

جایگاه مخاطب حدیث در حدیث‌شناسی با مطالعه موردی مسأله امامت*

محمد حسن احمدی**

چکیده

تعریف و تحلیل یک گزارش تاریخی به صورت عام و یک گزارش حدیثی به صورت خاص، از دو منظر کلی امکان پذیر است: از جهت خاستگاه صدور آن و از جهت انعکاس و بازتاب آن در ذهن مخاطب (تحلیل انعکاسی). با تمرکز بر تحلیل انعکاسی، نقش مخاطب در شکل‌گیری ماهیت و تعریف حدیث در دو مرحله صدور و تلقی، موضوع اصلی این نوشتار است. در تعریف حدیث - که البته متأثر از نگاه فقهی به حدیث است - جنبه انتساب حدیث به معصوم، دیده شده است؛ اما نباید از سویی دیگر، جنبه تلقی را که جنبه بشری است در تحلیل ماهیت حدیث، نادیده گرفت. به عنوان نمونه حساسیت مسأله «امامت» و در کنار فهم و برداشت مسلمانان اولیه از این اصل مورد توجه قرار می‌گیرد. «قصدماندگاری»، «سطح درک مخاطب» و «تلقی حدیث»، سه مولفه‌ای است که در ضمن «جایگاه مخاطب در حدیث»، مورد بررسی قرار می‌گیرد و نشان می‌دهد که توجه به مخاطب در تحلیل روایات از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و نباید تحت تأثیر جایگاه معصومانه مصدر حدیث گردد. از همین رو طرح مسأله امامت در عصر نبوی با طرح آن در دوره‌های بعدی تاریخ تشیع توسط امامان پسین کاملاً متفاوت است.

واژگان کلیدی: حدیث، تلقی حدیث، مخاطب حدیث، فهم حدیث، هرمنوتیک، امامت

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۱۸ و تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۴/۲۲.

** . استادیار دانشگاه تهران: ahmadi_mh@ut.ac.ir

«این مقاله، در قالب طرح پژوهشی شماره ۰۳/۱/۲۸۷۲۷ با استفاده از اعتبارات پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.»

مقدمه

در شناخت مسأله اصلی این نوشتار، اکتفا به عنوان مقاله قطعا کافی نیست. جایگاه مخاطب در ماهیت حدیث، می‌تواند به لزوم واکاوی قرائن و سیاق در فهم روایت متبادر شود^[۱]؛ می‌تواند به صدور حدیث به اقتضای سطوح متعدد مخاطبان، تفسیر شود؛ می‌تواند به بدفهمی و سوء برداشت راوی از یک روایت^[۲] و یا حتی به «ضعف راوی» در حفظ الفاظ حدیث ناظر باشد.^[۳] اما مهم‌ترین نقطه متمایز این مسائل در مورد مخاطب حدیث با مسأله نوشتار حاضر، نوع رویکرد به گزارش تاریخی و حدیث است. مبتنی بر رویکرد این مقاله که ناظر به تحلیل انعکاسی متن است؛ هیچ کدام از موارد محتمل مورد اشاره، موضوع این پژوهش نیست.

مسأله نوشتار از این رو بیشتر ناظر به روایاتی است که ناظر به نقل رفتار معصومین یا گفتارهای آمیخته به رفتار ایشان است. به دو دلیل مواجهه با این روایات، نیازمند دقت افزون تری است. دلیل اول و به صورت کلی آن که ماهیت گزارش راوی در این گونه موارد، عملا تفسیر فعل معصوم است و همان‌گونه که یک قول ممکن است مجمل باشد؛ یک فعل هم ممکن است مجمل باشد و این اجمال، باعث برداشت نادرست راوی و تدوین گزارش غیرمنطبق با واقع، گردد.^[۴] دلیل دوم، با فرض اعتماد کامل به برداشت راوی و صرف نظر از مسأله تقیه - امکان اختصاصی بودن یک رفتار - برای خود معصوم، مخاطب، زمان یا مکان خاص، یا حتی صدور فعل از روی اضطرار وجود دارد؛ به صورتی که راوی، به اشتباه یا به اتکاء به قراین، به این «اختصاصی بودن رفتار» تصریح نکرده است.

اگر صدور حدیث را در دو مرحله تلقی حدیث و نقل حدیث تفکیک کنیم؛ اهم موارد فوق از جمله امکان اشتباه در نقل به معنا، ناظر به به مرحله دوم است. اما در این نوشتار، مسأله آن است که در همان مرحله تلقی - صرف نظر از این که این تلقی به مرحله ثبت و نقل رسیده باشد یا نه - برداشت غیرمنطقی با سنت نبوی، در ذهن راوی منعکس شده است. به عنوان نمونه شیخ طوسی، در مورد روایت منقول از امام باقر (علیه السلام) که: «أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَغْسِلْ عَمَّازِ بْنِ يَاسِرٍ وَلَا هَاشِمَ بْنَ عُثْبَةَ الْمِرْقَالَ وَ دَفَنَهُمَا فِي ثِيَابِهِمَا وَ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمَا» (شیخ صدوق، من لا يحضره الفقيه، بی تا: ۱/ ۱۵۸)؛ با تصریح به وهم و خطای راوی، می‌نویسد: «قَوْلُ الرَّوَايِ وَ لَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِمَا وَ هُم مِّنَ الرَّوَايِ لِأَنَّ الصَّلَاةَ لَا تَسْقُطُ عَلَى الْمَيِّتِ عَلَى كُلِّ حَالٍ» (شیخ طوسی، الاستبصار، بی تا: ۱/ ۲۱۴).

از این رو برای رسیدن به تعریفی واقع بینانه تر از حدیث، توجه به جایگاه مخاطب در شکل گیری مفهوم حدیث، ضرورتی بایسته است؛ ضرورتی که لازم است تا در جنس و فصل تعریف

اصطلاح حدیث، دیده شوند.^[5] بنابراین نقش مخاطب در شکل‌گیری ماهیت تعریف حدیث در دو حوزه: مرحله صدور و مرحله تلقی، قابل بررسی است. توضیح آن‌که حدیث، بیشتر از جهت انتساب آن به معصوم، در ذهن جای گرفته است؛ حال آن‌که در واقع، آن‌چه به عنوان جنس در تعریف حدیث، مد نظر است؛ «حکایت» است و حکایت نیز از جنس رفتار بشری است. این حکایت، در واقع نوعی تقطیع و برش از مجموعه سنت است و این تقطیع، امری بشری است. گذشته از آن‌که خود معصوم نیز در مواردی به اقتضای فهم مخاطب سخن می‌گوید و از این جهت نیز، نقش مخاطب بشری در شکل‌گیری حدیث، قابل توجه است. اما باید تأکید کنیم که موضوع اصلی ما در این نوشتار، این جنبه از مخاطب نیست. این‌که «سنت معصوم، چگونه در ذهن مخاطب (محدث)، جای می‌گیرد» و این‌که «معصوم، چگونه مراد خود را بر اساس مخاطب بیان می‌کند»؛ دو مقوله جدا از هم‌اند که اولی محل توجه ما در این نوشتار است. در واقع، موضوع اصلی پژوهش ناظر به تحلیل گزارش تاریخی بر اساس نوع انعکاس متن در میان مخاطب است که از آن با عنوان «تحلیل انعکاسی»، یاد می‌کنیم.^[6] این نکته که حجم قابل توجهی از روایات، قالب «پرسش و پاسخ» دارند؛ نیز می‌تواند به لزوم واکاوی مفهوم شناسی روایت در پرتو فهم مخاطب مدد رساند.

تحلیل انعکاسی

همان‌گونه که انداختن یک سنگ در چاه آب، به تشخیص ما از عمق چاه و میزان آب آن کمک می‌کند؛ در کنار رویکرد غالب، می‌توان به وجهی از گزارش تاریخی توجه کرد که ناشی از انعکاس آن در فضای بیرونی است. محدوده دلالت‌های فرامقام بیانی، فضایی را به نام «فضای انعکاسی» ایجاد می‌کند و از تحلیلی که در این فضا صورت می‌گیرد با عنوان تحلیل انعکاسی (Reflection-based Analysis) یاد می‌کنیم. فضای انعکاسی، آن مجموعه از دلالت‌های کلام است که در ارتباط با انعکاس کلام در خارج و در نتیجه تحلیل فرامقام بیان خبر در طول زمان^[7]، مفهوم می‌یابد. در اهمیت نوع انعکاس متن در ذهن مخاطب از این تشبیه استفاده می‌کنیم که «راننده‌ای را تصور کنید که هنگام رانندگی، مراقب است تا با عابر برخورد نکند. آن‌چه موجب اطمینان راننده برای عبور و عدم برخورد با عابر می‌شود؛ نگاه عابر است». «نگاه عابر»، در واقع انعکاسی از تصادم یا عدم تصادم اتومبیل با عابر و ملاکی برای حرکت راننده است. به همان اندازه که خود متن و زمینه آن، در فهم تاثیر دارد؛ نوع انعکاس متن در فضای صدور و نقل (شیوع) و نوع واکنش مخاطب به آن نیز می‌تواند در فهم متن نقش ایفا کند.

برداشت مخاطب امروزی از متن متعلق به سده‌های پیشین، تا چه حد می‌تواند بدون توجه به برداشت مخاطبان معاصر خود متن و پس از آن و یا مستقل از آن (تفسیر گریز) باشد؟ جایگاه نظر مفسران گذشته از صحابه و تابعین گرفته تا مفسران قرون مختلف، در درک متن چگونه است و تا چه حد برای متاخران، اعتبار دارد؟ اهمیت مخاطب در فهم متن، در ادبیات روایی نیز مغفول نمانده است (روایات من خوطب)؛ چنانچه از نگاه برخی خاورشناسان بسیار پررنگ معرفی شده است. ریپین می‌نویسد:

«بی‌پرده بگویم محقق امروزی هرگز عرب قرن هفتم میلادی نخواهد شد؛ بلکه مورخ یا زبان شناس قرن بیستم باقی خواهد ماند» (ریپین، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، ۱۳۹۲: ۳۵).

نوع رابطه‌ای که متن با مخاطب ایجاد می‌کند؛ چه در زمان تولید متن و چه در زمان تفسیر آن اهمیت بسزایی در فهم متن دارد. متن بسان یک موجود زنده، دارای کنش با محیط اطراف خود است. یکی از خاورشناسان در مورد اهمیت تفسیر قرآن از این منظر، می‌نویسد:

«در آثار تفسیری شواهدی از کنش خواننده به متن (قرآن) در اختیار ماست و دقیقاً در همین مفهوم ممکن است پاسخی قرار داشته باشد. موضوعی که در میان منتقدان ادبی، بسیار رواج یافته آن است که بدون خواننده‌ای که به متن واکنش نشان دهد و با آن تعامل کند؛ هیچ متنی به معنای واقعی کلمه وجود ندارد... به نظر می‌رسد که تدوین تاریخ واکنش به متن قرآن در چارچوب تلقی واقعی مردم از معنای متن، از طریق تحلیل متون تفسیری، یکی از مناسب‌ترین، متقاعدکننده ترین و ثمربخش‌ترین کارهای قرآن‌پژوه دوره جدید است» (همان، ۳۵).

از این جهت است که در فقه، برای شهرت حساب ویژه‌ای باز شده است؛ به گونه‌ای که از سویی شهرت روایت در صورت اعراض فقهاء از آن، موهن (نه جابر) خواهد بود و از سوی دیگر، عمل فقهاء (فقهاء متقدم) به یک روایت و فتوا بر اساس آن، جابر است (سبحانی، الموجز، ۱۴۲۰: ۲/۲۷۲)^[۸] و بالاتر آن که اشتها فتوا در مسأله‌ای که فاقد روایت است؛ مورد اعتبار واقع شده است^[۹]؛ با این استدلال که این شهرت، حکایت از وجود یک روایت معتبر می‌کند که به دست ما نرسیده است. در این خصوص از محقق بروجردی نقل شده است که:

«أن فی الفقه الأمامی أربعمئة مسألة تلقاها الأصبحاب قديما و حديثا بالقبول و ليس لها دليل الا الشهرة الفتوائية بين القدماء بحيث لو حذفنا الشهرة عن عداد الأدلة، لأصبحت تلك المسائل فتاوى فارغة مجردة عن الدليل» (شیخ انصاری، فرائد الاصول، ۱۴۲۳: ۱/۲۷۳).

خاستگاه بحث حجیت ظواهر در مباحث اصولی را نیز می‌توان مبتنی بر لزوم توجه به درک مخاطب (مخصوصاً مخاطب اولیه) در فهم متن دانست. بر این اساس دیدگاه عدم حجیت ظواهر کتاب (منسوب به اخباریان) نیز در فضای نوعی رعایت احتیاط در جهت اعتبار بخشی به فهم مخاطبان اولیه، قابلیت واکاوی دارد.^[۱۰]

این که مثلاً متنی مانند قرآن کریم، مورد توصیه ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (مزمل / ۲۰) قرار می‌گیرد؛ در شناساندن این رابطه تاثیرگذار است. از این روست که این رابطه، نوع تحلیل تاریخی این متن را متفاوت از سایر متون گردانیده است. به عنوان نمونه صاحب مجمع البیان می‌نویسد: «العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار... فان العناية اشتدت والدواعی توفرت علی نقله» (طبرسی، مجمع البیان، ۱۴۱۵: ۱/۱۵).

این رابطه البته در هریک از دو قالب کنشی و واکنشی قابل تفسیر است. مثلاً در کنار تفسیر واکنشی از متن قرآن (که معمولاً مورد توجه خاورشناسان است) تحلیل کنشی قرآن مانند تأثیر قرآن در اهمیت یافتن حدیث، رونق و پیشرفت خط و نگارش و فرهنگ و یا شکل‌گیری سیره و تاریخ، قابل توجه است.

نمی‌توان از نوع انعکاس متن در مخاطبان پیشین، صرف نظر کرد. بسیاری از ارزش‌گذاری‌های رایج از طریق تحلیل انعکاسی صورت می‌گیرد. مشاهده نوع حالت چهره مخاطب و دگرگونی آن، ابزاری جهت تحلیل محتوای متنی است که توسط یک سخنران، ارائه می‌شود. از طریق انعکاس متن در فضای متن، معنای متن قابل دست‌یابی است. یکی از ملاک‌های ارزیابی کیفی متون نیز نوع انعکاس آن‌ها در میان مخاطبان است.^[۱۱] بررسی متن از طریق توضیح (Comment) هایی که امروزه پیوست متن در فضاهای مجازی می‌شود؛ نوعی تحلیل در فضای انعکاسی است. تقریر معصوم یک نوع از تحلیل انعکاسی است. بسیاری از معارف دینی، محصول تحلیل انعکاسی است؛ چنان‌چه عدم ردع شارع، به عنوان یک اصل فقهی، تأییدکننده بخش مهمی از عرفیات و اخلاقیات اجتماعی است.

در یک نمونه تاریخ حدیثی می‌توان به انعکاس گزارش‌های مورد استناد برای اثبات پدیده «منع تدوین حدیث» اشاره کرد؛ چرا که:

«کسانی که پس از رحلت پیامبر خدا»، از کتابت حدیث جلوگیری کردند؛ در هیچ روایتی، کار خود را مستند به فرمان حضرت نکردند و اگر روایات نهی از کتابت، نسخ روایات اذن می‌بود باید عاملان نهی از کتابت به آن استناد می‌کردند» (معارف، تاریخ عمومی حدیث، ۱۳۸۸: ۶۲).

«فضای انعکاسی» در کنار «حدیث و تاریخ نوشته» و «منابع تاریخی و نمادها و آثار باستانی»، یکی از راه‌های رسیدن به «سنت واقعه»، محسوب می‌شود. در میان مطلق فضای انعکاسی می‌توان فضاهای شناخته شده‌ای را تبیین کرد که بررسی انعکاس در آن، نتایج تاریخی سودمندی را به دنبال خواهد داشت. تقریر معصوم به عنوان بخشی از اصطلاح حدیث، نوعی از این فضای انعکاسی است. خاورشناسان، قرآن را از جهت انعکاس دادن فضای محیط نزول، بیشتر

مورد توجه قرار داده‌اند.^[۱۲] نوع انعکاس متن در میان مخاطبان غیر مسلمان نیز اهمیت بسزایی دارد. مثلاً تحلیل قرن نخست عباسیان به عنوان دوره‌ای بسیار مهم در رشد مجادلات دینی مسیحیان و مسلمانان، از جهت نوع دفاعیه‌ها و ردیه‌ها و نوع انعکاس متن قرآن در این مجادلات اهمیت فراوان دارد. یا این که، تفسیر مفهوم تحریف کتاب مقدس نیز بر اساس نوع انعکاس این کتاب در قرآن کریم، رهاوردهای جدید و متفاوتی از دیدگاه‌های رایج به دنبال دارد (احمدی، مسأله‌شناسی تحریف، ۱۳۹۳: ۷۳ به بعد) توجه به روایات از جهت انعکاسی از فهم آیات قرآن نیز قابل توجه است. قرآنیان - حداقل - از این جهت که به این انعکاس بی‌توجه‌اند؛ قابل نقدند. انعکاس متن در جریان رقیب، نیز قابل توجه است. به عنوان نمونه، برخی، احادیث اهل سنت را قرینه‌ای منفصل برای فهم نظریات فقه شیعه و فقه حاشیه‌ای بر فقه اهل سنت دانسته‌اند، یا این که مخالفت عامه، در مقام تعارض دو روایت، به عنوان مرجح جهتی مطرح شده است. توجه به مصلحت و مفسده یک عمل در جامعه برای بیان حکم فقهی آن یا توجه به کارکردهای فعلی یک عمل در مقایسه با گذشته، از جمله معیارهایی است که مبتنی بر اعتبار نهادن به فضای انعکاسی پدید آمده است.^[۱۳] بخشی از وجه مقبولیت «شهرت» و «اجماع»، ناشی از ماهیت انعکاسی آن از فهم پیشینیان است؛ به گونه‌ای که بی‌سابقه بودن برداشت با وجود مقتضی، نقطه‌ای منفی در آن برداشت به شمار می‌رود. البته اگر این انعکاس، مبتنی بر یک گزارش خاص باشد؛ مانند ابتناء یک نظریه بر یک گزارش خاص یا اجماع مدرکی^[۱۴]، انعکاس در سطح مسئلگی قابل تفسیر است. انعکاس متن در شرح عالمان پسین نیز که روش غالب در سبک علم و آموزش در جهان اسلام است؛ قابل ملاحظه است.

جایگاه مخاطب در تعریف حدیث

برخی از تعریف‌های رایج شده برای حدیث عبارتند از: «کلام یحکی قول المعصوم او فعله او تقریره» (حکایت گفتار، رفتار یا تأیید معصوم) (شیخ بهایی، الوجیزه فی علم الدرایه، بی تا: ۴) یا «... ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقریر أو صفة...» (گفتار، رفتار و تأییدی که به پیامبر نسبت داده شود) (ابن حجر عسقلانی، صحیح البخاری، ۱۳۷۹: ۱/ ۱۷۳) با این حال، تعاریف رایج شده، هیچ گاه بی نقد و اشکال تلقی نشده‌اند. ضمن عدم شمول این مفهوم از حدیث نسبت به مجموعه رفتار پیامبر ﷺ - اعم از محکمی و غیر محکمی که موجب اصلی شکل‌گیری هویت تعالیم اسلامی است - تعریف رایج حدیث، صرفاً ناظر به امور ایجابی است؛ چرا که عدم فعل معصوم (اعم از محکمی و غیر محکمی) نیز می‌تواند همان جایگاه را داشته باشد. برخی موضوعات، به گونه‌ای است که در مورد آن می‌توان گفت در هیچ روایتی، نیامده است که معصوم، فلان عمل را انجام داده باشد یا فلان توصیه را کرده باشد.^[۱۵]

تعاریف رایج از حدیث، از سنخ مفهوم و مبتنی بر ارایه تعریفی مفهومی - نه روشی - از حدیث است. حدیث آن گونه که در کتاب درایه تعریف شده است؛ نتیجه فرآیند تحدیث و از سنخ نوعی مفهوم است. اما حدیث در رویکرد تاریخی، از سنخ روش است و بیان‌گر روشی خاص در نقل است. کاربرد متقدم ریشه «ح د ث» نیز کاربرد فعلی - نه اسمی - و به صورت «حدّث» است که می‌تواند گویای همان ماهیت روشی حدیث باشد. همان گونه که مثلاً، تعریف مدرک کارشناسی به «یک دوره آموزشی با شرایط خاص»، منطقی‌تر از تعریف آن به «یک برگه کاغذی حاوی مشخصات ظاهری خاص»، است. بر این اساس در رویکردی تاریخی، باید حدیث را به‌گونه‌ای تعریف کرد که جنس این تعریف، از مقوله روش و فرآیند باشد. حدیث از جهت این ساختارمندی، بیش از هرچیز با ساختار خبری رسانه در دنیای معاصر قابل مقایسه است.

یکی از مسائل مهم درباره آغاز تاریخ‌نگاری اسلامی، شکل روایی آن است (سجادی و عالم‌زاده، تاریخ‌نگاری در اسلام، ۱۳۸۳: ۳۷). این روش بر ذکر روایات مختلف درباره حوادث و اخبار تاریخی با درج سلسله اسناد به طور کامل یا ناقص یا بدون آن، مبتنی است. در این ساختار، زنجیره سند حدیث را می‌توان رکن اعتبار بخش حدیث دانست. ندیده شدن حدیث به عنوان یک روش روایی، موجب تمایز حدیث از تاریخ و کتاب‌های حدیث از منابع تاریخی شده است. در مورد روایات تاریخی، با این که در تعریف حدیث مشهور، نوعی تعمیم وجود دارد و به نوعی شامل همه اقوال، افعال و تقریرات معصوم می‌شود؛ اما به گزارش‌های تاریخی به عنوان «حدیث» نگاه نمی‌شود. این در حالی است که گزارش‌های تاریخی در واقع نقل سیره معصوم و مصداق حدیث است؛ اما در رویکرد مشهور، به تاریخ به مثابه حدیث مصطلح نگاه نمی‌شود و به عنوان نمونه کم‌تر از منابعی چون «سیره ابن هشام» یا «تاریخ یعقوبی» با عنوان منابع روایی یاد می‌شود.

با توجه به گستره عام اصطلاح حدیث بر اساس تعریف رایج، باید پذیرفت که عملاً در مقایسه بین «حدیث» و «لاحدیث»، مجموعه متمم مجموعه حدیث، مجموعه‌ای تهی است؛ چنانچه اساساً و با دریافتی روشمند از حدیث، نمی‌توان در قرون نخستین، تمایزی بین «حدیث» و «تاریخ حیات نبوی» ایجاد کرد؛ چنانچه نمی‌توان تمایزی بین «حدیث» و اصطلاحاتی چون «تفسیر» و «فقه» قائل شد. این روش خاص تاریخ‌نگاری روایی، البته با تاریخ‌های غیرروایی، تفاوت ساختاری دارد. این در حالی است که برخی خاورشناسان هیچ تفاوتی بین حدیث به عنوان یک اصطلاح اسلامی و مفهوم کلی تاریخ نگذارده‌اند.

از سویی دیگر، دیده شدن همه گزارش‌های موسوم به حدیثی تحت عنوان نام کلی: «روایت» بدون هیچ تلاشی در جهت تفکیک گونه روایت، در عدم دقت نتایج مطالعات دینی نیز تأثیر گذار است. از این رو و با این نگاه عام، نباید انتظار داشت که مثلاً در مطالعات تطبیقی روایات شیعه و اهل سنت^[۱۶]، بدون توجه به این که، این مقایسه در کدام بخش از این گزارش‌ها (سبب نزولی، تأویلی، کلامی، ادبی، تاریخی و...) انجام می‌شود؛ نتیجه شفافی حاصل شود و یا حتی این که دامنه مخاطب روایت، چه کسانی هستند؟ آیا روایت، حکایت از یک امر متداول و عرفی می‌کند یا طرح موضوع جدیدی است؟ و ده‌ها مولفه دیگر که در پرتو سایه سنگین عنوان کلی «روایت»، مغفول واقع شده‌اند.

نظر به جایگاه مخاطب، می‌توان قیودی را در تعریف حدیث، دخالت داد. «قصد ماندگاری» و «درک مخاطب» و «تلقی حدیث» را بر این اساس مورد توجه قرار می‌دهیم.

۱- قصد ماندگاری

یکی از موارد قابل بحث در تاریخ حدیث، بحث قصد ماندگاری (Persistence of Intention) است. به این معنا که آیا و تا چه حد، در اثر به جای مانده، قصد صاحب اثر، در مانایی اثر برای مخاطبان پسین، تأثیرگذار بوده است؟ در رویکردی تاریخی، تفاوت حدیث از تاریخ را باید در قید «قصد ماندگاری» جست و جو کرد. دقت در روایت ذیل شاید بتواند بخشی از مراد از قصد ماندگاری را تأمین کند:

«و سئِلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ غَيْرُوا الشَّيْبَ وَ لَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّمَا قَالَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ ذَلِكَ وَ الدِّينُ قُلٌّ فَأَمَّا الآنَ وَ قَدْ اتَّسَعَ نَطَاقُهُ وَ صَرَبَ بِجِرَائِهِ فَأَمْرٌ وَ مَا إِخْتَارَ»؛ «از امام پرسیدند که رسول خدا، فرمود: موها را رنگ کنید و خود را شبیه یهود نسازید؛ یعنی چه؟ فرمود: این سخن در روزگاری بود که پیروان اسلام اندک بود اما امروز که اسلام گسترش یافته و نظام اسلامی استوار شده، هر کس آن چه را دوست دارد؛ انجام دهد» (نهج البلاغه، ترجمه دشتی، حکمت ۷۱).

۶۸

«قصد ماندگاری» را می‌توان معادل اصطلاح فقهی «حجیت» و به معنای «اراده مصدر حدیث بر تبدیل سنت واقعه به سنت محکیه» دانست.^[۱۷] در مورد حدیث در عصر نبوی، قبل از استدلال در مورد نقل یا کتابت حدیث، باید از قصد ماندگاری حدیث سخن گفت؛ چرا که خاتمیت دین و جاودانگی آن امری است و قصد ماندگاری در قالب کلمات تقطیع شده حدیثی، امری دیگر. بنابراین پرواضح است که دلیل عقلی یا اتکا به دلایل حجیت حدیث، در موضوع کارگشا نیست. چرا که حدیث در فرض بحث (نگاه اول) به معنای کلمات تقطیع شده و به عنوان نمایی از سنت

محکیه، روش خاصی در انتقال معارف در عصر نبوی است که می‌تواند هم عرض روش دیگری مانند روش تربیت فردی و نه لزوماً کلمات تقطیع شده، باشد.^[۱۸] روشن است که در این نگاه، انتظار قصد ماندگاری با تامل مواجه خواهد شد و در نتیجه، سطح انتظار از میراث حدیثی این دوره، می‌تواند کاهش یابد. مبتنی بر این نگاه، طرح حجیت اقوال صحابه و عدل قرار گرفتن رفتار صحابه با سنت نبوی را می‌توان ناشی از نهادینه نشدن فرهنگ تحدیث در عصر نبوی دانست. در واقع، اعتبار بخشی به صحابه، نوعی قرینه و نشانه عدم رسمیت یافتن تقطیع حدیث در آن زمان است. این دو نگاه نسبت به برخی از آثار منسوب (به) و احیاناً باقی مانده (از) این دوره (مانند صحیفه صادقه یا کتاب ابن ابی رافع)، دو نتیجه متفاوت به دنبال خواهد داشت. بر اساس نگاه اول، این آثار نشانه واضحی از کتابت و نقل حدیث در آن دوره است و کتابت حدیث را به عنوان یک فرهنگ رایج ثابت می‌کند. اما بر اساس نگاه دوم، اتفاقاً این گونه آثار باید با نگاه متمایزی از معمول آثار مورد دقت قرار گیرند. در واقع در مورد این آثار، اتفاقاً بحث از انگیزه به صورت جدی‌تری مطرح خواهد شد.

قصد ماندگاری یک قول، ضرورتاً در سطح اول قابل ارزیابی نیست^[۱۹]؛ از این روست که مثلاً در بررسی دلالت گزارش‌های تدوین قرآن، با این‌که توجه غالب، روی مسأله جمع تمرکز پیدا کرده است؛ اما مسأله دیگری مانند توجه به مقام بیان فضیلت خلفا در سبب ماندگاری این گزارش‌ها، نباید از نظر دور ماند. همین مسأله در مورد روایات جمع قرآن توسط امام علی علیه السلام نیز قابل تصور است. این‌که این گزارش‌ها، به قصد مسأله‌ای غیر از مسأله جمع قرآن (به قصد توجیه عدم بیعت یا بیان نپذیرفتن این قرآن از سوی حاکمان)، طرح شده‌اند؛ در تحلیل این گزارش‌ها باید مورد توجه باشد.

۲- درک مخاطب

ماهیت بشری مخاطب روایت، اقتضای استفاده از تشبیه و تمثیل در متن دینی را توجیه می‌کند؛ از این رو بسیاری از معارف عمیق دین در قالب تمثیل انجام شده است. در واقع بخشی از بیانات پیشوایان دین در قالب‌هایی چون تمثیل و تشبیه، به جا انداختن موضوع در ذهن مخاطب کمک می‌کنند. حال این تشبیه، چه تشبیهی باشد که به آن تصریح شده باشد یا غیر مصرح باشد. مثلاً امروزه می‌توان به غیبت به عنوان رفتاری پرآسیب که بازتاب فراوانی از انرژی منفی در محیط به دنبال دارد؛ نگریست. فهم این حجم از انرژی منفی تولید شده از نابهنجاری مانند «غیبت» که اثرات وضعی قابل توجهی برای یک محیط اجتماعی و کاهش سرمایه اجتماعی (Social Capital) آن داشته باشد؛ برای اذهان امروزی بسیار آماده تر است. اما طبیعی است پرداختن به حقیقت این

گناه بزرگ در ادبیات روایی، با تعبیری چون: «آدام کلاب اهل النار» (حرانی، تحف العقول، ۱۳۷۶: ۲۴۵)، «اشد من الزنا» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳: ۷۲/۲۵۹)، «جهد العاجز» (نهج البلاغه، ح ۴۵۳) و... میسر بوده است. و یا مثلاً تعبیر مبنی بر لزوم «پرداخت مزد کارگر پیش از خشک شدن عرقش» (حکیمی، الحیاة، ۱۳۵۳: ۵/۵۰۲) تشبیهات غیر مصرحی است که در ورای آن و عدم تمرکز صرف بر وجه ادبی کلام، می‌توان اعجاز علمی را هم جست و جو کرد. دقت در این مسأله مانع از آن خواهد شد تا بخشی از روایات با توجیه مخالفت یا عدم موافقت با عقل، کنار گذارده شوند. از این رو همواره در مواجهه با این تعبیر باید بخشی از تحلیل را نیز به عبور از تشبیه ادبی و رسیدن به غرض کلام اختصاص داد. این مسأله می‌تواند به مثابه یک اصل و مقدمه برای تفسیر علمی قرآن نیز مد نظر باشد. این‌که بسیاری از معارف عمیق دین در قالب تمثیل و تشبیه مصرح و غیر مصرح انجام شده است؛ موجب خواهد شد تا به این نتیجه اثباتی در پژوهش برسیم که: عدم ایستایی روی تشبیه انجام شده و توجه به محتوای اصلی نهفته در ورای آن، مقدمه و بنیانی برای امکان استفاده از متون دینی اسلامی در علوم روز است.

۳- تلقی حدیث

شاید بتوان ادعا کرد بخشی از بارمعنایی در هر کلام تقطیع شده، از طریق مخاطب به متن اشراب می‌گردد. از نگاه تاریخی، روایات را می‌توان به دو دسته روایات تقسیم کرد. دسته اول، روایاتی است که نقش زمان و مکان در صدور آن، چندان دخالت ندارد. مثلاً روایتی که در نكوهش یک رذیلت اخلاقی است؛ ارتباطی با یک زمان مشخص ندارد؛ اگرچه یک شرایط خاص تاریخی سبب صدور آن شده باشد. اما دسته دیگری از روایات - به صورت پرننگی - با شرایط زمانی مکانی خود در هم تنیده شده‌اند. این روایات - که کم هم نیستند - از آن روی که منتسب به معصوم‌اند؛ نام روایت به خود گرفته‌اند؛ اما از آن جهت که متأثر از شرایط از جمله فهم مخاطب‌اند؛ شرایط تحلیل دیگری پیدا می‌کنند. این دسته از روایات، در مواردی ناشی از طرح مسأله خاصی از سوی راوی یا برداشتی خاص وی از فعل و حتی قول معصوم است. در این موارد، توجه به فهم مخاطب حدیث، اهمیت ویژه دارد و نباید این فهم، در سیطره جایگاه حدیث، نادیده گرفته شود (ناگسستگی گزارش از تفسیر).

در واقع، دو مرحله برای فهم روایات دسته دوم باید در نظر گرفت. نخست؛ فهم راوی و سپس، فهم مخاطب. برای رسیدن به مراد واقعی معصوم، باید از مرحله فهم راوی هم عبور کرد. این تاکید

از آن روست که اساساً تفکیک گزارش و تفسیر یک خبر، در این گونه موارد، امکان ندارد و همه این گزارش‌ها، مبتنی بر نوعی تفسیر، هویت یافته‌اند. کلام حضرت امام علی (علیه السلام) در اقسام راویان حدیث و این که چگونه فهم راوی، در نقل روایت تأثیر دارد؛ قابل توجه است:

«... وَ قَدْ كَانَ يَكُونُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْكَلَامُ لَهُ وَ جِهَانِ: فَكَلَامٌ خَاصٌّ وَ كَلَامٌ عَامٌّ، فَيَسْمَعُهُ مَنْ لَا يَعْرِفُ مَا عَنَى اللَّهُ سُبْحَانَهُ بِهِ وَ لَا مَا عَنَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَيَحْمِلُهُ السَّامِعُ وَ يُوَجِّهُهُ عَلَيَّ غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِمَعْنَاهُ وَ مَا قَصِدَ بِهِ وَ مَا خَرَجَ مِنْ أَجْلِهِ، وَ لَيْسَ كُلُّ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ مَنْ كَانَ يَسْأَلُهُ وَيَسْتَفْهِمُهُ...» (نهج البلاغه، ترجمه دشتی، خ ۲۱۰).

یکی از مهم‌ترین مواردی که در فهم راوی حدیث، مدخلیت دارد؛ برجسته شدن دیدنی‌ها در سطح جامعه است؛ حال آن‌که همه آن‌چه باید گزارش شود؛ ضرورتاً چیزی نیست که در سطح جامعه، هویداست.^[۲۰] مثلاً گزارش کمک معصوم به سائل و فقیر، معمولاً انگیزه نقل خاصی مخصوصاً در میان طبقات مستمند داشته است؛ اما تشخیص نوع رفتار و احیاناً اهمیت قول معصوم، برای همگان ممکن نبوده است. این مسأله به حدی است که در مواردی معصوم از ارایه مطلبی خاص جز به فردی خاص، پرهیز داشته است. من یحتمل مثل ما یحتمل ذریع (مجلسی، بحار، ۱۴۰۳: ۸۹/۸۴).

ناگسستگی گزارش از تفسیر، به گونه‌ای است که نقل چند روایت خاص، می‌تواند به توسعه فهم مبتنی بر فهم راویان آن روایات، دامن زند. این ناگسستگی، هرچه از قرون نخست، دورتر می‌شویم - به دلیل تفاوت ساختار - تقویت می‌شود. از این رو در آسیب‌شناسی جریان‌های انحرافی، نباید به نقش فهم پراکنی نقل روایت و تأثیر آن در ایجاد و تقویت یک انگاره، غافل بود. به عنوان نمونه، در مورد روایات تحریف‌نما، نقل روایات مبتنی بر یک راوی خاص، می‌توانسته به ایجاد و گسترش انگاره تحریف، دامن بزند.^[۲۱] می‌توان گفت آسیب جدی‌تر وقتی است که به مرور زمان، برخی روایات با یک فهم خاص، گره می‌خورند و عملاً فهم خاص از روایت، بخشی از روایت می‌شود تا جایی که صرف تفوه به روایت خاص، کافی است تا خواسته یا ناخواسته مراد گوینده را تأمین کند.

امامت و مسأله تلقی

از دیدگاه امامیه، امامت اصل ریشه داری است که خاستگاه آن به همان تعالیم نبوی باز می‌گردد. اما نظری بر آن است تا پیدایی این اصل را همراه با نوعی تدریج معرفی کند. این دیدگاه معتقد است که امامت و به تبع آن مذهب امامیه، پدیده‌ای تکامل یافته است که در گذر تاریخ و حداقل پس از دهه‌هایی از صدر اسلام، در یک فرآیند تکاملی - تدریجی ظهور پیدا کرده است.

پیوند تاریخ و مسأله امامت با ملاحظات قابل توجهی رو به روست که به حساسیت موضوع می‌انجامد. در بررسی تاریخ امامت هم با شبیه چنین حساسیتی روبه‌رو هستیم. اندیشه امامت، به دلایل متعدد تاریخی، یک فرآیند چند وجهی است و عدم توجه به ظرافت مسأله، یکی از آسیب‌های جدی امامت پژوهی محسوب می‌شود. به عنوان نمونه این که بتوان در میان انبوه گزارش‌های تاریخی در مورد رفتار خلفای وقت با ائمه معصومین دشمنی و عناد را از میان گزارش‌های با قالب تکریم و تعظیم، تمایز داد؛ قطعاً به چیزی فراتر از تاریخ مصطلح نیاز دارد. از این رو درک این که دعوت مامون عباسی از امام رضا علیه السلام به مرو یا به رسمیت یافتن مذهب امام صادق علیه السلام توسط منصور دوانیقی، حکایت از چه می‌کند^[۲۲]؛ بدون توجه به ظرافت پیوند تاریخ و امامت، قابل تحلیل نیست.

امروزه و از نگاه عالمان علم تاریخ، این مسأله بدیهی است که نانوشت‌های تاریخ به اندازه نوشته‌های آن و چه بسا بیشتر از آن اهمیت دارد. به عبارت دیگر در تحلیل پیشینه اندیشه امامت باید توجه داشت که متون نوشته شده تاریخی، همه اسناد مربوطه به شمار نمی‌رود، بلکه اتفاقاً نانوشت‌های این موضوع، مفهوم ویژه‌تری دارند. این مسأله از آن روست که بسیار واضح است که اندیشه امامت شیعی حتی با شاخصه‌های حداقلی آن، به هیچ وجه مورد پسند حاکمان وقت - از جمله قرن اول و مورد بحث - نبوده است بلکه قرائن مختلف، حکایت از ستیزه‌جویی پیوسته آنها با این اندیشه دارد. حال باید گفت از طرفی با پذیرش وجود چنین نزاع جدی بین موافقان و مخالفان این اندیشه و از طرفی با سیطره این فضا بر غالب متون تاریخی، چگونه می‌توان با گرفتن ژست تحقیق علمی و آکادمیک و با ادعای تبیین پیشینه اندیشه امامت، تیشه بر ریشه این اصل ارزشمند اسلامی زد و نتایجی روشنفکر مآبانه را بر باورهای شیعی بار کرد.

در شناخت پیشینه امامت، ما بیشتر از آن که نیازمند متن تاریخی باشیم، به دقت در تحلیل نیازمندیم. باید توجه داشت که نه مفهوم امامت و ولایت از آن مفاهیم چندان ساده‌ای است که توانسته باشد در قالب الفاظ و متون تاریخی، هویت یافته باشد و نه هر تاریخ‌نگاری می‌توانسته حقایق مربوط به امامت را در تاریخ خود ثبت کند. اگر اندیشمندی، در وهله اول، بی‌اعتمادی به تاریخ را نپذیرد ولی مسلماً نمی‌تواند تعارض دو جریان موافق و مخالف در این حوزه و پا به رکاب بودن غالب تاریخ‌نگاران در جریان مخالف را نادیده بگیرد. امروز دیگر هیچ تحلیل‌گر مسائل تاریخ صدر اسلام نمی‌تواند اندک تردیدی روا دارد که طرح مباحث ولایت به سبک شیعی آن به هیچ وجه با مذاق مورخان تحت الحمایه دستگاه خلافت ضد شیعی، خوش نمی‌آورده است. به عنوان نمونه، ابن شهاب زهری در پاسخ خالد قسری نسبت به نگارش سیره، تذکر می‌دهد که در

خلال آن ممکن است به سیره امام علی علیه السلام نیز برخورد کند و از این رو، از او در این مورد کسب تکلیف می‌کند. خالد قسری هم در جواب، او را از یاد نام امام علی علیه السلام نهی کرده و تنها در صورتی اجازه آوردن اسم حضرت را می‌دهد که بخواهد شخصیت ایشان را در قعر جحیم!! به تصویر بکشد (عبدالحمید، تاریخ الاسلام الثقافی و السیاسی، ۱۴۱۷: ۷۹). سید ابن طاووس می‌نویسد: چه استبعادی دارد که نصوص بر ولایت علی علیه السلام و امثال آن را از روی حسد و عداوت مهمل گذاشته و به آن اعتنائی ننمایند (ابن طاووس، کشف المحجّة، ۱۳۱۲: ۷۰).

نگاه صرف تاریخی و بدون توجه به حساسیت مسأله امامت، نسبت به حوادث رخ داده پس از رحلت پیامبر اعظم، رویکرد خاصی است که نتایج غیرقابل انطباقی با ادعاهای شیعی در خصوص مسأله امامت به بار می‌آورد. این‌گونه نگاه، حتی بر فرض اتکا آن بر منابع و متون شیعی و گرایش‌های نزدیک به آن، قرائت‌هایی ناهم‌گون با قرائت رسمی مذهب تشیع از مسأله امامت را موجب خواهد شد و مسلماً با رجوع به منابع اهل سنت، این ناهم‌گونی، ظهور و جلوه بیشتری خواهد داشت.

شالوده نتیجه این نوع رویکرد، معرفی اندیشه امامت به صورت اندیشه‌ای بریده از تعالیم نبوی و یا ادعای ظهور این اندیشه به صورت تدریجی و در ضمن یک فرآیند تکاملی در طول دوران امامت ائمه می‌باشد که به نظر ما نتیجه اخیر از نظر مبنا، تفاوت جدی چندانی با ادعای نفی اصالت این اندیشه ندارد؛ چرا که ادعای هویت تدریجی برای این اندیشه، نمی‌تواند بی‌ارتباط با ادعای نفی اصالت این اندیشه در عصر نبوی داشته باشد و می‌تواند به نوعی، رگه‌هایی از عدم وجود کامل این اندیشه را در باورهای اصیل عقیدتی، القا نماید.

درک مخاطبان اولیه از مفهوم امامت

گزارش‌های تاریخی در این نتیجه تا حدودی هم داستان‌انند که دید، نگاه و تصور مردم - حتی شیعه - نسبت به امام عصر خود آن گونه که باید باشد، نبوده است، اثبات این ادعا چندان تکلفی ندارد. مروری کوتاه بر حوادث رفته بر تاریخ زندگانی پیامبر اسلام گویای بسیاری از مسائل در این خصوص است. ما معتقدیم که پیامبر بزرگوار اسلام، چنان که از مقام نبوت برخوردار بوده، به مقام بالاتر از آن یعنی امامت - که موضوع بحث ماست - نیز مفتخر بوده است. صرف نظر از دوران سیزده ساله مکی، توجه به حضور رسمی پیامبر در دوره ده ساله مدینه به عنوان امام جامعه اسلامی، با این دقت، نتایج فراوانی را در اثبات ادعای ما به همراه خواهد داشت. درک شاخصه‌های امامت - صرف نظر از فرمایشات پیامبر بزرگوار صلی الله علیه و آله و آیات قرآن - از خلال برخوردهای صحابه، به

سهولت ممکن نخواهد بود. حکایت‌گری این برخوردها از توجه ایشان به جنبه آرمانی و فوق بشری حضرت به عنوان یک امام - حداقل با توجه به برخی آیات قرآن - قابل تأمل است؛ چه آن‌که گواه روشنی بر عدم وجود چنین تصویری از پیامبر ﷺ در میان غالب صحابه وجود دارد.^[۲۳]

تسری دادن همین نگرش عمومی به دوران پس از پیامبر نیز امری رواست. البته ممکن کسی نوع شرایط سیاسی ایجاد شده پس از رحلت پیامبر را هم در تعیین این نگرش سهیم بداند، ولی به هر حال باید پذیرفت که این نگرش، یک نگرش آرمانی امروزی نبوده است. اما این‌که علت این نوع نگرش چیست، بحث دیگری است. ما معتقدیم که فرصت‌های کافی هنوز برای تبیین دقیق و درست مفهوم امامت حتی در عصر پیامبر فراهم نشده بود. البته این را هم باید اضافه کرد که اساساً مفهوم امامت در قیاس با سایر اصول و فروع مذهبی از ظرافت و شاید اندکی پیچیدگی خاص برخوردار بوده است که طرح آن هم در عصر پیامبر عمدتاً در لفافه‌هایی از اجمال و کلیت، صورت گرفته است. پس قبول وجود یک درک ناقص در بین غالب طرف‌داران نسبت به مفهوم امامت به طور کلی قابل اثبات است.

این را نباید از نظر دور داشت که ما در بررسی هر مذهب، با دو شاخصه کاملاً جدا و متفاوت از هم مواجه هستیم و هر کدام از آن‌ها قابلیت بحث به صورت جداگانه دارد. اصل یک دین و مذهب یا به تعبیر دیگر گوهر و صدف دین، یک مقوله مورد بحث است و تحلیل تاریخ گذشته بر این دین، امری دیگر است. به عبارت دیگر تاریخ یک دین، هر چند که تاریخی مضاف و وابسته به دین است ولی به هر حال تاریخ است و از مقوله دین به شمار نمی‌رود.

اصل قبول تمایز بین اصل و جوهره دین و فهم متدینین، گرچه در حوزه مباحث کلامی طرح شده و زمینه ظهور و بروز نظریاتی چون قبض و بسط شریعت و تعدد قرائت‌ها را موجب شده است، اما صرف نظر از صحت و سقم نتایج گرفته شده در حوزه کلام باید ادعا کرد که محققان تاریخ در حوزه شیعه، به این اصل در تحلیل جریان تشیع، تقریباً بی‌توجه بوده‌اند. اینان در نوع تحلیل‌های خود اساساً سعی نکرده‌اند هیچ‌گونه تمایزی بین تشیع و فهم متشیعان در طول تاریخ برقرار کنند.

۷۴

به نظر چنان می‌رسد که در شناخت پیشینه امامت، تفکیک بین اصالت این اندیشه و تلقی عمومی تاریخی جامعه از آن - که مفهومی بشری است - امری کاملاً ضروری، بدیهی و منطقی است و اتفاقاً این نوع رویکرد در تحلیل تاریخ تشیع بر مبانی دینی استواری، تکیه دارد. تلقی دین‌مداران از دین - چه مخالفان دین و چه موافقان آن - و به عبارت روشن‌تر، نظر مردم در مورد دین، هیچ‌گاه نمی‌تواند موجب دینی شدن مسأله‌ای در دین شود یا آن‌که دینی بودن امری را رد کند.

وقتی دین نمی‌تواند با نوع و شیوه عمل متدینان شناخته‌گردد پس طبعاً نباید انتظار داشت که تحلیل تاریخ تشیع بدون توجه به این تفکیک، نظری صائب را برای ما به ارمغان آورد. پژوهشگر تاریخ تشیع باید در اولین برخورد خود با متون - حتی متقدم تاریخی - این توجه را به خود بدهد که حداکثر جست و جو او در اقوال و کردار دین‌داران و متشیعان، آن است که نوعی مردم‌شناسی تاریخی کرده است نه آن‌که دین را شناخته است. منتهی با این تفاوت که نمونه مورد مطالعه او مردمی بوده‌اند که شیعه بوده‌اند. ولی هیچ‌گاه نمی‌تواند نتایج مردم‌شناسی‌های خود را به گردن دین بگذارد و فهم متدینین را در طول تاریخ، عین دین بشمارد. تلقی عمومی مردم از امامت و به عبارتی مقبولیت این اندیشه در باور عمومی آن‌ها را نمی‌توان معیار درستی در پیشینه‌شناسی مفهوم امامت قلمداد کرد چنان‌چه اعراض اکثریت جامعه از پذیرش امامت علی (علیه السلام) پس از رحلت پیامبر، رها کردن امام حسن (علیه السلام) در مصاف با دشمن، به شهادت رسانیدن امام حسین (علیه السلام) و به انزوا کشاندن سیاسی امام سجاد (علیه السلام) هیچ یک دلیلی بر بی‌اصالت بودن هویت اندیشه تشیع به شمار نمی‌رود. و باز در همین راستا نوع فهم حتی کسانی که تحت لوای نام شیعه در تاریخ مطرح‌اند از هیچ روی نمی‌تواند بازتابی واقعی از حقیقت تشیع باشد.

نگاه به امام و تصور از مفهوم امامت البته در طول تاریخ، مخصوصاً تا قبل از امام باقر (علیه السلام) متکامل شده است و البته این ادعا، نقطه مقابل ادعای کسانی است که سخن از تطور مفهوم امامت سر می‌دهند. از نظر ما لغزشگاه قائلان به نظریه تطور مفهوم امامت، عدم توجه به تفکیک مورد نظر است. امامت از نظر ما - که همان دیدگاه رایج متکلمان شیعی است - فرآیندی است که حدود و ثغور و شاخصه‌ها و مؤلفه‌های آن از همان عصر نبوی مشخص بود و هیچ شبهه‌ای از این جهت، در بیان ناکامل بودن تشیع در دهه‌های اولیه قابل اعتنا نخواهد بود. منتهی باید اذعان کرد که فهم غالب توده متدینان اعم از شیعه و سنی، درگیر فراز و نشیب بوده است و البته این تصور در حوزه یاران خصوصی و نزدیکان به ائمه، با دقت بیشتری باید مورد توجه قرار گیرد.

درک تفاوت این دیدگاه‌های ناموزون و غیرقابل هضم در ناموس باورهای شیعی و دیدگاه مورد تأکید ما، از توجه و دقت در تفکیک بین مسأله دین و تاریخ دین مربوط می‌شود و این‌که تاریخ دین، دین را نمی‌سازد.

روایات نبوی و تمثیل در مسأله امامت

اندیشه امامت، در همان عصر رسول خدا و توسط خود حضرت، بارها و بارها، به صورت‌ها و در مواقع گوناگون طرح گردیده است. این مسأله به قدری روشن است که نمی‌توان اختلافی جدی

را در مورد اصل طرح این ایده در آن عصر، بین صاحبان مذاهب مختلف پیدا کرد. احادیث صریح و روشن و مورد وفاق شیعه و سنی از جمله حدیث ثقلین، حدیث سفینه، حدیث منزلت، دلیلی بر اثبات این مدعاست. امامت به عنوان یکی از مناصب الهی و حتی بالاتر از مقام نبوت، مورد توجه قرآن کریم نیز هست.^[۲۴]

مفهوم‌شناسی امامت در دهه‌های اولیه حیات اسلام، بسیار ضروری به نظر می‌رسد و بر این اساس، احاله دادن تصور و فهم مردم از مسأله امامت به یک تصور و برداشت ایده‌آل یا نزدیک به آن، نیازمند ارایه دلایل و براهین قانع‌کننده‌ای است. انتظار یک برداشت حداکثری از مفهوم امامت در توده غالب مردم عصر نزول - که مدت چندانی از گرایش آنها به اولی‌ترین اصول دیانت و حتی انسانیت نمی‌گذرد - انتظار نابجایی به نظر می‌رسد. البته روشن است که تأکید ما بر این امر، به هیچ وجه به معنای نادیده گرفتن سفارشات و تأکیدات مکرر پیامبر بزرگوار اسلام بر مسأله امامت و وصایت پس از خود، نیست. مگر قرار است همه سخنان و فرمایشات نبوی در عصر خود حضرت، فهمیده شود و بالاتر آن که مگر ممکن است آن مردم، همه مراتب فهم در حوزه نصوص مربوط به موضوعی را طی کرده باشند؟ تا چه برسد به امامت که از عالی‌ترین معارف مذهب تشیع - و در واقع اسلام - به شمار می‌رود و اتفاقاً به دلیل حساسیت آن - چنانچه به آن اشاره شد - برداشت‌های حداقلی و حداکثری متفاوتی نسبت به آن ابراز شده است. ظهور غالبانی که ادعاهای خداگونه برای امامان قائل شده‌اند و بی‌توجهی‌ایی که از سوی جامعه نسبت به امام در طول تاریخ روا داشته شده است، در مرتبه‌ای از مراتب خاستگاه خود با حساسیت مفهوم امامت در ارتباط است.

جای تأمل است که وقتی پیامبر در آغازین روزهای رسالت، امام علی (علیه السلام) را به عنوان وصی، وزیر و جانشین خود معرفی می‌کند، مردم چه برداشتی را از واژه‌های مذکور در ذهن خود تداعی می‌کنند؟ آیا مراد پیامبر واقعاً در ذهن مخاطبان نقش بسته است. و آیا ذهن مخاطب در آن شرایط ابتدایی - که البته هیچ‌یک از ملاحظات سیاسی به وجود آمده در اواخر دوران رسالت هم در آن زمان مطرح نیست - کشش درک مراد واقعی و آرمانی پیامبر در مورد امامت را دارد؟

حدیث منزلت (نیشابوری، صحیح مسلم، ۱۴۰۱: ۱۲/۱۲۸) را بنگرید. پیامبر برای جا افتادن مسأله امامت می‌فرماید: «یا علی انت منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لا بنی بعدی». این حدیث گویای اصرار پیامبر بر جا انداختن مفهوم امامت گرچه در قالب تشبیهی همه فهم، برای مخاطبان عصر نزول است. ولی به راستی مخاطبان چگونه به کنه این تشبیه و مراد پیامبر پی می‌برند؟

حدیث سفینه (هلالی، کتاب سلیم بن قیس، ۱۴۰۵: ۱۲۸)، نیز که باز از احادیث مشهور بین شیعه و سنی و از مویدات روایی دال بر مسأله امامت است نیز از همین گونه تشبیهات بهره برده است. مثل اهل بیته کمثل سفینه نوح من رکبها نجی و من ترک عنها غرق. پیامبر اهل بیت خود بسان کشتی نوح - که نامی آشنا برای مردم آن عصر است - تشبیه می‌کند و ترغیب امت خود را در گرایش به اهل بیت به واسطه یک تشبیه بیان می‌کند.

حتی در حدیث ثقلین که مربوط به اواخر دوران رسالت است باز دقت پیامبر در نحوه رساندن پیام و مفهوم امامت با تشبیه آن به ثقل و با کمک انگشت خود موید ناکافی بودن فهم مردم برای درک حقیقت امامت است.

همین رهیافت، در حدیث غدیر به وضوح قابل مشاهده است. پیامبر ابتدا برای آن که قدری، مردم را با کنه و حقیقت مفهوم «مولی» آشنا کند، این سوال را طرح می‌کند که «الست اولی بکم؟» و آن‌گاه که یک تصور اجمالی از مفهوم مولی را در ذهن مخاطبان خود جای انداخت، می‌فرماید: «من کنت مولاه فعلی مولاه». حال، این‌که واقعاً با این همه تأکیدات و تلاش‌های قبلی و کنونی پیامبر، به چه میزان، مردم، واقعیت امامت را درک کرده باشند، قابل بررسی است و البته روشن است که درک کاملی نبوده است.

پس از پیامبر، علی وارث دینی شده است که علی‌رغم اكمال همه اصول و فروع آن، محور این اكمال یعنی امامت به صورتی ناقص در ذهن پیروان آن، جای گرفته است و لذا اولین وظیفه‌ای که بر عهده وی نهاده شده بود، تبیین همین مسأله است. البته به علل گویا و روشن تاریخی، این امکان فراهم نیامد و با انزوای علی از مسند خلافت عملاً تا حدود زیادی، امکان این روشنگری برای حضرت مهیا نگردید. علی حتی در زمان خلافت خودش، به عنوان یک امام در بین پیروان خویش شناخته نشده است. امام نیز در نوع مواجهه‌ها و موضع‌گیری‌های خود با عامه مردم، به سطح برداشت آنها از مسأله امامت توجه می‌کند. در نوع احادیث آن حضرت، کمتر به اشاره آن حضرت به شاخصه‌های اصلی امامت شیعه از جمله نص، عصمت، علم غیب، اثناعشر، غیبت و قائم بر می‌خوریم. چیزی که متأسفانه برخی روشن‌فکران‌ها را بر آن داشته تا بر پایه همین توصیفات، ادعاهای ناروایی را به حضرت روا دارند و احیاناً آن را سنگ بنایی برای اثبات دیدگاه‌های تدریج محور خود در مورد پیدایش شیعه، قرار دهند. به واقع باید درد امام‌شناسی را مهم‌ترین درد عصر امام علی (علیه السلام) برشمرد. سخنان امام در نهج البلاغه (خ ۲۰۹، ۱۵۰؛ خ ۱۶۲، ۲۳۱؛ خ ۱۹۲، ۳۰۰؛ خ ۱۹۷، ۳۱۱) گویای درگیر بودن امام علی (علیه السلام) با نوعی برداشت حداقلی از مسأله امامت در ذهن مخاطبان خویش است و سعی دارد تا از طریق مفروض گرفتن همان حداقل‌ها، با خصم به احتجاج بپردازد.

نتیجه

حدیث در عین ماهیت برآمده از عصمت آن، از دو جهت، از جهت جنبه بشری باید مورد توجه قرار گیرد. نخست، از این جهت که حکایت است و انتساب و از این جهت، محدثان حدیث را از نقطه نظر رجالی، مورد جرح و تعدیل قرار می‌دهند. جهت دیگر، مسأله تلقی راوی حدیث است و این که از سویی معصوم تا چه حد می‌توانسته مراد را برای مخاطب نوپا روشن کند و از سوی دیگر راوی تا چه حد در ضبط دقیق مراد معصوم، توفیق داشته است. این دو، همه ناظر به بررسی جایگاه مخاطب در تحلیل حدیث است. اهمیت توجه به مخاطب، البته در بخش کمتر مورد توجه حدیث یعنی فعل و تقریر، بروز بیشتری می‌یابد. پرواضح است که سهم دقت و ظرافت در فهم فعل و تقریر معصوم و حکایت آن، بسیار بالاست. اهمیت بیشتر این مسأله، باتوجه به غلبه ماهیت غیرقولی حدیث در حداقل سده اول، هویداتر می‌شود. چه آن که در این دوره، حضور نمادها و نشانه‌ها در انتقال معارف محسوس‌تر است. به عنوان نمونه در مورد مسأله احادیث امامت، به نظر می‌رسد اهمیت امامت - حتی با برداشت حداقلی - در ردیف اهمیت امور دیگری چون نماز، روزه، از سوی برخی صحابه، مورد توجه قرار نگرفته است. از همین رو طرح مسأله امامت در عصر نبوی با طرح آن در ادوار بعدی تاریخ تشیع توسط امامان پسین مانند امام هادی علیه السلام در زیارت «جامعه کبیره» کاملاً متفاوت است.

پی‌نوشت‌ها

[۱] مثلاً در مورد روایت امام صادق علیه السلام که: «مَنْ مَثَّلَ مِثْلًا أَوْ اقْتَنَى كَلْبًا فَقَدْ خَرَجَ عَنِ الْإِسْلَامِ فَقِيلَ لَهُ هَلَكَ إِذَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ فَقَالَ لَيْسَ حَيْثُ ذَهَبَتْ إِثْمًا عَنِّيَتْ بِقَوْلِي مَنْ مَثَّلَ مِثْلًا مَنْ نَصَبَ دِينًا غَيْرَ دِينِ اللَّهِ وَدَعَا النَّاسَ إِلَيْهِ وَبِقَوْلِي مَنْ اقْتَنَى كَلْبًا مُبَغِضًا لَنَا أَهْلَ الْبَيْتِ اقْتَنَاهُ فَاطْعَمَهُ وَسَقَاهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ» (مجلسی، بحار الأنوار، ۱۴۰۳: ۲۷/۲۳۲)؛ نمونه دیگر، روایت نبوی «أَنْتَ وَمَالِكٌ لِأَبِيكَ» است که امام صادق علیه السلام با تبیین قراین صدور این حدیث، از آن رفع سوءفهم کرده است (کلینی، الکافی، ۱۳۶۳: ۵/۱۳۶).

[۲] به عنوان نمونه، «نَظَرَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام إِلَى رَجُلٍ - قَدْ خَرَجَ مِنَ الْحَمَامِ مَخْضُوبَ التَّيْدِينَ - فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - أَيْسُرُكَ أَنْ يَكُونَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ يَدَيْكَ هَكَذَا - قَالَ لَا وَاللَّهِ وَ إِنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ بَلَّغَنِي عَنْكُمْ أَنَّهُ مَنْ دَخَلَ الْحَمَامَ - فَلْيُرَّ عَلَيْهِ أَثَرُهُ يَعْنِي الْحِثَاءَ - فَقَالَ: «لَيْسَ - حَيْثُ ذَهَبَتْ - مَعْنَى ذَلِكَ إِذَا خَرَجَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْحَمَامِ وَ قَدْ سَلِمَ - فَلْيُصَلِّ رُكْعَتَيْنِ شُكْرًا» (شیخ صدوق، معانی الأخبار، ۱۳۹۹: ۲۵۴).

[۳] اشتباه در ثبت ضبط حسن به جای حسین، نمونه این خطای سهوی (و شاید عمدی!) است که موجب اشکال بر شیعه شده است. (میلانی، شرح منهاج الكرامة، بی تا: ۱/ ۲۳۷) «روی أبو داوود فی سنته انه (المهدی) من ولد الحسن... و رواية كونه من ولد الحسين واهية جدا و مع ذلك لا حجة فيه لما زعمته الرافضة ان المهدي هو الامام أبو القاسم محمد الحجة بن الحسن العسكري ثاني عشر الائمة» (ابن حجر، الصواعق المحرقة، ۱۳۷۹: ۱۶۷).

[۴] صرف نظر از معصوم، در نقل احوالات شخص ثالث و بیان خاطرات شخصی نیز بروز چنین خطاهایی دور از انتظار نیست. این مسأله مخصوصاً وقتی گزارش‌گر با فضایی که آن را گزارش می‌کند؛ بیگانه باشد؛ نمود بیشتری دارد.

[۵] توجه به تمایز اصطلاح حدیث در قرون نخست و دوران معاصر از جمله توجه به ماهیت روشی و فرآیندی حدیث در قرون متقدم نیز از جمله این ضرورت هاست که در ادامه به نیز آن اشاره خواهد شد.

[۶] بخشی از این نوع تحلیل، با عنوان نظریه «مسنلگی»، برای نخستین بار توسط نگارنده این نوشتار، در پیش اجلاسیه کرسی‌های نظریه پردازی هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه پردازی شورای عالی انقلاب فرهنگی در دانشگاه تهران در تاریخ ۹۷/۱۲/۱۵ برگزار گردید.

[۷] بررسی تاریخی در زمانی (Diachronic) در مقابل بررسی هم‌زمانی (Synchronic)

[۸] مقبوله عمر بن حنظله: ينظر الي ما كان من روايتهما عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور.

[۹] دو نکته در این مورد حائز اهمیت است. اول این‌که فضای بحث، اثبات حجیت شهرت فتوایی به عنوان یک ظن خاص است نه مطلق حجیت حتی از طریق دلیل انسداد. دوم این‌که با توجه به تأملات جدی شیخ انصاری نسبت به دلایل قائلان به حجیت شهرت فتوایی و برخی از عبارات وی، می‌توان برداشت کرد که محل نزاع، ناظر به شهرت در میان متأخران است. (از جمله این عبارت شیخ که: «بأمكن انعقاد الشهرة في عصر علي فتوى و في عصر آخر علي فتوى و في عصر آخر علي خلافها كما يتفق بين القدماء و المتأخرين، فتدبر»؛ فراند الاصول، ۱/ ۲۳۵).

[۱۰] بر اساس این واکاوی، تکلیف نزاع اخباریان و اصولیان در بحث حجیت ظواهر را نباید فارغ از این خاستگاه اصلی و با استناد به دلایلی (مانند: هیچ‌گاه در رابطه بین پزشک و بیمار یا فروشنده و خریدار، سخنان طرفین به بهانه عدم حجیت کنار نهاده نمی‌شود؛ یا این‌که مگر ممکن است قرآن معجزه باشد ولی نتوان به ظاهرش احتجاج کرد؟) بررسی کرد. در واقع، به نظر می‌رسد این‌گونه پاسخ‌ها، نوعی دور شدن از مسأله اصلی و پاسخ به اتهامی است که شاید اخباریان از آن مبرا باشند.

[۱۱] امروزه برای ارزیابی کیفی مقالات، میزان استناد به مقاله مورد بررسی قرار می‌گیرد. ارجاع یا Citation، عامل ارزیابی است که بر اساس آن، شاخص H-Index هر مقاله یا دانشگاه یا کشور معین می‌شود. این ارزیابی در واقع مبتنی بر انعکاس متن است. این شاخص، شاخصی عددی است که می‌کوشد بهره‌وری و تأثیرگذاری علمی دانشمندان را به صورت کمی نمایش دهد. این شاخص با در نظر گرفتن تعداد مقالات پراستناد افراد و تعداد دفعات استناد شدن آن مقالات توسط دیگران محاسبه می‌شود.

[۱۲] از این رو اصطلاح کتاب مقدس تفسیر شده (Interpreted Bible) را به کار می‌برند. ر.ک: احمدی، روش شناسی تاریخی در علوم قرآن و حدیث، مقدمه پرفسور نیپورت، ۱۳۹۳: ۱۷.

[۱۳] به عنوان نمونه شیخ انصاری در موضوع: الاکتساب بالاعیان النجسه، می‌نویسد: ان المنع من بیع النجس منوط بحرمة الانتفاع فینتفی بانفتائها (شیخ انصاری، کتاب المکاسب، ۱۴۲۳: ۵۷/۱).

[۱۴] اجماع مدرکی، اتفاق علما در مسأله‌ای است که در مورد آن، دلیل یا اصلی وجود دارد و علم یا احتمال آن هست که اتفاق‌کنندگان به آن دلیل یا اصل به عنوان مدرک نظر خود استناد نموده باشند. این اجماع، به تنهایی فاقد اعتبار و ارزش است؛ زیرا حجیت آن بستگی به اعتبار مدرک آن دارد.

[۱۵] این مسأله چیزی غیر از «منطقه الفراغ» است. در واقع باید یا دامنه تقریر (در کنار قول و فعل) را مبتنی بر آموزه‌هایی چون «من رضی بفعل قوم»، بسیار وسیع‌تر از تصور رایج آن دانست و یا حساب ویژه‌ای برای این گونه افعال سلبی فراهم آورد.

[۱۶] بررسی تلازم یا عدم تلازم نقل گزارش و اعتقاد به آن از سوی صاحب اثر، نیز یکی از مواردی است که در این گونه مطالعات باید مورد توجه باشد.

[۱۷] «فرازمانی بودن» اصطلاح حجیت و «فقهی بودن» عامل تمایز آن از اصطلاح قصد ماندگاری به عنوان یک مفهوم تاریخی است که زمان در آن به صورت ابدی در نظر گرفته شده است (تفاوت مفهوم لا بشرط و به شرط شیء نسبت به زمان).

[۱۸] ما معمولاً امروزه بین انتقال معارف و کلمات تقطیع شده یا حدیث، تلازم برقرار می‌کنیم؛ در صورتی که حتی امروزه نیز بخشی از انتقال معارف در قالبی غیر از نقل جملات تقطیع شده، صورت می‌گیرد. آیا مثلاً برداشت ما از شخصیت امام خمینی علیه السلام صرفاً به خاطر پاره‌ای از جملات منقول از ایشان است؟

[۱۹] همان‌گونه که غرض از عبارت «رانندگی من چگونه است؟»؛ پشت یک ماشین حمل کالا، در واقع تبلیغ شرکت و کالا است؛ نه درخواست اظهار نظر در خصوص رانندگی.

[۲۰] مانند کسی که خاطره او از فلان عالم، تنها در کمکی که او به مستمندان در هنگام عبور از مسیر می‌کرده است؛ خلاصه می‌شود یا خاطره او از سفر به فلان کشور خارجی تنها به علائمی همه فهم از جمله نوع پوشش مردم و شیوه رانندگی بسنده می‌شود.

[۲۱] نقل روایات سنی و نقل روایات مشابه و متشابه در کنار جعل و تصرف و تأویل باطل، از روش‌های غالبان در طرح مسأله تحریف شمرده شده است (احمدی، بررسی نقش غالبان در روایات تحریف قرآن، (پایان نامه ارشد)، ص ۱۱۵-۱۲۲).

[۲۲] از این رو در مورد انگیزه‌های سیاسی شکل دهی به مذاهب گفته شده: ظهر لنا ان العامل الاساسی لتكوين الالتزام بمذهب معين و عدم الترخص فی استنباط الاحکام الشرعیه انما هو السلطه و ان بقاء هذه المذاهب انما يكون بتلك الوسائل المشجعه حتى كثر انصارها و لو قدرت عوامل الانتشار لغير المذاهب الاربعه لبقى لها جمهور يقلدها ايضا و لكانت مقبوله عند من ينكرها و لكنها عدمت رعايه السلطه فمحييت من الوجود اذ لا قابليه لها فی ذاتها على البقاء بقوتها الذاتيه. و قد فاز المذهب الحنفی بتشجيع اكثر من غيره فهوم فی العصر العباسی المذهب الذى ترجع الدوله اليه فی مهمات التشريع و رأسه القضا بيد اهل الراى لم يشاركهم الا القليل من ساير المذاهب (حيدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، ۱۹۸۰: ۱/ ۱۳۴).

[۲۳] به عنوان نمونه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ينادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (حجرات/ ۴).

[۲۴] به عنوان نمونه: ﴿وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ (بقره/ ۱۲۴).

منابع

۱. امام علی (علیه السلام)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: نشر شهاب الدین، ۱۳۸۳ش.
۲. ابن حجر، عسقلانی، فتح الباری فی شرح صحیح البخاری، بیروت: دارالمعرفة، ۱۳۷۹ش.
۳. ابن کثیر، ابوالفداء اسمعیل بن عمرو دمشقی، البداية و النهایة، تحقیق: احمد ابو ملحم و دیگران، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحق، الفهرست، تحقیق: رضا تجدد، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، بی تا.
۶. احمدی، محمدحسن، روش شناسی تاریخی در علوم قرآن و حدیث، قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۳ش.
۷. احمدی، محمدحسن، مسأله شناسی تحریف با نگاهی به قرآن کریم و کتاب مقدس، دانشکده اصول الدین، ۱۳۹۳ش.
۸. اسد، حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۳۹۰ق.
۹. آقا نوری، علی، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵ش.
۱۰. آل کاشف الغطاء، محمد حسین، اصل الشعیه و اصولها، مؤسسه الامام علی، ۱۳۷۳ش.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، شخصیات قلقة فی الاسلام، قاهره: دارالنهضة العربیه، ۱۹۶۴م.
۱۲. حیدر، اسد، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۹۸۰م.
۱۳. ریپین، اندرو، رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن، به کوشش: مهرداد عباسی، حکمت، ۱۳۹۲ش.

۱۴. سبحانی، جعفر، الموجز فی اصول الفقه، مکتبه التوحید، ۱۴۲۰ق.
۱۵. سجادی، سید صادق و عالم زاده، تاریخ نگاری در اسلام، تهران: سمت، ۱۳۸۳ش.
۱۶. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الدار المنشور فی التفسیر بالمأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق: محمد بن فتح بدران، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۶۳ش.
۱۸. شیخ انصاری، مرتضی، فرائد الاصول، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۱۹. شیخ انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.
۲۰. شیخ بهائی، محمد بن حسین بن عبدالصمد، الوجیزه فی علم الدرايه، سنگی، بی تا.
۲۱. صدر، محمد باقر، نشأة الشعيه و التشيع، تصحيح عبدالجبار شراره، قم: موسسه الغدير للدرسات الاسلاميه، ۱۴۱۴ق.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، معانی الاخبار، بیروت: دارالعرفه، ۱۳۹۹ق.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ق.
۲۴. طبری، ابی جعفر، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوک، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۹ق.
۲۵. عبدالحمید، صائب، تاریخ الاسلام الثقافی و السیاسی مسار الاسلام بعد الرسول و نشأه المذاهب، قم: موسسه دایرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۶. فیاض، عبدالله، تاریخ الامامیه و اسلافهم من الشيعه، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۶م.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳ ش.
۲۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بیروت: موسسه الوفا، ۱۴۰۳ ق.
۲۹. مدرسی طباطبائی، حسین، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه: هاشم ایزدپناه، [بی جا]، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. مظفر، محمد حسین، تاریخ شیعه، ترجمه: محمد باقر حجتی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۳۱. معارف، مجید، تاریخ عمومی حدیث، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۸۸ ش.
۳۲. یعقوبی، احمد بن محمد بن واضح، تاریخ الیعقوبی، بیروت: دارصادر، بی تا.