

نقش شیخ مفید و سید مرتضی در تنقیح مبانی فکری تشیع*

حامد مصطفوی فرد^۱

احمد شه‌گلی^۲

چکیده

مبانی فقهی و کلامی تشیع تا آغاز غیبت کبری، هنوز به صورت کامل ساخت نیافته بود. از این رو، در عرصه فقه، شاهد فقه‌های مبتنی بر افکار اهل سنت و متمایل به رأی و قیاس هستیم. در بعد کلامی نیز از یک سو، به متکلمانی برمی‌خوریم که گرایش‌های اعتزالی دارند و از سوی دیگر، برخی عقائد فاسد کلامی مانند نظریه تحریف، گرایش به جبر، تشبیه، غلو و تقصیر پدید آمدند. در این بین، شیخ مفید و سید مرتضی کوشیدند مبانی فکری تشیع را منقح کرده و راهی میان عقل‌گرایی افراطی (نصر‌گریزی) و نص‌گرایی افراطی (عقل‌گریزی) دراندازند. نگارندگان با مطالعه آثار شیخ مفید و سید مرتضی بر این عقیده‌اند یکی از مهم‌ترین ابزارهای این دو برای رسیدن به این هدف، نظریه حجیت اخبار متواتر و محفوف به قرائن و در نقطه مقابل، عدم حجیت اخبار آحاد است. مبتنی بر این نظریه است که توانستند به تصفیه متون روایی پرداخته، انبوهی از روایات در حوزه تحریف، جبر، تشبیه، غلو و... را به دلیل «خبر واحد بودن» کنار بگذارند. همچنین در صورتی که صحت سند در مورد اخبار آحاد ضروری قلمداد شود، مبنای شیخ مفید و سید مرتضی باعث شد انبوهی از روایات معصومان (ع) در کتب معتبر امامیه، صرفاً به دلیل ضعف سند کنار گذاشته نشوند.

واژگان کلیدی: شیخ مفید، سید مرتضی، متکلمان، محدثان، مبانی فکری تشیع.

* تاریخ ارسال: ۱۳۹۸/۰۶/۱۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۸/۰۶ (مقاله پژوهشی)

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه ولی عصر (عج) رفسنجان (نویسنده مسئول) / h.mostafavifard@vru.ac.ir

۲. استادیار پژوهشکده کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران / shahgoliahmad@gmail.com

۱- مقدمه

در هر دوره‌ای از ادوار تاریخ شیعه، مکتبی بر حیات علمی آن تسلط داشته است. این تسلط در آغاز از آن اهل حدیث بود. مکتب حدیثی کوفه در عصر حضور، زعامت فکری تشیع را بر عهده داشت، اما بعدها حوزه حدیثی قم جای آن را می‌گیرد و از چنان جایگاهی در قرن‌های سوم و چهارم برخوردار می‌شود که حتی شواهد تاریخی حکایت از مرجعیت علمی این دیار برای دیگر محدثان شیعی دارد (برای نمونه، رک: کشی، ۱۳۶۳، صص ۱۱۱۲، ۹۱۰). تبخّر محدثان قم در فن حدیث به گونه‌ای بود که حتی برخی همچون حسین بن روح نوبختی (سومین سفیر ناحیه مقدسه) برخی از کتب را برای ارزیابی اعتبار به نزد محدثان حوزه قم ارسال کرده و جواب دریافت می‌کردند (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۳۹۰). حتی رئیس مکتب متکلمان، شیخ مفید، در نزد مشایخ قم همچون جعفر بن محمد بن قولویه قمی و شیخ صدوق تلمذ کرده است و جز او نیز کسان بسیاری هستند که هم برای اخذ حدیث به این دیار سفر کرده‌اند و هم از مشایخ این سامان، اجازه نقل حدیث دریافت کرده‌اند تا آنجا که می‌توان ادعا کرد: شیخ مفید، نظریه عدم حجیت اخبار آحاد را از استاد خود، شیخ صدوق، اخذ کرده است چنان که فاضل تونی (تونی، ۱۴۱۵، ص ۱۵۸) از کتاب «الغیبه» صدوق (که متأسفانه به دست ما نرسیده است) اینگونه گزارش داده است که ظاهر عبارات ایشان حکایت از قول به عدم حجیت اخبار آحاد دارد.

بعد از مکتب محدثان، مکتب متکلمان به سردمداری شیخ مفید و سید مرتضی، بر حیات علمی تشیع سلطه پیدا می‌کند و از این رو، ما در این عصر شاهد حاکمیت نظریه عدم حجیت اخبار آحاد بر فقاقت شیعه هستیم و بعد از تسلط این مکتب، فقط شیخ طوسی را شاهدیم که در آراء خود یکسان عمل نکرده است و مخالفی دیگر را سراغ نداریم (برای مطالعه در این زمینه، رک: حب الله، ۲۰۰۶، صص ۶۵-۹۶) تا اینکه علامه حلی الگوی فکری جدیدی (نظریه حجیت اخبار آحاد) را ارائه می‌دهد و این الگو تا زمان ظهور محمدمامین استرآبادی سلطه خود را حفظ کرد، اما از زمان استرآبادی به بعد، این مکتب اخباری‌گری است که در جغرافیای تشیع بسط پیدا می‌کند که آن نیز با تلاش‌های وحید بهبهانی عرصه را برای مجتهدان ترک می‌کند.

سؤالی که در این مختصر قصد پاسخ‌گویی به آن را داریم، این است که چه الگوهای فکری‌ای در آغاز غیبت کبری بر جامعه امامیه حاکم بود و شیخ مفید و شیخ مرتضی چه الگوی جدیدی را ارائه دادند و شیوه مواجهه این دو با دیگر مکاتب فکری امامیه چگونه بود؟ و چرا نظریه شیخ مفید بر رویکرد اصحاب حدیث و اصحاب رأی تفوق پیدا کرد؟ لازم به ذکر است که تا به حال کسی به تبیین چرایی گزینش چنین رویکردی از جانب شیخ مفید و سید مرتضی نپرداخته و صرفاً، برخی از معاصران (معارف، ۱۳۷۴، ص ۵۲۳) به اجمال بدین مطلب اشاره کرده‌اند که انکار حجیت خبر واحد در آن زمان، بعد کلامی داشته است. در این مختصر نگارندگان سعی بر تبیین چرایی این رویکرد مفید و مرتضی و نیز، پاسخ‌گویی به این سؤالات از دو منظر نقد دلالتی و نقد صدور روایات توسط شیخ مفید و سید مرتضی را دارند.

۲- آفرینش شیوه جمع منطقی بین عقل و نقل در فقه و کلام

در مواجهه با اخبار درون گفتمان شیعی شاهد دو نوع رویکرد افراطی و تفریطی هستیم که شیخ مفید و بعد از وی، سید مرتضی سعی کردند تا راه میانه این دو را پیمایند و بدین صورت، هم از ضعف‌ها و کاستی‌های مکتب محدثان (اهل حدیث) در امان باشند و هم دچار افراطی‌گری متکلمان معتزلی مسلک نشوند و راهی میان عقل‌گرایی افراطی (نص‌گزینی مکاتب سنی‌زده) و نص‌گرایی افراطی (عقل‌گزینی اصحاب حدیث) پیمایند. در این مختصر، به تبیین این سه رویکرد افراطی، تفریطی و اعتدالی می‌پردازیم.

۲-۱- مکاتب کلامی و فقهی متأثر از اهل سنت

در سده‌های نخستین، هم در بین متکلمان شیعه و هم میان فقهای شیعی، گرایش‌هایی وجود داشت که در برخی اندیشه‌هایشان به آراء کلامی و فقهی اهل سنت متمایل بودند و در این مختصر به آنها می‌پردازیم:

۲-۱-۱- متکلمان اعتزال‌گرا

مهم‌ترین ویژگی معتزله را باید عقل‌گرایی آنها دانست. این جریان فکری به ذهنیات علاقه بسیاری داشتند و تلاش خود را صرف جمع بین عقل و دین کردند و عقل را بهترین شاهد مباحث اعتقادی‌شان می‌دانستند. دیگر مؤلفه‌ها و شاخصه‌های این جریان نیز ریشه در همین عقل‌گرایی دارد. دو تصور خلاف واقع، اما رایج در باره معتزله وجود دارد:

۱. معتزله نقطه مقابل اشاعره قلمداد شده است. حال اینکه مبدأ پیدایش معتزله نیمه اول قرن دوم با ظهور افرادی همچون واصل بن عطا (د. ۱۳۱ ق) و عمرو بن عبید (د. ۱۴۳ ق) است و ابو الحسن اشعری (د. ۳۲۴ ق) در اوائل قرن چهارم با جدایی از استاد خود، جبائی، مکتبی را پایه‌گذاری کرد که بعدها، به نام خود وی مشهور شد. بنابراین، نقطه مقابل جریان اعتزال، اهل حدیث (حنابله) قرار دارند و ابو الحسن اشعری سعی داشت تا راهی میانه بیابد و بین عقل‌گرایی معتزله و ظاهرگرایی اهل حدیث جمع کند؛
۲. معتزله جریانی وابسته به اهل سنت دانسته شده است حال اینکه ما جریان‌هایی را در شیعه می‌بینیم که تمایلاتی اعتزالی دارند. به عنوان نمونه:

الف) به گفته شهرستانی اکثر زیدی‌های عصر وی پیرو اعتزالند (شهرستانی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۴۳). از این رو، آل بویه وقتی به حکومت می‌رسند، قاضی عبدالجبار معتزلی را به تصدی منصب قاضی القضاتی ری می‌گمارند و همین حاکمیت آل بویه موجب قرابت بیشتر شیعه با اعتزال شد و به همین دلیل است که از شخصیت‌هایی همچون صاحب بن عباد، ابن ندیم و راغب اصفهانی به عنوان شیعه معتزلی یاد شده است (رک: جعفریان، ۱۳۷۲، صص ۹۰-۱۰۶)؛

ب) متکلمان بزرگ و معروفی چون خاندان نوبخت در بسیاری از مسائل مطرح شده در علم کلام، دچار گرایش‌های معتزلی شده و همانند معتزله در فهم مباحث کلامی به عقل‌گرایی افراطی روی آورده‌اند. بر این اساس، شخصیت‌هایی از بزرگان شیعه، مورد ادعای معتزله واقع شده و نویسندگان معتزلی آنها را از خود دانسته‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۷۲). طبق گزارشی از شیخ صدوق، ابو سهل اسماعیل بن علی نوبختی عبارتی دارد که عقل‌گرایی وی را به عنوان شیخ متکلمان امامیه بغداد نشان می‌دهد. وی می‌گوید: «إن أمر الدین کله

بالاستدلال يعلم» (صدوق، ۱۳۹۵، ص ۹۲). نظام کلامی ابوسهل نوبختی با نظام آن روز معتزله هماهنگی داشت و بی تردید برخورد نزدیک او با معتزلیانی چون ابو علی جبایی در این زمینه بی تأثیر نمی تواند باشد. وی جز در مباحث امامت، در بسیاری مسائل با تعالیم معتزله توافق کلی دارد و چند مورد از نظرات حکایت شده از بنی نوبخت در «اوائل المقالات» شیخ مفید نیز تأییدی بر این برداشت است. همچنین، وی در مباحث فقهی نیز به دیدگاه‌های معتزلیان متقدم نزدیک شده و به عکس از مواضع متکلمان کهن امامیه دوری گزیده است (پاکتچی، ۱۳۸۳، سراسر اثر).

ج) در عصر اخیر نیز برخی از روشنفکران همچون طه حسین، امین خولی، محمد احمد خلف الله، احمد امین، عابد جابری، حسن حنفی، عبد الرحمن بدوی، نصر حامد ابو زید، محمد ارکون و ... که از اندیشه‌های اشعری‌گری فاصله گرفته و به عقل‌گرایی روی آورده‌اند، از ایشان تعبیر به نومعتزله می شود. در درون گفتمان شیعه نیز، برخی همچون دکتر سروش خود را نومعتزلی نامیدند و به دلیل مطرح کردن نظریه عقل مستقل از وحی خود را علاقه‌مند به اعتزال معرفی کرده و حتی برخی از نظریات خود را متعلق به مکتب اعتزالی می‌دانند. مجتهد شبستری نیز خاستگاه جریان نواندیشی دینی را معتزله معرفی می‌کند و دیدگاه‌های وی بسیار به اندیشه نصر حامد ابوزید نزدیک است (رک: گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، سراسر اثر).

باید توجه داشت که تا قرن چهارم و ظهور شیخ مفید، هنوز مبانی کلامی و فقهی تشیع به خوبی مشخص نشده بود و اختلافاتی که در تبیین مفهوم غلو وجود دارد، خود گواه بر این مطلب است. شیخ مفید گزارش می‌دهد که دائماً از معتزله می‌شنود: «تمامی اسلاف ما مشبهه بودند و از مشبهه عامه نیز مثل همین را می‌شنود و حتی جماعتی از اصحاب حدیث امامیه این حکایت را تأیید می‌کنند و می‌گویند: انگاره نفی تشبیه را ما از معتزله گرفته‌ایم» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۷۷). همچنین، در مباحث فقهی نیز برخی از افراد همچون فضل بن شاذان، یونس، ابن جنید و ... وجود دارند که متهم‌اند به اینکه در شریعت به قیاس (مکتب ابوحنیفه) عمل می‌کنند و حتی فردی مثل ابن جنید اختلاف آراء ائمه معصومین (ع) را نه به دلیل جعل و یا تقیه، بلکه بر اساس رأی می‌دانست (در ادامه این اثر به تبیین این امر خواهیم پرداخت). اینها جملگی گواه بر این است که مبانی کلامی و فقهی تشیع تا زمان شیخ مفید منقح نشده بود و وجود گرایش قیاسی در فقه ابن جنید و گرایش‌های معتزلی در کلام خاندان نوبخت، بهترین دلیل بر این مدعاست و این فقط دو نمونه از نتایج و تبعات مرزبندی نشدن مکتب تشیع در زمینه‌های اصول و فروع دین است.

بنابراین، می‌توان گفت ما در جهان اسلام شاهد سه جریان فکری کلان هستیم:

۱. جریان نص‌گرای افراطی (عقل‌گریز)؛ شامل: اهل حدیث سنی و اهل حدیث شیعی؛
۲. جریان عقل‌گرای افراطی (نص‌گریز)؛ شامل: معتزله سنی و معتزله شیعی؛
۳. حلقه واسطه بین دو جریان بالا که سعی دارند تا راهی میانه دو طیف عقل‌گریز و نص‌گریز را طی کنند که نمایندگی این طیف را در اهل سنت، «اشاعره»^۱ و در شیعه، «مکتب متکلمان» بر عهده دارند.

۱. برخی از آراء اشاعره مثل خلق اصطلاح «بلا کیف»، تقسیم کلام به کلام نفسی ازلی و کلام لفظی حادث، استفاده از عقل و نص و قلب برای اثبات خدا، نظریه کسب و ... را می‌توان در همین راستا تبیین کرد. البته، بسته به اینکه پیروان این مکتب گاه، سعی کرده‌اند تا خود را به معتزله و گاه، نیز به اهل حدیث نزدیک کنند و از حمایت آنان بهره‌مند شوند، در آراء خود به شدت

با این مقدمات، باید اذعان کرد که ادعای تأثیر متکلمانی همچون شیخ مفید و سید مرتضی از معتزله دور از انصاف است، بلکه بالعکس، برخی از اندیشه‌های اعتزالی، متأثر از اندیشه‌های اهل بیت (ع) است چنان که در کتب «طبقات المعتزله» نیز اهل بیت (ع) در بین طبقات نخستین معتزله جای داده شده‌اند (برای نمونه، رک: ابن مرتضی، ۱۹۶۱، ص ۹). البته، در اینجا لازم است به یک نکته قابل توجه در تاریخ معتزله اشاره کرد و آن عبارت است از تفکیک معتزله به دو دسته معتزله بغداد و معتزله بصره. خاستگاه اعتزال در ابتدا بصره بود، اما بعدها بعضی از بزرگان و سران آنها در بغداد رحل اقامت گزیدند و مکتب بغداد را به وجود آوردند. صدور این تفکر به بغداد در حقیقت، با نوعی تحول همراه بود و نوع خاصی از اعتزال که «علوی الرأی» بود، شکل گرفت (جعفریان، ۱۳۷۲، ص ۶۳). کوفه (که بغداد نیز در حوزه جغرافیایی آن قرار دارد) با توجه به اینکه مدتی مرکز حکومت علی (ع) بود، دارای گرایش‌های شیعی بود و بغداد نیز به تبع حوزه فکری کوفه، دارای نوعی گرایش سیاسی و فکری به شیعه (به ویژه زیدیه) بودند. بنابراین، می‌توان گفت که مهم‌ترین تفاوت مکاتب بصره و بغداد در گرایش شیعی بغدادیون است.

۲-۱-۲- فقهای سنی‌گرا

شخصیتی که در این بین از اهمیت بسزایی برخوردار است و باید بدان اشاره کرد، ابن جنید است. ابن جنید و ابن ابی عقیل از چنان جایگاهی برخوردارند که فقها از این دو تعبیر به «القدیمین» می‌کنند. شیخ مفید در نقد ابن جنید وی را متهم به عمل به ظن و قیاس و خلط بین منقول از ائمه و رای خویش کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۳). علاوه بر ابن جنید، سید مرتضی گزارش می‌دهد که در بین راویان ما و ناقلان احادیثمان کسانی همچون فضل بن شاذان و یونس و جماعتی معروف وجود دارند که در شریعت به قیاس عمل می‌کنند (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۱). پیش‌تر از سید مرتضی، شیخ صدوق نیز فضل به شاذان را به عمل به قیاس متهم کرده بود (صدوق، ۱۴۰۴، ص ۲۷۰). البته، عبارت سید مرتضی حکایت از آن دارد که ما نه تنها با افرادی روبرو هستیم که قائل به قیاسند، بلکه ما در امامیه با یک جریان فکری و به تعبیر سید، با جماعتی روبرو هستیم که قیاس در دین را - با توجه به مبانی خاص کلامی‌ای که دارند - حجت می‌دانند. ابن جنید برخلاف نقاد اهل حدیث نسبت به مباحث سندی نیز بی‌اعتنا بود و بر این اساس، احادیث را مسند نقل نمی‌کرد (رک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۱). از این رو، شیخ مفید بارها به آراء ابن جنید حمله کرده و از آنها به «هذیان» تعبیر کرده (مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۲) و کلام وی را غیر سدید می‌داند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۸). مفید با متهم کردن ابن جنید به عمل بر طبق قیاس و پیروی از مذهب ابوحنیفه، دلیل بی‌توجهی اصحاب به تصانیف وی را نیز همین امر می‌داند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۸). عجیب‌تر اینکه، ابن جنید اختلاف در آراء ائمه (ع) را نه به دلیل پدیده جعل و یا عنصر تقیه، بلکه به دلیل رأی و اجتهاد می‌داند (رک: مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۵) و بنابراین، کاملاً، طبیعی است که به دلایل ظنی نظیر ظاهر کتاب، خبر واحد، قیاس و استحسان عمل کند و وجود خصوصیات اینگونه در فقه ابن جنید آن را از فقه رایج امامیه دور کرده و به فقه اهل سنت نزدیک ساخته است. با توجه به همین رویکرد او، هم اخباری‌های قم و هم متکلمان بغداد در زمره مذبذب عمل کرده‌اند و این مطلب در تفاسیر اشاعره کاملاً هویدا است (برای مطالعه در این زمینه رک: اسعدی، ۱۳۹۲، ج ۲، بخش نهم).

مخالفتش قرار دارند. ابن بابویه قمی، فقیه اخباری، از مخالفان معاصر ابن جنید بوده و رساله‌ای در رد بر جنیدیه نوشته است و در «الخصال» نیز ابن جنید را بدون ذکر نام، در شمار ضعفای شیعه قرار داده است. در بین متکلمان بغداد نیز، شیخ مفید از مهم‌ترین مخالفان او به شمار می‌رفته که در «اجوبه المسائل السرویه» و «المسائل الصاغانیه» به ردّ تعالیم ابن جنید پرداخته است (پاکتچی، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۲۵۸).

اما درباره ابن ابی عقیل عمانی نیز باید گفت: اگرچه گرایشاتی سنی مآبانه به وی انتساب نیافته، اما به گفته برخی (رک: خامنه‌ای، ۱۳۷۲) از گفته‌های افرادی همچون نجاشی و نیز شیخ طوسی درباره وی می‌توان فهمید که او فقیهی مستقیم و شاید نزدیک به همان طریقه‌ای بوده است که مفید اتخاذ کرده، اما از آنجا که آراء وی غالباً، در شمار شذوذات فقهی و متروک است و شاید به همین جهت هم، از کتاب او جز نامی برای اعصار بعد از علامه و محقق (ره) باقی نمانده است، می‌توان حدس زد که وی نمی‌تواند سلف جریان فقهی بعد از خود باشد و فقاقت او دارای عیبی بوده است.

حتی پیش‌تر از اینها، یکی از اتهاماتی که در کنار باورهای تشبیهی و اعتقاد به جسمانی بودن خداوند، متوجه جریان هشام بن حکم بوده است، اعتقاد به جواز قیاس در دین است. به عقیده برخی از پژوهشگران (گرامی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷)، دیدگاه وابستگی فکری جریان هشام درباره جواز رأی و قیاس در دین، متخذ از دیدگاه آنان درباره کیفیت علم امام (ع) بوده است. بنابراین، ما در امامیه با جریانی روبرو هستیم که از دیدگاه ایشان، امامان شیعه (ع) نخستین کسانی بوده‌اند که در دین به رأی تمسک می‌کردند.

۲-۲- مکتب اصحاب حدیث

به عقیده سید مرتضی اگر از هر یک از اصحاب حدیث درباره علت اعتقادش به توحید، عدل، نبوت، امامت و ... سؤال شود، مخاطب را به روایات حواله داده و احادیثی را برایش می‌خوانند. اینان اگر معارف را از طریقی صحیح فراگرفته بودند، وقتی از آنها سؤال می‌شد، مخاطب را به روایات حواله نمی‌دادند (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۱). گواه این مدعای سید مرتضی، گفتار شیخ صدوق در کتاب «اعتقادات الامامیه» است که با تمسک به روایات، احتجاج بر مخالفان را صرفاً با قول ائمه (ع) و یا معانی کلام آنان صحیح می‌داند (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۳) و هرگونه قیاس، استنباط و استخراج را نفی کرده است (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۲) و این حاکی از عقل‌گریزی و اکتفا به نص در اندیشه صدوق است. برقی نیز در کتاب «المحاسن» بابتی مستقل را به نفی اصحاب رأی و قیاس اختصاص داده است (رک: برقی، ۱۳۳۰، ج ۱، ص ۲۰۹).

شیخ مفید نیز دو اشکال عمده بر اصحاب حدیث وارد کرده است:

۱. نقد مستندات روایی اصحاب حدیث؛ وی بر این اساس می‌گوید: «أصحاب الحدیث ینقلون الغث و السمین و لا یقتصرون فی النقل علی المعلوم» (مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۳). سید مرتضی نیز درباره عدم حجیت اکثر اخبار منقوله از طریق اصحاب حدیث بیان می‌کند که ایشان بدون توجه به حجیت یک خبر، هرچه را می‌شنوند، نقل می‌کنند (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱):

۲. نقد ظاهرگرایی اصحاب حدیث؛ از همین روی، شیخ مفید اصحاب حدیث را جریانی می‌داند که به ظواهر الفاظ عمل می‌کنند و از طریق اعتبار عدول کرده‌اند که این رأی بر دین صاحبش ضرر دارد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۳۸). شیخ مفید در مقام عمل نیز در کتاب «تصحیح الاعتقاد»، علاوه بر اینکه گاه مستندات

شیخ صدوق را مخدوش می‌داند، بارها برداشت‌های وی را نیز صحیح نمی‌داند (برای نمونه رک: مفید، ۱۴۱۳، صص ۷۹، ۸۱، ۸۷).

اگر شیخ صدوق را نماینده مکتب قم و شاگرد وی، مفید را نماینده مکتب بغداد بدانیم، می‌توان مجادله مفید در آراء صدوق (نگارش کتاب «تصحیح الاعتقاد» در مقابله با کتاب «الاعتقادات») را جدال عقل‌گرایی بغداد و نقل‌گرایی قم قلمداد کرد. از یک سو، شیخ صدوق بر نقل‌گرایی پای می‌فشارد و در پاره‌ای از مواضع، دست عقل را کوتاه می‌بیند و از سوی دیگر، شیخ مفید بر استفاده از عقلانیت اصرار می‌ورزد. به اعتقاد شیخ صدوق، نه تنها در فروع، بلکه حتی در مباحث اعتقادی نیز نباید به سراغ استدلال و مجادلات کلامی رفت و از آنها بهره گرفت، بلکه باید تنها از روایات و آیات شریفه در بحث و مناظره استفاده نمود و از همین روست که در طرح مباحث اعتقادی خود نیز، بر این شیوه عمل کرده و با تکیه بر آیات و روایات، از ورود به مباحث عقلی اجتناب کرده است حال اینکه در مقابل ایشان، شیخ مفید تلاش کرده تا بنای اندیشه و اعتقاد خود را بر اساس اصولی عقلانی استوار کند و از این رو، در «تصحیح الاعتقاد» بارها بر استادش می‌تازد که چرا طریقه اهل حدیث را در پیش گرفته و راه به مقصود شارع نبرده است (برای نمونه رک: مفید، ۱۴۱۳، صص ۷۹، ۱۳۸).

۲-۳- ارائه الگوی جدید فکری توسط مفید و مرتضی

چنانکه ملاحظه شد، در زمان شیخ مفید ما دو جریان را شاهدیم:

۱. فقاہت نص‌گرای افراطی؛ به گونه‌ای که حتی در عقائد نیز به روایات رجوع می‌کند و این امر مورد انتقاد مکتب متکلمان بوده است (رک: مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱). فقاہت در این جریان به معنای افتاء بر طبق متون روایات است به طوری که هر فتوا در کتب فقهی این گروه از فقهاء، حاکی از وجود روایتی در مضمون آن بوده و بنابراین، هرگاه صاحب آن فتوا از وثاقت و ضبط لازم برخوردار باشد، آن فتوا می‌تواند جایگزین یک حدیث باشد؛

۲. فقاہت سنی‌زده و فاصله‌گرفته از تعالیم مکتب اهل بیت (ع)؛ دو چهره معروف این جریان، حسن بن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی هستند.

اما در نیمه پایانی قرن چهارم با ظهور افرادی همچون شیخ مفید و شاگرد برجسته ایشان سید مرتضی، تحولاتی روی داد که نقطه عطفی در تاریخ فقه شیعه بود و زمینه این را فراهم کرد تا سلطه اصحاب حدیث خاتمه یابد و مکتب متکلمان، محیط فکری امامیه را در دست گیرند. هر یک از دو جریان فقاہت از جهت ناقص است، اما فقه مفید هم تکیه بر روش‌های معتبر نزد امامیه دارد و هم از استفاده از اجتهاد مصطلح و دخالت دادن عنصر استدلال و استنباط نظری در فقه بهره‌مند است. بنابراین، او همان کسی است که قالب علمی مقبول و معتبر نزد شیعه را به دست آورد و مواد مآثور و اصول متلقاة را نظم علمی بخشید و آن را در حوزه فقاہت شیعه باقی گذارد.

شیخ مفید و سید مرتضی که هر دو از مکتب متکلمان بغداد بودند، حرکتی را آغاز کردند تا با ایجاد اصلاحات در اندیشه سنی‌زده متکلمان و فقهای پیشین (همچون زیدی‌ها، نوبختیان، ابن جنید، ابن ابی عقیل و ...)، فقه و کلام امامیه را زیر سلطه خود قرار دهند. از این رو، این دو به پی‌ریزی اصول فقه شیعه

مبادرت ورزیدند و جایگاه کتاب، سنت، اجماع، عقل، قیاس و ... را در فقه امامیه تبیین کردند. گزارشات تاریخی نیز حکایت‌گر اختلافات عمیقی ما بین مکتب متکلمان و مکتب محدثان است تا آنجا که گفتار سیدمرتضی حکایت از این دارد که اختلافات این دو جریان بدان حد است که یکی گفتار و تألیفات دیگری را فاقد حجیت می‌داند (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۶) و شیخ مفید قصد داشت تا به بازتولید مبانی فکری تشیع پردازد و با تثبیت هویت مستقل تشیع، فقه و کلام آن را نیز پی‌ریزی کند. بنابراین، شیخ مفید سه نقش مؤثر و تعیین‌کننده داشته است: تثبیت هویت مستقل مکتب اهل بیت (ع)، بنیانگذاری شکل و قالب علمی صحیح فقه شیعه و آفرینش شیوه جمع منطقی میان عقل و نقل در فقه و کلام (رک: خامنه‌ای، ۱۳۷۲).

شیخ مفید با توجه به جایگاه علمی خود در بین امامیه سعی کرد تا عقل‌گرایی را در امامیه تقویت کند و بنابراین، به مقابله با جریان‌های نص‌گرا پرداخت. البته، این حرکت عقل‌گرایانه در نقد احادیث از اوائل قرن چهارم توسط ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی آغاز شد و با تداومش از سوی مفید و مرتضی در پایان قرن چهارم، توانست حوزه قم را از دور خارج کند. باید توجه داشت که در حوزه بغداد با توجه به وجود درگیری‌های فکری بین شیعیان و مخالفانشان و همچنین، تأثیرپذیری این حوزه حدیثی از کوفه، گونه‌ای از عقل‌گرایی در قرن‌های دوم و سوم در این حوزه حدیثی شکل گرفته بود. مضاف بر اینکه وجود متکلمان از خاندان نوبختی همچون ابوسهل نوبختی و ... در بغداد، خود حکایت از گرایش‌های عقلی و کلامی در حوزه بغداد دارد. این زمینه‌ها همگی دست در دست هم داد تا در حوزه بغداد گرایش‌های بارز عقل‌گرایی و اجتهاد در احادیث فقهی نیز، در اندیشه و آثار ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید، خود را نشان دهد و این حرکت که از آغاز قرن چهارم شروع شده بود، با تلاش‌های شیخ مفید و سید مرتضی در اواخر همین قرن چهارم به بالندگی برسد، به نحوی که در انتهای قرن چهارم هجری، حوزه حدیثی بغداد کاملاً، دارای مشرب عقل‌گرایی شد و در مقابل حوزه حدیث‌گرای قم قرار گرفت. در این برهه از تاریخ، ما شاهد دو جریان نص‌گرا در بین امامیه هستیم که مکتب متکلمان به ریاست شیخ مفید سعی در ایجاد اصلاحات در آنها و تبیین مبانی فکری امامیه کرد:

۱. اصحاب حدیث؛ که به تعبیر برخی از محققان، نارسا بودن تعالیم اصحاب حدیث چهره‌ای آشکار به خود گرفته و امامیانی که در معرض حملات مذاهب گوناگون قرار داشتند، به اجبار نیاز به تجدید نظری در روش اندیشه مذهبی خود داشته‌اند (پاکتچی، ۱۳۸۳، ش ۷۶). شیوه نص‌گرایانه و عقل‌گرایانه آنان موجب شده بود تا آنان در اعتقادات خود با نوعی تناقض‌گویی و رویکردی دوگانه روبرو شوند و این امر ضرورت تنقیح مبانی فکری تشیع را دوجندان کرده بود. به عنوان نمونه، کسی مثل شیخ صدوق که عدم سهو النبی را نمی‌پذیرد و آن را نشانه غلو می‌شمارد، فرازهای بلند زیارت جامعه را که بسی بالاتر و مهم‌تر از عدم السهو است، باور دارد و آنها را در کتاب‌های خویش نقل می‌کند. دلیل این امر آن است که عالمان قم، نقد احادیث را با دلایل عقلی نمی‌پذیرفتند و گمان داشتند در صورت رد اینگونه احادیث با نقد عقلی، ممکن است تمام روایات نقد و رد شوند، زیرا عقل توانایی درک تمام امور مطرح‌شده در احادیث را ندارد. بنابراین، راز پذیرش سهو النبی از یکسو و نقل متن زیارت جامعه کبیره از سوی دیگر، چیزی جز نص‌گرایی و اخبارگرایی شدید قمیان نیست و آنان همانگونه که روایات سهو النبی را قبول داشتند، فرازهای زیارت جامعه کبیره را نیز می‌پذیرفتند؛

۲. متکلمان نص‌گرا؛ شیخ مفید در شرایطی می‌زیست که در طیف متکلمان امامیه دو جریان به طور موازی در حرکتند: یکی جریان متکلمان نص‌گرا که ریاست آن را هشام بن سالم و مؤمن طاق بر عهده داشتند و دیگری جریان عقل‌گرا که افرادی همچون هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن، فضل بن شاذان و ... و همچنین، خاندان‌هایی همچون نوبختیان آن را هدایت می‌کنند. در این بین شیخ مفید سعی کرد تا با ایجاد اصلاحاتی در استدلال‌ات عقلی متکلمان پیشین (هشام بن حکم و نوبختیان)، به بازتولید اندیشه ایشان بپردازد و میان استدلال عقلی و تفسیر ادله نقلی وفاق ایجاد کند. به همین دلیل است که برخی (گرامی، ۱۳۹۰، ص ۷۱) آموزه‌های مکتب کلامی بغداد به ریاست شیخ مفید را ترکیبی از تأثیرپذیری از جریان‌های معتزلی و بازمانده‌های عقاید جریان هشامین (هشام بن سالم و هشام بن حکم) می‌دانند.

شیخ مفید نیز در تبیین روش اعتدالی خود و نقد دو روش پیشین نوشته است: «جایز نیست که کسی در معنای قرآن یا سنت یا مدلول دلیل عقلی که در آنها اختلاف آراء وجود دارد، بدون احاطه علمی بر آنها حکم به حقانیت کند... و در صورتی که صدور آنچه شیخ صدوق روایت کرده است، اثبات نشده باشد، لازم نیست به هیچ یک عمل شود... زیرا اصحاب حدیث، سره و ناسره را نقل می‌کنند و در نقل روایات بر آنچه به صدور آن علم است، اکتفا نمی‌کنند... ابو علی ابن جنید کتاب‌های خویش را از احکامی آکنده کرده که در آنها بر پایه ظن عمل کرده‌اند و از قیاس ناپسند که روش مخالفان است، بهره برده‌اند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۷۳). به همین جهت است که شیخ مفید با طرد فقه مبتنی بر حدیث‌گرایی و کنار گذاشتن روش فقهی مبتنی بر رأی و قیاس، راه سوم را در فقه هموار نمود. در این شیوه اجتهاد، شیخ بین اخبار متعارض جمع کرده و از به کارگیری اخبار آحاد عاری از قرائن صحت، خودداری و با تدوین اصول فقه، عملاً فقه جدیدی را پایه‌گذاری نموده است.

در تبیین جایگاه عقل در اندیشه شیخ مفید باید گفت: وی عقل را یکی از معیارهای نقد حدیث دانسته و می‌نویسد: «اگر حدیثی را ببایم که با احکام عقلانی در تضاد است، آن را به سبب حکم عقل به فسادش رد می‌کنیم» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۴۹) و با انتقاد از اصحاب حدیث می‌گوید: «محدثان نص‌گرای امامیه، افرادی پاکدل، کم‌دقت و کم‌درایت هستند. در احادیثی که می‌شنوند، چندان دقت نمی‌کنند و در اسناد آنها نظر نمی‌کنند و سره را از ناسره تشخیص نمی‌دهند و پیامدهای پذیرش آنها را در نمی‌یابند و مفاهیم احادیثی را که نقل می‌کنند، نمی‌پالایند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۸). سید مرتضی نیز تصریح کرده است که روایات باید با عرضه بر عقل سنجیده شود و چنانچه تسلیم عقل باشد، بر معیارهای صحیح قرآنی عرضه می‌شود و اگر باز تسلیم آنها باشد، حق است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۴۰۹). البته، شیخ مفید تصریح می‌کند که عقل به خودی خود، قدرت فهم و درک بسیاری از مسائل کلامی را ندارد و به دلیل نقلی محتاج است (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۴۴). به همین دلیل، وی در موارد متعددی اعتقادات کلامی خود را منتسب به روایات کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۴/ مفید، ۱۴۱۳، ص ۶۵).

شیخ مفید در مقام استنباط احکام با اصحاب حدیث که متعبد و ملتزم به اخبار بودند، هرچند که آن اخبار ضعیف، مرسل و یا بی‌سند باشند، آشکارا مخالفت کرد و برخلاف اساتیدش، ابن ابی عقیل عمانی و ابن جنید اسکافی که بیشتر به خردورزی و برداشت و توجیه روایات و نگهداشت قاعده‌ها و ترازهای فقهی و اصولی و تفریع و تطبیق از راه اجتهاد، گرایش داشت (هرچند که روایت موجود در مسأله دارای سندی صحیح

و متنی متقن باشد)، استنباط خود را بیشتر مبتنی بر ظواهر نصوص قرار داده بود. به عنوان مثال، شیخ مفید شیر موجود در پستان حیوان مردار را پاک می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ هـ ص ۵۸۳)، چرا که روایات معتبر بسیاری بر این امر دلالت می‌کند، اما امثال ابن ادریس (ابن ادریس، ۱۴۲۹، ج ۳، ص ۱۱۲) با تمسک به اصول مذهب و احتیاط، فتوا به نجاست آن می‌دهند و از آن همه روایت صحیح چشم می‌پوشد. اینگونه شیخ مفید، نه افراط در عمل به اخبار داشت و نه تفریط در استناد نکردن به روایات. بر این اساس، ابتکار شیخ مفید، آفرینش شیوه جمع منطقی میان عقل و نقل در فقه و کلام است. وی به مثابه مؤسس و سرسلسله حرکت علمی شیعه، راه تازه‌ای میان عقل‌گرایی مطلق معتزله و پیروان آنان از شیعه (مانند بنی نوبخت) و نقل‌گرایی شیخ صدوق گشوده است.

همچنین، وفور فتاوا و دیدگاه‌های شاذ فقهی در میان فقیهان پیش از شیخ، حکایت از آن دارد که آنان توجهی به شهرت و اجماع نداشتند و ظاهراً، استناد به شهرت و استفاده از اجماع به عنوان مبنایی برای احکام فقهی، ابتکار شیخ مفید بوده است و در آثار شاگردان وی (سید مرتضی و شیخ طوسی) به روشنی از این دو یاد شده است. سید مرتضی در بسیاری از موارد برای نقد دیدگاه‌های فقهی اهل سنت، مستندات روایی ایشان را خبر واحد و فاقد حجیت می‌داند (مرتضی، ۱۴۱۵، صص ۳۵۱، ۳۷۵، ۳۸۰، ۴۱۱، ۴۲۱، ۴۰۵ و ج ۲، صص ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۸، ۱۴۱۰) و در مقابل، با تمسک به اجماع امامیه و عمل طائفه، بر رویکرد فرقه حقه صحنه می‌گذارد (برای نمونه رک: مرتضی، ۱۴۱۵، صص ۳۴۶، ۳۸۵، ۴۱۴). همچنین، شیخ مفید پای ادله عقلی را نیز به مبنایی فقهی شیعه باز کرد و فقیهان پس از او، از عقل به عنوان یکی از منابع احکام شرعی استفاده کردند. علاوه بر این، پیش از شیخ مفید، مبنای رفع تعارض اخبار به خوبی تنقیح نشده بود تا آنجا که فقیهی مثل ابن جنید با استناد به روایات عامه معتقد بود که ظرف آغشته به بزاق سگ باید هفت مرتبه شسته شود با آنکه روایات شیعی خلاف آن را بیان می‌کنند، اما وی نه تنها روایتی اصالتاً سنی را بر روایت امام صادق (ع) مقدم کرد، بلکه نسبت به جمع دلالتی این روایات نیز، توجه کافی نداشت و قول به استحباب را در مقدار زیادی، برنگزید (حلی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۸۳).

۳- تصفیه و توسعه مصادر روایی شیعه

شیخ مفید و سید مرتضی که هر دو از مکتب متکلمان بغداد بودند، حرکتی را آغاز کردند تا با ایجاد اصلاحات در اندیشه پیشینیان، به پی‌ریزی و تنقیح مبنای کلامی تشیع مبادرت ورزند. در این بین، ایشان باید الگویی ارائه می‌دادند تا مبتنی بر آن بتوانند به تصفیه متون روایی شیعه پرداخته و انبوهی از روایات در حوزه تحریف، جبر، تشبیه، غلو و ... را که وارد مصادر روایی شیعه شده‌اند، کنار بزنند. از طرف دیگر، تکیه بر نظریه حجیت خبر واحد نیز راهگشا نبود، زیرا «کسانی که قائل به وجوب عمل به خبر واحد در شریعتند، همگی بر این عقیده‌اند که راوی آن باید عادل باشد» (مرتضی، ۱۳۴۶، ج ۲، ص ۵۵۵) و شرط عدالت راوی خود باعث از دست رفتن انبوهی از روایات موجود در مصادر روایی شیعه می‌شود. از این‌رو شیخ مفید به منظور رفع این خلأ، الگوی عدم حجیت اخبار آحاد را ارائه داد (برای نمونه رک: مفید، ۱۴۱۳، ج ۱، صص ۳۸ و ۴۴؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۱۲۲) و بعدها، همین الگو توسط سید مرتضی بسط داده شد (مرتضی، ۱۳۴۶، ج ۲، صص ۵۳۱-۵۵۱). تا از یک سو، به تصفیه احادیث شیعه پردازند و از سوی دیگر، مانع این شوند تا

انبوهی از روایات صادره از معصومین (ع) که در کتب معتبره امامیه (و محفوف به قرائن) موجودند، صرفاً به دلیل ضعف سندی کنار زده شوند. در این مختصر، به تبیین این مطلب می‌پردازیم.

۳-۱- مکتب محدثان

در عصر حضور و عصر غیبت صغری شاهد حاکمیت پارادایم و مکتبی در امامیه هستیم که به نص‌گرایی بیش از عقل‌گرایی گرایش داشت (جباری، ۱۳۸۴، صص ۴۳۲-۴۳۶) تا اینکه از قرن چهارم با تلاش‌های شیخ مفید و شاگرد ایشان، سید مرتضی، جریان عقل‌گرا و مکتب متکلمان رشد پیدا کرد و از آنجا که پارادایم‌های هر علم به عنوان جزئی اساسی، اثری مهم بر پیدایش و چیستی نظریه‌های علمی دارند، حاکمیت پارادایم نص‌گرایی (مکتب اصحاب حدیث) نیز موجب شد تا در درون آن نظریات مختلفی شکل گیرد که اگر این مکتب فکری شکل نمی‌گرفت، این نظریات نیز موجودیت نمی‌یافتند. از جمله این نظریات می‌توان به نظریه تحریف قرآن، نظریه تشبیه و تجسیم، نظریه غلو و ... اشاره کرد که جملگی ریشه در نص‌گرایی افراطی (توسعه در پذیرش روایات) از یک سو و ظاهرگرایی افراطی (عقل‌گریزی) از سوی دیگر دارند.

۳-۱-۱- نظریه تحریف کتاب

در آغاز میانه قرن سوم شاهدیم که بسیاری از محدثان شیعی به پذیرش وثاقت روایاتی روی آورده‌اند که از آنها بوی تحریف استشمام می‌شود و به همین دلیل، ایشان همانند همتایان سنی‌شان، مدعی شدند در قرآن حذف و تبدیل‌هایی صورت گرفته است. محدثانی همچون علی بن ابراهیم قمی^۱، فرات بن ابراهیم کوفی^۲، سعد بن عبدالله اشعری آشکارا در این گروه می‌گنجد و فقیهانی همچون محمد بن مسعود عیاشی، محمد بن یعقوب کلینی، محمد بن عمرو کشی، محمد بن ابراهیم نعمانی، احمد بن ابی طالب طبرسی، محمد بن علی بن شهر آشوب و ... به نقل روایاتی با این مضمون پرداخته‌اند^۳، اگرچه توضیحی درباره وثاقت و صحت آنها ارائه نداده‌اند.^۴ باید توجه داشت که متقدمان آن چیزی را نقل می‌کردند که بدان اعتقاد داشته‌اند و بدین جهت است که توجه به مرویات یکی از راه‌های تحلیل شخصیت افراد در نزد رجالیون به شمار می‌رفت. ما شاهدیم که در نیمه اول قرن پنجم هم بزرگان معتزله همچون عبدالجبار معتزلی (همدانی، ۱۹۶۶، ص ۱۳۱) و هم بزرگ ظاهریان، ابن حزم ظاهری (ابن حزم، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۴)، امامیه را به اعتقاد به تحریف متهم می‌کنند و این اتهام توسط متأخران و حتی برخی از معاصران همچون رشیدرضا، احسان الهی ظهیر و ... تکرار شده است.

۱. فیض کاشانی در مقدمه تفسیر خود به مملو بودن تفسیر علی بن ابراهیم قمی از روایات حاکی از تحریف و زیاده‌روی وی در این زمینه تصریح کرده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۲).

۲. به تصریح بروجردی، نزدیک یک چهارم روایات تحریف از تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی نقل شده است (بروجردی، ۱۴۱۵، ص ۴۸۳).

۳. محدث بحرانی مجموع این روایات را گراوری کرده است (رک: بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۴، صص ۷۲-۸۴).

۴. باید توجه داشت که شیخ مفید، بنی‌نویخت را متهم به اعتقاد به زیادت و نقصان در قرآن کرده است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۲)، اما این مسئله مورد تردید است، زیرا طبق گزارش شیخ طوسی، کسی قائل به افزوده شدن به قرآن نیست و بنابراین،

بطلان این مسأله اجماعی است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳). از این رو، بعید است که فقهای مشهوری چون نوبختیان از آن حمایت کرده باشند.

همانگونه که گفته شد، هنگامی که یک پارادایم در دانش حدیث تسلط خویش را بر زمانی خاص تثبیت می‌کند، فضایی برای تولید و تکثیر نظریات و قواعد به دست می‌آید. از این رو، وقتی پارادایم نص‌گرایی افراطی در درون گفتمان شیعی شکل گرفت، این امر موجب شد تا روایات اصالتاً سنی که مشعر به تحریف قرآن بودند، به کتب شیعه راه یابند و نظریه تحریف در درون جامعه امامیه شکل گیرد و اهل سنت با ارائه تئوری نسخ‌های چندگانه، خود را از این اتهام تبرئه کردند و این اتهام دامان شیعه را گرفت.

در همین ایام، شاهد اظهار نظر برخی از بزرگان معتزله همچون جاحظ معتزلی (د. ۲۵۵ ق) (جاحظ، ۱۹۷۹، ج ۳، ص ۲۲۳)، ابوالحسین خیاط (د. اواخر قرن سوم) (خیاط، ۱۳۴۴، صص ۶ و ۴۱) و ابوعلی جبایی (د. ۳۰۳ ق) (ابن طاووس، ۱۳۶۹، ص ۱۴۴) هستیم که همه شیعیان را به قول به تحریف قرآن متهم می‌کنند. البته، این مطلق‌نگری معتزلیان را نمی‌توان پذیرفت، زیرا در همین ایام، این مطلب حتی در میان محدثان شیعی نیز اجماعی نبوده است، بلکه فقیهانی همچون ابن بابویه (د. ۳۸۱ ق) که نماینده شاخه عالم‌تر مکتب محدثان هستند، قول به تحریف را قویاً رد می‌کردند (رک: صدوق، ۱۴۱۴، ص ۸۴). علاوه بر وی، طبق گزارش نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۶، ش ۱۰۴۷)، محمد بن احمد بن جنید اسکافی نیز در همین دوره، کتابی با عنوان «ایضاح خطأ من شنع علی الشیعة فی امر القرآن» تألیف کرده که از عنوان آن برداشت می‌شود که وی قصد دفاع از شیعه در برابر اتهامات را داشته است.

۳-۱-۲- نظریه جبر، تشبیه، غلو و تقصیر

همانگونه که انگاره تحریف از طریق مراودات و منازعات بین فرقه‌ای وارد مصادر روایی شد، همین پدیده را در آراء کلامی امامیه نیز شاهدیم. اعتقاد به جبر و تشبیه و یا غلو و تقصیر را می‌توان به عنوان نمونه نام برد. درباره اعتقاد به جبر و تشبیه، طبق گزارشی از سید مرتضی «تمامی قمی‌ها، بی‌هیچ استثنائی، مگر ابو جعفر بن بابویه، مشبهه و مجبره هستند و کتب و مصنفاتشان به این مطلب شهادت می‌دهد» (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۰). شیخ مفید نیز شرایط زمانه خود را این‌گونه گزارش می‌دهد که دائماً از معتزله می‌شنود که تمامی اسلاف ما مشبهه بودند و از مشبهه عامه نیز مثل همین را می‌شنود و حتی جماعتی از اصحاب حدیث امامیه، این حکایت را تأیید می‌کنند و می‌گویند: انگاره نفی تشبیه را ما از معتزله گرفته‌ایم (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۷۷). ما نیز با رجوع به کتب رجال، افراد متعددی را می‌بینیم که لااقل به این انگاره متهم هستند، افرادی همچون محمد بن جعفر بن محمد بن عون اسدی از مشایخ کلینی (نجاشی، ۱۴۱۶، ش ۱۰۲۰)، هارون بن مسلم بن سعدان (همان، ش ۱۱۸۰)، محمد بن خلیل ابوجعفر سکاکی (همان، ش ۸۸۹) و ...

حتی شاهدیم کسانی که جزو متکلمان امامیه و از اعظام آنها نیز به شمار می‌روند، با همین اتهام روبرو هستند تا آنجا که ابن ابی الحدید از برخی همچون هشام بن حکم با عنوان مستضعفین از متکلمان یاد می‌کند (ابن ابی الحدید، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۲۳). جزایری نیز در «نور البراهین» با ذکر روایتی از اصول کافی، هشام بن سالم را در زمره قائلان به صورت داشتن خداوند می‌داند (جزایری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۷). هشام بن حکم نیز از جمله کسانی است که اعتقاد به جسم بودن خدا به وی نسبت داده شده است (رک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۴ / مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۷۷). روایاتی نیز دال بر اینکه هشام بن حکم قائل به جسمانی بودن خداوند و هشام بن سالم معتقد به صورت داشتن خداوند بوده است نیز، وجود دارد (رک: صدوق، ۱۳۹۸، ص ۹۷).

علاوه بر این، روایتی در «کافی» درباره مؤمن طاق آمده است که وی را جزو همین دسته می‌گنجاند (رک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۰) و مشابه همین اتهامات به یونس بن عبد الرحمن نیز وارد شده است (صدوق، ۱۴۰۰، ص ۲۷۷).

علاوه بر این موارد، سید مرتضی نیز در باب «مسأله فی نفی الرؤیة» گزارشی را ارائه کرده و جماعتی را در این دسته گنجانده است (رک: مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۲۸۱). شواهد و قرائن نیز حکایت از آن دارد که اینان نه تنها چند فرد، بلکه جریان‌های فکری‌ای بوده‌اند که طرفدارانی نیز برای خود داشتند (برای مطالعه بیشتر رک: گرامی، ۱۳۹۰، ص ۷۳) و روایاتی نیز در کتب متقدم امامیه وجود دارد که وجود چنین فضایی را تقویت می‌کند (برای نمونه رک: نخبة من الرواة، ۱۴۰۵، ص ۵۴/ قمی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۲۰/ ابن قولویه، ۱۴۱۷، ص ۲۲۲) و حتی به تصریح برخی از معاصران (گرامی، ۱۳۹۰، ص ۸۷) فارغ از وارد بودن و یا نبودن برخی از اتهامات به برخی از جریان‌ها و افراد، وجود جریانی تشبیهی که احتمالاً، اکثریت امامیه را نیز تشکیل می‌داده، قطعی و مسلم است.

اما مسأله دیگری که امامیه با آن درگیر بود، جریان‌های افراطی و تفریطی‌ای بودند که در قالب غلو و تقصیر خود را نشان دادند. ابن الولید (شیخ قمیان)، نفی سهو النبی را اولین درجه غلو می‌داند و صدوق نیز از این انگاره دفاع کرده است (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۵۹)، اما مفید آنان را متهم به تقصیر می‌کند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۳۵). ظاهراً سخت‌گیری قمیان در مسأله غلو، برخی از ایشان را به سوی تقصیر سوق داده است و جالب اینکه صدوق (صدوق، ۱۴۱۴، ص ۱۰۱) یکی از علائم مفوضه و غلات و اصناف ایشان را این می‌داند که قمیان را به تقصیر متهم می‌کنند. آنان در زمان احمد بن محمد بن عیسی اشعری افراد متعددی را به اتهامات مختلف، از جمله غلو از قم اخراج کردند و حتی می‌خواستند «ابوجعفر محمد بن اورمه قمی» را با همین اتهام به قتل برسانند (نجاشی، ۱۴۱۶، ش ۸۹۱).

نجاشی در کتاب رجال خود، بیش از سی نفر از روایان را به سبب اندیشه غلوآمیز آنان تضعیف کرده است. البته، در برخی موارد، تضعیف صریح راوی از سوی خود نجاشی است و در بعضی مواضع نیز، از قول بعضی اصحاب و مشایخ خویش و یا قمیون. در همین اعصار (قرون ۲-۵ ق) ما شاهدیم که روایان و محدثانی در ردّ اندیشه‌های غالبان کتاب‌هایی نگاشته‌اند که نگارش انبوهی از تألیفات در این حوزه، خود گواه رواج جریانی بدان حد قوی است که بسیاری از روایان و مشایخ امامیه احساس خطر کرده و در این زمینه دست به قلم شده‌اند. البته، وجود جریان‌های غالی و تقصیری و نیز روایات حاکی از غلو و تقصیر در بین امامیه دور از ذهن نیست، زیرا مسئله غلو و تقصیر در بین امامیه، رنگ و بوی سیاسی به خود گرفته بود. غالبان خود جزو جریان‌های اپوزیسیون و مخالف حکومت بودند و از همین روست که ما شاهدیم افرادی مثل مغیره و ابوالخطاب به دلیل شورش علیه حکومت اعدام می‌شوند و از آنجا که بیان حقیقت مراتب علمی ائمه (ع) باعث تقویت این جریان‌ها می‌شد، ائمه (ع) در بیان مسائلی اینگونه که موجبات سوء استفاده دیگر جریان‌ها را فراهم می‌کرد، محتاط بودند و گاهی فضائل خود را کمتر از حد واقعی آن ابراز می‌داشتند. پایین بودن ظرفیت معرفتی عامه مردم نیز علت دیگر این عملکرد بود. حکومت‌ها نیز برای تخریب وجهه امامیه در برابر مخالفانش به این مباحث دامن می‌زدند و به همین دلیل است که وقتی موسی بن جعفر (ع) به شهادت

رسیدند، پیکر ایشان را بر روی پل بغداد آوردند و ندا دادند: «هَذَا الَّذِي تَزَعَمُ الرَّافِضَةُ أَنَّهُ حَتَّى لَا يَمُوتَ» (طوسی، ۱۴۱۱، ص ۲۳).

۳-۲- مکتب متکلمان

همانگونه که تا اینجا اشاره شد، ما شاهد جریانی نص‌گرا در درون گفتمان شیعه هستیم که از یک طرف، با توسعه در پذیرش اخبار به نظریه تحریف کتاب گرایش پیدا کرده‌اند و از طرف دیگر، با ظاهرگرایی به سمت جبر و تشبیه تمایل پیدا کرده‌اند و نه تنها اهل حدیث، بلکه متکلمان نص‌گرا نیز از این آفات در امان نمانده‌اند. تمایل به بخش عمده‌ای از روایات دال بر جبر و تشبیه ریشه در عقل‌گریزی محدثان دارد که این امر منجر شده است تا به ظاهر بسیاری از آیات قرآن و روایات وارده از جانب معصومین (ع) اعتماد کرده و از ابزار عقل در تأویل صحیح این عبارات بهره نبرند. بدین جهت شیخ مفید به عنوان شیخ طائفه امامیه در زمان خویش، با تکیه بر ابزار عقل به تبیین صحیح عبارات در حوزه اسماء و صفات الهی پرداخت و بر این اساس، باید وی را نخستین شخصیت علمی در شیعه دانست که علم کلام را تنظیم و تبویب کرده است.

اما مسئله دیگری که امامیه را دامن‌گیر کرده و رو به تزیاید می‌نهد، نظریه تحریف قرآن بود و شیخ مفید باید الگویی را ارائه می‌داد تا بر پایه آن، این روایات را کنار زند. پیش‌تر نیز بیان شد که طبق قرائن خارجی و نیز گزارش سید مرتضی، اهل حدیث هم در اصول و هم در فروع به اخبار آحاد تمسک می‌کردند و این خود، زمینه رواج روایات مشعر به تحریف را فراهم کرد. این اخبار چنان در متون امامیه به وفور یافت می‌شوند که شیخ مفید در گزارشی آنان را مستفیض دانسته است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰) و حتی برخی (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۲، ۱۴۰۳ و ج ۸۹، ص ۷۴/بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۶۶) از عبارات شیخ مفید در «المسائل السرویة» (مفید، ۱۴۱۳، صص ۷۸ و ۸۱) اینگونه برداشت کرده‌اند که وی در زمره قائلان به تحریف قرآن است. این برداشت اشتباه از آنجا ناشی شده است که از این مطلب غفلت کرده‌اند که در گفتمان عصر شیخ مفید، واژه قرآن و وحی هم به «تنزیل» و هم به «تفسیر» و «تأویل» آن اطلاق می‌شده است. این چیزی است که امروزه از آن با عنوان وحی قرآنی (الفاظ قرآن) و وحی بیانی (توضیح و تبیین قرآن) یاد می‌شود و ریشه قول به نقصان نیز خلط همین دو معنای وحی است. اعتقاد به این دو نوع از وحی در کلام مفسران نیز مشهود است (برای نمونه رک: صدوق، ۱۴۱۴، ص ۸۴/طوسی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۰۳/رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۲۲۲). شاهد همین مدعا در کلام شیخ مفید نیز موجود است (مفید، ۱۴۱۳، ص ۸۰).

با این مقدمه باید گفت: نظریه عدم حجیت اخبار آحاد به عنوان ابزاری برای کنار زدن روایات نامعتبر (در درجه اول، روایات مشعر به تحریف و در درجه دوم، روایات در حوزه جبر، تشبیه، غلو، تقصیر و ...) مورد بهره‌برداری قرار گرفت و پرداختن به بحث خبر واحد بخشی از تلاش مفید و مرتضی به منظور تبیین چارچوب منابع و قواعد استنباط احکام بوده است. البته، باید توجه داشت که این رویکرد در جامعه شیعه بی‌پیشینه نبوده است، بلکه برخی همچون ابن قبه رازی (شیرازی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۳۰۱) را می‌توان در زمره متکلمان اعتزالی مسلکی قرار داد که در مسأله عدم حجیت اخبار آحاد با این دو وحدت نظر داشته است.

به هر ترتیب، شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳، صص ۳۸، ۴۴ و ۱۴۱۳، ص ۱۲۲) و سید مرتضی (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، صص ۲۴، ۶۲، ۲۰۱، ۲۰۳ و ج ۲، صص ۳۰، ۳۵۱، ۳۴۶ و ج ۲، صص ۵۳۱، ۶۵۷) جریانی

را در امامیه پی ریزی کردند که اخبار آحاد را فاقد حجیت می دانست و بر پذیرش اخبار متواتر و محفوف به قرائن تأکید داشت و عالمان بعد از این دو نیز همچون ابن براج (د. ۴۸۱ ق)، طبرسی (د. ۵۴۸ ق)، ابن زهره حلبی (د. ۵۸۵ ق)، ابن شهر آشوب (د. ۵۸۸ ق)، ابن ادریس حلبی (د. ۵۹۸ ق)، محقق حلبی (د. ۶۷۶ ق) و... تا زمان ظهور علامه حلبی و پیدایش مکتب حله بر این رویه اصرار ورزیدند و حتی شیخ طوسی نیز در غالب آثار خود، از همین دیدگاه برخوردار بوده است، هرچند که در دو اثر خود «العدة» و «الاستبصار» به گونه ای یکسان عمل نکرده است (برای مطالعه در این زمینه رک: حب الله، ۲۰۰۶، صص ۶۵-۹۶).

برای درک دقیق تر مدل فکری شیخ مفید، باید بدین مطلب اشاره کرد که یک مکتب به هنگام ظهور خود، توانمندی هایی را که متکی بر قواعد مکتب (پارادایم) گذشته شکل گرفته است، از بین خواهد برد و همه نظریات پیشین - با صرف نظر از جایگاه خود در پارادایم پیشین - باید از صفر شروع کنند. بنابراین، طبیعی است که شیخ مفید برای مقابله با نظریات انحرافی متعددی که در جامعه شیعه ریشه دوانیده اند، به جای ستیز با تک تک آنها، باید به نبرد با مکتبی (پارادایمی) برود که تمامی این نظریات در ذیل آن تحقق یافته اند که اگر این پارادایم تغییر یابد، تمامی این نظریات مشروعیت خود را از دست خواهند داد. از این رو، شیخ مفید ریشه تمامی این نظریات (تحریف، تشبیه، غلو و...) را در پارادایم نص گرایی افراطی جستجو می کرد و با ایجاد تغییری در این پارادایم، تمامی نظریات شکل گرفته ذیل آن را تخطئه کرد.

ممکن است برخی اشکال کنند که اتهامات در حوزه تحریف، تشبیه، غلو و... به بسیاری از بزرگان از روایت و مشایخ امامیه اثبات نشده و تهی از حقیقت است و اگر ثقه ای روایتی را نقل می کند، دلالت نمی کند بر اینکه وی معتقد به مضمون آن خبر است. در پاسخ باید گفت: بحث بر سر این نیست که آیا حقیقتاً تقابلی در میان بوده است و یا نه، بلکه مهم این است که چنین تقابلی از جانب مکتب متکلمان به ریاست شیخ مفید و سید مرتضی (آن گونه که از آثارشان پیداست) احساس می شده است. به تعبیر دیگر، اینکه در عالم واقع و نفس الامر تقابل وجود دارد و یا نه، یک بحث است و وجود احساس تقابل و اختلاف بحثی دیگر. آن چیزی که زمینه شکل گیری یک جریان و مکتب را فراهم می کند، همین احساس تقابل و اختلاف است و جریان های اجتماعی معلول امور روان شناختی - جامعه شناختی هستند، فارغ از اینکه در واقع نیز اینگونه باشد و یا نه. به تعبیر دیگر، علوم گوناگون و نظریات مختلف در حقیقت، صورت توسعه یافته انگیزه های مختلف هستند و این نظام تمایلات انسان است که پشتوانه علم و زمینه ساز شکل گیری نظریات گوناگون است.

با این مقدمات باید گفت: برای مقابله با موج تحریف، تشبیه، غلو و... لازم بود که الگویی ارائه شود تا مبتنی بر آن، اصلاحاتی در درون گفتمان امامیه صورت گیرد. در این میان، ما شاهد دو الگوی متفاوت برای مقابله با جریان ها و مکاتب انحرافی در درون گفتمان امامیه هستیم:

۱. احصاء روایات معتبر (الگوی شاخه متفکر مکتب محدثان به ریاست شیخ صدوق)؛

ویژگی اهل حدیث، نص گرایی و پرهیز از اجتهاد است. به همین دلیل، ایشان بر طبق ظاهر احادیث عمل کرده و از دخالت دادن عقل و اجتهاد در فهم و نقادی احادیث پرهیز می کنند و حتی این رویه را در مواجهه با مسائل کلامی نیز ادامه می دهند و بر این اساس، کتب کلامی ایشان صرفاً، احادیث اعتقادی است و نه متخذ از مبانی عقلی. طبیعی است که چنین رویکردی به شدت در معرض انحراف است و گرایش به غلو، تشبیه، تحریف، تفویض و... از پیامدهای همین نص گرایی افراطی (عقل گریزی) است. در این بین، نص

گرایانی که قصد دارند به مواجهه با این انحرافات بپردازند، شکلی متعادل و میانه‌رو به خود گرفته و روایات را با اصول علم رجال نقد می‌کنند. بسیاری از مشایخ قم را می‌توان در این دسته قرار داد و لذا بسیار نسبت به غلو سختگیری می‌کردند تا آنجا که مفوضه و غلات بدانها «مقصّره» لقب داده بودند، اما در حوزه تحریف، برخی از همین قلمیان از آفات این جریان در امان نماندند و بدان تمایل پیدا کردند. در درون این گفتمان، اگر کسی همچون شیخ صدوق که از شاخه متفکر اهل حدیث است، بخواهد با این جریان‌های انحرافی مقابله کند، نباید توقع داشت که به تألیف کتاب‌هایی در حوزه کلام، اصول فقه و ... و حتی فقه استدلالی بپردازد، بلکه نوشته‌های فقهی و کلامی ایشان، مجموعه‌ای از متون روایات فقهی و اعتقادی است که نهایتاً، با دسته‌بندی‌ای موضوعی مبوب شده‌اند. بنابراین، الگویی که شیخ صدوق برای مقابله با جریان‌های انحرافی امامیه ارائه می‌دهد، گردآوری و احصاء روایات معتبر است. از این رو، ما شاهدیم که ایشان دست به نگارش تألیفات متعدد می‌زند تا آنجا که شیخ طوسی (طوسی، بی تا، ش ۷۱۰) تعداد تألیفات وی را حدود سیصد اثر می‌داند.

۲. نظریه عدم حجیت اخبار آحاد (الگوی مکتب متکلمان به ریاست شیخ مفید و سید مرتضی)؛

سید مرتضی با انتقاد از اصحاب حدیث به دلیل احتجاج به اخبار آحاد در اصول دین و نیز تسامح در نقل روایت، تصریح کرده است که آنان به دلیل اعتماد به همین اخبار آحاد، به جبر و تشبیه تمایل پیدا کرده‌اند (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۱۱). او و استادش، شیخ مفید، ریشه پیدایش بسیاری از جریان‌هایی را که در قالب غلو، تشبیه، تفویض، تحریف و ... رخ نمایانند، در رویکرد نص‌گرایی افراطی و عقل‌گریزی جستجو می‌کردند. از این رو، مدلی را که ارائه کردند، مبتنی بود بر عقل‌محوری از یک سو و بسنده کردن به روایات قطعی (متواتر و محفوف به قرائن) از سوی دیگر. بدین جهت است که این جریان حتی در فقه نیز به نقل روایات بسنده نمی‌کند، بلکه هم در حوزه اصول فقه دست به نگارش می‌زند و هم مصنفات فقهی آنان، روایی محض نیست و رنگ و بوی اجتهادی دارد و در حوزه کلام نیز همین رویکرد را پی می‌گیرند.

در مدلی که توسط شیخ مفید و سید مرتضی ارائه شده است، روایاتی مورد پذیرش قرار می‌گیرند که یا متواتر باشند و یا محفوف به قرائن. با این توصیفی که ایشان برای روایات معتبر ارائه کرده‌اند، فقط احادیثی ذیل این عنوان می‌گنجد که در مصنفات مشهور و مورد اعتماد امامیه نقل شده باشند. شیخ مفید و سید مرتضی با ارائه این الگو، زمینه توسعه و تضییق دامنه معتمدات روایی را فراهم کردند. بدین صورت که:

۱. احادیث تحریف، تشبیه و ... را که در کتب نامعتبر و از طریق مصادر سنی وارد مصنفات امامیه شده‌اند، کنار زدند.

باید توجه داشت که ما از برهه زمانی‌ای سخن می‌گوییم که بسیاری از راویان حدیث نزد فرقه‌های مختلف تردد کرده و حدیث می‌آموختند و این گونه بخشی از احادیث یک فرقه با فرقه‌های دیگر در می‌آمیخت و مطالب فرقه‌ای اشتباهاً، به فرقه‌ای دیگر نسبت داده می‌شد. در بین امامیه نیز راویانی بودند که نزد مشایخ سنی و شیعی، سماع حدیث می‌کردند و برخی از مرویات خود را به اشتباه به گروه دیگر نسبت می‌دادند (رک: کشی، ۱۳۶۳، ص ۵۹۰). از این رو، نظریه عدم حجیت اخبار آحاد (حجیت اخبار متواتر و محفوف به قرائن) ابزاری است برای کنار زدن روایاتی که از طریق منازعات و گفتگوهای بین فرقه‌ای به کتب امامیه ورود پیدا کرده‌اند. همچنین، آنان با برشمردن نظریه تحریف قرآن (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳) و نسخ‌های چندگانه (مرتضی، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۴۲۸) در شمار اخبار آحاد، آنان را کنار زدند و در نهایت، با تلاش‌هایی

اینگونه که از ناحیه متکلمان صورت گرفت، نظر محدثان در مقابل حملات متکلمان از فقهای قرن چهارم رو به انحطاط نهاد و در نتیجه، شکست از مکتب متکلمان شیعه از صحنه حذف گردید، اگرچه مخالفان تشیع همه شیعیان را در سراسر تاریخ متهم کرده‌اند که متن قرآن را تحریف شده می‌دانند. برخی از شواهد نیز حکایت از آن دارد که گاه متکلمان شیعی در مجادله با سنیان، احادیثی را از منابع روایی آنان نقل کرده و با روایات مورد تأیید ایشان بر ضد خودشان استدلال می‌کردند، اما بعدها، برخی از روایات شیعی این مطالب را شیعی تلقی کرده‌اند (برای نمونه رک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۹) و همین مطلب باعث شده تا امر بر برخی مشتبه شود و گفتار راوی را روایت تلقی کنند؛

۲. بسیاری از روایات ضعیف را که در کتب معتبر آمده‌اند، با وصف تواتر و محفوف به قرائن بودن، پذیرفتند.

در اندیشه مکتب متکلمان، انگاره حجیت خبر واحد موجب می‌شود که بسیاری از روایات صادره از معصومین (ع) کنار زده شوند، زیرا کمتر روایتی پیدا می‌شود که در اصلش و یا فرعی‌ش خالی از شخصی واقعی، غالی و یا قمی قائل به تشبیه و جبر باشد؛ حال اینکه کسانی که قائل به وجوب عمل به خبر واحد در شریعتند، معتقدند که راوی آن باید عادل باشد (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۰)؛ ولی اینکه با پذیرش تواتر اخبار مصنفات امامیه، شرط عدالت لازم نیست (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۳۱۱). بدین جهت، مفید و مرتضی با شرط تواتر و محفوف به قرائن بودن روایات، خود را از معیارهای سندی رها کرده و توسعه‌ای را در پذیرش اخبار ایجاد کردند چنان که در مقابل، برخی از روایات صادره از عدول را به دلیل خبر واحد بودن، فاقد حجیت دانستند.

نتیجه‌گیری

در درون گفتمان شیعی دو نوع رویکرد عقل‌گرای افراطی (سنی‌زده) و نص‌گرای افراطی (عقل‌گریز) وجود داشت که شیخ مفید و بعد از وی، سید مرتضی سعی کردند تا راه میانه این دو را بیمایند و راهی میان عقل‌گرایی افراطی (نص‌گریزی) و نص‌گرایی افراطی (عقل‌گریزی) بیمایند. بدین منظور، شیخ مفید که قصد تنقیح مبانی فکری تشیع را داشت، نظریه عدم حجیت اخبار آحاد را پی‌ریزی کرد. مفید و مرتضی با این الگوی فکری، دو هدف عمده را دنبال می‌کردند: یکی اینکه، مبتنی بر آن به تصفیه متون روایی شیعه پردازند و انبوهی از عقائد فاسد کلامی را که برخاسته از روایات در حوزه تحریف، جبر، تشبیه، غلو و ... بودند، به دلیل در زمره اخبار آحاد بودن، طرد کنند. دیگری اینکه، با پذیرش خبر واحد بودن روایات مصنفات امامیه، شرط عدالت راوی باید احراز شود، حال اینکه بسیاری از این روایات امامیه از جانب راویان غیر امامی و غیر موثق روایت شده‌اند و از این رو، مفید و مرتضی با ارائه نظریه متواتر و محفوف به قرائن بودن مرویات امامیه، سعی کردند تا مانع این شوند که انبوهی از روایات معصومین (ع) که در کتب معتبر امامیه موجودند، صرفاً به دلیل ضعف سندی کنار زده شوند.

منابع و مأخذ

۱. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغة؛ قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، بی تا.
۲. ابن ادريس حلی، ابو عبدالله محمد؛ السرائر (موسوعة ابن إدريس الحلی)؛ نجف: العتبة العلوية المقدسة، ۱۴۲۹ ق.
۳. ابن طاووس، علی بن موسی؛ سعد السعود؛ نجف: الحیدرية، ۱۳۶۹ ق.
۴. ابن مرتضی، احمد بن یحیی؛ طبقات المعتزلة؛ بیروت: بی نا، ۱۹۶۱ م.
۵. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد؛ کامل الزیارات؛ قم: نشر الفقاهة، ۱۴۱۷ ق.
۶. ابن حزم، علی؛ الفصل فی الملل و الاهواء و النحل؛ ریاض: بی نا، ۱۴۰۲ ق.
۷. اسعدی، محمد و همکاران؛ آسیب شناسی جریان های تفسیری؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲ ش.
۸. بحرانی، یوسف بن احمد؛ الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة؛ بیروت: دار المصطفی، ۱۴۲۳ ق.
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد؛ المحاسن؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۳۰ ش.
۱۰. بروجردي، سید حسین؛ نهاییه الأصول؛ تهران: نشر تفکر، ۱۴۱۵ ق.
۱۱. پاکتچی، احمد؛ «اندیشه فقهی ابن ابی عقیل و مکتب متکلمان متقدم امامیه»، مقالات و بررسی ها، ش ۷۶، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. _____؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ مقاله «ابن جنید اسکافی»، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۱۳. تونی، عبدالله بن محمد؛ الوافیة فی أصول الفقه؛ قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۴. جاحظ، عمرو بن بحر؛ حجج النبوة (مجموعه رسائل الجاحظ)؛ قاهره: الخانجی، ۱۹۷۹ م.
۱۵. جباری، محمد رضا؛ مکتب حدیثی قم: شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری؛ قم: زائر، ۱۳۸۴ ش.
۱۶. جزائری، سید نعمت الله؛ نور البراهین أو أنیس الوحید فی شرح التوحید؛ قم: النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. جعفریان، رسول؛ مناسبات فرهنگي معتزله و شیعه؛ قم: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۱۸. حب الله، حیدر؛ نظریه السنة فی الفكر الامامی الشیعی؛ بیروت: الانتشار العربی، ۲۰۰۶ م.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف؛ تذکرة الفقهاء؛ قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ ق.
۲۰. خامنه ای، سید علی حسینی؛ «پیام به کنگره جهانی هزاره شیخ مفید»، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۳۷۲ ش.
۲۱. خیاط، عبدالرحیم بن محمد؛ الانتصار؛ قاهره: بی نا، ۱۳۴۴ ق.
۲۲. رازی، محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۲۳. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ قم: رضی، ۱۳۶۷ ش.
۲۴. شیرازی، ابراهیم بن علی؛ التبصرة فی أصول الفقه؛ دمشق: دار الفكر، ۱۴۰۳ ق.
۲۵. صدوق، محمد بن علی؛ من لا یحضره الفقیه؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۲۶. _____؛ کمال الدین و تمام النعمة؛ تهران: اسلامیة، ۱۳۹۵ ق.

۲۷. _____؛ التوحید؛ قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.
۲۸. _____؛ امالی الصدوق؛ بیروت: اعلی، ۱۴۰۰ ق.
۲۹. _____؛ اعتقادات الامامیه؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۳۰. _____؛ علل الشرائع؛ قم: داوری، بی تا.
۳۱. طوسی، محمد بن حسن؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۹ ق.
۳۲. _____؛ الغیبة للحجة؛ قم: دار المعارف اسلامی، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. _____؛ الفهرست؛ نجف: المكتبة المرتضوية، بی تا.
۳۴. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی؛ تفسیر الصافی؛ تهران: صدر، ۱۴۱۶ ق.
۳۵. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ قم: دار کتاب، ۱۳۶۷ ش.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. کشی، محمد بن عمر؛ اختیار معرفة الرجال؛ قم: آل البيت (ع)، ۱۳۶۳ ش.
۳۸. گرامی، سید محمد هادی؛ نخستین مناسبات فکری تشیع؛ تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ ش.
۳۹. گلی، جواد و حسن یوسفیان؛ «جریان شناسی نومعتزله»، معرفت کلامی، ش ۳، ۱۳۸۹ ش.
۴۰. مجلسی، محمدباقر؛ مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول؛ قم: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۴ ق.
۴۱. _____؛ بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار؛ بیروت: الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۴۲. مرتضی، علی بن حسین؛ الذریعة الی اصول الشریعة؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۶ ش.
۴۳. _____؛ رسائل الشریف المرتضی؛ قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۰۵ ق.
۴۴. _____؛ الشافی فی الامامة؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ ق.
۴۵. _____؛ الانتصار؛ قم: النشر الإسلامي، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. معارف، مجید؛ پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه؛ تهران: نشر ضریح، ۱۳۷۴ ش.
۴۷. مفید، محمد بن محمد بن نعمان؛ الحكایات فی مخالفات المعتزلة من العدلیة والفرق بینهم و بین الشیعة الإمامیة؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق (الف).
۴۸. _____؛ المسائل السرویة، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق (ب).
۴۹. _____؛ التذکرة بأصول الفقه؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق (ج).
۵۰. _____؛ المسائل الصاغانية؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق (د).
۵۱. _____؛ المقنعة؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق (ه).
۵۲. _____؛ أوائل المقالات؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق (و).
۵۳. _____؛ تصحیح الاعتقاد؛ قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق (ز).
۵۴. نجاشی، احمد بن علی؛ فهرست أسماء مصنفی الشیعة؛ قم: النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۵۵. نخبة من الرواة؛ الأصول الستة عشر؛ قم: دار الشبستری، ۱۴۰۵ ق.
۵۶. همدانی، قاضی عبد الجبار؛ تثبیت دلائل النبوة؛ بیروت: دار العربية، ۱۹۶۶ م.