



The Dominance of the Theory of “the Certainty of the Narrations of the Imamiyya Writings” in the Early Centuries and its Consequences

Hamed Mostafavifard¹

Abstract

The life time of the Imams (a.s.) was the period of dominance of the school of hadith scholars, and the main center of this school during the life of the Imams (a.s.) was the cities of Kufa and Medina, and during the period of the “minor occultation of Mahdi (a.s.)” the cities of Qom and Rayy. This period should be considered the period of “confidence in the narrations of the hadith books” because the scholars of this period considered the hadiths of the Imamiyyah collections to be authentic due to their frequency or “being with definitive evidence” or although they considered hadiths to be “al-Akhbar al-Ahad”, they considered “al-Khabar al-Wahid” to be authentic due to their certainty. Of course, the followers of the theory of the invalidity of “Al Akhbar Al-Ahad” appeared to be more documented than their opponents, and this shows the superiority of the theory of the invalidity of “Al-Akhbar Al-Ahad” over its rival theory. This practice continued until “Allamah Al-Hilli” presented numerous evidences to prove the validity of “Al-Akhbar Al-Ahad” as well as their being suspect, and challenged the rival theory, and this approach has continued to the present day. The theory of the certainty of hadith books, along with the irrationalism of the followers of the school of hadith scholars, led them to tend towards the theory of distortion of the Quran and some corrupt beliefs. The weakness of their fundamental theory in how to evaluate hadiths became more apparent and was eventually marginalized by the scientific efforts of “Mufid” and “Murtaza”.

Keywords

Imamiyyah hadith books, school of hadith scholars, credibility of “Al-Khabar Al-Wahid”, hadithism, rigid thinking, predestination and objectification, exaggeration and fault.

Article Type: Research

1. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, Vali-e-Asr University of Rafsanjan, Rafsanjan, kerman, Iran. Email: h.mostafavifard@vru.ac.ir

Received on: 22/07/2025 Accepted on: 18/11/2025

Copyright © 2026, Mostafavifard





شابا چاپی: ۲۵۸۸-۲۸۹۵
شابا مرکزی: ۲۵۸۸-۴۴۱۷

مطالعات فیم حدیث



DOI: 10.30479/mfh.2026.19437.2419

سیطره نظریه «علم‌آوری مصنفات روایی امامیه» در سده‌های نخستین و پیامدهای آن
حامد مصطفوی فرد^۱

چکیده

عصر حضور و غیبت صغری، دوره سیطره مکتب محدثان است که مرکزیت این مکتب در عصر حضور در شهر کوفه و مدینه و در عصر غیبت صغری در قم و ری بوده است. این عصر را باید عصر علم‌آوری مصنفات روایی دانست؛ چراکه عالمان این عصر روایات مصنفات امامیه را به دلیل تواتر و یا محفوظ به قرائن علم‌آور بودن حجت می‌دانستند و یا این‌که اگرچه آنان را اخبار آحاد می‌دانستند، خبر واحد را به دلیل علم‌آوری حجت می‌دانستند. البته در این بین، این پیروان نظریه عدم حجیت اخبار آحاد بودند که مستدل و سازمان‌یافته‌تر از مخالفان خود عمل می‌کردند و این حاکی از تفوق نظریه عدم حجیت اخبار آحاد بر نظریه رقیب آن است تا این‌که با ظهور علامه حلی، وی ادله متعددی را دال بر حجیت اخبار آحاد و ظنی بودن آن اقامه می‌کند و نظریه رقیب را به چالش می‌کشد که تا عصر اخیر نیز تداوم دارد. نظریه علم‌آوری مصنفات روایی (نص‌گرایی) در کنار ظاهرگرایی (عقل‌گریزی) پیروان مکتب محدثان موجب شد تا این طیف به نظریه تحریف و نیز برخی عقائد فاسد کلامی گرایش پیدا کنند و این‌گونه ضعف الگوی کلان فکری آنان در مواجهه با سنت آشکارتر شد و در نهایت با تلاش‌های علمی شیخ مفید و سیدمرتضی، به حاشیه رانده شد.

کلیدواژه‌ها

مصنفات روایی، مکتب محدثان، حجیت خبر واحد، نص‌گرایی محدثان، ظاهرگرایی محدثان، جبر و تشبیه، غلو و تقصیر.

نوع مقاله: پژوهشی

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه ولی‌عصر (عج) رفسنجان، رفسنجان، کرمان، ایران.

h.mostafavifard@vru.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۷



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

۱. طرح مسأله

در عصر حضور و غیبت صغری شاهد حاکمیت مکتب محدثان و محوریت شهرهای کوفه و مدینه و قم و ری در حوزه نشر حدیث هستیم. در زمان حضور، باید از کوفه به عنوان مهمترین مکتب حدیثی شیعه یاد کرد که آغاز حرکت حدیثی خود را در زمان ورود امام علی (ع) به این شهر آغاز کرد. اهل سنتی که در این شهر بودند به رأی و اجتهاد گرایش داشتند و لذا از مکتب حدیثی آنان با عنوان «مدرسه اهل الرأی» یاد می‌شود (در مقابل مکتب حدیثی مدینه که به «مدرسه اهل الحدیث» موصوف گشته است) و در رأس آنان نیز ابوحنیفه قرار داشت که کوفه را تبدیل به مرکز فعالیت اهل رأی کرده بود. لذا اگرچه به علت حضور ائمه (ع) و وکلای ایشان، این گرایش به رأی و اجتهاد، آنگونه که در محافل حدیثی فقهی اهل سنت در کوفه جریان داشت، به محافل حدیثی فقهی شیعه سرایت نکرده بود، ولی در عین حال، قرائن حاکی از آن است که آمیزش شیعیان با گروه‌های غیرشیعه موجب این شده بود که حرکت‌هایی به سمت رأی و اجتهاد در میان برخی عالمان شیعه پدید آید (رک: کلینی، بی‌تا، ۷: ۳۰۰ و ۵۸: ۱؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۴؛ کشی، ۱۳۴۸، ش: ۱۸۹).

دیگر مکتب فعال در عصر حضور، مکتب مدینه است. قدمت این مکتب نیز به عصر تشریع و نزول وحی باز می‌گردد. حضور ۲۵ ساله امیرالمومنین (ع) در مدینه بعد از رحلت پیامبر (ص) موجب پویایی مکتب حدیثی شیعه در مدینه شده بود. با سکونت دیگر ائمه (ع) در مدینه نیز پویایی این مکتب استمرار یافت و اوج این پویایی مربوط به عصر صادقین (ع) بود؛ البته این مکتب نیز از آفت جعل و غلو در امان نماند (رک: کشی، ۱۳۴۸، ش: ۳۰۲ و ۳۲۴ و ۲۲۴ و ...).

اما در عصر غیبت، مهمترین مکتب حدیثی شیعه مکتب حدیثی قم است و سابقه تشیع در آن به ربع آخر قرن اول هجری باز می‌گردد (جعفریان، ۱۳۷۱، ش: ۳: ۱۱۷) و گزارش‌های بسیاری نیز دال بر محبت شدید قمی‌ها نسبت به ائمه (ع) وجود دارد (کشی، ۱۳۴۸، ش: ۵۰۵ و ۵۶۷ و ۵۶۸) و از سوی دیگر ائمه (ع) نیز نسبت به قمی‌ها ابراز محبت می‌کردند (کشی، ۱۳۴۸، ش: ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴) و این‌ها همگی جلوه‌هایی از تشیع قمی‌ها را نشان می‌دهد و نام‌های آنان در میان اصحاب ائمه (ع) و کثرت اسامی اصحاب ملقب به لقب «قمی»، نشان از استمرار ارتباط آنان با امامان شیعه دارد.

در عصر حضور، حوزه حدیثی کوفه مهم‌ترین حوزه حدیثی شیعه به شمار می‌رفت؛ اما پیدایش غالیان در این حوزه حدیثی و دست‌درازی‌های آن‌ها به حدیث موجب این شد که حوزه حدیثی کوفه دچار آسیب‌های جدی شود. البته این امر در حوزه حدیثی قم

تا حدودی ترمیم شد و سخت‌گیری عالمان قم موجب این شد که متون انتقالی به قم تصفیه شوند. این مکتب حدیثی، حرکت رو به رشد خود را (که در حدود سال دویست هجری آغاز شده بود) تا سال‌های پایانی قرن چهارم ادامه داد و در حدود دویست سال، حوزه حدیثی مهم امامیه محسوب می‌شد و از چنان جایگاهی در سده‌های سوم و چهارم برخوردار بود که حتی مستندات تاریخی حاکی از مرجعیت علمی آن برای دیگر محدثان امامیه است؛ چنان‌که گاه ائمه (ع) شیعیان خود را به قمی‌ها ارجاع می‌دادند (همان، ۴۸۳، ۵۹۵)؛ و یا حسین بن روح نوبختی برخی از مصنفات را به منظور ارزیابی اعتبارشان نزد محدثان قم ارسال می‌کرد (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۳۹۰). همچنین عالمان حوزه حدیثی قم به عنوان مشایخ حدیث، نقش استادی برای برخی از شخصیت‌های بزرگ علمی امامیه نیز ایفا کرده‌اند؛ تا آن‌جا که رئیس مکتب متکلمان (شیخ مفید) نزد مشایخ قم (ابن قولویه و شیخ صدوق) شاگردی کرده است.

مکتب قم نسبت به مکاتب کوفه و مدینه گرایش بیشتری به حدیث داشت؛ چراکه اهالی آن از درگیری‌ها و منازعات فکری حاصل از عوامل مختلف (اختلاط با همتایان سنی، ارتباط با دیگر ملل و ...) به دور بودند و از طرف دیگر، ذخائر عظیمی از احادیث را در پیش‌روی خود موجود داشتند و عالمان بزرگ آنان نیز در حفظ وضعیت موجود می‌کوشیدند. باری، قم وضعیتی کاملاً متمایز با عراق (کوفه، بغداد و ...) داشت، چراکه از مرکز حوادث دور، یکدست و فاقد گروه‌های مخالف شیعه بود؛ و این ویژگی را در آن اعصار در کمتر جایی شاهدیم (جباری، ۱۳۸۴ش، ۹۸-۹۹).

اما مستند آنان در پذیرش روایات مصنفات امامیه چه بوده است؟ اگر عالمان عصر حضور، مرویات خود را قطعی‌الصدور می‌دانستند، مبنای فکری آنان چیست؟ آیا روایات خود را متواتر و محفوف به قرائن می‌دانستند و یا اینکه خیر، به رغم خبر واحد دانستن مرویات خود، خبر واحد را علم‌آور قلمداد می‌کردند؟ در این اثر قصد داریم به تبیین این مسئله بپردازیم و در ادامه مهمترین آثار و پیامدهای این نوع مواجهه با روایات را بیان کرده و به دو پرسش بنیادین پاسخ دهیم که: این طیف (قائلان به قطعی‌الصدور بودن مصنفات امامیه) پدیده تعارض روایات را چگونه توجیه می‌کنند؟ و در صورت اعتقاد به قطعی‌الصدور بودن روایات مصنفات امامیه از جانب دو مکتب محدثان و متکلمان، وجه تمایز این دو مکتب چیست؟

درباره پیشینه این اثر نیز لازم به توضیح است که اگرچه درباره برخی از مباحث جزئی مطرح شده در این مقاله درباره انگاره تحریف، خبر واحد، اعتقاد به جبر و تشبیه و ...

در لابه لای کتب و مقالات کلامی، اصولی، حدیثی و تفسیری مطالبی نگاشته شده است؛ اما اثری با این موضوع و یا مشابه آن بر محوریت بحث اعتقاد عالمان سده‌های نخستین به نظریه علم‌آوری مصنفات روایی امامیه و تبیین پیامدهای این رویکرد نوشته نشده است.

۲. علم‌آوری مصنفات روایی عصر حضور

در عصر حضور این مکتب محدثان است که سرپرستی حیات علمی امامیه را بر عهده دارد و این سیطره در عصر غیبت صغری نیز تداوم داشت تا این‌که با ظهور شیخ مفید، وی سیطره مکتب متکلمان را بر جغرافیای تشیع گستراند. حصول علم برای عالمان در عصر حضور و نیز عصر غیبت صغری به علت نزدیکی با عصر ائمه (ع) آسان بود و به تعبیر بهتر، این عصر را باید عصر افتتاح باب علم نامید. باید به این امر توجه داشت که اگرچه امروزه حصول یقین از روایات مصنفات امامیه را بعید بدانیم، این هرگز به معنای بعید بودن همین امر در آن زمان نیست و لذا برخی از بزرگان امامیه به امکان حصول علم از مصنفات روایی در عصر حضور معصوم اشاره کرده‌اند (نائینی، ۱۳۷۶ش، ۳: ۱۵۹؛ عراقی، ۱۴۱۷ق، ۳: ۱۳۷؛ عاملی، ۱۴۱۷ق، ۱۹۶).

بنابراین علم‌آوری اخبار در سده‌های نخستین امری دور از ذهن نیست، کما اینکه سیدمرتضی تصریح کرده است که «امامیه اکثر روایات خویش را علم‌آور (قطعی) قلمداد می‌کند» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۲۶؛ مجلسی، ۱۳۷۵ش، ۳: ۴۹۵). از همین رو، عصر حضور و عصر غیبت صغری را باید «عصر یقین» نامید. توجه به شیوه رویارویی عالمان مذاهب مختلف اسلامی با میراث حدیثی خود در سده‌های متقدم، درک بهتری را نسبت به این امر به ما می‌دهد. عالمان این عصر را، با توجه به نوع رویارویی آن‌ها با اخبار آحاد، می‌توان به دو طیف تقسیم کرد: قائلان به حجیت خبر واحد و طرفداران عدم حجیت آن؛ و هر دوی این‌ها روایات مصنفات امامیه را علم‌آور می‌دانستند. موضع این دو گروه درباره حصول علم از روایات مصنفات حدیثی از این قرار است:

۲-۱. قائلان به حجیت اخبار آحاد

گزارشات تاریخی حکایتگر این است که آن دسته از عالمان متقدم که اخبار آحاد را حجت می‌دانستند، معتقد به علم‌آور بودن آن‌ها نیز بودند. باید توجه داشت که علم‌آوری اخبار آحاد، ادعایی خلاف واقع نیست؛ چنان‌که اگر یکی از نزدیکان شما که وثاقت او را قبول دارید، مثلاً پدر و یا برادر، به شما خبر دهد که وقتی داشت به خانه می‌آمد،

تصادفی در میدان نزدیک خانه روی داده بود، شما از گزارش او اطمینان (علم عادی) حاصل می‌کنید و احتمال خلاف آن، به قدری ناچیز است که بدان اعتنا نمی‌کنید. اما گذشت زمان دو مشکل را پیش روی فقها و محدثان قرار داده که از میزان وثوق به اخبار آحاد کاسته است: یکی افزایش و کثرت تعداد واسطه‌ها؛ و دیگری ورود این منقولات در مصنفات و بروز پدیده جعل، تحریف و تصحیف و ... بنابراین اگر قدما با توجه به قرب عهدشان به عصر حضور، مدعی علم آوری مصنفات خود باشند، ادعایی دور از ذهن نیست؛ اما واقعیت این است که افزایش فاصله زمانی از درجه وثوق و اطمینان به منقولات می‌کاهد. در این جا به برخی از گزارش‌های در این زمینه اشاره می‌کنیم:

۱- ابن قیم (م ۷۵۱ هـ.ق) می‌گوید: «از کسانی که به علم آوری خبر واحد تصریح کرده‌اند، می‌توان به مالک، شافعی، اصحاب ابوحنیفه، داود بن علی و اصحابش همچون ابن حزم، و نیز اشخاصی همچون حسین بن علی کرابیسی، حارث بن اسد محاسبی و ... اشاره کرد». همچنین وی گزارش می‌دهد که «گروهی از اصحاب احمد و غیر آن‌ها، کسی را که آنچه با خبر واحد ثابت شده را انکار کند، تکفیر می‌کردند!» (ابن قیم، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۵۷).

۲- ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶) نیز می‌آورد: «خبر واحد اگر به گونه متصل از طریق روایات عادل از پیامبر (ص) نقل شده باشد، عمل به آن و نیز علم به صحت آن واجب است» (ابن حزم، بی‌تا-الف، ۱: ۱۰۸). وی همین دیدگاه را به ابوسلیمان و حسین بن ابی‌علی کرابیسی و حارث بن اسد محاسبی و غیر آن‌ها نیز نسبت می‌دهد و می‌گوید: همین نظر را أحمد بن إسحاق نیز از مالک بن انس نقل کرده است (همان، ۱: ۱۱۹).

۳- به تصریح شیرازی (م ۴۷۶ هـ.ق) نیز «به اعتقاد برخی از اهل ظاهر خبر واحد علم آور است» (شیرازی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۹۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹۷). وی عمل به خبر واحد در امر دین را نه تنها جایز و در مواردی واجب می‌داند و همین را حاکی از علم آفرین بودن آن دانسته است (شیرازی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۹۹).

۴- علامه حلی (۱۴۲۱ق، ۳۹۷) و صنعانی (بی‌تا، ۱: ۲۶) گزارش می‌دهند که «به اعتقاد أحمد بن حنبل، خبر واحد (فی نفسه) افاده علم می‌کند».

۵- جاحظ نیز از قول نظام معتزلی (م اوایل سده سوم هـ.ق) نقل کرده است که: اگر شروط در مخبر و سامع کامل باشد، علم ضروری به مضمون خبر وی ایجاد می‌شود (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۴۶) و لذا عمل به اخبار آحاد را واجب می‌دانست (همان، ۱: ۲۲؛ نیز رک: شیرازی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۹۸؛ همو، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۹؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۹۷).

۶- بسیاری از معاصران نیز به این مطلب تصریح کرده‌اند که نظر جمهور اهل ظاهر و جمهور اهل حدیث این است که خبر واحدی که ناقل آن عادل باشد، علم‌آور است (شنقیطی، ۱۴۲۲ق، ۱۴۶؛ مبارک، بی‌تا، ۴۲؛ جناتی، بی‌تا، ۱۶۶ به نقل از محمضانی در «فلسفه التشریع الاسلام»؛ محمدشاکر، بی‌تا، ۳۳؛ بنت‌علی شویته، بی‌تا، ۱۳).

علاوه بر این، در قرون متأخر نیز، طیف‌های فکری متعددی را شاهدیم که خبر واحد را علم‌آور می‌دانند. مهمترین این جریان‌های فکری از این قرارند:

۱- به عقیده اخباریان امامیه، عمل به خبر واحد موجود در منابع معتبر حدیثی امامیه (خصوصاً کتب اربعه) از آن رو جایز است که علم به صدور آنها از پیامبر (ص) و ائمه (ع) داریم و بسیاری از آنان تصریح کرده‌اند که دلیل این امر (عمل به خبر واحد) نیز سکون نفس و اطمینان (علم عادی) حاصل از این اخبار است (بحرانی، بی‌تا، ۹: ۳۵۹؛ حرّ عاملی، ۱۴۱۴ق، ۳۰: ۲۴۳؛ و نیز رک: مدنی، ۱۴۰۹ق، ۲: ۳۷۲) و بنیان‌گذار این جریان فکری (محمدامین استرآبادی) وثاقت راوی را از قرائن مفید قطع عادی می‌داند (استرآبادی، ۱۴۲۴ق، ۱۰۶، ۱۶۸، ۳۸۹). کرکی نیز در همین زمینه می‌گوید: «علم عادی از خبر ثقه متحرز از کذب و بلکه از غیر ثقه در صورت علم به دروغ‌گو نبودنش و یا دلالت قرائن بر صدق آن حاصل می‌شود» (کرکی، بی‌تا، ۱۲). حرّ عاملی نیز خبر ثقه را از اخبار محفوف به قرینه می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ۴۵۳).^۱

۲- بسیاری از مجتهدان مثل ملاصدرا (۱۳۶۶ش، ۱: ۱۴۱) و نیز برخی از اصولیان متأخر همچون بروجردی (۱۴۱۵ق، ۴۹۴)، علامه طباطبایی (بی‌تا، ۲: ۲۱۰)، سبحانی (۱۴۲۳ق، ۲۲) و ... به این مطلب تصریح کرده‌اند که خبر واحد افاده علم عادی و اطمینان به صدق خبر می‌کند و علمی نیز که در امور شرعی حجت است، همین علم عادی است که عرف و اغلب مردم به احتمال خلاف آن توجه نمی‌کنند (نراقی، ۱۳۷۵ش، ۴۳۵). دلیل این گروه نیز این است که در بین مردم، علم بیشتر در اطمینان (مرتبه بالای ظن) استعمال می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، ۲: ۲۱۲؛ طباطبایی، ۱۲۹۶ق، ۴۵۷؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ش، ۴: ۳۷۸؛ حائری یزدی، بی‌تا، ۲: ۵۸؛ تبریزی، ۱۳۶۹ش، ۱۶۹؛ نائینی، ۱۳۵۲ش، ۲: ۲۱). نائینی نیز تصریح کرده است: «عمل عقلا به خبر واحد از باب عمل به ظن نیست،

۱. اخباریان ادعای خود مبنی بر قطعیت اخبار و حصول علم به صحت اصل و صدور آن از معصوم (ع) را این‌گونه توجیه کرده‌اند که مراد از علم اطمینان نفس و علم عادی است که با خبر ثقه ضابط متحرز از کذب و همچنین خبر غیر ثقه، زمانی که بدانیم دروغ نمی‌گوید و یا قرائن بر صدق آن دلالت می‌کنند، حاصل می‌شود (میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۴: ۴۸۳) و علمی که در شرعیات حجت است، علم عادی است (وحیدبهانی، ۱۴۱۶ق، ۲۲۳؛ میرزای قمی، ۱۴۳۰ق، ۴: ۴۸۳).

چراکه عقلا به احتمال خلاف موجود در آن اصلا اعتنا نمی‌کنند و لذا عمل عقلا به اخبار آحاد تخصصا از دایره عمل به ظن خارج است» (نائینی، ۱۳۷۶ ش، ۳: ۱۶۱).^۱

۳- سلفیان معاصر نیز قول به علم آوری اخبار آحاد را برگزیده‌اند و حتی انکار روایات صحیح را جایز ندانسته و منکر سنت صحیح را کافر می‌دانند، خواه حدیث متواتر باشد یا آحاد (امین، ۱۴۱۰ ق، ۹۵). ایشان احادیث واحد صحیح را هم در احکام و هم در عقائد، مفید علم و عمل می‌دانند، زیرا چیزی که مفید علم نباشد، هرگز کافی در عمل نیست (همان، ۴۹؛ محی‌علوان و عبدالقادر، ۲۰۱۳ م، ۳۱؛ بنت‌علی شویتة، بی‌تا، ۲۱).

۲-۲. قائلان به عدم حجیت اخبار آحاد

علاوه بر گروه پیشین، طیف دیگری نیز از عالمان در سده‌های نخستین حضور دارند که اخبار آحاد را حجت نمی‌دانستند. برخی از افراد این طیف از این قرارند:

۱- ابن‌قبه (م سده ۴ هـ ق) عمل به اخبار آحاد و تعبد به اخبار آحاد در دین را عقلا صحیح نمی‌دانست (شیرازی، ۱۴۰۳ ق، ۱: ۳۰۱؛ قاضی أبویعلی، ۱۴۱۰ ق، ۳: ۸۶۱).

۲- فاضل تونی (م ۱۰۷۱ هـ ق) دیدگاه شیخ صدوق در «الغیبه» را این‌گونه گزارش کرده است که: «ظاهر عبارات ایشان حاکی از قول به عدم حجیت اخبار آحاد در نزد ایشان است» (فاضل‌تونی، ۱۴۱۲ ق، ۱۵۸).

۱. با توجه به این نکته، این‌که برخی به سوی پذیرش روایات حتی در حوزه عقائد بروند، دور از ذهن نیست، زیرا در معارف اعتقادی نیز یقین عرفی و روان‌شناختی حجت است و همان‌گونه که حرّ عاملی نیز تصریح کرده است: «علاوه بر اخباری‌ها، اصولیان نیز علم عادی را از یقینات برمی‌شمارند و هیچ عاقلی نیز در این مسئله شک نمی‌کند» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳ ق، ۴۵۰). البته این استدلال به ادله نقلی در اعتقادات دینی باید مربوط به آن دسته از اعتقادات باشد که اثبات کتاب و سنت متفرع بر آن‌ها نیست. این‌که حجیت خبر واحد منحصر به مواردی شده است که دارای اثر شرعی باشد، مبتنی بر این پیش‌فرض است که حجیت خبر واحد از راه تعبد شرعی ثابت می‌شود؛ و الا کسانی که حجیت خبر واحد را از راه انسداد باب علم و یا از راه تمسک به سیره عقلایی ثابت می‌کنند، این شرط را برای حجیت ضروری نمی‌دانند؛ چراکه عرف عقلانی در حجیت خبر واحد بین احکام عملی و غیر آن و بین آثار شرعی و غیرشرعی تمایزی نمی‌گذارد و هرگز بین منقولات فقهی و غیرفقهی تفکیک نمی‌کند و همگی را از باب کشف از واقع حجت می‌داند. این امر در حالی است که سیره عقلا مهمترین دلیل اصولیان بر حجیت خبر واحد است، به گونه‌ای که بازگشت باقی ادله به همین دلیل است و مهمترین ویژگی این دلیل اطلاق آن است و لذا به مسائل فقهی نیز اختصاص ندارد (رک: حسین‌زاده و محمدی، ۱۳۸۹ ش، ۴۳؛ گوهری‌بخشایش و رضایی، ۱۳۹۲ ش، ۸۵؛ فتحی، ۱۳۹۰ ش، ۷۹). بسیاری از عالمان امامیه نیز معتقد به حجیت روایات آحاد در باب عقائدند، در این زمینه می‌توان به مجتهدانی مثل: خواجه طوسی، صدرالمتهلین، سیدعبدالله شبر، محقق‌نراقی، میرزای قمی، محقق‌اردبیلی، شیخ‌بهایی، عبدالکریم حائری، فاضل‌لنکرانی، مظاهری، مصباح‌یزدی، سیدحسن مصطفوی، محمدهادی معرفت و... و اخباریانی مثل: محمدامین استرآبادی، حرّ عاملی، محدث‌بحرانی، فیض‌کاشانی، علامه مجلسی و... اشاره کرد (رک: فتحی، ۱۳۹۰ ش، ۷۹).

۳- قاشانی و أبوبکر بن داود (م ۲۹۷ ه.ق) بر این عقیده بودند که عمل به خبر واحد جایز نیست، هر چند ورود تعبد به سبب آن جایز است (قاضی أبویعلی، ۱۴۱۰ق، ۳: ۸۶۱؛ شیرازی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۳۹؛ شیرازی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۳۰۳؛ ابن أمیرالحاج، ۱۴۱۷ق، ۲: ۳۶۲).

۴- ابن ابی عقیل عمانی (م ۳۲۹ ه.ق) نیز طبق آنچه محمدتقی شوشتری نقل کرده است، خبر واحد را در فقه خود حجت نمی دانست و روش فقهی وی (آن گونه که از آراء و فتاوایش برمی آید) بر قواعد کلی قرآن و نیز احادیث مشهور و قطعی استوار بوده است (پاکتچی، ۱۳۸۳ش، ۷۶؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶ش، ۴۱).

۵- برخی از معتزله بغداد همچون جعفر بن (جعفر بن حرب و جعفر بن مبشر) که به متشیعه معتزله نیز معروفند و احتمالاً زیدی مذهب بوده اند، نظریه انکار عمل به خبر واحد را برگزیده بودند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۲۷).

۶- پیروان مکتب متکلمان امامیه (شیخ مفید، سیدمرتضی، ابوالصلاح حلبی، سلار دیلمی، ابوالفتح کراجکی، ابن برّاج، طبرسی، ابن حمزه طوسی، ابوالفتوح رازی، قطب الدین راوندی، ابن زهره، ابن شهر آشوب، ابن ادریس حلی، و...) که به مدت سه سده (۵-۷) بر حیات علمی امامیه مسلط بودند، منکر حجّیت اخبار آحاد بودند (مصطفوی فرد و دیگران، ۱۳۹۷ش، ۱۱۳).

۷- به تصریح شیخ مفید، نه تنها جمهور شیعه، بلکه بسیاری از معتزلی ها و محکمه و همچنین گروهی از مرجئه (برخلاف رویکرد متفقه عامه و اصحاب رای) به نظریه عدم حجّیت خبر واحد گرایش دارند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-پ، ۱۲۲).

۳. آثار و پیامدهای نص گرایی محدثان امامیه در سده های نخستین

در سده های اول و دوم هجری حاکمیت مکتبی را در امامیه شاهدیم که به نص گرایی بیش از عقل گرایی گرایش داشت؛ تا این که از اواخر سده چهارم هجری و با تلاش های شیخ مفید و سیدمرتضی (شاگرد برجسته ایشان)، جریان عقل گرایی امامیه (مکتب متکلمان) ظهور و رشد کرد؛ و از آن جا که در هر علمی، الگوهای کلان فکری، اثری مهم بر پیدایش نظریه های علمی دارند، حاکمیت مکتب محدثان نیز موجب شد تا در درون آن نظریه های مختلفی متولد شود؛ که اگر این مکتب شکل نمی گرفت، این نظریه ها نیز موجودیت نمی یافتند. روایت گرایی مکتب محدثان اگرچه از یک سو موجب رشد و بالندگی حدیث شیعه و نگارش تالیفات حدیثی فراوان شد، اما از سوی دیگر، همراهی این نص گرایی با عقل گریزی و تمایل به ظواهر روایات موجب تمایل به برخی عقائد انحرافی کلامی شد که به آن ها می پردازیم:

۳-۱. پیدایش نظریه تحریف قرآن

در آغاز میانه سده سوم هجری بسیاری از محدثان امامیه به پذیرش روایاتی روی آورده‌اند که از آن‌ها بوی تحریف قرآن استشمام می‌شود و لذا ایشان نیز همچون همتایان سنی خود مدعی شدند در قرآن حذف و تبدیل‌هایی صورت گرفته است. محدثانی همچون علی بن ابراهیم قمی^۱، فرات کوفی^۲، سعد بن عبدالله اشعری آشکارا در این گروه قرار می‌گیرند و فقیهانی مثل عیاشی، کلینی، کشی، نعمانی، احمد بن ابی طالب طبرسی، ابن شهر آشوب و ... نیز به نقل روایاتی با این مضمون پرداخته‌اند^۳، اگرچه درباره وثاقت و صحت آن‌ها سخنی نگفته‌اند. حتی شیخ مفید نوبختیان را متهم به اعتقاد به زیادت و نقصان در قرآن کرده است! (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-پ، ۸۲).^۴

در قرن سوم هجری از جانب برخی از معتزلیان همچون جاحظ (۱۹۷۹م، ۳: ۲۲۳)، خیاط (۱۹۲۵م، ۱۰۷، ۱۵۹) و جبایی (ابن طاووس، ۱۳۶۳ش، ۱۴۴) و نیز در نیمه اول قرن پنجم از سوی برخی از بزرگان معتزله همچون قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی (۱۹۶۶م، ۱۳۱)، و نیز بزرگ‌ظاهریان، ابن حزم ظاهری (۱۹۸۲م، ۵: ۴) شاهد برخی از اظهارنظرها هستیم که مبتنی بر آن همه شیعیان به گرایش به نظریه تحریف قرآن متهم شده‌اند و این اتهامات توسط متأخران و نیز برخی از معاصرین همچنان تکرار می‌شود.

البته این مطلق‌نگری معتزلی‌ها قابل پذیرش نیست؛ زیرا در همین ایام این امر حتی در میان محدثان شیعی نیز اجماعی نبوده و فقیهانی مثل شیخ صدوق (۳۸۱م) که نماینده شاخه متفکر مکتب محدثانند، قول به تحریف را رد کردند (صدوق، ۱۴۱۴ق، ۸۴). طبق گزارش نجاشی (۱۴۰۷ق، شماره ۱۰۴۷) ابن جنید اسکافی نیز در همین دوره، کتابی با عنوان «ایضاح خطا من شنع علی الشیعه فی امر القرآن» تألیف کرده و قصد دفاع از امامیه در برابر اتهام‌های مخالفان را داشته است.

باید توجه داشت که هنگامی که یک مکتب در حوزه حدیث تسلطش را بر زمانی

۱. فیض کاشانی در مقدمه تفسیر خود با اشاره به مملو بودن تفسیر علی بن ابراهیم قمی از روایات دال از تحریف قرآن و نیز زیاده‌روی ایشان در این زمینه، می‌گوید: «علی بن ابراهیم القمی (ره) فان تفسیره مملو منه و له غلوّ فیه» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۵۲).

۲. طبق نظر آیت الله بروجردی، نزدیک یک چهارم روایات تحریف در تفسیر فرات بن ابراهیم کوفی نقل شده است (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۴۸۳).

۳. محدث بحرانی مجموع این روایات را گردآوری کرده است (رک: بحرانی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۷۲-۸۴).

۴. البته این مسئله با تردید جدی روبرو است، زیرا طبق گزارش شیخ طوسی، قائلی برای فرضیه افزوده شدن به قرآن وجود ندارد و از همینرو بطلان این فرضیه اجماعی است (طوسی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳) و لذا بعید است که فقیهان مشهوری چون نوبختیان از این فرضیه حمایت کرده باشند. همچنین، شیخ مفید نیز این مطلب را به عنوان یکی از شنیده‌های خود نقل کرده، نه این‌که در آثار و تألیفات نوبختیان این مدعا را مشاهده کرده باشد.

خاص تثبیت می‌کند، در این مقطع فضایی برای تولید و تکثیر نظریات و قواعد جدید به دست می‌آید و از همین‌رو وقتی الگوواره کلان نص‌گرایی افراطی در درون گفتمان امامیه شکل می‌گیرد، توسعه در پذیرش روایات منجر به این امر می‌شود که روایات با اصالتی سنی که مشعر به تحریف قرآن بودند، به مصنفات شیعه راه یابند و نظریه تحریف در درون امامیه شکل گیرد؛ که البته اهل سنت با ارائه تئوری نسخ‌های چندگانه خود را از این اتهام تبرئه کردند و این‌گونه این اتهام تا عصر اخیر دامن شیعه را گرفته است (برای مطالعه در این زمینه رک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰ش، ۱۱).

البته برخی با نقد دلالت این روایات و یا تمایز بین نقل یک روایت و اعتقاد به آن روایت و توجیهاتی از این دست، دفاعیاتی درباره چرایی ورود روایات مشعر به تحریف در مصنفات مکتب محدثان و رد انگاره اعتقاد آنان به نظریه تحریف قرآن بیان کرده‌اند که برخی از این دفاعیات نیز (درباره افرادی مثل کلینی و ...) در جای خود صحیح است، اما باید توجه داشت که رویکرد نص‌گرایی مکتب محدثان از یکسو موجب ورود این روایات به مصنفات حدیثی و از سوی دیگر موجب تمایل پاراهای از آنان به این‌گونه روایات شد. علاوه بر این، حتی اگر بپذیریم تقابلی حقیقی بین دو گروه مخالفان و موافقان نظریه تحریف قرآن وجود نداشته است، چنین تقابلی از جانب مکتب متکلمان به ریاست شیخ مفید و سیدمرتضی (آن‌گونه که از آثارشان پیداست) در نوع رویکرد به قرآن و نیز مسائل اعتقادی احساس می‌شده است و همین حس تقابل موجب بازنگری در الگوواره پذیرش روایات شده است.

۲-۳. رواج عقائد فاسد کلامی (نظریه جبر، تشبیه، غلو، تقصیر و ...)

همان‌گونه که انگاره تحریف از طریق مراودات و نیز منازعات بین فرقه‌ای وارد مصادر روایی شد، مشابه همین را در آراء کلامی امامیه (همچون اعتقاد به جبر و تشبیه و یا غلو و تقصیر) شاهدیم. طبق گزارش سیدمرتضی «تمامی قمی‌ها، بدون هیچ استثنائی، بجز اباجعفر بن بابویه معتقد به جبر و تشبیه هستند و تألیفاتشان نیز به این مطلب شهادت می‌دهد» (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۱۰). استاد وی، شیخ مفید، نیز شرایط عصر خویش را این‌گونه گزارش می‌کند که دائما از معتزله می‌شنود که همه گذشتگان امامیه مشبهه بودند و از مشبهه عامه نیز مثل مطلب را می‌شنود و حتی گروهی از اصحاب حدیث امامیه نیز این مطلب را تایید می‌کنند و می‌گویند: اعتقاد به نفی تشبیه را ما از معتزله گرفته‌ایم! (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-الف، ۷۷).

با رجوع به مصنفات رجالی نیز افراد متعددی را می‌یابیم که لااقل به این انگاره متهمند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، شماره ۸۸۹، ۱۰۲۰، ۱۱۸۰). حتی کسانی که از متکلمان امامیه و بلکه از بزرگان آن‌ها به شمار می‌روند نیز با همین اتهام روبرو هستند؛ تا آن‌جا که ابن ابی‌الحدید از برخی همچون هشام بن حکم با عنوان «مستضعفین از متکلمان» یاد می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۵۹م، ۳: ۲۲۳).^۱ روایات متعددی از بزرگان اصحاب ائمه مثل هشام بن سالم (موسوی جزایری، ۱۴۱۷ق، ۱: ۲۴۷)، هشام بن حکم (کلینی، بی‌تا، ۱: ۱۰۴)، مومن طاق (همان، ۱۰۰: ۱)، یونس بن عبد الرحمن (صدوق، ۱۴۰۰ق، ۲۷۷) و ... نقل شده است که بوی گرایش به تشبیه و تجسیم می‌دهند.

علاوه بر این موارد، سیدمرتضی نیز در باب «مسأله فی نفی الرؤیه» گزارشی را آورده و گروهی را در دسته معتقدان به دارای مکان بودن و نیز تحرک و انتقال خداوند گنجانده است. این افراد از این قرارند: هشام بن حکم، علی بن منصور، علی بن اسماعیل بن میثم، یونس بن عبد الرحمن، ابن سالم جوالیقی و نیز حشویه و جماعت مشبهه (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۲۸۱).

روایاتی نیز در مصنفات متقدم امامیه همچون اصل زید نرسی (نخبه من الرواه، ۱۴۰۵ق، ۵۴) و نیز تفسیر علی بن ابراهیم قمی (قمی، ۱۳۶۷ش، ۱: ۲۰) وجود دارد که وجود چنین فضایی را تقویت می‌کند. حتی روایت موجود در تفسیر علی بن ابراهیم قمی در عین این که به وضوح ثابت می‌کند که گروهی در میان امامیه گرایش به تشبیه داشتند، مشعر به این امر نیز هست که اتهامات وارده به هشام بن حکم و پیروان وی با واقعیت سازگار نیست.

بنابراین در درون امامیه شاهد دو طیفیم: یکی جریان هشام بن حکم و دیگری جریان اکثریت به ریاست هشام بن سالم جوالیقی و مومن طاق. یکی از شواهد این مطلب این است که طبق گزارش نجاشی، هشام بن حکم هم کتابی در رد هشام بن سالم جوالیقی نوشته و هم در رد مومن طاق (رک: نجاشی، ۱۴۰۷ق، ش ۱۱۶۴). شخصیت‌های کلامی جریان اکثریت را باید متکلمان نص‌گرا نامید و شواهد حاکی از آن است که علت اصلی تمایز آنان، اعتقاد به ذی صورت بودن خداوند است که ظاهراً از متون دینی مربوط به معراج پیامبر (ص) اخذ شده است. بنابراین با صرف نظر از وارد بودن و یا نبودن برخی از این اتهامات نسبت داده شده به برخی از طیف‌ها و یا افراد، وجود جریانی تشبیهی، که

۱. برای مشاهده روایات دال بر این که هشام به حکم معتقد به جسمانی بودن خداوند و هشام بن سالم قائل به صورت داشتن خداوند بوده است (رک: صدوق، ۱۳۹۸ش، ۹۷).

۲. خویی این روایت را با توجه به معیارهای رجالی، صحیح و نشان دهنده انحراف اعتقادی یونس می‌داند (خویی، ۱۴۱۳ق، ۲۰: ۲۱۵).

احتمالا اکثریت امامیه را نیز تشکیل می‌داده است، قطعی است (رک: گرامی، ۱۳۹۰ ش، ۸۷). البته دفاعیاتی نیز از این متکلمان و خصوصا هشام بن حکم صورت گرفته است، هم از جهت نقد نسبت دادن چنین اعتقاداتی به ایشان و هم از جهت شرح و تفسیر عبارات ایشان درباره چستی مفهوم جسمانیت و حرکت و... (گرامی، ۱۳۹۱ ش، ۱۲: ۱۳۵-۱۶۶) و نیز از جهت عدول ایشان از این اعتقاداتشان (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق-الف، ۷۷؛ کرکی، بی تا، ۲۰۶) و...؛ اما همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره شد، چنین تقابلی از جانب مکتب متکلمان (به ریاست شیخ مفید و سید مرتضی) در نوع رویکرد به مسائل اعتقادی احساس می‌شده و همین موجب بازنگری در الگوواره پذیرش روایات شده است. به تعبیر دیگر، این که در عالم واقع و نفس الامر تقابل وجود دارد و یا نه، یک بحث است و وجود احساس تقابل و اختلاف بحثی دیگر؛ و آن چیزی که زمینه شکل‌گیری یک جریان را فراهم می‌کند، همین احساس تقابل و اختلاف است و گاه جریان‌های فکری و یا اجتماعی معلول همین امور روان‌شناختی- جامعه‌شناختی هستند.

اما مسئله دیگری که مذهب امامیه با آن درگیر بود، گروه‌های افراطی و تفریطی‌ای بودند که در قالب «غلو و تقصیر» خود را نشان دادند. شیخ مفید این در این باره گزارش می‌دهد که از محمد بن حسن بن ولید (استاد شیخ صدوق) درباره تقصیر این‌گونه نقل کرده است که: «اول درجه از غلو نفی سهو از پیامبر (ص) و ائمه (ع) است»^۱. سپس می‌افزاید: «اگر این حکایت درست باشد، مقصر است اگرچه از مشایخ قمیین و علماء ایشان است. ما جماعتی را یافتیم که به سوی ما از قم وارد شدند و آشکارا در دین اهل تقصیر بودند و ائمه (ع) را از مرتبه خود تنزل می‌دادند و گمان می‌کردند که ائمه (ع) بسیاری از احکام دینی را نمی‌دانند، تا آن‌که در دل‌هایشان واقع شود. و از ایشان کسی بود که می‌گفت: ائمه (ع) در احکام شریعت به رأی و ظنون پناه می‌برند و این‌گونه ادعا می‌کنند که آنان از علماء هستند؛ حال این که این بی هیچ شبهه‌ای تقصیر است» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق-ت، ۱۳۵).

به نظر می‌رسد که سخت‌گیری قمی‌ها در مسئله غلو، برخی از آن‌ها را به سوی تقصیر سوق داد و جالب این که شیخ صدوق یکی از علانم اهل تقویض و غلو و اصناف آن‌ها را این می‌داند که علما و مشایخ قم را متهم به تقصیر می‌کنند (صدوق، ۱۴۱۴ ق، ۱۰۱). تعریف خاص آنان از غلو در کنار برخورد سخت‌گیرانه آن‌ها در برابر خطر غالیان، موجب شد تا این اتهام افرادی را دربرگیرد که در مکاتب و حوزه‌های دیگر غالی به

۱. شیخ صدوق نیز در این زمینه از این اعتقاد استاد خود دفاع کرده است (صدوق، ۱۴۰۴ ق، ۱: ۳۵۹).

شمار نمی‌رفتند. در زمان احمد بن محمد بن عیسی اشعری افراد متعددی به اتهامات مختلف، از جمله غلو از قم اخراج شدند و حتی می‌خواستند محمد بن اورمه را به همین اتهام به قتل برسانند، ولی دیدند که وی نماز می‌خواند و لذا از انجام آن منصرف شدند (نجاشی، ۱۴۰۷ق، ۸۹۱)؛ حال این‌که ابن غضائری، که خود به سختگیری‌های رجالی مشهور است، وی را از این اتهام تبرئه کرده است (ابن غضائری، ۱۳۶۴ش، ۹۳). نجاشی در فهرست خود ۳۲ نفر از راویان را به دلیل اندیشه غلوآمیزشان تضعیف کرده که البته در برخی موارد، این تضعیفات از جانب خود نجاشی و در بعضی موارد نیز به نقل از بعضی اصحاب و مشایخ او و یا قمی‌ها است.^۱ بیشترین تعداد غالیان نیز در عصر سه تن از معصومین (ع) یعنی عصر امام صادق (ع) تا عصر امام رضا (ع) می‌زیسته‌اند. در همین اعصار (سده‌های ۲-۵) شاهدیم که برخی از راویان و محدثان در ردّ اندیشه‌های غالیانه تالیفاتی نیز داشته‌اند^۲ و همین امر (نگارش انبوهی از تالیفات در این حوزه) خود دال بر رواج جریانی قوی است که با وجود آن بسیاری از بزرگان امامیه احساس خطر کرده و با نگارش تالیفاتی به رد و انکار آن‌ها اقدام کرده‌اند.

باید توجه داشت که وجود جریان‌های اهل غلو و تقصیر و نیز روایات حاکی از آن در بین امامیه و نیز مصنفات آنان امری بعید نیست؛ زیرا مسئله غلو و تقصیر در بین امامیه رنگ و بوی سیاسی به خود گرفته بود و غالیان خود جزء جریان‌های اپوزیسیون و مخالف دستگاه خلافت بودند - و از همین رو شاهدیم برخی مثل مغیره و ابوالخطاب به دلیل شورش علیه حکومت اعدام شدند- و بیان حقیقت مراتب علمی ائمه (ع) و نیز جعل و بزرگ‌نمایی درباره شؤونات ایشان موجب تقویت این طیف‌ها می‌شد. به همین دلیل نیز معصومین (ع) در بیان مسائلی از این قبیل که زمینه سوء استفاده جریان‌های انحرافی را فراهم می‌کرد، جانب احتیاط را رعایت می‌کردند و حتی گاه فضائل خود را کمتر از حد واقعی آن بیان می‌کردند. حکومت‌ها نیز برای تخریب وجهه و جایگاه ائمه (ع) و پیروانشان در برابر دیگر جریان‌های فکری به این مباحث دامن می‌زدند و از همین رو شاهدیم وقتی امام موسی بن جعفر (ع) به شهادت رسیدند، پیکر ایشان را بر روی پل بغداد آوردند و ندا دادند: «هَذَا الَّذِي تَزَعُمُ الرَّافِضَةُ أَنَّهُ حَيٌّ لَا يَمُوتُ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ۲۳).

۱. رک: دیاری‌بیدگلی، ۱۳۸۴ش، ۷۷. حساسیت شدید قمیان علیه غلات موجب شد تا تعداد زیادی از قمیان به تدوین کتاب‌هایی در رد غلات اقدام کنند و حتی برخی از راویان متهم به غلو خود به ردّیه نگاری بر ضد غالیان نیز اقدام کرده‌اند، مثل: محمد بن حسن صفار، حسین بن سعید اهوازی، سعد بن عبدالله بن ابی‌خلف، یونس بن عبد الرحمن، محمد بن اورمه، شیخ صدوق و
۲. با رجوع به فهرست نجاشی، می‌توان بسیاری از این آثار را شناسایی کرد (رک: دیاری‌بیدگلی، ۱۳۸۴ش، ۷۷).

۴. تحلیل و بررسی

۴-۱. علم‌آوری مصنفات روایی در سده‌های نخستین

عالم‌ان متقدم، روایات اصول و مصنفات خود را علم‌آور می‌دانستند؛ اگرچه برخی، آن‌ها را در شمار خبر واحد، برخی دیگر آن‌ها را در زمره متواترات و یا محفوظ به قرائن دانسته و گروهی نیز آنان را متلقاه بالقبول^۱ می‌دانستند، اما همگی در یک امر اتفاق نظر داشتند و آن این‌که، این روایات علم‌آور و موجب سکون نفس هستند. بنابراین به نظر می‌رسد که با مقطعی از تاریخ اسلام روبرو هستیم که عالم‌ان مسلمان ظن را فاقد حجّیت می‌دانستند و بر لزوم احراز علم اصرار داشتند و مرادشان از علم نیز علم عادی (اطمئنان) بود؛ کما این‌که در موارد متعددی در قرآن (الممتحنة: ۱۰؛ یوسف: ۸۱؛ النحل: ۷۸) نیز مراد از علم، علم عرفی و اطمینان عقلایی است (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۴۸۸).

نکته‌ای که نشان می‌دهد نظریه لزوم علم‌آوردن سنت محکیه بر رویکرد مخالفان آن برتری داشت، این امر است که پیروان نظریه عدم حجّیت خبر واحد مستدتر و سازمان‌یافته‌تر از جریان رقیب خود عمل کردند و بسیاری از ادله‌ای که در عصر اخیر از آن‌ها به منظور اثبات حجّیت خبر واحد بهره می‌بریم، در آن عصر، حتی از جانب طرفداران نظریه حجّیت خبر واحد، چنین معنایی را افاده نمی‌کردند. برای مثال، سیدمرتضی که در رأس طرفداران نظریه عدم حجّیت خبر واحد است، ادله متفاوتی از قرآن و عقل و اجماع به منظور اثبات نظریه خود ارائه می‌کند؛ اما در موضع مقابل ایشان، مهمترین دلیل شیخ طوسی برای اثبات مدعای خود اجماع امامیه است که آن هم در تعارض با اجماع ادعایی سیدمرتضی است! (حبالله، ۲۰۰۶م، ۱۴۶).

محقق حلی نیز ادله شیخ طوسی به منظور اثبات مدعای خود را سه دلیل می‌داند: اجماع امامیه، وجود اختلاف بین اصحاب به دلیل اختلاف احادیث و توجه طائفه به روایان احادیث (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۴۷). حال این‌که، این ادله همگی قابل مناقشه هستند، چراکه ادعای اجماع امامیه بر حجّیت خبر واحد با ادعای اجماعی که از ناحیه سیدمرتضی مطرح شده در تناقض است؛ اختلاف بین اصحاب نیز می‌تواند به دلیل روایات تقیه‌ای باشد، چنان‌که اخباریان از جمله محدث بحرانی بسیار بر این مسئله پای می‌فشارند؛ توجه به علم رجال نیز محتمل است که به دلیل جمع‌آوری قرائن به منظور

۱. از نظر جمهور اهل سنت، خبر واحدی که از جانب امت تلقی به قبول شده باشد، علم‌آور است (ابن تیمیّه، ۱۴۱۶ق، ۱۸: ۴۱؛ ابن قیم، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۶۰؛ شنیطی، ۱۴۲۲ق، ۱۸۹) و از آن‌جا که اخبار صحیحین را دارای این شرط می‌دانند، معتقدند که به صدور روایات ایندو کتاب علم حاصل می‌شود (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۱ق، ۵۲؛ همو، بی‌تا، ۳: ۲۰؛ ابن صلاح، ۱۴۰۶ق، ۲۹؛ سخاوی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۵۱).

حصول یقین باشد. در این ادله هیچ ردی از تمسک به آیات قرآن نیز وجود ندارد و به همین دلیل است که بروجردی دلالت آیات قرآن بر حجیت اخبار آحاد را نقد کرده؛ زیرا استدلال به آیات قرآن در باب حجیت اخبار آحاد در آثار متأخران ظهور یافته و در تالیفات نخستین در علم اصول اثری از استدلال به این آیات نیست (بروجردی، ۱۴۱۵ق، ۵۰۷).

اما در این بین، عالمانی که معتقد به حجیت خبر واحدند، ظن را حجت نمی‌دانستند و اگر خبر واحد عادل را دارای حجیت می‌دانستند، از باب علم‌آوری آن بود و در آثار خود نیز با ادله و شواهد گوناگونی رأی خود را مستند کرده‌اند. شاهد آشکار این مدعا ابن‌قیم است که در «الصواعق المحرقة» ادله بیست‌ویک‌گانه‌ای را دال مفید علم بودن خبر واحد آورده است (ابن‌قیم، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۷۶-۵۸۵). بنابراین در سده‌های متقدم شاهد حاکمیت جریانی هستیم که معتقد به علم‌آوری نصوص روایی است؛ هرچند ایشان از یک وحدت نظر برخوردار نیستند و برخی نصوص روایی را به دلیل شرط تواتر و احتفاف به قرائن مفید علم می‌دانند و برخی دیگر، اگرچه آن‌ها را خبر واحد می‌دانند، اما با تمسک به ادله متعددی، معتقدند که خبر واحد نیز در صورت وجود شرایطی برای آن، از جمله وثاقت راوی، می‌تواند علم‌آور باشد.

۲-۴. چگونگی پاسخ‌دهی عالمان سده‌های نخستین به پدیده تعارض روایات

اگر متقدمان روایات مصنفات امامیه را قطعی‌الصدور می‌دانستند، برای پدیده تعارض روایات چه پاسخی داشتند؟ باید به این امر توجه داشت که وجود روایات متعارض در مصنفات حدیثی با نظریه یقین به صدور آن‌ها منافات ندارد؛ زیرا طبق اخبار متعدد صادره از ائمه (ع)، ریشه این اختلافات نه به دلیل پدیده جعل، بلکه به خاطر سیاست‌های خود ائمه (ع) است (طوسی، ۱۴۱۷ق، ۱: ۱۳۰؛ صدوق، بی‌تا، ۲: ۳۹۵). چنان‌که محقق بحرانی نیز مقدمه اول کتاب خود را به «عدم اختصاص حمل بر تقیه در صورت وجود قائلی از عامه» اختصاص داده است (بحرانی، بی‌تا، ۱: ۴) و تصریح می‌کند که ائمه (ع) به منظور محافظت از خود و شیعیانشان بین احکام اختلاف می‌انداختند، هرچند در بین آن‌ها کسی از مخالفان نباشد؛ لذا مسئله‌ای واحد، جواب‌های متعددی می‌دهند (همان، ۱: ۵).^۱

۱. به همین دلیل بحرانی توسعه بسیاری را برای روایات تقیه‌ای قائل است و به بیان مستندات خود در این زمینه می‌پردازد (بحرانی، بی‌تا، ۱: ۵-۷). حتی به هنگام ترجیح بین روایات، بعد از عرضه روایات بر قرآن، ترجیح به دلیل تقیه را قوی‌ترین مرجع می‌داند و تصریح می‌کند که بیشتر اختلاف واقع شده در روایات و بلکه تمام اختلافات، به دلیل تقیه است (همان، ۱: ۸) که البته این دیدگاه توسط برخی از معاصران به چالش کشیده شده است (رک: شاهرودی و ثقفیان، ۱۴۰۳ش، ۲۰: ۲۲۳-۲۴۴).

علاوه بر این امر، در قرون نخستین فقهیانی همچون ابن جنید اسکافی وجود دارند که اختلاف در روایات و دیدگاه‌های ائمه (ع) را به دلیل رأی و نه جعل و یا تقیه می‌دانستند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-ب، ۷۵) و همین می‌توانست خود توجیهی دیگر برای رفع این تعارضات باشد. همچنین، دستیابی به یقین از طریق اخبار در اعصار نخستین بسیار آسان‌تر بوده؛ هم به دلیل کمی واسطه‌ها و هم به این دلیل که طریقه حصول یقین از روایات، نزد متقدمان از دشواری و نیز پیچیدگی امروز برخوردار نبود و آنان «به حدیثی که شاهی از قرآن داشته باشد، عمل می‌کردند و نزد ایشان حجت بود، بلکه شاید احادیث این‌گونه را در زمره احادیث قطعی می‌دانستند و آن را از ذیل اخبار آحاد خارج می‌کردند. صریح گفتار شیخ طوسی در العده و اول الاستبصار و ظاهر کلام ایشان در اول التهذیب همین است» (وحیدبهبهانی، ۱۴۱۶ق، ۱۷۳).

از دیدگاه شیخ طوسی، قرائنی که باعث علم‌آوری اخبار آحاد می‌شوند و آن‌ها را به اخبار متواتر ملحق می‌کنند، بسیارند، که برخی از آن‌ها را این‌گونه برمی‌شمرد: مطابقت با عقل و مقتضای آن، مطابقت با ظواهر قرآن، مطابقت با سنت قطعی، مطابقت با اجماع مسلمانان و مطابقت با اجماع امامیه. سپس وی اضافه می‌کند که تمامی این قرائن موجب علم می‌شوند و خبر را از حیز آحاد خارج کرده و در باب معلوم داخل می‌کنند و موجب عمل به آن می‌شوند (طوسی، ۱۳۶۳ش، ۱: ۳).

علاوه بر این، گاه برخی از پیشینیان درباره اخباری ادعای تواتر و یا قطع به صدور می‌کنند؛ که حتی تصور آن برای ما دشوار می‌نماید و این نشان‌دهنده آن است که آنان مکانیزم دستیابی به یقین را بسیار ساده‌تر از چیزی می‌دانستند که امروزه برای تحقق آن لازم می‌دانیم. به عنوان نمونه، شیخ طوسی عمل به خبر واحدی که با خبر واحد دیگری در تعارض نباشد، را از باب اجماع بر نقل آن واجب می‌داند (همان، ۱: ۴). به تعبیر دیگر، اگر در یک مسئله فقهی فقط یک روایت وجود داشته باشد و معارضی نداشته باشد، به منزله اجماع امامیه بر نقل آن و علم‌آور است. محقق حلی نیز درباره رفع تعارض اخبار آورده است که «بین دو خبر که یکی راوی اش مجهول بود و دیگری معروف و یا این که سند یکی متصل بود و دیگری مرسل، ترجیح با آن خبری است که راوی آن معروف و یا سندش متصل است. دلیل این امر نیز وجود شرایط عمل به یقین در این دو خبر است» (محقق حلی، ۱۴۰۳ق، ۱۵۵).

همچنین ابن ابی عقیل که از اولین حلقه‌های این جریان فکری است؛ تنها کسی است که در بین امامیه قائل به عدم نجاست آب قلیل به سبب برخورد با نجاست

(در صورت عدم تغییر) است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۷۶) و مستند ابن ابی عقیل بر فتوایش، خبری متواتر از امام صادق (ع) است (همان، ۱: ۱۷۷)، حال این که ابن خبر مورد پذیرش هیچ یک از اصحاب امامیه قرار نگرفته و ابن ابی عقیل درباره خبری ادعای تواتر کرده که از دیدگاه دیگر اصحاب امامیه در شمار نوادر و شذوذ قرار می‌گرفت.^۱

۳-۴. وجه تمایز دو مکتب محدثان و متکلمان

اگر مکتب محدثان و نیز مکتب متکلمان، هردو، به صدور مصنفات روایی امامیه یقین دارند، تفاوت بین این دو مکتب چیست؟ جدال بین این دو مکتب و به تعبیر دیگر، کشمکش میان دو مکتب عقل‌گرا و نقل‌گرا بیشتر در دایره نقد محتوایی روایات است. ویژگی اهل حدیث، نص‌گرایی و پرهیز از اجتهاد است و از همینرو بر طبق ظاهر احادیث عمل می‌کنند و از دخالت دادن عقل و اجتهاد در فهم روایات و نقادی آن‌ها پرهیز می‌کنند و حتی همین رویکرد را در رویارویی با مسائل کلامی نیز دارند و حتی کتب کلامی‌ای که توسط طرفداران این جریان فکری نوشته شده است، برگرفته از مبانی عقلی نیست و صرفاً احادیث اعتقادی است. چنین رویکردی با هدف پرهیز از افتادن در دام اصحاب رأی، و پیراستگی معارف شیعی از معارف غیر مطمئن بشری صورت گرفته است. ایشان تلاش داشتند تنها در محدوده نقلیات تحقیق و جستجو کنند و از دخالت دادن عقل در تحلیل‌های خویش پرهیزند. این امر موجب این گشت که مباحث اعتقادی جریان محدثان امامیه در مباحث نقلی تبلور یابد و حتی نگاشته‌های فقهی آنان نیز صرفاً نقل مضمون روایات معصومین (ع) باشد.

در نقطه مقابل، شیخ مفید در «تصحیح اعتقادات» غالباً به جای زیر سوال بردن روایات نقل شده توسط شیخ صدوق، سعی بر نقد محتوایی این روایات و عرضه آن‌ها بر عقل داشت^۲ و درباره شیخ صدوق می‌گوید: «لَكِنَّهُ عَلَى مَذْهَبِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ فِي الْعَمَلِ عَلَى ظَوَاهِرِ الْأَلْفَاظِ وَالْعُدُولِ عَنْ طَرِيقِ الْإِعْتِبَارِ وَ هَذَا زَائِي يَضُرُّ صَاحِبَهُ فِي دِينِهِ وَ يَمْنَعُهُ الْمَقَامَ عَلَيْهِ عَنِ الْإِسْتِبْصَارِ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-ت، ۱۳۸) و در «المسائل السرویه» اصحاب حدیث را این گونه توصیف می‌کند: «لَيْسُوا بِأَصْحَابِ نَظَرٍ وَ تَفْتِيْشٍ، وَ لَا فِكْرٍ فِيمَا يَرَوْنَهُ وَ تَمِيْزٍ» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-ب، ۷۳).^۳

۱. این احتمال نیز که شاید عالمان غیر از ابن ابی عقیل نیز قطع به صدور این روایت داشته‌اند، اما آن را حمل بر تقیه می‌کردند، بعید است؛ زیرا در میان اهل سنت فقط مالک بن انس این رأی را برگزیده است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ۱: ۱۷۶).

۲. شیخ طوسی نیز در مقدمه الاستبصار تصریح کرده که سعی دارد بین روایات جمع کند و تا آن جا که امکان دارد، روایات را رد نمی‌کند (طوسی، ۱۳۶۳ش، ۱: ۳).

۳. برای مطالعه بیشتر در این زمینه (رک: دهقانی و دیگران، ۱۴۰۲ش، ۱۹: ۲۳۱-۲۵۰).

در سده‌های متقدم، محدثان از آن‌جا که هرگونه کشف حکم شرعی از طریق عقل را قیاس و در نتیجه باطل و ناروا می‌دانستند، لذا مخالف هرگونه استدلال عقلی بودند (محقق کرکی، ۱۹۷۱م، ۱۷). در عصر حضور به دلیل تشابه ظاهری و یا اسمی، هرگونه استدلال و یا تحلیل عقلی، «قیاس» شناخته می‌شد و لذا اصحاب حدیث دستورات نهی از عمل به قیاس را شامل آنان نیز می‌دانستند. آنان از ترس غلتیدن در دامان روش‌های ظنی ناصحیح (قیاس، استحسان، مصالح مرسله و...) که سنیان در دام آن افتاده بودند، از ادخال عقل در فهم شریعت هراس داشتند. حتی شیخ صدوق (صدوق، ۱۴۱۴ق، ۴۲) با استناد به روایاتی که در آن‌ها از جدل و کلام انتقاد شده است، جدل و بحث درباره خدا و امور دین را ممنوع می‌شمارد.

اما شیخ مفید گرایش فکری شیخ صدوق را مانع درک صحیح عبارات شارع می‌داند و بر وی ایراد می‌گیرد که چرا طریقه اهل تقلید را در پیش گرفته و از فهم صحیح عبارات وامانده است؟ از این‌رو وی در پاره‌ای موارد، بر استاد خود خرده می‌گیرد که حدیث صحیح را به کار برده، اما در تفسیر آن، از طریقه اهل حدیث تبعیت کرده و به خطا رفته است و حتی در موضعی (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-ت، ۷۹) به وی انتقاد کرده که اگر وی به ذکر روایات اکتفا می‌کرد و معانی آن را تبیین نمی‌کرد، بهتر بود.

قمی‌ها از آن‌جا که کاملاً وابسته به روایات بودند و برای عقل در عرصه استنباط جایگاهی چندانی قائل نبودند، ناچار بودند که به روایات تکیه کنند، خصوصاً در مسائلی که با کمبود روایت نیز روبرو بودند. تکیه محدثان قم در مسائل اعتقادی نیز صرفاً بر احادیث، و با پرهیز از تأملات و نقادی‌های عقلانی بود و این امر آنان را ناخودآگاه به سمت پذیرش ظواهر احادیث موهم جبر و تشبیه به پیش‌رانده بود. اما برای متکلمان بغداد، فرار از این‌گونه احادیث کاری آسان بود، چراکه التزام نسبت به اخبار آحاد را نپذیرفته بودند؛ و اگر متن حدیثی را با مبانی و اصول مسلم عقلی ناسازگار می‌یافتند، در صورت عدم تحمل توجیه، آن را رد می‌کردند؛ حال این‌که محدثان مکتب قم در زمینه اصول و فروع دین، پا را فراتر از محدوده روایات نمی‌نهادند و ناچار به پذیرش احادیثی بودند که موهم جبر یا تشبیه بودند و از این‌رو متکلمان بغداد برای حفظ عقلانیت مبانی کلامی شیعه، خود را ناچار از حملات تند و شدید علیه محدثان مکتب قم می‌دیدند. بنابراین جواب این سوال نیز روشن می‌شود که چگونه کسی همچون شیخ صدوق که عدم سهوالتی را نمی‌پذیرد و حتی آن را نشانه غلو می‌داند، به فرازهای بلند زیارت جامعه کبیره (که بسی بالاتر و مهم‌تر از عدم‌السهو است) باور دارد و حتی آن‌ها را در آثارش

نقل می‌کند؟ راز پذیرش سهوالنبی از یک‌سو و نقل مضامین والای زیارت جامعه کبیره از سوی دیگر، در همین مسئله نص‌گرایی شدید مکتب قم است. ایشان همان‌گونه که سهوالنبی را (به دلیل وجود روایاتی در این زمینه) می‌پذیرفتند، فرازهای والای زیارت جامعه کبیره را نیز به همین دلیل (وجود روایت صادره از معصوم) می‌پذیرفتند. قمی‌ها و از جمله شیخ صدوق، نقد روایات را با دلایل غیر قطعی و خصوصاً دلایل عقلی، نمی‌پذیرفتند و این‌گونه تصور می‌کردند که در صورت رد روایات با نقد عقلی، ممکن است تمام روایات امامیه همین‌گونه نقد و در نتیجه رد شوند؛ چراکه عقل توانایی درک تمام امور مطرح‌شده در روایات را ندارد و امکان دارد که با پی‌نبردن به حقیقت، آن‌ها را رد کند (طباطبایی، ۱۳۹۳ ش، ۸۴).^۱

۵. نتیجه‌گیری

۱- عصر حضور و غیبت صغری را باید عصر علم‌آوری مصنفات روایی دانست. عالمان این قرون در مواجهه با اخبار آحاد، دو دسته بودند: قائلان به حجّیت اخبار آحاد و قائلان به عدم حجّیت اخبار آحاد؛ و حتی عالمان دسته نخست نیز اخبار آحاد را به دلیل علم‌آوری حجت می‌دانستند.

۲- نص‌گرایی افراطی مکتب محدثان از یک‌سو و ظاهرگرایی افراطی (عقل‌گریزی) آنان از سوی دیگر زمینه شکل‌گیری برخی آراء فاسد کلامی را فراهم کرد و این امر خلافا و کاستی‌های مکتب محدثان در مواجهه آنان با سنت را آشکارتر ساخت و زمینه تغییر الگوی فکری علمای امامیه را فراهم کرد.

۳- در اعصار نخستین و تا زمان ظهور علامه حلی، پیروان عدم حجّیت خبر واحد مستندتر و نیز سازمان‌یافته‌تر از مخالفان خود عمل کرده‌اند و انبوهی از مستنداتی که در عصر اخیر به منظور اثبات حجّیت خبر واحد مورد استناد قرار گرفته، در عصر متقدمان و حتی از جانب طرفداران نظریه حجّیت خبر واحد، چنین معنایی را نمی‌رسانند.

۴- عالمان عصر حضور، دلیل تعارض روایات را نه ورود جعل، بلکه تقیه، اجتهاد ائمه (ع) و سیاست ائمه (ع) می‌دانستند؛ و جدال میان دو مکتب عقل‌گرا (متکلمان) و نقل‌گرا (اهل حدیث) بیشتر در دایره نقد مضمونی روایات بوده است.

۱. لذا شیوه نص‌گرایانه و عقل‌گرایانه مکتب محدثان موجب شده بود تا آنان در اعتقادات خود دچار نوعی تناقض‌گویی و رویکردی دوگانه شوند و این امر ضرورت تنقیح مبانی فکری تشیع را دوچندان کرده بود و لذا شیخ مفید و سیدمرتضی به منظور پی‌ریزی و تنقیح مبانی فکری تشیع سعی بر ارائه الگویی کردند تا بر اساس آن بتوانند به تصفیه مصنفات روایی امامیه پرداخته و این‌گونه بسیاری از روایات در حوزه تحریف، جبر، تشبیه، غلو و... که وارد مصادر روایی شیعه شده‌اند را کنار بگذارند و این‌گونه با تلاش‌های این دو، مکتب محدثان رو به افول رفت و مکتب متکلمان جای آن را در امامیه گرفت.

دسترسی به داده‌ها

داده‌های تولیدشده در این پژوهش در متن مقاله ارائه شده است.

تضاد منافع نویسندگان

نویسنده این مقاله اعلام می‌دارد که هیچ‌گونه تضاد منافعی در رابطه با نویسندگی و یا انتشار این مقاله ندارد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن ابی‌الحدید، ابوحامد، شرح نهج البلاغه، بی‌جا، دار احیاء الکتب العربیه، ۱۹۵۹م.
- ابن الفراء، محمدبن حسین (قاضی ابوعلی)، العده فی أصول الفقه، ریاض، جامعه الملك محمدبن سعود الاسلامیه، ۱۴۱۰ق.
- ابن امیرالحاج، محمدبن محمد، التقریر و التخبیر علی التحریر فی علم الأصول، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۷ق.
- ابن تیمیه، أحمدبن عبدالحلیم، مجموع الفتاوی، مدینه، مجمع الملك فهد، ۱۴۱۶ق.
- ابن حجرعسقلانی، أحمدبن علی، نزهه النظر فی توضیح نخبه الفکر فی مصطلح أهل الأثر، دمشق، مطبعة الصباح، ۱۴۲۱ق.
- ابن حجرعسقلانی، أحمدبن علی، نخبه الفکر، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
- ابن حزم أندلسی، علی بن أحمد، الإحكام فی أصول الأحكام، بیروت، دارالآفاق الجدیده، بی‌تا-الف.
- ابن حزم أندلسی، علی بن أحمد، المحلی، مدینه، دارالفکر، بی‌تا-ب.
- ابن حزم أندلسی، علی بن أحمد، الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، ریاض، بی‌نا، ۱۹۸۲م.
- ابن صلاح، عثمان بن عبد الرحمن، معرفه أنواع علوم الحديث (مقدمه ابن صلاح)، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۶ق.
- ابن طاووس، علی بن موسی، سعد السعود، قم، الرضی، ۱۳۶۳ش.
- ابن غضائری، احمد بن حسین، رجال ابن الغضائری، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۴ش.
- ابن قیم، محمد بن أبی بکر، مختصر الصواعق المرسله علی الجهمیه و المعطله، قاهره، دارالحديث، ۱۴۲۲ق.
- استرآبادی، ملا محمد امین و سید نورالدین عاملی، الفوائد المدنیه و الشواهد المکیه، قم، النشر الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
- امین، محمد احمد، حجه احادیث الآحاد فی الاحکام و العقائد، جده، دارالمطبوعات الحديثه، ۱۴۱۰ق.
- بحرانی، یوسف بن أحمد (محدث بحرانی)، الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره، قم، النشر الإسلامی، بی‌تا.
- بحرانی، یوسف بن أحمد (محدث بحرانی)، الدرر النجفیه من الملتقطات الیوسفیه، بیروت، دارالمصطفی، ۱۴۲۳ق.
- بروجردی، سید حسین، نهایه الأصول، تهران، تفکر، ۱۴۱۵ق.
- بنت علی شویته، فرحانه، حجه خبر الآحاد فی العقائد و الأحکام، مدینه، مجمع الملك فهد، بی‌تا.
- وحید بهیانی، محمد باقر، الرسائل الأصولیه، قم، موسسه علامه المجدد الوحید البهبانی، ۱۴۱۶ق.
- پاکتچی، احمد. "اندیشه فقهی ابن ابی عقیل و مکتب متکلمان متقدم امامیه". مقالات و بررسی‌ها، ۷۶ (۱۳۸۳ش): ۳۳-۵۳.
- تبریزی، موسی بن جعفر، أوثق الوسائل فی شرح الوسائل، قم، کتبی نجفی، ۱۳۶۹ش.
- جاحظ، عمرو بن بحر، حجج النبوه (ضمن رسائل الجاحظ)، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۹۷۹م.
- جباری، محمدرضا، مکتب حدیثی قم: شناخت و تحلیل مکتب حدیثی قم از آغاز تا قرن پنجم هجری، قم، زائر، ۱۳۸۴ش.

جزایری، نعمت‌الله، نور البراهین او انیس الوحید فی شرح التوحید، قم، جماعه المدرسین: النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا قرن هفتم هجری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ش.
جناتی‌شاهرودی، محمدابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، تهران، کیهان، بی‌تا.
حائری، عبدالکریم، درر القوائد، قم، ۲۲ بهمن، بی‌تا.
حب‌الله، حیدر، نظریه السنّه فی الفكر الامامی الشیعی (التکون و الصیوره)، بیروت، الانتشار العربی، ۲۰۰۶م.
حسین‌زاده، محمد، و عبدالله محمدی. "اعتبار معرفت‌شناختی خبر واحد در اعتقادات دینی". ذهن، ۴۳(۱۳۸۹ش): ۱۴۱-۱۶۰.

خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرجال، بی‌جا، بی‌نا، ۱۴۱۳ق.

خیاط، عبدالرحیم، الانتصار، قاهره، بی‌نا، ۱۹۲۵م.

دهقانی، روح‌اله، ایوب اکرمی، و عبدالقاسم کریمی. "گفتمان عقل‌گرایی و نص‌گرایی در قرن چهارم و نقش آن در تنوع فهم حدیث با تأکید بر روایات اعتقادی شیعه". مطالعات فهم حدیث ۱۰، ۱۹(۱۴۰۲ش): ۲۳۱-۲۵۰

doi:10.30479/MFH.2023.19181.2287

دیاری‌بیدگلکی، محمدتقی. "جریان‌شناسی غلو و غالیان در رجال نجاشی". مقالات و بررسی‌ها، ۷۷(۱۳۸۴ش): ۴۷-۶۶.

سبحانی‌تیریزی، جعفر، کلیات فی علم الرجال، قم، النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ق.

سخاوی، محمدبن‌عبدالرحمن، فتح المغیث شرح ألفیه الحديث، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۳ق.

سیدمرتضی، علی‌بن‌حسین موسوی‌بغدادی، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.

شاهرودی، محمدرضا، و علی ثقفیان. "نقش تقیه در پیدایش اختلاف حدیث با لحاظ شرایط تاریخی (بازخوانی آراء آیت‌الله سیستانی)". مطالعات فهم حدیث ۱۰، ۲۰(۱۴۰۳ش): ۲۲۳-۲۴۴. doi:

10.30479/mfh.2024.19525.2318

شنقیطی، أحمدبن‌محمود، خبر الواحد و حجته، مدینه، عماده البحث العلمی بالجامعه الإسلامیه، ۱۴۲۲ق.

صدوق، محمدبن‌علی، اعتقادات الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.

صدوق، محمدبن‌علی، أمالی الصدوق، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.

صدوق، محمدبن‌علی، علل الشرائع، قم، داورى، بی‌تا.

صدوق، محمدبن‌علی، من لا یحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.

صدوق، محمدبن‌علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ش.

طوسی، محمدبن‌حسن، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تهران، دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۳ش.

طوسی، محمدبن‌حسن، العده فی أصول الفقه، قم، بی‌نا، ۱۴۱۷ق.

طوسی، محمدبن‌حسن، الغیبه، قم، المعارف الإسلامیه، ۱۴۱۱ق.

طوسی، محمدبن‌حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتب الاعلام الإسلامی، ۱۴۰۹ق.

مفید، محمدبن‌محمد، الحکایات فی مخالفات المعتزله من العدلیه و الفرق بینهم و بین الشیعه الإمامیه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-الف.

مفید، محمدبن‌محمد، المسائل السرویه، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-ب.

مفید، محمدبن‌محمد، أوائل المقالات، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-پ.

مفید، محمدبن‌محمد، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق-ت.

شیرازی، ابراهیم‌بن‌علی، الثبصره فی أصول الفقه، دمشق، دارالفکر، ۱۴۰۳ق.

شیرازی، ابراهیم‌بن‌علی، اللمع فی أصول الفقه، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۵ق.

صنعانی، محمدبن‌اسماعیل، توضیح الأفكار لمعانى تنقیح الأنظار، مدینه، المکتبه السلفیه، بی‌تا.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، حاشیه الکفایه، قم، بنیاد علمى و فکرى علامه طباطبائی، بی‌تا.

- طباطبایی، سیدمحمدکاظم، تاریخ حدیث شیعه ۲ (عصر غیبت)، قم، دارالحديث، ۱۳۹۳ش.
- طباطبایی حائری، سیدمحمد مجاهد، مفاتیح الأصول، قم، آل البيت (ع)، ۱۲۹۶ش.
- عاملی، محمدبن حسن (حرّ عاملی)، الفوائد الطوسیه، قم، المطبعة العلمیه، ۱۴۰۳ق.
- عاملی، محمدبن حسن (حرّ عاملی)، تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۱۴ق.
- عاملی، حسن بن زین الدین، معالم الدین و ملاذ المجتهدین (المقدمه فی اصول الفقه)، قم، النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
- عراقی، ضیاء الدین علی بن آخوند، نهایه الأفكار، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- حلی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعه فی أحكام الشریعه، قم، النشر الإسلامی، ۱۴۱۳ق.
- حلی، حسن بن یوسف، نهج الحق و كشف الصدق، قم، دارالهجره، ۱۴۲۱ق.
- فاضل تونی، عبدالله بن محمد، الوافیة فی أصول الفقه، قم، مجمع الفكر الإسلامی، ۱۴۱۲ق.
- فتحی، علی، "حجّیت خبر واحد در اعتقادات"، کلام اسلامی، ۷۹-۵۷ (ش: ۱۳۹۰)ش: ۷۹-۵۷.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، الصافی فی تفسیر القرآن، تهران، الصدر، ۱۴۱۵ق.
- قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر قمی، قم، دارالکتاب، ۱۳۶۷ش.
- کرکی عاملی، حسین بن شهاب الدین، هدایه الأبرار إلى طریق الأئمة الأطهار، بی جا، بی نا، بی تا.
- کشی، محمدبن عمر، رجال الکشی (اختیار معرفة الرجال)، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۴۸ش.
- کلینی، محمدبن یعقوب، الکافی (أصول الکافی)، محقق و مترجم و شارح: سیدهاشم رسولی، بی جا، علمیه اسلامی، بی تا.
- گرامی، سیدمحمدهادی، نخستین مناسبات فکری تشیع: بازخوانی مفهوم غلو در اندیشه جریان های متقدم امامی، تهران، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ش.
- گرامی، سیدمحمدهادی، "بازشناسی جریان هشام بن حکم در تاریخ متقدم امامیه"، مطالعات تاریخ اسلام ۴، ۱۲ (۱۳۹۱ش): ۱۶۸-۱۳۷، 4.12.6.4.1391.1.22286713، 20.1001.1
- گوهری بخشایش، یحیی، و غلامرضا رضایی، "اعتبارسنجی خبر واحد در عقائد دینی"، کلام اسلامی، ۸۵ (۱۳۹۲ش): ۷۹-۵۹.
- مبارک، محمدبن جمیل، حجه خبر الآحاد فی العقائد و الأحکام، مدینه، مجمع الملک فهد، بی تا.
- مجلسی، محمدتقی، لوامع صاحبقرانی (شرح الفقیه)، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۵ش.
- محقق کرکی، علی بن حسین، طریق استنباط الاحکام، نجف، بی نا، ۱۹۷۱م.
- محقق حلی، جعفر بن حسن، معارج الأصول، قم، آل البيت (ع)، ۱۴۰۳ق.
- محمدشاکر، احمد، الباعث الحثیث شرح اختصار علوم الحدیث، بیروت، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- محرّ علوان، مشعان، و اسماء عبدالقادر عبدالله، "مسائل الاعتقاد بین أخبار التواتر و الآحاد"، البحوث و الدراسات الاسلامیه، ۳۱ (۲۰۱۳م).
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین، مقدمه ای بر فقه شیعه، مترجم: محمدآصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- مدرسی طباطبایی، سیدحسین، "بررسی سئیزه های دیرین درباره تحریف قرآن"، هفت آسمان، مترجم: محمدکاظم رحمتی، ۱۱ (۱۳۸۰ش): ۷۸-۴۱.
- مدنی، علیخان بن احمد، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین الامام علی بن الحسین (ع)، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۹ق.
- مصطفوی فرد، حامد، سید کاظم طباطبایی پور، و غلامرضا رئیسیان، "حاکمیت پارادایم «عدم حجیت اخبار آحاد» بر گفتمان فقه های شیعی سده ۵-۷"، فقه و اصول ۵۰، ۱۱۳ (۱۳۹۷ش): ۱۳۵-۱۵۹، doi: 10.22067/jfu.v50i2.47939
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، شرح أصول الکافی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۶ش.

میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، القوانين المحکمه فی الأصول، قم، احیاء الکتب الاسلامیه، ۱۴۳۰ق.
 نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، قم، جامعه مدرّسین، ۱۳۷۶ش.
 نائینی، محمد حسین، أجود التقریرات، قم، مطبعه العرفان، ۱۳۵۲ش.
 نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعه)، قم، جامعه مدرّسین، ۱۴۰۷ق.
 نخبه من الرواه (د.---)، الأصول الستة عشر، قم، دارالشبستری، ۱۴۰۵ق.
 نراقی، احمد بن محمد مهدی (فاضل نراقی)، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل
 الحلال و الحرام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش.
 همدانی، عبدالجبار، تثبیت دلائل النبوه، بیروت، دارالعربیّه، ۱۹۶۶م.