



مرکز تحقیقات سلول‌های بنیادین اسلام



وزارت امور حج و زیارت (پ)

www.Ghaemiyeh.com

www.Hajj.ir

افشای یک توطئه

پاسخی به کتاب

اهل بیت خدا از خود دفاع می کنند

تألیف: علی آل محسن

مترجم: حمیدرضا آژیر



فلاح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

افشای یک توطئه پاسخی به کتاب اهل بیت علیهم السلام از خود دفاع می کنند

نویسنده:

علی آل محسن

ناشر چاپی:

مشعر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۶	افشای یک توطئه پاسخی به کتاب اهل بیت علیهم السلام از خود دفاع می کنند
۶	مشخصات کتاب
۶	پیشنوشت
۹	سید حسین موسوی کیست؟
۱۲	نویسنده، شیعه نیست!
۱۶	پاسخ به مقدمه کتاب
۲۵	عبدالله بن سبا
۳۶	حقیقت انتساب شیعه به اهل بیت
۹۰	متعه و مسائل مربوط به آن
۱۳۹	خمس
۱۷۲	چکیده تحوّل در نظریه خمس
۱۸۲	کتابهای آسمانی
۲۰۸	نگاه شیعیان به ستیان
۲۳۹	تأثیر عناصر بیگانه در پدید آمدن تشیع
۳۰۴	خاتمه
۳۱۱	سخن واپسین
۳۱۳	درباره مرکز

افشای یک توطئه پاسخی به کتاب اهل بیت علیهم السلام از خود دفاع می‌کنند

مشخصات کتاب

سرشناسه: آل محسن علی عنوان قراردادی: الردالوجیز علی کتاب (لله ثم للتاریخ . فارسی . شرح
عنوان و نام پدید آور: افشای یک توطئه پاسخی به کتاب اهل بیت علیهم السلام از خود دفاع می‌کنند/ تالیف علی آل محسن مترجم
حمیدرضا آژیر.

مشخصات نشر: تهران مشعر ۱۳۸۳.

مشخصات ظاهری: ۳۲۰ ص.

شابک: ۱۵۰۰۰ ریال ۹۶۴-۷۶۳۵-۵۹-۱

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کتاب "لله ثم للتاریخ کشف الاسرار و تبرئه الائمة الاطهار" تالیف حسین موسوی است

عنوان دیگر: لله ثم للتاریخ کشف الاسرار و تبرئه الائمة اطهار. شرح

موضوع: موسوی حسین مستعار. لله ثم للتاریخ کشف الاسرار و تبرئه الائمة اطهار -- نقد و تفسیر.

موضوع: شیعه -- دفاعیه‌ها و ردیه‌ها

شناسه افزوده: آژیر، حمید رضا، ۱۳۳۷ -، مترجم

شناسه افزوده: موسوی حسین مستعار. لله ثم للتاریخ کشف الاسرار و تبرئه الائمة الاطهار. شرح رده بندی کنگره:

BP۲۲۸/۴ م ۸۴ ج ۱۳۸۳ ۸۰۴۲۲۱۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۷۹

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۳-۱۷۱۷۷

ص: ۱

پیشنوشت

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

مدّتی است کتاب «لِلَّهِ ثُمَّ لِلتَّارِيخِ: كَشْفُ الْأَسْرَارِ وَتَبْرِئَةُ الْأَنْمَةِ الْأَطْهَارِ» از نویسندۀ ای انتشار یافته که خود را سید حسین موسوی نامیده است و بر پشت کتاب، خود را از علمای نجف معرفی می‌کند.

این کتاب در محافل اهل سنت پاره‌ای 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 دانسته‌اند.

امّا 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. امّا چون دیدم مخالفان شیعه، این کتاب را به شمار می‌آورند و از

ص: ۲

ص: ۸

دلایل آن بسیار دم می‌زنند و سخنان نادرست و دروغ آن را به هنگام استدلال به رخ افراد ضعیف می‌کشند، و از سویی مؤمنان در پاسخ به این کتاب پای می‌فشرند، خود را ناگزیر یافتم پرده از پوچی و نادرستیهای آن برگیرم و ترفندها و بر بافته‌های آن را بیان دارم تا نادانان فریب آن نخورند و از حجیت برای منحرفان و گمراهان فرو افتد.

پس کتابی نوشتم و آن را «لله وللحقیقه» 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 برمی‌گیرد و دلایل آن را از اریکه صحت به زیر می‌کشد. این کتاب در بردارنده فواید بسیار و منافع سترگ است، لیکن حجم بسیار یافته، زیرا نویسنده کتاب نامبرده سخنان شبهه‌آمیز و دروغهای بسیار در خود دارد که می‌بایست پرده از آنها بر گرفته می‌شد و بطلان آن آشکار می‌گشت.

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 می‌خواهم با این کتاب به برادران مؤمن من سود رسانند 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 آل‌محسن

شنبه ۱۶/۷/۱۴۲۴ هجری

سید حسین موسوی کیست؟

نویسنده کتاب «للهُ تُمُّمٌ للتاریخ» (۱) در صفحه ۱۰۴ اشاره می‌کند که نام آمده بر جلد کتاب (سید حسین موسوی) نامی است مستعار. او در توجیه پوشاندن نام خود می‌گوید که از آن می‌هراسد کارش عریان شود و فرجامی برایش پیش آید که نباید. اگر چه نویسنده ادعا می‌کند 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 نمی‌شناسد. عمر نویسنده و سال تولد او نیز که هیچ اشاره‌ای بدان نشده آکنده از آشفتگی و پریشانی است. او در صفحه ۷۴ کتاب تصریح می‌کند که احمد صافی، شاعر نجفی، سی سال یا بیشتر از او بزرگ‌تر است و این بدان مفهوم است که نویسنده در سال ۱۳۴۴ هجری یا پس از آن زاده شده است و عمر او

۱- کتاب «اهل بیت از خود دفاع می‌کند» ترجمه شده همین کتاب است.

ص: ۱۰

هنگام انتشار این کتاب (للهُ تُمُّمٌ للتاریخ) 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 - در گذشته 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

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

ص: ۱۱

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

نویسنده، شیعه نیست!

این نویسنده می گوید: 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 حوزه‌های جهان، فرستاد تا از دانش دانشمندان برجسته و بنام آن روزگار همچون آیه‌الله 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 می کند» را از نظر بگذرانند یقین می یابد که نویسنده آن نه شیعه است نه عالمی از علمای شیعه و نه هرگز - چنان که ادعا می کند - بخشی از زندگی خود را در حوزه علمیه نجف سر کرده، زیرا:

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

ص: ۱۴

«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 درهم نیست.

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

«اذ دخل علیها ای الزهراء علیها السلام - ابوها علیه السلام».

۳- او در بیشتر کتابش به امامان اهل بیت علیهم السلام «رضی 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 «رضی 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 نویسنده در گفتن «صلی الله علیه و آله و سلم» به

ص: ۱۵

اهل البیت علیهم السلام هیچ اشکالی نمی‌بینند و آن را بارها در کتابش تکرار کرده است که می‌توان به صفحات ۱۴، ۱۷، ۲۲، ۲۵، ۳۲، ۳۵ و دیگر صفحات مراجعه کرد.

۴- او در صفحه ۳۱ کتاب خود می‌گوید: «علی بن جعفر الباقر»، در حالی که هر شیعی می‌داند که امام باقر علیه السلام «محمد بن علی» است و امام جعفر علیه السلام همان امام صادق علیه السلام است.

۵- او در صفحات ۹۸، ۱۰۰ و ۱۰۲ به کتابهای معروف حدیث شیعه «صحاح ثمانیه» اطلاق می‌کند و در صفحه ۱۰۶ تهنید الاحکام طوسی را یکی از «صحاح اربعه» معرفی می‌کند، در حالی که شیعیان، کتب حدیث خود را «صحاح» نمی‌نامند.

۶- او در صفحه ۱۱۵ کتاب خود می‌گوید: «اخیراً فتوایی صادر شده که براساس آن جایز است نماز جمعه در حسینیه‌ها برپا شود»، با آنکه نزد شیعیان روشن است که نماز جمعه در حسینیه برپا نمی‌شود.

نتیجه آنکه همه این موارد و جز آن آشکارا بر این حقیقت تأکید دارد که نویسنده هویتی سنتی دارد و این سخن را منتفی می‌دارد 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 می‌رسد نویسنده این کتاب شخصیت شیعی ناشناخته‌ای 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 وانهاده و به بطلانش اقرار نموده آیینی سست است و با این وسیله این اشکال همیشه مطرح از سوی شیعیان را

ص: ۱۶

دفع کند که اگر رهیافتگانی به مذهب شیعه می‌گرایند از علمای اهل سنت و اندیشمندان ایشان هستند، در حالی که تنها ساده‌اندیشان و نادانان شیعه به مذهب سنی می‌پیوندند.

دوم تا نویسنده امکان سرهم کردن ماجراها و رویدادهای ناشایستی را بیابد که ادعا می‌کند 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 می‌شده و به هر رو، تحصیلاتش را تا اجتهاد با «درجه ممتاز» به پایان می‌رساند و از حضرت «سید» محمد حسین آل کاشف الغطاء قدس سره درجه اجتهاد دریافت می‌کند، ولی او در لابلای متون درسی خدشه‌هایی را متوجه اهل بیت علیهم السلام می‌بیند و به بسیاری از آنها آگاه می‌شود تا جایی که کاملاً باور می‌یابد 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 الفکر الشیعی» در می‌یابد که نوبت او در گفتن سخن حق رسیده است، و از همین رو این کتاب را می‌نویسد تا از چهره حقیقت پرده برگیرد و

ص: ۱۸

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 شکیباً باقی بماند و یقین دارد بسیاری از آقایان به سبب سکوت و رضایت به این وضعیّت 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 حتّی 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 لابلای متون درسی خدشه‌های زیادی را متوجّه 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

ص: ۱۹

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 آگاهیهایی به طلبه دهد و مسائلی را دربرندارد که ذهن طلبه را به خود مشغول دارد، زیرا متونی شناخته شده‌اند و هیچ یک از متون و مطالب آنها بر هیچ طلبه‌ای 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 یاد آور شده - می گشاید. چنان که می پندارد طلبه حوزه علمیه، رجال، تاریخ، سیره ائمه و امثال چنین علومی را فرا می گیرد که در بردارنده مطالبی است که یک شئی آن را انکار می کند یا بر نمی تابد.

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

بدین ترتیب روشن می شود که حتی یک طلبه حوزه علمیه نمی تواند چنین سخنانی برآورد، چه رسد به کسی که ادعای درجه اجتهادی می کند که براساس آن باید بتواند میان صحیح و ضعیف تفاوت نهاد 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 نمی شود که در نهاد یک طلبه مذهب اهل بیت علیهم السلام تردید و ایرادی را دامن زند، زیرا

ص: ۲۰

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 صّرف؛ همچون تبصره المتعلمین و شرائع الاسلام، یا کتابهایی که تنها اشاره‌ای به دلایل دارند؛ همچون اللمعه الدمشقیه، یا کتابهایی شامل بیان ادله تفصیلی در مکاسب و تجارات؛ مثل کتاب المكاسب شیخ انصاری.

از این گذشته نویسنده همه متونی را که در چنته 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 می‌انگارد همگی سراب است و پوچ والحمدلله متونی از این دست در کتب شیعه یافت نمی‌شود.

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 می‌پذیرد 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 نمی‌رسد و هر که در این روزگار در حوزه نجف اشرف بوده، می‌داند که شماری از فقها که اجتهادشان مسلم است طی سالهای متمادی در حلقه درس اساتیدشان حاضر می‌شدند.

ص: ۲۱

دوم، او گمان برده است که رسیدن به درجه اجتهاد همچون رسیدن به درجه دکترا در دانشگاه است که می‌تواند 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 گونه‌ای فردی و به دور از جوسازی هنگامی اعطا می‌کند که قانع شده باشد فرد به اجتهاد رسیده، می‌تواند براساس منابع مشخص احکام شرعی را استنباط کند.

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

۱- 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 نمی‌شود و نمی‌توان آن را پذیرفت.

۲- بسیاری از رویدادهایی که نویسنده بیان می‌دارد گواه آن است که وی صرفاً یک پرسنده است نه یک مجتهد، و حتی یک بار او را نمی‌بینیم 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 رسیده‌اند.

۳- 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 نمی‌بینیم که آن را صحیح یا ضعیف یا حسن یا موثق نامیده باشد، در حالی که جداسازی احادیث،

ص: ۲۲

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؟

۴- نویسنده در همه نتیجه گیریهای خود تنها به پاره‌ای 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 مهم‌ترین ابزار در استنباط است که یک فقیه از شناخت آن بی‌نیاز نیست و یک استنباط یا استدلال چگونه می‌تواند با چشمپوشی از آن صحیح باشد؟

۵- نویسنده دچار خطاهای بسیار زیادی شده که یک فقیه مجتهد مرتکب آنها نمی‌شود، از آن جمله است: در صفحه ۱۰ که نام کتاب کشی را معرفه اخبار الرجال آورده در حالی که نام صحیح آن اختیار معرفه الرجال است، و در صفحه ۱۳ کتاب جامع الرواه را به مقدس اردبیلی نسبت می‌دهد 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 للطاووسی آورده در حالی که صحیح آن التحریر الطاووسی از شیخ حسن بن شهید ثانی صاحب المعالم است، و در صفحه ۱۳ از خوانندگان کتابش می‌خواهد تا به کتابهایی از جمله حلّ الاشکال از سید احمد بن طاووس 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 یعفر» آورده است.

ص: ۲۳

او در صفحه ۵۰ می‌گوید: روایت ابی الیعفور، و در صفحه ۶۵، کتاب ضیاء الصالحین را به آقای خویی نسبت می‌دهد، 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 نمونه‌ای مناسب در کنار نهادن انحرافی می‌داند 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 ادّعی فقاہت و اجتهاد می‌کند به شگفتی می‌افتیم که چگونه اسوه خود را این دو نفری برمی‌گزیند که نه به علم شناخته شده‌اند 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 الشیعه والتصحیح و احمد کاتب در کتاب خود تطوّر الفکر الشیعی نوشته جز اباطیل نیست و این بر طلبه‌های معمولی هم پوشیده نیست، چه رسد به کسی که ادّعی اجتهاد و فقاہت دارد.

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

ص: ۲۴

او و آن دو هیچ گونه تفاوت ریشه‌ای ایجاد نمی‌کند، 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 برگردد و نام خود را آشکار سازد و این تحوّل خود را هویدا کند، زیرا بیشتر پیشوایان اهل سنت، تقیه را برای مسلمانان روا نمی‌شمرند و تظاهر به مذهب بدعتگذاران را برای هیچ مؤمنی حلال نمی‌دانند. این در حالی است که اگر نویسنده - چنان که ادعا می‌کند - در نجف اشرف بوده است علمای حوزه علمیه او را می‌شناختند، به ویژه آنکه وی ادعا دارد مردی سالخورده است و پنجاه سال پیش (۱) 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 می‌برده و با آنکه اعتقاد شیعی نداشته به تشیع تظاهر می‌کرده چیست؟

در حالی که شخصی با چنین سنّ و علمی باید نجف را ترک کند و به سرزمینی سنّی رود تا در آنجا امکان یابد به طرفداران آیین جدیدش سود رساند و آنها را پیرامون باطل شیعیه بیاگاهاند و پوچی و گمراهی این آیین را به آگاهی آنها رساند. او ادعا می‌کند اگر خواهان بهره‌های دنیوی بود صیغه در کنار

۱- 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.

ص: ۲۵

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 می‌ستاند 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.

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، امّا 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

ص: ۲۸

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 افتاده‌ترین 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 کرده‌اند. 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 یافته‌اند که ابن سبا شخصیتی افسانه‌ای است و واقعیت ندارد، ولی این را نیز باید گفت که شماری از پژوهشگران اهل سنت همین باور را یافته‌اند؛ پژوهشگرانی همچون دکتر طه حسین که می‌گوید: کوچک‌ترین دلیل بر افسانه‌ای بودن این شخصیت رویگردانی مورخان از جنبش سبئی و ابن سواد در جنگ صفین می‌باشد.

ص: ۲۹

کار سبئیه و رئیس آنها ابن سوداء 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 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).

نمی‌توان در صحت پاره‌ای 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 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 روندی شتابنده 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 امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام و شایسته‌تر بودن او به خلافت و جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و دیگر مقوله‌هایی باور داشته که روایات سیف بن عمر تمیمی، دروغ‌پرداز جاعل بدو نسبت داده و طبری و دیگر مورخان از او نقل کرده‌اند. 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 دروغ‌پرداز بوده و بیش از این چیزی را به اثبات نمی‌رساند. کتابهای شیعه به ویژه کتاب *معرفة الرجال* معروف به رجال

ص: ۳۰

کشی سخن ما را تصدیق کرده می گوید وی مردی دروغ پرداز بوده که ادعای الوهیت امیرالمؤمنین علیه السلام را داشت. حضرت علیه السلام از او توبه طلب کرد، ولی او توبه نکرد و حضرت علیه السلام وی 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 افسانه‌ای 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 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.

سخنانی 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 وی از توبه خودداری کرده است حضرت علیه السلام او را کشته، یا از اقوال سنّانی همچون طبری و جز او ستانده شده بی آنکه در جزئیات آنها تحقیق شود، همچون فرق الشیعه نوبختی و کتاب الانوار النعمانیه 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 بوده‌اند روایت کرده‌اند که عبدالله بن سبا مردی یهودی بوده که اسلام آورده و به علی دوستی می ورزیده و پس از اسلام آوردن

ص: ۳۱

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 (۱).

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

ص: ۳۲

اما این سخن سعد بن عبدالله اشعری قمی که - سبئیه، 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 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 کرده‌اند و برای سخن خود سندی نیاورده‌اند.

افزون بر آن سخنی که اشعری در کتاب خود المقالات والفرق درباره عبدالله بن سبا می‌آورد خود به خود باطل است، زیرا آشکار است که عبدالله بن وهب راسبی همدانی سردار خوارج است که در نهروان 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 متفاوت‌اند که هر یک ویژگی ناهمساز با دیگری دارد. ما در کتاب خود با عنوان «عبدالله بن سبا» فصلی را آورده‌ایم که در آن یکی بودن عبدالله بن سبا و عبدالله بن وهب خارجی را نفی کرده‌ایم و هر که می‌خواهد از چند و چون آن آگاهی یابد می‌تواند بدان مراجعه کند.

آنچه نویسنده از سید نعمه‌الله 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 می‌گفت پس از پذیرش اسلام درباره

ص: ۳۳

علی علیه السلام بر زبان می‌راند ... و امثال آن افسانه‌هایی است که پیرامون او بافته شده است.

این سخن نیز- چنان که گفتیم- با هیچ دلیل درستی اثبات نمی‌شود، بلکه همه آنها از روایات سیف بن عمر جاعل است و سید نعمه‌الله جزائری قدس سره این سخن را از سرِ 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 سبئیه نتیجه می‌گیرد و اظهار می‌دارد که عبدالله بن سبا یهودی بوده و در پی آن اسلام آورده، در حالی که او همچنان بر یهودیت خود باقی بود. او می‌گوید 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 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 می‌راند.

در صورتی که همه احادیثی که نویسنده می‌آورد 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 سبئیه سراغ نداریم که او را یاری رسانده باشند، اگر چه نام این گروه بدون هیچ تحقیقی در این مورد به کار برده می‌شود، چه، ما برای این فرقه پیروان شناخته شده و دانشمندان بنام و سخنان تدوین یافته یا کتب منتشر شده نمی‌یابیم، زیرا اینها دلایل وجود هر فرقه‌ای از فرقه‌ها یا اعتبار هر طایفه‌ای از طایفه‌هاست.

ص: ۳۴

آنچه پیرامون شخصیت عبدالله بن سبا تنیده شده که وی یهودی بوده و به روزگار عثمان اسلام آورده و در شهرها می‌گشته 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 همداستان‌اند روایت شده و از طریق دیگری جز او روایت نشده است.

نویسنده این سخن را از نتایجی بر گرفته که از سخن پیشین خود فرا آورده و این در حالی است که برای سخنان پیشگفته خود حتی یک دلیل هم نمی‌آورد 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 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» (۱).

۱- سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۳۳. ترمذی می‌گوید: 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 شمرده‌اند، چنان که بسیاری از بزرگان اهل سنت این حدیث را صحیح دانسته‌اند.

ص: ۳۵

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]» (۱)

یکی نیز این حدیث است: «علی از من است و من از او، و او ولی همه مؤمنان پس از من است» (۲)

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

۱- 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 السنه، 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 الخیره المهره، ج ۹، ص ۲۵۹ و مختصر اتحاف الساده المهره، ج ۹، ص ۱۸۰، به نقل از ابویعلی می گوید که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «شایسته نیست من بروم مگر آنکه تو پس از من جانشینم باشی». کتاب السنه، ج ۲، ص ۵۵۱. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث صحیح است.

۲- 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 السنه، ج ۲، ص ۵۵۰. البانی در حاشیه خود می گوید: اسناد این حدیث صحیح است و رجال آن، اگر مسلم تأیید کند، ثقه هستند...

ص: ۳۶

مسلم و دیگران (۱) برای شش ماه سر باز می‌زند، 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 می‌کند 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:

لَا إِنَّ خَيْرَ النَّاسِ بَعْدَ مُحَمَّدٍ وَصِيَّ النَّبِيِّ الْمُصْطَفَى عِنْدَ ذِي الذِّكْرِ
وَ أَوْلُ مَنْ صَلَّى وَ صُنُو نَبِيهِ وَ أَوْلُ مَنْ ارْذَى الْغَوَاةَ لَدَى بَدْرِ (۲)

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 لِلزُّبَيْرِ وَقُلْ لَطَلْحَةَ إِنَّا نَحْنُ الَّذِينَ شَعَرْنَا الْأَنْصَارُ
نَحْنُ الَّذِينَ رَأَتْ قُرَيْشٌ فَعَلْنَا يَوْمَ الْقَلْبِ أَوْلَتِكَ الْكُفَّارُ

۱- بنگرید به: صحیح بخاری، ج

۲- تاریخ طبری، ج ۲، ص ۶۹۶

ص: ۳۷

كُنَّا شِعَارَ نَبِيِّنَا وَ دَثَارَهُ يَفْدِيهِ مِنَّا الرُّوحُ وَالْأَبْصَارُ
 إِنَّ الْوَصِيَّ إِمَامُنَا وَ وَلِيِّنَا بَرِحَ الْخِفَاءُ وَبَاحَتْ الْأَسْرَارُ

«۱» به زیر 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 گراییده‌اند تنها نظر آنان است و ما با آنها همراه نیستیم.

از اینجا روشن می‌شود پندار نویسنده در اینکه فقهای امامیه شخصیت عبدالله بن سبا را غیر واقعی می‌دانند نادرست است.

به هر رو خواه وجود عبدالله بن سبا ثابت شود یا نه، مسأله‌ای است که هیچ ارتباطی، دور یا نزدیک، به مذهب شیعه امامیه ندارد،

زیرا شیعیان از او تبرّی می‌جویند و نفرینش می‌فرستند، و از همین رو در میان کتب شیعه حتی یک روایت از او نقل نشده است و

یک سخن از او نستانده‌اند.

حقیقت انتساب شیعه به اهل بیت

نویسنده می‌پندارد تشیع بر پایه محبت به اهل بیت و بیزاری از صحابه- به‌طور کلی- و ابوبکر، عمر، عثمان و عایشه- به‌طور خاص- استوار است، و اینکه اهل سنت درفش دشمنی با اهل بیت را بر افراشته‌اند [نصب کرده‌اند] 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 حرمتشان شدند.

او آن‌گاه 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

ص: ۴۰

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 جلیل القدر 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 و گرنه 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

ص: ۴۱

جان و مال در راه خدا جهاد کرده‌اند تا جایی که اسلام انتشار یافته و پرچمش برافراشته گشته است. اما به منافقان و اسیران آزاد گشته‌ای که به پیامبر صلی الله علیه و آله آزار می‌رساندند و کین اسلام در دل داشتند و در کمین ضربه زدن بدان بودند، نه مهربی می‌ورزیم نه نزد ما از ارزشی برخوردارند.

این پندار نویسنده که شیعیان همه اهل سنت را ناصبی می‌دانند درست نیست، زیرا ناصبیه 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 نجس‌اند 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 نمی‌کنیم 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 نداشته‌اند و ما به یقین آگاهیم که بسیاری از اهل سنت اهل بیت علیهم السلام را دوست می‌داشته‌اند، پس چگونه می‌توان داوری 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

ص: ۴۲

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

در حقیقت آنها که موجب کشته شدن امامان اهل بیت علیهم السلام شدند و خون ایشان را روا شمردند دشمنان آنها تلقی می‌شوند 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 [بخوادم شیعه خود را بازشناسم آنها را جز اهل سخن نمی‌یابم و اگر بیازمایشان مرتدشان می‌یابم 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 می‌شود که بصری دیلمی است و روایت او بس ضعیف است (۱)، و نیز ابراهیم بن عبدالله صوفی که مردی ناشناس است که شرح حال او در کتب رجال یافت نمی‌شود، و موسی بن بکر واسطی که مورد وثوق نیست. شیخ طوسی قدس سره درباره او می‌گوید: 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 بخوادم شیعه خود- یعنی کسانی که ادعا می‌کنند شیعه و پیرو مايند و نیستند- را از شیعیان حقیقی مان جدا سازم «لَمَا وَجَدْتُهُمْ

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

ص: ۴۳

أَلَا وَاصْفَاءُ؛ یعنی این گروه را داخل در شیعیان حقیقی خود نمی‌یابم، بلکه این گروه خود را شیعه ما توصیف می‌کنند و تنها ادعای آن را دارند، چه، به امامت ما اعتقادی ندارند و نه در سخن نه در رفتار از ما پیروی نمی‌کنند، «وَلَوْ اِمْتَحَنْتَهُمْ لَمَا وَجَدْتُهُمْ اِلَّا مُرْتَدِّينَ»؛ یعنی اگر من این گروه را که گمان می‌کنند 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 تَمَحَّصْتَهُمْ لَمَا خَلَصَ مِنَ الْاَلْفِ وَاوْحِدٌ»؛ یعنی اگر من با آزمون، سره ایشان را از ناسره جدا کنم و به آنها فرمان دهم که از برای ما پول پردازند و جانشان را در راه ما فدا کنند حتی یکی از آنها از این آزمون سر بلند بیرون نمی‌آمد.

گواه آنچه در معنای حدیث گفتیم ادامه سخن حضرت علیه السلام است که می‌فرماید:

«وَلَوْ غَرَبْتَهُمْ غَرَبَةً لَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ اِلَّا مَا كَانَ لِي، اِنَّهُمْ طَالَمَا اتَّكَوْا عَلَيَّ الْاَرَائِكُ، فَقَالُوا: «نَحْنُ شِيعَةُ عَلِيٍّ»، اِنَّمَا شِيعَةُ عَلِيٍّ مَنْ صَدَقَ قَوْلَهُ فَعَلَهُ».

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

ص: ۴۴

از این سخن امام علیه السلام- در صورت صحّت 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 نفی کند که ادّعا 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 زنهای 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 قریش 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 کوی و برزن 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

ص: ۴۵

امام علیه السلام بدانها باز گردد؛ چنان که نویسنده می‌خواهد برای خواننده ترسیم کند و مدعی شده است که همراهیان امیرالمؤمنین علیه السلام در جنگهای سه گانه ایشان همگی شیعه [حقیقی امام بوده‌اند].

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 می‌شود که اگر اهل سنت در جنگ با معاویه امیرالمؤمنین علیه السلام را همراهی نمی‌کرده‌اند کجا بوده‌اند؟

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

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

ص: ۴۶

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 حزبها و رها کنندگان 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 همداستان شده بودند؛ گروهی از مردم کوی و برزن که عبیدالله 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 تناقضی آشکار است، زیرا شیعه یک شخص به مفهوم یاران و پیروان و دوستداران 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.

ص: ۴۷

ابن ابی الحدید معتزلی می گوید: ابو حسن علی بن محمّد بن ابی سیف مدائنی در کتاب الاحداث می گوید: معاویه به سالی که برای او بیعت گرفتند در نامه‌ای 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 براءت 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 شناخته‌ای 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

ص: ۴۸

او را نفرین کرد. گفته‌اند: 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 می‌شود که در کوفه حتی یک شیعی شناخته شده نبوده که به جنگ با حسین علیه السلام برخیزد، پس چگونه نویسنده ادعا می‌کند اهل کوفه که حسین علیه السلام را کشتند شیعه بوده‌اند؟

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، 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 می‌کند و می‌فرماید: «وای بر شما ای شیعه خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز رستخیز نمی‌هراسید در این دنیا آزاده باشید و اگر همان گونه که می‌پندارید عرب هستید به نیاکان خود باز گردید» (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 زنانشان را به

ص: ۴۹

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

ابن اثیر 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 مره العبدی 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

ص: ۵۰

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 ربوده‌اند 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 نهران 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 بی شُبَّان رها می‌کنی؟

امام علیه السلام پاسخ می‌فرماید: «چه کنم ای مرد جهنی؟ به خدا من از کاری آگاهم که معتمدان الهی به من رسانده‌اند».

امام علیه السلام در اینجا خبر می‌دهد که به زودی این کار به معاویه باز می‌گردد که حق و سنت را می‌میراند و باطل و بدعت را زنده می‌گرداند و در قلمرو او مؤمن به خواری کشیده می‌شود و تبهکار نیرومندی می‌یابد.

این سخن نویسنده پیرامون فرمایش امام زین العابدین علیه السلام به اهل کوفه: «آیا می‌دانید 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

ص: ۵۱

حالی که به شما می‌فرماید: «با خاندان من جنگیدید و حرمت مرا در هم شکستید، پس از ائمت 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 بیشتر ثابت کردیم که اهل کوفه در آن هنگام شیعه نبوده‌اند.

این را نیز باید در نظر آورد آنچه نویسنده نقل می‌کند 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 برآمده‌اند؛ کسانی همچون شیبث بن ربیع و حجار بن ابجر و کسانی که در راه این دو بوده‌اند، و چنان که گفتیم این جماعت و نظایر ایشان شیعه نبودند.

نویسنده این سخن امام صادق علیه السلام را می‌آورد 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 فرموده‌اند 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 رثاب- می‌گوید:

ص: ۵۲

«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 پنهان 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 می ورزید! آیا بر برادر من می گریید؟ آری، به خدای که

ص: ۵۳

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

در پاسخ نویسنده پیش از این یادآور شدیم که کوفیان در آن هنگام اساساً شیعه نبوده‌اند 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 نکوهیده‌اند و چنان که در سخن آن دو هویداست شیعیان را نکوهش نکرده‌اند.

نویسنده گمان می‌کند امام صادق علیه السلام برای شیعه روشن کرده است که خداوند ایشان را نکوهیده و رافضه نامشان نهاده. او به روایتی استدلال می‌کند که در آن شیعه نزد امام صادق علیه السلام آمدند و عرض کردند:

«ما را چنان زشت می‌خوانند که دیگر پُشتمان شکسته و دل‌هامان مرده است و کارگزاران بر پایه حدیثی که فقیهانشان برای آنان روایت می‌کنند ریختن خون ما را روا می‌شمرند. 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 نداده‌اند 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 راویان آن نام سهل بن زیاد دیده می‌شود که، بنا به مشهور مورد قبول نزد علما (۱)، ضعیف است، چنان که نام محمد بن سلیمان نیز در

۱- بنگرید به: رجال نجاشی، ج ۱، ص ۴۱۷

ص: ۵۴

سلسله راویان 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 راویان این حدیث است که پدر راوی پیشگفته است که او نیز ضعیف شمرده می‌شود.

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 می‌گوید: شماری از یاران ما از سهل بن زیاد و او از محمّد بن سلیمان و او به نقل از پدرش آورده‌اند که گفته: نزد امام صادق علیه السلام بودم که ابوبصیر نفس زنان وارد شد ... تا اینکه راوی می‌گوید: «عرض کردم:

قربانت کردم ما را چنان زشت می‌خوانند که از آن پُشتمان شکسته و دلهامان مرده است و کارگزاران بر پایه حدیثی که فقیهانشان برای آنان روایت می‌کنند ریختن خون ما را روا می‌شمردند. راوی می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: مقصودتان «رافضه» است؟ او می‌گوید: عرض کردم:

آری. امام علیه السلام فرمود: نه، به خدا این نام را آنها بر شما ننهاده‌اند و خدای، شما را با این نام نامیده است. ای ابومحمّد! آیا نمی‌دانی 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 می‌کردند و مهرشان نسبت به موسی و هارون و نسل آن دو علیهما السلام فزون‌تر بود.

پس خداوند عزوجل به موسی علیه السلام وحی فرستاد که: این نام را برای

ص: ۵۵

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، وانگاه خداوند عزوجل این نام را برای شما اندوخته کرد تا آن را به شما ارمغان کرد.

ای ابو محمد! آنها [که این سخن می گویند] خیر را پس زدند و شما شر را. مردم به گروهها و شاخه‌های 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 مژده باد شما را ... تا پایان حدیث» (کافی، ج ۸، ص ۲۸).

همان گونه که خوانندگان می‌یابند سیاق این روایت در ستایش شیعه است، اما نویسنده از متن کاسته و بخشی از آن را نیاورده، تا این توهم را برای خوانندگان پیش آورد که این روایت در ذمّ 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 می‌کند نمی‌رسد.

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 می‌دارد و چنین می‌پندارد که اهل سنت از این همه میرا هستند.

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

ص: ۵۶

را به خود بسته بودند. با آنکه نویسنده از عملکرد اهل کوفه نسبت به دیگر ائمه علیهم السلام هیچ سخنی به میان نمی‌آورد، نمی‌دانیم اَتْهام بدرفتاری آنها با همه ائمه اهل بیت علیهم السلام چه وجه و دلیلی دارد؟! و نمی‌دانیم چرا نویسنده چشم از دشمنی امویان در حق اهل بیت علیهم السلام فرو می‌بندد، 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 می‌کند که خدا دل او را کور کرده بینایی چشم او ستانده وی را فرو گذاشته، مسخس کرده باشد.

قرطبی پس از نقل حدیثی می‌گوید: «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 شاخه‌های او هستند که از پیامبر صلی الله علیه و آله رُسته‌اند، چنان که خود فرمود: «فاطمه، پاره تن من است»، و باز با وجود این، بنی‌امیه 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 مصطفی صلی الله علیه و آله به مخالفت برخاستند و با در پیش گرفتن

ص: ۵۷

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 آیشان روزی که بر حضرتش صلی الله علیه و آله عرضه می‌شوند» (فیض القدر، 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 - آورده‌اند 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. کینه‌توزترین ایشان نسبت به ما بنی امیه، بنی مغیره و بنی مخزوم هستند».

نویسنده می‌پندارد شیعیان به شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله خدشه وارد کرده‌اند. او در اثبات این سخن به روایت کلینی در اصول کافی، (جلد ۱، ص ۲۳۷) به نقل از امیرالمؤمنین علیه السلام استشهاد می‌کند 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

ص: ۵۸

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

با چشمپوشی از سند روایت، هیچ مانعی ندارد خری بر سیبل 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 سرزند یا بر سیبل اعجاز از زبان حیوانی گفته آید.

ابن اثیر پس از بیان اینکه چرا خداوند سبحان را با «فدا» مخاطب می‌سازند می‌گوید: «کاربرد این واژه برای خداوند متعال بر مجاز و استعاره حمل می‌شود، زیرا کاربرد «فدا» برای کسی است که به دشواری گرفتار شده باشد و مقصود از آن در اینجا تعظیم و بزرگداشت می‌باشد، چه، آدمی برای چیزی «فدا» می‌دهد که بزرگش بدارد، پس خود را قربانی او می‌گرداند» (النهاية فی غریب الحدیث والاثار، ج ۳، ص ۴۲۲).

امّا چرا این خر سخن خود را از نیای چهارمش روایت می‌کند با آنکه میان نوح و پیامبر ما صلی الله علیه و آله هزاران سال فاصله است؟ پاسخ آن است که اگر بر سیبل اعجاز باشد محلّ اشکال نخواهد بود، زیرا همان گونه که عمر بسیاری از آدمیان طولانی می‌گردد 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 صلی الله علیه و آله با سند خود از ابن منظور آورده که می‌گوید: «هنگامی که خداوند در خیبر برای پیامبر 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 صلی الله علیه و آله با خر سخن گفت

ص: ۵۹

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 مانده‌ام و از پیامبران تنها تو مانده‌ای، من از تو انتظار داشتم بر من سوار شوی....» (البدایه و النهایه، ج ۶، ص ۱۵۸).

شگفت آنکه نویسنده، این حدیث ضعیف را برای استدلال بر اینکه شیعیان از مقام پیامبر صلی الله علیه و آله می‌کاهند آورده است، ولی از احادیث صحیحی چشم فرو بسته که کتب اهل سنت از آن آکنده است و پیامبر را عیب می‌کند و سخن ناروا بدو نسبت می‌دهد و صفاتی را به ایشان می‌بندد که سزاوار نیست.

یکی از همین احادیث دلالت بر آن دارد که پیامبر 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 صلی الله علیه و آله می‌گفت که:

«روزی حضرت صلی الله علیه و آله زید بن عمرو بن نفیل را در پایین بَلَدَح دیدار کرد، و این هنگامی بود که هنوز به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وحی نمی‌شد. رسول خدا صلی الله علیه و آله برای او سفره‌ای پهن کرد که در آن قدری گوشت بود. زید از خوردن آن خودداری کرد و گفت: من از گوشت قربانی بُت‌هایتان نمی‌خورم و از آنچه نام خدای بر آن برده نشده در کام نمی‌ریزم» (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۷۷۰).

حدیث دیگری از این دست نقل می‌کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله نابجا خشم می‌گرفت و دشنام می‌داد و نفرین می‌فرستاد. مسلم و جز او از عایشه نقل می‌کنند که گفته: «دو مرد بر پیامبر صلی الله علیه و آله وارد شدند و با پیامبر صلی الله علیه و آله سخنی گفتند که من ندانستم درباره چیست. این دو پیامبر صلی الله علیه و آله را به خشم

ص: ۶۰

آوردند و پیامبر صلی الله علیه و آله 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 صلی الله علیه و آله فرمود: چرا این سخن را می گویی؟ عایشه گفت: تو بر آن دو نفرین فرستادی و دشنامشان دادی. پیامبر صلی الله علیه و آله 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 ۲۰۷).

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 صلی الله علیه و آله به سبب کاری که با زید بن حارثه داشت سوی خانه او رفت و زن او زینب را دید که مشغول غسل است، پس فرمود: سبحان الله از این آفریده» (عیون اخبارالرضا، 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

ص: ۶۱

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 و 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 نویسندگان ادعا می‌کنند - 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 می‌شود.

در این حدیث هیچ شاهدی دیده نمی‌شود که پیامبر صلی الله علیه و آله 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 می‌پردازد که از چشم همه به دور باشد. پیامبر صلی الله علیه و آله 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 می‌خوانیم:

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 صریح‌تر 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.

ص: ۶۲

طبرانی و دیگران به نقل از زینب بنت جحش آورده‌اند که گفته است:

«زید مرا طلاق داد و طلاق من قطعی شد و همین که عده‌ام 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 می‌کنی؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خدای، ما را تزویج می‌کند 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 می‌کند 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 می‌گفت رفت. زینب می‌گوید: در پی او رفتم و شنیدم که با خود می‌گفت: «بزرگ است خدایی که دلها را زیر و زبر می‌کند»، پیامبر این سخن را می‌گفت 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 سرِ عتاب است می‌گوید: «وَ» به یاد آرای محمد «إِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ» با هدایت «وَأَنْعَمْتُ عَلَيْهِ» با آزادی، یعنی زید بن حارثه، غلام رسول خدا صلی الله علیه و آله «إِمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ» (۱)

و این، چنان است که

۱- احزاب/ ۳۷؛ و آن گاه که به کسی که خدا بر او نعمت ارزانی داشته بود و تو [نیز] به او نعمت داده بودی، می‌گفتی: همسرت را پیش خود نگاه‌دار و از خدا پروا بدار.

ص: ۶۳

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 امیرالمؤمنین علیه السلام است که روزی نزد رسول خدا صلی الله علیه و آله رفت در حالی که ابوبکر و عمر نیز نزد ایشان بودند. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «من میان پیامبر و عایشه نشستم. عایشه گفت: جز ران 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 روایانش- 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.

ص: ۶۴

در متن حدیث نیز هیچ شاهی 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 دامان من نیافتی؟ پیامبر خدا به خشم آمد و فرمود: ای حمیرا! مرا با آزار برادر می‌آزار» (کتاب سلیم بن قیس، ص ۱۷۹).

پاسخ به نویسنده چنین است که این حدیث نیز همچون حدیث پیش ضعیف است و هرگز دلیل خدشه‌دار 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 نشانه‌ای

ص: ۶۵

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 گونه‌ای 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 راند و اوصاف امیرالمؤمنین علیه السلام از زبان پیامبر صلی الله علیه و آله را نیز نیاورده 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 نگریست 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 شرمگاہت چیزی آشکار است آویزان» (بحارالانوار، ج ۴۱، ص ۲۹۳).

نویسنده بر زبان آوردن این واژگان 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 راویان آن نام «بگار بن کزدم» دیده می‌شود که در کتب رجال از او نه ستایشی دیده می‌شود نه نکوهشی. دیگر در سلسله سند این حدیث

ص: ۶۶

نام عیسی بن سلیمان دیده می‌شود که او نیز وضعی ناشناخته دارد، و عمر بن عبد العزیز که به گفته نجاشی در رجالش، جلد دوم، صفحه ۱۲۷: إمامیِّ مَخْلَطٌ (۱)، و کشی به نقل از فضل بن شاذان می‌آورد که درباره او گفته: «روایات مجهول می‌گویند» (اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸).

از نظر متن روایت، پوشیده نیست که چنین عبارتهایی در حدیث آورده می‌شود و گردی بر دامن گوینده آن نمی‌نشیند، زیرا به هیچ رو دشنام نیست و امیرالمؤمنین علیه السلام به جای «فرج» به کنایه «هن» گفته است و یادآور شده که بر شرمگاه او چیزی آشکار است آویزان. کنایه از شیوه‌های متعارف در زبان عربی است که از شیوا سخنان و زبان آوران خرده گرفته نمی‌شود، 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 می‌شود که بر پژوهشگر آن پوشیده نیست.

نویسنده، چنین روایتی را از امیرالمؤمنین علیه السلام گران شمرده و آن را مایه اهانت می‌داند، در حالی که خود آنها از علی علیه السلام روایاتی می‌آورند زشت‌تر از این روایت مانند نقل ابن اثیر در نهاییه، (جلد ۱، صفحه ۴۴۰)

۱- یعنی شخصی که عقیده ثابتی ندارد، گاهی به جبر و گاهی به قدر اعتقاد پیدامی‌کند، و یا کسی که امیر مؤمنان علی علیه السلام را دوست دارد ولی از دشمنان وی تبرّی و بیزاری نمی‌جوید. به نقل از مجمع البحرین ماده خلط. و به اصلاح امروز التقاطی است.

ص: ۶۷

نویسنده روایتی را از طبرسی در احتجاج آورده که فاطمه علیها السلام به امیرالمؤمنین علیه السلام گفت: «ای پسر ابوطالب! همچون جنین به خود در پیچیده‌ای و مانند فرد متهم گوشه اتاق گزیده‌ای».

پاسخ به او این است که حتی اگر صحت این خبر را بپذیریم زهرا علیها السلام از امیرالمؤمنین علیه السلام یاری می‌جست تا او را بر کسی که پس از مرگ پدرش رسول خدا صلی الله علیه و آله مهریه‌اش (فدک) را غصب کرده یاری رساند.

اینکه فاطمه زهرا علیها السلام نشستن امیرالمؤمنین علیه السلام را به درهم پیچیده شدن جنین و نشستن تشبیه می‌کند از آن رو نیست که بخواهد حضرت علیه السلام را به سبب ترک رویارویی با دشمن بنکوهد، زیرا می‌داند 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 می‌آورد که در آن عمر و همراهان او امیرالمؤمنین علیه السلام را در حالی که ریسمان به گردن حضرت علیه السلام افکنده، او را به سختی می‌کشیدند نزد ابوبکر آوردند. در این هنگام حضرت علیه السلام بانگ برمی‌آورد که: ای برادر! این جماعت مرا چندان به ضعف کشاندند که نزدیک بود جانم بستانند.

نویسنده می‌پرسد: آیا امیرالمؤمنین 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 نمی‌شود، بلکه گواه خردمندی و فرزانگی است، زیرا وضع از دو شکل بیرون نبوده است: یا امیرالمؤمنین علیه السلام با آنها

ص: ۶۸

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 شقشقیه 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 پاره‌ای اخبار آمده و شماری از تاریخ پردازان بدان تصریح کرده‌اند- 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.

ص: ۶۹

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 سزاوارش برساند، آن گاه چنین دید که اگر آن را به ایشان واگذارد رواست، 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؟! و

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،

ص: ۷۰

دغسر، چشم گنده با استخوانهای شانهای همچون شتر و دندان پیدا که هیچ پولی ندارد» (تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۳۶). پاسخ نویسنده این است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا روایت مرسل و مرفوع است که نمی توان به هیچ رو بدان استدلال کرد.

با چشمپوشی از سند روایت فاطمه علیها السلام می گوید: «زنان قریش درباره او به من چنین و چنان می گویند»، و این سخن خود فاطمه زهرا علیها السلام نیست و شاید آن را به سبب اخبار پیامبر صلی الله علیه و آله گفته، نه آنکه سخنان آنها را تأیید کرده باشد. روایتی هست که نویسنده گمان می کند در آنها به فاطمه زهرا علیها السلام اهانت شده است. در یکی از این روایتها که در اصول کافی یاد شده آمده است که فاطمه کمر بند عمر را گرفت و سوی خود کشید. در کتاب سلیم بن قیس، صفحه ۲۵۳ آمده است که: «فاطمه زهرا علیها السلام در ماجرای فدک نزد ابوبکر و عمر رفت و با آن دو مشاجره کرد و در میان مردم سخن گفت و فریاد برآورد و مردم پیرامون او گرد آمدند».

پاسخ نویسنده این است که روایت آمده در اصول کافی سندی ضعیف دارد، زیرا راوی آن عبدالله بن محمد جعفی است که نجاشی در صفحه ۱۵۹ رجالش او را ضعیف دانسته است. صالح بن عقبه نیز از دیگر راویان این حدیث است که نه تنها موثق شمرده نشده، بلکه ابن غضائری در صفحه ۶۹ کتاب خود او را ضعیف معرفی کرده است.

اما اینکه زهرا علیها السلام کمر بند عمر را گرفت مجلسی قدس سره در مرآة العقول این کار را برخاسته از ضرورتی مبرم می داند تا زندگی امیرالمؤمنین علیه السلام

ص: ۷۱

را از دست مردمی نجات بخشد که علیه ایشان گرد آمده بودند، و این کاری است واجب بر هر یک از بندگان خدا. این سخن نویسنده به نقل از کتاب سلیم بن قیس که زهرا علیها السلام با ابوبکر و عمر مشاجره کرد و در میان مردم سخن گفت و فریاد برآورد سخنی دروغ و برافته است، زیرا سلیم بن قیس از این قبیل سخنان نمی‌آورد و آنچه او آورده، اعتراض حضرت زهرا علیها السلام بر ابوبکر و عمر است بی هیچ مشاجره و فریادی. رجوع کنید به صفحه ۲۲۶ این کتاب.

نویسنده ادعا کرده کلینی در فروع روایتی آورده است که براساس آن فاطمه علیها السلام به ازدواج با علی علیه السلام خشنود نبوده است، زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله روزی بر او وارد می‌شود و دختر خود را گریان می‌یابد. حضرت صلی الله علیه و آله به او می‌فرماید: چرا می‌گریی؟ به خدا اگر در میان کسان من بهتر از او یافت می‌شد تو را به ازدواج او در می‌آوردم. من تو را به ازدواج او در نیاوردم، بلکه خدای، تو را به همسری او برگزید.

پاسخ نویسنده این است که حدیث مذکور گواه رضایت نداشتن سرور زنان فاطمه زهرا علیها السلام به ازدواج با امیرالمؤمنین علیه السلام نیست و شاید گریه آن بانو علیها السلام به سبب دوری از خانه پدرش، رسول خدا صلی الله علیه و آله، بوده باشد، یا به سبب سختیها و دشواریهایی که امیرالمؤمنین علیه السلام همراه با حضرت فاطمه زهرا علیها السلام گرفتار آنها خواهد شد، یا شاید هم گریه فاطمه زهرا علیها السلام، چنان که در پاره‌ای احادیث آمده، از سر شرم در شب زفاف بوده است. عبدالرزاق صنعانی در کتاب خود، جلد ۵، صفحه ۳۴۰ با سندش از ابن عباس در حدیثی مفصل آورده است که: چون فاطمه علیها السلام

ص: ۷۲

بیامد و علی را در کنار پیامبر صلی الله علیه و آله نشسته دید بسیار شرم کرد و گریست.

پیامبر صلی الله علیه و آله هر اسید که مبادا گریه فاطمه علیها السلام از آن رو باشد که علی پوی ندارد. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: چرا می گریی؟ من از تو چیزی دریغ نوریدم، 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 علیها السلام سخنی نمی یابیم که بر ناخشنودی ایشان از ازدواج با امیرالمؤمنین علیه السلام دلالت داشته باشد یا دلگیری از این ازدواج را نشان دهد، و کلام پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به سبب غمگساری از فاطمه زهرا علیها السلام با این بیان بوده که علی علیه السلام پس از پیامبر صلی الله علیه و آله بهترین مردم است، و اینکه خدا او را برای فاطمه زهرا علیها السلام برگزیده است.

نویسنده می گوید: چون پیامبر صلی الله علیه و آله همراه بریده بر فاطمه زهرا علیها السلام در آمد و فاطمه علیها السلام چشمش به پدر افتاد اشک از دیدگانش روان گشت.

پیامبر صلی الله علیه و آله 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 اندوهم 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،

ص: ۷۳

جلد ۲۰، صفحه ۲۲۹ آورده‌اند، و من نمی‌دانم 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 کرده‌اند، 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 علیها السلام نزد پدر از فقر و فکر و خیال و بیماری شکوه کرده باشد که باز هم در آن نشانه‌ای از نارضایتی فاطمه زهرا علیها السلام در ازدواج با امیرالمؤمنین علیه السلام دیده نمی‌شود.

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

«جبرئیل بر محمد صلی الله علیه و آله فرود آمد و به او گفت: ای محمد! خداوند تو را به فرزندی مژده می‌دهد که از فاطمه زاده می‌شود و امتت پس از تو او را خواهند کشت. حضرت صلی الله علیه و آله 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 می‌رساند و تو را مژده می‌دهد که امامت و ولایت و جانشینی را در نسل این فرزند می‌نهد. پیامبر صلی الله علیه و آله گفت: خوشنود شدم. آن گاه پیامبر صلی الله علیه و آله به فاطمه پیغام فرستاد که خداوند مرا به فرزندی مژده داده که از تو زاده می‌شود و امتم پس از من او را خواهند کشت.

ص: ۷۴

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 واپس 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 نشانه‌ای 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

ص: ۷۵

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 خوشنود 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 خیری 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 ام فضل شیر داده است. ابن ماجه و احمد و شماری دیگر از قابوس نقل می کنند که گفته است: «ام 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

ص: ۷۶

را شیر می‌دهی. پس فاطمه زهرا علیها السلام حسین یا حسن را زایید و ام‌فضل از شیر فرزندش قُثم بدو می‌داد» (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 می‌نهاد، راهی نمی‌ماند 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، به ویژه آنکه اهل سنت روایت می‌کنند: «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 صلی الله علیه و آله روا باشد و بسیار تکرار شود که ما نیز آن را ناممکن نمی‌دانیم، پس دیگر چه اشکالی خواهد داشت اگر از میان انگشتان حضرت صلی الله علیه و آله چندان شیر برآید که با آن فرزندش حسین علیه السلام را تغذیه کند؟

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

نویسنده این پرسش را مطرح می‌کند: 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 می‌کنند، زیرا اخبار رسیده ناهمگون است و متون این حدیث با یکدیگر سخت ناسازگار است. گروهی نیز این ازدواج را باور دارند.

ص: ۷۷

اگر قایل به عدم تحقّق این ازدواج باشیم و آن را از دروغهای راویان و برافته‌هایی 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 تحقّق یافته باشد، اما اگر قائل به تحقّق این ازدواج باشیم، که اعتقاد ما نیز چنین است، هیچ گردی بر دامان امیرالمؤمنین علیه السلام نمی‌نشیند، 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 چاره‌ای جز آن نداشت که به رغم خواستش با ازدواج عمر با دختر خود موافقت کند، زیرا یا باید مقام والای امامت را حفظ می‌کرد یا دخترش را به ازدواج عمر درمی‌آورد، و روشن است که پاسداشت جایگاه امامت سزاوارتر و بایسته‌تر بود و مسأله به شجاعت و ترس ارتباطی ندارد تا این ایراد نویسنده بر امیرالمؤمنین علیه السلام وارد آید که ایشان شیر ژبانی بوده است که در راه خدا از نکوهش هیچ نکوهشگری نمی‌هراسیده است. نویسنده در تحقّق ازدواج تحمیلی براساس روایتی اعتراض می‌کند 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: تولّی آن دو را داشته باش. آن زن گفت: آن گاه که

ص: ۷۸

خدایم را دیدار کردم به او می‌گویم: تو مرا به ولایت آن دو فرمودی.
امام علیه السلام می‌فرماید: آری.

نویسنده پنداشته است آن که امام ما را به تولی او دستور می‌دهد 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 راویان آن نام معلی بن محمد دیده می‌شود 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.

امّا این اعتراض نویسنده در حمل این روایت بر تقیه با آنکه امّ‌خالد از شیعه اهل بیت بوده و ابو بصیر از یاران امام صادق علیه السلام، با این سخن ابطال می‌شود که در صورت درستی این روایت، بی‌هیچ تردیدی باید آن را بر تقیه حمل کرد. در روایت کشی 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 بیاگاهاند. بار خدایا! من در دنیا و آخرت نزد تو از کثیرالنوا می‌راسم» (اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۵۱۱).

نویسنده می‌گوید: شیخ مفید در ارشاد روایت می‌کند 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 بی‌هیچ ردا و جامه‌ای با شمشیر در غلاف همچنان نشسته بماند» (ص ۱۹۰).

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

ص: ۷۹

می‌ماند؟ آیا این محبت است؟

پاسخ نویسنده این است که وی از آنجا که مفهوم ردا را نمی‌داند گمان برده که بدون ردا بودن مستلزم آشکار بودن عورت است، و این سخنی است که طلبه‌های تازه به حوزه آمده هم قائل بدان نیستند، چه رسد به کسی که ادعای اجتهاد می‌کند.

اهل سنت روایت می‌کنند که جابر بن عبدالله انصاری بدون ردا نماز گزارد، و حتی بخاری در صحیح خود بابتی را با نام «باب نماز بدون ردا» می‌گشاید و در آن روایتی را با سندش از محمد بن منکدر می‌آورد که گفته است: «بر جابر بن عبدالله در حالی وارد شدم که او جامه‌ای را به خود پیچیده بود و نماز می‌گزارد و ردایش را به کناری نهاده بود. پس چون از نماز بیاسود گفتیم: یا ابا عبدالله! نماز می‌خوانی در حالی که ردایت را به کنار افکنده‌ای؟ گفت: آری، می‌خواستم نادانانی همچون شما مرا ببینند. من پیامبر صلی الله علیه و آله را دیدم که چنین نماز می‌خواند» (صحیح بخاری، ج ۱، ص ۱۳۷).

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

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

ص: ۸۰

آیا امام حسن خوار کننده مؤمنان بود؟ یا عزت بخش ایشان، زیرا با رفتار حکیمانه و تیزبینی خود خونشان 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 راویان 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 پاره‌ای 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

ص: ۸۱

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 متوفاً 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 ابن عضائری او را تضعیف می کند، چنان که علامه حلی در خلاصه و ابن داوود در رجال خود و مجلسی در وجیزه و خویی و دیگران (۱).

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

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

ص: ۸۲

که زراره از امام نقل کند که ایشان تحیات را در تشهّد نمی‌پذیرد، لذا [با خود] می‌گوید: اگر فردا امام را دیدم همین پرسش را از او خواهم کرد شاید به‌دور 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 بیشتر تقریر فرموده بود، زراره باز آن را حمل بر تقیه کرد و باز با خود گفت: روز بعد امام را دیدار می‌کنم و بار دیگر این پرسش را می‌پرسم، 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 می‌گوید:

چون از محضر ایشان رفتم به ریشش خندیدم و گفتم: او روی رستگاری نخواهد دید. ضمیر در این سخن به کسی باز می‌گردد که به این فتوا عمل کند و به درستی آن باور داشته باشد؛ یعنی به کسی باز می‌گردد که به لزوم تحیات در تشهّد اعتقاد داشته باشد، چنان که در میان مخالفان از عامّه چنین است، و بدان عمل می‌کند و آن را از دین امامیه می‌داند، کسی که آن را به جای آورد و آن را از دین بدانند هرگز رستگار نمی‌شود (شرح میرداماد، ج ۱، ص ۳۷۹).

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

نویسنده می‌گوید: ثقة الاسلام کلینی می‌گوید: «هشام بن حکم و حماد از زراره نقل می‌کنند که گفته‌است: با خود گفتم: «شیخی که از علم مناظره

ص: ۸۳

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 عبیدالله و عقیل (علیهم السلام جمیعاً) از اهانت و بدزبانی شیعیان بر کنار نبوده اند. کشتی روایت می کند که: آیه «فَلْبِئْسَ الْمَوْلَىٰ وَ لَبِئْسَ الْعَشِيرَ» (۱) درباره عباس نازل شده است (رجال کشی، ص ۵۴). پاسخ این است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در آن نام

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

ص: ۸۴

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: «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (۱)

و «وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ» (۲)

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 راویان 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

۱- اسراء / ۷۲؛ هر که در این دنیا کور]

۲- هود / ۳۴؛ اندرز من اگر بخوام به شما اندرز دهم سودتان نخواهد داشت.

ص: ۸۵

تضعیف کرده‌اند.

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 باز گردد و اگر کسی 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 نمی‌دهد، و همین آشفتگی روایت را سست می‌گرداند و ما را از پرداختن بدان باز می‌دارد.

آیه‌الله محقق خویی پس از تضعیف شماری از روایاتی که از مقام ابن عباس می‌کاهند می‌گوید: «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 می‌دهند و عموی ایشان ابوطالب علیه السلام را که عهده‌دار 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 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!

ص: ۸۶

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 پاره‌ای از آنها بسنده می کنیم:

۱- 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 کشی 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 آورده‌ایم و به این اشکالها پاسخ داده‌ایم، خدایش از او خشنود باد» (رجال علامه، ص ۱۰۳).

۲- 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).

۳- 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).

ص: ۸۷

۴- آیه‌الله خویی می‌گوید: «حاصل سخن ما آنکه عبدالله بن عباس شخصیتی والامقام بود که از امیرالمؤمنین و حسنین علیهم السلام دفاع می‌کرد، چنان‌که علامه و ابن داوود نیز گفته‌اند» (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 می‌کند شیعه به امام زین العابدین علی بن حسین علیه السلام اهانت کرده روایتی است که از کلینی نقل می‌کند: یزید بن معاویه از امام می‌خواهد بنده او باشد و امام علیه السلام راضی می‌شود که بنده یزید باشد و می‌فرماید: «من آنچه را تو می‌خواهی پذیرفتم، بنده‌ای 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 می‌شود 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 می‌کند.

ص: ۸۸

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 و آله نمی خوابید مگر آنکه چهره فاطمه را ببوسد» (بحارالانوار، ج ۴۳، ص ۴۴) و «چهره خود را میان دو سینه او می نهاد» (بحارالانوار، 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).

ص: ۸۹

اهل سنت این گونه احادیث را روایت می کنند. یکی از آنها روایت طبری است در ذخائرالعقبی، صفحه ۳۶ در باب «اخبار مربوط به اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله 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 ابو ثعلبه آورده است که گفته: «هرگاه رسول خدا صلی الله علیه و آله از جنگ یا سفری باز می گشت به مسجد می رفت و دو رکعت نماز می گزارد و به فاطمه درود می فرستاد و سوی 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 القدیر، جلد ۱، صفحه ۱۰۵ می گوید: فاطمه از صحابه فاضل و سخنسرایان شیوا بوده است و پیامبر صلی الله علیه و آله 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. هیشمی 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 دگرگونه و سیاه داشته باشد. امام رضا علیه السلام

ص: ۹۰

به آنها فرمود: او پسر من است. گفتند: رسول خدا صلی الله علیه و آله 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 دربردارد. آیه الله محقق خوئی 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 وهمی تباه و فاسد است، زیرا شناخت اینکه امام جواد فرزند امام رضا است به آوردن زنان بستگی ندارد. سوم، اگر گروهی که در برابر امام رضا علیه السلام سرکشی کردند تا فرزند 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 الفقاهه، 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

ص: ۹۱

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 عمومی مأمون بوده است و دختر عمومی 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 می ورزیده است. نخستین چیزی که از ابوالحسن علیه السلام برای ذوالریاستین آشکار شد آن بود که دختر عمومی 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 عمومی 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 ضمائر را به امام علیه السلام برگردانده است و «تخبه» و «یحبهها» را به «یعشقها» و

ص: ۹۲

«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 دیده‌ام. 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 معتقد می دانیم.

جعفر بن امام هادی علیه السلام نیز از کسانی است که وثوقش نزد ما ثابت نیست، و ائمه آنچه احمد بن عبیدالله بن خاقان بدو در باده گساری نسبت می دهد خدا بدان آگاه تر است.

متعه و مسائل مربوط به آن

نویسنده مدعی است که شیعیان روایات تشویق به متعه را وارد کرده‌اند و پاداشی را برای آن در نظر گرفته‌اند و تارک آن را مستوجب عقاب معرفی کرده‌اند 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 می‌فرماید: «متعه 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 می‌فرماید: «هر که یک بار متعه کند از خشم خدادرامان است و هر که دو بار متعه کند با نیکان برانگیخته می‌شود و هر که سه بار متعه کند در بهشت نزدیک من خواهد بود» (من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶).

ص: ۹۴

پاسخ به نویسندگان این است که این سه حدیث در منابع شیعی دیده نمی‌شود و نمی‌دانم نویسندگان آنها را از کجا آورده است؟ و چگونه آن را جعل کرده است؟

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

اینکه نویسندگان ادعا کرده هر که متعه نکند سزای کفر است و مسلمان شمرده نمی‌شود دروغ آشکار است، زیرا هیچ یک از علمای شیعه به وجوب نکاح متعه قایل نیستند و باور ندارند اسلام با انجام این کار ثبوت می‌یابد. خوانندگان خواهند دید نویسندگان درستی این ادعا دلایل اثباتگر نمی‌آورد.

نویسندگان از امام صادق علیه السلام روایت می‌کنند که به ایشان عرض شد: آیا متعه ثواب دارد؟ امام علیه السلام می‌فرماید: «اگر این کار را در راه خدا [برای مخالفت با منکران آن کند سخنی با آن زن بر زبان جاری نمی‌سازد مگر آنکه خداوند برای آن حسنه‌ای در نظر می‌گیرد] و دستی به سوی او دراز نمی‌کند مگر آنکه خداوند برای آن حسنه‌ای مقرر می‌کند، 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 می‌ریزد از گناهانش در می‌گذرد» (من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۶).

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

ص: ۹۵

کتب رجالی موثق شمرده نشده‌اند.

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

نویسنده می‌نویسد: تمایل به درک چنین ثوابی موجب شده علمای حوزه در نجف و همه حسینی‌ها و حرهای ائمه علیهم السلام، فراوان متعه کنند که از میان آنها می‌توان 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 صلی الله علیه و آله در بهشت، بسیار متعه می‌کردند.

پاسخ به نویسنده چنین است که تعبیر «علمای حوزه و همه حسینی‌ها و حرهای ائمه» از زبان یک شیعه گفته نمی‌شود، زیرا در میان شیعه علمای حسینی و علمای حرم نداریم، چنان که هم‌اینک مرجعی با نام بروجردی یا قزوینی یا طباطبایی یا سیدمدنی وجود ندارد و ما تاکنون نام ابوحارث یاسری را نه شنیده‌ایم و نه او را می‌شناسیم و به احتمال زیاد نامی جعلی است.

به هر حال آنچه او پیرامون حرص علمای شیعه به متعه می‌گوید همگی دروغ و به هم بافته‌هایی است که به دلیلی استناد ندارد، و او می‌بایست به جای اظهار سخنانی چنین گزاف، دلایلی اثباتگر بیاورد.

ص: ۹۶

نویسنده می‌نویسد: 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 نمی‌شود و از همین رو نویسنده شماره جلد و صفحه را یادآور نمی‌شود 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 می‌کند. 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 می‌شمرد 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 شمرده‌اند- 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

ص: ۹۷

نکاح را برای همه مردم روا شمرده برای پیامبران، امامان و دختران ایشان نیز روا شمرده است، زیرا نکاح، سنّت است و هر که از سنّت 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 مدّت دیگری، زیرا متعه عملی است روا بر مدّتی معلوم، خواه این مدّت 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 مدّت عقد به صحّت 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؟

ص: ۹۸

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 بیش نداشته باشد، اجازه می دهند، و روایت می کنند که پیامبر صلی الله علیه و آله عایشه را، که شش سال بیش نداشت، به زنی گرفت.

شیخ طوسی و شیخ صدوق از عایشه روایت کرده اند که گفته است:

«پیامبر صلی الله علیه و آله مرا به عقد خود در آورد در حالی که دخترکی شش ساله بودم و با من همخوابگی کرد در حالی که نه سال بیش 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

ص: ۹۹

آمده این است:

مسأله ۱۲- با همسر نمی‌توان تا پیش از رسیدن به نُه 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 نمی‌توان تا پیش از رسیدن به نُه سالگی با دختر نزدیکی کرد خواه عقد دائم باشد یا موقت، زیرا نهی شده که با دختر کمتر از نُه سال نزدیکی کرد. امام صادق علیه السلام در صحیحہ حلبی می‌گوید: «هر گاه مردی با دختری که هنوز خردسال است ازدواج کند نباید تا پیش از رسیدن او به نُه 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 می‌شود و ما هیچ گاه نشنیده‌ایم 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)

۱- 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.

ص: ۱۰۰

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 آورده‌اند.

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 بیماری‌اش 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 ولی توافق کنند که به دختر بچه زانی نرسد (۱) بدان عمل می‌شود، و اگر این دو با یکدیگر اختلاف یافتند احمد و ابو عییند می‌گویند: تنها دختر نه ساله به این کار

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

ص: ۱۰۱

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 می‌گوییم: براساس این فتوا جایز است ولیّ با زوج اتّفاق کنند که مرد با دخترک شیرخواره همبستر شود، ولیّ 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.

براساس فتوای مالک، شافعی و ابو حنیفه اگر دختر بچه‌ای 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 خیر 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 اعمّ از عقد و عدّه و مهر و مدّت 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 درپاره‌ای جنگها اجازه آن را به ایشان می‌داد.

ص: ۱۰۲

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

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (۱)

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

«منادی پیامبر صلی الله علیه و آله سوی ما آمد و گفت: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله به شما اجازه داده 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 می کند که گفته: از جابر بن عبدالله شنیدم که می گفت: ما با یک مشت خرما و آرد، بیوه زنان را به روزگار رسول خدا صلی الله علیه و آله و ابوبکر متعه می کردیم 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 صلی الله علیه و آله انجام می دادیم، لیک از آن پس عمر ما را از آن دو گونه متعه بازداشت و ما دیگر متعه نکردیم» (صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۲۳).

۱- مائده/ ۸۷؛ ای کسانی که ایمان آوردید آنچه خدا برای شما حلال کرده حرام نکنید و از حدّ درنگذیرید که خدا از حد درگذرندگان را دوست نمی دارد..

ص: ۱۰۳

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

اینک می گویم: این روایات در رساندن مقصود ما صراحت دارند، زیرا جابر این تحریم را به عمر نسبت می دهد نه به دیگری. از این رو سیوطی می گوید: «فصلی در ابداعات عمر (رض).

عسکری می گوید: 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 خیر حرام شد. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید: «رسول خدا صلی الله علیه و آله روز خیر 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 راویان آن دیده می شود حدیثی ضعیف است، زیرا این فرد در کتب رجالی توثیق نشده است و معروف است که وی از جلو داران زیدیه می باشد. از دیگر راویان این حدیث حسین بن علوان

ص: ۱۰۴

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 گوشه‌ای 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 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 حاشیه‌ای نزنده است، و خوب است به این دو کتاب مراجعه کنید تا میزان امانتداری کسی که ادعای اجتهاد و فقاهاست 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 کرده‌اند و این شکل بهتر

ص: ۱۰۵

ازدواج است و اگر چنین چیزی (ازدواج بدون شاهد) در آن روزگار تحقق نیافته دالّ بر ممنوعیت آن نیست، چنان که می‌دانیم 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 فقاهت 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 می‌آوریم 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 می‌دانید؟ 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 کردم، آیا مسلمانان به روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله بدون گواه ازدواج می‌کردند؟ فرمود: خیر.»

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

ص: ۱۰۶

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 نمی‌کرده‌اند، یا آنکه چه در متعه و چه در دائم مطلقاً بدون گواه ازدواج نمی‌کرده‌اند. 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 چنان‌که 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 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 به‌دور است؛ شیوه‌ای که اهل سنت و شیعیان در سنجش احادیث سره و ناسره در آن هم سخن‌اند.

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 صلی الله علیه و آله تحریم کرده و امیرالمؤمنین علیه السلام نیز پس از پیامبر صلی الله علیه و آله همان

ص: ۱۰۷

راه را پیموده است ناهمسوست. این پندار، همان گونه که روشن است، مصادره به مطلوب می‌باشد، زیرا ابتدا او باید ثابت کند که پیامبر خدا صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام متعه را حرام کرده‌اند 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 می‌کند 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).

یکی دیگر از این احادیث، صحیح ابو بصیر است که می‌گوید: از امام باقر علیه السلام پیرامون متعه زنان پرسیدم. فرمود: حلال است و مهر او می‌تواند 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 برشمردیم و تمامی آنها را باز گوئیم.

ص: ۱۰۸

با ثبوت این اخبار گریزی نیست مگر آنکه حکم به حلیت نکاح متعه کرد و دیگر با ثبوت دلیل در کلام نیازی به دلیل عملی نداریم.

اهل سنت اجماع دارند که پیامبر صلی الله علیه و آله در یکی از جنگها نکاح متعه را حلال کرد و سپس حرامش گرداند، و از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل نشده است که متعه‌ای کرده باشد و این به حلیت متعه در آن هنگام خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

نویسنده پنداشته است که مفاسد مترتب بر متعه فراوان و دارای جوانب گوناگون می‌باشد 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 می‌پذیرد، و در چنین وضعی شوهرها از زنهاشان ایمن نخواهند بود و زن بدون آگاهی شوهر متعه می‌شود.

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

رفتارهای خطایی که برخی روسپیها به نام متعه بدان می‌پردازند و به گمان خود متعه مرد دیگری می‌شوند چیزی جز فحشا نیست، زیرا او زنی است که از مردی به مرد دیگر انتقال یافته است، یا زنای برخی از زنان شوهردار که به نام متعه انجام می‌دهند هیچ یک در شریعت صحیح پیوندی با متعه ندارد، زیرا همه این رفتارها همان زناست که متعه نامیده شده و نام، حقیقت آن را دگرگون نمی‌سازد و زنا را به متعه بدل نمی‌کند.

همان گونه که آشکار است نکاح دائم نیز دقیقاً چنین است.

ص: ۱۰۹

نکاح متعه در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نیز حلال بود، اما امثال این محذورات از آن لازم نیامد؟ آیا این محذورات در زمان رسول خدا صلی الله علیه و آله پیش آمده یا پس از آن؟ اگر در زمان رسول اکرم پیش آمده، حکایت از آن دارد که مانعی در سر راه حلّیت 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 زیانی وارد نمی‌سازد و اقتضای حرمت آن را ندارد.

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

پاسخ به نویسنده آن است که حلّیت نکاح متعه مستلزم صحّت آن بدون اجازه ولی نیست، چنان که حلّیت نکاح دائم مستلزم صحّت 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 نمی‌شود 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 نمی‌کند» (همان، ج ۱۴، ص ۴۵۹).

ص: ۱۱۰

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 عروۃ 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.

ص: ۱۱۱

دیگر آنکه گاهی مردی با آنکه بیمار یا نادار است ازدواج می‌کند، ولی تن در نمی‌دهد که دختران یا خواهرانش با مردی بیمار یا نادار ازدواج کنند.

دیگر آنکه گاهی مردی تمایل می‌یابد به ازدواجی بپردازد که در عربستان سعودی «ازدواج مسّیّار» (۱) نامیده می‌شود، ولی آن را برای دختران و خواهران خود نمی‌پسندد.

از این موارد بسیار است. آیا این مدّعی اجتهاد و فقاہت تمامی آنها را حرام می‌پندارد آن هم تنها از این رو که مردی آنها را برای خود روا و برای دختران و خواهرانش ناروا می‌شمرد؟

اگر بپذیریم برخی از مردانی که نکاح متعه می‌کنند زیر بار متعه دخترانشان نمی‌روند 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 می‌یابد، یا از این روست که از پیامدهای قانونی و بدنامی که گاهی بدین جهت گریبان دختر را می‌گیرد می‌هراسد یا خواستگار از نظر ولیّ، 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 حلّیت نکاح متعه نیست.

۱- ازدواج مسّیّار همان ازدواجی است که مردی با مهر و گواه و موافقت ولیّ با دختری ازدواج می‌کند، ولی دختر در خانواده خود می‌ماند و همه حقوق او اعمّ از نفقه و همخوابگی و ارث ساقط می‌شود و تنها شوهر می‌تواند هرازگاهی سری به او بزند و کامی برآورد.

ص: ۱۱۲

نویسنده استدلال می‌کند که متعه حرام است، زیرا نه گواهی در آن است و نه علنی می‌شود و نه رضایت ولی دختر شرط است و نه دختر متعه از مرد، ارث می‌برد، 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 می‌باشد؛ 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 مقوله‌ها هستند که ماهیت نکاح را تحقق می‌بخشند.

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

ابو عبدالله دمشقی شافعی می‌گوید: نکاح، صحیح نیست مگر با شهادت سه تن. مالک می‌گوید: ازدواج بدون شاهد صحیح است، جز آنکه وی علنی شدن آن را شرط می‌داند. 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 می‌گردد. به نظر ابوحنیفه، شافعی و احمد «پوشیده داشتن عقد با حضور دو شاهد خدشه‌ای به عقد نمی‌زند» (رحمة‌الامه فی اختلاف الائمه، ص ۳۹۳).

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

ص: ۱۱۳

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 کرده‌اند، ولی توارث میان مسلمان و کافر را جایز نمی‌دانند، پس از نظر این گروه نه مسلمان از کافر ارث می‌برد و نه کافر از مسلمان، اما همه در ازدواج با زن اهل کتاب اجماع دارند.

ابن قدامه می‌گوید: «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 می‌دهد: «اهل علم اجماع دارند که کافر از مسلمان ارث نمی‌برد و جمهور صحابه و فقها گفته‌اند: مسلمان از کافر ارث نمی‌برد» (همان، ج ۷، ص ۱۶۶).

در کنار اینها همه، نکاح متعه گاهی شامل همه این امور می‌شود و در آن گواه و علنی کردن و توارث و نفقه و سکنا و همخوابگی، اگر زوجین ضمن عقد شرط کرده باشند، ضرورت می‌یابد و از این نظر همچون نکاح دائم خواهد بود، با این تفاوت که با مدت، منقضی می‌شود و نکاح دائم با طلاق منقضی می‌شود و سپری شدن مدت و تحقق طلاق، هر دورشته ازدواج را می‌گسلانند و جا نمای حقیقی آن شمرده نمی‌شوند.

در نتیجه زوجین گاهی میانشان توارث تحقق می‌یابد 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،

ص: ۱۱۴

استوار نیست.

اینکه نویسنده گفته است زن متعه، زنی اجاره‌ای است، چنان که از امام صادق علیه السلام روایت شد که: «نزد امام از متعه سخن به میان آمد و پرسیدند که آیا می‌شود چهار متعه گرفت؟ حضرت علیه السلام فرمود: هزار متعه بگیر، زنان متعه، اجاره‌ای 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 می‌شود که در کتب رجال توثیق نشده است. (معجم رجال الحدیث خویی، ج ۸، ص ۹۸ و ۹۹).

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

خداوند می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ اللَّاتِي آتَيْتَ اجْوَرَهُنَّ وَ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ» (۱)

قرطبی درباره این فرموده الهی: «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ اجْوَرَهُنَّ» (۲)

می‌گوید: «مقصود از «استمتاع» کامجویی و مقصود از «اجور» مهرهاست. مهر را اجر نامیده‌اند، زیرا اجر کامجویی است، و این خود نصی است بر آنکه مهر، اجر نامیده می‌شود و دلیلی است بر

۱- احزاب / ۵۰؛ ای پیامبر! ما برای تو آن همسرانی را که مهرشان را داده‌ای حلال کردیم و کنیزانی را که خدا از غنیمت جنگی در اختیار تو قرار داده.

۲- نساء / ۲۴؛ در صورتی که پاکدامن باشید زانی را که متعه کرده‌اید مهرشان را به‌عنوان فریضه‌ای به آنان بدهید.

ص: ۱۱۵

اینکه به ازای کامگیری است، زیرا آنچه در ازای منفعت قرار دارد اجر نامیده می‌شود» (الجامع لاحکام القرآن، ج ۵، ص ۱۲۹). بخاری در صحیح خود، جلد ۳، صفحه ۱۴۰۳ می‌گوید: «اجورهنَّ» به مفهوم «مُهورهنَّ» است.

نویسنده پنداشته است که متعه فرصت را برای مردان و زنان جوانِ آلوده می‌گشاید تا تبه‌کاریهای خود را به دین بچسبانند و این موجب خدشه دار شدن چهره دین و متدینان می‌گردد.

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 می‌چسبانند؟

اگر زنان و مردان فاسد شیعی چنین می‌کنند همانندهای آنان در میان اهل سنت و دیگران چه خواهند کرد؟

اگر بپذیریم فاسقان شیعه به متعه‌ای می‌پردازند که به حلیت آن باور دارند، بدون هیچ تردیدی وضعی بهتر از سنیانی دارند که به زنا می‌پردازند که حرمت آن اجماعی است.

اگر متعه ابزاری برای تبه‌کاری شود باز این گونه نکاح حرام نمی‌گردد و گرنه نکاح دائم نیز حرام می‌گشت، زیرا فاسقان و بداندیشان، نکاح دائم را نیز وسیله‌ای برای فسق و فجور خود می‌گیرند، زیرا بعضی زنان آن را پوششی می‌گردانند برای زنا و حرامزادگی، چنان‌که پاره‌ای از مردم آن را وسیله‌ای برای کسب، با

ص: ۱۱۶

روسیگری می گردانند، یا وسیله‌ای برای هزار کار دیگر که نیازی به توضیح ندارد.

نویسنده می نویسد: تحریم متعه در روز خبیر 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 فقاہت ادعا می کند، حرام نیست، و این نیز اشتباهی بزرگ از اشتباهات اوست و گرنه چگونه بر یک فقیه پنهان می ماند که بر حلیت گوشت خر ادعای اجماع شده، و چگونه مسأله‌ای 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 عثیم در باره خر، و حسن بصری در باره 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 اِجْدُ فِیْ مَا اَوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا» (۱)

تا آنجا که می فرماید: «اَوْ لَحْمَ خَنْزِیْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا» (۲).

۱- انعام / ۱۴۵؛ بگو در آنچه

۲- انعام / ۱۴۵؛ یا گوشت خوک که پلیدی یا تباهی است.

ص: ۱۱۷

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 می‌گوییم: از پاره‌ای احادیث صحیح چنین پیدا است که پیامبر صلی الله علیه و آله به روز خیر مردم را از خوردن گوشت خر بازداشت، زیرا در آن هنگام نیازمند بودند بدان سوار شوند، و پیامبر صلی الله علیه و آله 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 درباره خوردن گوشت خر پرسش کردند. امام علیه السلام فرمود: «پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله خوردن آن را به روز خیر نهی کرد و نهی از خوردن آن در روز خیر از آن رو بود که خرها بار مردم را می‌بردند، و حرام به چیزی گفته می‌شود 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 می‌گوید: پیامبر خدا صلی الله علیه و آله مردم را به روز خیر از خوردن خوراک خر باز داشت، زیرا مردم بدان نیازمند بودند. از ابن عباس است که می‌گوید: نمی‌دانم پیامبر خدا صلی الله علیه و آله از این رو از خوردن گوشت خر منع کرد که بارکش مردم بود و نخواست بارکشی ایشان از بین برود، یا به روز خیر 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 کرده‌اند، در می‌یابیم که - به رغم فراوانی این احادیث - نامی از تحریم متعه در روز خیر در آنها دیده نمی‌شود، مگر حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام که خود دلیل آن است که نهی از متعه را - چنان که

ص: ۱۱۸

پوشیده نیست- در این حدیث وارد کرده‌اند (۱).

اگر درستی این حدیث را به گونه‌ای که از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت کرده‌اند بپذیریم شاید بتوان گفت مقصود از نهی آمده در این حدیث، تحریم نیست و شاید منظور پیامبر صلی الله علیه و آله 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 داناتر است.

نویسنده می‌گوید: متعه‌ای که فقهای ما آن را روا می‌شمرند به مرد این حق را می‌دهد که زنان بی شماری را به متعه خود درآورد، اگر چه در یک زمان شمار آنها به هزار برسد.

پاسخ او این است متعه‌ای که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و در پی ایشان امامان اهل بیت علیهم السلام روا شمرده‌اند و شیعیان این اصل را از آنها ستانده‌اند محدود به شمار زنها نیست و وضعش همچون کنیزان است.

دلیلی که تعداد همسران را به چهار محدود می‌کند ویژه نکاح دائم است و گونه‌های دیگر نکاح همچون معشوقه گرفتن کنیزکان و نکاح متعه از ادله‌ای مطلق برخوردارند و به چهار زن تخصیص نمی‌یابد و از همین رو فقها برای رفیقه گرفتن از کنیزکان به عدد چهار بسنده نمی‌کنند.

ابن کثیر می‌گوید: «مقصود از این آیه قرآنی: «أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ

- ۱- 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

ص: ۱۱۹

مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» (۱)

آن است که با اموال خود تا چهار زن بگیری و از کنیزکان هر چه خواستید از طریق شرعی بستانید، و به همین سبب می‌فرماید: «مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ» (تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۴۷۴).

نویسنده در حرمت متعه به آیه استدلال می‌کند که: «وَلَيْسَتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (۲)

، 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 نمی‌داد تا شاید زمینه ازدواج برای او فراهم آید، بلکه او را به متعه رهنمون می‌شد.

پاسخ او این است که متعه نکاح صحیح است و این فرموده الهی:

«الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» کسانی را در بر می‌گیرد 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 می‌شود که راهی برای نکاح دارند و دیگر دعوت او به شکیبایی و پاکدامنی وجهی ندارد.

۱- نساء / ۲۴؛ زنان دیگر را به وسیله اموال خود طلب کنید در صورتی که پاکدامن باشید.

۲- نور / ۳۳؛ و کسانی که [وسیله] زناشویی نمی‌یابند باید عفت ورزند تا خدا آنان را از فضل خویش بی‌نیاز گرداند.

ص: ۱۲۰

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 نمی‌توانند به سبب مهر و نفقه نکاح دائم بدان بپردازند با نکاح متعه‌ای پاکدامنی در پیش گیرند که مهر کمتری دارد و نفقه بدان تعلق نمی‌گیرد.

این معنی در پاره‌ای احادیث رسیده است. در حدیثی از حریز به نقل از امام صادق علیه السلام آمده است که چنین تلاوت فرمود: «وَلَيْسَ تَعْفِيفُ الْمَذِينِ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا - بِالْمَتْعَةِ - حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ» (مستدرک الوسائل، ج ۱۴، ص ۴۴۸). فتح بن یزید می‌گوید: 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 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 بی‌نیاز سازد، یا چندان که خدای او را از فضلش بی‌نیاز 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 می‌گوید: عکرمه پیرامون این آیه شریفه: «وَلَيْسَ تَعْفِيفُ الْمَذِينِ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا» گفته است:

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

ص: ۱۲۱

نویسنده در حرمت متعه به این آیه استشهاد می کند که: «وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ 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» (۱). 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 تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا. وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» (۲).

۱- نساء/ ۲۵؛ 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.

۲- نساء/ ۲۴؛ و زنانی را که متعه کرده اید مهرشان 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 [ازدواج کند].

ص: ۱۲۲

پس از آنکه خداوند سبحان ذکر فرمود که مهر نکاح متعه واجب است بیان می‌فرماید کسی که به دلیل تنگدستی نمی‌تواند 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 هزینه‌ای کمتر از زن آزاد دارد.

از اینجا روشن می‌شود که آیه دلالت بر آن دارد که نکاح کنیزان برای کسی است که نمی‌تواند زن آزادی به نکاح دائم یا متعه خود درآورد و مهری 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» (بحارالانوار، ج ۱۰۰، ص ۳۱۸). پاسخ او این است که متعه، مایه آلودگی مردی است که بدکاره‌ها و روسپیها را متعه می‌کند، در حالی که اگر با زنان پرده‌نشین و پاک پیوند متعه بنده موجب آلودگی او نمی‌گردد.

شاید در روزگار امام صادق علیه السلام، در مدینه، تنها زنان تبه‌کار به متعه رو می‌آورده‌اند و به همین سبب برای انجام دهنده آن کاری آلوده کننده شمرده می‌شده 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

ص: ۱۲۳

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

شاید نیز مقصود از آلوده شدن مرد بدان از نظر بدنامی، نکوهش یا پاسخ و پرسشی بوده که در پی آن پیش می‌آمده است. شگفتی درباره آن کس از میان نمی‌رود که چنین خدشه‌هایی را به متعه وارد می‌کند یا آن را زنا تلقی می‌کند، یا خدشه‌هایی را وارد می‌سازد که لازمه آن خدشه به اصل تشریح آن می‌باشد که مسأله‌ای اجماعی است و حتی به مشرّع آن که خداوند سبحان است خدشه وارد می‌کند، 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 می‌سازد، چنان‌که لازمه آن این خواهد بود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز هر از گاه رخصت پاره‌ای کارهای پلید را به مسلمانان دهد که هر مؤمن غیوری از پذیرش آن سرباز می‌زند. 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 پاره‌ای از واژه‌های آن را تحریف کرده است، و بدین سان روایت حاکی از تحریم متعه می‌باشد در حالی که چنین نیست. اینک متن روایت را می‌آوریم تا خواننده دریابد نویسنده در نقل روایات با مخاطبان خود

ص: ۱۲۴

صادق نبوده است.

کلینی - علیه الرحمه - 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.

ص: ۱۲۵

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

ص: ۱۲۶

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 یقظین 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 یقظین 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 یقظین 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 یقظین 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 یقظین پرسید: آیا ما می توانیم افزون کنیم و زنان

ص: ۱۲۷

نیز افزون کنند؟ یعنی آیا بر ما جایز است پس از سپری شدن مدّت، بر مهر بیفزاییم و زنان نیز بر مدّت 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 می‌خواهد به خواننده القا کند- دلالت ندارد.

نویسنده در حرمت متعه چنین استدلال می‌کند که هیچ‌گاه 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 می‌کردند. مؤید این سخن آن است که عبدالله بن عمیر به امام باقر علیه السلام عرض کرد: «آیا تو را خوش می‌آید زنان و دختران و خواهران و عموزادگانت متعه شوند؟

و حضرت علیه السلام هنگام بردن نام زنان و دختران عمویش 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 می‌شود، و شرط آن، این نیست که پیامبر صلی الله علیه و آله بدان پردازد یا زنی از اهل بیت علیهم السلام آن را انجام دهد- چنان که پیشتر گفتیم- و در بیشتر احکام شریعت دلیلی دیده نمی‌شود 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 نکرده‌اند که ایشان به هنگام حلیت متعه، زنی را متعه کرده باشد، و تنها این کار را از سوی پاره‌ای صحابه نقل کرده‌اند.

ص: ۱۲۸

همه اجماع دارند که اگر مردی پیش از دخول، زنش را طلاق دهد نیم کابین او بدو داده می‌شود، 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 نمی‌شود، و دیده نشده است که پیامبر صلی الله علیه و آله نکاح تفویض کرده باشد (بدایه المجتهد، ج ۳، ص ۶۱)، و حتی ایشان بر حلّیت اموری اجماع دارند که تصریح می‌کنند 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 می‌دانستند، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله هرگز لب به گوشت سوسمار نزد.

مسلم با سند خود از ابن 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 می‌خورم و نه حرامش می‌دانم» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۵۴۲). دیگر آنکه ایشان در حلّیت خوردن سیر اجماع داشتند، ولی پیامبر صلی الله علیه و آله از آن نمی‌خورد، زیرا بر ایشان وحی نازل می‌شد. نیز مسلم با سند خود از ابو ایوب انصاری آورده که گفته است: «هرگاه برای پیامبر خدا صلی الله علیه و آله خوراکی آورده می‌شد از آن می‌خورد و اضافه آن را برای من می‌فرستاد. 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 نمی‌دارم» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۲۳).

ص: ۱۲۹

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 می‌فرماید: «وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (۱)

، و شاید از وی روی تابیده، چرا که امام علیه السلام در او ستیزه جویی و مجادله سراغ داشته است.

نویسنده می‌گوید: انتشار متعه به روسپیگری می‌انجامد، و آن مفهومی جز این ندارد که مرد، زن یا کنیز خود را به مردی دیگر می‌سپرد و آن مرد می‌تواند از این زن کام بگیرد و هر چه می‌خواهد 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 می‌سپارد و هرگونه کامیابی او از زن، روا خواهد بود.

پاسخ نویسنده این است که شما مسلمانی را نمی‌یابید 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 نمی‌کند.

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 می‌کند. دلیل دروغ این مدعی اجتهاد و فقاقت آن است که وی گمانهای خود را از فتاوی شیعه نقل

ص: ۱۳۰

نمی‌کند و تنها به نقل حکایاتی بسنده می‌کند که درستی آن از نادرستی آن، شناخته نیست و هر گونه می‌خواهد تفسیرشان می‌کند. چرا این مدعی اجتهاد از خود نمی‌پرسد: آیا آنچه او می‌گوید 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 نمی‌داند که نکاح متعه با زن شوهردار یا زنی که در عده می‌باشد 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 می‌دانند و یکی از آنها روایتی است که طوسی به نقل از امام باقر علیه السلام آورده که روای می‌گوید: «عرض کردم: آیا شخص می‌تواند 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 مضارب آورده‌اند که گفت: امام صادق علیه السلام به من فرمود: «ای محمد! این کنیزک را بگیر تا تو را خدمت کند و از او کام‌گیری 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 شمرده‌اند، در حالی

ص: ۱۳۱

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 مسأله‌ای 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 می‌شمرد، چنان‌که 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 رافضیها 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 حلال‌تر 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.

ص: ۱۳۲

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 شمردند 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 حلّیت- 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 زنه‌های شوهردار

ص: ۱۳۳

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

دروغ رسوای او این پندارِ 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 نمی‌دانم میان ناموس سپاری و شکست حکومت چه پیوندی است؟ آیا نویسنده گمان می‌کند ناموس سپاری در سیاست داخلی یا خارجی حکومت ایران تأثیری منفی داشته است؟! چنین اندیشه مسخره‌ای گواه سطحی نگری نویسنده و ساده لوحی اوست و نمونه‌ای 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 می‌نویسد: کار در همین جا به پایان نمی‌رسد، بلکه آنها لواطه [به همین شکل آمده است با زنان را نیز روا می‌دانند و روایاتی را می‌آورند که به ائمه علیهم السلام نسبت می‌دهند. شیخ طوسی به نقل از عبدالله بن ابی یعفر [چنین آمده است آورده که می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام درباره مردی پرسش کردم که از عقب با زنش نزدیکی می‌کرد. 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

ص: ۱۳۴

درباره آوردن فرزند است که فرمود فرزند را از جایی طلب کنید که خدایتان فرموده است. خداوند [در جای دیگر] می‌فرماید:

«نِسَاءُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» (۱)

(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 مسأله‌ای است اختلافی میان علما. برخی آن را ناروا و شماری روا می‌دانند و گروهی از صحابه، تابعین و امامان مذاهب اهل سنت قائل به جواز آن هستند.

قرطبی می‌گوید: 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 می‌کنند. ابن عربی می‌گوید که ابن شعبان جواز این سخن را به گروه فراوانی از صحابه و تابعین و به مالک با روایات بسیاری مستند می‌سازد و آن را در کتاب «جماع النسوان و احکام القرآن» آورده است. کیاطبری می‌گوید: «از محمد بن کعب قرظی روایت شده که وی در این کار اشکالی نمی‌دیده است» (الجامع لأحكام القرآن، ج ۳، ص ۹۳). ابن قدامه می‌گوید: مباح بودن این کار از ابن عمر و زید بن اسلم و نافع و مالک روایت شده است.

۱- بقره/ ۲۲۳؛ زنانان کشتزار شما هستند، از هر کجای ایشان خواهید درآید.

ص: ۱۳۵

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

اینک می‌گویم: روایات خود آنها بر این نکته دلالت دارد. سیوطی در الدر المنثور می‌گوید:

اسحاق بن راهویه در مسند خود و تفسیرش و بخاری و ابن جریر به نقل از نافع آورده‌اند که گفته: روزی آیه: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» را خواندم. ابن عمر گفت: می‌دانی 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 کرده‌اند که مقصود از آیه: «فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» عقب زنان است.

خطیب از میان روایان مالک از طریق نضر بن عبدالله از دی به نقل از مالک بن نافع از ابن عمر درباره آیه شریفه: «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ» آورده که مقصود آن است که اگر خواهد از جلو و اگر خواهد از عقب [نزدیکی کند].
راوی می‌گوید: دارقطنی گفته است: این سخن از مالک، ثابت است. ابن عبدالبر می‌گوید: 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 می‌کند که عبدالله بن عمر اشکالی نمی‌دید که مردی با زنش از عقب نزدیکی کند.

ص: ۱۳۶

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 می‌گویی پیرامون مردی که با زنش از عقب نزدیکی می‌کند؟ 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 می‌شود» (الدر المنثور، ج ۱، ص ۶۳۵-۶۳۸).

اینک می‌گوییم: سیوطی و جز او احادیث بسیاری می‌آورند 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 می‌فرماید: «وَيَسْأَلُ لَوْنَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ» (۱)

، در حالی که اگر نزدیکی از عقب زنان مباح بود خداوند تنها به دوری از فرج امر می‌فرمود و می‌گفت: «فَاعْتَزِلُوا فُرُوجَ 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، بهره‌گیری از

۱- بقره/ ۲۲۲؛ از تو درباره عادت ماهانه [زنان] می‌پرسند، بگو آن رنجی است، پس هنگام عادت ماهانه از زنان کناره‌گی کنید و به آنان نزدیک نشوید تا پاک شوند.

ص: ۱۳۷

زن حائض به هر گونه‌ای 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 می‌کنند، زیرا ایشان خود تصریح می‌کنند که می‌شود با زن حائض جمع شد و تنها باید از فرج او کناره گرفت.

ابن کثیر می‌گوید: مقصود از این فرموده الهی «فاعتزلوا النساء فی المحیض» «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 می‌شود با زن حائض مباشرت کرد مگر با فرج او.

قرطبی در تفسیر خود می‌گوید: علما پیرامون مباشرت با زن حائض و آنچه از او رواست با یکدیگر اختلاف دارند ... تا آنجا که می‌گوید: ثوری و محمد بن حسن و بعضی از یاران شافعی می‌گویند: 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 پیشتر 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 می‌گویند: احتیاط آن است که مباشرت با زن حیض در حالی صورت گیرد که ازار پوشیده باشد تا از مقدمه جماع پرهیز شود، زیرا اگر ملاحظه با رانهای او مباح باشد مقدمه‌ای است برای دست یازیدن به محلّ خونریزی که به اجماع حرام است و به همین دلیل احتیاطاً بدان امر شده است و آنچه مستقلاً

ص: ۱۳۸

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 می‌شود که مقصود از دوری گزیدن از زنان، جماع با آنهاست، ولی حرمت کامیابیهای دیگر در آیه دیده نمی‌شود و بلکه احادیث صحیح اهل سنت نیز بر حلیت آن دلالت دارند. (۱)

اگر به فتاوی علمای اهل سنت در این مسأله بنگریم آن را دربردارنده تفصیل و توضیح می‌یابیم.

مالک بن مغول می‌گوید: «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 می‌گوید: «اگر زن [حائض بر فرج خود پارچه‌ای پیچید مرد می‌تواند با او مباشرت کند» (مصنف ابن ابی شیبه، ج ۳، ص ۵۲۴).

اگر سخن ما روشن شد که مقصود از کناره‌گیری از زنان، جماع از فرج ایشان است روشن می‌شود که دیگر کامیابیها رواست، چنان‌که عموم فقها بر این اعتقادند.

اما مسأله وطی در دُبر از آنجا که نزد ما کراهت شدید دارد و جز مردم فرومایه بدان نمی‌پردازند و نزد پاره‌ای از علمای اهل سنت رواست، دیگر وجهی برای امر بدان نمی‌ماند، و مفهومی نخواهد داشت

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

ص: ۱۳۹

که تصریح بر دوری از خصوص فرج به مفهوم تشویق بر وطی در دبر 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» (۱)

، و خدای تنها به مباشرت از فرج فرموده، آنجا که می گوید:

«نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنْتُمْ» و «حَرْثٌ» آنجایی است که نوزاد از آن پدید می آید.

پاسخ به نویسنده چنین است که مباشرت با همسر از آنجای 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 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 مفسّران پیرامون این آیه: «أَنْتُمْ حَرْثٌ لَكُمْ» 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

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

ص: ۱۴۰

پهلوی، فقط باید در فرج بسپوزید.

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

شماره دیگر گفته‌اند مفهوم آن این است که «هر کجا و هر گونه که خواستید»؛ یعنی در عقب یا جلو، که پاره‌ای 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 حوزه‌ها و در هر جای دیگر به این کار می‌پردازند.

پاسخ او این است که سخن وی: «همه سیدها در حوزه نجف و دیگر حوزه‌ها به این کار می‌پردازند» بدون هیچ تردیدی افتراست، زیرا این گونه امور به فرض تحقق، از سوی مردی شریف افشا نمی‌شود، پس چگونه نویسنده توانسته از همه سیدها آگاهی یابد که به چنین کاری می‌پردازند 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 نکرده‌اند، بلکه بسیاری از آنها لواط با مردان و به‌ویژه با پسرهای امرود را روا می‌دانند.

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 نمی‌شمرد و فتاوی علمای شیعه در این مسأله کاملاً

ص: ۱۴۱

روشن است. شیخ صدوق می‌گوید: «بدانید که لواط از زنا سخت‌تر است و زنا رشته روزی را قطع می‌کند و عمر را کوتاه می‌سازد و مرتکبش را در آتش، جاودان می‌سازد و شرم را از چهره او می‌زداید» (کتاب مقنع، ص ۴۲۹).

شیخ مفید می‌گوید: «لواط، بدکرداری با جنس ذکور است که بر دو گونه می‌باشد: 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 می‌شود 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 گفته‌اند و همه آنها گواه حرمت لواط است که علمای شیعه امامیه و بلکه همه مسلمانان بر آن اجماع دارند.

از این سخنان روشن می‌شود که این مدّعی اجتهاد و فقاها 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 حلّیت این کار باشد و مسأله را چنین مرسل و بدون مأخذ بیان داشته است.

ص: ۱۴۳

خمس

نویسنده پنداشته است متون شرعی دلالت بر آن دارد که عوام شیعه از پرداخت خمس معاف‌اند 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 می‌شود، زیرا با نصوصی مخالفت ورزیده که از امیرالمؤمنین و امامان اهل بیت علیهم السلام رسیده است. او آن گاه استدلال می‌کند که بر پایه پاره‌ای 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 پرداختن 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

ص: ۱۴۴

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 نطفه‌ها 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 رزمنده‌ای 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 مقوله‌ها 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 پاکی 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 شیعیانشان اجازه داده‌اند 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 خمس بدان تعلق نمی‌گیرد. بنابراین آنچه را ما گفتیم حاصل می‌شود، زیرا ممکن است اشتباه پیش آید. سوم این مقوله‌ها مسکن

ص: ۱۴۵

است، و جز در این سه مورد به هیچ رو تصرّف جایز نیست» تا پایان کلام. گروهی از متأخران و بلکه همه ایشان از این سخن و این اجمال پیروی کرده‌اند» (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 لِأَيِّ الْقُرْبَى» (۱).

پرسیدم. امام علیه السلام دو آرنج خود بر دو زانویش نهاد و با دست اشاره کرد و فرمود:

به خدا این سود رسانی 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 می‌شود که ضعیف است و بیشتر 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 ناشناخته‌ای 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

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

ص: ۱۴۶

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

مازندرانی در شرح این حدیث می‌گوید: «این سخن حضرت: «جز آنکه پدرم شیعه خود را [از پرداخت خمس معاف کرد تا پاک بماند] دلالت آشکار دارد بر اینکه یک شیعه می‌تواند 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 اندک‌اند» (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 معاف‌اند 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 می‌تواند 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

ص: ۱۴۷

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 معاف‌اند 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 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 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 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.

ص: ۱۴۸

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 (۱).

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 (۲) 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 کرده‌ایم. امام علیه السلام فرمود: اگر ما شما را به این کار تکلیف کنیم بر شما انصاف نورزیده‌ایم» (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

۱- بنگرید به: جامع الرواة، ج ۲، ص ۵۳۴؛ معجم رجال الحدیث.

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

ص: ۱۴۹

از طریق او ضعیف است، زیرا در زنجیره راویان این حدیث نام حکم بن مسکین دیده می‌شود که در کتب رجال توثیق نشده است (جامع الرواء، 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 می‌کند: ما می‌دانیم که حق شما در آنها بر ما ثابت است و ما در این باره کوتاهی کرده‌ایم. 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 نمی‌کند و به او می‌فرماید:

اگر ما شما را همان روز به این کار تکلیف کنیم بر شما انصاف نوزیده‌ایم.

یعنی اگر ما شما را مکلف کنیم که فوراً و بدون تأخیر این پول را کنار گذارید با شما انصاف نکرده‌ایم، زیرا ما در گرفتن حَقمان بشتاب با شما رفتار کرده‌ایم، در حالی که شما با محبت و دوستی و ولایت با ما رفتار کرده‌اید.

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 کلفناکم 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

ص: ۱۵۰

که از علی بن مهزیار نقل شده که گفته است: «در نامه‌ای 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 لا یحضره الفقیه، ج ۲، ص ۲۳).

پاسخ نویسنده چنین است که این روایت نیز بر وجوب پرداخت خمس از سوی شیعیان دلالت دارد، و گرنه 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 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 نکته‌ای دیده نمی‌شود که این مرد را نیازمند معرفی کند. روایت هشتم که نویسنده بدان استشهاد می‌کند روایتی است که در

ص: ۱۵۱

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 می‌فرماید تا خمس مالش را پردازد، زیرا دادن خمس مال او موجب پاک گرداندن دیگر پولهای او خواهد بود، و چون او خمس مال خود را می‌پردازد امام علیه السلام به او می‌فرماید: 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 پردازد در حقیقت توبه نصوح تحقق می‌یابد، و مالش نیز با او توبه می‌کند، یعنی مانده پولش بدو باز می‌گردد و آنچه شبهه ناک بوده پاک می‌گردد و او می‌تواند 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 می‌فرماید خمش را

ص: ۱۵۲

پردازد، و اینکه نویسنده پنداشته حدیث نشاندهنده معافیت از پرداخت خمس است نادرست می‌باشد، و این از آن روست که وی مرجع ضمیر «آن» را به خمس برگردانده، در حالی که به مانده پول باز می‌گردد.

نویسنده می‌گوید: 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 می‌تواند بی آنکه گناهی مرتکب شده باشد هر چه می‌خواهد 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 می‌خواهند با آن ازدواج کنند چنان که می‌خواهند 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

ص: ۱۵۳

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 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 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 محمّد 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

ص: ۱۵۴

خدا سو گند، 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 درهمی 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

ص: ۱۵۵

می‌باشد و آنچه گفته آمد، کافی است.

نویسنده می‌گوید: اگر امام حضور داشته باشد خمس به او داده نمی‌شود تا قائم اهل بیت قیام کند، پس چگونه می‌توان 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 می‌داند و اخباری که پرداخت آن را مباح دانسته توضیح داده‌اند، و این همان مقوله‌ای است که چه بسا میان آن دو، تصوّر تعارض رود.

شیخ طوسی می‌گوید: «چگونگی جمع میان این روایات، همان است که شیخ ما - شیخ مفید - رحمه الله بدان اعتقاد یافته، و آن این است که اجازه‌ای که در مصرف خمس و تصرف در آن رسیده در حقیقت ویژه ازدواج 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 می‌شود» (استبصار، ج ۲،

ص: ۱۵۶

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 متعدّد، 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 پرداز» یا «هر که به گنجی دست یافت بر اوست که خمس ما را پردازد». 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 حلّیت 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

ص: ۱۵۷

عهدہ دار امور وقف در قم بود.

عرض کرد: سرورم! مرا از پرداخت ده هزار درهم معاف بدار که من آن را خرج کرده‌ام. 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 داده‌اند تا آنکه قائم اهل بیت قیام کند و مبنای این سخن ایشان نصوص پیشگفته و جز آن می‌باشد. 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 می‌گوید: 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 می‌دهد تنها در محدوده ازدواج، بازرگانی و مسکن مطرح است، نه در دیگر موارد پرداخت خمس.

محقق حلی می‌گوید: «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

ص: ۱۵۸

حضور امام باید بدو پرداخت شود، اما در صورت نبود امام، برخی گفته‌اند: مباح و بخشوده است، برخی گفته‌اند: باید آن را حفظ کرد و هنگامی که نشانه‌های مرگ ظاهر شد به وارثان خود وصیت کند. برخی گفته‌اند: خمس دفن می‌شود. شماری نیز گفته‌اند: نیم خمس به مستحقان آن داده می‌شود و آنچه ویژه امام است از طریق وارثان و یا دفن کردن حفظ می‌شود. بعضی نیز گفته‌اند: سهم امام نیز به گروههای موجود داده می‌شود، 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 تر است» (شرایع الاسلام، ج ۱، ص ۱۸۴).

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

نویسنده می‌گوید: یکی از این جماعت یحیی بن سعید حلی متوفاً 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 نهاده‌اند 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

ص: ۱۵۹

ازدواج و تجارت و مسکن روا شمرده‌اند.

عبارت یحیی بن سعید حلّی رحمه الله از ایهام تهی نیست، زیرا ممکن است «مَنْ» 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 «مِنْ» تبعیضیه باشد و مقصود آن باشد که ایشان خمس ازدواج و تجارت [و مسکن را معاف کرده‌اند نه سود کسب را. از همین رو برخی گفته‌اند: یحیی بن سعید در عصر غیبت قائل به معاف بودن شیعیان از پرداخت خمس بود.

نویسنده می‌گوید: یکی دیگر از این گروه حسن بن مطهر حلّی است که در سده هشتم می‌زیسته 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 حلّی رحمه الله در کتاب مذکور چنین می‌گوید:

«هفتم: علمای ما درباره پرداخت خمس هنگام غیبت امام اختلاف کرده‌اند، گروهی آن را ساقط می‌دانند و گروهی دفن آن را واجب شمرده‌اند و شماری معتقدند که مستحب است آن را به ذریّه [پیامبر] و شیعیان تهیدست داد. و عدّه‌ای 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

ص: ۱۶۰

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 این وجه اقوی است» (تحریر الاحکام، ج ۱، ص ۴۴۴).

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، متوفاً 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 نگراییده 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 الشرائط 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

ص: ۱۶۱

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

او ازدواج و مواردی دیگر را استثنا کرده است و می‌گوید: 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 نمی‌کند و نظایر آن «الروضه البهیة فی شرح اللعنه الدمشقیه، 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 می‌گوید: یکی دیگر از این گروه مقدس اردبیلی، متوفاً به سال ۹۹۳ هجری است که در روزگار خود از همه فقیه‌تر 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 می‌گوید: 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)

ص: ۱۶۲

دلیلی 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 می‌گوید: 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 آورده‌اند (۱) زیرا آیه در ظاهر، و پاره‌ای 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 (۲) 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 پاره‌ای 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 می‌گوید: 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

۱- یعنی حتی از سود کسب که آن را به مفهوم ل،

۲- یعنی اگر ائمه علیهم السلام حق خود را معاف بدارند حق دیگر طبقات سزاوار خمس از میان نمی‌رود.

ص: ۱۶۳

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 به ویژه برای شیعیان تفضّل 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 کرم و تفضّل 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، متوفّا در آغاز سده یازدهم است که می گوید: اصحّ، همان معافیت [از پرداخت خمس است. مدارک الافهام، صفحه ۳۴۴].

ص: ۱۶۴

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.

پاره‌ای روایات دلالت بر آن دارد که مستحق آن همان مستحق خمس غنایم است و روایاتی دیگر آن را خاص امام علیه السلام می‌دانند، و روایت علی بن مهزیار چنان که توضیح دادیم، قائل به تفصیل شده است و مقتضای صحیحه حارث بن مغیره نضری و صحیحه 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 نمی‌توان نادیده‌اش گرفت] (مدارک الاحکام، ج ۵، ص ۳۸۳).

آری، صاحب مدارک قدس سره پس از بیان سخنان علامه حلّی و شهید و شیخ طوسی و ابن ادریس پیرامون معافیت خمس در ازدواج، مسکن و تجارت می‌گوید: اصحّ، 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 می‌گیرد نه در هر چه خمس، مانند سود کسب و نظایر آن، بدان تعلق می‌گیرد، و احتیاط واجب در آن پرداختن خمس آنها هنگام غیبت است. نویسنده می‌گوید: یکی دیگر از این شمار محمّد باقر سبزواری،

ص: ۱۶۵

متوفاً در اواخر سده یازدهم است. او می گوید: آنچه در بحث منافع، از روایات بسیار همچون صحیح حارث بن مغیره و صحیح 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 صحیح زراره و صحیح علی بن مهزیار و صحیح کرب به دست می آید، معافیت خمس برای شیعیان است.

او متعرض پاره‌ای 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

ص: ۱۶۶

که در کتاب خود مفاتیح الشریعه [به این شکل آمده است، صفحه ۲۲۹، مفتاح شماره ۲۶۰ به معافیت خمس ویژه مهدی علیه السلام قائل می‌باشد و گفته است ائمه آن را برای شیعیان حلال کرده‌اند.

پاسخ وی این است که فیض کاشانی در کتابش با عنوان مفاتیح الشرائع بعد از آوردن اختلاف دیدگاهها در وجوب خمس زمان غیبت می‌گوید: «اصح نزد من معافیت از پرداخت خمس حق مهدی علیه السلام است، زیرا امامان آن را برای شیعیان حلال داشته‌اند و هزینه کردن دیگر بخشهای آن را برای سادات واجب دانسته‌اند، 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 می‌گیرد، چنان که از هر غایبی تولیت می‌شود (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 می‌شوند.

نویسنده می‌آورد: یکی دیگر از این گروه جعفر کاشف الغطاء، متوفا به سال ۱۲۲۷ هجری است که در کشف الغطاء، صفحه ۳۶۴ می‌گوید: 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 شرایط دارد. او می‌گوید: «سهم امام با

ص: ۱۶۷

وجود ایشان و امکان دسترسی به حضرتش به امام تحویل داده می‌شود، 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 می‌شود و کار آن را مجتهد بر دوش خواهد گرفت و احوط آن است که به افضل اختصاص داده می‌شود و مجتهد، کار رساندن آن به مورد مصرفش را بر دوش خواهد داشت» (کشف الغطاء، ص ۳۶۳).

بدین سان روشن می‌شود که آنچه نویسنده به شیخ کاشف الغطاء نسبت می‌دهد نادرست است.

نویسنده می‌گوید: یکی دیگر از این جماعت محمد حسن نجفی، متوفاً 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 می‌کند 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 می‌کند 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 می‌شمرد می‌گوید: اما درباره حق امام علیه السلام آنچه به ذهن می‌گذرد آن است که حسن ظن به مهرورزی سرور ما صاحب الزمان - روحم فدای روحش - اقتضای آن را دارد که اگر خمس را در موارد سه گانه‌ای صرف کنیم که آنها نیز در حقیقت خانواده امام علیه السلام تلقی می‌شوند و حتی

ص: ۱۶۸

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 به وضوح بر وجوب پرداخت خمس در زمان غیبت دلالت دارد.

نویسنده می گوید: یکی دیگر از این جماعت شیخ رضا همدانی متوفاً 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 (۱) یا معافیت از پرداخت بخش خاصی از خمس است که مربوط به پاکیزگی زاد و ولد است، مانند ام ولدها و نظایر آن،

۱- یعنی اخباری که ظهور در

ص: ۱۶۹

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 (۱) 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. تقیه 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 جانشان 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 مستحقان 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

۱- یعنی معافیت مطلق خمس تنها هنگام صدور این روایت، نه دیگر زمانها.

ص: ۱۷۰

نصوصی در معافیت پرداخت آن رسیده است.

پاسخ به نویسندگان این است که از سخنان پیشگفته بزرگان روشن شد که ایشان در زمان غیبت و حضور قائل به وجوب پرداخت خمس بوده‌اند، و این پندار نویسندگان 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 نمی‌کند، و ما برای خوانندگان پاره‌ای 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. نویسندگان 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:

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

۲- انسان تا زنده است باید خمس را نگاه دارد و هنگام مرگ آن را به کسی که مورد اعتماد اوست وصیت می‌کند تا آن را به امام عصر علیه السلام به هنگام ظهور بسپرد و او نیز بدان وصیت می‌کند چنان‌که آن را با وصیت دریافت کرده تا به امام عصر علیه السلام برسد.

۳- باید خمس را دفن کرد، زیرا زمین به روز رستخیز گنجینه‌های خود را بیرون می‌ریزد.

ص: ۱۷۱

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

نویسنده از این اقوال چهارگانه نتیجه می‌گیرد که، اگر چه در جزئیات میان آنها اختلاف وجود دارد، ولی هر چهار سخن در این نکته مشترک‌اند که خمس به سادات و مجتهدان داده نمی‌شود.

پاسخ به نویسنده این است که هزینه کردن نیم خمس برای یتیمان آل محمّد 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 می‌گیرد، 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 می‌پندارد، این است که او معنای صحیح این واژه را نمی‌داند و او- چنان که پیشتر گفتیم- گمان می‌کند مقصود شیعیان از سید «عالم دینی» است و به همین سبب او را می‌بینیم که علما را سید می‌نامد 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 خردپذیر 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؟

ص: ۱۷۲

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

یکی از آنها ابوصلاح حلبی (۳۷۴-۴۴۷ ه) است که می‌گوید: «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 می‌دهد، و اگر این هم دشوار بود یا مکلف، خود ترجیح داد خویش این کار را بر دوش می‌گیرد» (الکافی فی الفقه، ص ۱۷۲).

اینک من می‌گویم: 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 می‌گوید: «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 می‌بیند، پس اگر امام علیه السلام غایب بود باید کسی که خمس را کنار می‌گذارد آن را به شش بخش - چنان که توضیح دادیم - تقسیم کند و سه بخش آن را به مستحقان 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 می‌سپارد و اگر چنین توفیقی نیافت آن را به فقیهی می‌دهد که به دینداری و امانتداری او اعتماد دارد و به او وصیت می‌کند که اگر

ص: ۱۷۳

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 می‌کند» (مهذب 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 می‌توان او را- چنان که گفته شده- جانشین شیخ طوسی در سرزمین شام دانست.

یکی دیگر از این گروه محقق حلی (متوفاً به سال ۶۷۶ هجری) است که می‌گوید:

«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 نمی‌شود، 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 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 آگاه‌تر از دیگران است.

نویسنده پس از آوردن فتوای شیخ طوسی و فتوای آیه‌الله

ص: ۱۷۴

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:

۱- 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.

۲- اختلاف علما در فتوای ایشان 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.

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

ص: ۱۷۵

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

۴- 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، تعبّدی نیست» (کتاب طهارت، ص ۵۲۲، کتاب خمس، ص ۳۳۹).

خوب است توجه کنیم که این مدّعی اجتهاد و فقاہت میان کتاب منهاج الصالحین مرحوم خویی و کتاب ضیاء الصالحین حاج محمد صالح جواهرچی تفاوتی نمی‌نهد و کتاب دوم را به مرحوم خویی 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 طلباب 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 اوّل آن است که می‌گویند: خمس حق امام غایب است و نه فقیه، نه سید و نه مجتهد حقّی 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 ادّعا کرده بود که ائمه علیهم السلام خمس را برای شیعیان بخشیده‌اند و در اینجا تصریح می‌کند که خمس حقّ 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،

ص: ۱۷۸

و گرنه 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، و گرنه 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 پیشتر 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، امّا 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 گفته‌اند 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

ص: ۱۷۹

معروف در زمانِ شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) بوده که گفته است:

«گروهی از اصحاب ما درباره آن به هنگام غیبت با یکدیگر اختلاف یافته‌اند 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 خبر 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 صله رحم (ذریه پیامبر) و تهیدستان شیعه- بر سبیل 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 و گرنه 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 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.

ص: ۱۸۰

تا آنجا که می‌گوید: اگر کسی در سهم خمسی 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 راه‌ماندگان 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 توّسل می‌جوئیم» (کتاب مقنعه، ص ۲۸۵).

سخن شیخ مفید قدس سره و ضوح در این دارد که مسأله از مراحل 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 گفته‌اند خمس باید به شخصی امین سپرده شود و بهترین گزینش 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،

ص: ۱۸۱

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 نشانه‌های مرگ را در خود یافت وصیت 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 کرده‌اند و قائل به وجوب دادن آن به فقها شده‌اند 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

ص: ۱۸۲

به خوبی آن را تقسیم کند (الوسیله الی نیل الفضیله، 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 فقرای 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» (وسیله، ص ۱۴۸).

و من می‌گویم: این یکی از آرای است که شیخ مفید- در آنچه گفته آمد- می‌گفت خمس میان سادات و شیعیان فقیر تقسیم می‌شود، پس این تحوّل مورد ادّعا در نظریه خمس کجاست؟

نویسنده مدّعی 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 نصّی 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، چاره‌ای نیست، و ما هنگام ارائه

ص: ۱۸۳

آراء در اين مسأله- از قديم گرفته تا جديد- در مي يابيم كه نظر متأخران به سبب آنچه گفته آمد به درستي نزديك تر است و هيچ اشكالي ندارد كه چنين ديدگاهي يك يا دو قرن پيش، پديد آمده باشد و مهم آن است كه با موازين شرعي و دلايل درست همساز باشد.

نويسنده مي گويد: فساد آدمي از دو راه حاصل مي شود: سكس و پول و اين هر دو در سادات (۱) موجود است. فرج و دبر از طريق متعه و جز آن و پول از طريق خمس و آنچه در ضريحا افكنده مي شود. پس کدام يك از ايشان مي تواند در برابر اين عوامل فرينده پايداري كند، به ويژه هنگامي كه بدانيم برخي از آنها براي فرو نشاندن تمايلات جنسي و مالي اين راه را پيموده اند؟! پاسخ نويسنده اين است كه اگر وي در حوزه علميه درس خوانده باشد و چنان كه ادعا مي كند با علما محشور بوده، مي دانست كه آنها زاهدترين مردم در اين گونه امور هستند و زهد و تقواي آنها بيش از آن است كه گفته آيد و اگر چنان كه كاتب مي پندارد در مسائل جنسي فرو رفته بودند و به گردآوري مال آز مي ورزيدند اين صفت از ايشان شهرت مي يافت و آوازه پيدامي كرد، زيرا امكان پنهان نگاه داشتن چنين اموري با در نظر گرفتن كثرت علما و پراكندگي ايشان در شهرها وجود ندارد.

اگر از باب همراهي خصم بپذيريم كه علما زنان را متعه مي کرده اند اين، پس از اثبات آنكه متعه در اسلام رواست و صحابه بزرگ آن را به

۱- مقصود او ظاهراً همان علماست - م.

ص: ۱۸۴

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 هوسِ 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 صلی الله علیه و آله ثروت و دارایشان 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 السنّه، 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 گذشته شدنش سی میلیون درهم و پانصد و پنجاه هزار دینار و هزار شتر در ربنده و داراییهایی به ارزش دویست هزار دینار داشته است، و ابن کثیر در البدایه و النهایه، جلد ۷، صفحه ۱۷۱ می گوید عبد الرحمان بن عوف از خود چندان طلا به یادگار گذازد 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

ص: ۱۸۵

هزار ... می‌رسید، و مقوله‌های دیگری که ذکر آن به طول می‌انجامد و اگر بخواهید می‌توانید برای یافتن اطلاعات بیشتر به الغدير علامه امینی، جلد ۸، صفحات ۲۸۲ تا ۲۸۶ مراجعه کنید.

حال این پرسش پیش می‌آید که آیا این صحابه به دلیل توانگری به فساد و انحراف کشیده شدند؟

نویسنده ادعا می‌کند که: آیه‌الله سیستانی (دام ظلّه) اموال خمسی را که گرفته به طلا تبدیل کرده و هم اکنون دو اتاق پر از طلا در اختیار دارد. درباره دزدیهایی هم که نمایندگان ایشان، بدون آگاهی آیه‌الله، می‌کنند هر چه می‌خواهد 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 می‌کرد آیه‌الله سیستانی مبالغی را به بانکهای سوئیس سپرده، می‌شد دروغ او را تصدیق کرد، ولی دروغی چنین رسوا را جز نادانان و ساده لوحان کسی تصدیق نمی‌کند.

هر که از وضع آیه‌الله سیستانی آگاه باشد می‌داند که ایشان حتی یک خانه ندارد و خانه‌ای که در آن به سر می‌برد استیجاری است؛ خانه‌ای بسیار محقر در یکی از کوچه‌های نجف که از تنگی فاقد گنجایش کتابهایی است که آیه‌الله 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 کرنا می‌نهاد، ولی کجاست این دلیل!

ص: ۱۸۶

اما این اتهام که نمایندگان آیه‌الله سیستانی بدون آگاهی ایشان خمس را به سرقت می‌برند سخنی است گزاف، زیرا هر کلام بدون دلیل محکوم به بی‌اعتنایی است، و اگر هم از باب مماشات خصم بپذیریم که بعضی از نمایندگان ایشان چنین می‌کنند آیه‌الله 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 می‌گوید برخی از نمایندگان امامان علیهم السلام خیانت در امانت کرده‌اند و اموال قلمرو خویش را برداشته‌اند.

نویسنده مدعی است آن کس که ده یک مال مردم می‌ستاند (عشار) دعایش مستجاب نمی‌شود چه رسد به آن که پنج یک مال مردم می‌گیرد! آنکه پنج یک مال مردم می‌گیرد به طریق اولی دعایش مستجاب نمی‌گردد.

پاسخ وی آن است که مالیات بگیر ده یک، دعایش مستجاب نمی‌شود، زیرا از یاران سلاطین ستم است، و از مردم به زور و به ناحق برای سلاطین پول می‌ستاند، ولی کسی که خمس می‌گیرد آن را از اهلش و بحق وصول می‌کند و بحق در جایگاهش هزینه می‌کند، چنین کسی چگونه می‌تواند ملعون باشد!

به همین سبب به کسی که برای امام عادل زکات گرد می‌آورد عشار نمی‌گویند، اگر چه او ده یک را به عنوان زکات می‌ستاند، ولی او این پول را بحق می‌گیرد و به امام عادل می‌سپارد که آن را در میان مستحقان هزینه می‌کند، و میان این دو تفاوتی است آشکار که بر هیچ کس پوشیده نیست.

ص: ۱۸۷

کتابهای آسمانی

نویسنده می‌انگارد که منابع معتبر شیعی اسامی کتابهایی جز قرآن را آورده‌اند که فقهای شیعه ادّعا می‌کنند بر پیامبر صلی الله علیه و آله نازل شده و ایشان تنها امیرالمؤمنین علیه السلام را از آنها آگاه گردانده است. پاسخ به نویسنده چنین است که این پندار او که فقهای شیعه ادّعا می‌کنند این کتابها بر رسول خدا صلی الله علیه و آله نازل شده، درست نیست، زیرا برخی از آنها از املائی رسول اکرم صلی الله علیه و آله به امیرالمؤمنین علیه السلام است و شماری از املائی فرشتگان، و شماری گردآورده‌های امیرالمؤمنین علیه السلام است، و بعضی از آنها ثبت نشده است و خواننده درخواهد 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:

ص: ۱۸۸

ای ابا محمد! جامعه نزد ماست، و آنها چه دانند جامعه چیست؟ ابو محمّد می گوید: گفتم: فدایت کردم، جامعه چیست؟ فرمود: صحیفه‌ای به طول هفتاد ذرع براساس 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 صحیفه‌ای 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 املای آن از رسول خدا صلی الله علیه و آله و نگارش آن به دست امیرالمؤمنین علیه السلام بوده است، و از ظاهر اخبار چنین پیدا است 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 بحارالانوار، جلد ۲۶، صفحات ۱۸، ۲۰ و ۲۱ و ۲۲.

نمی دانیم چرا نویسنده وجود چنین صحیفه‌ای را چنین گران شمرد و آن را بعید دانسته است با آنکه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله تنها امیرالمؤمنین علیه السلام را بدان ویژه ساخته است و این در کتابهای اهل سُنّت گفته آمده. ترمذی به سند خود از جابر نقل می کند که گفته است: روزی

ص: ۱۸۹

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 عمویش 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 هیشمی 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 نسپرد است.

پس از این همه هیچ اشکالی ندارد که پیامبر صلی الله علیه و آله، امیرالمؤمنین 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

ص: ۱۹۰

ظرف دانش بوده است، یکی را پراکنده است و دیگری را پوشیده داشته. بخاری از او روایت می‌کند 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 می‌کردم این حنجره قطع می‌شد» (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 نمی‌باشد، 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 می‌دانند. اهل سنت روایت کرده‌اند که بعضی از صحابه علوم خود را از هراس اینکه مباد افشای آن به ایشان زیان رساند پوشیده می‌داشتند، 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 نمی‌کردید خداوند مردمی دیگر می‌آفرید تا گناه کنند و خدای، گناه

۱- بخاری در صحیح، ج ۳، ص ۱۱۰۹ به سند خود از ابو هریره نقل می‌کند که گفته: من سه سال همراه پیامبر خدا صلی الله علیه و آله بودم.

ص: ۱۹۱

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 صحیفه‌ای نزد اوست که در آن نام شیعیان ایشان تا روز رستخیز آمده است، چنان که نزد او صحیفه‌ای است که نام دشمنان ایشان تا روز رستخیز آمده است.

نویسنده بعید می داند صحیفه‌ای 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 پاره‌ای احادیث چنین پیداست که نام شیعیان بر صحیفه‌هایی نوشته شده بوده که هم وزن بار یک شتر بوده است (۱). 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

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 آورده‌اند باور نکردنی‌تر از این. ترمذی در سنن خود و جز او از عبدالله بن عمرو آورده‌اند که گفته است: رسول خدا صلی الله علیه و آله در حالی که دو کتاب در دست داشت سوی 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 جمع‌بندی کرده است، هرگز نه بر آنها افزوده می‌شود نه شمارشان کاستی می‌گیرد. وانگاه 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 جمع‌بندی کرده است، هرگز نه بر آنها افزوده می‌شود نه شمارشان کاستی می‌گیرد (۱).

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

۱- 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 الصحیحه، ج ۲، ص ۵۰۳

ص: ۱۹۳

داشته باشد و این دو بزرگ‌تر از کتابی است که نویسنده آن را انکار می‌کند. حال ما از نویسنده و دیگر سنیان 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 عیبطه به میان می‌آورد و حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل می‌کند که در آن فرموده است: به خدای سوگند نزد من صحیفه‌های بسیاری است که به رسول خدا صلی الله علیه و آله و اهل بیت او اختصاص دارند و در میان آن صحیفه‌ای است که بدان عیبطه گویند و بر عرب گران‌تر از آن نرسیده است و در آن آمده است که شصت قبیله عرب دروغین هستند و از دین خدا بهره‌ای ندارند (بحارالانوار، جلد ۲۶، صفحه ۳۷).

نویسنده این روایت را چنین رد می‌کند که اگر این شمار از قبایل بهره‌ای از دین خدا نداشته باشند مفهوم آن این است که در دین خدا یک نفر هم یافت نمی‌شود که از آن بهره داشته باشد.

پاسخ او این است که این روایت سندی بسیار ضعیف دارد، زیرا در زنجیره راویان این حدیث نام ابو اراکه و علی بن میسره و ابو حسن عبدی 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 می‌شود که همگی یا مجهول‌اند یا مهمل یا ضعیف.

با چشمپوشی از سند روایت ناگزیر باید قبیله را در اینجا به

ص: ۱۹۴

مفهوم درونه و تبار قبيله حمل کرد، همچون بنی هاشم و بنی امیه یا آنچه تیره، شامل آن می شود، مثل بنی عبّاس و این به قرینه شمار قبایل است و درونه‌ها و تبارها و تیره‌های قبایل بسیار زیاد هستند، و بدین سان دیگر بعید نیست که شصت قبيله از عرب سهمی از اسلام نداشته باشند.

آن گاه نویسنده از صحیفه ذؤابئه السیف یاد می کند و از بحارالانوار، 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 صحیفه‌ای 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 راویان آن علی بن حمزه یا همان بطائنی است که جلودار واقفیه شمرده می شود، او که امامت سرور ما امام رضا علیه السلام را انکار کرد. راوی دیگر آن قاسم بن محمّد جوهری است که در کتب رجال توثیق نشده است.

با نادیده گرفتن سند این روایت، چنین پیدا است که این حدیث از نگاه نویسنده تنها از یک نظر محلّ اشکال است و آن این سخن که:

ص: ۱۹۵

«تاکنون تنها دو حرف آن بیرون آمده است».

این در حالی است که صحیفه مذکور را اهل سنت با اسناد صحیح ذکر کرده‌اند. ابراهیم تیمی از پدرش نقل می‌کند که گفته است: «علی بر منبری از آجر برای ما خطبه خواند و بر میان، شمشیری داشت که بر آن صحیفه‌ای آویخته بود. پس فرمود: به خدا سوگند نزد ما کتابی خوانده نمی‌شود 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 حَرَم است، و هر که در آن حادثه‌ای (بدعت یا قتل) پدید آورد نفرین خدا و همه فرشتگان و مردم بر او باد و خدای از چنین کسی نه توبه‌ای پذیرد نه فدیهای» (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 می‌شود»، و شاید مقصود از دو حرفی که تاکنون بیرون آمده دو قاعده «مسلمان در برابر کافر کشته نمی‌شود» و «هر که بدون اجازه طرفدارانش کار گروهی را بر عهده گیرد» باشد، زیرا از این دو، مسائل بسیار زیادی منشعب می‌شود.

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 آگاه‌تر 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 پاره‌ای از آن را آشکار کرده نه همه آن را، و بر این اساس همین اشکال بر خود آنها وارد می‌شود، بلکه وارد شدن این اشکال بر ایشان اولی

ص: ۱۹۶

است، زیرا احادیث مربوط به صحیفه را صحیح می‌دانند و اعتقادی بدان ندارند که امام علیه السلام از مردم روزگارش تقیه می‌کرده است.

آن‌گاه نویسنده از جفر ایض و جفر احمر نام می‌برد، و روایتی از ابوالعلاء را می‌آورد که گفته است: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: «جفر ایض نزد من است. او می‌گوید: 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 می‌گوید: عرض کردم: در جفراحمر چیست؟ فرمود: سلاح؛ این جفر برای خونریزی گشوده می‌شود و صاحب شمشیر آن را برای کشتن می‌گشاید» (اصول کافی، جلد ۱، صفحه ۲۴).

پاسخ وی چنین است که درباره جفر ایض هیچ دلیلی برای انکار وجود آن نزد امامان اهل بیت علیهم السلام در میان نیست، زیرا ما از طریق افراد ثقه و معتد آگاه شده‌ایم که کتابهای مذکور نزد ائمه علیهم السلام بوده است و ما چگونه می‌توانیم سخن ایشان را ردّ و انکار کنیم؟

این در حالی است که خود آنها (اهل سنت) گفته‌اند 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 می‌کرد.

ذهبی می‌گوید: «او به شماری از کتب اهل کتاب دست یافته و در آنها پیوسته درنگ کرده و شگفتیهایی در آنها دیده

ص: ۱۹۷

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 خبر آمده - همان سلاح است و در دسترس ائمه علیهم السلام بوده جای شگفتی ندارد تا انگشت اتهام را سوی راویان آن بریم، به ویژه 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 (یزیدیان) او را از آن حضرت به غارت برند.

به هر حال ثبوت دسترسی ائمه علیهم السلام به جفر ایض 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

ص: ۱۹۸

آیه‌ای از کتاب خدا در آن نیست و آن با املای 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 املای جبرئیل علیه السلام و دستخط علی بن ابی طالب علیه السلام است و اخبار بسیار بدان دلالت دارند که یکی از آنها صحیح‌ه 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 می‌شد و غمش را از برای رحلت پدر می‌گسازد و آرامش خاطرش می‌داد و از پدر و جایگاه او آگاهش می‌ساخت و او را از آنچه بعداً در میان نسل او خواهد بود مطلع می‌کرد، و علی علیه السلام اینها را می‌نوشت 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 نمی‌دانیم، زیرا احادیثی که حافظان حدیث اهل سنت نقل می‌کنند 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 آورده‌اند 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

ص: ۱۹۹

دارید دوام ورزید فرشتگان در مجالس و راهپاتان و بر روی فرشته‌تان 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: «وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّخَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا. فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا. قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْكَ إِنْ كُنْتُ تَقِيًّا. قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا. قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمَسَّ سِنِي بَشَرًا وَلَمْ أَكُ بِبَعِيًّا. قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّئٌ وَلِنَجْعَلَهُ آيَةً لِلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَقْضِيًّا» (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، به ویژه آنکه ایشان این ویژگی را برای کسانی ثابت می دانند که با این دو حضرت قابل سنجش نیستند. مسلم به نقل از

۱- 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 پرده‌ای 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 نبوده‌ام؟» گفت: [فرمان] چنین است، پروردگار تو گفته که آن بر من آسان است، و تا او را نشانه‌ای برای مردم و رحمتی از جانب خویش قرار دهیم و [این] دستوری قطعی بود.»

ص: ۲۰۰

عمران بن حصین آورده که گفته است: «از سوی فرشته‌ای به من درود فرستاده می‌شد تا زخم خود را می‌سوزاندم و در این هنگام از من روی می‌گرداند و چون سوزاندن را کنار نهادم آن فرشته بازگشت» (صحیح مسلم، ج ۲، ص ۸۹۹).

ذهبی در بازگو کردن مقصود عمران بن حصین می‌گوید: او از کسانی بود که فرشتگان بدو درود می‌فرستادند ...

او می‌گوید: «عمران بواسیر داشت و جای آن را می‌سوزاند. او می‌گوید: ما جای آن را می‌سوزانیم، ولی بهبود حاصل نمی‌شد. او به ما روایت کرده که چون کار سوزاندن را ادامه می‌داد درود آن فرشته مدتی از او منقطع شد و باز بدو بازگشت» (تذکره الحفاظ، ج ۱، ص ۲۹ و ۳۰).

ابن حجر می‌گوید: فرشتگان پیش از سوزاندن موضع، دست او را می‌فشرده» (تهذیب التهذیب، ج ۸، ص ۱۱۲).

نووی می‌گوید: فرشتگان بر او درود می‌فرستادند و او آنها را آشکارا می‌دید و این به تصریح در صحیح مسلم آمده است (تهذیب الاسماء واللغات، ج ۲، ص ۳۶).

پس از این همه نمی‌دانیم 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 می‌آورد و از کافی، جلد ۱، صفحه ۲۰۷ باب «همه کتابهایی که از سوی

ص: ۲۰۱

خداوند عزوجل نازل شده نزد ائمه علیهم السلام بوده و آنها این کتابها را به رغم اختلاف زبانهاشان می فهمیده‌اند» 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 (۱) 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 داده‌اند، 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

۱- مراجعه کنید به: رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۷۰؛ رجال ابن غضائری، ص ۴۴؛ رجال علامه حلی، ص ۲۰۷

ص: ۲۰۲

راهنمایی می‌شود و اسفار تورات را از آنجا برون می‌کشد و به وسیله آن با یهود محاجه می‌کند و گروهی از یهودیان به دست ایشان اسلام می‌آورند» (العرف الوردی، ج ۲، ص ۸۱).

کعب می‌گوید: «مهدی را بدین نام نامیدند، زیرا به اسفاری از اسفار تورات ره می‌یابد و آن را از کوههای شام برون می‌کشد و یهود را بدان فرا می‌خواند و بسیاری در پرتو این کتابها اسلام می‌آورند، وانگاه از حدود سی هزار تن نام می‌برد» (الفتن از نعیم بن حماد، ص ۲۵۱).

نویسنده در این هنگام از قرآن کریم سخن به میان می‌آورد و ادعا می‌کند 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 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 ادعا می‌کند.

این در حالی است که پندار وی در اینکه علما و مجتهدان شیعی می‌گویند: «قرآن تنها کتاب آسمانی است که دستخوش تحریف شده است» افترای دیگری است، زیرا آنها همه هم سخن اند که تمامی دیگر کتب آسمانی دستخوش تحریف و خیانت گشته‌اند. در بطلان ادعاهای نویسنده همین بس که وی هیچ یک از دو ادعا را اثبات نمی‌کند و نقل قول تحریف از سوی برخی اثبات نمی‌کند که همه به این سخن اعتقاد دارند.

ص: ۲۰۳

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 صحت 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 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 مَجِيدٌ» می گوید: «يَحْرَفُونَ» به معنای «يُزِيلُونَ» است و هیچ کس لفظ کتابی از کتب خداوند عزوجل را ازاله نمی کند، بلکه آن را تحریف 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 تصریح

ص: ۲۰۴

کرده‌اند که یهود و نصاری تورات و انجیل را دگرگون کرده‌اند و ارتزاق با اوراق این دو کتاب آسمانی را فرع بر این دگرگونی ساخته‌اند 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: «لَا مَبْدَلَ لِكَلِمَاتِهِ» (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

ص: ۲۰۵

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 مرسلهای 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 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 مفساد 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

ص: ۲۰۶

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، و گرنه 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 النعمانیه، 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

ص: ۲۰۷

ظنی دارد و نمی‌توان برای اخبار ظنی از تواتر قطعی چشم پوشید.

گرچه می‌توان این اخبار را به گونه‌ای تأویل کرد که مستلزم اعتقاد به تحریف نباشد، به‌ویژه آنکه بیشتر این اخبار، سندی ضعیف دارند و با آنچه سندی صحیح‌تر و دلالتی آشکارتر دارد در تعارض‌اند، پس چگونه می‌توان به آنها اعتماد کرد، و هم سخنی اصحاب بر صحت فی الجمله این روایات - اگر قائل بدان باشیم - مقتضی اعتقاد به تحریف قرآن نیست - چنان‌که 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 چنان‌که فرود آمده گرد نیاورده و حفظ نکرده است مگر علی بن ابی‌طالب و امامان پس از او». (الحجوة 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 می‌شود که محلّ اختلاف است و چنان‌که از سخنان بزرگان پیداست بیشتر آنها وی را ضعیف می‌دانند (تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۲۴؛ رجال علامه، ص ۲۴۱). با چشمپوشی از سند حدیث، مقصود از جمع و گردآوری قرآن و حفظ آن، چنان‌که نازل شده، دو مفهوم است: مفهوم اول: آگاهی از تفسیر قرآن و شناخت احکام و معارف نهفته

ص: ۲۰۸

در آن، و به همین سبب احادیث این باب تأکید دارند که ائمه اهل بیت علیهم السلام همه معانی قرآن را می دانسته‌اند و با احکام آن، چنان که خداوند سبحان می خواسته، آشنا بوده‌اند، 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 کرده‌اند که گفته است:

«چون پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رحلت کرد علی در بیعت با ابوبکر کندی کرد.

ابوبکر او را دیدار کرد و گفت: آیا خلافت مرا ناخوش می داری؟ علی پاسخ داد: نه، ولی سوگند خورده‌ام رداء جز برای نماز بر پیکر نکشم تا قرآن را گردآورم. گفته‌اند 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 گونه‌ای 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).

ص: ۲۰۹

بدین ترتیب روشن می‌شود که این حدیث علاوه بر ضعف سند، بر تحریف قرآن، حتی دلالت هم ندارد، چه رسد به دلالت صریح. نویسنده می‌گوید: 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 نمی‌دارند 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 کرده‌اند 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 صحیفه‌ها نزد ابوبکر بود تا خدای، جان او ستاند و آن‌گاه 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 می‌گوید: «عثمان به حفصه پیغام فرستاد که صحیفه‌ها را نزد ما فرست تا از روی آن

بنویسیم

ص: ۲۱۰

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 پردازند.

هر آنچه در توجیه پنهان داشتن این صحیفه‌های گردآوری شده از سوی ابوبکر و عمر و حفصه می‌توان گفت به طریق اولی در توجیه پنهان داشتن آن از سوی ائمه اهل بیت علیهم السلام نیز می‌توان گفت؛ کتابهایی که همسنگ و همطراز قرآن شمرده نمی‌شود. پس چه شگفت است نویسنده‌ای که از شیعیان در اینکه ائمه اهل بیت علیهم السلام این کتابها را از مردم پنهان داشته‌اند خرده می‌گیرد، ولی عملکرد ابوبکر و عمر پیرامون کتاب گردآوری شده و موجود نزد آن دو را نادیده می‌انگارد.

در اینجا نویسنده می‌پرسد: امیرالمؤمنین و ائمه پس از او با زبور، تورات و انجیل چه کاری داشته‌اند تا این کتابها را در میان خود در

ص: ۲۱۱

اختیار گیرند و در پنهان بخوانند؟ به ویژه آنکه می دانیم این کتابها با نزول قرآن نسخ شده اند.

پاسخ وی آن است که چرا نویسنده خود از دلیلی پرشش 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:

۱- 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.

۲- این کتابها در احتجاج با طرفداران دیگر آینهها 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.

۳- دسترسی به این کتابها گاهی در حکم میان یهود و مسیحیانی که

ص: ۲۱۲

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 شده‌اند 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؟

ص: ۲۱۳

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 «عامّه» و «نواصب» می‌خوانند.

پاسخ نویسنده چنین است که این سخن دروغی آشکار و افترا بی‌سواست و از همین رو حتّی 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 صحیحه معاویه بن وهب آمده است که گفته: «بدو گفتم:

برای ما در رفتار خویش با مردم کوی و برزنان 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 جنازه‌شان می‌روند و به آنها یا بر آنها

ص: ۲۱۴

گواهی می‌دهند و امانتشان را ادا می‌کنند» (کافی، ج ۱، ص ۶۳۶).

در صحیح‌ه عبداللّه بن سنان آمده که گفته است: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: شما را به تقوای خداوند عزوجل سفارش می‌کنم و اینکه مردم را بر دوش خود حمل نکنید که خوار می‌شوید. خداوند تبارک و تعالی در قرآن می‌فرماید: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (۱).

. امام علیه السلام سپس فرمود: بیماران ایشان را عیادت کنید و در تشییع جنازه‌شان 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 فراوانند و اگر بخواهید می‌توانید به وسائل الشیعه، جلد ۵، صفحه ۴۷۷ مراجعه کنید.

شیخ محمّد ابوزهره اعتراف می‌کند که شیعیان به اهل سنّت دوستی می‌ورزند نه نفرت. او می‌گوید: «هم اکنون امامیه اثناعشری در عراق یافت می‌شود 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 می‌کنند. بیشتر مردم ایران نیز چنین هستند، و شماری از شیعیان در سرزمینهای سوریه، لبنان و بسیاری از کشورهای اسلامی پراکنده‌اند و به همسایگان سنّی خود دوستی می‌ورزند و از کینه‌توزی کناره می‌گیرند». (تاریخ المذاهب الاسلامیه، ج ۱، ص ۴۸).

از نویسنده عجیب است که بدیهای اهل سنّت را به شیعیان

۱- بقره/ ۸۳؛ و با مردم [به زبان] خوش سخن بگویید.

ص: ۲۱۵

می‌چسباند، و این سنیان هستند که به شیعیان دشمنی می‌ورزند و کافرشان می‌دانند و رافضیشان می‌خوانند و لذا ریختن خون ایشان را روا می‌دانند و پیوند ازدواج با آنها و خوردن حیوانهایی را که ایشان سر بریده‌اند حرام می‌شمارند و گروهی از علمای ایشان بر این سخن تأکید دارند.

ابن حجر هیتمی پس از آوردن این آیه: «مَحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (۱) تا آنجا که می‌فرماید:

«لِيُغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ» (۲)

، و از این آیه امام مالک نتیجه می‌گیرد که رافضیانی که به صحابه کینه می‌ورزند کافر هستند. او می‌گوید: زیرا صحابه بدیشان خشم می‌ورزند و هر که صحابه بدیشان خشم ورزند کافر است. او می‌گوید: «این نتیجه نیکویی است که ظاهر آیه بدان گواهی می‌دهد، و سپس شافعی (رض) نیز در اعتقاد به کفر شیعیان با او موافقت می‌کند و گروهی از پیشوایان آنها نیز با او هم سخن می‌شوند». (الصواعق المحرقة، ص ۲۴۳).

خلال با سند خود از علی بن عبدالصمد روایتی آورده که می‌گوید:

«از احمد بن حنبل درباره همسایه‌ام پرسش کردم که رافضی بود و بر من سلام می‌داد. پرسیدم که آیا می‌توانم پاسخ سلام او را دهم؟ گفت: نه.

اسناد خلال صحیح است» (کتاب السنه، ج ۳، ص ۴۹۳).

۱- فتح / ۲۸؛ محمد فرستاده خداست و آنان که همراه او هستند بر کافران سخت‌گیر و در میان خود مهربان‌اند.

۲- فتح / ۲۸؛ تا از [انبوهی] آنان [خدا] کافران را به خشم دراندازد.

ص: ۲۱۶

نویسنده می‌گوید: به همین سبب باید با آنها (شیعیان) اختلاف کرد. صدوق از علی بن اسباط روایت می‌کند که گفته است: «به امام رضا علیه السلام عرض کردم: مسأله‌ای پیش می‌آید که باید بدان شناخت یابم و در شهری که من در آن زندگی می‌کنم عالمی از پیروان تو نیست که از او فتوا بگیرم. راوی می‌گوید: 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 بی‌هیچ راهی برای شناخت آن، و چنین فرضی در شرایطی بسیار نادر پیش می‌آید که نمی‌توان آن را به سان ضابطه‌ای 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 می‌رود که حکم مورد نظر نیز با ایشان ناهمسویی داشته باشد، و به همین سبب پرسنده را به راهی هدایت می‌کند که پیروی از آن او را بیشتر به حق می‌رساند.

ص: ۲۱۷

اما دو حدیثی که نویسنده آنها را می‌آورد و یکی از آنها را از حسین بن خالد به نقل از امام رضا علیه السلام روایت می‌کند که فرموده است: «شیعیان ما، تسلیم امر مایند و سخن ما را می‌ستانند 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 المهمه، 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 نمی‌شود.

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 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 بیت‌اند و گر نه دشمن ایشان شمرده نمی‌شوند و این مسأله‌ای بسیار روشن است.

ص: ۲۱۸

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 رهایش کنید و آن را که با اخبار آنها ناسازگار 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

ص: ۲۱۹

باشد، چه اینکه ائمه علیهم السلام از سلاطین ستم و یاران ایشان دوری می‌گزیدند و از چالش به فتاوی قاضیان و علمای درباری پهلو تھی می‌کردند و گاهی بر پایه تقیه، همچون آنها فتوا می‌دادند و بر پایه این جهت و جهت 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 براساس 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 درهم 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 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

ص: ۲۲۰

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 در آورده‌اند ما انگشتی در دست چپ می‌کنیم». (الصراط 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 الائمة فی 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» (الصراط 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.

ص: ۲۲۱

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 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 می‌شود 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 پراکندگی امت به هفتاد و سه فرقه بدان تصریح دارد، و این همان فرقه‌ای است که پیامبر صلی الله علیه و آله در احادیث صحیح از آن خبر داده است و می‌فرماید: «ای مردم! من در میان شما آن به یادگار نهادم که تا زمانی که بدان چنگ زنید گمراه نمی‌شوید: کتاب خدا و خاندانم، اهل بیت».

(سنن ترمذی، ج ۵، ص ۶۲۲؛ سلسله الاحادیث الصحیحه، ج ۴، ص ۳۵۶).

اگر همه فرقه‌های مسلمان با شیوه اهل بیت علیهم السلام همسو بودند همگی نجات می‌یافتند و دیگر تشویق در پیروی ایشان و چنگ در زدن

ص: ۲۲۲

بدیشان مفهومی نداشت.

از این سخن روشن می‌شود تخصیص ایشان به پیروی دلیل آن است که تنها آنها در میان مردم بر دین راست و تابان بوده‌اند 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 حقّ‌اند.

این در حالی است که دو حدیث پیشگفته بر این مفهوم تصریح ندارند که اهل سنّت دشمنان اهل بیت علیهم السلام و شیعیان ایشان‌اند، زیرا خردپذیر نیست که سنّیان دوستدار اهل بیت علیهم السلام در شمار دشمنان ایشان شمرده شوند؛ کسانی که فضائل آنها را می‌بینند و بر ایشان درود می‌فرستند و از نیکیهایشان چیزی را انکار نمی‌کنند و شیوه خود را مخالف با آنها نمی‌دانند. نویسنده ادّعا می‌کند امام صادق علیه السلام فرموده است: به خدا سوگند در دست آنها چیزی از حق نمانده جز آنکه رو به قبله می‌ایستند. مراجعه کنید به الفصول المهمّه، صفحات ۳۲۵ و ۳۲۶.

پاسخ وی آن است که این حدیث مرسل است و حرّ عاملی آن را در الفصول المهمّه آورده است و نمی‌توان بدان استشهاد کرد. حتّی اگر درستی این حدیث را هم بپذیریم باز با آنچه اهل سنت در کتب خود روایت می‌کنند 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 خواسته‌اند پدید آورده‌اند. بخاری به نقل از زهری آورده است که گفته: بر انس بن

ص: ۲۲۳

مالک به دمشق در آمدم و او را دیدم که می‌گرید. گفتم: چرا می‌گری؟
گفت: از آنچه به من رسیده فقط نماز را می‌شناسم که آن نیز تباه شده.

در روایت دیگری آمده است که گفته: «از آنچه به روزگار پیامبر صلی الله علیه و آله بوده هیچ نمی‌دانم. 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 پاره‌ای دیگر از احادیث، اذان را، یا به گفته احادیثی دیگر، نماز جماعت را.
ما در این باره در کتاب خود مسائل خلافیه در صفحات ۱۵۴ تا ۲۱۱ به قدر کفایت سخن گفته‌ایم، خوب است از بهر اهمیتی که
دارد بدان مراجعه کنید.

نویسنده ادعا می‌کند که شیعیان در هیچ موردی با اهل سنّت سازگاری ندارند. او سخن نعمت الله جزائری را می‌آورد که: «ما با
آنها نه در اعتقاد به خداوند و پیامبر و نه امام علی یکی نیستیم، زیرا آنها می‌گویند: 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

ص: ۲۲۴

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 می‌کند تنفر شیعیان از سنّیان زاییده امروز نیست و به کلام همروزگاران ما اختصاص ندارد، بل تنفّری است عمیق که ریشه آن به نسل نخست اهل سنّت می‌رسد، 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 فتنه‌هایی است که میان پیروان آن پدید می‌آید، و تاریخ به ما از فتنه‌هایی می‌گوید که میان شیعیان و سنّیان درگرفته، و نیز رویدادهای فراوان و فتنه‌هایی که میان پیروان آیینهای موجود در خود اهل سنّت اعم از حنفیها، مالکیها، شافعیها و حنبلیها پیش آمده است، با این تفاوت که شیعیان در برافروختن آتش فتنه از همه دورتر بوده‌اند، زیرا

ص: ۲۲۵

به سفارش ائمه خود در خوشرفتاری با اهل سنّت، که پاره‌ای از آن گفته آمد، عمل می‌کردند و سخت تقیه‌ای را در پیش می‌گرفتند که سیاست سرکوب والیان بر ایشان تحمیل می‌کرد و شیعیان را باید گروهی اندک و مستضعف دانست که می‌ترسیدند مردم آنها را برابند.

اگر بپذیریم که شیعیان از اهل سنّت نفرت دارند من باور نمی‌کنم که نویسندگان کرده باشد که اهل سنّت شیعیان را دوست دارند و بدیشان مهر می‌ورزند، در حالی که فتاوی‌ای برخی از علمای ایشان در کفرِ رافضیان و حرمت ذبیحه‌ها 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 بوده‌اند که به شیعه دشنام داده‌اند و نفرینشان فرستاده‌اند، 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 براساس دلایل صحیح عدالت آنها به اثبات رسیده باشد، و اگر اهل سنّت کسانی را بزرگ می‌دانند و از صحابه برجسته پیامبر می‌شمرند لزوماً شیعه در باره آنها چنین اعتقادی ندارد، زیرا این مسأله‌ای اجتهادی است که صحابه و دیگران در آن اجتهاد کرده‌اند و از همین رو شماری از سنّیان بنام یکی از صحابه والامقام را کافر خوانده‌اند که شیعه او را از بزرگان صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله می‌شمرد و همه هم‌سخن‌اند این صحابه در یاری رساندن به پیامبر خدا و دفاع از ایشان و اسلام، در مهد پیدایش این

ص: ۲۲۶

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 خوانده‌اند و شیعیان این را دستاویزی برای تکفیر اهل سنت قرار نداده‌اند.

امّا 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 بوده‌اند 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.

امّا مسأله عایشه و حفصه، مسأله‌ای 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 نمی‌برد و اگر این حکم به دلیل احتمالاً صحیح استوار باشد به عدالت این مجتهد خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

ص: ۲۲۷

آن‌گاه نویسنده برخی از روایاتی را می‌آورد که ابوبکر را مخدوش می‌سازد. یکی از روایات را حمزه بن محمد طیار آورده که می‌گوید: از محمد بن ابی‌بکر نزد امام صادق علیه السلام سخن به میان آوردیم، حضرت فرمود: «رحمت و درود خدا بر او باد. در روزی از روزها محمد بن ابی‌بکر به امیرالمؤمنین گفت: دست بگشا تا به تو بیعت سپرم. حضرت علیه السلام فرمود: مگر بیعت نسپردی؟ عرض کرد: آری، پس حضرت دست گشود و محمد بن ابی‌بکر گفت: گواهی می‌دهم که تو امام واجب‌الطاعه هستی و گواهی می‌دهم پدرم در آتش [دوزخ است] (رجال کشی، ص ۶۱).

پاسخ وی آن است که این روایت سندی ضعیف دارد، زیرا در این سند نام حمزه بن محمد طیار دیده می‌شود که مهمل است و در کتب رجال توثیق نشده است. نیز نام زُحل عمر بن عبدالعزیز دیده می‌شود که او نیز توثیق نشده است و نجاشی کار او را درهم می‌خواند و فضل بن شاذان او را کسی می‌داند که اخبار ناشناخته می‌گوید (۱):

از این دسته روایات است آنچه شعیب از امام صادق علیه السلام می‌آورد که فرمود: «خاندانی نیست مگر آنکه فرد اصیلی از خود آنها در آن خاندان دیده می‌شود و اصیل‌ترین فرد از خاندان نابهنجار، محمد بن ابوبکر است» (کشی، ص ۶۱).
پاسخ وی آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا در

۱- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۱۲۷؛ اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۴۸؛ تنقیح المقال، ج ۲، ص ۳۴۵

ص: ۲۲۸

سند آن نام موسی بن مصعب دیده می‌شود که در کتب رجال مهمل است.

با چشمپوشی از سند این روایت، خود روایت صحیح نیست، زیرا قطعاً بسیاری از خانه‌ها هست که فرد اصیلی در آن یافت نمی‌شود و حال آنکه این روایت تصریح می‌کند که هیچ خاندانی از فردی اصیل تهی نیست.

نویسنده از قول سید نعمت الله جزائری، عمر را چنین مخدوش می‌کند: «عمر در دُبر خود گونه‌ای بیماری داشت که جز با آبِ مرد آرام نمی‌گرفت» (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 می‌گوید: درباره رفتار نیکوی عمر، دوستان و پیروان او سخنانی پیرامون او آورده‌اند که دشمنانش هم به زبان نیاورده‌اند. یکی از این سخنان را صاحب کتاب استیعاب آورده است ...

تا آنجا که می‌گوید: «یکی از این سخنان گفته محقق جلال‌الدین سیوطی در حواشی قاموس هنگام تصحیح کلمه «ابنه» است. او در اینجا می‌گوید: «این بیماری در میان گروهی از مردم جاهلی از جمله سرور ما عمر شیوع داشته است». زشت‌تر از او سخن فاضل بن اثیر است که این هر دو از علمای اهل سنت‌اند. ابن اثیر می‌گوید: «رافضیان مدعی‌اند که عمر مأبون بوده است، این سخن دروغ است، بلکه او از گونه‌ای بیماری رنج می‌برد که دارویش آب مردان بود»، و دیگر سخنان

ص: ۲۲۹

ناپسندی که گفتنش بر ما زینده نیست» (الانوار النعمانیه، ج ۱، ص ۶۳).

شگفت از امانتداری نویسنده که این سخن را به سید جزائری نسبت می‌دهد در حالی که او تنها ناقل کلام بوده است نه کمتر نه بیشتر و من نمی‌دانم چرا نویسنده این سخن را ناخوش می‌دارد 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 می‌داده‌اند، و اهل سنّت نگفته‌اند: «عمر بن خطاب به روزگار جاهلی از پاره‌ای کارها دوری می‌گزیده است» و از همین رو در کتابهای خود روایت کرده‌اند که عمر در دوران جاهلی بت می‌پرستید و باده می‌گسازد 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 خدشه‌دار 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 حنّان روایت کرده است. کلینی حنّان را درک نکرده، زیرا حنّان از یاران امام باقر و صادق و کاظم علیهم السلام بوده و

ص: ۲۳۰

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» (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 «یُلْعَبُ بِهِ: 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

ص: ۲۳۱

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، چنان‌که 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- چنان‌که عوام از آن می‌فهمند-
ابن عبدالبر می‌گوید: «مخنث به کسی گفته نمی‌شود 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 می‌ماند، 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 می‌مانست نه آن که عملاً مخنث بود- چنان‌که نویسنده آورده است-.

نویسنده در طعن عایشه، سخن ابن رجب [به همین شکل آورده است بررسی 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 بررسی به طریق مرسل

ص: ۲۳۲

نقل کرده است، و جز او این حدیث را با سندی آورده‌اند که نام علی بن حسین مقری کوفی و محمّد بن حلیم تمار و مخول بن ابراهیم و زید بن کثیر جمحی در این سند دیده می‌شود که همگی ناشناس هستند و در کتب رجال نامی از آنها دیده نمی‌شود. با چشمپوشی از سند این روایت، مقصود از خیانت در اینجا روی آوردن به فحشا نیست - چنان که توهم می‌شود - 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: در عبارت «اگر حوّاء 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 حوّاء در اینجا آن است که وی آراستگی ابلیس برای خود را پذیرفت تا آنکه آن را برای آدم نیز آراست، و چون حوّاء مادر دختران آدم است زنان در زایمان و جنیدن 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 حوّاء به شهوتِ نفس در خوردن میوه درخت ممنوع گرایید و آن را برای آدم آراست، همین [عمل او] خیانت به آدم شمرده می‌شود، ولی زنانی که پس از حوّاء زاده شدند خیانت هر یک متناسب با وضع آنها خواهد بود»

ص: ۲۳۳

(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 عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحِينَ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّٰخِلِينَ» (۱). 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 خبر را درست هم بدانیم- از غیر عایشه سر زده باشد. و باز شگفتی از نویسنده‌ای 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.

۱- 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.»

ص: ۲۳۴

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 (المصنّف، ج ۴، ص ۴۹).

و اخباری از این دست که باز گفت 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 مدّت 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، حتّی 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 خبیر 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؛

ص: ۲۳۵

از این رو علی 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 می‌پرسیم: چرا امیرالمؤمنین علیه السلام در طول این مدت از بیعت با ابوبکر سرباز می‌زد؟ اگر او را شایسته خلافت می‌دید و با او بیعت نمی‌کرد که شق عصای مسلمانان کرده و از وظیفه‌ای 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 می‌گوید: 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 عقیس دیده می‌شود که همان خراذینی یا جراذینی است که تضعیف شده است (۱). نیز نام حسن بن عبدالرحمان دیده می‌شود

ص: ۲۳۶

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: «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 زنزاده نیامده، و البته تفاوت است میان اینکه مردمان زنزاده باشند یا فرزندان روسپیان، زیرا زنزادگان کسانی هستند که از زنا زاده شده اند در صورتی که اگر مادر آنها روسپی باشد لزوماً نباید تولّد 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 حتّی اگر نکوهش او در نظر نباشد، اگر چه این واژه در اصل نکوهش است»

ص: ۲۳۷

(النهاية في غريب الحديث والاثار، ج ۱، ص ۱۴۴).

شاید امام- اگر این حدیث درست باشد- گروه خاصی را اراده کرده که مادرانشان اماء (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 ناصبیاں 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 بزرگترین کشتاری را که تاریخ می شناسد به راه انداخت چندان که آب دجله از فراوانی کشتگان

ص: ۲۳۸

سنیان 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 کبود 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 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 می‌آید، نه صرفاً نامه‌نگاریهایی که ابن علقمی - که آنها او را رافضی خوانده‌اند - بدان پرداخت و گناهان خلفای عباسی را به گردن او و گناهان او را به گردن شیعیان انداختند.

ذهبی یاد آور می‌شود که مؤید الدین بن علقمی می‌خواست با شمشیر تاتارها از سنیان و شیعیان و یهودیان و مسیحیان انتقام کشد.

ذهبی می‌گوید: «ابوبکر بن مستعصم و دویدار صغیر دست سنیان را

ص: ۲۳۹

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 ۶۸۵ هجری و از هم‌روزگاران رویدادهای فروپاشی بغداد - با آنچه پاره‌ای از تاریخ نویسان اهل سنت نگاشته‌اند کاملاً ناسازگاری دارد. او می‌گوید:

«چون هولاکوخان این دژها - دژهای اسماعیلیه - را گشود پیکی 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:

چاره‌ای 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 متهم کردن ابن علقمی وزیر به سبب حسدورزی

ص: ۲۴۰

و اختلاف مذهب میان پسر خلیفه و دویدار بوده نه به سبب آنکه ابن علقمی با هولاکو نامه‌نگاری 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 نامه‌نگاری کند که به بغداد در آید، زیرا ما هیچ یک از اهل سنت - حتی غیر منصفان ایشان - را ندیده‌ایم که گفته باشد هولاکو با ابن علقمی در این باره پیمان بسته است، یا کسانی را که تاتارها به قتل رساندند تنها از سنیها بوده‌اند.

از این گذشته سپاه خلافت عباسی کجا بوده‌اند و سرداران سپاه و دولتمردان کجا بوده‌اند؟ 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 ذکری آن را به اشغال در آورد؟ همه این نکات بر آن تأکید دارد که ابن علقمی از اتهامها و افتراهایی که بدو زده‌اند 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 نشنیده‌ام کسی او را به خیانت‌پردازی متهم کرده باشد یا او را عامل چیرگی تاتارها بر بغداد معرفی کرده باشد - چنان که ابن علقمی را بدان متهم کردند - و نمی‌دانم نویسنده این سخن را از کجا آورده است؟ آری، ابن کثیر می‌گوید: «نصیرالدین طوسی با هولاکو همراه بوده، اما چنین سخنی نگفته که وی در ماجرای بغداد دست داشته است. او

ص: ۲۴۱

می گوید: نصیرطوسی محمّد بن عبداللّه طوسی «مولى 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» (البدایه و النهایه، ج ۱۳، ص ۲۸۳).

نویسنده می گوید: این باب را با سخنی فراگیر و جامع از سید نعمت اللّه جزایری در باره حکم نواصب (اهل سنّت) 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 مقدّم می دارند» (الانوار النعمانیّه، 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 می ورزد - اهل سنّت نیست و نویسنده سخن سید نعمت اللّه جزایری را تحریف بسیار کرده و آن را به گونه ای کاملاً متفاوت آورده است. اینک سخن

ص: ۲۴۲

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 داده‌اند.

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 علماء، پدران و نیاکان ایشان ناشی شده و گرنه آنها برای یافتن آگاهی و قطعیت در این زمینه، راهی ندارند» (الانوار النعمانیه، 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

ص: ۲۴۳

قطعیت استوار باشد و بیشتر سنّیان مقلد علمای خود هستند، لذا دیگر نمی‌توان بر آنها حکم نواصب جاری دانست. نویسندگان ادعا می‌کنند که کینه توزی شیعه به اهل سنّت بی‌نظیر است، و به همین سبب فقهای امامیه دروغ بستن و وارد آوردن تهمت به اهل سنّت را اجازه داده‌اند و روا دانسته‌اند بدیشان افترا زنند و به بی‌آبرویی توصیفشان کنند.

پاسخ به نویسندگان چنین است که این نیز از دروغهای آشکار است و از همین رو نویسندگان برای این افترای خود حتی یک فتوا از عالمی در میان علمای شیعه نمی‌آورد که دروغ بستن بر اهل سنّت و تهمت وارد آوردن بدیشان را روا شمرده باشد، با آنکه عادت نویسندگان 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 آیه‌الله حکیم و آیه‌الله خویی (قدس سرهما) می‌گویند: دروغ حرام است، و دروغ یعنی خیردادن از چیزی که واقعیت ندارد و سخن چه در مقام جدّ باشد یا شوخی، در حرمت آن تفاوتی ایجاد نمی‌کند... چنانکه 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

ص: ۲۴۴

آن است که در صورت عدم امکان توریه به همین دو شکل بسنده شود» (منهاج الصالحین [آیه‌الله حکیم، ج ۲، ص ۱۵؛ منهاج الصالحین [آیه‌الله خویی، ج ۲، ص ۱۰]).
این فتاوی علمای شیعه است که اگر هراس از درازگویی نبود بیش از اینها می‌آوردیم.

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 جااعلان 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

ص: ۲۴۶

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 آن‌گاه 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 گوینده‌ای 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 ... (۱). و ابواسد که این دو درباره هشام بن حکم از تو پرسش کرده‌اند و تو پاسخ داده‌ای: «گمراه

گمراه کننده‌ای

۱- 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.

ص: ۲۴۷

است که در ریختن خون ابوالحسن علیه السلام دست داشته است»، سرورم درباره او چه می‌گویید، 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، اگر سخنی به تو می‌گویم بی آنکه بخواهی بر او برتری یابی سخنم 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 گونه‌ای که امام می‌شنید 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 برخلاف 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 داده‌اند- در روایت دیگری به نقل از هشام بن ابراهیم- نفی می‌کند و آیه‌الله خویی در معجم، جلد ۴، صفحه ۹۰ آن را صحیح‌السند می‌خواند و در آن آمده است که: «جعفر گفت: قربانت گردم صالح و ابواسد که داماد علی بن یقظین هستند از تو نقل می‌کنند که چیزی از سخن ما را به تو باز گفته‌اند و تو به آن دو فرموده‌ای: «شما را چه می‌شود که کلامتان به کفر ره می‌برد»، 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 می‌گوید: قربانت شوم آنها گمان می‌کنند ما کافریم ...

امام علیه السلام فرمود: آیا گمان می‌کنی اگر کافر باشی و آنها تو را مؤمن می‌خواندند سودی برای تو داشت؟ و اگر مؤمن باشی و آنها تو را زندیق

ص: ۲۴۸

بخوانند برای تو زبانی خواهد داشت؟» (اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۷۸۹).

انکار امام در سخنی که آن دو به ایشان نسبت داده‌اند دلیل آن است که این دو به امام علیه السلام سخنی را نسبت داده‌اند که نفرموده است، و از همین دست است سخنی را که آن دو درباره هشام بن حکم به امام علیه السلام نسبت داده‌اند 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 می‌آورد 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 می‌کنم که در ریختن خون من خدا را پروا کنی». (رجال کشی، ص ۲۲۶).

راوی می‌گوید: 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 می‌شوی؟ عرض کرد: خیر. امام علیه السلام فرمود: پس چرا در ریختن خون من شرکت می‌جویی؟ 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

ص: ۲۴۹

سند آن نام جعفر بن معروف دیده می‌شود 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 می‌شود که ناشناخته است (۱).

با نادیده گرفتن سند این روایت، هرگز در آن نشانی دیده نمی‌شود 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 می‌دارد و هشام یک ماه سخن نمی‌گوید و دوباره مناظراتش را از سر می‌گیرد 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 می‌شود.

نویسنده در طعن هشام روایت محمد بن فرج رنجی را آورده که گفته است: به امام ابوالحسن علیه السلام نامه‌ای نوشتم و از او درباره سخن هشام بن حکم پیرامون جسم، و سخن هشام بن سالم - جوالیقی - پیرامون صورت، جو یا شدم. امام علیه السلام پاسخ نوشت: سرگردانی سرگردان را رها کن و از شیطان به خدای پناه بر، سخن آن نیست که دو هشام می‌گویند (اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۵).

پاسخ وی آن است که سند این روایت ضعیف می‌باشد، زیرا مرفوع

۱- بنگرید به: معجم رجال الحدیث، ج ۱۹، ص ۲۸۷ که آیه‌الله خویی نیز این روایت را ضعیف دانسته است.

ص: ۲۵۰

است و کلینی رحمه الله می گوید: «علی بن محمد به طریق رفع از محمد بن فرج رنجی 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 رنجی 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 علیهما السلام ثابت است تعارض نیابد، زیرا این دو امام، هشام بن حکم را بزرگ می داشتند و هر دو او را بر شیوخ یارانسان 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؛ بحارالانوار، 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 ضعی آمده که

ص: ۲۵۱

ضعیف است و نجاشی و ابن غضائری هر دو او را ضعیف شمرده‌اند و پیشتر از وضع و حال او سخن به میان آمد، و نیز نام حسین بن حسن دیده می‌شود 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 داده‌اند و امام علیه السلام متعزض 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 می‌نکوهید. راوی دومی که نویسنده در کتاب خود او را مخدوش می‌کند زراره بن اعین است. وی می‌گوید: شیخ طوسی گفته است: «زراره از خاندانی نصرانی بود و نیای او سنسن، یا به قولی سبسن ترسایی مسیحی بوده است و پدرش برده‌ای 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 می‌گوید: «زراره بن اعین، عبدربه نام داشت و ابوحسن، کنیه و زراره لقب او بود. اعین بن سنسن برده‌ای 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 می‌دارم بدار...» (الفهرست، ص ۱۳۳).

ص: ۲۵۲

شیخ رحمه الله نگفته است که خاندان زرارہ 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 زرارہ مسیحی بوده باشد. آری، نیای او ترسای مسیحی در سرزمین شام بوده، ولی این بدان مفهوم نیست که خانواده‌ای که زرارہ در آن رشد کرده نیز مسیحی بوده باشد.

بدون تردید این نکته به زرارہ پس از اسلام آوردن پدرش و رشد او در دامان اسلام زبانی وارد نمی‌کند، زیرا اسلام آنچه را پیش از خود بوده می‌زداید. بیشتر صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله- از جمله ابوبکر، عمر و عثمان- هم به روزگار جاهلی بت پرست بوده‌اند و برخی یهودی و نصارا بوده‌اند؛ با این حال اهل سنت، به عدالت آنها حکم می‌کنند و اسلامشان را نیکو می‌دانند، بلکه معتقدند ایشان امینان خدا در حلال و حرام اویند و این را انکار نشدنی می‌دانند.

اگر نویسنده پذیرش روایت زرارہ را- با آنکه ثابت نشده او و پدرش مسیحی بوده‌اند، اگر چه نیایش ترسا بوده- گران می‌شمرد، پس چرا پذیرش روایات عبدالله بن سلام و تمیم داری و وهب بن متبه و کعب الاحبار و دیگرانی را گران نمی‌شمرد که در اصل یهودی بوده‌اند؟

اگر خاندان مسیحی زرارہ از او می‌کاهد، چرا خاندان ابوحنیفه که آنها نیز مسیحی بوده‌اند از بهای ابوحنیفه نمی‌کاهند. خطیب بغدادی در تاریخ بغداد به نقل از محبوب بن موسی آورده که گفته است: از ابن اسباط شنیدم که می‌گوید: ابوحنیفه از پدری مسیحی زاده شد.

و به نقل از ساجی آمده که گفته است: از محمد بن معاویه زیادی

ص: ۲۵۳

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 نبطی 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 باز گویم 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 خویشن 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 سید 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 صلابه‌ای از چوب کشیده بودند

ص: ۲۵۴

(اقبال الاعمال، ص ۲۲۵ و ۲۲۶).

مجلسی قدس سره در بحار سخن او را نیکو می‌شمرد آنجا که می‌گوید:

اینکه می‌گویم: براساس 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 نورزیدن در آن.

او آن‌گاه وجوه دیگری می‌آورد و می‌گوید: مقبول‌ترین وجه همان است که سید بن طاووس رحمه الله آورده است «(بحار الانوار، ج ۱۰۱، ص ۹۵).

از این سخن آشکار می‌شود 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 شنیده‌ام برای شما بازگویم موجب می‌شود مردان سرسخت به چارچوب کشیده شوند، زیرا این اخبار میان مخالفان انتشار می‌یابد و امکان پوشیده داشتن آن در میان نیست.

نویسنده از روایاتی که شخصیت زراره را مخدوش می‌کند روایتی را نیز از ابن مسکان می‌آورد که گفته: از زراره شنیدم که می‌گفت: «خدای بر ابوجعفر رحمت آورد که در قلب از جعفر گلایه‌ای 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 می‌شود که در کتب رجالی و ثوق او ثابت نشده است.

ص: ۲۵۵

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 باید.

نویسنده روایت دیگری را در طعن زراره به نقل از امام صادق علیه السلام می آورد که فرموده است: بارخدا یا! اگر جهنم جز سکرجه (۱) 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 ترماشیری دیده می شود که به غلو موصوف است (۲)، و نیز ابو عبّاس 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).

۱- سکرجه: ظرفی کوچک است که در آن خوراک اندک خورده می شود. این واژه فارسی معرب است از نویسنده.

۲- بنگرید به: فهرست طوسی، ص ۲۰۸؛ رجال کشی، ج ۲، ص ۳۰۳

ص: ۲۵۶

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 إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا» (۱) (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 (۲).
موسی بن جعفر نیز در کتب رجالی توثیق نشده و او در شمار جماعتی است که هیچ یک از آنها موثق شمرده نشده است.

۱- فرقان/ ۲۳؛ و به هرگونه کاری که کرده اند می پردازیم و آن را [چون] گردی پراکنده می سازیم.

۲- المعتمر، ج ۱، ص ۲۹۲؛ المهذب البارع، ج ۱، ص ۱۸۲؛ مسالک الافهام، ج ۳، ص ۳۹۴

ص: ۲۵۷

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 «عاریه‌ایها» می‌نامند، هان که زرارۀ 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 مسعدۀ 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 (سنّی) 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 زرارۀ چنین می‌گویی؟ فرمود: آری، زرارۀ از یهود و نصارا- که خدا را ارغنون سوم می‌دانند- بدتر است. خداوند زرارۀ 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 زرارۀ 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 زرارۀ را واژگون کرده چنان‌که این کنیز این قُمقمه را واژگون کرده است».

این روایت نیز ضعیف است و در سند آن نام یوسف بن سخت دیده

ص: ۲۵۸

می‌شود 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 می‌آورد 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 می‌شوند که هر دو مجهول هستند، و نیز احمد بن هلال یا همان عبرتائی که او نیز بسیار ضعیف است (۱)، چنان‌که نام
درست بن ابی منصور دیده می‌شود که واقفی است و موثق شمرده نشده است (۲).

این در صورتی است که در این روایت نه تنها نکوهشی برای زراره دیده نمی‌شود، بلکه بر عکس، براساس 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 می‌باشند.

یکی از آنها صحیحه جمیل بن دراج است که می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌گفت: فروتنان را به بهشت بشارت
ده: بُرید بن معاویه عجل، ابوبصیر لیث بن بختری مرادی، محمد بن مسلم و زراره

۱- بنگرید به: الفهرست، ص ۸۳؛ رجال نجاشی، ج ۱، ص ۲۱۸

۲- بنگرید به: رجال شیخ طوسی، ص ۳۳۶، شماره ۳.

ص: ۲۵۹

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 می‌رفت و محو می‌شد» (اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۹۸).

و صحیحه سلیمان بن خالد که می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: جز زراره و ابوبصیر لیث مرادی و محمد بن مسلم و بُرید بن معاویه عجللی کسی یاد ما و احادیث پدر ما علیه السلام را زنده نمی‌دارد، و اگر اینها نبودند کسی نمی‌توانست آنها را استنباط کند. اینان پاسداران دین و امینان پدرم علیه السلام در حلال و حرام خدایند و ایشانند 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 می‌گویم در حقیقت از تو دفاع می‌کنم. مردم و دشمنان به سوی کسی شتابانند که ما او را به خود نزدیک داشته‌ایم و جایگاهش را ستوده‌ایم، تا مگر به کسی که او را دوست می‌داریم و به خویش نزدیک کرده‌ایم آزاری رسانند و آهنگ او می‌کنند، زیرا دوستش داریم و به ما نزدیک است و می‌خواهند بر او آسیب رسانند و خونس بریزند و هر که را از او عیبجویی کنیم می‌ستایند. من عیب تو می‌گویم، زیرا تو [به نزدیکی و گرایش به ما آوازه یافته‌ای]» (اختیار

ص: ۲۶۰

معرفه 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 درباره 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: «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

ص: ۲۶۱

گرفت. پس سگی بیامد و خواست تا بر ابوبصیر بول کند. حماد بن عثمان برخاست تا سگ را برآند. 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 محمّد دیده می‌شود که در کتب رجال توثیق نشده است، و نیز نام محمد بن احمد آمد که او هم - چنان که در سخن آیه‌الله 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 می‌برد - چنان که در حدیث پیش به کار برده بود - و این تعبیر درباره امام علیه السلام، متعارف است.

نویسنده می‌گوید: حماد ناب گفته: «ابوبصیر بر در خانه امام صادق علیه السلام نشسته بود تا اجازه دخول یابد، لیک بدو اجازه داده نمی‌شد.

او گفت: اگر طبقی همراه من بود اجازه دیدارم می‌داد. راوی می‌گوید: در این هنگام سگی آمد و بر چهره ابوبصیر بول کرد. ابوبصیر گفت: اه اه [به همین شکل آمده است این چیست؟ (۱) همنشین او گفت: سگی است که بر چهره‌ات بول کرد» (رجال کشی، ص ۱۵۵).

پاسخ نویسنده آن است که این روایت نیز سندی ضعیف دارد، زیرا

۱- زیرا وی کور بود حاشیه نویسنده.

ص: ۲۶۲

در سند آن نام جبرئیل بن احمد دیده می‌شود که - چنان که گفته آمد - توثیق نشده است.

آیه‌الله خویی قدس سره می‌گوید: «جبرئیل بن احمد توثیق نشده، و به نظر می‌رسد مقصود از ابوبصیر در این روایت، یحیی بن قاسم است که کور بوده، ولی درباره مرادی دلیلی نیافتیم که کور بوده باشد و صرف کُنیه ابوبصیر بر این امر دلالت ندارد - چنان که روشن است -» (معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۴۹).

این در حالی است که ضبط کلمه «لَاذِن» در حدیث، مجهول باشد و مقصود از فاعلِ اذن، اهل خانه یا خادم امام علیه السلام بوده باشد، نه آنکه ضبط کلمه «اذن» معلوم باشد چنان که نویسنده آورده تا ضمیر آن به امام علیه السلام باز گردد. بر این اساس در کلام ابوبصیر اشکالی دیده نمی‌شود مگر متهم کردن خادم امام که اگر طبقی از خوراک در کار بود به شتاب بدو اجازه ورود می‌داد، و این سخن هیچ خدشه‌ای به ابوبصیر وارد نمی‌کند.

نویسنده می‌گوید: ابوبصیر در اخلاق، فردی معتد نبود و او خود گواهی بر این سخن می‌آورد و می‌گوید: «به زنی قرائت قرآن درس می‌دادم، پس با او در مسأله‌ای شوخی کردم. او نزد امام صادق علیه السلام رفت و گلایه گذازد. او می‌گوید: 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 آیه‌الله خویی قدس سره می‌گوید: «این روایت دلالتی

ص: ۲۶۳

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 بازداشته است تا مبادا کار به حرام کشیده شود» (معجم رجال الحدیث، ج ۱۴، ص ۱۴۸).

نویسنده متن را به گونه‌ای 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 نمی‌شود، 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 گونه‌ای آورده که نشان دهد زن برای شکایت از ابوبصیر نزد امام علیه السلام آمده است.

نویسنده می‌گوید: 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 وی آن است که نویسنده، روایت را سخت تحریف کرده است. متن روایت چنین است:

محمد بن مسعود می‌گوید: از علی بن حسن بن فضال پیرامون ابوبصیر پرسش کردم، گفت: نام او یحیی بن ابوقاسم است. او گفت: کنیه

ص: ۲۶۴

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 فقاقت، 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 جای 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

ص: ۲۶۵

شیعیان نمی‌آورد تا تنگی بر ایشان باشد، به‌ویژه آنکه شیعیان او را تخطئه و رد کرده‌اند و ما پیشتر پاسخ این مقوله را داده‌ایم. 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 نمی‌دارد 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 واژه‌ها 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 می‌گوید: منظور من از تحریف، تغییر و تبدیل نیست، بلکه تنها کاهش آیاتی است که فرود آمده و نزد اهلش محفوظ است، همان‌گونه که مقصود من از «کتاب» قرآن موجود میان دفتین نیست، زیرا آن به سان روزگار عثمان در میان دفتین موجود است و نه کاهش و نه افزایشی بدان راه نیافته است، بلکه منظور، کتاب الهی فرو فرستاده شده است» (الذریعه إلی تصانیف الشیعه، ج ۱۶، ص ۲۳۱).

پوشیده نم‌اند که این سخن همان مذهب گروهی از صحابه و مذهب اهل سنت است، چنان‌که احادیث و سخنان علمای ایشان بر آن دلالت دارد.

مسلم و جز او از عایشه روایت کرده‌اند که گفته است: «از آیاتی که در قرآن نازل شده یکی: «عشر رضعات معلومات یُحرَّمن» 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 می‌شد» (صحیح مسلم، ج ۲، ص ۱۰۷۵؛

ص: ۲۶۶

سنن ترمذی، ج ۳، ص ۴۵۶.

ابن حبان و احمد و دیگران از زربن حبیش روایت کرده‌اند که گفته است: «ابی بن کعب را دیدم و به او گفتم: ابن مسعود، سوره‌های فلق و ناس را از قرآن‌ها می‌زداید و می‌گوید: این دو سوره از قرآن نیستند، آنچه را از قرآن نیست در قرآن ننهید. ابی گفت: این سخن به پیامبر خدا صلی الله علیه و آله گفته شد و او به ما فرمود: ما نیز همین را می‌گوییم» (صحیح ابن حبان، ج ۱۰، ص ۲۷۴؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۱۲۹).

ابن کثیر می‌گوید: «میان بسیاری از قاریان و فقها مشهور است که ابن مسعود در قرآن خود دو سوره ناس و فلق را نمی‌نوشت. 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 آورده‌اند که عمر بن خطاب گفته است: «اگر مردم نمی‌گفتند عمر به کتاب خدا افزوده آیه رجم را با دست خود می‌نوشتم» (صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۲۴).

حاکم به نقل از حدیفه (رضی الله عنه) حدیثی را می‌آورد که آن را صحیح می‌داند و ذهبی نیز با او همسوست. وی می‌گوید: «آنچه شما (اکنون) می‌خوانید یک چهارم آن، یعنی (سوره) براءت است، و شما آن را سوره توبه می‌خوانید، 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

ص: ۲۶۷

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 پاکی 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، ابوداود، ابن ماجه، مالک بن انس، احمد بن حنبل، ابوداود طیالسی، بیهقی، هیشمی، سیوطی، ابن جریر طبری و دیگر حافظان حدیث و بزرگان اهل سنتی

ص: ۲۶۸

نیز وارد است که احادیث مربوط به تحریف را بازگو می کنند و در کتب خویش به ثبت می رسانند (۱). اگر هم محکوم کردن نویسنده از سرِ 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.

امّا 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، اّتهامی 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 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 خیر 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 صلی الله علیه و آله تنها شش ماه زیست، و چون درگذشت همسرش علی او را

۱- مراجعه کنید به روایات تحریف قرآن به نقل از منابع اهل سنت در کتاب ما با نام کشف الحقائق، ص ۶۷-۷۵

ص: ۲۶۹

شبانہ 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 خیر 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 برادرزاده‌ات را طلب می کردی و این یک (علی)، میراث زنش 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 دروغگوی گنهکار فریب پردازِ 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 دروغگوی گنهکار فریب پردازِ خائن می پندارید و خدا می داند که من راستگو، نیکوکار، رهیافته و پیرو حَقم.

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

ص: ۲۷۰

رود. او می گوید: علی دژی را گشود و از آنجا کنیزکی را برای خود گرفت. خالد به وسیله من نامه‌ای 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 پیغمبر صلی الله علیه و آله خاموش شد. ضیاء مقدسی، ابویعلی و دیگران به نقل از سعد بن ابی وقاص آورده‌اند 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 چهره‌اش 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 براساس آن برخی از صحابه به امیرالمؤمنین علیه السلام بغض می ورزیدند 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 مغالطه‌ها و تأویلهای متکلفانه است؛ تفسیری خشک و ناسازگار با ساده‌ترین قواعد تفسیری.

پاسخ نویسنده آن است که اگر وی انصاف می داشت می باید

ص: ۲۷۱

نمونه‌هایی را می‌آورد تا ثابت کند طبرسی صاحب مجمع البیان کتاب خود را با مغالطه‌ها و تأویلات متکلفانه آکنده است، نه آنکه چنین بی‌دلیل و حجت سخن خویش رها 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 نزدیک‌ترین تفاسیر شیعه به تفسیر اهل سنت است و به همین سبب دکتر محمدحسین ذهبی - از اهل سنت - می‌گوید: بحق تفسیر طبرسی - جدای از گرایشهای شیعی و آرای معتزلی آن - در قلمرو خود کتابی عظیم است که بر بحر نویسنده‌اش در فنون مختلف علم و معرفت گواهی می‌دهد.

دکتر ذهبی تحت عنوان «اعتدال او در تشیع» می‌گوید: «طبرسی در تشیع خود معتدل است و همچون تندروهای امامیه راه زیاده روی نمی‌پیماید. ما هنگام خواندن تفسیر او تعصب قابل ملاحظه‌ای 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 می‌داند» (التفسیر و المفسرون، ج ۲، ص ۷۶).

نویسنده ادعا می‌کند منطقه طبرستان و مناطق هم کنار آن آکنده از یهودیان خزر است و طبرستانیها همان یهودیان خزرند که خود را زیر چتر اسلام پنهان کرده‌اند.

پاسخ وی آن است که سمعانی در انساب در مدخل «طبری»

ص: ۲۷۲

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 آمده‌اند.

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 داشته‌اند و خویش را در ردیف مسلمانان جا کرده‌اند؟

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 رفته‌اند و آنجا را وطن گزیده‌اند و دقیقاً خود را میان مسلمانان و زیر چتر اسلام پنهان کرده‌اند؟- 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 فرقه‌ها بوده‌اند و می توانسته‌اند خود را میان مسلمانانی پنهان دارند که در منطقه خزر می زیسته‌اند، نه آنکه

ص: ۲۷۳

خود را به شیعیان طبرستان رسانند.

مناسب است در اینجا خواننده عزیز را آگاهی دهیم که ابن فندق بیهقی، هم‌روزگارِ امین الاسلام طبرسی صاحب مجمع البیان در کتاب خود با نام تاریخ بیهق یاد آور می‌شود که طبرسی «صاحب مجمع البیان» منسوب به طبرس، میان اصفهان و کاشان است (۱)، و بدین‌سان 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 الجنّات، ج ۶، ص ۱۱۸).

پاسخ وی آن است که ما هنوز در شرح حال کلینی قدس سره در روضات الجنّات به این سخن برنخورده‌ایم. 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 مجلّات کافی باشد و نویسنده ادعا کرده است این کتاب به مجلّات 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

۱- به نقل از مقدمه کامل سلیمان بر کتاب جوامع الجامع، ج ۱، ص ۷

ص: ۲۷۴

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 اعتنایی نمی‌شود (۱). نویسنده ادعا می‌کند: شیخ الثقه 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 ابو جعفر طوسی (متوفای ۴۶۰ 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 خنده‌دار است که نویسنده شیخ طوسی را «سید» می‌خواند و کرکی عاملی را شیخ الثقه سید. چگونه یک فرد می‌تواند در یک لحظه هم شیخ باشد هم سید؟ آیا پس از این همه برای انسان منصف کوچک‌ترین شکی باقی می‌ماند که نویسنده شیعی نیست، بلکه خود را از سر فریب شیعه می‌خواند؟

۱- رجال نجاشی، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۲؛ فهرست طوسی، ص ۲۱۰ و ۲۱۱

ص: ۲۷۵

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، به ویژه 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 وانگاه کتاب توحید، کتاب حجّت، 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

ص: ۲۷۶

تدبیر و مکاتبه، کتاب ایمان و ندور 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 وانگاه 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 ذبائح، کتاب اطعمه، کتاب اشربه، کتاب زی و تجمل و مروءه، کتاب دواجن.

جلد هفتم: در بردارنده کتاب وصایا، کتاب مواریث، کتاب حدود، کتاب دیات، کتاب شهادت، کتاب قضا و احکام، کتاب ایمان و ندور و کفارات.

ص: ۲۷۷

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 نشده‌اند، در حالی که شیخ کتابی را افزوده که در چاپ موجود دیده نمی‌شود 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 می‌رسد که این اشتباه شیخ است و باید به نقل نجاشی اعتماد کرد، زیرا نجاشی در نقل خود از شیخ دقیق‌تر است.

بدین ترتیب روشن می‌شود 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 هم‌اکنون شمار آن را ۱۳۵۹۰ حدیث می‌دانند، در حالی که خود شیخ - چنان که در عده‌الاصول آورده - شمار احادیث تهذیب الاحکام را بیش از ۵۰۰۰ حدیث می‌داند.

پاسخ به نویسنده چنین است که عبارت شیخ در کتاب عده چنین است: «من احادیث مختلف رسیده از ائمه علیهم السلام را آورده‌ام؛ 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 شده‌ام و این مشهورتر از آن است که پنهان

ص: ۲۷۸

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 یاد شده آورده است و مقصود او بیان شمار کل 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 الحسنی 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 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 حدیث های ضعیف یا جعلی بر کنار نیستند و این مقوله ای چالش ناپذیر است، ولی موجب نمی شود [ادعای ساقط 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

ص: ۲۷۹

ضعیف و دروغ و جعلی را در کنار هم گرد آورده است، ولی بودن احادیث جعلی در آنها مانع از پرداختن به احادیث صحیح و معتبر آن نمی‌شود.

نویسنده می‌گوید: شیخ طوسی در مقدمه تهذیب به این نکته اعتراف می‌کند و می‌گوید: «یکی از دوستان درباره احادیث اصحاب ما و اختلاف و ناسازگاری و منافات و تضاد آنها با من سخن می‌گفت و اظهار می‌داشت که شاید بتوان ادعا کرد حدیثی نیست مگر آنکه ضد آن نیز دیده می‌شود، و حدیثی بی‌گزند نمی‌ماند مگر آنکه در مقابل آن حدیثی هست که آن را نفی می‌کند تا آنجا که موجب شده مخالفانمان همین را مایه بزرگ‌ترین طعن بر مذهب ما قرار دهند». به رغم تأکید شیخ طوسی در پاسداشت کتابش باز هم این کتاب - چنان که می‌بینید - در معرض تحریف قرار گرفت.

پاسخ به نویسنده این است که اختلاف و ناسازگاری میان احادیث، امری است که انکار و کشمکش نمی‌پذیرد و احادیث ناهمگون در کتب شیعیان و سنیان بسیار است و کافی است به کتاب *بدایه المجتهد و نهایه المقتصد* ابن رشد نظری بیفکنیم تا با میزان ناهمگونی احادیث اهل سنت و در پی آن ناسازگاری فتاوی‌ای ایشان آشنا شویم.

فراوانی احادیث ناهمگون در کتب دو فرقه، زیانبار نیست، زیرا یک فقیه می‌تواند حدیث صحیح را از ضعیف و درست را از نادرست باز شناسد، چنان که می‌تواند احادیث معتبر را در پرتو اسناد و دلالت‌های ترجیحی بر یکدیگر برتری دهد و حدیث راجح را گرفته حدیث مرجوح را کنار نهد.

ص: ۲۸۰

نویسنده می‌گوید: 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 نمی‌شود مگر آنکه در برابر، حدیث دیگری آن را نفی می‌کند، و خبری در دست نیست مگر آنکه در ازای آن ضدش نیز یافت می‌شود»، 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 نمی‌توان آن را توجیه کرد، زیرا نویسنده غافل مانده که سید دلدار علی هنگام نوشتن کتاب او لله ثم للتاریخ صد و پنجاه و هشت سال بوده که نقاب در چهره خاک کشیده.

پژوهشگر بزرگ شیخ آقابزرگ طهرانی می‌گوید: «اساس الاصول فی الرد علی الفوائد المدنیة الاسترآبادیة اثر علامه سیددلدار علی بن محمد معین نقوی نصیرآبادی لکهنویی است که از آیه‌الله بحرالعلوم اجازه داشته و در سال ۱۲۳۵ هجری در گذشته 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 پستی 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 بزرگ‌تر بوده و صافی نجفی در سال ۱۳۱۴ هجری زاده شده است. بر این اساس

ص: ۲۸۱

نویسنده در سال ۱۳۴۴ هجری زاده شده است و در سال ۱۴۲۰ هجری ۷۶ 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 نشنیده‌ایم 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 می‌نهند بسیار فراوانند. 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 اندیشمندی را که به شیعه گرویده‌اند آورده است.

آنها کتابهایی نگاشته‌اند و در آنها از عواملی سخن به میان آورده‌اند 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 تونسسی، استاد مروان خلیفات، وکیل احمد حسین یعقوب اردنی، شیخ معتصم سیداحمد سودانی، سید ادريس حسینی مغربی، استاد صائب عبدالحمید عراقی، نویسنده مصری صالح وردانی و دکتر سعید ایوب و بسیاری دیگر.

ص: ۲۸۲

نویسنده ادعا می کند امام دوازدهم را عناصر بیگانه آفریده‌اند 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 نگریستند 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 خبر 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 گوشه‌ای از آن را یاد آور 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 ابومحمّد 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).

ص: ۲۸۳

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 سومی را به کسانی که او را دیده‌اند 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 دیده‌اند 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 دروغ‌پردازی است افترا زنند و بی شرم، زیرا سخنان ایشان معروف است و کتبشان پرآوازه.

نویسنده ادعا می‌کند: برادر فاضل سید [به همین شکل آمده است احمد کاتب در مسأله نواب امام دوازدهم تحقیق کرده و ثابت نموده آنها جماعتی دجال بوده‌اند که ادعای نیابت کرده‌اند تا به اموال خمس مورد نظر دست یابند و پولهایی را که مردم در مرقد [به همین شکل آمده می‌اندازند یا تبرعاتی را که در سرداب می‌اندازند به خود اختصاص دهند.

پاسخ نویسنده این است که تمام سخنان احمد کاتب مردود است و اگر بخواهید می‌توانید به کتاب دفاع عن التشیع 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

ص: ۲۸۴

شده است.

امّا در باره نَوَاب اربعه احمد کاتب هیچ دلیلی در نفی نیابت آنها نیاورده است، بلکه انکار می‌کند دلیلی با خود داشته باشد که معتمد بودن سفیران چهارگانه را اثبات کند. او می‌گوید: «بنابر این ما نمی‌توانیم ادّعی این نَوَاب را در نیابت از امام مهدی تصدیق کنیم و سخن آنها را دلیلی بر وجود امام بگیریم، آن هم به استناد ادّعاهای معجزه یا بهره داشتن از علم غیب، و ما نمی‌توانیم ادّعی آنها را از ادّعی نایبان دروغینی که شمار آنها از بیست و چهار تن می‌گذرد جدا کنیم».

او گمان می‌کند این سفیران از ادّعی سفارت بهره می‌برند و از آنجا که بسیاری ادّعی سفارت کرده‌اند پس ناگزیر باید حکم کرد که همه آنها دروغ می‌پردازند. او می‌گوید: «اگر ما مدّعیان دروغین نیابت را متّهم کنیم که برای نان خود تنوری دست و پا می‌کنند و به گردآوری اموال حرص می‌ورزند و با حکومت عباسی آن روزگار پیوند داشته‌اند، این تهمت، متوجّه نَوَاب چهارگانه‌ای نیز می‌شود که از آن حکومت به دور نبوده‌اند» (تطور الفکر السیاسی الشیعی).

این سخنی است که بیهودگی آن بر کسی پوشیده نیست، زیرا او باید با این شیوه نبوّت پیامبر ما را نیز انکار کند، زیرا در روزگار ایشان ادّعی نبوّت شده است و از آنجا که این مدّعی از ادّعی خود بهره می‌برده، پس تهمت، متوجّه همه خواهد شد، و به همین دلیل او باید امامت همه ائمّه را بدون استثنا انکار کند.

امّا اتّهام نَوَاب اربعه به دروغ و دغل کاری برای فردی همچون

ص: ۲۸۵

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، ابوعمر و 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 نواب کشیده شد.

نویسنده می گوید: اینک بینیم 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» (بحارالانوار، 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

ص: ۲۸۶

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 پاره‌ای 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 می‌کند که: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌فرمود: شما با جزیره العرب خواهید جنگید و خدا آن را خواهد گشود، سپس با روم خواهید جنگید و خدا آن را خواهد گشود، آن‌گاه با ایران می‌جنگید و خدا آن را هم خواهد گشود و آن‌گاه با دجال می‌جنگید و خدا او را نیز شکست خواهد داد» (المستدرک، ج ۴، ص ۴۲۶).

نویسنده حدیث دومی را می‌آورد که چنین است: «میان ما و تازیان جز کشتار نمی‌ماند» (بحارالانوار، 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 بنی‌هاشم را کشتار کرد.

نویسنده حدیث سوم را می‌آورد که چنین است: «از عرب پرهیز که برای ایشان خبر ناگواری است، حتی یکی از آنها همراه قائم خروج

ص: ۲۸۷

نمی‌کند» (بحارالانوار، 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 می‌کند 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 جعفری نقل می‌کند که گفته است: «امام باقر علیه السلام فرمود: سیصد و اندی نفر از رزمندگان بدر میان رکن و مقام با قائم بیعت می‌کنند. در میان ایشان بزرگوارانی از اهل مصر و دلاورانی از مردم شام و نیکانی از عراقیان هستند و امام آنچه را خدا می‌خواهد بر پای خواهد داشت» (کتاب الغیبه طوسی، ص ۲۸۴؛ بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۳۴).

نویسنده ادعا می‌کند: در پس این نصوص افرادی به چشم می‌خورند که در پاشیدن این سمها نقش بزرگی ایفا می‌کنند و دیگر شگفت زده نشو که کسری از آتش رهایی یابد، زیرا مجلسی از امیرالمؤمنین علیه السلام روایت می‌کند که: «خدا کسری را از آتش رها کرده است و آتش بر او حرام گشته» (بحارالانوار، 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 شعیبی در نوادر المعجزات، صفحه ۲۱ از عمار ساباطی نقل کرده‌اند. این حدیث،

ص: ۲۸۸

موقوف و از کلام خودِ عمار است که از امام معصوم روایت نکرده و نمی‌توان 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 رحمت‌آور بر رعایا که به ستمی تن در نمی‌دادم، 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 بی‌بهره‌ام، 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 نمی‌شود و این برای خدا ممتنع نیست و بر مقام کبریایی‌اش نازیبا نمی‌نماید، 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 وامی‌دارد. 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 مجوسیگری‌اش، و به همین دلیل احادیثی در نکوهش دیگر سلاطین

ص: ۲۸۹

ایرانی رسیده است که یکی از آنها نیز کسری است که هم‌روزگار 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 نامه‌ای نوشت. پیامبر صلی الله علیه و آله به قیصر، شهریار روم، نوشت:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، از محمد بن عبدالله به بزرگ روم، «يا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ» (۱)

. 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 نامه‌ای نیز چنین به شهریار ایران نوشت: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، 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 مسجد الحرام را ویران می کند تا آن را به اصلش بازگرداند، چنان که مسجد النبی را نیز

۱- آل عمران / ۶۴؛ بگو: «ای اهل کتاب، بیاید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم.»

ص: ۲۹۰

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 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 درهم کوفتن این دو مسجد از بنیان- به فرض صحت 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.

ص: ۲۹۱

این در حالی است که اهل سنت در کتب خود روایت کرده‌اند که پیامبر صلی الله علیه و آله، خود دوست می‌داشت 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: خاله‌ام (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 آمده‌اند کعبه را درهم می‌کوفتم و آن را با زمین یکسان می‌ساختم و برای آن دو در می‌نهادم: در شرقی و در غربی و بر حجر، شش ذرع می‌افزودم و قریش به آنجا که کعبه ساخته شده بود بسنده می‌کردند. (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۹۸).

نویسنده می‌گوید: مجلسی روشن می‌کند که: «نخستین کار حضرت قائم آن است که (جسد) این دو - یعنی ابوبکر و عمر - را بیرون می‌آورد در حالی که هر دو تر و تازه هستند و آن دو را به باد می‌دهد و مسجد را در هم می‌شکند» (بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۸۶). پاسخ به نویسنده چنین است که این روایت را مجلسی از کتاب فضل بن شاذان نقل می‌کند که سندش به بشیر نبال برمی‌گردد. بشیر در کتب رجالی توثیق نشده است و روایت سندی ضعیف دارد و نمی‌توان 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 می‌تواند به این دو نفر باز گردد.

ص: ۲۹۲

می‌تواند به دو نفر دیگر هم باز گردد، و شاید مفهوم آن برخی از خلفای اموی یا خلفای عباسی هم‌روزگار 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 حتی کعبه با آن رقابت نمی‌کند.

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 سخن‌اند که هیچ نمازی صحیح نیست مگر آنکه رو به قبله یعنی کعبه مبارک داشته باشد و این چندان معلوم است که جز ستیزه‌جویی نادان کسی آن را انکار نمی‌کند.

اما اینکه کربلا ارض برگزیده خداست که مقدّس و مبارک است و حرم خدا و رسول او و قبله اسلام است دروغی آشکار می‌باشد، زیرا هیچ گاه یکی از شیعیان را نمی‌بینید 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 بدانند، زیرا اخبار بسیاری [در شأن مکه و مدینه به این حقیقت گواهی داده‌اند که یکی از آنها صحیح حسان بن مهران است که گفته:

ص: ۲۹۳

«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 پیشه‌ای 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 نخورده‌ام و روایت صحیحی را ندیده‌ام که دلالت بر آن داشته باشد، و روایاتی را که دیده‌ام 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: «محبوبترین 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 لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۶۲).

بگذریم که در برخی احادیث برترین سرزمینها میان رکن و مقام معرفی شده است.

در صحیح ابوحمزہ ثمالی به نقل از امام زین العابدین علیه السلام آمده است که: «امام زین العابدین از ما پرسید: کدام زمین برتر است؟ گفتیم:

ص: ۲۹۴

خدا و رسول خدا و فرزند رسول خدا آگاه‌تر 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 یافته‌ایم و خدا به حقایق امور داناتر است. نویسنده می‌گوید: بر ماست تا این پرسش را مطرح کنیم: چرا حضرت قائم مسجد را ویران می‌کند و آن را به اساسش باز می‌گرداند؟

پاسخ آن این است که شمار ماندگان مسلمانان از یک دهم کل آنها تجاوز نمی‌کند و این را شیخ طوسی چنین تبیین می‌کند: «این امر، فرجام نمی‌یابد 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 می‌پرسیم: چه رابطه‌ای است میان درهم کوفتن مسجد و از میان رفتن نه دهم مردم؟ آیا این مدّعی اجتهاد و فقاہت میان این دو مسأله پیوندی می‌بیند؟

ما پیشتر، پیرامون عوامل احتمالی که موجب می‌شود امام علیه السلام مسجد را تا اساس درهم کوبد- به فرض صحّت 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 نخواهد کرد «تا برود»، یعنی هلاک

ص: ۲۹۵

بشود «نه دهم مردم».

از میان رفتن آنها یا به این مفهوم است که می‌میرند و آن یا به سبب رویدادهای آخر زمان است اعم از جنگهای ویرانگر که تحقق آنها براساس رویدادهای پیاپی که می‌بینیم بعید نیست، یا بر پایه بیماریهای همه‌گیر یا خشکسالی و گرسنگی یا دیگر عوامل ناشناخته که پیش خواهد آمد.

یا مقصود از نابودی آنها گمراهی ایشان است به سبب ناسازگاریها و فتنه‌انگیزیها و فریبندگیهای آخرالزمان و گوناگونی عوامل انحراف و ابزار لهو و گمراهی.

آری، احادیث دلالت بر آن دارند که خداوند صاحب زمان علیه السلام را برای انتقام‌گیری بر می‌انگیزد 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 ندیده‌ایم که او بخشی از هزار نفر را نابود خواهد کرد، چه رسد به نه دهم مردم.

نویسنده می‌گوید: ۳- رفتار دیگر امام مهدی آن است که حکومت آل داوود را بر پا می‌کند. کلینی بابی را گشوده در اینکه ائمه علیهم السلام هر گاه خلافتشان آشکار شود به شیوه آل داوود حکومت می‌کنند و بی‌نه طلب نمی‌کنند. او آن‌گاه از امام صادق علیه السلام روایتی را می‌آورد که فرموده:

«هرگاه قائم آل محمد به پاخیزد به شیوه داوود و سلیمان حکومت می‌کند و شاهد طلب نمی‌کند» (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۹۷).

پاسخ وی آن است که علامه مجلسی قدس سره می‌گوید: «بدان ظاهر اخبار

ص: ۲۹۶

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 امیرالمؤمنین علیه السلام در بسیاری از موارد چنین می کرد» (بحارالانوار، 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 اهلش 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 داوری 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، ابوعبید 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).

ص: ۲۹۷

نویسنده می‌گوید: مجلسی روایت کرده: «حضرت قائم براساس امر جدید و کتابی نو و قضائی نوین قیام می‌کند» (بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۵۴؛ غیبه نعمانی، ص ۱۵۴).

جواب وی آن است که امر جدیدی که صاحب زمان بدان می‌پردازد 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 این‌گونه 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 کرده‌اند، 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 عدلی‌اشنایی نداشته‌اند یا آنکه امام علیه السلام گواه نمی‌خواهد، بلکه بر پایه علم خود و بر حسب واقعیت حق در هر مسأله‌ای 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 نبوده‌اند.

ص: ۲۹۸

نویسنده می‌گوید: این بند را با این روایت دهشتناک به پایان می‌بریم. مجلسی از امام صادق علیه السلام آورده که می‌فرماید: «اگر مردم بدانند حضرت قائم هنگام خروج چه خواهد کرد بیشترشان دوست خواهند داشت او را، از بس که مردم را می‌کشد، نبینند تا آنجا که بسیاری از مردم خواهند گفت: این از خاندان محمد نیست، اگر او از خاندان محمد بود رحمی می‌کرد» (بحارالانوار، 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 می‌رود 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، 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 می‌هراسند ایجاد می‌کند.

ازاین 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

ص: ۲۹۹

«لَأَحَبُّ أَكْثَرِهِمُ الْآيَرُوه مِمَّا يُقْتَلُ مِنَ النَّاسِ» دلیل همین سخن است، زیرا «مِنْ» در «مِمَّا» سببیه است؛ یعنی به سبب «مَائِقْتُلُ» یعنی «قَتْلُهُ»، زیرا «ما» در اینجا مصدریه است که همراه واژه بعد شکل مصدری به خود می‌گیرد و «مِنْ» در «مِنَ النَّاسِ» تبعیضیه است، یعنی بعضی از مردم (۱).

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 پیش از گسترش آن بود، ولی بعداً برای من روشن شد که مقصود از «يُرْجَعُهُ إِلَى اسَاسِهِ» 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 ادريس و نمازگاه ابراهيم است، و روزگار به پایان نرسد تا آنکه حجرالاسود 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 نهاده‌اند بر پایه تقوا بازسازی خواهد کرد.

۱- در اینجا بدون آوردن شکل عربی کلام، مقصود دقیق دانسته نمی‌شد- م.

ص: ۳۰۰

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. به ویژه 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 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 می کند حقیقتی که پس از پژوهشهای چندین ساله و مراجعه به منابع اصلی بدان دست یافته این است که قائم کنایه از

ص: ۳۰۱

بر پایی 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» (بحارالانوار، ج ۵۲، ص ۳۷۶).

پاسخ وی آن است که آنچه نویسنده پس از این همه سال و در پی مراجعه به منابع دست اول بدان رسیده تنها یک کمدی است که زن فرزند مرده را به خنده می‌اندازد چندان که از خنده به پشت فرو در می‌افتد.

آیا در نگاه نویسنده، ائمه علیهم السلام از آن هنگام می‌دانسته‌اند که حکومت اسرائیل به پا خواهد شد و برپایی آن را بشارت می‌داده‌اند، یا نویسنده گمان برده در آن هنگام دستهای پنهانی در کار بوده که برای روی کار آمدن حکومت اسرائیل از عصر اموی، برنامه‌ریزی می‌کرده‌اند؟ از این گذشته چرا این گروه برنامه‌ریز برای حکومت اسرائیل از امام مهدی علیه السلام نام می‌برند و برده از همه طرحهایشان بر می‌گیرند و برای همگان انتشار می‌دهند 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 رسانند و اسلام را در آبادیهای زمین گسترده است؟ از این گذشته، پیوند حکومت اسرائیل با کربلا و مسجد کوفه و حجرالاسود چیست؟ و حکومت اسرائیل چرا باید پای بفشرد که کربلا شهری مقدّس گردد تا جایی که آن را برترین سرزمینها و

ص: ۳۰۲

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 کمدی 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.

ص: ۳۰۳

و زان پس مفهوم در گرفتن جنگ میان سپاه مهدی علیه السلام 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 هاله‌ای از پنهانکاری با شکلی نمادین احاطه شده و با مهدی بدان اشاره می‌شود 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 تردید می‌کند و احتمال می‌دهد 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 نظریه‌های عجیب دست یازد.

نویسنده می‌گوید: 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 نکرده‌اند، بلکه خود را «اثنی عشری» نامیدند تا به این عدد تیمن یابند.

پاسخ نویسنده آن است که گزینش دوازده امام در پی احادیث

ص: ۳۰۴

جانشینان دوازده گانه‌ای بوده که مشهورتر از آن است که بر کسی پنهان ماند و در روایت آن، شیعه و سنی هم سخن‌اند. بخاری، احمد و دیگران به نقل از جابر بن سمره آورده‌اند که گفته:

«از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیدم که می‌فرمود: دوازده امیر خواهد بود، وانگاه سخنی گفت که شنیدم. 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 می‌گوید: «این حدیثی است که همه بر صحت آن متفق‌اند» (شرح السنه، ج ۱۵، ص ۳۱).

مسلم به نقل از جابر بن سمره می‌آورد که گفته است: «بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شدم و شنیدم که می‌فرمود: این کار به پایان نخواهد رسید تا دوازده جانشین راه آن بسپرنند. او می‌گوید: آن‌گاه پیامبر کلامی گفت که من نفهمیدم. به پدرم گفتم: پیامبر صلی الله علیه و آله چه فرمود؟ گفت: فرمود: همه آنها از قریش‌اند» (صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۵۲).

این گونه احادیث بسیار زیادند و هر که احادیث بیشتری را طالب است باید به کتاب ما مسائل خلافت حار فیها اهل السنه مراجعه کند. ما در این کتاب طرق فراوان این حدیث صحیح را آورده‌ایم.

اگر نویسنده گمان می‌کند این احادیث از بافته‌ها و دروغ‌پردازیهای 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

ص: ۳۰۵

پنذیرد شیعه امامیه به دوازده امام باور دارند، زیرا این احادیث و جز آن از احادیثی است که همه در روایت آن همداستان‌اند 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- متفردند 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 (۱)].

در پاسخ‌وی باید گفت که تعجب من از این نویسنده از میان نمی‌رود؛ نویسنده‌ای که ادعا می‌کند پس از کاوش و پژوهش به بطلان مذهب شیعه باور یافته و در ضمن دلایل خود چنین افتراهای آشکار و دروغهای رسوایی را می‌آورد که دشمنان شیعه از دیرباز بی‌هیچ دلیل صحیحی یا گواهی معتبر آنها را تکرار می‌کنند و نویسنده برای این افترا حتی 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

۱- اعتقاد به خیانت جبرئیل علیه السلام از عقاید غرابیه و کیسانیه است که از فرقه‌های شیعه هستند حاشیه نویسنده.

ص: ۳۰۶

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 نیافته‌اند تا برای تأیید این افترا و اثبات دروغشان بدان چنگ در زنند.

اگر وضع آنها در مسأله‌ای 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 پیچیده‌ای 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 فتاوی‌ای صادر شده که براساس آن می‌توان نماز جمعه را در حسینیه‌ها بر پا کرد و این کار بزرگی است و من، به حمد خدا، تلاشهای فراوانی در برانگیختن مراجع والامقام به این مهم به کار بسته‌ام.

پاسخ وی آن است که سخن خنده‌آور او این است که وی گمان

ص: ۳۰۷

می‌کند فتاوا تشویق کننده برپاداشتن نماز جمعه در حسینیه‌ها بوده است و این دلیلی است دیگر بر اینکه نویسندگان 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 می‌گذارند 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.

سید محمد 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 رساله‌اش و نوه‌اش 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 غایه المراد آمده است- و نظر بیشتر فقها [همین است چنان که در ذکری آمده است و بیشتر آنها آن گونه که در الروض والمقاصد العلیه و

ص: ۳۰۸

الماحوزیه و ریاض المسائل آمده همین قول را دارند» (همان مأخذ، ج ۳، ص ۶۲).

اینک می‌گوییم: 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 صاحب‌الزمان 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

ص: ۳۰۹

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 می‌فرستد و کیفر خود را بر آنها فرو می‌باراند. از همین رو فقیهی را ندیده‌ایم که به وجوب افزایش فساد برای تعجیل ظهور امام غایب علیه السلام فتوا دهد، زیرا چنین مقوله‌ای را جز زشت کرداران تبهکاری ترویج نمی‌دهند که می‌خواهند رفتار پلید خود و جسارتشان را در ارتکاب محارم و انجام کارهای مهلک با چنین شیوه‌هایی توجیه کنند.

ص: ۳۱۱

خاتمه

نویسنده می‌گوید: پس از این گذرِ فرساینده در بیان حقایق دردناک من باید چه کنم؟ آیا در مکان و منصب خود بمانم و از افراد ساده‌لوح 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 محرمات دوری گزینم و به حق اعتراف کنم؟

پاسخ وی آن است که برای خواننده ارجمند آشکار شد آنچه را نویسنده حقایق دردناک می‌خواند در واقع همان دروغهای دردناک و بافته‌های باطل است، زیرا نویسنده حتی صحت یک حدیث را که بدان استدلال کرده برای خواننده به اثبات نرساند و واقعی بودن داستانها و حکایت‌های 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 دروغ‌باف که از میان احادیث آن را شکار می‌کند که می‌پندارد هدفش را بر می‌آورد و به

ص: ۳۱۲

خواسته‌اش می‌رساند، ولی خدای پرده از چهره او برگرفت و کاستی او آشکار کرد، پس در خطاهایی رسوا گرفتار شد و نقاب از چهره‌اش 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 می‌کند؟ و اگر نویسنده که از نام حقیقی‌اش پرده برنمی‌دارد 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 می‌پردازد.

اگر نویسنده به ادعای خویش سید علی دلداری نگارنده کتاب اساس الاصول را درک کرده، چنان که گفتیم، باید عمری بیش از دوست سال داشته باشد و هر که چنین کهنسال باشد دیگر در تجملات و بهره‌بری از زیباییها خواسته‌ای ندارد تا ادعا کند که متعه کردن زنان را قربة الی الله ترک کرده است.

از این گذشته علما در انداختن پول به عتبات عالیات هیچ دخالتی ندارند، بلکه دولت آنها را می‌گیرد و آن گونه که خودش صلاح می‌بیند هزینه می‌کند و این را همه مردم می‌دانند، پس چگونه این مدعی فقاقت و اجتهاد از چنین مسأله روشنی غافل مانده! نویسنده می‌گوید: مفضل بن عمر می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: اگر قائم ما قیام کند کار خود را از شیعیان دروغ‌پرداز آغاز

ص: ۳۱۳

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 می گردد، چنان که دربرگیرنده کسانی است که به دروغ خود را به شیعه بسته اند، 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 کشی این خبر را با عنوان «آنچه از محمد بن ابی زینب روایت شده» آورده. او به ابوخطاب شهرت دارد که فرقه ای با نام خطابی 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 عیید 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

ص: ۳۱۴

چشانند، 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 چشانند، و آن که به من دروغ می‌بندد محمد بن فرات است» (اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۵۹۱).

پس دروغ پردازها 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 دروغ‌پردازان 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 شیعیانی که امامان آنها را در احادیثشان ستوده‌اند؛ احادیثی که ما شماری از آنها را در ستایش زراره و محمد بن مسلم و برید عجلی و ابوبصیر و دیگر راویان بزرگ یاد آور شدیم. احادیث روایت شده در ستایش ایشان و دیگران فراوان است.

امّا اینکه چرا امام قائم کار خود را با شیعیان دروغ‌پرداز می‌آغازد و آنها را می‌کشد شاید از این روی باشد که دروغ این گروه زشت‌تر از دروغ دیگران است، زیرا دروغ بستن به مذهب حق زشت‌تر 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 زشت‌تر، و این به سبب جایگاهی است که شیعه نزد اهل بیت علیهم السلام دارد.

ص: ۳۱۵

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 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 می‌توانند ادعا کنند بر مذهب اهل بیت‌اند؟ 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 مَهْمَل 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 کسانی‌اند که ادعای تشیع می‌کنند، 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 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

ص: ۳۱۶

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 قبيله‌های 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 زنهایشان 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 منصبی می‌خواهیم آنچه را در ردّ این نویسنده - که خود را شیعی می‌نمایاند - آورده‌ایم بخواند؛ نویسنده‌ای که ادّعی 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 پیموده‌اند شیوه بحث صحیح و امانتداری علمی نیست، بلکه راههای ناروا را پیموده‌اند و شیوه‌های شک‌آلود را در پیش گرفته‌اند و هر چه دروغ و باطل خواسته‌اند بافته‌اند و متون را تحریف و از محتوا زدوده‌اند 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

ص: ۳۱۷

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؟

ص: ۳۱۹

سخن واپسین

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 بر گرفتیم و کاستی آن را نمودار ساختیم چندان که برای هر کس که دلی دارد یا گواهی که گوش می‌سپرد، 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 می‌یابیم، پس دیگر چگونه می‌توان به سخن آنها اعتماد یافت و نقل قولهایشان را پذیرفت و به کلامشان اطمینان کرد؟ هر پژوهشگر منصفی در می‌یابد که این جماعت در انتقاد از مذهب شیعه نیتی صادق ندارند و حتم می‌یابد که انگیزه آنها در نقد یا تعصب باطل است یا تصمیم در افکندن جدایی میان مسلمانان یا گرفتاری به

ص: ۳۲۰

جهلی که دل‌هایشان را کور و گوش‌هایشان را کر کرده است

ما از هر پژوهشگر منصفی می‌خواهیم که مذهب شیعه را از لابلائی کتب معتبر شیعه - که اسطوانه‌های مذهب، در عقاید، فقه، اصول، تفسیر و جز آن نگاشته‌اند - 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 می‌خواهیم کتاب ما را با نام «لله وللحقیقه» در ردّ بر کتاب «لله ثمّ للتاریخ» بخوانند، زیرا آن کتاب دربردارنده فواید بسیار و مطالب مهمی است که در این کتاب نیآورده‌ایم.

از خدای می‌خواهیم 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 بخشد و هیبت آنها را بر کسانی نهد که به ایشان ستم کرده‌اند یا بدخواه آنهایند، چنان که مسألت داریم آنها را بر دشمنان خدا پیروزی ارزنده‌ای 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.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت بر اساس رهنمودهای مقام معظم رهبری حضرت آیت الله العظمی خامنه ای مد ظله العالی و با پیروی از اوامر بنیانگذار نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران حضرت امام خمینی قدس سره، عهده‌دار وظایفی از جمله نیازسنجی، هدفگذاری، سیاستگذاری و برنامه‌ریزی خرد و کلان جهت تحقق حج ابراهیمی و زیارت مطلوب است.

اجرای طرح‌های فرهنگی، آموزشی و سیاسی برای ابواب جمعی حج و زیارت، پاسخگویی به نیازهای معنوی، معرفتی و مذهبی زائران بیت‌الله الحرام و عتبات به ویژه از طریق جذب، سازماندهی و اعزام روحانیون و همچنین ارتباط مستمر با زائران و مسوولان حج دیگر کشورها در موسم حج و عمره و زیارت عتبات به منظور معرفی اسلام، تشیع و انقلاب اسلامی و طرح مسائل جهان اسلام از دیگر اهداف حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت است.

از دیگر اهداف این مرکز می‌توان به ارتباط با محافل و مراکز علمی و مذهبی کشورهای اسلامی و عربستان، تهیه و انتشار کتب، نشریات و دیگر محصولات مکتوب سمعی و بصری و همچنین سازماندهی ارتباطات عمومی و اطلاع‌رسانی در حوزه نمایندگی ولی فقیه اشاره کرد.

همچنین پرتال حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت به عنوان نخستین پایگاه تخصصی حج و زیارت، علاوه بر اینکه پاسخگوی حجم قابل توجه نیازهای مسافران سرزمین وحی، عتبات عالیات و سایر سرزمین‌های مقدس و اماکن متبرکه است، یک مرجع محتوایی و آموزشی در حوزه‌های حج و زیارت برای کاربران اینترنتی است.

پایگاه اطلاع‌رسانی حج تمامی قابلیت‌های یک رسانه دیجیتال برای ارائه نکات آموزشی به زائران اماکن مقدسه و متبرکه را به میدان آورده است. از کتابخانه تخصصی حج می‌توان به عنوان بخشی از ظرفیتی نام برد که این پایگاه در فضای مجازی ایجاد کرده است.

کتابخانه تخصصی حج، مرجعی است که اطلاعات، کتاب‌های الکترونیکی و مجموعه مقالات دو دهه گذشته بعثه مقام معظم رهبری را در خود جمع کرده و پاسخگوی نیازهای مطالعاتی پژوهشگران دینی، زائران حرمین شریفین و عتبات عالیات و... است. علاوه بر این آخرین اخبار اختصاصی مربوط به حوزه حج و زیارت نیز در پایگاه اطلاع‌رسانی حج منتشر می‌شود. این پایگاه اولین خبرگزاری تخصصی حج و زیارت است.

پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت، دارای بخش‌های مختلفی از قبیل خبرگزاری، کتابخانه، اماکن، نگارخانه، آموزش احکام و مناسک حج، بانک صوت و فیلم، نرم‌افزار، پاسخ به شبهات، مناسبت‌های روز، دانشنامه آزاد حج، وبلاگ و مواردی دیگر است که کاربران فضای مجازی به فراخور نیازها و سلیق خود می‌توانند از هر کدام از بخش‌های آن استفاده کنند.

"حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت" آدرس سایت www.hajj.ir

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی) آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می‌کنند

بنادر البحار- ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۴۵۲۴۳۵)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور



حوزه نمایندگی ولی فقیه در امور حج و زیارت

www.hajj.ir

مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

www.ghaemiyeh.com

