

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل

عبدالحسین خسروپناه^۱

حمیدرضا قربانی مبین^۲

چکیده

هدف: پیامد پژوهش‌هایی همچون کتاب «مکتب در فرایند تکامل» که در عرصه تاریخ تشیع صورت پذیرفته، تشکیک در برخی اعتقادات کنونی شیعه امامیه است. لذا مؤلفان این مقاله درصدد ارزیابی روش‌شناسی پژوهش نویسنده آن برآمده‌اند. **روش:** در این مقاله، روش پژوهش مدرسی در استناد و برداشت از منابع مرتبط با تاریخ تفکر تشیع، به روش تحلیلی و با عنایت به روش متداول در علوم مرتبط با تاریخ تشیع مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. **یافته‌ها:** روش پژوهش مدرسی در آن کتاب دارای اشکالاتی است که منجر به حصول چنان نتایجی شده است؛ آن ایرادها عبارتند از: ارجاعات غیر روشمند، خلط کاربردهای واژگان، برخورد انتخابی با منابع بر اساس حدسیات، کاربرد معیار غیر معتبر و غفلت از مؤلفه تقیه در احادیث. **نتیجه‌گیری:** مدرسی با چنین اشکالاتی در روش استناد و برداشت از منابع، نتوانسته مدل و نظام‌واره‌ای متنق و غیرقابل خدشه برای تاریخ تفکر تشیع در عرصه امامت ارائه کند و این، نتایج پژوهش وی را دچار خدشه می‌کند.

واژگان کلیدی: تاریخ تفکر، تطوّر مکتب، روش استناد، روش برداشت، تقیه، غلو.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

◆ دریافت مقاله: ۹۴/۰۷/۲۰؛ تصویب نهایی: ۹۵/۰۳/۰۲.

۱. دکترای فلسفه؛ استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲. دانشجوی دکترای دانشگاه معارف اسلامی (نویسنده مسئول) / نشانی: همدان، بلوار شهید فهمیده، دانشگاه صنعتی همدان /

نمابر: ۰۸۱۳۸۴۱۱۵۱۵ / Email: hrgmobin@yahoo.com

الف) طرح مسئله

روش پژوهش، نقش اساسی در حصول نتایج تحقیق دارد. لذا کاربرد روشهای متفاوت، موجب دستیابی به نتایجی کاملاً متفاوت خواهد شد. بنابر این، در مواردی که پژوهشگر نتایجی متفاوت از دیگر اندیشمندان عرضه می‌کند، برای سنجش و ارزیابی علمی پژوهش وی، تعمق و دقت نظر در روش تحقیق ایشان امری ضروری است.

یکی از پژوهشهایی که با روش پژوهش خاصی به نتایج متفاوت دست یافته، کتاب «مکتب در فرایند تکامل» تألیف دکتر مدرسی است. وی دانش آموخته حوزه علمیه قم و فارغ‌التحصیل دکتری دانشگاه آکسفورد است. ایشان به دلیل تدریس در دانشگاههای غرب، با هدف تبیین قابل پذیرش برای جوامع اسلام‌شناسی غربی، به پژوهش در تاریخ تفکر تشیع پرداخته است. لذا با تأکید بر روش پژوهش مستشرقین، به نتایجی متفاوت از تحقیقات متداول شیعه دست یافته است. ایشان در این کتاب به بررسی تاریخ تفکر تشیع درباره امامت، طی سه قرن نخستین تاریخ اسلام پرداخته و به این باور رسیده که مکتب تشیع در گذر تحولات سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی دچار تحول و تطور عقیدتی شده و بدین ترتیب، برخی اعتقادات کنونی شیعیان درباره امامان را غالیانه تلقی کرده است. لذا ارزیابی تحقیق ایشان، اهمیت ویژه‌ای پیدا کرده و نقد و بررسی‌هایی بر آن نوشته شده است. برآیند آن پژوهشها آشکار کرده که ویژگی‌هایی در روش پژوهش ایشان نهفته که باعث آن نتایج متفاوت شده است.

آنچه در سرتاسر کتاب وی نمود و بروز دارد، آن است که مدرسی از دو منظر روش استنادی و روش برداشت، نقایصی داشته که بر تحقیق وی سایه انداخته و منجر به نتایجی متفاوت شده است. نویسندگان این مقاله با به‌کارگیری روش متداول در تاریخ تفکر تشیع، به بررسی اشکالات روش پژوهش مدرسی پرداخته‌اند و از این طریق، اتقان و صحت استنادات مباحث کتاب و اتقان و صحت برداشت ایشان از آن مستندات را مورد ارزیابی قرار داده‌اند.

ب) اشکالات روش شناختی پژوهش آقای مدرسی

۱. آقای مدرسی برای تکمیل طرح خود، ارجاعات فراوانی دارند که تعداد قابل توجهی از آنها غیر روشمند است؛ بدین صورت که گاهی استنتاج مهمی داشته که با مستنداتش تطابقی ندارد و گاهی برای اثبات موضوع مورد نظر، بدون توجه به ذیل سند، به آن ارجاع کرده است؛ در حالی که با آن ذیل، معنا متفاوت می‌شود. در این بخش چند نمونه از امور پیش گفته مورد بررسی قرار می‌گیرد:

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۲۸۷

یک) مدرسی معتقد است که متکلمان متقدم شیعه در برخی اوصاف ائمه(ع)، با نظر مفوضه مخالفت کردند؛ مانند قدرت ائمه(ع) بر اظهار معجزه، دریافت وحی، شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حرم‌های مطهرشان پس از وفات، آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب. البته وی معتقد است شیخ مفید در دو مسئله؛ یعنی جواز اظهار معجزه و امکان شنیدن صدای زائران اعتبار مشرفه و فرشتگان، می‌گوید که روایات صحیح‌های این مسائل را تأیید می‌کند. (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰۱-۹۹)

مدرسی عبارات مذکور را به «اوائل المقالات» شیخ مفید(۱۴۱۳: ج ۳۲-۴۵) ارجاع می‌دهد؛ به گونه‌ای که مخاطب به نتیجه برسد که این باورها به طور کلی متناسب به مفوضه است و متکلمان قدیم شیعه، از جمله شیخ مفید با آنها مخالف بوده‌اند. این در حالی است که در صفحات مورد ادعای مدرسی، شیخ مفید اظهار می‌کند که شیعه امامیه معتقد به وجوب وجود امام در همه زمانهاست و نص آشکار و عصمت را برای همه امامان واجب می‌شمارد(همان: ۳۸) و قائلند به اینکه امام باید عالم به جمیع علوم دین و کامل در فضل باشد(همان: ۳۹) و امامت بدون معجزه اثبات نمی‌شود، مگر با وجود نص و توقیف بر شخص آن امام(همان: ۴۰). معتزله، خوارج و اصحاب حدیث، خلاف این امور را معتقدند.

همچنین شیخ مفید درباره علم امامان به امور غیبی می‌نویسد: «امامان از خاندان محمد(ص)، از عقاید پنهانی برخی مردم آگاه بودند و حوادث را قبل از وقوع آن می‌شناختند؛ ولی واجب نیست که این از صفات امامان باشد و شرط امامتشان هم نیست. فقط خدا آنان را گرامی داشته و به این امور آگاه ساخته است؛ زیرا در طاعت آنان لطف است و باعث اثبات امامتشان است. این، از نظر عقلی واجب نیست، ولی از جهت روایاتی که شنیده شده بر امامان واجب است.»(همان: ۶۷)

شیخ مفید یکی از دلایل امامت علی(ع) را خبرهای غیبی آن حضرت از وقوع یک سلسله پیش‌آمدها و حوادث، پیش از وقوع آنها می‌داند که پس از چندی نیز صدق و درستی آن خبرها روشن شده است(مفید، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۱۲-۳۱۳). همچنین او درباره علم امامان به احوال شیعیان می‌نویسد: «احوال شیعیان در دنیا بر رسول خدا و امامان از عترتش به خصوص بعد از مرگ، مخفی نمی‌ماند... این اعتقاد تمام فقهای امامیه است.»(مفید، ۱۴۱۳: ج ۷۲)

با این باور، شیخ مفید با وجود اعتراف به امکان آگاهی امامان از همه حرفه‌ها و زبانها و اعتراف به وجود روایاتی که این علوم را نیز برای امامان اثبات می‌کند، نتوانسته درباره اثبات این آگاهی برای امامان به یقین برسد. وی همچنین نوبختیان، مفوضه و غلات را مخالف نظر خودش معرفی کرده، که این آگاهی را عقلاً و قیاساً بر امام واجب می‌دانند.(همان: ۶۷)

اما شیخ مفید انتساب علم غیب به امامان را نمی‌پذیرد؛ زیرا معتقد است «کسی سزاوار این وصف است که حقیقت اشیا را خود مستقلاً بداند، نه با آگاهی که از دیگری کسب می‌کند. علم غیب، با این ویژگی (مستقل و به‌نفسه) جز برای خدا نیست و جماعت امامیه را نیز موافق نظر خود می‌داند، مگر اندکی از

۲۸۸ ◆ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۷

مفوضه و منتسبان به غلو» (همان). وی بر این باور است که امامان، صدای ملائکه را می‌شنیدند و باور فقهای امامیه درباره این موضوع را نیز چنین می‌داند و صرفاً بنو نوبخت و جماعتی از امامیه را مخالف آن به شمار می‌آورد. (همان: ۷۰-۶۹)

در نتیجه، چنانکه شیخ مفید در کتب خود تصریح کرده است، امامان به وقوع بسیاری از حوادث، پیش از وقوع آنها علم داشتند. همچنین آنان در زمان حیات و پس از شهادتشان به عقاید پنهانی و احوال شیعیان خود عالم بودند. ولی شیخ مفید معتقد است که این علوم، از مصادیق علم غیب نیستند؛ زیرا علم غیب، علمی است که مستقل و ذاتی باشد، نه علمی که عارضی و اکتسابی باشد. نکته دیگر آنکه، وقتی در عبارات گذشته از شیخ مفید نقل شد که «برخی از این اوصاف از نظر عقلی واجب نیست، ولی از جهت روایاتی که نقل شده، بر آنان واجب است» (همان: ۶۷)، ایشان مقصودشان آن نبوده که اینها از اموری است که عقل برای بشر نمی‌پذیرد و فوق بشری است، بلکه گفته از نظر عقلی واجب نیست، ولی امکان دارد و در روایات قابل اعتنا، وقوع آن نقل شده است.

دو) مدرس‌ی طباطبایی دیدگاه کلامی نوبختیان را در مسئله امامت چنین بیان کرده است: «برخی متکلمان قدیم شیعه مانند نوبختیان، مسئله علم امام در اموری که هیچ رابطه مستقیم و غیر مستقیمی با احکام شرع نداشت، از نظر مفوضه پشتیبانی کردند. همچنین در این موضوع که شرایط امامت ذاتی است نه اکتسابی. ولی همین متکلمان در مسائل دیگر مانند قدرت ائمه بر اظهار معجزه و دریافت وحی و شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حریمهای مطهرشان پس از وفاتشان و آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب، با نظر مفوضه مخالفت کردند» (مدرس‌ی، ۱۳۸۶: ۱۰۰). وی در جای دیگر نیز نوبختیان را منکر دانایی ائمه به غیب و منکر وجود صفات فوق بشری از قبیل عصمت در امامان به شمار آورده است. (مدرس‌ی، ۱۳۶۸: ۳۳)

مدرس‌ی برای انتساب این دیدگاه به نوبختیان، به اوایل المقالات شیخ مفید استناد کرده است؛ در حالی که شیخ مفید، نوبختیان را از معتقدین به وجوب معرفت ائمه به تمامی صنایع و زبانها، عقلاً و قیاساً معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۱۳: ج ۶۷) که از علوم غیبی است. همچنین آنان را قائل به وجوب عقلی ظهور معجزات به دست امامان به شمار می‌آورد (همان: ۶۹-۶۸). بر این اساس، مدرس‌ی آرای نوبختیان را از اوایل المقالات شیخ مفید، به صورت صحیح گزارش نکرده است. در ضمن، علاوه بر کتاب شیخ مفید، در منابع دیگر نیز از باور نوبختیان به عصمت و علم غیب گزارش شده است؛ چنان که شیخ صدوق به نقل از کتاب «التنبیه فی الامامه» ابوسهل نوبختی (متوفی ۳۱۱) می‌نویسد: «لابد من امام منصوب علیه عالم بالکتاب و السنه مأمون علیهما لا ینسأهما و لا یغلط فیهما» (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۹) و: «لا یجوز علیهم فی شیء من ذلك الغلط و لا النسیان و لا تعهد الکذب». (همان: ۹۲)

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۲۸۹

با توجه به مجموعه اسناد ارائه شده، نمی‌توان نوبختیان را منکر صفات فوق بشری برای ائمه (بنابر ادعای مدرّسی)، از جمله علم غیب یا عصمت دانست. بنابر این، گزارش مدرّسی از باورهای نوبختیان در انکار صفات ائمه، درست نیست.

سه) مدرّسی در جای دیگر (مدرّسی، ۱۳۸۶: ۶۲- پاورقی ۳) برای اثبات دیدگاه خود دربارهٔ مفوضه به کتاب بحارالانوار (ج ۲۵: ۳۵۰-۳۲۸) ارجاع می‌دهد؛ در حالی که علامه مجلسی دربارهٔ تفویض به نحو دیگری بحث کرده که مخالف نظر مدرّسی است. علامه ضمن بیان معانی تفویض، معتقد است برخی از معانی تفویض برای امامان اثبات شده و برخی از آن معانی از آنان نفی شده است. وی معتقد است: قول به تفویض به امامان، در خلق، رزق، تربیت، میراندن و زنده گرداندن، در صورتی باطل و محکوم به کفر است که قائل باشند امامان این امور را با قدرت و ارادهٔ خودشان انجام می‌دهند؛ اما اگر قائل باشند خداوند این امور را مقارن با ارادهٔ آنان انجام می‌دهد، عقل این باور را نفی نمی‌کند. اخبار معتبر نیز صرفاً تفویض در معجزات را تأیید می‌کنند؛ اما در غیر آن، با اخبار تفویض در امور پیش گفته تعارض دارد. البته مجلسی معتقد است روایات نقل شده دربارهٔ این امور با وجود ضعف، قابل توجه است. ایشان تفویض در امر دین، بیان علوم و احکام و تفویض امور مردم در سیاست، تأدیب و تعلیمشان را نیز پذیرفته است. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۵: ۳۵۰-۳۴۷)

مجلسی سپس می‌نویسد: اگر به آنچه از معانی تفویض که ذکر شد احاطه پیدا کنید، فهم اخباری که در این باره وارد شده است برای شما آسان می‌شود و به ضعف قول کسی که تفویض را مطلقاً نفی می‌کند در حالی که به آن احاطه ندارد، آگاه می‌شوید. (همان: ۳۵۰)

چهار) مدرّسی در بخشی از کتاب خود می‌گوید: ابن قبه وجود هر صفت فوق بشری را در امام به شدت رد می‌کرد و به نقض کتاب الاشهاد، بند ۳۴ ارجاع می‌دهد. (مدرّسی، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

مدرّسی در کتاب دیگر خود بر این باور است که ابن قبه، نوبختیان و برخی از محدثان قم، برای امامان، تنها نوعی مرجعیت علمی قائل بوده، آنان را علمای ابرار می‌دانستند و منکر وجود صفاتی فوق بشری از قبیل عصمت در آنان بودند و آنان امامان را تنها دانشمندان و بندگان صالح و عالم به قرآن و سنت می‌دانسته و منکر دانایی آنان به غیب بودند. (مدرّسی، ۱۳۶۸: ۳۳). وی به این اعتراف می‌کند که ابن قبه، امکان ظهور معجزات از ائمه را منتفی نمی‌دانست. (همان: ۱۰۱)

گزارش مدرّسی طباطبایی از دیدگاه ابن قبه دربارهٔ امامت ناتمام است و به بخش دیگر نظر ابن قبه دربارهٔ عصمت ائمه توجه نکرده است. ابن قبه در همان رساله تصریح کرده است که «حجت از عترت می‌باید جامع علم دین، معصوم و مؤتمن بر کتاب باشد» (مدرّسی، ۱۳۸۶: ۲۶۶؛ صدوق، ۱۳۹۵: ۹۵). به علاوه، ابن قبه در پاسخ به شبهات معتزله دربارهٔ شرایط امامت متذکر شده است: «امام نباید سهو و خطا کند، بلکه باید عالم باشد تا به مردم آنچه نمی‌دانند بیاموزد، عادل باشد تا به حق حکم کند، کسی که حکمش این است به ناچار

۲۹۰ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۷

می‌باید منصوص از جانب خداوند علّام الغیوب باشد... و از جانب امام قبل، نص الهی دربارهٔ او اعلام شود، در صورتی که عصمت امام آشکار نباشد». (صدوق، ۱۳۹۵: ۶۱)

بنابر این، استنتاج مدرّسی دربارهٔ دیدگاه ابن قبه صحیح نیست. وی با ارجاعات غیر روشمند مذکور و دیگر موارد مشابه آنها، به دنبال تأیید و تکمیل طرح خودش است که نتایجی مغایر با تحقیقات متکلمین و اندیشمندان شیعه به ارمغان آورده و به همین جهت از اعتبار علمی آن کاسته است.

۲. آقای مدرّسی در بررسی‌های تاریخی خود، برخی کاربردهای واژگانی همچون: امامت، نفیض، غلو، علم غیب و... را به موارد دیگر استعمال آنها تعمیم داده و سعی کرده است گزارشهای تاریخی را برای تأیید پیش‌فرض خود مصادره کند. لذا بدون توجه به آنکه واژگان مورد استفاده وی کاربردهای دیگری نیز دارند، در هر مستندی که آن مفاهیم را مشاهده کرده، بدون بررسی دقیق برای کشف کاربرد حقیقی آنها، صرفاً بر همان کاربرد مورد نظر خودش تأکید کرده و احتمالات دیگر را بدون توجه قابل قبول، به راحتی کنار گذاشته است. به همین دلیل، تحقیقات وی نتایجی متفاوت از نظر مشهور متکلمین و علمای شیعه را به بار آورده و لذا در معرض نقد آنان قرار گرفته است.

برخی از مفاهیم و لغات ممکن است در سیر تاریخ تغییر یابند و این تغییرات صرفاً در واژه‌ها و حروف صورت نمی‌گیرد، بلکه در کاربرد آنها نیز تغییر ایجاد می‌شود. همچنین گاهی به دلیل ملاحظات سیاسی و فرهنگی حاکم بر جامعه، واژه‌ها در غیر معنای حقیقی به کار برده می‌شوند و گاهی هم به تناسب مقتضای حال یا در تناسب با سؤالات و مناسب با درک مستمعین، واژه‌ای استعمال شده یا به زیاده و کم تعبیر شده است؛ چنان که امام صادق (ع) می‌فرمود: «إِنَّا نُجِيبُ النَّاسَ عَلَى الزَّيَادَةِ وَالنُّقْصَانِ». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۵؛ عاملی، ۱۴۱۵، ج ۲۷: ۱۰۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۲۸؛ و نیز: ۲۲۰، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۴ و ۲۵۲)

آقای مدرّسی در بررسی تاریخ تفکر شیعه، بدون آنکه ملاحظات پیش‌گفته را مراعات کند، تشخیص خود را بر واژه‌ها و اصطلاحات تحمیل کرده و بدون در نظر گرفتن سابقه تاریخی شان، در کاربرد آنها خلط کرده است. به عنوان نمونه وقتی که شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۶۷) یا ابن قبه (مدرّسی، ۱۳۸۶: ۱۰۱) در مورد علم غیب سخن می‌گویند، تعریفی خاص از اصطلاح غیب دارند که با تعریف غیب در زمان ما متفاوت است. آنان غیبی را که فقط مخصوص خداست، از غیبی که انبیا یا اولیای الهی با عنایت خداوند از آن بهره‌مندند، جدا می‌دانند و با بیان اینکه غیب فقط مخصوص خداست، علم غیب امامان را انکار نمی‌کنند؛ بلکه از نوع غیب‌دانی آنها تعریفی جداگانه دارند (رک: اشکال ۱، بند الف همین مقاله). اما آقای مدرّسی هیچ‌کدام از این موارد را در نقل گفتار گذشتگان رعایت نکرده است.

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۲۹۱

نمونه دیگر خلط آقای مدرسی در تعریف اصطلاح «علمای ابرار» است که برخی اصحاب درباره ائمه به کار می‌بردند. وی اصطلاح «علمای ابرار» را بدون توجه به مفهوم آن نزد شیعیان در سه قرن نخست تاریخ تشیع، با تعریف دلخواه خود مصادره می‌کند و تأکید دارد که شیعیانی که چنین عنوانی را برای امامان به کار می‌بردند، اوصاف فوق بشری همانند عصمت، علم غیب و ... را برای امامان نمی‌پذیرفتند. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۷۵-۷۳)

وی عبارت منقول از ابن ابی یعفور که امامان را علمای ابرار اتقیا (کشی، ۱۳۴۸: ۲۴۷) خوانده است، مؤید خود فرض کرده است (مدرسی، ۱۳۸۶: ۷۴) و به کتاب سید بحر العلوم ارجاع می‌دهد که چنین ادعایی را از شهید ثانی نقل کرده که وی معتقد بوده بسیاری از روات و شیعیان، امامان را علمای ابرار می‌دانستند و به عصمت آنان اعتقاد نداشتند (بحر العلوم، ۱۴۰۵، ج ۳: ۲۲۰). همچنین با استناد به کتاب حقایق الایمان (شهید ثانی، ۱۴۰۹: ۱۵۱-۱۵۰)، این قول را به شهید ثانی نسبت می‌دهد.^۱ البته در کتاب مذکور نیز به رجال الکشی ارجاع داده شده است (همان: ۱۵۱). بنابر این، ظاهراً مؤلف کتاب حقایق الایمان نیز با مشاهده عبارت «علمای ابرار» در روایات، به چنین نتیجه‌ای رسیده که بسیاری از شیعیان اعتقاد به عصمت ائمه نداشتند.

لذا شاید بتوان با توجه به شواهد به این نتیجه رسید که برخی از شیعیان، باوری همانند اعتقاد اصحاب و شیعیان راستین ائمه نسبت به اوصاف امامان نداشتند؛ ولی آقای مدرسی با این مقدمه نمی‌تواند هر جا در منابع روایی اصطلاح علمای ابرار را دید، مطابق گزارش منقول از شهید ثانی، آن را دلیل بر نفی عصمت و علم غیب بگیرد؛ زیرا چنین برداشتی از اصطلاح علمای ابرار در مراجعه به منابع معتبر روایی تأیید نمی‌شود، بلکه اصحاب ائمه و راویان حدیث با به کار بردن این اصطلاح، بر بهره‌مندی امامان از الهام الهی و عصمت تأکید داشتند. چنان‌که گروهی از شیعیان، همانند ابن ابی یعفور، زراره، محمد بن مسلم، برید بن معاویه و برخی دیگر که واژه عالم را درباره امامان به کار برده‌اند، ارتباط امام با فرشتگان و عالم غیب را پذیرفته‌اند و این ارتباط را الهام و تحدیث می‌خواندند که با وحی بر پیامبران متفاوت است؛ زیرا پیامبران می‌توانند فرشتگان را ببینند، اما ائمه تنها می‌توانند سخن آنان را بشنوند یا آنکه بدون دیدن فرشتگان مفاهیم به قلبشان القا می‌شود. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۷-۱۷۶، ۲۶۸ و ۲۷۱؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۲۴-۳۱۹ و ۴۵۲)

در مقابل، گروه دیگری همانند معلی بن خنیس، بر این باور بودند که بین انبیا و امامان در نحوه ارتباط با فرشتگان تفاوتی نیست؛ به گونه‌ای که آنان معتقد بودند ائمه نیز مانند انبیا، فرشته را با چشم خود می‌بینند و به همین دلیل، برخی از آنان امام را نبی می‌خواندند و برخی دیگر سخنی از نبوت ائمه به میان نمی‌آوردند. (کشی، ۱۳۴۸: ۲۴۷؛ صفار، ۱۴۰۴: ۲۳۳-۲۳۱)

۱. در حالی که انتساب این کتاب به شهید ثانی مورد تردید است.

همچنین در روایاتی که اصطلاح ابرار درباره امامان به کار رفته است، واژه‌های دیگری نیز مشاهده می‌شود که در مجموع، دلالت بر عصمت ائمه دارند. به عنوان نمونه، از رسول خدا(ص) نقل شده است که پس از نام بردن از ائمه اثنی عشر می‌فرمایند: «أئمة أبرار، هم مع الحق و الحق معهم» (خزّاز قمی، ۱۴۰۱: ۱۷۷) یا در عبارت دیگری از پیامبر(ص) نقل شده است که فرمودند: «أئمة أبرار أمناء معصومون» (همان: ۴۵-۴۴). در زیارت‌نامه امام حسین(ع) که از امام صادق(ع) نقل شده، چنین آمده است: «الأبرار الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۵۷؛ قمی، ۱۳۵۶: ۲۰۴؛ برای ملاحظه موارد بیشتر رکن: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۴۲؛ حرانی، ۱۴۰۴: ۱۵۹؛ طبری، ۱۳۸۳: ۱۶۱؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۰۵)

۳. آقای مدرّسی گاهی از موردی بسیار جزئی، درصدد اثبات ادعایی کلان برمی‌آید و گاهی با تقطیع یا اقتباس از یک حدیث یا گزارش تاریخی، بدون بررسی کامل آن، درصدد تکمیل پیش‌فرض خودش است. به همین دلیل، نتوانسته ترسیم کاملی از وضع سیاسی و شرایط تاریخی اجتماعی حاکم بر مناسبات بین ائمه علیهم‌السلام و اصحاب و شاگردان و مراجعه کنندگان به ایشان ارائه کند.

به عنوان نمونه، آقای مدرّسی بدون آنکه مستندی تاریخی ارائه کند، تشیع را جنبشی می‌داند که تا پایان قرن اول هجری صرفاً یک گرایش سیاسی ضد نظام موجود، بوده است و راه خود را از سواد اعظم جامعه مسلمانان جدا نکرده بود. (مدرّسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۳۰)

سپس با استناد به روایتی از رجال الکشی و تفسیر عیاشی می‌نویسد: به مرور از اوایل قرن دوم که مکاتب حقوقی و فقهی اسلامی رو به شکل گرفتن نهاد، مکتب تشیع هم به تدریج به صورت یک مکتب حقوقی مشخص و متمایز درآمد که بیشتر اعضای آن از تعالیم و نظرات فقهی دانشمندترین فرد خاندان پیامبر در آن زمان، امام محمدباقر(ع) پیروی می‌کردند. (همان: ۳۱-۳۰)

وی برای تأیید این مدّعی خود بدون توجه به بخشهای دیگر حدیث امام صادق(ع)، صرفاً به عبارات ذیل استناد کرده است (همان: ۳۰، پاورقی ۱): «كانت الشيعة قبله لا يعرفون ما يحتاجون إليه من حلال و لا حرام إلا ما تعلموا من الناس، حتى كان أبو جعفر(ع) فتح لهم و بين لهم و علمهم» (کشی، ۱۳۴۸: ۴۲۵)

از تفسیر عیاشی نیز عبارت «كانت الشيعة قبل أن يكون أبو جعفر و هم لا يعرفون مناسك حجهم و لا حلالهم و لا حرامهم حتى كان أبو جعفر(ع) فتح لهم و بين مناسك حجهم و حلالهم و حرامهم، حتى استغنوا عن الناس و صار الناس يتعلمون منهم بعد ما كانوا يتعلمون من الناس» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۳-۲۵۲) را نقل کرده است؛ در حالی که در بخش دیگری از همان حدیث، امام صادق(ع) از قول پیامبر(ص) اینگونه نقل کرده‌اند: «قال رسول الله(ص) من مات لا يعرف إمامه مات ميتة جاهلية» (کشی، همان؛ عیاشی، همان) و در ادامه به نام امامان پیش از خود اشاره کرده که این خود بیانگر آن است که کسانی که امام زمان خود را بشناسند و برای شناخت دین به او مراجعه کنند، اهل نجاتند و در غیر این صورت به مرگ جاهلیت خواهند مرد. با این

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۲۹۳

حال، آیا امام در این حدیث می‌خواسته بگوید که امامان پیش از امام باقر(ع)، شیعیان را در سرگردانی رها کرده بودند! به نحوی که حتی احکام و مناسک خود را از دیگران پرسند؟ اگر چنین بود، پس چگونه می‌خواستند سبب‌ساز هدایت و نجات دیگران شوند؟!

از عبارات آقای مدرّسی برداشت می‌شود که شیعیان تا پیش از امامت امام باقر(ع) صرفاً به جایگاه سیاسی امامان توجه داشتند و برای آنان جایگاه معنوی و مرجعیت دینی قائل نبودند، بلکه احکام و مناسک دینی خود را نیز از دیگر مسلمین می‌آموختند؛ در حالی که شیعیان از همان زمان رحلت پیامبر(ص)، از سواد اعظمی که با ابوبکر بودند فاصله گرفتند و معتقد به ولایت علی(ع) شدند و تنها وی را شایسته جانشینی پیامبر(ص) و امام مفترض الطاعه می‌دانستند که در مسائل دین و دنیا باید به او مراجعه کنند؛ زیرا او را منصوب از جانب رسول خدا(ص) و بهره‌مند از عصمت و زهد و سخاوت و عدالت می‌دانستند و معتقد بودند که پیامبر(ص) علوم دین و دنیا را به وی منتقل کرده است. (نوبختی، ۱۴۰۴: ۲۰-۱۸)

مستند این گروه از اصحاب، سخنان صریح پیامبر(ص) درباره علی(ع) بود که برخی از آنها در کتب معتبر فریقین گزارش شده است. از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: «علی مع الحق و الحق مع علی» (صدوق، ۱۳۶۲: ۸۹؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۴۷؛ اسکافی، ۱۴۰۲: ۳۵؛ دینوری، بی‌تا، ج ۱: ۷۳؛ خطیب البغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۳۲۲؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۴۲: ۴۴۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۷: ۲۳۵). همچنین: «اللهم ادر الحق معه حيث دار» درباره علی(ع) (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۹۷)، «انا مدینه العلم و علی بابها» (مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۴؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۳۴۳؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۵۵۸؛ حاکم حسکانی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۴۳) و از جمله مهم‌ترین مستندات شیعیان درباره مقام معنوی اهل بیت(ع)، روایت تقلین است. (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۲۳-۲۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲۳: ۱۴۵؛ امینی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۸۰؛ احمد بن حنبل، بی‌تا، ج ۳: ۱۴؛ مسلم النیسابوری، بی‌تا، ج ۷، ص ۱۲۳؛ نسائی، بی‌تا: ۱۵؛ کاتب واقدی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۱۵۰)

گزارشهای تاریخی نیز نشان می‌دهند اصحاب علی(ع) از همان آغاز نیز همین برداشت را از جایگاه دینی آن حضرت داشتند. به عنوان نمونه، در مناظره ابن عباس با خلیفه دوم، او در مقابل عمر بن خطاب، خلافت را برای علی(ع) امری الهی و از مصادیق «ما أنزل الله» می‌داند و حتی ضمن بیان آیه تطهیر، به عصمت اهل بیت اشاره کرده است. (طبری، ۱۳۷۸، ج ۳: ۲۸۹؛ ابن الاثیر، ۱۳۸۶، ج ۳: ۶۴-۶۳)

در راستای همین تلقی است که یعقوبی نقل می‌کند ابوذر در دوران عثمان به مسجد پیامبر می‌آمد و می‌گفت: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ... ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ» تا می‌رسد به اینجا که «أما لو قدّمتم من قدّم الله و أخرتم من أخر الله و أفررتم الولاية و الوراثه في اهل بيت نبیکم لأکلتم من فوقکم و من تحت أرجلکم». بحث در احقیّت نسبت به خلافت سیاسی نیست، بلکه بحث وراثت و ولایت و مقام برگزیدگی است که امام را به سلسله انبیا و اوصیا متصل می‌کند. (بغدادی، بی‌تا، ج ۲: ۱۷۱)

۲۹۴ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۷

از مالک اشتر نیز نقل شده که زمان بیعت گرفتن برای حضرت امیر(ع) در مسجد مدینه می‌گفت: «یا أيها الناس هذا وصیُّ الاوصیاء و وارثُ علم الانبیاء العظیم البلاء الحسنُ الولاة...» (همان: ۱۷۹)

علاوه بر شواهد ذکر شده، گفتنی است که شیعیان پس از رحلت پیامبر(ص) در مسائل دین به امامان خود مراجعه می‌کردند؛ چنان که خود پیامبر(ص) نیز ذیل آیه «فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (انبیاء: ۷)، ائمه را اهل ذکر دانسته بود که باید در مسائل دین به آنان مراجعه کرد. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۱)

از خود علی(ع) نیز نقل شده که ذیل آیه پیش گفته فرمودند: ما اهل ذکریم (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ق، ج ۳: ۹۸، ۱۷۹؛ بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۳: ۸۰۲). از امام سجاد(ع) نیز چنین عبارتی نقل شده است. (ربیعی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲)

پس از رحلت پیامبر(ص)، نه تنها امامان اهل بیت(ع) مرجع علمی و دینی شیعیان بودند، بلکه دیگر مسلمین نیز در برخی مسائل دینی به آنان مراجعه می‌کردند؛ چنان که علی(ع) مشکل خلیفه اول را در برخی مسائل مربوط به دین حل می‌کرد (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۳۳-۱۳۲؛ مفید، ۱۴۱۳، ج ۱: ۲۰۲-۱۹۹؛ طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۱۰-۲۰۹). علی(ع) با عمر خلیفه دوم نیز چنین برخوردی داشت (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۸: ۲۱؛ السجستانی الأزدی، ۱۴۱۰ - ۱۹۹۰ م، ج ۲: ۳۳۹، ح ۴۳۹۹). عُمَر بارها به خدا پناه می‌برد از اینکه مشکلی علمی برایش پیش آید و علی(ع) نباشد و می‌گفت: «لولا قول علی لهلك عمر اعوذ بالله من كل معضلة ليس لها أبو الحسن». (دینوری، بی تا: ۱۵۲؛ موفق الخوارزمی، ۱۴۱۴: ۸۱؛ یوسف بن عبدالله، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۱۰۳؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۳۷، ج ۱، ص ۱۸)

تا زمانی که فاصله زیادی از رحلت پیامبر(ص) نمی‌گذشت و بدعت‌های چندانی نیز در بین مسلمین ایجاد نشده بود، مکتب تشیع از حیث تفسیری، حقوقی و کلامی با دیگر مکاتب اسلامی تفاوت چشمگیری در غیر از مسئله امامت نداشت.

اما پس از رحلت پیامبر(ص)، سیاست منع نقل احادیث پیامبر(ص) توسط ابوبکر - خلیفه اول - آغاز شد (ذهبی، بی تا: ۲-۳) و سپس این سیاست را عمر بن خطاب (کاتب واقدی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۱۴۳؛ ابو ربه، بی تا: ۵۳-۴۶؛ حسینی جلالی، ۱۴۱۳: ۴۳۰) و خلیفه سوم (حسینی جلالی، ۱۴۱۳: ۴۷۲) و دیگران ادامه دادند تا آنکه عمر بن عبدالعزیز آمد و امر به جمع حدیث کرد. (ابو زهو، بی تا: ۱۲۶)

از آثار سیاست منع نقل حدیث آن بود که برخی از ناقلان حدیث، مطابق امیال خود در روایات پیامبر(ص) دسیسه کردند (حسینی، ۱۴۱۱: ۲۸۷) و بدعت‌ها باعث فاصله افتادن بین آنان و سنت پیامبر(ص) شد.

بدعت‌ها در زمان بنی‌امیه چنان گسترده شده بود که انس بن مالک با نگاهی به روزگار خویش، گریه می‌کرد و می‌گفت: از آنچه در زمان رسول خدا(ص) معمول بود، چیزی نمی‌بینم! گفتند: نماز! گفت: چه تحریفهایی که در این نماز انجام ندادید. (بخاری، ۱۴۰۱، ج ۱: ۱۳۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸، ج ۹: ۱۰۶؛ عسقلانی، بی تا، ج ۱۱: ۱۱؛ عسقلانی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۵؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵، ج ۹: ۳۳۵)

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۲۹۵

امام علی(ع) با وجود آنکه اهتمام فراوانی بر تدوین حدیث پیامبر(ص) داشت و روایاتی که تدوین فرموده بود، ائمه از یکدیگر به ارث می‌بردند؛ ولی جو سنگین منع حدیث، مانع از نشر احادیث وی می‌شد. چنان‌که وی را متهم می‌کردند که به نقل حدیث رسول‌الله(ص) می‌پرداخته است(عاملی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۵۲-۵۱). علاوه بر آن، وی و فرزندانش امام حسن و حسین(علیهماالسلام) به دلیل درگیری‌های متعدد سیاسی نتوانستند فرصت‌های خود را برای نشر گسترده حدیث صرف کنند. اما در دوران امام سجاد(ع) فرصت‌های بیشتری برای تدوین و نشر حدیث فراهم شد و به همین دلیل، چهره علمی و فقهی امام سجاد(ع) بیشتر نمایان شد(مودب، ۱۳۸۸: ۳۷-۳۶). البته آن سه امام بزرگوار به نقل حدیث در بین شیعیان خود اهتمام داشتند و باورها و احکام شرعی درست اسلامی را برای آنان تبیین می‌کردند. اما سیاست خلفا در منع از نقل حدیث، مانع نشر گسترده احادیث ائمه(ع) در جامعه اسلامی می‌شد و لاجرم برخی شیعیانی که دسترسی به امامان نداشتند نیز از این سیاست متأثر می‌شدند.

بنابر این، اولاً؛ به دلیل منع کتابت و نقل حدیث توسط خلفا، میان دیگر مکاتب اسلامی و مکتب اهل بیت عصمت(ع) که ادامه‌دهنده سنت و سیره پیامبر(ص) بودند، از حیث تفسیری، کلامی و فقهی فاصله افتاد و ثانیاً؛ درگیری‌های سیاسی ائمه نیز مانع نشر فرهنگ اهل بیت(ع) بود و به همین دلیل، با وجود تأکید شیعیان و دیگر مسلمین بر فضل علمی امامان، روایات زیادی از آنان به‌جای نمانده است.

ولی با توقّف سیاست منع حدیث توسط عمر بن عبدالعزیز، مانع عمده نشر احادیث ائمه برطرف شد و بدین ترتیب، جایگاه علمی و معنوی امامان(ع)، نمود و ظهور بیشتری پیدا کرد.

نمونه دیگر از برخورد انتخابی مدرسی با منابع آن است که مضمون سخنان وی در قسمتهایی از بخش اول کتابش این است که امام باقر و امام صادق(علیهماالسلام) با وجود آنکه شرایط برای اقدام سیاسی و قیام آنان مهیا بود، از هرگونه اقدام در این باره خودداری ورزیدند و این باعث شد شیعیان در حالی که از این رفتار امامان در تحیر بودند، نسبت به نظرات و ذهنیات قدیم خود که برای سالهای طولانی بدان اندیشیده بودند، تجدیدنظر کنند.(مدرسی، ۱۳۸۶: ۳۸-۳۴)

وی در ادامه تکمیل طرح خود، مدعی شده روایاتی را یافته که نشان می‌دهند حضرت امام صادق(ع) مایل نبودند خود را امام بخوانند، با آنکه این مسئله جای توضع نبود.(همان: ۳۷-۳۶)

سرانجام ایشان پس از استنادات گزینشی، زمینه را برای ادعای بزرگ‌تر خودش فراهم می‌کند که برگرفته از نظر مستشرقین است؛ به این ترتیب که پس از استنکاف امامان از قیام سیاسی، توجه شیعیان از جایگاه و مقام سیاسی آنان، منعطف به جایگاه معنوی و مذهبی آنان شد و در این مسیر، دیدگاه‌های غالبانه رشد و نمو پیدا کرد و اعتقاد به عصمت، علم غیب و قدرتهای فوق بشری امامان در بین شیعیان ظهور و بروز پیدا کرد.(همان: ۳۹-۳۸)

همان گونه که ذکر شد، سخنان مدرّسی موهّم آن است که شرایط برای قیام و درگیری سیاسی امام باقر و صادق (علیهما السلام) کاملاً فراهم بوده است و آنان از ورود در این عرصه و حتّی از امام نامیدن خود حذر می کردند. وی برای اثبات دیدگاه خود مستندات ا ارائه کرده که با مراجعه به آنها روشن می شود ایشان با مراجعه گزینشی به احادیث و گزارشهای تاریخی، در پی رسیدن به مطلوبش بوده است. برای نمونه، مؤلف با استناد گزینشی به حدیثی از امام صادق (ع) می نویسد: «یک شیعه باحرارت به او خبر می داد که نیمی از جهان هوادار او هستند».

وی با ارجاع به عبارت خوش بینانه یکی از اصحاب - که در صدر روایت آمده است - چنین می نمایند که شرایط برای قیام امام فراهم بوده، اما ایشان تمایلی برای این کار نداشته اند؛ در حالی که اگر ادامه روایت نیز در کتاب مدرّسی مورد اشاره قرار می گرفت، دیگر چنین استتاجی برای وی میسر نمی شد؛ زیرا در حدیث مورد استناد ایشان از سدید صیرفی چنین نقل شده است: «... در آنجا حضرت به سوی جوانی که بزغاله می چراند نگرست و فرمود: ای سدید! به خدا سوگند اگر شیعیانم به اندازه این بزغاله ها بودند، خانه نشستن برایم روا نبود». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۴۲-۲۴۳)

همان گونه که مشهود است، آقای مدرّسی قسمت اول این حدیث را که نظرات سدید است، برای تأیید دیدگاه خود برگزیده و قسمت دوم را که پاسخ امام صادق (ع) است، نادیده گرفته و بدین ترتیب، مصادره به مطلوب کرده است. این روش درستی در استناد به احادیث امامان نیست؛ زیرا محقق با چنین نگاه گزینشی به روایات، از درک حقایق کلام معصوم عاجز خواهد بود.

برخورد گزینشی آقای مدرّسی در این بحث صرفاً محدود به روایت مذکور نیست، بلکه همین رفتار را در مواجهه با روایات و مستندات دیگر (مدرّسی، ۱۳۸۶: ۳۷، پاورقی ۱) نیز دارند. این نکته حائز اهمیت است که در احادیث منقول از امام باقر و امام صادق (ع) چنانکه برخی از آنها مورد اشاره مدرّسی نیز قرار گرفته است، بر اساس وجود مصالحی (همچون تقیه) از دادن پاسخ صریح به برخی از پرسشگران خودداری ورزیده اند؛ اما این به معنای عدم تمایل برای امام خوانده شدن نیست، به ویژه آنکه امام (ع) در روایات مذکور (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۹؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۲۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۸۱؛ کشی، ۱۳۴۸: ۲۸۱) بر امامت اجدادشان و در برابر پرسش از امامت خود، با تعبیری بر لزوم استمرار امامت در این خاندان تأکید می ورزند: «هذا الامر یجری لآخرنا کما یجری لاولنا» و «هذا الامر یجری کما یجری اللیل و النهار» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۸-۲۸۹) یا اینگونه پاسخ می دهند که: «إِنِّي إِنَّمَا حَدَّثْتُكَ لِتَكُونَ مِنْ شُهَدَاءِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي أَرْضِهِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۸۱). اما در برخی روایات دیگر، در جواب فرموده اند که شما را نهی می کنم از اینکه نام مرا در بین مردم ببرید: «انهاك أن تذهب یاسمی فی الناس» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۲۷) یا با پرسش کننده به گونه ای مواجه شده که دیگر در این باره ادامه سخن ندهد (کشی، ۱۳۴۸: ۲۸۱) و این پاسخها خود گواه آنند که امام (ع) با وجود آنکه امامت خود را نفی

نقد روش‌شناسی تاریخ‌تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۲۹۷

نکرده، ولی در موضع تقیه بوده و برخوردی داشته که از جانب دستگاه خلافت برای شیعیانش مشکلی ایجاد نشود.

علاوه بر روایات ذکر شده، گزارشهای تاریخی نیز نشانگر آن است که زمینه‌ها و شرایط برای قیام امام باقر و صادق (علیهما السلام) فراهم نبوده است و به همین دلیل، وارد درگیری سیاسی نمی‌شدند.

آنان به خوبی از پیمان‌شکنی مردم زمان خود آگاه بودند. چنان‌که اهل کوفه با زید بن علی بن حسین پیمان‌شکنی کردند تا آنکه او و یارانش به شهادت رسیدند (اصفهانی، ۱۳۸۵: ۹۸-۹۰؛ طبری، ۱۳۷۸: ج ۷: ۱۷۳-۱۶۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳: ۲۰۸). همچنین فرزند او یحیی، وقتی مردم خراسان را آماده قیام دید، به آنجا رفت. ولی وی نیز به همراه یارانش به شهادت رسید (طبری، ۱۳۷۸: ج ۷: ۲۳۰-۲۲۸؛ مسعودی، ۱۴۰۹: ج ۳: ۲۱۲-۲۱۳). امام صادق و باقر (ع) نیز شاهد چنین بی‌وفایی‌هایی بودند و نمی‌توانستند با وعده‌های بی‌اساس برخی، جان شیعیان خود را به خطر بیندازند.

مدرسی، روایات و اسناد تاریخی موجود از خیانت و پیمان‌شکنی آن دوران را نادیده انگاشته و بر این باور است که با وجود نیاز جامعه به قیام امام باقر و صادق (ع) و استقبال مردم نسبت به آن دو بزرگوار، آنها بی‌توجه به این نیاز مردم برای عدالت، جامعه را رها کرده، به دنبال مسائل فقهی و طرح مسائل معنوی بودند؛ به گونه‌ای که مردم دچار یأس و ناامیدی شده، سکوت آنها را حرام تلقی کنند. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۳۶)

مدرسی برای قول مردم به حرمت عدم قیام ائمه (ع)، به روایت سدیر در کتاب کافی (ج ۲: ۲۴۲) استناد می‌کند؛ در حالی که در آن حدیث و به طور کلی در احادیث آدرس مذکور چنین مطلبی موجود نیست. علاوه بر آن، اگر وی دقت می‌کرد، عنوان بابی که حدیث مورد اشاره در آن ذکر شده، عبارت است از «فی قله عدد المؤمنین» که گویای علت عدم قیام امام است (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۲: ۲۴۲). افزون بر این، شیعیان زیدی بودند که یکی از پایه‌های مذهب خویش را در مبحث امامت، قیام امام با شمشیر قرار دادند؛ ولی امامیه به دنبال تبعیت از ائمه اطهار (ع) بودند. (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۱۶-۳۱۵)

۴. محقق تاریخ، با گزارشها و اسناد تاریخی متفاوت و گاهی متعارض با یکدیگر مواجه است. لذا برای کشف حقایق تاریخی، نیازمند معیارهایی است که وی را در انتخاب مستندات یاری کرده، توجیه مناسبی برای رد گزارشهای مخالف ارائه کند.

مدرسی از برخی صفات منتسب به امامان (ع) با عنوان فرا بشری تعبیر می‌کند و انتساب چنین صفاتی را به ائمه (ع)، غلو محسوب می‌کند. وی اصطلاح فوق بشری را درباره صفاتی همچون: قدرت ائمه (ع) بر اظهار معجزه، دریافت وحی، شنیدن صدای فرشتگان و صدای زائران حریمهای مطهرشان پس از وفات، آگاهی بر احوال شیعیان خود و علم غیب و... به کار می‌برد. (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۰۰)

او معتقد است غالبان برای تحکیم مبانی خود در بسیاری از منابع شیعه دسّ و درج داشته‌اند. لذا در منابعی که چنین صفاتی درباره‌ی امامان استعمال شده، داعی بر جعل آنها بوده است. بنابر این، با معیار داعی بر جعل داشتن، برخی منابع را نادیده می‌گیرد یا مورد خدشه قرار می‌دهد و بدین ترتیب، راه را برای اثبات حقانیت پیش‌فرض خود هموار می‌کند. وی در تبیین علت گزینش و ردّ احادیث می‌نویسد: «مؤلفی که متهم به غلو است یا کتابی که از دخل و تصرف احتمالی غالبان در آن سخن رفته است، حدیثی را در تأیید و تشیید مبانی غلات عرضه کند؛ پژوهشگر آگاه و محتاط، خواه‌ناخواه در قبول آن دعوی دچار تردید خواهد بود حتی اگر اسناد آن حدیث از مؤلف به بالا "صحیح اعلائی" یا همه‌ی روایان آن از "اصحاب اجماع" باشند. اما اگر همان مؤلف یا مأخذ، گفته‌ای را در نقض غلو به امام منتسب دارد، احتمال آنکه ناقل غالی آن را جعل کرده یا نابکاری - که همت او علی‌الاصول بر تحکیم مبانی غالبان است - در متن کتاب دسّ و درج کرده باشد، قابل توجه نیست. (مدرّسی، ۱۳۸۸: ۲۳)

بدین ترتیب، مدرّسی به کتب روایی، رجال شیعه و گزارشهای تاریخی مراجعه کرده و بدون اینکه سندی را بررسی کند، از بین روایاتی که در مورد یک شخصیت وجود دارد، آن روایت و گزارشی را که به درد طرح خودش می‌خورد، انتخاب کرده و روایات و قراین معارض را به این بهانه که داعی بر جعل داشته‌اند، بدون آنکه استدلال قابل قبولی ارائه کند، مجعول به شمار می‌آورد. در واقع؛ وی گرفتار دور شده است؛ چنانکه اهتمام خود را بر آن داشته که پیش‌فرض خود را از طریق روایاتی که توسط معیار داعی بر جعل داشتن، گزینش شده، اثبات کند و از آن طرف، می‌خواهد از طریق همان پیش‌فرض، درستی آن معیار را اثبات کند.

نکته مهم در تشخیص روایات و گزارشهای جعلی، آن است که وقتی محقق معیاری را برای بررسی منابع به کار می‌برد، یا باید مسلم بین اهل فن باشد و اگر چنین نیست باید پیش از به کار بردن آن معیار، درستی آن را با استناد به منابع معتبر اثبات کند. بدین ترتیب برای تشخیص و تمییز بین باورهای شیعه امامیه و غلات باید به قرآن، سنّت و عقل که منابع اصلی استنباط شیعیان است و به کتب خود شیعیان و غلات مراجعه کند، نه آنکه محقق تاریخ بر اساس فرضیه و حدس خود معیاری مبهم و کلی همانند داعی بر جعل داشتن را ابداع کند و به کاربرد و بر مبنای آن، مستندات مخالف نظرش را با اتهام جعلی بودن، قلع و قمع کند؛ چنان که آقای مدرّسی تنها با احتمال جعل توسط غلات، به جرح و خدشه در منابع روایی و تاریخی پرداخته است.

بنابر این، باید توجه داشت قبل از آنکه به وسیله ضوابط و معیارهای متداول در فقه الحدیث، فهم درستی از یک روایت پیدا شود، صحیح نیست که آن حدیث را نقد کنیم و حکم به وضع و ضعف آن کنیم به خاطر نشانه‌هایی که در متن آن یافته‌ایم. (بیضانی، ۱۳۸۵: ۲۵)

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۲۹۹

امامان شیعه با مشاهده سعی غلات برای نفوذ در باورهای تشیع، تمام همت خود را بر آن گماشتند که باورهای درست را برای شیعیان تبیین کنند و در مقابل، باورهای خرافی و تحریف‌شده را نیز مورد نقد قرار دهند. ولی با این همه، به دلیل صدور برخی احادیث از جهت تقیّه امامان، شیعیان برای تشخیص احادیث جعلی و باورهای تحریف‌شده، دچار سردرگمی می‌شدند. لذا ائمه (ع) در فرمایشات خود معیارهایی را برای آنان مقرر فرمودند تا پیروان بتوانند به وسیله آن معیارها میان احادیث اصلی و احادیث جعلی و احادیثی که به جهت تقیّه از ایشان صادر شده است، تمییز قائل شوند.

چنان‌که امامان معصوم (ع) عرضه احادیث بر قرآن را به عنوان معیاری برای تشخیص صحت و سقم آنها بیان فرموده‌اند. (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۶۵. برای اطلاع بیشتر، رک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۰، ۶۲، ۶۷، ۶۹، ج ۶: ۵۸؛ صدوق، ۱۳۶۲: ۳۶۷؛ طبری، ۱۴۰۳، ج ۲: ۴۵۰؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۲۱، ۲۲۶؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۴۴-۲۲۰)

در روایات دیگری نیز بر معیار بودن موافقت قرآن و سنت برای قبول احادیث تأکید شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۹-۷۱؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۸: ۵۶-۵۵؛ کثی، ۱۳۴۸: ۲۲۹-۲۲۳). بدین ترتیب، عدم مطابقت با قرآن و سنت، به عنوان معیار جعلی بودن احادیث به شمار رفته است؛ چنان‌که در روایتی از امام صادق (ع) نقل شده است که فرمودند: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ رُخْرَفٌ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۹)

فقها و اصولیون شیعه نیز با مراجعه به روایات ائمه اهل بیت (ع) معیارهایی را برای تشخیص روایات جعلی استنباط کرده‌اند. به عنوان نمونه، شیخ طوسی معیارها و قراینی را که دلالت بر صحت مضمون خبر واحد دارند را مشتمل بر موافقت با نص قرآن کریم، دلایل عقلی، سنت قطعی متواتر و موافقت با آنچه فقهای شیعه بر آن اجماع کرده‌اند، می‌داند در ضمن معتقد است که مخالفت خبر واحد با یکی از این قراین، دلالت بر بطلان آن خواهد داشت. (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۳)

سند احادیث نیز یکی دیگر از قراینی است که با توجه به آن می‌توان به جعلی بودن آنها پی برد؛ زیرا برخی افرادی که باور درست و عدالت نداشتند، برای اثبات حقانیت دیدگاه خود و برای دواعی دیگر، دست به جعل احادیث می‌بردند.

کسی که به احوال روات مراجعه کند، بر وجود جاعلان حدیث و کسانی که تعمداً بر خدا و رسول دروغ می‌بندند احاطه پیدا خواهد کرد (سبحانی، ۱۴۱۹: ب: ۲۶-۲۵). یکی دیگر از قراینی که برای دلالت بر صحت یا بطلان مضمون احادیث، از آن نام برده‌اند، موافقت یا مخالفت با حقایق تاریخی است (مامقانی، ۱۴۱۱، ج ۶: ۲۸؛ تستری، ۱۳۹۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۳۷۹، ج ۲۰: ۷۰، ج ۱۳: ۲۴؛ سبحانی، ۱۴۱۹: الف: ۶۵). البته این حقایق و مسکلمات با استناد به نقلهای غیر معتبر به دست نمی‌آید، بلکه نقلها و گزارشها باید به گونه‌ای باشد که احتمال کذب و برداشت نادرست در این گزارشها منتفی باشد.

۳۰۰ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۷

آقای مدرّسی برای اثبات فرا بشری بودن صفات مورد نظرش، به صورت محدودی استناد به قرآن کرده است (مدرّسی، ۱۳۸۶: ۵۸-۵۷)؛ یعنی مدّعی است که قرآن کریم، پیامبران و امامان را با این گونه صفات معرفی نکرده است. علاوه بر آن مدّعی است که برخی اصحاب ائمه و علمای شیعه نیز نسبت دادن این صفات را به پیامبر(ص) و ائمه(ع) غلو می دانستند.

ولی استنادات ایشان به قرآن کریم نارواست و برداشت درستی از این آیات نداشته است؛ زیرا مطابق آیات قرآن و روایات و اقوال علمای شیعه، این برداشت وی مورد تأیید قرار نمی گیرد و علاوه بر آن، این صفات در آیات قرآن به انبیا و اولیای الهی نسبت داده شده است. (رک: قربانی مبین، ۱۳۸۹)

اما همان گونه که گذشت؛ آقای مدرّسی مطابق بیان خود، توجهی به صحّت سند احادیث ندارد و حتّی با استناد به تحقیقات مستشرقین و اهل سنت، به دنبال اثبات دیدگاه خویش است. در واقع؛ معیار اصلی آقای مدرّسی برای نقد و خدشه در روایات ناقل صفات فوق بشری (طبق دیدگاه خودش)، داعی بر جعل داشتن است که یک عنوان کلی است و با آن می شود هزاران سند تاریخی را بدون دلیل و مدرک رد کرد. این صحیح نیست که پژوهشگر تاریخی به خود اجازه دهد با عنوان داعی بر جعل وارد اسناد تاریخی شود و این طور بی محابا بدون توجه به فراین دیگر، در مستندات معارض گزینش کند. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۵۳-۵۲)

اگر قرار باشد هر کسی طبق دیدگاه خودش، هر چه فوق نظرش بود را فوق بشری و غلو تلقی کند، با انبوهی از اعمال سلايق مواجه خواهیم شد که گاهی با یکدیگر دچار تعارض خواهند شد؛ به حدّی که هر کدام، دیگری را متهم به غلو کرده و بدین ترتیب، بسیاری از حقایق مسلم تاریخ نادیده گرفته خواهد شد. در تاریخ نقل شده است که ابوحنیفه به خاطر احتمال وجود غلو، به اصحابش گفته بود که حدیث غدیر را نقل نکنند. (مفید، ۱۴۱۳/الف: ۲۷-۲۶)

این برخورد سلیقه‌ای در بین برخی از قدمای قمیین نیز سابقه دارد که طبق اجتهادات و تشخیص‌های خودشان بسیاری از روایات فضایل اهل بیت را جعلی تلقی می کردند (مازندرانی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۱۴). به عنوان نمونه، مرحوم صدوق به تبعیت از ابن ولید، بر این باور بود که اولین درجه در غلو، نفی اشتباه و خطا از پیامبر(ص) است (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۶). البته حتّی آنان نیز به حدّ گسترده‌ای که آقای مدرّسی قائل است، عصمت، اخبار غیبی و کرامات اهل بیت را مجعول غلات تلقی نمی کردند.

در نتیجه، داعی بر جعل داشتن، معیار قابل پذیرشی برای تمییز و تشخیص روایات فضایل اهل بیت نیست؛ زیرا مجموع آیات قرآن کریم و روایات ائمه(ع) چنین دیدگاهی را تأیید نمی کند.

۵. آقای مدرّسی بر اساس دیدگاهی که درباره اوصاف ائمه(ع) دارد، نقلها و احادیثی را که منکر عصمت، کرامات و علم غیب برای ائمه می داند، بدون بررسی دقیق و علمی و بدون توجه به سند حدیث،

نقد روش‌شناسی تاریخ تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ۳۰۱

دلالت و جهت صدور احادیث، آنها را برای تأیید دیدگاه خود به کار می‌برد؛ در حالی که حجیت ادله موقوف بر آن است که از حیث صدور، دلالت و وجه صدور تام باشد. (نانینی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۵۱۱)

وی احادیثی را که بر خلاف دیدگاهش، مشتمل بر انتساب این صفات برای آنان باشد، تنها به این دلیل که غلات، داعی بر جعل آنها را داشته‌اند، جعلی تلقی می‌کند. (مدرسی، ۱۳۸۸: ۲۳)

وی هرگز احتمال تقیه در جهت صدور احادیث موافق دیدگاهش را بررسی نکرده؛ در حالی که در مقدمه کتاب خود به تقیه در گفتار و کردار امامان اشاره کرده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۴). در حالی که امامان چنان بر تقیه تأکید داشتند که عدم مراعات تقیه را همانند دین نداشتن محسوب می‌کردند (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۲۱۷، ۲۲۳؛ صدوق، ۱۴۱۳، ج ۲: ۱۲؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۵۵، ۲۵۹). لذا امامان و پیروانشان در مقابل مخالفان، به جهت تقیه مباحثی را خلاف عقیده خود بیان می‌کردند.

گاهی امامان (ع) برای محافظت شیعیان از آسیبهای خلفای جور، تقیه می‌کردند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۸). زیرا خلفای جور برای حفظ قدرت خود، با مخالفان و به خصوص با شیعیان به شدت برخورد می‌کردند. به عنوان نمونه، منصور عباسی دستور داده بود کسانی را که با شیعیان امام صادق (ع) رفت‌وآمد داشتند، گردن می‌زدند (کنی، ۱۳۴۸: ۲۸۳-۲۸۲). شدت فشار به قدری بود که حتی شیعیان، بدون اعتنا به یکدیگر، از کنار هم رد می‌شدند (صدوق، ۱۳۶۲: ۹۹؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۸۶). در این دوره، اتهام رفض درباره هر کس، کافی بود که امنیت جانی و مالی او از بین رفته و گرفتار شکنجه شود. (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۵۷)

به همین جهت ائمه (ع) به برخی از روایان حدیث خود دستور تقیه می‌دادند و می‌فرمودند در جواب سؤال مخالفان، مطابق مذهب خود آنان پاسخ بگویند (کنی، ۱۳۴۸: ۳۳۰). حتی گاهی امامان و اهل بیت (ع) برای مراعات ذهنیت عوام مردم و مذاهب مختلف اسلامی نیز تقیه می‌کردند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۵ و ۳۸). به عنوان نمونه، زراره از امام باقر (ع) پرسید چرا به سؤال مراجعان متفاوت، پاسخهای متفاوت دادند! امام (ع) در پاسخ فرمودند: «ای زراره! این گونه رفتار برای ما بهتر و ما و شما را بیشتر باقی دارد و اگر اتفاق کلمه داشته باشید، مردم متابعت شما را از ما تصدیق می‌کنند (اتحاد شما را علیه خود می‌دانند) و زندگی ما و شما ناپایدار گردد». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۵)

همچنین در مورد مشابه دیگری، امام صادق (ع) در پاسخ ابن حازم فرمودند: فردی از من مطلبی را می‌پرسد و بر آن نکته‌ای می‌افزاید یا می‌کاهد. من هم به اندازه آن، به او پاسخ می‌دهم (برقی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۲۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۴۳). در نقل دیگری فرمودند: «ما مردم را به زیاد و کم (به اندازه عقلشان) پاسخ می‌دهیم». (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶۵)

علاوه بر موارد مذکور، حتی بر اثر اختناق، گاهی ائمه (ع) از تصریح به امامت خویش نیز خودداری می‌کردند (محرری، ۱۳۷۸: ۲۱۲). شیعیان‌شان نیز نمی‌توانستند فضائلی همچون عصمت را ذکر کنند و به همین

۳۰۲ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۷

دلیل، گاهی چنین اخباری امکان تواتر پیدا نکردند (طبرسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۴۸۲). حتی گاهی تقیه، عامل مؤثری بود که اخبار امامان در منابع تاریخی منعکس نشود (جعفریان، ۱۳۸۳: ۴۷۷) و گاهی باعث می‌شد نه تنها فضیلتی درباره اهل بیت (ع) باز گفته نشود، بلکه به دستور خلفای جور، احادیث جعلی نیز در ذم آنان رواج پیدا کند و بیش از حد تصور در معارف نظری دین تحریف ایجاد شود. (رک: جمشیدی، ۱۳۷۸، ج ۲: ۱۵۷-۱۵۵)

آقای مدرسی به دلیل غفلت از جهت تقیه در صدور برخی روایات، در برداشت از آنها دچار اشکال شده و به نتیجه‌ای غیر واقع‌بینانه در تاریخ تفکر تشیع رسیده است؛ چنان‌که برخی احادیث به جهت تقیه و حفاظت شیعیان از آسیب‌های دستگاه حاکم، حتی خلاف واقع صادر شده و گاهی بنا به درجات فهم مخاطبان، از امامان مباحثی متفاوت از یکدیگر صادر شده است. ولی آقای مدرسی با غفلت از این امور، به ظاهر برخی از این روایات تمسک جسته و به برداشتی رسیده که خلاف برداشت متکلمان و فقهای شیعه است. وی برداشت خود را مؤید به گزارشهای تاریخی تلقی کرده است؛ در حالی که اگر احادیث متفاوت و گزارشهای تاریخی متفاوت از امامان را با شرایط تاریخی حاکم بر زمان صدور احادیث به دقت بررسی می‌کرد، مسلماً به نتیجه دیگری می‌رسید.

ج) نتیجه‌گیری

آقای مدرسی در کتاب «مکتب در فرایند تکامل» به دنبال ارائه مدل و نظام‌واره‌ای برای دقت نظر و بررسی در تاریخ تفکر شیعه بوده است. لذا در راستای آن، مکتب تشیع را دچار تحوّل و تطوّر معرفی کرده است. وی برای تأیید چنین فرضیه‌ای، با اعتماد و اولویت دادن به منابع غیر شیعی و ارجاعات غیر روشمند، از حیث روش استناد دچار خلل شده است و با خلط کاربردهای واژگان، کاربرد معیار غیر معتبر و غفلت از مؤلفه تقیه در احادیث، نتوانسته تفسیر و برداشت درستی از متون و منابع حدیثی، تاریخی و رجالی ارائه کند. در نتیجه، نتوانسته است نظریه‌ای متقن و مستحکم پایه‌ریزی کند.



منابع

- ابن ابی الحدید (۱۳۳۷ ق). شرح نهج البلاغه. قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
- ابن الاثیر (۱۳۸۶ ق). التکامل فی التاریخ. بیروت: دار صادر.
- ابن شهر آشوب (۱۳۷۶ ق). مناقب آل ابی طالب. نجف: مطبعه الحیدریه.
- ابن عساکر (۱۴۱۵ ق). تاریخ مدینه دمشق. بیروت: دارالفکر.
- ابن کثیر (۱۴۰۸ ق). البدایه و النهایه. تحقیق علی شیری. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ابو ریه، محمود (بی تا). أضواء علی السنه المحمديه. بیروت: مؤسسه الاعلمی.
- ابو زهو، محمد (بی تا). الحدیث و المحدثون. مصر: دار الفكر العربی.
- احمد بن حنبل (بی تا). مسند احمد. بیروت: دار صادر.
- ایرلی، علی بن عیسی (۱۳۸۱ ق). کشف الغمه فی معرفه الأئمه. تبریز: بنی هاشمی.
- اسکافی، أبو جعفر (۱۴۰۲ ق). المعیار و الموازنه. تحقیق محمد باقر محمودی. بی جا، بی نا
- اشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل (۱۴۰۵ ق). مقالات الاسلامیین. تحقیق محی الدین عبدالحمید. بی جا، بی نا.
- اصفهانی، أبو الفرج (۱۳۸۵ ق). مقال الطالبین. تحقیق کاظم المظفر. نجف: المکتبه الحیدریه و مطبعته.
- امینی (۱۴۱۶ ق). الغدیو. قم: مرکز الغدیو.
- بحر العلوم، مهدی (۱۴۰۵ ق). الفوائد الرجالیه. تهران: مکتبه الصادق.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ ق). البرهان فی تفسیر القرآن. تهران: بنیاد بعثت.
- بخاری الجعفی، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ ق / ۱۹۸۱ م). صحیح البخاری. بیروت: دارالفکر.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ ق). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیه.
- بغدادی، احمد بن اسحاق بن جعفر (بی تا). تاریخ یعقوبی. قم: اهل بیت.
- بیضانی، قاسم (۱۳۸۵). مبانی نقد متن الحدیث. قم: مرکز جهانی علوم اسلامی.
- ترمذی (۱۴۰۳ ق). سنن الترمذی. تحقیق عبدالرحمن محمد عثمان. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- تستری، محمد تقی (۱۳۹۰ ق). الاخبار الدخیله. تعلیق علی اکبر غفاری. تهران: مکتبه الصدوق.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۳). حیات فکری و سیاسی امامان شیعه علیهم السلام. قم: انصاریان.
- جمشیدی، اسدالله (۱۳۷۸). تاریخ حدیث. قم: مؤسسه امام خمینی.
- حاکم حسکانی (۱۴۱۱ ق). شواهد التنزیل. تهران: مؤسسه چاپ و نشر.
- حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۱۶ ق). منتهی المقال فی أحوال الرجال. قم: آل البیت.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). وسائل الشیعه. قم: آل البیت.
- حرانی، حسن بن شعبه (۱۴۰۴). تحف العقول. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- حسنی، هاشم معروف (۱۴۱۱ ق). تاریخ الفقه الجعفری. قم: دار الکتب الإسلامی.
- حسینی جلالی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ ق). تدوین السنه الشریفه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

۳۰۴ ♦ مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی ۶۷

- خزّاز قَمی، علی بن محمد (۱۴۰۱ ق). کفایه الاثر. قم: بیدار.
- خطیب البغدادی (۱۴۱۷ ق). تاریخ بغداد. تحقیق مصطفی عبدالقادر عطا. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- دینوری، ابن قتیبه (بی تا). تأویل مختلف الحدیث. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ذهبی، شمس‌الدین (بی تا). تذکره الحفاظ. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ ق/الف). الحدیث النبوی بین الروایه و الدرایه. قم: مؤسسه امام صادق.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۹ ق/ب). کلیات فی علم الرجال. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۸). «نقد کتاب مکتب در فرایند تکامل». کتاب ماه دین، ش ۱۴۲ (مرداد).
- سجستانی الأزدی، سلیمان بن الأشعث (۱۴۱۰ ق). سنن أبی داود. تحقیق سعید محمد اللحام. بیروت: دار الفکر.
- شهید ثانی (منسوب) (۱۴۰۹ ق). حقائق الایمان. تحقیق سیدمهدی رجائی. قم، کتابخانه آیه الله مرعشی.
- صدر، سید محمدباقر (۱۴۱۷ ق). بحوث فی علم الأصول. مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲). الأمالی. قم: کتابخانه اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ ق). کمال الدین و تمام النعمه. قم: دار الکتب الإسلامیه.
- صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). من لا یحضره الفقیه. قم: جامعه مدرسین.
- صفار، محمد بن حسن بن فروخ (۱۴۰۴ ق). بصائر الدرجات. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ پنجم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ ق). الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶). إعلام الوری بأعلام الهدی. قم: مؤسسه آل البيت.
- طبری، عمادالدین (۱۳۸۳). بشاره المصطفی. نجف: کتابخانه حیدریه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۸). تاریخ الأمم و الملوک. بیروت: دار التراث.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ ق). الأمالی. قم: دارالثقافه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵). التهذیب. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ ق). العده فی اصول الفقه. قم: چاپخانه ستاره.
- عاملی، جعفر مرتضی (۱۴۱۵ ق). الصحیح من سیره النبی الأعظم. بیروت: دارالهادی/دارالسیره.
- عسقلانی الشافعی، احمد بن علی (۱۴۰۵ ق). تعلیق التعلیق. تحقیق سعید عبدالرحمن موسی القرزقی. بیروت- عمان: المکتب الإسلامی- دار عمار.
- عسقلانی الشافعی، أحمد بن علی (بی تا). فتح الباری شرح صحیح البخاری. بیروت: دار النشر- دار المعرفه.
- عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ ق). تفسیر العیاشی. تهران: چاپخانه علمیه.
- قربانی مبین، حمیدرضا (۱۳۸۹). نقد نظریه علمای ابرار با تأکید بر کتاب مکتب در فرایند تکامل. قم، دانشگاه معارف اسلامی.
- قمی، ابن قولویه (۱۳۵۶ ق). کامل الزیارات. نجف، مرتضویه.

نقد روش‌شناسی تاریخ‌تفکر تشیع در کتاب مکتب در فرایند تکامل ❖ ۳۰۵

- کاتب واقدی، ابن سعد (۱۴۱۸ ق). الطبقات الكبرى. بیروت: دار الکتب العلمیه، چ دوم.
 - کشی، محمد بن عمر (۱۳۴۸). رجال کشی. تحقیق دکتر حسن مصطفوی. مشهد: دانشگاه فردوسی.
 - کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). کافی. تهران، دار الکتب الإسلامیه.
 - مامقانی، عبدالله (۱۴۱۱ ق). مقیاس الهدایه. تحقیق محمدرضا مامقانی. قم: مؤسسه آل‌البتیت.
 - مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
 - محرمی، غلامحسن (۱۳۷۸). تاریخ تشیع از آغاز تا پایان عصر غیبت صغری. قم: مؤسسه امام خمینی.
 - مدرسی طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). «جوابیه مدرسی طباطبایی به نقد حسن طارمی». کتاب ماه دین، ش ۱۴۲ (مرداد).
 - مدرسی طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۸). مقدمه‌ای بر فقه شیعه. ترجمه محمد آصف فکرت. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
 - مدرسی طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). مکتب در فرایند تکامل. ترجمه هاشم ایزدپناه. تهران: کویر.
 - مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ ق). مروج الذهب و معادن الجواهر. قم: دار الهجره، چ دوم.
 - مسلم النیسابوری (بی‌تا). صحیح مسلم. بیروت: دارالفکر.
 - مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ ق/الف). الارشاد. تحقیق مؤسسه آل‌البتیت. بیروت، دارالمفید.
 - مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق/الف). الأملی. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
 - مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق/ب). المقنعه. قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
 - مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ ق/ج). أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
 - مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ ق/ب). تصحیح اعتقادات الامامیه. تحقیق حسین درگاهی. بیروت: دارالمفید، چ دوم.
 - مودب، رضا (۱۳۸۸). تاریخ حدیث. قم: نشر المصطفی، چ دوم.
 - موفق الخوارزمی (۱۴۱۴ ق). المناقب. مالک المحمودی. قم: نشر الإسلامی.
 - نائینی، محمدحسین (۱۳۶۸). أجود التقریرات. قم: مصطفوی، چ دوم.
 - نسائی (بی‌تا). فضائل الصحابه. بیروت: دارالکتب العلمیه.
 - یعقوبی، احمد ابی یعقوب (بی‌تا). تاریخ الیعقوبی. قم: اهل‌البتیت.
 - یوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر (۱۴۱۲ ق). الاستیعاب فی معرفه الأصحاب. تحقیق علی محمد البجاوی. بیروت: دار الجیل.
- Abu ryeh, Mahmood (?). Azva' Ala al-Sunnah Almohamadyah. Beirut: A'alalmy Institute.
 - Abu Zahv, Mohammed (?). Al-hadith Va Al-mohadesoon, Egypt: Dar Alfkr Alarabi.
 - Ahmad Ibn Hanbal (?). Musnad Ahmad. Beirut: Dar Sader.
 - Ameli, Ja'far Murtaza (1994). Al-Sahyh Men Sirah Al-Nabi Al-A'zam. Beirut: Dar Al-Hadi.

- Amini (1995). **Al-Qadir**. Qom: Center Al-Qadir.
- Asqalani Al-Shafei, Ahmad Ibn Ali (?). **Fath Al-Bari, Correct Description Bukhari**. Beirut: Dar Al-Nashr.
- Asqalani Al-Shafei (1984). **Taghlyq Al-ta'liq**. Research Saied Abdul Rahman Musa Alqazqy. Beirut-Oman: Al-Maktab Al-Islami-Dar Am mar.
- Ayyashi, Mohammed Ibn Masoud (2001). **Interpretation Alyyashy**. Tehran: Printing Office Elmieh.
- Baghdadi, Ahmad Ibn Ishaq Ibn Ja'far (?). **Yaqubi History**. Qom: Ahl al-Bayt.
- Bahr al-Ulum, Mahdi (1984). **Al-Favayed Al-Rejalyah**. Tehran: Maktabeh al-Sadiq.
- Bahrani, Seyyed Hashem (1995). **Al-Burhan Fi Tafsir Al-quran**. Tehran: Bonyad Be'sat
- Baidani, Qasim (2006). **Mabani Naqd Matn Al-Hadith**. Qom: International Center for Islamic Studies Publications.
- Barqi, Ahmad Ibn Muhammad Ibn Khaled (1951). **Al Mahasin**. Qom: Dar Alkotob Al-Islamyah.
- Bukhari Aljo'fy, Muhammad Ibn Ismaeil (1981). **Sahih Bukhari**. Beirut: Dar Alfekr.
- Dinewari, Ibn Qotaybeh (?). **Al-Imamah Va Al-Syasa**. Research Al-Zeiny. Unwarranted: Institute of Al-Halabi
- Erbil, Ali ibn Isa (1961). **Kashf Alghommah Fi Marefah Alaeme**. Tabriz: Bani Hashemi.
- Esfahany, Abu Alfaraj (1965). **Maqatal Altalbyyn**. Research Kazem al-Muzaffar. Najaf: Al-Maktabah Al-Heydaryah.
- Eskafi, Abu Ja'far(1982). **Alme'yar Va Almovazenah**. Research Mohammad Bagher Mahmodi (?).
- Ghorbani Mobin, Hamidreza (2010). **Criticism on the Virtuous Scholarss Theory with Emphasis on the Ideology in the Process**. Qom: Islamic Teachings University.
- Haieri Mázandaráni, Mohammad ibn Isma'il (1995). **Montaha al-Maqāl Fi Ahval Alrejal**. Qom, ahl-Albayt Institute.
- Hakem Al-Haskani (1990). **Shawahidul-Tanzil**. Tehran: Institute for Publishing.
- Harrani, Hasan Ibn sho'bah (1984). **Tohaf Aloghul**. Qom: Islamic Teachings University.
- Hasani, Hashim Ma'rof (1990). **The History of al-Fiqh al-Jaafari**. Qom: Dar Al-kotob Al-Islami.
- Hosseini Jalali, Mohammad Reza (1992). **Tadvin Al-Sunna Al-sharyfah**. Qom: Maktab Al-A'lam Al-Islami
- Hurr Ameli, Muhammad Ibn Hasan (1988). **Vasaal Al-shia**. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Ibn Abi Alhadid (1958). **Description of Nahj Albalaqe**. Qom: Library Ayatollah Najafi.
- Ibn Al-Athir (1996). **Al-Kamil Fi AlTarikh**. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Asaker (1994). **History Damascus City**. Beirut: Dar Alfekr.

- Ibn Kathir (1987). **Al-Bedayah Va Al-Nehayah**. Beirut: Dar Ehya Altorath Alaraby.
- Ibn Shahr Alashub (1956). **The Virtues of Al Abi Talib**. Printing Office Alhydrih.
- Jafarian, Rasul (2004). **Intellectual and Political life of the Shia Imams**. Qom: Publications Ansariyan.
- Jamshidi, Asad Allah (1998). **History of Hadith**. Qom: the Imam Khomeini Institute.
- Kashy, Mohamed Ibn Omar (1969). **Rejal**. Dr. Hassan Mostafavi. Mashhad: Ferdowsi's University.
- Kateb Vaqedi, Ibn Sa'd (1997). **Tabaqat al-Kubra**. Beirut: Al-Kotob Al-Elmyah.
- Khatib al-Baghdadi (1996). **History of Baghdad**. Research Mustafa Abdel Qader. Beirut: Dar Alkotob Al-Elmyah.
- Khazaz Qomi, Ali Ibn Muhammad (1981). **Kifayat Alathar**. Qom: Bidar.
- Koleini, Mohammad Ibn Ya'qub (1986). **Kafi**. Tehran: Dar Alkotob Al-Islamyah.
- Majlisi, Mohammad Baqir (1984). **Bahar al-Anwar**. Beirut: Al-Vafa Institute.
- Mámaqani, Abdullah (1990). **Meqbas Al-Hedayah**. Research Mohammad Reza Mámaqani. Qom: Al-alBayt Institute.
- Massoudi, Ali Ibn Hossein (1988). **Moruj Al-zahab Va Maáden Al-johar**. Qom: Dar Al-Hejrah.
- Moaddab, Reza (2009). **History of Hadith**. Qom: Publishing Al-Mustafa.
- Modarressi Tabatabaei, Mohammad Hossein (1988). **An Introduction to Shi'i Law**. Translated by Mohammad Asif Fekrat. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi.
- Modarressi Tabatabaei, Mohammad Hossein (2007). **Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam**. Translation Hashem Izadpanah. Tehran, Kavir Publishing.
- Modarressi Tabatabaei, Mohammad Hossein (2009) "**Modarressi Response to Criticism Hassan Tabatabai Taromi**". *Ketab-e-Mah-e-Din*, No. 142.
- Mofid, Mohammad Ibn Nu'man (1992/a). **Al-Amali**. Qom: International Congress of Sheikh -Mofid Publications.
- Mofid, Mohammad Ibn Nu'man (1993/a). **Al-Ershad**. Research Al Al-Bayt Institute. Beirut: Dar Al-Mofyd.
- Mofid, Mohammad Ibn Nu'man (1992/b). **Al-Moqnaeh**. Qom: International Congress of Sheikh Mofid Publications.
- Mofid, Mohammad Ibn Nu'man (1992/c). **Avael Al-Maqalat Fi Al-Mazahib Va al-Mukhtarat**. Qom: International Congress of Sheikh Mofid Publications.
- Mofid, Mohammad Ibn Nu'man (1993/b). **Tashih Eateqadat Al-Emamiah**. Research Dargahzadeh. Beirut: Dar Al-Mofyd.
- Moharrami, Gholam Hosain (1998). **History of Shi'ism from the Beginning to the End of the Qeibat**. Qom: Institute of Imam Khomeini.
- Movaffaq Al-Kharazmi (1993). **Almanaqeb**. Research Malek Al-Mahmoudi. Qom: Institute -for Publishing Al-Islami.
- Muslim Al-Nysabury (?). **Sahih Muslim**. Beirut: Dar Al-Fekr.
- Náyyni, Mohammad Hosein (1989). **Ajvad Al-Taqryrat**. Qom: Mostafavi.

- Nesaey (?). **Fazael Al-Sahabeh**. Beirut: Dar Al-Kotob Al-Elmyah.
- Qomi, Ibn Qulevayh (1937). **Kamel Al-Ziarat**. Najaf: Publishing Mortazavy.
- Sadr, Mohammad Baqir (1996). **Bohuth Fi Elm Al-Osul**. Institute of Islamic Jurisprudence Encyclopedia.
- Saduq, Muhammad Ibn Ali (1983). **Al-Amali**. Qom: Library Islamyah.
- Saduq, Muhammad Ibn Ali (1975). **Kamal Al-Din Va Tamam Al-ne'mah**. Qom: Dar Alkotob Alislamyeh.
- Saduq, Muhammad Ibn Ali (1992). **Man la Yahzoroho Al-Faqih**. Qom: Jamea Modarresin.
- Saffar, Mohammed Ibn Hassan (1984). **Basaer Al-Darajat**. Qom: Library Ayatollah Najafi.
- Sajestany Al-Azady, Sulaiman Ibn Al-Ashas (1990). **Sunan Abi Dawud**. Research Saeed Mohammad Al-Lahham. Egypt: Dar Alfkr.
- Shahid Thani (attributed to him) (1989). **Haqayeq Al-Iman**. Research Mahdi Rajaei. Qom: Library Ayatollah Najafi.
- Sobhani, Ja'far (1998/a). **Hadith Nabawi bain Al-Revayah Va Al-Derayah**. Qom: Imam Sadeq Institute.
- Sobhani, Ja'far (1998/b). **Kolyat Fi Elm Al-Rejal**. Qom: Nashr Al-Islami Institute.
- Sobhani, Mohammad Taqi (2009). "Criticism of **Maktab Dar Farayand Takamol**". *Ketab-e-Mah-e Din*, Vol. 12, No. 142 (August).
- Tabari, Mohammad Ibn Jarir (1998) **History of Nations and Kings**. Beirut: Dar Al-Torath.
- Tabari, Emad Addin (2004) **Besharah Almostafa**. Najaf: Heidariah
- Tabarsi, Ahmad Ibn Ali (1983). **Al-Ehtejaj**. Mashhad: Morteza.
- Tabarsi, Fazl Ibn Hasan (1997). **A'alam Al-hoda Be a'lam Al-Hoda**. Qom: Al al-Bayt Institute.
- Tabatabaei, Mohammad Hosain (1996). **Tafsir Al-Mizan**. Qom: Islamic Publications.
- Tarmazy (1983). **Sonan Altarmazy**. Research Abd al-Rahman Mohammad Othman. Beirut: Dar Alkotob Alelmyah.
- Tostary, Mohammad Taqi (1970). **Al-Akhbar Al-Dakhylah**. Suspension Ali Akbar Ghaffari. Tehran: Maktabah Alsaduq.
- Tusi, Mohammad Ibn Hasan (1993). **Al-Amali**. Qom: Publisher of Al-Thaqafah.
- Tusi, Mohammad Ibn Hasan (1996). **Al-Oddah Fi Osul Al-Feqh**. Qom: Printing Office Setareh.
- Tusi, Mohammad Ibn Hasan (1985). **Al-Tahzyb**. Tehran: Dar Alkotob Alislamyeh.
- Ya'ghubi, Ahmad Abi ya'ghub (?). **Tarikh Alya'ghubi**. qom: Ahl Albait
- Yusuf Ibn Abdullah Ibn Muhammad Ibn 'Abd al-Berr (1991). **Al-Estyáb Fi Maerafat Al-As'hab**. Research, Ali Mohammad Albajavy. Beirut: Dar Al-Geel.
- Zahabi, Shams al-Din (?). **Tazkerah Al-Hoffaz**. Beirut: Dar Ehia Al-torath Al-Arabi.



مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی

فرم اشتراک فصلنامه

نام و نام خانوادگی: میزان تحصیلات: شغل:
تاریخ آغاز اشتراک: شماره‌های درخواستی از: تا
نشانی: کد پستی:
صندوق پستی: تلفن: دورنگار: شماره اشتراک:

*Journal of
The Knowledge Studies in The Islamic University
[Motaleate Marefati Dar Daneshgah-E-Eslami]*

First Name: **Sur Name:** **Education:**
Profession:
Address:
Postal Code: **P.O.Box.:** **Tel:**
Email: **Fax:**

علاقه‌مندان به دریافت فصلنامه می‌توانند ضمن پرداخت حق اشتراک یکساله (برای چهار شماره) به همراه هزینه پست عادی ۱۵۰/۰۰۰ ریال به شماره حساب سیبا ۲۱۷۲۳۴۸۰۱۷۰۰۲ نزد بانک ملی تهران شعبه دانشگاه کد ۸۷ به نام معاونت پژوهشی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، اصل فیش بانکی را به همراه فرم اشتراک به آدرس نشریه ارسال کنند. تلفکس: ۰۲۱-۶۶۴۹۸۷۸۴

✂.....