مهدويت و مسائل كلامى جديد (3(

دكتر رضا حاجى ابراهيم

تدوين: مسعود اسلامى

اشاره‌

در اين‌ شماره‌ پس‌ از بيان‌ مقدمه‌ و اشاره‌اي‌ به‌ مباحث‌ گذشته، به‌ سومين‌ ديدگاه‌ در باب‌ چيستي‌ وحي ؛‌ يعني‌ ديدگاه‌ فعل‌ گفتاري‌ مي‌پردازيم. پس‌ از تعريف‌ و شرح‌ اين‌ ديدگاه‌ به‌ ذكر اركان‌ وحي‌ از اين‌ منظر پرداخته، سپس‌ ملاك‌ و معيار داوري‌ بين‌ سه‌ ديدگاه‌ در مقام‌ نظر را بيان‌ نموده، آن گاه‌ كه‌ از وجود معيار عقلي‌ محض‌ و راهنماي‌ برون‌ ديني‌ نااميد گشتيم، سراغ‌ داوري‌ با ملاك‌هاي‌ درون‌ ديني‌ مي‌رويم.

در داوري‌ نصوص‌ ديني‌ در اين‌باره، مي‌يابيم‌ كه‌ وحي‌ حقيقتي‌ دو لايه‌ است؛ در يك‌ لايه‌ از آن‌ كه‌ وحي‌ انزالي‌ و دفعيِ قرآن‌ است، موافق‌ ديدگاه‌ اول‌ يعني‌ ديدگاه‌ گزاره‌اي‌ است. در يك‌ لايه‌ ديگر كه‌ وحي‌ تنزيلي‌ و تدريجيِ قرآن‌ است، موافق‌ و هماهنگ‌ با نظريه‌ سوم؛‌ يعني‌ ديدگاه‌ فعل‌ گفتاري‌ است. ولي‌ ديدگاه‌ دوم، يعني‌ تجربه‌ ديني‌ هيچ‌ موافقتي‌ با نصوص‌ قرآني‌ و ديني‌ ندارد.

مقدمه:

بنابر آن‌چه گذشت‌ دانستيم كه‌ در اديان‌ وحياني، معناي‌ واحدي‌ از وحي‌ وجود ندارد. گفتيم‌ سه‌ ديدگاه‌ عمده‌ در اين‌باره‌ وجود دارد؛ ديدگاه‌ اول‌ و دوم‌ را در دو شمارهِ‌ ششم‌ و هفتم‌ بيان‌ نموديم‌ و گفتيم‌ كه‌ در ديدگاه‌ گزاره‌اي، وحي‌ يك‌ نحوه‌ انتقال‌ اطلاعات‌ از سوي‌ خدا يا فرشته‌ وحي‌ به‌ پيامبر است‌ و آن‌چه‌ به‌ پيامبر منتقل‌ مي‌شود مجموعه‌اي‌ از حقايق‌ است‌ كه‌ لزوماً سرشت‌ زباني‌ ندارد و اين‌ پيامبر است‌ كه‌ در مقام‌ انتقال‌ و ابلاغ‌ اين‌ پيام‌ و حقايق، به‌ آن‌ها سرشت‌ و جامه‌ زباني‌ مي‌پوشاند. به‌ اين‌ جهت، در اين‌ ديدگاه، جمله‌ و گزاره‌ را از هم‌ جدا كرده، و چهار فرق‌ بين‌ آن‌ها گذاشت.

بنابراين‌ ديدگاه، وحي‌ عبارت‌ از حقايق‌ است‌ كه‌ بر قلب‌ پيامبر القا مي‌شود. بنابراين، گزاره‌ عبارت‌ از محتوا و مضموني‌ است‌ كه‌ به‌ هنگام‌ در ميان‌ گذاشتن‌ با ديگري، از راه‌ جملات‌ و عبارات‌ مطرح‌ مي‌شود. پيداست‌ كه‌ انتقال‌ يك‌ پيام‌ به‌ ديگري، لزوماً از طريق‌ كلمات‌ و جملات‌ صورت‌ نمي‌گيرد. گاهي‌ ممكن‌ است‌ با اشاره‌اي، پيام‌ منتقل‌ شود.

استفاده‌ از الفاظ‌ و كلمات‌ و داشتن‌ خصلت‌ زباني‌ در ابلاغ‌ پيام‌ وحياني، امري‌ قهري‌ و قطعي‌ و اجتناب‌ناپذير، از ديدگاه‌ گزاره‌اي‌ نيست.

در اين‌ شماره‌ خواهد آمد كه‌ اين‌ ديدگاه‌ و برداشت‌ از وحي، با يك‌ لايه‌ از وحي‌ اسلامي؛ يعني‌ نزول‌ دفعي‌ و جمعي‌ قرآن‌ (در شب‌ قدر) بر قلب‌ پيامبر اكرم(ص) سازگار است.

دومين‌ ديدگاه‌ دربارهِ‌ وحي‌ كه‌ مورد بحث‌ و كنكاش‌ قرار گرفت، <ديدگاه‌ تجربهِ‌ ديني> بود. در تعريف‌ تجربهِ‌ ديني‌ گفتيم: تجارب‌ ديني، تجربه‌هايي‌ هستند كه‌ شخصِ تجربه‌گر در مقام‌ توصيف‌ پديدار شناختي‌ اين‌ تجربه، از واژه‌ها و مفاهيم‌ ديني‌ استفاده‌ مي‌كند. هم‌چنين‌ گفتيم‌ كه‌ اركان‌ وحي‌ تجربي‌ عمدتاً سه‌ چيز است: 1. خدا 2. پيامبر 3. مواجهه‌ خدا با پيامبر و آن‌چه‌ كه‌ به‌ عنوان‌ متون‌ مقدس‌ مطرح‌ مي‌شود، توصيف، گزارش‌ و سفرنامهِ‌ پيامبر از اين‌ سفر وحياني‌ و روحاني‌ او است.

هم‌چنين‌ علل‌ زمينه‌ساز طرح‌ ديدگاه‌ تجربي‌ كه‌ پنج‌ عامل‌ تأ‌ثيرگذار بود را ذكر نموديم.

صاحب‌ اين‌ ديدگاه‌ معتقد است‌ كه‌ هستهِ‌ اصلي‌ تشكيل‌ دهندهِ‌ دين، تجربه‌ها و حالت‌هاي‌ باطني‌ است‌ كه‌ در تجربهِ‌ ديندارانه، شخص‌ تجربه‌ مي‌كند. وحي‌ در ديدگاه‌ تجربهِ‌ ديني، نفس‌ مواجهه‌ خدا با پيامبر است، بدون‌ آن‌كه‌ هيچ‌ پيامي‌ انتقال‌ يابد.

همان‌گونه‌ كه‌ گذشت، پذيرش‌ ديدگاه‌ تجربه‌ ديني‌ در مغرب‌ زمين، به‌ خاطر حلّ مشكلات‌ و عوامل‌ پنج‌گانه‌اي‌ بود كه‌ دنياي‌ مسيحيت‌ و الهيات‌ آن‌ را فرا گرفته‌ بود؛ امّا اين‌ خود باعث‌ ايجاد مشكلات‌ متعدد ديگري‌ شد و عوارض‌ ناخوشايندي‌ داشت‌ كه‌ به‌ دين‌ و ديانت‌ لطمات‌ سنگيني‌ وارد ساخت. مع‌ الا‌سف‌ بعضي‌ از روشنفكران‌ ما نيز، اين‌ نظريه‌ را پذيرفته‌ و به‌ توجيه‌ و توضيح‌ آن‌ پرداخته‌ و تئوري‌ را (به‌ نام‌ بسط‌ تجربه‌ نبوي) بر اساس‌ آن‌ و غافل‌ از ناسازگاري‌ با متون‌ ديني‌ و نصّ قرآن، مطرح‌ نموده‌ است.

اكنون‌ به‌ نظريه‌ سوم‌ در باب‌ وحي‌ يعني‌ <ديدگاه‌ فعل‌ گفتاري> مي‌پردازيم.

ديدگاه‌ سوم‌ در باب‌ وحي‌

ديدگاه‌ فعل‌ گفتاري‌

اصل‌ بحث‌ به‌ يك‌ تئوري‌ برمي‌گردد كه‌ يكي‌ از فيلسوفان‌ تحليلي‌ به‌ نام‌ جي‌ اِل‌ آستين1 مطرح‌ كرد. البته‌ طرح‌ او اين‌ گونه‌ كه‌ او مطرح‌ كرد، تازگي‌ دارد وگرنه‌ (به‌ صورت‌ گوهري) بحث‌هايي‌ هستند كه‌ ما در نگاه‌ سنّتي‌مان‌ به‌ وحي‌ داريم. وي‌ تحت‌ عنوان‌ فعل‌ گفتاري‌ بحثي‌ را مطرح‌ كرد كه‌ اصل‌ آن‌ بحث‌ مربوط‌ به‌ وحي‌ نيست. او از دستهِ‌ فيلسوفان‌ تحليلي‌ است‌ و بر اين‌ باور است‌ كه‌ واحد ارتباط‌ زباني‌ جمله‌ نيست، بلكه‌ واحد ارتباط‌ زباني‌ فعل‌ گفتاري‌ است. برخلاف‌ فيلسوفان‌ گذشته‌ كه‌ در مقام‌ ارتباط‌ و گفت‌ و گو و كار برد زبان، واحد ارتباط‌ زباني‌ را جمله‌ مي‌دانستند. بنابراين، ما در انتقال‌ معاني‌ و مفاهيم‌ از زبان‌ استفاده‌ مي‌كنيم، ولي‌ اين‌ كه‌ بلوك‌هاي‌ اوليّه‌اي‌ كه‌ آن‌ ارتباط‌ زباني‌ را مي‌سازند چه‌ هستند، اين‌ جاي‌ بحث‌ و گفت‌وگو است؛ لذا بحث‌ ايشان‌ مستقيماً به‌ وحي‌ برنمي‌گردد. تصوير سنّتي‌ اين‌ است‌ كه‌ جمله‌ يعني‌ قول‌ تامي‌ كه‌ <يصّح‌ السّكوت‌ عليها> است‌ كه‌ اين‌ عبارت‌ از بلوك‌ و واحد ارتباط‌ زباني‌ است، ولي‌ ايشان‌ مي‌گويد: <واحد ارتباط‌ زباني‌ فعل‌ گفتاري‌ است>. سپس‌ مي‌گويد: <اين‌ فعل‌ گفتاري‌ از سه‌ بخش‌ تشكيل‌ مي‌شود:

1 - فعل‌ نفس‌ گفتار؛2

2- فعل‌ ضمن‌ گفتار؛3

3- فعل‌ بعد گفتار.4

يعني‌ وقتي‌ ما يك‌ فعل‌ گفتاري‌ انجام‌ مي‌دهيم، در محاوراتمان‌ اين‌ سه‌ كار را انجام‌ مي‌دهيم‌ و هر يك‌ از اين‌ كارها اجزايي‌ دارد.

در فعل‌ نفس‌ گفتار نخست: آواها و اصواتي‌ را بر زبان‌ جاري‌ مي‌كنيم. دومٌ اين‌ آواها و اصوات‌ به‌ يك‌ واژگان‌ خاص‌ اختصاص‌ دارند و از يك‌ ساختار نحوي‌ ويژه‌ پيروي‌ مي‌كنند. پس‌ فعل‌ نفس‌ گفتار آوا و اصواتي‌ را همراه‌ دارد. اين‌ اصوات‌ مربوط‌ به‌ واژگان‌ و دستور زبان‌ خاصي‌ هستند و معناي‌ خاصّي‌ هم‌ دارند كه‌ اوّلي‌ را <فعل‌ آوايي> دومي‌ را <گفتاري‌ يا سخن‌ وار> سومي‌ را هم‌ <فعل‌ دلالي> مي‌نامد (چرا كه‌ مضموني‌ دارد كه‌ افراد به‌ آن‌ مضمون‌ دلالت‌ و هدايت‌ مي‌شوند). به‌ هنگام‌ گفت‌ و گو كلماتي‌ بر زبان‌ من‌ جاري‌ مي‌شود، اين‌ كلمات‌ به‌ يك‌ زبان‌ خاص‌ اختصاص‌ دارند؛ يعني‌ از واژگان‌ و ساختارهاي‌ نحوي‌ ويژه‌اي‌ پيروي‌ مي‌كنند در عين‌ حال‌ معنايي‌ خاص‌ در ذهن‌ مخاطب‌ باقي‌ مي‌گذارند؛ بدين‌گونه‌ كه‌ منِ گوينده‌ مي‌خواهم‌ اين‌ معاني‌ به‌ مخاطب‌ منتقل‌ شود و او را از طريق‌ اين‌ كلمات‌ به‌ آن‌ معاني‌ كه‌ در ذهن‌ دارم‌ دلالت‌ كنم.

فعل‌ ضمن‌ گفتار چيست؟ ايشان‌ مي‌گويد: <فعل‌ ضمن‌ گفتار اين‌ است‌ كه‌ در ضمن‌ اين‌ داد و ستد و فعل‌ گفتاري‌ كه‌ ما انجام‌ مي‌دهيم، اين‌ نكات‌ و معاني‌ را من‌ به‌ شما منتقل‌ مي‌كنم. به‌ دنبال‌ اين‌ معاني‌ كه‌ به‌ شما منتقل‌ مي‌شود، ممكن‌ است‌ حالت‌هايي‌ در وجودتان‌ ايجاد شود. مثلاً اين‌ سخن‌ گفتن، در شما حالت‌ ترس‌ يا حالت‌ تعجّب‌ يا اقناع‌ پديد مي‌آورد. اين‌ها حالاتي‌ هستند كه‌ ابتدا معنايي‌ را به‌ شما منتقل‌ مي‌كند و ممكن‌ است‌ به‌ دنبال‌ اين‌ سخن‌ و معنا كه‌ شما دريافت‌ مي‌كنيد، حالت‌ها يا رفتارهايي‌ در شما بروز پيدا كند كه‌ آقاي‌ آستين‌ به‌ آن‌ فعل‌ بعد گفتار، مي‌گويد. با اين‌ حال‌ سخنان‌ او در توصيف‌ فعل‌ ضمن‌ گفتار خيلي‌ با صراحت‌ و و وضوح، همراه‌ نمي‌باشد. فيلسوفاني‌ چون‌ جان‌ سرل5 تا اندازه‌اي‌ در اين‌ باره‌ توضيح‌ داده‌اند، ولي‌ سخنان‌ خود او دربارهِ فعل‌ ضمن‌ گفتار تا حدودي‌ ايهام‌ دارد. وي‌ مي‌گويد: فعل‌ ضمن‌ گفتار كاري‌ است‌ كه‌ ما ضمن‌ سخن‌ گفتن‌ مي‌كنيم‌ و حالتي‌ را در ديگري‌ به‌ وجود مي‌آوريم. مثلاً ضمن‌ سخن‌ گفتن‌ ممكن‌ است‌ هشداري‌ بدهيم‌ و در نتيجه‌ كسي‌ را به‌ تعجّب‌ وا داريم. اين‌ كاري‌ است‌ كه‌ از سوي‌ ما انجام‌ مي‌شود و مترتّب‌ بر فعل‌ ما است. در واقع، به‌ رفتاري‌ كه‌ ممكن‌ است‌ او به‌ دنبال‌ اين‌ فعل‌ انجام‌ دهد (كه‌ منشأ‌ آن، گفتار ماست) و حالتي‌ كه‌ ممكن‌ است‌ پس‌ از شنيدن‌ سخن‌ ما در او پديد آيد (مثل‌ حالت‌ تعجّب‌ هراس‌ و اقناع‌ و غيره) را فعل‌ بعد گفتار مي‌گويد. اين‌ حالات، تأ‌ثيراتي‌ است‌ كه‌ به‌ دنبال‌ گفتهِ‌ ما در مخاطب‌ ايجاد مي‌شود و سرچشمهِ‌ آن‌ نيز گفته‌هاي‌ ماست. به‌ بيان‌ ديگر ايشان‌ مي‌خواهد به‌ يك‌ معنا آن‌ را به‌ متكلّم‌ نسبت‌ دهد، با اين‌ توضيح‌ كه‌ سخنان‌ متكلّم‌ منشأ‌ اين‌ رفتار و حالات‌ در مخاطب‌ شده‌ است. اين‌ كه‌ كلام‌ چه‌ تأ‌ثيري‌ در مخاطب‌ داشته‌ باشد، تنها تابع‌ كلمات‌ نيست‌ و تا اندازه‌اي‌ نيز به‌ زمينهِ‌ انفسي‌ شنونده‌ بر مي‌گردد. اين‌ كه‌ ما مي‌گوييم‌ مربوط‌ به‌ واژگان‌ و دستور زبان‌ خاص‌ هستند، لازمه‌اش‌ اين‌ است‌ كه‌ بايد معاني‌ خاصي‌ هم‌ داشته‌ باشند. هدف‌ شما از به‌ كار بردن‌ اين‌ كلمات‌ و ساختارهاي‌ زباني، دلالت‌ است؛ يعني‌ مي‌خواهيد با گفتن‌ اين‌ كلمات‌ و واسطه‌ قرار دادن‌ آن‌ها، مخاطب‌ خود را به‌ معاني‌ مورد نظر دلالت‌ كنيد. معنايي‌ كه‌ از طريق‌ شنيدن‌ در ذهن‌ شنونده شكل‌ مي‌گيرد فعل‌ ضمن‌ گفتار مي‌گويند. كلمات، مخاطب‌ را به‌ معنايي‌ منتقل‌ مي‌كنند؛ اين‌ انتقال‌ مخاطب‌ به‌ معنا، فعل‌ ضمن‌ گفتار است.

گاهي‌ گوينده‌ ضمن‌ گفتار، در حالي‌ كه‌ معاني‌ را به‌ شما منتقل‌ مي‌كند ممكن‌ است‌ به‌ شما هشدار نيز بدهد و يا شما را نسبت‌ به‌ يك‌ مطلبي‌ مشتاق‌ كند. اين‌ اشاره‌اي‌ كه‌ گوينده‌ همراه‌ با گفتارش‌ پديد مي‌آورد و با آن‌ در مخاطب‌ تأ‌ثير مي‌گذارد، <فعل‌ ضمن‌ گفتار> است. اصل‌ گفتار او كلمات‌ و اصواتي‌ است‌ كه‌ معنا دارند و از ساختار نحوي‌ معيّني‌ برخوردارند. همراه‌ با اين‌ گفتار؛ ممكن‌ است‌ كارهايي‌ نيز انجام‌ دهيم، مثل‌ هشدار دادن‌ بر حذر داشتن‌ و مانند اين‌ها كه‌ ظهور اين‌ كارهاي‌ ضمني‌ در مخاطب، ا‌مري‌ است‌ كه‌ سرچشمه‌ گرفته‌ از فعل‌ گفتاري‌ ما و وابسته‌ به‌ آن‌ است‌ كه‌ از آن‌ به‌ <فعل‌ بعد گفتار> تعبير مي‌كنيم؛يعني‌ بعد از گفتار ما اتّفاق‌هايي‌ مي‌افتد، كه‌ اين‌ بيان‌ اصلي‌ آقاي‌ آستين‌ است. اصل‌ اين‌ بحث‌ هرگز در وحي‌ مطرح‌ نشده‌ است، ولي‌ بعضي‌ از متكلمان‌ مغرب‌ زمين‌ اين‌ را دست‌ مايه‌اي‌ براي‌ توصيف‌ و تفسير وحي‌ قرار داده‌اند.

اين‌ بحث‌ وقتي‌ به‌ عالم‌ وحي‌ كشيده‌ شد و به‌ عنوان‌ افعال‌ وحياني‌ مطرح‌ گرديد، معنايش‌ اين‌ است‌ كه‌ كاري‌ كه‌ خدا با پيامبر انجام‌ داده‌ است‌ پديد آوردن‌ يك‌ فعل‌ گفتاري‌ است؛ يعني‌ خداوند در آن‌ مواجهه‌ وحياني‌ با پيامبر، كلمات‌ و واژگان‌ ويژه‌اي‌ را از يك‌ زبان‌ ويژه‌اي‌ به‌ كار گرفت‌ و از اين‌ها معاني‌ ويژه‌اي‌ را اراده‌ كرده، لذا وحي‌ ذاتاً يك‌ سرشت‌ زباني، آن‌ هم‌ ناظر به‌ زبان‌ خاص‌ دارد كه‌ لازمهِ‌ آن‌ تجربه‌ و مواجهه‌ است. قبلاً هم‌ اشاره‌ كرديم‌ كه‌ در وحي‌ گزاره‌اي‌ نيز بايد ميان‌ پيامبر و فرشتهِ‌ وحي‌ يا ميان‌ پيامبر و خداوند، مواجهه‌ و تجربه‌اي‌ وحياني‌ صورت‌ گيرد، ولي‌ آن‌ مواجهه‌ حقيقت‌ وحي‌ نيست، بلكه‌ لازمه‌اي‌ است‌ كه‌ وحي‌ در زمينه‌ آن‌ لازمه‌ بايد شكل‌ گيرد. در اين‌ جا هم‌ حتماً مواجهه‌اي‌ ميان‌ خدا و پيامبر بوده، ولي‌ حقيقت‌ و سرشت‌ وحي، فعل‌ گفتاري‌ خداست. لذا اوّلاً خدا واژگان‌ و دستور زبان‌ ويژه‌اي‌ را از يك‌ زبان‌ طبيعي‌ خاص‌ به‌ كار گرفته‌ تا اين‌ كه‌ معنا و پيام‌ ويژه‌اي‌ را به‌ پيامبر منتقل‌ كند؛ يعني‌ آن‌ پيامي‌ كه‌ در ديدگاه‌ گزاره‌اي‌ مطرح‌ بود، اين‌ جا نيز مطرح‌ است، در عين‌ حال‌ آن‌ پيام‌ با هر قالبي‌ منتقل‌ نشده، بلكه‌ با به‌ كارگيري‌ كلمات‌ و الفاظ‌ و دستور زبان‌ معيّني‌ به‌ پيغمبر منتقل‌ شده‌ است. لذا وحي، فعل‌ گفتاري‌ خدا مي‌شود. به‌ اين‌ ترتيب‌ وحي‌ ذاتاً در مقام‌ صدور از جانب‌ خداوند، يك‌ سرشت‌ زباني‌ مقيد به‌ يك‌ زبان‌ معين‌ پيدا مي‌كند.

اركان‌ وحي‌ در ديدگاه‌ فعل‌ گفتاري‌

اركان‌ چنين‌ شكلي‌ از وحي‌ چهار چيز است: خدا، پيامبر، فعل‌ نفس‌ گفتار، فعل‌ ضمن‌ گفتار. فعل‌ بعد گفتار از اركان‌ و ذات‌ وحي‌ نيست؛ زيرا فعلي‌ است‌ كه‌ متفرّع‌ بر سخنان‌ گوينده‌ بوده‌ و حالات، اعمال‌ يا انديشه‌هايي‌ است‌ كه‌ در ذهن‌ مخاطب‌ به‌ وجود مي‌آيد از اين‌ رو متالّهاني‌ چون‌ نيكولاس‌ و لتراسترف‌ بر آن‌ تصريح‌ و تأ‌كيد نموده‌ و گفته‌اند: <فعل‌ بعد گفتار فعلي‌ است‌ كه‌ متفرّع‌ بر فعل‌ نفس‌ گفتار و ضمن‌ گفتار بوده، به‌ دنبال‌ آن‌ها حاصل‌ مي‌شود، هر چند لازمهِ‌ چنين‌ برداشتي‌ از وحي، تجربه‌ است‌ و تجربه‌ نيز اجتناب‌ناپذير است، ولي‌ در اين‌جا تجربه‌ ديگر مقوّم‌ حقيقت‌ و سرشت‌ وحي‌ تلقي‌ نمي‌شود، بلكه‌ مقوّم‌ آن، دو ركن‌ از اركان‌ فعل‌ گفتاري‌ است. اين‌ چكيده‌ سخن‌ در ديدگاه‌ سوم‌ است>.

اصل‌ اين‌ ديدگاه‌ يعني‌ به‌ كارگيري‌ تئوري‌ <آستين> دربارهِ‌ وحي، از يكي‌ از متأ‌لّهان‌ الهيات‌ اصلاح‌ شده‌ در مسيحيت، به‌ نام‌ <نيكولاس‌ ولترسترف> است. ايشان‌ همان‌ سخن‌ را آورده‌ و گفته‌ است: <وحي‌ عبارت‌ است‌ از تكلّم‌ الهي> و تكلّم‌ هم‌ طبق‌ تئوري‌ آستين‌ <فعل‌ گفتاري> متكلّم‌ است. تفصيل‌ اين‌ سخن‌ در كتاب‌ <وحي‌ و افعال‌ گفتاري> از آقاي‌ علي‌رضا قائمي‌نيا آمده‌ است.6

- آيا ضابطه‌ و ملاكي‌ براي‌ داوري‌ ميان‌ سه‌ ديدگاه‌ ياد شده‌ هست؟

ما با اين‌ سه‌ ديدگاه‌ روبه‌رو هستيم؛ حال‌ بايد ديد شيوهِ‌ داوري‌ و ضابطه‌اي‌ كه‌ بر اساس‌ آن‌ بتوانيم‌ بعضي‌ ديدگاه‌ها را تخطئه‌ و بعضي‌ را تصحيح‌ كنيم‌ و بپذيريم‌ چيست؟

اساساً دربارهِ‌ وحي‌ و چيستي‌ آن، آيا ما به‌ خودي‌ خود و صرف‌ نظر از تعاليم‌ انبيا راهي‌ براي‌ داوري‌ داريم‌ يا نه؟ و اگر به‌ خودي‌ خود راهي‌ نداريم، در اين‌

صورت‌ در مقام‌ عمل‌ سراغ‌ چه‌ چيزي‌ بايد برويم؟

در اين‌ جا شايسته‌ است‌ به‌ اين‌ نكته‌ بپردازيم‌ كه‌ آيا در برابر اين‌ ديدگاه‌ها و در مقام‌ داوري‌ - صرف‌ نظر از تعاليم‌ انبيا و اديان‌ - ملاكي‌ براي‌ ترجيح‌ داريم‌ يا خير؟ سپس‌ اگر نظراً ملاكي‌ براي‌ داوري‌ و ترجيح‌ نداريم، در عمل‌ چه‌ بايد كنيم؟

ملاك‌ و معيار داوري‌ بين‌ سه‌ ديدگاه‌ در مقام‌ نظر

اساساً ما در مقام‌ آن‌ چه‌ كه‌ از محدودهِ‌ شهودمان‌ بيرون‌ و به‌ محدودهِ‌ غيب‌ مربوط‌ مي‌شود، قدرت‌ داوري‌ قطعي‌ نداريم. لذا يا بايد سراغ‌ مدل‌سازي‌ و <تمثيل7> برويم‌، كه‌ معلوم‌ نيست‌ نتيجهِ‌ مسلّمي‌ داشته‌ باشد8، يا در آن‌ حوزه‌ سراغ‌ كساني‌ برويم‌ كه‌ آن‌ تجربه‌ را دارا هستند. لذا در باب‌ تحليل‌ و تفسير وحي، مي‌گوييم‌ ما نمي‌دانيم‌ حقيقت‌ وحي‌ چيست‌ و چه‌ اتفاقي‌ براي‌ پيامبر افتاده‌ است.

بنابراين، يا بايد توصيفات‌ پيامبران‌ از وحي‌ را مبنا و ملاك‌ قرار دهيم‌ و يا در نهايت‌ بگوييم‌ تجربهِ‌ وحياني‌ مانند بعضي‌ از تجربه‌هاي‌ باطني‌ ما است؛ سپس‌ از اين‌ تجربهِ‌ باطني‌ مدل‌سازي‌ كنيم‌ و اين‌ها همان‌ به‌ كارگيري‌ تمثيل‌ است.

به‌ عبارت‌ ديگر، آگاهي‌هاي‌ ما نسبت‌ به‌ امور واقع‌ يا حصولي‌ است‌ يا حضوري.

شناخت‌ حصولي‌ از طريق‌ صور مفهومي‌ به‌ دست‌ مي‌آيد و به‌ مقولات‌(categories) محتاج‌ مي‌باشد و جز با وجود مفاهيم‌ مقولي‌ شدني‌ نيست.

آدميان‌ در مواجهه‌ با واقعياتي‌ كه‌ كم‌ و بيش‌ براي‌ همهِ‌ انسان‌ها قابل‌ تجربه‌اند (خواه‌ تجربه‌ بيروني‌ و خواه‌ تجربه‌ دروني)، به‌ آساني‌ مي‌توانند از مفاهيم‌ و الفاظي‌ متناظر با اين‌ واقعيات، براي‌ شناختن‌ يا شناساندن‌ آن‌ چه‌ در تجربهِ‌ خود مي‌يابند بهره‌ جويند. اما در فهم‌ پذيركردن‌ تجاربي‌ كه‌ براي‌ همه‌ اتفاق‌ نمي‌افتد و احياناً در تجارب‌ منحصر به‌ فرد، راه‌ شناخت‌ ما مُدل‌سازي‌ است؛ يعني‌ آدميان‌ تلاش‌ مي‌كنند با استفاده‌ از تمثيل‌ها(analogies) ، از امور معهود و حتي‌ الامكان‌ محسوس‌ خويش‌ مدل‌سازي‌ كرده، بدين‌ وسيله‌ به‌ شناخت‌ ويژگي‌ها، آثار و احكامِ واقعيت‌ مورد كاوش‌ نايل‌ شوند.9

گفتني‌ است، تمثيل‌ (آنالوژي) چيزي‌ نيست‌ جز برگرفتن‌ و برجسته‌ نمودن‌ همانندي‌ و شباهت‌ مشهود با مفروض‌ بين‌ دو موقعيت؛ و <مدل> عبارت‌ است‌ از: <مسلّم‌ فرض‌ كردن‌ تمثيلي‌ سنجيده‌ و نظام‌مند(systematic) ميان‌ پديده‌اي‌ داراي‌ قوانين‌ شناخته‌ شده، با پديده‌اي‌ ديگر كه‌ مورد كاوش‌ است>.10

بنابراين، اگر بخواهيم‌ در تصويرگري‌ از تجربه‌هاي‌ نايابي‌ كه‌ نمونه‌اي‌ مشاع‌ و مشترك‌ ندارند، مدل‌سازي‌ كنيم، اين‌ مدل‌سازي‌ (حداكثر) سبب‌ رسيدن‌ به‌ معرفتي‌ ظنّي‌ است.

احكام‌ حاصل‌ از مدل‌ها از نظر منطقي، ارزشي‌ در حدّ تمثيل‌ منطقي‌ دارد؛ از اين‌ رو معرفت‌ حاصل‌ از به‌ كارگيري‌ مدل‌ها، ارزش‌ نظري‌ چنداني‌ ندارد. به‌ همين‌ دليل‌ افزايش‌ قوّتِ معرفتي‌ اين‌ احكام‌ و بالا بردن‌ ارزش‌ نظري‌ اين‌ دانسته‌ها، تنها با عرضهِ‌ هر چه‌ بيش‌تر اين‌ احكام‌ بر تجربه‌ (بيروني‌ يا دروني) شدني‌ است.

در مدل‌هاي‌ ناظر به‌ واقعيات‌ دروني‌ كم‌ياب‌ يا منحصر به‌ فرد، بايد با عرضهِ‌ نتايج‌ حاصل‌ از مدل‌ بر صاحبان‌ اين‌ تجارب، ميزان‌ واقع‌نمايي‌ تصوير به‌ دست‌ آمده‌ را دريافت.

لازمهِ‌ اين‌ سخن، آن‌ است‌ كه‌ در تحليل‌ حوادث‌ نايابي‌ مانند وحي‌ انبيا، يا بايد خود پيامبر و برخوردار از وحي‌ باشيم‌ يا به‌ سراغ‌ پيامبران‌ رفته، حقيقت‌ وحي‌ و چند و چون‌ آن‌ را از ايشان‌ فرا بگيريم. در غير اين‌ صورت‌ همهِ‌ مدل‌ها و تمثيل‌هاي‌ ما دربارهِ‌ وحي، نتيجه‌اي‌ جز كار پاكان‌ را قياس‌ از خود گرفتن و انبيا را هم‌ چون‌ خود پنداشتن‌ نخواهد داشت.11 مدلول‌سترگ‌ اين‌ سخنان‌ درباره‌ روش‌شناسي‌ تحليل‌ وحي‌ ونبوت، آن‌ است‌ كه‌ منظرِ بيرون‌ ديني‌ و احكام‌ حاصل‌ از آن‌ به‌ تنهايي‌ معرفتي‌ قابل‌ اعتماد نسبت‌ به‌ هستي‌ و چيستي‌ وحي‌ و كم‌ و كيف‌ نبوت‌ به‌ دست‌ نمي‌دهد و بدون‌ تكيه‌ بر مباني‌ درون‌ ديني، در رسيدن‌ به‌ مقصود ناكام‌ مي‌ماند. بدين‌ جهت‌ تا هنگامي‌ كه‌ از انبيا استمداد نجوييم، در فهم‌ حقيقت‌ نبوت‌ و امكان‌ بسط‌پذيري‌ آن‌ به‌ ساحل‌ نجات‌ نخواهيم‌ رسيد.12

حال‌ كه‌ تمثيل‌ و مدل‌سازي‌ در اين‌ باب‌ (وحي) كارساز نيست، به‌ ناچار دو راه‌ براي‌ ما باقي‌ مي‌ماند:

1. خود پيامبر باشم‌ و خود تجربه‌ كنيم.

2. به‌ توصيفات‌ افراد صاحب‌ تجربه، با فرض‌ عدم‌ خطا و عدم‌ كذب‌ آن‌ها (:عصمت)؛ يعني‌ انبيا تكيه‌ كنيم.

صورت‌ اول‌ شدني‌ نيست‌ و راهي‌ به‌ آن‌ نداريم؛ چرا كه‌ تا هنگامي‌ كه‌ تجربه‌ و درك‌ درستي‌ از وحي‌ نداشته‌ باشيم، نمي‌توانيم‌ بگوييم‌ كه‌ آيا (وحي) به‌ ديگران‌ نيز سرايت‌ مي‌كند يا خير؟

بنابراين، تنها راه‌ شناخت‌ وحي، راه‌ درون‌ ديني‌ است‌ نه‌ برون‌ ديني؛ يعني‌ مراجعه‌ به‌ انبيا و تعاليم‌ و بيانات‌ آن‌ها.

به‌ بياني‌ ديگر تامّلات‌ عقلاني‌ محض‌ در اين‌ باب‌ ناكام‌ مانده، گريزي‌ جز رجوع‌ به‌ كتاب‌ و سنت‌ نداريم.

ديدگاه‌هاي‌ سه‌گانه‌ دربارهِ‌ وحي‌ و داوري‌ متون‌ ديني‌

با نبود ادلّه عقلي‌ و برون‌ ديني‌ براي‌ ترجيح‌ يك‌ نظريه، ناگزير بايد به‌ ادلّه‌ نقلي‌ و مضامين‌ درون‌ ديني‌ بسنده‌ كنيم. البته‌ ادلهِ‌ نقلي‌ به‌ روشني‌ ديدگاه‌ تجربه‌ ديني‌ را دربارهِ‌ سرشت‌ وحي‌ نفي‌ كرده، ساختاري‌ دولايه‌ براي‌ وحي‌ اسلامي‌ تصوير مي‌كند. اين‌ ساختار دو لايه، در لايهِ‌ دروني‌ خود ويژگي‌ وحي‌ گزاره‌اي‌ را داراست‌ و در ساختار بيروني‌ و نمايان‌ خود، سرشتي‌ زباني‌ براي‌ وحي‌ تصوير مي‌كند كه‌ با ديدگاه‌ افعال‌ گفتار سازگار است.

توضيح‌ آن‌ كه‌ دربارهِ‌ كيفيت‌ نزول‌ قرآن، از يك‌ سو دسته‌اي‌ از آيات‌ نزول‌ قرآن‌ را در شبي‌ مبارك‌ بيان‌ مي‌كند؛ مثل‌ آيات‌ ابتدايي‌ سوره‌ <قدر> و سوره‌ <دخان>: (اِنّا اَنزَلناهُ فِي‌ لَيلَه`ِ القَدرِ(13 )حم‌ وَ الكِتابِ المُبِين‌ اِنّا اَنزلناهُ في‌ لَيله`ٍ مُبارَكَه`ٍ اِنّا كُنّا مُنذِرِين)14

از سوي‌ ديگر، از نظر تاريخي؛ مسلّم‌ است‌ كه‌ قرآن‌ به‌ صورت‌ تدريجي‌ و بنابر قول‌ مشهور در مدّت‌ بيست‌ و سه‌ سال‌ نازل‌ شده‌ است. گذشته‌ از اين، دسته‌ ديگري‌ از آيات‌ حاكي‌ از اين‌ نزول‌ تدريجي‌اند؛ مانند آيات‌ سورهِ‌ <اسراء> و <فرقان>؛ (وَ قُرآناً فَرَقناهُ لِتَقراهُ عَلَي‌ النّاسِ عَلي مُكثٍ وَ نَزلناهُ تَنزِيلاً)15

(و قالَ الّذينَ كَفَرُوا لَولا نُزّلَ عَليَهِ القُرآنُ جُملَه`ً واحِدَه`ً كَذلِكَ لِنُثبّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتلناهُ تَرتيلاً)16

با توجه‌ به‌ اين‌ كه‌ به‌ تصريح‌ قرآن، هيچ‌گونه‌ تعارضي‌ ميان‌ آيات‌ قرآن‌ نيست، چنان‌ كه‌ در سوره‌ نساء آمده: (وَ لَو كانَ مِن عِندِ غَيرِ اللّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اختلافاً كَثيراً)17، به‌ همين‌ دليل‌ مفسّراني‌ چون‌ علاّمه‌ طباطبايي؛ دو نزول‌ را براي‌ قرآن‌ باور دارند؛

نزولي‌ دفعي‌ و يك‌ پارچه‌ كه‌ در شب‌ قدر بر قلب‌ مبارك‌ پيامبر صورت‌ گرفته؛ چنان‌ كه‌ در سوره‌ <شعراء> آمده: )نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الاَمينُ عَلي قَلبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرين(18

و نزولي‌ تفصيلي‌ و تدريجي‌ در طول‌ دوران‌ رسالت‌ رسول‌ خاتم.

در نزول‌ دفعي‌ قرآن‌ كه‌ به‌ گونه‌اي‌ يك‌ پارچه‌ و بسيط‌ است، با ديدگاه‌ گزاره‌اي‌ وحي‌ (كه‌ فاقد سرشتي‌ زباني‌ است) قابل‌ تطبيق‌ است و در نزول‌ تدريجي‌ قرآن‌ (جنبه‌ فرقاني‌ قرآن) به‌ تصريح‌ دسته‌اي‌ از آيات، داراي‌ سرشتي‌ زباني‌ بوده‌ و به‌ زبان‌ عربي‌ نازل‌ شده؛ از اين‌ رو ديدگاه‌ افعال‌ گفتاري‌ بر آن‌ قابل‌ تطبيق‌ است. بجاست‌ كه‌ به‌ بعضي‌ از اين‌ آيات‌ اشاره‌اي‌ گذرا داشته‌ باشيم:19

(وَكَذلِكَ اَوحَينا اِلَيكَ قُرآناً عَرَبِيّاً)20

(حم‌ وَالكِتابِ المُبِين‌ اِنّا جَعَلناهُ قرآناً عَرَبيّاً لَعَلكُم‌ تَعقِلُونَ وَ اِنهُ فِي‌ اُمٍّ الكِتابِ لَدَينا لَعَلِيُّ حَكيمٌ)21

(اِنّا اَنزَلناهُ قرآناً عَربيّاً لَعَلكُم‌ تَعقِلُونَ)22

اين‌ آيات‌ در اين‌ كه‌ نزول‌ قرآن‌ با سرشتي‌ زباني‌ و در قالب‌ عربي‌ صورت‌ گرفته‌ است‌ صراحت‌ دارند.

(وَ اَنَا اختَرتُكَ فَاستَمِع لِما يُوحي)23

بديهي‌ است‌ كه‌ گوش‌ كردن‌ وحي‌ وقتي‌ معنا دارد كه‌ وحي‌ شكل‌ زباني‌ و قالب‌ گفتاري‌ داشته‌ باشد.

(وَ ما يَنطِقُ عَنِ الهَوي اِن هُوَ اِلاّ وَحيٌ يُوحي)24

مرجع‌ ضمير <هو> در اين‌ آيه، مرجع‌ معنوي؛ يعني‌ مصدر نطق‌ است‌ كه‌ از يَنطِقُ سابق‌ فهم‌ مي‌شود. به‌ تصريح‌ اين‌ آيه‌ آن‌ چه‌ وحي‌ شده‌ عين‌ نطق‌ و گفتار است.

باري، مجموعه‌ آيات‌ ياد شده‌ در كنار بسياري‌ از آيات‌ و روايات‌ ديگر نشان‌ دهندهِ‌ آنند كه‌ سرشت‌ وحي‌ در لايه‌ باطني‌ آن‌ <گزاره‌اي> و در لايه‌ بيروني‌ آن‌ <زباني> است‌ و فاقد سرشتي‌ تجربي‌ است.

متأ‌سفانه‌ تاكيد افراطي‌ دكتر سروش‌ بر تقدّم‌ آراي‌ بيرون‌ ديني‌ (آن‌ هم‌ آرايي‌ كه‌ نوعاً ظنّي‌ و استحساني‌اند) بر مضامين‌ دروني‌ ديني، باعث‌ غفلت‌ ايشان‌ از اين‌ آيات‌ و بسياري‌ شواهد نقلي‌ ديگر شده‌ است.

استغراق‌ دكتر سروش‌ در مباني‌ بيرون‌ ديني باعث‌ شده‌ كه‌ نزول‌ دفعي‌ قرآن‌ را انكار‌ كرده25 و اظهار دارد:

من‌ معتقد نيستم‌ خداوند مي‌دانست‌ كه‌ فلان‌ كس‌ فلان‌ سئوال‌ را از پيغمبر خواهد كرد و پيشاپيش‌ آيه‌اي‌ را حاضر كرده‌ بود كه‌ تا او آن‌ سئوال‌ را كرد، آن‌ آيه‌ را همان‌ جا بر پيامبر وحي‌ كند. مي‌توان‌ اين‌ مسئله‌ را به‌ اين‌ صورت‌ ديد كه‌ پيامبر با سؤ‌الي‌ رو به‌ رو مي‌شد، نفس‌ اين‌ سؤ‌ال‌ آن‌ چه‌ را كه‌ به‌ منزلهِ‌ جواب‌ به‌ سؤ‌ال‌ كننده‌ داده‌ مي‌شد، توليد مي‌كرد.26

توجه‌ به‌ آيات‌ اول‌ سورهِ‌ دخان‌ كه‌ خداوند در آن‌ها نخست‌ به‌ قرآن‌ و كتاب‌ مبين‌ قسم‌ ياد مي‌كند و سپس‌ بيان‌ مي‌فرمايد كه‌ ما اين‌ كتاب‌ را در شب‌ مباركي‌ نازل‌ كرديم، روشن‌ مي‌سازد كه‌ بيان‌ دكتر سروش‌ در اين‌ زمينه‌ چيزي‌ جز اجتهاد در مقابل‌ نصّ نيست.

علاوه‌ بر اين، خود قرآن‌ تصريح‌ مي‌كند: نزول‌ قرآن‌ در ماه‌ مبارك‌ رمضان‌ صورت‌ پذيرفته‌ است؛

<شَهرُ رَمَضانَ الذِي‌ اُنزِلَ فيه‌ القُرآن...>27

اگر منظور از اين‌ آيه‌ نقطه‌ آغاز نزول‌ تدريجي‌ قرآن‌ باشد ناگزير آغاز رسالت‌ بايد در ماه‌ رمضان‌ باشد؛ در حالي‌ كه‌ طبق‌ شواهد تاريخي‌ مسلّم‌ نزد اماميّه، بعثت‌ رسول‌ خاتم‌ در ماه‌ رجب‌ واقع‌ شده، از اين‌ رو، ماه مبارك‌ و ليلهِ‌ مباركه‌ مي‌بايست‌ ظرف‌ نزول‌ تمام‌ قرآن‌ بر پيامبر باشد نه‌ ظرف‌ شروع‌ وحي‌ و ظرف‌ نزول‌ آيات‌ اوّليهِ‌ قرآن.28

بنابراين، متون‌ ديني‌ هيچ‌گونه‌ سازگاري‌ با <ديدگاه‌ تجربهِ‌ ديني> در باب‌ وحي‌ ندارد و آن‌ را تأ‌ييد نمي‌كند، بلكه‌ <وحي> از ديدگاه‌ درون‌ ديني‌ و متون‌ ديني، ساختاري‌ دو لايه‌ دارد؛ در يك‌ لايه‌ از آن‌ - كه‌ همان‌ نزول‌ دفعي‌ قرآن‌ است‌ - با ديدگاه‌ گزاره‌اي‌ سازگار است‌ و در يك‌ لايه‌ از آن‌ - كه‌ نزول‌ تدريجي‌ و تنزيلي‌ قرآن‌ است‌ - با ديدگاه‌ فعل‌ گفتاري‌ سازگار است.

ادامه دارد .

------------------

پي نوشت ها :

1 J.L.Astin.

2 Locutionary act.

3 illocutionry.

4 Perlocutionary act.

5 John searl.

6. ر.ك: قائمي‌نيا، عليرضا، وحي‌و افعال‌گفتاري، ص‌80 به‌بعد.

7. آنالوژي‌(analogies) .

8. ر.ك: حاج‌ابراهيم، رضا، <نگاهي‌بر بسط‌تجربه‌نبوي>، ص‌16 به‌بعد.

9. همان، ص‌17.

10. ر.ك: باربور، ايان، علم‌و دين، ترجمه‌بهاءالدين‌خرمشاهي، ص‌192 به‌بعد.

11. ر.ك: حاج‌ابراهيم، رضا، نگاهي‌بر بسط‌تجربه‌نبوي، ص‌18.

12. همان، ص‌19.

13. قدر/ 1.

14. دخان‌/ 1 - 3.

15. اسراء/ 106.

16. فرقان/ 32.

17. نساء/ 82.

18. شعراء/ 193 - 194.

19. ر.ك/ الميزان، ج‌2، صص‌15 - 18.

20. شوري/ 7.

21. زخرف/ 1 - 4.

22. يوسف/ 2.

23. طه/ 13.

24. نجم/ 3 - 4.

25. بسط‌تجربهِ‌نبوي، ص‌16.

26. ماهنامه‌آفتاب، شماره‌15، صفحه‌70.

27. بقره/ 185.

28. جوادي آملي، عبداللّه، تفسير موضوعي‌قرآن‌كريم، ج‌1، صص‌71 - 72.

\*\*\*1. در مورد اين‌حديث‌و ساير روايات‌درباره‌مهدي(عج) مراجعه‌كنيد به‌

.729139), Under MAHDI, P.1A.J.Wensick, A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Leiden,

2.

079), PP. 741ff.1M.A.Shaban, The Abbasid Revolution (Combridge,

3.

.9 ,(1955) 75in JAOS, صHow did early Shia became sectarianص‌Marshal G.S.Hodgson,

4.

.329150), I:1Snouck, Hurgronje, Der Mahdi, Versprede Geschriften (Bonn,

اظهار مي‌دارد كه‌لقب‌مهدي(عج) ممكن‌است‌در مفهومي‌كاملاً سياسي‌و افتخارآميز در توصيف‌امام‌علي(ع) و پسرانش‌امام‌حسن(ع) و امام‌حسين(ع) به‌كار رفته‌باشد. بنا به‌تاريخ‌طبري‌589:5 سليمان‌بن‌صرد خزاعي، رهبر نهضت‌توابين، امام‌حسين(ع) را پس‌از شهادت‌آن‌حضرت، مهدي‌پسر مهدي‌توصيف‌كرده‌است، اما بدون‌ترديد اين‌واژه‌را در مفهوم‌منجي‌انتهاي‌تاريخ‌به‌كار نبرده‌است‌(ديوان‌حسان‌بن‌ثابت، تصحيح‌وليد عرفات، جلد اول، صفحه‌269، لندن، 1971).

5. نوبختي، فرق، ص‌204؛ 44:1/281Heterodoxies , vol..

6.

.9 (Cambridge, 6791), P.2Shaban, Islamic History: A New Interpretation

7. اصفهاني، مقاتل، ص‌157.

8. نوبختي، فرق، ص‌57؛ 44؛Heterodoxies, P. ملل، ج1،ص273 تشكيك‌مي‌كند كه‌آيا اين‌نام‌از شخصي‌موسوم‌به‌نووس‌گرفته‌ شده‌يا از مكاني‌به نام‌نووسه‌استخراج‌گرديده‌است.

9.

.2.(Leiden, 8491), P.3W.Ivanow, Studies in Early Persian Ismailism, The Ismaili Society, Series A,No.

10.

185:2 ,(1974Hodgson, The Venture of Islam (Chicago,

11. .156:2 ,(1967 Rosenthal, 2nd ed. (Princeton, zIbn Khaldun, The Muqaddima, tras. Fran

12. ابن‌سعد، طبقات،صص،ج1،64 - 156.

13. ابن‌نديم، فهرست، ص‌33 يك‌تفسير قرآن‌را كه‌توسط‌ابوالجارود زياد بن‌منذر به‌اسناد خود از امام‌باقر(ع) نقل‌مي‌كند ذكر مي‌نمايد. ابوالجارود پس‌از مرگ‌زيدبن‌علي‌از او منتزع‌شده‌بود و به‌رهبري‌امام‌صادق(ع) هم‌اقرار نكرد. در حقيقت، او فرقه‌جاروديه‌زيديه‌را بنيانگزاري‌كرد، كه‌معتقد به‌مهدويت‌نفس‌زكيه‌شدند (بغدادي، فرق، ص‌31).

14. 167Shaban, Revolution, P.

15. كليني، كافي،ج2، ص114؛ ابن‌بابويه، كمال الدين، ج2، ص48.

16. نوبختي، فرق، ص‌38.

17. كشّي، رجال، ص‌290.

18. 11Hodgson, Early Shia..., P.

37919), P.45ff .1W.M.Watt, Formative Period of Islamic Thought (Edinburgh,

خط‌امامان‌حسيني(ع) را كه‌در ميان‌آن‌ها برخي‌حتي‌به‌عنوان‌رئيس‌خاندان‌علوي‌هم‌شناخته‌نشدند بحث‌مي‌كند. ولي‌ به‌نحو رضايت‌بخشي‌چگونگي‌پديده‌اي‌كه‌خط‌امامان‌دوازده‌گانه‌حتي‌در زمانهاي‌بعد مورد قبول‌قرار گرفت‌را تبيين‌نمي‌كند. توضيحاتي‌ كه‌هو جسن‌در مقاله‌خود در همين‌رابطه‌ارائه‌مي‌دهد (شماره‌18 بالا) نه‌تنها اساسي‌نيست‌بلكه‌حتي‌از جنبه‌اقناعي‌هم‌برخوردار نمي‌باشد.

20. 70؛Ibn Babuya, Creed, P. حلي، باب، صفحات‌40 به‌بعد.

21. مواقف،ج3،ص 26به‌بعد.

22. كليني، كافي،ج2،ص54 به‌بعد.

23. براي‌نمونه‌مراجعه‌كنيد به‌كليني، كافي، 456:1. در مورد محمدبن‌حنفيه، كيسانيه‌او را جانشين‌امام‌علي(ع) و وارث‌علوم‌باطني‌آن‌حضرت‌مي‌پنداشتند، كه‌نكته‌حكايتي‌است‌كه‌ابن‌سعد گفته‌است، در آن‌ابن‌حنفيه‌وقتي‌متوجه‌شد كه‌مردم‌معتقد شده‌اند كه‌خاندان‌پيامبر برخي‌از علوم‌(باطني) را دارند (شيء من‌العلم). و او مي‌گويد، <من‌رسماً سوگند ياد مي‌كنم‌كه‌چيزي‌از پيامبر خدا جز قرآن‌(بين‌هذا اللوحين) را به‌ارث‌نبرده‌ايم> (طبقات،ج7،ص77؛ملل، ج1،ص236).

24. كليني، كافي،ج1،ص 361. در مورد توضيحات‌لغوي‌آن‌مراجعه‌كنيد به‌

.1610 ,4/1 ,(1968E.W.Lane, An Arabic-English Lexicon (Beirut/

25. كليني، كافي،ج1،ص 361. نيز مراجعه‌كنيد به‌

249y, Supplement aux Dictionnaires Arabes (Beitut, 8691), P.zR.Do

توضيحات‌او در اين‌مورد به‌متن‌اين جا نزديك‌است.

26. همانجا،ج1،ص 387.

27. همانجا،ج1،ص 448 به‌بعد.

28. همانجا،ج1،ص 337.

29. همانجا،ج1،ص 333.

30P.4t .2Shaban, History

31. مسعودي، اثبات‌الوصيه‌تهران، 1343 شمسي، ص‌507.

32Islam, Colloque de Strasburg, 21-31-41 juin 9591 (Paris, 1691), PP.021ff. Shaban, (2.History 2, P.45, H.A.R. Gibb, Government and Islam Under the early Abbasids: The Political Collapse of .1Islam, in Lelaboration de

33. 126P. صGovernment and Islam,ص‌Gibb,

34. احمدبن‌محمد ابن‌خلكان، وفيات‌الاعيان‌(بيروت، 1961)،ج3،صص 25-424؛ مفيد، ارشاد، ص‌641.

35. اصفهاني، مقاتل، صص‌395 - 396.

36. طوسي، غيبت، ص‌214.

37. طوسي، فهرست، ص‌204. هم‌چنين‌به‌مقاله‌زير مراجعه‌كنيد:

,(1980) 843-13. Wilferd Madeluny, A Treatise of the sharif al-Murtada on Legality of Working for the Government, in BSOAS, 1Port I,

كه‌در مورد موضع‌اماميه‌در خصوص‌مسئله‌مشروعيت‌پذيرش‌منصب‌دولتي‌در خلافت‌نامشروع‌بحث‌مي‌كند. چنين‌بحثي‌به‌اين‌سبب‌مطرح‌شده‌كه‌بسياري‌از اماميه‌در دربار سلطنتي‌عباسيان‌در سراسر دوره‌شكل‌گيري‌تاريخ‌اماميه‌در قرون‌دوم‌و سوم‌هجري‌(هشتم‌و نهم‌ميلادي) مناصبي‌گرفته‌بودند.

38. كشّي، رجال، ضميمه‌صفحات‌4 به‌بعد.

39. حلّي، خلاصه`‌الاقوال، ص‌101.

40. كامل،ج9،ص 350.

41. همان،ج8،ص 619، 628،وج9،ص 94.

42.همان، 134:8 كه‌روايت‌مي‌شود وقتي‌طبري‌عالم‌بزرگ‌در سال‌310 هجري‌(923 ميلادي) در گذشت، مردم‌بغداد عليه‌او تظاهرات‌كردند و مراسم‌تشييع‌و تدفين‌او در حد شايستگي‌اش‌برگزار نشد، زيرا او از اينكه‌احمدبن‌حنبل‌را به‌فقاهت‌بپذيرد سرباز زده‌بود.

43. طوسي، فهرست، ص‌186.

44. تاريخ:ج3،ص 23.

45. طوسي، رجال، ص‌485.

46. طوسي، فهرست، ص‌162.

47. كامل،ج9،ص637.

48. احمدبن‌علي ابن‌حجر العسقلاني، لسان‌الميزان، چاپ‌دوم‌، بيروت، 1971، 135:5.

49. طوسي، غيبت، ص‌2.