

## اصیل بودن عقل نزد شیخ مفید

محمد رضا آرمیون (دکتری کلام امامیه)

armiun20@yahoo.com

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۶/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۲/۱۷)

### چکیده

تحول علمی شیخ مفید، همواره مورد گفتگو و بحث‌های گسترده‌ای بوده و موافقان و مخالفانی را به دنبال داشته است. از جمله مسائلی که موجب تشدید انتقادات علیه ایشان؛ بویژه از سوی اخباریان بوده است، شدت گرایش وی به «عقل» است. ما مدعی هستیم که برای رعایت انصاف در نقد، لازم است اولاً بر پایه عبارت‌های منسوب به ایشان، طریق یا اصیل بودن عقل نزد شیخ روشن گردد و ثانیاً دیدگاه‌های کلان ایشان در حوزه تعاملات عقل و نقل دیده شود. سپس عملکرد ایشان در مقابل مبانی مورد نظر ایشان ارزیابی گردد. در این نوشته با طرح اجمالی دو نکته نخست سعی شده بستر و زمینه مناسب برای نقد منصفانه آثار و عملکرد ایشان در نگاه‌های انتقادی دیگر فراهم گردد.

**کلیدواژه‌ها:** عقل فقهی، عقل اجتهادی کلامی، شیخ مفید.



### پیش درآمد

سخن از شیخ مفید و ظهور شخصیت علمی آن در بغداد و بارور شدن مکتب و حوزه علمیه آن دیار، بسیار صورت گرفته است و به درازا خواهد کشید. خصوصیت ویژه شیخ و بغداد و تأثیر هر دو عامل در یکدیگر امری غیر قابل انکار است که روزه‌ای ارزشمند برای پژوهش‌های حدیثی را فراهم می‌آورد. بغداد شهری با سابقه (حداد عادل، ۱۳۷۱: ۵۳۹/۳) در ساحل دجله است که به دستور منصور دوانیقی (م ۱۵۸هـ) ساخته و پایتخت خلافت اسلامی شد (موسوی، ۱۳۸۱: ۱۹). حضور بسیاری از محدثان و عالمان از بدو تأسیس در این شهر که هسته علمی جامعه تشیع را تشکیل می‌دادند، خبر از شکل‌گیری مدرسه بزرگ حدیثی می‌داد. شماری از اصحاب امام

صادق ۱۱ نظیر یحیی بن حجاج کرخی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۵۵)، حفص بن البختری (۱۳۴)، ظریف بن ناصح (۲۰۹)، عبد الرحمن بن حجاج (۲۳۷)، ابوالیسع کرخی (۲۹۶)، قاسم بن عروه (۳۱۴) و هشام بن حکم (۴۳۳)، در بغداد مستقر و به نشر حدیث پرداختند. به دنبال آن، تبعید و کنترل مستقیم پیشوایان امامیه به مرکز خلافت اسلامی، زمینه حضور و نفوذ در قدرت سیاسی و ورود به مدیریت اجتماعی شیعیان را رفته رفته فراهم نمود. شبکه ارتباطی امامان ۱۱ در قالب سازمان وکالت و نیابت و آموزش مهارت‌های لازم، برای واگذاری بخشی از مسؤولیت‌ها به آنان، شرایط را برای آمادگی مدیریت در دوران خفای امام ۱۱ فراهم نمود. (جباری و ملیوبی، بهار ۱۳۹۱: ۱۴۵).

بعد از دوران آغازین در شکل‌گیری مدرسه بغداد (اشتینسر، ۱۹۶۹: ۴۴۰)، دو رویداد مهم در این شهر رخ داد؛ که موجب اشتهارت بیش از پیش این حوزه حدیثی شد و هر دوی آنها برای شیعیان در عبور از این تنگنای تاریخی و آغاز تجربه مدیریت غیر مستقیم معصومان ۱۱ تعیین کننده بود. اولین حادثه، روی کار آمدن دولت آل بویه است که برخی از حاکمان آنها به تشیع گرایش داشتند و بنابر برخی از گزارشات، امامی زیدی بودند (قزوینی رازی، ۱۳۳۱: ۴۵۸). آنها مناسبات فرهنگی میان معتزله و تشیع در قرن چهارم (کرم، ۱۳۷۵: ۳۸۵ و ۳۸۶)، بویژه در حضور دانشمندان مسیحی را؛ برای تثبیت قدرت خود ضروری می‌دیدند (النقض، ۴۵۸). این رویکرد در نهایت به خارج شدن شیعیان از تقیه و بنیان نهادن تشکیلات سازمانی برای آنها انجامید (کاهن، ۱۳۸۴: ۱۳). جرجی زیدان در ترسیم این فضای فرهنگی در بغداد قدیم و جدید، می‌نویسد:

«خلفای عباسی در دوره نهضت، تخم علم و ادب را در بغداد افشانند و میوه و محصول آن به تدریج در خراسان، ری، آذربایجان، ماوراء النهر، مصر، شام، اندلس و غیره به دست آمد و در عین حال، بغداد که مرکز خلافت و ثروت اسلامی بود تا مدتی مثل سابق، مرکز دانشمندان ماند و گذشته از پزشکان مسیحی که در خدمت خلفا به ترجمه و طبابت مشغول بودند؛ عده‌ای از دانشمندان مسلمان نیز از بغداد برخاستند. ولی به طور کلی دانشمندان عالیقدر مقیم بغداد، بیشتر مسیحیان بودند که از عراق و سایر نقاط برای استخدام در دستگاه خلفا به بغداد می‌آمدند» (زیدان، ۱۳۴۵: ۲۶۴).



حادثه دوم، تولد نابغه بزرگ شیعی، محمد بن محمد بن نعمان، ملقب به مفید است (ابن ابی فراس، بی تا: ۳۰۲/۲)، که تمام علوم گذشتگان در او جمع بود (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۰۸/۲ و ۱۰۹) و به گفته ابن حجر عسقلانی بر هر پیشوایی منتهی داشت (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۰۷: ۴۱۶/۵). ما در ادامه به گوشه‌ای از خدمات علمی و فرهنگی بلند ایشان اشاره خواهیم کرد.

در قبال این مدرسه، قم، اولین مرکز خالص شیعی در ایران بود. به گونه‌ای که در «معجم البلدان» (حموی، بی تا: ۳۹۷) نقل شده که قم بین اصفهان و ساوه قرار داشت و بلادی بزرگ و نیکو و تمامی اهلش شیعه بود و این خود انجام هر گونه اقدام پیشگیرانه را در پاسداری از احادیث، فراهم می‌کرد. برخوردهای صریح و بی‌پرده و دقت‌هایی که آنان در پذیرش و ردّ احادیث و حتی راویان انجام داده‌اند؛ همه به منظور هموار نمودن هدفی بود که در سر داشتند. جایگاه حدیث نیز از دیدگاه اهل قم، به عنوان شارح قرآن و سنت نبوی، تعیین کننده است و مرجع هماهنگ کننده بین گزاره‌های آنها، تا جای ممکن، بهره‌گیری از خود احادیث است. تأکید بر ظواهر حدیثی از شاخصه‌های مهم حدیث‌پژوهی قم می‌باشد به صورتی که تأویل‌های ذوقی و یا حدسی، مورد پذیرش آنان نمی‌باشد. به جهت حساسیت بالایی که در این امر داشتند، برخی در ویژگی‌های حوزه حدیثی قم، «پرهیز از عقل‌گرایی و اعتنا نکردن و نپرداختن به عقل» را نام برده‌اند (مهریزی و فروزنده، ۱۳۸۷: ۶۱) و برخی نیز در لابلای نوشته‌هایشان، آنان را مبتلا به «نص‌گرایی افراطی و پرهیز از نقد عقل‌گرایانه» می‌دانند (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۹۹/۲).

این فضا در بغداد وجود ندارد. البته نه به جهت اینکه در بغداد برخلاف قم روایات در دسترس و فراوانی ندارند،<sup>۳۳</sup> بلکه قم خود وامدار محدثان عراقی است (همان) و راویان کوفی نیز از ابتدای تأسیس بغداد در آنجا حضور دارند.<sup>۳۴</sup> علت این تفاوت، به همان فضای رقابتی که در شهر بغداد وجود داشته است، باز می‌گردد. چرا که هم اهل سنت برای از دست ندادن موقعیت خود تلاش می‌کند و هم افکار دانشمندان مسیحی به عنوان رقیب، چنانچه از جرجی زیدان نقل شد،

<sup>۳۳</sup> . چنانچه برخی در مقایسه بین قم و بغداد چنین امری را از عوامل نیاز به اجتهاد در بغداد دانسته‌اند (دروس اصول فی فقه الإمامیة: ۵۸).

<sup>۳۴</sup> . هشام بن حکم و شاگردش یونس بن عبدالرحمن از برترین روایان حدیثی هستند که بنابر گزارشات رسیده در این شهر حضور داشته‌اند.

به‌اندیشه ناب شیعی تنه می‌زند. علاوه بر این فضا، خرده‌گیری و متناقض‌نمایی احادیث شیعه از سوی مخالفان، غبار شبهات را نیز بر شیعیان نشانده بود. به طوری که خود شیخ مفید به لغزش برخی همچون ابوالحسین هارونی علوی اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۶۵: ۳/۱). از این‌رو، با وجود روی کار آمدن دولتی با گرایش‌های شیعی، وضعیّت فرهنگی و دینی شیعه امامیه بسیار نابسامان و تأسف بار بود. شیعیان آن روز وارث اقلیتی در جهان اسلام بودند که در طول سالیان دراز حکومت امویان و عباسیان؛ در شرایط تقیّه نتوانسته بودند با بحث‌های آزاد به فقه خود سازمان دقیقی دهند. در این شرایط رسالت عالم دین، نمایاندن چهره زلال، معارف اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشد و تمام همتش را صرف به تصویر کشیدن اساس استوار و منطقی گزاره‌های دین خواهد کرد و از پرداختن به حاشیه‌ها و اختلافات فرعی پرهیز خواهد نمود.

به هر حال، شرایط دست به دست هم داد تا بغداد، کانون توجه تمامی دانشمندان عرصه دین قرار گیرد به صورتی که هر اندیشمندی، محصولات علمی جدیدش را، برای عرضه به بغداد می‌آورد. این رویکرد، در تحلیل شرایط حدیثی آن دوران بسیار مؤثر است. توجه و مهاجرت نویسندگان جوامع چهارگانه حدیثی، «کلینی»، «صدوق» و «طوسی» علیهم‌السلام به این مدرسه و نوع تعاملی که بزرگان این حوزه با آنان داشتند، قابل چشم پوشی نیست.

### بزرگ‌نمایی دلیلیّت عقل

بعد از شیخ مفید و شاگردانش، بویژه شیخ الطائفة که به بهترین شکل، در صدد تلیف و جمع بین هر دو گرایش نص‌گرایی و عقل‌گرایی برآمد، در حدود پنج قرن (مسعودی، ۱۳۸۶: ۴۳)، صدای رسایی از نص‌گرایی بلند نبود و این گرایش به شکل پنهان و در حاشیه به سر می‌برد. یکی از عواملی که سبب پیدایش چنین رویکردی در فعالیت‌های حدیثی شد، بزرگ‌نمایی «دلیلیّت عقل» در قبال نقش «طریقیت عقل» بود. از جمله بسترهایی که به امتداد این رویکرد و رکود نسبی حدیث‌پژوهی (مسعودی، ۱۳۸۶: ۴۴) انجامید، بی‌توجهی به تحول علمی شیخ مفید در تمییز بین اصول و طریق احکام می‌باشد. این برداشت نادرست موجب شد که در سده پنجم، عقل به عنوان مصدری منحاّز در کنار دیگر اصول قرار گرفت و ادله احکام به عدد چهار رسید. مظفر در کتاب «اصول الفقه» (۱۰۲/۲)، ابن‌ادریس را اولین اصولی می‌داند که به این اقدام دست زد: «من، اولین اصولی را که به دلیل عقلی تصریح نموده است، ابن‌ادریس حلّی یافتم».

عبارت مقدمه کتاب «السُّرَّات» (۴۶/۱) نیز اینچنین است: «حق از چهار راه بیرون نمی‌رود: یا «کتاب» خدای سبحان است یا «سُنَّت» رسول خدا ﷺ است که به شکل متواتر و متفق رسیده است و یا «اجماع» است و یا دلیل «عقلن است. پس زمانی که یکی از این سه دلیل نباشد، آنچه که محققین از پژوهشگران منابع دین، بدان در مسائل شرعی اعتماد می‌کنند، تمسک و پیروی از دلیل عقل در این مسائل است».

در ادامه مباحث روشن خواهد شد که این تعبیر، حکایت از نرسیدن به عمق سخنان بلند مفید و شاگردانش دارد. چنانچه هیچ تفکیکی بین اصل و طریق مطرح نشده و دقت لازم در بیان طریق یا اصل بودن عقل نشده است. مؤید این ادعا نیز سخنانی است که نویسنده در ادامه این مقدمه از نوشته «أجوبة المسائل الموصليات» سید مرتضی نقل نموده که ایشان، طریق به علم را به دلیل قطع به صحت و ایمنی عقل از مبتلا شدن به قبح، تنها در قول خدای متعال و رسولش و اهل بیت ﷺ دانسته است. بدیهی است که سید مرتضی با ملاحظه اصطلاح استاد خود، شیخ مفید، سخن گفته باشد و به تفاوت بین اصل و طریق توجه کامل داشته باشد. هر چند نباید انکار کنیم که به کارگیری واژه‌ها در عبارتهای سید، بسان تعابیر دقیقی که از استادش مفید نقل خواهیم نمود، نیست. به نظر نگارنده این مسأله یکی از زمینه‌های حمله‌های شدیدی شد که در قرون بعدی علیه بنیان‌های فکری و علمی مدرسه بغداد و شخص مفید، از سوی اخباریان صورت گرفت. ما در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود تا حدودی از این بسترها، رویکردها و عملکردها پرده‌گشایی نموده‌ایم.<sup>۳۰</sup> ما در این نوشته بعد از اشاره کوتاه به آثار و خدمات علمی شیخ مفید، منابع دین و اصول احکام از دیدگاه ایشان را تبیین می‌نماییم. سپس به تمییز کاربری عقل به عنوان طریق از کاربست آن به عنوان اصل، از دیدگاه ایشان خواهیم پرداخت و در نهایت از تأثیراتی که این تفکیک در استفاده از اصول احکام در حوزه‌هایی نظیر فقه و کلام می‌گذارد، پرده‌گشایی می‌کنیم.

<sup>۳۰</sup> نک: به فصل دوم از پایان‌نامه ارشد محمدرضا آرمیون با نام «نقد و بررسی امکان‌سنجی تفسیر قرآن از سوی اخباریان»، دانشگاه قرآن و حدیث».

## شیخ مفید

محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام، معروف به ابن المعلم (ابن الندیم، ۱۹۶۴: ۱۷۸) و مشتهر بین عامه و خاصه به مفید (ذهبی، ۱۹۶۰: ۱۴۴)،<sup>۳۶</sup> در بغداد زاده شد و در همان جا در گذشت (ابن الندیم، ۲۳۸: ۱۹۶۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۰۲). آثار قلمی ابن نابغه نامی شیعه که به اعتراف ذهبی، دانشمند متعصب و معروف سنی، صاحب تصانیف بدیعه و کثیره است (ذهبی، بی تا: ۴/۲۶ و ۳۰)، در مجموع، نزدیک به ۲۰۰ اثر می رسد (حلی، بی تا: ۱۴۷). او معارف حدیثی را در علوم مختلف به کار گرفت. در کلام «اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات» را نوشت. در فقه با ترکیبی از اصول و فروع دین «المقنعة» را به رشته تحریر در آورد. در فقه تطبیقی «المسائل الصاغانیة»، در اخلاق «الأمالی»، در امامت و فلسفه سیاسی در اسلام «الإفصاح فی الإمامة»، در غیبت امام زمان [«الإرشاد»]، در تاریخ رساله‌ای به نام «جمل» نگاشت، در دانش مناظره «تصحیح الاعتقاد» و با تأسیس علم اصول کتاب «التذکره بالأصول الفقه» را از خود به یادگار گذاشت.<sup>۳۷</sup> با این توصیف، نهضت علمی که شیخ به راه انداخت، محدود به حدی پژوهی نیست، بلکه آنچه در افق بلند فکر او موج می زد، دین پژوهی بود. شیخ در صدد تولید این فکر بود که تصویر روشن از گزاره‌های دین، تنها با اکتفا به نقل و جمع آوری و تنظیم احادیث، که از امور لازم و لابدی است، به دست نمی آید.

### ۱- تفکیک بین اصل و طریق

آنچه که ادعای فوق را واقع‌نمایی می کند، تفکیک دقیقی است که ایشان بین اصول احکام شرعی از یک سو و عقل و اخبار از سوی دیگر انجام داده‌اند. در این بحث، ابتدا اصول احکام را سه عدد معرفی می کنند: «کتاب خدای سبحان و سنت پیامبرش [و سخنان ائمه اطهار]». بعد از رسول خدا [که درود و سلام خدا بر آنان باد.] (مفید، ۱۴۱۳: ۲۸)

<sup>۳۶</sup> . برخی خواسته‌اند چنین وانمود کنند که این لقب مختص به نوشته‌های کهن عالمان شیعه می باشد (اندیشه‌های کلامی شیخ مفید: ۱۴) در حالی که این لقب در کتابهای متقدم اهل سنت نیز دیده می شود. (نک: حموی، ۱۹۹۳: ج ۱۴؛ بغدادی، ۱۹۳۱: ۱۶/۱۲)

<sup>۳۷</sup> . نک: صباحی، محمد مهدی (خرداد و تیر ۱۳۷۱): «معرفی اجمالی تألیفات موجود شیخ مفید»، نور علم، شماره ۴۵، صص ۱۴۷ تا ۱۷۷؛ شبیری زنجانی، سید محمد جواد (خرداد و تیر ۱۳۷۱)، «حیات شیخ مفید» (آثار شیخ مفید)، نور علم، شماره ۴۵، صص ۱۰۱ تا ۱۴۶).

به دنبال آن، راه‌های رسیدن به علم مشروع در این اصول را سه راه می‌داند: «اولین آنها، «عقل» است که راهی است به معرفت حجیت قرآن و رهنمودهای روایات. دوم، «زبان» که راهی است به شناخت معانی کلام و سومی، «اخبار» است که راهی است برای اثبات خود این اصول، یعنی «کتاب» و «سنتن و «سخنان ائمه» (همان).

نکته اولی که در اینجا قابل دقت است این است که برخلاف سخن رایج بین اصولیین کنونی، ایشان عقل را از اصول یا منابع احکام نمی‌داند. بلکه عقل راهی برای ورود به حجیت اصول می‌باشد. نکته دوم اینکه، قید مشروع بودن برای علم، به این جهت است که عقل و اخبار تنها برای رسیدن به این هدف بکار برده می‌شوند. معنای سخن این است که امکان خطا و نرسیدن به علم مشروع نیز در تمامی این راه‌ها وجود دارد. نکته سوم که شاهکار این تقسیم قلمداد می‌شود و از دیده برخی مخفی مانده، این است که بین سخنان معصومان و اخبار آنان فرق وجود دارد. همانطور که اشاره شد، نگاه اصولی رایج این است که عقل، منبعی برای کشف حکم می‌باشد. از این رو برخی که چنین تلقی‌ای از جایگاه عقل دارند، به شیخ بیش از آن چیزی که برای عقل معتقد است، نسبت می‌دهند:

«البتة این نحوه از بیان، منافی آن نیست که بگوییم شیخ مفید برای عقل در فقه دو کارایی جداگانه قائل بوده است: یکی فهم برهان‌های قرآن و دلایل احادیث، دوم فهم قضایای مستقلة‌ای که عقل و شرع در داوری مشابه نسبت به آنها تلازم دارند. چنانکه وی در همین متن راجع به احادیث چنین نقش دو گانه‌ای را تصریح کرده‌اند: یکی اینکه از اصول و ریشه‌های احکام فقهی است، دیگر اینکه راه معرفت نسبت به قرآن و سنت و اقوال ائمه است.» (شکوری، ۱۳۷۱: ۷)

بدیهی است که در اینجا، ظرافت این تفکیک عالمانه روشن نشده است و تصور شده که منظور شیخ از اخبار همان سخنان معصومان است و تفاوت آن دو تنها در کارایی می‌باشد. این در حالی است که استفاده از اخبار همواره ملازم با یافتن سخن معصوم نیست؛ همانطور که در راه عقلی نیز چنین تلازمی وجود ندارد. بنابراین چنین تمایزی بین اصول و طریق در مسیر حدیث پژوهی و نمایاندن جایگاه حدیث بسیار تعیین کننده است. بر اساس این دیدگاه، حدیث معصوم نیست و قابل خدشه است؛ چنانچه گزاره‌های عقلی همانند قیاس و تکیه بر رأی، بویژه در مشروعات، قابل استناد نیست (مختصر التذکرة، ۳۸ و ۴۳).

## ۲- طریقت عقل در مباحث کلامی و فقهی

این چارچوب فکری و نظامند شیخ مفید، در مباحث کلامی بسیار تأثیر گذار بوده است. چرا که در چنین مباحثی مجال تعارض بین راه نقلی و عقلی بیشتر فراهم است. از جمله ثمرات این رویکرد، جایی است که تناقضی بین گزارش‌های حدیثی وجود داشته باشد. با توجه به این رویکرد، حدیث و عقل در کنار هم دو راه برای دستیابی منقولات معصومان<sup>ع</sup> هستند و چون بین آن دو برتری و رجحانی وجود ندارد، می‌توان تناقض بین روایات را با تأیید عقلی برطرف کرد. در این راستا شیخ مفید با تمامی احترامی که برای شیخ صدوق قائل است و عنوان شاگردی ایشان را نیز به یدک می‌کشد، گاهی در چنین مباحثی، شیخ صدوق را به باد انتقاد می‌گیرد. در بحث از اراده و مشیت الهی اینچنین به او اعتراض می‌کند:

«آنچه شیخ صدوق در این فصل (اراده و مشیت خداوند) بیان کرده است، اثبات شدنی نیست و مطالب آن با یکدیگر تخالف و تناقض دارند. علت آن است که او بر پایه ظواهر احادیث متناقض عمل کرده و بسان کسانی نبوده است که نظر می‌کند و درست و نادرست را از هم جدا می‌کنند و بر پایه آنچه از حجت برخاسته است عمل می‌کنند و کسی که در رویکرد خویش بر سخنان گوناگون و تقلید از روایان تکیه می‌کند، ضعف او آن است که شرح دادیم» (مفید، ۱۴۱۷: ۴۹).

در زمینه مباحث فقهی نیز محیط علمی بغداد بر اساس اشکالاتی که مخالفین بر مذهب تشیع؛ مبنی بر تعارض برخی نقل‌ها و یا ضابطه‌مند نبودن فقه شیعه مطرح می‌کردند (موسوی، ۱۴۱۵: ۷۵ تا ۸۲)، بستری آماده برای تولید علم بود. به همین ترتیب، رفته رفته، ضرورت تدوین اصول و قواعد حل بین روایات متعارض احساس شد. برای برون رفت از این تهاجمات که در ظاهر وارد به نظر می‌رسید، همانطور که اشاره شد نیاز به طراحی فنی و ضابطه‌مند، برای استفاده از روایات احساس می‌شد. اما در اینجا مشکلی پیش روی اندیشمندان نظیر شیخ مفید وجود داشت که بر دشواری این طرح جامع می‌افزود و آن این بود که این نیاز بعد از نابسامانی اخبار اهل سنت، ابتدا در بین آنها پدید آمده بود و آنان اصولی را در این زمینه طراحی کرده بودند (صدر، ۱۳۷۹: ۵۴/۱). از طرفی دیگر، در تولید یک علم، مطالعه کارهای انجام شده ضروری به نظر می‌رسد. اما بسیاری از کسانی که در حین این مطالعات، به علت ناتوانی از نقد محکم و استوار، در برابر نوآوری‌های پیشین تسلیم می‌شوند. چنانچه در آغاز عصر غیبت، چنین سرنوشتی برای





برخی از شیعیان نیز رخ داد (رضوی صوفیانی و گذشته، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۱۰۹ و ۱۱۰).<sup>۳۸</sup> اخباریان در تحلیل این بخش از تاریخ حدیث شیعه، شیخ مفید را منفع‌المنافع از این واقعیت می‌دانند و نسبت به این جریان اینگونه می‌نویسند:

«بعد از آن، زمانی که ابن جنید و ابن ابی عقیل، در ابتدای غیبت کبری ظهور کردند، کتاب‌های کلام و اصول فقه معتزلی‌ها را مطالعه کردند و در بیشتر موارد بر منوال آنان نوشتند. بعد از آن، شیخ مفید، حسن ظن خود را به آن دو، در بین شاگردانش مانند سید مرتضی و رئیس الطائفة، آشکار ساخت. بر این اساس، قواعد کلامی و اصولی مبتنی بر افکار عقلانی بین متأخرین از اصحاب ما شایع شد تا اینکه نوبت به علامه و همفکرانش از علمای اصولی متأخر رسید. آنها نیز به منظور تبخّر در علوم یا دیگر از هدف‌های صحیح، کتاب‌های عامه را مطالعه نمودند و فراوانی قاعده‌های کلامی و اصولی و تقسیمات مختلف و گوناگونی اصطلاحات مربوط به امور شرعی آنها را به شگفتی وادار کرد» (استرآبادی، ۱۴۲۴: ۱۲۳).

آنچه که در این تحلیل بیش از دیگر مطالب هدفگیری و مورد انتقاد قرار گرفته است، تأسیس قاعده‌هایی مبتنی بر افکار عقلانی است که براساس این ادعا؛ موجبات شگفتی این بزرگان را فراهم نموده است. اما حقیقت این است که شاید نتوان تأثیری که خود شیخ از جناب ابن ابی عقیل حدّاء عمانی در نگارش اصول گرفته، انکار کرد. چنانچه این امر در ستایش‌های وی در برخی از کتبش دیده می‌شود.<sup>۳۹</sup> همینطور نجّاشی نیز در شرح حال ابن ابی عقیل می‌نویسد:

«حسن بن علی بن ابی عقیل حدّاء، فقیه و متکلمی مورد وثوق است. او در فقه و کلام کتاب‌هایی دارد که یکی از آنها کتاب «المتمسک بحبل آل الرسول» است که کتابی مشهور در میان طائفه می‌باشد ... من از استادم ابو عبد الله [شیخ مفید]، که رحمت خدا بر او باد، شنیدم که این مرد را بسیار می‌ستود» (نجّاشی، ۱۴۰۷: ۴۸).

<sup>۳۸</sup> . (الغیبة للنعمانی: ۲۱؛ کمال‌الدین و اتمام‌النعمه: ۱/ ۱۷؛ رسالة افتتاح الدعوة: ۳۳ و ۳۴؛ الإمتاع و المؤانسة: ۱۵/۲).

<sup>۳۹</sup> . به عنوان مثال: صاحب کتاب «الاجتهاد عند الشيعة الإمامية»، این «ثنا» را از کتاب «المستمسک بحبل آل الرسول» نقل نموده است. (أدوار الإجتهد عند الشيعة الإثنا عشرية: ۱۰۷).

اما آنچه از شیخ یک نابغه ساخته است، اقدام جسورانه‌ای است که وی با توانمندی خاصی که در خود احساس می‌کرد، آغاز نمود و در مقابل هر گونه برجسبی مقاومت کرد. او در این راه هرگز شگفت‌زده نشد. بلکه از یک سو براساس ضرورتی که احساس کرد، روش حدیثی و فقهی استادش، شیخ صدوق، را توانمند در پاسخ به اشکالات اهل تسنن نمی‌دید و از سوی دیگر فقه اجتهادی مبتنی بر قیاس استاد دیگرش، ابن جنید اسکافی، را آغشته به نظرات عامه می‌دید. در همین رابطه هنگامی که از او درباره مشرب فقهی شیخ صدوق و ابن جنید می‌پرسند، او در ضمن جواب طولانی خود می‌گوید:

«آنچه ابو جعفر [شیخ صدوق]، که رحمت خدا بر او باد، نقل و روایت کرده، عمل کردن به همه آنها بر ما واجب نیست. چون آنها خبرهای واحد هستند و از راه‌هایی که سخنان ائمه [با آن] به اثبات می‌رسد [تواتر] نقل و روایت نشده‌اند. برای اینکه خبرهای واحد، نه موجب علم می‌شوند و نه موجب عمل و این روایات توسط کسانی نقل شده و به دست ما رسیده است که بر آنان خطا و اشتباه جایز می‌باشد. اصحاب حدیث این گونه نبوده‌اند که فقط دانسته‌های قطعی خود را نقل کنند، بلکه آنان لاغر و چاق (درست و نادرست) را با هم در آمیخته و نقل کرده‌اند... و اما ابن جنید... او میان مطالب حاصل از قیاس پست و رأی شخصی خود و مفاد روایات ائمه [مرزی نگذاشته و آنها را درهم آمیخته است و اگر اینها را جدا از هم نیز مطرح می‌کرد، باز نظرش حجت نبود. چون به اخبار متواتر اعتماد نکرده بلکه تکیه‌گاهش خبرهای واحد بوده است. ... این است نظر من درباره آنچه در کتاب‌های این دو استاد درباره حلال و حرام احکام اسلام آمده است (صائب، ۱۴۱۳: ۲۲۳ و ۲۲۲).

هر چند این جواب، در راستای یکی از مباحث اصولی به نام «حجیت خبر واحد» داده شده است ولی نقد ایشان نسبت به هر دو روش، در شناخت رویکرد حدیث‌پژوهی بغداد بسیار مهم است. البته در خصوص مسأله خبر واحد هم باید گفت: آنگونه که از این عبارات برمی‌آید، وی هیچ خبر واحدی را نه در علم (عقاید) و نه در عمل (احکام) حجت نمی‌داند و فقط برای اخبار متواتر ارزش قائل است. لیکن جملاتی در آثار او یافت می‌شود که طبق آنها می‌توان گفت که او خبر واحد همراه با قرائن دلالت‌کننده بر درستی خبر را که در اصطلاح، «خبر واحد محفوف به قرائن» نامیده می‌شود، ارزشمند و قابل استناد می‌دانسته است.



وی در جایی که به روشنی فضای متفاوت بغداد هم قابل مشاهده است، اینگونه می‌گوید: «من می‌گویم هیچ چیزی از خبرهای واحد وجود ندارد که علم [عقیده] و یا عملی [حکم فقهی] را واجب گرداند. و هیچ کس مجاز نیست در مسائل دین با خبر واحد، قطع حاصل کند. مگر آنکه همراه آن آشکارا چیزی باشد که بر راستگویی راوی آن دلالت کند و این مذهب اکثریت قاطع شیعه و شمار زیادی از معتزله و خوارج و گروهی از مرجئه است که فقیه‌نمایان عامه و پیروان شیوه رأی با آن مخالفند» (مفید، الف ۱۴۱۳: ۱۳۹).

به هر تقدیر ایشان، تحولی را در استفاده ضابطه‌مند از روایات پایه‌گذاری کرد<sup>۴۰</sup> و مشرب فقهی جدیدی را بر اساس قواعد عقلی و آموزه‌های اصولی ائمه<sup>۴۱</sup> عرضه کرد و آنها را در کتابی به نام «التذکره باصول الفقه» گرد آوری کرد. البته شخصیت روشنفکرانه شیخ، گاهی تصویری مبهم و پیچیده را از وی به نمایش می‌گذاشت که هر کسی را یارای تحمل چنین شخصیت‌هایی را نیست. نقل شده است که روزی ایشان در مجلس درس «علی بن عیسی رمانی» شرکت کرد. شیخ شروع به سؤال و جواب از وی که از اساتید معتزلی بود نمود تا اینکه او از ادامه بحث واماند و او را به لقب شیخ مفید ستود (بغدادی، ۱۹۳۱: ۱۶/۱۲). از سوی دیگر، همراهی‌اش با جریان عقلی ابن ابی عقیل عمانی (رجال النجاشی ۴۸) و نزدیکی‌اش به ابن جنید اسکافی به طوری که از او نقل روایت هم نموده است،<sup>۴۱</sup> و طرح دیدگاه‌های آنان در مباحث علمی، در بین شاگردانش او را به عنوان چهره‌ای نواندیش نمایان ساخته بود. در همین رابطه، باز گفته‌اند که هیچ کتابی از مخالفین شیعه نبود که در حافظه‌اش نباشد (ذهبی، ۱۴۱۴: ۳۴۴/۱۷).

این تحول علمی از سوی جریان حدیث‌گرا قابل پذیرش نبود. همانطور که از نقل برخی از عبارت‌های طرفداران اخباریگری بر آمد، آنان این رویکرد مدرسه بغداد را انفعالی و جوگیرانه می‌دانند. برخی نیز گرایش اعتزالی مفید و سید مرتضی را مفروض و مسلم و ناشی از عوامل

<sup>۴۰</sup> . نک: خدایاری، علی نقی (تابستان ۱۳۸۹، «روش‌ها و معیارهای نقد حدیث در آثار شیخ مفید»، علوم حدیث، شماره ۵۶، صص ۵۹ تا ۸۴).

<sup>۴۱</sup> . در (فهرست الطوسی: ۳۹۲، رقم ۶۰۲) تعبیری که در فهرست شیخ طوسی از او شده که او زمانی به قیاس معتقد بوده، زمینه مناسبی است که اخباریون بویژه امین استرآبادی به او و شیخ مفید که شاگردی او را نیز نموده است، اعتراض کنند، هر چند که عدنان فرحان او را جزء فقهای اصولی شمرده است (الاجتهاد عند الشیعة الإمامیة، ص ۹۸).

شخصیتی و علمی و ضرورت‌های اجتماعی - سیاسی پنداشته‌اند (رضوی صوفیانی و گذشته، بهار و تابستان ۱۳۹۰: ۱۱۰ و ۱۱۲). صاحب کتاب «الفکر السلفی» بعد از اینکه خود گزارشی تحلیلی از شرایط غیبت و تفرقه‌ای که در بین شیعیان رخ داده ارائه می‌کند، با نقل سخنی از «نشار» همین دیدگاه را تأیید می‌کند:

«بعد از گذر زمان، بین مجتهدان نوگرا و ائمه [فاصله افتاد و در این میان امامی نبود که با سلطه دینی، مجتهدین را در گونه‌های فکری‌شان متوقف کند. اینان روش سلفی روشنی که از سوی امام باقر [نهادینه شده بود، کنار زدند. چنانچه موضع میانی امام صادق [را نیز فراموش کردند ... [به دین ترتیب] مجتهدان، آراء کلامی امام باقر و امام صادق لارا فراموش کردند و یا به فراموشی سپردند ... [تا اینکه] نگارش کتاب «أوائل المقالات» شیخ مفید، مرحله معتزلی شدن عقاید شیعه را پدیدار کرد ... و در این زمینه، شریف مرتضی و شیخ طوسی، از مفید پیروی کردند (جابری، ۱۳۶۷: ۱۹۵).

ناگفته نماند که این عبارات بعد از بیان اتهام فرقه‌گرایی شیعیان مطرح شده (شهرستانی، ۱۳۹۵: ۱۶۵/۱)، و از این زاویه، قلم به تندی رانده شده است. ولی آنچه که نقطه پیکان توجه این نویسنده بوده، شکاف جدی است که در مناظرات کلامی نظیر «سهو التبی» بین بزرگان این دو مدرسه و دو گرایش رو در روی حدیثی، رخ داده است (رحیم پور و شهبازی، فرزانه، تابستان ۱۳۹۱: ۸۸ تا ۹۲). درباره مباحث اصولی و فقهی نیز، تحلیل این دست از دانشمندان این است که رویکرد نقادانه به حدیث، آنان را مجبور به روی آوری به علم اصول فقه و مجاز شمردن عمل به ظنّ نموده است:

«چون نصوص کتاب خدا (آیاتی که معنای صریح و قطعی دارند) و اخباری که به اصطلاح متأخران، صحیح باشد، آن قدر نبود که بتواند پاسخگوی احکام مورد نیاز باشد. به ناچار، عمل به ظنّ را مجاز شمردند و بر پایه قواعد ظنی (به دست آمده) از کتاب و سنت، یا اعتبارات عقلی مانند برائت و یا ادله اجتهادی به استنباط احکام پرداختند» (کرکی عاملی، ۱۳۵۶: ۹).

این تحلیل باز از آنجا ناشی می‌شود که بین اقدامات ارزشمند جریان عقل‌گرایی، تفاوتی گذارده نشده است. در حالی که خود شیخ، اجتهاد را بر اساس مبانی و مستند به نصوص می‌پذیرد و درباره اجتهاد مبتنی بر حدس و گمان، با یکی از طرفداران تفکر معتزلی، ابی القاسم کعبی، ابتدا سخن او را نقل و بعد اینگونه به بحث می‌نشیند:

«اگر کسی سؤال کند و بگوید که از کجا این اجتهاد ثابت است؟ در جواب خواهیم گفت که ما هر کسی را که در صدد ابطال اجتهاد یافتیم خود نیز در ادله‌اش به اجتهادی مبتلا می‌شود». سپس، پایه‌های استدلال او را به چالش می‌کشاند و خطاب به او می‌گوید: «تو باید به ما خبر بدهی که چه کسی این اصول را نزد تو بعد از باطل دانستن هر نصی، بر اساس اجتهاد اثبات کرده و در این اجتهاد، بر هیچ نصی هم اعتماد نکرده است و گمان کرده که اجتهاد، تنها راه برای علم به این «اصول» است؟ آیا (از نگاه شما) نظر کردن و اشکال نمودن، «اصل» است در امری (اجتهاد) که هیچ راهی برای بطلانش نیست؛ جز اینکه توقف خود آن بر اثبات بازگو شود؟» (مفید، ۱۳۵۵: ۶۶ و ۶۷).

به روشنی باید گفت که اجتهادی که مورد نظر شیخ و طیف فکری او می‌باشد با اجتهادی که در فضای فکری آن روزگار مورد ایراد محدثان بوده است، متفاوت است. آنچه که مورد طعن اخباریان می‌باشد، استفاده از برخی واژگانی است که در فضای علمی اهل سنت رواج یافته بود. ولی پر واضح است که این وام‌گیری و تشابهات لفظی نباید مانع برداشت صحیح از این تحول علمی شود. چرا که در تبدلات فرهنگی آن دوران، عامه به علت کثرت و غلبه افرادی، بیشتر وام دهنده بودند تا وام گیرنده (بهشتی، ۱۳۹۰: ۵۵). از سوی دیگر، اصل به کارگیری از عقل و رأی، از دیدگاه روایات نیز ناپسند شمرده نشده است؛ بلکه رهایی آن، از قید هدایت «امام» است که خطر آفرین و عاقبت‌سوز دانسته شده است. در تأیید رأی و اجتهاد برخواسته از تعالیم اهل بیت، روایاتی از صفار قمی در بابی گرد آوری شده است. بر پایه این احادیث، مراد از آیه: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ (قصص: ۵۰)، کسانی هستند که دین خود را از فکر خویش برگیرند. ولی تعبیر برخی از این احادیث به گونه‌ای است که نشان می‌دهد عمل به رأی، «بدون راه‌نمایی» امام «نکوهش شده است» (صفار، ۱۴۰۴: ۳۳ و ۳۴). البته در چرایی بهره‌گیری از واژه‌های همگون و مقارن، نباید از فشارها و طعنه‌های فقهای عامه به عالمان شیعه، مبنی بر ناتوانی از تفریع و اجتهاد، چشم‌پوشی کرد (طوسی، ۱۳۸۷: ۲/۱).

### نتیجه‌گیری

اصل مرجعیت عقل در تبیین و تحلیل گزاره‌های دینی غیر قابل‌خدشه و مورد انکار هیچ عالم و اندیشمندی نیست. لکن آنچه همواره مورد بحث و گفتگوی میان دانشمندان و صاحب

نظران بوده و هست، نقش «اصیل» یا «طریق» بودن آن و دایره «اعتماد» و «حجّیت» عقل می‌باشد. آنچه در «السنة» مشتهر است، عقل به عنوان یکی از منابع دین در کنار قرآن و سنت و اجماع مطرح می‌گردد (اصول فقه)، و این تربیع ادله به شیخ مفید و شاگردانش منتسب می‌شود. برخلاف حملاتی که اخباریان به بهانه تأثیرپذیری شیخ از اهل سنت به ایشان داشته‌اند، در نوشته‌های منسوب به شیخ مفید، از منبع یا اصل بودن عقل اثری دیده نمی‌شود هر چند که ایشان عقل را به عنوان طریقی برای رسیدن به حقیقت اصول احکام دینی می‌دانند. در نگاه وی حدیث و منقولات بر جای مانده از معصومان [ از اصول احکام دین نیستند، بلکه خود سخنان ایشان اصل است و نقل طریقی برای دستیابی به نظر و ایده آنان محسوب می‌شود. این تفکیک هوشمندانه از سویی جلوی بزرگ‌نمایی عقل و در عرض قرآن و حدیث قرار دادن آن را می‌گرفت و از دیگر سو، حدّ و اندازه نقل را نیز به قامت اصول احکام دین بالا نمی‌کشاند. این رهاورد به خوبی اشکالات عقلی و نقلی پژوهش‌های حدیثی را نمایان ساخت و روش نوینی را در برابر طالبان علوم دینی و دانشجویان حدیثی گشود. به هر حال روش عقلی - نقلی شیخ مفید در بیان معارف الهی بر کسی پوشیده نیست و این ویژگی، ایشان را از دیگر بزرگان عصر خود ممتاز ساخت. البته این به معنای نادیده گرفتن نقدهایی که در مقام عمل و کار بست این روش چه در آثار ایشان و یا دیگران امکان بروز داشته و دارد، نمی‌باشد.



## کتاب نامه

۱. ابن اَبی فراس، ابی الحسین وژام (بی تا)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، بیروت: الأعلمی للمطبوعات؛
۲. ابن إدريس حلی، أبو جعفر محمد بن منصور (۱۴۱۴ق)، السرائر، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیّه، چاپ سوم؛
۳. ابن حجر عسقلانی، ابوالفضل احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، لسان المیزان، بیروت: دارالفکر؛
۴. ابن الندیم، ابوالفرج محمد بن یعقوب (۱۹۶۴م)، کتاب الفهرست، بیروت: خیاط؛
۵. اخوان، محمد (مرداد و شهریور ۱۳۸۲ش)، «کلینی و عقل گرای»، آینه پژوهش، شماره ۸۱، ص ۱۷؛
۶. استرآبادی، محمدآمین (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدنیة و الشواهد المکیّة، قم: مؤسسه نشر اسلامیّه؛
۷. اشتینسر، ویسبادن (۱۹۶۹م)؛ «خليفة و شاهنشاه: آل بویه در عراق»، متون و مطالعات بیروتی، شماره ۶؛
۸. بغدادی، خطیب (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دارالکتب العلمیّة، چاپ اول؛
۹. \_\_\_\_\_، (۱۹۳۱م)، تاریخ بغداد، قاهر الخانجی، چاپ سوم؛
۱۰. بهشتی، ابراهیم (۱۳۹۰ش)، اخباری گری (تاریخ و عقاید)، قم: دارالحدیث، چاپ اول؛
۱۱. جابری، علی حسین (۱۳۶۷ق)، الفكر السلفی عند الشيعة الإثنا عشریّة، قم: داراحیاء الأحياء، چاپ دوم؛
۱۲. جباری، محمدرضا، ملبوبی، محمدکاظم (بهار ۱۳۹۱ش)، «بررسی تطبیقی سازمان وکالت امامیّه و سازمان دعوت عباسیان (ساختار تشکیلاتی ووظایف سازمانی)»، شیعه شناسی، شماره ۳۷، ص ۱۲۳؛
۱۳. حداد عادل، غلامعلی (۱۳۷۱ش به بعد)، دانش نامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف؛
۱۴. حرّ عاملی، محمد بن حسن بن علی (۱۴۰۹ق)، وسائل الشيعة، قم: مؤسسه آل البيت [ ] لإحياء التراث، چاپ اول؛
۱۵. حلی، حسن بن یوسف (بی تا)، خلاصة الأقوال، قم: الشّریف المرتضی؛

١٦. حموى، ياقوت بن عبدالله (١٩٩٣م)، معجم الأدباء، احسان عباس، بيروت: دارالغرب الإسلامي؛
١٧. ——— (بى تا)، معجم البلدان، بيروت: دارصادر و داربيروت؛
١٨. توحيدى، ابوحيان على بن محمد (١٣٧٣ش)، الإمتاع و المؤانسة، بيروت: المكتبة العصرية؛
١٩. ذهبى، ابو عبدالله محمد بن أحمد (١٩٦٠م)، كتاب العبر فى خبر من غير، صلاح الدين المنجد، كويت: مطبعة حكومة الكويت؛
٢٠. ذهبى، محمد بن احمد، علوش، عبدالسلام (بى تا)، احكام الرجال فى ميزان الاعتدال فى نقد الرجال، بيروت: دارالفكر؛
٢١. ذهبى، محمد بن أحمد (١٤١٤ق)، سير أعلام النبلاء، شعيب الأرنؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دهم؛
٢٢. رحيم پور، فروغ السادات، شهبازى، فرزانه (تابستان ١٣٩١ش)، «بررسى و تطبيق آراى صدوق، مفيد و مجلسى در مسأله سهو النبى»، معارف عقلى، شماره ٢٣، ص ٨١؛
٢٣. رضوى صوفيانى، عظيم، گذشته، ناصر (بهار و تابستان ١٣٩٠ش)، «علل گرايش شيخ مفيد و سيد مرتضى به عقل گرايى اعتزالى»، پژوهشنامه تاريخ تمدن اسلامى، شماره ٢، ص ١٠٣؛
٢٤. زيدان، جرجى (١٣٤٥ش)، تاريخ تمدن اسلام، تهران: امير كبير؛
٢٥. سبحانى، جعفر (١٤١٩ق)، كليات فى علم الرجال، قم: مؤسسه النشر الإسلامى؛
٢٦. شكورى، ابوالفضل (١٣٧١ش)، «درنگى در روش فقهى شيخ مفيد»، آينه پژوهش، شماره ١٧، ص ٢؛
٢٧. شهرستانى، أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم (١٣٩٥ق)، الملل و النحل، بيروت: دارالمعرفة، چاپ اول؛
٢٨. صائب، عبدالحميد (١٤١٣ق)، المسائل السروية (عدة رسائل للشيخ المفيد، أجوبة المسائل السرويّه)، قم: كنگره شيخ المفيد؛
٢٩. صدر، محمد باقر (١٣٧٩ش)، معالم الجديدة، قم: كنگره شهيد صدر، چاپ دوم؛
٣٠. صفائى، سيد احمد (١٣٤٢ش)، هشام بن حكم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران؛



۳۱. صفّار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، میرزا محسن کوچه باغی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی؛
۳۲. طباطبائی، سید محمدکاظم (۱۳۹۰ش)، تاریخ حدیث شیعه، قم: دارالحدیث، چاپ اول؛
۳۳. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵ش)، تهذیب الأحکام، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم؛
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷ش)، المبسوط، تهران: المكتبة الرضویة، چاپ سوم؛
۳۵. \_\_\_\_\_ (بی تا)، فهرست الطوسی، نجف: المكتبة المرتضویة؛
۳۶. فرحان، عدنان (۱۴۲۹ق)، الاجتهاد عند الشيعة الإمامیة، بیروت: دارالسلام، چاپ اول؛
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸ق)، أدوار الاجتهاد عند الشيعة الإثنا عشریة، قم: المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، چاپ اول؛
۳۸. فضلی، عبدالهادی (۱۴۲۸ق)، دروس الأصول فی فقه الإمامیة، بیروت: مرکز الغدير؛
۳۹. قاضی، نعمان بن محمد (۱۹۷۰م)، رسالة افتتاح الدعوة، بیروت: دارالثقافة؛
۴۰. قزوینی رازی، عبد الجلیل (۱۳۳۱ش)، النقض، تهران: انجمن آثار ملی؛
۴۱. کاهن، کلود (۱۳۸۴ش)، بویهیان، مفیض الله کبیر و یعقوب آژند، تهران: مولی؛
۴۲. کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدّین (۱۳۵۶ش)، هداية الأبرار إلی طریق الأئمة الأطهار، رؤف جمال الدّین، بغداد، المكتبة الوطنيّة؛
۴۳. کرمر، جوئل (۱۳۷۵ش)، احیای فرهنگي در عهد آل بویه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه: محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی؛
۴۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم؛
۴۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء؛
۴۶. مسعودی، عبد الهادی (۱۳۸۶ش)، روش فهم حدیث، تهران: سمت و دانشکده علوم حدیث، چاپ سوم؛
۴۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۰ش)، اصول الفقه، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دهم؛
۴۸. معارف، مجید (۱۳۷۶ش)، پژوهشی در تاریخ حدیث شیعه، تهران: مؤسسه فرهنگی هنری ضریح، چاپ دوم؛

۴۹. مکدرموت، مارتین (۱۳۶۳ش)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مترجم: احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل؛
۵۰. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، ابراهیم انصاری، قم: کنگره شیخ المفید؛
۵۱. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۷ق)، تصحیح الاعتقاد، عدة من المحققين، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید؛
۵۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۵۵ش)، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، قم: داوری؛
۵۳. \_\_\_\_\_، (ب)، (۱۴۱۳ق)، مختصر التذكرة، قم: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفید؛
۵۴. موسوی، حسن (۱۳۸۱ش)، زندگی سیاسی و فرهنگی شیعیان بغداد، قم: بوستان کتاب؛
۵۵. موسوی، علی بن حسین شریف مرتضی (۱۴۱۵ق)، الإنتصار في انفرادات الإمامية، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ اول؛
۵۶. مهریزی، مهدی، فروزنده، صدیقه (۱۳۸۷ش)، حوزه‌ها و مکاتب حدیثی، تهران: دارالحدیث، چاپ اول؛
۵۷. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، رجال نجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیّه؛
۵۸. نیومن، آندر (۱۳۸۴ش)، مدرسه قم و بغداد، سید صادق آگاه اشکوری، قم: زائر، چاپ اول؛