که به ویژه به فحشا شناخته شده باشد و بدان نسبتش دهند، بلکه مخنّث به کسی گویند که در آفرینش، همانندی بسیار به زنان داشته باشد و در لطافت کلام و نگاه کردن و آهنگ سخن و در اندیشه و رفتار به زنان می ماند، خواه آفت روسپیگری در او باشد یا نه) «التمهید، ج ۱۳، ص ۲۶۹».

وانگهی این سخن ابن کلبی که گفته است عثمان مخنّث بود، بدین معنی است که وی در ظرافت و سخن گفتن به زنها می مانست نه آن که عملاً مخنّث بود - چنان که نویسنده آورده است -.

نویسنده در طعن عایشه، سخن ابن رجب [به همین شکل آورده است] برسی را آورده که گفته است: «عایشه چهل دینار از راه خیانت به دست آورده بود) «مشارق انوار الیقین، ص ۸۶».

پاسخ وی آن است که این حدیث را رجب برسی به طریق مرسل

232

نقل کرده است، و جز او این حدیث را با سندی آورده اند که نام علی بن حسین مقری کوفی و محمد بن حلیم تمار و مخول بن ابراهیم و زید بن کثیر جمعی در این سند دیده می شود که همگی ناشناس هستند و در کتب رجال نامی از آنها دیده نمی شود.

با چشمپوشی از سند این روایت، مقصود از خیانت در اینجا روی آوردن به فحشا نیست - چنان که توهم می شود -، زیرا خیانت در برابر امانت است و آن عبارت از این است که پولی بناحق گرفته شود و هزینه گردد.

خیانت هر زن بسته به وضع اوست، گاهی با پول است گاهی با جز پول.

ابن حجر عسقلانی در شرح حدیث بخاری می گوید: در عبارت «اگر حواء نمی بود، هیچ زنی به همسرش خیانت نمی کرد» اشارتی است به آنچه حواء برای آدم آراست تا از شجره ممنوعه بخورد تا آنکه سرانجام چنین شد. مفهوم خیانت حواء در اینجا آن است که وی آراستگی ابلیس برای خود را پذیرفت تا آنکه آن را برای آدم نیز آراست، و چون حواء مادر دختران آدم است زنان در زایمان و جنبیدن رگ بدو شباهت دارند. لذا تقریباً هیچ زنی از خیانت رفتاری و گفتاری نسبت به همسرش در امان نیست، ولی مقصود از خیانت در اینجا پرداختن به زنا نیست، هرگز چنین نیست، ولی چون حواء به شهوت نفس در خوردن میوه درخت ممنوع گرایید و آن را برای آدم آراست، همین [عمل او] خیانت به آدم شمرده می شود، ولی زنانی که پس از حواء زاده شدند خیانت هر یک متناسب با وضع آنها خواهد بود»

233

(فتح الباری، ج ۶، ص ۲۸۳).

از همین رو خداوند سبحان می فرماید که زن نوح و زن لوط هر دو به شوهرشان خیانت کردند: *بَضْرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحَ وَامْرَأَتَ لُوطَ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدّٰخِلِيْنَ*. (1)

بی هیچ گمانی مقصود از خیانت در اینجا ارتکاب فحشا نیست، زیرا زنان پیامبران، حتی کسانی از ایشان که اهل دوزخ باشند، از این گناه برکنارند.

بگذریم که ابن خبر، خیانت را به عایشه نسبت نداده است و آن پول را گرد آمده از خیانت دانسته است، در حالی که خائن، جز کسی است که در این روایت آمده است. چه بسا خیانت در مال - اگر خبر را درست هم بدانیم - از غیر عایشه سر زده باشد.

و باز شگفتی از نویسنده ای که می‌کوشد شیعه را با خبری چنین ضعیف مخدوش کند که مفهوم آن را نفهمیده است و از دیدن بسیاری احادیث آشکار دیگر غفلت می‌ورزد؛ احادیث خجالت‌آوری که اهل سنت در منابع موثق خود آورده‌اند و همه را صحیح دانسته‌اند. در همین روایات به عایشه اموری زشت همچون زنا نسبت داده شده که جزئیات آن را نیز در حدیث معروف افک آورده‌اند.

1- تحریم / ۱۰؛ خدا برای کسانی که کفر ورزیده‌اند زن نوح و زن لوط را مثل آورده [که هر دو در نکاح دو بنده از بندگان شایسته ما بودند و به آنها خیانت کردند، و کاری از دست [شوهران] آنها در برابر خدا ساخته نبود. و گفته شد: «با داخل شوندگان داخل آتش شوید».

234

ابوبکر بن ابی شیبه به سند خود از عایشه آورده است که وی کنیزکی را می‌آراسته و او را می‌گردانده و می‌گفته: شاید که به وسیله او جوانان قریش را شکار کنیم (المصنّف، ج ۴، ص ۴۹).

و اخباری از این دست که بازگفت آن نیکو نیست.

نویسنده می‌پرسد: اگر خلفای سه‌گانه چنین ویژگی‌هایی داشته‌اند چرا امیرالمؤمنین (علیه السلام) با آنها بیعت کرده است؟ و چرا در مدت خلافت آنها با ایشان رایزنی می‌کرد؟ آیا از آنها می‌ترسید؟ پناه بر خدا.

پاسخ وی آن است که از امیرالمؤمنین (علیه السلام) ثابت نشده است که با طیب خاطر و از سر اختیار و اعتقاد با این گروه بیعت کرده باشد، حتی در صحیح بخاری و مسلم آمده است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) (شش ماه از بیعت با ابوبکر سر باز می‌زد، و در حدیث طولانی عایشه می‌گوید: فاطمه (علیها السلام)، دختر پیامبر (صلی الله علیه و آله)، کس نزد ابوبکر فرستاد و ارث خود از رسول خدا را خواهان شد که خدای در مدینه و فدک، فیء پیامبر گردانده بود، و نیز آنچه از خمس خیبر باقی مانده بود.

تا آنجا که می‌گوید: «ابوبکر از دادن چیزی از اینها به فاطمه خودداری کرد. فاطمه از ابوبکر رنجید و از او کناره گرفت و تا دم مرگ دیگر با او سخن نگفت. فاطمه (علیها السلام) (پس از پیامبر) (صلی الله علیه و آله) تنها شش ماه زیست و چون رحلت کرد همسرش (علی) (علیه السلام) (او را شبانه به خاک سپرد و ابوبکر را از این امر مطلع نساخت و علی) (علیه السلام) (بر پیکر ایشان نماز گزارد. تا فاطمه در قید حیات بود، مردم توجهی به علی داشتند و پس از رحلت ایشان، علی مردم را دید که تغییر کردند و نسبت به وی بی توجه شدند؛

235

از این رو علی در صدد سازش و بیعت با ابوبکر برآمد در حالی که در طول آن چند ماه با او بیعت نکرده بود) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰).

اینک ما از نویسنده و دیگران می‌پرسیم: چرا امیرالمؤمنین (علیه السلام) (در طول این مدت از بیعت با ابوبکر سر باز می‌زد؟

اگر او را شایسته خلافت می‌دید و با او بیعت نمی‌کرد که شقّ عصای مسلمانان کرده و از وظیفه ای از وظایف مهم دینی شانه خالی کرده است، یا در همه این مدت او را شایسته خلافت نمی‌دید و بعد این شایستگی، پس از شش ماه، بر او اثبات شد؟

اگر بپذیریم که امام (علیه السلام) (با این گروه بیعت کرده شاید که از بهر وحدت کلمه و زدودن دشمنی و از هراس آن بوده که مباد نو مسلمانان به کفر بازگردند و نفاق بار دیگر سر بر دارد، پس بیعت با این هدف بر شایستگی آنها به خلافت و استحقاقشان به فرمانروایی دلالت ندارد، بلکه هدف از آن، دفع افسد به فاسد بوده است.

نویسنده می گوید: کلینی آورده است که: «همه مردم زنازاده هستند، یا گفته: بدکاره هستند مگر شیعیان ما» (روضه، ج ۸، ص ۱۳۵).

پاسخ وی آن است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام علی بن عباس دیده می شود که همان خراذینی یا جراذینی است که تضعیف شده است. (1) نیز نام حسن بن عبدالرحمان دیده می شود

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۷۸؛ رجال ابن غضائری، ص ۷۹

236

که در کتب رجال نیامده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، علمای امامیه به درستی نکاح کافران و مخالفان باور دارند و دیگر چگونه می توان آنها را زنازاده خواند!

سید مرتضی (قدس سره) می گوید: «ازدواج ناصبی و مخالف شیعه با یکدیگر درست است... پس چگونه می توانیم به فسخ عقد نکاح مخالفان معتقد باشیم در حالی که ما و پیش از ما ائمه (علیهم السلام) و شیوخ ما آنها را به پدرانشان نسبت داده اند و آنها را به نام پدرانشان می خوانده اند» (رسائل سیدمرتضی، ج ۱، ص ۴۰۰).

اشکالی ندارد که نظر خواننده ارجمند را به این مهم جلب کنیم که نویسنده حدیثی را که آورده - چون همیشه - تحریف کرده است، زیرا عبارت آمده در حدیث چنین است: (مردم همگی فرزندان روسپیان هستند مگر شیعیان ما)، و در حدیث زنازاده نیامده، و البته تفاوت است میان اینکه مردمان زنازاده باشند یا فرزندان روسپیان، زیرا زنازادگان کسانی هستند که از زنا زاده شده اند در صورتی که اگر مادر آنها روسپی باشد لزوماً نباید تولد آنها از زنا بوده باشد، زیرا چه بسا از مادری روسپی زاده شده باشند که ازدواجی صحیح داشته است.

اگر به درستی این حدیث قائل شویم شاید مقصود از (بعی - روسپی) کنیزکان باشند، زیرا به کنیز، روسپی نیز گفته می شود، خواه فاحشه باشد یا نه.

این اثر در نهایت می گوید: «به کنیز، روسپی نیز گفته می شود حتی اگر نکوهش او در نظر نباشد، اگر چه این واژه در اصل نکوهش است»

237

(النهاية في غريب الحديث والاثر، ج ۱، ص ۱۴۴).

شاید امام - اگر این حدیث درست باشد - گروه خاصی را اراده کرده که مادرانشان ائمه (کنیزکان) دانسته شده، و از میان آنها گروهی را استثنا کرده که شیعه اهل بیت (علیهم السلام) هستند و خدا داناتر است.

نویسنده ادعا می کند شیعیان ریختن خون اهل سنت و دست اندازی به اموال ایشان را روا می دانند. او به شماری روایات استشهاد می کند که یکی از آنها را داوود بن فرقد آورده که می گوید: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: درباره کشتن ناصبیها چه می گویی؟ فرمود: خونشان حلال است، ولی من نگران تو هستم، اگر توانستی دیوار را بر سر او خراب کنی یا در آب غرقش سازی که علیه تو گواهی ندهد چنین کن» (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۳).

پاسخ نویسنده چنین است که علمای شیعه ریختن خون اهل سنت و دست اندازی به اموال ایشان را روا نمی‌دانند - چنان که گفته آمد - . حدیثی که نویسنده بدان استشهاد می‌کند بر روا بودن خون ناصیبان دلالت دارد و ناصیب کسی است که آشکارا با اهل بیت (علیهم السلام) دشمنی ورزد، و چنان که گفته شد، هر سنی ناصیب نیست و دلیل نویسنده با مدعی او مغایر است و ما پیشتر درباره این مسأله سخن گفتیم و دیگر نیازی به بازگفت آن نیست.

نویسنده می‌گوید: کتابهای تاریخی پیرامون ماجرای بغداد پس از ورود هولاکوخان به ما سخنها می‌گوید. او بزرگ‌ترین کشتاری را که تاریخ می‌شناسد به راه انداخت چندان که آب دجله از فراوانی کشتگان

سُنیان رنگ خون گرفت و در دجله، جویهایی از خون روان شد تا جایی که رنگ به قرمزی گرایید و بار دیگر از فراوانی کتابهایی که بدان انداخته شد کیبود گشت و اینها همه به سبب دو وزیر قصیر [به همین شکل آمده است] طوسی و محمد بن علقمی صورت پذیرفت، زیرا این دو وزیران عباسی بودند و هر دو شیعی...

پاسخ وی آن است که سزاوار بود نویسنده منابع این داستان را که بدان اعتماد کرده می‌آورد و اسناد صحیح آن را ثبت می‌کرد تا اتهام ابن علقمی وزیر و نصیرالدین طوسی در واداشتن هولاکوخان به حمله به بغداد صحت می‌یافت، اما جار و جنجالی که دشمنان اسلام به راه می‌اندازند و بدون تحقیق و اثبات، آنها را حقیقت به شمار می‌آورند، در مقام بحث علمی پذیرفتنی نیست.

معروف است که در پایان حکومت عباسی ترکها، ممالیک، زنان و دیگران بر آن چیره بودند و خلیفه عباسی تنها نامی بوده است بدون توان حل و فصل قضایا، و خلیفه صرفاً سرگرم عیش و عشرت و باده گساری و گردن فرازی و دیگر تباهیهای آشکاری بود که در پس فروپاشی حکومت عباسی، عامل حقیقی به شمار می‌آید، نه صرفاً نامه نگاریهایی که ابن علقمی - که آنها او را رافضی خوانده اند - بدان پرداخت و گناهان خلفای عباسی را به گردن او و گناهان او را به گردن شیعیان انداختند.

ذهبی یادآور می‌شود که مؤید الدین بن علقمی می‌خواست با شمشیر تاتارها از سُنیان و شیعیان و یهودیان و مسیحیان انتقام کشد. ذهبی می‌گوید: «ابوبکر بن مستعصم و دویدار صغیر دست سُنیان را

چنان بازگذاشتند که کرخ به یغما رفت و بلایی بس بزرگ بر شیعیان فرود آمد و بدین سبب مؤید الدین چنان به خشم آمد که بر آن شد تا با شمشیر تاتارها نه تنها از سُنیان که از شیعیان، یهودیان و مسیحیان نیز کین کشد) «سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۳۶۲».

بگذریم که نقش ابن علقمی به گفته ابن عبری - متوفای سال 685 هجری و از هم روزگاران رویدادهای فروپاشی بغداد - با آنچه پاره ای از تاریخ نویسان اهل سنت نگاشته اند کاملاً ناسازگاری دارد. او می‌گوید: «چون هولاکوخان این دژها - دژهای اسماعیلیه - را گشود پیکي نزد خلیفه فرستاد و او را به سبب کوتاهی در فرستادن نیروهای کمکی نکوهید. آنها با ابن علقمی وزیر رایزنی کردند که چه کنند. او گفت: چاره ای نیست مگر آنکه این سلطان ستم پیشه را راضی کنیم پول و ارمغان و تحفه به هولاکو و پیرامونیان او دهد و چون توشه راه را برگرفتند دویدار صغیر و یارانش گفتند: «وزیر، کار خود را با تاتارها سامان می‌دهد و بر آن است که تا ما را بدیشان تسلیم کند، پس اجازه این کار را به او نده»، و این چنین بود که خلیفه از فرستادن ارمغانهای بسیار منصرف شد و به کالای اندکی بسنده کرد که ارزشی برای هولاکو نداشت. هولاکو خشمگین شد و گفت: یا باید خود او بیاید یا یکی از این سه تن را فرستد: وزیر یا دویدار و یا سلیمان شاه. خلیفه بدیشان دستور داد نزد هولاکو روند، ولی آنها نپذیرفتند... و خلیفه کس دیگر را فرستاد، ولی دو وزیر این کار را مفید ندیدند) «تاریخ مختصر الدول، ص ۲۶۹».

چنین پیداست که مَثم کردن ابن علقمی وزیر به سبب حسدورزی

و اختلاف مذهب میان پسر خلیفه و دویدار بوده نه به سبب آنکه ابن علقمی با هولاکو نامه نگاری کرده و او را به گرفتن بغداد واداشته باشد.

بسیار دور است که ابن علقمی بکوشد از اهل سنت انتقام گیرد و بدون هیچ پیمانی در رها کردن شیعیان، با هولاکو نامه نگاری کند که به بغداد در آید، زیرا ما هیچ یک از اهل سنت - حتی غیر منصفان ایشان - را ندیده ایم که گفته باشد هولاکو با ابن علقمی در این باره پیمان بسته است، یا کسانی را که تاتارها به قتل رساندند تنها از سنیها بوده اند.

از این گذشته سپاه خلافت عباسی کجا بوده اند و سرداران سپاه و دولتمردان کجا بوده اند؟ و ابن علقمی چگونه توانسته است عقل این همه را به بازی بگیرد تا هولاکو بتواند به بغداد در آید و بی هیچ پایداری قابل ذکر آن را به اشغال در آورد؟

همه این نکات بر آن تأکید دارد که ابن علقمی از اتهامها و افتراهایی که بدو زده اند بر کنار است و دلیل فروپاشی خلافت عباسی غرق بودن خلفا در عیش و عشرت و شهوترانی و سپردن امور خلافت به ممالیک و ترکها و زنان و خادمان بوده است.

اما در باره نصیرالدین طوسی (قدس سره) نشنیده ام کسی او را به خیانت پردازي متهم کرده باشد یا او را عامل چیرگی تاتارها بر بغداد معرفی کرده باشد - چنان که ابن علقمی را بدان متهم کردند - و نمی دانم نویسنده این سخن را از کجا آورده است؟

آری، ابن کثیر می گوید: «نصیرالدین طوسی با هولاکو همراه بوده، اما چنین سخنی نگفته که وی در ماجرای بغداد دست داشته است. او

می گوید: نصیرطوسی محمد بن عبدالله طوسی «مولی نصیرالدین» خوانده می شد، چنان که گاهی او را «خواجه نصیرالدین» نیز می خواندند. او در جوانی سرگرم تحصیل شد و دانش پیشینیان را به نیکی حاصل کرد و در این عرصه علم کلام را تصنیف کرد و اشارات ابن سینا را شرح کرد و وزیر دژبانان اسماعیلی الموت گشت و انگاه وزیر هولاکو شد و در رویداد بغداد همراه او بود. برخی گمان کرده اند وی به هولاکو سفارش کرده خلیفه را به قتل رساند، و خدا داناتر است. به نظر من چنین کاری از خردمند فرزانه ای سر نمی زند. برخی از بغدادیان او را یاد کرده و وی را ستوده و گفته است: او خردمند، فرزانه و نیکو رفتار بود) «البدایة و النهایه، ج ۱۳، ص ۲۸۳».

نویسنده می گوید: این باب را با سخنی فراگیر و جامع از سیدنعمت الله جزایری در باره حکم نواصب (اهل سنت) (به پایان می برم. او می گوید: «آنها بنا به اجماع علمای شیعه امامیه کافرانی نجس هستند و بدتر از یهودیان و مسیحیان. از نشانه های نواصب آن است که در امامت، غیر علی را بر او مقدم می دارند) «الانوار النعمانیة، ص ۲۰۶ و ۲۰۷».

پاسخ وی آن است که چنان که پیشتر توضیح دادیم، نواصب کسانی هستند که آشکارا به دشمنی و کینه توزی اهل بیت (علیهم السلام) بر می خیزند و مقصود از ایشان - چنان که نویسنده بر آن اصرار میورزد - اهل سنت نیست و نویسنده سخن سید نعمت الله جزایری را تحریف بسیار کرده و آن را به گونه ای کاملاً متفاوت آورده است. اینک سخن

سید جزائری پیرامون نواصب. او می گوید: «ناصبی و وضع و حال و احکام مربوط به او با بیان دو مسأله ممکن است:

اول: در بیان مفهوم ناصب که در اخبار رسیده است وی نجس است و از یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان بدتر است و بنا به اجماع علمای شیعه امامیه (رضوان الله علیهم) کافری است نجس. آنچه بیشتر اصحاب برآند این است که مراد از آن کسی است که دشمنی اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله (را نصب کند و آشکارا بدیشان کینه توزد، چنان که در مورد خوارج و شماری از ساکنان ماوراء النهر چنین است. علمای شیعه امامیه، احکام باب طهارت، نجاست، کفر، ایمان، جواز نکاح و عدم جواز نکاح با ناصب را بدین مفهوم ترتیب داده اند.

تا آنجا که می گوید: از پیامبر صلی الله علیه و آله (روایت شده نشانه نواصب آن است که غیر علی را بر او پیشی می دهند و این ویژگی عمومی است نه خصوصی. و می توان آن را به مسأله اول باز گرداند که مقصود از آن مقدم داشتن غیر علی بر علی است براساس اعتقاد و جزم، تا مقلدان و مستضعفان از این محدوده بیرون شوند، زیرا مقدم داشتن این عده غیر علی را بر او از تقلید علما، پدران و نیاکان ایشان ناشی شده و گرنه آنها برای یافتن آگاهی و قطعیت در این زمینه، راهی ندارند) «الانوار النعمانیة، ج ۲، ص ۳۰۶ و ۳۰۷».

سخن سید نعمت الله جزائری قدس سره (روشن است، زیرا او تصریح می کند که مذهب بیشتر علمای امامیه آن است که «ناصب» کسی است که به اهل بیت علیهم السلام (آشکارا دشمنی و بغض ورزد. او روایت مورد بحث را چنین توجیه می کند. مقدم داشتن مستلزم نصب آن است که بر اعتقاد و

قطعیت استوار باشد و بیشتر سنن مقلد علمای خود هستند، لذا دیگر نمی توان بر آنها حکم نواصب جاری دانست.

نویسنده ادعا می کند که کینه توزی شیعه به اهل سنت بی نظیر است، و به همین سبب فقهایی امامیه دروغ بستن و وارد آوردن تهمت به اهل سنت را اجازه داده اند و روا دانسته اند بدیشان افترا زنند و به بی آبرویی توصیفشان کنند.

پاسخ به نویسنده چنین است که این نیز از دروغهای آشکار است و از همین رو نویسنده برای این افترا خود حتی یک فتوا از عالمی در میان علمای شیعه نمی آورد که دروغ بستن بر اهل سنت و تهمت وارد آوردن بدیشان را روا شمرده باشد، با آنکه عادت نویسنده چنین است که برای پندارهای خود نصوصی را حجت می آورد که در میان احادیث شیعه و سخن علمای شیعی بدان دست یافته است.

علمای شیعه در کتب خود دروغ را مطلقاً حرام دانسته اند و تنها آن را در دو موقعیت منحصر جایز دانسته اند: هنگام ترس بر جان و مال و هنگام سامان دادن به رابطه دو مؤمن.

دو سید بزرگوار آیه الله حکیم و آیه الله خوبی (قدس سرهما) می گویند: دروغ حرام است، و دروغ یعنی خبر دادن از چیزی که واقعیت ندارد و سخن چه در مقام جد باشد یا شوخی، در حرمت آن تفاوتی ایجاد نمی کند... چنان که جایز است برای دفع ضرر از جان یا از مؤمنی نه تنها دروغ گفت، بلکه می توان به دروغ سوگند یاد کرد، و می توان برای سازش دادن میان مؤمنان دروغ گفت و احوط استحبابی

آن است که در صورت عدم امکان توریه به همین دو شکل بسنده شود) «منهاج الصالحین [آیه الله حکیم، ج ۲، ص ۱۵: منهاج الصالحین] آیه الله خوبی، ج ۲، ص ۱۰».

این فتاوی علمای شیعه است که اگر هراس از درازگویی نبود بیش از اینها می آوردیم.

تأثیر عناصر بیگانه در پدید آمدن تشیع

نویسنده ادعا می‌کند که وی نیز همچون شماری دیگر دریافته است که افرادی در وارد کردن عقاید باطل و اندیشه‌های تباه به تشیع نقش بسزا داشته‌اند.

پاسخ وی آن است که دشمنان شیعه کوشیده‌اند مذهب اهل بیت (علیهم السلام) را مخدوش کنند و از همین رو احادیث باطلی را جعل کرده و به ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت داده‌اند، ولی امامان هدایت (علیهم السلام) شماری از این جاعلان را به شیعیان معرفی کرده‌اند و آنها را نفرین فرستاده‌اند و از ایشان تبری جسته‌اند و شیعیان را از آنها پرهیز داده‌اند. علمای این مذهب (قدس الله اسرارهم) این احادیث را گردآورده و به پاکسازی آن همت گماشته‌اند و موقعیت راویان را مشخص ساخته و آنها را از یکدیگر مجزا کرده‌اند.

به خواست خدا خواننده ارجمند خواهد دید که نویسنده پاره‌ای احادیث ضعیف را آورده و احادیثی را که سند صحیح دارند کنار نهاده

است، آن هم دلیلی جز این ندارد که این دسته از احادیث در بردارنده خدشه به راویان بزرگ است، در حالی که اگر نویسنده - چنان که می‌پندارد - مجتهد می‌بود و چنان که سزاوار است از انصاف بهره داشت، در سند این احادیث می‌نگریست و صحیح آن را بر می‌گرفت و ضعیف آن را کنار می‌نهاد.

نویسنده می‌گوید: اینک نمونه‌هایی از کسانی که خود را زیر پوشش تشیع پوشانده‌اند می‌آوریم:

هشام بن حکم. احادیث او در صحاح ثمانیه [!!] و جز آن آمده است. این هشام [بدین شکل آورده است] موجب زندانی شدن امام موسی کاظم گشت و آن گاه امام را به قتل رساند. در رجال کشی آمده است: «هشام بن حکم گمراه گمراه کننده است که در ریختن خون ابوالحسن (علیه السلام) دست داشت» (صفحه ۲۲۹).

پاسخ وی آن است که پندار نویسنده که شیعه نیز صحاح ثمانیه دارد بسیار شگفت است، زیرا این سخن هیچ‌گونه ابزاری ندارد و نمی‌دانیم مقصود او از صحاح ثمانیه چیست؟

روایتی که او می‌آورد گواه ستایش هشام بن حکم است نه نکوهش او و اینک متن روایت: موسی بن رقی به ابوالحسن ثانی (علیه السلام) عرض کرد: قربانت گردم از تو روایت کرد. (1)... و ابواسد که این دو درباره هشام بن حکم از تو پرسش کرده‌اند و تو پاسخ داده‌ای: «گمراه گمراه کننده‌ای»

1- این بخش از نسخه سفید است و به نظر می‌رسد نام «موسی بن صالح» چنانکه در اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۹ آمده، ساقط شده است.

است که در ریختن خون ابوالحسن (علیه السلام) دست داشته است»، سرورم درباره او چه می‌گویی، آیا از وی طرفداری کنیم؟ فرمود: آری، و باز از امام پرسید: به طور حتم و قطع از او طرفداری کنیم؟ فرمود: آری از او طرفداری کنید، آری از او طرفداری کنید، اگر سخنی به تو می‌گویم بی آنکه بخواهی بر او برتری یابی سختم را به جای آر، اینک برو و به آنها بگو: «امام مرا به طرفداری از هشام بن حکم امر کرد». مشرقی در

پیش روی ما و به گونه ای که امام می شنید گفت: آیا بارها به شما نگفتم نظر امام درباره هشام بن حکم این است.

حدیث دلالت آشکار دارد که امام علیه السلام (از مردم خواست از هشام بن حکم طرفداری کنند و به دیگران نیز خبر رسانند که نظر امام درباره او چنین است، و این بر خلاف سخن موسی بن صالح و ابواسد است، زیرا سخن این دو فاقد ارزش و اعتبار است و امام علیه السلام آنچه را این دو بدو نسبت داده اند - در روایت دیگری به نقل از هشام بن ابراهیم - نفی می کند و آیه الله خویی در معجم، جلد ۴، صفحه ۹۰ آن را صحیح السند می خواند و در آن آمده است که: «جعفر گفت: قربانت کردم صالح و ابواسد که داماد علی بن یقین هستند از تو نقل می کنند که چیزی از سخن ما را به تو باز گفته اند و تو به آن دو فرموده ای: «شما را چه می شود که کلامتان به کفر ره می برد»، وانگاه فرمود: این سخن را من به آن دو نگفتم، آیا من این سخن را گفتم؟ به خدای سوگند که من به آن دو نگفتم. یونس می گوید: قربانت شوم آنها گمان می کنند ما کافریم... امام علیه السلام (فرمود: آیا گمان می کنی اگر کافر باشی و آنها تو را مؤمن می خوانند سودی برای تو داشت؟ و اگر مؤمن باشی و آنها تو را زندق

بخوانند برای تو زیانی خواهد داشت؟) «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۹».

انکار امام در سخنی که آن دو به ایشان نسبت داده اند دلیل آن است که این دو به امام علیه السلام (سخنی را نسبت داده اند که نفرموده است، و از همین دست است سخنی را که آن دو درباره هشام بن حکم به امام علیه السلام نسبت داده اند و نویسنده هم همین سخن را به عنوان سخن امام آورده است و همه حدیث را نقل نکرده تا خواننده گمان کند حدیث در نکوهش هشام بن حکم آمده نه در ستایش او. اینک به میزان امانتداری نویسنده در نقل سخن بنگرید!

نویسنده در طعن هشام روایت دومی را می آورد که در آن چنین آمده است: «هشام به امام موسی کاظم علیه السلام (عرض کرد: مرا سفارشی کن. امام علیه السلام فرمود: تو را سفارش می کنم که در ریختن خون من خدا را پروا کنی). «رجال کشی، ص ۲۲۶».

راوی می گوید: امام موسی کاظم علیه السلام (از او خواست از سخن گفتن کناره گیرد و او یک ماه سخنی بر زبان نیاورد، ولی دوباره سخن گفتن را از سر گرفت حضرت) علیه السلام (بدو فرمود: «ای هشام! آیا از اینکه در ریختن خون مسلمانی شرکت جویی شاد می شوی؟ عرض کرد: خیر. امام علیه السلام فرمود: پس چرا در ریختن خون من شرکت می جویی؟ یا سکوت پیشه کن یا من کشته خواهم شد. هشام سکوت نکرد تا آنکه کار امام علیه السلام (بدان جا انجامید) «رجال کشی، ص ۲۳۱».

پاسخ نویسنده آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در

سند آن نام جعفر بن معروف دیده می شود که در کتب رجالی توثیق نشده است، خواه یکی باشد یا چند تا، زیرا یا همان سمرقندی است که ابن غضائری او را در رجال خود، صفحه ۴۷ تضعیف کرده یا کشی که او هم توثیق نشده است. نیز در زنجیره راویان این روایت نام اسماعیل بن زیاد واسطی دیده می شود که ناشناخته است. (1)

با نادیده گرفتن سند این روایت، هرگز در آن نشانی دیده نمی شود که هشام بن حکم در کشتن امام موسی بن جعفر علیه السلام (دست داشته است، زیرا امام علیه السلام (او را از گفتگو با مخالفان آن روزگار بر حذر می دارد و هشام یک ماه سخن نمی گوید و دوباره مناظراتش را از سر می گیرد تا آنکه برای امام علیه السلام (آن پیش آمد که آمد و ظاهر روایت دلالت بر آن ندارد که هشام در آنچه برای امام پیش آمد دست داشته، چنان که آشکار است و از رفتار امام علیه السلام (نیز دانسته می شود.

نویسنده در طعن هشام روایت محمد بن فرج رخجی را آورده که گفته است: به امام ابوالحسن (علیه السلام) نامه ای نوشتم و از او درباره سخن هشام بن حکم پیرامون جسم، و سخن هشام بن سالم - جوالیقی - پیرامون صورت، جویا شدم. امام (علیه السلام) پاسخ نوشت: سرگردانی سرگردان را رها کن و از شیطان به خدای پناه بر، سخن آن نیست که دو هشام می گویند (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۵).

پاسخ وی آن است که سند این روایت ضعیف می باشد، زیرا مرفوع

1- بنگرید به: معجم رجال الحديث، ج ۱۹، ص ۲۸۷ که آیه الله خوئی نیز این روایت را ضعیف دانسته است.

250

است و کلینی (رحمه الله) می گوید: «علی بن محمد به طریق رفع از محمد بن فرج رخجی نقل می کند» و محمد بن فرج از یاران امام رضا و امام جواد و امام هادی (علیهم السلام) است، و علی بن محمد که کلینی از او روایت بسیار نقل کرده همان علی بن محمد بن عبدالله بن بندار ثقه است که او، به سبب دوری طبقه، از محمد بن فرج رخجی حدیث نقل نمی کند.

با چشمپوشی از سند روایت، این روایت ناگزیر باید بر وجوه صحیح حمل شود تا با آنچه از امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) ثابت است تعارض نیابد، زیرا این دو امام، هشام بن حکم را بزرگ می داشتند و هر دو او را بر شیوخ یاران نشان مقدم می داشتند. پس حدیث بر این مقصود حمل می شود که: آن چیزی که تو از تجسیم می فهمی دو هشام به آن قائل نیستند، یا به خیال تو، آنچه دو هشام قائل هستند، صحیح نیست و نظایر آن.

نویسنده روایتی را نیز از ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن حسین آورده که گفته اند: بر امام رضا (علیه السلام) وارد شدیم و به ایشان گفتیم که روایت می شود محمد خدا را در شکل جوانی به اندام دیده که سی سال از عمر او می گذرد و پایش سبز بود. ما گفتیم: «هشام بن سالم و صاحب طاق و میثمی می گویند: او (خداوند) تا ناف میان تهی و بقیه اش، پُر است» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۱؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۴۰).

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام ابراهیم بن محمد خزاز دیده می شود که در کتب رجال نیامده است، چنان که نام بکر بن صالح رازی ضعیف آمده که

251

ضعیف است و نجاشی و ابن غضائری هر دو او را ضعیف شمرده اند و پیشتر از وضع و حال او سخن به میان آمد، و نیز نام حسین بن حسن دیده می شود که همان ابن برد دینوری است که او هم مهمل است.

با چشمپوشی از سند روایت، هر دو راوی اعتقاد به تجسیم را به هشام بن سالم و مؤمن طاق و میثمی نسبت داده اند و امام (علیه السلام) متعرض بیان بطلان این اعتقاد شده نه صحت یا عدم صحت این نسبت بدیشان، و این خود نشانگر تکذیب این نسبت به آنهاست و گرنه امام (علیه السلام) (آن گونه که عادت ایشان در نکوهش مبطلان و هشدار از گمراهیشان بود آنان را نیز می نکوید).

راوی دومی که نویسنده در کتاب خود او را مخدوش می کند زرارة بن اعین است. وی می گوید: شیخ طوسی گفته است: «زراره از خاندانی نصرانی بود و نیای او سنسن، یا به قولی سبسن ترسای مسیحی بوده است و پدرش برده ای رومی بوده از آن مردی بنی شیبانی» (الفهرست، ص ۱۰۴).

پاسخ وی آن است که نویسنده سخن شیخ طوسی (قدس سره) را تحریف کرده است و اینک متن کلام او:

وي مي گوید: «زراره بن اعین، عبدربه نام داشت و ابوحسن، کنیه و زراره لقب او بود. اعین بن سنسن برده اي رومي از آن مردی بني شیبانی بود که قرآن آموخت و انگاه سرورش او را آزاد کرد و به وي پیشنهاد داد به تبار او در آید ولي اعین نپذیرفت و گفت: مرا بر آنچه دوست مي دارم بدار) «...الفهرست، ص ۱۳۳».

شیخ)رحمه الله(نگفته است که خاندان زراره مسیحی بوده است و آموختن پدرش قرآن را و اینکه سرورش از او خواسته تا به تبار او در آید، خود دلیل آن است که وي مسلمان بوده، و معلوم نیست که مادر زراره مسیحی بوده باشد. آری، نیای او ترسایبی مسیحی در سرزمین شام بوده، ولي این بدان مفهوم نیست که خانواده اي که زراره در آن رشد کرده نیز مسیحی بوده باشد.

بدون تردید این نکته به زراره پس از اسلام آوردن پدرش و رشد او در دامان اسلام زیانی وارد نمی کند، زیرا اسلام آنچه را پیش از خود بوده مي زداید. بیشتر صحابه پیامبر(صلي الله عليه وآله) - از جمله ابوبکر، عمر و عثمان - هم به روزگار جاهلی بت پرست بوده اند و برخی یهودی و نصارا بوده اند؛ با این حال اهل سنت، به عدالت آنها حکم مي کنند و اسلامشان را نیکو مي دانند، بلکه معتقدند ایشان امینان خدا در حلال و حرام اویند و این را انکار نشدنی مي دانند.

اگر نویسنده پذیرش روایت زراره را - با آنکه ثابت نشده او و پدرش مسیحی بوده اند، اگر چه نیایش ترسا بوده - گران مي شمرد، پس چرا پذیرش روایات عبدالله بن سلام و تمیم داری و وهب بن منبه و کعب الاحبار و دیگرانی را گران نمی شمرد که در اصل یهودی بوده اند؟

اگر خاندان مسیحی زراره از او مي کاهد، چرا خاندان ابوحنیفه که آنها نیز مسیحی بوده اند از بهای ابوحنیفه نمی کاهند. خطیب بغدادی در تاریخ بغداد به نقل از محبوب بن موسی آورده که گفته است: از ابن اسباط شنیدم که مي گوید: ابوحنیفه از پدری مسیحی زاده شد.

و به نقل از ساجی آمده که گفته است: از محمد بن معاویه زیادی

شنیدم که مي گفت: از ابوجعفر شنیدم که مي گفت: نام ابوحنیفه عتیک بن زوطره بوده و سپس خود را نعمان نامید و پدرش را ثابت خواند.

از محمد بن ایوب ذارع آمده است که گفت: «از یزید بن زریع شنیدم که مي گفت: ابوحنیفه نبی بوده است» (تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۲۴ و ۳۲۵).

نویسنده مي گوید: زراره مي گوید: «به خدا اگر آنچه را از امام صادق(عليه السلام) شنیدم بازگویم ذکور مردان بر چوب باد مي کنند) «رجال کشی، ص ۱۲۳».

او در حاشیه همین جا مي گوید: این اتهامی است به امام جعفر صادق و مقصود او آن است که امام صادق درباره مسائلی شرم آور با او سخن گفته که شهوت مردان را چنان بر مي انگیزد که هنگام شنیدن آن خویشتن داری نتوانند، مگر آنکه شهوت خود را - اگر چه بر چوبی - فرو ریزند.

پاسخ وي آن است که با چشمپوشی از سند این حدیث، مقصود از این سخن آن است که «ذکور مردان بر چوب باد مي کنند»، یعنی ذکور مردان - به مفهوم مردان قوي - از باب اضافه صفت به موصوف، بر چوب باد مي کنند؛ یعنی به صلابه کشیده مي شوند و رها مي گردند تا بدنشان باد کند.

این مفهوم، همان است که سید بن طاووس نیز آن را آورده. او مي گوید: شاید مفهوم این سخن حضرت «ذکور مردان بر چوب بلند مي شود» آن است که آنها را به صلابه اي از چوب کشیده بودند

(اقبال الاعمال، ص ۲۲۵ و ۲۲۶).

مجلسی(قدس سره (در بحار سخن او را نیکو می شمرد آنجا که می گوید: اینک می گویم: بر اساس آنچه سید بن طاووس) رحمه الله (آورده اضافه ذکور به رجال برای مبالغه است در وصف رجولیت و ستبری که لازمه آن است و پرداختن به امور خیر و سستی نوزیدن در آن.

او آن گاه وجوه دیگری می آورد و می گوید: مقبول ترین وجه همان است که سید بن طاووس) رحمه الله (آورده است) «بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۹۵».

از این سخن آشکار می شود که آنچه نویسنده از حدیث زراره آورده مفهومی ندارد، زیرا بر آوردن شهوت بر چوب معنی ندارد، بلکه مفهوم سخن زراره آن است که اگر آنچه را از امام صادق(علیه السلام) شنیده ام برای شما بازگویم موجب می شود مردان سرسخت به چارچوب کشیده شوند، زیرا این اخبار میان مخالفان انتشار می یابد و امکان پوشیده داشتن آن در میان نیست.

نویسنده از روایاتی که شخصیت زراره را مخدوش می کند روایتی را نیز از ابن مسکان می آورد که گفته: از زراره شنیدم که می گفت: «خدای بر ابوجعفر رحمت آورد که در قلب از جعفر گلابه ای دارم» گفتم: چه چیز زراره را به این واداشته است؟ گفت: «اینکه امام صادق(علیه السلام) از رسواییهای او پرده برداشت» «کشی، ص ۱۳۱».

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در آن نام جبرئیل بن احمد فاریابی دیده می شود که در کتب رجالی وثوق او ثابت نشده است.

نویسنده می گوید: به همین سبب امام صادق(علیه السلام) فرموده است: «خدای، زراره را لعنت کند» (ص ۱۳۳)، نیز می گوید: امام صادق(علیه السلام) فرموده: «خدا لعنت کند برید را و زراره را» (ص ۱۳۴).

پاسخ به نویسنده این است که به زودی به خواست خدا چگونگی این «لعنت» را بیان خواهیم داشت، و اینکه لعنت مذکور از ترس جان زراره و تقیه بر او از زبان امام(علیه السلام) جاری شده است، پس درنگی نباید.

نویسنده روایت دیگری را در طعن زراره به نقل از امام صادق(علیه السلام) می آورد که فرموده است: بارخدا! اگر جهنم جز سکرجه (1) نباشد آن را چنان بگستر که خاندان اعین بن سنسن را در بر گیرد (ص ۱۳۳).

پاسخ وی آن است که این خبر نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن محمد بن بحر کرمانی رهنی ترمشیری دیده می شود که به غلو موصوف است(2)، و نیز ابوعباس محاربی جزری که او هم در کتب رجالی، مهمل است، و فضیل رسان که او هم توثیق نشده است.

این در حالی است که کشی(رحمه الله) به این حدیث، چنین تکمله می زند: «این محمد بن بحر، غالی است و فضاله از رجال یعقوب نیست و در این حدیث افزایش دیده می شود چندان که از شکل خود دگرگونی پذیرفته است» «رجال کشی، ج ۱، ص ۳۶۳».

1- سکرجه: ظرفی کوچک است که در آن خوراک اندک خورده می شود. این واژه فارسی معرب است (از نویسنده).

نویسنده همچنین می‌گوید: زراره نمی‌میرد مگر سرگردان و ملعون (ص ۱۳۴).

پاسخ او این است که حدیث مذکور نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام جبرئیل بن احمد یا همان فاریابی دیده می‌شود که همان گونه که گفته آمد، موثق شمرده نشده است.

نویسنده همچنین روایتی را از امام صادق(علیه السلام) می‌آورد که فرموده است: به خدای سوگند این زراره بن اعین از کسانی است که خداوند در کتاب گرانسنگ خود چنین توصیفشان کرده است: «وَقَدِمْنَا إِلَيْهِ مَا عَمَلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا» (1) (رجال کشی، ص ۱۳۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا مرسل است و در سند آن نام جبرئیل بن احمد دیده می‌شود که پیشتر پیرامون او سخن گفته شد. نیز نام علی بن اشیم در آن است که همان علی بن احمد بن اشیم است که موثق شمرده نشده و شیخ طوسی صراحتاً او را مجهول می‌خواند و شماری از علمای ما او را ضعیف شمرده اند. (2)

موسی بن جعفر نیز در کتب رجالی توثیق نشده و او در شمار جماعتی است که هیچ یک از آنها موثق شمرده نشده است.

1- فرقان / ۲۳; و به هرگونه کاری که کرده اند می‌پردازیم و آن را [چون] گردی پراکنده می‌سازیم.

2- المعتمر، ج ۱، ص ۲۹۲; المهذب البارع، ج ۱، ص ۱۸۲; مسالک الافهام، ج ۳، ص ۳۹۴

نویسنده روایت دیگری نیز می‌آورد که چنین است: «به گروهی ایمان عاریه داده می‌شود و انگاه از ایمان جدا می‌شوند و در روز رستخیز آنها را «عاریه ایها» می‌نامند، هان که زراره بن اعین نیز از آنهاست» (ص ۱۴۱).

پاسخ وی آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد و آغاز آن مرسل است و در سند آن نام محمد بن علی حداد دیده می‌شود که در کتب رجالی توثیق نشده است. نیز نام مسعدة بن صدقه به

چشم می‌خورد که خالی از سخن نیست، و سید بن طاووس (رحمه الله) در تحریر طاووسی، صفحه ۱۲۸ او را در مذهب، عامی (سئی) معرفی می‌کند.

از دیگر روایات این سخن اوست: اگر بیمار شد به عیادت او مرو و اگر مُرد پیکرش را تشییع مکن. با شگفتی به امام(علیه السلام) عرض کردند: درباره زراره چنین می‌گویی؟ فرمود: آری، زراره از یهود و نصارا - که خدا را ارغنون سوم می‌دانند - بدتر است. خداوند زراره را واژگون کرده است.

پاسخ وی آن است که این روایت مرسل است، زیرا رجال علی بن حکم شناخته نیستند کیانند؟

و این فرموده امام «خداوند زراره را واژگون کرده» جزء این حدیث نیست، بلکه بخشی از حدیث دیگری است که در آن چنین آمده است: «گناه من چیست که خدا قلب زراره را واژگون کرده چنان که این کنیز این مُقمه را واژگون کرده است.»

می شود که پیشتر گفتیم ضعیف است، و نیز محمد بن جمهور که او نیز ضعیف است) «رجال نجاشی، ج ۲، ص ۲۲۵».

از دیگر روایاتی که نویسنده می آورد یکی هم این است: «زراره در امامت من دو دل بوده، من از خدا خواستم او را به من ببخشد». (ص ۱۳۸).

پاسخ به نویسنده این است که سند این روایت هم ضعیف است، زیرا در زنجیره سند آن نام حسن بن علی بن موسی و ابویحیی ضریر دیده می شوند که هر دو مجهول هستند، و نیز احمد بن هلال یا همان عبرتائی که او نیز بسیار ضعیف است (۱)، چنان که نام درست بن ابی منصور دیده می شود که واقفی است و موثق شمرده نشده است. (۲)

این در صورتی است که در این روایت نه تنها نکوهشی برای زراره دیده نمی شود، بلکه بر عکس، بر اساس درونمایه این روایت، زراره در امامت امام موسی بن جعفر تردید کرده بود و امام علیه السلام (از خدا خواست او را ببخشد و خدا او را به امام بخشید و زراره به امامت او باور یافت).

حاصل آنچه گفته آمد اینکه همه اخباری که نویسنده بر مقصود خود بدانها استدلال کرد از نظر سند ضعیف هستند به علاوه ناسازگاری با روایات صحیح دیگر که ستایشگر زراره می باشند.

یکی از آنها صحیحه جمیل بن دراج است که می گوید: «از امام صادق علیه السلام (شنیدم که می گفت: فروتنان را به بهشت بشارت ده: بُرید بن معاویه عجل، ابوبصیر لیث بن بختری مرادی، محمد بن مسلم و زراره

1- بنگرید به: الفهرست، ص ۸۳؛ رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۱۸

2- بنگرید به: رجال شیخ طوسی، ص ۳۳۶، شماره ۳.

که چهار تن از مردان اصیلی هستند که در حلال و حرام خدا امین اویند و اگر این چهار تن نبودند آثار نبوت از میان می رفت و محو می شد) «اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۹۸».

و صحیحه سلیمان بن خالد که می گوید: از امام صادق علیه السلام (شنیدم که می فرمود: جز زراره و ابوبصیر لیث مرادی و محمد بن مسلم و بُرید بن معاویه عجل کسی یاد ما و احادیث پدر ما) علیه السلام (را زنده نمی دارد، و اگر اینها نبودند کسی نمی توانست آنها را استنباط کند. اینان پاسداران دین و امینان پدرم) علیه السلام (در حلال و حرام خدایند و ایشان اند سبقت جویندگان به سوی ما در دنیا و در آخرت).

بگذریم برخی از روایات دیگر حاکی از آن است که آنچه از امام صادق علیه السلام (در نکوهش زراره و دیگر راویان بزرگ رسیده به سبب حفظ جان ایشان بوده تا نگاه سلاطین ستم بدیشان توجه نیابد و در پی آن آزار و آسیبی به ایشان نرسد.

یکی دیگر از این روایات صحیحہ عبد اللہ بن زرارہ است که گفته: «امام صادق (علیه السلام) به من فرمود: از سویی من به پدرت سلام برسان و به او بگو اگر من عیب تو می گویم در حقیقت از تو دفاع می کنم. مردم و دشمنان به سویی کسی شتابان اند که ما او را به خود نزدیک داشته ایم و جایگاهش را ستوده ایم، تا مگر به کسی که او را دوست می داریم و به خویش نزدیک کرده ایم آزاری رسانند و آهنگ او می کنند، زیرا دوستش داریم و به ما نزدیک است و می خواهند بر او آسیب رسانند و خونس بریزند و هر که را از او عیبجویی کنیم می ستایند. من عیب تو می گویم، زیرا تو [به نزدیکی] و گرایش به ما آوازه یافته ای» [اختیار

معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۴۹).

احادیث رسیده در ستایش و پاکی زرارہ بسیار است و آنچه گفته آمد کافی است.

راوی سومی که نویسنده او را مخدوش می کند ابوبصیر لیث بن بختری است.

نویسنده می گوید: این ابوبصیر بر امام موسی کاظم (علیه السلام) جسارت کرد، و این هنگامی بود از امام (علیه السلام) درباره مردی پرسش کردند که ناآگاهانه با زنی شوهر دار از دواج کرده است. امام (علیه السلام) فرمود: «زن سنگسار می شود و بر مرد اگر نمی دانسته حرجی نیست»... پس ابوبصیر مرادی بر سینه خود زد و آن را خاراند و گفت: گمان می کنم دانش سرور ما کمال نیافته» [رجال کشی، ص ۱۵۴] این بدان مفهوم است که وی امام موسی کاظم را به کاهش دانش متهم می کند.

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد.

آیه الله خویی می گوید: «این روایت، ضعیف است، زیرا در سند آن نام علی بن محمد آمده که موثق نیست و نیز نام محمد بن احمد که مجهول می باشد و محمد بن حسن که از صفوان نقل حدیث می کند که او [محمد] نیز موثق نیست» [معجم الرجال، ج ۱۴، ص ۱۴۹].

نویسنده می گوید: «روزی ابن ابی الیعفور [به همین شکل آمده است] و ابوبصیر از دنیا می گفتند. ابوبصیر گفت: اگر این سرور شما به دنیا دست یابد همه آن را برای خود می گزیند. این را گفت و چرتش

گرفت. پس سگی بیامد و خواست تا بر ابوبصیر بول کند. حماد بن عثمان برخاست تا سگ را براند. ابن ابی یعفور به او گفت: رهایش کن. پس سگ نزدیک ابوبصیر آمد و در گوش او بول کرد» [رجال کشی، ص ۱۵۴].

پاسخ وی آن است که سند این روایت، ضعیف است، زیرا در آن نام علی بن محمد دیده می شود که در کتب رجال توثیق نشده است، و نیز نام محمد بن احمد آمد که او هم - چنان که در سخن آیه الله خویی (قدس سره) آمد - مجهول است.

بگذریم که مقصود از واژه «صاحبکم» در حدیث صراحتاً امام صادق (علیه السلام) نیست و تنها احتمال آن وجود دارد و ظنّ قوی آن است که مقصود، شخص دیگری باشد، زیرا اگر مقصودش امام (علیه السلام) بود واژه «صاحبنا» را به کار می بُرد - چنان که در حدیث پیش به کار برده بود - و این تعبیر درباره امام (علیه السلام)، متعارف است.

نویسنده می گوید: حماد ناب گفته: «ابوبصیر بر در خانه امام صادق (علیه السلام) نشسته بود تا اجازه دخول یابد، لیک بدو اجازه داده نمی شد. او گفت: اگر طبقی همراه من بود اجازه دیدارم می داد. راوی می گوید: در

این هنگام سگی آمد و بر چهره ابوبصیر بول کرد. ابوبصیر گفت: آه آه [به همین شکل آمده است] این چیست؟ (1) همتشین او گفت: سگی است که بر چهره ات بول کرد) «رجال کشی، ص ۱۵۵».

پاسخ نویسنده آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا

1- زیرا وی کور بود (حاشیه نویسنده).

در سند آن نام جبرئیل بن احمد دیده می شود که - چنان که گفته آمد - توثیق نشده است.

آیه الله خویی(قدس سره (می گوید: «جبرئیل بن احمد توثیق نشده، و به نظر می رسد مقصود از ابوبصیر در این روایت، یحیی بن قاسم است که کور بوده، ولی درباره مرادی دلیلی نیافتیم که کور بوده باشد و صرف کنیه ابوبصیر بر این امر دلالت ندارد - چنان که روشن است -) «معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۴۹».

این در حالی است که ضبط کلمه «لأذن» در حدیث، مجهول باشد و مقصود از فاعل اذن، اهل خانه یا خادم امام(علیه السلام) بوده باشد، نه آنکه ضبط کلمه «أذن» معلوم باشد چنان که نویسنده آورده تا ضمیر آن به امام(علیه السلام) باز گردد.

بر این اساس در کلام ابوبصیر اشکالی دیده نمی شود مگر متهم کردن خادم امام که اگر طبقی از خوراک در کار بود به شتاب بدو اجازه ورود می داد، و این سخن هیچ خدشه ای به ابوبصیر وارد نمی کند.

نویسنده می گوید: ابوبصیر در اخلاق، فردی معتمد نبود و او خود گواهی بر این سخن می آورد و می گوید: «به زنی فرانت قرآن درس می دادم، پس با او در مسأله ای شوخی کردم. او نزد امام صادق(علیه السلام) رفت و گلایه گذارد. او می گوید: امام صادق(علیه السلام) به من گفت: ای ابوبصیر! به این زن چه گفتی؟ گفت: با دستم چنین گفتم، و چهره خود را پوشاندم!! امام صادق(علیه السلام) فرمود: دیگر از این شوخیها با او نکن» (رجال کشی، ص ۱۵۴).

پاسخ وی آن است که آیه الله خویی(قدس سره (می گوید: «این روایت دلالتی

بر نکوهش ندارد، زیرا دانسته نیست که این از شوخیهای حرام بوده، و این احتمال وجود دارد که امام(علیه السلام) (او را به جهت پاسداشت حریم از این کار باز داشته است تا مبادا کار به حرام کشیده شود) «معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۴۸».

نویسنده متن را به گونه ای آورده که گواه آن است که زن برای گلایه از ابوبصیر نزد امام(علیه السلام) رفته، با اینکه در متن روایت نشانی بر این نکته دیده نمی شود، بلکه شکل صحیح آن چنین است: «من نزد ابوجعفر آمدم و او به من فرمود...»، ولی نویسنده خواسته است از یک سو رفتار ابوبصیر را درشت نمایی کند و از سوی دیگر علم امام به این رویداد را بدون وجود مخبر، نفی کند، و بدین سان متن را به گونه ای آورده که نشان دهد زن برای شکایت از ابوبصیر نزد امام(علیه السلام) آمده است.

نویسنده می گوید: ابوبصیر شخصیتی درهم داشته است. از محمد بن مسعود رسیده است که گفته: «از علی بن حسن پیرامون ابوبصیر پرسش کردم، گفت: کنیه ابوبصیر ابو محمد بوده است و وابسته بنی اسد بوده و چشمی نابینا داشته است. از او پرسیدم آیا او به غلو متهم است؟ [به همین شکل آمده است] او گفت: نه، به غلو متهم نبوده، ولی شخصیتی درهم داشته است) «رجال کشی، ص ۱۵۴».

پاسخ وي آن است که نویسنده، روایت را سخت تحریف کرده است. متن روایت چنین است:

محمد بن مسعود مي گوید: از علي بن حسن بن فضال پيرامون ابوبصير پرسش کردم، گفت: نام او يحيي بن ابوقاسم است. او گفت: کنیه

ابوبصير، ابومحمد بوده است و وابسته بني اسد بوده و چشمي نابينا داشته است. از او پرسيدم: آیا او به غلو متهم است...

روشن است که پرسش، پيرامون ابوبصير يحيي بن قاسم اسدي کور بوده، نه درباره ابوبصير ليث مرادي که سخن بر سر اوست، ولي نویسنده آغاز روایت را نیاورده است تا به خواننده القا کند که ابوبصير مذموم در این روایت همان ليث مرادي است، یا شاید هم این مدعی اجتهاد و فقاہت، آن دو را از یکدیگر تشخیص نداده است و گمان کرده ابوبصير يکي است نه چند تا، در حالی که بر مدعی اجتهاد سزاوار است میان این دو مرد جدایی قایل شود و آن دو را با یکدیگر در نیامیزد.

نویسنده ادعا می کند شماری از علمای شیعه با نیت فساد و افساد، مسائلي را در شیعه جاي داده اند و گمان برده شماری از ایشان عالمان طبرستان بوده اند و در این میان سه تن از علمای پرآوازه ای را نام می برد که از طبرستان بیرون آمده اند:

نخستین کس میرزا حسین بن تقی نوری طبرسي، نویسنده کتاب «فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الارباب» است که در آن بیش از دو هزار روایت از کتابهای شیعه را گرد آورده تا با آنها تحریف قرآن کریم را اثبات کند و سخنان فقها و مجتهدان را گرد آورده است. کتاب او لکه ننگی است بر چهره هر شیعی.

پاسخ وي آن است که کتاب فصل الخطاب، چنان که نویسنده می پندارد، لکه ننگی بر چهره هر شیعی نیست، زیرا نویسنده در این کتاب نظر شخصی خود را بیان می دارد و نظر او الزامی برای همه

شیعیان نمی آورد تا ننگی بر ایشان باشد، بهویژه آنکه شیعیان او را تخطئه و رد کرده اند و ما پیشتر پاسخ این مقوله را داده ایم.

میرزا حسین نوری(قدس سره (تلاشهای شایسته و آثار بنامی در یاری اسلام و دفاع از آن دارد و لغزش او در این کتاب ما را بر آن نمی دارد همه تلاشهای او را نادیده بگیریم، زیرا هر عالمی را لغزشی است.

این در حالی است که وي نگفته است: «قرآنی که در میان ما وجود دارد تحریف شده و افزایش و تغییر بدان راه یافته»، بلکه گفته: «برخي از واژه ها یا آیاتی که بر پیامبر(صلي الله عليه وآله) نازل شده از قرآن موجود در میان ما ساقط شده است»، و از همین رو می گوید: منظور من از تحریف، تغییر و تبدیل نیست، بلکه تنها کاهش آیاتی است که فرود آمده و نزد اهلش محفوظ است، همان گونه که مقصود من از «کتاب» قرآن موجود میان دقتین نیست، زیرا آن به سان روزگار عثمان در میان دقتین موجود است و نه کاهش و نه افزایشی بدان راه نیافته است، بلکه منظور، کتاب الهی فرو فرستاده شده است) «الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ۱۶، ص ۲۳۱».

پوشیده نمآند که این سخن همان مذهب گروهی از صحابه و مذهب اهل سنت است، چنان که احادیث و سخنان علمای ایشان بر آن دلالت دارد.

مسلم و جز او از عایشه روایت کرده اند که گفته است: «از آیاتی که در قرآن نازل شده یکی: «عشر رضعات معلومات يُحرّمُن» بود که با» خمس معلومات» نسخ شد و در این هنگام پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) رحلت کرد و این آیات در قرآن خوانده می شد) «صحيح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۷۵ ;

سنن ترمذی، ج ۳، ص ۴۵۶).

ابن حبان و احمد و دیگران از زرین حبیش روایت کرده اند که گفته است: «أبي بن كعب را دیدم و به او گفتم: ابن مسعود، سوره های فلق و ناس را از قرآنها می زداید و می گوید: این دو سوره از قرآن نیستند، آنچه را از قرآن نیست در قرآن ننهید. أبي گفت: این سخن به پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله گفته شد و او به ما فرمود: ما نیز همین را می گوئیم) «صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۱۲۹).

ابن کثیر می گوید: «میان بسیاری از قاریان و فقها مشهور است که ابن مسعود در قرآن خود دو سوره ناس و فلق را نمی نوشت. شاید او این دو سوره را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیده باشد و نزد او تواتر نیافته باشد) «تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۵۷۲).

بخاری و جز او آورده اند که عمر بن خطاب گفته است: «اگر مردم نمی گفتند عمر به کتاب خدا افزوده آیه رجم را با دست خود می نوشتم) «صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۲۴۱).

حاکم به نقل از حذیفه (رضی الله عنه) حدیثی را می آورد که آن را صحیح می داند و ذهبی نیز با او همسوست. وی می گوید: «آنچه شما (اکنون) می خوانید یک چهارم آن، یعنی (سوره) برائت است، و شما آن را سوره توبه می خوانید، ولی در حقیقت، سوره عذاب است) «المستدرک، ج ۲، ص ۳۳۱).

ابن کثیر پس از آنکه یادآور می شود سوره احزاب به اندازه سوره بقره بوده است می گوید: «این اسنادی حسن است و اقتضای آن را دارد که در این سوره قرآن (آیاتی دیگر) بوده ولی لفظ و حکم آن نسخ شده

است) «تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۶۵).

احادیث در این باره بسیارند و آشکارا گواه آن که شماری از صحابه باور داشته اند که آیات بسیاری از قرآنی که در میان ماست ساقط شده است، و این همان باور اهل سنت است با این تفاوت که آنها این روند را «نسخ تلاوت» می نامند و میرزا نوری (قدس سره) آن را «تحریف» می خواند و گرنه حاصل کلام یکی است و تفاوت تنها در نامگذاری است و نامگذاری آنها زشتی کمتری از نامگذاری میرزای نوری دارد و به همین سبب تا توانسته اند او را بد نام کرده اند با آنکه خود همان را که به سبب آن وی را بد نام کرده اند باور دارند و این بر کسی که دقت ورزد پوشیده نیست.

نویسنده می گوید: نفر دوم احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی نگارنده کتاب احتجاج است. او در کتاب خود روایاتی را آورده که در تحریف قرآن صراحت دارند. او همچنین روایتهایی را آورده که در آنها به این پندار افتاده که پیوند میان امیرالمؤمنین و صحابه بسیار تیره بوده است، و همین روایات است که موجب از هم پاشیدگی وحدت مسلمانان گشته است، و هر که این کتاب را بخواند در می یابد که نگارنده آن نیت پاکي نداشته است.

پاسخ وی آن است که اگر صرفاً آوردن روایاتی دال بر تحریف قرآن کافی بود تا نویسنده را محکوم کند و او را متهم سازد که پاک نیت نبوده، این اشکال عیناً بر بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداود، ابن ماجه، مالک بن انس، احمد بن حنبل، ابوداود طیالسی، بیهقی، هیثمی، سیوطی، ابن جریر طبری و دیگر حافظان حدیث و بزرگان اهل سنتی

نیز وارد است که احادیث مربوط به تحریف را بازگو می کنند و در کتب خویش به ثبت می رسانند. (1)

اگر هم محکوم کردن نویسنده از سر اعتقاد او به تحریف قرآن با چشمپوشی از صرف آوردن روایات مربوط به تحریف است، طبرسی در کتابش تصریح نکرده که وی قائل به تحریف است و از او نقل نکرده اند که به این باور گرایش یافته باشد، و بدین سان بر نویسنده است تا شماری از صحابه را محکوم کند که اعتقاد به تحریف از آنها نقل شده است، چنان که روایات صحیح اهل سنت بر این نکته دلالت دارد.

اما اینکه نویسنده طبرسی را از این رو طعن می کند که در احتجاج، سخنانی را آورده که نشان می دهد پیوند امیرالمؤمنین(علیه السلام) و برخی صحابه بسیار تیره بوده، اتهامی وارد نیست، زیرا اهل سنت در کتابهای خود چند چندان آن روایت کرده اند.

بخاری و مسلم به نقل از عایشه آورده اند که: «فاطمه(علیها السلام)، دختر پیامبر، کس نزد ابوبکر فرستاد و میرانش از رسول اکرم(صلي الله عليه وآله) را که خدا در مدینه و فدک به عنوان فیء به او داده بود خواهان شد، چنان که مانده خمس خیبر را نیز مطالبه کرد. ابوبکر نپذیرفت که چیزی از آن به فاطمه دهد، پس فاطمه در این باره از ابوبکر خشمگین شد. راوی می گوید: فاطمه ابوبکر را رها کرد و با او سخنی نگفت تا رحلت فرمود. او پس از پیامبر(صلي الله عليه وآله) تنها شش ماه زیست، و چون درگذشت همسرش علی او را

1- مراجعه کنید به روایات تحریف قرآن به نقل از منابع اهل سنت در کتاب ما با نام کشف الحقائق، ص ۶۷ - ۷۵

شبانه به خاک سپرد و آن را از ابوبکر پنهان داشت) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰».

مسلم در صحیح خود، جلد ۴، صفحه ۱۳۸۲ به نقل از عایشه آورده است که گفته: اما صدقه او را در مدینه، عمر به علی و عباس پرداخت و علی در آن بر عمر چیرگی یافت، ولی عمر از دادن خیبر و فدک خودداری کرد و گفت: این دو صدقه رسول خدا(صلي الله عليه وآله) هستند و برای (ادای) حقوق و رفع گرفتاریهایی بوده که پیش می آمده است.

نیز در جلد ۴، صفحه ۱۳۷۷ به نقل از مالک بن اوس آورده که به او گفته: عمر گفته است: چون پیامبر اکرم(صلي الله عليه وآله) رحلت فرمود، ابوبکر گفت: من ولی رسول خدا(صلي الله عليه وآله) هستم و شما دو تن - علی و عباس - امید و تو (عباس) میراث برادرزاده ات را طلب می کردی و این یک (علی)، میراث زنت را که از پدرش مانده می خواست. ابوبکر گفت: پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرموده است: ما چیزی به ارث نمی گذاریم، آنچه باقی گذاشته ایم، صدقه است و شما دو تن او را دروغگویی گنهکار فریب پرداز خائن می پندارید و خدا می داند که او راستگو، نیکوکار، رهیافته و پیرو حق بود. ابوبکر هم مُرد، و اینک من ولی رسول خدا(صلي الله عليه وآله) و ابوبکر و شما مرا دروغگویی گنهکار فریب پرداز خائن می پندارید و خدا می داند که من راستگو، نیکوکار، رهیافته و پیرو حقم.

ترمذی در سنن خود، جلد ۵، صفحه ۶۳۸ و جلد ۴، صفحه ۲۰۷ حدیثی را از براء آورده و آن را حسن دانسته است. براء گفته است: پیامبر(صلي الله عليه وآله) دو سپاه فرستاد، بر یکی علی بن ابی طالب را فرماندهی داد و بر دیگری خالد بن ولید را، و فرمود هرگاه جنگ پیش آید علی پیش

رود. او می گوید: علی دژی را گشود و از آنجا کنیزکی را برای خود گرفت. خالد به وسیله من نامه ای برای پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرستاد و در آن از علی بدگویی کرد. براء می گوید: من نزد پیامبر(صلي الله عليه وآله) (رسیدم و او چون نامه را خواند رنگش دگرگونه شد و فرمود: چه می گویی درباره مردی که خدا و

رسولش را دوست دارد و خدا و رسولش هم او را دوست دارند؟ عرض کردم: از خشم خدا و رسول او به خدا پناه می برم و من تنها یک پیکم. پس پیامبر(صلي الله عليه وآله) خاموش شد.

ضیاء مقدسی، ابویعلی و دیگران به نقل از سعد بن ابی وقاص آورده اند که گفته است: «همراه دو مرد دیگر در مسجد نشسته بودیم و از علی بد می گفتیم، پس پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) چنان خشمگین که خشم از چهره اش خوانده می شد سوي ما آمد و من از خشم او به خدا پناه بردم. او فرمود: شما را چه با من؟ هر که علی را آزار رساند مرا آزار رسانده است» «الاحادیث المختاره، ج ۳، ص ۲۶۷؛ مسند ابویعلی، ج ۱، ص ۳۲۵».

احادیثی که بر اساس آن برخی از صحابه به امیر المؤمنین(عليه السلام) (بغض میورزیدند و او را فراوان دشنام می دادند و همچون خورشید میانه روز انکارش می کردند بسیارند، و بدین سان نویسنده باید بسیاری از بزرگان اهل سنت را که چنین اموری را روایت می کنند طعن کند.

نویسنده می گوید: نفر سوم فضل بن حسن طبرسی، صاحب مجمع البیان فی تفسیر القرآن است، تفسیری که آکنده از مغالطه ها و تأویلهای متکلفانه است؛ تفسیری خشکوناسازگار با ساده ترین قواعد تفسیری.

پاسخ نویسنده آن است که اگر وی انصاف می داشت می باید

نمونه هایی را می آورد تا ثابت کند طبرسی صاحب مجمع البیان کتاب خود را با مغالطه ها و تأویلات متکلفانه آکنده است، نه آنکه چنین بی دلیل و حجت سخن خویش را بگوید.

این در حالی است که طبرسی در مجمع البیان اقوال مفسران اهل سنت را نیز گرد آورده و اگر چه آنچه از امام باقر و امام صادق(علیهما السلام) روایت شده آورده، ولی باز نزدیک ترین تفاسیر شیعه به تفسیر اهل سنت است و به همین سبب دکتر محمدحسین ذهبی - از اهل سنت - می گوید: بحق تفسیر طبرسی - جدای از گرایشهای شیعی و آرای معتزلی آن - در قلمرو خود کتابی عظیم است که بر تبحر نویسنده اش در فنون مختلف علم و معرفت گواهی می دهد.

دکتر ذهبی تحت عنوان «اعتدال او در تشیع» می گوید: «طبرسی در تشیع خود معتدل است و همچون تندروهای امامیه راه زیاده روی نمی پیماید. ماهنگام خواندن تفسیر او تعصب قابل ملاحظه ای را احساس نکردیم و ندیدیم که وی یکی از صحابه را تکفیر کند یا طعنی بر ایشان زند که عدالت و دینداری آنها را از میان برد، چنان که درباره علی نیز چندان مبالغه نکرده که وی را به خدایی رساند یا هم ردیف پیامبرانش بخواند، اگر چه او را معصوم می داند» «التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۷۶».

نویسنده ادعا می کند منطقه طبرستان و مناطق هم کنار آن آکنده از یهودیان خزر است و طبرستانها همان یهودیان خزرند که خود را زیر چتر اسلام پنهان کرده اند.

پاسخ وی آن است که سمعانی در انساب در مدخل «طبري»

می گوید: این نسبت به طبرستان، یعنی آمل و قلمرو آن... است و نسبت بدان را طبري گویند و شماری بسیار از علما و فقها و محدثان از آمل بیرون آمده اند.

او آن گاه شماری از علمای مشهور آنجا را یاد می کند که از جمله ایشان هستند: «ابوجعفر محمد بن جریر طبري مشهور، صاحب تفسیر و تاریخ معروف، ابوبکر خوارزمی، ابومروان حکم بن محمد طبري، اسحاق بن ابراهیم طبري و گروهی دیگر» «انساب، ج ۴، ص ۴۵ - ۴۸».

در اینجا از نویسنده این را می‌پرسیم: آیا محمد بن جریر طبری و دیگر علمای اهل سنت طبرستان نیز از یهودیان خزر هستند که خود را زیر چتر اسلام پنهان داشته‌اند و خویش را در ردیف مسلمانان جا کرده‌اند؟

اگر جواب منفی دهد، نمی‌دانیم چرا یهودیان خزر خود را در میان اهل سنتی جای نکردند که صاحب جایگاه و مناصب و نفوذ بودند و فقط به این بسنده کردند که خویش را در میان شیعیانی پنهان سازند که زیر شکنجه و فشار بودند؟ با اینکه هنوز معلوم نیست که آیا یهودیان خزر به سوی منطقه طبرستان رفته‌اند و آنجا را وطن گزیده‌اند و دقیقاً خود را میان مسلمانان و زیر چتر اسلام پنهان کرده‌اند؟ - چنان که نویسنده ادعا می‌کند - با اینکه مسافت طبرستان و منطقه خزر بسیار است و یاقوت حموی در معجم البلدان، جلد ۲، صفحه ۳۶۸ آورده است که منطقه خزر هم مسلمان داشته است هم مسیحی هم بت پرست، و یهودیان در آنجا ناچیزترین فرقه‌ها بوده‌اند و می‌توانسته‌اند خود را میان مسلمانانی پنهان دارند که در منطقه خزر می‌زیسته‌اند، نه آنکه

خود را به شیعیان طبرستان رسانند.

مناسب است در اینجا خواننده عزیز را آگاهی دهیم که ابن فندق بیهقی، هم روزگار امین الاسلام طبرسی صاحب مجمع البیان در کتاب خود با نام تاریخ بیهقی یادآور می‌شود که طبرسی «صاحب مجمع البیان» منسوب به طبرس، میان اصفهان و کاشان است (1)، و بدین سان دوری طبرسی از طبرستان و نواحی آن نیز آشکار می‌شود.

نویسنده ادعا می‌کند عناصر بیگانه کتابهای شیعی را به بازی گرفته‌اند. یکی از این کتابها کافی است. او می‌گوید: خوانساری گفته است: «اختلاف است در اینکه آیا روضه که مجموعه‌ای از ابواب را در خود جای داده یکی از کتب کافی است که کلینی تألیف کرده یا از آن پس بر اصول کافی افزوده شده» «روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۸».

پاسخ وی آن است که ما هنوز در شرح حال کلینی (قدس سره) در روضات الجنات به این سخن برخوردیم. آری، سخنی را که نویسنده بعداً از سیدحسین کرکی نقل می‌کند دیده‌ایم.

بر فرض وجود این سخن در کتاب، مفهومی چنین خواهد داشت که برخی انکار کرده‌اند کتاب روضه یکی از مجلدات کافی باشد و نویسنده ادعا کرده است این کتاب به مجلدات کافی الحاق شده است، در حالی که این کتاب، نگاشته جداگانه‌ای از کلینی (رحمه الله) است. بگذریم که در مضامین کتاب روضه اشکالی دیده نمی‌شود و تنها تردید برسر آن

1- به نقل از مقدمه کامل سلیمان بر کتاب جوامع الجامع، ج ۱، ص ۷

است که آیا روضه در ضمن کافی است یا جدای از آن، و از آنجا که نجاشی و شیخ طوسی کتاب روضه را در شمار کتب شیخ کلینی (رحمه الله) آورده‌اند و هر دو نفر سند خود را به همه این کتب رسانده‌اند دیگر به تردید دیگران اعتنا نمی‌شود. (1)

نویسنده ادعا می‌کند: شیخ الثقة سید [به همین شکل آمده است] حسین بن سید حیدر کرکی عاملی (متوفای ۶۶۰ هجری) گفته است: «کتاب کافی، پنجاه کتاب با اسانیدی دارد که در آنها هر حدیثی به ائمه علیهم السلام (پیوسته است) «روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۴»، در حالی که سید [به همین شکل آمده است] ابوجعفر طوسی (متوفای 460 هجری) می‌گوید: «کتاب کافی در بردارنده سی کتاب است» «فهرست، ص ۱۶۱».

نویسنده می‌پندارد بیست باب، یعنی برابر با ۴۰٪ کتاب کافی بدان افزوده شده و این بجز تبدیل روایات و تغییر الفاظ و حذف فقرات و اضافات دیگر است.

در پاسخ وی باید گفت بسیار خنده دار است که نویسنده شیخ طوسی را «سید» می‌خواند و کرکی عاملی را شیخ النقه سید. چگونه یک فرد می‌تواند در یک لحظه هم شیخ باشد هم سید؟

آیا پس از این همه برای انسان منصف کوچک ترین شکی باقی می‌ماند که نویسنده شیعی نیست، بلکه خود را از سر فریب شیعه می‌خواند؟

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۲؛ فهرست طوسی، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

275

اما در باره به اصطلاح نویسنده اضافات احادیث در کتاب کافی باید بگوییم: ای کاش این مدعی اجتهاد و فقاہت اندکی خود را به زحمت می‌انداخت و به کتاب کافی موجود نظر می‌کرد و می‌دید که آیا این اثر پنجاه کتاب است یا سی کتاب تا برای او و دیگران با دلیل ثابت می‌شد که آیا این حجم فراوانی که او ادعا می‌کند به کافی افزوده شده است یا نه؟

و ای کاش نویسنده کتابهایی را برای ما نام می‌برد که به گمان او به کافی افزوده شده است و به جای شمار احادیث ابواب شمار احادیث آن را به ما می‌گفت، بهویژه آنکه شمار احادیث در ابواب کتاب کافی متفاوت است. شماره کردن این احادیث او را به زحمت زیادی نمی‌انداخت، زیرا چاپ موجود از کتاب کافی در بردارنده شمارش احادیث هر کتاب است.

شاید دلیل آن این بوده که نویسنده می‌دانسته شمار ابواب کافی همان گونه که شیخ طوسی گفته است سی کتاب است، بی هیچ کاهش و افزایشی، و آنچه از کرکی نقل شده و کافی را پنجاه کتاب دانسته اشتباه محض است.

شیخ طوسی در فهرست می‌گوید: «محمد بن یعقوب کلینی با کنیه ابوجعفر، ثقة و آگاه به اخبار است. او کتابهایی دارد که یکی از آنها کافی است و در بردارنده سی کتاب است: آغاز آن، کتاب عقل و فضیلت علم است و آنگاه کتاب توحید، کتاب حجت، کتاب ایمان و کفر، کتاب دعا، کتاب فضیلت قرآن، کتاب طهارت و حیض، کتاب صلات، کتاب زکات، کتاب صوم، کتاب حج، کتاب نکاح، کتاب طلاق، کتاب عتق و

276

تدبیر و مکاتبه، کتاب ایمان و نذور و کفارات، کتاب معیشت، کتاب شهادت، کتاب قضایا و احکام، کتاب جنائز، کتاب وقوف و صدقات، کتاب صید و ذبایح، کتاب اطعمه و اشربه، کتاب دواجن و رواجن، کتاب زی و تجمل، کتاب جهاد، کتاب وصایا، کتاب فرایض، کتاب حدود، کتاب دیات و در پایان، کتاب روضه» (فهرست، ص ۲۱۰).

مجلدات چاپ شده کتاب کافی که در دسترس است و کتابهایی که در بردارد به شرح زیر است:

جلد اول: شامل کتاب عقل و جهل و کتاب فضیلت علم و کتاب توحید و کتاب حجت.

جلد دوم: در بردارنده کتاب ایمان و کفر و کتاب دعا و کتاب فضیلت قرآن و کتاب عشره.

جلد سوم: در بردارنده کتاب طهارت است و آنگاه کتاب حیض، کتاب جنائز، کتاب صلات و کتاب زکات.

جلد چهارم: در بردارنده تتمه کتاب زکات، کتاب صیام و کتاب حج.

جلد پنجم: شامل کتاب جهاد، کتاب معیشه و کتاب نکاح.

جلد ششم: شامل کتاب عقیقه، کتاب طلاق، کتاب عتق و تدبیر و مکاتبه، کتاب صید، کتاب ذبائح، کتاب اطعمه، کتاب اشربه، کتاب زی و تجمل و مروءة، کتاب دواجن.

جلد هفتم: دربردارنده کتاب وصایا، کتاب موارث، کتاب حدود، کتاب دیات، کتاب شهادت، کتاب قضا و احکام، کتاب ایمان و نور و کفارات.

277

جلد هشتم: شامل کتاب روضه.

این است همه ابواب کتاب کافی موجود در میان ما که شیخ طوسی همه آنها را در فهرست آورده، مگر کتاب عشره و کتاب عقیقه را که این هر دو کتاب را نجاشی در رجال خود آورده و این دلیل آن است که این دو کتاب بعداً افزوده نشده اند، در حالی که شیخ کتابی را افزوده که در چاپ موجود دیده نمی شود و آن کتاب وقوف و صدقات است. نجاشی این کتاب را در شمار ابواب کتاب کافی نیاورده است، و اگر چنین چیزی ثابت شود دلیل کاستی چاپ موجود این کتاب است نه افزایش آن، ولی به نظر می رسد که این اشتباه شیخ است و باید به نقل نجاشی اعتماد کرد، زیرا نجاشی در نقل خود از شیخ دقیق تر است.

بدین ترتیب روشن می شود که حتی یک کتاب به کافی افزوده نشده است، چه رسد به بیست کتاب - چنان که نویسنده پنداشته -.

نویسنده ادعا کرده است که به کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی ۶۰۰۰ حدیث افزوده شده، زیرا علمای شیعه هم اکنون شمار آن را ۱۳۵۹۰ حدیث می دانند، در حالی که خود شیخ - چنان که در عدة الاصول آورده - شمار احادیث تهذیب الاحکام را بیش از ۵۰۰۰ حدیث می داند.

پاسخ به نویسنده چنین است که عبارت شیخ در کتاب عدّه چنین است: «من احادیث مختلف رسیده از ائمه علیهم السلام (را آورده ام؛ این احادیث که در کتاب معروف استبصار و کتاب تهذیب الاحکام به فقه اختصاص دارد بیش از پنج هزار حدیث است و در بیشتر آنها اختلاف طائفه در عمل بدان را یادآور شده ام و این مشهورتر از آن است که پنهان

278

بماند) «عدة الاصول، ج ۱، ص ۳۵۶».

کلام شیخ بسیار روشن است و مقصود او احادیث متعارض و مختلفی است که در هر دو کتاب یادشده آورده است و مقصود او بیان شمار کلّ احادیث دو کتابش نبوده - چنان که کاملاً روشن است -، زیرا بسیاری از احادیث تهذیب و استبصار، همان گونه که نیازی به توضیح ندارد، اصلاً با یکدیگر تعارض ندارند.

نویسنده می گوید: به همین سبب سیدهاشم معروف الحسني گفته است: «جاعلان شیعه همراه دشمنان ائمه علیهم السلام (شمار بسیاری از این گونه احادیث را از زبان ائمه هدایتگر جعل کرده اند. «هاشم همچنین می گوید: «پس از کندو کلو در احادیث پراکنده در مجموعه های حدیثی همچون کافی، وافی و جز آن دو در می یابیم که غالباً و حاقدان ائمه هدایتگر بابتی از ابواب را رها نکرده اند مگر آنکه برای به فساد کشیدن احادیث ائمه و بد نام کردن ایشان بدان نفوذ کرده اند) «الموضوعات، ص ۱۶۵ و ۲۵۳».

پاسخ وی آن است که روشن است علمای شیعه به صحت همه احادیث کافی، وافی و دیگر مجموعه های حدیثی قائل نیستند و باور بر آن دارند که این احادیث از حدیثهای ضعیف یا جعلی بر کنار نیستند و این

مقوله ای چالش ناپذیر است، ولی موجب نمی شود [ادعای] اساقط شدن همه این کتب از اعتبار و حجیت صحیح دانسته شود. خداوند به علما پاداش خیر دهد که این احادیث را پاک و تنقیح کردند و صحیح را از ضعیف باز شناختند و درست را از نادرست جدا کردند. وضع و حال این گونه کتب، وضع و حال بیشتر کتابهای اهل سنت است که صحیح و

ضعیف و دروغ و جعلی را در کنار هم گردآورده است، ولی بودن احادیث جعلی در آنها مانع از پرداختن به احادیث صحیح و معتبر آن نمی شود.

نویسنده می گوید: شیخ طوسی در مقدمه تهذیب به این نکته اعتراف می کند و می گوید: «یکی از دوستان درباره احادیث اصحاب ما و اختلاف و ناسازگاری و منافات و تضاد آنها با من سخن می گفت و اظهار می داشت که شاید بتوان ادعا کرد حدیثی نیست مگر آنکه ضد آن نیز دیده می شود، و حدیثی بی گزند نمی ماند مگر آنکه در مقابل آن حدیثی هست که آن را نفی می کند تا آنجا که موجب شده مخالفانمان همین را مایه بزرگ ترین طعن بر مذهب ما قرار دهند». به رغم تأکید شیخ طوسی در پاسداشت کتابش باز هم این کتاب - چنان که می بینید - در معرض تحریف قرار گرفت.

پاسخ به نویسنده این است که اختلاف و ناسازگاری میان احادیث، امری است که انکار و کشمکش نمی پذیرد و احادیث ناهمگون در کتب شیعیان و سنیان بسیار است و کافی است به کتاب *بداية المجتهد و نهاية المقتصد* ابن رشد نظری بیفکنیم تا با میزان ناهمگونی احادیث اهل سنت و در پی آن ناسازگاری فتاوی ایشان آشنا شویم.

فراوانی احادیث ناهمگون در کتب دو فرقه، زیانبار نیست، زیرا یک فقیه می تواند حدیث صحیح را از ضعیف و درست را از نادرست باز شناسد، چنان که می تواند احادیث معتبر را در پرتو اسناد و دلالتی ترحیحی بر یکدیگر برتری دهد و حدیث راجح را گرفته حدیث مرجوح را کنار نهد.

نویسنده می گوید: در دیدارم از هند با سید دلدار علی ملاقات کردم و او یک نسخه از کتاب خود را با عنوان *اساس الاصول* به من هدیه داد. در صفحه ۵۱ این کتاب آمده است: «احادیث به جا مانده از ائمه تا آنجا ناسازگاری دارد که شاید بتوان گفت حدیثی یافت نمی شود مگر آنکه در برابر، حدیث دیگری آن را نفی می کند، و خبری در دست نیست مگر آنکه در ازای آن ضدش نیز یافت می شود»، و همین شمار بسیاری را واداشته است که مذهب شیعه را کنار نهد.

پاسخ وی آن است که چنین حکایتی حکایت همان کفش دوزکی است که پشت شتر را در هم شکست و دروغی است عربان که به هیچ وجه نمی توان آن را توجیه کرد، زیرا نویسنده غافل مانده که سید دلدار علی هنگام نوشتن کتاب او *لله ثم للتاریخ* صدو پنجاه و هشت سال بوده که نقاب در چهره خاک کشیده.

پژوهشگر بزرگ شیخ آقابزرگ طهرانی می گوید: «اساس الاصول في الرد علي الفوائد المدنية الاسترآبادية اثر علامه سيددلدار علي بن محمد معين نقوي نصيرآبادي لکهنويي است که از آیه الله بحر العلوم اجازه داشته و در سال ۱۲۳۵ هجری درگذشته است) «الذريعة إلي تصانيف الشيعة، ج ۲، ص ۴».

بر این اساس، اگر فرض کنیم نویسنده در سال وفات سید دلدار او را دیده باشد پسری پانزده ساله بوده و عمر نویسنده هنگام نوشتن کتاب *لله ثم للتاریخ* ۲۰۰ سال بوده است، در حالی که نویسنده بیشتر تصریح کرده احمد صافی نجفی شاعر حدود سی سال از او بزرگ تر بوده و صافی نجفی در سال ۱۳۱۴ هجری زاده شده است. بر این اساس

نویسنده در سال ۱۳۴۴ هجری زاده شده است و در سال ۱۴۲۰ هجری 76 سال از عمر او می‌گذشته است. چه تفاوت فراوانی است در کلام او که از غیر قابل اعتماد بودن او خبر می‌دهد و همین کافی است که همه حکایت‌های او در کتابش - که ادعای دیدن آنها را کرده - بی اعتبار باشد و به همین سبب ما از بازگفت بیشتر آنها در این کتاب روی تافتیم.

اما درباره این سخن او که: «و همین شمار بسیاری را واداشته است که مذهب شیعه را کنار نهند» باید گفت تاکنون نشنیده ایم شخصیت معروفی مذهب شیعه را کنار نهد و به اهل سنت بگراید، حتی خود نویسنده شخصیتی ناشناس است و شاید همین مصیبت که به اهل سنت وارد آمده، نویسنده را واداشته تا با آفریدن شخصیتی به نام سیدحسین موسوی درصدد فریب دادن غافلان اهل سنت برآید که عالمی شیعی سنی گشته است. بر خلاف آنچه نویسنده گفته کسانی که تسنن را کنار می‌نهند بسیار فراوان اند. شیخ هشام آل قطیط شیعی کتابی را در سه جلد با عنوان المتحولون: حقائق و وثائق نوشته و در آن شرح حال دهها تن از دانشمندان و اندیشمندان را که به شیعه گرویده اند آورده است. آنها کتابهایی نگاشته اند و در آنها از عواملی سخن به میان آورده اند که ایشان را واداشته مذاهب خود را کنار نهند و به شیعه امامیه بگرند؛ افرادی همچون شیخ محمد مرعی انطاکی حلبی و برادرش شیخ محمد امین، دکتر محمد تیجانی سماوی تونس، استاد مروان خلیفات، وکیل احمد حسین یعقوب اردنی، شیخ معتصم سیداحمد سودانی، سید ادیس حسینی مغربی، استاد صائب عبدالحمید عراقی، نویسنده مصری صالح وردانی و دکتر سعید ایوب و بسیاری دیگر.

نویسنده ادعا می‌کند امام دوازدهم را عناصر بیگانه آفریده اند و حکم می‌کند که این امام نه حقیقت دارد و نه وجود فیزیکی. او می‌گوید: چگونه چنین کسی می‌تواند باشد در حالی که کتب معتبر ما تصریح دارند که امام حسن (عسکری) علیه السلام - امام یازدهم - در حالی رحلت کرد که فرزندی نداشت و هنگام مرگش به همه زنان و کنیزان او نگر بستند و حتی یکی از آنها را حامله یا دارای فرزند نیافتند و می‌توانید در این باره به کتاب الغیبه طوسی، صفحه ۷۴ و ارشاد شیخ مفید، صفحه ۳۵۴ و اعلام الوری از فضل طبرسی، صفحه ۳۸۰ و المقالات والفرق اشعری قمی، صفحه ۱۰۲ بنگرید.

پاسخ وی آن است که این از دروغ‌های شگفت است، زیرا شیخ طوسی (قدس سره) در کتاب الغیبه با دلایل بسیار ولادت امام مهدی را اثبات کرده می‌گوید:

«طرق خبر ولادت فرزند امام حسن (عسکری) علیه السلام (آن قدر فراوان است که کتب انساب نمی‌توانند آن را ثبت کنند و ما به خواست خدا از این پس گوشه‌ای از آن را یادآور خواهیم شد)» (الغیبه، ص ۷۴).

اما شیخ مفید (قدس سره) در کتاب ارشاد بر امامت امام مهدی (علیه السلام) پس از پدرش امام حسن (عسکری) علیه السلام (تصریح دارد و می‌گوید: «امام پس از ابومحمد علیه السلام پسر اوست که نام و کنیه رسول خدا) صلی الله علیه و آله (را دارد و پدرش جز او نه در ظاهر و نه در باطن فرزندی به یادگار نگذارد، و این فرزند بر اساس آنچه گفته آمد غایب و پوشیده است و مولد او شب نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری بوده است و مادرش ام ولدی بوده که نرجس نامیده می‌شده)» (ارشاد، ص ۳۴۶).

شیخ طبرسی نیز در اعلام الوری فصلهایی را در شرح حال امام مهدی (علیه السلام) (گشوده است و فصلی را به نام، کنیه و لقب ایشان و فصل دیگری را درباره مولد و نام مادرش و فصل سوم را به کسانی که او را دیده اند و فصلی را به ذکر دلایل اثبات غیبت او و صحت امامتش و فصلی دیگر را به ذکر نام کسانی که او و راهنماهای او را دیده اند و نیز کسانی که توقیعات حضرت به آنها می‌رسیده اختصاص داده و به همین ترتیب تا پایان آنچه بر بطلان اموری دلالت دارد که کاتب در نفی ولادت حضرت به ایشان نسبت می‌دهد.

چکیده سخن آنکه اگر کسی به یکی از علمای معروف ما اعتقاد به عدم ولادت امام مهدی (علیه السلام) را نسبت دهد دروغ پرداز است افترا زنند و بی شرم، زیرا سخنان ایشان معروف است و کتبشان پرآوازه.

نویسنده ادعا می کند: برادر فاضل سید [به همین شکل آمده است] احمد کاتب در مسأله نوّاب امام دوازدهم تحقیق کرده و ثابت نموده آنها جماعتی دجال بوده اند که ادعای نیابت کرده اند تا به اموال خمس مورد نظر دست یابند و پولهایی را که مردم در مرقد [به همین شکل آمده] می اندازند یا تبرعاتی را که در سرداب می اندازند به خود اختصاص دهند.

پاسخ نویسنده این است که تمام سخنان احمد کاتب مردود است و اگر بخواهید می توانید به کتاب دفاع عن التشیع اثر سید نذیر حسنی و کتاب مناهات فی مدینه الضباب و کتاب الرد علی شبهات احمد کاتب اثر سیدسامی بدری و دیگر کتبی رجوع کنید که در ردّ بر او نگاشته

شده است.

اما در باره نوّاب اربعه احمد کاتب هیچ دلیلی در نفي نیابت آنها نیاورده است، بلکه انکار می کند دلیلی با خود داشته باشد که معتمد بودن سفیران چهارگانه را اثبات کند. او می گوید: «بنابر این ما نمی توانیم ادعای این نوّاب را در نیابت از امام مهدی تصدیق کنیم و سخن آنها را دلیلی بر وجود امام بگیریم، آن هم به استناد ادعاهای معجزه یا بهره داشتن از علم غیب، و ما نمی توانیم ادعای آنها را از ادعای نایبان دروغینی که شمار آنها از بیست و چهار تن می گذرد جدا کنیم.»

او گمان می کند این سفیران از ادعای سفارت بهره می برند و از آنجا که بسیاری ادعای سفارت کرده اند پس ناگزیر باید حکم کرد که همه آنها دروغ می پردازند. او می گوید: «اگر ما مدعیان دروغین نیابت را متهم کنیم که برای نان خود تنوری دست و پا می کنند و به گردآوری اموال حرص میورزند و با حکومت عباسی آن روزگار پیوند داشته اند، این تهمت، متوجه نوّاب چهارگانه ای نیز می شود که از آن حکومت به دور نبوده اند» (تطور الفكر السياسي الشيعي).

این سخنی است که بیهودگی آن بر کسی پوشیده نیست، زیرا او باید با این شیوه نبوت پیامبر ما را نیز انکار کند، زیرا در روزگار ایشان ادعای نبوت شده است و از آنجا که این مدعی از ادعای خود بهره می برده، پس تهمت، متوجه همه خواهد شد، و به همین دلیل او باید امامت همه ائمه را بدون استثنا انکار کند.

اما اتهام نوّاب اربعه به دروغ و دغل کاری برای فردی همچون

احمد کاتب کاری آسان است، ولی اثبات آن، برای او دشوار خواهد بود. امام مهدی (علیه السلام) برای خود چهار سفیر برگزید که به قداست، تقوا و پاکدامنی، به شهادت دست دوست و دشمن، شهره بودند و از ایشان دغل کاری و چنگ انداختن به گردآوری مال یا حُب ریاست نقل نشده است. نخستین سفیر، ابو عمرو عثمان بن سعید عمری (رحمه الله) وکیل دو امام هادی و امام عسکری (علیهما السلام) بوده است. او مردی معتمد و بزرگوار بود که از سوی این دو امام (علیهما السلام) ستایش می شد و زنجیره نیابت از او به دیگر نوّاب کشیده شد.

نویسنده می گوید: اینک ببینیم امام دوازدهم، معروف به قائم یا منتظر، هنگام خروج چه می کند: ۱ - شمشیر بر تازیان می کشد. «مجلسی روایت می کند که امام منتظر در میان تازیان براساس جفر احمر عمل می کند، یعنی آنها را می کشد» (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۱۸).

پاسخ وی آن است که این حدیث، سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام محمد بن سنان دیده می شود، چرا که احمد بن محمد بن عیسی از عبدالله بن سنان ثقه روایتی نقل نمی کند و این محمد - چنان که بارها گفته آمد - ضعیف است. از دیگر کسانی که در این سند دیده می شود رفید وابسته ابن (یا ابو) هبیره است که در کتب رجالی توثیق نشده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، این احتمال وجود دارد دلیل آنکه مهدی(علیه السلام) در میان عرب کشتار می کند آن است که ایشان در سرزمین عرب ظهور می کند و عرب نه تنها در برابر او سر به تسلیم فرود نخواهند

آورد، بلکه به جنگ و ستیز با او برخوانند خاست و امام هر که را با او به جنگ برخیزد خواهد کشت مگر کسی که از جنگ با او خودداری کند.

این مفهوم در پاره ای از احادیث اهل سنت نیز آمده است. حاکم در حدیثی صحیح، که ذهبی نیز با او موافق است، به سندش از نافع بن عتبّه روایت می کند که: «از رسول خدا(صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: شما با جزیره العرب خواهید جنگید و خدا آن را خواهد گشود، سپس با روم خواهید جنگید و خدا آن را خواهد گشود، آن گاه با ایران می جنگید و خدا آن را هم خواهد گشود و انگاه با دجال می جنگید و خدا او را نیز شکست خواهد داد» (المستدرک، ج ۴، ص ۴۲۶).

نویسنده حدیث دومی را می آورد که چنین است: «میان ما و تازیان جز کشتار نمی ماند» (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۴۹).

پاسخ به نویسنده چنین است که احتمال دارد مقصود از این حدیث آن باشد که میان اهل بیت(علیهم السلام) و عربها حقوقی نمانده مگر آنکه عربها با قتل و کشتار به علویان تجاوز کردند و آنها را زیر هر خار و خاشاک که یافتند به قتل رساندند و در میان ایشان بسیار خونریزی کردند و این کلام امام(علیه السلام) (اشاره به این وضع روزگار امام صادق(علیه السلام) دارد، زیرا ابوجعفر منصور، همان گونه که در تاریخ گفته آمده، بسیاری از بنی هاشم را کشتار کرد.

نویسنده حدیث سومی را می آورد که چنین است: «از عرب بپرهیز که برای ایشان خبر ناگواری است، حتی یکی از آنها همراه قائم خروج

نمی کند» (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۳).

پاسخ وی این است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا راوی آن موسی ابار است که وضعی ناشناخته دارد و در کتب رجالی توثیق نشده است، و اسباط بن سالم از او روایت می کند که وی نیز توثیق نشده است.

این روایت با چشمپوشی از سند آن با اخبار دیگری معارض است که نشاندهنده آن است که بسیاری از یاران امام(علیه السلام) (از تازیان هستند. یکی از این روایات را شیخ طوسی با سندش از جابر جعفی نقل می کند که گفته است: «امام باقر(علیه السلام) فرمود: سیصد و اندی نفر از رزمندگان بدر میان رکن و مقام با قائم بیعت می کنند. در میان ایشان بزرگوارانی از اهل مصر و دلاورانی از مردم شام و نیکانی از عراقیان هستند و امام آنچه را خدا می خواهد بر پای خواهد داشت» (کتاب الغیبه طوسی، ص ۲۸۴؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۴).

نویسنده ادعا می کند: در پس این نصوص افرادی به چشم می خورند که در پاشیدن این سمها نقش بزرگی ایفا می کنند و دیگر شگفت زده نشو که کسری از آتش رهایی یابد، زیرا مجلسی از امیرالمؤمنین(علیه السلام) روایت می کند که: «خدا کسری را از آتش رها کرده است و آتش بر او حرام گشته» (بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۴).

پاسخ نویسنده آن است که حدیث کسری را شاذان بن جبرئیل قمی(رحمه الله) در کتاب فضائل، صفحه ۷۰ و محمد بن جریر شیبی در نوادر المعجزات، صفحه ۲۱ از عمّار ساباطی نقل کرده اند. این حدیث،

موقوف و از کلام خود عمار است که از امام معصوم روایت نکرده و نمی توان بدان استدلال کرد.

آنچه در این حدیث آمده چنین است که جمجمه کسری انوشیروان به سخن آمد و از آنچه گفت این بود که: من سلطانی بودم دادگر و مهرورز و رحمت آور بر رعایا که به ستمی تن در نمی دادم، ولی بر دین مجوس بودم. محمد(صلی الله علیه و آله) در زمان سلطنت من زاده شد و از ایوان قصر من بیست و سه کنگره به شب تولد او فرو ریخت و من بر آن شدم تا به او بگروم، ولی از این کار غفلت ورزیدم و حکومت مرا از انجام این کار سرگرم داشت و من به سبب نگرودن به او از بهشت بی بهره ام، ولی خداوند مرا با همین کفر به برکت دادگری و انصاف میان رعایا از عذاب آتش رهانید و من اگر چه در آتشم، لیک [سوزش] آتش بر من حرام گشته.

این حدیث صراحت در آن دارد که کسری انوشیروان از اهل آتش است، ولی به سبب دادگری در میان مردم عذاب نمی شود و این برای خدا ممتنع نیست و بر مقام کبریایی اش نازیبا نمی نماید، چرا که در این کار ترغیب به عدالت و تحذیر از ستم است.

پوشیده نیست که هدف نویسنده از آوردن این حدیث، ایجاد این توهم برای خوانندگان است که شیعیان گرایشهای مجوسیگری دارند که آنها را به تقدیس کسری و امی دارد. در صورتی که حدیث مورد نظر - در کنار ضعف سند آن - تصریح دارد که کسری انوشیروان به آتش وارد شده و حرام شدن [سوزش] آتش بر او به سبب دادگری او بوده نه مجوسیگری اش، و به همین دلیل احادیثی در نکوهش دیگر سلاطین

ایرانی رسیده است که یکی از آنها نیز کسری است که هم روزگار پیامبر(صلی الله علیه و آله) بوده است.

شیخ طوسی(رحمه الله) روایت کرده است که: «رسول خدا(صلی الله علیه و آله) (به سلاطین روم و ایران نامه ای نوشت. پیامبر(صلی الله علیه و آله) (به قیصر، شهریار روم، نوشت: بسم الله الرحمن الرحیم، از محمد بن عبدالله به بزرگ روم،) یا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَيَّ كَلِمَةً سَوَاءٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ. (1) (چون این نامه به شهریار روم رسید برخاست و آن را بر سر نهاد و مشک خواست و بر آن ریخت. چون این خبر به رسول خدا(صلی الله علیه و آله) رسید فرمود: خدایا! سلطنت او را پایدار بدار.

پیامبر(صلی الله علیه و آله) (نامه ای نیز چنین به شهریار ایران نوشت: «بسم الله الرحمن الرحیم، از محمد بن عبدالله به کسری بن هرمز، اسلام آورید تا سالم مانید والسلام. «چون این نامه به کسری رسید آن را گرفت و پاره کرد و چون این خبر به پیامبر(صلی الله علیه و آله) (رسید فرمود: خدایا سلطنت او را از هم فرو پاش» (مبسوط، ج ۸، ص ۱۲۲).

نویسنده [درباره رفتار امام قائم] می گوید: ۲ - مسجد الحرام و مسجد النبی را ویران می کند.

مجلسی روایت کرده است: «امام قائم مسجدالحرام را ویران می کند تا آن را به اصلش بازگرداند، چنان که مسجد النبی را نیز

1- آل عمران/ ۶۴؛ بگو: «ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم».

به اصلش برمی گرداند) «بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۸؛ الغیبه طوسی، ص ۲۸۲.

پاسخ وی آن است که این خبر را مجلسی (قدس سره) از کتاب ارشاد شیخ مفید، صفحه ۳۶۴ گرفته و مفید آن را به صورت مرسل از ابوبصیر روایت کرده و کلینی در کافی، جلد ۴، صفحه ۵۴۳ با این سند آن را نقل کرده است: احمد بن محمد از آن که به او حدیث کرده از محمد بن حسین از وهیب بن حفص از ابوبصیر که ارسال آن کاملاً آشکار است. شیخ طوسی این روایت را در کتاب الغیبه، صفحه ۲۸۲ با این سند آورده است: فضل بن شاذان از عبدالرحمان بن ابی هاشم از علی بن ابی حمزه از ابوبصیر که این سند به سبب وجود علی بن ابی حمزه که همان بطائنی است ضعیف می باشد، و وضع و حال او گفته آمد.

حاصل سخن اینکه اسناد این حدیث هیچ یک بر حجّتی استوار نیست و نمی توان بدان استدلال کرد و بر آن اعتماد نمود، و با نادیده گرفتن سند حدیث، ویران کردن دو مسجد از اساس برای همه مردم نارواست ولی امام مهدی (علیه السلام) به آنچه روا یا نارواست آگاه تر است و ما حق و عدل را در رفتار امام (علیه السلام) سراغ داریم.

شاید سبب در هم کوفتن این دو مسجد از بنیان - به فرض صحّت حدیث - آن باشد که پاره ای از گوشه های این دو مسجد را پیشتر سلاطین ستم برای جز خدا و در راه ریا و شهرت طلبی یا با مال حرام و غصبی بنا کرده اند. یا آنکه امام (علیه السلام) می خواهد با این کار آثار ستمگران و سلاطین جور را محو کند تا چنان که در برخی احادیث آمده، نامی از ایشان نماند، یا شاید هم سبب دیگری دارد.

این در حالی است که اهل سنت در کتب خود روایت کرده اند که پیامبر (صلی الله علیه وآله)، خود دوست می داشت کعبه را در هم کوبد و بازسازی کند، ولی آنچه مانع از آن شد این بود که مردم آن روزگار تازه اسلام آورده بودند.

مسلم به نقل از عبدالله بن زبیر آورده که گفته است: خاله ام (یعنی عایشه) به من حدیث کرده است که: پیامبر (خدا) صلی الله علیه وآله (فرمود: ای عایشه! اگر چنین نبود که کسان تو تازه از شرک برون آمده اند کعبه را در هم می کوفتم و آن را با زمین یکسان می ساختم و برای آن دو در می نهادم: در شرقی و در غربی و بر حجر، شش ذرع می افزودم و قریش به آنجا که کعبه ساخته شده بود بسنده می کردند). صحیح مسلم، ج ۴، ص ۹۸).

نویسنده می گوید: مجلسی روشن می کند که: «نخستین کار حضرت قائم آن است که (جسد) این دو - یعنی ابوبکر و عمر - را بیرون می آورد در حالی که هر دو تر و تازه هستند و آن دو را به باد می دهد و مسجد را در هم می شکند» (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۸۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت را مجلسی از کتاب فضل بن شاذان نقل می کند که سندش به بشیر نبال برمی گردد. بشیر در کتب رجالی توثیق نشده است و روایت سندی ضعیف دارد و نمی توان بدان استدلال جست.

این در حالی است که روایت تصریح به آن ندارد که مقصود از دو تنی که بدیشان اشاره شده عمر و ابوبکر است، شاید مقصود، دو شخص دیگر باشند و اسم اشاره همان گونه که می تواند به این دو نفر بازگردد

می تواند به دو نفر دیگر هم بازگردد، و شاید مفهوم آن برخی از خلفای اموی یا خلفای عباسی هم روزگار امام (علیه السلام) هنگام صدور این روایت باشد.

نویسنده ادعا کرده است که نزد فقهای شیعه مسلم است که کعبه اهمیتی ندارد و کربلا بهتر و برتر از آن است، زیرا براساس نصوص، کربلا برترین جای زمین و ارض برگزیده خداست که مقدّس و مبارک است و حرم خدا و رسول او و قبله اسلام است و در خاک آن شفا نهفته است و هیچ زمینی حتّی کعبه با آن رقابت نمی کند.

پاسخ وی آن است که این سخن که کعبه اهمیتی ندارد دروغ آشکار است. چگونه چنین سخنی صحیح است در حالی که کعبه قبله مسلمانان است و همه علمای مسلمان - سنی و شیعه - هم سخن اند که هیچ نمازی صحیح نیست مگر آنکه رو به قبله یعنی کعبه مبارک داشته باشد و این چندان معلوم است که جز ستیزه جویی نادان کسی آن را انکار نمی کند.

اما اینکه کربلا ارض برگزیده خداست که مقدّس و مبارک است و حرم خدا و رسول او و قبله اسلام است دروغی آشکار می باشد، زیرا هیچ گاه یکی از شیعیان را نمی بینید که در نماز یا غیر آن رو به سوی کربلا بودن را جایز بدانند و آن را زمین برگزیده خدا یا حرم الهی که همان مکه مکرمه است یا حرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله (که همان مدینه منوره است بدانند، زیرا اخبار بسیاری [در شأن مکه و مدینه] به این حقیقت گواهی داده اند که یکی از آنها صحیح حسان بن مهران است که گفته :

293

«از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: امیر المؤمنین (علیه السلام) فرموده است: مکه، حرم خدا و مدینه حرم رسول خداست و کوفه حرم من است و هیچ جبار ستم پیشه ای در آن وارد نیاید مگر آنکه خدا پشت او را بشکند) «تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۲».

تاکنون به روایاتی که بر اساس آن کربلا برتر از مکه باشد بر نخورده ام و روایت صحیحی را ندیده ام که دلالت بر آن داشته باشد، و روایاتی را که دیده ام در اسنادش کسانی است که وثوق ایشان اثبات نشده است؛ کسانی همچون محمد بن سنان، ابوسعید عصفری و دیگران و در اثبات امری چنین نمی توان به این گونه روایات اعتماد کرد، بلکه از توصیف مکه به عنوان حرم خدا و توصیف مدینه به عنوان حرم رسول خدا (صلی الله علیه و آله (چنین بر می آید که این دو برترین سرزمینها هستند.

به علاوه دلالت حدیث موثق سعید بن عبدالله اعرج از امام صادق (علیه السلام) که می فرماید: «محبوب ترین زمین نزد خدا مکه است و خاکی از خاک مکه نزد خداوند عزوجل خوش تر نیست و نزد خدای سبحان سنگی از سنگ این شهر دوست تر نیست و نه درختی از درختان آن و نه کوهی از کوههای آن و نه آبی از آب این شهر) «من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۶۲».

بگذریم که در برخی احادیث برترین سرزمینها میان رکن و مقام معرفی شده است.

در صحیح ابوحمره ثمالی به نقل از امام زین العابدین (علیه السلام) آمده است که: «امام زین العابدین از ما پرسید: کدام زمین برتر است؟ گفتیم :

294

خدا و رسول خدا و فرزند رسول خدا آگاه تر است. امام (علیه السلام) فرمود: آگاه باشید برترین زمین میان رکن و مقام است) «من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۶۳».

این است مقدار دانش ما بر اساس دلالت احادیثی که بدان آگاهی یافته ایم و خدا به حقایق امور داناتر است.

نویسنده می گوید: بر ماست تا این پرسش را مطرح کنیم: چرا حضرت قائم مسجد را ویران می کند و آن را به اساسش باز می گرداند؟

پاسخ آن این است که شمار ماندگان مسلمانان از یک دهم کل آنها تجاوز نمی کند و این را شیخ طوسی چنین تبیین می کند: «این امر، فرجام نمی یابد تا آنکه نه دهم مردم از میان بروند» (الغیبه، ص ۱۴۶، که دلیل آن به کارگیری شمشیر است از سوی امام قائم در میان مردم عموماً و مسلمانان خصوصاً).

پاسخ وي آن است که ما از نویسنده مي پرسيم: چه رابطه اي است میان درهم کوفتن مسجد و از میان رفتن نه دهم مردم؟ آیا این مدعی اجتهاد و فقاہت میان این دو مسأله پیوندي مي بیند؟

ما بیشتر، پیرامون عوامل احتمالي که موجب مي شود امام(علیه السلام)مسجد را تا اساس درهم کوبد - به فرض صحت حدیث - سخن گفتیم و نیازی به بازگفت آن نیست.

اما در باره از میان رفتن نه دهم مردم چنین پیداست که این رویدادي سابق بر ظهور امام مهدي(علیه السلام) است، زیرا فرموده: «این رویداد نخواهد بود»، یعنی مهدي(علیه السلام) ظهور نخواهد کرد «تا برود»، یعنی هلاک

بشود «نه دهم مردم.»

از میان رفتن آنها یا به این مفهوم است که مي میرند و آن یا به سبب رویدادهاي آخر زمان است اعم از جنگهاي ویرانگر که تحقق آنها براساس رویدادهاي پیاپی که مي بینیم بعید نیست، یا بر پایه بیماریهاي همه گیر یا خشکسالي و گرسنگي یا دیگر عوامل ناشناخته که پیش خواهد آمد.

یا مقصود از نابودي آنها گمراهي ایشان است به سبب ناسازگاريها و فتنه انگيزيها و فریبندگيهاي آخرالزمان و گوناگوني عوامل انحراف و ابزار لهو و گمراهي.

آري، احادیث دلالت بر آن دارند که خداوند صاحب زمان(علیه السلام) را براي انتقام گيري بر مي انگیزد تا از دشمنان او و دین او انتقام گیرد و او سرکشان، ستمگران، منحرفان، گمراهان و هر آن کس را که به حق تن در ندهد خواهد کشت، ولي ما در احادیث ندیده ایم که او بخشي از هزار نفر را نابود خواهد کرد، چه رسد به نه دهم مردم.

نویسنده مي گوید: ۳ - رفتار دیگر امام مهدي آن است که حکومت آل داوود را بر پا مي کند. کليني بابي را گشوده در اینکه ائمه(علیهم السلام) هر گاه خلافتشان آشکار شود به شیوه آل داوود حکومت مي کنند و بیته طلب نمي کنند. او آن گاه از امام صادق(علیه السلام) روايتي را مي آورد که فرموده: «هرگاه قائم آل محمد به پاخیزد به شیوه داوود و سلیمان حکومت مي کند و شاهد طلب نمي کند» (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹۷).

پاسخ وي آن است که علامه مجلسي(قدس سره) مي گوید: «بدان ظاهر اخبار

آن است که حضرت قائم(علیه السلام) هرگاه ظهور کند به علم خود از واقعيیت حکم مي کند نه با گواه، در حالي که امامان پیش از ایشان به ظاهر حکم مي کردند و آنچه را از درون قضایا مي دانستند با لطایفي آشکار مي ساختند، چنان که امیرالمؤمنین(علیه السلام) در بسياري از موارد چنین مي کرد) «بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۱۷۷».

و اینک مي گویم: از آنجا که وظیفه امام مهدي(علیه السلام) (آکندن زمین از قسط و عدل پس از هنگامي است که از ظلم و جور آکنده شده، پس طبعي است که حکومت ایشان بر اساس واقعيیت باشد تا حقوق به اهلس بازگردانده شود، و این اقتضاي آن را دارد که براساس علمي حکومت کند که خدای بدو الهام کرده است و این همان حکومت داوود(علیه السلام) (مي باشد، و امام براساس ظاهري حکومت نمي کند که گاهی با واقعيیت همراه است گاهی با خطا.

بعضي از علماي اهل سنت جایز مي دانند حاکمي بدون تکیه بر گواه و سوگند به علم خود داوري کند. این قدامه مي گوید: «مسأله، گفته است: «حاکم به علم خود حکم نمي کند»، ظاهر مذهب

آن است که حاکم نه در حدّ و نه در غیر حدّ به علم خود حکم نمی کند، نه به علم خویش، پیش از حکومت و نه پس از آن. این سخن شریح، شعبی، مالک، اسحاق، ابو عبید و محمد بن حسن است و نیز یکی از دو قول شافعی است. از احمد نیز روایت دیگری رسیده که این امر را برای حاکم جایز می داند و این همان سخن ابویوسف و ابوثور و قول دوم شافعی و اختیار مزنی است) «مغنی، ج ۱۱، ص ۴۰۱».

نویسنده می گوید: مجلسی روایت کرده: «حضرت قائم براساس امر جدید و کتابی نو و قضائی نوین قیام می کند» «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۴؛ غیبه نعمانی، ص ۱۵۴».

جواب وی آن است که امر جدیدی که صاحب زمان بدان می پردازد همان دادگری میان مردم و قسمت به تساوی و جلوگیری از منکرات و بر پا داشتن حدود و زنده کردن سنت و از میان بردن بدعت و امثال این گونه امور است و احتمال دارد مقصود از کتاب نو همان قرآن کریم باشد و نو بودن آن یا به سبب آن است که بر حسب نزول، ترتیب دهی خواهد شد و در آن منسوخ پیش از ناسخ خواهد آمد، یا جدید خواهد بود به اعتبار مفاهیمی که سلاطین ستم و دانشمندان درباری آنها را تحریف کرده اند، زیرا امام علیه السلام (آن را چنان تفسیر خواهد کرد که اراده خداوند سبحان است. شاید هم مقصود از کتاب نو، کتاب دیگری جز قرآن است که امور مهم شریعت و احکامی را در خود دارد که مردم در تمام کارهای خود بدان نیازمندند.

اما مقصود از قضای نوین، یا همان دادگری میان مردم است که ایشان در عصر غیبت و پیش از آن با چنین عدلی آشنایی نداشته اند یا آنکه امام علیه السلام (گواه نمی خواهد، بلکه بر پایه علم خود و بر حسب واقعیت حق در هر مسأله ای حکم خواهد کرد - که این گفته آمد - ، و قضای او اگر چه براساس احکام صحیح اسلامی جاری است که پیامبر صلی الله علیه و آله (آنها را به ارمغان آورد، ولی برای مردم نو خواهد بود، زیرا در روزگار سلاطین ستم با چنین قضایی مأوس نبوده اند.

نویسنده می گوید: این بند را با این روایت دهشتناک به پایان می بریم. مجلسی از امام صادق علیه السلام آورده که می فرماید: «اگر مردم بدانند حضرت قائم هنگام خروج چه خواهد کرد بیشترشان دوست خواهند داشت او را، از بس که مردم را می کشد، نبینند تا آنجا که بسیاری از مردم خواهند گفت: این از خاندان محمد نیست، اگر او از خاندان محمد بود رحیمی می کرد» «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۳؛ الغیبه، ص ۱۳۵».

پاسخ وی آن است که با چشمپوشی از سند این روایت باید گفت که حدیث مذکور با آنچه از امام مهدی علیه السلام (انتظار می رود هیچ منافاتی ندارد، و این براساس نگاه به وضع کنونی جهان معاصر است که فساد اخلاقی، دینی و سیاسی به نهایت رسیده و همه جای زمین را در بر گرفته است. بدیهی است امام مهدی علیه السلام (عدالت را بر پا خواهد داشت و ستم را از میان خواهد برد، اگر چه چنین کاری مستلزم کشتار فراوانی باشد که مقتضای سرکوب سلاطین ستم و منحرفان معاند و یاران ایشان و پاکسازی فراگیر از هرگونه فساد انباشته و بر پا داشتن حدود تعطیل شده است، که البته باید در این میان، کشتار سالهای گذشته و ارتکاب اعمال مهلک و محرماتی را نیز در نظر داشت که عقوبت همه آنها مرگ است.

طبیعی است که روند پاکسازی فراگیر، چنین موضعی را در میان بسیاری از مردمی که از حکم دادگاهی دادگستر بر خود یا خویشان یا پیرامونیان می هراسند ایجاد می کند.

از این گذشته حدیث مذکور، بر فراوانی کشت و کشتار از سوی حضرت علیه السلام (دلالت ندارد، بلکه نشاندنده فراوانی کسانی است که به سبب کشته شدن شماری از مردم دوست ندارند او را ببینند، و جمله

«لَا حَبَّ أَكْثَرُ لَهُمْ أَلَا يَرَوْهُ مِمَّا يَقْتُلُ مِنَ النَّاسِ» دلیل همین سخن است، زیرا «مَنْ» در «مِمَّا» سببیه است؛ یعنی به سبب «مَائِقْتُلُ» یعنی «قَتْلِهِ»، زیرا «مَا» در اینجا مصدریه است که همراه واژه بعد شکل مصدری به خود می‌گیرد و «مَنْ» در «مِنَ النَّاسِ» تبعیضیه است، یعنی بعضی از مردم. (1)

نویسنده می‌گوید: گمان ما آن بود که حضرت قائم مسجدالحرام را پس از انهدام به شکلی بازسازی خواهد کرد که در روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله و او پیش از گسترش آن بود، ولی بعداً برای من روشن شد که مقصود از «يُرْجَعُهُ إِلَيَّ اسَاسَهُ» یعنی آن را در هم خواهد کوبید و با خاک یکسان خواهد کرد، زیرا قبله نماز به سوی کوفه دگرگون خواهد شد. فیض کاشانی روایت کرده است که: «ای مردم کوفه! خداوند به شما فضیلتی بخشیده که به هیچ کس نبخشیده است. نمازگاه شما خانه آدم و خانه نوح و خانه ادریس و نمازگاه ابراهیم است، و روزگار به پایان نرسد تا آنکه حجر الاسود در آن نصب گردد» «وافی، ج ۱، ص ۲۱۵».

اینک می‌گوییم: درباره انهدام دو مسجد از اساس، پیشتر سخن گفتیم و آوردیم که این روایت سندی ضعیف دارد، و با چشمپوشی از سند روایت و پذیرفتن چنین رفتاری از سوی امام (علیه السلام) تردیدی نیست که امام (علیه السلام) آن را پس از برداشتن هر سنگی که سلاطین جور و پیروان ایشان نهاده اند بر پایه تقوا بازسازی خواهد کرد.

1- در اینجا بدون آوردن شکل عربی کلام، مقصود دقیق دانسته نمی‌شد - م.

اما اینکه نویسنده گفته است امام مهدی (علیه السلام) مسجدالحرام را ویران می‌کند و آن را هرگز بازسازی نخواهد کرد، زیرا قبله به مسجد کوفه منتقل خواهد شد همگی اباطیلی واهی هستند که گفتن آن از یک عاقل ما را به شگفتی می‌اندازد. بهیژه سخنی که با آن به این نکته استدلال می‌کند هیچ دلالتی بر سخن او ندارد، زیرا نهادن حجر الاسود در مسجد کوفه به مفهوم گرداندن قبله مردم نیست، زیرا کعبه مکرمه حتی اگر حجر الاسود از آن برداشته شود، باز قبله مسلمانان خواهد بود و در حدیث تصریح نشده آن که حجر الاسود را در کوفه خواهد نهاد امام مهدی (علیه السلام) خواهد بود، چنان که هیچ دلالتی در حدیث به چشم نمی‌خورد که مسجد کوفه پس از نهادن حجر الاسود قبله مسلمانان می‌گردد و شاید اخبار امام (علیه السلام) (در نصب حجر الاسود در آن نشاندهنده اهمیت و جایگاه بزرگ آن در میان مردم باشد، نه نشاندهنده مشروعیت و محبوبیت این کار.

بگذریم که روایت، سندی ضعیف دارد، زیرا شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، جلد ۱، صفحه ۱۶۵ آن را با سند اصبح بن نباته روایت کرده و طریق صدوق به اصبح بن نباته ضعیف است، زیرا در طریق او محمد بن علی ماجیلویه است که توثیق نشده است، نیز عمرو بن ثابت و عمرو بن ابی مقدم که آنها نیز توثیق نشده اند، (بنگرید به: معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۲۲۲).

نویسنده ادعا می‌کند حقیقتی که پس از پژوهشهای چندین ساله و مراجعه به منابع اصلی بدان دست یافته این است که قائم کنایه از

بر پای حکومت اسرائیل یا همان مسیح دجال است و به همین سبب از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که فرمود: «هر که با ما مخالفت کند از حکومت ما سهم نمی‌برد و خدا ریختن خون آنها را هنگام قیام قائم ما بر ما روا داشته» «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۷۶».

پاسخ وي آن است که آنچه نویسنده پس از این همه سال و در پی مراجعه به منابع دست اول بدان رسیده تنها یک کمدي است که زن فرزند مرده را به خنده مي اندازد چندان که از خنده به پشت فرو در مي افتد.

آيا در نگاه نویسنده، ائمه(عليهم السلام) (از آن هنگام مي دانسته اند که حکومت اسرئیل به پا خواهد شد و برپايي آن را بشارت مي داده اند، يا نویسنده گمان برده در آن هنگام دستهاي پنهاني در کار بوده که براي روي کار آمدن حکومت اسرئیل از عصر اموي، برنامه ريزي مي کرده اند؟ از این گذشته چرا این گروه برنامه ريز براي حکومت اسرئیل از امام مهدي(عليه السلام) نام مي برند و پرده از همه طرحهايشان بر مي گیرند و براي همگان انتشار مي دهند با آنکه چنین اموري نیازمند کتمان و پنهانکاري است؟

آيا حکومت اسرئیل از اهل بيت و از فرزندان فاطمه(عليه السلام) (است و محمد نام دارد و زمین را پس از آنکه از ظلم و ستم آکنده شد از قسط و عدالت خواهد آکند؟ و آيا از طرحهاي آینده آن این است که يهود را زیر هر خار و خاشاکي که یافت به قتل رساند و اسلام را در آباديهاي زمین گسترده است؟ از این گذشته، پیوند حکومت اسرئیل با کربلا و مسجد کوفه و حجرالاسود چیست؟ و حکومت اسرئیل چرا باید پای بفسرد که کربلا شهري مقدس گردد تا جايي که آن را برترین سرزمینها و

پایتخت خود گرداند؟ چرا باید این قداست را براي قدس و تل آویو نداند؟ و چرا باید حکومت اسرئیل بخواهد که قبله مسلمانان به مسجد کوفه تغییر یابد؟ آيا آنها نباید قبله خود را بيت المقدس يا دیوار ندبه قرار دهند؟

از این گذشته چرا حکومت اسرئیل در همه جا از شیعیان نمی خواهد پس از بر پا شدن آن بدان ایمان آورد و از آن طرفداري کند تا فیلمنامه پنهانکاري به پایان برسد و کمدي تبلیغات آغاز گردد؟ و چرا شیعیاني که به امام مهدي ایمان دارند تاکنون هیچ عنایتي به حکومت اسرئیل نداشته اند؟

اشکالات دیگری نیز بر این نظریه که هیچ کس پیش از نویسنده آن را مطرح نکرده است وارد است؛ نظریه اي که با نگاه به اخبار امام مهدي(عليه السلام) (دانسته مي شود که به هیچ روي با حکومت اسرئیل انطباق ندارد.

اما احادیث رسیده درباره دجال نیز با احادیث مربوط به امام مهدي(عليه السلام) (فاصله بسیار دارد و هر که به این دو دسته روایت بنگرد آن را بسی آشکار خواهد یافت.

همین بس که مهدي(عليه السلام) (از نسل سرور زنان جهان فاطمه زهرا) عليها السلام (است و براي دجال تباري دانسته نیست، مهدي خوش قامت با پیکري کامل است در حالي که دجال چنین نیست و یک چشم است. مهدي سالهاي بسياري به عدل حکومت مي کند و دجال تنها چند ماه به ستم حکومت خواهد کرد. مهدي از امامان ستوده هدایت است و دجال از پیشوایان نکوهیده گمراهي.

و زان پس مفهوم در گرفتن جنگ میان سپاه مهدي(عليه السلام) (و سپاه دجال چیست و آيا مهدي با خودش خواهد جنگید؟ و چرا عیسی(عليه السلام) (پشت مهدي - در صورتی که خود دجال باشد - نماز خواهد گزارد و در پی آن او را خواهد کشت؟

و اگر مهدي همان دجال باشد دیگر مفهوم بقاي مهدي و بقاي حکومت او پس از کشته شدن دجال چیست؟

به علاوه چرا احادیث مربوط به دجال در هاله اي از پنهانکاري با شکلي نمادين احاطه شده و با مهدي بدان اشاره مي شود و حال آنکه مرد دیگری از اهل سنت نیز خواهد بود که همین نام را دارد؟

از نویسنده، شگفت است که پس از سالیان دراز، پژوهش و پس از کاوشهای فرساینده در منابع دست اول چنین رسوا در نتیجه کار خود تردیدمی کند و احتمال می دهد که مقصود از مهدی همان حکومت اسرائیل یا مسیح دجال است و چه مسافت دوری است میان این دو احتمال!

شاید او به پژوهش چندین ساله دیگر نیاز دارد، و باز مراجعه به منابع دست اول، تا مگر یکی از دو احتمال را برگزیند یا دو باره به نتایج شگفت و نظریه های عجیب دست یازد.

نویسنده می گوید: خوب است به یاران خود هشدار دهیم که گزینش دوازده امام برای آنها کاری از پیش طراحی شده است، زیرا این عدد نشانگر اسباط بنی اسرائیل است. آنها به این هم بسنده نکرده اند، بلکه خود را «اثنی عشری» نامیدند تا به این عدد تئیمَن یابند.

پاسخ نویسنده آن است که گزینش دوازده امام در پی احادیث

304

جانشینان دوازده گانه ای بوده که مشهورتر از آن است که بر کسی پنهان ماند و در روایت آن، شیعه و سنی هم سخن اند.

بخاری، احمد و دیگران به نقل از جابر بن سمره آورده اند که گفته: «از پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: دوازده امیر خواهد بود، و انگاه سخنی گفت که نشنیدم. پدرم گفت: پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: همه آنها از قریش هستند» (صحیح بخاری، ج ۹، ص ۱۰۱؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۹۰ و ۹۵).

بغوی می گوید: «این حدیثی است که همه بر صحت آن متفق اند» (شرح السنة، ج ۱۵، ص ۳۱).

مسلم به نقل از جابر بن سمره می آورد که گفته است: «بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) وارد شدم و شنیدم که می فرمود: این کار به پایان نخواهد رسید تا دوازده جانشین راه آن بسپارند. او می گوید: آن گاه پیامبر کلامی گفت که من نفهمیدم. به پدرم گفتم: پیامبر (صلی الله علیه و آله) چه فرمود؟ گفت: فرمود: همه آنها از قریش اند» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۵۲).

این گونه احادیث بسیار زیادند و هر که احادیث بیشتری را طالب است باید به کتاب ما مسائل خلافة حار فیها اهل السنة مراجعه کند. ما در این کتاب طرق فراوان این حدیث صحیح را آورده ایم.

اگر نویسنده گمان می کند این احادیث از بافته ها و دروغ پردازیهای یهود است ناگزیر باید به ضرورت کنار افکندن صحاح اهل سنت، همچون بخاری و مسلم و دیگر کتب معتبر ایشان حکم کند، زیرا احادیثی یهودی و بافته شده در آنها جای داده شده است.

و اگر به صحت این گونه احادیث قائل است گریزی جز آن ندارد که

305

بپذیرد شیعه امامیه به دوازده امام باور دارند، زیرا این احادیث و جز آن از احادیثی است که همه در روایت آن همداستان اند و موافق و مخالف آنها را معتبر می دانند.

نویسنده ادعا می کند [شیعیان] از جبرئیل (رض) و روح الامین - چنان که خداوند او را در قرآن کریم توصیف کرده - منتفرد و می گویند او در امانت خیانت کرده، زیرا می بایست بر علی (علیه السلام) فرود

می آمد، ولی از او منحرف شد و بر محمد(صلي الله عليه وآله) فرود آمد و بدین سان در امانت، خیانت کرد. (1)

در پاسخوی باید گفت که تعجب من از این نویسنده از میان نمی رود؛ نویسنده ای که ادعا می کند پس از کاوش و پژوهش به بطلان مذهب شیعه باور یافته و در ضمن دلایل خودچنین افتراهای آشکار و دروغهای رسوایی را می آورد که دشمنان شیعه از دیرباز بی هیچ دلیل صحیحی یا گواهی معتمد آنها را تکرار می کنند و نویسنده برای این افترا حتی یک مأخذ را معرفی نمی کند تا بدان مراجعه شود، یا مأخذ معروفی را نام نمی برد تا بدان اعتماد کنیم و این مخالف با اقتضای بحث علمی و انصافی است که نویسنده ادعا می کند، اگر چه نویسنده در هر آنچه تاکنون در این کتاب نگاشته نه با بحث علمی آشنا بوده نه با انصاف.

چنان که شگفتی از این جماعت از میان نمی رود؛ جماعتی که بی شرمی و زدن افترا در آنها به این حد رسیده، و حال آنکه کتب شیعی

1- اعتقاد به خیانت جبرئیل(علیه السلام) از عقاید غرابیه و کیسانیه است که از فرقه های شیعه هستند (حاشیه نویسنده).

آکنده از ستایش جبرئیل(علیه السلام) (و مدح اوست و همواره نام خجسته او با بزرگداشت و احترام همراه است، بگذریم که هیچ متنی هم نیافته اند تا برای تأیید این افترا و اثبات دروغشان بدان چنگ در زنند.

اگر وضع آنها در مسأله ای چنین آشکار این باشد دیگر در مسائلی که در وضوح و روشنی تا بدین حد نیستند چگونه وضعی خواهند داشت؟

این در حقیقت گواه آن است که این گروه تنها با باطل و دروغ و بهتان و افترا، به مجادله بر می خیزند و در باطل و گمراهی خویش افرادی فرو بسته اند و در نهاد جانیشان بدان باور دارند، زیرا آن که حق با اوست به چنین شیوه های پیچیده ای از دروغ و افترا و نظایر آن پناه نمی برد، زیرا حجتی که با خود دارد وی را از دنبال کردن این گونه شیوه های ناروا و چنگ زدن به چنین دلایل باطل بی نیاز می سازد.

از این گذشته اگر این اعتقاد از عقاید غرابیه و کیسانیه باشد - چنان که نویسنده در حاشیه انگاشته - دیگر پیوند شیعه امامیه اثنا عشری با آن چه خواهد بود تا نویسنده این گونه عقاید را به ایشان بچسباند و با آن آنها را بد نام کند؟

نویسنده ادعا می کند: از بزرگ ترین آثار عناصر بیگانه در انحراف تشیع از کاروان امت اسلامی اعتقاد به ترک نماز جمعه و عدم جواز آن جز با اقتدا به امام معصوم است. اخیراً فتاوایی صادر شده که براساس آن می توان نماز جمعه را در حسینیه ها بر پا کرد و این کار بزرگی است و من، به حمد خدا، تلاشهای فراوانی در برانگیختن مراجع و الامقام به این مهم به کار بسته ام.

پاسخ وی آن است که سخن خنده آور او این است که وی گمان

می کند فتاوا تشویق کننده برپاداشتن نماز جمعه در حسینیه ها بوده است و این دلیلی است دیگر بر اینکه نویسنده نه تنها از قلمرو علما و از فضای حوزه علمیه کاملاً دور است، بلکه اصلاً از محفل تشیع خارج می باشد، زیرا شیعیان نمازهای یومیه خود را هم در حسینیه ها بر پا نمی کنند چه رسد به نماز جمعه، بلکه آن را تنها در مساجد عمومی می گزارند و این نزد همه دانسته است.

شگفت اینکه مدعی اجتهاد و فقاہت گمان برده که شیعیان نماز جمعه را جز پشت سر امام معصوم جایز نمی دانند در حالی که شماری از فقهای امامیه در کتابهای خود تصریح می کنند نماز جمعه در زمان غیبت واجب عینی است و نظر مشهور میان نماز جمعه و نماز ظهر، واجب تخییری است.

سیدمحمد جواد عاملی(قدس سره (می گوید: «اما قول اول، یعنی وجوب عینی در زمان غیبت، دانستی که این قول گزینش شهید ثانی در رساله خود و فرزند او نیز در رساله اش و نوه اش و شیخ نجیب الدین و مولی خراسانی در دو کتاب خود و کاشانی در مفاتیح و شهاب ثاقب و وافی و شیخ سلیمان در دو رساله خود و سید عبدالعظیم و شیخ احمد خطی و مولانا حر در وسائل است) «مفتاح الکرامه، ج ۳، ص ۵۷».

تا آنجا که می گوید: «اما قول چهارم، که همان وجوب تخییری است بدون شرط فقیه که گاهی از آن به جواز تعبیر می شود و گاهی دیگر به استحباب که این مشهور است - همان گونه که در تذکره و غایة المراد آمده است - و نظر بیشتر فقها [همین است] چنان که در ذکری آمده است و بیشتر آنها آن گونه که در الروض و المقاصد العلیه و

المحوزیه و ریاض المسائل آمده همین قول را دارند» (همان مأخذ، ج ۳، ص ۶۲).

اینک می گویم: آیا از این پس برای شخص منصف روا خواهد بود ادعا کند که شیعه امامیه جز با حضور امام معصوم به برپا کردن نماز جمعه اعتقادی ندارند؟ به ویژه آنکه بنا به قول مشهور میان فقها مستحب آن است که نماز جمعه اختیار شود.

نویسنده ادعا می کند: دستهای پنهان پلید همچنان در کارند و سم می افشانند. ریاست حوزه روزگار ما بیانیه ای داده مبنی بر وجوب تکثیر فساد و ستم و انتشار آن میان مردم، زیرا فراوانی فساد در خروج امام مهدی از سردابش [به همین شکل آمده] تعجیل می کند.

پاسخ وی آن است که این از دروغهای رسوا و فراوانی است که نویسنده با آن، صفحات کتاب خود را سیاه کرده است. بسیار روشن است که ریاست حوزه علمیه مردم را به انجام زشتیها و ارتکاب کارهای حرام به هیچ بهانه ای بر نمی انگیزد و رساله های عملی و فتاوی نقل شده از همه علما با چنین افترای رسوایی ناسازگاری دارد و به همین سبب نویسنده دلیلی برای تقویت این افترا پیش نمی نهد و برای خوانندگان متنی از این بیانیه های موهوم نمی آورد.

این در حالی است که وظیفه شرعی همه مکلفان، پایبندی به اوامر الهی و ترک نواهی است و ظهور صاحب الزمان(علیه السلام)(وظیفه امام) علیه السلام(است نه وظیفه مکلفان تا فراهم آوردن مقدمات لازم، بر ایشان بایسته باشد.

اگر چه این اندیشه، خردپذیر نیست که انجام کارهای حرام در

شمار مقدمات ظهور حضرت(علیه السلام) باشد، بلکه مسأله کاملاً بر عکس است، زیرا اگر مردم پایداری ورزند رحمت خدا همه آنها را در بر خواهد گرفت و نعمتهایش را بر همگان ارزانی خواهد داشت که یکی از آنها بر پایی حکومت حق و عدل است، چنان که اگر کفر ورزند و سرکشی در پیش گیرند خداوند بر ایشان نعمت فرو می فرستد و کیفر خود را بر آنها فرو می باراند.

از همین رو فقیهی را ندیده ایم که به وجوب افزایش فساد برای تعجیل ظهور امام غایب(علیه السلام) فتوا دهد، زیرا چنین مقوله ای را جز زشت کرداران تبهکاری ترویج نمی دهند که می خواهند رفتار پلید خود و جسارتشان را در ارتکاب محارم و انجام کارهای مهلک با چنین شیوه هایی توجیه کنند.

خاتمه

نویسنده می گوید: پس از این گذر فرساینده در بیان حقایق دردناک من باید چه کنم؟ آیا در مکان و منصب خود بمانم و از افراد ساده لوح به نام خمس و اعانات به عتبات پولهای کلان بستانم و بر ماشینهای لوکس بنشینم و از تجملات برخوردار شوم؟ یا کالای فناپذیر دنیا را کنار نهم و از این محرّمات دوری گزینم و به حق اعتراف کنم؟

پاسخ وی آن است که برای خواننده ارجمند آشکار شد آنچه را نویسنده حقایق دردناک می خواند در واقع همان دروغهای دردناک و بافته های باطل است، زیرا نویسنده حتی صحت یک حدیث را که بدان استدلال کرده برای خواننده به اثبات نرساند و واقعی بودن داستانها و حکایتها خود را برای خواننده ثابت نکرد، و در این میان روشن شد که او حتی شیعی نبوده است چه رسد به اینکه عالمی شیعی باشد، و بر همگان آشکار گشت که او فردی است غیر عادل و دروغ باف که از میان احادیث آن را شکار می کند که می پندارد هدفش را بر می آورد و به

خواسته اش می رساند، ولی خدای پرده از چهره او برگرفت و کاستی او آشکار کرد، پس در خطاهایی رسوا گرفتار شد و نقاب از چهره اش بیفتاد و به حمد و نعمت الهی حقیقتش واضح و نمودار شد.

گذشته از آن، این کدام منصب است که نویسنده برای خود قائل است؟ آیا نویسنده جایگاه علمی یا اجتماعی را منصب تلقی می کند؟ و اگر نویسنده که از نام حقیقی اش پرده بر نمی دارد و تصمیم گرفته در نجف بماند و با شکیبایی و برای رضای خدا به کار پردازد - چنان که در صفحات آغازین کتاب گفت - پس منصب خود را ترک نکرده است، زیرا او به گمان خود تاکنون همچنان به وظایف خود به سان عالمی شیعی در ظاهر و دشمن شیعه در باطن می پردازد.

اگر نویسنده به ادعای خویش سید علی دلدار نگارنده کتاب اساس الاصول را درک کرده، چنان که گفتیم، باید عمری بیش از دویست سال داشته باشد و هر که چنین کهنسال باشد دیگر در تجملات و بهره بری از زیباییها خواسته ای ندارد تا ادعا کند که متعه کردن زنان را قربه الی الله ترک کرده است.

از این گذشته علما در انداختن پول به عتبات عالیات هیچ دخالتی ندارند، بلکه دولت آنها را می گیرد و آن گونه که خودش صلاح می بیند هزینه می کند و این را همه مردم می دانند، پس چگونه این مدعی فقاقت و اجتهاد از چنین مسأله روشنی غافل مانده!

نویسنده می گوید: مفضل بن عمر می گوید: «از امام صادق(علیه السلام) شنیدم که می فرمود: اگر قائم ما قیام کند کار خود را از شیعیان دروغ پرداز آغاز

می کند و آنها را می کشد) «رجال کشی، ص ۲۵۳؛ شرح حال ابن[به همین شکل آمده] خطاب).

چرا او کار خود را از شیعیان دروغ پرداز می آغازد و آنها را می کشد؟ او ایشان را به سبب زشتی افتراهایی که زده اند و آنها را دینی گردانده اند که با آن به خدا نزدیک می شوند پیش از دیگران می کشد؛ افتراهایی همچون اعتقادشان به لواط و متعه و وجوب کنار گذاشتن خمس اموال و اعتقاد به تحریف قرآن و وجود بدا برای خداوند سبحان و رجعت ائمه. همه سادات و فقها و مجتهدان به این عقاید و جز آن باور دارند، پس دیگر کدام یک از ایشان از شمشیر حضرت قائم عجل الله فرجه رهایی خواهد یافت؟

پاسخ وی آن است که شیعه نامی عمومی است که شامل شیعه امامیه، اسماعیلیه، زیدیه و دیگران می‌گردد، چنان که دربرگیرنده کسانی است که به دروغ خود را به شیعه بسته‌اند، ولی از خط اهل بیت (علیهم السلام) منحرف اند؛ کسانی همچون ابوخطاب و مغیره بن سعید و احمد بن هلال عبرتایی و دیگر منحرفان مدعی تشیع که اهل بیت از ایشان بیزارند و به همین سبب کشتی این خبر را با عنوان «آنچه از محمد بن ابی زینب روایت شده» آورده. او به ابوخطاب شهرت دارد که فرقه‌ای با نام خطابییه به او منتسب است و از امام صادق (علیه السلام) احادیثی رسیده که او را لعن و نفرین فرستاده است.

در روایت معتبر جعفر بن عیسی بن عبید و ابویحیی واسطی آمده که گفته است: «امام رضا (علیه السلام) فرموده است: بنان بر امام زین العابدین (علیه السلام) دروغ می‌بست، پس خداوند گرمای آهن را بدو

چشانده، و مغیره بن سعید بر امام باقر (علیه السلام) دروغ می‌بست و خطاب بر امام صادق (علیه السلام) که خداوند گرمای آتش را به او نیز چشانده، و آن که به من دروغ می‌بندد محمد بن فرات است) «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۹۱».

پس دروغ پردازان همان کسانی هستند که به دروغ ادعا می‌کردند و کلا یا سفرای ائمه هستند یا درباره ایشان مبالغه کرده‌اند یا امور باطل و ضاللتها را بدیشان نسبت می‌دادند و می‌خواستند با آن شیعه را به گمراهی کشند و شریعت را تباه کنند، پس ائمه (علیهم السلام) ایشان را نفرین فرستادند و به کفرشان حکم کردند و از آنها تبری جستند.

اینها هستند همان دروغ پردازان مورد نظر در حدیث، نه راویان احادیث ائمه (علیهم السلام) که علوم خود را از ایشان ستانده‌اند و سخن ایشان را گرفته‌اند و در پیدا و پنهان با ایشان همراه بوده‌اند. اینها یهود شیعیانی که امامان آنها را در احادیثشان ستوده‌اند؛ احادیثی که ما شماری از آنها را در ستایش زراره و محمد بن مسلم و برید عجل و ابوبصیر و دیگر راویان بزرگ یادآور شدیم. احادیث روایت شده در ستایش ایشان و دیگران فراوان است.

اما اینکه چرا امام قائم کار خود را با شیعیان دروغ پرداز می‌آغازد و آنها را می‌کشد شاید از این روی باشد که دروغ این گروه زشت تر از دروغ دیگران است، زیرا دروغ بستن به مذهب حق زشت تر از دروغ بستن بر مذاهب باطل است، و به همین سبب در اخبار آمده است که زشت از غیر شیعه زشت است و از شیعه زشت تر، و این به سبب جایگاهی است که شیعه نزد اهل بیت (علیهم السلام) دارد.

نویسنده می‌گوید: «از امام صادق (علیه السلام) رسیده است که فرمود: خداوند سبحان آیه‌ای در حق منافقان نفرستاد مگر آنکه به شیعیان دروغین نیز تعلق دارد) «رجال کشتی، ص ۲۵۴، ابوخطاب».

پدر و مادرم فدای امام صادق (علیه السلام) باد که درست فرمود. اگر آیاتی که در حق منافقان نازل شده دربرگیرنده شیعیان دروغین نیز هست پس من چرا همراه آنها بمانم؟ و آیا ایشان از این پس می‌توانند ادعا کنند بر مذهب اهل بیت اند؟ و آیا می‌توانند ادعای محبت اهل بیت کنند؟

پاسخ او آن است که این روایت، مرفوع است، اگر چه در سند آن شماری ناشناس نیز دیده می‌شوند، زیرا خالد بن حماد و حسن بن طلحه و علی بن یزید شامی همه مهمل هستند و در کتب رجالی نامی از آنها نیست و محمد بن اسماعیل مشترک است و هویت وی دانسته نیست؟

از این گذشته منظور از کسانی که خود را به شیعه می‌بندند کسانی هستند که ادعای شیعه می‌کنند، ولی شیعی نیستند و منافقان در شمار کسانی اند که ادعای تشیع می‌کنند، و این به مفهوم آن نیست که همه شیعیان منافق

هستند، چنان که وجود منافقان در میان صحابه رسول اکرم(صلي الله عليه وآله) به این مفهوم نیست که همه صحابه منافق هستند، و این چندان آشکار است که نیازی به توضیح بیشتری ندارد.

عجیب است که نویسندگان برای همراه خواندن همه شیعیان به چنین حدیث ضعیفی تشبیه می‌جوید، چه، این حدیث دلالت بر آن دارد که آیات منافقان بر شماری از مدعیان تشیع منطبق است، ولی همزمان از آیاتی چشم فرو می‌بندد که در حق منافقان نازل شده که ادعا می‌کردند

316

صحابه پیامبرند و این را بر صحابه یا شماری از ایشان هیچ ایرادی نمی‌بیند. در زندگی، روزگار چه شگفتیها که نشانت نمی‌دهد!

نویسنده می‌نویسد: خداوند از دانشمندان پیمان گرفته است تا حق را برای مردم تبیین کنند و اینک من حق را برای مردم تبیین می‌کنم و از خوابشان بیدار می‌سازم و غافلان را هشدار می‌دهم و از قبیله‌های اصیل عرب دعوت می‌کنم به اصلشان بازگردند و اینکه تحت تأثیر عمامه دارانی قرار نگیرند که پول آنها را به نام خمس و اعانات عتبات می‌ستانند و به ناموس زندهایشان با نام متعه تجاوز می‌کنند... و بدین سان من بخشی از وظیفه خود را برآورده‌ام.

پاسخ وی آن است که ما نیز به سهم خود از هر منصفی می‌خواهیم آنچه را در رد این نویسنده - که خود را شیعی می‌نماید - آورده ایم بخواند؛ نویسنده ای که ادعای فقاہت و اجتهاد می‌کند و چنان که برای خواننده، کاملاً آشکار است از این هر دو به دور می‌باشد، تا بدین سان خواننده دریابد همه اشکالهای اهل سنت در انتقاد از شیعه امامیه جز خیالاتی موهوم و دروغهایی پوچ و آمیزه‌هایی رسوا نیست، و اینکه راهی را که در تلاشهای مذبحخانه خود برای ابطال مذهب شیعه پیموده اند شیوه بحث صحیح و امانداری علمی نیست، بلکه راههای ناروا را پیموده اند و شیوه‌های شک آلود را در پیش گرفته اند و هر چه دروغ و باطل خواسته اند بافته اند و متون را تحریف و از محتوا زدوده اند تا آنکه آخرین تیری که در ترکش داشتند پرتاب کردند و آخرین سنگی را که نهان کرده بودند بینداختند، ولی خداوند سبحان مکر آنها را

317

به سینه خودشان باز پس زد و به نومیدی و زیان گرفتار آمدند و با شکست و فرو افتادگی باز گشتند.

اگر نویسنده می‌داند که خداوند سبحان بر دانشی مردان بایسته کرده که پرده از برابر حق برگیرند، پس نمی‌دانم چگونه می‌تواند حق را آشکار سازد در حالی که چنین سخت خویش را زیر پوشش تقیه پنهان کرده و خود را چنین نهان ساخته است! آیا او نمی‌داند که بر او واجب است خویش را آشکار سازد و دعوت خود را عریان کند و با علمای شیعه به بحث بنشیند و در مسائلی که منکر آنهاست با ایشان به گفت و گو پردازد؟

خواننده گرامی دید که این نویسنده در سرتاسر کتابش یادآور حتی یک گفتگو با عالمی از علمایی نشده که ادعای دیدار آنها را داشته، و تنها به طرح پرسشهایی بسنده کرده که وانمود می‌کرده می‌خواهد آنها را فهم کند و بهره برد، پس ضرورت بیان حق و اظهار حق که خدا پیمان آن را از دانشمندان ستانده چه شد؟

318

319

سخن واپسین

پس از این گردش طولانی در کتاب «الله ثمّ للتاریخ» برای خوانندگان آشکار شد که همه ایرادهای آمده در این کتاب، چیزی جز اوهام باطل و شبهات تباه نبود.

و ما - به حمد و نعمت الهي - پرده از اين تباهي برگرفتيم و کاستي آن را نمودار ساختيم چندان که براي هر کس که دلي دارد يا گواهي که گوش مي سپرد، پاک پيدا شد.

اگر ما در همه اشکالهاي اهل سنت اعم از شبهات و خرده گيريهاي آنها در انتقاد از مذهب شيعه اماميه بنگريم همه را در همين مجرا، جاري مي يابيم، پس ديگر چگونه مي توان به سخن آنها اعتماد يافت و نقل قولهايشان را پذيرفت و به کلامشان اطمينان کرد؟

هر پژوهشگر منصفي در مي يابد که اين جماعت در انتقاد از مذهب شيعه نيئي صادق ندارند و حتم مي يابد که انگيزه آنها در نقد يا تعصب باطل است يا تصميم در افکندن جدائي ميان مسلمانان يا گرفتاري به

1

افشاي یک توطئه

r

2

3

افشاي یک توطئه

پاسخي به كتاب

«اهل بيت) عليهم السلام(از خود دفاع مي كنند»

تأليف: علي آل محسن

مترجم: حميدرضا آژير

افشاي يك توطئه

پاسخي به كتاب

«اهل بيت: از خود دفاع مي كنند»

تأليف: علي آل محسن

مترجم: حميدرضا آژير

ويرايش تطبيقي: حميدرضا شبيخي

ويرايش ادبي: محمدرضا نجفي

حروفچيني و صفحه آرايي: محمود رسولي

تيراژ:

قیمت:

نوبت چاپ: اول

شایک:

فهرست مطالب

- پیشنوشت ... ۷
- سید حسین موسوی کیست؟ ... ۹
- نویسنده، شیعه نیست! ... ۱۳
- پاسخ به مقدمه کتاب ... ۱۷
- عبدالله بن سبا ... ۲۷
- حقیقت انتساب شیعه به اهل بیت ... ۳۹
- منعه و مسائل مربوط به آن ... ۹۳
- خمس ... ۱۴۳
- چکیده تحوّل در نظریه خمس ... ۱۷۷
- کتابهای آسمانی ... ۱۸۷
- نگاه شیعیان به سنیان ... ۲۱۳
- تأثیر عناصر بیگانه در پدید آمدن تشیع ... ۲۴۵

پیشنوشت

سپاس از آن خداوند جهانیان است، و درود و سلام بر محمد و خاندان پاک او، طاهران معصوم، و نفرین پیوسته بر همه دشمنان ایشان تا روز رستخیز، و زان پس:

مدّتی است کتاب «لله ثمّ للتاریخ: کشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار» از نویسنده ای انتشار یافته که خود را سیّد حسین موسوی نامیده است و بر پشت کتاب، خود را از علمای نجف معرفی می کند.

این کتاب در محافل اهل سنت پاره ای کشورها، جنجالی فراوان و رویکردی ژرف را موجب شده است. برخی از این گروه، کتاب نام آورده را در هم کوبنده مذهب شیعه امامیه و رسوا کننده شماری از مراجع بنام دانسته اند.

اما من هنگامی که در این کتاب درنگ کردم آن را کتابی پریشان و آشفته یافتم که سزاوار پاسخ نیست و شایستگی هیچ گونه عنایتی را ندارد. اما چون دیدم مخالفان شیعه، این کتاب را به شمار می آورند و از

دلایل آن بسیار دم می زنند و سخنان نادرست و دروغ آن را به هنگام استدلال به رخ افراد ضعیف می کشند، و از سویی مؤمنان در پاسخ به این کتاب پای می فشرند، خود را ناگزیر یافتم پرده از پوچی و نادرستیهای آن

برگیرم و ترفندها و بر بافته های آن را بیان دارم تا نادانان فریب آن نخورند و از حجیت برای منحرفان و گمراهان فرو افتند.

پس کتابی نوشتم و آن را «لله وللحقیقة» نامیدم و در آن همه پندارهای این نویسنده را کاویدم و همه کتاب او را با خطاها و نادرستیهایش آوردم و هر نکته را چندان پی گرفتم که پرده از دروغ آن برمی گیرد و دلایل آن را از اریکه صحت به زیر می کشد. این کتاب در بردارنده فواید بسیار و منافع سترگ است، لیکن حجم بسیار یافته، زیرا نویسنده کتاب نامبرده سخنان شبهه آمیز و دروغهای بسیار در خود دارد که می بایست پرده از آنها بر گرفته می شد و بطلان آن آشکار می گشت.

برخی از برادران ارجمند از من خواستند پاسخ اشکالات این کتاب را کوتاه و مختصر بیاورم و از ذکر عین عبارات و اثبات پوچی آن خودداری کنم تا به خواندن آن گرایش حاصل شود و دست به دست شدن آن آسان گردد. من نیز این رد مختصر را نوشتم و از خداوند سبحان می خواهم با این کتاب به برادران مؤمن من سود رساند چنان که پاسخ مفصل این کتاب بدیشان سود رساند، و آن را اندوخته روز تهیدستی و کم توشگی من گرداند که اوست شنوای هر دعا و نزدیک است و پاسخ دهنده، و درود خدا بر محمد و خاندان پاک و طاهر او.

علی آل محسن

شنبه ۱۶ / ۷ / ۱۴۲۴ هجری

سید حسین موسوی کیست؟

نویسنده کتاب «لله ثم للتاریخ (1)» در صفحه ۱۰۴ اشاره می کند که نام آمده بر جلد کتاب (سید حسین موسوی) نامی است مستعار. او در توجیه پوشاندن نام خود می گوید که از آن می هراسد کارش عریان شود و فرجامی برایش پیش آید که نباید.

اگر چه نویسنده ادعا می کند کربلایی است و با «درجه ممتاز» به اجتهاد رسیده است و با مراجع و علمای شیعه پیوند استوار دارد، ولی محافل علمی شیعی، عالمی کربلایی و مجتهدی را با صفات آمده در این کتاب نمی شناسد. عمر نویسنده و سال تولد او نیز که هیچ اشاره ای بدان نشده آکنده از آشفتگی و پریشانی است.

او در صفحه ۷۴ کتاب تصریح می کند که احمد صافی، شاعر نجفی، سی سال یا بیشتر از او بزرگ تر است و این بدان مفهوم است که نویسنده در سال ۱۳۴۴ هجری یا پس از آن زاده شده است و عمر او

1- کتاب «اهل بیت از خود دفاع می کند» ترجمه شده همین کتاب است.

10

هنگام انتشار این کتاب (بِهْ تَمَّ لِلتَّارِيخِ) یعنی در سال ۱۴۲۰ هجری هفتاد و شش سال یا اندکی کمتر از آن است، زیرا صافی نجفی در سال ۱۳۱۴ هجری متولد و در سال ۱۳۹۷ هجری - چنان که در قاموس ناموران اندیشه و ادب در نجف) ج ۲، ص ۷۹۳ آمده - درگذشته است.

بر این اساس عمر نویسنده هنگام رسیدن به درجه اجتهاد - به گمان خودش - کمتر از سی سال بوده است، آن هم در صورتی است که بپذیریم شیخ حسین کاشف الغطاء (قدس سره) در سال ۱۳۷۳ هجری بدو اجازه اجتهاد داده است، اما اگر بگوییم او سالها پیش از این سال به درجه اجتهاد دست یافته است مسأله، پیچیدگی و شگفتی بیشتری خواهد یافت.

از دیگر سو نویسنده یاد آور می شود که وی زیارت سید عبدالحسین شرف الدین موسوی (قدس سره) از نجف اشرف را درک کرده است. زیارت سید از نجف سال ۱۳۵۵ هجری (۱) بوده است و اگر فرض کنیم عمر نویسنده در آن هنگام بیست سال بوده است عمر او در سال ۱۴۲۰ هجری هشتاد و پنج سال خواهد بود.

نویسنده در صفحه ۱۰۷ کتاب ادعا می کند که در هند با سید دلدار علی، نگارنده کتاب اساس الاصول دیدار کرده و سید کتاب نامبرده را بدو هدیه کرده است و حال آنکه سید دلدار علی، چنان که شیخ آقا بزرگ تهرانی در الذریعة الی تصانیف الشیعه) ج ۲، ص ۴ آورده، در سال ۱۲۳۵ هجری فوت کرده است و اگر فرض کنیم نویسنده او را در سال پایانی عمرش دیده باشد و در این هنگام بیش از بیست سال

1- شرح حال سید شرف الدین، آمده در مقدمه کتاب النص والاجتهاد، ص ۳۹

11

نداشته عمر او به هنگام نگارش این کتاب در سال ۱۴۲۰ هجری به دویست و پنج سال می رسد و این عمری غیر طبیعی است که با در نظر گرفتن آن، این سخن از بنیان دروغ تلقی می شود، و این همان خطای فاحش نویسنده است که کتاب را از راستی و نویسنده را از پذیرفتگی دور می کند.

12

13

نویسنده، شیعه نیست!

این نویسنده می‌گوید: در کربلا زاده شدم و در دامان پدر متدینم در محیطی شیعی رشد کردم و در مدارس کربلا درس خواندم تا جوانی برنا شدم. در این هنگام پدرم مرا به حوزه علمیه نجف، گوهر حوزه های جهان، فرستاد تا از دانش دانشمندان برجسته و بنام آن روزگار همچون آیه الله العظمی سید محمد آل حسین کاشف الغطاء بهره برم.

پاسخ این سخن آن است که بدون هیچ تردیدی اگر کسی کتاب «الله تمّ للتاریخ» (و یا ترجمه آن «اهل بیت از خود دفاع می‌کند») را از نظر بگذراند یقین می‌یابد که نویسنده آن نه شیعه است نه عالمی از علمای شیعه و نه هرگز - چنان که ادعا می‌کند - بخشی از زندگی خود را در حوزه علمیه نجف سر کرده، زیرا:

1- نویسنده در همه جای کتاب واژه «ساده» را به کار می‌برد و مقصود او از این واژه علمای شیعه است. او هیچ یک از علما و فضایی را که در کتابش نام می‌برد «شیخ» نمی‌خواند و به هر یک از آنها واژه

«سید» را اطلاق می‌کند و شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء و میرزا علی غروی و شیخ الطائفه شیخ طوسی و شیخ محمد جواد مغنیه - قدس الله اسرارهم - و شیخ لطف الله صافی و شیخ احمد وائلی (رحمه الله) همگی را به سیادت توصیف می‌کند.

همه این لغزشها گواه آن است که نویسنده از فضای تشیع و شناخت علما به دور است و اطلاعات او بیش از شنیده‌هایی در هم نیست.

2- او در صفحه ۲۰ کتاب خود به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (با این جمله درود می‌فرستد: «صلي الله عليه وسلم وآله»، که این گونه درود فرستادن بر پیامبر (صلي الله عليه وآله) (هرگز از یک شیعه صادر نمی‌شود و تنها بر زبان کسی گفته می‌آید که از چگونگی فرستادن درود صحیح به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (در میان شیعیان اطلاعی ندارد. او در همین صفحه دو بار به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (این چنین درود ناقص می‌فرستد: «صلي الله عليه وسلم»، و در صفحه ۲۳ به پیامبر (صلي الله عليه وآله) (سلام بدون صلوات می‌فرستد. جمله او چنین است:

«اذ دخل عليها اي الزهراء) عليها السلام (- ابوها) عليه السلام.»

3- او در بیشتر کتابش به امامان اهل بیت (عليهم السلام) (رضي الله عنه» می‌گوید و در صفحات ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵ و دیگر صفحات موارد بسیاری از آن یافت می‌شود، در حالی که همان گونه که مشهور است، شیعیان به امامان خود «رضي الله عنه» نمی‌گویند، بلکه بدیشان سلام و صلوات می‌فرستند.

در چاپهای بعد این کتاب «رضی الله عنه» به سلام و صلوات تبدیل شده است.

پوشیده نماند که نویسندگان در گفتن «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» به

15

اهل البيت عليهم السلام (هیچ اشکالی نمی بیند و آن را بارها در کتابش تکرار کرده است که می توان به صفحات ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۵، ۳۲، ۳۵ و دیگر صفحات مراجعه کرد).

4- او در صفحه ۳۱ کتاب خود می گوید: «علي بن جعفر الباقر»، در حالی که هر شیعی می داند که امام باقر (علیه السلام) (محمد بن علی) است و امام جعفر (علیه السلام) همان امام صادق (علیه السلام) است.

5- او در صفحات ۹۸، ۱۰۰ و ۱۰۲ به کتابهای معروف حدیث شیعه «صحاح ثمانیه» اطلاق می کند و در صفحه ۱۰۶ تهذیب الاحکام طوسی را یکی از «صحاح اربعه» معرفی می کند، در حالی که شیعیان، کتب حدیث خود را «صحاح» نمی نامند.

6- او در صفحه ۱۱۵ کتاب خود می گوید: «اخیراً فتواهی صادر شده که براساس آن جایز است نماز جمعه در حسینیه ها برپا شود»، با آنکه نزد شیعیان روشن است که نماز جمعه در حسینیه برپا نمی شود.

نتیجه آنکه همه این موارد و جز آن آشکارا بر این حقیقت تأکید دارد که نویسندگان هویتی سنی دارد و این سخن را منتفی می دارد که او شیعی بوده و در حوزه زیسته و در آن درس خوانده باشد، چه رسد به آنکه عالمی از علمای شیعه شمرده شود.

به نظر می رسد نویسنده این کتاب شخصیت شیعی ناشناخته ای را به خود بسته است تا به دو هدف دست یابد:

اول، تا به اهل سنت بفهماند که آیینی استوار دارند و شیعه امامیه که یکی از فقهای معاصر شیعه آن را وانهاد و به بطلانش اقرار نموده آیینی سست است و با این وسیله این اشکال همیشه مطرح از سوی شیعیان را

16

دفع کند که اگر رهیافتگانی به مذهب شیعه می گریند از علمای اهل سنت و اندیشمندان ایشان هستند، در حالی که تنها ساده اندیشان و نادانان شیعه به مذهب سنی می پیوندند.

دوم تا نویسندگان امکان سرهم کردن ماجراها و رویدادهای ناشایستی را بیابد که ادعا می کند آنها را دیده است، زیرا اگر این رویدادها را یک سنی بنویسد از فرط وضوح دروغین بودن آن ارزشی نخواهد داشت، در حالی که اگر از زبان یکی از علمای حوزه نقل گردد جز این خواهد بود.

17

نویسنده در مقدمه کتابش ادعا کرده است در کربلا زاده شده در محیطی شیعی رشد کرده و در مدارس کربلا تا به جوانی درس خوانده است و پدر «متدین» او وی را به حوزه علمیه نجف فرستاده است و او در مدارس علمیه نجف به تحصیل اشتغال داشته است جز اینکه در حین تحصیل پرسشهایی برای وی مطرح می شده و به هر رو، تحصیلاتش را تا اجتهاد با «درجه ممتاز» به پایان می رساند و از حضرت «سید» محمد حسین آل کاشف الغطاء (قدس سره) درجه اجتهاد دریافت می کند، ولی او در لابلاي متون درسی خدشه هایی را متوجه اهل بیت (علیهم السلام) می بیند و به بسیاری از آنها آگاه می شود تا جایی که کاملاً باور می یابد شیعه امامیه بر باطل است، و پس از آگاهی از انتقادات سید موسی موسوی در کتاب «الشیعة والتصحیح» (و نیز انتقادات احمد کاتب در کتاب «تطور الفكر الشیعی» در می یابد که نوبت او در گفتن سخن حق رسیده است، و از همین رو این کتاب را می نویسد تا از چهره حقیقت پرده برگیرد و

مسلمانان به آگاهی کامل دست یابند. این در حالی است که خود می داند این کتاب با رد و تکذیب و اتهامات باطل روبرو خواهد گشت، ولی باکی از این ندارد که شیعیان او را به باد انتقاد بگیرند و لذا تصمیم می گیرد در راه رضای خدا در نجف شکیبای باقی بماند و یقین دارد بسیاری از آقایان به سبب سکوت و رضایت به این وضعیت دچار عذاب وجدان خواهند بود.

در پاسخ به این سخنان باید گفت: رفتن نویسنده در نوجوانی به حوزه علمیه نجف و ادعای رسیدن به دریافت اجازه اجتهاد از استادش کاشف الغطاء (قدس سره) (نزد هیچ کس این اجازه را بدو نمی دهد که نسبت به سید یا شیخ بودن استادش بی اطلاع باشد و نام او را «محمد آل حسین کاشف الغطاء» آورد، در حالی که نام صحیح ایشان «شیخ محمد حسین آل کاشف الغطاء» است؛ نامی که حتی عوام مردم نجف نیز آن را می دانند.

این خطا بارها در کتاب نامبرده تکرار می شود و او «استاد» (خود را «سید» معرفی می کند و روشن است که این دلیل بر بطلان ادعای شاگردی او نزد شیخ کاشف الغطاء و دریافت اجازه اجتهاد از ایشان کافی است.

این ادعای او که در لابلاي متون درسی خدشه های زیادی را متوجه اهل بیت (علیهم السلام) یافته چندان که به بطلان شیعه باور کامل پیدا کرده گواه آن است که وی از متون درسی حوزه هیچ آگاهی ندارد و در حوزه درسی نخوانده است و گرنه می دانست که طلبه حوزه علمیه سالهای نخست تحصیلش را به فراگیری صرف، نحو، بلاغت، منطق و فقه غیر

استدلالی می گذراند، و در پی آن به آموختن دو دانش اصول و فقه استدلالی روی می آورد و اینها همه در بردارنده متونی نیست که چنین آگاهیایی به طلبه دهد و مسائلی را دربردارد که ذهن طلبه را به خود مشغول دارد، زیرا متونی شناخته شده اند و هیچ یک از متون و مطالب آنها بر هیچ طلبه ای از طلاب حوزه علمیه پنهان نیست.

نویسنده گمان می کند که طلبه حوزه علمیه، علم حدیثی را می آموزد که دیدگان او را در برابر احادیث غریب و ضعیف - که در کتابش یادآور شده - می گشاید. چنان که می پندارد طلبه حوزه علمیه، رجال، تاریخ، سیره ائمه و امثال چنین علوم را فرا می گیرد که دربردارنده مطالبی است که یک سنی آن را انکار می کند یا برنمی تابد.

اگر این نویسنده حقیقتاً طلبه حوزه علمیه بود، می دانست که علمای شیعه - قدس الله اسرارهم - مشکلات احادیث را توضیح داده اند و گونه های متفاوت و درست آن را از نادرست جدا کرده اند و شبهات مخالفان را رد کرده اند و پوچی آنها را باز نموده اند تا دیگر برای هیچ مخالفی حجتی نماند.

بدین ترتیب روشن می شود که حتی یک طلبه حوزه علمیه نمی تواند چنین سخنانی برآند، چه رسد به کسی که ادعای درجه اجتهادی می کند که براساس آن باید بتواند میان صحیح و ضعیف تفاوت نهد و همه شبهات مخالفان و دلایل ایشان را پاسخ دهد.

این در حالی است که همه کتابهای درسی حوزه به چاپ رسیده و کاملاً شناخته شده است و در هیچ یک از آنها نکته ای دیده نمی شود که در نهاد یک طلبه مذهب اهل بیت (علیهم السلام) (تردید و ایرادی را دامن زند، زیرا

این کتابها یا علمی هستند بی هیچ پیوندی با مذهب اهل بیت (علیهم السلام) (همچون کتابهای نحو، بلاغت، صرف، منطق و فلسفه، یا کتابهایی دربردارنده فتاوی صرف؛ همچون تبصرة المتعلمین و شرائع الاسلام، یا کتابهایی که تنها اشاره ای به دلایل دارند؛ همچون اللمعة الدمشقیة، یا کتابهایی شامل بیان ادله تفصیلی در مکاسب و تجارات؛ مثل کتاب مکاسب شیخ انصاری.

از این گذشته نویسنده همه متونی را که در چننه داشته و گمان می کند در کتب شیعه آمده است ذکر کرده؛ متونی که به پندار او کفر به ساحت الهی یا مقتضی خدشه به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (و خاندان او) علیهم السلام) است. خواننده به زودی در خواهد یافت که آنچه این نویسنده می انگارد همگی سراب است و پوچ و الحمدلله متونی از این دست در کتب شیعه یافت نمی شود.

اما این ادعای او که تحصیلاتش را به پایان برده و با درجه ممتاز از یگانه روزگار خود شیخ محمد حسین کاشف الغطاء (قدس سره) (درجه اجتهاد دریافت داشته به دو دلیل پذیرفتنی نیست:

اول، نویسنده اعتقاد دارد که شیوه تحصیلات حوزه نظیر شیوه تحصیلات دانشگاهی است و با رسیدن به درجه اجتهاد پایان می پذیرد و دیگر دریافت کننده این درجه، تحصیلاتش را به پایان رسانده است، در حالی که مسأله چنین نیست و دروس حوزه بدین ترتیب به پایان نمی رسد و هر که در این روزگار در حوزه نجف اشرف بوده، می داند که شماری از فقها که اجتهادشان مسلم است طی سالهای متمادی در حلقه درس اساتیدشان حاضر می شدند.

دوم، او گمان برده است که رسیدن به درجه اجتهاد همچون رسیدن به درجه دکترا در دانشگاه است که می تواند با درجه ممتاز و جز آن باشد، در حالی که چنین نیست گاهی اجتهاد با درجه ممتاز و گاهی با درجه غیر ممتاز داده شود، بلکه یک فقیه این درجه را به گونه ای فردی و به دور از جوسازی هنگامی اعطا می کند که قانع شده باشد فرد به اجتهاد رسیده، می تواند براساس منابع مشخص احکام شرعی را استنباط کند.

هر خواننده آگاهی با درنگ در کتاب «خدا و سپس تاریخ» نتیجه می گیرد که نویسنده آن حتی یک عالم فاضل نیست چه رسد به فقیهی مجتهد، زیرا:

1- نویسنده اجتهاد خود را برای ما اثبات نکرده و چیزی نبوده مگر ادعای اینکه شیخ کاشف الغطاء به او درجه اجتهاد داده است و به صرف ادعا چیزی ثابت نمی شود و نمی توان آن را پذیرفت.

2- بسیاری از رویدادهایی که نویسنده بیان می دارد گواه آن است که وی صرفاً یک پرسنده است نه یک مجتهد، و حتی یک بار او را نمی بینیم که ادعا کند با آقای خوئی یا مرجع دیگری مناقشه کرده باشد و این عادت مجتهدانی نیست که (به اصطلاح با درجه ممتاز) به اجتهاد رسیده اند.

3- نویسنده در کتاب خود به هر حدیثی که از پیش چشمش گذشته، بدون هیچ گونه جداسازی احادیث صحیح از ضعیف، استشهاد کرده است و در سراسر کتاب او حدیثی را نمی بینیم که آن را صحیح یا ضعیف یا حسن یا موثق نامیده باشد، در حالی که جداسازی احادیث،

نخستین ابزار کار اجتهاد است و کسی که نتواند حدیث معتبر را از حدیث غیر معتبر جدا کند چگونه خواهد توانست احکام شرعی را از میان احادیث روایت شده استنباط کند؟

4- نویسنده در همه نتیجه گیریهای خود تنها به پاره ای احادیث نظر داشته است و نتایج خود را بر آنها مترتب کرده است و هیچ نگاهی به احادیث مخالف نیفکنده است و هرگز نکوشیده آنها را کنار هم گرد آورد یا یکی را بر دیگری ترجیح دهد، در حالی که جمع میان احادیث یا ترجیح برخی از آنها بر برخی دیگر از مهم ترین ابزار در استنباط است که یک فقیه از شناخت آن بی نیاز نیست و یک استنباط یا استدلال چگونه می تواند با چشمپوشی از آن صحیح باشد؟

5- نویسنده دچار خطاهای بسیار زیادی شده که یک فقیه مجتهد مرتکب آنها نمی شود، از آن جمله است: در صفحه ۱۰ که نام کتاب کثی را معرفه اخبار الرجال آورده در حالی که نام صحیح آن اختیار معرفه الرجال است، و در صفحه ۱۳ کتاب جامع الرواة را به مقدس اردبیلی نسبت می دهد در حالی که این کتاب از آن محمّد بن علی اردبیلی حائری است، و باز در صفحه ۱۳ در میان منابعی که از عبدالله بن سبأ سخن به میان آورده التحریر للطاوسی آورده در حالی که صحیح آن التحریر الطاوسی از شیخ حسن بن شهید ثانی صاحب المعالم است، و در صفحه ۱۳ از خوانندگان کتابش می خواهد تا به کتابهایی از جمله حلّ الاشکال از سید احمد بن طاوس مراجعه کنند در حالی که در این روزگاران چنین کتابی وجود ندارد. در صفحات ۴۹ و ۷۹ ابن ابی یعفر را با الف و لام «ابن ابی الیعفر» آورده است.

او در صفحه ۵۰ می گوید: روایت ابی الیعفر، و در صفحه ۶۵، کتاب ضیاء الصالحین را به آقای خوبی نسبت می دهد، با اینکه آن، کتاب معروفی است در ادعیه و زیارات از حاج محمّد صالح جوهرچی و کتاب آقای خوبی منهاج الصالحین است.

اینها همه حاکی از آن است که وی نه تنها فقیه مجتهد نیست که فضلی هم ندارد.

اما پاسخ این پندار او که «دوستش سید موسی موسوی را نمونه ای مناسب در کنار نهادن انحرافی می داند که بر تفکر شیعه عارض شده است و در پی انتشار کتاب احمد کاتب با نام تطوّر الفكر الشیعی و مطالعه آن دریافته که نوبت او در گفتن سخن حق فرا رسیده» چنین است:

ما از کسی که ادعای فقاہت و اجتهاد می کند به شگفتی می افتیم که چگونه اسوه خود را این دو نفری برمی گزیند که نه به علم شناخته شده اند نه به فضل، و رفتار آن دو او را به این حقیقت رسانده که نوبت او در گفتن سخن حق فرا رسیده، در حالی که یک فقیه باید در تشخیص تکلیف و شناخت و وظیفه و آنچه بر او بایسته و نبایسته است آزاد باشد و روا نیست از دیگری تقلید کند.

از این گذشته آنچه سید موسی موسوی در کتاب خود الشیعة والتصحیح و احمد کاتب در کتاب خود تطوّر الفكر الشیعی نوشته جز اباطیل نیست و این بر طلبه های معمولی هم پوشیده نیست، چه رسد به کسی که ادعای اجتهاد و فقاہت دارد.

اینکه نویسنده در عراق به سر می برد و آن دو در خارج عراق، میان

او و آن دو هیچ گونه تفاوت ریشه ای ایجاد نمی کند، زیرا اگر او بر این باور است که مذهب اهل سنت، مذهب حق است و او اینک به مذهب آنان گراییده است باید پرده از باور خویش برگیرد و نام خود را آشکار سازد و این تحول خود را هویدا کند، زیرا بیشتر پیشوایان اهل سنت، تقیه را برای مسلمانان روا نمی شمردند و تظاهر به مذهب بدعتگذاران را برای هیچ مؤمنی حلال نمی دانند.

این در حالی است که اگر نویسنده - چنان که ادعا می کند - در نجف اشرف بوده است علمای حوزه علمیه او را می شناختند، به ویژه آنکه وی ادعا دارد مردی سالخورده است و پنجاه سال پیش (1) اجازه اجتهاد دریافت داشته است، ولی در نجف عالمی کربلایی با این ویژگیها نبوده است، بگذریم که وی خود را به برتری علمی نیز توصیف کرده است و یک عالم برتر معمولاً برای کسی ناشناس نیست.

گذشته از این، راز اینکه نویسنده در نجف اشرف ناشناس به سر می برده و با آنکه اعتقاد شیعی نداشته به تشیع تظاهر می کرده چیست؟ در حالی که شخصی با چنین سن و علمی باید نجف را ترک کند و به سرزمینی سنی رود تا در آنجا امکان یابد به طرفداران آیین جدیدش سود رساند و آنها را پیرامون اباطیل شیعه بیاگاهاند و پوچی و گمراهی این آیین را به آگاهی آنها رساند.

او ادعا می کند اگر خواهان بهره های دنیوی بود صیغه در کنار

1- این در صورتی است که اجازه کذایی در سال فوت کاشف الغطاء (قدس سره) یعنی سال ۱۳۷۳ هجری بوده باشد، و اگر پیش از آن بوده باشد بیش از پنجاه سال از دریافت اجازه اجتهاد او می گذرد.

25

خمس برای او همه چیز را فراهم می آورد، چنان که دیگر علما از این کامیابی برخوردارند، ولی این سخن او شگفت آور است، زیرا شخصی با این سن و سال چگونه می تواند نظر به کامیابی صیغه داشته باشد؟! نویسنده اگر - چنان که ادعا می کند - همچون دیگر نوابغ حوزه در چهل سالگی به اجتهاد رسیده، در صورتی که کاشف الغطاء هنگام مرگش به سال ۱۳۷۳ هجری بدو اجازه اجتهاد داده باشد هم اینک حدود نود سال عمر دارد. خمس هم امانتی است که مرجع آن را می ستاند و در مصارف صحیحش هزینه می کند و نه خود او و نه دیگری حق ندارد آن را برای خویش هزینه کند، و اگر مراجع تقلید، خمس را برای خود برمی گردانند از توانگرترین مردمان بودند و حال آنکه نیستند و وضع و حالشان گواه این سخن است.

26

27

نویسنده ادعا می‌کند: آنچه میان شیعیان شیوع دارد این است که عبدالله بن سبا شخصیتی موهوم است که از واقعیت به دور می‌باشد و اهل سنت او را جعل کرده اند تا به شیعه و باورهای ایشان خدشه وارد کنند. نویسنده می‌افزاید: کتب شیعه به وجود او تصریح دارد، و عبدالله بن سبا یکی از عواملی است که شیعیان به سبب او نفرت اهل سنت را به دل گرفته اند.

نویسنده پاره‌ای روایات شیعی را یادآور می‌شود که به وجود عبدالله بن سبا تصریح دارد. او سخن برخی از علمای شیعه را می‌آورد که به وجود عبدالله بن سبا اعتراف دارند و نتیجه می‌گیرد که عبدالله بن سبا شخصیتی است واقعی که در حقیقت یهودی بوده، ولی وانمود می‌کرده که مسلمان است، اما بر یهودیت خود باقی بوده است، و اینکه او نخستین کسی است که طعن بر ابوبکر، عمر و عثمان را آشکار ساخت، چنان که نخستین کسی است که به امامت امیرالمؤمنین(علیه السلام) (باور

یافت و او را جانشین پیامبر خدا(صلی الله علیه و آله دانست، و اینکه وی چنین باوری را از یهودیت ستانده است.

اینک پاسخ سخنان نویسنده: این شگفتی پایان نمی‌پذیرد که یکی از پیش پا افتاده ترین مسائل رجالی برای کسی با ادعای فقاقت و اجتهاد پوشیده باشد، و آن این سخن مشهور میان علما و فقهای جدید و قدیم امامیه است که عبدالله بن سبا شخصیتی واقعی بوده است و علما در کتب شناخته شده رجالی خود بر این مطلب تصریح کرده اند. شیخ طوسی می‌گوید: عبدالله بن سبا کسی است که به کفر بازگشت و غلو خویش اظهار کرد (رجال شیخ طوسی، ص ۸۰).

علامه حلی می‌گوید: عبدالله بن سبا غالی ملعونی بود که امیرالمؤمنین(علیه السلام) (او را کشت. او می‌پنداشت که علی(علیه السلام) (خدا و پیامبر است) رجال علامه حلی، ص ۲۳۷).

اختلاف در اینکه آیا عبدالله بن سبا واقعی یا افسانه است بر کسی پوشیده نیست و نظرها درباره او، اعم از کسانی که وجود او را نفی یا اثبات می‌کنند، متفاوت است و این سخن به هیچ رو به شیعه یا سنی ارتباطی ندارد، زیرا مسأله‌ای رجالی یا تاریخی است.

اگر چه سید مرتضی عسکری و شیخ مغنیه و گروهی دیگر باور یافته اند که ابن سبا شخصیتی افسانه‌ای است و واقعیت ندارد، ولی این را نیز باید گفت که شماری از پژوهشگران اهل سنت همین باور را یافته اند؛ پژوهشگرانی همچون دکتر طه حسین که می‌گوید: کوچک ترین دلیل بر افسانه‌ای بودن این شخصیت رویگردانی مورخان از جنبش سبئیه و ابن سواد در جنگ صفین می‌باشد.

کار سبئیه و رئیس آنها ابن سواد ماجرای غیر واقعی و موهوم است که اخیراً جعل شده است، و آن به هنگامی باز می‌گردد که شیعه با دیگر فرقه‌های اسلامی چالش داشت، و دشمنان شیعه بر آن بودند تا پای

عنصر يهودي را به بنیان این مذهب باز کنند تا خصومت ورزي با این مذهب را تشدید کنند و بدیشان خدشه وارد سازند (علي و بنوه، ص ۹۸).

نمی توان در صحّت پاره اي از روایاتي که نویسنده به آنها بر وجود عبدالله بن سبا استدلال کرده است تردید کرد؛ روایاتي که دلالت بر وجود عبدالله بن سبا به سان شخصیتی حقیقی دارد، و اینکه او ادعای خدایی (امیرالمؤمنین) علیه السلام (کرد و حضرت) علیه السلام (او را کشت).

لیکن ما در اخبار و آثار معتبر که در کتابهای فریقین آمده، دلیلی نیافتیم که عبدالله بن سبا در پدید آوردن آشوبی که در زمان عثمان روندي شتابنده داشت دست داشته است و مردم را بر عثمان شورانده و به تشویق ایشان برخاسته، یا اینکه وي مردی سیاه پوست و يهودي بوده که در زمان عثمان اسلام آورده و به رجعت و برتري امیرالمؤمنین علي بن ابي طالب) علیه السلام (و شایسته تر بودن او به خلافت و جانشینی پیامبر اکرم) صلي الله عليه وآله (و دیگر مقوله هایی باور داشته که روایات سیف بن عمر تمیمی، دروغ پرداز جاعل بدو نسبت داده و طبري و دیگر مورخان از او نقل کرده اند. آنچه اخبار و آثار معتبر در کتب اهل سنت، جز از طریق سیف بن عمر، به دست رسیده این است که عبدالله بن سبا مردی دروغ پرداز بوده و بیش از این چیزی را به اثبات نمی رساند.

کتابهای شیعه به ویژه کتاب اختیار معرفة الرجال معروف به رجال

کشی سخن ما را تصدیق کرده می گوید وي مردی دروغ پرداز بوده که ادعای الوهیت امیرالمؤمنین) علیه السلام (را داشت. حضرت) علیه السلام (از او توبه طلب کرد، ولي او توبه نکرد و حضرت) علیه السلام (وي را با شماری از همراهانش کشت و دیگر بیش از این چیزی اثبات نمی شود.

هر آنچه پیرامون نقش عبدالله بن سبا یافته شده و از او چنان شخصیت افسانه اي ساخته که عقل صحابه را به بازی گرفته و مردم را علیه عثمان بسیج کرده و چنان غلوي را در حق امیرالمؤمنین) علیه السلام (آشکار کرده و در میان مسلمانان پراکنده است که توانسته در زمانی کوتاه دولت اسلامي را فرو پاشد و خلافت را به لرزه اندازد، همه از اخبار جعلی سیف بن عمر در کتابش با عنوان الفتنة و وقعة الجمل است و جز از این طریق روایت نشده است.

سخناني را که نویسنده از علمای شیعه نقل می کند یا مفاد احادیثی است دال بر اینکه عبدالله بن سبا در حق امیرالمؤمنین) علیه السلام (غلو می کرده و حضرت) علیه السلام (او را توبه داده و چون وي از توبه خودداری کرده است حضرت) علیه السلام (او را کشته، یا از اقوال سنّیانی همچون طبري و جز او ستانده شده بي آنکه در جزئیات آنها تحقیق شود، همچون فرق الشیعه نوبختي و کتاب الانوار النعمانية سید نعمة الله جزایري. این اقوال او فاقد هر گونه ارزش است، زیرا هر سخنی که به دلیلی صحیح، مستند نباشد سخنی بی ارزش است که نمی توان بدان تکیه کرد.

نوبختي می گوید: گروهی از اهل علم که در شمار یاران امیرالمؤمنین) علیه السلام (بوده اند روایت کرده اند که عبدالله بن سبا مردی يهودي بوده که اسلام آورده و به علي دوستي میورزیده و پس از اسلام آوردن

همان را در حق علي بن ابي طالب می گفته که به هنگام يهودي بودن در حق یوشع بن نون پس از موسی) علیه السلام (می گفته، و نخستین کسی به شمار است که وجوب امامت علي) علیه السلام (را آشکار کرد و برائت از دشمنان حضرت) علیه السلام (را اظهار نمود، و از همین رو مخالفان شیعه می گویند: اصل رفض از يهودیت ستانده شده است. (1)

پاسخ نوبختي این است که بر این روایت نمی توان تکیه کرد، زیرا نوبختي آن برخی افراد نادان از یاران امیرالمؤمنین) علیه السلام (را عالم معرفی می کند، علاوه بر آن روایت نیز مرسل است، زیرا نوبختي که از

برجستگان سده سوم به شمار می آید ممکن نیست از یکی از یاران امیرالمؤمنین(علیه السلام) روایت کند، ولی نویسنده برخلاف امانتداری علمی قید «از یاران امیرالمؤمنین» را حذف کرده تا به خواننده این گونه القا کند که آنها از علمای پیشین شیعه بوده اند.

هر که کتاب فرق الشیعه را از نظر بگذرانند در می یابند که نوبختی محتوای کتابش را از منابع ناشناخته گرفته است و برای روایات خود هیچ سند و منبعی نمی آورد و شاید آن مرحوم این سخن را مستقیماً از کتاب سیف بن عمر تمیمی یا از کسی گرفته باشد که این روایت را از سیف یا کتاب او نقل کرده است، زیرا چنان که گفتیم، این گونه مضامین جز از سیف بن عمر نقل نمی شود.

باچشمپوشی از سنداین سخن باید گفت که احادیث صحیح روایت شده از طریق شیعه و تسنن به هیچ رو دلالتی بر مضامین آن ندارد.

1- فرق الشیعه، ص ۲۲

اما این سخن سعد بن عبدالله اشعری قمی که - سبئی، یاران عبدالله بن سبا یا همان عبدالله بن وهب راسبی همدانی هستند و عبدالله بن خرسی و ابن اسود، که از یاران بزرگ او بودند، وی را یاری رساندند، و اینکه عبدالله بن سبا نخستین کسی است که طعن بر ابوبکر، عمر، عثمان و صحابه را آشکار کرد و از ایشان تبری جست (المقالات والفرق، ص ۲۰) - بدین دلیل نادرست است که کتاب المقالات والفرق سعدبن عبدالله اشعری نیز همچون کتاب فرق الشیعه نوبختی است، زیرا این دو بزرگوار - قدس سرهما - همه مضامین کتابشان را از منابع ناشناخته نقل کرده اند و برای سخن خود سندی نیاورده اند.

افزون بر آن سخنی که اشعری در کتاب خود المقالات والفرق درباره عبدالله بن سبا می آورد خود به خود باطل است، زیرا آشکار است که عبدالله بن وهب راسبی همدانی سردار خوارج است که در نهران کشته شد و عبدالله بن سبا از کسانی است که در حق امیرالمؤمنین(علیه السلام) غلو کرد و براساس گزارش صحیح امیرالمؤمنین(علیه السلام) او را در کوفه کشت. بنابراین اینها دو شخصیت متفاوت اند که هر یک ویژگی نامساز با دیگری دارد. ما در کتاب خود با عنوان «عبدالله بن سبا» فصلی را آورده ایم که در آن یکی بودن عبدالله بن سبا و عبدالله بن وهب خارجی را نفی کرده ایم و هر که می خواهد از چند و چون آن آگاهی یابد می تواند بدان مراجعه کند.

آنچه نویسنده از سید نعمه الله جزایری آورده که عبدالله بن سبا مردی یهودی بوده که اسلام آورده است و اینکه او هنگام یهودی بودن همان را که درباره یوشع بن نون می گفت پس از پذیرش اسلام درباره

علی(علیه السلام) بر زبان می راند... و امثال آن افسانه هائی است که پیرامون او بافته شده است.

این سخن نیز - چنان که گفتیم - با هیچ دلیل درستی اثبات نمی شود، بلکه همه آنها از روایات سیف بن عمر جاعل است و سید نعمه الله جزایری(قدس سره) این سخن را از سر اعتقاد بیان نکرده، بلکه آن را همچون سخنی یادآور شده که ناظر به سستی آن است.

جالب آنکه نویسنده پس از نقل این روایات و سخنان، واقعی بودن شخصیت عبدالله بن سبا و گروه یاور او را با نام سبئی نتیجه می گیرد و اظهار می دارد که عبدالله بن سبا یهودی بوده و در پی آن اسلام آورده، در حالی که او همچنان بر یهودیت خود باقی بود. او می گوید که عبدالله بن سبا طعن بر ابوبکر، عمر، عثمان و صحابه را آشکار کرد و او نخستین کس بود که چنین کرد و او اولین فردی بود که به امامت

امیر المؤمنین) علیه السلام (باور یافت و اظهار داشت که علی) علیه السلام (جانشین پیامبر) صلی الله علیه و آله (است، و او این سخنان را با آنکه یهودی بود بر زبان می راند.

در صورتی که همه احادیثی که نویسنده می آورد فقط بر این دلالت دارند که شخصی به نام عبدالله بن سبا وجود داشته و از غالیان درباره امیر المؤمنین) علیه السلام (بوده است و به غیر از این دو مطلب بر چیز دیگری دلالت ندارد؛ زیرا ما گروهی را با نام سبئی سرآغ نداریم که او را یاری رسانده باشند، اگر چه نام این گروه بدون هیچ تحقیقی در این مورد به کار برده می شود، چه، مابرای این فرقه پیروان شناخته شده و دانشمندان بنام و سخنان تدوین یافته یا کتب منتشر شده نمی یابیم، زیرا اینها دلایلو جود هر فرقه ای از فرقه ها یا اعتبار هر طایفه ای از طایفه هاست.

آنچه پیامبر امون شخصیت عبدالله بن سبا تنیده شده که وی یهودی بوده و به روزگار عثمان اسلام آورده و در شهرها می گشته تا مردم را بر عثمان بشوراند و طعن بر خلفا را آشکار ساخته و نخستین کسی بوده که برتری امیر المؤمنین) علیه السلام (را به زبان آورده و ایشان را جانشین پیامبر خدا) صلی الله علیه و آله (دانسته، هیچ یک - چنان که گفتیم - با دلیل اثبات نشده است و از سیف بن عمر تمیمی جاعل، که همگی بر ضعف او همدستان اند روایت شده و از طریق دیگری جز او روایت نشده است.

نویسنده این سخن را از نتایجی برگرفته که از سخن پیشین خود فرا آورده و این در حالی است که برای سخنان پیشگفته خود حتی یک دلیل هم نمی آورد و خوب است بار دیگر آن را از نظر بگذرانید.

این ادعای نویسنده که عبدالله بن سبا نخستین کسی است که امامت امیر المؤمنین) علیه السلام (را بر زبان آورده سخن آشکارا نادرستی است، زیرا نخستین کسی که به امامت امیر المؤمنین) علیه السلام (تصریح کرده پیامبر اکرم) صلی الله علیه و آله (بوده که در احادیث صحیح بسیاری آمده است:

یکی از این احادیث سخن پیامبر) صلی الله علیه و آله (است که فرمود: «هر که من سرور اویم علی سرور اوست.(1)»

1- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۳. ترمذی می گوید: این حدیث، حسن و صحیح است. مستدرک حاکم، ج ۳، ص ۱۰۹، ۱۱۰ و ۱۱۶. او این حدیث را صحیح دانسته است. سیوطی در قطف الازهار المتناثرة فی الاحادیث المتواترة، ص ۲۷۷، و محمد ناصرالدین الألبانی در: سلسلة الاحادیث الصحیحة، ج ۴، ص ۳۴۳ آن را از احادیث متواتر شمرده اند، چنان که بسیاری از بزرگان اهل سنت این حدیث را صحیح دانسته اند.

یکی نیز این حدیث است: «آیا نمی خواهی برای من همچون هارون برای موسی باشی، جز آنکه پیامبری پس از من نیست. شایسته نیست من بروم [بمیرم] مگر آنکه تو جانشین من باشی.(1)»

یکی نیز این حدیث است: «علی از من است و من از او، و او ولی همه مؤمنان پس از من است.(2)»

و احادیث بسیار دیگری که هم صحیح است و هم در امامت امیر المؤمنین) علیه السلام (صراحت دارد.

از همین رو امیر المؤمنین) علیه السلام (خود را برای خلافت از خلفای گذشته شایسته تر می بیند و لذا از بیعت با ابوبکر مطلقاً یا به روایت بخاری و

1- مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۳۰ و ۳۳۱؛ المستدرک، ج ۳، ص ۱۳۳. حاکم می گوید: اسناد این حدیث صحیح است، لیک هیچ یک از این دو آن را به یک شیوه نقل نمی کنند. ذهبی با حاکم هم سخن است. کتاب السنّة، ج ۲، ص ۵۵۱. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث، حسن است. او این حدیث را در صفحه ۵۸۹ چنین آورده است: «جز آنکه تو پیامبر نیستی و تو پس از من بر هر مؤمنی جانشینی». بوصیری در اتحاف الخیرة المهره، ج ۹، ص ۲۵۹ و مختصر اتحاف السادة المهره، ج ۹، ص ۱۸۰، به نقل از ابویعلی می گوید که پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: «شایسته نیست من بروم مگر آنکه تو پس از من جانشینم باشی». کتاب السنّة، ج ۲، ص ۵۵۱. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث صحیح است.

2- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۲. ترمذی می گوید: این حدیث، صحیح و غریب است. مسند احمد، ج ۴، ص ۴۳۸ و ۳۵۶؛ المستدرک، ج ۳، ص ۱۱۱، حاکم می گوید: این حدیث صحیح است اگر مسلم آن را تأیید کرده باشد. ذهبی درباره آن سکوت کرده است. کتاب السنّة، ج ۲، ص ۵۵۰. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث صحیح است و رجال آن، اگر مسلم تأیید کند، ثقه هستند.

مسلم و دیگران (1) برای شش ماه سر باز می زند، و اگر چنین بینشی در میان نبود عقب کشیدن حضرت(علیه السلام) از بیعت با ابوبکر در طول این مدّت وجهی نداشت.

این ادعای نویسنده شگفت است که عبدالله بن سبا را نخستین کسی معرفی می کند که گفته: «علی بن ابی طالب(علیه السلام)، جانشین پیامبر(صلي الله عليه وآله) است»، با آنکه گویندگان این سخن در میان صحابه بسیارند.

یکی از آنها فضل بن عباس است که چنین سروده:

ألا إن خير الناس بعد محمد *** وصي النبي المصطفى عند ذي الذكر

و أول من صلي و صبو نبيه *** و أول من أردى العوأة لدي بدر (2)

هان که بهترین مردم پس از محمد، جانشین پیامبر حضرت مصطفی(صلي الله عليه وآله) (نزد صاحب قرآن است،

و نخستین کسی که نماز گزارد و همسنگ پیامبرش بود، و نخستین کسی که در بدر، گمراهان را به نابودی کشید.

ابو هیثم بن تیهان که از رزمندگان بدر بود چنین سروده است:

قل للزبير و قل لطلحة إنا *** نحن الذين شعارنا الأنصار

نحن الذين رأنا فریش فعلنا *** يوم القليب أولئك الكفار

1- بنگرید به: صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰

2- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۶

كُنَّا شَعَارَ نَبِيِّنَا وَ دَنَارَه *** يَفْدِيهِ مِنَّا الرُّوحُ وَالْأَبْصَارُ
إِنَّ الْوَصِيَّ إِمَامُنَا وَ وَلِيُّنَا *** بَرَحَ الْخَفَاءُ وَبَاحَتِ الْأَسْرَارُ(1)

به زبیر و به طلحه بگو ما همانهایی هستیم که شعارمان انصار است.

ما همانهایی هستیم که قریش، این کافران، رفتار ما را به روز چاه [بدر] دید.

ما در ظاهر و باطن همراه پیامبر(صلي الله عليه وآله) بودیم و جان و چشم ما فدای او باد.

جانشین، همان امام و ولی ماست که [با او] خفا و پنهانی از میان رفت و اسرار آشکار شد.

آنچه سید مرتضی عسکری و شیخ محمد جواد مغنیه در واقعی نبودن شخصیت عبدالله بن سبا بدان گراییده اند تنها نظر آنان است و ما با آنها همراه نیستیم.

از اینجا روشن می شود پندار نویسنده در اینکه فقهای امامیه شخصیت عبدالله بن سبا را غیر واقعی می دانند نادرست است.

به هر رو خواه وجود عبدالله بن سبا ثابت شود یا نه، مسأله ای است که هیچ ارتباطی، دور یا نزدیک، به مذهب شیعه امامیه ندارد، زیرا شیعیان از او تبرّی می جویند و نفرینش می فرستند، و از همین رو در میان کتب شیعه حتی یک روایت از او نقل نشده است و یک سخن از او نستانده اند.

1- شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۴۸، چاپ منقح، ج ۱، ص ۱۴۷

حقیقت انتساب شیعه به اهل بیت

نویسنده می‌پندارد تشیع بر پایه محبت به اهل بیت و بیزاری از صحابه - به طور کلی - و ابوبکر، عمر، عثمان و عایشه - به طور خاص - استوار است، و اینکه اهل سنت درفش دشمنی با اهل بیت را بر افراشته اند [نصب کرده اند] و شیعیان بی هیچ تردیدی آنها را ناصبی می‌خوانند.

او می‌گوید: کتب معتبر شیعه حاکی از شکایت اهل بیت (علیهم السلام) از شیعیانشان می‌باشد و اینکه کتابهای مذکور یادآور می‌شوند که این شیعیان نخستین همانهایی بودند که خون اهل بیت (علیهم السلام) را ریختند و مسبب قتل آنها و دریده شدن خرمشان شدند.

او آن گاه سخنانی را در نکوهش شیعه و شکایت از ایشان به نقل از اهل بیت (علیهم السلام) می‌آورد که همه آنها را خواهیم آورد و بدانها پاسخ خواهیم داد.

پاسخ ما به چنین سخنانی این است که شیعه امامیه بر پایه پیروی از

اهل بیت (علیهم السلام) - و نه دیگران - در اصول و فروع استوار است، و محبت به ایشان و بیزاری از دشمنانشان هر دو از فروع واجب بر شیعیان است.

تشخیص آنکه این فرد مؤمنی است که او را دوست می‌داریم یا کافر و منافقی است که از آن بیزاریم، در محدوده قضایای اجتهادی است که گاهی نیز با خطا و اشتباه همراه است و پیش آمدن خطا در آن به هیچ رو خدشه‌ای به ایمان مؤمن نمی‌رساند.

بر اساس همین بینش است که اهل سنت کسانی را همچون ابوطالب (علیه السلام) و مالک بن نویره (رض) کافر و مرتد می‌دانند، در حالی که شیعیان این دو را از مسلمانان جلیل‌القدر و مؤمنان برجسته می‌شمرند، و در برابر، شیعیان کسانی را منافق می‌دانند، در حالی که اهل سنت آنها را از اجله صحابه و اهل بهشت تلقی می‌کنند.

اگر بر اهل سنت روا باشد که در این مسأله اجتهاد کنند و در اجتهاد خود مأجور باشند، شیعه نیز چنین خواهد بود وگرنه همه آلوده و گنهکار خواهند بود، اما انحصار اجتهاد در این مسأله، تنها به اهل سنت و اختصاص آنها به پاداش - و نه دیگران - مستندی ندارد مگر پیروی از هوی و هوس و تعصب نابحق.

این سخن نویسنده که: «آنچه در اندیشه همه شیعیان ریشه دوانده این است که صحابه به اهل بیت ستم ورزیدند و خون آنها را ریختند و پرده حرمشان را دریدند»، سخنی نادرست است، زیرا شیعیان اگر چه به عدالت هر صحابی معتقد نیستند، ولی به عدالت آن دسته از صحابه مهاجر و انصار و پیشگامان دیگر که دین خدا را یاری رساندند و پروردگار سبحان، ایشان را در قرآن ستوده است باور دارد؛ کسانی که با

جان و مال در راه خدا جهاد کرده اند تا جایی که اسلام انتشار یافته و پرچمش برافراشته گشته است.

اما به منافقان و اسیران آزاد گشته ای که به پیامبر (صلی الله علیه و آله) آزار می رساندند و کین اسلام در دل داشتند و در کمین ضربه زدن بدان بودند، نه مهتری میورزیم نه نزد ما از ارزشی برخوردارند.

این پندار نویسنده که شیعیان همه اهل سنت را ناصبی می دانند درست نیست، زیرا ناصبها کسانی هستند که آشکارا به اهل بیت (علیهم السلام) بغض و دشمنی ورزند، نه کسانی که این دشمنی را آشکار نکنند و این گروه در نگاه ما کافرانی نجس اند که نه از حرمتی برخوردارند نه از کرامتی.

هر که بر عیب جویی و دشنامگویی و آزار رسانی و جنگ و کشتار و انکار مناقب و دور کردن اهل بیت (علیهم السلام) (از مقام و جایگاهشان تصریح و رزد ناصبی خواهد بود، هر که خواهد باشد.

ما هرگز حکم نمی کنیم که همه اهل سنت ناصبی هستند و آنچه شهرت دارد خلاف این است، زیرا [همه] پیشینیان اهل سنت و همروزگاران ما در ظلم و ستمی که بر اهل بیت (علیهم السلام) رفته دخالتی نداشته اند و ما به یقین آگاهی که بسیاری از اهل سنت اهل بیت (علیهم السلام) (را دوست می داشته اند، پس چگونه می توان دآوری کرد که آنها ناصبی هستند؟!]

ناخشنودی برخی از امامان اهل بیت (علیهم السلام) (از شیعیان خود یا دیگران به مفهوم نصب نیست و بر هیچ گونه دشمنی دلالت ندارد، زیرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (نیز در رویدادهای گوناگون از صحابه خود رنجیده و از رفتار

برخی از ایشان خشمگین شده است و این آنها را از دین بیرون نکرده است، چنان که ما را و انمی دارد در حق ایشان به ناصبی گری یا نفاق دآوری کنیم.

در حقیقت آنها که موجب کشته شدن امامان اهل بیت (علیهم السلام) (شدند و خون ایشان را روا شمردند دشمنان آنها تلقی می شوند نه شیعه و دوستدار ایشان، و این سخن به خواست خدا از لابلای بحث ما رخ خواهد نمود.

روایت رسیده از امام کاظم (علیه السلام) (که فرمود): «اگر [بخواهم شیعه خود را باز شناسم آنها را جز اهل سخن نمی یابم و اگر بیاز مایشان مرتدشان می یابم و اگر سره آنها را از ناسره جدا کنم از هر هزار تن یک تن بیش ناب نخواهد بود»، در حقیقت حدیثی است با سند بسیار ضعیف، زیرا در میان سلسله سند آن محمد بن سلیمان دیده می شود که بصری دیلمی است و روایت او بس ضعیف است (1)، و نیز ابراهیم بن عبدالله صوفی که مردی ناشناس است که شرح حال او در کتب رجال یافت نمی شود، و موسی بن بکر واسطی که مورد وثوق نیست. شیخ طوسی (قدس سره) (درباره او می گوید: موسی بن بکر واسطی اصالتاً کوفی است. او واقفی بوده است) (رجال شیخ طوسی، ص ۳۴۳).

با چشمپوشی از سند این حدیث مقصود امام (علیه السلام) (از «لَوْ مَيِّزْتُ» آن است که اگر بخواهم شیعه خود - یعنی کسانی که ادعا می کنند شیعه و پیرو ما باند و نیستند - را از شیعیان حقیقی مان جدا سازم «لَمَا وَجَدْتُهُم

1- بنگرید به: رجال نجاشی، ج ۲، ص ۲۶۹ و ج ۱، ص ۴۱۲

الا واصفهُ»: یعنی این گروه را داخل در شیعیان حقیقی خود نمی یابم، بلکه این گروه خود را شیعه ما توصیف می کنند و تنها ادعای آن را دارند، چه، به امامت ما اعتقادی ندارند و نه در سخن نه در رفتار از ما پیروی نمی کنند، «وَلَوْ اُمَّتَحْنُهُمْ لَمَا وَجَدْنَهُمْ اِلَّا مُرْتَدِّينَ»; یعنی اگر من این گروه را که گمان می کنند شیعه من هستند با این سنجه بیازمایم که مذهب امامان اهل بیت (علیهم السلام) و مقتضیات اعتقادی و عملی آن را بدیشان یادآور شوم جز این نخواهد بود که مذهب ما را انکار خواهند کرد و ادعای تشیع ما را کنار خواهند نهاد و از سخن دوستی و مهر ما چشم خواهند پوشید، «وَلَوْ تَمَحَّصْتُهُمْ لَمَا خَلَّصَ مِنَ الْاَلْفِ وَاَحَدٍ»; یعنی اگر من با آزمون، سره ایشان را از ناسره جدا کنم و به آنها فرمان دهم که از برای ما پول بپردازند و جانشان را در راه ما فدا کنند حتی یکی از آنها از این آزمون سر بلند بیرون نمی آمد.

گواه آنچه در معنای حدیث گفتیم ادامه سخن حضرت (علیه السلام) است که می فرماید:

«وَلَوْ غَرِبْتُمْ غَرِبَلَهُ لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ اِلَّا مَا كَانَ لِي، اِنَّهُمْ طَالَمَا اتَّكَوْا عَلِيَّ الْاَرَاك، فَقَالُوا: «نَحْنُ شِيعَةُ عَلِيٍّ»، اِنَّمَا شِيعَةُ عَلِيٍّ مَنْ صَدَّقَ قَوْلَهُ فَعَلَهُ.»

یعنی اگر من آنها را بیازمایم، خواهم دید که از کسانی جز ما پیروی می کنند و به دشمنان ما دوستی میورزند، و از این کسانی که ادعای تشیع ما را دارند کس نمی ماند مگر شیعیانی که ما را دوست می دارند و سخن ما را می پذیرند و از ما پیروی می کنند. اما مدعیانی که جز ما را دوست می دارند از شیعیان ما نیستند، زیرا شیعه علی کسانی هستند که در گفتار و رفتار از علی و خاندان او (علیه السلام) پیروی می کنند.

از این سخن امام (علیه السلام) - در صورت صحت حدیث - روشن می شود که این حدیث ناظر به شیعیانی نیست که به امامت ائمه (علیهم السلام) اعتقاد دارند و در حقیقت، دوستدار ایشان اند، بلکه امام (علیه السلام) می خواهد تشیع اختلاف پردازانی را نفي کند که ادعا می کنند از شیعیان ائمه (علیهم السلام) هستند.

اینکه آنچه نویسنده از نهج البلاغه می آورد و گمان می کند نکوهش شیعه از زبان امیرالمؤمنین (علیه السلام) است: «ای نامردهایی که آثار مردانگی در شما نیست، و ای کسانی که عقل شما مانند عقل بچه ها و زندهای تازه به حجله رفته است، ای کاش من شما را نمی دیدم و نمی شناختم که سوگند به خدا نتیجه شناختن شما پشیمانی و غم و اندوه می باشد. نفرین خدا بر شما که دل مرا بسیار چرکین کرده سینه ام را از خشم آکندید و در هر نفس پی در پی غم و اندوه به من خوراندید، و به سبب نافرمانی و بی اعتنائی به من رأی و تدبیرم را فاسد و تباه ساختید تا اینکه قریب گفتند: پسر ابی طالب مرد دلیری است، و لیکن دانش جنگی ندارد، و رأی و تدبیر ندارد کسی که فرمانش نمی برند و از حکمش پیروی نمی کنند.»

پاسخ این پندار آن است که اظهار چنین سخنانی از سوی امیرالمؤمنین (علیه السلام) (در مقام نکوهش همراهیان کوفی ایشان بوده است؛ کسانی از مردم که حضرت به همراه آنها با معاویه می جنگید؛ مردمانی از لایه های گوناگون مسلمانان که بیشتر آنها از مردم کوفی و بر زن بودند نه از مسلمانانی با پیشینه که در اسلام جایگاهی داشتند و مخاطبان حضرت) علیه السلام (خاص شیعیان و پیروان ایشان نبوده است تا نکوهش

امام (علیه السلام) بدانها باز گردد؛ چنان که نویسنده می خواهد برای خواننده ترسیم کند و مدعی شده است که همراهیان امیرالمؤمنین (علیه السلام) (در جنگهای سه گانه ایشان همگی شیعه [حقیقی] امام بوده اند.

اگر بخواهیم سخن نویسنده را بپذیریم، در این صورت اهل سنت به نکوهش از شیعیان سزامنندترند، زیرا اگر ما فرض کنیم امیرالمؤمنین (علیه السلام) (در کوفه تنها شیعیان را به سبب سستی در جنگ با معاویه مخاطب ساخته، این پرسش مطرح می شود که اگر اهل سنت در جنگ با معاویه امیرالمؤمنین (علیه السلام) (را همراهی نمی کرده اند کجا بوده اند؟

پاسخ به این پرسش از سه حالت بیرون نیست: یا همراه امیرالمؤمنین(علیه السلام) در کوفه بوده اند که در این هنگام چونان دیگران نکوهیده خواهند بود، یا همراه معاویه و گروه فتنه گر بوده اند که در این حالت نیز وضع آنها بدتر از وضع صحابه ای است که امام(علیه السلام) به سبب سستی در جنگ با معاویه نکوهششان کرده، یا از علی(علیه السلام) و معاویه کناره گرفته اند که در اینجا نیز به نکوهش سزاوارتر از کسانی هستند که در جنگهای سه گانه همراه امام(علیه السلام) بوده اند، زیرا از وظیفه خود در جنگ با گروه فتنه گر چشم پوشیده اند.

اما این ادعای نویسنده که شیعیان کشتندگان واقعی حسین(علیه السلام) هستند و امام حسین(علیه السلام) ایشان را یک بار چنین نفرین می کند: «خدایا! اگر آنها را تا زمانی زنده داشتی پس جمعشان را پاره کن و بر راههای گونه گونشان بگردان و هرگز کارگزارانشان را از ایشان خشنود مگردان، چه، آنها ما را خواندند تا پاریمان رسانند، لیک بر ما دست

بازبند و خون ما ریختند) «ارشاد مفید، ص ۲۴۱»، و بار دیگر این چنین بدانها نفرین می فرستد: «شما برای بیعت با ما چونان ملخ شتاب کردید و همچون پروانه بر سر ما ریختید، و نگاه از سر نادانی و گمراهی رشته بیعت گسستید، پس دوری و نابودی از آن طاغوتیهای این امت و دیگر حزبه‌ها و رهاکنندگان قرآن) «احتجاج، ج ۲، ص ۲۴».

در پاسخ نویسنده باید گفت: امام حسین(علیه السلام) این سخنان را خطاب به گروهی فرموده که در کربلا برای کشتن حضرتش همدستان شده بودند؛ گروهی از مردم کوی و بر زن که عیب‌الله بن زیاد برای جنگ با حسین(علیه السلام) بسیجشان کرده بود و هیچ کدام شیعی نبودند و در میانشان حتی یک شیعی شناخته دیده نمی شد. پس چگونه می توان گفت قاتلان حسین(علیه السلام) از شیعیان بوده اند.

بر کناری شیعیان در ریختن خون حسین(علیه السلام) چندین دلیل دارد:

اول، اعتقاد به اینکه شیعیان، حسین(علیه السلام) را کشتند در بردارنده تناقصی آشکار است، زیرا شیعه یک شخص به مفهوم یاران و پیروان و دوستان اوست، در حالی که قاتلان او چنین نیستند، و چگونه محبت و یاری با جنگ و کشتار جمع می شود؟

دوم، کسانی که برای کشتن حسین(علیه السلام) به عرصه آمدند از مردم کوفه بودند و هیچ شیعه شناخته ای در آن روزگار در کوفه نمی زیست، زیرا معاویه هنگامی که زیاد بن ابیه را بر کوفه گماشت بسیاری از شیعیان را، که ایشان را می شناخت، مورد پیگرد قرار داد و آنها را بکشت و خانه هاشان را ویران کرد و به زندانشان افکند تا آنجا که حتی یک شیعه شناخته در کوفه نماند.

ابن ابی الحدید معتزلی می گوید: ابو حسن علی بن محمد بن ابی سیف مدائنی در کتاب الاحداث می گوید: معاویه به سالی که برای او بیعت گرفتند در نامه ای به کارگزاران خود چنین نوشت: «هر که از فضل ابو تراب و خاندان او سخنی بر زبان راند نه من نه او». از آن پس خطیبان هر روستایی بر هر منبری علی را نفرین می فرستادند و از او برائت می جستند و به او و خاندانش دشنام می دادند. در آن هنگام مردم کوفه بیش از دیگران رنج بردند، زیرا شیعیان علی(علیه السلام) در این شهر، بسیار بودند. معاویه زیاد بن سمیه را بر ایشان گماشت و بصره را نیز به قلمرو او پیوست. او که شیعیان را می شناخت تحت پیگرد قرار داد، زیرا او خود در روزگار علی(علیه السلام) در شمار آنها بود.

او در هر شهر و روستایی ایشان را بکشت و هراسشان داد و دست و پای بسیار برید و چشمها برون آورد و بر درختان خرما به چارمیخشان کشید و همه آنها را براند و از عراق آواره شان کرد تا جایی که دیگر شیعه شناخته ای از آنها باقی نماند، (شرح نهج البلاغه، ج ۱۱، ص ۴۴).

طبرانی با سند خود از یونس بن عبید به نقل از حسن آورده است که: «زیاد شیعیان علی (رض) را پی می گرفت و خونشان می ریخت. این رفتار به آگاهی حسن بن علی (رض) رسید. او گفت: «خدایا! تو خود او را بمیران که اگر کشته شود بر او حسنه تعلق می گیرد، (مجمع الزوائد، ج ۶، ص ۲۶۶). هیشمی می گوید: طبرانی این روایت را نقل کرده و سند آن صحیح است.

ذهبی می گوید: حسن بصری گفته: «به حسن بن علی خبر رسید که زیاد، شیعیان علی در بصره را پیگیری می کند و می کشد. پس حضرت

او را نفرین کرد. گفته اند: زیاد، اهل کوفه را گرد آورد تا از علی بیزاری جویند و در این هنگام، به سال ۵۳، به طاعون گرفتار آمد) سیر اعلام النبلاء، ج ۳، ص ۴۹۶).

از این همه روشن می شود که در کوفه حتی یک شیعی شناخته شده نبوده که به جنگ با حسین (علیه السلام) برخیزد، پس چگونه نویسنده ادعا می کند اهل کوفه که حسین (علیه السلام) را کشتند شیعه بوده اند؟

سوم، کسانی که حسین (علیه السلام) را کشتند افرادی بنام بودند و در میان آنها کسی نبود که به تشیع اهل بیت (علیهم السلام) (شهره باشد؛ افرادی همچون عمر بن سعد بن ابی وقاص، شمر بن ذی الجوشن، شیب بن ربیع، حجار بن ابجر، حرملة بن کاهل و گروهی دیگر، و هیچ یک اینها به تشیع علی (علیه السلام) و طرفداری از او شناخته شده نبودند.

چهارم، حسین (علیه السلام) آنها را در روز عاشورا شیعه آل ابوسفیان معرفی می کند و می فرماید: «وای بر شما ای شیعه خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز رستخیز نمی هراسید در این دنیا آزاده باشید و اگر همان گونه که می پندارید عرب هستید به نیاکان خود بازگردید» (مقتل الحسین خوارزمی، ج ۲، ص ۳۸؛ بحار الانوار، ج ۴۵، ص ۵۱).

در پی کند و کاو در سخنان امام حسین (علیه السلام) (و سخنان دیگران تعبیری را نمی بینیم که آنها را شیعه دانسته باشد و این دلیل روشنی است که این جماعت شیعه اهل بیت (علیهم السلام) نبوده اند.

پنجم، این جماعت با حسین (علیه السلام) دشمنی سختی داشتند تا جایی که آب را از او و خاندانش باز داشتند و امام (علیه السلام) (و همه یاران و خاندانش را کشتند و سر بریدند و پیکرشان را زیر سم اسبان نهادند و زنانشان را به

اسارت گرفتند و زیور زنان و جز آن را به تاراج بردند.

این اثر می گوید: «هر چه بر تن حسین بود ستانده شد. بحر بن کعب شلوار او برگرفت و قیس بن اشعث رو انداز [قطیفه] ابریشمی او را ربود و از آن پس «قیس قطیفه» نامیده می شد. کفشهای حضرت (علیه السلام) را اسود اودی، و شمشیر ایشان را مردی از دارم بردند و مردم به سراغ رنگ جامه ها و زیور آلات امام (علیه السلام) رفتند و آنها را به یغما بردند و کالاهای حضرت (علیه السلام) (و جامه زنان را به تاراج بردند تا جایی که زنی جامه خود را از پشت می کشید و باز جامه را از دست او بیرون می کشیدند»، (الکامل فی التاریخ، ج ۴، ص ۷۹).

ششم، عناصر دسیسه چین و گیرندگان این تصمیم شیعه نبودند؛ کسانی همچون یزید بن معاویه، عبیدالله بن زیاد، عمر بن سعد، شمر بن ذی الجوشن و گروهی دیگر. همچون ایشان هستند کسانی که به کشتن حسین(علیه السلام) یا یکی از خاندان و یاران حضرت(علیه السلام) اقدام [عملی] کردند؛ کسانی همچون سنان بن انس نخعی، حرمله کاهلی، منقذ بن مرة العبیدی و شماری دیگر.

ما هیچ شیعه پرآوازه ای را نمی یابیم که در کشتن حسین(علیه السلام) مشارکت داشته باشد و شما می توانید برای روشن شدن سخن ما رویداد کربلا در روز عاشورا را بازنگری کنید.

اما پاسخ این سخن نویسنده که امام حسن(علیه السلام) با این کلام، شیعیان را نکوهیده: «به خدا معاویه را از این گروه برای خود بهتر می بینم؛ گروهی که خود را شیعه من می پندارند و کمر به کشتن من بسته اند و مال من ستانده اند... تا پایان»، چنین است: این روایت به سبب مرسل

بودن ضعیف است و استدلال بدان صحیح نیست.

با چشمپوشی از سند این روایت بر کسی که در آن درنگ کند پنهان نیست که امام حسن(علیه السلام) مردان خاصی را نکوهیده و آنها را چنین توصیف کرده است که گمان می کنند از شیعیان حضرت(علیه السلام) هستند، ولی در صدد قتل امام(علیه السلام) برآمده اند و بار و بنه حضرت(علیه السلام) را به یغما برده اند و دارایی ایشان را به تاراج برده اند، و اگر امام(علیه السلام) بر آن بود تا با معاویه بجنگد همین گروه او را می گرفتند و به معاویه تحویل می دادند؛ گروهی که در نهان با معاویه نامه نگاری می کردند و در آشکار وانمود می کردند حضرت(علیه السلام) را یاری می رسانند.

به همین سبب در پایان این حدیث سخن زید بن وهب جهنی - راوی حدیث - آمده که به حضرت(علیه السلام) عرض کردم: ای فرزند رسول خدا! آیا شیعه خود را همچون گوسپندان بی شئان رها می کنی؟ امام(علیه السلام) پاسخ می فرماید: «چه کنم ای مرد جهینی؟ به خدا من از کاری آگاهم که معتمدان الهی به من رسانده اند.»

امام(علیه السلام) در اینجا خبر می دهد که به زودی این کار به معاویه باز می گردد که حق و سئنت را می میراند و باطل و بدعت را زنده می گرداند و در قلمرو او مؤمن به خواری کشیده می شود و تبهکار نیرومندی می یابد.

این سخن نویسنده پیرامون فرمایش امام زین العابدین(علیه السلام) (به اهل کوفه: «آیا می دانید که به پدرم نامه نوشتید و او را فریفتید و از نزد خود بدو پیمان سپردید و در پی آن به جنگ او برخاستید و یاری خود از او دریغ نمودید؟ با کدامین چشم به پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) خواهید نگریست، در

حالی که به شما می فرماید: «با خاندان من جنگیدید و حرمت مرا در هم شکستید، پس از امت من نیستید» (احتجاج، ج ۲، ص ۳۲)، پاسخی چنین دارد:

این روایت - با ضعف سندی که دارد - در نکوهش اهل کوفه، در آن روزگار، وارد شده است، و ما پیشتر ثابت کردیم که اهل کوفه در آن هنگام شیعه نبوده اند.

این را نیز باید در نظر آورد آنچه نویسنده نقل می کند دلالت آشکار دارد که امام زین العابدین(علیه السلام) کسانی را نکوهیده است که با حسین(علیه السلام) مکاتبه کرده و سپس در صدد جنگ با حضرت برآمده اند؛ کسانی همچون شبث بن ربعی و حجار بن ابجر و کسانی که در راه این دو بوده اند، و چنان که گفتیم این جماعت و نظایر ایشان شیعه نبودند.

نویسنده این سخن امام صادق(علیه السلام) را می آورد که فرموده است: «به خدای سوگند اگر در میان شما سه کس پیام که حدیث مرا پنهان بدارند، بر من روا نباشد که حدیثی از ایشان پنهان کنم» («اصول کافی، ج ۱، ص ۴۹۶»).

پاسخ او چنین است که امام در این حدیث فرموده اند که اگر در میان مخاطبان ایشان سه مؤمن یافت شود که آنچه امام(علیه السلام) بدیشان بگوید پنهان بدارند دیگر بر امام روا نخواهد بود که از ایشان چیزی پنهان بدارد و اسرار الهی و معارف نبوی را که دیگران از آن آگاهی ندارند به آگاهی ایشان خواهد رساند. دلیل این سخن آن است که راوی حدیث - ابن رئاب - می گوید:

52

«شنیدم که امام صادق(علیه السلام) به ابوبصیر فرمود...»، در حالی که اگر مقصود امام همه شیعیان بود راوی می گفت: «امام صادق(علیه السلام) به ما چنین و چنان فرمود.»

اگر هم بپذیریم که مقصود امام(علیه السلام) همه شیعیان بوده است بیشترین دلالت این حدیث آن است که امام(علیه السلام) سه تن از شیعیان را نیافته که سخن او را پنهان دارند و اگر جز این می بود دیگر بر خود روا نمی داشت پاره ای از علومش را از ایشان نهان دارد. این سخن هیچ دلالتی بر عدم ایمان شیعه یا انحراف آنها از خط اهل بیت(علیهم السلام) ندارد که البته امری کاملاً آشکار است.

به دیگر سخن بیشترین دلالت این حدیث آن است که امام(علیه السلام) ایشان را از آن رو که احادیث امامان(علیه السلام) را پنهان نمی کنند و آن را برای مخالفان بازگو می کنند نکوهیده است و اهل سنت این کار را ستوده می پندارند، زیرا کتمان را دروغ و دورویی می دانند.

نویسنده از کتاب احتجاج، جلد دوم، صفحه ۲۸ به نقل از فاطمه صغری(علیها السلام) آورده که فرموده: «ای اهل کوفه! ای اهل فریب و نیرنگ و خود پسندی! خداوند ما اهل بیت را به شما مبتلا کرده و شما را به ما مبتلا گردانده است. ما آزمونی نیکو دادیم و شما ناسپاسی ما کردید و به تکذیب ما برخاستید...».

نویسنده همچنین به نقل از زینب، دخت امیرالمؤمنین(علیه السلام) می آورد که به کوفیان فرموده: «اما بعد، ای مردم کوفه، ای اهل فریب و نیرنگ که از یاری دریغ میورزید! آیا بر برادر من می گریید؟ آری، به خدای که

53

فراوان بگریید و اندک بخندید که به رسوایی آن [فته] گرفتارید... و کی خواهید توانست لکه ننگ کشتن سلاله خاتم پیامبران را بشویید...».

در پاسخ نویسنده پیش از این یادآور شدیم که کوفیان در آن هنگام اساساً شیعه نبوده اند و در میان قاتلان حسین(علیه السلام) حتی یک شیعی بنام وجود نداشته است و باز گفت این سخن دیگر جاندارد و زینب کبری و فاطمه صغری(علیها السلام) مردم کوفه را در آن هنگام نکوهیده اند و چنان که در سخن آن دو هویدا است شیعیان را نکوهش نکرده اند.

نویسنده گمان می کند امام صادق(علیه السلام) برای شیعه روشن کرده است که خداوند ایشان را نکوهیده و رافضه نامشان نهاده. او به روایتی استدلال می کند که در آن شیعه نزد امام صادق(علیه السلام) آمدند و

عرض کردند: «ما را چنان زشت می خوانند که دیگر پُشتمان شکسته و دلهامان مرده است و کارگزاران بر پایه حدیثی که فقیهانشان برای آنان روایت می کنند ریختن خون ما را روا می شمردند. امام صادق(علیه السلام) فرمود: مقصودتان «رافضه» است؟ عرض کردند: آری. امام(علیه السلام) فرمود: نه به خدا سوگند، این نام را آنها به شما نداده اند و خدای، شما را بدان نامیده است) «کافی، ج ۵، ص ۳۴».

پاسخ به نویسنده این است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا در میان روایان آن نام سهل بن زیاد دیده می شود که، بنا به مشهور مورد قبول نزد علما(1)، ضعیف است، چنان که نام محمد بن سلیمان نیز در

1- بنگرید به: رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۱۷

سلسله روایان آن آمده است. او بصری و از دیلمیان بود و پیشتر از ضعف او سخن به میان آمد. سلیمان بن عبدالله دیلمی هم در زنجیره روایان این حدیث است که پدر راوی پیشگفته است که او نیز ضعیف شمرده می شود.

با چشمپوشی از سند این روایت، در حقیقت باید آن را در ستایش شیعه دانست نه در نکوهش ایشان. خوب است بخشی از این حدیث گفته آید تا درستی سخن ما آشکار شود:

کلینی می گوید: شماری از یاران ما از سهل بن زیاد و او از محمد بن سلیمان و او به نقل از پدرش آورده اند که گفته: نزد امام صادق(علیه السلام) بودم که ابوبصیر نفس زنان وارد شد... تا اینکه راوی می گوید: «عرض کردم: قربانت کردم ما را چنان زشت می خوانند که از آن پُشتمان شکسته و دلهامان مرده است و کارگزاران بر پایه حدیثی که فقیهانشان برای آنان روایت می کنند ریختن خون ما را روا می شمردند. راوی می گوید: امام صادق(علیه السلام) فرمود: مقصودتان «رافضه» است؟ او می گوید: عرض کردم: آری. امام(علیه السلام) فرمود: نه، به خدا این نام را آنها بر شما ننهادند و خدای، شما را با این نام نامیده است. ای ابو محمد! آیا نمی دانی هفتاد تن از بنی اسرائیل چون گمراهی فرعون و قوم او بر آنها آشکار شد از آنها بریدند و چون هدایت موسی(علیه السلام) را دیدند به حضرتش پیوستند. این جماعت در میان اردوگاه موسی «رافضه» نامیده شدند، زیرا فرعون را پس زده بودند. این شمار، بیش از دیگر سپاهیان عبادت می کردند و مهرشان نسبت به موسی و هارون و نسل آن دو(علیهم السلام) فزون تر بود.

پس خداوند عزوجل به موسی(علیه السلام) وحی فرستاد که: این نام را برای

آنها در تورات ثبت کن که من آنها را بدین نام نامیدم و این نام را بدیشان پیشکش دادم. موسی(علیه السلام) این نام را برای آنها ثبت کرد، و انگاه خداوند عزوجل این نام را برای شما اندوخته کرد تا آن را به شما ارمان کرد. ای ابو محمد! آنها که این سخن می گویند[خیر را پس زدند و شما شر را. مردم به گروهها و شاخه های گوناگون پخش شدند و شما در کنار خاندان پیامبران(صلی الله علیه و آله) منشعب شدید و به راهی رفتید که آنها، و کسی را گزیدید که خدای برای شما گزیده است، و کسی را خواهان شدید که خدای برای شما خواسته، پس بشارت و مزده باد شما را... تا پایان حدیث) «کافی، ج ۸، ص ۲۸».

همان گونه که خوانندگان می یابند سیاق این روایت در ستایش شیعه است، اما نویسنده از متن کاسته و بخشی از آن را نیلورده، تا این توهم را برای خوانندگان پیش آورد که این روایت در ذم شیعیان است نه در مدح ایشان، و این خود دلیل آشکاری است بر اینکه نویسنده در نقل سخنان امانتدار نیست، چنان که با خود نیز صداقت نمیورزد و به آنچه ادعا می کند نمی رسد.

نویسنده شگفتی خود را از خیانت بسیار شیعیان کوفی در حق اهل بیت (علیهم السلام) و پیمان شکنی آنها بدیشان و کشتن فرزندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و تاراج اموالشان بیان می دارد و چنین می پندارد که اهل سنت از این همه مبرا هستند.

در پاسخ او، چنان که پیشتر نیز توضیح دادیم، باید گفت که اهل کوفه اساساً شیعه نبوده اند، بلکه از کسانی بودند که در آن روزگار سنت

را به خود بسته بودند. با آنکه نویسنده از عملکرد اهل کوفه نسبت به دیگر ائمه (علیهم السلام) هیچ سخنی به میان نمی آورد، نمی دانیم اتهام بدرفتاری آنها با همه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) (چه وجه و دلیلی دارد؟! و نمی دانیم چرا نویسنده چشم از دشمنی امویان در حق اهل بیت (علیهم السلام) فرو می بندد، با آنکه هر چه در کوفه پیش آمده به دستور امویان و گماشتگان آنان بوده است.

تنها کسی جنایتهای بنی امیه با اهل بیت (علیهم السلام) (را انکار می کند که خدا دل او را کور کرده بینایی چشم او ستانده و ی را فرو گذاشته، مسخس کرده باشد.

قرطبی پس از نقل حدیثی می گوید: «این وصیت و این تأکید استوار اقتضای وجوب احترام به اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) و نیکی بدیشان و بزرگداشت آنها و مهرورزیدن بدانها را دارد؛ وجوبی همچون وجوب فرائض موکدی که هیچ کس را در سرپیچی از آن عذری نیست. بگذریم که همه آگاهیم این جماعت از ویژگیان پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و پاره تن ایشان هستند. آنها ریشه پیامبرند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) از آنها برآمده و شاخه های او هستند که از پیامبر (صلی الله علیه و آله) رسته اند، چنان که خود فرمود: «فاطمه، پاره تن من است»، و باز با وجود این، بنی امیه با در پیش گرفتن ناسازگاری و نافرمانی با این حقوق سترگ به رویارویی برخاستند و خون اهل بیت ریختند و زنانشان را به بند کشیدند و کودکشانشان را به اسارت گرفتند و خانه هایشان را ویران کردند و شرف و فضل ایشان را منکر شدند و دشنام و نفرین به آنها را روا شمردند و با وصیت محمد (مصطفی) (صلی الله علیه و آله) (به مخالفت برخاستند و با در پیش گرفتن

مقصود و خواستی جز آنچه پیامبر (صلی الله علیه و آله) (خواهان آن بود به مقابله با او پرداختند، پس شرمشان باد آن گاه که در پیش روی او خواهند ایستاد، و رسوایی از ایشان روزی که بر حضرتش (صلی الله علیه و آله) (عرضه می شوند) «فیض القدیر، ج ۳، ص ۱۴».

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (همه این رویدادها را از پیش خبر داده بود. حاکم نیشابوری در جلد ۴، صفحه ۴۸۷ المستدرک و نعیم بن حماد در صفحه ۸۳ کتاب الفتن به نقل از ابوسعید خدری - رض - آورده اند که گفته است: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) (فرمود: اهل بیت من پس از من، از امتم طعم کشتار و آوارگی را خواهند چشید. کینه توزترین ایشان نسبت به ما بنی امیه، بنی مغیره و بنی مخزوم هستند.»

نویسنده می پندارد شیعیان به شخصیت پیامبر (صلی الله علیه و آله) (خدشه وارد کرده اند. او در اثبات این سخن به روایت کلینی در اصول کافی، (جلد ۱، ص ۲۳۷) به نقل از امیرالمؤمنین (علیه السلام) (استشهاد می کند که: «عفیر - خر پیامبر خدا - به پیامبر گفت: یا رسول الله! پدر و مادرم فدای تو باد، پدرم به نقل از پدرش و او به نقل از جدش و او به نقل از پدرش آورده که: وی در کشتی نوح همراه او بود، نوح سوی او رفت و دستی بر سرین او زد و گفت: از پشت این حمار، حماری پدید خواهد آمد که سرور پیامبران و خاتم ایشان بر آن سوار خواهد شد. سپاس خدای را که مرا همان خر گرداند.»

پاسخ او این است که روایت مذکور از آنجا که مرسل است سندی ضعیف دارد، بگذریم که نام سهل بن زیاد آدمی در سلسله راویان است

که - چنان که گفته آمد - موثق بودن او ثابت نیست.

با چشمپوشی از سند روایت، هیچ مانعی ندارد خری بر سبیل اعجاز سخن بگوید، چنان که هدهد با سلیمان سخن گفت.

این سخن دراز گوش: «پدر و مادرم فدای تو باد» سخنی است در بردارنده احترام و بزرگداشت، خواه از انسان سر زند یا بر سبیل اعجاز از زبان حیوانی گفته آید.

ابن اثیر پس از بیان اینکه چرا خداوند سبحان را با «فدا» مخاطب می سازند می گوید: «کاربرد این واژه برای خداوند متعال بر مجاز و استعاره حمل می شود، زیرا کاربرد «فدا» برای کسی است که به دشواری گرفتار شده باشد و مقصود از آن در اینجا تعظیم و بزرگداشت می باشد، چه، آدمی برای چیزی «فدا» می دهد که بزرگش بدارد، پس خود را قربانی او می گرداند» «النهاية في غريب الحديث والاثار، ج ۳، ص ۴۲۲».

اما چرا این خر سخن خود را از نیای چهارمش روایت می کند با آنکه میان نوح و پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (هزاران سال فاصله است؟ پاسخ آن است که اگر بر سبیل اعجاز باشد محل اشکال نخواهد بود، زیرا همان گونه که عمر بسیاری از آدمیان طولانی می گردد مانعی ندارد که عمر برخی از حیوانات نیز به درازا کشد.

از این گذشته نظایر این حدیث در کتب اهل سنت نیز وجود دارد. ابن کثیر در بیان معجزات پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (با سند خود از ابن منظور آورده که می گوید: «هنگامی که خداوند در خیر برای پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (گشایش پدید آورد از سهم پیغمبر بدو چهار جفت استر و چهار جفت شتر و ده اوقیه زر و سیم و یک خر سیاه و یک زنبیل رسید. پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (با خر سخن گفت

و به او فرمود: نامت چیست؟ گفت: یزید بن شهاب، خداوند از نسل من شصت حمار آورده که بر هیچ یک جز پیامبر سوار نشده است و از این نسل تنها من مانده ام و از پیامبران تنها تو مانده ای، من از تو انتظار داشتم بر من سوار شوی) «...البدایة و النهایة، ج ۶، ص ۱۰۸».

شگفت آنکه نویسنده، این حدیث ضعیف را برای استدلال بر اینکه شیعیان از مقام پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (می کاهند آورده است، ولی از احادیث صحیحی چشم فرو بسته که کتب اهل سنت از آن آکنده است و پیامبر را عیب می کند و سخن ناروا بدو نسبت می دهد و صفاتی را به ایشان می بندد که سزاوار نیست.

یکی از همین احادیث دلالت بر آن دارد که پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (برای کسی خوراکی [گوشتی] آورد که در پای بتها ذبح شده بود. بخاری به نقل از سالم آورده که او از عبدالله شنیده که درباره پیامبر خدا (ص) صلی الله علیه و آله (می گفت که: «روزی حضرت (ص) صلی الله علیه و آله (زید بن عمرو بن نفیل را در پایین بَدَح دیدار کرد، و این هنگامی بود که هنوز به پیامبر اکرم (ص) صلی الله علیه و آله (وحی نمی شد. رسول خدا (ص) صلی الله علیه و آله (برای او سفره ای پهن کرد که در آن قدری گوشت بود. زید از خوردن آن خودداری کرد و گفت: من از گوشت قربانی بُت‌هایتان نمی خورم و از آنچه نام خدای بر آن برده نشده در کام نمی ریزم) «صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۷۷۰».

حدیث دیگری از این دست نقل می کنند که پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (نابجا خشم می گرفت و دشنام می داد و نفرین می فرستاد. مسلم و جز او از عایشه نقل می کنند که گفته: «دو مرد بر پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (وارد

شدند و با پیامبر(صلي الله عليه وآله)سخني گفتند که من ندانستم درباره چیست. این دو پیامبر(صلي الله عليه وآله) را به خشم

آوردند و پیامبر(صلي الله عليه وآله) (آن دو را نفرین فرستاد و به ایشان دشنام داد. چون آن دو مرد بیرون رفتند عرض کردم: یا رسول الله! این دو مرد از خیر و خوبی بی بهره نبودند. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: چرا این سخن را می گویی؟ عایشه گفت: تو بر آن دو نفرین فرستادی و دشنامشان دادی. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: آیا از آنچه من با خدایم شرط بستم آگاهی نداری؟ چنین شرط کردم که: خدایا من هم بشر هستم، پس هر یک از مسلمانان را که نفرین فرستادم یا دشنام دادم آن را موجب پاکی و پاداش او قرار ده» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۲۰۰۷).

اگر بخواهیم تمامی این گونه احادیث باطل را که در کتب اهل سنت آمده شماره کنیم سخن به درازا می کشد و از موضوع کتاب بیرون خواهیم شد.

نویسنده روایت دیگری را از امام رضا(علیه السلام) (روایت می کند که در آن فرموده است: «پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) (به سبب کاری که با زید بن حارثه داشت سوي خانه او رفت و زن او زینب را دید که مشغول غسل است، پس فرمود: سبحان الله از این آفریده)» (عیون اخبار الرضا، ص ۱۱۳).

پاسخ این سخن نویسنده آن است که سند این حدیث ضعیف است، زیرا در سند آن نام تمیم بن عبدالله بن تمیم قرشی دیده می شود که نه تنها توثیق نشده، بلکه ابن غضایری و علامه حلی و دیگران او را تضعیف کرده اند. در این سند نام پدر راوی مذکور نیز دیده می شود که در کتب رجال نامی از او به میان نیامده است.

فرد دیگری که در سلسله سند این حدیث دیده می شود علی بن

محمد بن جهم است که شیخ صدوق پس از آوردن تمامی حدیث درباره او می گوید: «این حدیث غریبی است از طریق علی بن محمد بن جهم که نسبت به اهل بیت کینه دشمنی دارد» (عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۱۸۲).

با چشمپوشی از سند حدیث، در آن نیامده که پیامبر به همسر زید بن حارثه تمایل یافته یا تحت تأثیر او قرار گرفته - چنان که نویسنده ادعا می کند - و تنها هنگام دیدن او فرموده است: «سبحان الله از این آفریده» و تسبیح، یکی از اذکار خداوند سبحان است که به گوینده آن ثواب داده می شود.

در این حدیث هیچ شاهدهی دیده نمی شود که پیامبر(صلي الله عليه وآله) (زینب را برهنه دیده باشد، بلکه در حال غسل دیده است. بعید است زینب، با تأکیدش بر حفظ و پاکدامنی خود، در مکانی برهنه غسل کند که هر کس به خانه درآید او را ببیند، بلکه در جایی به غسل می پردازد که از چشم همه به دور باشد. پیامبر(صلي الله عليه وآله) (بدون آنکه پیکر او را ببیند، دانست که در حال غسل است و فرمود:

«سبحان الله از این آفریده»؛ الهی که منزّه است از آنکه فرزندی داشته باشد تا نیازمند غسل و نظافت باشد.

معنایی که گفتیم در خود حدیث آمده است. در حدیث می خوانیم: چون پیامبر(صلي الله عليه وآله) (اورادر حال غسل دید فرمود: پاک است خدای آفریننده تو از اینکه فرزندی داشته باشد تا به غسل و نظافت نیازش افتد.

در کتب اهل سنت صریح تر از این گفته آمده است. در آنجا آمده که پیامبر(صلي الله عليه وآله) (زینب را سر برهنه دید و از او خوشش آمد و خواست به ازدواجش درآورد و او را بدون خطبه نکاح و بدون گواه به زنی گرفت.

طبرانی و دیگران به نقل از زینب بنت جحش آورده اند که گفته است: «زید مرا طلاق داد و طلاق من قطعی شد و همین که عده ام به پایان رسید خود را در کنار پیامبر سر برهنه یافتم. با خود گفتم: این کار خداست؟! پس گفتم: یا رسول الله مرا بدون خطبه و بدون گواه تزویج می کنی؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: خدای، ما را تزویج می کند و جبرئیل گواه است» «مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۲۴۷؛ المعجم الکبیر طبرانی، ج ۲۴، ص ۴۰؛ السنن الکبری، ج ۷، ص ۱۳۷».

طبرانی نیز به سند خود از ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمه نقل می کند که: «پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) به خانه زید بن حارثه رفت و اجازه ورود خواست و زینب که سر برهنه بود به ایشان اجازه داد و آستین خود بر سر نهاد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) از زید پرسید: زینب پاسخ داد: یا رسول الله! پیش پای شما خانه را ترک کرد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) برخاست و در حالی که زیر لب چیزی می گفت رفت. زینب می گوید: در پی او رفتم و شنیدم که با خود می گفت: «بزرگ است خدایی که دلها را زیر و زبر می کند»، پیامبر این سخن را می گفت تا ناپدید شد» «المعجم الکبیر طبرانی، ج ۲۴، ص ۴۴؛ مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۲۴۷».

طبری در تفسیر این سخن پروردگار به پیامبر خود که از سر عتاب است می گوید: «و «به یاد آری محمد (ص) إِذْ نَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ (با هدایت) وَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِ (با آزادی، یعنی زید بن حارثه، غلام رسول خدا) صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ (أَسْبِكُ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ (1) (و این، چنان است که

1- احزاب / ۳۷؛ و آن گاه که به کسی که خدا بر او نعمت ارزانی داشته بود و تو [نیز] به او نعمت داده بودی، می گفتی: همسرت را پیش خود نگه دار و از خدا پروا مدار.

چون پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) زینب بنت جحش را دید از او خوشش آمد، در حالی که زینب هنوز در اختیار غلام پیامبر بود. تفسیر طبری، ج ۲۲، ص ۱۱ - ۱۰».

ابن جوزی می گوید: چون پیامبر (صلی الله علیه و آله) او را به زنی زید داد زمانی نزد زید بماند تا آنکه پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) (روزی به خانه زید رفت و زینب را دید. زینب زنی سفید و زیبا و از کامل ترین زنان قریش بود. پس مهر او در دل پیامبر افتاد و با خود گفت: «بزرگ است خدایی که دلها را زیر و رو می کند» (زادالمسیر، ج ۶، ص ۲۰۹»).

پس از این همه روایات و سخنان زشت و نادرست که خود در این قضیه نقل کرده اند و گفته اند، آیا نویسنده حق دارد این اتهام را به شیعه وارد کند که از مقام پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) می کاهند؟

از دیگر قضایایی که نویسنده می نویسد روایتی از امیر المؤمنین (علیه السلام) است که روزی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) رفت در حالی که ابوبکر و عمر نیز نزد ایشان بودند. امیر المؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «من میان پیامبر و عایشه نشستم. عایشه گفت: جز آن من و رسول خدا جایی [برای نشستن] نیافتی؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: خاموش باش ای عایشه» «البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۲۲۵».

پاسخ این بخش از سخن نویسنده آن است که روایت سندی بسیار ضعیف دارد، زیرا - در میان روایاتش - مجموعه ای ناشناس را در خود گرد آورده است که از جمله آنهاست: ابو محمد فحام و عمویش عمر بن یحیی، اسحاق بن عبدوس و محمد بن بهار بن عمار.

در متن حدیث نیز هیچ شاهدهی بر آنچه نویسنده می‌خواهد بگوید، دیده نمی‌شود و از امیرالمؤمنین(علیه السلام) (در محضر پیامبر خدا) صلی الله علیه و آله (رفتاری بی ادبانه سر نزد که دامن خود او یا پیامبر) صلی الله علیه و آله (را بگیرد، و نشستن حضرت) علیه السلام (در میان پیامبر) صلی الله علیه و آله (و عایشه به هیچ رو دلالت بر آن ندارد که فاصله میان پیامبر و عایشه، تنگ بوده است و بدن امیرالمؤمنین به بدن پیامبر یا عایشه پیوسته بوده است، و سخن عایشه بهایی ندارد، زیرا خاستگاه این سخن، حسادت او به امیرالمؤمنین(علیه السلام) (بوده است و نشستن امیرالمؤمنین(علیه السلام) (میان او و پیامبر) صلی الله علیه و آله (بر وی گران آمد. سخن همین است و بس، و به حقیقت ما نمی‌دانیم چگونه نویسنده از این حدیث نتیجه گرفته که از مقام پیامبر) صلی الله علیه و آله (کاسته شده است؟!)

نویسنده حدیث دیگری را می‌آورد که در آن امیرالمؤمنین(علیه السلام) (نزد پیامبر آمد و جایی [برای نشستن] نیافت. پیامبر بدو اشاره فرمود که: اینجا؛ یعنی پشت ایشان [بنشیند] و عایشه که رواندازی بر خود داشت پشت پیامبر ایستاده بود. علی(علیه السلام) (میان رسول خدا و عایشه نشست. عایشه که خشمگین شده بود گفت: «برای سُرین خود جایی جز دامن من نیافتی؟ پیامبر خدا به خشم آمد و فرمود: ای حمیرا! مرا با آزار برادرم میازار)» (کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۷۹).

پاسخ به نویسنده چنین است که این حدیث نیز همچون حدیث پیش ضعیف است و هرگز دلیل خدشه دار کردن مقام پیامبر) صلی الله علیه و آله (نیست، و آنچه در آن است سخن عایشه به امیرالمؤمنین(علیه السلام) (است که همچون حدیث پیش از سر حسد زده شده است و گرنه در حدیث نشانه ای

وجود ندارد که امیرالمؤمنین(علیه السلام) (عایشه را لمس کرده یا از او حرکتی خلاف ادب سرزده باشد. تنها کاری که امیرالمؤمنین(علیه السلام) (کرده فرمانبری از پیامبر) صلی الله علیه و آله (در گزینش جایی برای نشستن بوده است.

جالب آنکه نویسنده حدیث را به گونه ای ژرف، تحریف کرده است و این جمله را حذف کرده که: «و خانه آکنده از مردان بود: پنج تن از نویسندگان وحی و پنج تن از اهل شوری.»

نویسنده همچنین این نکته را حذف کرده که عایشه، امیرالمؤمنین(علیه السلام) (را رائد و اوصاف امیرالمؤمنین(علیه السلام) (از زبان پیامبر) صلی الله علیه و آله (را نیز نیآورده است. حال باید در این تحریفات درنگ کرد؛ تحریفاتی عمدی که نشان از بغض این مرد نسبت به امیرالمؤمنین(علیه السلام) (دارد.

نویسنده روایتی را به نقل از امام صادق(علیه السلام) (می‌آورد که فرمود: «امیرالمؤمنین(علیه السلام) (بر منبر بود که زنی زشت برخاست و به امام(علیه السلام) (گفت: این کشنده عزیزان است. امام(علیه السلام) (به او نگر بست و فرمود: ای زن سلیطه، ای پررو، ای بد زبان، ای مرد نما، ای زنی که چونان دیگر زنان حیض نمی‌شوی و ای زنی که بر شرمگاهت چیزی آشکار است آویزان)» (بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۲۹۳).

نویسنده بر زبان آوردن اینواژگان زشت را از سوی امیرالمؤمنین(علیه السلام) (ناپسند می‌شمرد، یا اینکه امام صادق(علیه السلام) (چنین روایتی را نقل کند.

پاسخ او این است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در میان روایان آن نام «بگار بن کردم» دیده می‌شود که در کتب رجال از او نه ستایشی دیده می‌شود نه نکوهشی. دیگر در سلسله سند این حدیث

نام عیسی بن سلیمان دیده می شود که او نیز وضعی ناشناخته دارد، و عمر بن عبد العزیز که به گفته نجاشی در رجالش، جلد دوم، صفحه ۱۲۷: «إمامی مخلط (1)»، و کثی به نقل از فضل بن شاذان می آورد که درباره او گفته: «روایات مجهول می گوید» «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸».

از نظر متن روایت، پوشیده نیست که چنین عبارتهایی در حدیث آورده می شود و گردی بر دامن گوینده آن نمی نشیند، زیرا به هیچ رو دشنام نیست و امیر المؤمنین (علیه السلام) به جای «فرج» به کنایه «هن» گفته است و یادآور شده که بر شرمگاه او چیزی آشکار است آویزان. کنایه از شیوه های متعارف در زبان عربی است که از شیوا سخنان و زبان آوران خرده گرفته نمی شود، زیرا تصریح به این معانی نیکو نیست. در قرآن به جای فرج، جماع، لواط، تغوط و نظایر آن به زیباترین شکل کنایه آورده شده است، چنان که در سنت نبوی نیز بسیاری از این موارد دیده می شود که بر پژوهشگر آن پوشیده نیست.

نویسنده، چنین روایتی را از امیر المؤمنین (علیه السلام) گران شمرده و آن را مایه اهانت می داند، در حالی که خود آنها از علی (علیه السلام) روایتی می آورند زشت تر از این روایت مانند نقل ابن اثیر در نهاییه، (جلد ۱، صفحه ۴۴۰)

1- یعنی شخصی که عقیده ثابتی ندارد، گاهی به جبر و گاهی به قدر اعتقاد پیدا می کند، و یا کسی که امیر مؤمنان (علی) علیه السلام (را دوست دارد ولی از دشمنان وی تبری و بیزار می جوید. به نقل از مجمع البحرین ماده خلط. و به اصلاح امروز التقاطی است.

نویسنده روایتی را از طبرسی در احتجاج آورده که فاطمه (علیها السلام) به امیر المؤمنین (علیه السلام) گفت: «ای پسر ابوطالب! همچون جنین به خود در پیچیده ای و مانند فرد متهم گوشه اتاق گزیده ای.»

پاسخ به او این است که حتی اگر صحت این خبر را بپذیریم زهرا (علیها السلام) از امیر المؤمنین (علیه السلام) یاری می جست تا او را بر کسی که پس از مرگ پدرش رسول خدا (صلی الله علیه و آله) مهریه اش (قدک) را غصب کرده یاری رساند.

اینکه فاطمه زهرا (علیها السلام) نشستن امیر المؤمنین (علیه السلام) را به درهم پیچیده شدن جنین و نشستن تشبیه می کند از آن رو نیست که بخواهد حضرت (علیه السلام) را به سبب ترک رویارویی با دشمن بنکوه، زیرا می داند روزگار بر سر حضرت (علیه السلام) چه خواهد آورد و امور به کجا کشیده خواهد شد، بلکه دم فاطمه از یک دردمند و کلامش از یک زخم رسیده است.

نویسنده، روایت احتجاج را می آورد که در آن عمر و همراهان او امیر المؤمنین (علیه السلام) را در حالی که ریسمان به گردن حضرت (علیه السلام) افکنده، او را به سختی می کشیدند نزد ابوبکر آوردند. در این هنگام حضرت (علیه السلام) بانگ برمی آورد که: ای برادر! این جماعت مرا چندان به ضعف کشاندند که نزدیک بود جانم بستانند.

نویسنده می پرسد: آیا امیر المؤمنین (علیه السلام) تا این حد ترسو بوده است؟

پاسخ او چنین است که شکیب ورزیدن به آزار مردم و نجنگیدن با ایشان سستی و ترس شمرده نمی شود، بلکه گواه خردمندی و فرزانهگی است، زیرا وضع از دو شکل بیرون نبوده است: یا امیرالمؤمنین (علیه السلام) با آنها

می جنگید و ریشه کنشان می کرد یا با صبوری از آنها چشم می پوشید تا پیامدهای مترتب بر آن از راه رسد، و از آنجا که جنگ با آنها به از میان رفتن اسلام و تباہ شدن احکام آن منجر می شد تصمیم حکیمانه مقتضی آن بود که در برابر آنها تسلیم شود و از رویارویی با ایشان دوری ورزد، زیرا آسیب چنین کاری کمتر بود، و از همین روست که امام (علیه السلام) در خطبه شفقیه می فرماید: «پس دیدم که شکیب بر آن خرد پذیرتر است، پس صبر کردم در حالی که در چشمم خاشاک بود و در گلویم استخوان، زیرا میراث خود را به یغما رفته می دیدم.»

این روایت آنچه را پس از هجوم این جماعت به خانه فاطمه (علیها السلام) و بی حرمتی به آن به دنبال داشت، و ابوبکر - چنان که در پاره ای اخبار آمده و شماری از تاریخ پردازان بدان تصریح کرده اند - هنگام مرگ بدان اعتراف می کند، آشکار می سازد.

ضیاء مقدسی به نقل از عبدالرحمان بن عوف آورده است که ابوبکر در بیماری منجر به مرگ خود گفت: «بر چیزی اندوه نمی خورم مگر بر سه کار که کردم و دوست می داشتم هیچ یک از آنها را انجام نمی دادم، و سه کار که نکردم و دوست می داشتم به انجامشان رسانم، و سه چیز که دوست می داشتم از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) پرسش کنم. اما سه کاری که کردم و دوست نمی داشتم هیچ یک از آنها را انجام نمی دادم اینکه ای کاش به سرای فاطمه هجوم نمی بردم و آن را به حال خود رها می کردم، اگر چه در جنگ به خود می بستم... تا پایان حدیث) «الاحادیث المختاره، ج ۱، ص ۸۸». ضیاء مقدسی می گوید: این حدیث از ابوبکر، حسن است جز اینکه در آن سخنی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) دیده نمی شود.

ابن تیمیه اعتراف می کند که ابوبکر به خانه فاطمه (علیها السلام) هجوم برد، ولی برای این کار او دلیلی می آورد که مادر فرزند مرده را خنده می گیرد. او می گوید: «ما به یقین می دانیم که ابوبکر هیچ گاه در آزار علی و زبیر گام برنداشت، او حتی به سعد بن عباده که در آغاز و انجام از بیعت با او واپس نشست آزاری نرساند. بیشترین سخنی که در این باره گفته می شود آن است که ابوبکر به خانه حمله کرد تا ببیند آیا از مال خدا چیزی در آن می یابد تا آن را تقسیم کند و آن را به سزوارش برساند، آن گاه چنین دید که اگر آن را به ایشان واگذارد روست، زیرا جایز است از مال فیء بدیشان بخشد) «منهاج السنه، ج ۴، ص ۳۴۳».

هر که در کتابهای تاریخی کاوش کند دلایل بسیاری می یابد که نشاندهنده هجوم آن جماعت به خانه فاطمه (علیها السلام) است.

شگفت آنکه نویسنده این سخن امیرالمؤمنین (علیه السلام) را که فرمود: «این جماعت مرا چندان به ضعف کشاندند که نزدیک بود جانم بستانند» دلیل ترس و ناتوانی ایشان تلقی می کند، با آنکه این سخن برگرفته از هارون نبی الله (س) است آن هنگام که موسی (علیه السلام) پس از بازگشت از میقات او را می نکوهد. نمی دانیم آیا نویسنده هارون (علیه السلام) را به سبب ترک درگیری با سامری و یاران او، که از کشته شدنش هراسید، ترسو می داند؟!

نویسنده می گوید: بنگرید که ایشان چگونه امیرالمؤمنین (علیه السلام) را توصیف می کنند. فاطمه درباره او می گوید: «زنان قریش درباره او به من می گویند مردی است کوتاه بالای سبتر شکم، پرزور، مفصل درشت،

دَعَسِر، چشم گنده با استخوانهاي شانه اي همچون شتر و دندان پيدا که هيچ پولي ندارد) «تفسير قمي، ج ۲، ص ۳۳۶».

پاسخ نويسنده اين است که اين روايت سندي ضعيف دارد، زيرا روايت مرسل و مرفوع است که نمي توان به هيچ رو بدان استدلال کرد.

با چشمپوشي از سند روايت فاطمه(عليها السلام) (مي گويد: «زنان قریش درباره او به من چنين و چنان مي گویند»، و اين سخن خود فاطمه زهرا(عليها السلام) (نيست و شايد آن را به سبب اخبار پيامبر(صلي الله عليه وآله گفته، نه آنکه سخنان آنها را تأييد کرده باشد).

روايتهايي هست که نويسنده گمان مي کند در آنها به فاطمه زهرا(عليها السلام) اهانت شده است. در يکي از اين روايتها که در اصول کافي ياد شده آمده است که فاطمه کمر بند عمر را گرفت و سوي خود کشيد. در کتاب سليم بن قيس، صفحه ۲۵۳ آمده است که: «فاطمه زهرا(عليها السلام) (در ماجراي فدک نزد ابوبکر و عمر رفت و با آن دو مشاجره کرد و در ميان مردم سخن گفت و فرياد برآورد و مردم پيرامون او گرد آمدند.»

پاسخ نويسنده اين است که روايت آمده در اصول کافي سندي ضعيف دارد، زيرا راوي آن عبدالله بن محمد جعفي است که نجاشي در صفحه ۱۵۹ رجالش او را ضعيف دانسته است. صالح بن عقبه نيز از ديگر روايان اين حديث است که نه تنها موثق شمرده نشده، بلکه ابن غضائري در صفحه ۶۹ کتاب خود او را ضعيف معرفي کرده است.

اما اينکه زهرا(عليها السلام) (کمر بند عمر را گرفت مجلسي) قدس سره (در مرآة العقول اين کار را برخاسته از ضرورتي مبرم مي داند تا زندگي اميرالمؤمنين(عليه السلام))

را از دست مردمي نجات بخشد که عليه ايشان گرد آمده بودند، و اين کاري است واجب بر هر يک از بندگان خدا.

اين سخن نويسنده به نقل از کتاب سليم بن قيس که زهرا(عليها السلام) (با ابوبکر و عمر مشاجره کرد و در ميان مردم سخن گفت و فرياد برآورد سخني دروغ و بريافته است، زيرا سليم بن قيس از اين قبيل سخنان نمي آورد و آنچه او آورده، اعتراض حضرت زهرا(عليها السلام) (بر ابوبکر و عمر است بي هيچ مشاجره و فريادي. رجوع کنيد به صفحه ۲۲۶ اين کتاب.

نويسنده ادعا کرده کليلي در فروع روايتي آورده است که براساس آن فاطمه(عليها السلام) (به ازدواج با علي(عليه السلام) (خشنود نبوده است، زيرا پيامبر(صلي الله عليه وآله(روزي بر او وارد مي شود و دختر خود را گريان مي يابد. حضرت(صلي الله عليه وآله(به او مي فرمايد: چرا مي گريي؟ به خدا اگر در ميان کسان من بهتر از او يافت مي شد تو را به ازدواج او در مي آوردم. من تو را به ازدواج او در نياوردم، بلکه خدائي، تو را به همسري او برگزيد.

پاسخ نويسنده اين است که حديث مذکور گواه رضايست نداشتن سرور زنان فاطمه زهرا(عليها السلام) (به ازدواج با اميرالمؤمنين(عليه السلام) (نيست و شايد گريه آن بانو(عليها السلام) (به سبب دوري از خانه پدرش، رسول خدا(صلي الله عليه وآله(، بوده باشد، يا به سبب سختيها و دشواريهاي که اميرالمؤمنين(عليه السلام) (همراه با حضرت فاطمه زهرا(عليها السلام) (گرفتار آنها خواهد شد، يا شايد هم گريه فاطمه زهرا(عليها السلام) (چنان که در پاره اي احاديث آمده، از سر شرم در شب زفاف بوده است. عبدالرزاق صنعاني در کتاب خود، جلد ۵، صفحه ۳۴۰ با سندش از ابن عباس در حديثي مفصل آورده است که: چون فاطمه(عليها السلام)

بیامد و علی را در کنار پیامبر(صلي الله عليه وآله) نشسته دید بسیار شرم کرد و گریست. پیامبر(صلي الله عليه وآله) هر اسید که مبادا گریه فاطمه(عليها السلام) از آن رو باشد که علی پولی ندارد. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: چرا می گریی؟ من از تو چیزی دریغ نورزیدم، و برای تو بهترین کسان خود را خواهان بودم. سوگند به آن که جان من در ید قدرت اوست تو را به ازدواج کسی در آوردم که در دنیا نیکبخت است و در آخرت از پاکمردان خواهد بود.

از همین رو در سخنان فاطمه زهرا(عليها السلام) سخنی نمی یابیم که بر ناخشنودی ایشان از ازدواج با امیرالمؤمنین(عليه السلام) دلالت داشته باشد یا دلگیری از این ازدواج را نشان دهد، و کلام پیامبر(صلي الله عليه وآله) سبب غمگساری از فاطمه زهرا(عليها السلام) (با این بیان بوده که علی(عليه السلام) پس از پیامبر(صلي الله عليه وآله) بهترین مردم است، و اینکه خدا او را برای فاطمه زهرا(عليها السلام) برگزیده است.

نویسنده می گوید: چون پیامبر(صلي الله عليه وآله) همراه بریده بر فاطمه زهرا(عليها السلام) (در آمد و فاطمه(عليها السلام) چشمش به پدر افتاد اشک از دیدگانش روان گشت. پیامبر(صلي الله عليه وآله) فرمود: دخترم چرا می گریی؟ گفت: «از کمی غذا و فراوانی فکر و خیال و سختی اندوه»، و در روایتی آمده است که فرمود: «به خدا سوگند انوهم سخت گشته و فقرم فزونی یافته و بیماری ام به درازا کشیده است» (کشف الغمه، ج ۱، ص ۱۴۹ و ۱۵۰).

پاسخ نویسنده این است که احمد بن حنبل حدیث اول را در مسند، جلد ۲، صفحه ۷۶۴ در فضائل صحابه آورده است و حدیث دوم را احمد بن حنبل در مسند، جلد ۵، صفحه ۲۶، و طبرانی در المعجم الکبیر،

جلد ۲۰، صفحه ۲۲۹ آورده اند، و من نمی دانم چگونه نویسنده به خود اجازه داده به خواننده دروغ گوید و او را به وهم اندازد که این دو حدیث از روایات شیعه است که در کتابهای ایشان آمده است و در آن به بانوی زنان جهان اهانت کرده اند، با آنکه اربلی این دو حدیث را در کتاب خود کشف الغمه جلد ۱، صفحه ۱۴۷ و ۱۴۸ آورده است و به نقل حدیث اول از مناقب خوارزمی و حدیث دوم از مسند احمد تصریح دارد.

این در صورتی است که فاطمه(عليها السلام) (نزد پدر از فقر و فکر و خیال و بیماری شکوه کرده باشد که باز هم در آن نشانه ای از نارضایتی فاطمه زهرا(عليها السلام) (در ازدواج با امیرالمؤمنین(عليه السلام) (دیده نمی شود.

استدلال نویسنده در اهانت شیعه به امام حسین بر پایه روایتی است که کلینی در اصول کافی آن را آورده است:

«جبرئیل بر محمد(صلي الله عليه وآله) (فرود آمد و به او گفت: ای محمد! خداوند تو را به فرزندی مژده می دهد که از فاطمه زاده می شود و اُمَّتت پس از تو او را خواهند کشت. حضرت(صلي الله عليه وآله) (فرمود: ای جبرئیل! سلام من بر خداوند، من نیاز به فرزندی ندارم که از فاطمه زاده شود و اُمَّتت پس از من او را بکشند. جبرئیل فراز رفت و باز فرود آمد و پیامبر باز همان سخن گفت: ای جبرئیل سلام من بر خداوند، من نیاز به فرزندی ندارم که اُمَّتت پس از من او را بکشند. جبرئیل به آسمان فراز رفت و فرود آمد و گفت: ای محمد! خداوند به تو سلام می رساند و تو را مژده می دهد که امامت و ولایت و جانشینی را در نسل این فرزند می نهد. پیامبر(صلي الله عليه وآله) (گفت: خشنود شدم. آن گاه پیامبر(صلي الله عليه وآله) (به فاطمه پیغام فرستاد که خداوند مرا به فرزندی مژده داده که از تو زاده می شود و اُمَّتت پس از من او را خواهند کشت.

فاطمه) علیها السلام (پاسخ فرستاد که من نیاز به فرزندی ندارم که امتت پس از تو او را بکشند. پیغمبر) صلی الله علیه و آله (برای او پیغام فرستاد که خداوند عزوجل، امامت و ولایت و جانشینی را در نسل این فرزند نهاده است. فاطمه) علیها السلام (پاسخ فرستاد که: خشنود شدم. پس با ناخشنودی او را باردار شد و با ناخشنودی زایمان کرد. حسین) علیه السلام (نه از فاطمه و نه از هیچ زن دیگری شیر نخورد. او را نزد پیامبر) صلی الله علیه و آله (می آوردند و پیامبر انگشت شست خویش در دهان او می نهاد و حسین انگشت پیامبر) صلی الله علیه و آله (را می مکید و این برای دو سه روز او کافی بود.»

نویسنده این پرسش را مطرح می کند: نمی دانم آیا رسول خدا) صلی الله علیه و آله (آنچه را خدا به او مژده داده و پس می زند؟ و آیا فاطمه زهرا) علیها السلام (امری الهی را رد می کند که خدا آن را رقم زده و خواسته بدو مژده دهد و در پاسخ بگوید: «من نیازی به این فرزند ندارم»؟ و آیا فاطمه زهرا، حسین را با ناخشنودی باردار شد و با ناخشنودی او را زایمان کرد؟ و آیا از شیردادن بدو سرباز زد تا طفل را نزد پیامبر) صلی الله علیه و آله (بیاورند و او با شستش او را شیر دهد؟

پاسخ نویسنده این است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا مرسل است و هر سخنی در این باره گزافه گویی است، ولی با این حال به پرسش نخست او این پاسخ را می دهیم که در حدیث مذکور هیچ نشانه ای وجود ندارد که پیامبر) صلی الله علیه و آله (امری الهی را رد کرده باشد که خدا رقم زده و مقدر فرموده است. شاید پیامبر) صلی الله علیه و آله (چنین فهمیده که این امر حتمی نبوده است، یا می خواسته قدرت الهی در جلوگیری از زاده شدن این طفل دخالت کند، یا بر آن بوده است تا عظمت دردی را بیان کند که

75

به حسین) علیه السلام (خواهد رسید، یا پیامبر) صلی الله علیه و آله (می خواسته است این نکته را روشن کند به فرزندی که مردم او را می کشند نیازی ندارد، و چون بدو خبر داده می شود که امامان) علیهما السلام (از نسل او خواهند بود خشنود می شود و درمی یابد که این نوزادی خجسته است.

هر آنچه را درباره پیامبر) صلی الله علیه و آله (گفتیم کلمه به کلمه می توانیم درباره پاسخ فاطمه زهرا) علیها السلام (بگوییم.

پاسخ پرسش دوم او این است که بانوی زنان فاطمه زهرا) علیها السلام (اگر او را با ناخشنودی باردار می شود و زایمان می کند به سبب قتلی است که بر او واقع می شود، نه به سبب آنکه فاطمه) علیها السلام (از آمدن این طفل ناراضی بوده باشد. شاید هم مقصود از «کرها» که در حدیث آمده آن باشد که به فاطمه زهرا) علیها السلام (در بارداری و زایمان، همان زحمت رسید که به زنان دیگر می رسد.

اما اینکه چرا فاطمه زهرا) علیها السلام (فرزندش حسین) علیه السلام (را شیر نداد مسأله ای است که ما از آن آگاهی نداریم و این همه خبری نیست که به ما رسیده است، و شاید در این میان حکمتی وجود دارد، که اقتضای آن را داشته و بر ما پوشیده است؛ حکمتی همچون اراده الهی در اینکه گوشت حسین) علیه السلام (از برکت وجود رسول خدا) صلی الله علیه و آله (بروید.

این در حالی است که اهل سنت روایت می کنند که حسن و حسین) علیهما السلام (را امّ فضل شیر داده است. ابن ماجه و احمد و شماری دیگر از قابوس نقل می کنند که گفته است: «امّ فضل گفت: یا رسول الله! در خواب دیدم که گویی عضوی از اعضای پیکر تو در خانه من است. پیامبر) صلی الله علیه و آله (فرمود: خواب نیکی دیده ای، فاطمه طفلی می زاید و تو او

76

را شیر می دهی. پس فاطمه زهرا) علیها السلام (حسین یا حسن را زایید و امّ فضل از شیر فرزندش فتم بدو می داد) «سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۹۳».

اگر فرض کنیم این سخن درست باشد که پیامبر(صلي الله عليه وآله) انگشت خود را در دهان حسین(عليه السلام) (می نهاد، راهی نمی ماند جز آنکه این کار را از اعجاز و کرامات حسین) علیه السلام (بدانیم تا گوشت او از رسول خدا) صلي الله عليه وآله (بروید و در این صورت هیچ اشکالی هم پیش نخواهد آمد، بهویژه آنکه اهل سنت روایت می کنند: «از میان انگشتان پیامبر(صلي الله عليه وآله) چندان آب جوشید که سپاهی هزار و پانصد نفره را سیراب کرد) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۰۵».

اگر چنین رویدادی از پیامبر(صلي الله عليه وآله) (روا باشد و بسیار تکرار شود که ما نیز آن را ناممکن نمی دانیم، پس دیگر چه اشکالی خواهد داشت اگر از میان انگشتان حضرت(صلي الله عليه وآله) چندان شیر برآید که با آن فرزندش حسین(عليه السلام) (را تغذیه کند؟

نویسنده روایت کلینی از امام صادق(عليه السلام) (را ناپسند می شمرد که درباره ازدواج عمر با امّ کلثوم، دختر امیرالمؤمنین(عليه السلام) (، فرموده است: «آن دختر از ما غصب شد.»

نویسنده این پرسش را مطرح می کند: آیا ازدواج عمر با امّ کلثوم ازدواجی شرعی بوده یا آن دختر را به زور گرفته است؟

در پاسخ نویسنده باید گفت: در ازدواج عمر با امّ کلثوم، دختر علی(عليه السلام) (اختلاف است که آیا اساساً تحقق یافته یا نه؟ گروهی این ازدواج را نفی می کنند، زیرا اخبار رسیده ناهمگون است و متون این حدیث با یکدیگر سخت ناسازگار است. گروهی نیز این ازدواج را باور دارند.

اگر قابل به عدم تحقق این ازدواج باشیم و آن را از دروغهای راویان و بریافته هایی بدانیم که همه طومارها و کتابها از آن آکنده است، هیچ یک از اشکالهای نویسنده وارد نخواهد بود، زیرا تمامی آنها بر این فرض استوار است که چنین ازدواجی تحقق یافته باشد، اما اگر قائل به تحقق این ازدواج باشیم، که اعتقاد ما نیز چنین است، هیچ گردی بر دامان امیرالمؤمنین(عليه السلام) (نمی نشیند، زیرا عمر حضرت(عليه السلام) (را واداشت تا دخترش ام کلثوم را به زنی وی دهد. کلینی با سند صحیح در ج ۵ ص ۳۴۶ از هشام بن سالم و او از امام صادق(عليه السلام) (روایتی را در این باره نقل کرده است.

اگر همه این امور را در نظر آوریم، خواهیم دید که امیرالمؤمنین(عليه السلام) (چاره ای جز آن نداشت که به رغم خواستش با ازدواج عمر با دختر خود موافقت کند، زیرا یا باید مقام والای امامت را حفظ می کرد یا دخترش را به ازدواج عمر درمی آورد، و روشن است که پاسداشت جایگاه امامت سزاوارتر و بایسته تر بود و مسأله به شجاعت و ترس ارتباطی ندارد تا این ایراد نویسنده بر امیرالمؤمنین(عليه السلام) (وارد آید که ایشان شیر ژنیانی بوده است که در راه خدا از نکوهش هیچ نکوهشگری نمی هراسیده است.

نویسنده در تحقق ازدواج تحمیلی براساس روایتی اعتراض می کند که در روضه کافی، جلد ۸، صفحه ۱۰۱ در حدیث ابوبصیر درباره زنی آمده که خدمت امام صادق(عليه السلام) (رسید و از ابوبکر و عمر پرسش کرد و امام به او فرمود: توئی آن دو را داشته باش. آن زن گفت: آن گاه که

خدایم را دیدار کردم به او می گویم: تو مرا به ولایت آن دو فرمودی. امام(عليه السلام) (می فرماید: آری.

نویسنده پنداشته است آن که امام ما را به توئی او دستور می دهد ممکن نیست زنی از اهل بیت را به زور بگیرد.

پاسخ نویسنده این است که پیش از هر چیز سند این روایت ضعیف است، زیرا در میان روایان آن نام معلی بن محمد دیده می شود که در کتب رجال، موثق شمرده نشده و نجاشی حدیث و مذهب او را در رجال خود، جلد ۲، صفحه ۳۶۵، متزلزل معرفی کرده است.

اما این اعتراض نویسنده در حمل این روایت بر تقیه با آنکه امّ خالد از شیعه اهل بیت بوده و ابو بصیر از یاران امام صادق(علیه السلام)، با این سخن ابطال می شود که در صورت درستی این روایت، بی هیچ تردیدی باید آن را بر تقیه حمل کرد. در روایت کثی آمده است:

«چون این زن از محضر امام(علیه السلام) بیرون رفت امام(علیه السلام) فرمود: از آن هراسیدم این زن از نزد من برون رود و کثیرالنوا را بیگانهاند. بار خدایا! من در دنیا و آخرت نزد تو از کثیرالنوا میرايم) «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۱۱».

نویسنده می گوید: شیخ مفید در ارشاد روایت می کند که: «اهل کوفه به خیمه امام حسن(علیه السلام) یورش بردند و هر چه را داشت به یغما بردند و حتی سجاده نماز از زیر او کشیدند و امام حسن بی هیچ ردا و جامه ای با شمشیر در غلاف همچنان نشسته بماند» (ص ۱۹۰).

آیا حسن(علیه السلام) بدون ردا و جامه با عورتی آشکار در پیش روی مردم

می ماند؟ آیا این محبت است؟

پاسخ نویسنده این است که وی از آنجا که مفهوم ردا را نمی داند گمان برده که بدون ردا بودن مستلزم آشکار بودن عورت است، و این سخنی است که طلبه های تازه به حوزه آمده هم قائل بدان نیستند، چه رسد به کسی که ادعای اجتهاد می کند.

اهل سنت روایت می کنند که جابر بن عبدالله انصاری بدون ردا نماز گزارد، و حتی بخاری در صحیح خود بابتی را با نام «باب نماز بدون ردا» می گشاید و در آن روایتی را با سندش از محمد بن منکر می آورد که گفته است: «بر جابر بن عبدالله در حالی وارد شدم که او جامه ای را به خود پیچیده بود و نماز می گزارد و ردایش را به کناری نهاده بود. پس چون از نماز بیاسود گفتیم: یا ابا عبدالله! نماز می خوانی در حالی که ردایت را به کنار افکنده ای؟ گفت: آری، می خواستم نادانانی همچون شما مرا ببینند. من پیامبر(صلی الله علیه و آله) را دیدم که چنین نماز می خواند» «صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۳۷».

احادیث در این باره بسیار است و بر شمردن آنها باعث اتلاف وقت و هدر رفتن نیروست.

نویسنده می گوید: سفیان بن ابی لیلی بر حسن(علیه السلام) در خانه اش وارد شد و به امام(علیه السلام) چنین گفت: «سلام بر تو ای خوار کننده مؤمنان. امام فرمود: تو چنین چیزی را از کجا می دانی؟ سفیان گفت: کار امت را به دوش گرفتی و سپس آن را از گردن خویش بیفکنی و به این سرکش و نهادی تا به غیر آنچه خدا نازل کرده حکم کند» «رجال کثی، ص ۱۰۳».

آیا امام حسن خوار کننده مؤمنان بود؟ یا عزت بخش ایشان، زیرا با رفتار حکیمانه و تیزبینی خود خوششان را پاس داشت و صفوفشان را یکی گرداند؟

پاسخ نویسنده این است که روایت نقل شده از سوی کثی از آنجا که مرسل است و نام علی بن حسین طویل در زنجیره روایان آن دیده می شود ضعیف است، زیرا این فرد در کتب رجالی موثق دانسته نشده است.

در صورتی که درستی این خبر را هم قبول کنیم و بپذیریم که سفیان بن ابی لیلی یا سفیان بن اللیل - چنان که در پاره ای منابع آمده - شیعی بوده است باید بپذیریم که بی هیچ تردیدی همه شیعیان هر که را به صلح امام حسن (علیه السلام) اعتراض کند خطا کار می دانند و هر سخنی را که قداست امام (علیه السلام) را مخدوش سازد نادرست می دانند و معتقدند که امام (علیه السلام) هر چه کرده صحیح و حکیمانه بوده است و منافع فراوان اسلام و مسلمانان را دربرداشته است، و علمای شیعه در این باره کتابهای بسیار نوشته اند و از این پس نمی دانیم چگونه نویسنده به خود اجازه داده تا همه شیعیان را با سخن کسی که حداکثر می توان او را یک شیعی دانست مورد اهانت قرار دهد، و حال آنکه همه شیعیان، هم سخن، صلح و اهداف امام (علیه السلام) را صحیح می دانند.

نویسنده ادعا کرده که امام صادق از سوی شیعیان انواع آزارها را دیده است و شیعیان هر سخن زشتی را به ایشان نسبت داده اند. یکی از این احادیث از زراره روایت شده که گفته است: «از امام صادق (علیه السلام)

درباره تشهد پرسش کردم] و حضرت (علیه السلام) فرمود همان تحیات و صلوات است]، عرض کردم مقصودتان از تحیات و صلوات چیست؟] و حضرت (علیه السلام) همان را فرمود]، و باز [فردای آن روز] از تشهد پرسش کردم و باز حضرت (علیه السلام) فرمود: همان تحیات و صلوات است. پس چون از نزد حضرت بیرون رفتم به ریشش خندیدم و با خود گفتم: او هرگز رستگار نمی شود) «رجال کثی، ص ۱۴۲».

پاسخ نویسنده این است که روایت مذکور سندی ضعیف دارد، زیرا مرسل است، چه، کثی این روایت را از یوسف یا همان یوسف بن سخت نقل می کند که کثی او را درک نکرده تا روایتش از او صحیح باشد، زیرا یوسف از یاران امام حسن عسکری (علیه السلام) (متوقفاً به سال ۲۵۶ هجری است و کثی از طبقه جعفر بن محمد بن قولویه مرده به سال ۳۶۹ هجری است، بگذریم که یوسف بن سخت، خود غیر موثق است و ابن عضائری او را تضعیف می کند، چنان که علامه حلی در خلاصه و ابن داوود در رجال خود و مجلسی در وجیزه و خوبی و دیگران. (1)

همین یوسف این خبر را از علی بن احمد بن بقاح، به نقل از عموی او روایت می کند که هر دو ناشناخته اند و در کتب رجال نامی از آنها دیده نمی شود.

با چشمپوشی از سند روایت، نمی توان آن را دال بر سخن نویسنده دانست. میرداماد می گوید: زراره گمان کرده تقریر تحیات از سوی امام در «تحیات و صلوات» از باب تقیه بوده، زیرا امام (علیه السلام) از آن می هراسیده

1- رجال ابن عضائری، ص ۱۰۳؛ رجال علامه، ص ۲۶۵؛ رجال ابن داوود، ص ۲۸۵؛ الوجیزه، ص ۲۰۱؛ معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۶۸

که زراره از امام نقل کند که ایشان تحیات را در تشهد نمی پذیرد، لذا [با خود] می گوید: اگر فردا امام را دیدم همین پرسش را از او خواهم کرد
شاید به دور از تقیه فتوایی به من دهد و چون فردا همین پرسش را از امام (علیه السلام) پرسید و امام همان

پاسخ را بدو داد و باز «تحيات» را تقرير فرمود، چنان که بیشتر تقرير فرموده بود، زراره باز آن را حمل بر تقيه کرد و باز با خود گفت: روز بعد امام را ديدار مي کنم و بار ديگر اين پرسش را مي پرسم، شايد که تقيه را رها کند و مرا پاسخي براساس مذهب اماميه دهد، و چون فردي آن روز براي سومين بار و امام(عليه السلام) همچون پاسخ روزهاي پيش همان «تحيات» را تقرير فرمود زراره دانست که امام(عليه السلام) از ترس او تقيه را رها نخواهد کرد و لذا مي گويد: چون از محضر ايشان رفتم به ريشش خنديدم و گفتم: او روي رستگاري نخواهدديد. ضمير در اين سخن به کسي باز مي گردد که به اين فتوا عمل کند و به درستي آن باور داشته باشد؛ يعني به کسي باز مي گردد که به لزوم تحيات در تشهد اعتقاد داشته باشد، چنان که در ميان مخالفان از عامه چنين است، و بدان عمل مي کند و آن را از دين اماميه مي داند، کسي که آن را به جاي آورد و آن را از دين بداند هرگز رستگار نمي شود) شرح ميرداماد، ج ۱، ص ۳۷۹).

به هر حال اين روايت از نظر سند و دلالت فاقد ارزش است و به هيچ رو نمي توان بدان استشهاد کرد.

نويسنده مي گويد: ثقة الاسلام كليني مي گويد: «هشام بن حکم و حماد از زراره نقل مي کنند که گفته است: با خود گفتم: «شيخي که از علم مناظره

آگاهي ندارد - مقصود او امامش بود -». آيا امام صادق(عليه السلام) «عقل ندارد»؟

پاسخ نويسنده اين است که: سخن زراره «امام از علم مناظره آگاهي ندارد» صرفاً يک اندیشه در ذهن او بوده است و از اندیشه هايي است که گاهي به هر دليلي به ذهن خطور مي کند و به سرعت محو مي شود و براي چنين اندیشه اي مؤاخذه نمي شود، و چون امام(عليه السلام) (وجه موضوع را براي زراره روشن مي سازد زراره درمي يابد که در حقيقت خود او از علم مناظره آگاهي ندارد. بنا بر اين ديگر اشکالي در حديث باقي نمي ماند و نبايد به سبب چنين اندیشه هايي شخصيت زراره را مخدوش ساخت.

شايد اين اندیشه زراره در نخستين ديدار او با امام باقر(عليه السلام) (و پيش از اقرار به امامت و اعتراف به عصمت ايشان در ذهنش خطور کرده باشد.

خنده آور آنکه نويسنده اين حديث را در بيان اهانت شيعه به امام صادق(عليه السلام) (آورده، در حالي که امام باقر(عليه السلام) (در حديث آمده است. مدعي اجتهاد را بنگرید که گمان کرده مقصود از «ابوجعفر» امام صادق(عليه السلام) است!

نويسنده ادعا کرده است که عباس و پسرش عبدالله و پسر ديگرش عبدالله و عقيل (عليهم السلام جميعاً) از اهانت و بدزباني شيعيان بر کنار نبوده اند. کشي روايت مي کند که: آيه) فَلْبَيْتُ الْمَوْلِي وَ لَبَيْتُ الْعَشِيرِ (1) (درباره عباس نازل شده است) رجال کشي، ص ۵۴).

پاسخ اين است که اين روايت سندي ضعيف دارد، زيرا در آن نام

1- حج / ۱۳؛ وه چه بد مولايي و چه بد دمسازي.

ابو محمد بن عبدالله بن محمد اليماني آمده که در کتب رجال نه ستايشي از او رسیده نه نکوهشي، نیز نام حسين بن ابي خطاب دیده مي شود که وضعي نامعلوم دارد و موثق شمرده نشده است، و ديگري

طاووس است که او نیز موثق دانسته نشده است. بر این اساس روایت مذکور از نظر سند بی اعتبار است و نمی توان بدان استدلال کرد.

روایت دیگر نویسنده نیز چنین است. او این آیات شریفه را: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا (1) (و) وَ لَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أُنصَحَ لَكُمْ (2) (در حق عباس می داند (ص ۵۲ و ۵۳).

در سند این روایت نام جعفر بن معروف دیده می شود که موثق دانسته نشده است.

روایت سوم نویسنده نیز چنین است. در این روایت آمده است که امیرالمؤمنین (علیه السلام) به عبدالله بن عباس و برادرش عبیدالله چنین نفرین فرستاده: «خدایا دو پسر فلانی - یعنی عبدالله و عبیدالله - را لعنت کن و پرده بر دیدگان آن دو کش، چنان که دل آن دو «الاجلین فی رقبتی» کور شده است و کوری دیده آن دو دلیل کوری دلشان گردان» (ص ۵۲).

در زنجیره روایان این حدیث نام محمد بن سنان دیده می شود که بنا به مشهور، ضعیف است و نجاشی در کتاب خود، جلد ۲، صفحه ۲۰۸ و ابن غضائری، در صفحه ۹۲ و جز آن دو، او را

1- اسراء/ ۷۲؛ هر که در این دنیا کور [دل] باشد در آخرت هم کور [دل] و گمراه تر خواهد بود.

2- هود/ ۳۴؛ اندرز من اگر بخواهم به شما اندرز دهم سودتان نخواهد داشت.

تضعیف کرده اند.

بگذریم از اینکه در روایت عبارت «یعنی عبدالله و عبیدالله» وجود ندارد، بلکه نویسنده برای تأیید نظر خود افزوده است و شاید این نفرین به افرادی جز آن دو بازگردد و اگر کشی این روایت را تحت عنوان عبدالله بن عباس آورده اجتهاد خود اوست و چه بسا مقصود افرادی جز دو پسر عباس باشند.

این نیز گفته باید که روایت در بردارنده عبارت آشفته «الاجلین فی رقبتی» است که مفهومی به دست نمی دهد، و همین آشفتهگی روایت را سست می گرداند و ما را از پرداختن بدان باز می دارد.

آیه الله محقق خوبی پس از تضعیف شماری از روایاتی که از مقام ابن عباس می کاهند می گوید: «این روایت و روایتهای پیش از آن از طرق عامه نقل شده و سر سپردگی ابن عباس به امیرالمؤمنین و در رکاب حضرت (علیه السلام) بودن او تنها دلیل جعل این اخبار دروغین و وارد آوردن تهمت‌ها و خدشه‌ها بدوست» (معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۳۸).

چه باک جماعتی را که پدر و مادر پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) را به کفر نسبت می دهند و عموی ایشان ابوطالب (علیه السلام) را که عهده دار و پشتیبان و یار پیامبر (صلی الله علیه وآله) بود کافر معرفی کنند و با وجود روشنی دلایل ایمان ایشان هیچ تنگنایی در سخن خود نیابند و براساس روایات ضعیف به شیعیان اهانت کنند؛ روایاتی که اگر چه ممکن است در خود اهانتی داشته باشند، ولی هرگز مقتضی تکفیر ابن عباس بن عبدالمطلب یا پسرش عبدالله نیست!

نویسنده ادعا کرده است که اهل سنت به عبدالله بن عباس لقب زبان گویای قرآن و عالم امت داده، در حالی که شیعیان که محبت اهل بیت (علیهم السلام) را ادعا می کنند، او را نفرین می فرستند.

پاسخ به نویسنده این است که شیعیان عبدالله بن عباس را نفرین نمی فرستند و سخنان علمای شیعه در ستایش او پیوسته است و مشهورتر از آن است که گفته آید، و به آوردن پاره ای از آنها بسنده می کنیم:

1- علامه حلی می گوید: «عبدالله بن عباس از یاران رسول خدا (صلی الله علیه و آله و دوستان و شاگرد علی) علیه السلام (بوده و وضع او در داشتن بزرگی و اخلاص نسبت به امیرالمؤمنین) علیه السلام (مشهورتر از آن است که پنهان ماند، و اگر چه کشتی احادیثی را در نکوهش او آورده، ولی جایگاه او والاتر از این گونه سخنهاست و ما چند و چون آن را در کتاب بزرگ خود آورده ایم و به این اشکالها پاسخ داده ایم، خدایش از او خشنود باد) «رجال علامه، ص ۱۰۳».

2- ابن داوود می گوید: عبدالله بن عباس (رض) مقامی رفیع تر از آن دارد که در فضل و بزرگی و محبت نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) (و فرمانبری از حضرتش) علیه السلام (بتوان بدو اشاره کرد) «رجال ابن داوود، ص ۱۲۱».

3- حرّ عاملی در بخش پایانی وسائل الشیعه می گوید: «وضع عبدالله بن عباس در شکوه و اخلاص نسبت به امیرالمؤمنین (علیه السلام) مشهورتر از آن است که پنهان ماند، و اگر چه درباره او نکوهشی رسیده، ولی شأن او بزرگ تر از این سخنهاست) «وسائل الشیعه، ج ۲۰، ص ۲۳۹».

4- آیه الله خویی می گوید: «حاصل سخن ما آنکه عبدالله بن عباس شخصیتی والامقام بود که از امیرالمؤمنین (و حسنین) علیه السلام (دفاع می کرد، چنان که علامه و ابن داوود نیز گفته اند) «معجم رجال الحدیث، ج ۱۰، ص ۲۳۹».

سخنان بزرگان شیعه امامیه قدس سرهم در ستایش عبدالله بن عباس بسیار است، و همین که گفته آمد کافی است.

یکی دیگر از مواردی که نویسنده ادعا می کند شیعه به امام زین العابدین (علی بن حسین) علیه السلام (اهانت کرده روایتی است که از کلینی نقل می کند: یزید بن معاویه از امام می خواهد بنده او باشد و امام) علیه السلام (راضی می شود که بنده یزید باشد و می فرماید: «من آنچه را تو می خواهی پذیرفتم، بنده ای هستم مجبور، اگر خواهی مرا نگاه دار و اگر خواهی بفروش) «روضه کافی، ج ۸، ص ۲۳۵».

پاسخ به نویسنده چنین است: سند این حدیث ضعیف است، زیرا در این سند نام ابو ایوب یا همان ابو ایوب خزاز (ابراهیم بن زیاد) دیده می شود که شخصیتی مجهول است و در کتب رجال، موثق شناخته نشده است.

با چشمپوشی از سند روایت، حدیث تصریح دارد که یزید بن معاویه به مدینه وارد شد و قصد رفتن به حج داشت، و این با نظر مورخان ناسازگار است که وی در طول خلافت خود از شام بیرون نرفته و به قصد حج به مدینه نیامده است و این، حدیث مذکور را به طور کلی از اعتبار ساقط می کند.

مجلسی (قدس سره (می گوید: «پس از آن بدانید که در این حدیث اشکالی نهفته است و آن اینکه در تواریخ معروف است که آن ملعون پس از خلافت به مدینه نرفته و بلکه از شام بیرون نیامد تا بمرد و به جهنم رفت» (بحارالانوار، ج ۴۶، ص ۱۳۸).

نویسنده می گوید: همراه من این روایت را بخوانید: از امام صادق(علیه السلام) است که فرموده: «پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) نمی خوابید مگر آنکه چهره فاطمه را ببوسد» (بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۴۴) و «چهره خود را میان دو سینه او می نهاد» (بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۷۸).

پاسخ به نویسنده چنین است که: روایاتی که بدان اشاره می شود روایاتی هستند مرسل و ضعیف و مجلسی بدون سند آنها را در بحار آورده است، و اگر هم درستی این حدیث را بپذیریم باز هم با آداب منافاتی ندارد، زیرا پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) او را همچون پدر و از سر محبت و بزرگداشت می بوسید نه بر پایه شهوت و لذت، و این هیچ اشکالی ندارد.

این در حالی است که بیشتر علمای اهل سنت بوسیدن هر عضو فرزند اعم از پسر و دختر، جز عورت را، روا می دانند. ابن حجر می گوید:

«ابن بطال گفته است: می توان هر عضوی از اعضای فرزند خردسال را بوسید و نزد بیشتر علما هر عضوی از اعضای فرزند بزرگسال را نیز می توان بوسید مگر شرمگاه او را. در مناقب فاطمه زهرا(علیها السلام) گفتیم که پیامبر(صلی الله علیه وآله) او را می بوسید. ابوبکر نیز دخترش عایشه را می بوسید» (فتح الباری، ج ۱۰، ص ۳۵۰).

اهل سنت این گونه احادیث را روایت می کنند. یکی از آنها روایت طبری است در ذخائر العقبی، صفحه ۳۶ در باب «اخبار مربوط به اینکه پیامبر(صلی الله علیه وآله) دهان فاطمه زهرا(علیها السلام) را می بوسیده و زبانش را در دهان او می نهاده است»، مراجعه کنید به همین مأخذ.

حاکم به نقل از ابوثعلبه آورده است که گفته: «هرگاه رسول خدا(صلی الله علیه وآله) از جنگ یا سفری باز می گشت به مسجد می رفت و دو رکعت نماز می گزارد و به فاطمه درود می فرستاد و سویی زبانش می رفت و چون در بازگشت، از مسجد برون می رفت فاطمه او را در کنار در مسجد دیدار می کرد و دهان پدر را می بوسید» (المستدرک، ج ۳، ص ۱۵۶).

مناوی در فیض القدر، جلد ۱، صفحه ۱۰۵ می گوید: فاطمه از صحابه فاضل و سخنسرایان شیوا بوده است و پیامبر(صلی الله علیه وآله) بیش از همه فرزندان او را دوست می داشت و هرگاه فاطمه نزد او می آمد پیامبر برمی خاست و دهان او را می بوسید.

هیثمی در مجمع الزوائد، جلد ۹، صفحه ۱۸۶ می گوید: طبرانی آن را با اسنادی حسن روایت کرده است.

نویسنده پیرامون این گونه روایاتی که در کتبشان آمده چه می گوید؟!!

نویسنده مدعی است که شیعه در امام محمد قانع تردید کرده اند که آیا او فرزند امام رضاست یا نه. نویسنده به روایتی از علی بن جعفر باقر [کذا] استشهاد کرده که: «به امام رضا(علیه السلام) گفته شد در میان ما هرگز امامی نبوده است که رنگی دیگرگونه و سیاه داشته باشد. امام رضا(علیه السلام)

به آنها فرمود: او پسر من است. گفتند: رسول خدا(صلی الله علیه وآله) (به داور قیافه شناسها تن در می داد و این قیافه شناسها می توانند میان ما و شما داور می کنند. امام(علیه السلام) فرمود: شما خود در پی یکی از ایشان

فرستید، ولی من این کار را نمی‌کنم. به آنها هیچ نگویید که چرا دعوتشان کرده اید و خود در خانه هاتان باشید... تا پایان روایت) «اصول کافی، ج ۱، ص ۳۲۲».

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت، در کنار ضعف سند به سبب نام زکریا بن یحیی بن نعمان صیرفی که در کتب رجال موثق شمرده نشده، اشکالهایی دیگری نیز در بردارد. آیه الله محقق خویی(قدس سره(می گوید: «این روایت از چند جهت مردود است: اول، سندی ضعیف دارد. دوم، مخالف ضرورت مذهب است، زیرا براساس این روایت خواهرها و عمه های امام به قیافه شناسها نشان داده شدند و این فعل حرامی است که از امام(علیه السلام(سر نمی زند و این وهم که چنین کاری از سر اجبار بوده که هر ناروایی را روا می کند و همی تباه و فاسد است، زیرا شناخت اینکه امام جواد فرزند امام رضاست به آوردن زنان بستگی ندارد. سوم، اگر گروهی که در برابر امام رضا(علیه السلام(سرکشی کردند تا فرزندی جواد را از او منتفی سازند معتقد به امامت امام رضا(علیه السلام(بودند پس از اظهار این سخن از سوی امام رضا که جواد فرزند اوست دیگر به قیافه شناس نیازی نداشتند) «مصباح الفقاهة، ج ۲، ص ۸۷».

اینک من می گویم: اگر ما درستی این روایت را هم بپذیریم باز دلیل آن نخواهد بود که شیعه در اینکه امام جواد(علیه السلام(فرزند امام رضا(علیه السلام(است تردید کرده اند، بلکه از ظاهر روایت چنین پیداست که آن جماعت از هاشمیان بوده اند و ما به عصمت و عدالت همه آنها معتقد نیستیم و محال

نیست چنین سخنی از برخی از آنها سرزند، زیرا این گونه تردیدها گاهی از سوی کسانی که به عوامل ژنتیک پدر و مادر توجهی ندارند اظهار می شود و گاهی فرزندی به یکی از نیاکان دور خود شباهت می یابد.

نویسنده مدعی است شیعه امام رضا(علیه السلام(را متهم کرده اند که عاشق دختر عموی مأمون بوده است و دختر عموی مأمون نیز عاشق حضرت(علیه السلام(مراجعه کنید به عیون اخبار الرضا، صفحه ۱۵۳.

پاسخ نویسنده این است که وی به روایتی اشاره می کند که در آن چنین آمده است: «ذوالریاستین دشمنی بسیار به ابوحسن الرضا(علیه السلام(اظهار می داشته است و از اینکه مأمون ایشان را بر او برتری می داده بدیشان حسادت میورزیده است. نخستین چیزی که از ابوالحسن(علیه السلام(برای ذوالریاستین آشکار شد آن بود که دختر عموی مأمون او را دوست می داشت و او هم به این دختر علاقه مند بود و دختر در اتاق خود را به مجلس مأمون گشوده بود. این دختر به امام رضا(علیه السلام(هم علاقه داشت و از ذوالریاستین به بدی یاد می کرد) «عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۶۵».

روشن است که ضمیر «او» در این سخن «دختر عموی مأمون او را دوست داشت و او نیز این دختر را دوست می داشت» به مأمون باز می گردد؛ یعنی مأمون دختر عمویش را دوست داشت، و دختر عمویش نیز بدو علاقه مند بود، چنان که دخترک امام را نیز دوست می داشت، بدین معنی که به ایشان مهر در دل داشت، در حالی که نویسنده ضماین را به امام(علیه السلام(برگردانده است و «تحتبه» و «یحبهها» را به «بعشقها» و

«تعشقه» بدل کرده است. حال به میزان امانتداری نویسنده بنگرید!

نویسنده ادعا کرده که شیعه جعفر را جعفر کذاب نامیده او را دشنام داده و نکوهیده است با آنکه او برادر امام حسن عسکری است. کلینی می گوید: «او آشکارا فسق و فجور می کرد و تبهکاری بود باده گسار و کمتر مردی را همچون او دیده ام. او پرده [شرم] خویش بیش از همه می درید و سبک و بی مقدار بود) «اصول کافی، ج ۱، ص ۵۰۴».

پاسخ نویسنده چنین است: این سخن احمد بن عبیدالله بن خاقان یکی از وزرای آن روزگار خلیفه عباسی است نه سخن خود کلینی (قدس سره)، و بیشترین کاری که کلینی در این باب کرده آن است که این حدیث را به روایت حسین بن محمد اشعری و محمد بن یحیی آورده است.

تردیدی نیست که ما به هر یک از بنی هاشم یا هر یک از فرزندان و نوادگان ائمه (علیهم السلام) یا عموزادگان ایشان اعتماد نداریم، زیرا اعتماد با دلیل ثابت می شود نه با خویشی و هر که اعتماد به او ثابت شود وی را به رسمیت خواهیم شناخت و گرنه، نه.

کتاب استوار خداوندی گواهی کامل می دهد که پسر نوح منحرف بوده است و در میان دیگران نابود شد و نزدیکی او به پیامبری اولوالعزم مانع از آن نشد که حکم بایسته او صادر نشود. سخن بر سر فرزندان امامان (علیهم السلام) است که ما نه قایل به عصمت آنها هستیم نه همه آنها را معتمد می دانیم.

جعفر بن امام هادی (علیه السلام) نیز از کسانی است که وثوقش نزد ما ثابت نیست، و اما آنچه احمد بن عبیدالله بن خاقان بدو درباره گساری نسبت می دهد خدا بدان آگاه تر است.

متعّه و مسائل مربوط به آن

نویسنده مدعی است که شیعیان روایات تشویق به متعه را وارد کرده اند و پاداشی را برای آن در نظر گرفته اند و تارک آن را مستوجب عقاب معرفی کرده اند و اینکه اگر کسی بدان عمل نکند مسلمان نیست. یکی از آنها این فرموده پیامبر (صلی الله علیه و آله) است که: «هر که زن مؤمنی را متعه کند گویی هفتاد بار کعبه را زیارت کرده است.»

نیز امام صادق (علیه السلام) می فرماید: «متعّه دین من و دین پدران من است، هر که بدان پردازد به دین ما پرداخته است و هر که از آن سر برتابد از دین ما سر برتافته است و به دینی جز دین ما اعتقاد یافته است.» (من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶).

پیامبر (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «هر که یک بار متعه کند از خشم خدایمان است و هر که دو بار متعه کند با نیکان برانگیخته می شود و هر که سه بار متعه کند در بهشت نزدیک من خواهد بود.» (من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶).

پاسخ به نویسنده این است که این سه حدیث در منابع شیعی دیده نمی شود و نمی دانم نویسنده آنها را از کجا آورده است؟ و چگونه آن را جعل کرده است؟

و همین دلیل کافی است بر اینکه نویسنده نه در بازگفت روایات امین است نه در ادعای خویش راست، وگرنه نیازی نداشت احادیثی را بافته و به شیعه نسبت دهد.

اینکه نویسنده ادعا کرده هر که متعه نکند سزای کبیر است و مسلمان شمرده نمی شود دروغ آشکار است، زیرا هیچ یک از علمای شیعه به وجوب نکاح متعه قایل نیستند و باور ندارند اسلام با انجام این کار ثبوت می یابد. خوانندگان خواهند دید نویسنده در درستی این ادعا دلایل اثباتگر نمی آورد.

نویسنده از امام صادق (علیه السلام) روایت می کند که به ایشان عرض شد: آیا متعه ثواب دارد؟ امام (علیه السلام) می فرماید: «اگر این کار را در راه خدا [برای مخالفت با منکران آن] کند سخنی با آن زن بر زبان جاری نمی سازد مگر آنکه خداوند برای آن حسنه ای در نظر می گیرد] و دستی به سویی او دراز نمی کند مگر آنکه خداوند برای آن حسنه ای مقرر می کند]، و هرگاه نزدیک آن زن شد خدا گناهی از او را بخشاید و آن زمان که غسل کرد خداوند به مقدار آبی که بر موی او می ریزد از گناهانش در می گذرد» (من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا در سندش نام صالح بن عقبه و پدر او دیده می شود که هیچ یک در

کتب رجالی موثق شمرده نشده اند.

در صورتی هم که به درستی این حدیث قایل باشیم برای متعه، ثواب و فضیلت بسیار اثبات نمی کند و این امری آشکار است، زیرا ممکن است یک مرد با زن پنجاه کلمه سخن نگوید یا پیکری پر مو نداشته باشد تا به مقدار آبی که از آن گذر می کند گناهانش آمرزیده گردد. نمی دانم چرا نویسنده این ثواب را چنین سترگ دانسته است!

نویسنده می نویسد: تمایل به درک چنین ثوابی موجب شده علمای حوزه در نجف و همه حسینیه ها و حرماهی ائمه (علیهم السلام)، فراوان متعه کنند که از میان آنها می توان سیدصدر، بروجردی، شیرازی، قزوینی، طباطبایی، سیدمدنی به علاوه ابوحرث یاسری و گروهی دیگر را نام برد. اینها به عشق رسیدن به چنین پاداشی و نزدیکی به پیامبر (صلی الله علیه و آله) در بهشت، بسیار متعه می کردند.

پاسخ به نویسنده چنین است که تعبیر «علمای حوزه و همه حسینیه ها و حرماهی ائمه» از زبان یک شیعه گفته نمی شود، زیرا در میان شیعه علمای حسینیه و علمای حرم نداریم، چنان که هم اینک مرجعی با نام بروجردی یا قزوینی یا طباطبایی یا سیدمدنی وجود ندارد و ما تاکنون نام ابوحرث یاسری را نه شنیده ایم و نه او را می شناسیم و به احتمال زیاد نامی جعلی است.

به هر حال آنچه او پیرامون حرص علمای شیعه به متعه می گوید همگی دروغ و به هم بافته هایی است که به دلایلی استناد ندارد، و او می بایست به جای اظهار سخنانی چنین گزاف، دلایلی اثباتگر بیاورد.

نویسنده می نویسد: سید فتح الله کاشانی در تفسیر منهج الصادقین به نقل از پیامبر (صلی الله علیه و آله آورده است که فرمود: «هر که یک بار متعه کند به درجه حسین) علیه السلام (خواهد بود، و هر که دو بار متعه کند به درجه حسن) علیه السلام (خواهد بود، و هر که سه بار متعه کند به درجه علی بن ابی طالب) علیه السلام (خواهد بود، و هر که چهار بار متعه کند به درجه من خواهد بود.»

پاسخ به نویسنده این است که: این حدیث در کتب شیعه دیده نمی شود و از همین رو نویسنده شماره جلد و صفحه را یادآور نمی شود تا از این رسوایی بگریزد و اصولاً سست بودن این حدیث خود دلیلی بر جعلی و دروغ بودن آن است.

بر این اساس، سخن گفتن پیرامون چنین احادیثی جعلی از کسی که ادعای اجتهاد و فقاہت دارد وقت را ضایع می کند. زهی بر این مجتهدی که با احادیثی سنی شده که از پیش خود بافته و زهی به اهل سنت وجود چنین مجتهدی.

نویسنده جواز متعه زنان هاشمی را زشت می شمرد و معتقد است جایگاه زنان هاشمی بالاتر از آن است که بتوان ایشان را متعه کرد، زیرا از پشت پیامبر و اهل بیت هستند، و دور است از آنها که متعه شوند.

پاسخ به نویسنده چنین است که اگر خدا و رسول متعه را روا شمرده اند - چنان که بیان آن خواهد آمد - چه اشکالی خواهد داشت که یک زن هاشمی همچون نکاح دائم به متعه در آید و دامنش پاک بدارد و خویش نگاه دارد و خدایش را خشنود سازد؟ احکام الهی ویژه جماعتی در برابر جماعت دیگر نیست، خداوند سبحان همان گونه که

نکاح را برای همه مردم روا شمرده برای پیامبران، امامان و دختران ایشان نیز روا شمرده است، زیرا نکاح، سنت است و هر که از سنت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) روی تابد از ما نیست.

نویسنده می نویسد: «کلینی آورده است که متعه رواست اگر چه برای یک بار همخوابگی میان مرد و زن و به این سخن در فروع کافی تصریح شده است) «فروع کافی، ج ۵، ص ۴۶۰».

پاسخ او چنین است که اگر انجام این عمل از سوی اهل بیت (علیهم السلام) ثابت باشد و همه آنها این اصل را پذیرفته باشند دیگر اشکالی در میان نخواهد بود و در این هنگام دیگر تفاوتی نخواهد داشت که مدت متعه یک روز باشد یا دو روز، و یک ماه یا دو ماه یا هر مدت دیگری، زیرا متعه عملی است روا بر مدتی معلوم، خواه این مدت کم باشد یا زیاد، و نکاح متعه در این هنگام به نکاح دائم می ماند. هر که زنی را به نکاح دائم در آورد و یک بار با وی همخوابگی کند و آن گاه او را طلاق دهد بی هیچ اختلافی نکاح و طلاق او صحیح است و کوتاهی مدت عقد به صحت آن زیانی نمی زند.

نویسنده می گوید: در دختری که متعه می شود شرط نیست بالغ و راشد باشد، بلکه گفته اند می توان دختر ده ساله را نیز متعه کرد. از همین رو کلینی در فروع، جلد ۵، صفحه ۴۶۳، و شیخ طوسی در تهذیب، ج ۷، صفحه ۲۵۵، آورده اند که به امام صادق (علیه السلام) عرض شد: آیا مرد می تواند دخترک خردی را به متعه خود در آورد؟

امام علیه السلام (می فرماید: آری، به شرط آنکه دخترک فریب نخورد.

عرض کردند: حدّ رسیدن او به جایی که فریب نخورد کجاست؟

فرمود: ده سالگی.»

پاسخ به نویسنده چنین است که: در متعه و نکاح دائم از این نظر تفاوتی دیده نمی شود. اهل سنت نکاح با دختر خردسال را، اگر چه شش سال پیش نداشته باشد، اجازه می دهند، و روایت می کنند که پیامبر (صلي الله عليه وآله) عایشه را، که شش سال پیش نداشت، به زنی گرفت.

شیخ طوسی و شیخ صدوق از عایشه روایت کرده اند که گفته است: «پیامبر (صلي الله عليه وآله) مرا به عقد خود در آورد در حالی که دخترکی شش ساله بودم و با من همخوابگی کرد در حالی که نه سال پیش نداشتم» (صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۸۹؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۳۸).

اهل سنت نکاح دائم دختر شیرخواره را نیز جایز می دانند که به خواست خدا پس از اندکی چگونگی آن را باز خواهیم گفت. پس اگر بتوان دخترکی خرد و شیرخواره را به ازدواج دائم در آورد متعه او نیز مانعی نخواهد داشت، زیرا احکام این دو نکاح، جز در موارد استثنایی، یکسان است.

نویسنده می گوید: امام خمینی متعه دختر شیرخواره را جایز می داند و می گوید: «اشکالی ندارد کودک شیرخواره را متعه کرد و او را در آغوش گرفت و تفخیز کرد و بر او بوسه زد» (تحریر الوسیله، ج ۲، ص ۲۴۱، مسأله شماره ۱۲).

پاسخ وی آن است که: در تحریر الوسیله مسأله چنین نیست و آنچه

آمده این است:

مسأله ۱۲ - با همسر نمی توان تا پیش از رسیدن به نه سالگی نزدیکی کرد، خواه عقد دائم باشد یا موقت. اما دیگر انواع کامجویی همچون لمس با شهوت و در آغوش گرفتن و تفخیز، حتی با کودکان شیرخواره، اشکالی ندارد.

آنچه نویسنده آورده آشکارا تحریف فتواست، و مقصود فتوا این است که نمی توان تا پیش از رسیدن به نه سالگی با دختر نزدیکی کرد خواه عقد دائم باشد یا موقت، زیرا نهی شده که با دختر کمتر از نه سال نزدیکی کرد. امام صادق (ع) علیه السلام (در صحیح حلبی می گوید): هر گاه مردی با دختری که هنوز خردسال است ازدواج کند نباید تا پیش از رسیدن او به نه سالگی با وی در آمیزد (بوسائل، ج ۱۴، ص ۷۰).

اما دیگر انواع کامجویی رواست، زیرا دلایل جواز کامیابی با زن عمومیت دارد و هیچ تخصیصی در میان نیست.

این مسأله در کتب فقهی با چشمپوشی از وقوع یا عدم وقوع خارجی آن بر سبیل فرض گفته می شود و ما هیچ گاه نشنیده ایم مردی عاقل یا غیر عاقل از شیرخواری کام گرفته باشد، ولی اگر دخترک شیرخوار را لمس کرد یا بوسید و حالتی شهوانی یافت بر او جایز خواهد بود، زیرا همسر اوست و البته در آمیختن با او بر وی حرام است (۱).

1- نکاح دختر صغیره باید با اذن ولیّ او انجام گیرد و ولیّ موقعی ولایت دارد که رعایت مصلحت بچه را بکند چه در رابطه با اموال او و چه ازدواج او و گر نه ولایت ندارد.

بر کسی که به فتوا آگاهی دارد پوشیده نیست که مقصود از کامیابی همسر خردسال، کامیابی از دختری نیست که متعه اوست، بلکه فرض مسأله در آمیختن با همسر خردسال دائمی و کامجویی از اوست نه متعه شیرخواره.

اگر چه نویسنده کامجویی از دختر بچه یا شیرخواره را زشت می‌شمرد، ولی فراموش کرده یاد آور شود علمای اهل سنت این گونه مسائل را در کتبشان آورده اند. نووی در روضة الطالبین، جلد ۵، صفحه ۳۱۴ جواز نکاح با شیرخواره را می‌آورد و می‌گوید: دوم، در عین وقف شده، حصول سود و فایده در همان حال شرط نیست، بلکه وقف بنده خردسال و کره خر جایز است، و نیز بیماری که امید از میان رفتن بیماری اش می‌رود، چنانکه نکاح شیرخواره جایز است.

سرخسی می‌گوید: «اگر کودک شیرخواری به ازدواج در آورده شود ازدواج او درست است، زیرا بستر وجود در معقود علیه - یعنی ملک حل - قائم مقام وجود است» «مبسوط، ج ۱۵، ص ۱۰۹».

پیرامون کامیابی از دختر بچه، نووی می‌گوید: هنگام زفاف با همسر خردسال و در آمیختن با او اگر همسر با ولیّ توافق کنند که به دختر بچه زیانی نرسد (1) بدان عمل می‌شود، و اگر این دو با یکدیگر اختلاف یافتند احمد و ابو عبید می‌گویند: تنها دختر نه ساله به این کار

1- چنان که می‌توانند توافق کنند که مرد با دخترک نزدیکی نکند و تنها با بوسه، تفخیز و نظایر آن از او کام جوید، ولی با دخترک در هم نیامیزد و کامجویی از او در اموری باشد که به دخترک زیانی نرسد.

مجبور می‌شود نه جز او. مالک، شافعی و ابو حنیفه می‌گویند: حدّ این کار آن است که دخترک تاب و توان نزدیکی را داشته باشد، و این امر با اختلاف دخترکان، اختلاف می‌یابد، و در آن سن مشخصی شرط نیست و این شکل صحیح کار است) «شرح صحیح مسلم، ج ۹، ص ۲۰۶».

اینک می‌گویم: بر اساس این فتوا جایز است ولیّ با زوج ائفاق کنند که مرد با دخترک شیرخواره همبستر شود، ولی با او نیامیزد و تنها به بوسه و در آغوش کشیدن شهوانی و تفخیز او بسنده کند و این در صورتی است که نظر ولیّ چنین باشد که به دختر بچه زیانی نرسد.

بر اساس فتوای مالک، شافعی و ابو حنیفه اگر دختر بچه ای که هنوز دو سال ندارد در صورتی که تاب و توان نزدیکی را داشته باشد می‌تواند مورد جماع قرار گیرد، چه رسد به لمس شهوانی و تفخیز.

نویسنده گمان کرده است متعه در روزگار جاهلی روا بوده و چون اسلام آمده زمانی آن را ابقا کرده است و آنگاه در روز خبیر حرام شده، ولی در میان شیعیان، معروف آن است که عمر بن خطاب آن را حرام کرده است.

پاسخ نویسنده این است که دلیلی در دست نیست که متعه از اقسام ازدواجهای جاهلی با شروط شناخته شده آن اعم از عقد و عده و مهر و مدت معلوم و جز آن بوده باشد، زیرا این شروط در ازدواجهای دوران جاهلی دیده

نمی‌شود و ظاهر اخبار صحیح فراوان آن است که پیامبر(صلي الله عليه وآله) این گونه ازدواج را برای صحابه خود روا فرمود و درباره ای جنگها اجازه آن را به ایشان می‌داد.

مسلم در صحیح خود به نقل از قیس آورده که گفته است: «از عبدالله شنیدم که می‌گفت: همراه رسول خدا(صلي الله عليه وآله) می‌جنگیدیم و زنهیمان همراه ما نبودند. عرض کردیم: آیا خود را اخته نکنیم؟ پیامبر ما را از این کار بازداشت، و نگاه به ما اجازه داد زنی را تا مدتی معلوم به نکاح خود در آوریم. آن گاه عبدالله این آیه را خواند:

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. (1))

به نقل از جابر بن عبدالله و سلمة بن اکوع آمده که گفته اند:

«منادی پیامبر(صلي الله عليه وآله) (سوی ما آمد و گفت: پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) (به شما اجازه داد استمتاع کنید، یعنی زنان را به متعه خود در آورید) «صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۲».

دلیل تحریم متعه از سوی عمر روایتی است که مسلم با سند خود از ابو زبیر نقل می‌کند که گفته: از جابر بن عبدالله شنیدم که می‌گفت: ما با یک مشت خرما و آرد، بیوه زنان را به روزگار رسول خدا(صلي الله عليه وآله) و آله (و ابوبکر متعه می‌کردیم تا آنکه عمر، عمرو بن حریث را از این کار بازداشت.

او با سند خود از ابونضره آورده است که گفته: «نزد جابر بن عبدالله بودم که کسی آمد و به او گفت: ابن عباس و ابن زبیر درباره دو متعه با هم اختلاف یافته اند. جابر گفت: ما این دو متعه را با حضور پیامبر(صلي الله عليه وآله) انجام می‌دادیم، لیک از آن پس عمر ما را از آن دو گونه متعه بازداشت و ما دیگر متعه نکردیم) «صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۳».

1- مانده / ۸۷؛ ای کسانی که ایمان آورید آنچه خدا برای شما حلال کرده حرام نکنید و از حد درنگزید که خدا از حد درگذرندگان را دوست نمی‌دارد.

احمد بن حنبل به نقل از جابر آورده که می‌گوید: «دو گونه متعه در روزگار پیامبر(صلي الله عليه وآله) جاری بود و عمر(رض) ما را از آن بازداشت و ما از آن کار دست شستیم) «مسند، ج ۳، ص ۳۲۵».

اینک می‌گویم: این روایات در رساندن مقصود ما صراحت دارند، زیرا جابر این تحریم را به عمر نسبت می‌دهد نه به دیگری.

از این رو سیوطی می‌گوید: «فصلی در ابداعات عمر(رض). عسکری می‌گوید: او آغازین کسی است که امیرالمؤمنین(علیه السلام) نامیده شده، و نخستین کسی است که تاریخ را به هجری نوشت، و اولین کسی است که بیت المال را تأسیس کرد و نخستین کسی است که برخاستن در شب رمضان را آیین کرد و اول کسی است که شب پاسبان نهاد و اولین کسی است که هجو را کیفر داد و نخستین کسی است که برای میگساری هشتاد تازیانه زد، و نخستین کسی است که متعه را حرام کرد) «تاریخ الخلفاء، ص ۱۰۸».

نویسنده می نویسد: «درست مسأله آن است که متعه در روز خیبر حرام شد. امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید: «رسول خدا (صلی الله علیه وآله) روز خیبر خوردن گوشت خر و نکاح متعه را حرام کرد.» (تهذیب، ج ۲، ص ۱۸۶؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۴۲).

پاسخ به نویسنده چنین است که: این روایت از آنجا که نام عمرو بن خالد واسطی در زنجیره روایان آن دیده می شود حدیثی ضعیف است، زیرا این فرد در کتب رجالی توثیق نشده است و معروف است که وی از جلو داران زبیده می باشد. از دیگر روایان این حدیث حسین بن علوان

است که مذهب سنی دارد و توثیق نشده است.

اگر درستی این روایت را هم بپذیریم باید بر تقیه حملش کنیم، زیرا اخبار رسیده از امامان اهل بیت (علیهم السلام) که بر حلیت متعه دلالت دارند به حدّ تواتر رسیده است، و دیگر نمی توان به این روایت ضعیف عمل کرد و همه آن روایات متواتر را به گوشه ای افکند.

شیخ طوسی (قدس سره) می گوید: «این روایت در مورد تقیه و براساس شرایط مخالفان شیعه رسیده است. هر که اخبار را شنیده باشد می داند که در دین امامان ما (علیهم السلام) متعه مباح است و نیازی به اطاله کلام ندارد.» (تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۵۱).

نویسنده می نویسد: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدند: «آیا مسلمانان در روزگار پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) بدون گواه ازدواج می کردند؟ فرمود: خیر» (تهذیب الاحکام، ج ۲، ص ۱۸۹).

طوسی بر این سخن چنین حاشیه می زند: مقصود پرسنده نکاح دائم نبوده، بلکه قصد او همان متعه بوده است و لذا این سخن در باب متعه آمده است.

پاسخ به نویسنده این است که شیخ طوسی در تهذیب و استبصار بر این سخن حاشیه ای نکرده است، و خوب است به این دو کتاب مراجعه کنید تا میزان امانتداری کسی که ادعای اجتهاد و فقاہت دارد آشکار شود. شیخ طوسی در این دو کتاب چنین می گوید: «در این خبر سخنی از ممنوعیت متعه بدون شاهد نیست، بلکه خبر از این می دهد که در روزگار رسول خدا (صلی الله علیه وآله) جز با گواه ازدواج نمی کرده اند و این شکل بهتر

ازدواج است و اگر چنین چیزی (ازدواج بدون شاهد) در آن روزگار تحقق نیافته دالّ بر ممنوعیت آن نیست، چنان که می دانیم هم اینک بسیاری امور مباح و جز آن هست که در آن هنگام کاربرد نداشته است و این نشاندهنده ممنوعیت آن نیست، زیرا این امکان وجود دارد که خبر براساس احتیاط رسیده باشد نه وجوب، تا زن اعتقاد نیابد که اگر اهل معرفت نباشد این کار بر او روا نیست» (تهذیب الاحکام، ج ۷، ص ۲۶۱؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۴۸).

بگذریم که این مدّعی اجتهاد و فقاہت حدیث را بریده آورده و تنها بخشی از آن را یادآور شده است و بخش آورده شده حدیث را چنان که خواسته تفسیر کرده است، نه آن گونه که بر کلام امام، در شرط نبودن گواهان در متعه، دلالت دارد. اینک تمام حدیث را می آوریم تا درستی سخن ما بر شما آشکار گردد.

از معلی بن خنیس است که گفته: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: در متعه چند گواه کافی است؟ فرمود: یک مرد و دو زن. عرض کردم: آیا اگر گواهی نیافتند نکاح را درست می دانید؟ فرمود: مشکلی نیست. عرض کردم: اگر از آگاه شدن دیگران از ازدواجشان هراس داشتند چه؟ آیا یک مرد برای گواهی کافی

است؟ فرمود: آری. عرض کردم: فدایت گردم، آیا مسلمانان به روزگار پیامبر(صلي الله عليه وآله) بدون گواه ازدواج می کردند؟ فرمود: خیر.»

حدیث دلالت آشکار دارد که در نکاح متعه گواهی یک مرد و دو زن کافی است، و حثی گواهی یک مرد هم می تواند کافی باشد، چنان که حدیث دلالت بر این نیز دارد که در نکاح متعه وجود گواه شرط نیست

بهویژه آنکه اگر کسی را نیابند یا از آگاه شدن دیگران هراس داشته باشند.

از آنجا که مورد سؤال نکاح متعه است حدیث دلالت بر آن دارد که صحابه بدون گواه متعه نمی کرده اند، یا آنکه چه در متعه و چه در دائم مطلقاً بدون گواه ازدواج نمی کرده اند. اینک کجای این حدیث دلالت بر حرمت متعه دارد؟ آنچه در این حدیث آمده صراحت در حلیت متعه است.

نویسنده پنداشته، درست آن است که متعه ترک شود، زیرا چنان که روایت آن از امیرالمؤمنین(علیه السلام) رسیده کاری حرام است و اخباری که به ائمه نسبت داده شد اخباری است بسته شده بدیشان.

پاسخ بدو چنین است که پیشتر ضعف حدیثی را که از امیرالمؤمنین(علیه السلام) روایت شده اثبات کردیم، و اگر هم درستی آن را بپذیریم قطعاً روایتی نپذیرفتنی است، زیرا با بسیاری اخبار صحیح دیگر ناهمسو است؛ اخباری که بر حلیت نکاح متعه دلالت دارند.

اما مردود شمردن کلی روایات صحیح و توصیف آنها به جعلی بودن و بسته شدن به ائمه(علیهم السلام) بدون هرگونه بررسی سندی و مفهومی از شیوه علمی شناخته شده به دور است؛ شیوه ای که اهل سنت و شیعیان در سنجش احادیث سره و ناسره در آن هم سخن اند.

نویسنده حثی یک دلیل صحیح که دال بر دروغ بودن این احادیث باشد ذکر نکرده، مگر آنکه گمان برده باشد این احادیث با آنچه پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) تحریم کرده و امیرالمؤمنین(علیه السلام) نیز پس از پیامبر(صلي الله عليه وآله) همان

راه را پیموده است ناهمسو است. این پندار، همان گونه که روشن است، مصادره به مطلوب می باشد، زیرا ابتدا او باید ثابت کند که پیامبر خدا(صلي الله عليه وآله) و امیرالمؤمنین(علیه السلام) متعه را حرام کرده اند و این دلیل آشکاری است بر آنکه نویسنده از روح استدلال صحیح و استنباط براساس قوانین ثابت دور است.

نویسنده در حرمت متعه چنین استدلال می کند که از هیچ یک از امامان(علیهم السلام) روایت تردید ناپذیری نرسیده است که یک بار متعه کرده یا در حلیت متعه سخنی گفته باشد.

پاسخ نویسنده چنین است که احادیث رسیده از امامان اهل بیت(علیهم السلام) که دلالت بر حلیت نکاح متعه دارد به حدّ تواتر رسیده است، و این را پیشتر یاد آور شدیم.

یکی از این روایات صحیح هاشم بن سالم از امام صادق(علیه السلام) است که فرموده: «مستحب است مرد متعه کند و من دوست ندارم مردی از شما پیش از متعه - اگر چه برای یک بار - جهان را بدرود گوید» (وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۴۳).

يکي ديگر از اين احاديث، صحيحه ابو بصير است که مي گويد: از امام باقر (عليه السلام) پيرامون متعه زنان پرسيدم. فرمود: حلال است و مهر او مي تواند يک درهم يا بيشتري باشد) «کافي، ج ۵، ص ۴۵۷؛ وسائل الشيعه، ج ۱۴، ص ۴۷۰».

اخبار صحيح در اين باره بسيار است و نيازي نيست همه آنها را برشمرم و تمامي آنها را باز گويم.

با ثبوت اين اخبار گريزي نيست مگر آنکه حکم به حليت نکاح متعه کرد و ديگر با ثبوت دليل در کلام نيازي به دليل عملي نداريم. اهل سنت اجماع دارند که پيامبر (صلي الله عليه وآله) در يکي از جنگها نکاح متعه را حلال کرد و سپس حرامش گرداند، و از پيامبر (صلي الله عليه وآله) نقل نشده است که متعه اي کرده باشد و اين به حليت متعه در آن هنگام خدشه اي وارد نمي کند.

نويسنده پنداشته است که مفسد مترتب بر متعه فراوان و داراي جوانب گوناگون مي باشد که از آن جمله است مباح شدن متعه زن شوهردار به رغم آنکه چنين زني در حريم مرد ديگر است و اين بدون آگاهي شوهر او صورت مي پذيرد، و در چنين وضعي شوهرها از زنهاشان ايمن نخواهند بود و زن بدون آگاهي شوهر متعه مي شود.

پاسخ به نويسنده چنين است که متعه زن شوهردار به هيچ رو جايز نيست و از امور حرام شناخته شده است و بي هيچ سخني زنا شمرده مي شود.

رفتارهاي خطايي که برخي روسپيها به نام متعه بدان مي پردازند و به گمان خود متعه مرد ديگري مي شوند چيزي جز فحشا نيست، زيرا او زني است که از مرد ديگر انتقال يافته است، يا زنايي برخي از زنان شوهردار که به نام متعه انجام مي دهند هيچ يک در شريعت صحيح پيوني با متعه ندارد، زيرا همه اين رفتارها همان زناست که متعه ناميده شده و نام، حقيقت آن را دگرگون نمي سازد و زنا را به متعه بدل نمي کند. همان گونه که آشکار است نکاح دائم نيز دقيقاً چنين است.

نکاح متعه در زمان پيامبر (صلي الله عليه وآله) (نيز حلال بود، اما امثال اين محذورات از آن لازم نيامد؟ آيا اين محذورات در زمان رسول خدا) صلي الله عليه وآله (پيش آمده يا پس از آن؟ اگر در زمان رسول اکرم پيش آمده، حکايت از آن دارد که مانعي در سر راه حليت نکاح متعه وجود ندارد و اگر پس از زمان ايشان پديد آمده خود گوياي آن است که رفتارهاي خطا خارج از اصل تشريع نکاح متعه است و به اصل نکاح زباني وارد نمي سازد و اقتضاي حرمت آن را ندارد.

نويسنده پنداشته است از مفسد متعه يکي نيز آن است که دختران باکره بدون آگاهي پدرشان متعه مي شوند و پدرشان از آنها در امان نيستند و ناگاه پدر در مي يابد که دخترش باردار است بي آنکه بداند از چه کسي؟

پاسخ به نويسنده آن است که حليت نکاح متعه مستلزم صحت آن بدون اجازه ولي نيست، چنان که حليت نکاح دائم مستلزم صحت اين نکاح بدون اجازه ولي دختر باکره نخواهد بود، و از همين رو اخبار رسیده از امامان هدايت (عليهم السلام) (به ضرورت اجازه ولي دختر بکر در ازدواج تأکيد دارد.

يکي از اين روايات، صحيحه بزني از امام رضا (عليه السلام) است: «باکره متعه نمي شود مگر با اجازه ولي خود) «وسائل الشيعه، ج ۱۴، ص ۴۵۸».

دیگری، صحیحہ ابو مریم است از امام صادق (علیه السلام) (که فرموده است: «باکره ای که پدر دارد جز با اجازه پدرش شوهر نمی کند») «همان، ج ۱۴، ص ۴۵۹».

از همین روست که آیه الله محقق خویی (قدس سره) می گوید: «از اینجا روشن می شود که حکم متعه، در ملاک بودن رضایت پدر، همان حکم ازدواج دائم است» «مبانی عروة الوثقی، کتاب نکاح، جلد ۲، ص ۲۶۳».

نویسنده می انگارد از مفسد متعه آن است که بیشتر کسانی که متعه می کنند بر خود روا می دانند دختران مردم را متعه کنند، ولی اگر کسی دختران ایشان یا دختران خویشانشان را برای نکاح متعه خواستگاری کنند موافقت نخواهند کرد، زیرا این گونه ازدواج را نظیر زنا می دانند و آن را ننگ می شمردند.

پاسخ به نویسنده چنین است که این گمان او که بیشتر متعه کنندگان این گونه رفتار می کنند سخنی ناسنجیده است، زیرا نویسنده آمار دقیقی در اختیار ندارد که گمان او را تأیید کند، و اگر هم چنین گمانی را بپذیریم باز دلیل بر حرمت این نوع نکاح نمی شود، زیرا بسیاری از امور حلال یافت می شود که آدمی برای خود می پسندد، ولی برای دختران و خواهرانش خیر:

یکی از آنها تعدد زوجات است، زیرا مرد دوست دارد که با دو یا سه یا چهار زن ازدواج کند، ولی این کار را برای دختران و خواهرانش نمی پسندد.

دیگر طلاق است. گاهی مردی زنش را طلاق می دهد، ولی این عمل را برای دختران و خواهرانش نمی پسندد.

دیگر آنکه چه بسا مردی به دیدن زنی که می خواهد با او ازدواج کند پافشارد، ولی گاهی آن را برای دختران و خواهرانش پسندیده نمی بیند.

دیگر آنکه گاهی مردی با آنکه بیمار یا نادار است ازدواج می کند، ولی تن در نمی دهد که دختران یا خواهرانش با مردی بیمار یا نادار ازدواج کنند.

دیگر آنکه گاهی مردی تمایل می یابد به ازدواجی بپردازد که در عربستان سعودی «ازدواج مسیار (1)» نامیده می شود، ولی آن را برای دختران و خواهران خود نمی پسندد.

از این موارد بسیار است. آیا این مدّعی اجتهاد و فقاہت تمامی آنها را حرام می پندارد آن هم تنها از این رو که مردی آنها را برای خود روا و برای دختران و خواهرانش ناروا می شمرد؟

اگر بپذیریم برخی از مردانی که نکاح متعه می کنند زیر بار متعه دخترانشان نمی روند چه بسا بدان سبب باشد که دوست دارند دختران یا خواهرانشان ازدواج دائم کنند، زیرا این گونه ازدواج از متعه بهتر است، چه اینکه در ازدواج دائم نفقه، شبخوابی، ارث و همیشگی پیوند زناشویی لزوم می یابد، یا از این روست که از پیامدهای قانونی و بدنامی که گاهی بدین جهت گریبان دختر را می گیرد می هراسد یا خواستگار از نظر ولی، همسنگ دختر او نیست، یا دختران به چنین ازدواجی نیاز ندارند و نظایر آن. به هر رو شرط خودداری، چنان که نویسنده پنداشته، به انگیزه اعتقاد نداشتن به حلیّت نکاح متعه نیست.

1- ازدواج مسنار همان ازدواجی است که مردی با مهر و گواه و موافقت ولی با دختری ازدواج می کند، ولی دختر در خانواده خود می ماند و همه حقوق او اعم از نفقه و همخوابگی و ارث ساقط می شود و تنها شوهر می تواند هر از گاهی سری به او بزند و کامی برآورد.

نویسنده استدلال می کند که متعه حرام است، زیرا نه گواهی در آن است و نه علنی می شود و نه رضایت ولی دختر شرط است و نه دختر متعه از مرد، ارث می برد، بل همان گونه که به امام صادق (علیه السلام) نسبت داده شده، چنین دختری به اجاره گرفته شده است و بس.

پاسخ نویسنده این است که آنچه در نکاح دائم شرط است در نکاح متعه نیز شرط می باشد؛ اموری همچون ایجاب و قبول، بستن مهر، مشخص بودن دو طرف زوج و رضایت هر دو و ملاک بودن اذن ولی در صورتی که متعه، باکره باشد، و اینکه زن، شوهر نداشته باشد و در عده مردی نباشد، و در این امور میان نکاح متعه و دائم تفاوتی نیست، و همین مقوله ها هستند که ماهیت نکاح را تحقق می بخشند.

اما گواه گرفتن و علنی کردن ازدواج، امری مستحب است و برای حقیقت آن پایه و بنیانی شمرده نمی شود، و از همین رو در شرط بودن گواهی و علنی کردن نکاح دائم، اختلاف پدید آمده است.

ابو عبدالله دمشقی شافعی می گوید: نکاح، صحیح نیست مگر با شهادت سه تن. مالک می گوید: ازدواج بدون شاهد صحیح است، جز آنکه وی علنی شدن آن را شرط می داند. به نظر او نباید زوجین در پنهان، سازش کنند که عقد را پوشیده بدارند تا جایی که اگر پنهانی عقد کنند و پوشیده نگاه داشتن آن را شرط بدانند از نظر مالک، عقد فسخ می گردد. به نظر ابوحنیفه، شافعی و احمد «پوشیده داشتن عقد با حضور دو شاهد خدشه ای به عقد نمی زند» «رحمة الامه في اختلاف الائمة، ص ۳۹۳».

در گذشته گفتیم که بدون رضایت ولی تزویج با دختر باکره حلال

نیست، خواه نکاح دائم باشد یا متعه، اما زن بیوه در هر دو ازدواج مختار است.

توارث نیز در حقیقت نکاح دخالتی ندارد، زیرا فقها به صحت نکاح بدون توارث نیز قائل هستند و به همین سبب ازدواج با زن کافر اهل کتاب را تجویز کرده اند، ولی توارث میان مسلمان و کافر را جایز نمی دانند، پس از نظر این گروه نه مسلمان از کافر ارث می برد و نه کافر از مسلمان، اما همه در ازدواج با زن اهل کتاب اجماع دارند.

ابن قدامه می گوید: «بحمدالله میان اهل علم در حلال بودن زنان آزاد اهل کتاب اختلافی نیست» «مغنی، ج ۷، ص ۵۰۰».

ابن قدامه پیرامون عدم توارث میان مسلمان و کافر چنین توضیح می دهد: «اهل علم اجماع دارند که کافر از مسلمان ارث نمی برد و جمهور صحابه و فقها گفته اند: مسلمان از کافر ارث نمی برد» (همان، ج ۷، ص 166).

در کنار اینها همه، نکاح متعه گاهی شامل همه این امور می شود و در آن گواه و علنی کردن و توارث و نفقه و سکنا و همخوابگی، اگر زوجین ضمن عقد شرط کرده باشند، ضرورت می یابد و از این نظر همچون نکاح دائم خواهد بود، با این تفاوت که با مدت، منقضی می شود و نکاح دائم با طلاق منقضی می شود و سپری شدن مدت و تحقق طلاق، هر دو رسته ازدواج را می گسلانند و جانمایه حقیقی آن شمرده نمی شوند.

در نتیجه زوجین گاهی میانشان توارث تحقق می یابد و گاهی خیر، خواه نکاحشان دائم باشد یا متعه، و این امر به هیچ رو با اصل زوجیت منافات ندارد، زیرا همان گونه که آشکار است زوجیت بر توارث،

استوار نیست.

اینکه نویسنده گفته است زن متعه، زنی اجاره ای است، چنان که از امام صادق (علیه السلام) روایت شد که: «نزد امام از متعه سخن به میان آمد و پرسیدند که آیا می شود چهار متعه گرفت؟ حضرت (علیه السلام) فرمود: هزار متعه بگیر، زنان متعه، اجاره ای هستند» (کافی، ج ۵، ص ۴۵۲؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۴۷).

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت سند ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام سعد بن مسلم دیده می شود که در کتب رجال توثیق نشده است). معجم رجال الحدیث خویی، ج ۸، ص ۹۸ و ۹۹).

اشکالی ندارد که زنهایی متعه را زنهایی اجاره ای نامید، همان طور که مانعی ندارد زن دائم را نیز چون متعه اجاره ای نام نهاد، به ویژه آنکه در کتاب خدا بر مهر، اجر اطلاق شده است.

خداوند می فرماید: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَ اللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ (1)

قرطبی درباره این فرموده الهی: فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (2) (می گوید: «مقصود از «استمتاع» کامجویی و مقصود از «أجور» مهر هاست. مهر را اجر نامیده اند، زیرا اجر کامجویی است، و این خود نصی است بر آنکه مهر، اجر نامیده می شود و دلیلی است بر

1- احزاب; 50 / ای پیامبر! ما برای تو آن همسرانی را که مهرشان را داده ای حلال کردیم و کنیزانی را که خدا از غنیمت جنگی در اختیار تو قرار داده.

2- نساء; 24 / در صورتی که پاکدامن باشید زنانی را که متعه کرده اید مهرشان را به عنوان فریضه ای به آنان بدهید.

اینکه به ازای کامگیری است، زیرا آنچه در ازای منفعت قرار دارد اجر نامیده می شود) «الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، ص ۱۲۹).

بخاری در صحیح خود، جلد ۳، صفحه ۱۴۰۳ می گوید: «أجورهن» به مفهوم «مهورهن» است.

نویسنده پنداشته است که متعه فرصت را برای مردان و زنان جوان آلوده می گشاید تا تبهکاریهای خود را به دین بچسبانند و این موجب خدشه دار شدن چهره دین و مندیتان می گردد.

پاسخ به نویسنده چنین است که این ادعا کاملاً بی دلیل و بی ارزش است، زیرا زنان و مردان فاسد برای توجیه تبهکاریهای خود نیازی به متعه ندارند و همواره از آموزشها و احکام دین دورند، پس چه چیز را به دین می چسبانند؟

اگر زنان و مردان فاسد شیعی چنین می کنند همانندهای آنان در میان اهل سنت و دیگران چه خواهند کرد؟

اگر بپذیریم فاسقان شیعه به متعه ای می پردازند که به حلیت آن باور دارند، بدون هیچ تردیدی وضعی بهتر از سنیانی دارند که به زنا می پردازند که حرمت آن اجماعی است.

اگر متعه ابزاری برای تبهکاری شود باز این گونه نکاح حرام نمی گردد وگرنه نکاح دائم نیز حرام می گشت، زیرا فاسقان و بداندیشان، نکاح دائم را نیز وسیله ای برای فسق و فجور خود می گیرند، زیرا بعضی زنان آن را پوششی می گردانند برای زنا و حرامزادگی، چنان که پاره ای از مردم آن را وسیله ای برای کسب، با

روسیگری می گردانند، یا وسیله ای برای هزار کار دیگر که نیازی به توضیح ندارد.

نویسنده می نویسد: تحریم متعه در روز خیبر با تحریم گوشت خر، همراه بوده است و حرمت خوردن گوشت خر تا به امروز مراعات شده است و تا روز رستاخیر بدان عمل خواهد شد.

پاسخ به نویسنده چنین است که خوردن گوشت خر نزد امامیه جایز ولی مکروه است و چنان که این مدعی اجتهاد و فقهت ادعا می کند، حرام نیست، و این نیز اشتباهی بزرگ از اشتباهات اوست وگرنه چگونه بر یک فقیه پنهان می ماند که بر حلیت گوشت خر ادعای اجماع شده، و چگونه مسأله ای چنین اجماعی بر فقیهی مجتهد پنهان مانده است؟

شیخ طوسی (قدس سره) می گوید: «خوردن گوشت خر و استر جایز است، و اگر چه خوردن آن کراهت دارد، ولی ممنوع نیست. ابن عباس درباره خر، و حسن بصری درباره استر چنین گفته اند. همه فقها در این باره مخالفت کرده اند و گفته اند: خوردن آن حرام است و دلیل ما اجماع اهل سنت و احادیث ایشان است، نیز اصل، اباحه است و منع به دلیل نیازمند است، و نیز این فرموده خداوندی که: **قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا**(1)

تا آنجا که می فرماید: **أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فِسْقًا**.(2)

1- انعام؛ 145 / بگو در آنچه به من وحی شده هیچ حرامی نمی یابم.

2- انعام؛ 145 / یا گوشت خوک که پلیدی یا تباهی است.

ظاهر آن است که جز این موارد مباح است مگر آنکه دلیلی آن را از اباحه خارج کند) «کتاب خلاف، ج ۶، ص ۸۰».

اینک می گویم: از پاره ای احادیث صحیح چنین پیدا است که پیامبر (صلي الله عليه وآله) به روز خیبر مردم را از خوردن گوشت خر باز داشت، زیرا در آن هنگام نیازمند بودند بدان سوار شوند، و پیامبر (صلي الله عليه وآله) گوشت خر را بر ایشان حرام نکرد؛ مثلاً در صحیح محمد بن مسلم و زراره به نقل از امام باقر (عليه السلام) رسیده است که آن دو از امام (عليه السلام) (درباره خوردن گوشت خر پرسش کردند. امام (عليه السلام) فرمود: «پیامبر اکرم (صلي الله عليه وآله) خوردن آن را به روز خیبر نهی کرد و نهی از خوردن آن در روز خیبر از آن رو بود که خرها بار مردم را می بردند، و حرام به چیزی گفته می شود که خدا در قرآن حرام کرده باشد) «وسائل الشیعه، ج ۱۶، ص ۳۲۳».

مسلم در صحیح خود، جلد ۳، صفحه ۱۵۳۹ با سندش از ابن عمر آورده که می گوید: پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) مردم را به روز خیبر از خوردن خوراک خر باز داشت، زیرا مردم بدان نیازمند بودند.

از ابن عباس است که می گوید: نمی دانم پیامبر خدا (صلی الله علیه وآله) از این رو از خوردن گوشت خر منع کرد که بارکش مردم بود و نخواست بارکشهای ایشان از بین برود، یا به روز خیبر خوردن گوشت خران را حرام گرداند.

اگر در احادیث اهل سنت، در کتابهای شش گانه ایشان، و دیگر احادیثی درنگ کنیم که در تحریم خوردن گوشت خر از دیگر صحابه نقل کرده اند، در می یابیم که - به رغم فراوانی این احادیث - نامی از تحریم متعه در روز خیبر در آنها دیده نمی شود، مگر حدیث امیر المؤمنین (علیه السلام) (که خود دلیل آن است که نهی از متعه را - چنان که

پوشیده نیست - در این حدیث وارد کرده اند. (1)

اگر درستی این حدیث را به گونه ای که از امیر المؤمنین (علیه السلام) روایت کرده اند بپذیریم شاید بتوان گفت مقصود از نهی آمده در این حدیث، تحریم نیست و شاید منظور پیامبر (صلی الله علیه وآله) از بازداشتن ایشان از متعه آماده بودن آنها بوده برای جنگ با یهود تا با همخوابگی زنان از پرداختن به کار دشمن غفلت نورزند، و خدا دانایتر است.

نویسنده می گوید: متعه ای که فقهای ما آن را روا می شمردند به مرد این حق را می دهد که زنان بی شماری را به متعه خود درآورد، اگر چه در یک زمان شمار آنها به هزار برسد.

پاسخ او این است متعه ای که پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) و در پی ایشان امامان اهل بیت (علیهم السلام) روا شمرده اند و شیعیان این اصل را از آنها ستانده اند محدود به شمار زنها نیست و وضعش همچون کنیزان است.

دلیلی که تعداد همسران را به چهار محدود می کند ویژه نکاح دائم است و گونه های دیگر نکاح همچون معشوقه گرفتن کنیزکان و نکاح متعه از ادله ای مطلق برخوردارند و به چهار زن تخصیص نمی یابد و از همین رو فقها برای رقیفه گرفتن از کنیزکان به عدد چهار بسنده نمی کنند.

ابن کثیر می گوید: «مقصود از این آیه قرآنی): أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

1- بنگرید به: صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۲ و ۱۲۸۳؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۳۷ - ۱۵۴۱؛ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۲۵۴؛ سنن ابی داوود، ج ۳، ص ۳۵۶؛ سنن نسایی، ج ۷، ص ۲۳۰ - ۲۳۳؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۰۶۴

مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ (1) (آن است که با اموال خود تا چهار زن بگیری و از کنیزکان هر چه خواستی از طریق شرعی بستانید، و به همین سبب می فرماید): مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ (تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۴۷۴).

نویسنده در حرمت متعه به آیه استدلال می کند که: «وَلَيْسَتَعَفُفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (2)، به این اعتبار که اگر کسی به سبب تنگدستی نتوانست ازدواج شرعی کند باید پاکدامنی در پیش گیرد، شاید که خدای، او را از فضل خود چندان دهد که بتواند ازدواج کند، در حالی که اگر متعه حلال بود دیگر خدا او را به پاکدامنی و انتظار فرمان نمی داد تا شاید زمینه ازدواج برای او فراهم آید، بلکه او را به متعه رهنمون می شد.

پاسخ او این است که متعه نکاح صحیح است و این فرموده الهی: «الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» (کسانی را در بر می گیرد که نه امکان نکاح دائم دارند نه امکان نکاح متعه، و همان گونه که نکاح دائم نیاز به بذل مال دارد نکاح متعه نیز چنین است، و هر که امکان متعه داشته باشد از کسانی شمرده می شود که راهی برای نکاح دارند و دیگر دعوت او به شکیبایی و پاکدامنی وجهی ندارد.

1- نساء: 24/ زنان دیگر را به وسیله اموال خود طلب کنید در صورتی که پاکدامن باشید.

2- نور: 33/ او کسانی که [وسیله] زناشویی نمی یابند باید عفت و رزق تا خدا آنان را از فضل خویش بی نیاز گرداند.

اگر بپذیریم که مقصود از نکاح در این آیه، تنها نکاح دائم است مقصود از «استعفاف» در آیه همان پاکدامنی در امور حلال خواهد بود نه صبر در برابر ازدواج، و مفهوم آیه چنین خواهد بود که: کسانی که نمی توانند به سبب مهر و نفقه نکاح دائم بدان پردازند با نکاح متعه ای پاکدامنی در پیش گیرند که مهر کمتری دارد و نفقه بدان تعلق نمی گیرد.

این معنی در پاره ای احادیث رسیده است. در حدیثی از حرز به نقل از امام صادق (علیه السلام) آمده است که چنین تلاوت فرمود: «وَلَيْسَتَعَفُفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا - بِالْمَتْعَةِ - حَتَّى يُعْطِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (مستدرک الوسائل، ج 14، ص 448). فتح بن یزید می گوید: از امام حسن (علیه السلام) درباره متعه پرسش کردم. فرمود: «متعه، حلال و مباح مطلق است برای کسی که خدا او را برای تزویج توانگر نساخته است و او باید با متعه، پاکدامنی در پیش گیرد» «کافی، ج 5، ص 52».

پس، معنای آیه این است که اگر کسی امکان ازدواج دائم نیافت باید پاکدامنی در پیش گیرد، یعنی پاکدامنی را با متعه، طالب باشد تا خدای از فضلش او را بی نیاز سازد، یا چندان که خدای او را از فضلش بی نیاز سازد و بتواند ازدواج دائم کند.

نظیر معنایی که گفتیم مراد از پاکدامنی، پاکدامنی از راه حلال است، حدیثی است که از ابن کثیر رسیده است که می گوید: «عکرمه پیرامون این آیه شریفه): «وَلَيْسَتَعَفُفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» (گفته است:

«مقصود مردی است که زنی را می بیند و گویی بدو تمایل می یابد، پس اگر زن داشت سراغ او رود و نیاز خویش از او برآورد» «تفسیر القرآن العظیم، ج 3، ص 287».

نویسنده در حرمت متعه به این آیه استشهد می کند که: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنَ الْقِيَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ (تا جایی که می فرماید): ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تُصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (1) (خداوند در این آیه کسانی را که به سبب فقر نمی توانند ازدواج کنند راهنمایی می کند که با کنیزانشان ازدواج کنند و اگر کنیزی هم ندارد خداوند او را به صبر و شکیبایی می خواند، در حالی که اگر متعه حلال بود خدا او را به متعه ارشاد می کرد.

پاسخ نویسنده این است که این آیه در قرآن مجید پس از آیه متعه آمده است که همان آیه ۲۴ سوره نساء است. خداوند سبحان می فرماید: *فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا. وَمَنْ لَمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ.* (2)

1- نساء: 25 / و هر کس از شما، از نظر مالی نمی تواند زنان [آزاد] پاکدامن با ایمان را به همسری [خود] در آورد پس با دختران جوانسال با ایمان شما که مالک آنان هستید [از دواج کند] - تا آنجا که می فرماید - این [پیشنهاد زناشویی با کنیزان] برای کسی از شماست که از آرایش گناه بیم دارد و صبر کردن برای شما بهتر است و خداوند آمرزنده مهربان است.

2- نساء: ۲۴ / و زنانی را که متعه کرده اید مَهْرشان را به عنوان فریضه ای به آنان بدهید و بر شما گناهی نیست که پس از [تعیین مبلغ] مقرر، با یکدیگر توافق کنید [که مدت عقد یا مهر را کم یا زیاد کنید]، مسلماً خدا دانای حکیم است. و هر کس از شما از نظر مالی نمی تواند زنان [آزاد] پاکدامن با ایمان را به همسری در آورد، پس با دختران جوانسال با ایمان شما که مالک آنان هستید [از دواج کند].

پس از آنکه خداوند سبحان ذکر فرمود که مَهْر نکاح متعه واجب است بیان می فرماید کسی که به دلیل تنگدستی نمی تواند زنی را نکاح دائم یا متعه کند و مهر و نفقه او را بپردازد کنیزی از میان کنیزکان مؤمن را به زنی برگزیند، زیرا مهر کنیز کمتر از مهر زن آزاد است و معمولاً هزینه ای کمتر از زن آزاد دارد.

از اینجا روشن می شود که آیه دلالت بر آن دارد که نکاح کنیزان برای کسی است که نمی تواند زن آزادی به نکاح دائم یا متعه خود در آورد و مَهْری ندارد که بدیشان بپردازد، پس اگر چنین کسی نتوانست کنیزی را به نکاح در آورد باید شکیب ورزد تا خدای او را به نکاح زنانی دیگر توفیق دهد.

نویسنده پنداشته است شماری از احادیث بر حرمت متعه دلالت دارد، همچون این فرموده امام صادق (علیه السلام) (به عبدالله بن سنان، در پاسخ به پرسش وی پیرامون متعه: «خود را با متعه آلوده مکن») «بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۳۱۸».

پاسخ او این است که متعه، مایه آلودگی مردی است که بدکاره ها و روسپیها را متعه می کند، در حالی که اگر با زنان پرده نشین و پاک پیوند متعه بندد موجب آلودگی او نمی گردد.

شاید در روزگار امام صادق (علیه السلام)، در مدینه، تنها زنان تبهکار به متعه رو می آورده اند و به همین سبب برای انجام دهنده آن کاری آلوده کننده شمرده می شده است. احمد بن محمد بن عیسی اشعری در کتاب نوادر خود، صفحه ۸۷ از هشام بن حکم آورده که وی از امام صادق (علیه السلام)

روایت کرده است که فرمود: «در میان ما تنها زنان فاسق به متعه رو می آورند.»

شاید نیز مقصود از آلوده شدن مرد بدان از نظر بدنامی، نکوهش یا پاسخ و پرسشی بوده که در پی آن پیش می آمده است.

شگفتی درباره آن کس از میان نمی رود که چنین خدشه هایی را به متعه وارد می کند یا آن را زنا تلقی می کند، یا خدشه هایی را وارد می سازد که لازمه آن خدشه به اصل

تشریح آن می باشد
که مسأله ای اجماعی است و حتی به مشرّع آن که خداوند سبحان
است خدشه وارد می کند، زیرا لازمه توصیف نکاح متعه به زنا آن است
که بر خداوند سبحان رواست که فسق و فجوری را برای مردمان روا شمرد که سرشت و آبروی ایشان را
آلوده می سازد، چنان که لازمه آن این خواهد بود که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز هر از گاه رخصت
پاره ای کارهای پلید را به مسلمانان دهد که هر مؤمن غیوری از پذیرش آن
سرباز می زند.

نویسنده گمان برده است که امام صادق (علیه السلام) (به تحریم متعه تصریح کرده است و به عمار و سلیمان بن
خالد فرموده: «متعه بر شما دو نفر حرام است») «فروع کافی، ج ۲، ص ۴۸».

پاسخ وی آن است که نویسنده بخش زیرین روایت را نیاورده و پاره ای از واژه های آن را تحریف کرده
است، و بدین سان روایت حاکی از تحریم متعه می باشد در حالی که چنین نیست. اینک متن روایت را
می آوریم تا خواننده دریابد نویسنده در نقل روایات با مخاطبان خود

صادق نبوده است.

کلینی - علیه الرحمة - به سند خود از عمار آورده است که گفته: امام صادق (علیه السلام) (به من و سلیمان بن
خالد فرمود: «مادام که در مدینه هستید من از سویی خود متعه را بر شما دو تن حرام کردم، زیرا بسیار نزد
من می آید و هراس من از آن است که گرفتار آید و بگویند: اینها یاران جعفر هستند») «کافی، ج ۵، ص
۴۶۷».

روایت، دلالت روشن دارد که امام (علیه السلام) (از سویی خود متعه را بر آن دو حرام کرد - یعنی متعه را از
سویی شخص خود بر آن دو نفر حرام شمرد - زیرا آن دو از شیعیان حضرت) (علیه السلام) (بودند و بسیار به
دیدار ایشان می رفتند و امام) (علیه السلام) (از آن هراسید که دستگیر و مجازات شوند و بدنامی دامن
حضرت) (علیه السلام) (را بگیرد که یاران حضرت) (علیه السلام) (- به گمان خود - مرتکب محرمات می شوند و
از همین رو آن دو را مادامی که در مدینه هستند از این کار بازداشت).

بدین سان روشن می شود که این روایت - بر خلاف آنچه نویسنده گفته - بر حلیت متعه دلالت دارد نه بر
حرمت آن، زیرا یاران امام (علیه السلام) (با آگاهی امام بدان می پرداخته اند و امام) (علیه السلام) (این دو مرد را
مادام که در مدینه هستند از این کار باز داشت تا از پیش آمدن پاره ای گرفتاریها در امان بمانند.

بگذریم که روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام سهل بن زیاد آمده که وضع او بیان شد، نیز نام حکم
بن مسکین در زنجیره سند دیده می شود که وضعی مجهول دارد و در کتب رجالی موثق شناخته نشده است.

نویسنده پنداشته است امام صادق (علیه السلام) (یاران خود را توبیخ می کرد و از متعه بازشان می داشت و
می فرمود: «آیا هیچ یک از شما شرم نمی کند که در جایی دیده شود و همین بر برادران و یاران صالح او
حمل شود؟») «فروع کافی، ج ۲، ص ۴۴؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۵۰».

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت، سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام صالح بن ابی حماد دیده
می شود که ضعیف است و نجاشی در رجال خود، جلد ۱، صفحه ۴۴۱ از او چنین یاد می کند که وضعی
پوشیده دارد که ظاهر و باطنش ناهمگون است. نیز در این سند نام محمد بن سنان دیده می شود و او - چنان که
گفته شد - بنا به مشهور تردیدناپذیر ضعیف شمرده می شود.

با چشمپوشی از سند حدیث، مقصود از آن تحریم متعه نیست، بلکه منظور، تشویق به خودداری از آن در میان کسانی است که متعه را حرام می دانند و عیب می شمردند، و بدین سان پرداختن بدان موجب عیبجویی از کننده آن و برادران شیعی او - که اعتقاد به حلیت آن دارند - می گردد.

از همین رو در حاشیه فروع به نقل از کتاب *مرآة العقول* می آورد: یعنی مردم او را در مکانی ببینند که هر کس را در آن یابند عیبجویی می کنند، زیرا متعه را کاری ناپسند می دانند و همین موجب زیان به خود او و برادران و یاران هم مسلک او می شود.

نویسنده می گوید: هنگامی که علی بن یقطین از امام موسی کاظم (علیه السلام) درباره متعه پرسش می کند، حضرت (علیه السلام) پاسخ می فرماید: «تو را با متعه

چه کار؟ خداوند تو را از این کار بی نیاز کرده است) «فروع کافی، ج ۲، ص ۴۳؛ وسائل الشیعه، ج ۱۴، ص ۴۴۹».

آری، خداوند متعال مردم را با ازدواج مشروع دائم، از متعه بی نیاز کرده است.

پاسخ نویسنده چنین است که وی طبق معمول، حدیث را ناقص آورده است تا خواننده را به این توهم اندازد که این روایت بر مقصود او دلالت دارد، در حالی که نصّ روایت چنین است: از علی بن یقطین رسیده است که گفته: از ابو حسن موسی بن جعفر (علیه السلام) (پیرامون متعه پرسش کردم. فرمود: تو را با متعه چه کار؟ خداوند تو را از آن بی نیاز کرده است.

عرض کردم: خواهان آنم که از چند و چون متعه آگاه شوم. فرمود: چگونه آن در کتاب علی (علیه السلام) موجود است. عرض کردم: آیا ما می توانیم افزون کنیم و زنان نیز افزون کنند؟ فرمود: چه بهتر از این!

این روایت آشکارا دلالت بر آن دارد که امام (علیه السلام) (علی بن یقطین را از متعه بر حذر داشته، زیرا خداوند سبحان او را از این کار بی نیاز کرده است، و شاید دلیل آن این بوده باشد که علی بن یقطین وزیر هارون الرشید بود و امام (علیه السلام) (از آن هراسید که این موجب لو رفتن مسائل ایشان شود و هارون پی برد که او یکی از شیعیان ایشان است و بدین ترتیب علی بن یقطین گرفتار آید.

و چون او به امام عرض کرد که فقط می خواهد حکم این مسأله را بداند امام (علیه السلام) (او را آگاه کرد که این مسأله در کتاب علی (علیه السلام) (آمده است و امری است مباح. ابن یقطین پرسید: آیا ما می توانیم افزون کنیم و زنان

نیز افزون کنند؟ یعنی آیا بر ما جایز است پس از سپری شدن مدت، بر مهر بیفزاییم و زنان نیز بر مدت بیفزایند، و امام (علیه السلام) (به او فرمود: چه بهتر از این!

نتیجه آنکه این حدیث آشکارا دلالت بر حلیت نکاح متعه دارد - که پیشتر توضیح دادیم - و بر حرمت آن - چنان که نویسنده می خواهد به خواننده القا کند - دلالت ندارد.

نویسنده در حرمت متعه چنین استدلال می کند که هیچ گاه نقل نشده فردی زنی از زنان اهل بیت (علیهم السلام) را متعه کرده باشد، در حالی که اگر این کار حلال بود به یقین زنان اهل بیت این کار را می کردند. مؤید این

سخن آن است که عبدالله بن عمیر به امام باقر (علیه السلام) عرض کرد: «آیا تو را خوش می آید زنان و دختران و خواهران و هموزادگان متعه شوند؟»

و حضرت (علیه السلام) هنگام بردن نام زنان و دختران عموییش از او روی گرداند (فروع کافی، ج ۲، ص ۴۲).

پاسخ نویسنده چنین است که حلیت متعه و دیگر امور حلال با نصوص صحیح دانسته می شود، و شرط آن، این نیست که پیامبر (صلی الله علیه و آله) بدان بپردازد یا زنی از اهل بیت (علیهم السلام) آن را انجام دهد - چنان که پیشتر گفتیم - و در بیشتر احکام شریعت دلیلی دیده نمی شود که پیامبر (صلی الله علیه و آله) آن را انجام داده است و به همین سبب اهل سنت اجماع دارند که پیامبر (صلی الله علیه و آله) نکاح متعه را مباح دانسته و آنگاه حرامش کرده است، ولی هرگز روایت نکرده اند که ایشان به هنگام حلیت متعه، زنی را متعه کرده باشد، و تنها این کار را از سوی پاره ای صحابه نقل کرده اند.

همه اجماع دارند که اگر مردی پیش از دخول، زنش را طلاق دهد نیم کابین او بدو داده می شود، ولی هرگز دیده نشده پیامبر (صلی الله علیه و آله) زنش را با نیمی از مهر طلاق داده باشد.

و باز همه اجماع دارند که نکاح تفویض جایز است. در این گونه نکاح مهری معلوم نمی شود، و دیده نشده است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) نکاح تفویض کرده باشد (بدایة المجتهد، ج ۳، ص ۶۱)، و حتی ایشان بر حلیت اموری اجماع دارند که تصریح می کنند پیامبر (صلی الله علیه و آله) (از انجام آن کراهت داشته و هرگز به جای نیآورده است).

یکی از این امور آن است که ایشان خوردن گوشت سوسمار را حلال می دانستند، ولی پیامبر (صلی الله علیه و آله) (هرگز لب به گوشت سوسمار نزد مسلم با سند خود از این عمر آورده است که گفته: مردی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) - که بر منبر بود - درباره خوردن گوشت سوسمار پرسش کرد. پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: «نه آن را می خورم و نه حرامش می دانم» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۴۲).

دیگر آنکه ایشان در حلیت خوردن سیر اجماع داشتند، ولی پیامبر (صلی الله علیه و آله) (از آن نمی خورد، زیرا بر ایشان وحی نازل می شد. نیز مسلم با سند خود از ابو ایوب انصاری آورده که گفته است: «هرگاه برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) (خوراکی آورده می شد از آن می خورد و اضافه آن را برای من می فرستاد. روزی خوراکی برای من فرستاد که از آن چیزی نخورده بود، زیرا در آن سیر بود. از ایشان پرسیدم: آیا سیر حرام است؟ فرمود: خیر، ولی من به سبب بوی آن دوستش نمی دارم» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۲۳).

شاید روی گرداندن امام باقر (علیه السلام) از عبدالله بن عمیر به سبب جهل او بوده تا به این فرموده خداوند عمل کرده باشد که می فرماید: «وَأَعْرَضُ عَنِ الْجَاهِلِينَ (۱)»، و شاید از وی روی تابیده، چرا که امام (علیه السلام) (در او ستیزه جویی و مجادله سراغ داشته است).

نویسنده می گوید: انتشار متعه به روسپیگری می انجامد، و آن مفهومی جز این ندارد که مرد، زن یا کنیز خود را به مردی دیگر می سپرد و آن مرد می تواند از این زن کام بگیرد و هر چه می خواهد با او بکند... چنان که شیوه دیگری نیز برای روسپیگری هست و آن چنین است که هرگاه مهمانی در میان قومی فرود آید و بخوانند او را ارج بدارند، صاحب خانه، زن خود را در مدت اقامت میهمان بدو می سپارد و هرگونه کامیابی او از زن، روا خواهد بود.

پاسخ نویسنده این است که شما مسلمانی را نمی یابید که به خدا و رسول و روز رستخیز ایمان داشته باشد و زنش را به مردی دیگر بسپرد تا به او هر چه خواهد کند، حتی مردی که اندکی شرف و غیرت داشته باشد چنین نمی کند.

آنچه نویسنده گفته جز دروغهایی آشکارا به هم بافته نیست که بر کسی که با شیعیان آمد و شد داشته باشد و ایشان را بشناسد پوشیده نیست، چه رسد به کسی که ادعای تشیع می کند. دلیل دروغ این مدعی اجتهاد و فقاہت آن است که وی گمانهای خود را از فتاوی شیعه نقل

1- اعراف / ۱۹۹؛ و از نادانان رُخ برتاب.

نمی کند و تنها به نقل حکایاتی بسنده می کند که درستی آن از نادرستی آن، شناخته نیست و هرگونه می خواهد تفسیرشان می کند.

چرا این مدعی اجتهاد از خود نمی پرسد: آیا آنچه او می گوید برای اصحاب پیامبر(صلي الله عليه وآله) پیش آمده هنگامی که پیامبر(صلي الله عليه وآله) متعه را برای ایشان مباح کرد؟ آیا ناموس زنانشان را به دیگران وانهاند؟

آیا این مدعی اجتهاد نمی داند که نکاح متعه با زن شوهردار یا زنی که در عده می باشد حلال نیست و شرط صحت نکاح آن است که زن بدون شوهر باشد و در عده نباشد و شرایط آن همچون نکاح دائم است؟

نویسنده پنداشته است که شیعیان روایات مربوط به ناموس سپاری [خود فروشی] را به امام صادق و امام باقر(علیهما السلام) منسوب می دانند و یکی از آنها روایتی است که طوسی به نقل از امام باقر(علیه السلام) آورده که روای می گوید: «عرض کردم: آیا شخص می تواند ناموس کنیز خویش را به برادرش حلال کند؟ امام(علیه السلام) فرمود: آری، اشکالی ندارد، هر چه برای او حلال است برای برادرش نیز حلال خواهد بود» (استبصار، ج ۳، ص ۱۳۶).

کلینی و طوسی به نقل از محمد بن مضراب آورده اند که گفت: امام صادق(علیه السلام) (به من فرمود: «ای محمد! این کنیزک را بگیر تا تو را خدمت کند و از او کام بگیری و در پایان به خود ما بازش گردان) «کافی، فروع، ج ۲، ص ۲۰۰؛ استبصار، ج ۳، ص ۱۳۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که وی به این دو روایت استشهاد کرده که ائمه(علیهم السلام) کامجویی از زنان شوهردار را روا شمرده اند، در حالی

که موضوع این دو روایت تنها کنیزکان است نه زنان آزاد شوهردار و این هیچ پیوندی با ادعای او ندارد و روا شمردن کنیزکان فعلاً در زندگی ما نقشی ندارد و اگر فردی شیعی از احکام آن آگاهی نداشته باشد به دلیل مبتلا نبودن بدان زیانی بدو نمی رساند.

نقل آنچه در پیوند با روا شمردن کنیزکان در کتب اهل سنت آمده هیچ اشکالی ندارد تا بدین ترتیب برای خوانندگان روشن شود که این مسأله ای فقهی است که درباره آن میان فقها اختلاف است و شماری از سرشناسان اهل سنت به جواز حلّیت آن اعتقاد یافته اند.

عبدالرزاق با سند صحیح خود از عطاء آورده است که گفته: «این کار می شده و مرد کنیز خود را برای غلام، پسر، برادر و پدرش روا می شمرده، چنان که زن را برای شوهرش، ولی من این کار را خوش نمی دارم و این خبر، از معتمدی به من نرسیده است، ولی آگاه شده ام که مردی کنیزش را برای میهمانش فرستاده است» (المصنف، ج ۷، ص ۱۶۹).

من می گویم: تردیدی نیست که عطاء درباره وضع رافضیها سخن نمی گفته و موضوع سخن او رفتار اهل سنت در آن روزگار بوده است و این سخن او: «این کار می شده»، ظهور در حلیت آن در میان ایشان داشته که کاری متعارف شمرده می شده و بی هیچ عقوبتی آن را انجام می داده اند.

نیز عبدالرزاق با سند خود از طاووس آورده است که گفته: نکاح متعه از نان گندم حلال تر است و اگر متعه برای کسی که بدو حلال است فرزندی آورد، این فرزند از آن او و خود آن زن [کنیز] از آن سرور اول اوست.

ابن جریج می گوید: عمرو بن دینار به نقل از طاووس به من گفت که ابن عباس گفته است: اگر زن مرد یا دختر و خواهر او کنیز خود را برایش حلال شمرند مرد باید از کنیز کام بگیرد، و کنیز از آن یکی از این زنان خواهد بود. ابن عباس می گوید: پس باید میان دو کفل او نهد.

ابن حزم می گوید: «سخن ابن عباس که از او و از طاووس نقل کرده در کمال صحت است، ولی ما بدان اعتقادی نداریم» (المحلی، ج ۱۲، ص ۲۰۸).

و باز ابن حزم می گوید: «به این کار - یعنی جواز حلیت - سفیان ثوری نیز معتقد است» (المحلی، ج ۱۲، ص ۲۰۶).

نویسنده می گوید: حوزه قائمیه در ایران را دیدار کردیم و سیدهای آنجا را دیدیم که ناموس سپاری را روا می دانند. یکی از کسانی که فتوا به اباحه آن داده سید [به همین شکل آمده است] لطف الله صافی و جز او هستند و از همین رو ناموس سپاری در میان همه ایرانیان عمومیت دارد و این کار تا پس از سقوط محمد رضا شاه پهلوی و آمدن آیه الله العظمی امام خمینی موسوی و پس از رحلت ایشان همچنان ادامه یافته است و این خود یکی از عواملی است که نخستین حکومت شیعی در عصر نوین را با شکست روبرو ساخت؛ حکومتی که شیعیان در همه کشورهای جهان بدان چشم داشتند و سرانجام موجب شد بیشتر سیدها از آن تبری بجویند و حتی آن را مورد حمله قرار دهند.

پاسخ نویسنده چنین است که هیچ یک از علمای شیعه - نه شیخ لطف الله صافی و نه جز او - به جواز ناموس سپاری زنهایی شوهردار و

خواهران و دختران فتوا نداده اند و اگر نویسنده فتوایی را از خرد و کلان دیده بود آن را در بوق و گُرنا می نهاد و در همین کتاب - که با دروغهای بسیار سیاهش کرده - نص آن را یادآور می شد.

دروغ رسوایی او این پندار وی است که ناموس سپاری در میان همه ایرانیان انتشار دارد و همین یکی از عواملی است که به شکست حکومت کنونی ایران منجر شد. من نمی دانم میان ناموس سپاری و شکست حکومت چه پیوندی است؟

آیا نویسنده گمان می کند ناموس سپاری در سیاست داخلی یا خارجی حکومت ایران تأثیری منفی داشته است؟!!

چنین اندیشه مسخره ای گواه سطحی نگری نویسنده و ساده لوحی اوست و نمونه ای آشکار است در دست اندازی این نویسنده به سخنان باطل و دروغ بستن با همه توان، اگر چه هیچ کس سخن او را تأیید نکند.

نویسنده می نویسد: کار در همین جا به پایان نمی رسد، بلکه آنها لواطه [به همین شکل آمده است] با زنان را نیز روا می دانند و روایاتی را می آورند که به ائمه علیهم السلام (نسبت می دهند. شیخ طوسی به نقل از عبدالله بن ابی یعفر [چنین آمده است] آورده که می گوید: «از امام صادق علیه السلام (درباره مردی پرسش کردم که از عقب با زنش نزدیکی می کرد. فرمود: اگر زن راضی باشد اشکالی ندارد. عرض کردم: پس چگونه است که خداوند فرموده است:

«از آن جایی نزدیکی کنید که خدای فرمان داده». امام علیه السلام (فرمود: این

درباره آوردن فرزند است که فرمود فرزند را از جایی طلب کنید که خدایتان فرموده است. خداوند [در جایی دیگر] می فرماید: *بِئْسَؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ* (1) (استبصار، ج ۳، ص ۲۴۳).

نویسنده در این باره دو روایت دیگر را نیز آورده است.

پاسخ او این است که با چشمپوشی از سندهای این احادیث که برخی ضعیف هستند، نزدیکی با زنان از عقب مسأله ای است اختلافی میان علما. برخی آن را ناروا و شماری روا می دانند و گروهی از صحابه، تابعین و امامان مذاهب اهل سنت قائل به جواز آن هستند.

قرطبی می گوید: از کسانی که این سخن بدیشان منتسب است، سعید بن مسیب و نافع و ابن عمر و محمد بن کعب قرظی و عبدالملک بن ماجشون هستند. این از مالک روایت شده که در کتابش با نام «کتاب السر» آورده است. یاران کارشناس مالک و بزرگان ایشان چنین کتابی را انکار می کنند. ابن عربی می گوید که ابن شعبان جواز این سخن را به گروه فراوانی از صحابه و تابعین و به مالک با روایات بسیاری مستند می سازد و آن را در کتاب «جماع النسوان و احکام القرآن» آورده است. کباطبری می گوید: «از محمد بن کعب قرظی روایت شده که وی در این کار اشکالی نمی دیده است» (الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۹۳).

ابن قدامه می گوید: مباح بودن این کار از ابن عمر و زید بن اسلم و نافع و مالک روایت شده است.

1- بقره 223 / زنانتان کشتزار شما هستند، از هر کجایی ایشان خواهید درآید.

از مالک رسیده است که گفته: «من هیچ کس را که در دینم بدو اقتدا می کنم نیافتم که در حلیت این کار تردید کند» (مغنی، ج ۸، ص ۱۳۲).

اینک می گویم: روایات خود آنها بر این نکته دلالت دارد. سیوطی در الدر المنثور می گوید:

اسحاق بن راهویه در مسند خود و تفسیرش و بخاری و ابن جریر به نقل از نافع آورده اند که گفته: روزی آیه: *بِئْسَؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ* (را خواندم. ابن عمر گفت: می دانی این آیه چرا نازل شده است؟

گفتم: نه. گفت: این آیه درباره نزدیکی با زنها از عقب نازل شده است.

بخاري و ابن جرير از ابن عمر نقل کرده اند که مقصود از آیه: «فَأْتُوا حَرَثَكُمْ أَنِي شَيْئًا» (عقب زنان است).

خطیب از میان راویان مالک از طریق نضر بن عبدالله از دي به نقل از مالک بن نافع از ابن عمر درباره آیه شریفه: «يَسْأَلُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرَثَكُمْ أَنِي شَيْئًا» (آورده که مقصود آن است که اگر خواهد از جلو و اگر خواهد از عقب) نزدیکی کند.

راوي مي گوید: دار قطني گفته است: این سخن از مالک، ثابت است. ابن عبدالبر مي گوید: روایت ابن عمر در این معنا صحیح است و از او شهرت و آوازه یافته است.

نسائي از طریق یزید بن رومان از عبیدالله بن عبدالله بن عمر نقل می کند که عبدالله بن عمر اشکالی نمی دید که مردی با زنش از عقب نزدیکی کند.

بیهقی در سنن خود به نقل از محمد بن علی آورده که گفته است: «نزد محمد بن کعب قرظی بودم. مردی نزد او آمد و گفت: چه می گویی پیرامون مردی که با زنش از عقب نزدیکی می کند؟ او گفت: این پیری است از قبیله قریش، از او پرسش کن. مقصود او عبدالله بن علی بن سائب بود. عبدالله گفت: اگر چه حلال است، ولی کاری پلید شمرده می شود» («الدر المنثور، ج ۱، ص ۶۳۵ - ۶۳۸»).

اینک می گویم: سیوطی و جز او احادیث بسیاری می آورند که بر جواز نزدیکی زن از عقب دلالت دارد و همه این احادیث از برخی صحابه و تابعین و پیشوایان مذاهب ایشان نقل شده است و آنچه ما نیاوردیم بیش از آن مقداری است که نقل کردیم.

نویسنده پنداشته است که این گونه اخبار با نصّ قرآن ناهمسویی دارد، زیرا خداوند می فرماید: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَأَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» (۱)، در حالی که اگر نزدیکی از عقب زنان مباح بود خداوند تنها به دوری از فرج امر می فرمود و می گفت: «فَاعْتَزَلُوا فَرْجَ النِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ»، ولی از آنجا که نزدیکی از عقب نیز حرام است خداوند به دوری گزیدن از فرج و ادبار به هنگام حیض زنان امر کرد و فرمود: «وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ».

پاسخ به نویسنده این است که براساس این استدلال، بهره گیری از

1- بقره ۲۲۲؛ از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می پرسند، بگو آن رنجی است، پس هنگام عادت ماهانه از زنان کناره گیری کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند.

زن حائض به هر گونه ای از آن حرام است، خواه از فرج یا از دُبر یا جز آن دو، و این سخنی است که هیچ قائلی ندارد و همان علمایی که نویسنده بدیشان اعتقاد دارد آن را رد می کنند، زیرا ایشان خود تصریح می کنند که می شود با زن حائض جمع شد و تنها باید از فرج او کناره گرفت.

ابن کثیر می گوید: مقصود از این فرموده الهی «فَاعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ» «فرج» است، زیرا پیامبر (صلی الله علیه وآله) فرموده است: «هر کاری بکنید مگر جماع»، و از همین رو بسیاری از علما یا بیشتر آنها بر این باورند که می شود با زن حائض مباشرت کرد مگر با فرج او.

قرطبي در تفسير خود مي گويد: علما پيرامون مباشرت با زن حائض و آنچه از او رواست با يکديگر اختلاف دارند...

تا آنجا که مي گويد: ثوري و محمد بن حسن و بعضي از ياران شافعي مي گویند: از محلّ خونريزي بايد کناره گرفت، زيرا پيامبر(صلي الله عليه وآله) فرموده است: «هر کاري بکنيد مگر جماع». اين سخن را که داود آورده پيشتر گفتيم. اين حديث صحيح است از شافعي.

ابو معشر به نقل از ابراهيم به نقل از مسروق آورده که گفته است: از عايشه درباره زن حائض خود پرسش کردم که کجاي او بر من رواست؟ او پاسخ داد: «همه جاي او مگر فرجش». علما مي گویند: احتياط آن است که مباشرت با زن حيض در حالي صورت گيرد که از او پوشيده باشد تا از مقدمه جماع پرهيز شود، زيرا اگر ملاحظه با رانهاي او مباح باشد مقدمه اي است براي دست يازيدن به محلّ خونريزي که به اجماع حرام است و به همين دليل احتياطاً بدان امر شده است و آنچه مستقلاً

حرام است محلّ خونريزي است و همه مفاهيم اخبار بر آن اتفاق دارند و هيچ ناهمگوني در ميان نيست) «الجامع لاحکام القرآن، ج ۳، ص ۸۶ و ۸۷».

بدین ترتیب روشن مي شود که مقصود از دوري گزیدن از زنان، جماع با آنهاست، ولي حرمت کاميابيهاي ديگر در آيه ديده نمي شود و بلکه احاديث صحيح اهل سنت نیز بر حلیت آن دلالت دارند(1).

اگر به فتاوي علمای اهل سنت در اين مسأله بنگريم آن را در بردارنده تفصيل و توضيح مي يابيم.

مالک بن مغول مي گويد: «مردمي از عطاء درباره زنان حائض پرسيد. او پاسخ داد: در هر جايي که خون ديده نشود اشکالي ندارد» (همان، ج ۱، ص ۲۵۶).

شعبي مي گويد: «اگر زن [حائض] بر فرج خود پارچه اي پيچيد مرد مي تواند با او مباشرت کند» (مصنف ابن ابي شيبه، ج ۳، ص ۵۲۴).

اگر سخن ما روشن شد که مقصود از کناره گيري از زنان، جماع از فرج ايشان است روشن مي شود که ديگر کاميابيها رواست، چنان که عموم فقها بر اين اعتقادند.

اما مسأله وطي در دُبر از آنجا که نزد ما کراهت شديد دارد و جز مردم فرومايه بدان نمي پردازند و نزد پاره اي از علمای اهل سنت رواست، ديگر وجهي براي امر بدان نمي ماند، و مفهومي نخواهد داشت

1- صحيح بخاري، ج ۲، ص ۶۰۲ - صحيح مسلم ج ۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۳ - سنن ترمذي، ج ۱، ص ۲۳۹

که تصريح بر دوري از خصوص فرج به مفهوم تشويق بر وطي در دبر است، بگذريم که تشويق بدان نیز صحيح نيست مگر آنکه در شريعت مقدّس، مستحب باشد که اين را نیز هيچ کس نگفته است.

نویسنده می گوید: خداوند پس از آن روشن می کند که مرد با کجای زنش نزدیکی کند و می فرماید: فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ (1)، و خدای تنها به مباشرت از فرج فرموده، آنجا که می گوید: نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ شِئْتُمْ، و «حَرْث» آنجایی است که نوزاد از آن پدید می آید.

پاسخ به نویسنده چنین است که مباشرت با همسر از آنجایی که خدا می فرماید، یا در مکان «حَرْث» که همان فرج است، دلالت بر حرمت دیگر اعضای زن ندارد. پس امر به یک کار دلالت بر نهي جز آن ندارد و علمای اصول این نکته را بیان کرده اند.

وطی در دبر نیز چنین است و در این دو آیه مبارکه دلالتی در نهي آن دیده نمی شود و این بر هر کس که اندک درنگی کند روشن و آشکار است.

به علاوه آنکه میان مفسران پیرامون این آیه: أَنْتُمْ شِئْتُمْ (سخنان گوناگون دیده می شود. گروهی معتقدند مقصود از آن این است که: «هر گونه بخواید»؛ یعنی با زنان خود هر گونه که خواستید مباشرت کنید خواه پشت به شما داشته باشند یا از جلو یا دراز کشیده یا ایستاده یا نیم

1- بقره / ۲۲۲؛ پس هرگاه زنان [حائض] پاک شدند از آنجایی با آنها نزدیکی کنید که خدای، شما را فرموده است.

پهلوی، فقط باید در فرج بسپوزید.

دیگران معتقدند که مقصود از آیه این است که: «هرگاه بخواید»، در شب یا روز.

شماره دیگر گفته اند مفهوم آن این است که «هر کجا و هر گونه که خواستید»؛ یعنی در عقب یا جلو، که پاره ای از اخبار رسیده در این باره را از ابن عمر و جز او آوردیم.

نویسنده پنداشته است که همه سیدها [در متن ساده آورده] در حوزه نجف و دیگر حوزه ها و در هر جای دیگر به این کار می پردازند.

پاسخ او این است که سخن وی: «همه سیدها در حوزه نجف و دیگر حوزه ها به این کار می پردازند» بدون هیچ تردیدی افتراست، زیرا این گونه امور به فرض تحقق، از سوی مردی شریف افشا نمی شود، پس چگونه نویسنده توانسته از همه سیدها آگاهی یابد که به چنین کاری می پردازند و دریابد که این گروه با همسران خویش این گونه رفتار جنسی دارند؟

نویسنده انگاشته است که شیعیان تنها به اباحه لواط با زنان بسنده نکرده اند، بلکه بسیاری از آنها لواط با مردان و بهویژه با پسرهای امرد را روا می دانند.

پاسخ نویسنده این است که چنین سخنانی از افتراهای آشکار است و هیچ کس پس از تصریح قرآن بر تحریم آن و نهي شدید از آن، چنین کاری را روا نمی شمرد و فتاوی علمای شیعه در این مسأله کاملاً

روشن است. شیخ صدوق می گوید: «بدانید که لواط از زنا سخت تر است و زنا رشته روزی را قطع می کند و عمر را کوتاه می سازد و مرتکبش را در آتش، جاودان می سازد و شرم را از چهره او می زداید» (کتاب مقنع، ص ۴۲۹).

شیخ مفید می گوید: «لواط، بدکرداری با جنس ذکور است که بر دو گونه می باشد: یکی انجام کار در غیر دُبر که همان رانه است که در این صورت اگر فاعل و مفعول، عاقل بالغ بوده باشند به هر یک صد تازیانه زده می شود و غیر محصن بودن یا محصن بودن در زدن تازیانه شرط نیست - بر خلاف آنچه در زنا شرط است - و حد آن دو، تازیانه است برای این کار که جز آن چنین حدی ندارد. دوم فروکردن در دبر است که باید کشته شوند، خواه هر دو طرف محصن باشند یا نباشند» (کتاب المقنعة، ص ۷۸۵).

علما در این باره سخنان بسیار گفته اند و همه آنها گواه حرمت لواط است که علمای شیعه امامیه و بلکه همه مسلمانان بر آن اجماع دارند.

از این سخنان روشن می شود که این مدعی اجتهاد و فقاہت در نقل روایات، امین نیست و با وجود تواتر احادیث و اجماع علمای برگزیده در تحریم لواط، در پندار خود منصف نیست. او در نقل احادیث خود حتی یک فتوا از یک عالم نیاورده که قائل به حلیت این کار باشد و مسأله را چنین مرسل و بدون مأخذ بیان داشته است.

خمس

نویسنده پنداشته است متون شرعی دلالت بر آن دارد که عوام شیعه از پرداخت خمس معاف اند و خمس بر ایشان رواست و کنار گذاشتن خمس بر آنها واجب نیست، و آن که خمس را به سیدها و مجتهدان بپردازد گنهکار شمرده می شود، زیرا با نصوصی مخالفت ورزیده که از امیرالمؤمنین و امامان اهل بیت (علیهم السلام) رسیده است.

او آن گاه استدلال می‌کند که بر پایه پاره ای روایتها ندادن خمس بر شیعیان رواست. یکی از این روایتها را ضریس کناسی می‌آورد که گفته: امام صادق(علیه السلام) [به من] فرمود: زنا از کجا میان مردم راه یافت؟ عرض کردم: نمی‌دانم قربانت گردم. امام(علیه السلام) فرمود: به دلیل خمس ما اهل بیت که پرداخت آن تنها از شیعیان پاک ما برداشته شده و نپرداختن آن به سبب [پاک ماندن] نطفه آنها برایشان رواست.

پاسخ وی آن است که روایات بر وجوب پرداخت پنج یک سود کسب در زمان امامان معصوم(علیهم السلام) و در عصر غیبت دلالت دارد، که به

خواست خدا این نکته روشن خواهد شد، و احادیثی که بر روا بودن [نپرداختن] خمس تصریح دارد در حقیقت تنها در زاد و ولد است تا نطفه ها پاک بماند.

مقصود از روایت ضریس کناسی، چنان که مازندرانی(رحمه الله) می‌گوید، این است که: «غیر شیعه نمی‌تواند بدون اذن امام کنیزی را که رزمنده ای اسیر گرفته و طی کند، چنان که حق ندارد آن را بخرد، و نه حق دارد کابین زنان را از سود انواع کسبها مقرر کند، زیرا امام از همه این مقوله ها حق می‌برد و بلکه گاهی تمامی آن حق امام است، و اگر چنین کند غاصب و زانی است و اگر فرزندی آورد نزد خدا حرامزاده خواهد بود و اینها همه پیش از کنار گذاشتن حق امام و حق شریکان هاشمی ایشان، به اذن امام برای شیعیان جایز است تا آنچه می‌کنند پاک باشد و زاد و ولدشان از پاکي برخوردار گردد» (شرح اصول کافی، ج ۷، ص ۴۱۱).

صاحب جواهر(قدس سره) می‌گوید: «در سرائر - پس از آنکه از انفال سخن به میان آمده و گفته شده که انفال از آن پیامبر(صلی الله علیه و آله) یا جانشین اوست - چنین آمده است: (در زمان غیبت و پنهان بودن امام) علیه السلام (از دشمنانش - برای حفظ جان - به شیعیان نشان اجازه داده اند در حقوق مربوط به خمس خود و جز آن - که در ازدواج و امور تجاری گریزی از آن ندارند - می‌توانند تصرف کنند. منظور از امور تجاری آن است که شخص کالایی بخرد که حقوق امامان(علیهم السلام) در آن است و با آن تجارت کند. بنابر این هیچ کس نباید توهم کند که اگر او در این تجارت سودی بُرد خمسی بدان تعلق نمی‌گیرد. بنابر این آنچه را ما گفتیم حاصل می‌شود، زیرا ممکن است اشتباه پیش آید. سوم این مقوله ها مسکن

است، و جز در این سه مورد به هیچ رو تصرف جایز نیست» تا پایان کلام. گروهی از متأخران و بلکه همه ایشان از این سخن و این اجمال پیروی کرده اند) «جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۴۷».

اما روایت دومی که نویسنده درباره معاف بودن شیعه از پرداخت خمس آورده همان روایتی است که حکیم مؤذن بن عیسی روایت کرده و گفته است: «از امام صادق(علیه السلام) (درباره آیه شریفه): وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى (۱) (پرسیدم. امام) علیه السلام (دو آرنج خود بر دو زانویش نهاد و با دست اشاره کرد و فرمود:

به خدا این سود رسائی همه روزه است جز آنکه پدرم شیعه خود را [از پرداخت خمس] معاف کرد تا پاک بماند» (کافی، ج ۲، ص ۴۹۹).

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در آن نام محمد بن سنان دیده می‌شود که ضعیف است و پیشتر سخن از ضعف او رفت.

حکیم مؤذن بن عیسی - چنان که در کافی آمده - یا حکیم مؤذن بن عبس - چنانکه در تهذیب و استبصار آمده -
راوی ناشناخته ای است که در کتب رجالی توثیق نشده است.

با چشمپوشی از ضعف سند این روایت باید گفت که آن نیز همچون
روایت پیش بر معافیت مطلق از خمس دلالت ندارد، بل دلیل آن است

1- انفال / ۴۱؛ بدانید از هر چه غنیمت ستانید یک پنجم آن از خدا و رسول خدا و نزدیکان اوست.

146

که امام صادق(علیه السلام) شیعیانی را که بدو خمس نمی پردازند حلال کرده تا زاد و ولدشان پاک گردد و این
دلالت بر وجوب پرداخت خمس از سوی ایشان دارد وگرنه حلال شمردن مفهومی ندارد.

مازندرانی در شرح این حدیث می گوید: «این سخن حضرت: «جز آنکه پدرم شیعه خود را [از پرداخت
خمس] معاف کرد تا پاک بماند» دلالت آشکار دارد بر اینکه یک شیعه می تواند پیش از کنار گذاشتن خمسه
مطلقاً کابین همسر خود را از منافع کسبش قرار دهد یا کنیزی بخرد و این میان اصحاب شهرت دارد و
مخالفت آن اندک اند» «شرح اصول کافی، ج ۷، ص ۴۰۷».

روایت سومی که نویسنده در معاف بودن شیعیان از خمس بدان استشهاد می کند همان روایتی است که عمر بن
یزید روایت کرده می گوید: «مسمع را در مدینه دیدم که در آن سال برای امام صادق(علیه السلام) پولی آورده
بود و امام صادق(علیه السلام) آن را بازگرداند...

تا آنکه می گوید: ای ابوسیار ما خمس را برای تو پاک شمردیم و حلال کردیم. پولت را برای خود بردار و
شیعیان ما در آنچه از زمین دارند معاف اند تا قائم ما قیام کند» «اصول کافی، ج ۲، ص ۲۶۸».

پاسخ به نویسنده آن است که امام صادق(علیه السلام) تنها ابوسیار را از آنچه برای او آورده بود معاف کرد و
شاید که آن بنا به قرینه پایان حدیث، خمس زمین بوده، و بر امام واجب نیست خمس بستاند و می تواند از حق
خود هر که را بخواهد معاف دارد و معاف شدن ابوسیار از سوی امام(علیه السلام) دلالت بر معاف شدن
دیگران از خمس هر چیز دیگری ندارد و

147

به همین سبب می فرماید: «آن را برای تو پاک گردانیدم»، و فرمود: «آن را برای تو و شیعیانمان پاک
گردانیدم.»

این فرموده امام: «شیعیان ما در آنچه از زمین دارند معاف اند تا قائم ما قیام کند» تنها به زمین تعلق دارد و
بس، و امام(علیه السلام) اجازه فرمود شیعیان در زمین خود تصرف کنند و حاصل و خراج آن را برای خود
بردارند، ولی پرداخت خمس حاصل آن و خمس دیگر اموالشان را از دوش ایشان برنداشت، و این کاملاً
آشکار است.

روایت چهارمی که نویسنده در معافیت شیعیان از پرداخت خمس بدان استشهاد می کند همان روایتی است که
محمد بن مسلم از امام باقر یا امام صادق(علیهما السلام) نقل می کند که فرموده است: «سخت ترین وضع مردم

به روز رستخیز هنگامی است که صاحب خمس برخیزد و بگوید: خدایا! خمس من، ما آن را برای شیعیان خود پاک داشتیم تا زاد و ولد آنها پاک گردد و پاکیزه شود) «اصول کافی، ج ۲، ص ۵۵۲».

پاسخ نویسنده آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام محمد بن سنان دیده می شود که بیان ضعف او گذشت. نام دیگر راوی آن صباح ازرق است که وضعی ناشناخته دارد و توثیق نشده است.

پیشتر مفهوم پاک کردن خمس برای شیعیان را توضیح دادیم و گفتیم این از آن روست تا زاد و ولد ایشان پاک گردد و آوردیم که مقصود از آن، حذف کلی خمس از ایشان نیست؛ به آنچه گفتیم مراجعه کنید.

روایت پنجم نویسنده در معاف بودن شیعیان از خمس که وی بدان استشهاد می کند از امام صادق (علیه السلام) روایت شده که می فرماید: «همه مردم در پرتو حق ما زندگی می کنند و ما آن را برای شیعیان خود حلال داشتیم» (من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۴۳).

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا شیخ صدوق آن را در من لایحضره الفقیه با سندش از داوود بن کثیر الرقی روایت کرده و نقل صدوق از طریق او ضعیف است. (1)

از نظر محتوای روایت مقصود از حلال کردن شیعه را توضیح دادیم و گفتیم که این سخن دلالتی بر حذف همه خمس از ایشان ندارد. به آنچه گفتیم مراجعه کنید.

اما روایت ششم را که نویسنده بدان استشهاد می کند یونس بن یعقوب روایتش کرده و گفته است: «نزد امام صادق (علیه السلام) بودم که مردی از قماطین (2) بر ایشان وارد شد و عرض کرد: قربانت گردم، مقداری سود و پول و تجارت در دست داریم و می دانیم که حق شما در آنها بر ما ثابت است و ما در این باره کوتاهی کرده ایم. امام (علیه السلام) فرمود: اگر ما شما را به این کار تکلیف کنیم بر شما انصاف نورزیده ایم» (من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۳).

پاسخ به او چنین است که این حدیث را شیخ صدوق از یونس بن یعقوب روایت کرده و اگر چه یونس ثقه است، ولی نقل حدیث صدوق

1- بنگرید به: جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۳۴؛ معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۱۲۶

2- قماط - بر وزن شداد - به معنای قنذاق ساز یا ریسمان باف است - م.

از طریق او ضعیف است، زیرا در زنجیره راویان این حدیث نام حکم بن مسکین دیده می شود که در کتب رجال توثیق نشده است) جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۴۲).

با چشمپوشی از سند روایت، آن دلالتی آشکار دارد بر اینکه خمس باید از سوی شیعیان پرداخت شود، زیرا مرد قماطی به امام عرض می کند: ما می دانیم که حق شما در آنها بر ما ثابت است و ما در این باره کوتاهی کرده ایم. و این دال بر آن است که وجوب پرداخت خمس و کنار گذاشتن آن از سود سرمایه و تجارت نزد شیعیان امری یقینی بوده است و امام (علیه السلام) سخن او را انکار نمی کند و به او می فرماید: اگر ما شما را همان روز به این کار تکلیف کنیم بر شما انصاف نورزیده ایم.

يعني اگر ما شما را مکلف کنیم که فوراً و بدون تأخیر این پول را کنار گذارید با شما انصاف نکرده ایم، زیرا ما در گرفتن حَقمان بشتاب با شما رفتار کرده ایم، در حالی که شما با محبت و دوستی و ولایت با ما رفتار کرده اید.

از خیانت‌های نویسنده آن است که وی کلمه «الیوم» را در پایان حدیث حذف کرده، در حالی که سخن امام علیه السلام (چنین است):

«ما انصفناکم ان کلناکم ذلک الیوم»، و این چنان است که شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه، جلد ۲، صفحه ۲۸ و شیخ طوسی در استبصار، جلد ۲، صفحه ۵۹ آورده است، زیرا غرض نویسنده بیان معافیت مطلق خمس برای شیعیان بوده، نه در آن هنگام خاص.

روایت هفتمی که نویسنده بدان استشهاد می‌کند همان روایتی است

150

که از علی بن مهزیار نقل شده که گفته است: «در نامه ای از امام باقر (علیه السلام) خواندم که مردی نزد ایشان آمد و از ایشان خواست تا او را در خوردن و آشامیدن از حقّ خمس، حلال دارد. امام علیه السلام (با خط خود نوشت: هر که از دادن حق من ناتوان باشد از پرداخت آن معاف است) «من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۳».

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت نیز بر وجوب پرداخت خمس از سوی شیعیان دلالت دارد، وگرنه مفهومی ندارد که مردی بیاورد و از امام علیه السلام (بخواهد که او را در خوراک و نوشاکش که از بدهی خمس اوست حلال دارد، در حالی که پرداخت خمس بر او واجب نبوده باشد، چنان که در آن صورت وجهی برای حلال داشتن آن نیز وجود نخواهد داشت. بگذریم که امام علیه السلام (وجوب خمس را از آن مرد منتفی نمی‌داند و تنها آن را به مقداری بر شیعه نیازمند می‌بخشد تا بتواند نیاز شدیدش را برآورد، و این چنان که گفته آمد، بر امام علیه السلام (جایز است، زیرا امام می‌تواند همه یا بخشی از حقوق خود را بر هر که بخواهد و هر گونه که بخواهد ببخشد، ولی در این حدیث دلالتی به چشم نمی‌خورد که همه خمس بر همه شیعیان و در هر روزگاری، حتی با وجود نداشتن نیاز، بخشیده شود، و حتی در این روایت دلالتی دیده نمی‌شود که امام علیه السلام (آن مرد را در آنچه از خمس می‌خورد و می‌آشامد حلال گردانده باشد، چنان که در آن نکته ای دیده نمی‌شود که این مرد را نیازمند معرفی کند.

روایت هشتم که نویسنده بدان استشهاد می‌کند روایتی است که در

151

آن مردی نزد امیرالمؤمنین (علیه السلام) (آمد و عرض کرد: «به پولی دست یافتم که در جمع آن اغماض کردم، آیا راهی برای توبه دارم؟ امام علیه السلام (فرمود: خمس آن را به من ده، و آن مرد خمس مال خود را به امام علیه السلام (داد. امام علیه السلام (فرمود: مانده پول از آن توست و شخص هرگاه توبه کند مالش نیز با او توبه می‌کند) «من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۲».

پاسخ وی چنین است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا روایتی مرسل است که شیخ صدوق از امیرالمؤمنین (علیه السلام) (بی هیچ سندی روایت کرده است.

با چشمپوشی از سند این روایت، مفهوم آن این است که آن مرد به امیرالمؤمنین (علیه السلام) (عرض کرد: به پولی دست یافتم که در جمع آن اغماض کردم، یعنی در گرد آوردن آن دیده بر هم نهادم و آن را هر گونه که پیش آمد از حلال و حرام فرا چنگ آوردم.

امام(علیه السلام) به او می فرماید تا خمس مالش را بپردازد، زیرا دادن خمس مال او موجب پاک گرداندن دیگر پولهایی او خواهد بود، و چون او خمس مال خود را می پردازد امام(علیه السلام) به او می فرماید: مانده پول از آن توست و شخص هرگاه توبه کند، یعنی هرگاه از کسب آمیخته به حرام به درگاه خدا توبه کند و خمس آن را بپردازد در حقیقت توبه نصوح تحقق می یابد، و مالش نیز با او توبه می کند، یعنی مانده پولش بدو باز می گردد و آنچه شبهه ناک بوده پاک می گردد و او می تواند در آن دخل و تصرف کند.

این حدیث - چنان که توضیح دادیم - دلالت آشکار بر وجوب پرداخت خمس دارد و از همین رو امام(علیه السلام) به او می فرماید خمسش را

بپردازد، و اینکه نویسنده پنداشته حدیث نشاندهنده معافیت از پرداخت خمس است نادرست می باشد، و این از آن روست که وی مرجع ضمیر «آن» را به خمس برگردانده، در حالی که به مانده پول باز می گردد.

نویسنده می گوید: این روایات و نظایر آن، بسیار هستند و بر معافیت شیعیان از پرداخت خمس تصریح دارند و حاکی از آن است که ایشان از دادن آن برکنارند. پس هر که بخواهد همه آن را برای خود بردارد یا از آن بخورد و به اهل بیت هیچ نپردازد از پرداخت آن معاف است و می تواند بی آنکه گناهی مرتکب شده باشد هر چه می خواهد کند و پرداخت خمس بر ایشان واجب نیست تا قائم - که در روایت سوم آمده - قیام کند.

پاسخ او این است که همان گونه که توضیح دادیم شماری از این روایات سندی ضعیف دارند و احادیث صحیح آنها نیز دلالت بر معافیت مطلق شیعیان از پرداخت خمس ندارد، بلکه تنها بخشی از این احادیث، نشاندهنده آن است که امام(علیه السلام) خمس را بر آنها بخشوده تا پیش از کنار گذاشتن حق خمس، در اموالی که می خواهند با آن ازدواج کنند چنان که می خواهند دخل و تصرف کنند، و بخشی از این احادیث نیز حاکی از آن است که امام(علیه السلام) شیعیان را در دخل و تصرف در اراضی و محصولات آن آزاد گذارده، و این در حالی است که هنوز کنار گذاشتن حق خمس وجوب دارد.

شماری از این احادیث نیز دلالت بر آن دارد که امام باقر(علیه السلام) به

شیعیان نیازمند خود اجازه داده است که از حق خمس مقداری را که نیازشان را برمی آورد بردارند. تعدادی از این احادیث هم نشاندهنده آن است که امامان(علیهم السلام) شیعیان خود را در کنار گذاشتن خمس - در صورت پدید آوردن دشواری - به شتاب نمی افکنند.

تمامی این روایات دلالت التزامی به وجوب خمس بر مردم دارد و گرنه معنی ندارد نیازمندان اجازه داشته باشند به مقدار نیازشان از آن بگیرند، چنان که دیگر وجهی ندارد شتاب زحمت زار در کنار گذاشتن حق خمس، منتفی گردد. تمام این نکات را بیشتر توضیح دادیم و می توانید بدان مراجعه کنید.

شگفت آنکه نویسنده به این گونه روایات چنگ می زند و از روایات فراوان دیگری - که دلالت بر وجوب پرداخت خمس به ائمه(علیهم السلام) دارد - چشم فرو می بندد و این نکته را ناگفته می گذارد که ائمه(علیهم السلام) خمس را برای هیچ کس نبخشوده اند.

یکی از این احادیث، صحیحه ابراهیم بن هاشم است که گفته: «نزد امام جواد(علیه السلام) بودم که صالح بن محمد بن سهل، که عهده دار امور وقف ایشان در قم بود، بر امام(علیه السلام) وارد شد و عرض کرد: سرورم! مرا از پرداخت ده هزار معاف بدار که من همه را هزینه کرده ام. امام(علیه السلام) به او فرمود: تو از پرداخت آن معاف هستی. چون صالح برفت امام جواد(علیه السلام) فرمود: [گاهی] یکی از آنها به داراییهای حق آل محمد و یتیمان و خاک نشینان و ناداران و در راه ماندگان چنگ در می اندازد و آن را برای

خود برمی دارد و انگاه می آید و می گوید: مرا معاف بدار. آیا تو فکر می کنی او این گمان را می کند که من بگویم: «چنین نمی کنم»، به

خدا سوگند، خداوند به روز رستخیز در این باره سخت پرسش خواهد کرد) «اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۸).

روایت دیگر را محمد بن زید آورده که می گوید: گروهی از خراسان خدمت امام رضا(علیه السلام) رسیدند و از او خواستند خمس را بر ایشان معاف دارد. امام(علیه السلام) فرمود: چه فریبکاری شما! فقط دم از دوستی ما می زنی و حقی را از ما می ستانید که خداوند آن را ویژه ما و ما را ویژه آن گردانده است؛ یعنی خمس را. هرگز و هرگز کسی از شما را از پرداخت آن معاف نمی کنیم) «اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۸).

دیگر موثقه عبدالله بن بکیر به نقل از امام صادق(علیه السلام) که می فرماید: «من در حالی از یکی از شما در همی می ستانم که در مدینه بیش از همه دارایی دارم و از این کار قصدی جز آن ندارم که شما پاک شوید» (وسائل الشیعه، ج ۶، ص ۳۳۷).

دیگر صحیحه علی بن مهزیار به نقل از محمد بن حسن اشعری که می گوید: یکی از یاران ما به امام جواد(علیه السلام) چنین نوشت: «مرا از خمس آگاه کن، آیا خمس به هر آنچه شخص از آن بهره می برد، از کم گرفته تا زیاد و بر همه گونه های درآمد و زمین تعلق می گیرد؟ چند و چون آن چگونه است؟ امام(علیه السلام) (با دستخط خود نوشت: خمس پس از هزینه است) «تهذیب الاحکام، ج ۴، ص ۱۲۳).

حدیث دیگر موثقه سماعه است که می گوید: از امام جواد(علیه السلام) درباره خمس پرسش کردم. امام(علیه السلام) فرمود: «به هر سودی که مردم برند، خواه کم باشد یا زیاد، خمس تعلق می گیرد) «اصول کافی، ج ۱، ص ۵۴۵).

احادیث معتبر که دلالت بر کنار گذاشتن خمس دارد بسیار

می باشد و آنچه گفته آمد، کافی است.

نویسنده می گوید: اگر امام حضور داشته باشد خمس به او داده نمی شود تا قائم اهل بیت قیام کند، پس چگونه می توان آن را به فقها و مجتهدان پرداخت؟

پاسخ او این است که اخبار مستفیض دلالت بر کنار گذاشتن حق خمس دارد، و اما مسأله دادن خمس به فقها و مجتهدان مسأله دیگری است که سخن بدان کشیده شده است، و واجب آن است که خمس در اموری صرف شود که خشنودی امام مهدی(علیه السلام) به دست آید، و فقها کسانی هستند که با چگونگی به دست آوردن خشنودی امام(علیه السلام) آشنا هستند و در این باره توضیحات بیشتری خواهد آمد.

علمای شیعه - قدس الله اسرارهم - چگونگی جمع میان اخباری که پرداخت خمس را واجب می داند و اخباری که پرداخت آن را مباح دانسته توضیح داده اند، و این همان مقوله ای است که چه بسا میان آن دو، تصور تعارض رود.

شیخ طوسی می گوید: «چگونگی جمع میان این روایات، همان است که شیخ ما - شیخ مفید - رحمه الله (بدان اعتقاد یافته، و آن این است که اجازه ای که در مصرف خمس و تصرف در آن رسیده در حقیقت ویژه از دواج است، دلیل آن هم چنان که پیشتر از روایات ائمه(علیهم السلام) گفته آمد، این است که زاد و ولد شیعیان پاک

گردد و نباید آن را درباره اموال دانست و این اجازه درباره اموال نرسیده، ولی سخنان سخت و سنگینی که درباره خمس رسیده به اموال مربوط می شود) «استبصار، ج ۲،

ص ۶۰).

آیه الله العظمی خویی پس از آوردن روایات مربوط به معافیت خمس می گوید:

«این روایات در کنار ناسازگاری با آنچه از تسنن و تشیع دانسته شده، ذاتاً قابل تصدیق نیست و نمی توان بر آنها اعتماد کرد. نخست به سبب اینکه با قانونگذاری خمس، که برای برآوردن نیاز سادات و تهیدستان آل محمد (صلی الله علیه و آله) وضع شده، منافات دارد، زیرا اگر پرداخت خمس بر شیعیان واجب نمی شد سادات فقیر از کجا زندگی می گذراندند، اهل سنت هم که به دادن این حق قائل نیستند و از طرفی زکات نیز بر آل پیامبر (صلی الله علیه و آله) حرام گشته، پس نمی توان به اطلاق این گونه روایات جزم پیدا کرد. سبب دوم آن این است که این روایات با روایات فراوان دیگری در تعارض است که در موارد گوناگون و جنسهای متعدد، پرداخت خمس را ضرور می داند، مانند این سخن امام (علیه السلام) که می فرماید: «از اموال ناصبی هر چه خواهی بستان و خمس آن را به ما بپرداز» یا «هر که به گنجی دست یافت بر اوست که خمس ما را بپردازد». و صحیحه طولانی علی بن مهزیار و دیگر روایات که درباره سود تجارتها رسیده است. اگر دادن خمس بر شیعیان مباح بود و می شد از پرداخت آن معاف باشند پس چرا پرداخت خمس بر آنها واجب شده؟ و امر به دادن خمس در این نصوص فراوان چه معنایی دارد؟

بگذریم که آن روایات با گروه دیگری از روایات معارضه دارد که مطلقاً در نفی حلیت ظهور دارند، مثل روایت علی بن ابراهیم از پدرش که گفته: نزد امام جواد (علیه السلام) بودم که صالح بن محمد بن سهل وارد شد. او

عهده دار امور وقف در قم بود.

عرض کرد: سرورم! مرا از پرداخت ده هزار در هم معاف بدار که من آن را خرج کرده ام. امام (علیه السلام) به او فرمود: تو از پرداخت آن معافی) «...مستند العروة الوثقی (خمس)، ص ۳۴۳).

نویسنده انگاشته است که فقهای مورد اعتماد به معافیت شیعه از پرداخت خمس و نپرداختن آن به هیچ کس دیگری فتوا داده اند تا آنکه قائم اهل بیت قیام کند و مبنای این سخن ایشان نصوص پیشگفته و جز آن می باشد. یکی از آنها محقق حلی نجم الدین جعفر بن حسن، متوفاً به سال ۶۷۶ هجری است که بر ثبوت معافیت منافع و مسکن و بازرگانی از پرداخت خمس در زمان غیبت تأکید میورزد و می گوید: کنار گذاشتن سهم صاحبان خمس که موجود هستند واجب نیست. بنگرید به کتاب شرائع الاسلام، صفحه ۱۸۲ و ۱۸۳، کتاب خمس.

پاسخ او این است که نویسنده سخن محقق حلی (رحمه الله) را ناقص آورده است، زیرا علامه حلی معافیتی را که مورد تصریح قرار می دهد تنها در محدوده ازدواج، بازرگانی و مسکن مطرح است، نه در دیگر موارد پرداخت خمس.

محقق حلی می گوید: «سوم: معافیت خمس در ازدواج، مسکن و تجارت، در حال غیبت امام (علیه السلام) ثابت است، اگر چه اینها همه با بخشی از آن، متعلق به امام است و کنار گذاشتن سهم صاحبان خمس که موجود هستند از این موارد واجب نیست.

چهارم: آنچه پرداخت خمس آن واجب است، در صورت وجود و

حضور امام باید بدو پرداخت شود، اما در صورت نبود امام، برخی گفته اند: مباح و بخشوده است، برخی گفته اند: باید آن را حفظ کرد و هنگامی که نشانه های مرگ ظاهر شد به وارثان خود وصیت کند. برخی گفته اند: خمس دفن می شود. شماری نیز گفته اند: نیم خمس به مستحقان آن داده می شود و آنچه ویژه امام است از طریق وارثان و یا دفن کردن حفظ می شود. بعضی نیز گفته اند: سهم امام نیز به گروه های موجود داده می شود، زیرا در صورت عدم کفایت [سهم مستحقان] امام باید آن را [از سهم خود] کامل کند. وقتی این کار، با وجود امام، واجب است در غیبت او نیز همان وجوب را دارد، و این به واقعیت، مانند آن است» (شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۸۴).

سخن علامه حلی (رحمه الله) صراحت در وجوب کنار گذاشتن خمس و پرداخت آن به سادات ارجمند دارد و معافیت از پرداخت آن تنها به سه مورد یاد شده اختصاص دارد و بس.

نویسنده می گوید: یکی از این جماعت یحیی بن سعید حلی متوقفاً به سال ۶۹۰ هجری است که به نظریه معاف شدن شیعیان از خمس و جز آن گرایش یافته، و این از بهر کرامت و فضیلتی است که ائمه بر شیعیان نهاده اند و این در کتاب او الجامع للشرائع صفحه ۱۵۱ آمده است.

پاسخ نویسنده این است که یحیی بن سعید حلی (رحمه الله) در کتاب خود الجامع للشرائع چنین آورده است: بر هیچ کس جایز نیست در خمس تصرف کند مگر با اجازه امام در زمان حضور ایشان، و در زمان غیبت ائمه (علیهم السلام)، تصرف در حقوق خود را از خمس گرفته تا جز آن، در

ازدواج و تجارت و مسکن روا شمرده اند.

عبارت یحیی بن سعید حلی (رحمه الله) (از ابهام تهی نیست، زیرا ممکن است «من» در کلام او «من المناکح» بیانیه باشد برای واژه «غیرها» و مقصود آن باشد که: «از خمس و ازدواج و تجارت...»، چنان که ممکن است «من» تبعیضیه باشد و مقصود آن باشد که ایشان خمس ازدواج و تجارت [و مسکن] را معاف کرده اند نه سود کسب را. از همین رو برخی گفته اند: یحیی بن سعید در عصر غیبت قائل به معاف بودن شیعیان از پرداخت خمس بود.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این گروه حسن بن مطهر حلی است که در سده هشتم می زیسته و به معافیت از پرداخت خمس برای شیعیان قائل بوده و این در کتاب تحریر الاحکام او، صفحه ۷۵ آمده است.

پاسخ او این است که علامه حلی (رحمه الله) در کتاب مذکور چنین می گوید: «هفتم: علمای ما درباره پرداخت خمس هنگام غیبت امام اختلاف کرده اند، گروهی آن را ساقط می دانند و گروهی دفن آن را واجب شمرده اند و شماری معتقدند که مستحب است آن را به ذریه [پیامبر] و شیعیان تهیدست داد. و عده ای به کنار گذاشتن آن معتقدند و اگر از مرگ هراسید آن را برای کسی وصیت کند که به دینداری و خرد او اعتقاد دارد تا آن را به امام - در صورتی که ایشان را درک کند - بسپرد و گرنه همچنان وصیت شود تا امام (علیه السلام) ظهور کند، گروهی نیز معتقدند که سهم امام هم از خمس صرف مستحقین خمس شود، زیرا در صورت کفایت

نکردن، بر امام است آن را [از سهم خود] کامل کند [تا زندگی مستحقین خمس تأمین شود]، و آن حکمی است که چه در حضور و چه در غیبت امام، وجوب دارد و اینوجه اقوی است» (تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۴۴).

سخن علامه حلّی (رحمه الله) صراحت در آن دارد که وی معتقد بوده است باید خمس را کنار گذاشت و در زمان غیبت کاملاً برای سادات تهیدست هزینه شود.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از ایشان شهید ثانی، متوقفاً به سال ۹۶۶ هجری است که در مجمع الفائدة والبرهان، جلد ۴، صفحات ۳۵۵ تا ۳۵۸ مطلقاً قائل به معافیت از خمس است و می گوید: اصح همین است، چنان که در کتاب مسالک الافهام، صفحه ۶۸ آمده است.

پاسخ او این است که در مجمع الفائدة والبرهان نقلی از نظر شهید ثانی درباره معافیت مطلق از پرداخت خمس دیده نمی شود و شهید ثانی در کتاب خود با نام مسالک الافهام به این باور نگراییه است، بلکه تنها به شرح عبارت پیشگفته شرائع الاسلام در معافیت خمس در ازدواج، تجارت و مسکن می پردازد و بر آن حاشیه ای نمی زند. رجوع کنید به مسالک الافهام، جلد ۱، صفحه ۴۷۵.

او در شرح لمعه، که پس از مسالک الافهام نوشته، تصریح کرده است که خمس در عصر غیبت به فقیه جامع شرائط داده می شود. او می گوید: «بنابه مشهور خمس به شش بخش تقسیم می شود تا به ظاهر آیه و صریح روایت عمل شده باشد. سه بخش از آن برای امام (علیه السلام) که همان سهم خدا و رسول او و خویشان ایشان است و این بخش، نیم

خمس را تشکیل می دهد که اگر امام حضور داشته باشد به ایشان داده می شود و اگر غایب باشد به نمایندگان او که همان فقهای عادل امامیه سپرده می شود که جامع شرایط فتوا هستند، زیرا ایشان و کیلان امام می باشند و بر آنها واجب است به اقتضای مذهبشان در آن عمل کنند.

او ازدواج و مواردی دیگر را استثنا کرده است و می گوید: آنچه میان اصحاب از جمله مصنف (شهید اول) در دیگر کتب و فتاوی او شهرت دارد استثنا شدن ازدواج، مسکن و تجارت از خمس است. این سه مورد، مطلقاً از خمس معاف هستند. مقصود از اولی بهای کنیز اسیر شده است به هنگام غیبت امام، و نیز مهر همسر از سود، و مقصود از دومی بهای مسکن از سود است، و مراد از سومی خریدن کالا است از کسی که به خمس اعتقاد ندارد یا از کسی که به خمس عمل نمی کند و نظایر آن) «الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۳، ص ۱۰۷ - ۱۱۶».

کلام او (قدس سره) دلالت واضح بر لزوم کنار گذاشتن خمس به هنگام غیبت امام منتظر (علیه السلام) دارد.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این گروه مقدّس اردبیلی، متوقفاً به سال ۹۹۳ هجری است که در روزگار خود از همه فقیه تر بود تا جایی که او را به مقدّس لقب دادند. او در اموال امام غایب، برای شیعیان، خصوصاً هنگام نیاز، مطلقاً به اباحه تصرّف در این گونه اموال قائل است. او می گوید: عموم اخبار دالّ بر معافیت کلی خمس در زمان غیبت و حضور امام است و آن به مفهوم عدم وجوب و حتمیت است؛ چون (اولاً)

دلیلی قوی (بر وجوب خمس) در سود و کسب وجود ندارد. (ثانیاً) دیگر چیزی به نام غنیمت وجود ندارد.

پاسخ نویسنده چنین است که مقدّس اردبیلی پس از آوردن احادیث مربوط به معافیت و ذکر نظرهای مختلف در این مسأله می گوید: با این همه، شایسته است که در کنار گذاشتن حقوق، احتیاط تام به کار بست و از هر گونه کوتاهی کنار گرفت، بهویژه در سهم بخشهای سه گانه از هر غنیمتی که آن را به شمار آورده اند (۱)، زیرا آیه در ظاهر، و پاره ای روایات و اصل عدم معافیت، و بعید بودن معافیت حق ایشان با در نظر گرفتن حرمت

زکات بر ایشان، و جایگزین شدن خمس به جای آن، همگی این احتمال را دارند، بگذریم که بعید بودن معافیت خمس در حقوق مربوط به ائمه(علیهم السلام) (با ویژه نبودن خمس برای ایشان) (بنا به ظاهر آیه و اخبار (2) و عدم صحت همه احادیث و صراحت نداشتن آنها در این امر، و احتمال حمل آن بر نیازمند - چنان که گفته آمد - و وجود تقیه در پاره ای موارد، و تخصیص به حقوق ایشان پس از دخل و تصرف، و عدم امکان رساندن آن و موارد دیگر نیز در کار است.

تا آنجا که می گوید: ولی اگر امکان رساندن آن به فقیه عادل امین باشد اولی خواهد بود، زیرا در المنتهی گفته است: اگر قائل به آن باشیم که سهم امام(علیه السلام) (در دیگر طبقات هزینه شود، کسی باید در آن دخل و تصرف کند که در احکام از سوی امام(علیه السلام) نیابت دارد و او کسی نیست

1- یعنی حثی از سود کسب که آن را به مفهوم لغوی «غنیمت» شمرده اند.

2- یعنی اگر ائمه(علیهم السلام) (حق خود را معاف بدانند حق دیگر طبقات سزاوار خمس از میان نمی رود.

مگر فقیه امین محتاط جامع الشرائط فتوا و حکم - چنان که تفصیل آن خواهد آمد - که از فقهای اهل بیت(علیهم السلام) (است) «مجمع الفائدة والبرهان، ج ۴، ص ۳۵۷».

نویسنده می آورد: یکی دیگر از ایشان علامه سلار است که می گوید: ائمه، خمس را در زمان غیبت معاف شمرده اند تا بهویژه برای شیعیان تفضل و کرمی کرده باشند. بنگرید به کتاب المراسم، صفحه ۶۳۳.

پاسخ به نویسنده این است که: این سخن سلار دیلمی(رحمه الله) (درباره انفال است نه خمس. او می گوید: «انفال نیز تنها از آن او - یعنی امام - است، و آن هر زمینی است که گشوده شده باشد بی آنکه اسب و راکبی بر آن زمین تاخته باشد، و زمین موات و میراث حربی و بیشه زارها و دشتهای و معادن و تیولها. هیچ کس حق ندارد در چیزی از اینها دخل و تصرف کند مگر با اجازه امام. اگر کسی با اذن امام در این امور دست برد چهار پنجم درآمد حاصله از آنها از آن او خواهد بود و خمس آن از آن امام است، و در این زمان ما را از بهر گرم و تفضل خاص در دست بردن در آن حلال داشته اند) «المراسم، ص ۱۴۰».

بنگرید که چگونه نویسنده، سخن را تحریف می کند و آنچه را درباره انفال است پیرامون خمس می آورد.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این جماعت محمد علی طباطبایی، متوقفا در آغاز سده یازدهم است که می گوید: اصح، همان معافیت [از پرداخت خمس] است. مدارک الافهام، صفحه ۳۴۴.

پاسخ وی این است که: نظر صاحب مدارک - موسوی، نه طباطبایی - درباره خمس، احتیاط در پرداخت آن است. او می گوید: «به طور کلی اخبار رسیده در ثبوت خمس از این نوع کاملاً مستفیض است، بل چنان که در المنتهی ادعا کرده، اخبار، ظهور در تواتر دارند و اشکال در مستحقان آن و معافیت از آن در زمان غیبت و یا عدم معافیت آن است. پاره ای روایات دلالت بر آن دارد که مستحق آن همان مستحق خمس غنایم است و روایاتی دیگر آن را خاصاً امام(علیه السلام) (می دانند، و روایت علی بن مهزیار چنان که توضیح دادیم، قائل به تفصیل شده است و مقتضای صحیح حارث بن مغیره نضری و صحیح الفضلاء در این باره معافیت از

این گونه [خمس] است و ابن جنید همین را برگزیده است، و مسأله اشکال قوی دارد و احتیاط در آن از اموری است که هرگز نمی توان نادیده اش گرفت) «مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۳۸۳».

آری، صاحب مدارک) قدس سره (پس از بیان سخنان علامه حلی و شهید و شیخ طوسی و ابن ادریس پیرامون معافیت خمس در ازدواج، مسکن و تجارت می گوید: اصح، معافیت آن بخشی است که ویژه امام) علیه السلام) است، زیرا اخبار بسیار بر آن دلالت دارد، مانند صحیحه علی بن مهزیار... تا پایان کلام او) مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۴۲۱).

سخن صاحب مدارک و ضوح بسیار دارد که معافیت خمس تنها سهم امام) علیه السلام) را در امور سه گانه یادشده در بر می گیرد نه در هر چه خمس، مانند سود کسب و نظایر آن، بدان تعلق می گیرد، و احتیاط واجب در آن پرداختن خمس آنها هنگام غیبت است.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این شمار محمد باقر سبزواری،

متوقاً در اواخر سده یازدهم است. او می گوید: آنچه در بحث منافع، از روایات بسیار همچون صحیحه حارث بن مغیره و صحیحه فضلاء و روایت محمد بن مسلم و روایت داودی] به این شکل آمده است [بن کثیر به نقل از اسحاق بن یعقوب و روایت عبدالله بن سنان و صحیحه زراره و صحیحه علی بن مهزیار و صحیحه کریب به دست می آید، معافیت خمس برای شیعیان است.

او متعرض پاره ای اشکالات وارد بر این نظر می شود و می گوید: اخبار مربوط به معافیت از پرداخت خمس صحیح تر و صریح تر است و با وجود اخبار مذکور نمی توان از آن عدول کرد و به طور کلی اعتقاد به معافیت از پرداخت خمس در زمان غیبت از قوت تهی نیست. بنگرید به کتاب ذخیره المعاد، صفحه ۲۹۲.

پاسخ او این است که آنچه نویسنده آورده درست است، ولی او بر خلاف امانتداری علمی، جمله پایانی را کامل نیاورده. سبزواری) قدس سره) گفته است: به طور کلی اعتقاد به معافیت مطلق از خمس در زمان غیبت از قوت تهی نیست، ولی نزد من احوط آن است که همه خمس در میان طبقات موجود به سرپرستی فقیه عادل و جامع شرایط فتوا... هزینه شود.

این کلام سبزواری) قدس سره) است و روشن است که وی در لزوم پرداخت خمس و هزینه کردن آن در میان اقشار سه گانه پیشگفته، از طریق تسلیم و تحویل خمس به فقیه امامی مذهب جامع شرایط فتوا، احتیاط می کند.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از آنها محمد حسن فیض کاشانی است

که در کتاب خود مفاتیح الشریعه] به این شکل آمده است]، صفحه ۲۲۹، مفتاح شماره ۲۶۰ به معافیت خمس ویژه مهدی) علیه السلام) قائل می باشد و گفته است ائمه آن را برای شیعیان حلال کرده اند.

پاسخ وی این است که فیض کاشانی در کتابش با عنوان مفاتیح الشرائع بعد از آوردن اختلاف دیدگاهها در وجوب خمس زمان غیبت می گوید: «اصح نزد من معافیت از پرداخت خمس حق مهدی) علیه السلام) است، زیرا امامان آن را برای شیعیان حلال داشته اند و هزینه کردن دیگر بخشهای آن را برای سادات واجب دانسته اند، زیرا برای آن مانعی در میان نیست و اگر همه خمس برای سادات هزینه شود احوط و احسن خواهد بود، ولی این کار را فقیه امین، به واسطه حق نیابتی که دارد، بر عهده می گیرد، چنان که از هر غایبی تولیت می شود) مفاتیح الشرائع، ج ۱، ص ۲۲۹».

کلام فیض) قدس سره (دلالت روشن بر وجوب پرداخت حق سادات به ایشان دارد، بلکه از نظر او احسن و احوط آن است که همه خمس برای ایشان هزینه شود، ولی این کار را فقهای امین عهده دار می شوند.

نویسنده می آورد: یکی دیگر از این گروه جعفر کاشف الغطاء، متوقفاً به سال ۱۲۲۷ هجری است که در کشف الغطاء، صفحه ۳۶۴ می گوید: بیان معافیت پرداخت خمس از سوی ائمه و عدم وجوب پرداخت آن به ایشان.

پاسخ نویسنده چنین است که سخن شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء) قدس سره (دلالت آشکار بر وجود پرداخت خمس در زمان غیبت و لزوم سپردن آن به مجتهد جامع الشرايط دارد. او می گوید: «سهم امام با

وجود ایشان و امکان دسترسی به حضرتش به امام تحویل داده می شود، اما چنانچه به واسطه تقیه و نظایر آن و یا غیبت امام، امکان دسترسی به امام نباشد بنا به اقوی در موارد سه گانه صرف می شود و کار آن را مجتهد بر دوش خواهد گرفت و احوط آن است که به افضل اختصاص داده می شود و مجتهد، کار رساندن آن به مورد مصرفش را بر دوش خواهد داشت) «کشف الغطاء، ص ۳۶۳».

بدین سان روشن می شود که آنچه نویسنده به شیخ کاشف الغطاء نسبت می دهد نادرست است.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این جماعت محمد حسن نجفی، متوقفاً به سال ۱۲۶۶ هجری است که در جواهر الکلام، جلد ۱۶، صفحه ۱۴۱ به معافیت خمس برای شیعه در زمان غیبت و حتی حضوری که همچون غیبت است یقین دارد. او روشن می کند که اخبار در این زمینه نزدیک به تواتر است.

پاسخ به نویسنده این است که صاحب جواهر) قدس سره (در جای جای کتاب خود تصریح می کند که به معافیت پرداخت خمس اعتقادی ندارد. او پس از آنکه اعتقاد محقق حلی را در هزینه کردن نیم خمس برای مستحقان خمس: یعنی یتیمان، درماندگان و در راه ماندگان نیکو می شمرد می گوید: اما درباره حق امام) علیه السلام (آنچه به ذهن می گذرد آن است که حسن ظن به مهرورزی سرور ما صاحب الزمان - روح فدای روحش - اقتضای آن را دارد که اگر خمس را در موارد سه گانه ای صرف کنیم که آنها نیز در حقیقت خانواده امام) علیه السلام (تلقی می شوند و حتی

اگر در مواردی جز ایشان که بر برخی از این موارد ترجیح دارند هزینه کنیم امام) علیه السلام (ما را مؤاخذه نخواهد کرد، اگر چه این گروه هنگام تساوی یا عدم وضوح رجحان، کاملاً اولی هستند، بلکه دور نیست وجوب صرف آن در آنچه گفته شد - پس از بنا بر عدم معافیت آن - جواهر الکلام، ج ۱۶، ص ۱۷۷).

کلام نجفی) قدس سره (بهوضوح بر وجوب پرداخت خمس در زمان غیبت دلالت دارد.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این جماعت شیخ رضا همدانی متوقفاً به سال ۱۳۱۰ هجری است که در کتابش مصباح الفقیه، صفحه ۱۵۵ پرداخت خمس را در زمان غیبت معاف کرده است.

پاسخ به وی این است که فقیه همدانی در کتاب یادشده به وجوب خمس بر شیعیان در زمان غیبت فتوا می دهد. او) قدس سره (پس از بیان روایاتی که در وجوب پرداخت خمس ظهور دارند و در پی آن، ذکر روایاتی که ظهور در معافیت از پرداخت خمس دارند می گوید:

«این - یعنی معاف داشتن خمس - از اموری است که اراده آن تا ابد محال است، زیرا با حکمت مقتضی نهادن این قانون که در پرتو آن بنی هاشم با ستاندن آن از دیگر وجوه صدقه بی نیاز می شوند ناسازگاری دارد. پس مقصود از آن (1) یا معافیت از پرداخت بخش خاصی از خمس است که مربوط به پاکیزگی زاد و ولد است، مانند ام و ولدها و نظایر آن،

1- یعنی اخباری که ظهور در معافیت شیعیان از پرداخت خمس دارند.

169

چنان که تعلیل موجود در بخشی از این اخبار ناظر به همین معنی است و فرموده امام صادق (علیه السلام) در روایت فضیل به همین نکته اشاره دارد: ما مادران شیعه خود را برای پدران شیعه حلال داشتیم تا پاک و پاکیزه شوند. یا معافیت مطلق آن (1) در روزگار صدور این روایات براساس حکمتی که آن را اقتضا می کرده که چیزی جز تقیه سخت نبوده است.

بیشتر - اگر نگوییم همه - اخبار معافیت از پرداخت خمس از امام صادق و امام باقر (علیهما السلام) صادر شده است.

تقیّه در روزگار این دو امام اقتضا می کرده که مسأله خمس را پنهان دارند و از کسانی که باید حق ایشان را می پرداختند چشم بر بندند و گرنه جانانشان در امان نبود، چنان که جان شیعیانشان - که این حقوق را بدیشان می پرداختند - نیز در خطر بود و ائمه آن را معاف داشتند تا شیعیان به حرام نیفتند و خوراک و نوشاک و زاد و ولدشان پاک گردد، و از همین جا روشن می شود این اخبار در حدّ خود مفید معافیت مطلق از پرداخت خمس نیستند، حتی در این روزگار که مانعی در رساندن آن به مستحقانش در میان نیست و هیچ اقتضایی برای مخفی کردن آن احساس نمی شود و این بر هیچ کس پوشیده نمی باشد) «مصباح الفقیه، ج ۳، ص ۱۲۶».

نویسنده پنداشته است که اعتقاد به معافیت از پرداخت خمس برای شیعیان میان همه مجتهدان متقدم و متأخر شهرت داشته و تا اوائل سده چهاردهم بدان عمل می شده، در کنار آنکه خمس از مقوله هایی است که

1- یعنی معافیت مطلق خمس تنها هنگام صدور این روایت، نه دیگر زمانها.

170

نصوصی در معافیت پرداخت آن رسیده است.

پاسخ به نویسنده این است که از سخنان پیشگفته بزرگان روشن شد که ایشان در زمان غیبت و حضور قائل به وجوب پرداخت خمس بوده اند، و این پندار نویسنده که معافیت از پرداخت خمس در میان شیعیان شهرت داشته، نادرست است و او را همین بس که این شهرت را حتی از یک عالم شیعی نقل نمی کند، و ما برای خوانندگان پاره ای از سخنان علمای شیعه امامیه را آوردیم که دلالت بر عدم شهرت معافیت از پرداخت خمس داشت مگر در ازدواج و مسکن و تجارت، آن هم به معنایی که گفته آمد.

نویسنده فتوای شیخ مفید و سخنی از شیخ طوسی را نقل کرده و در آن اختلاف علمای شیعه در دخل و تصرف در خمس را به هنگام غیبت به چهار قول تقسیم کرده است:

1- پرداخت خمس معاف است چنان که در ازدواج و تجارت، و عمل بدان جایز نیست، زیرا مخالف احتیاط تصرف در مال دیگران بدون اذن قاطع است.

2- انسان تا زنده است باید خمس را نگاه دارد و هنگام مرگ آن را به کسی که مورد اعتماد اوست وصیت می کند تا آن را به امام عصر (علیه السلام) به هنگام ظهور بسپرد و او نیز بدان وصیت می کند چنان که آن را با وصیت دریافت کرده تا به امام عصر (علیه السلام) برسد.

3- باید خمس را دفن کرد، زیرا زمین به روز رستخیز گنجینه های خود را بیرون می ریزد.

4- باید خمس را به شش بخش تقسیم کرد. سه بخش از آن برای امام است که دفن می شود یا به یک امانتدار سپرده می شود و سه بخش دیگر میان یتیمان آل محمد و در ماندگان و در راه ماندگان ایشان تقسیم می شود، زیرا تنها آنها مستحق آن هستند و در دسترس می باشند و بر این اساس باید بدان عمل کرد.

نویسنده از این اقوال چهارگانه نتیجه می گیرد که، اگر چه در جزئیات میان آنها اختلاف وجود دارد، ولی هر چهار سخن در این نکته مشترک اند که خمس به سادات و مجتهدان داده نمی شود.

پاسخ به نویسنده این است که هزینه کردن نیم خمس برای یتیمان آل محمد و مستمندان آنها و در راه ماندگانشان، همان هزینه کردن بر سادات است، زیرا سادات همان منتسبان به پیامبر (صلی الله علیه و آله) هستند و همان کسانی که بخشی از خمس بدیشان تعلق می گیرد، و این را پیشتر گفتیم. آیا نویسنده در جستجوی تصریحی بیش از این است؟

عذر نویسنده که خود را به دروغ و به باطل سید می پندارد، این است که او معنای صحیح این واژه را نمی داند و او - چنان که پیشتر گفتیم - گمان می کند مقصود شیعیان از سید «عالم دینی» است و به همین سبب او را می بینیم که علما را سید می نامد و نزد او هر عالمی سید است و این در همه سخنان او که گفته یا خواهد گفت آشکار است، ولی سخن او در اینجا بر مفهومی چنین تصریح دارد. آیا خریدن است کسی گمان کند به پیامبر (صلی الله علیه و آله) منتسب است و بر خود نام «سید حسین موسوی» نهد و همزمان مفهوم واژه «سید» را نداند و آگاهی نداشته باشد که سادات منتسبان به پیامبر (صلی الله علیه و آله) هستند؟

شماره از علمای قدیمی شیعی امامیه فتوا داده اند که خمس به مجتهدان پرداخت شود.

یکی از آنها ابوصلاح حلبی (۳۷۴ - ۴۴۷ هـ) است که می گوید: «هر کس که پرداخت زکات، فطره، خمس یا انفال بر او واجب است باید آنچه را بر او واجب است به متولی اسلام که از سوی خدای سبحان گماشته شده یا به گماشته چنین کسی بسپرد تا این سهم را از شیعیان بستاند و در جایگاهش هزینه کند، و اگر یافتن این هر دو دشوار بود آن را به فقیه امین می دهد، و اگر این هم دشوار بود یا مکلف، خود ترجیح داد خویش این کار را بر دوش می گیرد» («الکافی فی الفقه»، ص ۱۷۲).

اینک من می گویم: ابو صلاح حلبی از علمای بزرگ امامیه است که حدود چهل و پنج سال پس از غیبت صغری زاده شده است. مراجعه کنید به روضات الجنات، جلد ۲، صفحه ۱۰۹.

یکی دیگر قاضی ابن البراج (متوفاً به سال ۴۸۱ هجری) است که می گوید: «آنچه جز خمس به امام (علیه السلام) اختصاص دارد در میان همه مردم کسی نباید در چیزی از آن تصرف کند، و هر که باید این سهم را به امام (علیه السلام) برساند باید آن کند که صلاح می بیند، پس اگر امام (علیه السلام) غایب بود باید کسی که خمس را کنار می گذارد آن را به شش بخش - چنان که توضیح دادیم - تقسیم کند و سه بخش آن را به مستحقانش در موارد پیشگفته صرف کند و سه بخش دیگر آن از امام (علیه السلام) است. وی باید این سهم را تا زمانی که زنده است حفظ کند، پس اگر ظهور امام (علیه السلام) را درک کرد به ایشان می سپارد و اگر

چنین توفیقی نیافت آن را به فقیهی می دهد که به دینداری و امانتداری او اعتماد دارد و به او وصیت می کند که اگر

امام(علیه السلام) (را درک کرد آن را به ایشان سپارد و اگر ایشان را درک نکرد شخص مورد نظر آن را برای کسی دیگر وصیت می کند) «مهدب البارع، ج ۱، ص ۱۸۰».

ابن براج یکی از شاگردان سید مرتضی و شیخ طوسی است که از فقهایی بزرگ امامیه به شمار است و حتی می توان او را - چنان که گفته شده - جانشین شیخ طوسی در سرزمین شام دانست.

یکی دیگر از این گروه محقق حلی (متوفا به سال ۶۷۶ هجری) است که می گوید:

«سخن شیخ مفید(رحمه الله) (درباره وجوب اکمال آنچه سادات] نیازمند افزون بر سهم خود [از سهم امام - هنگام حضور ایشان - بدان نیاز

دارند سخن نیکویی است و اگر این امر با حضور امام(علیه السلام) (لازم باشد در غیبتش نیز لازم خواهد بود، زیرا آن حق الهی که مطلقاً واجب است با غیبت آن که وی را به انجام آن ملزم ساخته ساقط نمی شود، ولی کسی باید عهده دار هزینه کردن آن در برآوردن نیاز سادات از سهم امام گردد که در اجرای احکام از سوی امام نیابت داشته باشد و او کسی نیست مگر فقیهی امین از فقهایی اهل بیت(علیهم السلام) (که نارساییهای زندگی مستحق را که در آمدش او را به اضطرار کشانده تأمین کند) «المعتبر، ج ۲، ص ۶۴۱».

و سخنان دیگر ایشان که دلالت بر لزوم پرداخت خمس به فقیه امینی دارد که جامع شرایط فتواست، تا آن را در موارد صحیح صرف کند، زیرا او در این کار آگاه تر از دیگران است.

نویسنده پس از آوردن فتوای شیخ طوسی و فتوای آیه الله

العظمی خویی(قدس سره) (که بر سهم امام(علیه السلام) (تصریح دارند خمس را به زمان غیبت تا نایب او - که فقیه امین آگاه به مصرف آن است - باز می گرداند که یا باید آن را به امام پرداخت یا به کسی که از سوی ایشان اذن دارد. (بنگرید به کتاب ضیاء] به همین شکل آمده است[الصالحین، مسأله ۱۲۵۹، صفحه ۳۴۷) تا به این نتیجه می رسد که آیه الله خویی با این فتوا به مخالفت با جمهور شیعیان متقدم برخاسته است.

با بیان چند نکته پاسخ آشکار می گردد:

1- شیخ طوسی و آیه الله خویی هر دو در توجه به مستحقان [خمس] هم سخن اند و معتقدند که خمس دو بخش می شود، ولی در چگونگی هزینه کردن سهم امام(علیه السلام) (در عصر غیبت با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

از آنجا که دخل و تصرف در سهم امام(علیه السلام) (مسأله ای است که نصی برای آن یافت نمی شود - چنان که شیخ طوسی و شیخ مفید و دیگران گفته اند - لذا وجود اختلاف در آن انتظار می رود و گریزی از آن نیست.

2- اختلاف علما در فتوهایشان امری طبیعی است که هیچ اشکالی ندارد و از همین رو پیشوایان مذاهب چهارگانه در بیشتر مسائل فقهی شان با یکدیگر اختلاف دارند. آیا نویسنده بر فقیهی که با پیشینیان خود به مخالفت برخاسته اشکالی می گیرد؟ با در نظر گرفتن اینکه شماری از علمای پیشین امامیه به لزوم پرداخت خمس به فقیه امامی مذهب عادل اعتقاد داشته اند که سخن آنها نقل شد.

خوبی) قدس سره (است و چه بسا فقیهی پیش از صاحب جواهر همین فتوا را داده باشد، و خدا آگاه است).

4- شیخ انصاری (قدس سره) از این اشکال چنین پاسخ می دهد: «من به اعتراف شیخ مفید و پیروان ایشان (قدس الله اسرارهم) به نبودن نص در این باره آگاه شدم و دانستم که ملاک نزد ما دخل و تصرف با خشنودی امام علیه السلام (است به گونه ای که وضع، گواه آن باشد، پس باید آن را مراعات کرد و نباید از آن درگذشت و این حکم، تعبدی نیست)» (کتاب طهارت، ص ۵۲۲، کتاب خمس، ص ۳۳۹).

خوب است توجه کنیم که این مدعی اجتهاد و فقاہت میان کتاب منهاج الصالحین مرحوم خوبی و کتاب ضیاء الصالحین حاج محمد صالح جواهرچی تفاوتی نمی نهد و کتاب دوم را به مرحوم خوبی نسبت می دهد با آنکه این کتاب در ادعیه و زیارات است نه کتاب فتوا و احکام، آن گونه که کتاب اول، چنین است.

این لغزش بزرگی است که حتی عوام شیعه مرتکب آن نمی شوند چه رسد به طلاب علوم دینی یا فقیهی از فقها. آیا معقول است فقیهی که دچار خلط دماغ نشده باشد این دو کتاب را با یکدیگر درآمیزد.

چکیده تحوّل در نظریه خمس

نویسنده مدعی است که اقوال پیرامون خمس از پنج مرحله گذر کرده است:

مرحله اول آن است که می گویند: خمس حق امام غایب است و نه فقیه، نه سید و نه مجتهد حقی در آن ندارند و هیچ فتوایی وجود ندارد که بر اساس آن خمس را به سادات یا مجتهدان داد، و این در روزگار غیبت صغری بوده و تا یکی دو قرن همچنان بوده است، و در همین دوران کتب چهارگانه معروف به صحاح اربعه اولی پدید آمد که همگی از ائمه نقل کرده اند که پرداخت خمس برای شیعیان بخشوده شده است.

پاسخ به نویسنده چنین است که سخن او در اینجا با آنچه پیشتر گفته تناقض دارد، زیرا قبلاً ادعا کرده بود که ائمه علیهم السلام (خمس را برای شیعیان بخشیده اند و در اینجا تصریح می کند که خمس حق امام غایب) علیه السلام (است و این اعتقاد که خمس از حقوق امام منتظر) علیه السلام (می باشد مستلزم اعتراف ضمنی به عدم معافیت شیعیان از پرداخت آن است،

وگرنه باید مراحل تحوّل خمس را شش مرحله می دانست نه پنج مرحله.

اگر خمس از حقوق امام منتظر) علیه السلام (باشد پس ناگزیر باید آن را به نمایندگان و کسانی پرداخت که در زمان غیبت قائم مقام اویند و ایشان کسی نیستند مگر فقهای امین، وگرنه مکلف کردن شیعه به پرداخت خمس تکلیفی نشدنی بود، زیرا دادن آن به امام) علیه السلام (محال بود و پرداخت آن هم که به نائیش جایز نبود و واجب هم که همچنان به قوت خود باقی می ماند.

درباره پرداخت خمس به سادات ارجمند پیشتر توضیح دادیم که نیمی از خمس به آنها تعلق می گیرد، زیرا در این باره آیه مبارکه و اخبار بسیاری رسیده که تصریح بر آن دارند، اما درباره پرداخت خمس به مجتهدان و فقهای سخنانی را که باید گفتیم و شما می توانید بدانها مراجعه کنید. از جمله کسانی که قائل به پرداخت خمس به مجتهدان تا اندکی پس از غیبت هستند ابو صلاح حلبی و قاضی ابن براج هستند که هر دو از علمای بزرگ امامیه می باشند و همین، مبطل ادعای نویسنده در این است که مرحله نخست - همان اعتقاد به اینکه خمس، حق امام) علیه السلام (است نه سادات و مجتهدان - یکی دو قرن به طول انجامید.

نویسنده مرحله دوم تحوّل در خمس را چنین پنداشته که علما گفته اند باید خمس را کنار گذاشت مشروط بر آنکه در زمین دفن کنند تا امام مهدی ظهور کند.

پاسخ او این است که اعتقاد به دفن کردن خمس در میان اقوال

معروف در زمان شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ ق) بوده که گفته است:

«گروهی از اصحاب ما درباره آن به هنگام غیبت با یکدیگر اختلاف یافته اند و هر دسته ای به اعتقادی گرویده است: گروهی از آنها وجوب کنار گذاشتن آن را به هنگام غیبت امام و رخصتهای مربوط به آن که در احادیث پیشین گفته آمد، منتفی می دانند. گروهی واجب می دانند که خمس دفن شود و این خبر را تأویل می کنند که گفته است: زمین هنگام ظهور حضرت قائم، مهدی مردمان، گنجینه های خود را آشکار می کند و هرگاه آن امام به پا خاست خداوند سبحان او را به سوی این گنجینه ها رهنمون می شود و حضرت گنجینه ها را از همه جا بر می ستاند. بعضی نیز بر این اعتقادند که باید خمس را در راه صلّه رحم (ذریه پیامبر) و تهیدستان شیعه - بر سبیل استحباب - هزینه کرد و من نزدیکی این سخن به صواب را بعید نمی دانم. بعضی نیز باور چنین دارند که باید آن را برای حضرت صاحب الزمان) علیه السلام (کنار گذاشت و اگر فرد از آن هر اسید که پیش از ظهور حضرتش بمیرد آن را به کسی که به خرد و دینداری او اعتقاد دارد می سپارد که اگر ظهور حضرت) علیه السلام (را درک کرد بدیشان دهد وگرنه شخص دوم نیز آن را به کسی وصیت می کند که بدو اعتماد دارد و دیندارش می داند، و به همین ترتیب تا امام زمان) علیه السلام (به پا خیزد. این سخن نزد من از هر آنچه گفته شد روشن تر است، زیرا خمس حقی است واجب برای امام غایب که پیش از

غیبتش آن را چنان رسم نکرده که لزوماً باید بدان منجر شود، پس باید آن را تا بازگشت ایشان حفظ کرد یا این امکان را یافت که به ایشان رساند، یا کسی در میان باشد که خمس، بحق بدو منتقل شود.

تا آنجا که می‌گوید: اگر کسی در سهم خمس که حق خالص امام (علیه السلام) است چنان که گفتیم عمل کرد و بخش دیگر را برای یتیمان خاندان پیامبر (صلی الله علیه و آله) و در راه ماندگان و درماندگان - براساس آنچه در قرآن آمده - هزینه کرد، نه تنها از رسیدن به حق دوری نگزیده که به صواب عمل کرده، و اختلاف اصحاب ما در این باب به سبب نبودن الفاظ صریح در آن است که معمولاً بدان توسل می‌جوییم» (کتاب مقنعه، ص ۲۸۵).

سخن شیخ مفید (قدس سره) (وضوح در این دارد که مسأله از مراد حلی که نویسنده پنداشته گذر نکرده است و اختلاف اقوال پیرامون هزینه کردن خمس مستقیماً پس از غیبت کبری پدید آمده است، زیرا مسأله، نو ظهور بوده است و پیرامون آن نصی وجود نداشته که بدان مراجعه شود.

نویسنده مدعی است که مرحله سوم آن است که علما گفته اند خمس باید به شخصی امین سپرده شود و بهترین گزینه برای سپردن این امانت فقها هستند، و باید توجه داشت که این کار، استحبابی است نه حتمی و الزامی، و جایز نیست فقیه در آن دست برد و تنها آن را حفظ می‌کند تا به امام مهدی برساند. قاضی بن براج این امر را از استحباب به وجوب بدل کرد، و او نخستین کسی است که به ضرورت سپردن سهم امام به فقیهان و مجتهدان معتمد قائل بود تا اگر امام غائب را درک کردند به ایشان سپردند.

پاسخ وی این است که گفتیم ابو صلاح حلبی که حدود چهل و پنج سال پس از غیبت صغری زاده شد این فتوا را پیش از ابن براج داده بود،

و تردیدی نیست که این مسأله - آن گونه که گفته آمد - در آن دوران، نوظهور بود، پس این تحول موهوم در نظریه خمس از کجا پدید آمد؟

اگر چه بعضی از پیشینیان ابن براج به وجوب نهادن خمس نزد مردی امین فتوا داده بودند که اگر امام (زمان) علیه السلام (را درک کردند آن را به ایشان سپارند و اگر فرد نشانه‌های مرگ را در خود یافت وصیت کند آن را به شخص دیگری - خواه فقیه باشد یا نه - سپردند، و تردیدی نیست که فقیه امین بهترین فرد است برای اعتماد در حق امام.

این فتوا در حقیقت با فتوای قبلی تفاوتی ندارد مگر در گزینش فردی مورد اعتماد تا خمس را به امام (علیه السلام) (رساند و سخنان فقهای دیگر جز ابو صلاح بازگو کننده کسی است که - بدون تصریح بر شخص - مورد اعتماد باشد.

نویسنده انگاشته است مرحله چهارم آن است که متأخران، مسأله خمس را دگرگون کرده اند و قائل به وجوب دادن آن به فقها شده اند تا میان مستحقان خمس تقسیمش کنند، و نخستین کس در این میان ابن حمزه در کتاب خود، وسیله، بوده است.

پاسخ نویسنده این است که سخن ابن حمزه درباره تقسیم سهم سادات بین گروه‌های سه گانه است، و از آنجا که او لازم می‌داند این سهمیه بندی میان مرد و زن، پدر و پسر و کوچک و بزرگ یکسان باشد و عدالت و ایمان

و... در آن ملحوظ گردد، پس شاید نیاز به کسی آگاه باشد تا بتواند آن را میان ایشان تقسیم کند و از همین رو مکلف ناآگاه را ملزم ساخته تا خمس خود را به کسی از اهل علم و فقه سپرد که بتواند

به خوبی آن را تقسیم کند) الوسيلة الي نيل الفضيلة، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

این به آنچه ما پیرامون آن سخن می‌گوییم ارتباطی ندارد، زیرا ما درباره چگونگی دست بردن به سهم (امام علیه السلام) در زمان غیبت او سخن می‌گوییم.

نظر این حمزه در دخل و تصرف در حق امام علیه السلام (تقسیم آن است میان فقراي شیعه. او می‌گوید: «اگر امام حاضر نباشد، در این صورت چند نظر ابراز شده است و نظر صحیح نزد من آن است که سهم او میان دوستدارانش که به حق امام آگاهی دارند و فقیر و صالح و درستکارند تقسیم می‌گردد) «وسيلة، ص ۱۴۸).

و من می‌گویم: این یکی از آریبی است که شیخ مفید - در آنچه گفته آمد - می‌گفت خمس میان سادات و شیعیان فقیر تقسیم می‌شود، پس این تحول مورد ادعا در نظریه خمس کجاست؟

نویسنده مدعی است مرحله پنجم این تحول یک قرن پیش روی داده است و براساس آن بر فقها جایز است برای برپاداشتن ستونهای دین و دادن هزینه طلبه علوم دینی در سهم امام علیه السلام (دست برند).

پاسخ او این است که توضیح دادیم هیچ نصی در این مسأله نرسیده است و از همین رو علما در چگونگی دخل و تصرف در سهم امام با یکدیگر اختلاف یافتند و این پس از هنگامی بود که نظر مشهور قائل به وجوب پرداخت خمس در زمان غیبت شد.

از پدید آمدن اختلاف آراء، با در نظر گرفتن اینکه نکته مهم، رسیدن به شکل صحیح مسأله است، چاره ای نیست، و ما هنگام ارائه

آراء در این مسأله - از قدیم گرفته تا جدید - در می‌یابیم که نظر متأخران به سبب آنچه گفته آمد به درستی نزدیک تر است و هیچ اشکالی ندارد که چنین دیدگاهی یک یا دو قرن پیش، پدید آمده باشد و مهم آن است که با موازین شرعی و دلایل درست همساز باشد.

نویسنده می‌گوید: فساد آدمی از دو راه حاصل می‌شود: سکس و پول و این هر دو در سادات (1) موجود است. فرج و دبر از طریق متعه و جز آن و پول از طریق خمس و آنچه در ضریحها افکنده می‌شود. پس کدام یک از ایشان می‌تواند در برابر این عوامل فریبنده پایداري کند، بهیژه هنگامی که بدانیم برخی از آنها برای فرو نشاندن تمایلات جنسی و مالی این راه را پیموده اند؟!

پاسخ نویسنده این است که اگر وی در حوزه علمیه درس خوانده باشد و چنان که ادعا می‌کند با علما محشور بوده، می‌دانست که آنها زاهدترین مردم در این گونه امور هستند و زهد و تقوای آنها بیش از آن است که گفته آید و اگر چنان که کاتب می‌پندارد در مسائل جنسی فرو رفته بودند و به گردآوری مال از میورزیدند این صفت از ایشان شهرت می‌یافت و آوازه پیدامی کرد، زیرا امکان پنهان نگاه داشتن چنین اموری با در نظر گرفتن کثرت علما و پراکندگی ایشان در شهرها وجود ندارد.

اگر از باب همراهی خصم بپذیریم که علما زنان را متعه می کرده اند این، پس از اثبات آنکه متعه در اسلام رواست و صحابه بزرگ آن را به

1- مقصود او ظاهراً همان علماست - م.

184

جای می آورده اند، نقصی متوجه ایشان نمی کند.

پس فساد شخص با انجام مستحبات و امور مباح در شریعت حاصل نمی شود، بلکه فساد با پیروی از هوی و هوس هلاکت باری پدید می آید که شخص را به حرام و امور مهلک بیفکند و این به غایت آشکار است.

تردیدی نیست که شماری از صحابه پیامبر(صلي الله عليه وآله) ثروت و داراییشان فزونی گرفت و زر و سیم و کنیز بسیار گرد آوردند. بخاری در صحیح خود، جلد ۲، صفحه ۹۶۳ می آورد که همه دارایی زبیر به پنجاه میلیون و دویست هزار (معلوم نیست دینار یا درهم) می رسیده و حاکم در مستدرک، جلد ۳، صفحه ۳۶۹ ذکر می کند که چون طلحه مُرد در دست گنج دار او یک میلیون و دویست هزار درهم بود و همه دارایی او سه میلیون درهم تخمین زده می شد، و نسائی در سنن الکبری، جلد ۵، صفحه ۳۵۹ و ابن ابی عاصم در کتاب السنه، جلد ۲، صفحه ۵۶۵ به نقل از عایشه آورده اند که ثروت ابوبکر در روزگار جاهلی به هزار هزار (یک میلیون) اوقیه می رسیده است، و ابن سعد در طبقات الکبری، جلد ۳، صفحه ۷۶ آورده که عثمان به روز کشته شدنش سی میلیون درهم و پانصد و پنجاه هزار دینار و هزار شتر در ریزه و داراییهایی به ارزش دویست هزار دینار داشته است، و ابن کثیر در البداية والنهاية، جلد ۷، صفحه ۱۷۱ می گوید عبد الرحمان بن عوف از خود چندان طلا به یادگار گذارد که آن را با تبر می شکستند و هزار شتر و صد اسب و سه هزار گوسفند داشت که در بقیع چریده می شد، و با یکی از زنان چهارگانه خود به یک چهارم ثمن سازش کرد که ارزش آن به هشتاد

185

هزار... می رسید، و مقوله های دیگری که ذکر آن به طول می انجامد و اگر بخواهید می توانید برای یافتن اطلاعات بیشتر به الغدير علامه امینی، جلد ۸، صفحات ۲۸۲ تا ۲۸۶ مراجعه کنید.

حال این پرسش پیش می آید که آیا این صحابه به دلیل توانگری به فساد و انحراف کشیده شدند؟

نویسنده ادعا می کند که: آیه الله سیستانی (دام ظلّه) اموال خمسی را که گرفته به طلا تبدیل کرده و هم اکنون دو اتاق پر از طلا در اختیار دارد. درباره زدیهای هم که نمایندگان ایشان، بدون آگاهی آیه الله، می کنند هر چه می خواهد دل تنگت بگو.

پاسخ این ادعای نویسنده چنین است که این افترا بی پایه است که مستحق پاسخ هم نیست، زیرا دوران اندوختن طلا در اتاقها گذشته است، و اگر نویسنده ادعا می کرد آیه الله سیستانی مبالغی را به بانکهای سوئیس سپرده، می شد دروغ او را تصدیق کرد، ولی دروغی چنین رسوا را جز نادانان و ساده لوحان کسی تصدیق نمی کند.

هر که از وضع آیه الله سیستانی آگاه باشد می داند که ایشان حتی یک خانه ندارد و خانه ای که در آن به سر می برد استیجاری است؛ خانه ای بسیار محقر دریکی از کوچه های نجف که از تنگی فاقد گنجایش کتابهایی است که آیه الله بدان نیاز دارد چه رسد به این همه طلا؟

از این گذشته چگونه تنها نویسنده توانسته از این دو اتاق موهوم آگاهی یابد؟ من یقین دارم اگر نویسنده در این ادعای باطل خود تنها یک دلیل داشت، آن را در بوق و گُرنا می نهاد، ولی کجاست این دلیل!

اما این اتهام که نمایندگان آیه الله سیستانی بدون آگاهی ایشان خمس را به سرقت می برند سخنی است گزاف، زیرا هر کلام بدون دلیل محکوم به بی اعتنائی است، و اگر هم از باب مماشات خصم بپذیریم که بعضی از نمایندگان ایشان چنین می کنند آیه الله سیستانی بر آنچه آگاهی ندارد محاسبه نخواهد شد و ما بر آن نیستیم که همه مردم را از خیانت مبرا کنیم، زیرا تاریخ به ما می گوید برخی از نمایندگان امامان (علیهم السلام) خیانت در امانت کرده اند و اموال قلمرو خویش را برداشته اند.

نویسنده مدعی است آن کس که ده یک مال مردم می ستاند (عشّار) دعایش مستجاب نمی شود چه رسد به آن که پنج یک مال مردم می گیرد! آنکه پنج یک مال مردم می گیرد به طریق اولی دعایش مستجاب نمی گردد.

پاسخ وی آن است که مالیات بگیر ده یک، دعایش مستجاب نمی شود، زیرا از یاران سلاطین ستم است، و از مردم به زور و به ناحق برای سلاطین پول می ستاند، ولی کسی که خمس می گیرد آن را از اهلش و بحق وصول می کند و بحق در جایگاهش هزینه می کند، چنین کسی چگونه می تواند ملعون باشد!

به همین سبب به کسی که برای امام عادل زکات گرد می آورد عشّار نمی گویند، اگر چه او ده یک را به عنوان زکات می ستاند، ولی او این پول را بحق می گیرد و به امام عادل می سپارد که آن را در میان مستحقان هزینه می کند، و میان این دو تفاوتی است آشکار که بر هیچ کس پوشیده نیست.

کتابهای آسمانی

نویسنده می انگارد که منابع معتبر شیعی اسامی کتابهایی جز قرآن را آورده اند که فقهای شیعه ادعا می کنند بر پیامبر (صلی الله علیه وآله نازل شده و ایشان تنها امیر المؤمنین) علیه السلام (را از آنها آگاه گردانده است).

پاسخ به نویسنده چنین است که این پندار او که فقهای شیعه ادعا می کنند این کتابها بر رسول خدا (صلی الله علیه وآله نازل شده، درست نیست، زیرا برخی از آنها از املاي رسول اکرم (صلی الله علیه وآله) به

امیر المؤمنین) علیه السلام (است است و شماری از املائی فرشتگان، و شماری گردآورده های امیر المؤمنین) علیه السلام (است، و بعضی از آنها ثبت نشده است و خواننده در خواهد یافت که همه کتابهایی که نویسنده یاد می کند آسمانی نیست، و این در حالی است که او این فصل را «کتابهای آسمانی» نام نهاده است.

نویسنده در ضمن این کتابها از «جامعه» نام می برد و از کافی، جلد ۱، ص ۲۳۹ روایتی را از ابو بصیر به نقل از امام صادق می آورد که فرمود:

ای ابا محمد! جامعه نزد ماست، و آنها چه دانند جامعه چیست؟ ابو محمد می گوید: گفتیم: فدایت گردم، جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه ای به طول هفتاد ذرع بر اساس ذرع رسول اکرم) صلی الله علیه و آله (و املائی که از شکاف دهان ایشان) صلی الله علیه و آله (بیرون آمده بود و علی) علیه السلام (با دست راست نوشته و در آن همه گونه حلال و حرام و هر آنچه انسان بدان نیازمند است تا دیه یک خراش آمده است.

او آن گاه این پرسش را مطرح می کند که: آیا جامعه حقیقت داشته یا نه، و آیا در آن همه نیازهای انسان تا روز قیامت بوده یا خیر؟ در این صورت چرا باید چنین صحیفه ای پنهان نگاه داشته شود؟ و چرا ما باید از آنچه مردم در حلال و حرام و احکام تا به روز رستخیز بدان نیازمندند محروم بمانیم؟ آیا این پنهان نگاه داشتن دانش نیست؟

پاسخ وی چنین است که روایتی که نویسنده بیان می دارد آشکارا دلالت بر آن دارد که جامعه کتاب آسمانی نیست، بلکه املائی آن از رسول خدا) صلی الله علیه و آله (و نگارش آن به دست امیر المؤمنین) علیه السلام (بوده است، و از ظاهر اخبار چنین پیداست که این صحیفه همه احکام شرعی از حلال تا حرام و هر آنچه مردم بدان نیاز دارند تا دیه یک خراش را در خود داشته. مراجعه کنید به بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحات ۱۸، ۲۰ و ۲۱ و ۲۲.

نمی دانیم چرا نویسنده وجود چنین صحیفه ای را چنین گران شمرد و آن را بعید دانسته است با آنکه پیامبر خدا) صلی الله علیه و آله (تنها امیر المؤمنین) علیه السلام (را بدان ویژه ساخته است و این در کتابهای اهل سنت گفته آمده. ترمذی به سند خود از جابر نقل می کند که گفته است: روزی

پیامبر خدا) صلی الله علیه و آله (به روز طائف علی) علیه السلام (را بخواند و با او نجوا کرد. مردم گفتند: نجوای او با پسر عموش به طول انجامید. پیامبر خدا) صلی الله علیه و آله (گفت: من با او نجوا نمی کردم، بلکه خدا با او نجوا می کرد) سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۹).

راوی می گوید: این حدیث، حسن و غریب است.

ابن سعد در طبقات، جلد ۲، صفحه ۳۳۸ و ابو نعیم در حلیة الاولیاء، جلد ۱، صفحه ۶۸ و هیثمی در مجمع الزوائد، جلد ۹، صفحه ۱۱۳ و گروهی دیگر به نقل از ابن عباس آورده اند که گفته است: در این باره سخن می گفتیم که پیامبر خدا) صلی الله علیه و آله (هفتاد پیمان به علی سپرده که به فردی دیگر نسپرده است.

پس از این همه هیچ اشکالی ندارد که پیامبر) صلی الله علیه و آله (، امیر المؤمنین) علیه السلام (را به علومی که می خواهد اختصاص دهد و هیچ بُعدی ندارد که علی) علیه السلام (آنچه را پیامبر) صلی الله علیه و آله (وی را در نوشتن آنچه در آغاز یا بعدها صحیفه جامعه نامیده شد ویژه گرداند، به ویژه آنکه برخی از بزرگان اهل سنت تصریح کرده اند که علی) علیه السلام (از صحابه ای بوده که احادیث رسول خدا) صلی الله علیه و آله (را می نوشته اند.

سیوطی می گوید: گروهی نوشتن حدیث را روا شمرده، آن را انجام می دادند. از ایشان بودند: عمر، علی، پسرش حسن، پسر عمر، انس، جابر و ابن عباس، (تدریب الراوی، ج ۲، ص ۶۵).

شگفت آنکه این نویسنده و شماری از اهل سنت انکار می کنند که امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین صحیفه ای را داشته است، ولی همین امر را نسبت به ابو هریره انکار نمی کنند. آنها نقل می کنند که نزد ابو هریره دو

ظرف دانش بوده است، یکی را پراکنده است و دیگری را پوشیده داشته. بخاری از او روایت می کند که گفته: «دو ظرف را از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) حفظ کردم، یکی از آن دو را پخش کردم و اگر آن یکی را هم پخش می کردم این حنجره قطع می شد» (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۶۴).

اگر چنین چیزی از نگاه آنها در حق ابو هریره صحیح باشد چگونه نظیر آن در حق علی (علیه السلام) که از کودکی خود تا رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) در کنار ایشان بود صحیح نمی باشد، در حالی که ابو هریره تنها سه سال (۱) همراه پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده است.

اما مسأله پوشیده داشتن دانش که نویسنده بدان اشکال کرده مطلقاً حرام نیست، زیرا عقل و نقل هر دو بر پوشیده داشتن علم به غیر اهل آن و سود نداشتن از آشکار کردن و انتشار آن دلالت دارند، چنان که هر دو [عقل و نقل] هنگام ترس بر جان یا مال و آبرو پوشیده داشتن آن را واجب می دانند. اهل سنت روایت کرده اند که بعضی از صحابه علوم خود را از هراس اینکه مباد افشای آن به ایشان زیان رساند پوشیده می داشتند، و از جمله آن است سخن ابو هریره که گفته آمد.

ابو ایوب هنگام مرگ گفت: از شما چیزی را نهان داشتم که از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم. از حضرتش (صلی الله علیه و آله) شنیدم که فرمود: «اگر شما گناه نمی کردید خداوند مردمی دیگر می آفرید تا گناه کنند و خدای، گناه

1- بخاری در صحیح، ج ۳، ص ۱۱۰۹ به سند خود از ابو هریره نقل می کند که گفته: من سه سال همراه پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) بودم.

ایشان ببخشاید) «صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۰۵).

احادیث در این باره میان اهل سنت فراوان است و نیازی به شمارش همه آنها نیست.

نویسنده پس از آن سخن از صحیفه ناموس به میان می آورد و از امام رضا (علیه السلام) (حدیثی ذکر می کند که فرموده است صحیفه ای نزد اوست که در آن نام شیعیان ایشان تا روز رستخیز آمده است، چنان که نزد او صحیفه ای است که نام دشمنان ایشان تا روز رستخیز آمده است.

نویسنده بعید می داند صحیفه ای وجود داشته باشد که بتواند نام همه شیعیان را تا روز رستخیز در خود جای دهد، زیرا اگر تنها بخواهند شیعیان امروز عراق را نام برند دست کم به صد جلد کتاب نیاز هست، دیگر چه رسد به اسامی همه شیعیان جهان.

پاسخ وی این است که با چشمپوشی از اسناد این روایات، از پاره ای احادیث چنین پیداست که نام شیعیان بر صحیفه هایی نوشته شده بوده که هم وزن بار یک شتر بوده است. (1) پس اگر چنین بوده و تنها نام شیعیان نوشته شده باشد محال نیست که این صحیفه حاوی نام همه شیعیان باشد.

شاید هم مقصود از شیعیان، موالیان حقیقی اهل بیت(علیهم السلام) باشد که پیرو احکامی هستند که امام صادق(علیه السلام) آنها را چنین توصیف کرده است: «شیعیان ما اهل هدایت و تقوا و خیر و ایمان و فتح و ظفرند»، نه هر که از

1- بصائر الدرجات، ص ۱۹۲

192

یک پدر و مادر شیعی زاده شد.

شاید هم این کتاب به گونه ای اعجاز آمیز نوشته شده باشد، و در این صورت می تواند همه این نامهای فراوان را در خود جای دهد.

اگر نویسنده وجود چنین کتابی را گران می شمرد اهل سنت در کتابهای خود سخنانی به میان آورده اند باور نکردنی تر از این. ترمذی در سنن خود و جز او از عبدالله بن عمرو آورده اند که گفته است: رسول خدا(صلي الله عليه وآله) در حالی که دو کتاب در دست داشت سوي ما آمد و فرمود: آیا می دانید این دو کتاب چیستند؟ عرض کردیم: یا رسول الله! نمی دانیم مگر آنکه تو به ما بگویی. او درباره کتابی که در دست راست داشت گفت: این کتاب از سوي خدای جهانیان است و در آن نام اهل بهشت و نام پدران و قبایل ایشان آمده و تا آخرین آنها را جمع بندی کرده است، هرگز نه بر آنها افزوده می شود نه شمارشان کاستی می گیرد. وانگاه درباره کتابی که در دست چپ داشت فرمود: این کتاب از سوي خداوند جهانیان است و در آن نام اهل دوزخ و نام پدران و قبایل ایشان آمده است و تا آخرین آنها را جمع بندی کرده است، هرگز نه بر آنها افزوده می شود نه شمارشان کاستی می گیرد. (1)

اینکه دو کتاب مذکور نام اهل بهشت و دوزخ را در بر داشته باشد بدین معنی است که نام همه خلائق خداوند سبحان را از آغاز در خود

1- سنن ترمذی، ج ۴، ص ۴۴۹، ترمذی می گوید: این حدیث، حسن، غریب و صحیح است؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۲، ص ۱۶۷؛ کتاب السنه از ابن عاصم، ج ۱، ص ۱۵۴ که البانی بر آن چنین حاشیه زده است: اسنادش حسن است و در صحیح (۸۴۸) نقل شده؛ سلسله الاحادیث الصحیحة، ج ۲، ص ۵۰۳

193

داشته باشد و این دو بزرگ تر از کتابی است که نویسنده آن را انکار می کند. حال ما از نویسنده و دیگر سببان این پرسش را مطرح می کنیم که این دو کتاب پس از رحلت پیامبر(صلي الله عليه وآله) چه سرنوشتی یافته؟ آیا ممکن نیست هر دو در میان اهل بیت پیامبر همچنان به ارث برده شود و در آن دو نیز نام شیعیان ائمه و دشمنان ایشان آمده باشد؟

نویسنده سخن از صحیفه عیبطه به میان می آورد و حدیثی از امیرالمؤمنین(علیه السلام) نقل می کند که در آن فرموده است: به خدای سوگند نزد من صحیفه های بسیاری است که به رسول خدا(صلي الله عليه وآله) و اهل

بیت او اختصاص دارند و در میان آن صحیفه ای است که بدان عبیطه گویند و بر عرب گران تر از آن نرسیده است و در آن آمده است که شصت قبیله عرب دروغین هستند و از دین خدا بهره ای ندارند (بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحه ۳۷).

نویسنده این روایت را چنین رد می کند که اگر این شمار از قبایل بهره ای از دین خدا نداشته باشند مفهوم آن این است که در دین خدا یک نفر هم یافت نمی شود که از آن بهره داشته باشد.

پاسخ او این است که این روایت سندی بسیار ضعیف دارد، زیرا در زنجیره روایان این حدیث نام ابو اراکه و علی بن میسر و ابو حسن عبیدی و محمد بن علی بن اسباط و ابو عمران ارمنی یا همان موسی بن زنجویه و یعقوب بن اسحاق یا همان ضبی و محمد بن حسان یا همان رازی دیده می شود که همگی یا مجهول اند یا مهمل یا ضعیف.

با چشمپوشی از سند روایت ناگزیر باید قبیله را در اینجا به

مفهوم درونه و تبار قبیله حمل کرد، همچون بنی هاشم و بنی امیه یا آنچه تیره، شامل آن می شود، مثل بنی عباس و این به قرینه شمار قبایل است و درونه ها و تبارها و تیره های قبایل بسیار زیاد هستند، و بدین سان دیگر بعید نیست که شصت قبیله از عرب سهمی از اسلام نداشته باشند.

آن گاه نویسنده از صحیفه نؤابة السیف یاد می کند و از بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحه ۵۶ روایتی را می آورد که ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده که می فرماید: بر قبضه شمشیر پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) صحیفه ای کوچک بود که در آن حروفی دیده می شد که از هر حرف هزار حرف گشوده می شد. ابو بصیر می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرمود: تاکنون تنها دو حرف آن بیرون آمده است.

نویسنده اعتراض می کند که آیا نباید حروف دیگر نیز بیرون آید تا شیعه اهل بیت از آن بهره برند؟ یا تا ظهور حضرت قائم همچنان پنهان خواهد ماند؟

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا از جمله روایان آن علی بن حمزه یا همان بطاننی است که جلودار و اقفیه شمرده می شود، او که امامت سرور ما امام رضا (علیه السلام) را انکار کرد. راوی دیگر آن قاسم بن محمد جوهری است که در کتب رجال توثیق نشده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، چنین پیداست که این حدیث از نگاه نویسنده تنها از یک نظر محل اشکال است و آن این سخن که :

«تاکنون تنها دو حرف آن بیرون آمده است.»

این در حالی است که صحیفه مذکور را اهل سنت با اسناد صحیح ذکر کرده اند. ابراهیم تیمی از پدرش نقل می کند که گفته است: «علی بر منبری از آجر برای ما خطبه خواند و بر میان، شمشیری داشت که بر آن صحیفه ای آویخته بود. پس فرمود: به خدا سوگند نزد ما کتابی خوانده نمی شود مگر کتاب خدا و آنچه در این صحیفه است. پس آن را گشود و در آن دندانهای شتر بود و در آن آمده بود: مدینه از غیر فلان جا حرام است، و هر که در آن حادثه ای (بدعت یا قتل) پدید آورد نفرین خدا و همه فرشتگان و مردم بر او باد و خدای از چنین کسی نه توبه ای پذیرد نه فدیة ای» (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۲۷۸).

بعید نیست که این صحیفه حاوی قواعدی کلی باشد که در حدیث از آن چنین تعبیر شده است: «حروفی که از هر حرف آن هزار حرف گشوده می شود»، و شاید مقصود از دو حرفی که تاکنون بیرون آمده دو قاعده «مسلمان در برابر کافر کشته نمی شود» و «هر که بدون اجازه طرفدارانش کار گروهی را بر عهده گیرد» باشد، زیرا از این دو، مسائل بسیار زیادی منشعب می شود.

اما از دلیلی که امام علیه السلام (به سبب آن مانده صحیفه را، جز اندکی از آن، پنهان داشت آگاهی نداریم، زیرا امام به تکلیف خود آگاه تر است و به مردم روزگارش داناتر، و در صورت درست بودن آن، ما تکلیفی نداریم، با در نظر گرفتن اینکه بر پایه ظاهر احادیث اهل سنت، امام علیه السلام (پاره ای از آن را آشکار کرده نه همه آن را، و بر این اساس همین اشکال بر خود آنها وارد می شود، بلکه وارد شدن این اشکال بر ایشان اولی

است، زیرا احادیث مربوط به صحیفه را صحیح می دانند و اعتقادی بدان ندارند که امام علیه السلام (از مردم روزگارش تقیه می کرده است.

آن گاه نویسنده از جفر ابیض و جفر احمر نام می برد، و روایتی از ابوالعلاء را می آورد که گفته است: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: «جفر ابیض نزد من است. او می گوید: عرض کردم: در آن چیست؟ فرمود: زبور داوود و تورات موسی و انجیل عیسی و صحف ابراهیم (علیهم السلام) (و حلال و حرام. جفر احمر نیز نزد من است.

او می گوید: عرض کردم: در جفر احمر چیست؟ فرمود: سلاح؛ این جفر برای خونریزی گشوده می شود و صاحب شمشیر آن را برای کشتن می گشاید) «اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۲۴».

پاسخ وی چنین است که درباره جفر ابیض هیچ دلیلی برای انکار وجود آن نزد امامان اهل بیت (علیهم السلام) در میان نیست، زیرا ما از طریق افراد ثقه و معتمد آگاه شده ایم که کتابهای مذکور نزد ائمه (علیهم السلام) بوده است و ما چگونه می توانیم سخن ایشان را رد و انکار کنیم؟

این در حالی است که خود آنها (اهل سنت) گفته اند عبدالله بن عمرو بن عاص دو بار شتر از کتب اهل کتاب داشت. ابن کثیر در تفسیر القرآن العظیم، جلد ۱، صفحه ۴ آورده است که:

عبدالله بن عمرو (رض) در روز یرموک به دو بار شتر از کتب اهل کتاب دست یافت و از آنها برای ما نقل و روایت می کرد.

ذهبی می گوید: «او به شماری از کتب اهل کتاب دست یافته و در آنها پیوسته درنگ کرده و شگفتیهایی در آنها دیده

است) «تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۴۲».

ابن حجر می گوید: «عبدالله در شام به بار شتری از کتب اهل کتاب دست یافت و در آنها می نگریست و از آنها حدیث می گفت و به همین سبب بسیاری از پیشگامان تابعان از ستاندن حدیث از وی دوری می کردند» (فتح الباری، ج ۱، ص ۱۶۷).

پس از این همه نمی دانیم چرا این گروه دسترسی عبدالله بن عمرو به این کتب را تصدیق می کنند، ولی دسترسی ائمه (علیهم السلام) (به نظایر آن را نمی پذیرند؟

جفر احمر - که براساس آنچه در خیر آمده - همان سلاح است و در دسترس ائمه علیهم السلام (بوده جایی شگفتی ندارد تا انگشت اتهام را سوی راویان آن بریم، بهویژه آنکه این حدیث در صحیح بخاری، جلد ۴، صفحه ۱۰۱ و مسلم، جلد ۴، صفحه ۱۹۰۳ آمده و بر اساس آن یکی از جنگ افزارهای رسول خدا (صلی الله علیه و آله (نزد امام زین العابدین) علیه السلام (بوده است و مسور بن مخرمه آن را طلب می کند، زیرا از آن می هراسیده که آن قوم (بیزیدیان) او را از آن حضرت به غارت برند.

به هر حال ثبوت دسترسی ائمه علیهم السلام (به جفر ابیض و جفر احمر را امری شگفت نمی دانیم تا اینکه برخی از اهل سنت بر انکار آن پای بفرشند و از پذیرشش سرباز زنند.

نویسنده از مصحف فاطمه سخن به میان می آورد و از بحار الانوار، جلد ۲۶، صفحه ۴۱ سه روایت نقل می کند که یکی از آنها از علی بن سعید به نقل از امام صادق (علیه السلام (است که فرموده: «مصحف فاطمه نزد ماست که

آیه ای از کتاب خدا در آن نیست و آن با املائی رسول خدا (صلی الله علیه و آله (و دستنویس علی (علیه السلام (است. دو روایت دیگر نیز نظیر همین است.

پاسخ وی این است که مصحف فاطمه (علیها السلام (کتابی است که در آن تا روز رستخیز علم آنچه خواهد شد و اسامی کسانی که به حکومت خواهند رسید آمده و آن به املائی جبرئیل (علیه السلام (و دستخط علی بن ابی طالب (علیه السلام (است و اخبار بسیار بدان دلالت دارند که یکی از آنها صحیح ابو عبیده حذاء، به نقل از امام صادق (علیه السلام (است که فرموده: فاطمه پس از رحلت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله (هفتاد و پنج روز بزیست و از برای وفات پدر، حزنی سخت بر او عارض شده بود و جبرئیل بر او نازل می شد و غمش را از برای رحلت پدر می گسارد و آرامش خاطرش می داد و از پدر و جایگاه او آگاهی می ساخت و او را از آنچه بعداً در میان نسل او خواهد بود مطلع می کرد، و علی (علیه السلام (اینها را می نوشت و همین مصحف فاطمه (علیها السلام (شد) کافی، ج ۱، ص ۲۴۱).

ما سخن گفتن فرشتگان با علی و فاطمه (علیها السلام (را امری نشدنی نمی دانیم، زیرا احادیثی که حافظان حدیث اهل سنت نقل می کنند دلالت بر آن دارد که اگر مردم پایداری ورزند فرشتگان دستشان را خواهند فشرد.

یکی از این احادیث را مسلم و دیگران از حنظله اسیدی آورده اند که پیامبر (صلی الله علیه و آله (فرموده: «اگر در آنچه نزد من هستید دوام ورزید فرشتگان دست شما را بر روی فرش سرایتان یا در راهتان خواهند فشرد» (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۰۶ و ۲۱۰۷).

در روایت دیگری آمده است که فرمود: «اگر در وضعی که نزد من

دارید دوام ورزید فرشتگان در مجالس و راهاتان و بر روی فرشها دست شما را خواهند فشرد» (سنن ترمذی، ج ۴، ص ۶۶۶). او می گوید: این حدیث حسن و صحیح است.

سخن گفتن فرشتگان با مریم در آنچه خداوند سبحان حکایت می کند بر همین شیوه حمل می گردد: «وَ اذْکُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ اِذْ اتَّيَدَتْ مِنْ اٰهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا اِلَيْهَا رُوْحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا. قَالَتْ اِنِّيْ اَعُوذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتُ تَفِيًّا. قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلُ رَبِّكَ لِاَهْبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا. قَالَتْ اَنْتَیْ يَكُوْنُ لِيْ غُلَامٌ وَّلَمْ يَمْسَسْنِيْ بَشَرٌ وَّلَمْ اَكُ بَغِيًّا. قَالَ كَذٰلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلٰی هٰٓئِنُّ وَّلِنَجْعَلُهٗ اٰیَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ اَمْرًا مَّقْضِيًّا. (۱)

بر این اساس هیچ مسلمانی که به خدا و روز واپسین باور دارد نباید پایداری را از امیرالمؤمنین (علیه السلام) و سرور زنان جهان (علیها السلام) نفی کند؛ آن پایداری که آن دو را شایسته می گرداند فرشتگان در خانه آن دو با ایشان سخن گویند، بهویژه آنکه ایشان این ویژگی را برای کسانی ثابت می دانند که با این دو حضرت قابل سنجش نیستند. مسلم به نقل از

1- مریم / ۱۶ - ۲۱: و در این کتاب از مریم یاد کن، آن گاه که از کسان خود، در مکانی شرقی به کناری شتافت. و در برابر آنان پرده ای بر خود گرفت. پس روح خود را به سوی او فرستادیم تا به [شکل] بشری خوش اندام بر او نمایان شد. [مریم] گفت: «اگر پرهیزگاری، من از تو به خدای رحمان پناه می برم.» گفت: «من فقط فرستاده پروردگار توام، برای اینکه به تو پسری پاکیزه ببخشم.» گفت: «چگونه مرا پسری باشد با آنکه دست بشری به من نرسیده و بدکار نبوده ام؟» گفت: [فرمان] چنین است، پروردگار تو گفته که آن بر من آسان است، و تا او را نشانه ای برای مردم و رحمتی از جانب خویش قرار دهیم و [این] دستوری قطعی بود.»

200

عمران بن حصین آورده که گفته است: «از سوی فرشته ای به من درود فرستاده می شد تا زخم خود را می سوزاندم و در این هنگام از من روی می گرداند و چون سوزاندن را کنار نهادم آن فرشته بازگشت» (صحیح مسلم، ج ۲، ص ۸۹۹).

ذهبی در بازگو کردن مقصود عمران بن حصین می گوید: او از کسانی بود که فرشتگان بدو درود می فرستادند...

او می گوید: «عمران بواسیر داشت و جای آن را می سوزاند. او می گوید: ما جای آن را می سوزانیم، ولی بهبود حاصل نمی شد. او به ما روایت کرده که چون کار سوزاندن را ادامه می داد درود آن فرشته مدتی از او منقطع شد و باز بدو بازگشت» «تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰».

ابن حجر می گوید: فرشتگان پیش از سوزاندن موضع، دست او را می فشردند «تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۱۱۲».

نووی می گوید: فرشتگان بر او درود می فرستادند و او آنها را آشکارا می دید و این به تصریح در صحیح مسلم آمده است (تهذیب الاسماء واللغات، ج ۲، ص ۳۶).

پس از این همه نمی دانیم اینکه امیرالمؤمنین و سرور زنان جهان (علیهما السلام) (با فرشته یا جبرئیل) علیه السلام (سخن گفته باشند و نوشتن این سخنان در مصحفی به نام «مصحف فاطمه» چه وجه انکاری دارد؟

نویسنده در اینجا از تورات، انجیل و زبور سخن به میان می آورد و از کافی، جلد ۱، صفحه ۲۰۷ باب «همه کتابهایی که از سوی

201

خداوند عزوجل نازل شده نزد ائمه (علیهم السلام) (بوده و آنها این کتابها را به رغم اختلاف زبانهاشان می فهمیده اند» روایتی را از امام صادق (علیه السلام) (نقل می کند که حضرتش) علیه السلام (انجیل و تورات و زبور را به زبان سریانی قرائت می کرده است.

پاسخ نویسنده چنین است که این حدیث با همین الفاظ در کتاب کافی و در باب مذکور یافت نمی شود و این باب تنها دو حدیث ضعیف در خود دارد که در یکی از آن دو نام حسن بن ابراهیم دیده می شود که وضعی ناشناخته دارد، و در دیگری نام سهل بن زیاد و بکر بن صالح (1) و محمد بن سنان دیده می شود که هیچ یک مورد وثوق نیستند و وضع سهل و ابن سنان پیشتر گفته آمد.

گمان نمی کنم عالمی به حرمت در اختیار داشتن تورات، انجیل و زبور فتوا دهد، به ویژه آنکه در اختیار داشتن این کتب برای احتجاج با پیروان آن باشد، بل تا آنجا که ما اطلاع داریم علما نه تنها به جواز در اختیار داشتن تورات و انجیل فتوا داده اند، بلکه در اختیار داشتن کتب ضالّه را نیز جایز می دانند تا آنها را نقض کنند و با آنها به احتجاج با باورمندان این کتب برخیزند.

اینکه چنین کتابهایی در دسترس اهل بیت (علیهم السلام) است شاید بدین سبب بوده است و در کتب اهل سنت سخنانی رسیده که به همین نکته گواهی می دهد. ابو عمرو دانی در سنن خود از ابن شاذان نقل می کند که گفته است: «مهدی را بدین نام نامیدند، زیرا به کوهی از کوههای شام

1- مراجعه کنید به: رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۷۰؛ رجال ابن غضائری، ص ۴۴؛ رجال علامه حلی، ص ۲۰۷

202

راهنمایی می شود و اسفار تورات را از آنجا برون می کشد و به وسیله آن با یهود محاجّه می کند و گروهی از یهودیان به دست ایشان اسلام می آورند) «العرف الوردی، ج ۲، ص ۸۱».

کعب می گوید: «مهدی را بدین نام نامیدند، زیرا به اسفاری از اسفار تورات ره می یابد و آن را از کوههای شام برون می کشد و یهود را بدان فرا می خواند و بسیاری در پرتو این کتابها اسلام می آورند، وانگاه از حدود سی هزار تن نام می برد) «الفتن از نعیم بن حماد، ص ۲۵۱».

نویسنده در این هنگام از قرآن کریم سخن به میان می آورد و ادّعا می کند که کتابهای فقهایی شیعه و سخن همه مجتهدان ایشان بر این نکته تصریح دارد که قرآن تحریف شده است و در میان همه کتابهای آسمانی تنها کتابی است که دستخوش تحریف شده است.

پاسخ وی این است که نسبت دادن اعتقاد به تحریف قرآن به همه علمای شیعه دروغی رسواست و تنها شماری از علما قائل به تحریف قرآن هستند نه همه فقها و همه مجتهدان، چنان که نویسنده ادّعا می کند.

این در حالی است که پندار وی در اینکه علما و مجتهدان شیعی می گویند: «قرآن تنها کتاب آسمانی است که دستخوش تحریف شده است» افتزای دیگری است، زیرا آنها همه هم سخن اند که تمامی دیگر کتب آسمانی دستخوش تحریف و خیانت گشته اند.

در بطلان ادّعاهای نویسنده همین بس که وی هیچ یک از دو ادّعا را اثبات نمی کند و نقل قول تحریف از سوی برخی اثبات نمی کند که همه به این سخن اعتقاد دارند.

203

اگر چه میرزای نوری (رحمه الله) تمام تلاش خود را به کار گرفته تا در کتاب خود با عنوان فصل الخطاب، در مقدمه سوم، صفحه ۲۵، شمار این گروه را افزونی دهد، ولی باز تعداد این گروه از سی تن تجاوز نمی کند، بگذریم که نسبت دادن این اعتقاد به بسیاری از ایشان دور از صحّت است، زیرا او اعتقاد به تحریف را به

کسانی نسبت داده که همچون شیخ مفید و جز او قائل به نفي تحریف اند، چنان که این اعتقاد را به کسانی نسبت داده که اصلاً شناخته نیستند و یا کسانی که این سخن از ایشان ثابت نشده است.

شگفت اینکه نویسنده از میرزای نوری اعتقاد او به تحریف قرآن را نقل می کند، ولی دلایل ایشان (قدس سره) را در اثبات تحریف تورات و انجیل در صفحات ۳۵ و ۳۶ نادیده می گیرد و نمی داند چرا نویسنده این صفحات را ندیده است و اعتقاد به تحریف نشدن کتب آسمانی را به همه علمای شیعی نسبت داده که همگی اعتقادی خلاف آن دارند.

این در حالی است که بخاری تصریح می کند که تحریف همه کتب آسمانی در محدوده معانی و تأویل است نه در الفاظ و واژه ها. او در کتاب توحید (باب) بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ (می گوید: «بِحَرْقُونَ» به معنای «بِزَيْلُونَ» است و هیچ کس لفظ کتابی از کتب خداوند عزوجل را از اله نمی کند، بلکه آن را تحریف می کنند، یعنی به تأویلی می پردازند جز آنچه باید) «صحيح بخاري، ج ۴، ص ۲۳۶۰).

ابن حجر می گوید: شیخ ما این ملقن در شرح خود می گوید: «این چیزی که او گفته، یکی از دو قولی است که در تفسیر این آیه آمده است و آن قول مختار نزد بخاری است و بسیاری از اصحاب ما تصریح

کرده اند که یهود و نصاری تورات و انجیل را دگرگون کرده اند و ارتزاق با اوراق این دو کتاب آسمانی را فرع بر این دگرگونی ساخته اند و این با آنچه بخاری در اینجا گفته ناسازگاری دارد) «فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۴۸).

علاوه بر آن، اعتقاد به تحریف نشدن تورات در محدوده الفاظ، اعتقاد شناخته شده ای است از ابن تیمیه. ابن حجر هنگام سخن پیرامون اختلاف آراء در تحریف تورات و انجیل می گوید: «چهارم: تحقق دگرگونی و تغییر در معانی نه در الفاظ که در اینجا گفته می آید. از ابن تیمیه پیرامون صیرف این مسأله پرسش شد و او در فتاوی خود پاسخ داد که علما در این زمینه دو نظر دارند و در نظر دوم ایشان احتجاج می کند و می گوید که تحریف تنها در معانی پدید آمده و دلایل آن بسیار است که یکی از این دلایل فرموده خداوند است که: لا مبدل لکلماته (فتح الباری، ج ۱۳، ص ۴۴۹).

نویسنده ادعا می کند محدث نوری طبرسی در اثبات تحریف قرآن کتاب قطوری نوشته و آن را فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب نامیده و در آن بیش از دو هزار روایت آورده که بر تحریف قرآن تصریح دارند و آرای همه فقها و علمای شیعه را در تصریح به تحریف قرآن یادآور شده است.

پاسخ وی آن است که کتاب قطوری که نویسنده از آن یاد می کند از ۳۷۵ صفحه با قطع وزیری، تجاوز نمی کند. پس چگونه می شود تصدیق کرد این کتاب در بردارنده بیش از دو هزار روایت است که بر

تحریف قرآن تصریح دارد، به ویژه آنکه این کتاب در بردارنده گفتگوها و ذکر آراء نیز هست و شمار بسیاری از روایات اهل سنت و آرای علمای ایشان را نیز در خود جای داده است؟

به علاوه آنکه میرزای نوری (قدس سره) روایتها را تکرار کرده است، یک بار آنها را مسند می آورد و بار دیگر بدون اسناد از منابع گوناگون بازگو می کند، و شیخ محمد جواد بلاغی (قدس سره) هنگام رد این دسته از روایات بر این نکته چنین تصریح دارد: این در حالی است که محدث معاصر در کتاب فصل الخطاب در گردآوری روایاتی می کوشد که با آن به کاستی قرآن استدلال کند، و شمار مسندها را با مرسلهایی افزایش می دهد که در کتب مختلف از ائمه علیهم السلام (رسیده است، مانند مرسله‌های عیاشی و فرات و دیگران و فرد جستجوگر محقق یقین می یابد که این مرسلها از آن مسندها گرفته شده، و در میان این روایات که ذکر

کرده، برخی از آنها احتمال صدقش در میان نیست و برخی با یکدیگر مختلف اند، چنان که به منافات و معارضه کشیده می شود) «آلاء الرحمن، ص ۲۶».

در این هنگام نویسنده سخنان پاره ای از معتقدان به تحریف را می آورد. او می گوید: سیدهاشم بحرانی گفته است: وضوح صحّت این اعتقاد - یعنی اعتقاد به تحریف قرآن - نزد من پس از کاوش احادیث و آثار بدان جا رسیده که می توان آن را از ضروریات مذهب تشیع دانست، و این از بزرگ ترین مفاسد غصب خلافت شمرده می شود. پس درنگی باید). مقدمه برهان، فصل چهارم، ص ۴۹).

پاسخ به نویسنده چنین است که چگونه صحیح است حکم کنیم که

206

اعتقاد به تحریف قرآن از ضروریات مذهب شیعه است با آنکه بزرگان این قوم همچون شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی، شیخ صدوق و طبرسی و بسیاری دیگر از سرشناسان این مذهب آن را انکار می کنند و به برکناری قرآن از هر کاهش و افزایشی یقین دارند؟

آیا اینها همه از آنچه جزء ضروریات مذهب شیعه است ناآگاه بوده اند؟

صحّت اخبار مربوط به تحریف، اقتضای اعتقاد بدان را ندارد، زیرا باید آن را در کنار دیگر احادیث صحیح نهاد و تأویل کرد، احادیثی همچون احادیث تشویق به چنگ زدن به قرآن، یا احادیثی که براساس آن باید روایات را بر قرآن عرضه داشت، وگرنه لازم می آمد که همه علمای اهل سنت نیز به تحریف قرآن باور یابند؛ کسانی که احادیث مربوط به تحریف را که در صحاح و جز آن آمده صحیح می دانند.

نویسنده ادعا می کند: سیدنعمة الله جزایری در ردّ کسانی که به تحریف نشدن قرآن معتقدند گفته است: «اعتراف به متواتر بودن اینکه قرآن وحی الهی است و اینکه همه قرآن را روح الامین آورده به کنار زدن اخبار مستفیض می انجامد، اگر چه اصحاب ما هم سخن اند که همه این اخبار، صحیح است و آن را تصدیق می کنند) «الانوار النعمانیة، ج ۲، ص ۳۵۷».

پاسخ وی آن است که با وجود یقین به تواتر قرآن اشکالی نخواهد داشت که اخبار مستفیضی را کنار زیم که وی آنها را می آورد، زیرا متواتر، صدوری قطعی دارد، در حالی که احادیث مستفیض صدوری

207

ظنی دارد و نمی توان برای اخبار ظنی از تواتر قطعی چشم پوشید.

گرچه می توان این اخبار را به گونه ای تأویل کرد که مستلزم اعتقاد به تحریف نباشد، بهویژه آنکه بیشتر این اخبار، سندی ضعیف دارند و با آنچه سندی صحیح تر و دلالتی آشکارتر دارد در تعارض اند، پس چگونه می توان به آنها اعتماد کرد، و هم سخنی اصحاب بر صحّت فی الجملة این روایات - اگر قائل بدان باشیم - مقتضی اعتقاد به تحریف قرآن نیست - چنان که گفته آمد - و از همین رو در اعتقاد به تحریف قرآن همداستان نیستند.

نویسنده ادعا کرده است که شیعیان براساس این روایت امام باقر(علیه السلام) قائل به تحریف قرآن هستند: «هر که ادعا کند همه قرآن را گردآورده دروغگوست. کسی آن را چنان که فرود آمده گرد نیآورده و حفظ نکرده

است مگر علي بن ابی طالب و امامان پس از او). «الحجّة من الكافي، ج ۱، ص ۲۶». او گمان کرده این نص، صراحت در اثبات تحریف قرآنی دارد که امروز نزد مسلمانان، موجود است.

پاسخ وی آن است که این حدیث، سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام عمرو بن ابی مقدم دیده می شود که محلّ اختلاف است و چنان که از سخنان بزرگان پیداست بیشتر آنها وی را ضعیف می دانند (تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۲۴؛ رجال علامه، ص ۲۴۱).

با چشمپوشی از سند حدیث، مقصود از جمع و گردآوری قرآن و حفظ آن، چنان که نازل شده، دو مفهوم است:

مفهوم اول: آگاهی از تفسیر قرآن و شناخت احکام و معارف نهفته

در آن، و به همین سبب احادیث این باب تأکید دارند که ائمه اهل بیت (علیهم السلام) همه معانی قرآن را می دانسته اند و با احکام آن، چنان که خداوند سبحان می خواسته، آشنا بوده اند، و جز ایشان کسی از امت نمی تواند علم به تمامی این احکام و معانی را ادعا کند.

مفهوم دوم: مقصود، همان گردآوری آن در مصحفی است که در آن منسوخ پیش از ناسخ آمده است و مکی پیش از مدنی و آیاتی که زودتر نازل شده پس از آیات پسین، و به همین ترتیب گردآوری قرآن به این گونه، برای هیچ یک از افراد این امت جز علی بن ابی طالب (علیه السلام) میسر نشد.

ابن سعد و دیگران از محمد بن سیرین نقل کرده اند که گفته است: «چون پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) رحلت کرد علی در بیعت با ابوبکر کندي کرد. ابوبکر او را دیدار کرد و گفت: آیا خلافت مرا ناخوش می داری؟ علی پاسخ داد: نه، ولی سوگند خورده ام رداء جز برای نماز بر پیکر نکشم تا قرآن را گردآورم. گفته اند ایشان آن را براساس نزول نوشته است. محمد گفت: اگر این کتاب به دست آید همه دانش در آن یافت می شود». «طبقات الکبری، ج ۲، ص ۳۳۸».

سیوطی می گوید: «ابن اشته در کتاب مصاحف همین خبر را به گونه ای دیگر از ابن سیرین می آورد و در این کتاب آمده است که وی [علی علیه السلام] (در مصحف خود ناسخ و منسوخ را نوشته است، و اینکه این سیرین گفته است: درصدد یافتن این کتاب برآمدم و تا مدینه نوشتم که مگر آن را برای من بیابند ولی نتوانستم به دستش آورم) «الاتقان فی علوم القرآن، ج ۱، ص ۱۲۷».

بدین ترتیب روشن می شود که این حدیث علاوه بر ضعف سند، بر تحریف قرآن، حتی دلالت هم ندارد، چه رسد به دلالت صریح.

نویسنده می گوید: اگر این کتابها به حقیقت از نزد خدا نازل شده باشد و امیرالمؤمنین به راستی آن را در اختیار داشته، پس چرا باید آن را از امتی پنهان دارد که در زندگی و پرستش خدا بیشترین نیاز را بدان دارد؟

پاسخ به نویسنده چنین است که ما درصدد آگاهی از دلایل پنهان داشتن این کتب از شیعه به طور خاص و مردم به طور کلی نیستیم، و ائمه علیهم السلام (جز به اقتضای حکمت و مصلحت گامی بر نمی دارند و ما از این رو خاطری آسوده داریم.

نویسنده بارها کوس و گرنا به راه انداخته و فریاد برآورده که صحیح نیست ائمه این کتب را پنهان سازند. این در حالی است که اهل سنت ذکر کرده اند که ابوبکر پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله) قرآن را در کاغذهایی گردآورد و نزد او بود تا بمرد، و پس از آن نزد عمر ماند تا او نیز مرد، و پس از او نزد حفصه،

همسر پیامبر (صلی الله علیه و آله) بود. در صحیح بخاری آمده است که زید بن ثابت در حدیثی ماجرای گردآوری قرآن را چنین آورده است: «این صحیفه ها نزد ابوبکر بود تا خدای، جان او ستاند و آن گاه در طول زندگی عمر نزد وی بود و پس از وی به حفصه، دختر عمر (رض)، منتقل شد» (صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۰۹).

وی به سند خود از انس در حدیث دیگری می گوید: «عثمان به حفصه پیغام فرستاد که صحیفه ها را نزد ما فرست تا از روی آن بنویسیم

210

و به تو باز پس دهیم. حفصه آنها را نزد عثمان فرستاد و عثمان به زید بن ثابت و عبدالله بن زبیر و سعید بن عاص و عبدالرحمان بن حارث بن هشام فرمان داد تا آنها را در کتابهایی نوشتند» (صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۶۱۰).

چرا ابوبکر و عمر تا دم مرگ کتاب خدا را از مسلمانان پنهان نگاه داشتند؟ و چرا این مصحف تنها به دست حفصه رسید در حالی که حق همه مسلمانان بود؟ و چرا حفصه آن را در تمامی این مدت از مردم پنهان داشت؟

این در حالی است که مصاحف موجود در میان مردم با یکدیگر اختلاف داشت و مسلمانان به مصحف کامل بسی نیازمند بودند تا آن را تلاوت کنند و به پرستش مفاد آن برخیزد و به احکام آن بپردازند.

هر آنچه در توجیه پنهان داشتن این صحیفه های گردآوری شده از سوی ابوبکر و عمر و حفصه می توان گفت به طریق اولی در توجیه پنهان داشتن آن از سوی ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نیز می توان گفت؛ کتابهایی که همسنگ و همطراز قرآن شمرده نمی شود. پس چه شگفت است نویسنده ای که از شیعیان در اینکه ائمه اهل بیت (علیهم السلام) این کتابها را از مردم پنهان داشته اند خرده می گیرد، ولی عملکرد ابوبکر و عمر پیرامون کتاب گردآوری شده و موجود نزد آن دو را نادیده می انگارد.

در اینجا نویسنده می پرسد: امیرالمؤمنین و ائمه پس از او با زبور، تورات و انجیل چه کاری داشته اند تا این کتابها را در میان خود در

211

اختیار گیرند و در پنهان بخوانند؟ بهویژه آنکه می دانیم این کتابها با نزول قرآن نسخ شده اند.

پاسخ وی آن است که چرا نویسنده خود از دلیلی پرسش نمی کند که شماری از صحابه را واداشته تا در کتب اهل کتاب درنگ کنند و بدان روی آورند، چنان که درباره عبدالله بن عمرو گفته شد که وی دو بار شتر از کتب اهل کتاب داشت که در آنها درنگ می کرد؟

و چرا بر اهل سنت اشکال نمی کند که کتابهایشان آکنده از روایات عبدالله بن عمرو است که از کتب اهل کتاب حدیث می گفت - چنان که پیشتر گفته آمد - ، و روایات کعب احبار که هر چه از دعا، تفسیر و جز آن برای ایشان نقل می کرد از تورات می ستاند تا آنجا که شماری از صحابه و حتی برخی از خلفا پرسشهای خود را از او می پرسیدند و به سخنان او توجه می کردند؟

به هر روی می توان انگیزه نگاهداری این کتب به دست ائمه (علیهم السلام) را در چند نکته خلاصه کرد:

1- این کتابها میراث انبیا بوده و به هیچ وجه صحیح نبود در آنها کوتاهی می شد تا نادیده گرفته می شدند، بلکه باید این کتب را پاس می داشتند.

2- این کتابها در احتجاج با طرفداران دیگر آیینها سودمند است، چنان که پیامبر با تورات درباره سنگسار کردن زن و مرد زناکار با یهود احتجاج کرد و چنان که مسلمانان با مسیحیان به نبوت پیامبر ما محمد(صلي الله عليه وآله) احتجاج می کنند که نامش در انجیل آمده است.

3- دسترسی به این کتابها گاهی در حکم میان یهود و مسیحیانی که

در سرزمینهای اسلامی به سر می برند سودبخش است.

نعیم با سند خود از کعب حدیثی را نقل کرده می گوید: «مهدی به جنگ با رومیان فرستاده می شود و توانایی ده گونه فقه در اختیار او قرار می گیرد و تابوت آرامش [سکینه] را از غاری در انطاکیه بیرون می آورد که توراتی در آن است که خداوند بر موسی(علیه السلام) نازل کرد و انجیلی که خداوند بر عیسی(علیه السلام) فرو فرستاد و با آن میان یهودیان با توراتشان و میان مسیحیان با انجیلشان داور می کند» «الفتن از نعیم بن حماد، ص ۲۴۹».

چرا نویسنده از خود نمی پرسد: مهدی را با تورات و انجیلی که نسخ شده اند چه کار؟ در حالی که کتابی از خدا در اختیار دارد که از هیچ سوی باطل بدان ره نمی یابد؟

پس چرا میان مسیحیان با انجیل و میان یهودیان با تورات داور می کند نه با داور اسلام؟

نگاه شیعیان به سنّیان

نویسنده ادعا می کند کتب معتبر شیعه و اقوال فقهای ایشان بر این نکته صراحت دارد که تنها دشمن شیعه سنّیان هستند و از همین رو آنها را «عامّه» و «نواصب» می خوانند.

پاسخ نویسنده چنین است که این سخن دروغی آشکار و افتزایی رسواست و از همین رو حتّی یک عبارت از علمای شیعه را نقل نمی کند که بر این دروغ دلالت داشته باشد، در حالی که علمای شیعه اهل سنّت را در

کتابهای خود برادران خویش می خوانند و احادیث ائمه اهل بیت (علیهم السلام) به حسن معاشرت با اهل سنت و دوستی با ایشان تشویق می کنند. در صحیحہ معاویة بن وهب آمده است که گفته: «بدو گفتم: برای ما در رفتار خویش با مردم گوی و برز نمان که بر آیین ما نیستند شایسته کدام است؟ گفت: به پیشوایان خود که از آنها پیروی می کنید بنگرید و همان کنید که آنها می کنند، به خدا سوگند که ایشان بیماران آنها را عیادت می کنند و به تشییع جنازه شان می روند و به آنها یا بر آنها

گواهی می دهند و امانتشان را ادا می کنند) «کافی، ج ۱، ص ۶۳۶».

در صحیحہ عبدالله بن سنان آمده که گفته است: «از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود: شما را به تقوای خداوند عزوجل سفارش می کنم و اینکه مردم را بر دوش خود حمل نکنید که خوار می شوید. خداوند تبارک و تعالی در قرآن می فرماید: وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (1) (امام) علیه السلام (سپس فرمود: بیماران ایشان را عیادت کنید و در تشییع جنازه شان شرکت کنید و به آنها و بر آنها گواهی دهید و در مساجدشان همراه ایشان نماز گزارید) «وسائل الشیعه، ج ۵، ص ۳۸۲».

احادیث در این باره فراوان اند و اگر بخواهید می توانید به وسائل الشیعه، جلد ۵، صفحه ۴۷۷ مراجعه کنید.

شیخ محمد ابوزهره اعتراف می کند که شیعیان به اهل سنت دوستی میورزند نه نفرت. او می گوید: «هم اکنون امامیه اثناعشری در عراق یافت می شود و شیعیان در عراق، که شماری نزدیک به نیم دارند، در اعتقادات و نظم و احوال شخصی و ارث و وصیت و اوقاف و زکات و همه عبادات به مقتضای مذهب اثناعشری رفتار می کنند. بیشتر مردم ایران نیز چنین هستند، و شماری از شیعیان در سرزمینهای سوریه، لبنان و بسیاری از کشورهای اسلامی پراکنده اند و به همسایگان سنی خود دوستی میورزند و از کینه توزی کناره می گیرند». «تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۸».

از نویسنده عجیب است که بدیهای اهل سنت را به شیعیان

1- بقره / ۸۳؛ و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویند.

می چسباند، و این سنیان هستند که به شیعیان دشمنی میورزند و کافرشان می دانند و رافضیشان می خوانند و لذا ریختن خون ایشان را روا می دانند و پیوند ازدواج با آنها و خوردن حیوانهایی را که ایشان سر بریده اند حرام می شمارند و گروهی از علمای ایشان بر این سخن تأکید دارند.

ابن حجر هبتمی پس از آوردن این آیه: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ (1) (تا آنجا که می فرماید): لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ (2)، و از این آیه امام مالک نتیجه می گیرد که رافضیانی که به صحابه کینه میورزند کافر هستند. او می گوید: زیرا صحابه بدیشان خشم میورزند و هر که صحابه بدیشان خشم ورزند کافر است.

او می گوید: «این نتیجه نیکویی است که ظاهر آیه بدان گواهی می دهد، و سپس شافعی (رض) نیز در اعتقاد به کفر شیعیان با او موافقت می کند و گروهی از پیشوایان آنها نیز با او هم سخن می شوند». «الصواعق المحرقة، ص ۲۴۳».

خلال با سند خود از علي بن عبدالصمد روايتي آورده که مي گوید: «از احمد بن حنبل درباره همسايه ام پرسش کردم که رافضي بود و بر من سلام مي داد. پرسيدم که آيا مي توانم پاسخ سلام او را دهم؟ گفت: نه. اسناد خلال صحيح است) «کتاب السنه، ج ۳، ص ۴۹۳».

1- فتح / ۲۸ ; محمد فرستاده خداست و آنان که همراه او هستند بر کافران سخت گیر و در میان خود مهربان اند.

2- فتح / ۲۸ ; تا از [انبوهي] آنان [خدا] کافران را به خشم دراندازد.

216

نویسنده مي گوید: به همین سبب باید با آنها (شیعیان) اختلاف کرد. صدوق از علي بن اسباط روايت مي کند که گفته است: «به امام رضا(علیه السلام) عرض کردم: مسأله اي پيش مي آید که باید بدان شناخت يابم و در شهري که من در آن زندگي مي کنم عالمي از پیروان تو نيست که از او فتوا گیرم. راوي مي گوید: امام رضا فرمود: نزد فقيه شهر رو و در کار خود از او فتوا بگیر، و تو بر خلاف فتوايي رفتار کن که او به تو داده است، زیرا حق در این کار نهفته است) «عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۷۵».

پاسخ وي آن است که این روايت سندی ضعيف دارد، زیرا در سند آن نام احمد بن محمد سياري آمده که در کتب رجال نکوهش شده است. مراجعه کنید به رجال نجاشي، جلد ۱، صفحه ۲۱۱ و الفهرست، صفحه ۶۶.

با چشمپوشي از سند روايت، ظاهر این روايت در تجویز مخالفت با قاضي شهر به هنگامی است که از حکم شرعي آگاهی در میان نباشد و شرایط اضطراري در کار باشد بي هیچ راهي براي شناخت آن، و چنین فرضي در شرایطي بسيار نادر پيش مي آید که نمی توان آن را به سان ضابطه اي براي همه احکام شيعه در شرایط عادي صحيح دانست، و از آنجا که اختلاف میان شيعه و اهل سنت تقريباً در همه احکام شرعي غير ضروري حاصل است، لذا توقع مي رود که حکم مورد نظر نیز با ایشان ناهمسوي داشته باشد، و به همین سبب پرسنده را به راهي هدايت مي کند که پیروي از آن او را بیشتر به حق مي رساند.

217

اما دو حديثي که نویسنده آنها را مي آورد و یکی از آنها را از حسين بن خالد به نقل از امام رضا(علیه السلام) روايت مي کند که فرموده است: «شیعیان ما، تسليم امر مايند و سخن ما را مي ستانند و با دشمنان ما مخالفت ميورزند، و هر که چنین نباشد از ما نيست» (و ديگري را که از مفضل بن عمر به نقل از امام صادق آورده که فرموده است): «دروغ گفته کسی که خود را شيعه ما بنامد و به دستاويزي جز ما چنگ در زند» «الفصول المهمه، ص ۲۲۵».

پاسخي چنین دارد که معنای این دو حديث آشکار است و هیچ اشکالي ندارند، زیرا شیعیان اهل بيت(علیهم السلام) (باید کار خود را بدیشان سپرند و سخن ایشان را بستانند و با دشمنانشان به مخالفت برخیزند و اگر نه شيعه نخواهند بود، زیرا شیعیان [ایشان] همان پیروان [ایشان] هستند و پیروي جز به این امور حاصل نمی شود.

اما اینکه دشمنان ایشان اهل سنت یا جز ایشان هستند
مسأله دیگری است و ما این سخن را نمی‌گوییم، بل سخن ما
این است که «دشمنان ایشان همان نواصب هستند» و ما پیشتر
مفهوم نواصب را شرح دادیم و گفتیم که ناصبی کسی است که
آشکارا با اهل بیت (علیهم السلام) دشمنی ورزد، نه آنکه صرفاً به مخالفت با آنها برخیزد.

اگر نویسنده را باور بر آن است که اهل سنت همگی ناصبی
هستند ناگزیر باید باور یافت که همه آنها دشمنان آشکار اهل بیت اند و گرنه دشمن ایشان شمرده نمی‌شوند و
این مسأله ای بسیار
روشن است.

218

نویسنده درباره جایز نبودن عمل به آنچه موافق راه و روش عامه است به سخن امام صادق (علیه السلام) (در
مورد دو حدیث مختلف استدلال کرده است که فرموده: آن دو را بر اخبار عامه عرضه کنید، هر یک از آنها
با این اخبار هماهنگی داشت رهاش کنید و آن را که با اخبار آنها سازگار بود بدان عمل کنید...

پاسخ نویسنده آن است که وی پایان حدیث را نیاورده است تا به خواننده القا کند که مخالفت با عامه خود در
میان شیعیان، دلیلی حکمی است، در حالی که ظاهر عنوان باب و احادیثی که نویسنده در عدم جواز عمل به
احادیث موافق با عامه آورده در حالی است که با دیگر احادیثی که با آرای اهل سنت موافق است، تعارضی
داشته باشد و این بدان معنی است که مخالفت عامه خود دلیلی تلقی نمی‌شود که فقیه در استنباط احکام شرعی
از آن استفاده کند - چنانکه نویسنده ادعا می‌کند - بلکه آن تنها یکی از ترجیحات دلالتی است که فقیه به هنگام
معارضه دو حدیث که جمع عرفی میان آن دو امکان ندارد به ترجیح یکی از آن دو تن در می‌دهد.

چگونگی ترجیح مخالفت با عامه آن است که از ائمه (سلام الله علیهم) احکام ناهمسو و فتاوی متفاوت صادر
نمی‌شود، زیرا عصمت آنها مانع از چنین چیزی است، و اگر روایات ناهمسویی از ایشان گفته آید، یا دروغی
است که بر ایشان بسته شده یا باید بر تقیه حمل شود.

برای جدا کردن دو حدیث که یکی از سر تقیه صادر شده و دیگری نه، توجه می‌شود که کدام حدیث با احادیث
اهل سنت همسوست، پس این حدیث کنار نهاده می‌شود، زیرا احتمال می‌رود که بر پایه تقیه بوده

219

باشد، چه اینکه ائمه (علیهم السلام) (از سلاطین ستم و یاران ایشان دوری می‌گزیدند و از چالش به فتاوی
قاضیان و علمای درباری پهلوی تهی می‌کردند و گاهی بر پایه تقیه، همچون آنها فتوا می‌دادند و بر پایه این
جهت و جهات دیگر بود که اخبار تقیه به احادیث ائمه (علیهم السلام) (راه یافت.

اگر مخالفت با عامه تنها قاعده ترجیح میان اخبار متعارض در میان شیعیان است، و چنان که گفتیم، خود قاعده
استنباط احکام شرعی شمرده نمی‌شود، اما اهل سنت مخالفت با رافضیان را قاعده ای گردانیده اند که بر اساس
آن حتی احکامی را که اظهار آن از پیامبر نزد ایشان صحیح و ثابت است، کنار می‌نهند.

ابن تیمیه می‌گوید: «اگر در کاری مستحب، فسادی ترجیحی وجود داشته باشد دیگر مستحب نخواهد بود و از
همین رو بعضی فقها قائل به ترک برخی مستحبات شده اند در صورتی که شعار ایشان (شیعه) شده باشد،
زیرا در این صورت دیگر سنی از رافضی تشخیص داده نمی‌شود، و البته مصلحت جدایی از شیعیان، به
سبب کناره گرفتن ایشان و مخالفتشان، از مصلحت این مستحب بیشتر است، و این قولی که اظهار شده در
پاره ای مواقع که در هم شدگی و اشتباه، فساد ترجیحی بر مصلحت انجام آن مستحب دارد به چنین کاری نیاز
هست» (منهاج السنه، ج ۴، ص ۱۵۴).

فتاوی اهل سنت در این محدوده بسیار زیاد است و اینک پاره ای از آنها:

ابن حجر در فتح الباري مي گوید: درباره فرستادن درود به کسانی جز پیامبران اختلاف پدید آمده است، و این پس از آن است که در

مشروعیت درود به شخص زنده، اختلافی نیست، گفته شده که [این درود] مطلقاً مشروع است، نیز گفته شده: به تبع زنده به مردگان نیز می توان درود فرستاد، ولی نه برای یک نفر، زیرا درود به یک نفر شعار رافضیان است. این سخن را نووی از شیخ ابو محمد جوینی نقل کرده است.

نگارنده کتاب هدایه که حنفی است می گوید: انگشتی دست راست کردن مشروع است، ولی چون رافضه آن را به سان عادت در آورده اند ما انگشتی در دست چپ می کنیم). «الصرط المستقیم، ج ۲، ص ۵۱۰».

محمد بن عبدالرحمان دمشقی می گوید: «سنت در قبر هم سطح کردن آن [با زمین] است و این کار بنا به راجح در مذهب شافعی از برجسته کردن آن شایسته تر است. این سه تن: ابوحنیفه، مالک و احمد گفته اند: برجسته کردن قبر شایسته تر است، زیرا هم سطح کردن از شعائر شیعیان است) «رحمة الامة في اختلاف الائمة، ص ۱۵۵».

عبدالله بن مغربی مالکی در کتاب خود المعلم بفوائد المسلم می گوید: «زید در نماز بر جنازه ای پنج تکبیر بگفت. او می گوید: رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در نماز بر جنازه پنج بار تکبیر می زد، و این آیین هم اکنون متروک است، زیرا آن نشانه و شعار رافضیان شده است) «الصرط المستقیم، ج ۲، ص ۵۱۰».

در تذکره آمده است: شافعی، احمد و حکم گفته اند: [در وضو] مسح بر کفش بهتر از شستن [پا] است، زیرا مخالفت با شیعیان است.

و موارد بسیار دیگر که از فراوانی شمرده نمی شود.

نویسنده ادعا می کند: امام صادق (رض) فرموده است: «به خدا نه شما به چیزی از اعتقادات آنها اعتقاد دارید و نه آنها به چیزی از اعتقادات شما باور دارند، پس با آنها به مخالفت برخیزید که آنها از دین راست، هیچ ندارند.»

و فرموده است: به خدا قسم که خداوند برای هیچ کس در پیروی از غیر ما خیری ننهاده است، و هر کس موافق ما باشد مخالف دشمن ماست و هر کس، در گفتار یا کرداری، موافق دشمن ما باشد از ما نیست و ما نیز از او نیستیم.

پاسخ وی آن است که این دو حدیث سندی ضعیف دارند، زیرا در زنجیره حدیث نخست نام علی بن ابی حمزه بطائنی دیده می شود که از جلوداران کسانی است که در امام موسی بن جعفر (علیه السلام) توقف کرد و حال و وضع او را بیشتر گفتیم. حدیث دوم نیز مُرسَل است و راوی آن از امام صادق (علیه السلام) شناخته نیست.

با نادیده گرفتن سند این دو حدیث باید گفت: فرقه ناجیه این امت یکی بیش نیست، چنان که حدیث پراکنده ای امت به هفتاد و سه فرقه بدان تصریح دارد، و این همان فرقه ای است که پیامبر (صلی الله علیه و آله) در احادیث صحیح از آن خبر داده است و می فرماید: «ای مردم! من در میان شما آن به یادگار نهادم که تا زمانی که بدان چنگ زنید گمراه نمی شوید: کتاب خدا و خاندانم، اهل بیت). «سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۲۲؛ سلسله الاحادیث الصحیحة، ج ۴، ص ۳۵۶».

اگر همه فرقه های مسلمان با شیوه اهل بیت (علیهم السلام) همسو بودند همگی نجات می یافتند و دیگر تشویق در پیروی ایشان و چنگ در زدن

بدیشان مفهومی نداشت.

از این سخن روشن می شود تخصیص ایشان به پیروی دلیل آن است که تنها آنها در میان مردم بر دین راست و تابان بوده اند و هر که با ایشان همسو شود ناگزیر باید با دیگران مخالفت ورزد و هر که با دیگران موافق باشد لاجرم باید با ایشان به مخالفت برخیزد، زیرا تنها آنها بر حقّ اند.

این در حالی است که دو حدیث پیشگفته بر این مفهوم تصریح ندارند که اهل سنت دشمنان اهل بیت (علیهم السلام) و شیعیان ایشان اند، زیرا خردپذیر نیست که سنیان دوستدار اهل بیت (علیهم السلام) در شمار دشمنان ایشان شمرده شوند؛ کسانی که فضائل آنها را می بینند و بر ایشان درود می فرستند و از نیکیهایشان چیزی را انکار نمی کنند و شیوه خود را مخالف با آنها نمی دانند.

نویسنده ادعا می کند امام صادق (علیه السلام) فرموده است: به خدا سوگند در دست آنها چیزی از حق نمانده جز آنکه رو به قبله می ایستند. مراجعه کنید به الفصول المهمه، صفحات ۳۲۵ و ۳۲۶.

پاسخ وی آن است که این حدیث مرسل است و حرّ عاملی آن را در الفصول المهمه آورده است و نمی توان بدان استشهاد کرد. حتی اگر درستی این حدیث را هم بپذیریم باز با آنچه اهل سنت در کتب خود روایت می کنند هماهنگ است و آن اینکه در بین ایشان از روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) تنها نماز مانده است که در آن هم هر چه خواسته اند پدیدآورده اند. بخاری به نقل از زهری آورده است که گفته: بر انس بن

مالک به دمشق درآمد و او را دیدم که می گرید. گفتم: چرا می گریی؟ گفت: از آنچه به من رسیده فقط نماز را می شناسم که آن نیز تباه شده.

در روایت دیگری آمده است که گفته: «از آنچه به روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده هیچ نمی دانم. گفتند: نماز را چه؟ گفت: آیا آن را پاک به تباهی نکشیدید؟» صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۳۳).

این احادیث و جز آن دلالت بر این نکته دارد که آنها همه چیز دین را تباه کردند بجز - به گفته برخی احادیث - شهادت لاله الا الله را، یا به گفته برخی دیگر نماز را، یا به گفته پاره ای دیگر از احادیث، اذان را، یا به گفته احادیثی دیگر، نماز جماعت را.

ما در این باره در کتاب خود مسائل خلافت در صفحات ۱۵۴ تا ۲۱۱ به قدر کفایت سخن گفته ایم، خوب است از بهر اهمیتی که دارد بدان مراجعه کنید.

نویسنده ادعا می کند که شیعیان در هیچ موردی با اهل سنت سازگاری ندارند. او سخن نعمت الله جزائری را می آورد که: «ما با آنها نه در اعتقاد به خداوند و پیامبر و نه امام علی یکی نیستیم، زیرا آنها می گویند: آنها خدایی دارند که محمد پیامبر او و جانشین پیامبرش ابوبکر است، در حالی که ما نه به آن خدا اعتقاد داریم نه به آن پیامبر، و باور ما چنین است خدایی که جانشین پیامبر او ابوبکر است خدای ما نیست، چنان که آن پیامبر، پیامبر ما نیست.»

پاسخ وی این است که سخن سید نعمت الله جزائری قدس سره (بسیار روشن است و مقصود او از این کلام، نفی خلافت ابوبکر است نه کمتر نه بیشتر

و مراد او از این سخن چنین است که «ما به پیامبری که ابوبکر را به جانشینی برگزیده اعتقادی نداریم»، زیرا چنین پیامبری وجود ندارد که ما بدو اعتقاد داشته باشیم، پس قضیه، سالبه به انتفاء موضوع است، زیرا پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (ابوبکر را به جانشینی برنگماشته است، نیز خدایی وجود ندارد که پیامبر ما را فرو فرستاده باشد تا ابوبکر جانشین او باشد تا لازم آید بدو ایمان آوریم، چه، خداوند سبحان اساساً پیامبری چنین را بر نینگیخته است.

نویسنده ادعا می کند تنقیر شیعیان از سنیان زاییده امروز نیست و به کلام همروزگاران ما اختصاص ندارد، بل تنقیری است عمیق که ریشه آن به نسل نخست اهل سنت می رسد، این گروه همان صحابه هستند مگر سه تن: ابودر، مقداد و سلمان، و از همین رو کلینی از امام باقر (علیه السلام) چنین روایت کرده است: «مردمان پس از پیامبر همان اهل رده هستند مگر مقداد بن اسود و سلمان فارسی و ابودر غفاری» (روضه کافی، ج ۸، ص ۲۴۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که تنقیر میان وابستگان آیینهای گوناگون ریشه در دوران نخستین دارد، و این به سبب رویدادها و فتنه هایی است که میان پیروان آن پدید می آید، و تاریخ به ما از فتنه هایی می گوید که میان شیعیان و سنیان درگرفته، و نیز رویدادهای فراوان و فتنه هایی که میان پیروان آیینهای موجود در خود اهل سنت اعم از حنفیها، مالکیها، شافعیها و حنبلیها پیش آمده است، با این تفاوت که شیعیان در برافروختن آتش فتنه از همه دورتر بوده اند، زیرا

به سفارش ائمه خود در خوشرفتاری با اهل سنت، که پاره ای از آن گفته آمد، عمل می کردند و سخت تقیه ای را در پیش می گرفتند که سیاست سرکوب والیان بر ایشان تحمیل می کرد و شیعیان را باید گروهی اندک و مستضعف دانست که می ترسیدند مردم آنها را برابیند.

اگر بپذیریم که شیعیان از اهل سنت نفرت دارند من باور نمی کنم که نویسنده گمان کرده باشد که اهل سنت شیعیان را دوست دارند و بدیشان مهر میورزند، در حالی که فتاوی برخی از علمای ایشان در کفر رافضیان و حرمت ذبیحه ها و عدم جواز ازدواج با آنها و پاسخ ندادن به سلام ایشان و موارد دیگر شهرت یافته است.

نویسنده پنداشته است یاران محمد بیشترین کسانی بوده اند که به شیعه دشنام داده اند و نفرینشان فرستاده اند، بهویژه کسانی همچون ابوبکر، عمر، عثمان، عایشه و حفصه، دو همسر پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله.

پاسخ وی آن است که شیعیان به عدالت همه اصحاب رسول اکرم (ص) صلی الله علیه و آله (اعتقاد ندارند، بلکه به عدالت کسانی قائل هستند که براساس دلایل صحیح عدالت آنها به اثبات رسیده باشد، و اگر اهل سنت کسانی را بزرگ می دانند و از صحابه برجسته پیامبر می شمردند لزوماً شیعه در باره آنها چنین اعتقادی ندارد، زیرا این مسأله ای اجتهادی است که صحابه و دیگران در آن اجتهاد کرده اند و از همین رو شماری از سنیان بنام یکی از صحابه و الامقام را کافر خوانده اند که شیعه او را از بزرگان صحابه پیامبر (ص) صلی الله علیه و آله (می شمرد و همه هم سخن اند این صحابه در یاری رساندن به پیامبر خدا و دفاع از ایشان و اسلام، در مهد پیدایش این

دین، هرگز کوتاهی نکرده است. آری، او شخصیتی همچون ابوطالب (علیه السلام) است که با این حال، اهل سنت بدون هیچ اشکالی او را کافر خوانده اند و شیعیان این را دستاویزی برای تکفیر اهل سنت قرار نداده اند.

اما مسأله ابوبکر، عمر و عثمان - از باب جرح و تعدیل - از پیامدهای مسأله خلافت است، زیرا اگر خلافت ایشان صحیح و شرعی بوده است و خدا و رسول (صلی الله علیه و آله) از آن خشنود بوده اند گریزی نیست جز آنکه به عدالت و جایگاه والای آنها حکم کنیم. ولی اگر خلافت آنها غیر شرعی بوده باشد و خلیفه شرعی امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (علیه السلام)، بیگمان کسی که به عدالت و جایگاه والای آنها باور داشته باشد معذور نخواهد بود.

از آنجا که مسأله خلافت همچنان میان اهل سنت و شیعیان محل بحث و کشمکش است پس منطقی نخواهد بود در ارزیابی خلفا بدون حل مسأله بنیادینی که اساس این نزاع و ارزیابی است، یعنی مسأله خلافت، این کشمکش شدت پذیرد.

اما مسأله عایشه و حفصه، مسأله ای اجتهادی است و دلیل صحیحی در دست نداریم که دلالت بر اعتقاد اهل سنت درباره این دو داشته باشد.

حاصل سخن اینکه جرح یا تعدیل برخی از صحابه یا بعضی از زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله)، امری اجتهادپذیر است، زیرا دلیل متواتری در دست نیست که گواه تعدیل همه صحابه و همه زنان پیامبر (صلی الله علیه و آله) باشد و حکم به نفاق برخی از ایشان مجتهد را از اسلام برون نمی برد و اگر این حکم به دلیل احتمالاً صحیح استوار باشد به عدالت این مجتهد خدشه ای وارد نمی کند.

آن گاه نویسنده برخی از روایاتی را می آورد که ابوبکر را مخدوش می سازد. یکی از روایات را حمزة بن محمد طیار آورده که می گوید: از محمد بن ابی بکر نزد امام صادق (علیه السلام) (سخن به میان آوردیم، حضرت فرمود: «رحمت و درود خدا بر او باد. در روزی از روزها محمد بن ابی بکر به امیرالمؤمنین گفت: دست بگشا تا به تو بیعت سپرم. حضرت) علیه السلام (فرمود: مگر بیعت نسپرده ای؟ عرض کرد: آری، پس حضرت دست گشود و محمد بن ابی بکر گفت: گواهی می دهم که تو امام واجب الطاعة هستی و گواهی می دهم پدرم در آتش [دوزخ] است) «رجال کشی، ص ۶۱».

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام حمزة بن محمد طیار دیده می شود که مهمل است و در کتب رجال توثیق نشده است. نیز نام زحل عمر بن عبدالعزیز دیده می شود که او نیز توثیق نشده است و نجاشی کار او را در هم می خواند و فضل بن شاذان او را کسی می داند که اخبار ناشناخته می گوید: (1)

از این دسته روایات است آنچه شعیب از امام صادق (علیه السلام) می آورد که فرمود: «خاندانی نیست مگر آنکه فرد اصیلی از خود آنها در آن خاندان دیده می شود و اصیل ترین فرد از خاندان نابهنجار، محمد بن ابوبکر است) «کشی، ص ۶۱».

پاسخ وی آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۱۲۷؛ اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸؛ تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۴۵

سند آن نام موسی بن مصعب دیده می شود که در کتب رجال مهمل است.

با چشمپوشی از سند این روایت، خود روایت صحیح نیست، زیرا قطعاً بسیاری از خانه ها هست که فرد اصیلی در آن یافت نمی شود و حال آنکه این روایت تصریح می کند که هیچ خاندانی از فردی اصیل تهی نیست.

نویسنده از قول سید نعمت الله جزائری، عمر را چنین مخدوش می کند: «عمر در دُبر خود گونه ای بیماری داشت که جز با آب مرد آرام نمی گرفت» (الانوار النعمانیة، ج ۱، ص ۶۳).

پاسخ به نویسنده چنین است که سید نعمت الله جزائری (رحمه الله) این سخن را نگفته است، بلکه سخن علمای سنی در کتابهایشان را یادآوری کرده است. او می گوید: درباره رفتار نیکوی عمر، دستداران و پیروان او سخنانی پیرامون او آورده اند که دشمنانش هم به زبان نیاورده اند. یکی از این سخنان را صاحب کتاب استیعاب آورده است... تا آنجا که می گوید: «یکی از این سخنان گفته محقق جلال الدین سیوطی در حواشی قاموس هنگام تصحیح کلمه «أبْئَه» است. او در اینجا می گوید: «این بیماری در میان گروهی از مردم جاهلی از جمله سرور ما عمر شیوع داشته است». زشت تر از او سخن فاضل بن اثیر است که این هر دو از علمای اهل سنت اند. ابن اثیر می گوید: «رافضیان مدعی اند که عمر مأبون بوده است، این سخن دروغ است، بلکه او از گونه ای بیماری رنج می برد که دارویش آب مردان بود»، و دیگر سخنان

ناپسندی که گفتنش بر ما زبیده نیست» (الانوار النعمانیة، ج ۱، ص ۶۳).

شگفت از امانتداری نویسنده که این سخن را به سید جزائری نسبت می دهد در حالی که او تنها ناقل کلام بوده است نه کمتر نه بیشتر و من نمی دانم چرا نویسنده این سخن را ناخوش می دارد با آنکه ظاهر عبارت اول، که از سیوطی نقل شده، حاکی از آن است که این کار در دوران جاهلی بوده است و مردم آن روزگار هر کار زشت و ناپسندی را انجام می داده اند، و اهل سنت نگفته اند: «عمر بن خطاب به روزگار جاهلی از پاره ای کارها دوری می گزیده است» و از همین رو در کتابهای خود روایت کرده اند که عمر در دوران جاهلی بت می پرستید و باده می گسارَد و دختران را زنده به گور می کرد و به کارهایی از این دست می پرداخت، و هرگز از نقل این زشتکاریها اشکالی بر او نمی گرفتند، زیرا اسلام، افعال پیش از ظهور خود را می زداید.

نویسنده باز دو خلیفه را خدشه دار می کند و روایتی را از کلینی می آورد که از امام باقر (علیه السلام) باز می گوید: «شیخین ابوبکر و عمر بدون توبه دنیا را ترک کردند و از آنچه در حق امیرالمؤمنین (علیه السلام) کردند سخنی به میان نیاوردند. نفرین خدا و فرشتگان و همه مردم بر آن دو باد» «روضه کافی، ج ۸، ص ۲۴۶».

پاسخ نویسنده این است که حدیث پیشگفته سندی ضعیف دارد و کلینی (رحمه الله) آن را بدون واسطه از حنان روایت کرده است. کلینی حنان را درک نکرده، زیرا حنان از یاران امام باقر و صادق و کاظم (علیهم السلام) بوده و

کلینی در عصر غیبت صغری می زیسته است. بنگرید به معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۳۰۰.

اگر ما درستی این حدیث را هم بپذیریم شاید مقصود از «شیخین» دو مرد دیگر جز ابوبکر و عمر باشد و شاید مقصود معاویه و عمرو بن عاص یا دو فرد دیگر بوده باشد و در این صورت در حدیث دلالتی بر آنچه نویسنده آهنگ آن کرده دیده نمی شود.

نویسنده در خدشه دار کردن عثمان به سخن علی بن یونس بیاضی استشهداد می کند: «که عثمان را که مأیون بود، می مالیدند» (الصراط المستقیم، ج ۲، ص ۳۰).

پاسخ وی آن است که بیاضی عاملی (رحمه الله) این سخن را در کتاب الصراط المستقیم، جلد ۲، صفحه ۳۳۴ به نقل از کتاب المثالب آورده که کلبی در آن معایب قریش را یادآور شده است که یکی از آنها نیز عثمان بن عفان است، و شاید مقصود از این جمله «یُلعَبُ به: او را می مالیدند» آن باشد که مروان بن حکم و دیگران عثمان را به هر گونه و به هر کجا می خواستند می کشیدند و او مردی بود ضعیف، یا آنکه ضعیف نمایی می کرد نه آنکه از نظر جنسی او را به بازی بگیرند.

طبری در رویدادهای سال ۳۵ هجری می گوید: «علی گفت: پناه بر خدا ای مسلمانان! اگر در خانه می نشستم عثمان به من می گفت: (تو مرا با خویشی و حقی که داشتم رهایم کردی)، و اگر سخن می گفتم مروان از راه می رسید و هرگونه که می خواست او را به بازی می گرفت و عثمان بازیچه ای می شد در دست کسی که او را - با وجود سالخوردگی و

صحابی پیامبر (صلی الله علیه و آله بودن - به هرگونه می خواست این سو و آن سو می کشاند) «تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۹۸».

یا مقصود این است که آنها به سخن عثمان توجهی نمی کردند و فرمانش نمی بردند، چنان که در روایت ابن مسعود آمده که گفته است: «پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: به سه کس رحم آورید: توانگر قومی که تهیدست شده و ارجمندی که خوار گشته و عالمی که بازیچه دست ابلهان و نادانان شده است» (مسند الشهاب، ج ۱، ص ۴۲۷).

اما مخنث به مردی گفته می شود که چونان زنان عشوه و غنج می آید، نه مردی که با او لواط شود - چنان که عوام از آن می فهمند -.

ابن عبدالبرّ می گوید: «مخنث به کسی گفته نمی شود که به ویژه به فحشا شناخته شده باشد و بدان نسبتش دهند، بلکه مخنث به کسی گویند که در آفرینش، همانندی بسیار به زنان داشته باشد و در لطافت کلام و نگاه کردن و آهنگ سخن و در اندیشه و رفتار به زنان می ماند، خواه آفت روسپیگری در او باشد یا نه» (التمهید، ج ۱۳، ص ۲۶۹).

وانگهی این سخن ابن کلبی که گفته است عثمان مخنث بود، بدین معنی است که وی در ظرافت و سخن گفتن به زنها می مانست نه آن که عملاً مخنث بود - چنان که نویسنده آورده است -.

نویسنده در طعن عایشه، سخن ابن رجب [به همین شکل آورده است] برسی را آورده که گفته است: «عایشه چهل دینار از راه خیانت به دست آورده بود» (مشارق انوار الیقین، ص ۸۶).

پاسخ وی آن است که این حدیث را رجب برسی به طریق مرسل

نقل کرده است، و جز او این حدیث را با سندی آورده اند که نام علی بن حسین مقری کوفی و محمد بن حلیم تمار و مخول بن ابراهیم و زید بن کثیر جمعی در این سند دیده می شود که همگی ناشناس هستند و در کتب رجال نامی از آنها دیده نمی شود.

با چشمپوشی از سند این روایت، مقصود از خیانت در اینجا روی آوردن به فحشا نیست - چنان که توهم می شود - ، زیرا خیانت در برابر امانت است و آن عبارت از این است که پولی بناحق گرفته شود و هزینه گردد.

خیانت هر زن بسته به وضع اوست، گاهی با پول است گاهی با جز پول.

ابن حجر عسقلانی در شرح حدیث بخاری می گوید: در عبارت «اگر حواء نمی بود، هیچ زنی به همسرش خیانت نمی کرد» اشارتی است به آنچه حواء برای آدم آراست تا از شجره ممنوعه بخورد تا آنکه سرانجام چنین شد. مفهوم خیانت حواء در اینجا آن است که وی آراستگی ابلیس برای خود را پذیرفت تا آنکه آن را برای آدم نیز آراست، و چون حواء مادر دختران آدم است زنان در زایمان و جنبیدن رگ بدو شباهت دارند. لذا تقریباً هیچ زنی از خیانت رفتاری و گفتاری نسبت به همسرش در امان نیست، ولی مقصود از خیانت در اینجا پرداختن به زنا نیست، هرگز چنین نیست، ولی چون حواء به شهوت نفس در خوردن میوه درخت ممنوع گرایید و آن را برای آدم آراست، همین [عمل او] خیانت به آدم شمرده می شود، ولی زانی که پس از حواء زاده شدند خیانت هر یک متناسب با وضع آنها خواهد بود»

(فتح الباری، ج ۶، ص ۲۸۳).

از همین رو خداوند سبحان می فرماید که زن نوح و زن لوط هر دو به شوهرشان خیانت کردند: *ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتِ نُوحٍ وَامْرَأَتِ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْهِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ* (1)

بی هیچ گمانی مقصود از خیانت در اینجا ارتکاب فحشا نیست، زیرا زنان پیامبران، حتی کسانی از ایشان که اهل دوزخ باشند، از این گناه برکنارند.

بگذریم که این خبر، خیانت را به عایشه نسبت نداده است و آن پول را گرد آمده از خیانت دانسته است، در حالی که خائن، جز کسی است که در این روایت آمده است. چه بسا خیانت در مال - اگر خیر را درست هم بدانیم - از غیر عایشه سر زده باشد.

و باز شگفتی از نویسنده ای که می کوشد شیعه را با خبری چنین ضعیف مخدوش کند که مفهوم آن را نفهمیده است و از دیدن بسیاری احادیث آشکار دیگر غفلت میورزد؛ احادیث خجالت آوری که اهل سنت در منابع موثق خود آورده اند و همه را صحیح دانسته اند. در همین روایات به عایشه اموری زشت همچون زنا نسبت داده شده که جزئیات آن را نیز در حدیث معروف افک آورده اند.

1- تحریم / ۱۰؛ خدا برای کسانی که کفر ورزیده اند زن نوح و زن لوط را مثل آورده [که] هر دو در نکاح دو بنده از بندگان شایسته ما بودند و به آنها خیانت کردند، و کاری از دست [شوهران] آنها در برابر خدا ساخته نبود. و گفته شد: «با داخل شوندگان داخل آتش شوید».

ابوبکر بن ابی شیبه به سند خود از عایشه آورده است که وی کنیزکی را می آراسته و او را می گردانده و می گفته: شاید که به وسیله او جوانان قریش را شکار کنیم (المصنف، ج ۴، ص ۴۹).

و اخباری از این دست که بازگفت آن نیکو نیست.

نویسنده می پرسد: اگر خلفای سه گانه چنین ویژگی‌هایی داشته اند چرا امیرالمؤمنین(علیه السلام) با آنها بیعت کرده است؟ و چرا در مدت خلافت آنها با ایشان رایزنی می کرد؟ آیا از آنها می ترسید؟ پناه بر خدا.

پاسخ وی آن است که از امیرالمؤمنین(علیه السلام) ثابت نشده است که با طیب خاطر و از سر اختیار و اعتقاد با این گروه بیعت کرده باشد، حتی در صحیح بخاری و مسلم آمده است که امیرالمؤمنین(علیه السلام) (شش ماه از بیعت با ابوبکر سر باز می زد، و در حدیثی طولانی عایشه می گوید: فاطمه(علیها السلام)، دختر پیامبر(صلی الله علیه و آله)، کس نزد ابوبکر فرستاد و ارث خود از رسول خدا را خواهان شد که خدای در مدینه و فدک، فیء پیامبر گردانده بود، و نیز آنچه از خمس خیبر باقی مانده بود.

تا آنجا که می گوید: «ابوبکر از دادن چیزی از اینها به فاطمه خودداری کرد. فاطمه از ابوبکر رنجید و از او کناره گرفت و تا دم مرگ دیگر با او سخن نگفت. فاطمه(علیها السلام) (پس از پیامبر(صلی الله علیه و آله) تنها شش ماه زیست و چون رحلت کرد همسرش علی(علیه السلام) او را شبانه به خاک سپرد و ابوبکر را از این امر مطلع نساخت و علی(علیه السلام) بر پیکر ایشان نماز گزارد. تا فاطمه در قید حیات بود، مردم توجهی به علی داشتند و پس از رحلت ایشان، علی مردم را دید که تغییر کردند و نسبت به وی بی توجه شدند؛

از این رو علی در صدد سازش و بیعت با ابوبکر برآمد در حالی که در طول آن چند ماه با او بیعت نکرده بود) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰).

اینک ما از نویسنده و دیگران می پرسیم: چرا امیرالمؤمنین(علیه السلام) (در طول این مدت از بیعت با ابوبکر سر باز می زد؟

اگر او را شایسته خلافت می دید و با او بیعت نمی کرد که شوق عصای مسلمانان کرده و از وظیفه ای از وظایف مهم دینی شانه خالی کرده است، یا در همه این مدت او را شایسته خلافت نمی دید و بعد این شایستگی، پس از شش ماه، بر او اثبات شد؟

اگر بپذیریم که امام(علیه السلام) (با این گروه بیعت کرده شاید که از بهر وحدت کلمه و زدودن دشمنی و از هراس آن بوده که مباد نو مسلمانان به کفر بازگردند و نفاق بار دیگر سر بر دارد، پس بیعت با این هدف بر شایستگی آنها به خلافت و استحقاقشان به فرمانروایی دلالت ندارد، بلکه هدف از آن، دفع افسد به فاسد بوده است.

نویسنده می گوید: کلینی آورده است که: «همه مردم زناراده هستند، یا گفته: بدکاره هستند مگر شیعیان ما» (روضه، ج ۸، ص ۱۳۵).

پاسخ وی آن است که این حدیث سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام علی بن عباس دیده می شود که همان خراذینی یا جرادینی است که تضعیف شده است. (1) نیز نام حسن بن عبدالرحمان دیده می شود

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۷۸؛ رجال ابن غضائری، ص ۷۹

که در کتب رجال نیامده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، علمای امامیه به درستی نکاح کافران و مخالفان باور دارند و دیگر چگونه می توان آنها را زنازاده خواند!

سید مرتضی (قدس سره) می گوید: «ازدواج ناصبی و مخالف شیعه با یکدیگر درست است... پس چگونه می توانیم به فسخ عقد نکاح مخالفان معتقد باشیم در حالی که ما و پیش از ما ائمه (علیهم السلام) و شیوخ ما آنها را به پدرانشان نسبت داده اند و آنها را به نام پدرانشان می خوانده اند» (رسائل سیدمرتضی، ج ۱، ص ۴۰۰).

اشکالی ندارد که نظر خواننده ارجمند را به این مهم جلب کنیم که نویسنده حدیثی را که آورده - چون همیشه - تحریف کرده است، زیرا عبارت آمده در حدیث چنین است: (مردم همگی فرزندان روسپیان هستند مگر شیعیان ما)، و در حدیث زنازاده نیامده، و البته تفاوت است میان اینکه مردمان زنازاده باشند یا فرزندان روسپیان، زیرا زنازادگان کسانی هستند که از زنا زاده شده اند در صورتی که اگر مادر آنها روسپی باشد لزوماً نباید تولد آنها از زنا بوده باشد، زیرا چه بسا از مادری روسپی زاده شده باشند که ازدواجی صحیح داشته است.

اگر به درستی این حدیث قائل شویم شاید مقصود از (بغی - روسپی) کنیزکان باشند، زیرا به کنیز، روسپی نیز گفته می شود، خواه فاحشه باشد یا نه.

ابن اثیر در النهایه می گوید: «به کنیز، روسپی نیز گفته می شود حتی اگر نکوهش او در نظر نباشد، اگر چه این واژه در اصل نکوهش است»

(النهایه فی غریب الحدیث والاثار، ج ۱، ص ۱۴۴).

شاید امام - اگر این حدیث درست باشد - گروه خاصی را اراده کرده که مادرانشان اِماء (کنیزکان) دانسته شده، و از میان آنها گروهی را استثنا کرده که شیعه اهل بیت (علیهم السلام) هستند و خدا دانایتر است.

نویسنده ادعا می کند شیعیان ریختن خون اهل سنت و دست اندازی به اموال ایشان را روا می دانند. او به شماری روایات استشهاد می کند که یکی از آنها را داوود بن فرقد آورده که می گوید: «به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: درباره کشتن ناصبیها چه می گویی؟ فرمود: خونشان حلال است، ولی من نگران تو هستم، اگر توانستی دیوار را بر سر او خراب کنی یا در آب غرقش سازی که علیه تو گواهی ندهد چنین کن» (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۴۶۳).

پاسخ نویسنده چنین است که علمای شیعه ریختن خون اهل سنت و دست اندازی به اموال ایشان را روا نمی دانند - چنان که گفته آمد - حدیثی که نویسنده بدان استشهاد می کند بر روا بودن خون ناصبیهان دلالت دارد و ناصبی کسی است که آشکارا با اهل بیت (علیهم السلام) دشمنی ورزد، و چنان که گفته شد، هر سنی ناصبی نیست و دلیل نویسنده با مدعای او مغایر است و ما پیشتر درباره این مسأله سخن گفتیم و دیگر نیازی به بازگفت آن نیست.

نویسنده می گوید: کتابهای تاریخی پیرامون ماجرای بغداد پس از ورود هولاکوخان به ما سخنهای می گوید. او بزرگ ترین کشتاری را که تاریخ می شناسد به راه انداخت چندان که آب دجله از فراوانی کشتگان

سُنیان رنگ خون گرفت و در دجله، جویهایی از خون روان شد تا جایی که رنگ به قرمزی گرایید و بار دیگر از فراوانی کتابهایی که بدان انداخته شد کیود گشت و اینها همه به سبب دو وزیر قصیر [به همین شکل آمده است] طوسی و محمد بن علقمی صورت پذیرفت، زیرا این دو وزیران عباسی بودند و هر دو شیعی...

پاسخ وی آن است که سزاوار بود نویسنده منابع این داستان را که بدان اعتماد کرده می آورد و اسناد صحیح آن را ثبت می کرد تا اتهام ابن علقمی وزیر و نصیرالدین طوسی در واداشتن هولاکوخان به حمله به بغداد صحت می یافت، اما جار و جنجالی که دشمنان اسلام به راه می اندازند و بدون تحقیق و اثبات، آنها را حقیقت به شمار می آورند، در مقام بحث علمی پذیرفتنی نیست.

معروف است که در پایان حکومت عباسی ترکها، ممالیک، زنان و دیگران بر آن چیره بودند و خلیفه عباسی تنها نامی بوده است بدون توان حلّ و فصل قضایا، و خلیفه صرفاً سرگرم عیش و عشرت و باده گساری و گردن فرازی و دیگر تباهیهای آشکاری بود که در پس فروپاشی حکومت عباسی، عامل حقیقی به شمار می آید، نه صرفاً نامه نگاریهایی که ابن علقمی - که آنها او را رافضی خوانده اند - بدان پرداخت و گناهان خلفای عباسی را به گردن او و گناهان او را به گردن شیعیان انداختند.

ذهبی یادآور می شود که مؤید الدین بن علقمی می خواسته با شمشیر تاتارها از سُنیان و شیعیان و یهودیان و مسیحیان انتقام کشد. ذهبی می گوید: «ابوبکر بن مستعصم و دویدار صغیر دست سُنیان را

چنان بازگذاشتند که کرخ به یغما رفت و بلایی بس بزرگ بر شیعیان فرود آمد و بدین سبب مؤید الدین چنان به خشم آمد که بر آن شد تا با شمشیر تاتارها نه تنها از سُنیان که از شیعیان، یهودیان و مسیحیان نیز کین کشد) «سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۳۶۲».

بگذریم که نقش ابن علقمی به گفته ابن عبری - متوفای سال 685 هجری و از هم روزگاران رویدادهای فروپاشی بغداد - با آنچه پاره ای از تاریخ نویسان اهل سنت نگاشته اند کاملاً ناسازگاری دارد. او می گوید: «چون هولاکوخان این دژها - دژهای اسماعیلیه - را گشود پیکي نزد خلیفه فرستاد و او را به سبب کوتاهی در فرستادن نیروهای کمکی نکوهید. آنها با ابن علقمی وزیر رایزنی کردند که چه کنند. او گفت: چاره ای نیست مگر آنکه این سلطان ستم پیشه را راضی کنیم پول و ارمان و تحفه به هولاکو و پیرامونیان او دهد و چون توشه راه را برگرفتند دویدار صغیر و یارانش گفتند: «وزیر، کار خود را با تاتارها سامان می دهد و بر آن است که تا ما را بدیشان تسلیم کند، پس اجازه این کار را به او نده»، و این چنین بود که خلیفه از فرستادن ارمانهای بسیار منصرف شد و به کالای اندکی بسنده کرد که ارزشی برای هولاکو نداشت. هولاکو خشمگین شد و گفت: یا باید خود او بیاید یا یکی از این سه تن را فرستد: وزیر یا دویدار و یا سلیمان شاه خلیفه بدیشان دستور داد نزد هولاکو روند، ولی آنها نپذیرفتند... و خلیفه کس دیگر را فرستاد، ولی دو وزیر این کار را مفید ندیدند) «تاریخ مختصر الدول، ص ۲۶۹».

چنین پیداست که مَثم کردن ابن علقمی وزیر به سبب حسدورزی

و اختلاف مذهب میان پسر خلیفه و دویدار بوده نه به سبب آنکه ابن علقمی با هولاکو نامه نگاری کرده و او را به گرفتن بغداد واداشته باشد.

بسیار دور است که ابن علقمی بکوشد از اهل سنت انتقام گیرد و بدون هیچ پیمانی در رها کردن شیعیان، با هولاکو نامه نگاری کند که به بغداد در آید، زیرا ما هیچ یک از اهل سنت - حتی غیر منصفان ایشان - را ندیده ایم که گفته باشد هولاکو با ابن علقمی در این باره پیمان بسته است، یا کسانی را که تاتارها به قتل رساندند تنها از سُنیها بوده اند.

از این گذشته سپاه خلافت عباسی کجا بوده اند و سرداران سپاه و دولتمردان کجا بوده اند؟ و این علقمی چگونه توانسته است عقل این همه را به بازی بگیرد تا هولاکو بتواند به بغداد در آید و بی هیچ پایداری قابل ذکر آن را به اشغال در آورد؟

همه این نکات بر آن تأکید دارد که ابن علقمی از اتهامها و افتراهایی که بدو زده اند بر کنار است و دلیل فروپاشی خلافت عباسی غرق بودن خلفا در عیش و عشرت و شهوترانی و سپردن امور خلافت به ممالیک و ترکها و زنان و خادمان بوده است.

اما در باره نصیرالدین طوسی (قدس سره) نشنیده ام کسی او را به خیانت پردازي متهم کرده باشد یا او را عامل چیرگی تاتارها بر بغداد معرفی کرده باشد - چنان که ابن علقمی را بدان متهم کردند - و نمی دانم نویسنده این سخن را از کجا آورده است؟

آری، ابن کثیر می گوید: «نصیرالدین طوسی با هولاکو همراه بوده، اما چنین سخنی نگفته که وی در ماجرای بغداد دست داشته است. او

می گوید: نصیرطوسی محمد بن عبدالله طوسی «مولی نصیرالدین» خوانده می شد، چنان که گاهی او را «خواجه نصیرالدین» نیز می خواندند. او در جوانی سرگرم تحصیل شد و دانش پیشینیان را به نیکی حاصل کرد و در این عرصه علم کلام را تصنیف کرد و اشارات ابن سینا را شرح کرد و وزیر دژبانان اسماعیلی الموت گشت و انگاه وزیر هولاکو شد و در رویداد بغداد همراه او بود. برخی گمان کرده اند وی به هولاکو سفارش کرده خلیفه را به قتل رساند، و خدا داناتر است. به نظر من چنین کاری از خردمند فرزانه ای سر نمی زند. برخی از بغدادیان او را یاد کرده و وی را ستوده و گفته است: او خردمند، فرزانه و نیکو رفتار بود) «البدایة و النهایة، ج ۱۳، ص ۲۸۳».

نویسنده می گوید: این باب را با سخنی فراگیر و جامع از سیدنعمت الله جزایری در باره حکم نواصب (اهل سنت (به پایان می برم. او می گوید: «آنها بنا به اجماع علمای شیعه امامیه کافرانی نجس هستند و بدتر از یهودیان و مسیحیان. از نشانه های نواصب آن است که در امامت، غیر علی را بر او مقدم می دارند) «الانوار النعمانیة، ص ۲۰۶ و ۲۰۷».

پاسخ وی آن است که چنان که پیشتر توضیح دادیم، نواصب کسانی هستند که آشکارا به دشمنی و کینه توزی اهل بیت (علیهم السلام) بر می خیزند و مقصود از ایشان - چنان که نویسنده بر آن اصرار میورزد - اهل سنت نیست و نویسنده سخن سید نعمت الله جزایری را تحریف بسیار کرده و آن را به گونه ای کاملاً متفاوت آورده است. اینک سخن

سید جزایری پیرامون نواصب. او می گوید: «ناصبی و وضع و حال و احکام مربوط به او با بیان دو مسأله ممکن است:

اول: در بیان مفهوم ناصب که در اخبار رسیده است وی نجس است و از یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان بدتر است و بنا به اجماع علمای شیعه امامیه (رضوان الله علیهم) کافرانی است نجس. آنچه بیشتر اصحاب بر آنند این است که مراد از آن کسی است که دشمنی اهل بیت محمد (صلی الله علیه و آله) را نصب کند و آشکارا بدیشان کینه توزد، چنان که در مورد خوارج و شماری از ساکنان ماوراء النهر چنین است. علمای شیعه امامیه، احکام باب طهارت، نجاست، کفر، ایمان، جواز نکاح و عدم جواز نکاح با ناصب را بدین مفهوم ترتیب داده اند.

تا آنجا که می‌گوید: از پیامبر (صلی الله علیه و آله) روایت شده نشانه نواصب آن است که غیر علی را بر او پیشی می‌دهند و این ویژگی عمومی است نه خصوصی. و می‌توان آن را به مسأله اول باز گرداند که مقصود از آن مقدم داشتن غیر علی بر علی است بر اساس اعتقاد و جزم، تا مقلدان و مستضعفان از این محدوده بیرون شوند، زیرا مقدم داشتن این عده غیر علی را بر او از تقلید علما، پدران و نیاکان ایشان ناشی شده و گرنه آنها برای یافتن آگاهی و قطعیت در این زمینه، راهی ندارند) «الانوار النعمانیة، ج ۲، ص ۳۰۶ و ۳۰۷».

سخن سید نعمت الله جزایری (قدس سره) روشن است، زیرا او تصریح می‌کند که مذهب بیشتر علمای امامیه آن است که «ناصب» کسی است که به اهل بیت (علیهم السلام) آشکارا دشمنی و بغض ورزد. او روایت مورد بحث را چنین توجیه می‌کند. مقدم داشتن مستلزم نصب آن است که بر اعتقاد و

قطعیت استوار باشد و بیشتر سنّیان مقلد علمای خود هستند، لذا دیگر نمی‌توان بر آنها حکم نواصب جاری دانست.

نویسنده ادعا می‌کند که کینه توزی شیعه به اهل سنت بی‌ظنیر است، و به همین سبب فقهای امامیه دروغ بستن و وارد آوردن تهمت به اهل سنت را اجازه داده‌اند و روا دانسته‌اند بدیشان افترا زنند و به بی‌آبرویی توصیفشان کنند.

پاسخ به نویسنده چنین است که این نیز از دروغهای آشکار است و از همین رو نویسنده برای این افترا خود حتی یک فتوا از عالمی در میان علمای شیعه نمی‌آورد که دروغ بستن بر اهل سنت و تهمت وارد آوردن بدیشان را روا شمرده باشد، با آنکه عادت نویسنده چنین است که برای پندارهای خود نصوصی را حجت می‌آورد که در میان احادیث شیعه و سخن علمای شیعی بدان دست یافته است.

علمای شیعه در کتب خود دروغ را مطلقاً حرام دانسته‌اند و تنها آن را در دو موقعیت منحصر جایز دانسته‌اند: هنگام ترس بر جان و مال و هنگام سامان دادن به رابطه دو مؤمن.

دو سید بزرگوار آیه الله حکیم و آیه الله خویی (قدس سرهما) می‌گویند: دروغ حرام است، و دروغ یعنی خبر دادن از چیزی که واقعیت ندارد و سخن چه در مقام جدّ باشد یا شوخی، در حرمت آن تفاوتی ایجاد نمی‌کند... چنان که جایز است برای دفع ضرر از جان یا از مؤمنی نه تنها دروغ گفت، بلکه می‌توان به دروغ سوگند یاد کرد، و می‌توان برای سازش دادن میان مؤمنان دروغ گفت و احوط استحبابی

آن است که در صورت عدم امکان توریه به همین دو شکل بسنده شود) «منهاج الصالحین [آیه الله] حکیم، ج ۲، ص ۱۵؛ منهاج الصالحین [خویی]، ج ۲، ص ۱۰».

این فتاوی علمای شیعه است که اگر هر اس از درازگویی نبود بیش از اینها می‌آوردیم.

تأثیر عناصر بیگانه در پدید آمدن تشیع

نویسنده ادعا می کند که وی نیز همچون شماری دیگر دریافته است که افرادی در وارد کردن عقاید باطل و اندیشه های تباہ به تشیع نقش بسزا داشته اند.

پاسخ وی آن است که دشمنان شیعه کوشیده اند مذهب اهل بیت (علیهم السلام) را مخدوش کنند و از همین رو احادیث باطلی را جعل کرده و به ائمه اهل بیت (علیهم السلام) نسبت داده اند، ولی امامان هدایت (علیهم السلام) شماری از این جاعلان را به شیعیان معرفی کرده اند و آنها را نفرین فرستاده اند و از ایشان تبری جسته اند و شیعیان را از آنها پرهیز داده اند. علمای این مذهب (قدس الله اسرارهم) این احادیث را گردآورده و به پاکسازی آن همت گماشته اند و موقعیت راویان را مشخص ساخته و آنها را از یکدیگر مجزا کرده اند.

به خواست خدا خواننده ارجمند خواهد دید که نویسنده پاره ای احادیث ضعیف را آورده و احادیثی را که سند صحیح دارند کنار نهاده

است، آن هم دلیلی جز این ندارد که این دسته از احادیث دربردارنده خدشه به راویان بزرگ است، در حالی که اگر نویسنده - چنان که می پندارد - مجتهد می بود و چنان که سزاوار است از انصاف بهره داشت، در سند این احادیث می نگریست و صحیح آن را بر می گرفت و ضعیف آن را کنار می نهاد.

نویسنده می گوید: اینک نمونه هایی از کسانی که خود را زیر پوشش تشیع پوشانده اند می آوریم:

هشام بن حکم. احادیث او در صحاح ثمانیه [!!!] و جز آن آمده است. این هشام [بدین شکل آورده است] موجب زندانی شدن امام موسی کاظم گشت و آن گاه امام را به قتل رساند. در رجال کشی آمده است: «هشام بن حکم گمراه گمراه کننده است که در ریختن خون ابوالحسن (علیه السلام) دست داشت» (صفحه ۲۲۹).

پاسخ وی آن است که پندار نویسنده که شیعه نیز صحاح ثمانیه دارد بسیار شگفت است، زیرا این سخن هیچ گوینده ای ندارد و نمی دانیم مقصود او از صحاح ثمانیه چیست؟

روایتی که او می آورد گواه ستایش هشام بن حکم است نه نکوهش او و اینک متن روایت: موسی بن رقی به ابوالحسن ثانی (علیه السلام) عرض کرد: قربانت گردم از تو روایت کرد (1)... و ابواسد که این دو درباره هشام بن حکم از تو پرسش کرده اند و تو پاسخ داده ای: «گمراه گمراه کننده ای»

1- این بخش از نسخه سفید است و به نظر می رسد نام «موسی بن صالح» چنانکه در اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۹ آمده، ساقط شده است.

است که در ریختن خون ابوالحسن) علیه السلام (دست داشته است»، سرورم درباره او چه می گویی، آیا از وی طرفداری کنیم؟ فرمود: آری، و باز از امام پرسید: به طور حتم و قطع از او طرفداری کنیم؟ فرمود: آری از او طرفداری کنید، آری از او طرفداری کنید، اگر سخنی به تو می گویم بی آنکه بخواهی بر او برتری یابی سختم را به جای آر، اینک برو و به آنها بگو: «امام مرا به طرفداری از هشام بن حکم امر کرد». مشرقی در پیش روی ما و به گونه ای که امام می شنید گفت: آیا بارها به شما نگفتم نظر امام درباره هشام بن حکم این است.

حدیث دلالت آشکار دارد که امام) علیه السلام (از مردم خواست از هشام بن حکم طرفداری کنند و به دیگران نیز خبر رسانند که نظر امام درباره او چنین است، و این بر خلاف سخن موسی بن صالح و ابواسد است، زیرا سخن این دو فاقد ارزش و اعتبار است و امام) علیه السلام (آنچه را این دو بدو نسبت داده اند - در روایت دیگری به نقل از هشام بن ابراهیم - نفي می کند و آیه الله خویی در معجم، جلد ۴، صفحه ۹۰ آن را صحیح السند می خواند و در آن آمده است که: «جعفر گفت: قربانت کردم صالح و ابواسد که داماد علی بن یقظین هستند از تو نقل می کنند که چیزی از سخن ما را به تو باز گفته اند و تو به آن دو فرموده ای: «شما را چه می شود که کلامتان به کفر ره می برد»، و نگاه فرمود: این سخن را من به آن دو نگفتم، آیا من این سخن را گفتم؟ به خدای سوگند که من به آن دو نگفتم. یونس می گوید: قربانت شوم آنها گمان می کنند ما کافریم... امام) علیه السلام (فرمود: آیا گمان می کنی اگر کافر باشی و آنها تو را مؤمن می خوانند سودی برای تو داشت؟ و اگر مؤمن باشی و آنها تو را زندیق

بخوانند برای تو زبانی خواهد داشت؟) «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۹).

انکار امام در سخنی که آن دو به ایشان نسبت داده اند دلیل آن است که این دو به امام) علیه السلام (سخنی را نسبت داده اند که نفرموده است، و از همین دست است سخنی را که آن دو درباره هشام بن حکم به امام) علیه السلام (نسبت داده اند و نویسنده هم همین سخن را به عنوان سخن امام آورده است و همه حدیث را نقل نکرده تا خواننده گمان کند حدیث در نکوهش هشام بن حکم آمده نه در ستایش او. اینک به میزان امانتداری نویسنده در نقل سخن بنگرید!

نویسنده در طعن هشام روایت دومی را می آورد که در آن چنین آمده است: «هشام به امام موسی کاظم) علیه السلام (عرض کرد: مرا سفارشی کن. امام) علیه السلام (فرمود: تو را سفارش می کنم که در ریختن خون من خدا را پروا کنی). «رجال کشی، ص ۲۲۶).

راوی می گوید: امام موسی کاظم) علیه السلام (از او خواست از سخن گفتن کناره گیرد و او یک ماه سخنی بر زبان نیاورد، ولی دوباره سخن گفتن را از سر گرفت حضرت) علیه السلام (بدو فرمود: «ای هشام! آیا از اینکه در ریختن خون مسلمانی شرکت جوئی شاد می شوی؟ عرض کرد: خیر. امام) علیه السلام (فرمود: پس چرا در ریختن خون من شرکت می جوئی؟ یا سکوت پیشه کن یا من کشته خواهم شد. هشام سکوت نکرد تا آنکه کار امام) علیه السلام (بدان جا انجامید) «رجال کشی، ص ۲۳۱).

پاسخ نویسنده آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در

سند آن نام جعفر بن معروف دیده می شود که در کتب رجالی توثیق نشده است، خواه یکی باشد یا چند تا، زیرا یا همان سمرقندی است که ابن غضائری او را در رجال خود،

صفحه ۴۷ تضعیف کرده یا کشی که او هم توثیق نشده است. نیز در زنجیره روایان این روایت نام اسماعیل بن زیاد واسطی دیده می شود که ناشناخته است. (۱)

با نادیده گرفتن سند این روایت، هرگز در آن نشانی دیده نمی شود که هشام بن حکم در کشتن امام موسی بن جعفر (علیه السلام) دست داشته است، زیرا امام (علیه السلام) او را از گفتگو با مخالفان آن روزگار بر حذر می دارد و هشام یک ماه سخن نمی گوید و دوباره مناظراتش را از سر می گیرد تا آنکه برای امام (علیه السلام) آن پیش آمد که آمد و ظاهر روایت دلالت بر آن ندارد که هشام در آنچه برای امام پیش آمد دست داشته، چنان که آشکار است و از رفتار امام (علیه السلام) نیز دانسته می شود.

نویسنده در طعن هشام روایت محمد بن فرج رخجی را آورده که گفته است: به امام ابوالحسن (علیه السلام) نامه ای نوشتیم و از او درباره سخن هشام بن حکم پیرامون جسم، و سخن هشام بن سالم - جوآیقی - پیرامون صورت، جوآیا شدم. امام (علیه السلام) پاسخ نوشت: سرگردانی سرگردان را رها کن و از شیطان به خدای پناه بر، سخن آن نیست که دو هشام می گویند (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۵).

پاسخ وی آن است که سند این روایت ضعیف می باشد، زیرا مرفوع

1- بنگرید به: معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۲۸۷ که آیه الله خوبی نیز این روایت را ضعیف دانسته است.

است و کلینی (رحمه الله) می گوید: «علی بن محمد به طریق رفع از محمد بن فرج رخجی نقل می کند» و محمد بن فرج از یاران امام رضا و امام جواد و امام هادی (علیهم السلام) است، و علی بن محمد که کلینی از او روایت بسیار نقل کرده همان علی بن محمد بن عبدالله بن بندار ثقه است که او، به سبب دوری طبقه، از محمد بن فرج رخجی حدیث نقل نمی کند.

با چشمپوشی از سند روایت، این روایت ناگزیر باید بر وجوه صحیح حمل شود تا با آنچه از امام صادق و امام کاظم (علیهم السلام) ثابت است تعارض نیابد، زیرا این دو امام، هشام بن حکم را بزرگ می داشتند و هر دو او را بر شیوخ یاران نشان مقدم می داشتند. پس حدیث بر این مقصود حمل می شود که: آن چیزی که تو از تجسیم می فهمی دو هشام به آن قائل نیستند، یا به خیال تو، آنچه دو هشام قائل هستند، صحیح نیست و نظایر آن.

نویسنده روایتی را نیز از ابراهیم بن محمد خزاز و محمد بن حسین آورده که گفته اند: بر امام رضا (علیه السلام) وارد شدیم و به ایشان گفتیم که روایت می شود محمد خدا را در شکل جوانی به اندام دیده که سی سال از عمر او می گذرد و پایش سبز بود. ما گفتیم: «هشام بن سالم و صاحب طاق و میثمی می گویند: او (خداوند) تا ناف میان تهی و بقیه اش، پُر است» (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۱؛ بحار الانوار، ج ۴، ص ۴۰).

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام ابراهیم بن محمد خزاز دیده می شود که در کتب رجال نیامده است، چنان که نام بکر بن صالح رازی ضعیف آمده که

ضعیف است و نجاشی و ابن غضائری هر دو او را ضعیف شمرده اند و پیشتر از وضع و حال او سخن به میان آمد، و نیز نام حسین بن حسن دیده می شود که همان ابن برد دینوری است که او هم مهمل است.

با چشمپوشی از سند روایت، هر دو راوی اعتقاد به تجسیم را به هشام بن سالم و مؤمن طاق و میثمی نسبت داده اند و امام علیه السلام (متعرض بیان بطلان این اعتقاد شده نه صحت یا عدم صحت این نسبت بدیشان، و این خود نشانگر تکذیب این نسبت به آنهاست و گرنه امام علیه السلام (آن گونه که عادت ایشان در نکوهش مبطلان و هشدار از گمراهیشان بود آنان را نیز می نکوهید).

راوی دومی که نویسنده در کتاب خود او را مخدوش می کند زراره بن اعین است. وی می گوید: شیخ طوسی گفته است: «زراره از خاندانی نصرانی بود و نیای او سنسن، یا به قولی سبسن ترسای مسیحی بوده است و پدرش برده ای رومی بوده از آن مردی بنی شیبانی) «الفهرست، ص ۱۰۴».

پاسخ وی آن است که نویسنده سخن شیخ طوسی (قدس سره) را تحریف کرده است و اینک متن کلام او:

وی می گوید: «زراره بن اعین، عیدر به نام داشت و ابوحسن، کنیه و زراره لقب او بود. اعین بن سنسن برده ای رومی از آن مردی بنی شیبانی بود که قرآن آموخت و انگاه سرورش او را آزاد کرد و به وی پیشنهاد داد به تبار او در آید ولی اعین نپذیرفت و گفت: مرا بر آنچه دوست می دارم بدار) «...الفهرست، ص ۱۳۳».

252

شیخ رحمه الله (نگفته است که خاندان زراره مسیحی بوده است و آموختن پدرش قرآن را و اینکه سرورش از او خواسته تا به تبار او در آید، خود دلیل آن است که وی مسلمان بوده، و معلوم نیست که مادر زراره مسیحی بوده باشد. آری، نیای او ترسای مسیحی در سرزمین شام بوده، ولی این بدان مفهوم نیست که خانواده ای که زراره در آن رشد کرده نیز مسیحی بوده باشد.

بدون تردید این نکته به زراره پس از اسلام آوردن پدرش و رشد او در دامن اسلام زیبانی وارد نمی کند، زیرا اسلام آنچه را پیش از خود بوده می زداید. بیشتر صحابه پیامبر (صلی الله علیه و آله) - از جمله ابوبکر، عمر و عثمان - هم به روزگار جاهلی بت پرست بوده اند و برخی یهودی و نصارا بوده اند؛ با این حال اهل سنت، به عدالت آنها حکم می کنند و اسلامشان را نیکو می دانند، بلکه معتقدند ایشان امینان خدا در حلال و حرام اویند و این را انکار نشدنی می دانند.

اگر نویسنده پذیرش روایت زراره را - با آنکه ثابت نشده او و پدرش مسیحی بوده اند، اگر چه نیایش ترسا بوده - گران می شمرد، پس چرا پذیرش روایات عبدالله بن سلام و تمیم داری و وهب بن منبه و کعب الاحبار و دیگرانی را گران نمی شمرد که در اصل یهودی بوده اند؟

اگر خاندان مسیحی زراره از او می کاهد، چرا خاندان ابوحنیفه که آنها نیز مسیحی بوده اند از بهای ابوحنیفه نمی کاهند. خطیب بغدادی در تاریخ بغداد به نقل از محبوب بن موسی آورده که گفته است: از ابن اسباط شنیدم که می گوید: ابوحنیفه از پدری مسیحی زاده شد.

و به نقل از ساجی آمده که گفته است: از محمد بن معاویه زیادی

253

شنیدم که می گفت: از ابوجعفر شنیدم که می گفت: نام ابوحنیفه عتیک بن زوطره بوده و سپس خود را نعمان نامید و پدرش را ثابت خواند.

از محمد بن ایوب ذارع آمده است که گفت: «از یزید بن زریع شنیدم که می گفت: ابوحنیفه نبی بوده است» (تاریخ بغداد، ج ۱۳، ص ۳۲۴ و ۳۲۵).

نویسنده می گوید: زراره می گوید: «به خدا اگر آنچه را از امام صادق (علیه السلام) شنیدم بازگویم ذکور مردان بر چوب باد می کنند» «رجال کشی، ص ۱۲۳».

او در حاشیه همین جا می گوید: این اتهامی است به امام جعفر صادق و مقصود او آن است که امام صادق درباره مسائلی شرم آور با او سخن گفته که شهوت مردان را چنان بر می انگیزد که هنگام شنیدن آن خویشتن داری نتوانند، مگر آنکه شهوت خود را - اگر چه بر چوبی - فرو ریزند.

پاسخ وی آن است که با چشمپوشی از سند این حدیث، مقصود از این سخن آن است که «ذکور مردان بر چوب باد می کنند»، یعنی ذکور مردان - به مفهوم مردان قوی - از باب اضافه صفت به موصوف، بر چوب باد می کنند؛ یعنی به صلابه کشیده می شوند و رها می گردند تا بدنشان باد کند.

این مفهوم، همان است که سیّد بن طاووس نیز آن را آورده. او می گوید: شاید مفهوم این سخن حضرت «ذکور مردان بر چوب بلند می شود» آن است که آنها را به صلابه ای از چوب کشیده بودند

(اقبال الاعمال، ص ۲۲۵ و ۲۲۶).

مجلسی (قدس سره (در بحار سخن او را نیکو می شمرد آنجا که می گوید: اینک می گویم: براساس آنچه سیّد بن طاووس) رحمه الله (آورده اضافه ذکور به رجال برای مبالغه است در وصف رجولیت و ستبری که لازمه آن است و پرداختن به امور خیر و سستی نورزیدن در آن.

او آن گاه وجوه دیگری می آورد و می گوید: مقبول ترین وجه همان است که سیّد بن طاووس) رحمه الله (آورده است) «بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۹۵».

از این سخن آشکار می شود که آنچه نویسنده از حدیث زراره آورده مفهومی ندارد، زیرا بر آوردن شهوت بر چوب معنی ندارد، بلکه مفهوم سخن زراره آن است که اگر آنچه را از امام صادق (علیه السلام) شنیده ام برای شما بازگویم موجب می شود مردان سرسخت به چارچوب کشیده شوند، زیرا این اخبار میان مخالفان انتشار می یابد و امکان پوشیده داشتن آن در میان نیست.

نویسنده از روایاتی که شخصیت زراره را مخدوش می کند روایتی را نیز از ابن مسکان می آورد که گفته: از زراره شنیدم که می گفت: «خدای بر ابوجعفر رحمت آورد که در قلب از جعفر گلابه ای دارم» گفتم: چه چیز زراره را به این واداشته است؟ گفت: «اینکه امام صادق (علیه السلام) (از رسواییهای او پرده برداشت) «کشی، ص ۱۳۱».

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در آن نام جبرئیل بن احمد فاریابی دیده می شود که در کتب رجالی وثوق او ثابت نشده است.

نویسنده می گوید: به همین سبب امام صادق (علیه السلام) فرموده است: «خدای، زراره را لعنت کند» (ص ۱۳۳)، نیز می گوید: امام صادق (علیه السلام) فرموده: «خدا لعنت کند برید را و زراره را» (ص ۱۳۴).

پاسخ به نویسنده این است که به زودی به خواست خدا چگونگی این «لعنت» را بیان خواهیم داشت، و اینکه لعنت مذکور از ترس جان زراره و تقیه بر او از زبان امام (علیه السلام) جاری شده است، پس درنگی نباید.

نویسنده روایت دیگری را در طعن زراره به نقل از امام صادق(علیه السلام) می آورد که فرموده است: بار خدایا! اگر جهنم جز سکرجه (1) نباشد آن را چنان بگستر که خاندان اعین بن سنسن را در بر گیرد (ص ۱۳۳).

پاسخ وی آن است که این خبر نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن محمد بن بحر کرمانی رهنی ترمایشیری دیده می شود که به غلو موصوف است(2)، و نیز ابو عباس محاربی جزری که او هم در کتب رجالی، مهمل است، و فضیل رسان که او هم توثیق نشده است.

این در حالی است که کشی(رحمه الله) به این حدیث، چنین تکمله می زند: «این محمد بن بحر، غالی است و فضاله از رجال یعقوب نیست و در این حدیث افزایش دیده می شود چندان که از شکل خود دگرگونی پذیرفته است» (رجال کشی، ج ۱، ص ۳۶۳).

1- سکرجه: ظرفی کوچک است که در آن خوراک اندک خورده می شود. این واژه فارسی معرب است (از نویسنده).

2- بنگرید به: فهرست طوسی، ص ۲۰۸؛ رجال کشی، ج ۲، ص ۳۰۳

256

نویسنده همچنین می گوید: زراره نمی میرد مگر سرگردان و ملعون (ص ۱۳۴).

پاسخ او این است که حدیث مذکور نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام جبرئیل بن احمد یا همان فاریابی دیده می شود که همان گونه که گفته آمد، موثق شمرده نشده است.

نویسنده همچنین روایتی را از امام صادق(علیه السلام) می آورد که فرموده است: به خدای سوگند این زراره بن اعین از کسانی است که خداوند در کتاب گرانسنگ خود چنین توصیفشان کرده است: وَقَدِمْنَا إِلَيْهِ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا (1) (رجال کشی، ص ۱۳۶).

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا مرسل است و در سند آن نام جبرئیل بن احمد دیده می شود که پیشتر پیرامون او سخن گفته شد. نیز نام علی بن اشیم در آن است که همان علی بن احمد بن اشیم است که موثق شمرده نشده و شیخ طوسی صراحتاً او را مجهول می خواند و شماری از علمای ما او را ضعیف شمرده اند.(2)

موسی بن جعفر نیز در کتب رجالی توثیق نشده و او در شمار جماعتی است که هیچ یک از آنها موثق شمرده نشده است.

1- فرقان / ۲۳؛ و به هرگونه کاری که کرده اند می پردازیم و آن را [چون] گردی پراکنده می سازیم.

2- المعتمر، ج ۱، ص ۲۹۲؛ المهذب البارع، ج ۱، ص ۱۸۲؛ مسالک الافهام، ج ۳، ص ۳۹۴

257

نویسنده روایت دیگری نیز می آورد که چنین است: «به گروهی ایمان عاریه داده می شود و انگاه از ایمان جدا می شوند و در روز رستخیز آنها را «عاریه ایها» می نامند، هان که زراره بن اعین نیز از آنهاست» (ص ۱۴۱).

پاسخ وی آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد و آغاز آن مرسل است و در سند آن نام محمد بن علی حداد دیده می شود که در کتب رجالی توثیق نشده است. نیز نام مسعدة بن صدقه به چشم می خورد که خالی از سخن نیست، و سید بن طاووس (رحمه الله) در تحریر طاووسی، صفحه ۱۲۸ او را در مذهب، عامی (سنّی) معرفی می کند.

از دیگر روایات این سخن اوست: اگر بیمار شد به عیادت او مرو و اگر مُرد پیکرش را تشییع مکن. با شگفتی به امام علیه السلام عرض کردند: درباره زراره چنین می گویی؟ فرمود: آری، زراره از یهود و نصارا - که خدا را ارغنون سوم می دانند - بدتر است. خداوند زراره را واژگون کرده است.

پاسخ وی آن است که این روایت مرسل است، زیرا رجال علی بن حکم شناخته نیستند کیانند؟

و این فرموده امام «خداوند زراره را واژگون کرده» جزء این حدیث نیست، بلکه بخشی از حدیث دیگری است که در آن چنین آمده است: «گناه من چیست که خدا قلب زراره را واژگون کرده چنان که این کنیز این مُقمه را واژگون کرده است.»

این روایت نیز ضعیف است و در سند آن نام یوسف بن سخت دیده

می شود که بیشتر گفتیم ضعیف است، و نیز محمد بن جمهور که او نیز ضعیف است) «رجال نجاشی، ج ۲، ص ۲۲۵».

از دیگر روایاتی که نویسنده می آورد یکی هم این است: «زراره در امامت من دو دل بوده، من از خدا خواستم او را به من ببخشد.» (ص ۱۳۸).

پاسخ به نویسنده این است که سند این روایت هم ضعیف است، زیرا در زنجیره سند آن نام حسن بن علی بن موسی و ابویحیی ضریر دیده می شوند که هر دو مجهول هستند، و نیز احمد بن هلال یا همان عبرتائی که او نیز بسیار ضعیف است (۱)، چنان که نام درست بن ابی منصور دیده می شود که واقفی است و موثق شمرده نشده است. (۲)

این در صورتی است که در این روایت نه تنها نکوهشی برای زراره دیده نمی شود، بلکه بر عکس، بر اساس درونمایه این روایت، زراره در امامت امام موسی بن جعفر تردید کرده بود و امام علیه السلام (از خدا خواست او را ببخشد و خدا او را به امام بخشید و زراره به امامت او باور یافت.

حاصل آنچه گفته آمد اینکه همه اخباری که نویسنده بر مقصود خود بدانها استدلال کرد از نظر سند ضعیف هستند به علاوه ناسازگاری با روایات صحیح دیگر که ستایشگر زراره می باشند.

یکی از آنها صحیحه جمیل بن دراج است که می گوید: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می گفت: فروتنان را به بهشت بشارت ده: بُرید بن معاویه عجلّی، ابوبصیر لیث بن بختری مرادی، محمد بن مسلم و زراره

1- بنگرید به: الفهرست، ص ۸۳؛ رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۱۸

2- بنگرید به: رجال شیخ طوسی، ص ۳۳۶، شماره ۳.

که چهار تن از مردان اصیلي هستند که در حلال و حرام خدا امین اویند و اگر این چهار تن نبودند آثار نبوت از میان می رفت و محو می شد) «اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۹۸».

و صحیحه سلیمان بن خالد که می گوید: از امام صادق(علیه السلام) شنیدم که می فرمود: جز زراره و ابوبصیر لیث مرادی و محمد بن مسلم و بُرید بن معاویه عجلای کسی یاد ما و احادیث پدر ما(علیه السلام) را زنده نمی دارد، و اگر اینها نبودند کسی نمی توانست آنها را استنباط کند. اینان پاسداران دین و امینان پدرم(علیه السلام) در حلال و حرام خدایند و ایشان اند سبقت جویندگان به سوی ما در دنیا و در آخرت.

بگذریم برخی از روایات دیگر حاکی از آن است که آنچه از امام صادق(علیه السلام) در نکوهش زراره و دیگر راویان بزرگ رسیده به سبب حفظ جان ایشان بوده تا نگاه سلاطین ستم بدیشان توجه نیابد و در پی آن آزار و آسیبی به ایشان نرسد.

یکی دیگر از این روایات صحیحه عبدالله بن زراره است که گفته: «امام صادق(علیه السلام) (به من فرمود: از سوی من به پدرت سلام برسان و به او بگو اگر من عیب تو می گویم در حقیقت از تو دفاع می کنم. مردم و دشمنان به سوی کسی شتابان اند که ما او را به خود نزدیک داشته ایم و جایگاهش را ستوده ایم، تا مگر به کسی که او را دوست می داریم و به خویش نزدیک کرده ایم آزاری رسانند و آهنگ او می کنند، زیرا دوستش داریم و به ما نزدیک است و می خواهند بر او آسیب رسانند و خوش بریزند و هر که را از او عیبجوی کنیم می ستایند. من عیب تو می گویم، زیرا تو] به نزدیکی] و گرایش به ما آوازه یافته ای) «اختیار

معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۴۹».

احادیث رسیده در ستایش و پاکی زراره بسیار است و آنچه گفته آمد کافی است.

راوی سومی که نویسنده او را مخدوش می کند ابوبصیر لیث بن بختری است.

نویسنده می گوید: این ابوبصیر بر امام موسی کاظم(علیه السلام) جسارت کرد، و این هنگامی بود از امام(علیه السلام) (در باره مردی پرسش کردند که ناآگاهانه با زنی شوهردار ازدواج کرده است. امام(علیه السلام) فرمود: «زن سنگسار می شود و بر مرد اگر نمی دانسته حرجی نیست»... پس ابوبصیر مرادی بر سینه خود زد و آن را خاراند و گفت: گمان می کنم دانش سرور ما کمال نیافته) «رجال کشی، ص ۱۵۴) این بدان مفهوم است که وی امام موسی کاظم را به کاهش دانش متهم می کند.

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد.

آیه الله خویی می گوید: «این روایت، ضعیف است، زیرا در سند آن نام علی بن محمد آمده که موثق نیست و نیز نام محمد بن احمد که مجهول می باشد و محمد بن حسن که از صفوان نقل حدیث می کند که او [محمد] نیز موثق نیست) «معجم الرجال، ج ۱۴، ص ۱۴۹».

نویسنده می گوید: «روزي ابن ابی الیغفور [به همین شکل آمده است] و ابوبصیر از دنیا می گفتند. ابوبصیر گفت: اگر این سرور شما به دنیا دست یابد همه آن را برای خود می گزیند. این را گفت و چرتش

گرفت. پس سگی بیامد و خواست تا بر ابوبصیر بول کند. حماد بن عثمان برخاست تا سگ را براند. ابن ابی یغفور به او گفت: رهایش کن. پس سگ نزدیک ابوبصیر آمد و در گوش او بول کرد) «رجال کشی، ص ۱۵۴».

پاسخ وی آن است که سند این روایت، ضعیف است، زیرا در آن نام علی بن محمد دیده می شود که در کتب رجال توثیق نشده است، و نیز نام محمد بن احمد آمد که او هم - چنان که در سخن آیه الله خویی(قدس سره) آمد - مجهول است.

بگذریم که مقصود از واژه «صاحبکم» در حدیث صراحتاً امام صادق(علیه السلام) نیست و تنها احتمال آن وجود دارد و ظن قوی آن است که مقصود، شخص دیگری باشد، زیرا اگر مقصودش امام(علیه السلام) بود واژه «صاحبنا» را به کار می بُرد - چنان که در حدیث پیش به کار برده بود - و این تعبیر درباره امام(علیه السلام)، متعارف است.

نویسنده می گوید: حماد ناب گفته: «ابوبصیر بر در خانه امام صادق(علیه السلام)نشسته بود تا اجازه دخول یابد، لیک بدو اجازه داده نمی شد. او گفت: اگر طبقی همراه من بود اجازه دیدارم می داد. راوی می گوید: در این هنگام سگی آمد و بر چهره ابوبصیر بول کرد. ابوبصیر گفت: آه آه [به همین شکل آمده است] این چیست؟ (1)همنشین او گفت: سگی است که بر چهره ات بول کرد) «رجال کشی، ص ۱۵۵».

پاسخ نویسنده آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا

1- زیرا وی کور بود (حاشیه نویسنده).

در سند آن نام جبرئیل بن احمد دیده می شود که - چنان که گفته آمد - توثیق نشده است.

آیه الله خویی(قدس سره) می گوید: «جبرئیل بن احمد توثیق نشده، و به نظر می رسد مقصود از ابوبصیر در این روایت، یحیی بن قاسم است که کور بوده، ولی درباره مرادی دلایلی نیافتیم که کور بوده باشد و صرف کنیه ابوبصیر بر این امر دلالت ندارد - چنان که روشن است -» «معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۴۹».

این در حالی است که ضبط کلمه «لأذن» در حدیث، مجهول باشد و مقصود از فاعل اذن، اهل خانه یا خادم امام(علیه السلام) بوده باشد، نه آنکه ضبط کلمه «أذن» معلوم باشد چنان که نویسنده آورده تا ضمیر آن به امام(علیه السلام)باز گردد.

بر این اساس در کلام ابوبصیر اشکالی دیده نمی شود مگر متهم کردن خادم امام که اگر طبقی از خوراک در کار بود به شتاب بدو اجازه ورود می داد، و این سخن هیچ خدشه ای به ابوبصیر وارد نمی کند.

نویسنده می گوید: ابوبصیر در اخلاق، فردی معتمد نبود و او خود گواهی بر این سخن می آورد و می گوید: «به زنی قرأنت قرآن درس می دادم، پس با او در مسأله ای شوخی کردم. او نزد امام صادق(علیه السلام) رفت و گلایه گذارد. او می گوید: امام صادق(علیه السلام) به من گفت: ای ابوبصیر! به این زن چه گفتی؟ گفت: با دستم چنین گفتم، و چهره خود را پوشاندم!! امام صادق(علیه السلام) فرمود: دیگر از این شوخیها با او نکن» (رجال کشی، ص ۱۵۴).

پاسخ وی آن است که آیه الله خویی(قدس سره) می گوید: «این روایت دلالتی

بر نکوهش ندارد، زیرا دانسته نیست که این از شوخیهای حرام بوده، و این احتمال وجود دارد که امام(علیه السلام) او را به جهت پاسداشت حریم از این کار باز داشته است تا مبادا کار به حرام کشیده شود) «معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۴۸».

نویسنده متن را به گونه ای آورده که گواه آن است که زن برای گلایه از ابوبصیر نزد امام(علیه السلام) رفته، با اینکه در متن روایت نشانی بر این نکته دیده نمی شود، بلکه شکل صحیح آن چنین است: «من نزد ابوجعفر آمدم و او به من فرمود...»، ولی نویسنده خواسته است از یک سو رفتار ابوبصیر را درشت نمایی کند و از سوی دیگر علم امام به این رویداد را بدون وجود مخبر، نفی کند، و بدین سان متن را به گونه ای آورده که نشان دهد زن برای شکایت از ابوبصیر نزد امام(علیه السلام) آمده است.

نویسنده می گوید: ابوبصیر شخصیتی در هم داشته است. از محمد بن مسعود رسیده است که گفته: «از علی بن حسن پیرامون ابوبصیر پرسش کردم، گفت: کنیه ابوبصیر ابومحمد بوده است و وابسته بنی اسد بوده و چشمی نابینا داشته است. از او پرسیدم آیا او به غلو متهم است؟ [به همین شکل آمده است] او گفت: نه، به غلو متهم نبوده، ولی شخصیتی در هم داشته است» (رجال کشی، ص ۱۵۴).

پاسخ وی آن است که نویسنده، روایت را سخت تحریف کرده است. متن روایت چنین است:

محمد بن مسعود می گوید: از علی بن حسن بن فضال پیرامون ابوبصیر پرسش کردم، گفت: نام او یحیی بن ابوقاسم است. او گفت: کنیه

ابوبصیر، ابومحمد بوده است و وابسته بنی اسد بوده و چشمی نابینا داشته است. از او پرسیدم: آیا او به غلو متهم است...

روشن است که پرسش، پیرامون ابوبصیر یحیی بن قاسم اسدی کور بوده، نه درباره ابوبصیر لیث مرادی که سخن بر سر اوست، ولی نویسنده آغاز روایت را نیاورده است تا به خواننده القا کند که ابوبصیر مذموم در این روایت همان لیث مرادی است، یا شاید هم این مدعی اجتهاد و فقاہت، آن دو را از یکدیگر تشخیص نداده است و گمان کرده ابوبصیر یکی است نه چند تا، در حالی که بر مدعی اجتهاد سزاوار است میان این دو مرد جدایی قایل شود و آن دو را با یکدیگر در نیامیزد.

نویسنده ادعا می کند شماری از علمای شیعه با نیت فساد و افساد، مسائلی را در شیعه جایی داده اند و گمان برده شماری از ایشان عالمان طبرستان بوده اند و در این میان سه تن از علمای پرآوازه ای را نام می برد که از طبرستان بیرون آمده اند:

نخستین کس میرزا حسین بن تقی نوری طبرسی، نویسنده کتاب «فصل الخطاب فی اثبات تحریف کتاب رب الارباب» است که در آن بیش از دو هزار روایت از کتابهای شیعه را گرد آورده تا با آنها تحریف قرآن کریم را اثبات کند و سخنان فقها و مجتهدان را گرد آورده است. کتاب او لکه ننگی است بر چهره هر شیعی.

پاسخ وی آن است که کتاب فصل الخطاب، چنان که نویسنده می پندارد، لکه ننگی بر چهره هر شیعی نیست، زیرا نویسنده در این کتاب نظر شخصی خود را بیان می دارد و نظر او الزامی برای همه

شیعیان نمی آورد تا ننگی بر ایشان باشد، بهویژه آنکه شیعیان او را تخطئه و رد کرده اند و ما پیشتر پاسخ این مقوله را داده ایم.

میرزا حسین نوری (قدس سره) تلاشهای شایسته و آثار بنامی در یاری اسلام و دفاع از آن دارد و لغزش او در این کتاب ما را بر آن نمی دارد همه تلاشهای او را نادیده بگیریم، زیرا هر عالمی را لغزشی است.

این در حالی است که وی نگفته است: «قرآنی که در میان ما وجود دارد تحریف شده و افزایش و تغییر بدان راه یافته»، بلکه گفته: «برخی از واژه ها یا آیاتی که بر پیامبر (صلی الله علیه و آله) نازل شده از قرآن موجود در میان ما ساقط شده است»، و از همین رو می گوید: منظور من از تحریف، تغییر و تبدیل نیست، بلکه تنها کاهش آیاتی است که فرود آمده و نزد اهلش محفوظ است، همان گونه که مقصود من از «کتاب» قرآن موجود میان دقتین نیست، زیرا آن به سان روزگار عثمان در میان دقتین موجود است و نه کاهش و نه افزایشی بدان راه نیافته است، بلکه منظور، کتاب الهی فرو فرستاده شده است) «الذریعة إلی تصانیف الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۱».

پوشیده نمائید که این سخن همان مذهب گروهی از صحابه و مذهب اهل سنت است، چنان که احادیث و سخنان علمای ایشان بر آن دلالت دارد.

مسلم و جز او از عایشه روایت کرده اند که گفته است: «از آیاتی که در قرآن نازل شده یکی: «عشر رضعات معلومات یحرمن» بود که با «خمس معلومات» نسخ شد و در این هنگام پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) رحلت کرد و این آیات در قرآن خوانده می شد) «صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۷۵».

سنن ترمذی، ج ۳، ص ۴۵۶).

ابن حبان و احمد و دیگران از زرین حبیش روایت کرده اند که گفته است: «أبی بن کعب را دیدم و به او گفتم: ابن مسعود، سوره های فلق و ناس را از قرآنها می زداید و می گوید: این دو سوره از قرآن نیستند، آنچه را از قرآن نیست در قرآن ننهید. اَبی گفت: این سخن به پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) گفته شد و او به ما فرمود: ما نیز همین را می گوئیم) «صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۱۲۹».

ابن کثیر می گوید: «میان بسیاری از قاریان و فقها مشهور است که ابن مسعود در قرآن خود دو سوره ناس و فلق را نمی نوشت. شاید او این دو سوره را از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نشنیده باشد و نزد او تواتر نیافته باشد) «تفسیر القرآن العظیم، ج ۴، ص ۵۷۲».

بخاری و جز او آورده اند که عمر بن خطاب گفته است: «اگر مردم نمی گفتند عمر به کتاب خدا افزوده آیه رجم را با دست خود می نوشتم) «صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۲۴۱».

حاکم به نقل از حذیفه (رضی الله عنه) حدیثی را می آورد که آن را صحیح می داند و ذهبی نیز با او همسوست. وی می گوید: «آنچه شما (اکنون) می خوانید یک چهارم آن، یعنی (سوره) برائت است، و شما آن را سوره توبه می خوانید، ولی در حقیقت، سوره عذاب است) «المستدرک، ج ۲، ص ۳۳۱».

ابن کثیر پس از آنکه یادآور می‌شود سوره احزاب به اندازه سوره بقره بوده است می‌گوید: «این اسنادی حسن است و اقتضای آن را دارد که در این سوره قرآن (آیاتی دیگر) بوده ولی لفظ و حکم آن نسخ شده

است) «تفسیر القرآن العظیم، ج ۳، ص ۴۶۵».

احادیث در این باره بسیارند و آشکارا گواه آن که شماری از صحابه باور داشته‌اند که آیات بسیاری از قرآنی که در میان ماست ساقط شده است، و این همان باور اهل سنت است با این تفاوت که آنها این روند را «نسخ تلاوت» می‌نامند و میرزا نوری قدس سره (آن را «تحریف» می‌خواند و گرنه حاصل کلام یکی است و تفاوت تنها در نامگذاری است و نامگذاری آنها زشتی کمتری از نامگذاری میرزای نوری دارد و به همین سبب تا توانسته‌اند او را بد نام کرده‌اند با آنکه خود همان را که به سبب آن وی را بد نام کرده‌اند باور دارند و این بر کسی که دقت ورزد پوشیده نیست.

نویسنده می‌گوید: نفر دوم احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی نگارنده کتاب احتجاج است. او در کتاب خود روایاتی را آورده که در تحریف قرآن صراحت دارند. او همچنین روایتهایی را آورده که در آنها به این پندار افتاده که پیوند میان امیرالمؤمنین و صحابه بسیار تیره بوده است، و همین روایات است که موجب از هم پاشیدگی وحدت مسلمانان گشته است، و هر که این کتاب را بخواند در می‌یابد که نگارنده آن نیت پاکي نداشته است.

پاسخ وی آن است که اگر صرف آوردن روایاتی دال بر تحریف قرآن کافی بود تا نویسنده را محکوم کند و او را متهم سازد که پاک نیت نبوده، این اشکال عیناً بر بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجه، مالک بن انس، احمد بن حنبل، ابوداؤد طیالسی، بیهقی، هیثمی، سیوطی، ابن جریر طبری و دیگر حافظان حدیث و بزرگان اهل سنتی

نیز وارد است که احادیث مربوط به تحریف را بازگو می‌کنند و در کتب خویش به ثبت می‌رسانند. (1)

اگر هم محکوم کردن نویسنده از سر اعتقاد او به تحریف قرآن با چشمپوشی از صرف آوردن روایات مربوط به تحریف است، طبرسی در کتابش تصریح نکرده که وی قائل به تحریف است و از او نقل نکرده‌اند که به این باور گرایش یافته باشد، و بدین سان بر نویسنده است تا شماری از صحابه را محکوم کند که اعتقاد به تحریف از آنها نقل شده است، چنان که روایات صحیح اهل سنت بر این نکته دلالت دارد.

اما اینکه نویسنده طبرسی را از این رو طعن می‌کند که در احتجاج، سخنانی را آورده که نشان می‌دهد پیوند امیرالمؤمنین علیه السلام (و برخی صحابه بسیار تیره بوده، اتهامی وارد نیست، زیرا اهل سنت در کتابهای خود چند چندان آن روایت کرده‌اند.

بخاری و مسلم به نقل از عایشه آورده‌اند که: «فاطمه (علیها السلام)، دختر پیامبر، کس نزد ابوبکر فرستاد و میراثش از رسول اکرم صلی الله علیه و آله (را که خدا در مدینه و فدک به عنوان فیء به او داده بود خواهان شد، چنان که مانده خمس خیبر را نیز مطالبه کرد. ابوبکر نپذیرفت که چیزی از آن به فاطمه دهد، پس فاطمه در این باره از ابوبکر خشمگین شد. راوی می‌گوید: فاطمه ابوبکر را رها کرد و با او سخنی نگفت تا رحلت فرمود. او پس از پیامبر صلی الله علیه و آله (تنها شش ماه زیست، و چون درگذشت همسرش علی او را

1- مراجعه کنید به روایات تحریف قرآن به نقل از منابع اهل سنت در کتاب ما با نام کشف الحقائق، ص ۶۷ -

شبانه به خاک سپرد و آن را از ابوبکر پنهان داشت) «صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۸۶؛ صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۳۸۰».

مسلم در صحیح خود، جلد ۴، صفحه ۱۳۸۲ به نقل از عایشه آورده است که گفته: اما صدقه او را در مدینه، عمر به علی و عباس پرداخت و علی در آن بر عمر چیرگی یافت، ولی عمر از دادن خبیر و فدک خودداری کرد و گفت: این دو صدقه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) هستند و برای (ادای) حقوق و رفع گرفتاریهایی بوده که پیش می آمده است.

نیز در جلد ۴، صفحه ۱۳۷۷ به نقل از مالک بن اوس آورده که به او گفته: عمر گفته است: چون پیامبر (اکرم) صلی الله علیه و آله (رحلت فرمود، ابوبکر گفت: من ولی رسول خدا) صلی الله علیه و آله (هستم و شما دو تن - علی و عباس - آمدید و تو (عباس) میراث برادرزاده ات را طلب می کردی و این یک (علی)، میراث زنت را که از پدرش مانده می خواست. ابوبکر گفت: پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرموده است: ما چیزی به ارث نمی گذاریم، آنچه باقی گذاشته ایم، صدقه است و شما دو تن او را دروغگویی گنهکار فریب پرداز خائن می پندارید و خدا می داند که او راستگو، نیکوکار، رهیافته و پیرو حق بود. ابوبکر هم مُرد، و اینک من ولی رسول خدا) صلی الله علیه و آله (و ابوبکر و شما مرا دروغگویی گنهکار فریب پرداز خائن می پندارید و خدا می داند که من راستگو، نیکوکار، رهیافته و پیرو حقم.

ترمذی در سنن خود، جلد ۵، صفحه ۶۳۸ و جلد ۴، صفحه ۲۰۷ حدیثی را از براء آورده و آن را حسن دانسته است. براء گفته است: پیامبر (صلی الله علیه و آله) (دو سپاه فرستاد، بر یکی علی بن ابی طالب را فرماندهی داد و بر دیگری خالد بن ولید را، و فرمود هرگاه جنگ پیش آید علی پیش

رود. او می گوید: علی دژی را گشود و از آنجا کنیزکی را برای خود گرفت. خالد به وسیله من نامه ای برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) (فرستاد و در آن از علی بدگویی کرد. براء می گوید: من نزد پیامبر (صلی الله علیه و آله) (رسیدم و او چون نامه را خواند رنگش دگرگونه شد و فرمود: چه می گویی درباره مردی که خدا و رسولش را دوست دارد و خدا و رسولش هم او را دوست دارند؟ عرض کردم: از خشم خدا و رسول او به خدا پناه می برم و من تنها یک پیکم. پس پیامبر (صلی الله علیه و آله) (خاموش شد.

ضیاء مقدسی، ابویعلی و دیگران به نقل از سعد بن ابی وقاص آورده اند که گفته است: «همراه دو مرد دیگر در مسجد نشسته بودیم و از علی بد می گفتیم، پس پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) (چنان خشمگین که خشم از چهره اش خوانده می شد سوی ما آمد و من از خشم او به خدا پناه بردم. او فرمود: شما را چه با من؟ هر که علی را آزار رساند مرا آزار رسانده است) «الاحادیث المختاره، ج ۳، ص ۲۶۷؛ مسند ابویعلی، ج ۱، ص ۳۲۵».

احادیثی که بر اساس آن برخی از صحابه به امیر المؤمنین (علیه السلام) (بغض میورزیدند و او را فراوان دشنام می دادند و همچون خورشید میانه روز انکارش می کردند بسیارند، و بدین سان نویسنده باید بسیاری از بزرگان اهل سنت را که چنین اموری را روایت می کنند طعن کند.

نویسنده می گوید: نفر سوم فضل بن حسن طبرسی، صاحب مجمع البیان فی تفسیر القرآن است، تفسیری که آکنده از مغالطه ها و تأویلهای متکلفانه است؛ تفسیری خشکوناسازگار با ساده ترین قواعد تفسیری.

پاسخ نویسنده آن است که اگر وی انصاف می داشت می باید

نمونه هایی را می آورد تا ثابت کند طبرسی صاحب مجمع البیان کتاب خود را با مغالطه ها و تأویلات متکلفانه آکنده است، نه آنکه چنین بی دلیل و حجت سخن خویش را کند.

این در حالی است که طبرسی در مجمع البیان اقوال مفسران اهل سنت را نیز گرد آورده و اگر چه آنچه از امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) روایت شده آورده، ولی باز نزدیک ترین تفاسیر شیعه به تفسیر اهل سنت است و به همین سبب دکتر محمدحسین ذهبی - از اهل سنت - می گوید: بحق تفسیر طبرسی - جدای از گرایشهای شیعی و آرای معتزلی آن - در قلمرو خود کتابی عظیم است که بر تبحر نویسنده اش در فنون مختلف علم و معرفت گواهی می دهد.

دکتر ذهبی تحت عنوان «اعتدال او در تشیع» می گوید: «طبرسی در تشیع خود معتدل است و همچون تندروهای امامیه راه زیاده روی نمی پیماید. ماهنگام خواندن تفسیر او تعصب قابل ملاحظه ای را احساس نکردیم و ندیدیم که وی یکی از صحابه را تکفیر کند یا طعنی بر ایشان زند که عدالت و دینداری آنها را از میان برد، چنان که درباره علی نیز چندان مبالغه نکرده که وی را به خدایی رساند یا هم ردیف پیامبرانش بخواند، اگر چه او را معصوم می داند» (التفسیر والمفسرون، ج ۲، ص ۷۶).

نویسنده ادعا می کند منطقه طبرستان و مناطق هم کنار آن آکنده از یهودیان خزر است و طبرستانیها همان یهودیان خزرند که خود را زیر چتر اسلام پنهان کرده اند.

پاسخ وی آن است که سمعانی در انساب در مدخل «طبری»

می گوید: این نسبت به طبرستان، یعنی آمل و قلمرو آن... است و نسبت بدان را طبری گویند و شماری بسیار از علما و فقها و محدثان از آمل بیرون آمده اند.

او آن گاه شماری از علمای مشهور آنجا را یاد می کند که از جمله ایشان هستند: «ابوجعفر محمد بن جریر طبری مشهور، صاحب تفسیر و تاریخ معروف، ابوبکر خوارزمی، ابومروان حکم بن محمد طبری، اسحاق بن ابراهیم طبری و گروهی دیگر» (انساب، ج ۴، ص ۴۵ - ۴۸).

در اینجا از نویسنده این را می پرسیم: آیا محمد بن جریر طبری و دیگر علمای اهل سنت طبرستان نیز از یهودیان خزر هستند که خود را زیر چتر اسلام پنهان داشته اند و خویش را در ردیف مسلمانان جا کرده اند؟

اگر جواب منفی دهد، نمی دانیم چرا یهودیان خزر خود را در میان اهل سنتی جای نکردند که صاحب جایگاه و مناصب و نفوذ بودند و فقط به این بسنده کردند که خویش را در میان شیعیانی پنهان سازند که زیر شکنجه و فشار بودند؟ با اینکه هنوز معلوم نیست که آیا یهودیان خزر به سوی منطقه طبرستان رفته اند و آنجا را وطن گزیده اند و دقیقاً خود را میان مسلمانان و زیر چتر اسلام پنهان کرده اند؟ - چنان که نویسنده ادعا می کند - با اینکه مسافت طبرستان و منطقه خزر بسیار است و یاقوت حموی در معجم البلدان، جلد ۲، صفحه ۳۶۸ آورده است که منطقه خزر هم مسلمان داشته است هم مسیحی هم بت پرست، و یهودیان در آنجا ناچیزترین فرقه ها بوده اند و می توانسته اند خود را میان مسلمانانی پنهان دارند که در منطقه خزر می زیسته اند، نه آنکه

خود را به شیعیان طبرستان رسانند.

مناسب است در اینجا خواننده عزیز را آگاهی دهیم که ابن فندق بیهقی، هم روزگار امین الاسلام طبرسی صاحب مجمع البیان در کتاب خود با نام تاریخ بیهقی یادآور می شود که طبرسی «صاحب مجمع البیان»

منسوب به طبرس، میان اصفهان و کاشان است(1)، و بدین سان دوری طبرسی از طبرستان و نواحی آن نیز آشکار می شود.

نویسنده ادعا می کند عناصر بیگانه کتابهای شیعی را به بازی گرفته اند. یکی از این کتابها کافی است. او می گوید: خوانساری گفته است: «اختلاف است در اینکه آیا روضه که مجموعه ای از ابواب را در خود جای داده یکی از کتب کافی است که کلینی تألیف کرده یا از آن پس بر اصول کافی افزوده شده» «روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۸».

پاسخ وی آن است که ما هنوز در شرح حال کلینی(قدس سره) در روضات الجنات به این سخن برخوردیم. آری، سخنی را که نویسنده بعداً از سیدحسین کرکی نقل می کند دیده ایم.

بر فرض وجود این سخن در کتاب، مفهومی چنین خواهد داشت که برخی انکار کرده اند کتاب روضه یکی از مجلدات کافی باشد و نویسنده ادعا کرده است این کتاب به مجلدات کافی الحاق شده است، در حالی که این کتاب، نگاشته جداگانه ای از کلینی(رحمه الله) است. بگذریم که در مضامین کتاب روضه اشکالی دیده نمی شود و تنها تردید برسر آن

1- به نقل از مقدمه کامل سلیمان بر کتاب جوامع الجامع، ج ۱، ص ۷

است که آیا روضه در ضمن کافی است یا جدای از آن، و از آنجا که نجاشی و شیخ طوسی کتاب روضه را در شمار کتب شیخ کلینی(رحمه الله) آورده اند و هر دو نفر سند خود را به همه این کتب رسانده اند دیگر به تردید دیگران اعتنایی نمی شود. (1)

نویسنده ادعا می کند: شیخ النّقه سید[به همین شکل آمده است] حسین بن سید حیدر کرکی عاملی (متوفای ۴۶۰ هجری) گفته است: «کتاب کافی، پنجاه کتاب با اسانیدی دارد که در آنها هر حدیثی به ائمه علیهم السلام پیوسته است» «روضات الجنات، ج ۶، ص ۱۱۴»، در حالی که سید[به همین شکل آمده است] ابوجعفر طوسی (متوفای 460 هجری) می گوید: «کتاب کافی در بردارنده سی کتاب است» «فهرست، ص ۱۶۱».

نویسنده می پندارد بیست باب، یعنی برابر با ۴۰٪ کتاب کافی بدان افزوده شده و این بجز تبدیل روایات و تغییر الفاظ و حذف فقرات و اضافات دیگر است.

در پاسخ وی باید گفت بسیار خنده دار است که نویسنده شیخ طوسی را «سید» می خواند و کرکی عاملی را شیخ النّقه سید. چگونه یک فرد می تواند در یک لحظه هم شیخ باشد هم سید؟

آیا پس از این همه برای انسان منصف کوچک ترین شکی باقی می ماند که نویسنده شیعی نیست، بلکه خود را از سر فریب شیعه می خواند؟

1- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۲؛ فهرست طوسی، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

اما در باره به اصطلاح نویسنده اضافات احادیث در کتاب کافی باید بگوییم: ای کاش این مدعی اجتهاد و فقاہت اندکی خود را به زحمت می انداخت و به کتاب کافی موجود نظر می کرد و می دید که آیا این اثر پنجاه کتاب است یا سی کتاب تا برای او و دیگران با دلیل ثابت می شد که آیا این حجم فراوانی که او ادعا می کند به کافی افزوده شده است یا نه؟

و ای کاش نویسنده کتابهایی را برای ما نام می برد که به گمان او به کافی افزوده شده است و به جای شمار احادیث ابواب شمار احادیث آن را به ما می گفت، بهویژه آنکه شمار احادیث در ابواب کتاب کافی متفاوت است. شماره کردن این احادیث او را به زحمت زیادی نمی انداخت، زیرا چاپ موجود از کتاب کافی در بردارنده شمارش احادیث هر کتاب است.

شاید دلیل آن این بوده که نویسنده می دانسته شمار ابواب کافی همان گونه که شیخ طوسی گفته است سی کتاب است، بی هیچ کاهش و افزایشی، و آنچه از کرکی نقل شده و کافی را پنجاه کتاب دانسته اشتباه محض است.

شیخ طوسی در فهرست می گوید: «محمد بن یعقوب کلینی با کنیه ابوجعفر، ثقه و آگاه به اخبار است. او کتابهایی دارد که یکی از آنها کافی است و در بردارنده سی کتاب است: آغاز آن، کتاب عقل و فضیلت علم است و انگاه کتاب توحید، کتاب حجت، کتاب ایمان و کفر، کتاب دعا، کتاب فضیلت قرآن، کتاب طهارت و حیض، کتاب صلوات، کتاب زکات، کتاب صوم، کتاب حج، کتاب نکاح، کتاب طلاق، کتاب عتق و

تدبیر و مکاتبه، کتاب ایمان و نذور و کفارات، کتاب معیشت، کتاب شهادت، کتاب قضایا و احکام، کتاب جنائز، کتاب وقوف و صدقات، کتاب صید و ذبایح، کتاب اطعمه و اشربه، کتاب دواجن و رواجن، کتاب زی و تجمل، کتاب جهاد، کتاب وصایا، کتاب فرائض، کتاب حدود، کتاب دیات و در پایان، کتاب روضه» (فهرست، ص ۲۱۰).

مجلدات چاپ شده کتاب کافی که در دسترس است و کتابهایی که در بردارد به شرح زیر است:

جلد اول: شامل کتاب عقل و جهل و کتاب فضیلت علم و کتاب توحید و کتاب حجت.

جلد دوم: در بردارنده کتاب ایمان و کفر و کتاب دعا و کتاب فضیلت قرآن و کتاب عشره.

جلد سوم: در بردارنده کتاب طهارت است و انگاه کتاب حیض، کتاب جنائز، کتاب صلوات و کتاب زکات.

جلد چهارم: در بردارنده تتمه کتاب زکات، کتاب صیام و کتاب حج.

جلد پنجم: شامل کتاب جهاد، کتاب معیسه و کتاب نکاح.

جلد ششم: شامل کتاب عقیقه، کتاب طلاق، کتاب عتق و تدبیر و مکاتبه، کتاب صید، کتاب ذبایح، کتاب اطعمه، کتاب اشربه، کتاب زی و تجمل و مروءة، کتاب دواجن.

جلد هفتم: در بردارنده کتاب وصایا، کتاب موارث، کتاب حدود، کتاب دیات، کتاب شهادت، کتاب قضا و احکام، کتاب ایمان و نذور و کفارات.

جلد هشتم: شامل کتاب روضه.

این است همه ابواب کتاب کافی موجود در میان ما که شیخ طوسی همه آنها را در فهرست آورده، مگر کتاب عشره و کتاب عقیقه را که این هر دو کتاب را نجاشی در رجال خود آورده و این دلیل آن است که این دو کتاب بعداً افزوده نشده اند، در حالی که شیخ کتابی را افزوده که در چاپ موجود دیده نمی شود و آن کتاب وقوف و صدقات است. نجاشی این کتاب را در شمار ابواب کتاب کافی نیاورده است، و اگر چنین چیزی ثابت شود دلیل کاستی چاپ موجود این کتاب است نه افزایش آن، ولی به نظر می رسد که این اشتباه شیخ است و باید به نقل نجاشی اعتماد کرد، زیرا نجاشی در نقل خود از شیخ دقیق تر است.

بدین ترتیب روشن می شود که حتی یک کتاب به کافی افزوده نشده است، چه رسد به بیست کتاب - چنان که نویسنده پنداشته -.

نویسنده ادعا کرده است که به کتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی ۶۰۰۰ حدیث افزوده شده، زیرا علمای شیعه هم اکنون شمار آن را ۱۳۵۹۰ حدیث می دانند، در حالی که خود شیخ - چنان که در عدة الاصول آورده - شمار احادیث تهذیب الاحکام را بیش از ۵۰۰۰ حدیث می داند.

پاسخ به نویسنده چنین است که عبارت شیخ در کتاب عدّه چنین است: «من احادیث مختلف رسیده از ائمه علیهم السلام (را آورده ام؛ این احادیث که در کتاب معروف استبصار و کتاب تهذیب الاحکام به فقه اختصاص دارد بیش از پنج هزار حدیث است و در بیشتر آنها اختلاف طائفه در عمل بدان را یادآور شده ام و این مشهورتر از آن است که پنهان

بماند) «عدة الاصول، ج ۱، ص ۳۵۶».

کلام شیخ بسیار روشن است و مقصود او احادیث متعارض و مختلفی است که در هر دو کتاب یادشده آورده است و مقصود او بیان شمار کلّ احادیث دو کتابش نبوده - چنان که کاملاً روشن است -، زیرا بسیاری از احادیث تهذیب و استبصار، همان گونه که نیازی به توضیح ندارد، اصلاً با یکدیگر تعارض ندارند.

نویسنده می گوید: به همین سبب سیدهاشم معروف الحسني گفته است: «جاعلان شیعه همراه دشمنان ائمه علیهم السلام (شمار بسیاری از این گونه احادیث را از زبان ائمه هدایتگر جعل کرده اند. «هاشم همچنين می گوید: «پس از کندو کاو در احادیث پراکنده در مجموعه های حدیثی همچون کافی، وافی و جز آن دو در می یابیم که غالباً و حاقدان ائمه هدایتگر بابی از ابواب را رها نکرده اند مگر آنکه برای به فساد کشیدن احادیث ائمه و بد نام کردن ایشان بدان نفوذ کرده اند) «الموضوعات، ص ۱۶۵ و ۲۵۳».

پاسخ وی آن است که روشن است علمای شیعه به صحت همه احادیث کافی، وافی و دیگر مجموعه های حدیثی قائل نیستند و باور بر آن دارند که این احادیث از حدیثهای ضعیف یا جعلی بر کنار نیستند و این مقوله ای چالش ناپذیر است، ولی موجب نمی شود [ادعای] اساقط شدن همه این کتب از اعتبار و حجیت صحیح دانسته شود. خداوند به علما پاداش خیر دهد که این احادیث را پاک و تنقیح کردند و صحیح را از ضعیف باز شناختند و درست را از نادرست جدا کردند. وضع و حال این گونه کتب، وضع و حال بیشتر کتابهای اهل سنت است که صحیح و

ضعیف و دروغ و جعلی را در کنار هم گردآورده است، ولی بودن احادیث جعلی در آنها مانع از پرداختن به احادیث صحیح و معتبر آن نمی شود.

نویسنده می گوید: شیخ طوسی در مقدمه تهذیب به این نکته اعتراف می کند و می گوید: «یکی از دوستان درباره احادیث اصحاب ما و اختلاف و ناسازگاری و منافات و تضاد آنها با من سخن می گفت و اظهار می داشت که شاید بتوان ادعا کرد حدیثی نیست مگر آنکه ضد آن نیز دیده می شود، و حدیثی بی گزند نمی ماند مگر آنکه در مقابل آن حدیثی هست که آن را نفی می کند تا آنجا که موجب شده مخالفانمان همین را مایه بزرگ ترین طعن بر مذهب ما قرار دهند». به رغم تأکید شیخ طوسی در پاسداشت کتابش باز هم این کتاب - چنان که می بینید - در معرض تحریف قرار گرفت.

پاسخ به نویسنده این است که اختلاف و ناسازگاری میان احادیث، امری است که انکار و کشمکش نمی پذیرد و احادیث ناهمگون در کتب شیعیان و سنیان بسیار است و کافی است به کتاب *بداية المجتهد و نهاية المقتصد* ابن رشد نظری بیفکنیم تا با میزان ناهمگونی احادیث اهل سنت و در پی آن ناسازگاری فتاوی ایشان آشنا شویم.

فراوانی احادیث ناهمگون در کتب دو فرقه، زیانبار نیست، زیرا یک فقیه می تواند حدیث صحیح را از ضعیف و درست را از نادرست باز شناسد، چنان که می تواند احادیث معتبر را در پرتو اسناد و دلالت‌های ترجیحی بر یکدیگر برتری دهد و حدیث راجح را گرفته حدیث مرجوح را کنار نهد.

نویسنده می گوید: در دیدارم از هند با سید دلدار علی ملاقات کردم و او یک نسخه از کتاب خود را با عنوان *اساس الاصول* به من هدیه داد. در صفحه ۵۱ این کتاب آمده است: «احادیث به جا مانده از ائمه تا آنجا ناسازگاری دارد که شاید بتوان گفت حدیثی یافت نمی شود مگر آنکه در برابر، حدیث دیگری آن را نفی می کند، و خبری در دست نیست مگر آنکه در ازای آن ضدش نیز یافت می شود»، و همین شمار بسیاری را واداشته است که مذهب شیعه را کنار نهند.

پاسخ وی آن است که چنین حکایتی حکایت همان کفش دوزکی است که پشت شتر را در هم شکست و دروغی است عریان که به هیچ وجه نمی توان آن را توجیه کرد، زیرا نویسنده غافل مانده که سید دلدار علی هنگام نوشتن کتاب او *لله ثم للتاریخ* صدو پنجاه و هشت سال بوده که نقاب در چهره خاک کشیده.

پژوهشگر بزرگ شیخ آقابزرگ طهرانی می گوید: «اساس الاصول فی الرد علی الفوائد المدنیة الاسترآبادیة اثر علامه سیددلدار علی بن محمد معین نقوی نصیرآبادی لکهنوی است که از آیه الله بحر العلوم اجازه داشته و در سال ۱۲۳۵ هجری درگذشته است» (*الذریعة إلی تصانیف الشیعه*، ج ۲، ص ۴).

بر این اساس، اگر فرض کنیم نویسنده در سال وفات سید دلدار او را دیده باشد پسری پانزده ساله بوده و عمر نویسنده هنگام نوشتن کتاب *لله ثم للتاریخ* ۲۰۰ سال بوده است، در حالی که نویسنده پیشتر تصریح کرده احمد صافی نجفی شاعر حدود سی سال از او بزرگ تر بوده و صافی نجفی در سال ۱۳۱۴ هجری زاده شده است. بر این اساس

نویسنده در سال ۱۳۴۴ هجری زاده شده است و در سال ۱۴۲۰ هجری ۷۶ سال از عمر او می گذشته است. چه تفاوت فراوانی است در کلام او که از غیر قابل اعتماد بودن او خبر می دهد و همین کافی است که همه حکایت‌های او در کتابش - که ادعای دیدن آنها را کرده - بی اعتبار باشد و به همین سبب ما از بازگفت بیشتر آنها در این کتاب روی تافتیم.

اما درباره این سخن او که: «و همین شمار بسیاری را واداشته است که مذهب شیعه را کنار نهند» باید گفت تاکنون نشنیده ایم شخصیت معروفی مذهب شیعه را کنار نهد و به اهل سنت بگراید، حتی خود نویسنده شخصیتی ناشناس است و شاید همین مصیبت که به اهل سنت وارد آمده، نویسنده را واداشته تا با آفریدن

شخصیتی به نام سیدحسین موسوی در صدد فریب دادن غافلان اهل سنت برآید که عالمی شیعی سنی گشته است. بر خلاف آنچه نویسنده گفته کسانی که تسنن را کنار می نهند بسیار فراوان اند. شیخ هشام آل قطیط شیعی کتابی را در سه جلد با عنوان المتحولون: حقائق و وثائق نوشته و در آن شرح حال دهها تن از دانشمندان و اندیشمندان را که به شیعه گرویده اند آورده است. آنها کتابهایی نگاشته اند و در آنها از عواملی سخن به میان آورده اند که ایشان را واداشته مذاهب خود را کنار نهند و به شیعه امامیه بگروند؛ افرادی همچون شیخ محمد مرعی انطاکی حلبی و برادرش شیخ محمد امین، دکتر محمد تیجانی سماوی تونس، استاد مروان خلیفات، وکیل احمد حسین یعقوب اردنی، شیخ معتصم سیداحمد سودانی، سید ادیس حسینی مغربی، استاد صائب عبدالحمید عراقی، نویسنده مصری صالح وردانی و دکتر سعید ایوب و بسیاری دیگر.

نویسنده ادعا می کند امام دوازدهم را عناصر بیگانه آفریده اند و حکم می کند که این امام نه حقیقت دارد و نه وجود فیزیکی. او می گوید: چگونه چنین کسی می تواند باشد در حالی که کتب معتبر ما تصریح دارند که امام حسن عسکری(علیه السلام) - امام یازدهم - در حالی رحلت کرد که فرزندی نداشت و هنگام مرگش به همه زنان و کنیزان او نگر بستند و حتی یکی از آنها را حامله یا دارای فرزند نیافتند و می توانید در این باره به کتاب الغیبه طوسی، صفحه ۷۴ و ارشاد شیخ مفید، صفحه ۳۵۴ و اعلام الوری از فضل طبرسی، صفحه ۳۸۰ و المقالات والفرق اشعری قمی، صفحه ۱۰۲ بنگرید.

پاسخ وی آن است که این از دروغهای شگفت است، زیرا شیخ طوسی(قدس سره) در کتاب الغیبه با دلایل بسیار ولادت امام مهدی را اثبات کرده می گوید:

«طرق خیر ولادت فرزند امام حسن عسکری(علیه السلام) (آن قدر فراوان است که کتب انساب نمی توانند آن را ثبت کنند و ما به خواست خدا از این پس گوشه ای از آن را یادآور خواهیم شد)» (الغیبه، ص ۷۴).

اما شیخ مفید(قدس سره) در کتاب ارشاد بر امامت امام مهدی(علیه السلام) (پس از پدرش امام حسن عسکری(علیه السلام) (تصریح دارد و می گوید: «امام پس از ابومحمد(علیه السلام) پسر اوست که نام و کنیه رسول خدا(صلی الله علیه و آله) (را دارد و پدرش جز او نه در ظاهر و نه در باطن فرزندی به یادگار نگذارد، و این فرزند بر اساس آنچه گفته آمد غایب و پوشیده است و مولد او شب نیمه شعبان سال ۲۵۵ هجری بوده است و مادرش ام ولدی بوده که نرجس نامیده می شده)» (ارشاد، ص ۳۴۶).

شیخ طبرسی نیز در اعلام الوری فصلهایی را در شرح حال امام مهدی(علیه السلام) (گشوده است و فصلی را به نام، کنیه و لقب ایشان و فصل دیگری را درباره مولد و نام مادرش و فصل سوم را به کسانی که او را دیده اند و فصلی را به ذکر دلایل اثبات غیبت او و صحت امامتش و فصلی دیگر را به ذکر نام کسانی که او و راهنماهای او را دیده اند و نیز کسانی که توقیعات حضرت به آنها می رسیده اختصاص داده و به همین ترتیب تا پایان آنچه بر بطلان اموری دلالت دارد که کاتب در نفی ولادت حضرت به ایشان نسبت می دهد.

چکیده سخن آنکه اگر کسی به یکی از علمای معروف ما اعتقاد به عدم ولادت امام مهدی(علیه السلام) (را نسبت دهد دروغ پردازی است افترا زنند و بی شرم، زیرا سخنان ایشان معروف است و کتبشان پرآوازه.

نویسنده ادعا می کند: برادر فاضل سید[به همین شکل آمده است] احمد کاتب در مسأله نواب امام دوازدهم تحقیق کرده و ثابت نموده آنها جماعتی دجال بوده اند که ادعای نبیبت کرده اند تا به اموال خمس مورد نظر دست یابند و پولهایی را که مردم در مرقد[به همین شکل آمده] می اندازند یا تبرعاتی را که در سرداب می اندازند به خود اختصاص دهند.

پاسخ نویسنده این است که تمام سخنان احمد کاتب مردود است و اگر بخواهید می‌توانید به کتاب دفاع عن النشیح اثر سید نذیر حسنی و کتاب متاهات فی مدینه الضباب و کتاب الرد علی شبهات احمد کاتب اثر سیدسامی بدری و دیگر کتبی رجوع کنید که در ردّ بر او نگاشته

شده است.

اما در باره نواب اربعه احمد کاتب هیچ دلیلی در نفي نیابت آنها نیآورده است، بلکه انکار می‌کند دلیلی با خود داشته باشد که معتمد بودن سفیران چهارگانه را اثبات کند. او می‌گوید: «بنابر این ما نمی‌توانیم ادعای این نواب را در نیابت از امام مهدی تصدیق کنیم و سخن آنها را دلیلی بر وجود امام بگیریم، آن هم به استناد ادعاهای معجزه یا بهره داشتن از علم غیب، و ما نمی‌توانیم ادعای آنها را از ادعای نایبان دروغینی که شمار آنها از بیست و چهار تن می‌گذرد جدا کنیم.»

او گمان می‌کند این سفیران از ادعای سفارت بهره می‌برند و از آنجا که بسیاری ادعای سفارت کرده اند پس ناگزیر باید حکم کرد که همه آنها دروغ می‌پردازند. او می‌گوید: «اگر ما مدعیان دروغین نیابت را متهم کنیم که برای نان خود تنوری دست و پا می‌کنند و به گردآوری اموال حرص میورزند و با حکومت عباسی آن روزگار پیوند داشته اند، این تهمت، متوجه نواب چهارگانه ای نیز می‌شود که از آن حکومت به دور نبوده اند» (تطور الفكر السياسي الشيعي).

این سخنی است که بیهودگی آن بر کسی پوشیده نیست، زیرا او باید با این شیوه نبوت پیامبر ما را نیز انکار کند، زیرا در روزگار ایشان ادعای نبوت شده است و از آنجا که این مدعی از ادعای خود بهره می‌برده، پس تهمت، متوجه همه خواهد شد، و به همین دلیل او باید امامت همه ائمه را بدون استثناء انکار کند.

اما اتهام نواب اربعه به دروغ و دغل کاری برای فردی همچون

احمد کاتب کاری آسان است، ولی اثبات آن، برای او دشوار خواهد بود. امام مهدی (علیه السلام) برای خود چهار سفیر برگزید که به قداست، تقوا و پاکدامنی، به شهادت دست دوست و دشمن، شهره بودند و از ایشان دغل کاری و چنگ انداختن به گردآوری مال یا حُب ریاست نقل نشده است. نخستین سفیر، ابو عمرو عثمان بن سعید عمری (رحمه الله) وکیل دو امام هادی و امام عسکری (علیهما السلام) بوده است. او مردی معتمد و بزرگوار بود که از سوی این دو امام (علیهما السلام) ستایش می‌شد و زنجیره نیابت از او به دیگر نواب کشیده شد.

نویسنده می‌گوید: اینک ببینیم امام دوازدهم، معروف به قائم یا منتظر، هنگام خروج چه می‌کند: ۱ - شمشیر بر تازیان می‌کشد. «مجلسی روایت می‌کند که امام منتظر در میان تازیان بر اساس جفر احمر عمل می‌کند، یعنی آنها را می‌کشد» (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۱۸).

پاسخ وی آن است که این حدیث، سندی ضعیف دارد، زیرا در سند آن نام محمد بن سنان دیده می‌شود، چرا که احمد بن محمد بن عیسی از عبدالله بن سنان ثقه روایتی نقل نمی‌کند و این محمد - چنان که بارها گفته آمد - ضعیف است. از دیگر کسانی که در این سند دیده می‌شود رفید وابسته ابن (یا ابو) هبیره است که در کتب رجالی توثیق نشده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، این احتمال وجود دارد دلیل آنکه مهدی (علیه السلام) در میان عرب کشتار می‌کند آن است که ایشان در سرزمین عرب ظهور می‌کند و عرب نه تنها در برابر او سر به تسلیم فرود نخواهند

آورد، بلکه به جنگ و ستیز با او برخوانند خاست و امام هر که را با او به جنگ برخیزد خواهد کشت مگر کسی که از جنگ با او خودداری کند.

این مفهوم در پاره ای از احادیث اهل سنت نیز آمده است. حاکم در حدیثی صحیح، که ذهبی نیز با او موافق است، به سندش از نافع بن عنبه روایت می کند که: «از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: شما با جزیره العرب خواهید جنگید و خدا آن را خواهد گشود، سپس با روم خواهید جنگید و خدا آن را خواهد گشود، آن گاه با ایران می جنگید و خدا آن را هم خواهد گشود و نگاه با دجال می جنگید و خدا او را نیز شکست خواهد داد» (المستدرک، ج ۴، ص ۴۲۶).

نویسنده حدیث دومی را می آورد که چنین است: «میان ما و تازیان جز کشتار نمی ماند» (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۴۹).

پاسخ به نویسنده چنین است که احتمال دارد مقصود از این حدیث آن باشد که میان اهل بیت (علیهم السلام) و عربها حقوقی نمانده مگر آنکه عربها با قتل و کشتار به علویان تجاوز کردند و آنها را زیر هر خار و خاشاکی که یافتند به قتل رساندند و در میان ایشان بسیار خونریزی کردند و این کلام امام (علیه السلام) (اشاره به این وضع روزگار امام صادق) علیه السلام (دارد، زیرا ابوجعفر منصور، همان گونه که در تاریخ گفته آمده، بسیاری از بنی هاشم را کشتار کرد.

نویسنده حدیث سومی را می آورد که چنین است: «از عرب بپرهیز که برای ایشان خبر ناگواری است، حتی یکی از آنها همراه قائم خروج

نمی کند» (بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۳).

پاسخ وی این است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا راوی آن موسی ابار است که وضعی ناشناخته دارد و در کتب رجالی توثیق نشده است، و اسباط بن سالم از او روایت می کند که وی نیز توثیق نشده است.

این روایت با چشمپوشی از سند آن با اخبار دیگری معارض است که نشاندهنده آن است که بسیاری از یاران امام علیه السلام (از تازیان هستند. یکی از این روایات را شیخ طوسی با سندش از جابر جعفی نقل می کند که گفته است: «امام باقر (علیه السلام) فرمود: سیصد و اندی نفر از رزمندگان بدر میان رکن و مقام با قائم بیعت می کنند. در میان ایشان بزرگوارانی از اهل مصر و دلاورانی از مردم شام و نیکانی از عراقیان هستند و امام آنچه را خدا می خواهد بر پای خواهد داشت» (کتاب الغیبه طوسی، ص ۲۸۴؛ بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۴).

نویسنده ادعا می کند: در پس این نصوص افرادی به چشم می خورند که در پاشیدن این سمها نقش بزرگی ایفا می کنند و دیگر شگفت زده نشو که کسری از آتش رهایی یابد، زیرا مجلسی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) روایت می کند که: «خدا کسری را از آتش رها کرده است و آتش بر او حرام گشته» (بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۴).

پاسخ نویسنده آن است که حدیث کسری را شاذان بن جبرئیل قمی (رحمه الله) در کتاب فضائل، صفحه ۷۰ و محمد بن جریر شیبی در نوادر المعجزات، صفحه ۲۱ از عمار سباطی نقل کرده اند. این حدیث،

موقوف و از کلام خود عمار است که از امام معصوم روایت نکرده و نمی توان بدان استدلال کرد.

آنچه در این حدیث آمده چنین است که مجسمه کسری انوشیروان به سخن آمد و از آنچه گفت این بود که: من سلطانی بودم دادگر و مهرورز و رحمت آور بر رعایا که به ستمی تن در نمی دادم، ولی بر دین مجوس بودم. (محمد) صلی الله علیه و آله (در زمان سلطنت من زاده شد و از ایوان قصر من بیست و سه کنگره به شب تولد او فرو ریخت و من بر آن شدم تا به او بگروم، ولی از این کار غفلت ورزیدم و حکومت مرا از انجام این کار سرگرم داشت و من به سبب نگرودن به او از بهشت بی بهره ام، ولی خداوند مرا با همین کفر به برکت دادگری و انصاف میان رعایا از عذاب آتش رهانید و من اگر چه در آتشم، لیک [سوزش] آتش بر من حرام گشته.

این حدیث صراحت در آن دارد که کسری انوشیروان از اهل آتش است، ولی به سبب دادگری در میان مردم عذاب نمی شود و این برای خدا ممتنع نیست و بر مقام کبریایی اش نازیبا نمی نماید، چرا که در این کار ترغیب به عدالت و تحذیر از ستم است.

پوشیده نیست که هدف نویسنده از آوردن این حدیث، ایجاد این توهم برای خوانندگان است که شیعیان گرایشهای مجوسیگری دارند که آنها را به تقدیس کسری وامی دارد. در صورتی که حدیث مورد نظر - در کنار ضعف سند آن - تصریح دارد که کسری انوشیروان به آتش وارد شده و حرام شدن [سوزش] آتش بر او به سبب دادگری او بوده نه مجوسیگری اش، و به همین دلیل احادیثی در نکوهش دیگر سلاطین

ایرانی رسیده است که یکی از آنها نیز کسری است که هم روزگار پیامبر (صلی الله علیه و آله) بوده است.

شیخ طوسی (رحمه الله) روایت کرده است که: «رسول خدا) صلی الله علیه و آله (به سلاطین روم و ایران نامه ای نوشت. پیامبر) صلی الله علیه و آله (به قیصر، شهریار روم، نوشت: بسم الله الرحمن الرحیم، از محمد بن عبدالله به بزرگ روم،) یا اهل الكتاب تعالوا إلي كلمة سواء بيننا وبينكم. (1) (چون این نامه به شهریار روم رسید برخاست و آن را بر سر نهاد و مشک خواست و بر آن ریخت. چون این خبر به رسول خدا) صلی الله علیه و آله (رسید فرمود: خدایا! سلطنت او را پایدار بدار.

پیامبر) صلی الله علیه و آله (نامه ای نیز چنین به شهریار ایران نوشت: «بسم الله الرحمن الرحیم، از محمد بن عبدالله به کسری بن هرمز، اسلام آورید تا سالم مانید والسلام. «چون این نامه به کسری رسید آن را گرفت و پاره کرد و چون این خبر به پیامبر) صلی الله علیه و آله (رسید فرمود: خدایا سلطنت او را از هم فرو پاش» (مبسوط، ج ۸، ص ۱۲۲).

نویسنده [در باره رفتار امام قائم] می گوید: ۲ - مسجد الحرام و مسجد النبی را ویران می کند.

مجلسی روایت کرده است: «امام قائم مسجد الحرام را ویران می کند تا آن را به اصلش بازگرداند، چنان که مسجد النبی را نیز

به اصلش برمی گرداند) «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۸؛ الغیبه طوسی، ص ۲۸۲».

پاسخ وی آن است که این خبر را مجلسی (قدس سره) از کتاب ارشاد شیخ مفید، صفحه ۳۶۴ گرفته و مفید آن را به صورت مرسل از ابوبصیر روایت کرده و کلینی در کافی، جلد ۴، صفحه ۵۴۳ با این سند آن را نقل کرده است: احمد بن محمد از آن که به او حدیث کرده از محمد بن حسین از وهیب بن حفص از ابوبصیر که ارسال آن کاملاً آشکار است. شیخ طوسی این روایت را در کتاب الغیبه، صفحه ۲۸۲ با این سند آورده است: فضل بن شاذان از عبدالرحمان بن ابی هاشم از علی بن ابی حمزه از ابوبصیر که این سند به سبب وجود علی بن ابی حمزه که همان بطائنی است ضعیف می باشد، و وضع و حال او گفته آمد.

حاصل سخن اینکه اسناد این حدیث هیچ یک بر حجتی استوار نیست و نمی توان بدان استدلال کرد و بر آن اعتماد نمود، و با نادیده گرفتن سند حدیث، ویران کردن دو مسجد از اساس برای همه مردم نارواست ولی امام مهدی (علیه السلام) به آنچه روا یا نارواست آگاه تر است و ما حق و عدل را در رفتار امام (علیه السلام) سراغ داریم.

شاید سبب در هم کوفتن این دو مسجد از بنیان - به فرض صحّت حدیث - آن باشد که پاره ای از گوشه های این دو مسجد را پیشتر سلاطین ستم برای جز خدا و در راه ریا و شهرت طلبی یا با مال حرام و غصبی بنا کرده اند. یا آنکه امام (علیه السلام) می خواهد با این کار آثار ستمگران و سلاطین جور را محو کند تا چنان که در برخی احادیث آمده، نامی از ایشان نماند، یا شاید هم سبب دیگری دارد.

این در حالی است که اهل سنت در کتب خود روایت کرده اند که پیامبر (صلی الله علیه و آله)، خود دوست می داشت کعبه را در هم کوبد و بازسازی کند، ولی آنچه مانع از آن شد این بود که مردم آن روزگار تازه اسلام آورده بودند.

مسلم به نقل از عبدالله بن زبیر آورده که گفته است: خاله ام (یعنی عایشه) به من حدیث کرده است که: پیامبر (خدا) صلی الله علیه و آله (فرمود: ای عایشه! اگر چنین نبود که کسان تو تازه از شرک برون آمده اند کعبه را در هم می کوفتم و آن را با زمین یکسان می ساختم و برای آن دو در می نهادم: در شرقی و در غربی و بر حجر، شش ذرع می افزودم و قریش به آنجا که کعبه ساخته شده بود بسنده می کردند). صحیح مسلم، ج ۴، ص ۹۸).

نویسنده می گوید: مجلسی روشن می کند که: «نخستین کار حضرت قائم آن است که (جسد) این دو - یعنی ابوبکر و عمر - را بیرون می آورد در حالی که هر دو تر و تازه هستند و آن دو را به باد می دهد و مسجد را در هم می شکند) «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۸۶».

پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت را مجلسی از کتاب فضل بن شاذان نقل می کند که سندش به بشیر نبال برمی گردد. بشیر در کتب رجالی توثیق نشده است و روایت سندی ضعیف دارد و نمی توان بدان استدلال جست.

این در حالی است که روایت تصریح به آن ندارد که مقصود از دو تنی که بدیشان اشاره شده عمر و ابوبکر است، شاید مقصود، دو شخص دیگر باشند و اسم اشاره همان گونه که می تواند به این دو نفر بازگردد

می تواند به دو نفر دیگر هم بازگردد، و شاید مفهوم آن برخی از خلفای اموی یا خلفای عباسی هم روزگار امام(علیه السلام) هنگام صدور این روایت باشد.

نویسنده ادعا کرده است که نزد فقهای شیعه مسلم است که کعبه اهمیتی ندارد و کربلا بهتر و برتر از آن است، زیرا براساس نصوص، کربلا برترین جای زمین و ارض برگزیده خداست که مقدس و مبارک است و حرم خدا و رسول او و قبله اسلام است و در خاک آن شفا نهفته است و هیچ زمینی حتی کعبه با آن رقابت نمی کند.

پاسخ وی آن است که این سخن که کعبه اهمیتی ندارد دروغ آشکار است. چگونه چنین سخنی صحیح است در حالی که کعبه قبله مسلمانان است و همه علمای مسلمان - سنی و شیعه - هم سخن اند که هیچ نمازی صحیح نیست مگر آنکه رو به قبله یعنی کعبه مبارک داشته باشد و این چندان معلوم است که جز ستیزه جویی نادان کسی آن را انکار نمی کند.

اما اینکه کربلا ارض برگزیده خداست که مقدس و مبارک است و حرم خدا و رسول او و قبله اسلام است دروغی آشکار می باشد، زیرا هیچ گاه یکی از شیعیان را نمی بینید که در نماز یا غیر آن رو به سوی کربلا بودن را جایز بداند و آن را زمین برگزیده خدا یا حرم الهی که همان مکه مکرمه است یا حرم رسول خدا(صلی الله علیه و آله) که همان مدینه منوره است بداند، زیرا اخبار بسیاری [در شأن مکه و مدینه] به این حقیقت گواهی داده اند که یکی از آنها صحیح حسان بن مهران است که گفته :

«از امام صادق(علیه السلام) شنیدم که می فرمود: امیرالمؤمنین(علیه السلام) فرموده است: مکه، حرم خدا و مدینه حرم رسول خداست و کوفه حرم من است و هیچ جبار ستم پیشه ای در آن وارد نیاید مگر آنکه خدا پشت او را بشکند» (تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۱۲).

تاکنون به روایاتی که براساس آن کربلا برتر از مکه باشد بر نخورده ام و روایت صحیحی را ندیده ام که دلالت بر آن داشته باشد، و روایاتی را که دیده ام در اسنادش کسانی است که وثوق

ایشان اثبات نشده است؛ کسانی همچون محمد بن سنان، ابوسعید عصفری و دیگران و در اثبات امری چنین نمی توان به این گونه روایات اعتماد کرد، بلکه از توصیف مکه به عنوان حرم خدا و توصیف مدینه به عنوان حرم رسول خدا(صلی الله علیه و آله) چنین بر می آید که این دو برترین سرزمینها هستند.

به علاوه دلالت حدیث موثق سعید بن عبدالله اعرج از امام صادق(علیه السلام) که می فرماید: «محبوب ترین زمین نزد خدا مکه است و خاکی از خاک مکه نزد خداوند عزوجل خوش تر نیست و نزد خدای سبحان سنگی از سنگ این شهر دوست تر نیست و نه درختی از درختان آن و نه کوهی از کوههای آن و نه آبی از آب این شهر» (من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۶۲).

بگذریم که در برخی احادیث برترین سرزمینها میان رکن و مقام معرفی شده است.

در صحیح ابوحزمه ثمالی به نقل از امام زین العابدین(علیه السلام) آمده است که: «امام زین العابدین از ما پرسید: کدام زمین برتر است؟ گفتیم:

خدا و رسول خدا و فرزند رسول خدا آگاه تر است. امام(علیه السلام) فرمود: آگاه باشید برترین زمین میان رکن و مقام است» (من لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۶۳).

این است مقدار دانش ما بر اساس دلالت احادیثی که بدان آگاهی یافته ایم و خدا به حقایق امور دانایتر است.

نویسنده می گوید: بر ماست تا این پرسش را مطرح کنیم: چرا حضرت قائم مسجد را ویران می کند و آن را به اساسش باز می گرداند؟

پاسخ آن این است که شمار ماندگان مسلمانان از یک دهم کل آنها تجاوز نمی کند و این را شیخ طوسی چنین تبیین می کند: «این امر، فرجام نمی یابد تا آنکه نه دهم مردم از میان بروند» (الغیبه، ص ۱۴۶، که دلیل آن به کارگیری شمشیر است از سوی امام قائم در میان مردم عموماً و مسلمانان خصوصاً).

پاسخ وی آن است که ما از نویسنده می پرسیم: چه رابطه ای است میان درهم کوفتن مسجد و از میان رفتن نه دهم مردم؟ آیا این مدعی اجتهاد و فقاہت میان این دو مسأله پیوندی می بیند؟

ما پیشتر، پیرامون عوامل احتمالی که موجب می شود امام (علیه السلام) مسجد را تا اساس درهم کوبد - به فرض صحت حدیث - سخن گفتیم و نیازی به بازگفت آن نیست.

اما در باره از میان رفتن نه دهم مردم چنین پیداست که این رویدادی سابق بر ظهور امام مهدی (علیه السلام) است، زیرا فرموده: «این رویداد نخواهد بود»، یعنی مهدی (علیه السلام) (ظهور خواهد کرد «تا برود»، یعنی هلاک

بشود «نه دهم مردم.»

از میان رفتن آنها یا به این مفهوم است که می میرند و آن یا به سبب رویدادهای آخر زمان است اعم از جنگهای ویرانگر که تحقق آنها بر اساس رویدادهای پیاپی که می بینیم بعید نیست، یا بر پایه بیماریهای همه گیر یا خشکسالی و گرسنگی یا دیگر عوامل ناشناخته که پیش خواهد آمد.

یا مقصود از نابودی آنها گمراهی ایشان است به سبب ناسازگاریها و فتنه انگیزیها و فریبندگیهای آخرالزمان و گوناگونی عوامل انحراف و ابزار لهو و گمراهی.

آری، احادیث دلالت بر آن دارند که خداوند صاحب زمان (را برای انتقام گیری بر می انگیزد تا از دشمنان او و دین او انتقام گیرد و او سرکشان، ستمگران، منحرفان، گمراهان و هر آن کس را که به حق تن در ندهد خواهد کشت، ولی ما در احادیث ندیده ایم که او بخشی از هزار نفر را نابود خواهد کرد، چه رسد به نه دهم مردم.

نویسنده می گوید: ۳ - رفتار دیگر امام مهدی آن است که حکومت آل داوود را بر پا می کند. کلینی بابی را گشوده در اینکه ائمه (علیهم السلام) (هر گاه خلافتشان آشکار شود به شیوه آل داوود حکومت می کنند و بیئه طلب نمی کنند. او آن گاه از امام صادق (علیه السلام) روایتی را می آورد که فرموده: «هرگاه قائم آل محمد به پاخیزد به شیوه داوود و سلیمان حکومت می کند و شاهد طلب نمی کند)» (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹۷).

پاسخ وی آن است که علامه مجلسی (قدس سره) می گوید: «بدان ظاهر اخبار

آن است که حضرت قائم(علیه السلام) هرگاه ظهور کند به علم خود از واقعیت حکم می کند نه با گواه، در حالی که امامان پیش از ایشان به ظاهر حکم می کردند و آنچه را از درون قضایا می دانستند با لطایفی آشکار می ساختند، چنان که امیر المؤمنین(علیه السلام) در بسیاری از موارد چنین می کرد) «بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۱۷۷».

و اینک می گویم: از آنجا که وظیفه امام مهدی(علیه السلام) (آکندن زمین از قسط و عدل پس از هنگامی است که از ظلم و جور آکنده شده، پس طبیعی است که حکومت ایشان بر اساس واقعیت باشد تا حقوق به اهلهش بازگردانده شود، و این اقتضای آن را دارد که براساس علمی حکومت کند که خدای بدو الهام کرده است و این همان حکومت داوود(علیه السلام) می باشد، و امام براساس ظاهری حکومت نمی کند که گاهی با واقعیت همراه است گاهی با خطا.

بعضی از علمای اهل سنت جایز می دانند حاکمی بدون تکیه بر گواه و سوگند به علم خود داور می کند. ابن قدامه می گوید: «مسأله، گفته است: «حاکم به علم خود حکم نمی کند»، ظاهر مذهب آن است که حاکم نه در حدّ و نه در غیر حدّ به علم خود حکم نمی کند، نه به علم خویش، پیش از حکومت و نه پس از آن. این سخن شریح، شعبی، مالک، اسحاق، ابو عبید و محمد بن حسن است و نیز یکی از دو قول شافعی است. از احمد نیز روایت دیگری رسیده که این امر را برای حاکم جایز می داند و این همان سخن ابویوسف و ابو ثور و قول دوم شافعی و اختیار مزنی است) «مغنی، ج ۱۱، ص ۴۰۱».

نویسنده می گوید: مجلسی روایت کرده: «حضرت قائم براساس امر جدید و کتابی نو و قضائی نوین قیام می کند) «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۴؛ غیبیه نعمانی، ص ۱۵۴».

جواب وی آن است که امر جدیدی که صاحب زمان بدان می پردازد همان دادگری میان مردم و قسمت به تساوی و جلوگیری از منکرات و بر پا داشتن حدود و زنده کردن سنت و از میان بردن بدعت و امثال این گونه امور است و احتمال دارد مقصود از کتاب نو همان قرآن کریم باشد و نو بودن آن یا به سبب آن است که بر حسب نزول، ترتیب دهی خواهد شد و در آن منسوخ پیش از ناسخ خواهد آمد، یا جدید خواهد بود به اعتبار مفاهیمی که سلاطین ستم و دانشمندان درباری آنها را تحریف کرده اند، زیرا امام(علیه السلام) (آن را چنان تفسیر خواهد کرد که اراده خداوند سبحان است. شاید هم مقصود از کتاب نو، کتاب دیگری جز قرآن است که امور مهم شریعت و احکامی را در خود دارد که مردم در تمام کارهای خود بدان نیازمندند.

اما مقصود از قضای نوین، یا همان دادگری میان مردم است که ایشان در عصر غیبت و پیش از آن با چنین عدلی آشنایی نداشته اند یا آنکه امام(علیه السلام) (گواه نمی خواهد، بلکه بر پایه علم خود و بر حسب واقعیت حق در هر مسأله ای حکم خواهد کرد - که این گفته آمد - ، و قضای او اگر چه براساس احکام صحیح اسلامی جاری است که پیامبر(صلی الله علیه و آله) (آنها را به ارمغان آورد، ولی برای مردم نو خواهد بود، زیرا در روزگار سلاطین ستم با چنین قضایی مأنوس نبوده اند.

نویسنده می گوید: این بند را با این روایت دهشتناک به پایان می بریم. مجلسی از امام صادق(علیه السلام) آورده که می فرماید: «اگر مردم بدانند حضرت قائم هنگام خروج چه خواهد کرد بیشترشان دوست خواهند داشت او را، از بس که مردم را می کشد، نینند تا آنجا که بسیاری از مردم خواهند گفت: این از خاندان محمد نیست، اگر او از خاندان محمد بود رحمی می کرد) «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۳؛ غیبیه، ص ۱۳۵».

پاسخ وی آن است که با چشمپوشی از سند این روایت باید گفت که حدیث مذکور بآنچه از امام مهدی(علیه السلام) انتظار می رود هیچ منافاتی ندارد، و این بر اساس نگاه به وضع کنونی جهان معاصر است که فساد اخلاقی، دینی و سیاسی به نهایت رسیده و همه جای زمین را در بر گرفته است. بدیهی است امام مهدی(علیه السلام) عدالت را بر پا خواهد داشت و ستم را از میان خواهد برد، اگرچه چنین کاری مستلزم کشتار فراوانی باشد که مقتضای سرکوب سلاطین ستم و منحرفان معاند و یاران ایشان و پاکسازی فراگیر از هرگونه فساد انباشته و بر پا داشتن حدود تعطیل شده است، که البته باید در این میان، کشتار سالهای گذشته و ارتکاب اعمال مهلک و محرّماتی را نیز در نظر داشت که عقوبت همه آنها مرگ است.

طبیعی است که روند پاکسازی فراگیر، چنین موضعی را در میان بسیاری از مردمی که از حکم دادگاهی دادگستر بر خود یا خویشان یا پیرامونیان می هراسند ایجاد می کند.

از این گذشته حدیث مذکور، بر فراوانی کشت و کشتار از سوی حضرت(علیه السلام) دلالت ندارد، بلکه نشاندهنده فراوانی کسانی است که به سبب کشته شدن شماری از مردم دوست ندارند او را ببینند، و جمله

«لَا حَبَّ أَكْثَرُهُمْ أَلَا يَرَوْهُ مِمَّا يَقْتُلُ مِنَ النَّاسِ» دلیل همین سخن است، زیرا «مِنْ» در «مِمَّا» سببیه است؛ یعنی به سبب «مَائِقْتُلُ» یعنی «قَتْلُهُ»، زیرا «مَا» در اینجا مصدریه است که همراه واژه بعد شکل مصدری به خود می گیرد و «مِنْ» در «مِنَ النَّاسِ» تبعیضیه است، یعنی بعضی از مردم. (1)

نویسنده می گوید: گمان ما آن بود که حضرت قائم مسجدالحرام را پس از انهدام به شکلی بازسازی خواهد کرد که در روزگار پیامبر(صلی الله علیه و آله) و پیش از گسترش آن بود، ولی بعداً برای من روشن شد که مقصود از «يُرْجَعُهُ إِلَيَّ أَسَاسَهُ» یعنی آن را در هم خواهد کوبید و با خاک یکسان خواهد کرد، زیرا قبله نماز به سوی کوفه دگرگون خواهد شد. فیض کاشانی روایت کرده است که: «ای مردم کوفه! خداوند به شما فضیلتی بخشیده که به هیچ کس نبخشیده است. نمازگاه شما خانه آدم و خانه نوح و خانه ادریس و نمازگاه ابراهیم است، و روزگار به پایان نرسد تا آنکه حجرالاسود در آن نصب گردد» «وافی، ج ۱، ص ۲۱۵».

اینک می گویم: درباره انهدام دو مسجد از اساس، پیشتر سخن گفتیم و آوردیم که این روایت سندی ضعیف دارد، و با چشمپوشی از سند روایت و پذیرفتن چنین رفتاری از سوی امام(علیه السلام) تردیدی نیست که امام(علیه السلام) آن را پس از برداشتن هر سنگی که سلاطین جور و پیروان ایشان نهاده اند بر پایه تقوا بازسازی خواهد کرد.

1- در اینجا بدون آوردن شکل عربی کلام، مقصود دقیق دانسته نمی شد - م.

اما اینکه نویسنده گفته است امام مهدی(علیه السلام) مسجدالحرام را ویران می کند و آن را هرگز بازسازی نخواهد کرد، زیرا قبله به مسجد کوفه منتقل خواهد شد همگی اباطیلی واهی هستند که گفتن آن از یک عاقل ما را به شگفتی می اندازد. بهویژه سخنی که با آن به این نکته استدلال می کند هیچ دلالتی بر سخن او ندارد، زیرا نهادن حجرالاسود در مسجد کوفه به مفهوم گرداندن قبله مردم نیست، زیرا کعبه مکرمه حتی اگر حجرالاسود از آن برداشته شود، باز قبله مسلمانان خواهد بود و در حدیث تصریح نشده آن که حجرالاسود را در کوفه خواهد نهاد امام مهدی(علیه السلام) خواهد بود، چنان که هیچ دلالتی در حدیث به چشم نمی خورد که مسجد کوفه پس از نهادن حجرالاسود قبله مسلمانان می گردد و شاید اخبار امام(علیه السلام) در نصب حجرالاسود در آن نشاندهنده اهمیت و جایگاه بزرگ آن در میان مردم باشد، نه نشاندهنده مشروعیت و محبوبیت این کار.

بگذریم که روایت، سندی ضعیف دارد، زیرا شیخ صدوق در من لا یحضره الفقیه، جلد ۱، صفحه ۱۶۵ آن را با سند اصبع بن نباته روایت کرده و طریق صدوق به اصبع بن نباته ضعیف است، زیرا در طریق او محمد بن علی ماجیلویه است که توثیق نشده است، نیز عمرو بن ثابت و عمرو بن ابی مقدم که آنها نیز توثیق نشده اند، (بنگرید به: معجم رجال الحدیث، ج ۳، ص ۲۲۲).

نویسنده ادعا می کند حقیقتی که پس از پژوهشهای چندین ساله و مراجعه به منابع اصلی بدان دست یافته این است که قائم کنایه از

بر پای حکومت اسرائیل یا همان مسیح دجال است و به همین سبب از امام صادق(علیه السلام) روایت شده که فرمود: «هر که با ما مخالفت کند از حکومت ما سهم نمی برد و خدا ریختن خون آنها را هنگام قیام قائم ما بر ما روا داشته» «بحار الانوار، ج ۵۲، ص ۳۷۶».

پاسخ وی آن است که آنچه نویسنده پس از این همه سال و در پی مراجعه به منابع دست اول رسیده تنها یک کمیدی است که زن فرزند مرده را به خنده می اندازد چندان که از خنده به پشت فرو در می افتد.

آیا در نگاه نویسنده، ائمه(علیهم السلام) (از آن هنگام می دانسته اند که حکومت اسرائیل به پا خواهد شد و برپایی آن را بشارت می داده اند، یا نویسنده گمان برده در آن هنگام دستهای پنهانی در کار بوده که برای روی کار آمدن حکومت اسرائیل از عصر اموی، برنامه ریزی می کرده اند؟ از این گذشته چرا این گروه برنامه ریز برای حکومت اسرائیل از امام مهدی(علیه السلام) نام می برند و پرده از همه طرحهایشان بر می گیرند و برای همگان انتشار می دهند با آنکه چنین اموری نیازمند کتمان و پنهانکاری است؟

آیا حکومت اسرائیل از اهل بیت و از فرزندان فاطمه(علیه السلام) است و محمد نام دارد و زمین را پس از آنکه از ظلم و ستم آکنده شد از قسط و عدالت خواهد آکند؟ و آیا از طرحهای آینده آن این است که یهود را زیر هر خار و خاشاکی که یافت به قتل رساند و اسلام را در آبادیهای زمین گسترده است؟ از این گذشته، پیوند حکومت اسرائیل با کربلا و مسجد کوفه و حجر الاسود چیست؟ و حکومت اسرائیل چرا باید پای بفسرد که کربلا شهری مقدس گردد تا جایی که آن را برترین سرزمینها و

پایتخت خود گرداند؟ چرا باید این قداست را برای قدس و تل آویو نداند؟ و چرا باید حکومت اسرائیل بخواهد که قبله مسلمانان به مسجد کوفه تغییر یابد؟ آیا آنها نباید قبله خود را بیت المقدس یا دیوار ندبه قرار دهند؟

از این گذشته چرا حکومت اسرائیل در همه جا از شیعیان نمی خواهد پس از بر پا شدن آن بدان ایمان آورد و از آن طرفداری کند تا فیلمنامه پنهانکاری به پایان برسد و کمیدی تبلیغات آغاز گردد؟ و چرا شیعیانی که به امام مهدی ایمان دارند تاکنون هیچ عنایتی به حکومت اسرائیل نداشته اند؟

اشکالات دیگری نیز بر این نظریه که هیچ کس پیش از نویسنده آن را مطرح نکرده است وارد است؛ نظریه ای که با نگاه به اخبار امام مهدی(علیه السلام) دانسته می شود که به هیچ روی با حکومت اسرائیل انطباق ندارد.

اما احادیث رسیده درباره دجال نیز با احادیث مربوط به امام مهدی(علیه السلام) فاصله بسیار دارد و هر که به این دو دسته روایت بنگرد آن را بسی آشکار خواهد یافت.

همین بس که مهدی(علیه السلام) (از نسل سرور زنان جهان فاطمه زهرا) علیها السلام است و برای دجال تباری دانسته نیست، مهدی خوش قامت با پیکری کامل است در حالی که دجال چنین نیست و یک چشم است.

مهدی سالهای بسیاری به عدل حکومت می کند و دجال تنها چند ماه به ستم حکومت خواهد کرد. مهدی از امامان ستوده هدایت است و دجال از پیشوایان نکوهیده گمراهی.

و زان پس مفهوم در گرفتن جنگ میان سپاه مهدی (و سپاه دجال چیست و آیا مهدی با خودش خواهد جنگید؟ و چرا عیسی) علیه السلام (پشت مهدی - در صورتی که خود دجال باشد - نماز خواهد گزارد و در پی آن او را خواهد کشت؟

و اگر مهدی همان دجال باشد دیگر مفهوم بقای مهدی و بقای حکومت او پس از کشته شدن دجال چیست؟

به علاوه چرا احادیث مربوط به دجال در هاله ای از پنهانکاری با شکلی نمادین احاطه شده و با مهدی بدان اشاره می شود و حال آنکه مرد دیگری از اهل سنت نیز خواهد بود که همین نام را دارد؟

از نویسنده، شگفت است که پس از سالیان دراز، پژوهش و پس از کوشهای فرساینده در منابع دست اول چنین رسوا در نتیجه کار خود تردیدمی کند و احتمال می دهد که مقصود از مهدی همان حکومت اسرائیل یا مسیح دجال است و چه مسافت دوری است میان این دو احتمال!

شاید او به پژوهش چندین ساله دیگر نیاز دارد، و باز مراجعه به منابع دست اول، تا مگر یکی از دو احتمال را برگزیند یا دوباره به نتایج شگفت و نظریه های عجیب دست یازد.

نویسنده می گوید: خوب است به یاران خود هشدار دهیم که گزینش دوازده امام برای آنها کاری از پیش طراحی شده است، زیرا این عدد نشانگر اسباط بنی اسرائیل است. آنها به این هم بسنده نکرده اند، بلکه خود را «اثنی عشری» نامیدند تا به این عدد تیمن یابند.

پاسخ نویسنده آن است که گزینش دوازده امام در پی احادیث

جانشینان دوازده گانه ای بوده که مشهورتر از آن است که بر کسی پنهان ماند و در روایت آن، شیعه و سنی هم سخن اند.

بخاری، احمد و دیگران به نقل از جابر بن سمره آورده اند که گفته: «از پیامبر (صلی الله علیه و آله) شنیدم که می فرمود: دوازده امیر خواهد بود، و انگاه سخنی گفت که نشنیدم. پدرم گفت: پیامبر (صلی الله علیه و آله) فرمود: همه آنها از قریش هستند» (صحیح بخاری، ج ۹، ص ۱۰۱؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۵، ص ۹۰ و ۹۵).

بغوی می گوید: «این حدیثی است که همه بر صحت آن متفق اند» (شرح السنة، ج ۱۵، ص ۳۱).

مسلم به نقل از جابر بن سمره می آورد که گفته است: «بر پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) وارد شدم و شنیدم که می فرمود: این کار به پایان نخواهد رسید تا دوازده جانشین راه آن بسپرنند. او می گوید: آن گاه پیامبر کلامی گفت که من نفهمیدم. به پدرم گفتم: پیامبر (صلی الله علیه و آله) چه فرمود؟ گفت: فرمود: همه آنها از قریش اند» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۵۲).

این گونه احادیث بسیار زیادند و هر که احادیث بیشتری را طالب است باید به کتاب ما مسائل خلافتی حار فیها اهل السنة مراجعه کند. ما در این کتاب طرق فراوان این حدیث صحیح را آورده ایم.

اگر نویسنده گمان می‌کند این احادیث از بافته‌ها و دروغ پردازی‌های یهود است ناگزیر باید به ضرورت کنار افکندن صحاح اهل سنت، همچون بخاری و مسلم و دیگر کتب معتبر ایشان حکم کند، زیرا احادیثی یهودی و بافته شده در آنها جای داده شده است.

و اگر به صحت این گونه احادیث قائل است گریزی جز آن ندارد که

بپذیرد شیعه امامیه به دوازده امام باور دارند، زیرا این احادیث و جز آن از احادیثی است که همه در روایت آن همدستان اند و موافق و مخالف آنها را معتبر می‌دانند.

نویسنده ادعا می‌کند [شیعیان] از جبرئیل (رض) و روح الامین - چنان که خداوند او را در قرآن کریم توصیف کرده - منتفردند و می‌گویند او در امانت خیانت کرده، زیرا می‌بایست بر علی (علیه السلام) فرود می‌آمد، ولی از او منحرف شد و بر محمد (صلی الله علیه و آله) فرود آمد و بدین سان در امانت، خیانت کرد. (1)

در پاسخوی باید گفت که تعجب من از این نویسنده از میان نمی‌رود؛ نویسنده ای که ادعا می‌کند پس از کاوش و پژوهش به بطلان مذهب شیعه باور یافته و در ضمن دلایل خودچنین افتراهای آشکار و دروغهای رسوایی را می‌آورد که دشمنان شیعه از دیرباز بی هیچ دلیل صحیحی یا گواهی معتمد آنها را تکرار می‌کنند و نویسنده برای این افترا حثی یک مأخذ را معرفی نمی‌کند تا بدان مراجعه شود، یا مأخذ معروفی را نام نمی‌برد تا بدان اعتماد کنیم و این مخالف با اقتضای بحث علمی و انصافی است که نویسنده ادعا می‌کند، اگر چه نویسنده در هر آنچه تاکنون در این کتاب نگاشته نه با بحث علمی آشنا بوده نه با انصاف.

چنان که شگفتی از این جماعت از میان نمی‌رود؛ جماعتی که بی‌شرمی و زدن افترا در آنها به این حد رسیده، و حال آنکه کتب شیعی

1- اعتقاد به خیانت جبرئیل (علیه السلام) از عقاید غرابیه و کیسانیه است که از فرقه‌های شیعه هستند (حاشیه نویسنده).

آکنده از ستایش جبرئیل (علیه السلام) (و مدح اوست و هماره نام خجسته او با بزرگداشت و احترام همراه است، بگذریم که هیچ متنی هم نیافته‌اند تا برای تأیید این افترا و اثبات دروغشان بدان چنگ در زنند.

اگر وضع آنها در مسأله ای چنین آشکار این باشد دیگر در مسائلی که در وضوح و روشنی تا بدین حد نیستند چگونه وضعی خواهند داشت؟

این در حقیقت گواه آن است که این گروه تنها با باطل و دروغ و بهتان و افترا، به مجادله بر می‌خیزند و در باطل و گمراهی خویش افرادی فرو بسته‌اند و در نهاد جانیشان بدان باور دارند، زیرا آن که حق با اوست به چنین شیوه‌های پیچیده ای از دروغ و افترا و نظایر آن پناه نمی‌برد، زیرا حجتی که با خود دارد وی را از دنبال کردن این گونه شیوه‌های ناروا و چنگ زدن به چنین دلایل باطل بی‌نیاز می‌سازد.

از این گذشته اگر این اعتقاد از عقاید غرابیه و کیسانیه باشد - چنان که نویسنده در حاشیه انگاشته - دیگر پیوند شیعه امامیه اثنا عشری با آن چه خواهد بود تا نویسنده این گونه عقاید را به ایشان بچسباند و با آن آنها را بد نام کند؟

نویسنده ادعا می‌کند: از بزرگ‌ترین آثار عناصر بیگانه در انحراف تشیع از کاروان امت اسلامی اعتقاد به ترک نماز جمعه و عدم جواز آن جز با اقتدا به امام معصوم است. اخیراً فتاوایی صادر شده که براساس آن می‌توان نماز جمعه را در حسینیه‌ها بر پا کرد و این کار بزرگی است و من، به حمد خدا، تلاش‌هایی فراوانی در برانگیختن مراجع و الامقام به این مهم به کار بسته‌ام.

پاسخ وی آن است که سخن خنده‌آور او این است که وی گمان

می‌کند فتاوا تشویق‌کننده برپاداشتن نماز جمعه در حسینیه‌ها بوده است و این دلیلی است دیگر بر اینکه نویسنده نه تنها از قلمرو علما و از فضای حوزه علمیه کاملاً دور است، بلکه اصلاً از محفل تشیع خارج می‌باشد، زیرا شیعیان نمازهای یومیه خود را هم در حسینیه‌ها بر پا نمی‌کنند چه رسد به نماز جمعه، بلکه آن را تنها در مساجد عمومی می‌گزارند و این نزد همه دانسته است.

شگفت این‌که مدعی اجتهاد و فقاہت گمان برده که شیعیان نماز جمعه را جز پشت سر امام معصوم جایز نمی‌دانند در حالی که شماری از فقهای امامیه در کتابهای خود تصریح می‌کنند نماز جمعه در زمان غیبت واجب عینی است و نظر مشهور میان نماز جمعه و نماز ظهر، واجب تخییری است.

سیدمحمد جواد عاملی (قدس سره) می‌گوید: «اما قول اول، یعنی وجوب عینی در زمان غیبت، دانستی که این قول گزینش شهید ثانی در رساله خود و فرزند او نیز در رساله اش و نوه اش و شیخ نجیب الدین و مولی خراسانی در دو کتاب خود و کاشانی در مفاتیح و شهاب ثاقب و وافی و شیخ سلیمان در دو رساله خود و سید عبدالعظیم و شیخ احمد خطی و مولانا حر در وسائل است) «مفتاح الکرامه، ج ۳، ص ۵۷».

تا آنجا که می‌گوید: «اما قول چهارم، که همان وجوب تخییری است بدون شرط فقیه که گاهی از آن به جواز تعبیر می‌شود و گاهی دیگر به استحباب که این مشهور است - همان گونه که در تذکره و غایة المراد آمده است - و نظر بیشتر فقها [همین است] چنان که در ذکری آمده است و بیشتر آنها آن گونه که در الروض و المقاصد العلیه و

المحوزیه و ریاض المسائل آمده همین قول را دارند» (همان مأخذ، ج ۳، ص ۶۲).

اینک می‌گویم: آیا از این پس برای شخص منصف روا خواهد بود ادعا کند که شیعه امامیه جز با حضور امام معصوم به برپا کردن نماز جمعه اعتقادی ندارند؟ به ویژه آنکه بنا به قول مشهور میان فقها مستحب آن است که نماز جمعه اختیار شود.

نویسنده ادعا می‌کند: دست‌های پنهان پلید همچنان در کارند و سم می‌افشانند. ریاست حوزه روزگار ما بیانیه‌ای داده مبنی بر وجوب تکثیر فساد و ستم و انتشار آن میان مردم، زیرا فراوانی فساد در خروج امام مهدی از سردابش [به همین شکل آمده] [تعجیل می‌کند.

پاسخ وی آن است که این از دروغ‌های رسوا و فراوانی است که نویسنده با آن، صفحات کتاب خود را سیاه کرده است. بسیار روشن است که ریاست حوزه علمیه مردم را به انجام زشتیها و ارتکاب کارهای حرام به هیچ بهانه‌ای بر نمی‌انگیزد و رساله‌های عملی و فتاوی نقل شده از همه علما با چنین افترای رسوایی ناسازگاری دارد و به همین سبب نویسنده دلیلی برای تقویت این افترا پیش نمی‌نهد و برای خوانندگان متنی از این بیانیه‌های موهوم نمی‌آورد.

این در حالی است که وظیفه شرعی همه مکلفان، پایبندی به اوامر الهی و ترک نواهی است و ظهور صاحب الزمان (علیه السلام) (وظیفه امام) علیه السلام (است نه وظیفه مکلفان تا فراهم آوردن مقدمات لازم، بر ایشان بایسته باشد.

اگر چه این اندیشه، خردپذیر نیست که انجام کارهای حرام در

309

شمار مقدمات ظهور حضرت) علیه السلام (باشد، بلکه مسأله کاملاً بر عکس است، زیرا اگر مردم پایداری ورزند رحمت خدا همه آنها را در بر خواهد گرفت و نعمتهایش را بر همگان ارزانی خواهد داشت که یکی از آنها بر پای حکومت حق و عدل است، چنان که اگر کفر ورزند و سرکشی در پیش گیرند خداوند بر ایشان نعمت فرو می فرستد و کیفر خود را بر آنها فرو می باراند.

از همین رو فقیهی را ندیده ایم که به وجوب افزایش فساد برای تعجیل ظهور امام غایب) علیه السلام (فتوا دهد، زیرا چنین مقوله ای را جز زشت کرداران تبهکاری ترویج نمی دهند که می خواهند رفتار پلید خود و جسارتشان را در ارتکاب محارم و انجام کارهای مهلک با چنین شیوه هایی توجیه کنند.

310

311

خاتمه

نویسنده می گوید: پس از این گذر فرساینده در بیان حقایق دردناک من باید چه کنم؟ آیا در مکان و منصب خود بمانم و از افراد ساده لوح به نام خمس و اعانات به عتبات پولهای کلان بستانم و بر ماشینهای لوکس بنشینم و از تجملات برخوردار شوم؟ یا کالای فناپذیر دنیا را کنار نهم و از این محرّمات دوری گزینم و به حق اعتراف کنم؟

پاسخ وي آن است که براي خواننده ارجمند آشکار شد آنچه را نویسنده حقایق دردناک مي خواند در واقع همان دروغهاي دردناک و بافته هاي باطل است، زیرا نویسنده حتي صحت یک حدیث را که بدان استدلال کرده براي خواننده به اثبات نرساند و واقعي بودن داستانه و حکایتهاي خود را براي خواننده ثابت نکرد، و در این میان روشن شد که او حتي شیعی نبوده است چه رسد به اینکه عالمی شیعی باشد، و بر همگان آشکار گشت که او فردي است غیر عادل و دروغ باف که از میان احادیث آن را شکار مي کند که مي پندارد هدفش را بر مي آورد و به

خواسته اش مي رساند، ولي خدای پرده از چهره او برگرفت و کاستي او آشکار کرد، پس در خطاهايي رسوا گرفتار شد و نقاب از چهره اش بیفتاد و به حمد و نعمت الهي حقیقتش واضح و نمودار شد.

گذشته از آن، این کدام منصب است که نویسنده براي خود قائل است؟ آیا نویسنده جایگاه علمي یا اجتماعي را منصب تلقی مي کند؟ و اگر نویسنده که از نام حقیقي اش پرده برنمی دارد و تصمیم گرفته در نجف بماند و با شکیبایی و براي رضای خدا به کار پردازد - چنان که در صفحات آغازین کتاب گفت - پس منصب خود را ترک نکرده است، زیرا او به گمان خود تاکنون همچنان به وظایف خود به سان عالمی شیعی در ظاهر و دشمن شیعه در باطن مي پردازد.

اگر نویسنده به ادعای خویش سپید علي دلدار نگارنده کتاب اساس الاصول را درک کرده، چنان که گفتیم، باید عمري بیش از دویست سال داشته باشد و هر که چنین کهنسال باشد دیگر در تجملات و بهره بري از زیباییها خواسته اي ندارد تا ادعا کند که متعه کردن زنان را قربة الي الله ترک کرده است.

از این گذشته علما در انداختن پول به عتبات عالیات هیچ دخالتي ندارند، بلکه دولت آنها را مي گیرد و آن گونه که خودش صلاح مي بیند هزینه مي کند و این را همه مردم مي دانند، پس چگونه این مدعی فقاقت و اجتهاد از چنین مسأله روشني غافل مانده!

نویسنده مي گوید: مفضل بن عمر مي گوید: «از امام صادق(علیه السلام) شنیدم که مي فرمود: اگر قائم ما قیام کند کار خود را از شیعیان دروغ پرداز آغاز

مي کند و آنها را مي کشد) «رجال کشي، ص ۲۵۳؛ شرح حال ابن[به همین شکل آمده] خطاب).

چرا او کار خود را از شیعیان دروغ پرداز مي آغازد و آنها را مي کشد؟ او ایشان را به سبب زشتي افتراهایی که زده اند و آنها را دینی گردانده اند که با آن به خدا نزدیک مي شوند پیش از دیگران مي کشد؛ افتراهایی همچون اعتقادشان به لواط و متعه و وجوب کنار گذاشتن خمس اموال و اعتقاد به تحریف قرآن و وجود بدا براي خداوند سبحان و رجعت ائمه. همه سادات و فقها و مجتهدان به این عقاید و جز آن باور دارند، پس دیگر کدام یک از ایشان از شمشیر حضرت قائم عجل الله فرجه رهایی خواهد یافت؟

پاسخ وي آن است که شیعه نامي عمومي است که شامل شیعه امامیه، اسماعیلیه، زیدیه و دیگران مي گردد، چنان که دربرگیرنده کسانی است که به دروغ خود را به شیعه بسته اند، ولي از خط اهل بیت(علیهم السلام) منحرف اند؛ کسانی همچون ابوخطاب و مغیره بن سعید و احمد بن هلال عبرتایی و دیگر منحرفان مدعی تشیع که اهل بیت از ایشان بیزارند و به همین سبب کشي این خبر را با عنوان «آنچه از محمد بن ابي زینب روایت شده» آورده. او به ابوخطاب شهرت دارد که فرقه اي با نام خطابیبه به او منتسب است و از امام صادق(علیه السلام) احادیثي رسیده که او را لعن و نفرین فرستاده است.

در روایت معتبر جعفر بن عیسی بن عبید و ابویحیی واسطی آمده که گفته است: «امام رضا(علیه السلام) فرموده است: بنان بر امام زین العابدین(علیه السلام) دروغ می بست، پس خداوند گرمای آهن را بدو

چشانده، و مغیره بن سعید بر امام باقر(علیه السلام) دروغ می بست و خطاب بر امام صادق(علیه السلام) (که خداوند گرمای آهن را به او نیز چشانده، و آن که به من دروغ می بندد محمد بن فرات است) «اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۹۱».

پس دروغ پردازها همان کسانی هستند که به دروغ ادعا می کردند و کلا یا سفارای ائمه هستند یا درباره ایشان مبالغه کرده اند یا امور باطل و ضاللتها را بدیشان نسبت می دادند و می خواستند با آن شیعه را به گمراهی کشند و شریعت را تباه کنند، پس ائمه(علیهم السلام) (ایشان را نفرین فرستادند و به کفرشان حکم کردند و از آنها تبری جستند.

اینها هستند همان دروغ پردازان مورد نظر در حدیث، نه راویان احادیث ائمه(علیهم السلام) (که علوم خود را از ایشان ستانده اند و سخن ایشان را گرفته اند و در پیدا و پنهان با ایشان همراه بوده اند. اینها شیعیانی که امامان آنها را در احادیثشان ستوده اند؛ احادیثی که ما شماری از آنها را در سنایش زراره و محمد بن مسلم و برید عجل و ابوبصیر و دیگر راویان بزرگ یادآور شدیم. احادیث روایت شده در سنایش ایشان و دیگران فراوان است.

اما اینکه چرا امام قائم کار خود را با شیعیان دروغ پرداز می آغازد و آنها را می کشد شاید از این روی باشد که دروغ این گروه زشت تر از دروغ دیگران است، زیرا دروغ بستن به مذهب حق زشت تر از دروغ بستن بر مذاهب باطل است، و به همین سبب در اخبار آمده است که زشت از غیر شیعه زشت است و از شیعه زشت تر، و این به سبب جایگاهی است که شیعه نزد اهل بیت(علیهم السلام) دارد.

نویسنده می گوید: «از امام صادق(علیه السلام) رسیده است که فرمود: خداوند سبحان آیه ای در حق منافقان نفرستاد مگر آنکه به شیعیان دروغین نیز تعلق دارد) «رجال کشی، ص ۲۵۴، ابوخطاب».

پدر و مادرم فدای امام صادق(علیه السلام) (باد که درست فرمود. اگر آیاتی که در حق منافقان نازل شده دربرگیرنده شیعیان دروغین نیز هست پس من چرا همراه آنها بمانم؟ و آیا ایشان از این پس می توانند ادعا کنند بر مذهب اهل بیت اند؟ و آیا می توانند ادعای محبت اهل بیت کنند؟

پاسخ او آن است که این روایت، مرفوع است، اگر چه در سند آن شماری ناشناس نیز دیده می شوند، زیرا خالد بن حماد و حسن بن طلحه و علی بن یزید شامی همه مهمل هستند و در کتب رجالی نامی از آنها نیست و محمد بن اسماعیل مشترک است و هویت وی دانسته نیست؟

از این گذشته منظور از کسانی که خود را به شیعه می بندند کسانی هستند که ادعای شیعه می کنند، ولی شیعی نیستند و منافقان در شمار کسانی اند که ادعای تشیع می کنند، و این به مفهوم آن نیست که همه شیعیان منافق هستند، چنان که وجود منافقان در میان صحابه رسول اکرم(صلی الله علیه و آله) (به این مفهوم نیست که همه صحابه منافق هستند، و این چندان آشکار است که نیازی به توضیح بیشتری ندارد.

عجیب است که نویسنده برای گمراه خواندن همه شیعیان به چنین حدیث ضعیفی تشبث می جوید، چه، این حدیث دلالت بر آن دارد که آیات منافقان بر شماری از مدعیان تشیع منطبق است، ولی همزمان از آیاتی چشم فرو می بندد که در حق منافقان نازل شده که ادعا می کردند

صحابه پیامبرند و این را بر صحابه یا شماری از ایشان هیچ ایرادی نمی بیند. در زندگی، روزگار چه شگفتیها که نشانت نمی دهد!

نویسنده می نویسد: خداوند از دانشمندان پیمان گرفته است تا حق را برای مردم تبیین کنند و اینک من حق را برای مردم تبیین می کنم و از خوابشان بیدار می سازم و غافلان را هشدار می دهم و از قبيله هاي اصیل عرب دعوت می کنم به اصلشان بازگردند و اینکه تحت تأثیر عمامه دارانی قرار نگیرند که پول آنها را به نام خمس و اعانات عتبات می ستانند و به ناموس زنهایشان با نام متعه تجاوز می کنند... و بدین سان من بخشی از وظیفه خود را برآورده ام.

پاسخ وی آن است که ما نیز به سهم خود از هر منصفی می خواهیم آنچه را در ردّ این نویسنده - که خود را شیعی می نمایاند - آورده ایم بخواند؛ نویسنده ای که ادّعی فقاہت و اجتهاد می کند و چنان که برای خواننده، کاملاً آشکار است از این هر دو به دور می باشد، تا بدین سان خواننده دریابد همه اشکالهای اهل سنت در انتقاد از شیعه امامیه جز خیالاتی موهوم و دروغهایی پوچ و آمیزه هایی رسوا نیست، و اینکه راهی را که در تلاشهای مذبحخانه خود برای ابطال مذهب شیعه پیموده اند شیوه بحث صحیح و امانتداری علمی نیست، بلکه راههای ناروا را پیموده اند و شیوه های شک آلود را در پیش گرفته اند و هر چه دروغ و باطل خواسته اند بافته اند و متون را تحریف و از محتوا زدوده اند تا آنکه آخرین تیری که در ترکش داشتند پرتاب کردند و آخرین سنگی را که نهان کرده بودند بینداختند، ولی خداوند سبحان مکر آنها را

به سینه خودشان باز پس زد و به نومیدی و زیان گرفتار آمدند و با شکست و فرو افتادگی باز گشتند.

اگر نویسنده می داند که خداوند سبحان بر دانشی مردان بایسته کرده که پرده از برابر حق برگیرند، پس نمی دانم چگونه می تواند حق را آشکار سازد در حالی که چنین سخت خویش را زیر پوشش تقیه پنهان کرده و خود را چنین نهان ساخته است! آیا او نمی داند که بر او واجب است خویش را آشکار سازد و دعوت خود را عریان کند و با علمای شیعه به بحث بنشیند و در مسائلی که منکر آنهاست با ایشان به گفت و گو پردازد؟

خواننده گرامی دید که این نویسنده در سرتاسر کتابش یادآور حتی یک گفتگو با عالمی از علمایی نشده که ادّعی دیدار آنها را داشته، و تنها به طرح پرسشهایی بسنده کرده که وانمود می کرده می خواهد آنها را فهم کند و بهره برد، پس ضرورت بیان حق و اظهار حق که خدا پیمان آن را از دانشمندان ستانده چه شد؟

پس از این گردش طولانی در کتاب «لله ثم للتاریخ» برای خوانندگان آشکار شد که همه ایرادهای آمده در این کتاب، چیزی جز اوهام باطل و شبهات تباه نبود.

و ما - به حمد و نعمت الهی - پرده از این تباهی برگرفتیم و کاستی آن را نمودار ساختیم چندان که برای هر کس که دلی دارد یا گواهی که گوش می سپرد، پاک پیدا شد.

اگر ما در همه اشکالهای اهل سنت اعم از شبهات و خرده گیریهای آنها در انتقاد از مذهب شیعه امامیه بنگریم همه را در همین مجرا، جاری می یابیم، پس دیگر چگونه می توان به سخن آنها اعتماد یافت و نقل قولهایشان را پذیرفت و به کلامشان اطمینان کرد؟

هر پژوهشگر منصفی در می یابد که این جماعت در انتقاد از مذهب شیعه نیّتی صادق ندارند و حتم می یابد که انگیزه آنها در نقد یا تعصب باطل است یا تصمیم در افکندن جدایی میان مسلمانان یا گرفتاری به

جهلی که دلهایشان را کور و گوشهایشان را کر کرده است

ما از هر پژوهشگر منصفی می خواهیم که مذهب شیعه را از لابیایی کتب معتبر شیعه - که اسطوره های مذهب، در عقاید، فقه، اصول، تفسیر و جز آن نگاشته اند - بشناسند و این همه را با درنگ و انصاف از نظر بگذرانند تا با عقاید شیعه و احکام ایشان آشنایی یابند.

چنان که از خوانندگان بزرگوار می خواهیم کتاب ما را با نام «لله وللحقیقة» در ردّ بر کتاب «لله ثم للتاریخ» بخوانند، زیرا آن کتاب در بردارنده فواید بسیار و مطالب مهمی است که در این کتاب نیآورده ایم.

از خدای می خواهیم سلامت دین و دنیا عطا فرماید و سخن مسلمانان را بر پایه خشنودی خویش یکی کند و آنها را برادرانی گرداند که همچون بنیانی مرصوص یکدیگر را [دوست] بدارند و هم را استواری بخشند و هیبت آنها را بر کسانی نهد که به ایشان ستم کرده اند یا بدخواه آنهایند، چنان که مسألت داریم آنها را بر دشمنان خدا پیروزی ارزنده ای بخشد تا درفش والای اسلام در جای جای آباد زمین به اهتزاز درآید که او شنوای نزدیک است و دعا را پاسخگو، و فرجامین دعای ما اینکه ستایش از آن خداوند جهانیان است و درود خدا بر محمد و خاندان طیب و طاهر او.