

# بررسی کاربرست نظریات جامعه‌شناختی در مطالعه حدیث شیعه از سوی مستشرقان

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۷/۱۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۵

مرتضی مداحی\*

## چکیده

مطالعات دین‌پژوهی در قرون اخیر، به‌ویژه در مراکز آکادمیک غربی به سوی استفاده از روش‌های پژوهش در علوم انسانی و تجربی میل داشته است. رویکرد جامعه‌شناختی یکی از روش‌هایی است که در مطالعات ادیان به کار گرفته می‌شود. برداشت اولیه از این مفهوم به کارگیری آنها در مطالعات مردم‌شناختی و جوامع اسلامی است؛ اما غربیان این روش‌ها را فراتر از جوامع در مطالعه متون دینی هم به کار گرفته‌اند. حدیث شیعه با اینکه بسیار با تأخیر موضوع مطالعه مستشرقان واقع شد، در برخی آثار با این رویکرد بررسی شده است. این پژوهشگران منابع حدیثی شیعی، بسترهای تدوین، تطور یا جعل حدیث را بررسی کرده‌اند. در این میان سه محور بررسی کاربرست نظریات مردم‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفت و پدیدارشناسی قابل‌بازشناسی است. این مقاله در صدد است به بررسی آثاری بپردازد که با این روش به مطالعه حدیث شیعه پرداخته‌اند. رویکرد مقاله در مطالعه این آثار توصیفی-تحلیلی است.

واژگان کلیدی: دین‌پژوهی، حدیث پژوهی، مستشرقان، جامعه‌شناسی دین.

## مقدمه

دین‌پژوهی در دهه‌های اخیر با بهره‌مندی از روش‌های پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی راهی نو در تحقیقات مرتبط با دین باز کرده است. تاریخ پیدایش جامعه‌شناسی دین را می‌توان به تأسیس جامعه‌شناسی در قرن ۱۹ بازگرداند. برخی ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰) را نخستین صاحب‌نظری می‌دانند که به جامعه‌شناسی دین به صورت یک علم منظم نگاه کرد (یواخیم، ۱۳۸۷، ص ۸) و برخی نیز مطالعات امیل دورکهم (۱۸۵۸-۱۹۱۷) را که هم‌عصر و حتی در زندگی مقدم بر وبر است، از اولین کسانی دانسته‌اند که به دین به عنوان یک امر اجتماعی نگاه کرد (Hargrove, 1989, p.3) البته اثر وبر به نام اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری در سال ۱۹۰۶ معرفی شد و در سال ۱۹۲۰ آن را کامل کرد؛ ولی اثر دورکهم به نام شکل‌های ابتدایی زندگی دین در سال ۱۹۱۲ عرضه شده بود.

این دوره از جامعه‌شناسی را می‌توان جامعه‌شناسی تکاملی نام نهاد؛ زیرا مستقیماً تحت نفوذ تئوری زیستی تکاملی د/روین بود. در این دوره تلقی عمده از دین، یک نیروی اجتماعی بود که به وسیله انسان و با یک دلیل خاص اجتماعی به وجود آمده بود و این نگاه هنوز هم در جامعه‌شناسی دین وجود دارد؛ برای مثال جورج ریتر در تعریف جامعه‌شناسی دین آن را بخشی از جامعه انسانی می‌داند (Ritzer, 2008. p.3872). در این دیدگاه تلقی بر این است که اجتماع و دین پاره‌ای از طبیعت بوده و قواعد علمی برای همه طبیعت یکسان است. نتیجه این نوع نگاه به دین جز این نبود که جامعه‌شناسی وجود خدا را انکار کرد. خصیصه دیگر جامعه‌شناسان این دوره داوری و ارزش‌گذاری درباره باورداشت‌های دینی بود. جامعه‌شناسان این دوره از آن رو که تحت تأثیر پوزیتویسم دین باورداشت‌های دینی را حاصل وهم بشر و بی‌معنا می‌دانستند، در صدد برآمدند جایگزینی برای دین بیابند که از یک سو منافع اساسی دین را در بر داشته باشد و از سوی دیگر خصلت ماورای طبیعی و نابخردانه- به گفته آنها- نداشته باشد. جانشینی که بر اصول عینی و درست استوار باشد و خود رشته جامعه‌شناسی متکفل

بیان آنها باشد (ملکم، ۱۳۸۱، ص ۳).

مسلم است که در اندیشه متدینان این گونه مطالعات برون دینی را بر نمی تافت. بسیاری از مؤمنان دین را یک پدیده آسمانی و فرابشری دانسته و قواعد بررسی طبیعی را برای بررسی آن کافی نمی دانند (همان، ص ۷). پس از این مباحث بود که کنت ول اسمیت بحث دین شناسی درون دینی و برون دینی را مطرح کرد. او تأکید داشت مسیحی یا یهودی که قصد دارد به مطالعات اسلامی بپردازد، باید چندین سال در بین مسلمانان در کشورهای اسلامی زندگی کند (ساجدینا، ۱۳۹۳، ص ۴۰). این دیدگاه متأثر از نظریات بررسی همدلانه دین بوده، بررسی دین را محدود به توصیف و تفسیر همدلانه نظام های اعتقادی و نه تعمیم های علی می داند. جامعه شناسان این دیدگاه مقایسه ای را تا آنجا جایز می دانند که از حد مقایسه شناخت های خود مؤمنان فراتر نرود. به نظر آنها دین تنها به زبان خودش قابل فهم است (ملکم، ۱۳۸۱، ص ۷).

البته بررسی کارکردهای دین در جامعه چندان با حساسیت دینداران روبه رو نیست. تحقیقاتی که امیل دورکهمیم درباره نقش مناسک کاتولیک در همبستگی انجام داد یا تحقیقات ماکس وبر درباره نقش پروتستانتیسم در سرمایه داری از این قبیل است. این گونه تحقیقات از نظر دینداران نه تنها منافاتی با اعتقادات آنها ندارد، بلکه ممکن است مفید باشد؛ زیرا بیشتر آنها قایل به تأثیرات مثبت دین در جوامع هستند و این تحقیقات اگر درست انجام گیرد، حقانیت اعتقادات آنها را روشن تر می سازد. به عبارت دیگر «دادن درکی جامعه شناختی از دین نوعی معقول سازی دین و به تعبیر دقیق تر معقول سازی وجود خارجی دین است که در کنار دیگرانواع معقول سازی ها قرار می گیرد» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۲۰۲).

اما جامعه شناسی دین در این بُعد خلاصه نمی شد و به عبارتی «جامعه شناسی دین نگاهش صرفاً معطوف به تأثیر دین در اجتماع نیست، بلکه تأثیر متقابل اجتماع در دین را نیز بررسی می کند. در نتیجه جامعه شناسی دین دو محور اساسی دارد: نخست اینکه چرا باورداشتهای مذهبی چنین نقش تعیین کننده ای در فرهنگ و جامعه دارند و دیگر اینکه چرا این باورداشتهای و عملکردها یک چنین صورت های گوناگونی به خود گرفته

اند» (ملکم، ۱۳۸۱، ص ۷)؛ از این رو این مسئله که دین به عنوان یک امر طبیعی مورد بررسی قرار گیرد و پژوهشگر در جست‌وجوی منشأ زمینی و انسانی برای دین باشد- امری که شالوده تفکر حاکم بر جامعه شناسی کلاسیک بود- برای دینداران قابل تحمل نخواهد بود. کسی که معتقد به یک دین است، دین خود را امری آسمانی می‌داند نه ساخته و پرداخته بشر؛ چنان‌که برخی نظریات درباره منشأ دین چنین ادعایی دارند. یک دیندار دین را امر مقدسی می‌داند که عمدتاً برای اهداف اخروی آمده است و منشأ آسمانی دارد، هرچند برخی آموزه‌های آن مشکلات دنیوی انسان را حل می‌کند.

نگاه بیرونی به ابعاد دین به دیدگاه‌های متفاوتی درباره آنها منتج شده است. این رویکردها هم می‌تواند فرصت و هم تهدیدی برای پیروان ادیان به همراه آورد. اگر تفکر دینی از منطقی استوار برخوردار بوده، تحقیقات نیز صادقانه و بدون سوگیری انجام گیرد، چه بسا موجبات تقویت اعتقادات دینی باشد و اگر یکی از دو شرط فوق تحقق نیابد، نتایج تحقیقات به ایجاد شبهات و اشکالات در اذهان پیروان دین می‌انجامد.

مطالعات مستشرقان و اسلام‌شناسان غربی مطالعه دین و مسائل مربوط به آن از نظرگاه برون‌دینی است؛ از این رو با توجه به تفاوت‌های موجود در دیدگاه‌ها، باورها و خاستگاه فکری شان از دریچه‌ای متفاوت به اسلام نگریسته‌اند و در برخی موارد بدون اصول موضوعه پذیرفته‌شده به تحقیق درباره ابعاد دین می‌پردازند. این تفاوت دیدگاه و مبنا هرچند خوشایند پیروان ادیان نبوده و نتایج منفی گوناگونی را در پی داشته است و موجب ظهور شبهاتی نیز می‌شود، در عین حال موجب شد در این نگاه بیرونی پاره‌ای کاستی‌ها و آسیب‌هایی که در استدلال‌های مسلمانان وجود دارد، نمایان شود و محققان و پژوهشگران اسلامی بتوانند در راستای برطرف کردن این کاستی‌ها تلاش کنند.

تقلید گرای پدیده‌های دینی به واقعیات اجتماعی رویگری است که بر جامعه شناسی دین کلاسیک حاکم بوده و اصولاً حقیقت، اصالت، استقلال و ماهیت فی‌نفسه برای دین قایل نبودند؛ لذا دین را منحصر در عوامل مادی پدیدآورنده آن دانسته و تداوم دین در جامعه را نیز به آن می‌دانستند. به تبع آنان مستشرقان نیز

نگاهی بسیار متفاوت و تقلیل‌گرایانه به حدیث اسلامی دارند، بر خلاف عالمان اسلامی که حدیث را به عنوان حجت قبول داشته و برای آن به عنوان سخنان شارع یا شارح وحی حجیت قایل‌اند، محققان غربی رویکردی تاریخی داشته، آن را منقطع از هر گونه اتصال به منبع والاتر می‌دانند.

در این زمینه بود که بعد دیگری از جامعه‌شناسی دین در قرون متأخر ظهور کرد و آن بررسی متون دینی بر اساس قواعد جامعه‌شناختی بود. به گفته نیومن دغدغه نسل اول مستشرقان مربوط به صحت یا اعتبار حدیث بوده است و هیچ‌کدام به جوانب کلی یا خاص محیط اجتماعی فرهنگی که مؤلفان مجموعه‌های خود را در آن گردآوری کرده‌اند، نپرداخته‌اند (نیومن، ۱۳۸۵، ص ۶۵)؛ اما نسل‌های بعدی مستشرقان به این گونه مطالعات دست زدند.

مطالعه پژوهشگران اسلامی به خصوص درباره حدیث‌شناسان غربی بسیار اندک است. هرچند حدیث شیعه نیز در مطالعات غربیان درباره حدیث مسلمانان مغفول مانده و مطالعات اندکی روی آن انجام گرفته است؛ از این رو آشنایی با دیدگاه‌های مستشرقان در این موضوع می‌تواند علاوه بر آشنایی با اتجاهات فکری جدید درباره حدیث شیعه در نقد و پاسخگویی به شبهات آنان نیز مفید باشد.

این مقاله به بررسی آثاری می‌پردازد که با بهره‌گیری از نظریات جامعه‌شناسی تلاشی در مطالعه حدیث شیعه انجام داده‌اند.

## رویکرد پدیدارشناختی و مبانی آن

رویکرد دیگری که در سال‌های اخیر در پژوهش دینی استفاده می‌شود، پدیدارشناختی است (سخایی، ۱۳۸۳، ص ۷۹). پدیدارشناسی دین بحث منظم (سیستماتیک) درباره تاریخ دین است؛ یعنی وظیفه آن طبقه‌بندی و دسته‌بندی کردن داده‌های متعدد و به طور گسترده دور از هم است؛ به شیوه‌ای که بتوان چشم‌اندازی کلی درباره محتوای دینی آنها و ارزش‌های دینی‌ای که در بر دارند، به دست آورد

(خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۹۴)؛ به عبارت دیگر شناخت امر قدسی و تجلیات و نمادها و مناسک دینی آن گونه که برای انسان ظاهر است.

رویکرد پدیدارشناختی روشی است که برخی اسلام‌پژوهان معاصر در چارچوب آن به بررسی حدیث شیعه پرداخته‌اند. در روش پدیدارشناختی دستیابی به مبانی اندیشه‌ها و اعتقادات و شکل‌گیری یک مجموعه حدیثی اهمیت دارد. از آنجا که مبنای این روش آن است که هر پدیده در بستر حوادث و جریان‌های تاریخی به وقوع پیوسته است، بررسی پدیده‌ها را جدا از شرایط تاریخی آنها غیر ممکن می‌داند و چون مبنای این روش نوعاً تحلیل بر اساس معیارهای مادی و تجربی تاریخی است و نقش عوامل ماورایی را نادیده می‌گیرد، ادعای ساختگی یا غیر مطابق با واقع یا اغراق‌آمیز بودن نتیجه‌ای است که می‌تواند به راحتی از پدیده‌ای که زائیده تحولات تاریخی باشد، استنباط شود. در این رویکرد کاربرد علم تاریخ جنبه طریقت دارد نه موضوعیت (جازاری، ۱۳۹۲، ص ۱۷۸).

از جمله خصوصیات پدیدارشناسی دین هویت آن به عنوان یک رهیافت و رشته تجربی، تاریخی، توصیفی، ادعاهای ضد تحویل‌گرایی و ماهیت مستقل آن اقتباس از تصورات پدیدارشناختی فلسفی مانند حیث التفاتی و تعلیق (Epoche)، پافشاری آن بر همدلی و فهم همدلانه، تعهد دینی و ادعای آن در خصوص اثبات بصیرت به معانی ساختارهای اصلی می‌باشد. برخی از ویژگی‌های مذکور از خصوصیات پدیدارشناسی دین است و برخی دیگر مورد قبول بیشتر پدیدارشناسان دین و مورخان دین می‌باشد (سخایی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳).

این اندیشمندان در روش شناخت موضوعات تحقیقی خود از دیدگاه تاریخی به مسئله نمی‌نگرند و موضوع را از جهت تحققش در زمان و مکان خاص یا حیثیت تاریخی بررسی نمی‌کنند. در شیوه پدیدارشناسی آنچه بیش از هر چیز اهمیت دارد، شناخت پدیده و تأثیرات و آثاری است که آن پدیده می‌تواند بر فرد، جامعه یا برهه‌ای از تاریخ بر جای گذارد. در پدیدارشناسی نیازی به ارتباط منطقی واقعه‌ای با گذشته و حال یا مکان وقوع آن نمی‌باشد و هرچند شناخت زمان و مکان می‌تواند در فهم

پدیده‌ای کمک کند؛ اما لزوماً در شناخت یک پدیده نیازمند روند تاریخی قبل و بعد آن نیستیم. آنچه در پدیدارشناسی بسیار اهمیت دارد، عناصر اصلی و مؤلفه‌های اصلی خود پدیده است، هرچند این پدیده با پدیده‌های اطراف خود هماهنگ و سازگار نباشد (گیلانی، ۱۳۸۴، ص ۳۴-۳۵).

به طور موجز روش پدیدارشناسی از هر نگاهی که به دین می‌اندازد، در پی کشف ابعاد جوهری، تغییرناپذیر و ذاتی آن دین است.

مذاشاً پدیدارشناسی را باید در پدیدارشناسی *ادموند هوسرل* (Edmund Husserl) جست‌وجو کرد. پدیدارشناسی در اصطلاح *هوسرل* شناسایی پدیدارها برای بازشناخت ذات و جوهر اصلی شیء است. روش پدیدارشناختی است که در حوزه دین و مخصوصاً شیعه‌شناسی توسط *هانری کربن* استفاده شد و پس از او نیز در حیطه شیعه‌شناسی توسط *امیرمعزی* دنبال می‌شود. کربن پس از اینکه با اندیشه‌های *ماسینیون* و شرق‌شناسی آشنا شد، به فلسفه پدیدارشناختی *ادموند هوسرل* علاقه‌مند شد؛ چه اینکه با تأویل فلسفی *هایدگر* نیز آشنا شد و علاقه به این موضوع او را به آلمان کشاند (حسینی طباطبائی، ۱۳۷۵، ص ۸۷).

با به‌کارگیری این روش عمدتاً تشیع به مذهبی فقهی و کلامی و یا جریانی سیاسی یا باطنی فروکاسته می‌شود؛ برای نمونه *هانری کربن* سعی کرد باطن تشیع را از ظاهرش بازشناسد و در این راه به عرفان و تصوف رسید. او اما به این دقیقه مهم نیز توجه می‌دهد که امر ناپیدا (باطن) نیز برای آشکارساختن خود راهی جز تکیه بر ظاهر و تجلی در صورت ندارد. او اصطلاح کشف‌المحجوب در ادبیات اسلامی و اصطلاح قرآنی تأویل را در کل با پدیدارشناسی یکی می‌بیند (کربن، ۱۳۶۹، ص ۲۱-۲۲).

## پدیدارشناسی احادیث بصائر الدرجات

نمونه پژوهش با چنین رویکردی را می‌توان از کارهای *امیرمعزی* و از جمله مقاله «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات» دانست (Amir-Moezzi, 1992, pp.221-250).

امیرمعزی به بررسی بعضی جنبه‌های شخصیت صفار و کتاب *بصائر الدرجات* پرداخته است. وی در این مقاله مدعی شده است برخی بزرگان شیعه برخورد تردیدآمیزی با صفار داشته، مضامین کتابش را غلوآمیز می‌پندارند. او می‌گوید تقریباً همه آنها موضعی مبهم، تردیدآمیز و نامشخص در قبال صفار قلمی اتخاذ می‌کنند؛ آمیزه‌ای از احساس احترام و بی‌اعتمادی (امیرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۸۳). محوریت مقاله امیرمعزی این سؤال است که چرا صفار و کتابش با اینکه از اصحاب امام یازدهم تو صیف شده و با او مکاتباتی داشته، نزد شیعه متأخر منزلت بایسته خود را ندارد؟

امیرمعزی پاسخ را در تغییر رویکرد شیعه از باطنی‌گری به عقلانی‌گرایی می‌داند. در تحلیل او شیعه قبل از دوران غیبت و بعد از دوران غیبت دو رویکرد متفاوت داشتند. دوران قبل از غیبت دارای سنتی است که «این سنت آشکارا دارای خصوصیات باطنی و عرفانی و حتی غیبی و خارق‌العاده است. در این سنت امامان «عقل» را کلید اسرار مکتب خود معرفی می‌کردند و غالباً آن را مترادف «امام» (راهنمای الهی به تمام معنا) می‌دانستند. در اینجا عقل، هم شامل خرد و عقلانیت است و هم شهود قلبی را در بر می‌گیرد که نگهبان و پاسدار همه ابعاد قدسی است، حتی اگر در تناقض با عقلانیت باشند. در این تعبیر اولیه، عقل نه فقط ابزار خردورزی که ابزار امور غیر عقلی نیز به شمار می‌رود (امیرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۸۹). او عقل در این مرحله را شهود قدسی می‌نامد.

در مرحله بعد عقل دارای معنای دیگری شد؛ زیرا «با تلاش‌های پیگیرانه شیخ مفید علم کلام- که امامان به شدت با آن مخالف بودند- وارد محافل امامیه شد. تحت نفوذ و تأثیر معتزله واژه عقل به تدریج معنای قدیمی خود را از دست داد و دامنه اطلاق آن نسبت به گذشته محدود گردید: خرد عقلانی، دیالکتیکی، منطقی و توانایی درک و دریافت فقط در حیطه عقلانیت. به یکباره تمامیت آگاهی و وجدان دینی دستخوش تغییر شد و بزرگ‌ترین دانشمند الهیات امامیه در نسل بعدی یعنی سید مرتضی که شاگرد شیخ مفید و قاضی *عبدالجبار معتزلی* بود، خود را مجاز دانست که به نام عقل و با استناد به برداشت جدید از عقلانیت، دست به پیرایش مجموعه احادیث و روایات قدیمی



بزند؛ زیرا معتقد بود برخی احادیث از دیدگاه عقلی غیر قابل قبول هستند» (همان، ص ۹۰). این روند تا آنجا پیش می‌رود که همین احادیث به نام «عقل» و به صورت کما بیش علنی و شدیدالحن محکوم می‌شوند.

امیرمعزی در مقاله «ظهور باطنیگری، ر ساله‌ای درباره علم نوشته صفار قمی» در کتاب قرآن صامت و ناطق بر این مسئله تأکید کرده، می‌گوید: همین باعث شده که در بین عالمان شیعه توجه به *بصائر الدرجات* کم باشد با اینکه کتاب‌های دیگر شروح متعددی دارند و به فارسی ترجمه شده‌اند برای این کتاب تنها شرحی به چاپ سنگی ذکر کرده‌اند که معلوم نیست کجاست و به فارسی نیز ترجمه نشده و مورد اقبال نبوده است (Amir-Moezzi, 2016, p.100).

این دیدگاه از تغییر مفهوم عقل نزد علمای متأخر نسبت به علمای نخستین نشئت می‌گیرد؛ به طوری که نزد متأخران، عقل ابزاری برای ادراک گزاره‌های منطقی است. در نتیجه بسیاری از احادیثی که شامل گزاره‌های فرامنطقی بودند و نزد متقدمان صحیح تلقی می‌شدند- با تغییر مفهوم عقل- مورد تردید قرار گرفتند. امیرمعزی مراد از «علم» در روایات *بصائر الدرجات* را علوم سری و باطنی می‌داند.

«وقتی از این زاویه به امور می‌نگریم، در می‌یابیم که کتاب *صقار قمی* را می‌توان خالص‌ترین و وفادارترین منبع در سنت اولیه «باطنی غیر عقلی» دانست. درست همین جاست که باید دلیل رویکرد مبهم امامیه را نسبت به *صقار قمی* و کتاب *بصائر الدرجات* او از دوران شیخ مفید به بعد جست‌وجو کنیم. از یک سو نمی‌توان نسبت به صحابه امام احساسی جز بزرگداشت و احترام ابراز نمود؛ او منبع مستقیم اخبار برای شخصیت‌های بسیار برجسته و محترم بوده است؛ افرادی مانند شیخ کلینی، علی بن حسین بن بابویه (پدر شیخ صدوق)، سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن جعفر مؤدب، محمد بن حسن بن ولید و محمد بن یحیی العطار. تقریباً همه تذکره‌نویسان اوصافی را که نجاشی برای صفار به کار برده است، برای وی ذکر می‌کنند: «یکی از برجسته‌ترین محدثان قم»، «ثقه»، «عظیم القدر»، «قلیل السقط فی الروایه». از سوی دیگر در محافل امامیه که تحت تأثیر عقل‌گرایی قرار گرفته بودند- و دغدغه‌شان این بود که گرایش اهل سنت به «راست‌آیینی» را آشکارا به

چالش نکشند- محتوا و ماهیت کتاب صفار قمی احساسی جز بی‌اعتمادی و طرد بر نمی‌انگیخت (امیرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۹۰).

درحقیقت/امیرمعزی را می‌توان در زمره نسلی از شاگردان کربن دانست که فراتر از استادش که تلاش داشت شیعه را دارای تفکری باطن‌گرا و در عین حال تفکرگرا معرفی کند، با روش پدیدارشناسی تلاش دارد تصویری درون‌گرا از شیعه ارائه دهد که به دلیل ناتوانی در احقاق حق خویش به عنوان اقلیت در برابر اکثریت حاکم اهل سنت به تأویل و تصویر باطنی از دین پرداخته است. از دیدگاه او شیعه امروزی با شیعه صدر اسلام تفاوت ماهوی دارد (جازاری، ۱۳۹۲، ص ۱۷۷). از دیدگاه/امیرمعزی باطن‌گرایی شیعه بعد از غیبت کبری به‌ویژه در دوره آل بویه به تدریج در دید عالمان شیعی کم‌رنگ شده و اثر این تغییر رویه در کتب فقهی و کلامی پدیدار شده است. وی گرایش جریان نص‌گرا را به اجتهاد روند‌گذار از باطن‌گرایی و درون‌گرایی به تشیع عقل‌گرایی می‌داند. که نوعی نزدیک شدن به جریان اهل سنت است (امیرمعزی، ۱۳۹۰، ص ۱۷۹). صفار و بصائر الدرجات نماینده شیعه باطن‌گرا و گذر تو سط کلینی و کافی است که کتاب خود را با احادیث عقل شروع می‌کند و درنهایت به کتب شیخ طوسی ختم می‌شود که اجتهاد را به درون شیعه راه می‌دهد که ظهور سلاجقه و فشار بر شیعیان نیز این روند را تسریع می‌کند. به عقیده/امیرمعزی ساختار اولیه تشیع بر تأسیس جریانی سیاسی علیه خلفا تکیه دارد، این جریان برای کسب اعتبار و تأیید خویش روی به نقل و سنت آورده است. روش/امیرمعزی آمیخته‌ای از فیلولوژی و واکاوی تاریخی است؛ مثلاً متنی که مربوط به قرن سوم است، در همان دوره به وسیله مطالعه کنندگان آن چگونه و با چه مفهومی مورد توجه و مطالعه قرار می‌گرفته است (همان، ص ۱۸۴).

صفار قمی و بصائر الدرجات در مقاله‌ای دیگر از همین نویسنده یعنی/امیرمعزی مورد بررسی واقع شده است و آن مقاله «ظهور باطنی‌گری، رساله‌ای درباره علم نوشته صفار قمی» در کتاب قرآن صامت و ناطق است. در این مقاله نیز/امیرمعزی بر رویکرد باطنی‌گرایانه صفار تأکید دارد. او بعد از معرفی صفار و نیز آثار او بر احادیثی که بر ابعاد باطنی ائمه اشاره دارند مانند تلقی الهام از خداوند، حجت روی زمین بودن، علم لدنی و

غیره اشاره می کند و اینکه این گونه روایات با آمدن تفکر کلامی و عقل گرایانه کنار گذاشته شدند تأکید دارد (Amir-Moezzi, 2016, p.97).

## نقد و بررسی

امیرمعزی روند گذار از اندیشه باطنی تشیع به تشیع فقهی و کلامی را روند گذار از باطنی گری فراعقل گرایانه به گرایش عقلی می داند که نماد اصلی آن در رویکرد به اجتهاد است و حتی آن را نوعی میل به تطابق تشیع امامی با سازوکارهای تفکر حاکم اهل سنت معرفی می کند؛ بنابراین وی اختلاف میان اخباریان و اصولیان را برخاسته از اختلاف در منابع فقهی نمی داند؛ بلکه تفسیر آنها را از منابع معرفت متفاوت می پندارد. بدین ترتیب وی آنچه را که از سوی ادبیات دوره متکلمان به عنوان گرایش غالبانه، مورد انتقاد و حتی به نظر او مورد حذف قرار گرفته است، جریان اصلی تفکر شیعی در دوران متقدم می داند که نماینده آن را نیز مکتب قم و ری قرار می دهد. مجموعه احادیث مرتبط با موضوع امامت و ولایت که در کتاب های بصائر الدرجات منسوب به محمد بن حسن الصفار و الکافی کلینی نقل شده، مهم ترین نمونه های ادبیاتی است که امیرمعزی آن را نماینده ادبیات باطنی و تأویلی شیعه می خواند.

استدلال امیرمعزی از پاسخ به چند مسئله عاجز است: اولاً ایشان باید ثابت کنند نگاه همراه با نقد علمای متأخر نسبت به بصائر ناشی از ضعف اسناد روایات آن نیست. استاد محمد کاظم طباطبائی در مقاله «رتبه بندی کتب حدیثی» رتبه این کتاب را درجه «ج» یعنی سوم و رتبه آن را بین کتب در ردیف «ج ۳» قرار داده است (طباطبائی، ۱۳۹۰، ص ۲۷۷).

ثانیاً برای اثبات ادعای امیرمعزی در مورد تحول معنای عقل وی نیازمند بحثی لغت شناختی همراه با قرائن و شواهد کافی است که چنین نکرده اند؛ بنابراین این ادعایی بدون دلیل است. عقل در روایات و متون دارای معنای بسیار متفاوتی است که خود داستانی مفصل است؛ بنابراین اصل تغییر مفهوم عقل - آن گونه که مؤلف

ادعا می‌کند - ثابت نیست.

ثالثاً بسیار قبل از شیخ مفید و شاگردان عقل‌گرایش شیخ اشعری احمد برقی را به خاطر نقل روایات ضعیف از قم خارج می‌کند. شیخ صدوق خود واردکنندگان شهادت‌نامه در اذان را به عنوان فصلی از فصول اذان لعن می‌کند (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹۱) و بسیاری از روایات بصائر را در کتاب خود نیاورده، این مسئله حاکی از آن است که بصائر دارای روایاتی بوده که مورد قبول تمام علمای متقدم شیعه نبوده است.

ثالثاً تردیدی وجود ندارد که مکتب تشیع قایل به تأویل و دارای مفاهیم بسیار والای باطنی نیز هست؛ ولی نقشی که برای تأویل و باطن‌گرایی در تشیع دوازده امامی بوده، به قدری نیست که بتوان این فرقه را باطنی نامید؛ چه اینکه این واژه در فرق معنای خاصی دارد و بر گرایش‌های گنوسی که در اسماعیلیه و اخوان‌الصفاء وجود داشته، اطلاق می‌شود.

### مبانی نظری و کاربردی مردم‌شناختی ولادیمیر پراپ

مردم‌شناسی شاخه‌ای از جامعه‌شناسی است که عمدتاً به شناخت بخشی جزئی از یک جامعه می‌پردازد. مطالعات مردم‌شناسی یا انسان‌شناسی فرهنگی مربوط به جوامع محدود و به‌خصوص جوامع ابتدایی و تحول‌نیافته است.

ولادیمیر پراپ (Vladimir Propp (d.1970) Morphology of the Folktale) مردم‌شناس روسی است که در زبان‌شناسی و ادبیات فولکلور نظریه‌ای را ابداع کرد. او متعلق به مکتب فرمالیست یا صورت‌گراست که تلاش دارد داستان‌های عامیانه را که با نقل‌های گوناگون و شکل‌های مختلفی نقل شده است، تجزیه و تحلیل کند. پراپ صد قصه از مجموعه قصه‌های پریان روسی و داستان‌های دیگر را برگزید و آنها را بر اساس کنش‌ها و رویدادهایشان بررسی کرد. وی به این نتیجه رسید که افراد شخصیت‌های قصه مختلف‌اند؛ ولی کارهایی که انجام می‌دهند، از شمار معینی تجاوز نمی‌کند (درام، ۱۳۸۱، ص ۸۷). از دیدگاه او شخصیت‌های این داستان‌ها نیز با

اسامی و جایگاه‌های مختلف تقریباً ثابت هستند؛ مثلاً در قهرمان داستان فرد شرور، یاور، شاهزاده، قهرمان دروغین و فرد بخشنده، مشترک‌اند. برخی محققان ایرانی این نوع تحلیل را در مطالعه داستان‌های شاهنامه فردوسی و یا کلیله و دمنه و غیره به کار گرفته‌اند (فرضی، ۱۳۹۲/ کوپا، ۱۳۸۹).

رونالد باکلی در مقاله «ریخت‌شناسی و اهمیت برخی احادیث شیعه» سعی دارد همین نظریه را درباره نقل‌های مختلف از برخورد امام صادق با منصور جاری سازد. او تلاش دارد بر اساس نظریه پراب به تجزیه و تحلیل احادیث مربوط به ملاقات‌های امام صادق و منصور عباسی و نحوه تأثر و فروکش یافتن خشم او و پشیمانی از قصد صدمه زدن به امام صادق بپردازد (Buckley, 2007, pp.301-334).

او ابتدا به جایگاه امام صادق و نسبت او با منصور می‌پردازد و به منابعی اشاره می‌کند که رابطه بین آن دو را شرح داده‌اند. از جمله بحار الانوار و اخبار الصادق مع المنصور محمد بن وهبان و غیره. سپس به نقل نمونه‌ای از این روایات می‌پردازد. او می‌گوید برخی از این دیدارها در زمان قیام محمد نفس زکیه بوده است و برخی خارج از آن زمان. سپس به نقل نقل‌هایی از برخورد منصور با امام که ابتدا با عصبانیت بود و سپس آرام می‌شود، پرداخته است یا حدیثی که کسی که سخن از شورش طلبی امام را برای منصور ذکر کرده حاضر می‌کنند و امام او را قسم می‌دهد که قسم یاد کند که جعفر بن محمد چنین گفته و او قسم یاد کرده و همانجا هلاک می‌شود (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۸۲) و یا حدیثی دیگر که منصور قصد کشتن حضرت را دارد؛ اما وقتی احضار می‌کند، ماری را می‌بیند که از او حفاظت می‌کند. باکلی می‌گوید در این احادیث که چند گونه نقل شده است، چند امر ثابت وجود دارد:

۱. آغاز دیدار؛

۲. شرارت منصور؛

گفتن اذکاری توسط امام صادق؛

موفقیت امام صادق؛

یک اتفاق خارق العاده (یک نوع کرامت یا معجزه از امام صادق).

باکلی سپس هر یک از امور فوق را با تحلیل روایات و نقل های مختلف بررسی می کند؛ مثلاً درباره «آغاز دیدار» مکان های مختلفی را که در گزارش ها آمده، بررسی می کند: مدینه، ریزه، کوفه، حره و... سپس اینکه فراخواندن امام صادق چگونه و توسط چه شخصی بوده است: ربعی یا فرزندش محمد و یا غیره و درباره قصد شرارت منصور نیز به همین ترتیب او روایت های مختلف را بررسی می کند که قبل از دیدار به حاجب خود می گوید که خدا مرا بکشد اگر او را نکشم یا مدینه را بر سر او خراب خواهم کرد و مانند آن و همچنین درباره اذکاری که امام زیر لب سخن گفت و وردها و دعاهایی را که خواندند، بررسی می کند.

## نقد و بررسی

درباره کاربرد این نظریه بر این احادیث باید گفت نظریه پراب درباره افسانه هایی است که ریشه ای در واقعیت ندارند و به صورت نقل های مختلف انجام گرفته یا قصه ای واحد بوده که طی زمان گونه های مختلف به خود گرفته است. داشتن چنین نگاهی به احادیث در وهله اول فروکاستن روایات به داستان های فولکلور است و در وهله چنین نظریه ای در این مورد قابل اجرا نیست؛ چه اینکه خود باکلی تصدیق می کند که این دیدارها در چند مورد صورت گرفته است؛ بنابراین یک داستان نیست که با چند زبان بیان شده باشد.

واقعیت این است که نگاه مستشرقان به حدیث مسلمانان نه از منظرگاه منبعی دارای حجیت و تقدس بوده، بلکه آنان متون دینی را به مثابه منبعی ادبی یا تاریخی می نگرند که باید نقادانه تحلیل شود تا تاریخچه متن آن و سرمنشأ احتمالی آن محقق شود. آنان معتقدند حدیث هم مانند هر متن دیگر در معرض تحلیل های نقادانه مشابه زبان شناختی قرار می گیرد؛ به عبارتی از هیچ منزلت خاص یا تقدسی برخوردار نیست. این رویکرد متأثر از مستشرقانی است که با دیده تردید به تمام راویان سند می نگرند و معتقد است

نمی‌توان گفت از چه زمانی و چه تعداد از این افراد به دستکاری مطالب در سند اقدام کرده‌اند یا گاهی مطالبی جدید به آن افزوده‌اند. اما بخش اعظم متن هر حدیث جعلی است (رابسون، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶).

درحقیقت این مطالعه متأثر از دیدگاه‌های مستشرقان اولیه درباره حدیث مسلمانان است. در رابطه با حدیث مسلمانان مستشرقانی مانند گلدزیهر و ساخت در آثار گوناگونی که بر جای گذاشتند، به چگونگی پدید آمدن احادیث و عوامل اجتماعی متأثر بر شکل‌گیری حدیث پرداختند. دیدگاه آنها مبتنی بر محوریت ساختگی بودن بدنه اصلی حدیث مسلمانان بود. در واقع بر اساس دیدگاه آنان هر آنچه در قرآن نیامده، اما در حدیث ذکر شده است، افزوده مسلمانان است و حدیث مسلمانان از قرن دوم و سوم به بعد توسط مسلمانان ساخته و سند تراشی شده است و به عبارت ساخت معتقد بودند «هرچه سند کامل‌تر باشد، حدیث در زمان متأخرتری جعل شده است». دیدگاه‌های گلدزیهر و ساخت تا نیمه دوم قرن بیستم همچنان استوار بود؛ اما رفته رفته این دیدگاه با نظریات جدید به ویژه از جانب اندیشمندان اسلامی از جمله نایبا ابوت (Nabia Abbott) و فواد سرگزین (Fuat Sezgin) به چالش کشیده شد (Amir-Moezzi, 2016, p.45).

۲۷۵

قیاس

سو  
مستشرقان

بررسی کاربریت نظریات جامعه‌شناسی در مطالعه حدیث شیعه از

## جامعه‌شناسی معرفت و مبانی نظری آن و مطالعات فرهنگی

جامعه‌شناسی معرفت طبق یک تعریف عبارت است از «بررسی و تحلیل نحوه ارتباط "معرفت" با واقعیات و پدیده‌های اجتماعی» (هاشمی، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵). کارل مانهایم (Karl Mannheim)، ماکس وبر و ماکس شلر از جمله متفکرانی هستند که در شکل‌گیری این نظریه مؤثر بوده‌اند. آنان معتقدند بین عوامل واقعی، عینی و خارجی زندگی انسانی از یک سو و عوامل معنوی و ذهنی زندگی از سوی دیگر ارتباط خاص برقرار است. مطالعه جامعه‌شناسی معرفت، شامل تحلیل این مسئله است که چرا گروه‌های گوناگون در دوره‌های خاص و تحت شرایط ویژه بیشتر احتمال دارد که با مسائل

و معضلات معینی درگیر باشند و اینکه چرا آنان احتمالاً با دیدگاه‌های خاصی دست و پنجه نرم می‌کنند. جامعه‌شناسان تحلیل دقیق دانش علمی را به فیلسوفان علم و مورخان اندیشه‌ها واگذاشته‌اند. برخی مستشرقان با بهره‌گیری از روش‌های جامعه‌شناسی معرفت به بررسی آثار حدیثی شیعه پرداخته‌اند.

### بررسی زمینه‌های اجتماعی تدوین کتاب الکافی

برخی مستشرقان تلاش کرده‌اند با ایده‌گیری از این نظریات به مطالعه منابع حدیثی شیعه بپردازند. در این روش پژوهشگران در تلاشند با مطالعه کتب و جوامع حدیثی در بستر تاریخی آنان به نظریاتی درباره شکل‌گیری، عوامل مؤثر بر تفکر محدث در جامع‌نویسی و شرایط حاکم بر زمان آن دست یابند. از جمله این آثار کتاب شکل‌گیری تشیع؛ گفتمان حدیثی قم و بغداد تألیف اندرو نیومن است.\* محور اصلی این کتاب بررسی سه کتاب حدیثی کافی نوشته محمد بن یعقوب کلینی، بصائر الدرجات نوشته محمد بن حسن صفار قمی و محاسن نوشته احمد بن محمد بن خالد برقی است که هر سه توسط دانشمندانی قمی گردآوری شده است. فرضیه نویسنده در این مقام آن است که اساساً از آن جهت که کلینی، صفار و برقی هر سه در یک محیط نشو و نمو یافته‌اند، به لحاظ فکری نیز در یک جریان قرار دارند.

طبق توصیف نیومن شیعیان بغداد از یک سو با ظهور حدیث‌گرایی اهل سنت و از سوی دیگر با غیبت امام دوازدهم مواجه شده بودند؛ در نتیجه ایشان با تمسک به ابزارهای عقل‌گرایان به دنبال حفظ و پیشبرد منافع جامعه شیعه بودند. شیعیان بغداد و

\* Newman Andrew J.; *The formative period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad*; Richmond, Surrey: Curzon; 2000.

این کتاب با دو ترجمه منتشر شده است. ترجمه اول بدون نقد توسط انتشارات زائر از طرف کنگره بزرگداشت حضرت معصومه و با ترجمه صادق حسینی / تشکوری تحت عنوان مدرسه قم و بغداد، در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری و ترجمه دیگر همراه با نقد تحت عنوان شکل‌گیری تشیع؛ گفتمان حدیثی قم و بغداد توسط انتشارات شیعه‌شناسی منتشر شده است.



در رأس ایشان نوبختیان به حمایت از مبانی عقل‌گرایانه معتزله از سوی و دستگاه حاکمه از سوی دیگر پرداختند.

از سوی دیگر جوّی که نیومن از قم ترسیم می‌کند، بر خلاف جو بغداد است؛ چراکه قم به تعبیر وی تنها دولت-شهری است که دارای حکومت شیعه امامی و نیمه خودمختار بود. ایشان از سوی دیگر بر قرائت رایج از شهر قم که در آن/حمد بن محمد بن عیسی/ شعری افرادی را از شهر اخراج می‌کرده است، خرده گرفته و بر این باور است که پشیمانی علنی/حمد/ شعری از خصومت قبلی‌اش با/حمد برقی و اقدام وی به بازگرداندن برقی به قم بیانگر آن است که اختلافات اواخر سده سوم در قم بر سر اینکه چه چیزی آیین و چه چیزی غلو است، آن قدر عمیق نبوده که شرح حال نویسان متأخر انگاشته‌اند.

از این رو است که بسیاری از روایاتی که در دو کتاب *محاسن و بصائر* آمده است، محتوایی خارق‌العاده داشته و بر اموری همچون علم نامحدود امامان، منابع غیر عادی این علوم و نیز توانایی زنده کردن مردگان توسط ایشان دلالت می‌کنند. این روایات با توجه به اینکه راویان قمی در اغلب اسناد آنها قرار دارند، در قم رواج فراوانی داشته‌اند. اما کتاب *کافی* حاصل عقل‌گرایی بغداد است. هرچند نویسنده *الکافی* نیز تربیت شده مکتب قم بوده است، بیست سال پایانی زندگی خود را در بغداد به سر برد و کتاب *کافی* را در جو موجود آن شهر به رشته تحریر درآورد؛ شهری که کانون عقل‌گرایان معتزلی و امامی و در عین حال حدیث‌گرایان سنی‌مذهب بود. بنابراین کلینی بر آن شد مکتب حدیثی امامی را در بغداد به همان شکلی که در قم متداول بوده است، پایه‌ریزی کند. وی با این کار از یک سو عقل‌گرایان امامی را که نوبختیان سردمدار آن بودند، به چالش می‌کشید و از سوی دیگر در مقابل جوامع حدیثی عمده اهل تسنن قد علم می‌کرد. در نتیجه روایاتی که کلینی در کتاب خود گنجانده، مستقیماً شیعیان بغداد را هدف قرار داده است.

نیومن درباره تعدیل عقل‌گرایان از جانب کلینی معتقد است ورود کلینی در فروع *کافی* به جزئیات مسائل دینی ناشی از دیدگاه او مبتنی بر ناتوانی فقه عقل‌گرا در عرصه

امور فقهی جزئی است (نیومن، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹). نیومن می گوید واردکردن احادیث عقل در ابتدای کتاب و نیز معرفی عقل به عنوان اولین مخلوق خداوند نشان از آن دارد که عقل موهبتی الهی است و توسط خود بشر دست یافتنی نیست؛ بنابراین ذکر این ۳۴ حدیث در ابتدای کتاب نشان دهنده نكوهش آشکار او نسبت به عقل (نیومن، ۱۳۸۵، ص ۳۸۲) و خطاب به علمای بغداد است و بدین وسیله گفتمان عقل گرایی غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد را مستقیماً زیر سؤال می برد (همان، ص ۳۶۹). تحلیل نیومن بر چند فرضیه اصلی استوار است:

الف) شیعیان بغداد در عقل گرایی متأثر از معتزلیان هستند.

ب) غلوستیزی اندیشه غالب و فراگیر شیعیان بغداد بوده است.

ج) در شهر قم جوی یکسان (بدون هیچ گونه تنوع دیدگاه بین عالمان) با گرایش غلو وجود داشته و دیدگاه های مختلف حضور نداشته و کتاب بصائر الدرجات و محاسن حاصل آن است.

د) شیوه کلینی در نقل احادیث ناظر بر وثاقت راویان نبوده است، بلکه تحت تأثیر محتوای احادیث بوده است؛ از این رو نتوانسته است از نقل روایات ضعفا و غالیان در کتاب الکافی خودداری کند.

ه) کلینی دست کم ۲۲ سال پایانی عمر خود را در بغداد ساکن بود و کافی را همان جا گردآورده است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تأثیرپذیری تشیع از معتزله بحثی است ادعایی و واهی که به منابع دیگر ارجاع داده می شود (جوادی، ۱۳۷۸ / سبحانی، ۱۳۷۱ / جعفریان، ۱۳۷۱ / ولایتی، ۱۳۷۲).

نیومن می گوید: بیست سال اقامت کلینی در بغداد این فرصت را به او داد که با گرایش های کلامی، اجتماعی و سیاسی متضاد در پایتخت حکومت و نیز عقل گرایی شیعی و سنی و اخباری گری احیا شده اهل تسنن مواجه شود (نیومن، ۱۳۸۵، ص ۷۸، صص ۳۸۹ و ۴۵۵). نیومن تمامی استدلالش را بر این گفتار خود استوار ساخته است که کلینی دست کم ۲۲ سال آخر زندگانی خود را در بغداد به سر برده و لذا تحت تأثیر عقل گرایی بغداد بوده است. کلینی در مقدمه این کتاب که ظاهراً آن را بعد از اتمام کار

نوشته است، در درخواست یکی از شیعیان معرفی می‌کند و پاسخ به یک درخواست بعد از بیست سال بعید به نظر می‌رسد.

از سوی دیگر نجاشی در معرفی کلینی از گفتار: «شیخ أصحابنا فی وقته بالری ووجههم» (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۳۷۷) استفاده نموده است. این سخن به روشنی بر این نکته دلالت می‌کند که کلینی پیش از ورود به بغداد در ری به رشد علمی کافی رسیده و صاحب نام بوده است؛ چنان‌که از جاهت اجتماعی برخوردار بوده و ریاست مذهبی را در ری بر عهده داشته است. این وصف با آنچه جناب آقای نیومن به تصویر کشیده، به‌سختی قابل جمع است.

*امیرمعزی و حسن انصاری* نیز درباره زمان مسافرت بی‌بازگشت کلینی به بغداد را نامعلوم می‌دانند و احتمال می‌دهند این سفر سفری برای زیارت مکه بوده باشد (Amir-Moezzi, 2016, p.129). *امیرمعزی* اطمینان دارد کلینی در راه برگشت به سوریه و بعلبک رفته و در نهایت در بغداد مستقر بوده که اجل او فرا رسیده است (Amir-Moezzi, 2016, p.140) و حدس آنها تنها این است که این سفر باید قبل از ۳۲۷ قمری یعنی تنها دو سال قبل از وفات کلینی بوده باشد؛ ولی سفر او را سالی توصیف می‌کنند که کافی به بغداد آورده شده و در آنجا تدریس شد (Ibid, p.128). این گفته نشان از نوشته شدن *الکافی* در قم دارد. مطلب دیگری که تا حدی شاهد بر اقامت کوتاه‌مدت کلینی در بغداد است، نتیجه‌گیری *امیرمعزی* است که می‌گوید: در هیچ یک از منابع درباره دخالت کلینی در حوادث مهمی که در این سال‌ها در بغداد اتفاق افتاد، از جمله حکم علیه حلاج حوادث مربوط به *شلمغانی* یا ارتباط و دیدار و روایت از ثواب اربعه هیچ اشاره‌ای نشده است (Ibid, p.146)؛ با این حال خود *امیرمعزی* معتقد است این مسئله دلیل قطعی نمی‌تواند باشد؛ زیرا چه بسا کلینی خود خواسته که از مسائل روز جامعه و مخصوصاً امور سیاسی به دور باشد؛ مسئله‌ای که خاندان نوبختی با شرکت در مسائل دوره پس از غیبت دیدگاهی بسیار متفاوت داشتند (Ibid, p.148).

بنا بر آنچه *شیخ صدوق* در *مشیخه الفقیه* آورده است، برخی محدثان ری تمامی *کافی* را از کلینی دریافت و برای *شیخ صدوق* روایت کرده‌اند؛ از جمله *محمد بن محمد بن عصام*

کلینی، علی بن احمد بن موسی الدقاق و محمد بن احمد بن محمد بن سنان زاہری (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۵۳۴). اکنون باید گفت وجود شاگردان رازی و قمی مرحوم کلینی به ویژه افرادی که کتاب کافی را به طور کامل برای محدثان قم و ری خصوصاً شیخ صدوق روایت می کرده اند، دلیل روشنی است بر اینکه کلینی این کتاب را نه در بغداد که در ری نگاشته و همان جا برای شاگردان خود تدریس نموده است.

نیومن درباره تعدیل عقل گرایان از جانب کلینی معتقد است ورود کلینی به جزئیات مسائل دینی در فروع کافی ناشی از دیدگاه او مبتنی بر ناتوانی فقه عقل گرا در عرصه چنین امور فقهی جزئی است (نیومن، ۱۳۸۵، ص ۳۸۹). طبق نظر نیومن او وارد کردن احادیث عقل را در ابتدای کتاب و نیز معرفی عقل به عنوان اولین مخلوق خداوند نشان از این دارد که عقل موهبتی الهی است و توسط خود بشر دست یافتنی نیست؛ بنابراین ذکر این ۳۴ حدیث در ابتدای کتاب نشانگر نکوهش آشکار او نسبت به عقل است (همان، ص ۲۸۲) و درحقیقت این بخش خطاب به علمای بغداد است و کلینی بدین وسیله گفتمان عقل گرایی غالب در میان شیعیان دوازده امامی بغداد را مستقیماً زیر سؤال برده است (همان، ص ۳۶۹)؛ اما فهم اینکه چطور ذکر احادیثی درباره عابدی که از عقل خود بهره نبرد و کمی پاداش او از این روی نکوهش عقل بوده یا اینکه امام هفتم خطاب به هشام عقل را مانند وحی رسول باطنی می داند، نکوهش عقل است، در کتاب کلینی بدون پاسخ مانده است.

نیومن مدعی است تمام ۲۱۲ روایت کتاب التوحید کافی نیز گرایش عقل ستیزی و ضد عقل گرایی دارند (همان، ص ۲۸۲). او می نویسد: عقل گرایان نسبت به دیدگاه شیعه راجع به بدا یعنی اینکه خداوند ممکن است تصمیم خود را عوض کند، انتقاد می کردند (همان، ص ۳۰۳)؛ اما واقعاً روشن نیست بر اساس کدام تحقیق جامع تمام شیعیان زمان کلینی در بغداد عقل گرا بودند و چه تفکراتی داشتند که کلینی به مبارزه با آنها پرداخته است. نیومن معتقد است روایات طلب ثروت، تجملات، زنان، مقام و کلام بیهوده و غیره و درج آنها در کافی را در زیرسؤال بردن مرجعیت سیاسی شیعیان بغداد بوده است. نیومن می نویسد: شیعیان بغداد متون مقدس و دینی مذهب شیعه را به نفع تفسیرها و

تحلیل‌های عقل‌گرایانه و مشخصاً سنی کنار می‌گذاشتند (همان، ص ۳۸۵). البته روشن نمی‌کند واقعاً کدام متن دینی به نفع عقل‌گرایان یا اهل سنت کنار گذاشته شده است. نیومن با ذکر روایاتی درباره نكوهش دنیا و ریاست‌طلبی و غیره نتیجه می‌گیرد که سرشت شیعه ذاتاً آن‌جهانی است (همان، ص ۳۸۱)؛ در حالی که چنین روایاتی در کتب اهل سنت نیز هست و این بحثی مختص به شیعه نیست. علاوه بر اینکه منظور از دنیای مذموم بحث مفصلی است که خارج از گنجایش این موضوع است.

نیومن تصویری از قم و بغداد ارائه می‌کند که اهل قم تماماً نقل‌گرا و شیعیان بغداد تماماً عقل‌گرا بوده‌اند. ادعایی که اثبات آن بسیار دشوار است و مورد نقد دیگرمستشرقان بوده است. امیرمعزی می‌گوید در زمان کلینی در ری رویکردهای مختلفی در بین شیعیان وجود داشته و دکتترین واحدی غلبه نداشته است؛ مطلبی که درباره دیگر مناطق و شهرها نیز صادق است (Amir-Moezzi, 2016, p.146).

از سوی دیگر مبارزه اهل قم با روایات ضعیف و برخورد شدید با احمد برقی صاحب محاسن نافی تفکر اخباری‌گرایانه است و حتی عذرخواهی بعدی نیز فعلی اخلاقی است که چیزی از توصیف او ضاع سیاسی کم نمی‌کند. او اهل قم را با گرایش به غلو و اهل بغداد را عقل‌گرا می‌داند و این چگونه با این گفتار شیخ مفید سازگار است که در **تصحیح الاعتقاد** با مقصر شمردن برخی از اهل قم می‌نویسد: «برخی از اهل قم نزد ما می‌آیند در حالی که درباره جایگاه ائمه دچار تقصیر و کوتاهی هستند و برای آنان رتبه‌ای دون مرتبه حقیقی خود قایل‌اند و معتقدند آنان بسیاری از احکام دینی را نمی‌دانند تا اینکه بر قلبشان وارد می‌شود و می‌بینیم که برخی می‌گویند امامان برای یافتن حکم شرعی به رأی و ظن تمسک می‌کنند و با این حال گمان می‌کنند آنان از عالمان هستند و شبهه‌ای نیست که این همان تقصیر است» (مفید، ۱۳۸۸، ص ۱۳۶). وانگهی حتی عقل‌گراترین مسلمانان و معتزله نیز عقل را به تنهایی برای پاسخگویی به تمام سؤالات کافی نمی‌دانند.

از سوی دیگر آنچه در وضع اجتماعی قم رخ داده است، کاملاً می‌تواند در وضعیت علمی و فرهنگی این جامعه نیز رخ داده باشد. به طور طبیعی به‌گرد استنادی که

گرایش‌هایی خاص داشتند، شاگردانی فراهم می‌آمد که از نظر فکری قرابت بیشتری با استاد داشته باشند. محمد بن یعقوب کلینی نیز از این قاعده مستثنا نیست و طبیعتاً ممکن است روش و منش حدیثی او - اگر نگوییم گرایش‌های حدیثی وی - منجر به عدم انتخاب احادیثی گردد که در کتاب محمد بن حسن صفار پیش از این آمده بود؛ بنابراین نه کلینی با تمام جهات کاربرد عقل در فهم دین مخالفت دارد و نه او روایات را به تنهایی منبع دین می‌شمارد. تو صیف/امیرمعزی که کلینی را میانه رو، حد و سط بین عقل گرای متمایل به معتزله و باطن‌گرایان حدیث‌گرا که صفار نمونه آن است، کاملاً در مقابل فهم نیومن از کلینی است (Amir-Moezzi, 2016, p.147). امیرمعزی برای کلینی نقشی محوری در یکپارچگی و انسجام اخباریان و اصولیان قایل است (Ibid, p.147).

از سوی دیگر روشن نیست منظور از فقه عقل‌گرای موجود در زمان کلینی چیست؛ چه اینکه شیخ طوسی در ابتدای کتاب المبسوط خود گزارش می‌کند که تا کنون شیعیان به روایات عمل می‌کردند و فقه مدونی نداشتند و این موجب خرده‌گرفتن اهل سنت بر شیعیان شده بود (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲) و این نافی فقهی عقل‌گرا قبل از شیخ طوسی است.

از جانب سوم اینکه کلینی خود در مقدمه کتاب الکافی بخش کتاب حجت خود را کافی قلمداد نمی‌کند و قصد دارد کتابی دیگر بنگارد که در این باره مفصل بحث کند؛ بنابراین مطالب دیگری نیز در نظر داشته که نتوانسته در این کتاب بیاورد. او می‌نویسد: «ما کتاب الحججه را کمی بیشتر کردیم، هرچند آن چنان که استحقاق آن بود، گسترش ندادیم؛ زیرا کراهت داشتیم تمام مباحث آن را از دست بدهیم و از خداوند می‌خواهیم نیتی که داریم، تسهیل کند و اجل را به تأخیر بیندازد تا کتابی کامل‌تر و وسیع‌تر از آن بنگاریم تا تمام حقوق آن را ایفا کنیم ان شاء الله» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹).

در همین باره اثر دیگری که با رویکرد بررسی زمینه‌های اجتماعی تدوین منابع حدیثی شکل گرفته است، مقاله ویلفرد مادلونگک تحت عنوان «کلام شیعه امامیه چنانکه

در اصول کافی کلینی منعکس شده»<sup>\*</sup> می باشد (Madelung, 2013, p.495).

مادلونگ معتقد است آموزه‌های ائمه بیشتر واکنش در برابر مسئله بوده تا ابراز نظر بالبداهه و امامان شیعی بنایی بر گسترش پیام‌های خود نداشتند؛ از این رو آنان آموزش‌های منظم حتی برای پیروان خود نداشتند و کتاب نیز نمی‌نوشتند؛ آنها صرفاً به پرسش‌ها پاسخ می‌دادند. مادلونگ در این مقاله حداقل برخی احادیث شیعه را تحت تأثیر جامعه و حکومت متمایل به تفکر اعتزالی آن روز و متأثر از تفکر معتزله می‌داند. مادلونگ از اینکه اولین بحث کتاب کافی «عقل و جهل» است، دو نتیجه می‌گیرد و در جای جای مقاله نیز بر مطلب سومی تأکید دارد:

اینکه کلام امامیه به کلام معتزله نزدیک است در اینکه برای عقل اهمیت بیشتری نسبت به نقل یعنی وحی و سنت قایل است.

دوم اینکه از این ترتیب بندی نتیجه می‌گیرد شیعه امامیه نیز «عقل» را بر «وحی و سنت» ترجیح می‌دهد (Ibid, p.467).

او در جای جای مقاله و بحث از احادیث ادعا می‌کند که امام صادق (ع) برخی از دیدگاه‌های خود را از معتزله اخذ کرده است (Ibid, p.474).

## نقد و بررسی

چون هم در این کتاب و نیز پژوهش بعدی که معرفی می‌شود، سخن از تأثیر حدیث شیعه از تفکر غالب جامعه در زمان تدوین حدیث یعنی معتزله رفته است، لازم است این دیدگاه مورد بررسی قرار گیرد. مطلبی که در ابتدای این بحث اشاره به آن لازم است، اینکه مطالعات مستشرقان در حدیث شیعه، متأثر از منابع اهل سنت است. از اولین کسانی که مسئله تأثیر شیعه از معتزله را عنوان کرده‌اند، خیاط معتزلی در کتاب **الاتصار** است. **ابوالحسن اشعری** نیز اشعاری به این مطلب دارد و در کلمات **ابن تیمه** نیز

<sup>\*</sup> Early Imami Theology as Reflected in the Kitāb al-kāfi of al-Kulayni, in **The study of Shia Islam**; Edited by Farhad Daftary and Meskinzoda, pp.465-474.

این سخن دیده می‌شود (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۲۳). مکدمورت نیز ظاهراً این نظر را پذیرفته است. آدام متر نیز می‌گوید شیعه حتی در قرن چهارم کتب کلامی مستقلی نداشت (همان، ص ۱۲۴). این مسئله نشان از ناآگاهی مستشرقان از تاریخ تشیع و زمینه‌های شکل‌گیری علوم آن دارد. اتفاقاً اولین مسئله‌ای که در شیعه مطرح شده است، یعنی مسئله امامت مسئله‌ای کلامی است و حتی مخالفان نیز واقف بودند که ائمه شاگردانی متکلم تربیت کرده‌اند (همان، ص ۱۲۳). برخی شاگردان مانند یونس بن عبدالرحمن از اینکه در کلام خیره نیستند، نزد امام ابراز تأسف می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۷۱). مذاکرات و مناظرات خود امامان با زنادقه و اهل کتاب و مخالفان بسیار روشن‌تر از آن است که کسی خدشه در اصل وقوع آنها داشته باشد و همه اینها حاکی از استقلال کلامی تشیع از همان آغاز پیدایش است و حتی نهی از کلام در برخی روایات نیز در روایات دیگر توضیح داده شده است.

اما درباره تأثیر حدیث شیعه از دیدگاه‌های کلامی معتزله باید گفت در این بین تأثیر و تأثر در یک جامعه امری طبیعی است؛ مخصوصاً زمانی که مسئله به اصطلاحات علمی بر می‌گردد؛ اما مسئله اقتباس از معتزله نه تنها پذیرفتنی نیست، بلکه عکس آن نیز قابل اثبات است. شیعه در بسیاری موارد با معتزله اختلاف داشته است. در برخی منابع ۲۴ مسئله مهم از جمله اختلافات بین معتزله و شیعه شمرده شده است (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۴-۱۳۶).

در این بین مناظراتی نیز بین بزرگان شیعه و عالمان مکتب اعتزال صورت گرفته که گفت‌وگوی امام صادق با واصل بن عطا و نیز مناظرات هشام بن حکم با عمرو بن عبید و ابوهدیل علاف و بحث‌های ابن مملک اصفهانی با ابوعلی جبایی درباره امامت از آن جمله است (جوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۷).

از هشام بن حکم کتابی تحت عنوان الرد علی المعتزله گزارش شده است (طوسی، ۱۴۱۷، ص ۲۵۹). هشام با ابوهدیل علاف نیز مناظراتی داشته است که باعث شد جاحظ در دفاع از استادش علاف مطالبی بنویسد (جعفریان، ۱۳۷۱، ص ۲۳). گرچه به خاطر عقل‌گرایی موجود در معتزله دشمنی آنان و مناظرات اصولی نبود و مناظرات اصولی



معتزله عمدتاً با اهل حدیث و مرجئه بود، به هر حال مناظراتی در بین بود که در زمان هشام بن حکم به اوج خود رسید (همان، ص ۳۸).

اما مسئله تأثیر امامان از معتزله امری است که به یک لطیفه نزدیک تر است تا مطلبی علمی. خطبه های بلند نهج البلاغه استدلال های عقلانی امیرالمومنین در دهه های آغازین اسلام که تفکر معتزلی برگرفته از آن است (سبحانی، ۱۳۷۱، ص ۴) و مباحثات عقلانی امام باقر سال ها پیش از تفکرات عقلانی *وا صل بن عطا* (متوفای ۱۳۱ق) و شاگردان او بوده است.

نزدیکی معتزله با شیعه را بیشتر می توان در دوره متوکل دید که به اهل حدیث گرایش داشت و همان قدر که بر ضد معتزله بود، بر ضد شیعه نیز بود. این مسئله ای طبیعی است که در دوره پس از متوکل که رویکرد ضد شیعی و معتزلی داشت (پرسنده، ۱۳۸۸)، این دو دستگاه فکری در کنار یکدیگر باشند و قرابت بیشتری پیدا کنند. درحقیقت در قرن سوم این تفکر شیعی بود که در بغداد قدرت بی مانندی به دست آورد و معتزلیان برای حفظ خود به آنان پناه می آوردند (جعفریان، ۱۳۷۱، ص ۴۴). وجود محور امامت و انسجام داخلی تشیع آنها را از احساس اتکا به نیرویی بیرونی بی نیاز کرده بود؛ اما این معتزله بودند که فاقد این انسجام و نیازمند نزدیک تر شدن به نیروی بیرونی بودند (همان، ص ۴۲) و در مواردی حتی به تشیع گرویدند (همان، ص ۳۸) که *ابن قبه رازی* از آن جمله بوده و کتابی نیز در رد بر معتزله نگاشت (همان، ص ۵۱). این احساس نیاز به تشیع در دوره حکومت بویهیان و جمعیت مردمی شیعه بغداد در ابتدای قرن چهارم به اوج خود رسید و معتزله برای حفظ خود مجبور به پناه آوردن به تشیع بودند (همان، ص ۴۲). *ابوالقاسم بلخی* متوفای ۳۱۷ یا ۳۱۹ قمری از جمله نویسندگان معتزله و از شاگردان خیاط است که سعی بلیغ در نشان دادن نزدیکی معتزله با تشیع دارد و از ذکر مستمر اسامی معتزلیانی که در قیام های زیدیان شرکت کرده و از علویانی که به اعتزال گرایش داشتند، کوتاهی نکرده است (همان، ص ۵۴).

از سوی دیگر اختلاف معتزله و شیعه در مسائل مهم کلامی مانند مسئله امامت، جبر و اختیار و مانند آن بر کسی پوشیده نیست.

## بررسی زمینه‌های اجتماعی توحید مفضل

اثر دیگری که می‌توان آن را در دسته مطالعات حدیث شیعه با رویکرد جامعه‌شناختی معرفت دانست، پایان‌نامه دکتری موشه آساتریان با عنوان «ارتداد و عقل‌گرایی در اسلام اولیه، منشأ و تکامل حدیث مفضل» در دانشگاه ییل آمریکا است (Asatryan, 2012). آساتریان در ابتدا به بازشناسی آثار موجود از مفضل می‌پردازد و مدعی است در این زمان تفکر شیعی تحت تأثیر معتزله قرار گرفته است (Ibid, pp.1-2). او می‌گوید شیعه در این زمان دارای دو تفکر افراطی و تفریطی درباره امامت بود که یکدیگر را غلات و مقصره نامگذاری کرده بودند. اما این نزاع سپس با پیروزی میانه‌روها به پایان رسید. برخی از غلات که همان نصیرییه باشند، به سرزمین سوریه مهاجرت کردند (Ibid, pp.2-3) و در همین زمان بود که شیعیان ایران و عراق تفکر عقل‌گرایانه معتزله را به درون شیعیان وارد و معرفی کردند. از تفکر تحت تأثیر معتزله چند کتاب باقی مانده است یکی کتاب توحید اهل‌بلیجه\* و دوم کتاب توحید مفضل است. آساتریان در ادامه گزارشی از زندگی و افکار مفضل ارائه می‌کند و او را پشتوانه اقتصادی تفکر شیعی و حتی در زمانی پیرو ابوالخطاب معرفی می‌کند. از مفضل چندین اثر نقل شده است که جمعاً نه رساله و کتاب هستند. البته مفضل نویسنده آنها نیست و توحید مفضل مهم‌ترین آنهاست (Ibid, pp.4-8). آساتریان مدعی است مفضل دو حیات داشته است: یکی دورانی که تفکر غلو در سر داشته و آثاری در این زمینه نقل کرده است و دوم دوره‌ای که تحت تأثیر معتزله به عقل‌گرایی روی آورده و توحید را نقل کرده است (Ibid, p.10).

او در فصل سوم پایان‌نامه خود به بررسی و زمینه‌های تألیف کتاب الهفت و الاظله سخن را به کتاب توحید او بر می‌گرداند و مفصل درباره این کتاب سخن می‌گوید و تمام تلاشش بر این است که نشان دهد این کتاب از جمله نشانه‌های تأثیرپذیری شیعه از معتزله است که برای اثبات وجود خداوند نقش عقل را پررنگ می‌دانستند. به‌واقع او

---

\* گفت‌وگوی امام صادق با طیب هندی و احادیث عقلانی بر وجود خداوند.

این کتاب را نه یک نوشته شیعی بلکه بازنویسی تفکر معتزله توسط یک شیعی می‌داند. *آساتریان* در بحثی بسیار مفصل و ارائه نمونه‌هایی است شهادت می‌کند که توحید مفضل بازسازی کتاب *الدلائل و الاعتبار علی الخلق و التدبیر جاحظ (ابوعثمان عمرو بن بحر جاحظ بصری معتزلی متوفای ۲۵۵)* توسط یک شیعه است که *فان اس* می‌گوید حتی این کتاب نیز از *جاحظ* نبوده، بلکه در واقع اثر یک مسیحی است (Ibid, p.246). آنها برای این شیعه‌سازی از داستان‌های برخورد *ابن ابی‌الوجاء* با امام صادق بهره گرفتند (Ibid, p.246). در ادامه *آساتریان* به بررسی کتاب *اهلیلجه* می‌پردازد و ابتدا مخالفت خود را با دیدگاه *ملهم کوکر متذکر* می‌شود که او صحت انتساب این کتاب را به *مفضل* رد کرده، آن را نوشته *محمد بن لیث وزیر مهدی و هارون الرشید* می‌داند (Ibid, p.256) و سپس به بررسی مباحث کلامی و استدلال‌های آنها برای اثبات وجود خدا می‌پردازد. *آساتریان* در نهایت نتیجه‌گیری می‌کند که این کتاب‌ها نه نوشته مفضل و نه گفته‌های امام صادق است (Ibid, p.306).

## نقد و بررسی

یکی از ضعف‌های این اثر عدم رجوع به منابع و مقالات فارسی و عربی درباره *مفضل* است. *آساتریان* از پیشینه تحقیقات به چند مورد تحقیقات انگلیسی و یک مورد کتاب عربی اشاره می‌کند (Ibid, p.69). کل کتاب‌هایی که به *مفضل* نسبت داده شده، شامل نوزده کتاب است (صالحی، ۱۳۹۳، ص ۱۳۶). هرچند درباره انتساب این آثار حرف و سخن فراوان است، آقای *آساتریان* تنها به چهار مورد اشاره کرده است. او کتاب *الصراف* را به عنوان یک کار *مفضل* بررسی می‌کند و یک فصل به آن اختصاص می‌دهد؛ در حالی که صحت انتساب آن به *مفضل* به شدت مشکوک بوده، در انتساب کتاب *الصراف* به *مفضل* تردید فراوانی هست.\* برخی محققان معتقدند از آنجا که در

\* این کتاب اخیراً با تحقیق *المنصف بن عبدالجلیل* در لبنان به چاپ رسیده است؛ اما محقق نیز در عنوان تصریح کرده که المنسوب الی المفضل بن عمر الجعفی، بیروت: انتشارات دارالمدار الاسلامی، ۲۰۰۵.

این کتاب از درگیری میان نصیری و اسحاقیه سخن به میان رفته است، به احتمال قوی این کتاب در دوران غیبت صغری نوشته شده و به امام صادق از طریق *مفضل* نسبت داده شده است (رحمتی، ۱۳۸۵، ص ۳۰)؛ از سوی دیگر گرچه روایات نکوهش *مفضل* و دیدگاه برخی رجالیون به ویژه اهل رجال متقدم مانند *ابن غضائری* و *نجاشی* (نجاشی، ۱۳۷۴، ص ۴۱۶) کفه ضعف او را تقویت می کند و نیز آثار منتسب به او از سوی نصیری و مضامین برخی روایات او به عنوان شاهد برای انحراف *مفضل* و نشان از اندیشه های غلوآمیز او دارد (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۸۵-۹۳)؛ با این حال *خطابی* بودن *مفضل* بن عمر صرفاً در حد یک احتمال آن هم مدتی محدود از عمر اوست (جلالی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۳). از سوی دیگر در مقابل رجالیان قایل به ضعف، برخی دیگر از رجالیان مانند *شیخ طوسی* چنین تو صیفی از او نداشته و صرفاً به اینکه در محضر امام صادق بوده است، کفایت می کنند (طوسی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۳) و برخی دیگر مانند *شیخ مفید* با تجلیل از او یاد می کند و او را از اصحاب خاص و ثقات امام صادق ذکر می کنند (مفید، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۲۱۶).

در کنار اینها برخی تحقیقات حاکی از وجود جریانی مخالف با *مفضل* در کوفه دارد (حیدری، ۱۳۹۳، ص ۹۴) که احتمال جعل روایات از جانب آنها را در باره او تقویت می کند، به دلیل اینکه روایاتی دال بر مدح او از امام کاظم صادر شده و حتی برخی او را باب امام کاظم نیز دانسته اند (ابن شهر آشوب، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۲۵). علاوه بر اینکه انتخاب *مفضل* از سوی امام صادق بعد از انحرافات او بوده که در نماینده سابق او یعنی *ابوالخطاب* در کوفه دیده شد؛ بنابراین بعید است *مفضل* نیز همان طریق را طی کرده باشد، بلکه این احتمال تقویت می شود که به خاطر جایگاه *مفضل* برخی مفوضه احادیث دلخواه خود را به زبان او نسبت دهند تا از مقبولیت بیشتری برخوردار گردد.

تأثیرپذیری شیعه از معتزله ادعایی است که در این مقاله نیز به آن اشاره شده که ما در بخش قبلی به آن پرداختیم. علاوه بر اینکه وجود یک تفکر در دو دستگاه فکری به معنای اقتباس یکی از دیگری نیست، بلکه برای اقتباس باید دلیل اقامه کرد؛ یعنی *آساتریان* و همفکران او باید دلیل بیاورند که تفکری خاص در شیعه

موجود نبوده و با نشانه‌هایی که قابل پذیرش باشد، اثبات کنند که از دستگاہی دیگر به عاریت گرفته شده است.

## نتیجه‌گیری

دین‌پژوهی در دهه‌های اخیر با بهره‌مندی از روش‌های پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی راهی نو در تحقیقات مرتبط با دین باز کرده است و نگاه بیرونی به ابعاد دین به دیدگاه‌های متفاوتی درباره آنها منتج شده است. این رویکردها می‌تواند فرصت و در عین حال تهدیدی برای اعتقادات دینداران به شمار آید.

نگاه مستشرقان به حدیث مسلمانان نه از منظرگاه منبعی دارای حجیت و تقدس بلکه از زاویه منبعی ادبی یا تاریخی مورد مطالعه قرار گرفته است. به نظر آنان حدیث هم مانند هر متن دیگری در معرض تحلیل‌های نقادانه مشابه زبان‌شناختی قرار می‌گیرد؛ به عبارتی از هیچ منزلت خاص یا تقدسی برخوردار نیست. در حقیقت اساس مطالعات حدیثی غربی بر این اصل استوار است که یک منبع مکتوب نمی‌تواند حقایق را منتقل کند، بلکه تنها آن چیزی را بازگو می‌کند که مؤلف تصور می‌کند روی داده یا مایل است روی‌دادن آن را بپذیرد یا اینکه انتظار دارد دیگران تصور کنند روی داده است و منابع حدیثی از این قاعده مستثنا نیست؛ بنابراین حدیث‌پژوهی خاورشناسان بر این فرض بنا شده که وضع و تحریف در احادیث نبوی قاعده است نه استثنا. از این رو ناگزیر این علم در میان خاورشناسان با رویکردی کاملاً متفاوت شکل گرفته است.

مطالعات درباره حدیث شیعه با توصیف کلی و ماهیت‌شناسی حدیث شیعه آغاز شد و سپس به گزارشی ابتدایی از منابع البته در حد محدود گسترش یافت، تاریخچه توصیفی حدیث شیعه، منبع‌شناسی توصیفی، پدیدارشناسی، تحلیل گفتمانی، بررسی زمینه‌های تاریخی، مطالعات اسناد و رجال را می‌توان گونه‌شناسی مطالعات حدیثی شیعه دانست. هر کدام از این حیطه‌ها تحت تأثیر نگرشی متأثر از دیدگاه‌های افرادی چون اتان کلبرگ، مادلونگ، نیومن، گلیو و امیرمعزی انجام گرفته است. شاید بتوان گفت

مایه اصلی تمام این پژوهش‌ها نگاهی تاریخی - تحلیلی به حدیث شیعه است. به عبارتی روایات موجود در منابع حدیثی شیعه که ما آنها را - به طور کلی با غمض نظر از تمییز ضعیف از معتبر - حجت می‌دانیم؛ چنان‌که می‌دانیم روایات مکتوبی است که ریشه‌های اصلی‌اش به روایات شفاهی مستقیم ناقلان آنان می‌رسد.

خاور شنا سان معتقدند فرایند مکتوب شدن روایات تاریخی و بازسازی آنها در طول تاریخ و صورت‌بندی‌های جدیدی که در منابع بعدی از آنها صورت گرفته، همه متأثر از هویت‌های دینی و مذهبی نویسندگان آنها و در واقع تحولات فکری و هویتی و تاریخی مختلف است. با تکیه بر این تصور است که معتقدند منابع تاریخی و روایی هرچه کهنه‌تر باشند، برای نشان دادن تشیع اصیل سودمندترند و از این روست که بیشتر محققان تلاش دارند به کتب اولیه دست یابند یا در توضیح و تبیین تشیع اولیه بنویسند.

رویکردهای جامعه‌شناختی به منابع حدیثی که نمونه‌هایی از آن در این مقاله بررسی شد با چند اشکال اساسی روبه‌روست. اول تقلیل‌گرایی پدیده‌های دینی به واقعیات اجتماعی که طبق آن اصولاً حقیقت، اصالت، استقلال و ماهیت فی‌نفسه برای دین قایل نبودند. برخی مستشرقان منابع دینی و از جمله حدیث را منحصر در عوامل مادی اجتماعی و ساخته و پرداخته روند حاکم بر جامعه می‌دانستند. بر خلاف عالمان اسلامی که حدیث را به عنوان حجت قبول داشته، برای آن به عنوان سخنان شاعر یا شارح وحی حجیت قایل‌اند، محققان غربی رویکردی تاریخی داشته، آن را منقطع از هر گونه اتصال به منبع والاتر می‌دانند.

روش پدیدارشناسی که در آثار امیرمعزی مشاهده می‌شود، مبتنی بر کنارزدن لایه‌های تاریخی برای رسیدن به واقعیت یک مذهب است. بر خلاف روش تاریخ‌نگری، مبنای روش پدیدارشناسی بیان و توصیف آموزه‌های اعتقادی و نقش و کارکرد آنها در نظام اعتقادی یک دین یا مذهب است و این روش به توصیف و بیان موضوع و ارزیابی آن از دیدگاه پیروان آن دین یا مذهب می‌پردازد. او شکل‌گیری مجامع روایی در قرن چهارم و پنجم را متأثر از اندیشه‌های اعتزالی، اهل سنت و عقل‌گرایی ناشی از ترجمه

متون یونانی دازسته و تشیع اصیل را در شیعه باطنی، غلوگرا، مخالف اجتهاد و دارای فاصله بسیار زیاد از اهل سنت می‌داند.

نظریه ولادیمیر پراپ نیز می‌تواند در افسانه‌ها و نقل‌هایی که دارای پشتوانه تاریخی نیستند، مفید واقع شود؛ اما استفاده آنان در سنت امامان معصوم ناشی از تقلیل حوادث نقل‌شده در روایات بر ساخته‌های ناقلان داستان‌هاست. بررسی زمینه‌های شکل‌گیری کتب روایی مانند کاری که نیومن درباره **الکافی** انجام داده است، با اینکه دارای نقاط قوتی است که می‌تواند در مطالعات حدیث شناختی مورد استفاده واقع شود، با این حال دارای اشکالاتی چون عدم نگاه دقیق به فضای شکل‌گیری این کتب، غفلت از دیدگاه‌های تاریخی درباره زمانه نویسنده آن و اشکالات دیگری است که در مقاله به آن اشاره شد.

با این حال پژوهش‌های غربیان درباره حدیث دارای نقاط مثبتی چون توجه به زمینه‌های تاریخی و مطالعات روش‌مند و بهره‌مندی از روش‌های علوم انسانی و نو تخصصی کردن حوزه‌های تحقیق و بازکردن افق‌های جدید است که می‌تواند در پژوهش‌های محققان اسلامی نیز مفید واقع شود.

## منابع و مأخذ

۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی؛ مناقب آل ابی طالب؛ قم: انتشارات علامه، ۱۳۷۹.
۲. ابن شهر آشوب مازندرانی؛ مناقب آل ابی طالب؛ بیروت: دار الاضواء، ۱۴۱۲ق.
۳. اشتارک، ورنر؛ «جامعه‌شناسی معرفت»، ترجمه حسین ازدری زاده؛ معرفت؛ ش ۲۰، فروردین ۱۳۷۶.
۴. امیرمعزی، محمدعلی؛ «صفار قمی و کتاب بصائر الدرجات»، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی؛ فصلنامه امامت پژوهی؛ س ۱، ش ۴، زمستان ۱۳۹۰.
۵. پرسنده، محمداعظم؛ «بررسی سیاستهای مذهبی متوکل عباسی»، تاریخ در آینه پژوهش؛ ش ۲۱، ۱۳۸۸.
۶. توکل، محمد؛ جامعه‌شناسی علم؛ ج ۱، تهران: نص، ۱۳۷۰.
۷. جازاری معمولی، سعید؛ «روش شناسی شیعه شناسی پروفیسور محمدعلی امیرمعزی»، نامه ایران و اسلام؛ ش ۶، پاییز ۱۳۹۲.
۸. جعفریان، رسول؛ «زمینه‌های قرابت شیعه و معتزله در قرن سوم»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید؛ ش ۹۵، ۱۳۷۱.
۹. \_\_\_\_\_؛ صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۱۰. \_\_\_\_\_؛ «هشام بن حکم و معتزله»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید؛ ش ۹۵، ۱۳۷۱.
۱۱. جعفری، مفضل بن عمر؛ الاصرار المنسوب الی المفضل بن عمر الجعفری؛ تحقیق المنصف بن عبدالجلیل؛ بیروت انتشارات دارالمدار الاسلامی، ۲۰۰۵م.
۱۲. جلالی، مهدی و دیگران؛ «بازخوانی دیدگاه رجال‌شناسان متقدم و متأخر درباره



- مفضل بن عمر جعفی»، کتاب قیم، ش ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۱۳. جوادی، قاسم؛ تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله، فصلنامه هفت آسمان، ش ۱، ۱۳۷۸.
۱۴. حسینی طباطبائی، مصطفی؛ نقد آثار خاورشناسان؛ تهران: نشر چاپخش، ۱۳۷۵.
۱۵. حیدری، حسن؛ «مفضل بن عمر و جریان تفویض»، تحقیقات کلامی؛ ش ۶، پاییز ۱۳۹۳.
۱۶. خاتمی، محمود؛ «پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها»، قیسات؛ ش ۲۷، بهار ۱۳۸۲.
۱۷. درام، محمود؛ «انواع ادبی»، مجله شناخت؛ ش ۳۳، بهار ۱۳۸۱.
۱۸. رابسون، جمیز؛ «اسناد در روایات اسلامی»، ترجمه مرتضی شوشتری؛ علوم حدیث؛ ش ۴۵-۴۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۶.
۱۹. رحمتی، محمدکاظم؛ «مفضل بن عمر جعفی و کتاب الصراط منسوب به او»، کتاب ماه دین؛ ش ۱۰۲-۱۰۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵.
۲۰. ساجدینا، عبدالعزیز؛ روش‌شناسی مطالعات اسلامی در غرب: گفتارهایی از عبدالعزیز شادینا؛ تدوین و نگارش یا سر عسگری، رسول نوروزی فیروز؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.
۲۱. سبحانی، جعفر؛ «تفاوت‌های جوهری دو مکتب کلامی: شیعه و معتزله»، مجله کلام اسلامی؛ ش ۲، ۱۳۷۱.
۲۲. سخایی، مژگان؛ «پدیدارشناسی دین»، فصلنامه حکمت سینوی (مشکواه النور)، ش ۲۴-۲۵، بهار و تابستان ۱۳۸۳.
۲۳. سروش، عبدالکریم؛ فربه‌تر از ایدئولوژی؛ چ ۵، تهران: انتشارات صراط، ۱۳۷۶.
۲۴. صالحی، محمدعلی؛ «بررسی اجمالی آثار منسوب به مفضل بن عمر جعفی»، مجله بساتین؛ س ۱، ش ۱-۲، بهار و تابستان ۱۳۹۳.
۲۵. صدوق، محمد بن علی؛ من لایحضره الفقیه؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ قم: نشر اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۲۶. طباطبائی، سیدمحمدکاظم؛ منطق فهم حدیث؛ قم: انتشارات موسسه امام

۲۷. طوسی، محمد بن حسن؛ الفهرست؛ تحقیق جواد قیومی؛ قم: مؤسسه نشر الفقه، ۱۴۱۷ق.
۲۸. —؛ اختیار معرفه الرجال؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۳۸۲.
۲۹. —؛ المبسوط فی فقه الامامیه؛ تهران: المکتبه المرتضویه، ۱۳۸۷.
۳۰. فرضی، حمیدرضا و فرناز فخمی؛ «ریخت شناسی هفت خوان رستم از شاهنامه فردوسی بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ»، پژوهشنامه ادب حماسی؛ ش ۱۶، زمستان ۱۳۹۲.
۳۱. کرین، هانری؛ فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی؛ ترجمه جواد طباطبایی؛ تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۹.
۳۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق علی اکبر غفاری؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۳۳. کوپا، فاطمه و عاطفه سادات موسوی؛ «تجزیه و تحلیل حکایاتی از کوش نامه بر اساس نظریه ولادیمیر پراپ»، مطالعات داستانی؛ ش ۱، تابستان ۱۳۸۹.
۳۴. مفید، محمد بن محمد؛ الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد؛ تحقیق مؤسسه آل البيت لتحقیق التراث؛ بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۳۵. —؛ تصحیح الاعتقاد؛ تهران: روشنای مهر، ۱۳۸۸.
۳۶. موسوی گیلانی، سیدرضی؛ «دیدگاه پدیدارشنا سانه هانری کرین به دکتربین مهدویت»، فصلنامه انتظار موعود؛ ش ۱۷، پاییز و زمستان ۱۳۸۴.
۳۷. مولکی، مایکل؛ علم و جامعه شناسی معرفت؛ حسین کچوئیان؛ تهران: نی، ۱۳۸۴.
۳۸. نجاشی، ابی العباس احمد بن علی؛ رجال النجاشی؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۷۴.
۳۹. نیومن، اندرو؛ دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی: گفتمان حدیثی میان قم و بغداد؛ ترجمه مهدی ابوطالبی و محمد رضا امین؛ قم: مؤسسه شیعه شناسی، ۱۳۸۵.

۴۰. هاشمی، سیداحمد؛ «جامعه‌شناسی معرفت ماکس وبر»، مجله معرفت؛ ش ۴۵، شهریور ۱۳۸۰.

۴۱. همیلتون، ملکم؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ جامعه‌شناسی دین؛ تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۸۱.

۴۲. واخ، یواخیم؛ جامعه‌شناسی دین؛ ترجمه جمشید آزادگان؛ تهران: سمت، ۱۳۸۷.

۴۳. ولایتی، علی‌اکبر؛ «مقدمه‌ای بر ارتباط کلامی معتزله و شیعه»، کیهان فرهنگی؛ ش ۹۷، اردیبهشت ۱۳۷۲.

44. Amir-Moezzi, Mohammad Ali; **The Emergence of Gnosis: A Monograph on Knowledge Compiled by al-Saffar al-Qummi in The Silent Qur'an & the Speaking Qur'an**; Translated by Eric Ormsby; New York: Columbia University Press, 2016.

45. -----; "Al-Saffar al-Qummi (d. 290/902-3) et son Kitab basa'ir al-darajat", **Journal Asiatique**; vol. CCLXXX (3-4), 1992, pp.221-250.

46. -----; **The Silent Qur'an and The Speaking Qur'an: Scriptural Sources of Islam Between History and Fervor**; with contributions by Etan kohlblberg, Hasan Ansari, Translated by Eric Ormsby; New York: Columbia University Press, 2016.

47. Asatryan M.; **Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaḍḍal-Tradition [Doctor of Philosophy]**; Yale University, 2012.

48. Brunner, Rainer; "The Role of Hadith as Cultural Memory in Shi'a", **Jerusalem Studies in Arabic and Islam**; 30, 2005, S.318-360.

49. Buckley, R.; "The morphology and significance of some Imami

Shi'ite traditions”, **Journal of Semitic Studies**; fall, Vol.52 (2), 2007, pp.301-334.

50. Daftary, Farhad and Miskinzoda, Gurdof (editors); **The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law**, (Shi'i heritage series); I.B. Tauris, London, 2013.
51. Hargrove, Barbara; **The sociology of religion: classical and contemporary approaches**, Harlan Davidson, 1989.
52. Madelung, Wilferd; “Early Imami Theology as Reflected in the Kitab al-kafi of al-Kulayni”, in **The study of Shia Islam**; Edited by Farhad Daftary and Meskinzoda; pp.465-474.
53. Newman Andrew J.; **The formative period of Twelver Shi'ism: Hadith as discourse between Qum and Baghdad**; Richmond, Surrey: Curzon; 2000.
54. Ritzer, George; **Blackwell encyclopedia of sociology**; Australia, 2008.