



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هفدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۱

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 17, No. 3, autumn, 2012

نظریه «امامت باطنی در تشیع نخستین»

در بونه نقد

محمد جعفر رضایی *

محمد نصیری **

چکیده

کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین نوشته دکتر محمدعلی امیرمعزی از مهم ترین آثار مهم شیعه‌شناسی در غرب به شمار می‌رود. امیرمعزی در این کتاب با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی به شناخت گوهر و ذات تشیع امامی از طریق مراجعه به آثار اصیل و نخستین امامیه (به‌طور خاص، کتب روایی) پرداخته است. از نظر وی گوهر تشیع نظریه امامت و به‌طور خاص، تفسیر باطنی از این نظریه است. به نظر وی به دلیل تقیه اصحاب امامیه بهترین راه برای رسیدن به اندیشه‌های باطنی امامان، مراجعه به اندیشه‌ها و تعالیم باطنی غالیان است. در این مقاله ضمن گزارشی کوتاه از محتوای این کتاب به نقد و بررسی آن پرداخته‌ایم. در مجموع نظریه امیرمعزی در مواردی مانند اثبات باطن‌گرایی امامیه، مبهم است و در برخی موارد نیز شواهد و دلایل او ناکافی‌اند. با این همه، اشکال عمده این اثر یکی دانستن تعالیم ائمه : و غالیان است؛ این ادعا شواهد نقض فراوانی دارد که در این مقاله به آنها اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، تشیع نخستین، باطنی‌گری، غالیان، امامت، محمدعلی امیرمعزی.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت : (پژوهشگاه قرآن و حدیث) jafarrezaei61@gmail.com

** استادیار دانشکده معارف اندیشه اسلامی دانشگاه تهران adyan.nasiri@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۸/۱۷

۱۷۳



نظریه

نظریه «امامت باطنی در تشیع نخستین» در بونه نقد



مقدمه^۱

دکتر محمدعلی امیرمعزی از پژوهشگران و استادان برجسته شیعه‌شناسی در دانشگاه سوربون فرانسه است. او از شاگردان هانری کُربن و تحت تأثیر وی در مطالعات اسلام و تشیع بوده و آثار بسیاری در حوزه اندیشه امامیه نخستین نگاشته است. کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین *Le Guide Divin Dans le shi'ism Originel* در سال ۱۹۹۲ میلادی به چاپ رسیده است. این کتاب دو سال بعد با همان عنوان (*The Divine Guide in Early Shi'ism*)^۲ به زبان انگلیسی ترجمه و چاپ شد. هرچند ترجمه فارسی این اثر به صورت کامل منتشر نشده است، ولی برخی از بخش‌های آن در مجلات مختلف فارسی زبان ارائه شده است. برای مثال، خود نویسنده بخش مربوط به وجود پیشینی امامان را در قالب دو مقاله در مجله ایران‌نامه تابستان و پاییز ۱۳۷۰ با عنوان «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه» به چاپ رسانده است. البته، این دو مقاله مقارن یا کمی پیش از چاپ نخستین کتاب (به زبان فرانسوی) در سال ۱۹۹۲ میلادی منتشر شده است. علیرضا رضایت نیز - گویا بدون اطلاع از چاپ دو مقاله پیش گفته - دقیقاً همین فصل را ترجمه کرده و در قالب دو مقاله در شماره‌های دی ماه ۱۳۸۶ و شهریور و مهر ۱۳۸۸ مجله خردنامه همشهری به چاپ رسانده است. این دو مقاله با عناوین «وجود پیشینی امام» و «دیدن به نور دل» به چاپ رسیده است. وی همچنین بخش «ملاحظات در باب قرآن کامل» را ترجمه کرده و در ماهنامه علمی و تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت به چاپ رسانده است.

این کتاب دو بار نیز در مجلات علمی ایران معرفی شده است. یک بار علی موحدیان عطار در مقاله «معرفی کتاب راهنمای الوهی در تشیع نخستین» این کتاب را از نظر کاربست روش پدیدارشناسی در مطالعات ادیان معرفی کرده است. وی در این مقاله، مقدمه و نتیجه کتاب را به طور کامل ترجمه کرده است (نک: موحدیان عطار، ۱۳۸۰). علیرضا رضایت نیز برای بار دوم در مجله کتاب ماه دین به معرفی کلی این کتاب در مقاله «ولایت در سپیده‌دمان شیعه اثنی‌عشری» پرداخته است (رضایت، ۱۳۸۴). این مقاله هرچند به محتوای فصول کتاب نیز اشاره کرده است، اما به نکات اصلی و امتیازات کتاب نسبت به آثار دیگر نپرداخته است. به بیان دیگر، خواننده با این گزارش به اهمیت اثر امیرمعزی و نقاط تمایز آن با دیگران پی نمی‌برد.

۱. قدردان استاد عزیز جناب آقای محمد تقی سبحانی به دلیل ارائه نکاتی ارزشمند در این مقاله و دوست گرامی سید علی حسینی‌زاده خضرآباد به دلیل همراهی در نقد مباحث فصل چهارم و پیوست کتاب هستم.
 2. AmirMoezzi, Mohammad Ali (1994), *The Divine Guide In Early Shi'ism : The Sources Of Esotericism In Islam*, State University Of New York Press.

احمد کاظمی موسوی^۱ نیز در مجله ایران‌نامه در مقاله‌ای با نام «پیشوای الاهی در تشیع اولیه»، این کتاب را نقد کرده است (نک: کاظمی موسوی، ۱۳۷۴). محمد علی امیرمعزی به این نقد در شماره بعدی مجله ایران‌نامه جواب داده است (نک: امیرمعزی، ۱۳۷۵) که کاظمی موسوی در شماره‌ای دیگر از این مجله پاسخ وی را به نقد کشیده است (کاظمی موسوی، ۱۳۷۵). با این حال تا کنون به خوبی نظریه ایشان درباره امام شناسی تشیع نخستین تبیین و نقد نشده است. گزارش‌های موجود به پیام و نکات اساسی کتاب نپرداخته‌اند و نقدهای موجود نیز جزئی است و به اصل نظریه ایشان نپرداخته است. بنابراین در این مقاله اصل نظریه ایشان به طور کامل تبیین و نقد خواهد شد.

بَزخوانی کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین

امیرمعزی در ابتدای کتاب خود با اشاره به آثاری که تا کنون درباره مطالعات تشیع نوشته شده است، همه این آثار را در ارائه دیدگاه تاریخی منسجم و جامع از تشیع نخستین ناتمام می‌داند. به نظر وی این مطالعات به چهار دسته تقسیم می‌شوند: (۱) مطالعاتی که بیش از حد «ترکیبی و عمومی» اند و همه تاریخ کلام امامیه را یکسان می‌انگارند. به نظر او انقلاب اسلامی ایران در این مطالعات بی‌تأثیر نبوده است؛ (۲) مطالعاتی که بیش از حد تحلیلی اند و به جنبه‌ای خاص از تشیع پرداخته‌اند و به «مفاد» آموزه نخست نپرداخته‌اند؛ (۳) مطالعاتی که بیش از حد برون‌گرا هستند و امامیه را به ابعاد اجتماعی-سیاسی یا کلامی-فقهی فرومی‌کاهند (۴) مطالعاتی که بیش از حد «فلسفی» اند و آموزه تاریخی اصیل و «مفاد» نخستین‌اش را فرو گذاشته‌اند.

به نظر او نقص مهم این آثار تفاوت نهادن میان آموزه‌های امامان و آموزه‌های نظریه‌پردازان امامی در دوره‌های بعدی و گاه فروکاستن مکتب امامیه به یک بعد کلامی یا سیاسی است. به همین دلیل تلاش او در این کتاب آن است که پرده از آموزه و اندیشه دوازده امام : بردارد و با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی و تحلیل نقادانه مجموعه‌هایی که در آغاز سنت ائمه : را گردآوردند، پردازد. به نظر او گوهر و ذات تشیع همان اعتقاد به «پیشوای ربانی» است. «جهان‌شناسی امامیه و نجات‌شناسی و آخرت‌شناسی آن، همگی بر محور امام‌شناسی شکل می‌گیرد». از این رو، بخش جوهری این اثر به دست دادن توصیف‌هایی است که امامان، خود درباره «امام» عرضه کرده‌اند. این

۱. استاد حقوق در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی در مالزی.





رویکرد در تقابل با رویکرد تاریخی شیعه‌پژوهانی مانند سیدحسین مدرسی طباطبایی قرار دارد و در حقیقت، این کتاب در تقابلی افراطی با کتاب مکتب در فرآیند تکامل^۱ نوشته مدرسی طباطبایی است.

او در فصل نخست (مقدمه) هدف خود را بازگشت به منابع متقدم (چهار سده نخست و پیش از شکل‌گیری کلام رسمی امامیه در بغداد به دست شیخ مفید و سید مرتضی) قرار داده است. این فصل در حقیقت مبنا و معیار فصل‌های بعدی و روش او در این کتاب است. او این فصل را با این روایت شروع می‌کند که: «احادیث ما دشوارست؛ و تنها نبی مرسل و ملک مقرب و مؤمن ممتحنی که خداوند قلب او را آزموده است تاب دریافت آن را دارند». به نظر او احادیث فقهی امامیه تفاوت چندانی با فقه اهل سنت ندارند. به همین دلیل این تعالیم دشوار به فقه امامیه مربوط نیست، بلکه به حوزه اعتقادات مربوط است که گوهر همه آنها «امام‌شناسی» است.

نویسنده - در حقیقت - در این فصل در پی آن است که توضیح دهد به چه دلیل تنها به منابع متقدم بسنده کرده است. به نظر او برخلاف تلقی رایج که امامیه را مکتبی عقل‌گرا همانند معتزله می‌داند و گاه برای اثبات سخن خود به روایات ائمه : درباره عقل‌تکیه می‌کند، عقل در مفهوم نخستین آن و در اندیشه امامان مفهومی متفاوت با عقل منطقی و استدلالی داشت. در این دوره (چهار سده نخست) حتی معیارهای امامیه در اعتبار احادیث متفاوت از دوره بعد بوده است. به همین دلیل نویسنده در این فصل به چهار بحث مهم پرداخته است: (۱) نظریه امامیه درباره عقل در دوره نخستین؛ (۲) تمایز بین دو سنت امامیه: سنت فراعقلانی - باطنی در چهار سده نخست و سنت عقلی، کلامی و فقهی در میان متکلمان مدرسه بغداد (مانند شیخ مفید و سید مرتضی) و پس از آن؛ (۳) شناسایی منابعی که به دوره و سنت نخست باز می‌گردد که مبنای اصلی تحلیل‌های این کتاب است و (۴) حجیت و ماهیت احادیث امامیه در دوره نخست.

امیرمعزی در بخش نخست به تحلیل مفهوم عقل در دیدگاه امامیه نخستین از چهار بعد هستی‌شناختی، اخلاقی - معرفت‌شناختی، معنوی و نجات‌شناختی پرداخته است. به نظر او این

۱. این کتاب از کتاب‌های مهم و جنجالی درباره نخستین دوره‌های تاریخ کلام امامیه است (مکتب در فرآیند تکامل: نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخست (۱۳۸۶)، سیدحسین مدرسی طباطبایی، ترجمه: هشام ایزدپناه، تهران: کویر، چاپ اول تا سوم).

عقل که می‌توان از آن به «خرد قدسی» یا «بصیرت» تعبیر کرد، هم در معنا و هم در کاربرد با عقلی که در متون کلامی بدان عادت کرده‌ایم، متفاوت است. عقل متکلمان را می‌توان بسته به شرایط به «استدلال»، «خرد»، «قوه استدلال منطقی»، «قوه تمییز» و مانند آن ترجمه کرد. عقل در دیدگاه متکلمان ابزار تعقل است؛ حال آنکه نزد امامان درست به همان اندازه که نیروی تعقل و ادراک به‌شمار می‌رود، ابزاری برای دریافت امور فراعقلانی است. به نظر وی این تحول تحت تأثیر متون یونانی در کلام معتزله و انتقال آن به کلام امامیه توسط شیخ مفید و شاگردانش رخ داده است. شیخ مفید هرچند در برخی از تعاریفی که از عقل ارائه می‌دهد، به معنای عقل نزد امامان پای‌بند است؛ ولی به ناچار در رویارویی با معتزلیان در مباحث کلامی، عقل را به معنای مورد نظر آنها به کار گرفت. با این حال، شاگرد او سید مرتضی کاملاً از معنای نخستین عقل فاصله گرفته و عقل را معادل استدلال و نظر به کار برد. نویسنده در بخش بعد، امامیه را به دو گرایش باطن‌گرایان غیرعقل‌گرا و عقل‌گرایان ظاهرگرا تقسیم می‌کند. به نظر وی جریان دوم هرچند از دوره خود امامان و توسط برخی از شاگردان ایشان مانند زراره بن اعین، هشام بن سالم، مؤمن طاق و هشام بن حکم آغاز شده است؛ ولی مصداق نوع‌نمون آنها را می‌توان عالمان مدرسه کلامی بغداد، مانند شیخ مفید و سید مرتضی دانست. این در حالی است که عمده اصحاب امامان و مدرسه قم جریان نخست را نمایندگی می‌کنند. به گفته امیرمعزی - برخلاف تلقی کسانی چون مدرسی طباطبایی - وجود متکلمانی در بین اصحاب امامان دلیلی بر تأیید ائمه نسبت به آنها و افکارشان نیست. به نظر وی تجویز کلام نیز توسط ائمه : به دلایل و مصالحی خاص مانند تحقیر مخالفان بوده است. این در حالی است که امامان نسبت به کلام و به کارگیری استدلال‌های منطقی و جدلی به هر شکل آن (قیاس، رأی و اجتهاد) در امور دینی و مقدس به شدت مخالفت می‌کردند.

نویسنده در بخش سوم به منابعی که به امامیه غیرعقلانی باطنی وابسته‌اند اشاره کرده است. این منابع در حقیقت از بصائرالدرجات آغاز می‌شود و با اشاره به آثار شیخ صدوق پایان می‌یابد. به نظر او این آثار نماینده دوره اعتقادی پیشافلسفی و پیشاکلامی‌اند.

در بحث حجیت احادیث امامیه نیز به تفاوت معیارهای پذیرش روایت در دوره نخست و دوره دوم اشاره شده است. به گفته امیرمعزی، توجه به اسناد در دوره نخست امامیه بسیار کم اهمیت بوده است. معیارهایی مانند همراهی با هویت بنیادین تعالیم امامان، توجه به ویژگی‌های راوی مانند پذیرش ولایت ائمه، زهد و تقوای ایشان، مطابقت با قرآن و سنت و تقابل با دیدگاه‌های اهل سنت از جمله معیارهای دوره نخست امامیه در پذیرش روایات





بوده است. نویسنده از این موارد چنین نتیجه گرفته است که «گویا معیار قطعی اعتبار احادیث نزد امامان در گرو محتوا و معنای عمیق آنها بوده است. در بحث اختلاف الحدیث نیز در دوره نخست دو عقیده مطرح بوده است: (۱) نسخ سخن امام پیشین به دست امام بعد؛ (۲) تقیه که در حقیقت برخلاف تلقی رایج کتمان کاری مصلحتی اعتقادات نیست، بلکه عبارت است از حفظ اسرار و تعالیم امامان.

در نهایت، می توان نتیجه گرفت که امیرمعزی در تاریخ کلام امامیه دو سنت و تفکر را در مقابل هم قرار داده است: نخست، سنت غیرعقلی باطنی و دوم، سنت عقلی کلامی و جدلی. به نظر او منابع فکری این دو اندیشه با هم متفاوت اند. آثار حدیثی امامیه تا سده چهارم همگی نماینده تفکر نخست و آثار متکلمان مدرسه بغداد نماینده تفکر دوم اند. به گفته امیرمعزی حتی زبان این دو سنت فکری نیز با هم متفاوت است؛ زبان سنت غیرعقلی و باطنی امامیه در دوره نخست زبانی اسطوره‌ای و زبان سنت عقلی و کلامی، کلامی و حتی فلسفی است.

امیرمعزی پس از بیان این نکات که در حقیقت نکاتی روش شناسانه و مبنایی اند، در فصل‌های بعد در پی آن است که به معنا و تعریف «امام» که به نظر او هویت و جوهره تشیع است، پردازد. وی تعریف امام را در سه ساحت وجود پیشینی، وجود فعلی و وجود ملکوتی امام بررسی کرده است.

فصل دوم کتاب به بررسی وجود پیشینی ائمه : اختصاص یافته است. نویسنده در این فصل سعی کرده تا - بنا به ادعای خودش - برای نخستین بار تبیین و تفسیری از روایات وجود پیشینی پیامبر اکرم و ائمه : ارائه کند. او به چهار مرحله برای جهان پیش از آفرینش عالم مادی، اشاره کرده است:

(۱) چندین هزار سال پیش از آفرینش عالم در لامکانی به نام «ام الکتاب» خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب می‌سازد. شعاع نخستین، نور حضرت محمد ۹، نور نبوت و نور ظاهر و شعاع دوم نور علی 7، نور ولایت و نور باطن است. این مرتبه پیامبر و ائمه : همچون نوری بی‌شکل به وجود آمده‌اند.

(۲) پس از این مرحله، انوار بی‌شکل معصومان به انواری با هیأت انسانی تبدیل می‌شوند. از این مرحله «عالم الاظلة الاول» یا «جهان اول ذره‌ها» تعبیر شده است. این موجودات در گردش به دور عرش هستند و در این حال به یگانگی خداوند گواهی می‌دهند و عظمت او را می‌ستایند.

(۳) از آن پس «سایه‌ها» یا «ذرات» دیگری در این جهان بی‌زمان وجود می‌یابند. این

سایه‌ها هستی پیشامادی موجودات پاک هستند. این سایه‌ها گاه موجودات غیرانسانی روحانی مانند فرشتگان و گاه سایه‌های صد و بیست و چهار هزار پیامبر و گاه سایه‌های مؤمنان بنی آدم^۱ هستند. به این مرحله «عالم میثاق» نیز گفته می‌شود؛ چراکه از این ذرات سوگند پای‌بندی به چهار امر گرفته شده است: الف) سوگند به بندگی خداوند؛ ب) سوگند به ولایت پیامبر و رسالت ایشان؛ ج) سوگند به امامان و امر مقدس ایشان و د) سوگند به مهدی به عنوان نجات‌بخش جهان در آخر زمان. در این مرحله همچنین انوار پیامبر و امامان توحید و تمجید خداوند را به سایه‌های «عالم میثاق» می‌آموزند. به همین دلیل نویسنده از این مرحله به مرحله «تعلیم راز» نیز تعبیر کرده است.

۴) پس از این در «جهان دوم ذره‌ها» فرزندان آدم به صورت ذرات از خاک و آب (گیل) آفریده شدند. در این عالم، موجودات به دو گروه تقسیم شدند: نخست، اصحاب الیمین، مؤمنان و سپاه عقل و دوم، اصحاب الیسار، کفار و سپاه جهل. به گفته امیرمعزی همه فرزندان آدم 7 در این مرحله به یگانگی خداوند گواهی دادند؛ اما مؤمنان در مرحله پیشین سه سوگند دیگر که به ولایت و باطن دین مربوط است ادا کرده‌اند، این در حالی است که کفار و اصحاب الیسار با آنکه از فطرت اسلام برخوردارند، چون ولایت را باز نشناخته‌اند، فطرت و سوگند نخستین خود را فراموش می‌کنند.

امیرمعزی در بخش دیگر از این فصل به جهان محسوس مادی می‌پردازد که پس از مراحل پیشین آفریده شده است. آفرینش ارواح، قلوب و ابدان در این مرحله واقع شده است. مانند عالم ذره‌ها، در این عالم نیز تقابل دو گروه متضاد وجود دارد؛ امامان و شاگردان ایشان از یک سو و دشمنان ائمه : و طرفدارانشان از سوی دیگر. روح و قلب معصوم از خاکی (طینت) در اعلی‌علیین و بدن ایشان از خاک علیین آفریده شده است و روح و قلب مریدان امامان از خاک علیین و بدن مریدان ائمه : از خاکی زیر علیین پدید آمده است. در مقابل، ارواح و قلوب و ابدان دشمنان ائمه همگی از سجین آفریده شده است و ارواح و دل‌های طرفداران آنها از همین خاک و ابدان آنها از خاکی زیر سجین آفریده شده است.

خداوند پس از آفرینش نوع بشر، نور نبوت و امامت را در آدم نهاد. از او به بعد این نور در نسل‌های بشری سفر کرده (منتقل شده) و مکان‌ها و زمان‌های تاریخ قدسی بشر را

۱. اینها تنها کسانی را دربرمی‌گیرد که به تعلیم باطنی ائمه : باور داشته و در برابر آن تسلیم بوده‌اند، نه متدینان عادی که تسلیم شریعت ظاهری‌اند.





درنوردیده تا به محمل‌های اصلی خود یعنی محمد ۹ و علی ۷ تاریخی برسد و از طریق ایشان به امامان بعدی منتقل شود. با توجه به برخی از روایات می‌توان گفت که انتقال وصیت نورانی از طریق نطفه صورت می‌پذیرد و با توجه به برخی دیگر از روایات انتقال این نور از طریقی روحانی صورت می‌گیرد. به همین دلیل می‌توان در سنت امامیه دو دودمان طبیعی و روحانی برای پیامبر اسلام و ائمه اطهار : در نظر گرفت. این دو دودمان در برخی موارد با هم اشتراکاتی نیز دارند.

امیرمعزی پس از مباحث پیشین، با تکیه بر این نکته پیش گفته که «قلب مؤمنان و مریدان ائمه به لحاظ ماهوی با بدن امام یکسان است و هر دو از خاک علیین آفریده شده‌اند» بحث مستقلی درباره «رؤیت بالقلب» در امامیه در می‌اندازد. به گفته او این بحث ثمره نظریه امامیه درباره وجود پیشینی امام است. نویسنده با تحلیل روایات امامیه در بحث معرفت خداوند چنین نتیجه می‌گیرد که می‌توان دو ساحت وجودی در هستی خداوند در نظر گرفت: الف) ساحت ذات که وصف‌ناپذیر و غیرقابل ادراک است و در این ساحت انسان هیچ سخنی نمی‌تواند بگوید مگر با وجه سلبی و با نفی هرگونه تصویر و تشبیه؛ ب) ساحت افعال که به وسیله اسماء الحسنی خداوند که همان تجلی و «اعضای» خداوند است،^۱ نمایان می‌شود. این عضوهای فعال خدا امامان هستند و از همین رو، شناخت امام، شناخت خدا در مقام تجلی و ظهور است.

با توجه به این نکات، دیدگاه امامان را در بحث رؤیت الله می‌توان تحلیل کرد. بنا بر تعالیم امامان رؤیت خداوند با چشم ظاهر - چه در دنیا و چه در آخرت - ناممکن و محال است. با این حال امامان بارها گفته‌اند که رؤیت خدا با چشم دل نه تنها ممکن است که برای ایمان واقعی ضروری است. بی‌شک، این رؤیت زمانی ممکن است که بین «شاهد» و «مشهود» به یکسانی نهادین وجود داشته باشد.^۲ خداوند نیز در ذات خود شیء ای است یکسره جدا از دیگر اشیاء. پس ذات الاهی همیشه نادیدنی است؛ چون ذات الاهی مطلقاً و رای همه چیز است و در نتیجه و رای دیدن. اما خدا در ساحت تجلی‌پذیر خود برای دل

۱. امیرمعزی خود در ارائه فارسی این فصل در قالب مقاله‌ای از همین اصطلاح استفاده کرده است (امیرمعزی، ۱۳۷۰: ب) (۶۴۵) و در متن انگلیسی کتاب نیز از اصطلاح "organs of god" و "active organs" استفاده کرده است.

۲. عبارت وی در کتاب چنین است:

"As has been seen, vision is possible only when there is similarity of nature between the seeing subject and the seen object." (Amir Moezzi, 1994: 48).

مؤمن رؤیت پذیر است. تجلی خدا در حقیقت همان نور امام است. در روایات امامیه نیز تأکید می شود که آنچه با چشم دل دیده می شود نور یا طیفی از انوار است. پیشتر نیز گفته شد که قلب مؤمنان با بدن امام که همان اشباح نورانی پیش از آفرینش مادی است، هم سرشت است. بنابراین عمل رؤیت میان دل دیدارگر مؤمنان و امام نورانی دیدارپذیر ممکن می شود.

امیرمعزی در فصل سوم کتاب، وجود کنونی امام را بررسی کرده است و در این راستا به بررسی حیات سیاسی امامان : پرداخته است. از دیدگاه او تصویر و تصویری که مطالعات مستشرقان و وقایع اخیر ایران و لبنان از شیعه امامیه به دست می دهد - مبنی بر این که امامیه از اساس جنبشی سیاسی، کلامی، فقهی و انقلابی (مخالف حکومت) بوده است - با مراجعه به منابع نخستین امامیه تغییر خواهد کرد. امیرمعزی این اشتباه را ناشی از سه خطای روش شناختی در مبنای این تحلیل ها می داند: (۱) این تحلیل ها بر منابع غیراصیلی مانند کتاب های ملل و نحل و تاریخ (عمدتاً سنی) و بر دیدگاه های متکلمان امامیه پس از غیبت صغری (به طور خاص امامیه عقل گرا غیرباطنی) استوار است؛ (۲) عدم توجه به تمایزهای موجود میان شاخه های اصلی شیعه؛ زیرا اقدامات ستیزه جویانه به زیدیه و شاخه حسنی و اسماعیلیه اختصاص دارد و نه شیعه دوازده امامی از نسل امام حسین ۷ است؛ (۳) مغفول ماندن این نکته که سیاسی شدن تشیع حاصل یک فرایند تاریخی و سیاسی است که در طول سده ها به طول انجامید و در سده شانزدهم با اعلان امامیه به عنوان دین دولتی توسط صفویه عینیت یافت.

امیرمعزی فروکاهیدن وجود تاریخی امامان به مجریان نقش های کلامی و سیاسی را نتیجه عدم توجه به نکات روش شناختی پیش گفته می داند و در تحلیل حیات سیاسی ائمه :، آنان را به چهار دسته تقسیم می کند:

(۱) امام علی ۷، امام حسن ۷ و امام رضا ۷، این سه امام به طور مستقیم با مسائل سیاسی درگیر بودند. این امامان اولاً به اجبار و اکراه و اصرار مردم به سیاست روی آوردند و ثانیاً هر کدام غیر از دورانی که متصدی امور سیاسی شدند، زندگانی ای سراسر غیر سیاسی داشته اند.

(۲) امام علی بن الحسین، محمد بن علی الباقر، جعفر بن محمد الصادق، موسی بن جعفر الکاظم، محمد بن علی الجواد، علی بن محمد تقی و حسن بن علی العسکری :، هفت امامی بودند که دخالتی در امور سیاسی نمی کردند و در منابع هیچ گونه فعالیت سیاسی به آنان نسبت داده نشده است.





۳) امام حسین ۷ به عنوان نمونه خاص؛ امیرمعزی معتقد است که هیچ چیز نشان نمی‌دهد که امام حسین ۷ تصمیم بر مبارزه مسلحانه با حاکمان بنی‌امیه داشته است و در حقیقت، مسلم بن عقیل باب دشمنی با بنی‌امیه را باز کرد و تلاش‌های امام برای مذاکره و گفت‌وگو بی‌نتیجه ماند. به اعتقاد او، هیچ‌یک از امامان بعدی حضور امام حسین ۷ در کربلا را حضور سیاسی با هدف سرنگون کردن حکومت تفسیر نکرده‌اند؛ بلکه این اقدام ایشان را اقدام دوست خدا و تحقق تقدیر او بنا بر اراده محبوب تفسیر کرده‌اند.

۴) امام زمان ۷ (نمونه خاص دیگر) که بر اساس آموزه‌های امامیه، رجعتی پیروزمندانه خواهد داشت و وظیفه شیعه تنها انتظار ظهور اوست و هر کوشش سیاسی از سوی شیعیان در زمان غیبت او برای تشکیل حکومت محکوم به شکست و ظالمانه و غاصبانه است.

امیرمعزی همچنین در بخش دوم، به علم ویژه و مقدس امامان در این جهان پرداخته است. او تفسیر رایج از علم ائمه : بر اساس مکتب اهل سنت متقدم یا شیعه عقل‌گرا، یعنی علم به قرآن و حدیث را درست نمی‌داند؛ زیرا در منابع حدیثی، علم امام از جایگاهی بنیادین برخوردار است که سطوح و ویژگی‌های گوناگون دارد. هدف این علم فهم معنای باطنی هر چیزی است. او برای بررسی جوانب گوناگون این مسئله در سه بخش: ۱) منابع علم ازلی امامان؛ ۲) روش‌های انتقال این علم و ۳) ماهیت این علم، به تفصیل سخن گفته است.

او از منابع روایی نتیجه می‌گیرد که امام، معدن و خازن علم خداست که از چهار منبع، یعنی ۱) آسمانی و غیبی؛ ۲) ستون نور؛ ۳) منابع مکتوب و ۴) منابع شفاهی علم خود را دریافت می‌کند و راه انتقال این علوم، نور ازلی است که همه امامان در آن شریکند و جوهره اصلی آن علم ازلی است.

امیرمعزی در بخش سوم این فصل به یکی از منابع علم امامان که همان قرآن کریم است می‌پردازد. به اعتقاد او امامان همواره قرآن را از منابع علم خود معرفی می‌کرده‌اند؛ ولی قرآنی که آنان بدان اشاره دارند، متنی نیست که همگان با آن آشنايند. به گفته او بر اساس روایات امامیه بیش از نیمی از قرآن دستخوش تحریف شده است.

او در بخش چهارم به نیروی مقدس و قدرت‌های معجزه‌آسای امامان پرداخته است. این قدرت‌ها که معلول علم ازلی و مقدس امامان‌اند، ذیل اصطلاحاتی مانند «اعاجیب» یا «کرامات» شناخته می‌شوند.

پس از وجود پیشینی و وجود کنونی امام، نویسنده در فصل چهارم به وجود ملکوتی ائمه : پرداخته و با نقل روایتی از امام علی ۷ به انتقال ائمه پس از مرگ به جهان

فراحسی و ادامه حیات آنان در آنجا اشاره کرده است. وی با بیان این مطلب که امام دوازدهم از وجودی پنهان و عمری فوق‌العاده طولانی برخوردار است، دلیل نامگذاری این فصل را به «وجود ملکوتی امام» همین مسئله بیان کرده و تأکید می‌کند برای وفادار ماندن به اصل مسئله تنها به جوانب عرفانی وجود ملکوتی امام غایب می‌پردازد. او در بخش نخست این فصل که از باب مقدمه، طرح شده به بررسی براهین امامیه در خصوص میزان قدمت اطلاعات مربوط به امام دوازدهم پرداخته است و با روش تاریخ کلامی پیدایش اصطلاحاتی مانند غیبت، قطعیه، اثنی عشریه، امامیه و غیر آن را بررسی کرده و نتیجه می‌گیرد که اطلاعات مربوط به تعداد امامان، امام دوازدهم، دو غیبت و ظهور آن حضرت تنها در منابع پس از غیبت صغری گرد آمده‌اند و نویسندگانی چون: صفار و ابو جعفر برقی که پیش از غیبت کبری می‌زیسته‌اند، هیچ ذکری از این مباحث به میان نیاورده‌اند و با وجود این، موضوع غیبت در میان پیروان ائمه : کاملاً شناخته شده بوده و کتاب‌هایی در این موضوع نگاشته‌اند که بیشتر آنها از میان رفته است. او به فهرستی از این آثار و نویسندگان آنها اشاره کرده و با اشاره به نقل روایات در موضوعات پیش گفته در منابع پس از غیبت صغری از سوی کلینی و ابن بابویه که در بسیاری موارد از صفار و برقی نقل شده، توجیه افرادی چون نعمانی و ابن عیاش را در عدم نقل این گونه روایات «تقیه» می‌داند که بر اساس منطق امامیه برای حفظ جان امام عصر، تقیه در مورد تعداد امامان و هر چیزی که سبب افشای هویت مهدی تا زمان استقرار وی در مکان امن (غیبت) می‌شده، واجب است. با توجه به این مطلب عناصر متناقض به مثابه شگردهایی برای کتمان آثار و نشانه‌های مربوط به مهدی معرفی شده و از همین رو کسانی مانند صفار و برقی و غیر آنان پیش از غیبت، روایات مربوط به نام مهدی و تعداد امامان و آنچه افشای آن برای مهدی خطر داشت را تنها از طریق شفاهی نقل می‌کردند، اما پس از غیبت این کتمان دیگر لزومی نداشت. اما دسته‌ای دیگر از روایات مهدویت که نام مهدی و تعداد امامان در آن نیامده و اطلاعات پراکنده‌ای در آن آمده از آنجا که خطری برای امام نبوده در کتاب‌ها مکتوب می‌شد، از جمله این دسته از روایات احادیثی است که تقدس عدد دوازده را به گونه‌های مختلف بیان کرده‌اند و در حقیقت، امامان می‌خواسته‌اند تا با روشی باطنی تعداد امامان را برای برخی از اصحاب خود آشکار نمایند. در نهایت این که در مکتب امامی که باطنی بوده سکوت در مورد یک مطلب یا پیچیده کردن آن به معنای نداشتن و یا نبود اطلاعات در مورد آن نیست، از این رو، تقیه و تبدی (پراکندگی) علم به صورت دو امر ثابت در این مکتب باقی مانده‌اند.

امیرمعزی در بخش دوم این فصل به ابعاد باطنی غیبت امام عصر 7 پرداخته و با نقل





روایات مربوط به تولد امام، این امر را از ویژگی‌های او دانسته که با حوادث اعجاز‌آمیز همراه بوده و پس از ولادت برخی شیعیان با امام ملاقات داشته‌اند که در این ملاقات‌ها نیز جنبه‌های باطنی و معجزه‌آسای امام نمود یافته و هرگونه شک و تردید در مورد وی برای آنان مرتفع گردیده است. او با اشاره به آغاز غیبت صغری به بررسی شخصیت نواب اربعه نه از دیدگاه عالمان عقل‌گرای امامیه یا مستشرقان، بلکه بر اساس احادیث پرداخته و تلاش می‌نماید تا قدرت‌های ماورای طبیعی آنان مانند غیب‌گویی، ذهن‌خوانی، آشنایی با علم الحروف، ارتباط فراحسی با امام و غیر آن را برای آنان ثابت کند. در نهایت، او با اشاره به دلایل غیبت امام زمان - از دیدگاه امامیه - مهمترین دلیل را دلیل باطنی غیبت دانسته که در روایات بدان اشاره شده و تا زمان ظهور آشکار نمی‌شود و از حکمت‌های پنهان الاهی است.

او همچنین در بخش سوم این فصل به ابعاد باطنی ظهور و قیام امام پرداخته و معتقد است روایات از ظاهر جوان امام - به‌رغم عمر طولانی ایشان - خبر می‌دهند و از حضور وی در میان مردم بدون آن که شناخته شوند، سخن می‌گویند و بهره‌مندی از آن حضرت را مانند بهره‌گیری مردم از خورشید پس ابر بیان می‌کند. او در ادامه و پس از ذکر نشانه‌های رجعت و روایات این باب، سه دلیل عمده برای رجعت مهدی بیان می‌کند؛ (۱) دلیل تاریخی که گرفتن انتقام خون امام حسین ۷ است؛ (۲) دلیل دینی، یعنی احیای معنای تقدس و ارائه اسلام به همان شکل اولیه آن؛ (۳) دلیل معنوی و باطنی که تفسیر و تأویل و معنای باطنی کتب آسمانی را بیان می‌کند و انسان‌ها بار دیگر صاحب عقل می‌شوند. او افزون بر اینها دلیل‌های باطنی دیگری نیز برای ظهور امام دوازدهم (عج) ذکر کرده است.

امیرمعزی از مجموع آنچه گفته شد، در فصلی جداگانه چنین نتیجه می‌گیرد که:

۱. امامیه یک مکتب سیاسی و کلامی برخوردار از نظریه امامت نیست؛ بلکه برعکس، خود نظریه امامت است که دیگر جوانب از جمله سیاست، اخلاق، فقه و کلام در ذیل آن گسترش یافته‌اند.

۲. امامیه، مکتبی فراعقلی و باطنی‌گراست. البته، برخلاف برخی جریان‌های باطن‌گرا به ظاهر دین و شریعت نیز اهمیت می‌دهد. به عبارت دیگر، دین سه مرتبه دارد: نخست، مرتبه ظاهر که به تعالیم سنتی دین مانند فقه و حدیث و کلام اختصاص دارد؛ دوم، مرتبه باطن مانند کیهان‌شناسی، تاریخ مقدس انبیا و امامان پیشین، دشمنی با دشمنان امامان، مطالب مربوط به امتیازهای الاهی ائمه : و مقام وجودی و نقش ازلی ایشان و معجزات و علم خاص آنها که تنها به اصحاب خاص امامان : اختصاص دارد؛ سوم مرتبه باطن باطن که

شامل برخی اطلاعات محرمانه و سری مانند تعداد امامان، هویت حضرت قائم و تاریخ رجعت و علوم غیبی است و البته، این مرتبه تنها به شاگردان خاص و خالص امامان اختصاص دارد.

۳. مکتب امامان حول دو محور اصلی و متضاد می‌گردد: نخست، محوری عمودی و دوم محوری افقی. محور عمودی در حقیقت، همان محور ظاهر به باطن است. امام کسی است که انسان‌ها را از ظاهر دین به باطن آن رهنمون می‌شود. محور افقی نیز نشان‌دهنده تاریخ بشریت است و از دو مفهوم متضاد تشکیل شده است: امام و دشمن امام یا عقل و جهل یا ائمه : نور و ائمه ظلمت. محور نخست، محور تعلیم و محور دوم محور نزاع همیشگی است. به عبارت دیگر، تعلیم مداوم و نزاع همیشگی دو مقوله بنیادین دین امامان‌اند.

۴. همانند بسیاری از مکاتب باطنی فرایند تعلیم در امامیه نیز مخفی و پیچیده است و بسیاری از رازهای این مکتب سربه‌مهر مانده است. مسئله تقیه در حقیقت به همین اصل برمی‌گردد و تقیه پنهان کردن اسرار مذهب از نااهلان است. تقیه سبب شده تا بسیاری از اسرار امامان ناگفته و مخفی بماند. با این همه به زعم امیر معزی غالیان و اندیشه‌های آنان می‌تواند از این اسرار پرده بردارند. اشتباه غلات نیز نه سخنان و اندیشه‌های باطل که عدم رعایت تقیه و افشای اسرار بوده است.

۵. آنچه باطن و گوهر تعالیم امامان بود با ظهور متکلمان سده چهارم از امامیه رخت بر بست و این در حالی است که گوهر و باطن اندیشه امامان از طریق غالیان به باطنیه و اسماعیلیان و همچنین صوفیه منتقل شده است.

در بخش «پیوست» امیر معزی در پی پاسخ به این پرسش است که آیا امامیه پس از غیبت به جنبه‌های عمومی و اجتماعی بی‌توجه بوده و کارکرد اجتماعی و مدنی خود را از دست داده است. وی با بیان اینکه هدف این پژوهش، شیعه نخستین است، ارائه تصویری از تکامل تاریخی این مکتب برای بررسی میزان تأثیر آن بر تعالیم بنیادین امامیه را مطلوب می‌داند؛ زیرا افزون بر فهم بهتر سرنوشت تاریخی امامیه رابطه‌ای که شیعه ممتحن می‌بایست در دوران غیبت با امام داشته باشد تعریف و تبیین می‌کند. وی نخست، به فقه امامیه پرداخته و معتقد است فقه امامیه در ابتدا تنها بر قرآن و حدیث مبتنی بوده است و حتی نزد متکلمان عقل‌گرایی مانند شیخ مفید و سیدمرتضی قرآن و حدیث تنها منابع معتبر فقه به‌شمار می‌رفتند و اجتهاد که بعدها در امامیه اهمیت یافت، به مثابه شکل تغییر یافته استدلال قیاسی





مورد انتقاد ائمه بوده است. در همین دوران اجماع نیز صورتی شیعی یافته است. نخستین بار اجتهاد و اجماع با رنگ و بویی معتزلی در آثار شیخ طوسی یافت می‌شود و بعدها علامه حلی اولین عالم امامی است که اجتهاد و در پی آن عقل را در کنار قرآن و حدیث از اصول روش شناختی در فقه دانسته است. در پی این تحول مجتهدان از قدرت سیاسی و اجتماعی قابل توجهی برخوردار شدند.

در مسائل عبادی اختلاف شدیدی به ویژه در دو مسئله نماز جمعه و جهاد که ارتباط مستقیم با وجود امام داشت، پدید آمد و دیدگاه توقف این دو فریضه تا پیش از صفویه دیدگاه غالب بود؛ اما با تلاش صفویان و همراهی علما آثاری در جواز آن نگاشته شد. افزون بر این تصدی منصب قضاوت نیز در دوران غیبت مورد اختلاف بوده است و حتی در ابتدا اجرای حدود متوقف شده بود. امیر معزی بر آن است که به کار گرفتن فقه در حوزه امور اجتماعی بر اساس اندیشه امامیه نخستین صحیح نیست و در حقیقت، روایات گویای آن‌اند که تشیع پس از غیبت تنها بعد باطنی و فردی را دارا خواهد بود؛ اما پس از غیبت صغری - به دلیل شرایط پیش آمده - امامیه برای حفظ جامعه خویش، روشی مسالمت‌آمیز را در پیش گرفت. این رویکرد از زمانی شروع شد که شیخ مفید معنای عقل را به معنای استدلال عقلانی تغییر داد و روایاتی که غیر عقلانی به نظر می‌رسیدند، کنار گذاشته شد. بدین ترتیب باب اجتهاد باز شد و امامیه - پس از صفویه - به مذهبی دولتی تبدیل شد؛ در حالی که نزد امامیه پیش از صفویه این که دولتی مشروعیت خود را از طریق پیوستن به مذهبی به دست آورد، مطرح نبود. در ادامه قدرت در دست فقها افتاد و مکتب اصولی که ادامه تفکر شیخ مفید و علامه حلی بود، جای مکتب اخباری را گرفت و عامه مؤمنان که توان اجتهاد نداشتند، به تقلید وادار شدند. از آن پس مجتهدان به عنوان نایب عام امام تلقی شدند و چهار نماینده امام در دوران غیبت صغرا «نواب خاص» لقب گرفتند. بدین طریق فقیهان جای امام را گرفتند و «اصول فقه» جایگزین تعالیم ائمه - شد و تشیع باطنی در حاشیه قرار گرفت. این فرایند با هدف وارد نمودن امامیه به حوزه سیاست و بکارگیری آن در سطح عام و تبدیل آن به یک ایدئولوژی بود.

نقد و بررسی

کتاب پیشوای ربانی در تشیع نخستین حاصل چندین سال تلاش علمی نویسنده است که برخلاف بسیاری از آثار پژوهشی غرب در این موضوع، همدلانه به بررسی منابع اصیل و

نخستین امامیه پرداخته و سعی ارزنده‌ای برای شناخت امامیه بر طبق منابع درونی این مذهب به کار بسته است. امیرمعزی در حقیقت در این اثر از ظواهر موجود در امامیه گذشته و به شناخت معارف معنوی و باطنی این مذهب نایل گشته است. با این حال به نظر نویسنده این مقاله نظریه امیرمعزی در شناخت امامیه نخستین در کنار همه نقاط حسن‌اش نقدهایی بر آن وارد است که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهیم کرد. امید که این نقدها سبب تکمیل و بهبود این دیدگاه شود.

۱. ابهام در نظریه پردازی

نظریه امیرمعزی در این کتاب گاه دچار ابهاماتی شده است. از جمله این ابهامات می‌توان به دیدگاه او در بحث عقل و باطن‌گرایی اشاره کرد؛ برای مثال، او در بحث عقل که از مباحث بنیادین کتاب است، هرچند عقل را در اندیشه امامیه نخستین «خرد قدسی» ترجمه کرده است؛ ولی تعریف و توضیح او در باب خرد قدسی مبهم است. خرد قدسی به تعبیر او ابزاری است برای درک امور عقلی و البته فراعقلی. در حقیقت طرح نظریه خرد قدسی ارزش افزوده‌ای برای عقل ایجاد کرده است و به معنای انکار عقل استدلالی نیست. این در حالی است که امیرمعزی کمی بعد در تبیین نظام فکری دوره نخست به نفی و ردّ روش استدلالی توسط ائمه : می‌پردازد و از اساس شیوه استدلال کلامی را از نظر ائمه مطرود می‌داند. به بیان دیگر، خواننده کتاب متوجه نمی‌شود که وی با طرح نظریه خرد قدسی به دنبال نفی و رد عقل استدلالی در میان امامیه دوره نخست است یا این که در پی گسترش معنایی عقل در آن دوره است.

پذیرش استدلال عقلی نیز به خلاف گمان امیر معزی تعارضی با پذیرش امور فراعقلی مانند معارف شهودی و عرفانی ندارد. به عبارت دیگر، عقل انسان به دلالت و راهنمایی خودش می‌فهمد که برخی از امور در دسترس او نیستند و از همین رو، پس از پذیرش وجود خدا و پیامبر در برابر تعالیم آنها هرچند فراعقلی باشد، تسلیم خواهد بود. البته باید توجه داشت که امور گاه فراعقلی و گاه مخالف عقل‌اند. هرچند همان‌طور که گفته شد پذیرش عقل استدلالی تعارضی با امور فراعقلی ندارد؛ ولی تحمل پذیرش امور مخالف عقل را ندارد.

ابهام دیگر در بحث عقل به همین بحث برمی‌گردد. امیرمعزی توضیح نمی‌دهد که امامیه دوره نخست نسبت به امور مخالف عقل استدلالی چه موضعی داشتند. سخنان او درباره مخالفت‌های سید مرتضی و متکلمان بغداد نسبت به برخی معارف امامیه نخستین نیز نه به دلیل باطن‌گرایی یا فراعقلانی بودن عقاید یاد شده، بلکه به دلیل اختلاف در مبانی عقلی





ایشان با مبانی عقلی امامیان نخستین بوده است. شاید یکسان انگاشتن علم کلام و عقل استدلالی خطایی است که سبب این اشتباه شده است. برای مثال، شیخ مفید و سید مرتضی با این که هر دو به عقل استدلالی باور دارند؛ ولی هر کدام نظری متفاوت در مباحث کلامی ارائه کرده‌اند. حکیمان امامیه مانند ملاصدرا با این که به عقل استدلالی باور دارند، بخش قابل توجهی از معارف شهودی و عرفانی موجود در روایات را می‌پذیرند. به عبارت دیگر، نمی‌توان از این که کلینی یا برخی محدثان دیگر روایاتی را نقل کرده‌اند که به گمان متکلمی مانند سید مرتضی خلاف عقل است، نتیجه گرفت که این محدثان عقل استدلالی را قبول نداشته‌اند و مقصودشان از حجیت عقل، عقل استدلالی نبوده است؛ بلکه ممکن است آنها - برخلاف سید مرتضی - تبیینی از موضوع داشته‌اند که این مطلب را عقلانی جلوه می‌داده است. شاهد این ادعا تحلیل‌های موجود از این افراد در لابه‌لای روایات و حتی چیش منطقی و استدلالی این روایات است. برای مثال، می‌توان به نمونه‌هایی مانند کتاب کافی شیخ کلینی و کتاب التوحید شیخ صدوق اشاره کرد.

یکی دیگر از عناصری که امیر معزی بر آن تأکید بسیار دارد و شاید بخش مهمی از طرح کلی او را تشکیل می‌دهد، این است که تعالیم امامان :، باطنی بوده است. مقصود وی از باطنی بودن و تعریف آن حتی بیش از مورد عقل مبهم است. اگر مقصود ایشان از باطن‌گرایی پذیرش برخی تعالیم کیهان‌شناختی، امور خارق‌العاده، قدرت‌های ماورایی و برخی از علوم ماورایی برای ائمه : باشد، باید گفت که بخش قابل توجهی از این معارف در بین متکلمان نیز پذیرفته شده است. حتی اگر از شیخ مفید و شاگرد همفکر او کراجکی که تفاوت چشم‌گیری با محدثان ندارند، صرف‌نظر کنیم، سید مرتضی که نماد عقل‌گرایی امامیه است، نیز بسیاری از این صفات را برای ائمه : می‌پذیرد؛ هر چند این صفات را از صفات واجب عقلی نمی‌داند و تصریح می‌کند که روایات امامیه این امور را برای ائمه اثبات کرده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۸۲). آنچه متکلمان بغداد نسبت به آن حساسیت داشتند، اموری بود که دلیل عقل بر خلاف آن وجود داشته باشد (برای نمونه، نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۴۰۹-۴۱۰). این هم از اختلاف در مصادیق است، نه بنیادی و نمی‌توان از آن باطنی بودن محدثان مانند صفار، کلینی و صدوق و غیرباطنی بودن متکلمان مانند شیخ مفید و سید مرتضی را اثبات کرد. به طور خاص مهم‌ترین اختلاف این دو گروه را می‌توان در روایات وجود پیشینی امامان دانست که به نظر متکلمان بغداد وجود امامان پیش از خلقت کنونی آنها عقلاً محال است؛ در حالی که محدثان چنین اعتقادی نداشتند (برای نمونه، نک: مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۷۹-۹۳). حتی اگر بپذیریم که محدثان در عین حال که این آموزه‌ها را خلاف عقل

استدلالی می‌دانستند، بدان باورمند بودند، نمی‌توان باطنی بودن آنها را نتیجه گرفت؛ چراکه نهایتاً این گروه - مانند اهل حدیث - اهل سنت خواهند بود.

امیرمعزی، در مباحث مربوط به زندگی سیاسی ائمه : نیز کوشیده تا این مطلب را اثبات کند که ائمه : در پی کسب قدرت سیاسی نبودند و بُعد سیاسی شیعه نخستین بسیار ناچیز بوده است. با این حال، او این مسئله را تبیین نمی‌کند که این رفتار (پرهیز از کسب قدرت سیاسی) در اعتقاد ائمه : رفتاری اصیل بوده یا از شرایط سیاسی دوران زندگانی آنان سرچشمه گرفته است و با جملاتی دوپهلوی در نهایت، از پاسخ گفتن به این پرسش شانه خالی می‌کند. اگر او عدم فعالیت سیاسی امامان را به دلیل شرایط خاص زندگی هر امام و از روی تقیه بداند، این دیدگاه تفاوتی با فرضیه رایج ندارد. اما در صورتی که وی این کناره‌گیری سیاسی را ناشی از عدم اهمیت آن نزد ائمه : می‌داند، لازم بود تا بدان تصریح شود تا نقدپذیری فرضیه را ممکن نماید.

امیرمعزی همچنین در بخشی از فرضیه خود بر تحریف قرآن کریم تأکید دارد و روایاتی در تأیید این مطلب ذکر کرده است. با وجود این، فرضیه یاد شده از این جهت که آیا از دیدگاه قائلین به تحریف قرآن، ائمه : این قرآن موجود را حجت می‌دانند یا نه ابهام دارد و به این مطلب مهم اشاره‌ای نشده است. در هر حال حتی قائلان به تحریف قرآن در امامیه نیز حجیت قرآن موجود را انکار نمی‌کردند (مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۷۸-۸۲).

۲. ناکافی بودن شواهد و دلایل

امیرمعزی در فصل نخست کتاب که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین فصل کتاب است، به تبیین معنایی عقل در دوره نخست پرداخته و نتیجه گرفته است که عقل در دوره نخست امامیه ابزاری برای فهم امور فراعقلی نیز بوده است و از همین جا نتیجه گرفته که سنت امامیه نخستین، فراعقلی و باطنی بوده است در حالی که سنت امامیه دوره‌های بعد عقلی و کلامی است. هرچند توجه به مفاهیم دوره نخست و روایات و تطور معنایی آنها بسیار ضروری است و این یکی از نقاط قوت کتاب به شمار می‌آید؛ اما او در این فصل نتایجی فراتر و بیش از توان مقدمات ارائه شده، گرفته است. برای مثال، می‌توان به نظریه او در بحث عقل اشاره کرد که هرچند ابهاماتی در تعابیر او وجود دارد؛ ولی در نهایت تصریح کرده است که عقل در دوره نخست، ابزاری برای فهم امور فراعقلی نیز بوده است. به بیان دیگر، او بخش عقل استدلالی را انکار نمی‌کند؛ بلکه امور فراعقلی را نیز بدان می‌افزاید و از همین جا نتیجه گرفته است که امامیه در دوره نخست باطن‌گرا بوده‌اند. بی‌شک پذیرش امور فراعقلی





به معنای باطنی گری نیست؛ چراکه اهل حدیث سنی نیز همین دیدگاه را درباره عقل داشتند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ج: ۴۴-۴۵) و از نظر آنها نیز عقل توان درک بخشی از معارف دین را ندارد. بنابراین، پذیرش امور فراعقلی مستلزم باطنی گری نیست.

امیرمعزی در بحث غلو نیز ادعا کرده است که اندیشه‌های غالیان مورد انکار امامان نبوده است؛ بلکه خطای غلات و سرزنش آنها از سوی ائمه : به دلیل افشای اسرار اهل بیت بوده است. از جمله دلایل او بر این ادعا آن است که همه اعتقادات غلات در بین دیگر اصحاب ائمه نیز وجود داشته است. وی همچنین وجود اسامی غلات ملعون در لیست اصحاب امامان بعدی در کتب رجال را دلیلی بر ادعای خود دانسته است.

در این که امامان فاش کنندگان اسرار اهل بیت را لعن کرده‌اند، شکی نیست. با این حال این که تنها دلیل لعن برخی اصحاب همین افشای اسرار است، نیازمند ارائه شواهد کافی است؛ در بین ملعونان ائمه تنها به اسم غالیان بر نمی‌خوریم. بنابراین لعن اصحاب ممکن است ادله مختلفی داشته باشد که یکی از آنها افشای اسرار و عمل نکردن به تقیه بوده است. در بسیاری از موارد نیز غلات نه به دلیل افشای اسرار، بلکه برای سخنان باطل و نسبت‌های دروغ و غالیانه به امامان و حتی اباحه گری لعن شده‌اند (برای مثال، نک: صفری فروشانی، ۱۳۷۸: ۹۰-۹۱؛ ۱۶۳-۱۶۴).

از این گذشته هیچ گزارشی مبنی بر این ادعا که غالیان (چه به همین عنوان و چه به صورت اشاره به یکی از افراد غالی) به دلیل افشای اسرار لعن شده‌اند، یافت نشده است. این که نویسنده به گزارشی استناد کرده است که در آن کیسانیه (ولد کیسان) اسرار ائمه : را در کوی و برزن فریاد می‌زدند و به همین دلیل به آنها لعن شده است، نمی‌تواند ادعای نویسنده را اثبات نماید؛ چراکه در هیچ گزارشی کیسانیه از سوی ائمه : به غلو متهم نشده‌اند. بر فرض هم که گزارش‌هایی از غیر امامان مبنی بر غلو کیسانیه وجود داشته باشد و غالی بودن آنها را بپذیریم، ادعای امیرمعزی را اثبات نمی‌کند؛ چراکه عقایدی که به غالیان بعدی (مانند الوهیت، ربوبیت و تفویض) نسبت داده شده است، به کیسانیه نسبت داده نشده است. در نهایت به نظر می‌رسد این روایت ناظر به افشای برخی عقاید مخفی امامیه در آن دوران مانند مهدویت، رجعت و امثال آن به صورت نادرست صادر شده باشد.

بنابراین، ادعای امیرمعزی مبنی بر این که اصحاب ائمه به دلیل تقیه معارف باطنی را پنهان کرده‌اند و تنها راه کشف این تعالیم همان سخنان غالیان است، شواهد نقض فراوان دارد. هر چند در بین تعالیم امامان معارفی باطنی وجود دارد؛ ولی نمی‌توان اندیشه‌های غالیان را همان تعالیم حقیقی ائمه : دانست. این نکته را به روشنی از مقایسه دقیق دیدگاه‌های غالیان

با معارفی که از سوی بزرگانی چون جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر و امثال ایشان نقل شده است، می‌توان دریافت.

۳. خلط بین کلام و عقل استدلالی

پذیرش عقل استدلالی تلازمی با پذیرش یا عدم پذیرش روش کلامی و مجادله ندارد. به عبارت دیگر، تکیه بر دلایل عقلی در قبول آموزه‌های دینی تلازمی مستقیم با اعتقاد به جواز کلام و مجادلات کلامی ندارد. روایاتی که در منابع امامیه موجود است تا حد زیادی نشان‌دهنده سبک رفتاری شیعیان در تعامل با امامان است. هرچند نویسنده رفتار علمی و حتی اندیشه‌های بزرگانی از متکلمان امامیه در دوره نخست را غیراصیل و مخالف با تعالیم ائمه می‌داند، ولی اصحاب دیگر نیز در پذیرش تعالیم ائمه از عقل استدلالی بهره می‌بردند. شاهد این ادعا نوع پرسش‌ها و گفت‌وگوهای علمی این افراد با ائمه در تعالیم کلامی و حتی فقهی ایشان است. افزون بر این، روایات باب عقل و جهل هرچند بر ابعاد ماورایی عقل نیز تأکید دارند، ولی بعد استدلالی عقل را نیز فروگذار نکرده‌اند. با این حال، برخی از اصحاب ائمه با کلام و مجادلات کلامی به دلایل دیگری مخالفت می‌کردند. از جمله این دلایل می‌توان به عدم توجه به تعالیم ائمه و تکیه بر عقل خودبنیاد، ترک تقیه و افشای سخنان ائمه در برابر مخالفان و در نهایت، پیامدهای اخلاقی مجادله و جدال کلامی اشاره کرد. بنابراین بین اعتقاد به حجیت عقل استدلالی در فهم و پذیرش تعالیم امامان و مخالفت یا موافقت با کلام و روش متکلمان تلازمی وجود ندارد.

از آن گذشته برخورد ائمه با متکلمان و آموزش شیوه درست کلام و مجادله با مخالفان به آنها بهترین شاهد است بر این که روش استدلالی، کلامی و جدلی به طور کلی توسط ائمه انکار نشده است؛ بلکه همان‌طور که ظاهرگرایی افراطی به انحرافات مانده «تشبیه» می‌انجامد، روش کلامی نیز در صورت بی‌توجهی به تعالیم ائمه و تکیه بر عقل خودبنیاد به بیراهه خواهد رفت (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۱-۱۷۲).

۴. تقیه

امیرمعزی هرچند به نویسندگان دیگر در این که تشیع را به یک بُعد آن منحصر کرده‌اند و ذات و جوهره آن را نادیده انگاشته‌اند، خرده می‌گیرد؛ ولی خود او در تبیین تعالیم امامان با پررنگ کردن جنبه‌های باطنی، ابعاد ظاهری آن را نادیده انگاشته است. از جمله این موارد می‌توان به تحلیل وی از بحث تقیه اشاره کرد. بنا به ادعای او، تقیه در تعالیم ائمه :





نوعی کتمان مصلحتی اعتقادات (خاص یک مکتب) نیست؛ بلکه معنای واقعی آن حفظ اسرار و معنای باطنی تعالیم امامان است. این در حالی است که در روایات امامیه تقیه در همه امور چه فقه و چه تعالیم اعتقادی باطنی و غیرباطنی مطرح شده است. تقیه برای حفظ جان مؤمنان^۱ و به عبارتی دیگر «جُنَّةُ الْمُؤْمِنِ» (کلینی، ۱۴۶۵، ج ۲: ۲۲۰) است. هر امری که جان مؤمنان را به خطر بیندازد، می‌تواند موضوع تقیه باشد. هر چند تقیه حفظ اسرار امامان و تعالیم ایشان است؛ ولی این اسرار اختصاصی به امور باطنی ندارد؛ بلکه گاه به امور فقهی، کلامی و به ویژه امور سیاسی نیز مربوط است. هر آنچه که به نوعی سبب حفظ جان مؤمنان شود، می‌تواند موضوع تقیه باشد (همان: ۲۱۹).^۲ این امور می‌تواند اقرار به توحید - همان‌طور که در مورد عمار گفته شده (همان: ۲۲۰) - تا یک حکم فقهی جزئی^۳ را دربرگیرد.

۵. سیاست و جنبه‌های اجتماعی امامیه

امیرمعزی - در مجموع - رویکرد سیاسی ائمه : را بسیار کم‌رنگ نموده و تلاش دارد تا در تقابل با دیدگاهی که اندیشه امامیه را انحصاراً سیاسی می‌داند، نقش سیاسی ائمه : را به شدت فروکاهد و با ارائه گزارش‌های موافق با این تفکر - بدون توجه به شواهد رقیب - در تحلیلی یک‌سویه، رویکرد ائمه : را عمدتاً و انحصاراً باطنی معرفی نماید. در حالی که در میان این دو دیدگاه افراطی نظریه‌ای میانه وجود دارد مبنی بر این که ائمه بر حق سیاسی خود تأکید داشته‌اند، اما با توجه به اقتضات زمانی، در عمل رویکردی متفاوت در حوزه سیاست داشته‌اند. بر پایه این تحلیل، تشیع امامی نه یک مکتب صرفاً سیاسی یا باطنی، بلکه مکتبی فکری و سیاسی است.

وی برای توجیه رفتار و نقش سیاسی امام علی ۷ و امام حسن ۷ و امام رضا ۷ با تمسک به دوره‌ای از حیات این سه امام که رفتار سیاسی چندانی از ایشان بروز نکرده، عهده‌داری مسئولیت سیاسی از سوی این سه امام را تحمیلی دانسته که آنان از آن گریزان بوده‌اند؛ در حالی که در تحلیلی متفاوت شواهد برخلاف این دیدگاه، دوره سکوت سیاسی این سه امام را تحمیلی نشان می‌دهد که شرایط و اقتضات دوران آنان را به این رفتار

۱. عن أبي جعفر 7 قال: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحْفَنَ بِهَا الدَّمُ».

۲. عن أبي جعفر 7 قال: «التَّقِيَّةُ فِي كُلِّ ضُرُورَةٍ وَصَاحِبُهَا أَعْلَمُ بِهَا حِينَ تَنْزَلُ بِهِ».

۳. برای مثال: «قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 يَا أَبَا عُمَرَ أَنْ تَشْعُرَ أَغْشَارَ الدِّينِ فِي التَّقِيَّةِ وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ وَالتَّقِيَّةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا فِي التَّبِيدِ وَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَيْنِ» (کلینی، ۱۴۶۵، ج ۲: ۲۱۷).

و داشته است. البته، درست است که آن سه امام بزرگوار به نوعی این مسئولیت را به کراهت پذیرفته‌اند، اما این کراهت نه از آن رو بوده که آنان رویکرد سیاسی را برای خود نمی‌پسندیدند، بلکه هر یک از این سه امام از رفتارهای فراهم‌کننده مسئولیت سیاسی پیشنهادشده و شرایط و ضوابط آن ناخرسند بودند. بدین معنا که بی‌شک این ائمه در صورتی که با همراهی مردم شرایط استیفای کامل حق حاکمیت برای آنان فراهم بود، قطعاً از آن گریزان نبودند بدین معنا که اگر امام علی 7 شرایط را برای حرکت سیاسی پس از وفات پیامبر اکرم 9 مناسب می‌دیدند، بی‌شک با توجه به مشروعیت الهی‌شان قدرت را به دست می‌گرفتند و خود آن حضرت بدین مطلب تصریح نموده و مقدمات دعوت به قیام را انجام دادند، اما با کارشکنی بیعت‌کنندگان روبرو شدند (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۳۱-۳۳؛ طوسی، ۱۴۳۰: ۳۶-۳۸). همچنین سرباززدن آن حضرت از بیعت با خلیفه نخست و مقاومت حضرت فاطمه 3 در برابر حاکمیت، با رویکرد صرفاً باطن‌گرایانه از امامت سازگار نیست. امام حسن 7 نیز اگر شرایط را مناسب می‌دیدند، بی‌گمان به صلح با معاویه تن نمی‌دادند و زمام قدرت سیاسی را رها نمی‌کرد (نک: آل‌یاسین، ۱۴۱۲: ۲۳۳-۲۴۵).

همچنین امام رضا 7 با توجه به شناختی که از اهداف مأمون عباسی داشت در پذیرش پیشنهاد ولایتعهدی تامل می‌کرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۸۸-۴۹۰). امیرمعزی در تحلیل حیات سیاسی امام حسین 7 در ادعایی عجیب و بی‌دلیل می‌گوید: «از نقطه نظر تاریخی هیچ چیز نشان نمی‌دهد که امام حسین 7 تصمیم به مبارزه مسلحانه با حکام اموی عراق داشته باشد، به نظر می‌رسد پسر عموی ایشان مسلم بن عقیل باب دشمنی را باز کرده باشد» گویا نویسنده در عین اعتراف به نگاه تاریخی در این دیدگاه، توجهی به هیچ یک از گزارش‌های تاریخی نداشته است. این در حالی است که گزارش‌های تاریخی از سخنان امام حسین 7 در مورد دلایل قیام و محتوای نامه اهل کوفه به آن حضرت و پاسخ ایشان به آن نامه‌ها و فرستادن مسلم بن عقیل به کوفه برای اخذ بیعت و حوادث مسیر امام تا کربلا که همگی شواهدی در نقض فرضیه نویسنده‌اند (برای نمونه، نک: طبری، ۱۳۸۷، ج ۵: ۳۴۷-۴۶۹). وی تنها در چند منبع محدود روایی در پی یافتن شواهدی بر ادعای خود است. در حالی که ادعای وی در مورد مسلم بن عقیل ادعایی است که شاهدهی بر آن اقامه نکرده و در روایات امامیه نیز این مطلب وجود ندارد.

امیرمعزی با این استدلال که تنها راه شناخت اندیشه امام حسین 7 توجه به روایات ائمه پس از آن حضرت است، با استناد به برخی روایات اقدام آن حضرت را اقدام دوست





(ولی) خدا و تحقق تقدیر او بنا بر اراده محبوب (مولی) می‌داند. با دقت در روایات مورد استناد نویسنده آشکار است که این روایات در صدد بیان دلایل قیام اما حسین ۷ نبوده و در پاسخ به این شبهه است که اگر امام علم غیب دارد چگونه با علم به شکست قیام به چنین اقدامی دست زد. در حقیقت، امام در مقام بیان چرایی قیام نبوده و تنها شبهه وارده بر علم غیب امام را با این استدلال که امام حسین ۷ علم به انجام کار خود داشته، ولی بنا بر مصالحی والا قیام کرده، پاسخ می‌گوید. در این روایات پرسشگر از سیاسی یا غیر سیاسی بودن حرکت امام حسین ۷ سؤال نکرده و در حقیقت سیاسی بودن حرکت امام حسین ۷ برای وی آشکار بوده، اما چرایی این اقدام سیاسی با توجه به علم غیب امام مورد سؤال بوده است. وی در مورد بقیه ائمه به استثناء امام عصر (عج) می‌گوید: «ملل و نحل‌ها و مناقب هیچ‌گونه فعالیت سیاسی مثبتی را به هفت تن از ائمه : نسبت نمی‌دهند» این ادعا در تعارض آشکار با شواهد رقیبی است که نویسنده آنها را نادیده گرفته است (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۱۰ و ۴۷۶ و ۵۴۳؛ همان، ج ۴: ۵۵۳؛ مفید، ۱۴۱۳ (د)، ج ۲: ۲۳۴-۲۳۵). وانگهی برای فعالیت سیاسی امامان باید به کتب تاریخی و یا روایات تاریخی مراجعه کرد و نه آثاری که مربوط به آرای اعتقادی یا فضائل اهل بیت است.

او در راستای کم‌رنگ کردن اندیشه سیاسی شیعه به روایاتی تمسک می‌نماید که با دقت در محتوای آن درمی‌یابیم که در این روایات ائمه در مقابل اندیشه زیدیه که خروج امام را در هر شرایطی واجب می‌دانستند، تأکید می‌کردند که شرایط قیام فراهم نیست و اصل لزوم قیام و خروج بر حکومت مورد انکار آن بزرگواران نبوده است (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۳۵۷؛ همان، ج ۲: ۲۴۲-۲۴۳). افزون بر این، روایات تأیید قیام زید در تناقض آشکار با ادعای نویسنده است. در این روایات تأکید شده است که زید در صورتی که پیروز می‌شد حکومت را به اهلش می‌سپرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۲۶۴).

نویسنده با این ادعا که اندیشه نخستین امامیه در دوران غیبت دوری از هر حرکت اجتماعی و سیاسی بوده و به نوعی تنها به جنبه‌های شخصی تأکید داشته، بر روایات نهی از قیام و تشکیل حکومت در دوران غیبت استناد نموده بی‌آن که اشاره‌ای به تحلیل این روایات و برداشت‌های متفاوتی - که می‌توان بر اساس همان روش پدیدارشناسی ایشان - از آنها داشت، نماید. این در حالی است که تحلیل محتوایی و سندی این روایات فرضیه امیرمعزی را مخدوش می‌سازد و برداشت او از این روایات یک‌سویه به نظر می‌رسد (نک: منتظری، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۳۳-۳۹۵؛ حائری، ۱۴۱۴: ۴۵-۸۴). او در بخشی از این فرضیه خود به سخنان سید

مرتضی در رساله الغیة تمسک کرده که معصیت تعطیلی اجرای حدود در زمان غیبت را بر عهده کسانی می‌داند که امام را مجبور به پنهان شدن کرده‌اند. در نقد این گفتار نویسنده باید گفت که سید مرتضی هیچ اشاره‌ای به عدم جواز تشکیل حکومت و فعالیت سیاسی و اجتماعی عمومی نکرده و در تناقضی آشکار با ادعای امیرمعزی، سید مرتضی در رساله مسألة فی العمل مع السلطان با دفاع از فعالیت سیاسی شیعیان و اجرای حدود و احکام عمومی از سوی عالمان و شیعیان امامی آنان را در حقیقت مأذون از طرف ائمه : می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۸۷-۹۲).

امیرمعزی با تمسک به آخرین توفیق امام عصر : در صدد القای این مطلب است که امام هیچ نوع نیابتی پس از غیبت صغری ندارد و نیابت عامه بعدها توسط مجتهدین برای برپایی جنبه‌های اجتماعی امامیه در تقابل با اندیشه امامیه نخستین پدید آمده است. این ادعا در تعارض با روایات و توفیقاتی است که امام در «حوادث واقعه» پس از غیبت صغری شیعیان را به عالمان امامی ارجاع می‌دهد (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۴۸۳؛ طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۵۳۱) و به نوعی آنان را به عنوان نایبان و حجت خود بر مردم معرفی می‌نماید. با دقت در آخرین توفیق امام نیز در می‌یابیم که این روایت شاهی بر ادعای امیرمعزی نبوده و امام مدعیان نیابت خاص پس از غیبت صغری که متضمن رؤیت و نمایندگی مستقیم از طرف امام است، تکذیب می‌کند، نه این که در صدد نفی نیابت عموم عالمان امامیه باشد.

او همچنین در تحلیل تاریخ سیاسی امامیه بدون توجه به گزارش‌های تاریخی، اولین حکومت امامی را دولت صفویه می‌داند که در صدد برپایی جنبه‌های عمومی و اجتماعی اندیشه‌های امامیه برآمده و با همکاری مجتهدین به این امر قیام کرده است و این در حالیست که تمام ویژگی‌های دولت صفوی دست کم سال‌ها پیش از آن در دولت امامی سربداران در سده هشتم هجری قابل مشاهده است. در همین راستا مجتهد نامور شیعه شهید اول، در پی دعوت خواجه علی مؤید از وی، کتاب اللعة الدمشقیة را در فقه امامی تدوین و به همراه نماینده‌ای به سوی خواجه علی مؤید در سبزوار فرستاد (سبحانی، ۱۴۲۵، ج ۴: ۴۷۲-۴۷۳).

جمع‌بندی

از مجموع آنچه گفته شد، به نظریه امیرمعزی در کتاب پیشوای الهی در تشیع نخستین اشکالات زیر وارد است:

۱. شواهد و ادله ایشان برای اثبات باطنی‌گرا بودن امامیه ناکافی است. به عبارت دیگر،





آنچه ایشان درباره اعتقادات امامیه نخستین در مباحث امام‌شناسی گفته است، لزوماً باطنی‌گرا بودن امامیه را اثبات نمی‌کند. ضمن این‌که بر فرض که باطنی بودن امامیه را بپذیریم، تلاش او برای یکسان دانستن تعالیم باطنی امامان با اندیشه‌های غلات کافی نبوده است. در حقیقت، یکی دانستن این دو به منزله انکار شواهد بسیاری است که در همان منابع آمده است که او آنها را منابع امامیه نخستین می‌داند. به بیان دیگر شاید بتوان گفت که ریشه این مشکلات در ابهام معنای باطنی‌گری و تعیین حدود و ثغور آن است.

۲. بر فرض که باطنی بودن برخی از تعالیم امامان : را نیز بپذیریم، اشکال دیگر آن است که آیا امامان ابعاد دیگری مانند کلام، سیاست، فقه و غیر آن را فروگذارده‌اند؟ آیا ابعاد دیگر همگی فرعی هستند و امامیه با اهل سنت در این ابعاد تفاوتی ندارد؟ حجم روایاتی که در منابع امامیه نخستین به ابعاد عقلی، اخلاقی و فقهی ائمه اختصاص یافته است، این تحلیل را مورد تردید قرار می‌دهد. دست کم حجم قابل توجهی از روایات امامیه ضرورت و علت نیازمندی به امامان را شناخت همین ابعادی دانسته‌اند که امیرمعزی آنها را فرعی دانسته است.

۳. توجه به ابعاد باطنی دین به امامیه اختصاص ندارد و حتی در میان اهل سنت و به ویژه اهل حدیث می‌توان به این ابعاد دست پیدا کرد. برای مثال، تعالیمی مانند وجود پیشینی، عصمت، معجزات و کرامات برای اولیای خداوند در اندیشه‌های اهل حدیث نیز وجود دارد. از این‌رو، توجه به بعد باطنی دین نیز تمایز اساسی امامیه از دیگران نخواهد بود.

۴. همان‌طور که امیرمعزی گفته است، تمایز اساسی امامیه از دیگران در اصل امامت است و شاید بتوان جوهره اندیشه امامیه نخستین را امامت دانست. با این حال، نمی‌توان ادعا کرد که امامت در تعالیم ائمه در ابعاد باطنی محصور گشته است؛ بلکه از ویژگی‌های امامت در اندیشه امامیه، نگاه جامع به حضور امام در عرصه‌های گوناگون زندگی فردی و اجتماعی است. همچنین نمی‌توان ادعا کرد که اندیشه‌های باطنی از اصالت بیشتری برخوردار است و دیگر عرصه‌های فرعی است.

کتاب‌نامه

۱. امیر معزی، محمدعلی (۱۳۷۰ الف)، «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه I»، مجله ایران‌نامه، ش ۳۵.
۲. _____ (۱۳۷۰ ب)، «پژوهشی در باب امام‌شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه II»، مجله ایران‌نامه، ش ۳۶.
۳. _____ (۱۳۷۵ ج)، «ملاحظاتى دربارهٔ يك نقد»، مجله ایران‌نامه، ش ۵۴.
۴. آل یاسین، راضی (۱۴۱۲ق)، صلح الحسن (علیه السلام)، بیروت: انتشارات اعلمی.
۵. حائری، سید کاظم (۱۴۱۴ق)، ولایة الامر فی عصر الغیبة، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۶. رضایت، علی رضا (۱۳۸۴)، «ولایت در سیده‌دمان شیعه اثنی عشری»، کتاب ماه دین، ش ۹۱-۹۲.
۷. _____ (۱۳۸۶)، «دیدن به نور دل»، خردنامه همشهری، ش ۲۲.
۸. _____ (۱۳۸۸)، «وجود پیشینی امام»، خردنامه همشهری، ش ۳۳-۳۴.
۹. سبحانی، جعفر (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم: مؤسسه الامام الصادق.
۱۰. سید مرتضی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. صفری فروشانی، نعمت‌الله (۱۳۷۸)، غالیان کاوشی در جریان‌ها و برآیندها تا پایان سده سوم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۳. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷)، تاریخ الامم و الملوک، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار التراث، چاپ دوم.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، الغیبة، قم: مؤسسه معارف اسلامی.
۱۵. _____ (۱۴۳۰ق)، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: مصطفوی، قاهره‌لندن: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
۱۶. کاظمی موسوی، احمد (۱۳۷۵)، «پاسخی به یک نقد»، مجله ایران‌نامه، ش ۵۷.
۱۷. _____ (۱۳۷۴)، «پیشوای الاهی در شیعه اولیه»، مجله ایران‌نامه، ش ۵۲.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.



۲۰. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ د)، الارشاد، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۱. _____ (۱۴۱۳ الف)، مسائل السرویه، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۲. _____ (۱۴۱۳ ب)، تصحیح الاعتقاد، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۳. _____ (۱۴۱۳ ج)، اوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۲۴. منتظری، حسینعلی (۱۳۷۱)، دراسات فی ولایة الفقیه، قم: نشر تفکر.
۲۵. موحدیان عطار، علی (۱۳۸۰)، «معرفی کتاب راهنمای الوهی در تشیع نخستین»، فصلنامه هفت آسمان، ش ۹ و ۱۰.

26. Amir-Moezzi, Mohammad Ali (1994), The Divine Guide In Early Shi'ism The Sources Of Esotericism In Islam, State University Of New York Press.

