

روش‌شناسی و بسترشناسی فکری نظریات متکلمان شیعی مکتب بغداد (قرن چهارم و پنجم) در مسئله امامت

m.faryab@gmail.com

محمدحسین فاریاب / استادیار کلام مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی *

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۱۷

چکیده

روش‌شناسی و بسترشناسی یک نظریه، از مهم‌ترین مسائلی است که نقش مهمی در تحلیل و شناخت چرایی صدور آن نظریه دارد. متکلمان شیعی مکتب بغداد در قرن چهارم و پنجم هجری، از بزرگ‌ترین متکلمان امامیه در طول تاریخ به‌شمار می‌آیند. با این حال، روایات امامان معصومین، که از منابع اصیل تفکر دینی به‌شمار می‌آیند، حضور کم‌رنگی در کتاب‌های کلامی ایشان دارند. هدف از نگارش این مقاله، ابتدا روش‌شناسی فکری این متکلمان، و سپس تحلیل چرایی تکیه فراوان ایشان بر عقل در براهین و نظریات کلامی مربوط به مسئله امامت با توجه به بستر فرهنگی شهر بغداد در آن دوران است. بر اساس مهم‌ترین یافته‌های این نوشتار، نگاه سخت‌گیرانه متکلمان بغداد به احادیث و نیز تنوع مکاتب گوناگون کلامی و نیز تعصبات مذهبی و درگیری‌های شدید فرقه‌ای در بغداد، از مهم‌ترین عواملی است که مانع از استفاده لازم متکلمان شیعی از روایات در آن دوران شده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، بسترشناسی، بغداد، متکلمان، امامت.

امامت از بحث‌انگیزترین مباحث تاریخ کلام اسلامی است. در طول تاریخ اندیشه اسلامی چنان مناظرات و مناظرات جدی‌ای درباره‌ی این اصل رخ داده که برخی معتقدند: «شمشیری که برای امامت در همه‌ی زمان‌ها کشیده شد، برای هیچ اصل دینی [ای] از نیامد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۱). اختلاف میان طوایف مختلف اسلامی در این مسئله تنها به تعیین مصداق برای این منصب خلاصه نمی‌شود، بلکه جدی‌تر از آن، مبانی فکری و کلامی این اصل دینی است که مورد اختلاف قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که برخی آن را یکی از اصول دین دانسته و برخی دیگر آن را به یکی از فروع فقهی فرو کاسته‌اند.

از سوی دیگر، علم کلام در تاریخ امامیه از ابتدا تا کنون متکلمان نامدار فراوانی به خود دیده است. با نگاهی به آثار برجای‌مانده از ایشان، به جرئت می‌توان گفت بیشترین تلاش آن مرزبانان مذهب شیعه، معطوف به اصل امامت بوده است. بی‌گمان متکلمان مکتب بغداد در قرن چهارم و پنجم سهمی بسزا در این زمینه داشته‌اند و آثار و نظریات کلامی ایشان تا امروز مورد استفاده‌ی عالمان شیعی است.

با این حال، دو حقیقت انکارناپذیر در آثار متکلمان مکتب بغداد به چشم می‌آید: یکی آنکه روایات امامان علیهم‌السلام در استدلال‌های آنان حضوری بسیار کم‌رنگ دارد و دوم آنکه آموزه‌های روایی در نظریات آنها کمتر یافت می‌شود و حتی گاه دیدگاه‌هایی خلاف آنچه در روایات وجود دارد، از آنها صادر شده است.

بر این باوریم که نگاه خاص بغدادی‌ها به موضوع حدیث و نیز بستر فرهنگی خاصی که در آن می‌زیسته‌اند، در این رویکرد تأثیر بسزا داشته است. در این نوشتار به دنبال آنیم تا نخست به تبیین روش‌شناسی کلامی متکلمان مکتب بغداد در حوزه‌ی مسائل اصل امامت پردازیم، و آن‌گاه به تحلیل بستر فکری دوره‌ای باشیم که ایشان در آن می‌زیسته‌اند تا روشن شود که دلیل استفاده‌ی اندک آنها از روایات چه بوده است.

گفتنی است که محققان درباره‌ی اصل رویکرد حدیثی متکلمان بغداد، تک‌نگاره‌هایی نگاشته‌اند که یکی از آنها مقاله «تعامل مکتب حدیثی قم و بغداد» است؛ اما واکاوی روش‌شناسی خاص متکلمان بغداد درباره‌ی مسئله‌ی امامت و ریشه‌یابی چرایی اتخاذ چنین روشی از سوی آنها کمتر مورد توجه محققان بوده است. همچنین باید توجه داشت که روش‌شناسی هریک از متکلمان مکتب بغداد، خود می‌تواند در تحقیق‌هایی جداگانه و با توجه به دیدگاه آنها در همه‌ی حوزه‌های علم کلام کانون توجه قرار گیرد که

در این راستا سیره عملی آنها در مواجهه با احادیث نیز یکی از نکاتی است که باید مدنظر باشد. با این حال، با توجه به ظرفیت این تحقیق و نیز هدفی مهم‌تر (آشنایی با بسترشناسی فکری بغداد) این کار را به آینده واگذار می‌کنیم.

پیش از هر چیز لازم است با اهمیت مکتب کلامی بغداد آشنا شویم.

۱. جایگاه مکتب کلامی بغداد

محققان تقسیم‌بندی‌های پرشمار و متنوعی از دوره‌ها و مکاتب کلامی شیعه به دست داده‌اند. برای نمونه، برخی کلام امامیه را دارای چهار دوره می‌دانند: دوره تأسیس (از آغاز تا شیخ طوسی)؛ دوره تعامل و رقابت با فلسفه (از عصر خواجه نصیر تا فاضل مقلاد)؛ دوره کلام فلسفی (از میرداماد تا ملاصدرا و پیروانش) و دوره کلام معاصر (ر.ک: سبحانی، ۱۳۹۰، ص ۲۱).

در این میان، مکتب کلامی بغداد در قرن چهارم و پنجم هجری، یکی از نخستین مکاتب کلامی شیعه در دوران غیبت کبرا به‌شمار می‌آید که جایگاهی درخور تحسین دارد. اهمیت این مکتب در قرن چهارم و پنجم، به سبب سه عامل مهم است:

۱-۱. متکلمان معروف

مکتب کلامی بغداد متکی به آرای متکلمان نامداری همچون شیخ مفید، سیدمرتضی، ابوالصلاح حلبی، ابوالفتح کراچکی و شیخ طوسی در قرن چهارم و پنجم است. متکلمان یادشده هر کدام با تصنیف آثار متعدد کلامی سهمی بسزا در تثبیت عقاید و باورهای شیعی داشتند؛ تا آنجا که شیخ مفید را نویسنده دویست کتاب و رساله دانسته‌اند (طوسی، بی‌تا، ص ۱۵۸). سیدمرتضی نیز با تصنیف کتاب *گران‌سنگ الشافی فی الامامة خدمتی* ارزنده به جامعه علمی شیعه کرده است. متکلمان یادشده در دوره خود و پس از آن، از چنان مجد و عظمتی برخوردار بودند که موافق و مخالف به بزرگی و عظمت علمی ایشان اقرار کرده‌اند.

برای نمونه، شیخ مفید (۳۳۸-۴۱۳ق) استاد همه متکلمان نامدار شیعی در بغداد است. ابن‌ندیم وی را جلودار علم کلام و رئیس متکلمان شیعه در عصر خود دانسته است (ابن‌ندیم بغدادی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۰). نجاشی که یکی از شاگردان شیخ مفید به‌شمار می‌رود، کمال استاد خود را در علوم کلام، فقه و حدیث، بالاتر از آن دانسته است که توصیف‌پذیر باشد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۹۹). علامه حلی معتقد است هر کسی که پس از شیخ مفید آمده، از علم او بهره برده است (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۷). به

گزارش طبرسی، دو توفیق از ناحیه مقدسه امام زمان علیه السلام خطاب به او صادر شده است که نشان از جایگاه او نزد آن امام دارد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۹۶-۴۹۹).

سیدمرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) شاگرد پرآوازه شیخ مفید نیز شهرت و عظمتی فراوان دارد. نجاشی او را سرآمد دانشمندان عصر خود (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰) و شیخ طوسی او را در بسیاری از علوم، یگانه دانسته است (طوسی، بی تا، ص ۹۹). خطیب بغدادی از او به عظمت یاد کرده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۴۰۱) و فخررازی او را بزرگترین و عالم‌ترین اندیشمند امامی‌ای دانسته است که محکم‌ترین افکار و اندیشه‌ها را میان علمای مذهب امامیه دارد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۵۹۸). نقل شده که خواجه نصیرالدین طوسی هنگام تدریس، هر گاه نام سیدمرتضی برده می‌شد، بر او درود می‌فرستاد و می‌گفت: «کیف لا یصلی علی السید المرتضی؟»؛ چگونه بر سیدمرتضی درود فرستاده نشود؟ (ر.ک: امینی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۳۵۸).

شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) آخرین متکلم شهیر مکتب بغداد نیز همواره مورد احترام دانشمندان و بزرگان شیعه و سنی بوده است. علامه حلی در توصیف او می‌گوید وی در همه علوم و فنون دارای تصنیف بوده و تمام فضایل علمی و عملی در او جمع بوده است (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴۸). بنا بر نوشته محققان، شاگردان وی از مجتهدان شیعه به سیصد تن می‌رسید و عظمتش تا آنجا بود که خلیفه وقت، القائم بامر الله کرسی تدریس در بغداد را به او واگذار کرد که شیعه و سنی از محضر درس او استفاده می‌کردند. اهمیت این کرسی به آن است که به کسی تعلق می‌گرفت که علامه دهر و وحید عصر باشد (موسوی خوانساری، بی تا، ج ۶، ص ۲۱۹؛ امینی، ۱۴۰۶ق، ج ۹، ص ۱۵۹).

۱-۲. پیشگامی در تدوین متون جامع کلامی

نخستین جوامع کلامی شیعه را می‌توان در بغداد جست‌وجو کرد. پیش از مکتب بغداد، شیخ صدوق، کتابی به نام **الاعتقادات فی دین الامامیه** نگاشته که البته نه کامل است و نه رویکردش، عقلی؛ اما ویژگی جوامع کلامی بغداد، عقلانی کردن اعتقادات شیعه است؛ به گونه‌ای که قابلیت عرضه در دیگر جوامع علمی آن زمان را داشته است.

در این میان، آثاری همچون **الذخیره فی علم الکلام** از سیدمرتضی از بهترین هاست. همچنین نباید از کتاب ارزشمند **الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد** از شیخ طوسی گذشت. قبل از این دو نیز کتاب **اوائل المقالات** شیخ مفید از گران‌سنگ‌ترین آثار کلامی شیعه است که افزون بر دربرداشتن اغلب مباحث کلامی، گذری نیز بر مباحث معروف **لطیف الکلام** (به‌منزله اصول عامه علم کلام) داشته است.

۱-۳. دیدگاه‌ها و براهین

دیدگاه‌ها و براهین متکلمان مکتب بغداد تا قرن‌ها مورد استفاده عالمان شیعی بوده است. از این میان برای نمونه، به سه مورد اشاره می‌کنیم:

یکم: در بیان متکلمان شیعی، بغدادیون برای نخستین بار قاعدهٔ لطف را در مسئلهٔ امامت و دیگر مسائل کلامی به کار بردند. (برای نمونه، رک: مفید، ۱۴۱۳ق-الف، ص ۵۹؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۰). این قاعده پس از ایشان تا بدین روز مورد استفاده دانشمندان امامیه است (سبحانی، بی تا، ص ۳۸۷؛ میلانی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۶)؛

دوم: براهین متکلمان مکتب بغداد در اثبات عصمت امام چنان است که تا امروز نیز در متون کلامی دیده می‌شود. یکی از آنها برهان حفظ شریعت است که برای نخستین بار سیدمرتضی آن را ارائه کرد (علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۷۹؛ میلانی، ۱۴۲۶ق، ص ۴۷)؛

سوم: نظریهٔ جسم‌انگاری نفس که سیدمرتضی آن را در مکتب کلامی بغداد مطرح ساخت (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۴) مورد پذیرش طیفی گسترده از متکلمان امامیه تا قرن نهم هجری قمری قرار گرفته است (حلبی، ۱۴۰۴ق؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۳ و ۱۱۴؛ نویختی، ۱۴۱۳ق، ص ۵۴؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۱؛ بحرانی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۹).

۲. روش‌شناسی متکلمان بغداد در اصل امامت

علم کلام عهده‌دار استنباط، اثبات و تبیین عقاید و دفاع از آن است. متکلم در حوزه‌های یادشده می‌باید از روش‌ها و ابزارهای لازم استفاده کند و عقاید صحیح را به تصویر کشد؛ چنان‌که فقیه نیز با استفاده از منابع معتبر و شناخته‌شده، وظیفه دارد تکالیف مقلدان را برای ایشان بیان کند. البته ممکن است در هریک از حوزه‌های یادشده برای علم کلام، ابزاری خاص کارایی داشته باشد. برای نمونه، منطقیاً وجود خدا را نمی‌توان با دلیل نقلی برای منکر خدا ثابت کرد. در سوی مقابل، مسائل جزئی اعتقادی مربوط به معاد را نیز نمی‌توان با دلیل و روش عقلی ثابت کرد. نکتهٔ مهم آنکه اگر علوم دینی را طبق تعریف رایج به سه حوزهٔ عقاید، احکام و اخلاق تقسیم کنیم، بدیهی است که وظیفهٔ علمای علم احکام یا همان فقها، استنتاج احکام از منابع معتبر و معرفی آن احکام به مردم است. به همین سان، وظیفهٔ عالمان علم عقاید یا همان متکلمان نیز استنتاج عقاید از منابع معتبر و ارائهٔ آنها به مردم است؛ چنان‌که اثبات و دفاع از عقاید در مقابل مخالفان نیز وظیفه‌ای دیگر از وظایف متکلمان است. روشن است که در جبههٔ دفاع

از عقاید، ناگزیر باید از منابع مورد قبول طرف مقابل استفاده کرد؛ اما در حوزه استنباط و اثبات عقاید برای همکیشان، ملزم به استفاده از منابع مورد قبول مخالفان نیستیم؛ بلکه باید مبتنی بر منابعی که بر اساس موازین مورد پذیرش، معتبر شناخته شده‌اند، به استنباط و اثبات عقاید همت گماریم.

موضوعات در اصل امامت را می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلان دست‌کم به این چند دسته تقسیم کرد: تعریف امامت، ضرورت امامت، صفات امام، شئون امام و نهایتاً تعیین مصادیق امامت.

اینک با نگاهی به مجموعه روایات موجود در متون روایی، می‌توان مدعی شد که درباره همه موضوعات یادشده روایاتی فراوان وجود دارد. این در حالی است که متکلمان مکتب بغداد جز در قسمت تعیین مصادیق امامت، به طور عمده از میراث عظیم روایی استفاده نکرده‌اند و یگانه ابزار ایشان برای اثبات یا تبیین آن مسائل، عقل است. از این روست که ایشان به عنوان متکلمانی عقل‌گرا شناخته می‌شوند.

برای نمونه، ایشان در تعریف امامت با کاربرد مفهوم ریاست عامه، از این تعریف استفاده کرده‌اند: «الامامة رئاسة عامة في الدين بالأصالة لا بالنياية عن من هو في دار التكليف» (علم‌الهدی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۶۴؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۳)؛ درحالی‌که تعبیر موجود در برخی روایات چنین است: «إِنَّ الْأِمَامَةَ خَلْفَةُ اللَّهِ وَ خَلْفَةُ الرَّسُولِ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۰۰)؛ و در بسیاری از روایات با مفاهیمی همچون حجت‌الله، امین‌الله، ارکان الارض و خزان الله به معرفی امامان علیهم‌السلام پرداخته شده است (ر.ک: فاریاب، ۱۳۹۱، ص ۲۶۱-۳۸۰).

در مسئله ضرورت امامت و صفات امام، ایشان با رویکردی عقلی و با استفاده از قاعده لطف به تبیین این مسئله پرداخته‌اند که وجود امام، موجب نظم‌بخشی به جامعه و نزدیکی مردم به انجام طاعت و دوری ایشان از گناهان می‌شود. چنین امامی باید معصوم باشد و خداوند او را تعیین کند (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۳۱؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۴؛ حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۰؛ طوسی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۹۷).

ایشان در مسئله صفات امام، با تأکید بر برهان خود در بحث ضرورت امامت، به عصمت، منصوص بودن و علم خطاناپذیر داشتن در مسائل دینی تأکید می‌کنند و در اثبات این صفات، رویکردی عقلی داشته‌اند؛ هرچند برای اثبات صفتی همچون عصمت، به‌ویژه وقتی به دنبال اثبات عصمت اعیان ائمه علیهم‌السلام بوده‌اند، از براهین نقلی نیز بهره برده‌اند (ر.ک: فاریاب، ۱۳۹۰).

توجه ویژه آنان به عقل در مسئله‌ای همچون علم و عصمت، مانع از تمرکز کافی در روایات و بیان فضایل علمی امامان علیهم‌السلام شده است. در روایات از آشنایی امام با همه لغات و یا زبان حیوانات سخن گفته می‌شود (صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴۱-۳۵۰؛ کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵۰۹)، و از این مسئله که امام هر گاه بخواهد چیزی را بداند، خداوند او را آگاه می‌سازد (همان، ص ۲۵۸) و یا این آموزه که امام خازن علم الهی است (همان، ص ۱۹۲) سخن به میان می‌آید. با این حال چنین روایاتی کمتر مورد استفاده متکلمان مکتب بغداد است و گاه رسماً بیان کرده‌اند که روایاتی از این دست برای آنان قطع‌آور نبوده است (مفید، ۱۴۱۳ق-الف، ص ۶۷).

در مسئله شئون امامت، می‌توان شئون امام را به شئون تکوینی و تشریحی تقسیم کرد. شئون تکوینی امام از عالم نور آغاز شده، به عالم ماده می‌رسد و سپس به سرای آخرت نیز راه می‌یابد. متکلمان مکتب بغداد، به طور پراکنده و بسیار محدود برخی روایات مربوط به شئون امام در سرای آخرت را نقل کرده‌اند؛ اما روایات متعددی که مربوط به شئون امام در عالم نور و عالم ماده است، کمتر در آثار آنان به چشم می‌آید. برای نمونه، در روایاتی پرشمار آمده که امامان علیهم‌السلام خلقت نوری داشته‌اند: «خلقکم انواراً» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۷۵). ایشان موجوداتی زنده و فعال بوده‌اند که به تسبیح و تقدیس خداوند پرداخته (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۴۴۰) و معلم ملائکه بوده‌اند (صدوق، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳). با آنکه این آموزه‌ها به صراحت در روایات معتبر بیان شده‌اند اغلب متکلمان مکتب بغداد مضامین این روایات را در کتاب‌های خود بیان نکرده‌اند و حتی شیخ مفید که از وجود این روایات آگاه است، مضامین یادشده را برنمی‌تابد و بیان می‌کند که امامان علیهم‌السلام در آن سرا وجودی حقیقی و زنده نداشته‌اند، بلکه مقصود از نور، صورت و شبیح آنهاست که به آدم علیه‌السلام نشان داده شد تا عظمت آنها آشکار شود (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸-۴۰).

بنابر روایات متعدد و معتبر، امام علیه‌السلام واسطه فیض خداوند بر بندگان است؛ به گونه‌ای که بدون وجود امام، نظام هستی در هم می‌پاشد. *ابوحمزه ثمالی* در روایتی صحیحه - که در بسیاری از متون حدیثی نقل شده است - وقتی از امام صادق علیه‌السلام پرسید که آیا زمین بدون امام باقی می‌ماند؟ امام علیه‌السلام فرمودند: «لَوْ بَقِيَتِ الْأَرْضُ بِغَيْرِ إِمَامٍ كَسَاخَتْ»؛ اگر زمین بدون امام باقی بماند، فرو می‌پاشد (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۹؛ صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۸۸؛ نعمانی، ۱۳۹۷ق، ص ۱۳۸). ایشان در روایتی دیگر نیز تصریح کردند که اگر لحظه‌ای امام روی زمین نباشد، زمین آنچه را در خود دارد بیرون می‌ریزد و آنچه را روی خود دارد در خود فرو می‌برد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲).

متکلمان مکتب بغداد به این شأن بزرگ نه تنها اشاره نکرده‌اند، بلکه گاه آن را نیز انکار کرده‌اند. سیدمرتضی از متکلمانی است که به خوبی از وجود روایاتی که بر شأن وساطت فیض امامان علیهم‌السلام دلالت دارند، آگاه است؛ اما در برابر دیدگاه برخاسته از این روایات، موضع‌گیری شدیدی می‌کند و به صراحت آن را نظریه‌ای غالیانه معرفی و ادعا می‌کند که احدی از علمای امامیه چنین اندیشه‌ای را بر نتاییده است. از نظر سید، غالیان چون امام را خدا می‌دانند، چنین شئونی را برای او ثابت می‌دانند (علم‌الهدی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۲).

مجال طرح همه دیدگاه‌های متکلمان مکتب بغداد در حوزه امامت وجود ندارد، اما از این مختصر به‌خوبی دانسته می‌شود که ایشان نگاهی محتاطانه، بلکه گاهی انکارگونه به روایات داشته‌اند و عمدتاً با رویکردی عقلی به بررسی مسائل موجود در اصل امامت پرداخته‌اند.

یادکرد این نکته نیز ضرورت دارد که نمی‌توان گفت علمای متکلمان مکتب بغداد با متون حدیثی شیعه ناآشنا بوده‌اند؛ چراکه به شهادت تاریخ، علم حدیث در بغداد رونقی ویژه داشته است. به گزارش تاریخ، شیخ صدوق دو بار در سال‌های ۳۵۲ق و ۳۵۵ق به بغداد مسافرت کرده است (گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۸ق، ص ۱۱۱؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۸۹). کلینی نیز کتاب خود را در بغداد عرضه کرد و در همان جا اقامت گزید و از دنیا رفت (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۷۷ و ۳۷۸). افزون بر آن، محدثان دیگری نیز از ری به بغداد آمدند و در آنجا ساکن شدند (ر.ک: نریمانی و فیروزمندی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۸). به علاوه دانشمندان بغداد گاه پرسش‌هایی از محدثان قم می‌کردند و محدثان قم نیز پاسخ‌های خود را مکتوب می‌کردند. این مدعا با توجه به برخی آثار شیخ صدوق مانند *الرسالة الثانية الى اهل بغداد فی معنی شهر رمضان* روشن می‌شود. ضمن آنکه در ذیل آثار شیخ طوسی کتاب‌هایی مانند *المسائل الرازیة و المسائل القمیه* دیده می‌شود (طوسی، بی‌تا، ص ۱۶۱) که نشان از دادوستدهای علمی قم و بغداد دارد.

همه این شواهد بیانگر آن هستند که متکلمان مکتب بغداد، از آشنایی درخور توجهی با منابع حدیثی برخوردار بودند. افزون بر آن، امروزه متون حدیثی متعددی از متکلمان مکتب بغداد برجای مانده است که کتاب‌هایی همچون *امالی مفید*، *امالی سیدمرتضی*، *امالی شیخ طوسی*، *المزار مفید*، *مصباح المتهجد شیخ طوسی* و از همه مهم‌تر دو کتاب *تهذیب و استبصار شیخ طوسی* از آن جمله‌اند. اینک باید دانست چرا متکلمان مکتب بغداد که هم آشنا با حدیث بوده‌اند و هم متون حدیثی از آنها به یادگار مانده است، در مقام عمل کمتر از روایات در اثبات و تبیین مسائل امامت بهره برده‌اند؟ به نظر

می‌رسد دو عامل در این رویکرد تأثیر داشته است: نخست نگاه سخت‌گیرانه‌ای که ایشان به حدیث داشتند، و دوم، بستر خاص فکری - فرهنگی‌ای که بر بغداد حاکم بوده است.

۳. بغداد و حدیث

برای آنکه نگاه ویژه متکلمان بغداد را نسبت به حدیث بکاویم، لازم است به طور خاص از متکلمان شاخص آنها نام ببریم و با رویکردشان آشنا شویم.

۳-۱. شیخ مفید

شیخ مفید در علم حدیث استاددیده است. افزون بر شیخ صدوق و کلینی، می‌توان به جعفر بن محمد قولویه (۳۶۹ق) نیز به عنوان اساتید او اشاره کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۲۳). بازخوانی آثار او، روشن می‌سازد که او آشنایی خوبی با روایات دارد. برای نمونه، وقتی در کتاب **تصحیح الاعتقاد** روایات مورد استناد شیخ صدوق در موضوعی خاص را نقد کرده، خود روایات دیگری در مقابل آنها نقل می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۷۲ و ۷۳). کتاب **امالی** او نیز شاهدی بر مهارت او در حدیث است.

مبانی رجالی شیخ مفید نیز موضوعی است که باید بدان پرداخت. پیداست که او هیچ حدیثی را بدون بررسی سندی نمی‌پذیرد (همان، ص ۱۴۷). وی در حوزه سندشناسی، حدیث متواتر را می‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۳ق-د، ص ۸۹)؛ اما خبر واحد را مبنای علم و عمل خود قرار نمی‌دهد (همو، التذکره بأصول الفقه، ۱۴۱۳ق، ص ۳۸؛ همو، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۷۲)؛ مگر آنکه شواهدی بر صدق راوی آن وجود داشته باشد (همو، ۱۴۱۳ق-د، ص ۱۲۲). از این نکته روشن می‌گردد که آنچه برای شیخ مهم بوده، صدق راوی بوده است.

البته وی در موضعی دیگر، از این رویکرد فاصله می‌گیرد و افزون بر خبر متواتر، دو نوع خبر دیگر را نیز می‌پذیرد: نخست، خبر واحدی که قرینه‌ای بر صدق آن خبر - نه صرفاً صدق راوی آن - وجود داشته باشد؛ دوم خبر مرسلی که اهل حق بدان عمل می‌کنند (همو، ۱۴۱۳ق-ز، ۱۴۱۳ق، ص ۲۸).

به باور شیخ، روایتی که مخالف قرآن و عقل باشد، پذیرفتنی نیست (همو، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۱۴۹). او تصریح می‌کند که اگر حدیثی را هزاران نفر نیز نقل کنند، اما محتوای این حدیث با ضروریات مخالفت داشته باشد، چنین حدیثی را نمی‌توان پذیرفت (همو، ۱۴۱۳ق-و، ص ۳۰۷).

همچنین به نظر می‌رسد، اگر محتوای روایتی همسو با عقاید غالبان باشد، مورد بی‌مهری شیخ قرار

می‌گیرد (همو، ۱۴۱۳ق - خ، ۱۴۱۳ق، ص ۴۷). برای نمونه، او درباره روایاتی که بیانگر بهره‌مندی امامان علیهم‌السلام از علم به تمام صنایع و لغات هستند، تصریح می‌کند که این روایات را کسانی نقل کرده‌اند که باید آنها را تأیید کرد؛ اما خود آنها را مفید قطع ندانسته است و تأکید می‌کند که روایات یادشده را غالبان پذیرفته‌اند (همو، ۱۴۱۳ق-د، ص ۶۷). همچنین او روایات مربوط به عالم انوار را دیده است؛ اما آنها را منتسب به غالبان دانسته، کنار می‌گذارد (همو، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۳۷).

او با داشتن چنین رویکردی به مقوله حدیث است که آشکارا بر اصحاب حدیث امامیه خرده می‌گیرد و آنها را کسانی معرفی می‌کند که فطانت اندکی داشته و هر حدیثی را نقل کرده‌اند و حق و باطل آن را از هم تفکیک نکرده‌اند (همو، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۸۰-۸۸). او در موضعی دیگر، وقتی با این پرسش روبه‌رو می‌شود که آیا کتاب‌های شیخ صدوق معتبرند یا خیر، تصریح می‌کند که تمام آنچه شیخ صدوق نقل می‌کند، حجت نیست؛ زیرا او آنچه را شنیده نقل کرده و ضمانتی برای صحت آن بر عهده نگرفته است. او در اینجا پا را فراتر گذاشته، اصحاب حدیث را کسانی می‌خواند که اهل تأمل و دقت نیستند (همو، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۷۲ و ۷۳).

نکته درخور توجه آن است که دانشمندان قم نیز نسبت به حدیث سخت‌گیری خاص خود را داشتند؛ به گونه‌ای که برخی افراد را به دلیل بی‌توجهی نسبت به گزینش احادیث از شهر اخراج می‌کردند (حلی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۴). با این حال، بزرگانی همچون شیخ مفید، محدثان امامیه و حتی شیخ صدوق را متهم می‌کند که اینان هر حدیثی اعم از حق و باطل را نقل می‌کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق-ج، ص ۷۸). بنابراین روشن می‌شود که سخت‌گیری ایشان در قبول احادیث فراتر از آن سخت‌گیری دانشمندان قم بوده است.

گفتنی است که شیخ مفید گاه دیدگاه‌هایی برگزیده که ممکن است مخالف با سخت‌گیری‌هایش در مقوله حدیث به‌شمار آید. برای نمونه، او معتقد است آنان که در مقابل امیرالمؤمنین علیه‌السلام جنگیدند، همگی کافر، گمراه و ملعون‌اند. همچنین می‌گوید کسانی که در خلافت بر ایشان پیشی گرفتند، آنها نیز ظالم و مخلد در دوزخند (مفید، ۱۴۱۳ق-د، ص ۴۲).

ممکن است گفته شود که این دیدگاه‌ها را شیخ مفید از راه خبر واحد بدست آورده است. با این حال، باید توجه داشت که اولاً او در آن جایگاه، در پی بیان دیدگاه‌های مورد اتفاق مذهب امامیه بوده است؛ ثانیاً روشن نکرده که دلیل چنین دیدگاه‌هایی، آیا عقل بوده یا نقل؟ چراکه اگر در مقام بحث کلامی به اینجا رسیدیم که منکر امامت، همچون منکر نبوت است، عقلاً نتیجه‌ای جز آنچه شیخ به آن

رسیده، نخواهیم داشت؛ ثالثاً بر فرض که مستمسک شیخ در این دیدگاه‌ها، صرفاً نقل بوده، باز روشن نیست که آن نقل، آیا قرآن بوده یا احادیث و اگر مستمسکش، احادیث بوده، آن احادیث از اخبار آحاد بوده‌اند یا متواتر؟

بنابراین نمی‌توان از طریق چنین دیدگاه‌هایی، شیخ مفید را کسی دانست که از مبانی خود در امر حدیث فاصله گرفته است.

۳-۲. سید مرتضی

به گفته نجاشی، سید احادیث فراوانی شنیده و استاد دیده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۰). کتاب *امالی* او نیز نشان می‌دهد که تا چه مقدار با روایات اعتقادی آشناست. نگاهی گذرا به آثار سید، نشان می‌دهد بسیاری از نامه‌هایی که برایش ارسال می‌شد، محتوایشان پرسش از روایات اعتقادی بوده است؛ چنان‌که خواهد آمد، آثاری همچون *کافی* و آثار شیخ صدوق در اختیار و دسترس سیدمرتضی بوده است؛ به گونه‌ای که گاه وی نسبت به احادیث این کتاب‌ها نیز موضع‌گیری می‌کند. بنابراین روشن می‌شود که او آشنایی درخور تحسینی با احادیث اعتقادی داشته است.

در حوزه سندشناسی، سید به طور کلی نسبت به خبر واحد روی خوشی نشان نمی‌دهد. در مواضع متعددی تصریح می‌کند که خبر واحد، مفید علم و عمل نیست (علم‌الهدی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۲۷ و ۴۲۸؛ همو، ۱۴۱۵ق، ص ۴۹۲). او گاه این عقیده را مورد پذیرش تمام عالمان شیعه قلمداد کرده است (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

سیدمرتضی گاهی عدم حجیت خبر واحد را به طور مطلق مطرح می‌کند و حتی به طور خاص، خبر واحدی را که راوی آن عادل باشد نیز حجت نمی‌داند. به باور او، اگر راوی خبر واحد عادل باشد، موجب ظن به صدق آن می‌شود و هرگز مفید علم و یقین نیست (همو، ۱۳۴۸، ج ۲، ص ۵۱۷). از این رو، حتی اگر راوی آن عادل هم باشد، نمی‌توان به آن استناد کرد. او معتقد است عقلاً محال نیست که خداوند ما را به استفاده از قیاس یا عمل به خبر واحدی که راوی آن عادل است، فرمان بدهد و متعبد کند؛ اما چنین نکرده است (همو، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۳).

سیدمرتضی نگاهی تند و بدبینانه نیز نسبت به محدثان شیعی داشته است. به اعتقاد او اصحاب حدیث هرچه شنیده‌اند روایت کرده‌اند و دقتی به این مسئله نکرده‌اند که آیا آن شنیده‌ها حجت و دلیل است یا خیر. سید از این رویه برمی‌آشوبد و تأکید می‌کند که آنها در اصول دین مانند توحید، عدل، نبوت و امامت به اخبار آحاد استناد کرده‌اند؛ درحالی‌که هر عاقلی می‌داند که خبر واحد در اصول دین

حجت نیست. وی تصریح می‌کند که بر اساس همین مسلک است که برخی از ایشان به جبر و تشبیه گرایش یافته‌اند. سید در پایان تصریح می‌کند که وقتی در فروع دین به اخبار آحاد عمل نمی‌کنیم، چگونه می‌توانیم در اصول دین به آن عمل کنیم؛ درحالی‌که در اصول دین نیازمند علم و قطع هستیم، بلکه در همهٔ مسائل شرعیه چنین نیازی داریم (همان، ج ۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲).

سید مرتضی دیدگاه خود را نسبت به کتابی همچون **کافی** نیز کاملاً روشن بیان کرده است. او تصریح می‌کند که در نگاه اصحاب ما، نمی‌توان بدون دلیل و حجت به کتاب **کافی** مراجعه کرد. او تصریح می‌کند که مراجعه به امثال کتاب **کافی** در بحث اصول دین نادرست است؛ چنان‌که در فروع نیز اگر بدان مراجعه شود، پذیرش روایات آن، بدون آنکه قرینه‌ای همراه با آنها باشد، کاری بدون حجت است (همان، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۳).

۳-۳. شیخ طوسی و دیگر متکلمان مکتب بغداد

شیخ طوسی دیگر متکلم مکتب بغداد، چند کتاب روایی دارد که دو کتاب آن مربوط به فقه است. اما کتاب **امالی** او، آکنده از روایاتی است که هم مربوط به اخلاق بوده‌اند و هم به فضایل امامان علیهم‌السلام مربوط می‌شود. او نیز در محیطی بوده که کتاب‌هایی همچون **کافی** در آنجا عرضه شده است. از این رو به نظر نمی‌رسد که از روایات اعتقادی بی‌اطلاع باشد.

شیخ طوسی در کتاب اصولی خود، به صراحت خبر واحدی را که راوی آن ثقة باشد، پذیرفته است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۲۶)؛ اما در آثار کلامی خود، به دفعات خبر واحد را به طور مطلق مردود می‌داند و بر همین پایه، به نبرد فکری با مخالفان می‌پردازد (همو، ۱۳۸۲، ج ۳، ص ۱۳۸). بنابراین ممکن است مقصود او از حجیت خبر واحد ثقة، دربارهٔ مسائل غیراعتقادی باشد.

به هر روی، نکته‌ای که نباید از آن غافل شد، دقت شیخ طوسی در مسئله اعتبار و وثاقت راویان حدیث است. از همین روست که او دو کتاب در بحث رجال و درایه نگاشته و وثاقت راویان را در ترازوی نقد گذاشته است.

مقدار آشنایی حلبی، کراچکی و نویختی با احادیث اعتقادی چندان روشن نیست. البته با توجه به آنکه ایشان در بغداد سکونت داشتند، نمی‌توان آنها را ناآشنا با احادیث دانست.

در حوزهٔ سندشناسی، حلبی نیز تصریح می‌کند که خبر واحد در مسائلی که حل آنها در گرو علم و یقین است، کارآمد نیست. او این نظریه را باواری همگانی معرفی می‌کند (حلبی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۹۷-۴۰۰). پیداست که مقصود شاگرد سید مرتضی از مسائل مورد نظر، مسائل اعتقادی است. ضمن آنکه او

نیز روشن نکرده که آیا همه انواع خبر واحد، هرچند راوی‌شان تقه باشد، در حل مسائل اعتقادی بی‌اعتبارند، یا تنها خبر واحدی که از طریق راوی غیرتقه است. کراجکی و ابواسحاق نویختی نیز خبر واحد را معتبر ندانسته‌اند (کراجکی، ۱۴۲۱ق، ص ۶۵ و ۱۲۱؛ نویختی، ۱۴۱۳ق، ص ۷۶).

۳-۴. تحلیل و نتیجه‌گیری

دانستیم که بغدادی‌ها نگاهی سخت‌گیرانه به حدیث دارند. آنان به خبر واحد نه فقط در عقاید، بلکه گاه در فقه نیز بها نمی‌دهند و نگاهی بدبینانه نسبت به محدثان قمی دارند. این در حالی است که اغلب روایات مربوط به مسئله امامت متواتر نیستند. ضمن آنکه آن روایات در مجامع روایی قمیون گنجانده شده‌اند.

توجه به آنچه گفتیم، روشن می‌سازد که چنین رویکردی به حدیث و محدثان می‌توانسته در فاصله گرفتن بغدادی‌ها از حدیث تأثیرگذار باشد.

۴. بسترشناسی فکری بغداد

بغداد یکی از شهرهای تاریخی جهان اسلام به‌شمار می‌رود که آن را ام‌الدینا و سیده‌البلاد، و نیز مدینه‌السلام نامیده‌اند. (حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۱، ص ۴۵۶؛ ابن‌فقیه، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۸).

به نظر می‌رسد یکی دیگر از عواملی که متکلمان بغداد نتوانستند از روایات به قدر لازم در اثبات و تبیین عقاید شیعی بهره ببرند، فضا و بستر خاصی حاکم بر شهر بغداد آن دوران بوده است. به دیگر سخن، آنها در فضایی می‌زیستند که اولاً اقتضای استفاده از روایات در آن محیط وجود نداشت؛ ثانیاً ایشان از آزادی کامل برای ابراز عقاید خود برخوردار نبودند؛ از این رو سخن گفتن از مقامات امامان علیهم‌السلام - به‌گونه‌ای که در روایات وجود دارد- بازتاب‌های گسترده‌ای به دنبال داشت که ممکن بود امنیت جانی و مالی شیعیان را به خطر بیندازد.

تفصیل آنچه را گفتیم در ادامه خواهیم آورد. بگذارید برای ترسیم فضای فرهنگی بغداد در قرن چهارم و پنجم، دو مؤلفه مهم فرهنگی در بغداد آن دوران را بکاویم.

۴-۱. تنوع مکاتب فکری در بغداد

بغداد پایتخت دولت اسلامی بود. دانشمندان بسیاری در حوزه‌های مختلف علمی مانند شعر، ادبیات، حدیث، تفسیر، عرفان، ریاضیات، نجوم و طب در بغداد می‌زیستند (ر.ک: پاکتچی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۳۳۶-۳۰۶)؛ از این رو بسیار طبیعی است که محافل و مدارس علمی متعددی در آنجا شکل گرفته باشد.

بروز مناظرات علمی نیز در فضایی که آکنده از عقاید و دیدگاه‌های گوناگون است، انکارناپذیر است. قرن چهارم و پنجم هجری دوران رویارویی گروه‌های مختلف کلامی در بغداد است که مهم‌ترین آنها معتزله، اشاعره و امامیه‌اند؛ هرچند نباید از وجود گروه‌های دیگری مانند مرجئه، زیدیه، اسماعیلیه و اهل حدیث غافل شد.

در این مجال، به بررسی موقعیت سه مکتب معتزله، اشاعره و امامیه در قرن چهارم و پنجم می‌پردازیم.

۴-۱-۱. مکتب کلامی معتزله

کلام معتزله کار خود را با *واصل بن عطا* و *عمرو بن عبید* در قرن دوم هجری آغاز کرد. جایگاه نخستین معتزلیان، شهر بصره بود. نامدارانی همچون *ابوالهذیل علاف* (۲۲۷ یا ۲۳۰ق)، *ابراهیم نظام* (حدود ۲۳۱ق)، *جاحظ* (۲۵۵ق)، *ابوعلی جبایی* (۳۰۳ق)، *ابوهاشم جبایی* (۳۲۳ق) و *قاضی عبدالجبار معتزلی* (۴۱۵ق) همگی متعلق به معتزله بصره هستند (ر.ک: الخیون، ۱۴۲۱ق، ص ۶۳-۲۶۲). اوایل قرن سوم هجری *بشرین معتمر* (۲۱۰ق) در بغداد سکنا گزید و خود را به عنوان رئیس شاخه معتزله در بغداد معرفی کرد (اسدآبادی معتزلی، ۱۹۷۲، ص ۴۹؛ ابن مرتضی، بی‌تا، ص ۵۲). این امر موجب تقسیم معتزله به معتزلیان بصره و معتزلیان بغداد شد که معتزله بغداد به لحاظ نظری و فکری در مواردی از معتزلیان بصره، دور و به شیعه نزدیک شد؛ تا آنجا که *بشرین معتمر* کتاب‌هایی نیز در رد بزرگان معتزلی بغداد مانند *نظام* و *ابوالهذیل* نوشته است (ر.ک: ابن ندیم بغدادی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۷). یکی از مهم‌ترین دیدگاه‌های معتزلیان بغداد در بحث امامت، برتر دانستن امام علی علیه السلام نسبت به دیگر خلفا بود که *ابن ابی الحدید معتزلی* آن را عقیده‌ای شایع میان معتزله بغداد دانسته است (ابن ابی الحدید معتزلی، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۶۳). تبلور و اوج شیوع این نظریه، تصنیف کتابی مستقل در باب اثبات تفضیل امیرالمؤمنین علیه السلام به وسیله *ابوجعفر اسکافی* (۲۴۰ق) است. نزدیکی معتزله بغداد به امامیه تا آنجاست که *ابن راوندی* از معتزله بغداد با عنوان *متشبعه المعتزله* یاد می‌کند (ر.ک: خیاط، ۱۴۲۱ق، ص ۱۵۶). درخور توجه آنکه پرچمدار این گرایش فکری، یعنی *بشرین معتمر* به جرم شیعه‌گری به دستور *هارون عباسی* به زندان افتاد (ابن مرتضی، بی‌تا، ص ۵۳).

۴-۱-۲. مکتب کلامی اشاعره

مکتب فکری اشاعره نسبت به معتزله، ظهور و بروز کمتری در بغداد داشت؛ اما می‌توان از بزرگان همچون *ابوالقاسم بجلی* و *ابوعلی بن شاذان* در شمار پیروان اشعری نام برد که در اواخر سده چهارم

هجری در بغداد بودند. در همین دوره /ابوبکر باقلانی (۴۰۳ق) از اندیشمندان بزرگ اشعری به بغداد مهاجرت کرد و حلقه‌ی درسی تشکیل داد (تمیمی سمعانی، ۱۳۸۲ق، ج ۲، ص ۵۲). عبدالقاهر بغدادی (۴۲۹ق) نیز با تصنیف *الفرق بین الفرق* گامی مهم در تقویت موقعیت مکتب اشعری در بغداد برداشت (زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۴، ص ۴۸). اینها هم‌روزگار با متکلمان بغداد بودند. در ادامه و در نیمه‌ی دوم قرن پنجم هجری، اشعریان ایرانی مبلغ مکتب اشعری در بغداد بودند که با تأسیس نظامیه‌ی بغداد در سال ۴۵۹ ق این مدرسه به پایگاهی برای تبلیغ و رشد مکتب اشعری تبدیل شد. /ابوحامد غزالی (۵۰۵ق) در این دوران، مدتی چند بر کرسی استادی نظامیه‌ی بغداد تکیه زد که نقشی بسزا در تاریخ کلام اشعری در بغداد ایفا کرد (پاکتچی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۳۲۵).

۴-۱-۳. مکتب کلامی امامیه

کلام امامیه تا پیش از این، در دوران حضور امامان علیهم‌السلام در کوفه - که مرکز تجمع شیعیان از دوران امام علی علیه‌السلام بود - دوران اوج خود را سپری می‌کرد. هرچند امامان علیهم‌السلام اغلب در مدینه بودند، آمد و شد های ایشان به کوفه، به‌ویژه اقامت پنج‌ساله‌ی امام صادق علیه‌السلام در شهر هاشمیه در نزدیکی کوفه، فرصتی طلایی برای غنا بخشیدن به معارف اعتقادی متکلمان شیعی در این شهر شد (رجبی، ۱۳۷۸، ص ۴۵۱ و ۴۵۲)؛ اما به تدریج - و شاید به دلیل پایان دوران حضور امامان معصوم علیهم‌السلام و سکن‌گزیدن نواب اربعه در بغداد (صدوق، ۱۳۹۵ق، ج ۲، ص ۵۰۳) - این مکتب رو به افول نهاد و پس از آن بود که با مهاجرت برخی از متکلمان مکتب کوفه به بغداد، زمینه برای شکل‌گیری مکتب کلامی بغداد فراهم آمد. البته پیش از این، هشام‌بن حکم که از نامداران مکتب کلامی کوفه بود، وقتی در کوفه با بی‌مهری مواجه شد، به بغداد آمد (کشی، ۱۳۴۸، ص ۲۵۵؛ نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۳۳). پیدایش نوبختیان در قرن سوم و چهارم - که جلالتی درخور نزد دستگاه خلافت نیز داشتند - و جولان آنها در علم کلام، با معرفی چهره‌ای همچون /ابوسهل نوبختی (۳۱۱ق) موجب تمرکز کلام امامیه در بغداد شد (پاکتچی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۳۲۴-۳۲۲). شاید فاصله گرفتن از حدیث و گرایش به عقل‌گرایی - آن هم در شهری که جولانگاه مکتب عقل‌گرای معتزلی بود - مهم‌ترین دستاورد حضور فکری نوبختیان در بغداد تا پیش از تأسیس مدرسه فکری شیخ مفید بود (نیومن، ۱۳۸۶، ص ۱۳۱).

سرانجام بغداد در نیمه‌ی دوم قرن چهارم هجری شاهد حضور علمی بزرگمردی از شیعیان یعنی شیخ مفید شد. نهضت کلامی شیخ مفید و شاگردان او تا قرن‌ها بر دیگر مکاتب کلامی شیعه نیز مؤثر واقع شد. جایگاه علمی او و سیدمرتضی بسیار مهم بود؛ تا آنجا که از جاهای دور و نزدیک مسائل مختلف

علمی را در قالب نامه از ایشان می‌پرسیدند. این مدعا با نگاهی به آثار برجای‌مانده از ایشان، مانند *المسائل السرویه، المسائل الصاغانیه و المسائل الکعبریه* روشن می‌شود.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که مکاتب کلامی معتزله، اشاعره و امامیه به همراه دیگر مکاتب فکری، حضوری فعال در بغداد داشتند که به طور طبیعی، موجب رقابت‌های علمی تنگاتنگی شده است.

اینک می‌توان به این فرضیه نزدیک شد که در چنین فضای علمی‌ای اگر عالم شیعی خواسته باشد از اعتقادات راستین شیعه در برابر دیگر عالمان غیرشیعی دفاع کند، چاره‌ای ندارد جز اینکه یا از عقل استفاده کند یا از روایات نبوی مورد قبول طرفین. طبیعی است که در مقام احتجاج و مناظره و عرضه عقاید، نمی‌توان از روایاتی بهره برد که برای خصم، ارزش علمی ندارند.

۴-۲. تعصبات و درگیری‌های مذهبی در بغداد

بغداد پایتخت حکومت عباسیان بود و اغلب جمعیت این شهر را اهل سنت تشکیل می‌دادند. شیعیان که جمعیت کمتری را تشکیل می‌دادند، به طور عمده در محله کرخ سکونت داشتند (حموی، ۱۳۹۹ق، ج ۴، ص ۴۴۸). تا قبل از ظهور آل‌بویه در عراق، شیعیان در تنگنایی خاص قرار داشتند؛ اما با روی کار آمدن آل‌بویه در سال ۳۳۴ق - که خود را حکومتی شیعی می‌دانست - آزادی نسبی برای شیعیان به وجود آمد (ر.ک: موسوی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۱-۲۸۷). ورود سپاهیان آل‌بویه به هنگام خلافت *المستکفی بالله*، خلیفه عباسی، موجب استیلای ایشان بر بغداد شد. ایشان که بر مذهب شیعه بودند، تلاش فراوانی برای احیای شعائر تشیع داشتند؛ مانند آنکه در سال ۳۵۲ق دستور به بستن بازارها و عزاداری روز عاشورا دادند. یک سال پیش از آن، در سال ۳۵۱ق مکتوبی بر در مسجد جامع نصب کردند که در آن معاویه، و کسی که فدک را غضب کرد، و آن که مانع به خاک سپردن امام حسن علیه السلام در کنار قبر جدش شد، و آن که /بوذر را تبعید کرد، و کسی که عباس را از شورا اخراج کرد، لعنت شده بودند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۵۲۱-۵۲۷).

با تحلیلی تاریخی می‌توان گفت در پیش‌گرفتن این سیاست از سوی فرمانروایان بویهی، موجب شد تا شیعیان نیز برای خود در شهری که اغلب جمعیت آن را اهل سنت تشکیل می‌داد، احساس آزادی کرده، برخی شعارهای شیعه را که مدت‌ها مطرح نبود زنده کنند که نظیر آن، جا دادن تعبیر «حی علی خیر العمل» در اذان در محله کرخ شیعیان بود (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۳۰، ص ۶).

چنین تلاش‌هایی هرچند با انگیزه‌های دینی انجام می‌شد، اما از نتایجی که به بار آورده است، می‌توان

نتیجه گرفت که ایشان در انجام این تلاش‌ها چندان مصلحت‌سنجی را و جهت همت خود قرار نمی‌دادند که در پی آن، آتش اختلاف میان شیعیان و اهل سنت افروخته می‌شد (کبیر، ۱۳۸۱، ص ۳۰۷-۳۲۷).

گذری بر تاریخ قرن چهارم و پنجم هجری در بغداد، بیانگر عمق اختلافات و تعصبات فرقه‌ای میان شیعیان و سنیان بوده است؛ تا آنجا که گاه منجر به حوادثی بسیار تلخ و دردناک شده است. به گوشه‌ای از این حوادث توجه کنید:

الف. در عاشورای سال ۳۵۳ق به دستور معزالدوله بویه، بازارها تعطیل شد تا مردم به عزاداری بپردازند. این تصمیم به مذاق سنیان خوش نیامد. در نتیجه درگیری شدیدی میان آنها با شیعیان رخ داد که در پی آن، افراد بسیاری مجروح شدند و اموال فراوانی به غارت رفت (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۸، ص ۵۵۸)؛ ب. در سال ۳۶۲ق یکی از سنیان کشته شد. اهل سنت به همراه ترکان به خونخواهی او به پا خاستند؛ قاتل را یافته، کشتند و نعش او را سوزاندند. این عمل خود موجب فتنه‌ای علیه شیعیان شد و وزیر وقت، مأموری را که تعصب فراوانی در سنی‌گری داشت مأمور فرو نشاندن آشوب کرد. او نیز محله کرخ را که محل تجمع شیعیان بود به آتش کشید. در نتیجه آن، هفده هزار نفر سوختند، سیصد مغازه طعمه حریق و ۳۳ مسجد نابود شد (همان، ج ۸، ص ۶۲۸)؛

ج. در سال ۳۹۸ق فتنه‌ای دیگر در گرفت. فردی از هاشمیان باب البصره به آزار شیخ مفید پرداخت. شاگردان شیخ، به تلافی این اقدام، نزد دو فقیه اهل سنت یعنی ابوحامد اسفراینی و ابن‌کفانی رفته، آنها را دشنام دادند. آنها به جست‌وجوی دیگر فقهای اهل سنت نیز رفتند که ایشان را نیافتند. فتنه به اوج رسید. ابوحامد به منطق دارالقطن منتقل شد. سلطان عده‌ای را گرفت و به زندان افکند. شهر آرام شد. ابوحامد به مسجد خویش بازگشت، اما شیخ مفید تبعید شد. پس از مدتی با شفاعت علی‌بن‌مزید نزد سلطان، شیخ نیز به بغداد بازگشت (همان، ج ۹، ص ۲۰۸).

موارد یادشده تنها گوشه‌ای از درگیری‌های فرقه‌ای در بغداد و در حضور دولت شیعی آل‌بویه بوده است که نگاهی به منابع تاریخی بیانگر فراوانی این درگیری‌ها بوده است (ابن کثیر، ۱۹۸۶، ج ۱۲، ص ۴۹).

ضمن آنکه با کاهش قدرت آل‌بویه، افزایش قدرت دستگاه خلافت عباسی، و سرانجام چیره شدن سلجوقیان بر بغداد، عرصه بر رئیس وقت شیعیان یعنی شیخ طوسی چنان تنگ شد که در سال ۴۴۸ق مجبور به ترک بغداد و مهاجرت به نجف اشرف شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۸) و در سال ۴۴۹ق نیز خانه و کتابخانه او مورد هجوم قرار گرفت و به آتش کشیده شد (ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۱۶؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۶۳۷).

از آنچه گذشت به‌خوبی روشن می‌شود که فضای فکری و فرهنگی بغداد به گونه‌ای نبود که عالمان دین بتوانند آزادانه به بیان دیدگاه‌های خود بپردازند. اینک می‌توان دلیل استفاده اندک متکلمان بغداد از روایات را با نگاهی بهتر بررسی کرد. اولاً با توجه به حضور فکری و علمی مکاتب مختلف در بغداد، بیشترین تلاش متکلمان بر دفاع از عقاید و ردیه‌نویسی علیه یکدیگر معطوف شده است؛ تا آنجا که برای شیخ مفید حدود سی ردیه ضبط شده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰۲-۳۹۹). به دیگر بیان، ماهیت علم کلام که از متکلم می‌خواهد تا به استنباط و اثبات عقاید از آیات و روایات نیز بپردازد، بسیار دفاعی شده بود و در این محیط، دفاع از عقاید باید مبتنی بر عقل قطعی یا نقل مورد توافق طرفین باشد. از این رو نمی‌توان از روایاتی بهره گرفت که راوی آنها امامان معصوم علیهم‌السلام باشند؛ مگر روایاتی که مشتمل بر احتجاج باشند و امام علیهم‌السلام راه استدلال را آموخته باشد.

ثانیاً تعصبات فرقه‌ای به گونه‌ای که بدان اشاره شد، گاه چنان عرصه را بر متکلمان آزاداندیش تنگ می‌کرد که آزادی عمل را از آنها می‌گرفت؛ تا آنجا که در سال ۴۰۸ق در پی بروز فتنه‌ای دیگر، وزیر وقت از عالمان مذاهب گوناگون تعهد خواست که در مسائل دینی از مناظره و مباحثه بپرهیزند؛ وگرنه مجازات خواهند شد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۹، ص ۳۰۵).

در فضایی که گفتن «حی علی خیرالعمل» موجب فتنه‌ای بزرگ می‌شود، و بیان جمله «علی خیر البشر» - که در متون اهل سنت نیز موجود است (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۶۲۵؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۴۳۳) - موجب درگیری می‌شود (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۳۰، ص ۱۱)، چگونه می‌شود انتظار داشت از روایاتی سخن به میان آید که از شئون و مقامات فرابشری امامان علیهم‌السلام حکایت دارند.

آری در شهری که تعصبات مذهبی چنان بالاست که با وجود دولت شیعی آل‌بویه، شیخ مفید سه بار از بغداد تبعید می‌شود (ر.ک: کریمی زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۱۸۱)، چنین فضایی اجازه بیان هر سخنی را نمی‌دهد؛ بلکه ایشان را وادار به گفتن سخنانی می‌کند که دفاع عقلانی یا قرآنی از آن ممکن باشد و موجب فتنه دیگری نیز نشود. پیداست که در چنین فضایی سخن گفتن از مقامات والای امامان علیهم‌السلام ممکن است برخوردهای تندی را در پی داشته باشد و شاید دلیل آنکه شیخ طوسی کتاب خود را **الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد** می‌نامد، آن باشد که در آن دوران میان افراط و تفریطی که در باورهای مردم وجود داشت، او به دنبال بیان عقاید صحیح و اعتدالی بوده است.

حاصل آنکه در پیش گرفتن موضع محافظه‌کارانه در بیان نظریات و نیز عدم استفاده از روایات در چنین محیطی طبیعی به نظر می‌رسد. طبیعی است که امروزه اگر ما نیز در محیطی باشیم که مخاطبان با

مبانی فکری ما مخالف باشند، برای سخن گفتن با ایشان دیگر نمی‌توان از آن مبانی سخن گفت. از این رو باید با مبانی مورد توافق ایشان به مباحثه و مناظره پرداخت؛ اما اگر در فضایی به سر می‌بریم که چنین مخالفانی نباشند و آزادی عمل برای ابراز عقاید وجود داشته باشد، در اینجا است که باید در اثبات و تبیین عقاید، از تمام ادله اعم از عقلی و نقلی بهره جست.

بنابراین طبیعی است که میزان استفاده از احادیث از سوی عالمان امامی بغداد متفاوت با شهری همچون قم باشد؛ چراکه قم شهری شیعی بود و عالمان قمی در آنجا هم‌اوردی برای خود نمی‌دیدند، در حالی که بغداد هم مرکز تجمع دانشمندان مختلف بود و هم فضای بسته فکری و تندروری‌های گروه‌های فکری شیعه و سنی بر فضای علمی آزاداندیشانه آن سایه افکنده بود؛ از این رو امکان پذیرش و یا بیان هر حدیثی در آنجا نبود.

۵. تحلیل و بحث

علم کلام وظیفه اثبات و تبیین عقاید دینی و دفاع از آنها در برابر شبهات را بر عهده دارد. روشن است که عقاید دینی به عنوان باورهای یک جامعه نقشی انکارناپذیر در چگونگی رفتارهای مردم دارد. جامعه اسلامی از همان روزهای آغازین پس از وفات رسول اکرم ﷺ دچار اختلاف و دودستگی شد. اگرچه این اختلاف در آغاز تنها بر سر مصداق حاکم جامعه اسلامی بود، به تدریج دامنگیر برخی دیگر از عقاید و حتی احکام فقهی شد؛ تا آنجا که برای نمونه، باورهایی متنوع و غلط درباره رابطه میان ذات و صفات خدا، بساطت ذات، عصمت و علم پیامبر و امام، کیفیت وضو، اذان و نماز در جامعه اسلامی پدید آمد؛ باورهایی که ریشه‌ای عمیق در جان مسلمانان افکنده بود و مخالفت علنی با آنها جز به خطر انداختن امنیت جانی، پیامدی در بر نداشت. بر اساس همین حقیقت انکارناپذیر است که امامان معصوم علیهم‌السلام، در پیش گرفتن تقیه را در فضاهایی که امنیت جانی به دنبال دارد، مورد تأکید فراوان قرار داده‌اند: «إِنَّ التَّقِيَةَ دِينِي وَدِينُ آبَائِي وَكَأَنَّ دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَةَ لَهُ» (کلینی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۲۱).

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان به درستی سیره فقهای امامیه در برخورد با روایات پی برد که همواره بر این مبنا تأکید می‌کنند که آنگاه می‌توان روایتی را پذیرفت و مبنای فتوا قرار داد که آن روایت در فضای تقیه‌ای صادر نشده باشد. در حقیقت، این سیره ریشه در بنای عقلا دارد؛ چراکه برای نمونه، عقلا اذعان دارند که اگر متهم در حالت فشار و اجبار و از روی تقیه به جرمی اقرار کند، چنین اقراری فاقد اعتبار قانونی است.

اگر چنین رویه و سیره‌ای میان عقلا وجود دارد، در تحلیل و بررسی نظریات کلامی متکلمان نیز

می‌باید مورد توجه قرار گیرد. با توجه به آنچه از بستر فکری شهر بغداد ترسیم شد، می‌توان به جرئت مدعی شد یکی از علل عدم استفاده متکلمان شیعی بغداد از روایات، بستر خاص فکری موجود در آن دیار بوده است.

روشن است که اگر در جامعه‌ای زندگی کنیم که مجال استفاده از نقل به میزان استفاده از عقل وجود دارد، توجیهی برای عدم استفاده از قرآن و حدیث معتبر در اثبات و تبیین عقاید دینی وجود ندارد.

نتیجه‌گیری

اینک گذری بر نتایج حاصل از این نوشتار خالی از لطف نیست:

یکم: مکتب کلامی بغداد از نخستین مکاتب کلامی شیعه امامیه به‌شمار می‌آید و اهمیت آن به سبب متکلمان نامدار آن و نیز براهین و نظریات خاص کلامی است که تا بدین روز مورد استفاده متکلمان شیعی قرار دارد؛

دوم: با نگاهی به مجموعه نظریات و براهین متکلمان امامیه در بغداد درباره مسائل امامت، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان به طور عمده از عقل در اثبات و تبیین عقاید دینی بهره برده‌اند و روایات امامان معصوم علیهم‌السلام حضوری کم‌رنگ در آثار آنها دارد. به دیگر بیان، روش آنها در مسائل امامت، تکیه بر عقل بوده است؛

سوم: یکی از علل انتخاب چنین رویکردی، نوع نگاه خاصی است که آنها به حدیث داشتند. بغدادی‌ها هر حدیثی را نمی‌پذیرفتند. آنها خبر واحد را در اعتقادات حجت نمی‌دانستند، و اگر حدیثی نیز به گمان آنها همسو با اندیشه غالبان بود، هیچ وجهی در نظرگاه آنها نداشت، و این خود دلیلی بود بر فاصله گرفتن آنها از اخبار آحادی که درباره امامت در متون روایی وجود داشت؛

چهارم: علت دیگری که می‌توان برای این نوع از روش‌شناسی برشمرد، این است که در بغداد قرن چهارم و پنجم اولاً مکاتب فکری متعددی از جمله معتزله و اشاعره حضور داشتند که در مواجهه با آنها امکان استفاده از روایات امامان علیهم‌السلام نبود؛ ثانیاً تعصبات و درگیری‌های مذهبی شیعیان و اهل سنت در این شهر چنان بود که بی‌گمان بیان مقامات والای اهل بیت علیهم‌السلام - آن‌گونه که در روایات بازتاب یافته است - موجب افروخته شدن درگیری دیگری می‌شد.

پنجم: عدم استفاده لازم از روایات در این شهر، حاصل بستر فکری موجود در آنجاست؛ اما نمی‌تواند مبنایی صحیح در همه زمان‌ها و مکان‌ها به‌شمار آید.

منابع

- ابن الفقيه، احمد بن محمد همذانی، ۱۴۱۶ق، *البلدان*، تحقیق یوسف الهادی، بیروت، عالم الکتب.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، بی تا، *طبقات المعتزلة*، بیروت، دار المکتبة الحیة.
- ابن ابی الحدید معتزلی، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ابن اثیر الجزری، علی بن محمد، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، ۱۴۱۲ق، *المنتظم*، بیروت، دار الکتب.
- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *تاریخ ابن خلدون*، تحقیق خلیل شحادة، بیروت، دارالفکر.
- ابن کثیر قرشی دمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۹۸۶م، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- ابن ندیم بغدادی، محمد بن اسحاق، ۱۴۱۱ق، *خلاصة الاقوال*، قم، دار الذخائر.
- ، ۱۴۱۶ق، *الفهرست*، تعلیق یوسف علی طویل، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- اسدآبادی معتزلی، عبدالجبار، ۱۹۷۲م، *المنیة و الامل*، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیة.
- امین، سیدمحسن، ۱۴۰۶ق، *اعیان الشیعة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- امینی، عبدالحسین، ۱۴۱۶ق، *الغدیر*، قم، مرکز الغدیر.
- بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ۱۴۰۶ق، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- پاکتچی، احمد، ۱۳۸۳، *مدخل «بغداد» من دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- تیمی سمعانی، عبدالکریم بن محمد، ۱۳۸۲ق، *الانساب*، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانیة.
- حلبی، ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، قم، الهادی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۱۱ق، *رجال العلامة*، نجف اشرف، دارالذخائر.
- حمصی رازی، سدیدالدین محمد، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم، موسسة النشر الاسلامی.
- حموی، یاقوت، ۱۳۹۹ق، *معجم البلدان*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۱۴۱۷ق، *تاریخ بغداد او مدینة السلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة.
- خیاط، ابوالحسین، ۱۹۸۸م، *الانتصار*، قاهره، مکتبة الثقافة الدینیة.
- الخیون، رشید، ۱۴۲۱ق، *معتزلة البصرة و بغداد*، لندن، دارالحکمة.
- ذهبی، محمد بن احمد، ۱۹۹۳م، *تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، دارالکتب العربی.
- رجبی، محمدحسین، ۱۳۷۸، *کوفه و نقش آن در قرون نخستین اسلامی*، تهران، دانشگاه امام حسین علیه السلام.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *الأضواء علی عقائد الشیعة الامامیة*، قم، موسسه امام صادق علیه السلام.
- سبحانی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *طرح اعتقادنامه های امامیة*، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم شریف رضی.

- صندوق، محمدبن علی، بی‌تا، *علل الشرایع*، قم، داوری.
- _____، ۱۳۷۸ ق، *عیون اخبار الرضا*، تهران، جهان.
- _____، ۱۳۹۵ ق، *کمال الدین و تمام النعمة*، قم، دارالکتاب الاسلامیه.
- صفر، محمدبن حسن، ۱۴۰۴ ق، *بصائر الدرجات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- طبرسی، احمدبن علی، ۱۴۰۳ ق، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*، مشهد، مرتضی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۶ ق، *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
- _____، ۱۳۸۲، *تلخیص الشافی*، تحقیق حسین بحر العلوم، قم، المحبین.
- _____، ۱۴۱۴ ق، *الرسائل العشر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- _____، ۱۴۱۷ ق، *العدة فی الاصول*، تحقیق محمدرضا انصاری، قم، ستاره.
- _____، بی‌تا، *الفهرست*، نجف اشرف، المكتبة المرتضویة.
- علم الهدی، سیدمرتضی، ۱۴۱۵ ق، *الانتصار*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- _____، ۱۳۴۸، *الذریعة الی اصول الشریعة*، تحقیق ابوالقاسم گرچی، تهران، دانشگاه تهران.
- _____، ۱۴۰۵ ق، *الرسائل*، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم، دارالقرآن مدرسه آیت‌الله گلپایگانی.
- _____، ۱۴۱۰ ق، *الشافی فی الامامة*، تحقیق سیدعبدالزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
- _____، ۱۴۱۱ ق، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- فاریاب، محمدحسین، ۱۳۹۰، *عصمت امام در تاریخ تفکر امامیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۱، *معنا و چیستی امامت در قرآن، سنت و آثار متکلمان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۱۱ ق، *المحصل*، عمان، دار الرازی.
- _____، ۱۳۸۱، *آل بویه در بغداد*، ترجمه مهدی افشار، تهران، رفعت.
- _____، ۱۴۲۱ ق، *التعجب*، قم، دارالغدیر.
- کریمی زنجانی، محمد، ۱۳۸۳، *مدخل «شیخ مفید» در دائرة المعارف تشیع*، تهران، شهید سعید محبی.
- _____، کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۲، *الکافی*، تهران، اسلامیه.
- _____، ۱۳۴۸، *رجال الکشی*، مشهد، دانشگاه مشهد.
- _____، گروهی از نویسندگان، ۱۴۱۸ ق، *مقدمه کتاب الهدایة فی الاصول والفروع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام.
- _____، متقی هندی، علی بن حسام الدین، ۱۴۰۹ ق، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، مؤسسه الرسالة.
- _____، مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ ق-الف، *الجمال و النصرة لسید العترة فی حرب البصرة*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ ق-ب، *المسائل السرویة*، قم، کنگره شیخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ ق-ج، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-د، *اوائل المقالات*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-و، *الفصول المختاره من العیون و المحاسن*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-ز، *التذکرة باصول الفقه*، قم، کنگره شیخ مفید.

_____، ۱۴۱۳ق-ح، *جوابات اهل الموصل*، قم، کنگره شیخ مفید.

موسوی خوانساری، محمدباقر، بی تا، *روضات الجنات*، قم، اسماعیلیان.

موسوی، سیدحسن، ۱۳۸۱، *زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

میلاتی، سیدعلی، ۱۴۲۶ق، *الامامة فی اهم الكتب الکلامیة*، قم، الحقائق.

نجاشی اسدی، احمدبن علی، ۱۴۱۶ق، *رجال النجاشی*، تحقیق سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

نریمانی، زهره و جعفر فیروزمندی، ۱۳۸۶، «تعامل مکتب حدیثی قم و ری»، *علوم حدیث*، ش ۴۴، ص ۱۲۷-۱۳۹.

نعمانی، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۷ق، *کتاب الغیبه*، تهران، مکتبه الصدوق.

نویختی، ابراهیم بن اسحاق، ۱۴۱۳ق، *الیاقوت فی علم الکلام*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

نیومن، آندرو جی، ۱۳۸۶، *دوره شکل‌گیری تشیع دوازده‌امامی*، ترجمه و نقد مؤسسه شیعه‌شناسی، قم، مؤسسه شیعه‌شناسی.

