

فصلنامه علمی - پژوهشی تاریخ اسلام

سال چهاردهم، شماره سوم

پاییز ۱۳۹۲، شماره مسلسل ۵۵

دست‌یابی به تاریخ یقینی؛ بررسی مقایسه‌ای روش‌شناسی تاریخی

سه متکلم تاریخی گرا

(شیخ مفید، قاضی عبدالجبار معتزلی، ابن حزم اندلسی)

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲۸

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۲/۱۵

محمد رضا هدایت پناه*

متکلمان مسلمان کوشیده‌اند باورهای مذهبی خود را بر یقینات استوار سازند. از سوی دیگر ظنی بودن بیشتر گزاره‌های تاریخی ما را به این پرسش روبرو می‌سازد که آیا متکلمان نمی‌توانسته‌اند هیچ یک از رویدادهای تاریخی را مبنای باورهای خود قرار دهند؟ در حالی که تأثیر پاره‌ای رویدادهای تاریخی بر شکل‌گیری یک باور مذهبی بر کسی پوشیده نیست. این مقاله می‌کوشد با یک رویکرد مقایسه‌ای روش سه تن از متکلمان جهان اسلامی یعنی شیخ مفید (م ۴۱۳ ق) قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ق) و ابن حزم اندلسی (م ۴۵۶ ق) را برای دست‌یافتن به آن دسته از گزاره‌های یقینی تاریخی که بخشی از باورهای فکری آنها را تشکیل می‌دهد مورد بررسی قرار دهد. چنین به نظر می‌رسد که آنان از جهت روش‌شناسی تاریخی برای دست‌یابی به تاریخ یقینی به هم نزدیک

* استادیار گروه تاریخ پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

شده‌اند اما بر خلاف انتظار، اشکالاتی متوجه هر یک است که راه حل آنان را
 ناکارآمد می‌گذارد و این موضوع هم‌چنان برای گفت و گوی بیشتر و عمیق‌تر
 پیش روی تاریخ پژوهان است.

واژه‌های کلیدی: روش‌شناسی تاریخی، تواتر، تاریخ یقینی، یقینیات و ظنیات، شیخ
 مفید، قاضی عبدالجبار، ابن حزم.

مقدمه

دسته‌ای از موضوعات تاریخی که اعتقادات و کلام در آن پررنگ است، ماهیتی میان
 رشته‌ای دارند و به غیر از مورخان، عالمان و اندیشمندان حوزه کلام نیز به این دسته از
 موضوعات توجه می‌کنند و بر این اساس، این دسته از گزارش‌های تاریخی با رویکرد
 دیگری وارد مرحله جدیدی از مطالعات می‌شوند. نکته مهم و دارای اهمیت، روشی است
 که در این گونه حوزه‌ها، استفاده می‌شود. در حقیقت بدون توجه به انگیزه‌های هر دو
 طرف گفت‌وگو باید دقت شود که هر یک در مواجهه با چنین گزارش‌هایی از چه روشی
 برای اثبات فرضیه‌های تاریخی خود بهره می‌گیرند.

بدیهی است که در مباحثه‌ای میان رشته‌ای، وقتی دو نفر دیدگاه‌های کلامی و تاریخی
 متفاوت و متضادی دارند، تنها در صورتی می‌توان نتیجه گرفت که اول این که هر دو،
 حقیقت طلب باشند، به این معنا که با پیش داور، نتیجه‌ای از پیش نگرفته باشند که به
 هر طریق ممکن بخواهند آن را اثبات کنند. گفت‌وگو وقتی به سمت حقیقت‌گرایی سوق
 می‌یابد که هر دو طرف، تابع نتیجه اصول علمی حاکم بر گفت‌وگوها باشند نه تابع فرضیه
 و یا فرضیه‌های از پیش طراحی شده که حداقل برای طرف مخالف به اثبات نرسیده‌اند.

دوم این که مباحثه را بر اصول و پایه‌هایی بنا نهند که به اصطلاح، اصول مشترک
 میان ایشان باشد تا از آن زبان مشترک حاصل شود. حال باید دید که آیا آن مقدار اصول
 مشترک در مباحث تاریخی - کلامی وجود دارد که بتوان انتظار مطلوبی از گفت‌وگو
 داشت؟ و اگر اصول و علوم پایه برای کشف حقیقت تاریخی کافی است، چرا گاهی

نمی‌توان به یک حقیقت تاریخی رسید؟ و این همه اختلاف‌های تاریخی به چه دلیل است؟ آیا می‌توان گفت که گفت‌وگوهایی که در حوزه مباحث تاریخی - کلامی به نتیجه نرسیده‌اند، به دلیل عدم کفایت اصول مشترک بوده است و دست‌یابی به حقیقت و واقعیت، به اموری بیش از این اصول نیازمند است؟ در این صورت، آن نیازها کدام هستند؟ باید توجه داشت که صورت مسئله در این جا، برداشت‌های مختلف از یک حادثه تاریخی نیست، بلکه تنها کشف حادثه تاریخی است؟ به عبارت دیگر آیا حقیقت و واقعیت حوادث تاریخی در صورت وجود منابع تاریخی، قابل دست‌یابی است؟ بنابراین، محل نزاع روش‌شناسی علم تاریخ از حیث ارزش معرفت‌شناختی منابع و اسناد نیست و پیش‌فرض این است که منابع طرف‌های گفت‌وگو دارای چنین ارزش و اعتباری هستند. بلکه بحث بر سر روش تحقیق تاریخی و کلامی است که چگونه می‌خواهد به تاریخ یقینی برسد و واقعیت تاریخی را کشف کند. بر این اساس، راه دست‌یابی یقینی به حوادث تاریخی را از دیدگاه سه‌متکلمی که گرایش تاریخی در آنان قوی است و به منابع تاریخی توجه دارند، بررسی می‌کنیم و می‌خواهیم بدانیم که هر یک چه راه و روشی را پیشنهاد می‌کنند؟ و چگونه آن را قابل اعتماد می‌دانند؟

بررسی مباحثه‌های متکلمان تاریخ‌گرای اسلامی درباره حوادث صدر اسلام که بیش از سه قرن با آنها فاصله داشته‌اند، نشان می‌دهد که آنان بیش از این که مشکل خود را این‌مطلب بدانند که در تاریخ چه اتفاقی افتاده است؟، بر سر برداشت از آن حادثه تاریخی مباحثه و گفت‌وگو کرده‌اند. برای مثال، آنان هیچ‌گاه در باره اصل واقعه غدیر مباحثه نکرده‌اند بلکه بر سر این‌مطلب که منظور و تفسیر از این حادثه چه می‌تواند باشد، بحث و گفت‌وگو کرده‌اند. بهترین دلیل این امر هم این است که مخالفان به تدوین و ثبت این گزارش تاریخی پرداخته‌اند. به عنوان مثال طبری و ذهبی برای اثبات اصل گزارش تاریخی این واقعه و در باره طرق حدیث «من کنت مولاه» کتاب نوشته‌اند.^۱

هم‌چنین ابن ابی‌الحدید در موارد متعددی در هنگام برخورد با چنین روایت‌ها و گزارش‌هایی، بحث را متوجه تفسیر و برداشت مختلف از آن می‌کند. با این حال کم

نیستند حوادثی تاریخی که بر سر اصل آن در تاریخ اختلاف وجود داشته است، مانند برخی حوادث دوران رسالت، سقیفه، حوادث مربوط به حضرت فاطمه **3**، عثمان و جنگ جمل. در این گونه موارد که میان شیعه و اهل تسنن اختلاف وجود دارد، تلاش گسترده‌ای برای کشف حقیقت موضوعات تاریخی انجام شده است تا حداقل تفاهمی ایجاد شود. هر چند این بدان معنا نیست که همه با چنین رویکردی به گفت‌وگو پرداخته‌اند.

متکلمانی که حوادث تاریخی، موضوع گفت‌وگوی آنان بوده است نگاهی استقلالی به تاریخ ندارند و از آن به عنوان شاهد و ابزاری برای کمک به باورهای کلامی خود در مبحث نبوت و امامت استفاده می‌کنند و برخی به عنوان ابزار شریعت به آن می‌نگرند،^۲ ولی به هیچ وجه با مباحث تاریخی از حیث روش پژوهش، سطحی برخورد نمی‌کنند. برخی از آنان که مورخ نیز هستند و با تسلط کامل بر منابع و روش مورخان به اصول حاکم بر تاریخ توجه می‌کنند و سطح مباحث را هم‌تراز مباحث کلامی قرار می‌دهند.

چنین متکلمانی به خوبی می‌دانند که امور ظنی در مقابل امور قطع و یقینی، توان مقابله ندارد. بنابراین اگر فرض را بر این بگیریم که گزارش‌ها و روایت‌های تاریخی به طور کل، ظنی و غیر معتبر است و کلام به طور کل قطعی و یقینی است، بنابراین چرا دو متکلم که چنین نگاهی به گزاره‌های این دو علم دارند به دو نتیجه متضاد می‌رسند؟ و هم‌چنین از اندیشمندان بزرگ بعید است که در این مقایسه، بخواهند گفت‌وگویی داشته باشند، بلکه صورت مسئله از همان ابتدا پاک شده است. نتیجه این فرضیه چنین خواهد بود که بپذیریم متکلمان باورهای تاریخی ندارند و به نظر نمی‌رسد کسی ملتزم به چنین نتیجه‌ای باشد.

بنابراین باید پذیرفت که گفت‌وگو می‌تواند بر روی مقدمات علم و یقین باشد نه بر سر نتایج یقینی، اما سخن بر سر این نکته است که چگونه می‌توان به مقدمات یقینی رسید تا نتایج یقینی حاصل شود؟، تاریخ یقینی چگونه دست یافتنی است؟، گزارش‌های تاریخی یقینی است یا ظنی؟ و چنانچه ظنی است از چه راهی امکان تبدیل آن به باور تاریخی

یقینی وجود دارد؟ این جا است که باید دید اندیشمندان اسلامی از چه روشی برای گفت‌وگو پیرامون حوادث تاریخی بهره می‌گیرند. سه اندیشمند جهان اسلام؛ یعنی شیخ مفید (م. ۴۱۳)،^۳ قاضی عبدالجبار معتزلی (م. ۴۱۵)^۴ و ابن حزم ظاهری (م. ۴۵۶)^۵ سه روش برای تاریخ یقینی ارائه می‌کنند و هر کدام بر این باورند که روش ایشان برای شناخت و دستیابی به تاریخ یقینی قابل دفاع است.

انتخاب این سه نفر به این دلیل است که هر سه، علاوه بر این که در حوزه کلام، صاحب نظر و صاحب آثاری هستند، به تاریخ نیز توجه لازم را داشته‌اند و آثاری در این زمینه دارند. هر سه بدون شک از متکلمان عقل‌گرا هستند و با همین نگاه به نقد و بررسی تاریخ اسلام می‌پردازند. هر سه به تاریخ به عنوان بخشی از باورهای دینی خود نگاه می‌کنند. به خصوص ابن حزم که تاریخ را در طبقه بندی علوم از علم الشریعة می‌داند.^۶ این امر که هر سه متکلم، تاریخ را به عنوان وسیله‌ای برای شناخت و اثبات باورهای دینی خود می‌شناسند. این پرسش را که چگونه می‌توان از گزارش‌های ظنی تاریخی به تاریخ یقینی دست یافت به عنوان دغدغه فکری آنان معرفی می‌کند.

تبدیل ظنیات به یقینات

یقین به چند دسته تقسیم می‌شود که هر کدام دارای معنای خاصی است.
الف) یقین به اعتبار شدت و استحکام و عدم آن عبارت است از:
یقین منطقی: یقینی که هیچ احتمال خلاف در آن نباشد، مانند هر کلی از جزء خود بزرگتر است.

یقین غیر منطقی: یقینی که احتمال خلاف آن داده می‌شود هر چند خیلی ضعیف است. علوم تجربی و آرای بسیار بعید از بدیهیات به طور معمول چنین یقینی هستند.

ب) یقین به اعتبار شخص یقین کننده عبارت است از:
یقین زودرس: یقینی که با توجه به مقدمات و علل آن نباید محقق شود ولی شخص به دلیل زودباوری بلافاصله واجد آن می‌شود؛ مثل یقین به امور خرافی.

یقین به هنگام: یقینی که به لحاظ مقدمات و علل آن برای هر انسان متعارف و معتدلی حاصل می‌شود.

ج) یقین به اعتبار واقع‌نمایی و غیر آن عبارت است از: یقین حقیقی: یقینی که مطابق با واقع است و واقع را همان‌گونه که هست گزارش می‌دهد.

یقین غیر حقیقی، یا جهل مرکب: یقینی است که جزم در آن وجود دارد ولی مطابق با واقع نیست.

د) یقین به اعتبار نظری و مشاهده عینی و اتصال وجودی عبارت است از: علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین. مرتبه اول علم کلی و نظری است و در مرتبه دوم شهود حق است و در مرتبه سوم اتصال با حقیقت است.

یقین‌های دیگری که نام برده می‌شود در یکی از موارد بالا قرار می‌گیرند، مانند یقین عامی، فیلسوف و عارف که با توجه به افراد شدت و ضعف دارد. یقین تقلیدی، یقین اجتهادی، یقین حسی، عقلی، شهودی و نقلی.^۷

از مجموع انواع یقین که نام برده شد، چند نوع از بحث خارج است که عبارت هستند از: ۱. یقین منطقی؛ زیرا بحث از باب دو تا چهارتا نیست. ۲. علم الیقین؛ زیرا بحث از کلیات عقلی و ذهنی نیست. ۳. عین الیقین و حق الیقین از موضوع خارج هستند؛ زیرا هر دو قابل اثبات برای دیگران نیست و در بحث تاریخی، این دو یقین شخصی است. ۴. یقین عامی، فیلسوف و عارف شخصی است. ۵. یقین حسی و شهودی از بحث تاریخی که مربوط به حوادث گذشته است به صورت تخصصی خارج است و قابل اثبات برای دیگران نیست. ۶. یقین زودرس و یقین جهل مرکب روشن است که ارزشی ندارد.

بنابراین به نظر می‌رسد از مجموع یقین‌های بالا، یقین غیر منطقی، یقین حقیقی و نقلی و یقین به هنگام در این بحث کاربرد دارند. یقین تقلیدی نیز از زاویه رفع تکلیف برای مورخان موضوعیت ندارد اما یقین اجتهادی به دلیل این که از باب حجت شرعی است با این که خارج از موضوع علم تاریخ است اما چون اصولیان موضوع این یقین را بر

علم؛ یعنی آن چه مطابق با واقع است تمرکز می‌کنند، این صورت می‌تواند در مباحث تاریخی ارزش معرفت شناختی خود را داشته باشد؛ چرا که در این بحث، هدف دست‌یابی به تاریخ یقینی و مطابق با واقع است.^۸

با این مقدمه، این پرسش طرح می‌شود که از چه راهی می‌توان به تاریخ یقینی رسید؟ و اگر بپذیریم که بخش زیادی از گزارش‌های تاریخی از امور ظنی هستند؛ یعنی اموری که احتمال خطا و خلاف در آنها وجود دارد و به همین دلیل، قابل استناد برای اثبات یک امر نیستند. تبدیل آنها به یقینات چگونه است؟ و به عبارت دیگر چگونه می‌توان از ظنیات به تاریخی یقینی رسید؟

تاریخ به دلیل ارتباط با گذشته، مبتنی بر روایت‌ها و گزارش‌های مورخانی است که به نسل‌های بعدی انتقال می‌یابند. بنابر این یک اندیشمند نمی‌تواند در گوشه‌ای بنشیند و بر اساس ذهنیات خود، حادثه‌ای خلق کند. این کار قصه پردازان و رمان نویسان است. به همین دلیل است که روایت‌های ساختگی، گاه چنان اطراف یک حادثه تاریخی را فرا می‌گیرند که دست‌یابی به اصل ماجرا، بسیار سخت و گاه ناممکن می‌شود. عقل در کنار علوم حدیث، رجال، تبار شناسی و جغرافیا می‌تواند یک اندیشمند را از این بن بست برهاند، اما تا چه مقدار راه برون رفت قابل اعتماد و اطمینان است؟

به نظر می‌رسد که مروری بر گفت‌وگوهای متکلمان تاریخ‌گرا نشان می‌دهد که آنان به برخی از این راه‌های برون رفت، اعتماد ندارند و با دیده شک و تردید به آنها می‌نگرند. آنان با این کار نشان می‌دهند که این دسته از علوم در حل برخی موضوع‌های اختلافی تاریخ، توانایی لازم را برای ایجاد زبان مشترک ندارند و از راه‌های دیگری که اطمینان لازم را برای دست‌یابی به واقعیت تاریخی فراهم می‌کنند باید پیش‌رفت. برای نمونه، بررسی اسناد اخبار تاریخی که مبتنی بر توثیق و تضعیف راوی است و انگیزه‌های اعتقادی در این موضوع دخالت می‌کند چگونه می‌تواند راه‌گشا باشد؟ فردی بر اساس آرای مذهبی خویش، یک راوی را توثیق می‌کند و دیگری، آن را تضعیف می‌نماید. یکی، نویسنده‌ای را فردی بی اعتبار و دیگری فردی بسیار فاضل و معتبر می‌داند.

آن قدر این موضوع رایج است که به طور معمول، هیچ فرد موثقی را نمی‌توان یافت که تضعیفی در کنارش نباشد و هیچ راوی تضعیف شده‌ای را نمی‌توان یافت که توثیقی در کنارش نباشد. به نظر می‌رسد که ملاک‌ها برای توثیق و تضعیف، کمتر به یک زبان مشترک می‌رسند. بنابراین باید به بخش‌هایی از این علوم که یقینات هستند در مباحثه و گفت‌وگو استناد شود. این یقینات می‌تواند مشاهدات، حسیات، بدیهیات و متواترات باشد. بدیهی است که برای کسانی که چند قرن از حوادث تاریخی دور بوده‌اند، مشاهدات و حسیات معنا ندارد و در بدیهیات نیز مناقشه نیست اما متواترات قابل توجه و تأمل است. ملاک و شاخص شیخ مفید برای دستیابی به یقینات در مباحث تاریخی، راه علم است و امور ظنی را به هیچ وجه معتبر نمی‌داند. بنابراین در اندیشه شیخ مفید، گزارش تاریخی ظنی اعتبار و جایگاهی ندارد اما روش قاضی و ابن حزم چیز دیگری است. آن دو تاریخ ظنی را برای یک گفت‌وگوی مشترک معتبر نمی‌دانند و دو راه دیگر پیشنهاد می‌دهند که به وسیله آنها، ظنیات به یقینات تبدیل شوند و تاریخی یقینی به دست آید.

دست‌یابی تاریخی یقینی از دیدگاه شیخ مفید

روش شیخ مفید در مباحثات تاریخی را می‌توان از آن دسته از کتاب‌های وی که تاریخی - کلامی هستند به دست آورد. به همین سبب، تکیه این بحث بیشتر بر کتاب - های *الجمل و الارشاد* او معطوف است که در آنها نگاه نویسنده به موضوعی تاریخی، نگاهی کلامی است و حتی بخشی از کتاب *جمل* را به مباحث کلامی پیرامون جنگ *جمل* اختصاص می‌دهد. با این حال اصل موضوع، تاریخی است و بخش قابل توجهی از کتاب به تبیین حوادث پیش از *جمل*؛ یعنی قتل عثمان و حوادث مربوط به جنگ *جمل* می‌پردازد. مطالب *الارشاد* نیز شرح زندگانی امامان معصوم : با رویکردی کلامی است. دو اصل بسیار مهم که در روش شیخ مفید به خوبی قابل مشاهده و اثبات است و شاید برای محققان تاریخ در زمان معاصر، کاری دشوار و در مواردی غیر ممکن باشد،

عبارت هستند از: ۱. استناد به اخبار متواتر، مستفیضه و مشهور (اخبار علم آور)؛ ۲. استناد به مراجع اولیه.

به دلیل گسترده بودن هر دو گزینه، تنها اصل نخست بررسی می‌شود که از جهت روش شناسی در مباحث تاریخی قابل طرح است و راهی است که شیخ مفید برای حل مسئله ارائه می‌کند در ابتدا باید خبر واحد و متواتر (لفظی و معنوی) و ارزش معرفت شناختی هر یک را به روشنی بیان کنیم. این بحثی اصولی است و اصولیان در باب حجیت اخبار، درباره آن به تفصیل سخن می‌گویند و برای اثبات مدعای خویش به دلایل متعددی استناد می‌کنند ولی از آنجا که طرح تفصیلی آن از موضوع این نوشتار خارج است، پس به اختصار به تعریف و مدعای دو گروه در باب حجیت و عدم حجیت اخبار اشاره می‌شود.

خبر واحد، خبری است که به حد متواتر نمی‌رسد خصوصیت آن این است که مفید علم نیست، بلکه در صورت ضمیمه شدن با قراین، گاهی مفید علم می‌شود.^۹ بنا بر این، خبر واحد در صورتی که با ضمیمه شدن به قراین، به علم منتهی شود، به طور قطع حجت خواهد بود و در نتیجه از محل نزاع که آیا خبر واحد حجت است یا خیر؟ خارج است؛ زیرا پس از دستیابی به علم، بحث درباره حجیت معنا ندارد؛ چرا که حجیت علم ذاتی او است و حجیت هر حجتی از علم سرچشمه می‌گیرد و به تعبیر برخی از اصولیان با دستیابی به علم، هدف نهایی حاصل می‌شود.^{۱۰}

خبر واحد از نظر تعداد راویان به خبر مستفیض، مشهور، غریب و عزیز تقسیم می‌شود که هر کدام تعریف و احکام جداگانه‌ای دارند^{۱۱} آنچه که به این بحث مربوط می‌شود این است که خبر مشهور و مستفیض اطمینان‌آور هستند اصل اولیه آن است که فقها باید به امور قطعی و یقینی استناد کنند و امور ظنی قابل اعتماد نیست و حجیت ندارد. بر این اساس تا زمان شیخ مفید، مکتب بیشتر اصولیان و متکلمان شیعه و اعتزالی اهل سنت درباره حجیت اخبار چنین بوده است که فقط خبر متواتر و خبر واحد ضمیمه شده به قراین که مفید علم و یقین هستند، حجیت دارند اما خبر واحد ظنی، حجت نیست. بر این اساس حجیت آن مربوط به این است که دلیل قطعی بر حجیت آن بیان شده باشد.

برخی از قدمای اصولیان مانند سید مرتضی، ابن زهره، ابن براج و ابن ادریس منکر حجیت خبر واحد هستند^{۱۲} تا آن‌جا که سید مرتضی در *المسائل الموصلیات*، نه تنها بر عدم حجیت آن ادعای اجماع می‌کند بلکه عمل نکردن بر طبق آن را مانند حرمت قیاس از ضروریات و مسلمات مذهب می‌داند.^{۱۳} بر خلاف این گروه، گروهی از اصولیان و به خصوص متأخران ایشان، خبر واحد ظنی را حجت می‌دانند.^{۱۴} تا آن‌جا که شیخ انصاری در این زمینه می‌فرماید:

خبر واحد فی الجملة نزد مشهور علما حجت است و حتی این مسئله نزدیک است به حد اجماع برسد.^{۱۵}

شیخ مفید در این باره مانند مکتب اصولیان متقدم بیان صریحی دارد. وی گوید:

اخبار مفید علم، سه گونه است: خبر متواتر، خبر واحد که همراه با او قرینه‌ای بر راستی و درستی خبر وجود دارد و خبر مرسله که اهل حق بر عمل بدان اتفاق دارند.^{۱۶}

با توجه به این مطالب، آن‌چه از مطالعه کتاب‌های شیخ مفید در باب خبر واحد به دست می‌آید این است که شیخ خبر واحد مفید علم را حجت می‌داند، اما خبر واحد ظنی را مانند دیگر قدمای دارای ارزش معرفت‌شناختی نمی‌داند و به تعبیر او، این خبر حتی اگر هزار راوی داشته باشد اما در مرحله ظن باقی بماند، ارزشی ندارد.^{۱۷}

بر خلاف خبر واحد، خبر متواتر است. تواتر لفظی را چنین تعریف می‌کنند:

التواتر اللفظی هو اتفاق الناقلین الذین یمتنع اجتماعهم علی الکذب عادة فی نقل ألفاظ الخبر و عباراته، کتواتر صدور ألفاظ الکتاب علی لسان النبی ﷺ و تواتر صدور قوله ﷺ: «من کنت مولاه فعلی مولاه».^{۱۸}

یقین حاصل از چنین خبر متواتری از حیث حجت و عدم حجت، اجتهادی تلقی می‌شود اما اصولیان فارغ از این جهت، تواتر را بررسی می‌کنند مانند حجیت ظواهر الفاظ

که مختص به ظواهر قرآن و احادیث نیست. بنابراین ماهیت تواتر، فراتر از حجیت و عدم حجیت شرعی است؛ زیرا یقینی که از طریق نقلی حاصل شده است که در آن احتمال خطا داده نمی‌شود معتبر و واقع نما است و ارزش معرفت شناختی تواتر نیز از همین ناحیه است.

نکته قابل توجه در این بحث این است که منظور از متواتر، فقط عدد و رقم نیست، هر چند که رسیدن یک گزارش به حد تواتر از این جهت که به حد عدم تبانی بر کذب برسد، گریزی از تعداد فراوان در هر دوره ندارد. این جا منظور، یقین حاصل شده از تواتر یک موضوع در چند عصر است، به طوری که در آن تبانی بر کذب امکان ندارد و غیر ممکن است. از همین رو است که تصریح شده تواتر مدرکی؛ یعنی تواتری که بازگشت آن به یک یا دو نفر است مانند اجماع مدرکی، علم آور نیست و اعتباری ندارد.^{۱۹} بر این اساس، تضعیف و توثیق و مسائلی که مربوط به شرایط و احکام اخبار آحاد است در مستندات تاریخی مطرح در گفت‌وگوهای این اندیشمندان، چندان به چشم نمی‌خورد. در این جا فرقی میان تواتر لفظی و تواتر معنوی از حیث یقین نیست.

در تعریف تواتر معنوی چنین گفته می‌شود:

*الجامع بین مضامین الروایات؛ آن چه که در بردارنده مضمون روایات است.
اتفاقهم علی نقل مضمون واحد و ان اختلفوا فی نقل الألفاظ، سواء كانت دلالة
ألفاظهم علی المضمون بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، کالاتفاق علی شجاعة
أمیر المؤمنین علیه السلام فان الاخبار الحاکية لإقدامه فی الحروب و منازلته
الأقران فی مغازی الرسول ﷺ و آیامه و ان لم تکن متواترة فی کل قضیة
بخصوصها إلا ان المستفاد من مجموعها مطابقة و التزاما هو القطع برباطة*

جأشه.^{۲۰}

در این جا باید به این پرسش‌ها توجه کرد که آیا این مضامین که همان متواتر معنوی است از درون روایت‌های متواتر برخاسته‌اند؟ یا از روایت‌های آحاد معتبر هستند؟ آیا هر

چند که اصل هر یک از آنها غیر معتبر باشد به لحاظ نتیجه که یک مضمون را بیان می‌کنند اطمینان آور و قابل قبول است؟ شیخ مفید در کنار عقل و اصول علم آور، بارها به تواتر در مباحث تاریخی تأکید می‌کند و تکیه او بیشتر به اخبار و احادیث متواتر، مورد اتفاق و اجماع، مشهور و مستفیضه است. برخی از تعبیر شیخ در این باره چنین است:

ما رواه كافة العلماء؛ الاخبار التي لا يريب فيها... لا تفاسق الرواه عليها؛ ما

اجمع على نقله رواه الآثار؛ الخبر المشهور؛ ما اجمع عليه اهل القبلة^{۲۱}

چنان چه گزارش های تاریخی از این دسته موجود نباشد شیخ به خبر واحد همراه قراین که علم آور است توجه می‌کند با این شیوه مستندات تاریخی او همه از جنس یقینیات خواهد بود. نکته مهمی که در باره روش شیخ مفید در مبحث تواتر به عنوان راهی مطمئن برای دست یابی به تاریخ یقینی قابل توجه و طرح است این است که با توجه به عدم حجیت اخبار آحاد ظنی نزد شیخ مفید، آیا ایشان به تواتر معنوی حاصل شده از اخبار ظنی، معتقد بوده است یا خیر؟

با توجه به مطالب بالا، شیخ مفید تواتر معنوی برخاسته و حاصل شده از اخبار آحاد مفید علم بودن را معتبر می‌داند، اما بر این باور است که در صورتی که تواتر از درون اخبار آحاد ظنی حاصل شده باشد ارزش و اعتباری نخواهد داشت. عمل کرد شیخ در *الجملة* که مدعی تواتر اخباری می‌شود که بیان می‌کند و همچنین در برخورد با برخی روایت‌های *الارشاد* نشان می‌دهد که وی تواتر معنوی را از طریق اخبار آحاد به دلیل مضمون واحدی که دارند و با شرایط دیگر که مهم‌ترین آنها عبارت است از مفید علم و عقلانی بودن، عدم مخالفت مضمون آنها با ظواهر قرآن، سنت قطعی و ضروریات می‌پذیرد.^{۲۲}

بنابراین با توجه به مکتب اصولی شیخ و معاصران وی درباره عدم حجیت خبر واحد و جامعه اهل سنت بغداد که در این گونه مباحث تاریخی، بهانه تراشی سندی از آنان دور از انتظار نیست و نیز اهمیت موضوع‌های تاریخی که متوجه عملکرد بزرگان صحابه بوده است، شیخ مفید را تا سر حد وسواس و وسواس می‌دارد که روش تاریخی خود را بر خلاف تصور

رایج در مباحث تاریخی، بر اصول علمی و یقینی بنا نهد و از روش ظنی دوری گزیند و از هر گونه اخباری که ضعفی متوجه آنان بوده است اجتناب نماید و بهانه را از مخالفان سلب کند. به عبارت دیگر شیخ به مخاطب خود در مباحث تاریخی، فرا فرقه‌ای می‌نگرد^{۲۳} و با ایجاد زبان مشترک، موضوع گفت‌وگو را تدوین و طرح می‌کند.

با این نگاه، سعی شیخ بر این است که برای پرهیز از هر گونه اتهام تعصب مذهبی، بر مورخان و منابع معتبر اهل سنت تکیه و استناد کند و از میان آن اخبار به خبری که از حد تواتر و شهرت مفید علم است، استناد کند. از همین رو در ابتدا و انتهای کتاب *الجمل* تصریح می‌کند که اخباری که بیان گردید از رجال عامه بود و به منابع و روایت‌های شیعه استنادی نشد.^{۲۴} این موضوع در روش شناسی شیخ در بحث تواتر و اخبار مستفیضه و مشهوره نکته بسیار مهمی است که با توجه به این شرطی که شیخ برای خود گذاشته، تواتر و شهرت مورد نظر او برای اثبات مدعا و اقناع مخالفان، تواتر و شهرت خارج از منابع شیعی است که اگر منابع شیعی را به آن اضافه کنیم ارزش روش علمی گفت‌وگوی او بیشتر می‌شود.

اثبات این که شیخ در مباحث تاریخی تا چه اندازه به اخبار متواتر، مستفیضه و مشهوره و عدم استناد به خبر واحد ظنی پای‌بند است، صرف نظر از این که این‌جا در مقام یک بحث نظری هستیم، کار آسانی نیست، اما بررسی دو کتاب *الجمل* و *الارشاد* چنین عملکردی را نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد که شیخ مفید متوجه این نکته بوده است که مخالفان عملکرد او را در این باره - و در برخی موارد - نمی‌پذیرند و شیخ را به استناد جستن به خبر واحد ظنی متهم می‌کنند از این رو، وی به شبهه مخالفان در این زمینه پاسخ می‌دهد.^{۲۵}

علاوه بر این، حداقل آن است که با تأکیدهای مکرر شیخ بر تواتر و استفاضه بودن اخبار و مستندات او می‌توان گفت که برای وی این اصل ثابت بوده است اما برای ما اثبات آن در مواردی با سختی و اشکال روبه‌رو است و این امر با مفقود شدن بسیاری از منابع و

گذشت هزار سال از عصر شیخ طبعی است. برای نمونه، کتاب *الجمل* واقدی و مدائنی و دیگر منابعی که شیخ بارها به آنها استناد می‌کند از منابع مفقود هستند و تنها آگاهی ما از مطالب آن کتاب‌ها از طریق کتاب‌هایی چون *الجمل* شیخ مفید و یا شرح *نهج البلاغه* ابن ابی الحدید است.

بنابراین، نباید عجلانه قضاوت کرد و شیخ را به خارج شدن از اصل و روش تاریخی – کلامی خود متهم کرد. چنان که همین موضوع در تألیف‌های معاصران شیخ، چون قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب *تثبیت دلائل النبوة* و سید مرتضی در *الشافی فی الامامة* و ابن حزم اندلسی پیرامون مباحث تاریخی قابل مشاهده است. با این که همه به عدم حجیت خبر واحد ظنی معتقد هستند و بر تواتر، اتفاق و شهرت مستندات خود اصرار می‌کنند اما تفاوت شیخ مفید و قاضی عبدالجبار نکته خاصی است که روش پژوهشی این دو را در مواجهه با قضایای تاریخی متفاوت می‌کند.

دست‌یابی به تاریخ یقینی از منظر قاضی عبدالجبار

کیفیت استدلال‌های مطرح شده از سوی قاضی عبدالجبار معتزلی در دو کتاب وی، *تثبیت دلائل النبوة و المعنی* نشان می‌دهد که او مانند شیخ مفید، موضوع تواتر را به عنوان راهی مطمئن برای تاریخ یقینی قبول داشته است و اهل سنت و یا حداقل معتزلیان بر آن تأکید می‌کنند. با این وجود، تکیه کردن به اخبار متواتر که موارد آن بسیار اندک است یک طرف‌مشکل دست‌یابی به تاریخ یقینی را حل می‌کند که بحثی پیرامون آن نیست اما هم‌چنان راه برون رفت از گزارش‌های ظنی تاریخ که بیشتر مباحث تاریخی چنین است برای دست‌یابی به تاریخ یقینی نامشخص باقی می‌ماند. بنابراین قاضی در روش تاریخی باید راه دیگری ارائه می‌کرد.

مطالعه و دقت در مباحث تاریخی که قاضی در این دو کتاب طرح می‌کند نشان می‌دهد که او برای دست‌یابی به واقعیت حوادث تاریخی، نگاه خود را در مواجهه با

قضایای تاریخی از تواتر به روش خاص دیگری معطوف می‌کند. او در مرحله نخست، نگاه خود را در حوادث تاریخی از جزء نگری به کل نگری معطوف می‌دارد. از آن جا که وی متکلمی عقل‌گرا است سعی می‌کند در مرحله دوم، از اخبار و گزارش‌های ظنی تاریخی به یک نتیجه و به عبارت دیگر به یک گزاره قطعی تاریخی برسد. از این رو به شدت قیاس تاریخی را انکار می‌کند و آن را به شیعیان نسبت می‌دهد. گزاره قطعی‌ای که قاضی به دنبال آن است، عبارت است از «فهم عمومی فقها و علمای اسلام» و به تعبیر وی «حال عمومی». این فهم و حال عمومی شاید همان «نقل کواف» در روش پژوهشی ابن حزم است که به نظر می‌رسد منظور او تواتر است.

نکته مهم در این مباحثه این است که تلاش می‌شود قضایای تاریخی از مرز ظن و گمان به وادی علم و یقین برسند، حال یا از طریق مشاهدات یا از طریق متواترات و یا بدیهیات. همان طور که بیان شد از آن جا که درباره حوادث تاریخی مربوط به گذشته، طریق مشاهده بسته است و به‌علاوه، کمتر گزارشی وجود دارد که خبر و گزارش معارضی برای آن نباشد، یقینات منحصر می‌شود به متواترات و بدیهیات. بنابراین مشکل دیگر این جا است که آیا این مقدار بدیهیات و یا متواترات برای کشف حقایق تاریخی وجود دارد؟ پاسخ شیخ مفید بر اساس عملکرد وی، مثبت است چون علم را به این دو امر منحصر نمی‌کند، اما پاسخ قاضی منفی است. از همین رو، وی برای خارج شدن از این بن بست و دست یابی به تاریخ یقینی، حال عمومی را پیشنهاد می‌دهد که از مجموع گزارش‌های فراوان حاصل می‌شود و همانند تواتر و یا حتی شهرت و استفاضه با کمبود مواد روبه‌رو نیست.

از نظر قاضی هر خبری که شیعه در مواجهه با مخالفان برای اثبات مدعای تاریخی خود ارائه کند، مخالف وی به اخبار معارض آن تمسک خواهد کرد. قاضی در مواجهه علمی، هر دو گروه را به استناد به ظنیات: یعنی اخبار آحاد متهم می‌کند و با طرح این پرسش که چگونه اخبار آحاد شما حجیت دارد، اما اخبار آحاد مخالف اعتباری ندارد؟ این روش را غیر علمی و محکوم به شکست می‌داند. به همین منظور قاضی، شمار زیادی از

اخبار را در مقابل هم قرار می‌دهد تا نشان دهد که مباحثه بر اساس این روش به نتیجه نمی‌رسد. بنابراین قاضی برای خارج شدن از این بن بست، راه تمسک و استناد به «فهم عمومی» و یا «حال عمومی» را پیشنهاد می‌دهد که بر اساس باور او، این فهم دیگر ظنی نیست و در دایره تاریخ یقینی قرار می‌گیرد.

باید دید که از نظر قاضی، چگونه فهمی یقینی است؟ و چنانچه از طریق اخبار آحاد حاصل شده باشد چگونه ارزش خواهد داشت؟ قاضی در رد چنین گزارش‌هایی معتقد است که اگر هزار خبر از این جنس در کنار هم قرار گیرد مانند قرار دادن هزار صفر کنار هم است که از این مجموعه، عدد یک هم تولید نخواهد شد. این بحث مانند این است که بخواهیم حجیت خبر واحد را با خبر واحد اثبات کنیم که این امکان ندارد چون مستلزم به اصطلاح «توقف الشیء علی نفسه» می‌شود.

بنابراین فهم عمومی که از راه ظنیات تولید می‌شود نزد قاضی اعتباری ندارد؛ زیرا تا وقتی فرض بر عدم اعتبار اخبار آحاد است این اخبار توان این را ندارند که مقدمات یک نتیجه کلی و یقینی شوند اما موضوع درباره «فهم عمومی» یا «حال عمومی» عکس می‌شود توجیه این تناقض گویی چیست؟

بررسی نوشته‌های قاضی و کیفیت استناد او به گزارش‌های تاریخی در مواجهه با مخالفان خویش نشان می‌دهد که ظنیات و اخباری که نتواند فهم عمومی و یا حال تاریخی ارائه کند به مانند همان هزار صفری است که کنار هم چیده شده است اما صورت مسئله برای قاضی شاید این گونه نبوده است بلکه این گونه بوده است که اخبار آحاد تا وقتی که به صورت استقلالی به آنها نظر می‌شود، حکایت همان هزار صفر است اما وقتی به مجموع نگریسته می‌شود، فهم و حال تاریخی حاصل می‌شود که مولود جدیدی غیر از مجموعه‌های اخبار است.

اجزای این مولود جدید به گمان و تفسیر قاضی از تکه‌های ظنیات تشکیل نمی‌شود که موضوع هزار صفر پیش بیاید، بلکه این مولود گزاره‌ای مستقل است که جدای از اجزایش است و به اصطلاح اصولیان تواتر معنوی و شاید به عبارت دقیق‌تر تواتر اجمالی

است. اصولیان متأخر در رد این شبهه متقدمان برای رد تواتر معنوی مستند بر اخبار آحاد همین بیان را می‌کنند و برای آن مثال عدد ده و یا عسکر را می‌زنند که هر چند از یک و یا از اشخاص تشکیل شده است، اما آشکار است که عدد ده، یک‌ها نیست و عسکر، تک تک افراد نیست و هر کدام لوازم خاص خود را دارد.^{۲۶}

این فهم عمومی یا حال از چنان اعتباری نزد قاضی برخوردار است که آن را عقلی و در دایره ضروریات می‌داند. عقلی و ضروری بودن گزاره تاریخی در اندیشه قاضی با مثالی که او می‌زند، چنین تبیین می‌شود:

فرض کنید شخصی به ما خبر دهد که من در اندلس بودم که مردم آن جا، معاویه و مروان را لعن و نفرین می‌کردند و از آنان براءت می‌جستند، همان گونه که در کوفه چنین می‌کردند. ما این خبر را تکذیب می‌کنیم و می‌گوییم که چنین اتفاقی رخ نداده است. چنانچه گزارش‌گر بگوید: شما که همراه من نبوده‌اید چگونه در خبر من تشکیک می‌کنید؟! پاسخ می‌دهیم: گر چه ما نبوده و حضور نداشته‌ایم، اما عقل و علم داریم که در اندلس، بیشتر مردم کسانی هستند که به خلافت معاویه و مروانیان اعتقاد دارند. بر این اساس، اندیشه دوست داشتن امویان از سوی اندلسیان، موضوعی ضروری و یقینی است.

آنچه قاضی علم می‌نامد، همان چیزی است که وی آن را فهم عمومی و یا حال عمومی می‌نامند و در حقیقت نوعی یقین و قطع تاریخی است که از مجموع تاریخ اندلس حاصل می‌شود و این یقین و قطع حجیت دارد، هر چند که مقدمات آن از گزارش‌های فراوان ظنی تشکیل شده باشد. تأکید می‌شود که این حجیت، مطابقت با واقع است نه حجیت تکلیفی که برای یک فقیه موضوعیت دارد.

نکته اساسی، سختی و دشواری دست‌یابی به حال عمومی است اما از منظر قاضی عبدالجبار در قضایای مهم، این امر نه تنها سخت نیست، بلکه وی مدعی بدیهی بودن آنان و وجود علم قهری و ضروری در امور مهم است؛ یعنی همه حوادث تاریخی از ظنات

نیستند که همیشه دستیابی به علم و یقین از راه‌های مختلف نیاز باشد. امور مهم در دایره ظنیات تاریخی قرار نمی‌گیرد، بلکه در دایره متواترات و یقینیات هستند. سر این موضوع روشن است، قضایای مهم اموری نیستند که مخفی بماند، بلکه از باب این که مهم هستند همه بر وجود و یا عدم آنها اتفاق نظر دارند.

پیش فرض قاضی که اتفاقاً ابن حزم نیز به صراحت بر آن تأکید می‌کند، عدم توان کتمان و مخفی کردن چنین اموری از طرف ملوک، خلفا و مخالفان است. بر این اساس، وی نقش حکومت‌ها را در تحریف و کتمان قبول ندارند به خصوص برای آن دسته حوادثی که بسیار مهم هستند. قاضی و ابن حزم در استدلالی مشابه می‌گویند که علم به اموری که مهم هستند جزئی نیست که تنها گروهی (شیعه) مدعی آنها باشند و خبرش تنها نزد آنان باشد. این امور مانند خبر نبوت پیامبر **6** است که علم بدان بدیهی و غیر قابل کتمان است. ابن حزم و قاضی علت این ناتوانی را بی ثمر بودن کتمان می‌دانند آنان معتقدند کتمان امر سنگینی است که صبر بر حفظ و پوشیدن آن، سخت‌تر است. حتی گاه موضوعی که میان شاه و وزیر گفته می‌شود در آخر فاش می‌شود.

قاضی و ابن حزم درباره بی ثمر ماندن کتمان و مخفی نمودن و این که نمی‌توان دهان مردم را بست، حاکمان اموی و مروانی را مثال می‌زند که از یک سو سعی زیادی در کتمان فضایل امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام داشتند اما نتیجه‌ای به دست نیاوردند و از سوی دیگر با تمام قدرتی که داشتند نتوانستند فضیلت و منزلتی برای معاویه که بزرگ آنان بود، درست کنند. همچنین معتقدند که مگر حاکمان بر دست و زبان مردم که در خانه هایشان هستند تسلط دارند که مانع آنان شوند.

بر اساس این دیدگاه، قاضی و ابن حزم گزارش‌هایی چون نص بر خلافت امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام، ضرب و اهانت به حضرت فاطمه **3** به وسیله ابوبکر و عمر، سقط محسن و آتش زدن خانه آن حضرت **3** را نمی‌پذیرند و بر این نکته تأکید می‌کنند که این امور جزئی نبوده‌اند و علم به آنها باید مانند خبر شهادت امام حسین علیه السلام و

اسارت اهل بیتش و شهادت حجر بن عدی و مسلم بن عقیل ضروری و بدیهی باشد. چگونه هم از این امور آگاه هستند ولی از آن مطالب مهم خبری ندارند؟ قاضی در پایان نظریه خود می‌گوید:

لو كان النبي نص على رجل من اصحابه بای لفظ كان لكان العلم به اقوى

بهؤلأته... و فی فقد العلم بذلك دلیل علی انه لا اصل له بوجه من الوجوه.^{۲۷}

صرف نظر از غیر صحیح و غیر جامع بودن قسمت پایانی بحث قاضی درباره علم ضروری و قهری به امور مهم و عدم توان کتمان در این گونه موارد که نتیجه‌اش این خواهد بود که عدم علم به امور مهم دلیل بر آن است که اصلی ندارند. به نظر می‌رسد راه حل قاضی برای حل این مسئله، یا خروج از موضوع است یا یک طرف را حل کرده و یا گرفتار تناقض شده است؛ زیرا پرسش اصلی در باره چگونگی دستیابی به حال عمومی است که برای دو مورد اخیر نیاز است.

صورت اول درباره قضایای مهم تاریخی است که به گمان وی در دایره ضروریات قرار دارند و قابل کتمان و یا حتی خود سانسوری نیستند و یقینی و علمی هستند. تاریخ یقینی در این امور حاصل است و دیگر برای اثبات و عدم آن نیازی به حال عمومی نیست. به یکی از مثال‌هایی که قاضی در این باره بیان می‌کند، اشاره می‌کنیم. او می‌گوید:

*ما چگونه یقین حاصل کنیم که خانه حضرت زهرا **3** را آتش زدند یا خیر؟*

اگر این امور از امور مهم است که حدوث و عدم آن یقینی و علم بدان از

ضروریات است در این صورت ظن، گمان و شک موضوعیت ندارد که نیازی

به حال و فهم عمومی باشد. اگر از قضایای مهم تاریخی است علم به وقوع و یا

عدم آن داریم و چنانچه علم نداشته باشیم از امور مهم نیست.

صورت دوم درباره قضایای غیر مهم تاریخی است. چنانچه به کمک حال عمومی اثبات و نفی آنها را بخواهد ثابت کند، پرسش این است که این حال و یا فهم عمومی، چنانچه از اخبار متواتر و یقینی حاصل شده در این صورت تنها مانند آنچه برای شیخ

مفید بیان شد یک صورت را حل می‌کند که همه بدان اتفاق نظر دارند؛ یعنی دست یابی به تاریخ یقینی به کمک حال عمومی که از طریق اخبار متواتر حاصل شده است. علاوه بر این، مشکل اساسی دیگری که پیش می‌آید این است که حال و فهم عمومی که از آن دسته اخبار متواتر می‌خواهد تولید شود بسیار کم است و رفع نیاز نمی‌کند؛ زیرا فهم عمومی نیاز به تعداد زیادی خبر متواتر دارد. بر این اساس، فهم عمومی از این طریق، هیچ وقت حاصل نمی‌شود و مشکل به حال خود باقی می‌ماند. اما مطالعه دو کتاب *تثبیت دلائل النبوة و المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، خلاف این صورت را پیش رو می‌گذارد. به عبارت دیگر، قاضی حال عمومی را از طریق اخبار متواتر به دست نمی‌آورد، بلکه از اخبار متواتر و غیر متواتر به دست می‌آورد.

بنابراین در بسیاری از قضایای تاریخی که ظنی هستند و از طریق طرح قاضی کوشش می‌شود که علم به آنها حاصل شود، بدون عبور از گزارش‌های مقبول و معتبر علم به آنها دست نمی‌آید. اگر آن گزارش‌ها اعتبار داشته باشند آن‌گاه می‌توانند حال عمومی را تولید کنند. در غیر این صورت، چنانچه حال عمومی از اخبار ظنی تولید شده باشد باید قاضی بپذیرد که گرفتار تناقض شده است. حتی اگر نگاه جزء نگر به تک تک اخبار واحد نداشته باشد، ولی همه آنها مانند فرضیه‌های باطلی هستند که ارزش معرفت شناختی ندارند و نمی‌توانند نظریه‌ای را تولید کنند. چنان که او همین مطلب را برای روایت‌هایی که به گمان او تنها هشام بن حکم نقل کرده است بیان می‌کند و تصریح می‌نماید که اگر هشام اهل قبله بود و هزار نفر هم مانند او این روایت‌ها را نقل می‌کردند، هیچ ارزش و اعتباری نداشت.

بر این اساس به نظر می‌رسد که قاضی تواتر معنوی را نپذیرفته است؛ چرا که دستیابی به حال و فهم عمومی، اگر از طریق اخبار آحاد زیادی حاصل شده باشد که متضمن مفاد مشترکی هستند - هر چند که مدلول مطابقی متفاوت یا حتی متعارضی داشته باشند - یا مدلول التزامی مشترکی دارند، تا بتوان آن مفاد یا لوازم مشترک را

مصادق حال و فهم عمومی یا تواتر معنوی دانست اما این تواتر معنوی ارزش معرفت شناختی نخواهد داشت؛ زیرا این فهم بر امر غیر معتبر و باطلی بنا شده است.

دست‌یابی به تاریخ یقینی از دیدگاه ابن حزم اندلسی

ابن حزم در این مباحثه، پیش‌تر از این دو، قدم نهاده است. او خواهان اعتماد به یقینیات و دوری از شکیات و ظنیات است. بر این اساس، او بارها در آثار تاریخی خود از تعبیر بلاشک استفاده می‌کند؛ چرا که تاریخ نزد او، علم اخبار است که در آن شکی نیست. البته با توجه به پدیده تحریف تاریخ و در نتیجه تحریف واقعیت که برای خارج شدن از این پدیده، آزادی نوشتن تاریخ از قیود هوا و خطا را واجب می‌داند.^{۲۸}

به نظر ابن حزم، رسیدن به یقین در اخبار تاریخی، لازم نیست که مستقیم به حس و مشاهده مستند باشد و یا حداقل آن است که درباره اخبار گذشته، این امکان وجود ندارد. بنابر این یقینیات ابن حزم مستند به چه چیزی است؟ به خصوص که باید به این نکته توجه داشت که ابن حزم دانش تاریخ را مستقل نمی‌داند و در تقسیم بندی علوم، تاریخ را بخشی از شریعت تلقی می‌کند. چنین نگاهی، وسواس خاصی را می‌طلبد و چنین نیست که گزارش‌های تاریخی در حد برخی از گزارش‌های محض علمی باشند که اعتقاد و عدم اعتقاد نسبت به آنها ربطی به مذهب و دین ندارد.

با این نگاه، تقلید در فقه ابن حزم جایی ندارد بلکه او به دلیل تکیه می‌کند و در سبک و روش خویش به عنوان یک مورخ از روش فقهی استفاده می‌کند. بر این اساس، تأویل‌های ظنی را مردود می‌داند و با استناد به دلیل و برهان عقلی به تحقیق اهمیت می‌دهد. به همین دلیل در نقد روایت به صراحت بیان می‌کند:

به حکمی که دلیلش نقض نشده باشد، یورش نمی‌بریم و بر قطع آن چه

ماهیتش بر ما روشن نشده، اصرار نمی‌کنیم و در آن چه بر درستی آن اشراف

نداریم، حکم نمی‌کنیم.^{۲۹}

در یک جمع بندی کلی با تتبع و اشرافی که ابن حزم بر تاریخ ملت‌ها و اقوام مختلف دارد، وی بر این باور است که تاریخ مسلمانان از تاریخ دیگر اقوام و ملت‌ها صحیح‌تر است.^{۳۰} اما همان طور که اشاره شد این سخن او به این معنا نیست که ابن حزم پدیده تحریف تاریخ و در نتیجه تحریف واقعیت را نادیده می‌گیرد. به همین دلیل است که او سعی دارد تا راه مطمئنی را برای کشف حقایق و واقعیت‌های تاریخی تأسیس کند. آن‌چه ابن حزم در تبیین دست‌یابی به تاریخ یقینی بیان می‌کند، همان تواتر است اما اصطلاحی که به کار می‌برد و در آثار دیگر متکلمان نیست و مختص اندلس است، اصطلاح کواف است. توضیحی که او برای این اصطلاح بیان می‌کند چنین است:

نه آنان (شیعیان) به احادیث (در این‌جا منظور گزارش‌های تاریخی است) ما استناد می‌کنند؛ زیرا احادیث ما را تصدیق نمی‌کنند و نه ما به احادیث آنها استناد می‌کنیم؛ چون احادیث ایشان را تصدیق نمی‌کنیم. می‌ماند که فقط به براهین ضروریه که به نقل کواف به دست ما رسیده است، استناد کنیم.

او در ابتدا روش پژوهشی خود را برای حل این معضل بر این بنا می‌گذارد که کافه، نه از باب این که کافه مسلمانان است خبرش یقین آور و حجت است؛ چرا که برخی از اخبار که یقین به صحت آن داریم کواف الکافرین گفته‌اند. مانند این که به ما خبر رسیده که قیصر روم در گذشته است. ما از کجا یقین پیدا کرده‌ایم که این خبر صحیح است با این که در وقت مرگ قیصر، یک مسلمان هم حضور نداشته است. اگر در این باره دروغ گفته باشند با حس و عقل خود مقابله کرده و خویش را تکذیب کرده‌اند. بنابراین در تواتر و یا کواف، دین و مذهب مهم نیست و در این حالت فرقی میان کافر و مسلمان نیست. عبارت او چنین است:

*و هي نقل الكافه التي قد استشعرت العقول ببدائتها و النفوس باول معارفها
انه لا سبيل الي جواز الكذب و لا الوهم.*

بر این اساس، ابن حزم اگر خبری را کواف المجوس نقل کرده باشند به خصوص اگر

مربوط به خودشان باشد به راحتی می‌پذیرد و آن را درست می‌داند. این سخن بر عکس نظر قاضی است و به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه، نظری که درباره هشام و هزار نفر همراه او بیان می‌کند افراطی و غیر منطقی است. با توجه به این روش، ابن حزم بنیان‌گذار روش استقرایی در نقد اخبار تاریخی معرفی می‌شود.^{۳۱}

در واقع، روش شیخ مفید، قاضی و ابن حزم در نقد اخبار تاریخی برای دستیابی به اموری که خود با تعبیر مختلف از آن به عنوان یقینیات، بدیهیات و ضروریات نام می‌برند، راه حل بسیار خوبی است. هر چند که به طور مطلق، راه تفاهم علمی بسنده کردن به یقینیات نیست، بلکه می‌توان با پذیرش ظنیات براساس روش شناسی مقبول طرفین به تفاهم رسید اما این در صورتی است که طرفین گفت‌وگو ظنیات را بپذیرند، ولی در فرضی که هر سه متکلم تاریخ‌گرا در آن قرار دارند عدم پذیرش این اصل است. بنابراین هر سه در پی راه حلی برای ایجاد زبانی مشترک از طریق استناد به اموری هستند که از مقوله ظنیات نباشد. در این‌جا، ایرادی که به قاضی وارد است علاوه بر مطالبی که گذشت، این است که اگر حال عمومی همان تواتر معنوی و ملاکی برای رد و قبول گزارش‌های دیگر تاریخی باشد چنین تواتری تنها نمی‌تواند مبتنی بر اخبار مورخان اهل تسنن باشد و یا تنها برای علمای اهل سنت حاصل شده باشد، بلکه در هر دو مورد باید عموم به معنای حقیقی باشد.

در غیر این صورت، حداقل آن است که یقین حاصل شده برای علمای اهل سنت، تنها برای خود آنان حجیت دارد و در مواجهه با مخالفان ارزشی ندارد؛ چرا که مخالفان می‌توانند ادعای حال عمومی متضاد با آنان اقامه کنند و یا حداقل بگویند که این یقینیات تنها برای شما حجیت است و قابل استناد برای دیگران نیست. به عنوان نمونه شجاعت خلیفه دوم برای قاضی یقین تاریخی است که خلاف آن متصور نیست در حالی که این حال عمومی برای علمای شیعه نه تنها حاصل نمی‌شود بلکه خلاف آن ثابت و یقینی است. بنابراین، اشکال متوجه یقین اهل سنت در این باره نیست، بلکه بر روی مقدمات آن است.

قاضی نه تنها متوجه این دوگانگی است، بلکه به صراحت در برابر کسانی که خواهان صحت اخبار تاریخی او هستند بیان می‌کند که «جای بسی تعجب است که اینان (شیعیان) به گزارش‌هایی چون حدیث «من کنت مولاة فعلى مولاة» اطمینان دارند، اما گزارش‌هایی را که مشهور است و مورخان چون عبدالرزاق، شعبی و دیگران گفته‌اند، تردید دارند». از این رو در روش عملی قاضی بارها مشاهده می‌شود که وی تنها بر فهم عمومی برخاسته از روایت‌های اهل تسنن تکیه و اعتماد می‌کند و پیوسته می‌گوید که این اخبار را شیوخ ما نگفته‌اند و یا شیوخ ما خلاف این نقل را روایت کرده‌اند. حتی قاضی درباره حدیث مباهله تا به آن حد به شیوخ خود اعتماد دارد که می‌گوید:

و فی شیوخنا من ذکر اصحاب الآثار ان علیا علیه السلام لم یکن فی

المباهله.

او در بحث کتمان و مخفی نمودن تصور می‌کند که هر خبری که شایع شده است به خصوص اگر از طریق شیوخ او شایع شده باشد، مهم است. در حالی که برخی اخبار به دلیل همین مهم بودن و حساسیتی که دارند، کتمان شده‌اند و خبر آن را گروه اندکی گفته‌اند. وقتی که مورخان چون ابن هشام^{۳۲} و طبری^{۳۳} به صراحت به کتمان و حذف اعتراف می‌کنند، قاضی و ابن حزم چگونه می‌توانند مدعی عدم آن شوند. اکنون باید از قاضی پرسیده شود که سخنان خلیفه اول در آخرین لحظات عمر خود و پشیمانی از سه کار که یکی از آنها درباره خانه حضرت فاطمه **3** است، ولی ابو عبید قاسم بن سلام در *الاموال* این فقره را حذف کرده است و به روشنی گفته است که دوست ندارم آن را بیان کنم^{۳۴} و یا سخنان خلیفه اول و دوم در جلسه مشورتی پیش از جنگ بدر که حذف شده، چه بوده است؟ و آیا سخنان ابوبکر و یا هر دو در جنگ بدر که با جمله قام و احسن^{۳۵} حذف شده‌اند مهم نبوده و یا بی اهمیت بوده است که مورخان ترجیح داده‌اند که بازگو نشود؟

همین اشکال متوجه ابن حزم است. اگر معیار در پذیرش نقل الکواف مشروط به عدم

تبانی بر کذب باشد، نه تنها فرقه و مذهب که دین نیز دخالتی در پذیرش آن نخواهد داشت، اما نتیجه‌ای که می‌گیرد درست عکس آن است؛ چرا که در ابتدا تصریح می‌کند که ما به احادیث آنان اعتماد نداریم و آنان نیز احادیث ما را تصدیق نمی‌کنند. از درون این سخن چیزی که برمی‌آید این است که ابن حزم کوف مطلق را در مواجهه با مخالفان خود نمی‌پذیرد و نتیجه‌ای که می‌ماند این است که منظور او کافه سنیان است که به قول خودش، سخنانشان برای شیعیان حجیت ندارد.

بر این اساس، بسیاری از آن چه وی بدان استناد می‌کند هیچ نوع اتفاق نظری در آن نیست و کافه بر آن وفاق ندارند. او حتی اخبار متواتر میان شیعه و اهل تسنن را رد می‌کند. به عنوان مثال وی در بحث مفاضله میان صحابه پس از صدها حدیث به گمان خود ثابت می‌کند که ابوبکر پس از همسران پیامبر **۶** افضل صحابه است و با صراحت روایت‌های شیعه را برای اهل تسنن حجت نمی‌داند. تعصب مذهبی ابن حزم برای نادیده گرفتن همان مبنای پژوهشی که خود بنا نهاده تا این جا است که خبر متواتر فریقین؛ یعنی حدیث غدیر را رد می‌نماید و به صراحت بیان می‌کند «و اما من کنت مولاه فعلی مولاه فلا یصح من طریق الثقات».^{۳۶}

چنین عملکردی را درباره ابن کثیر نیز شاهدیم. وی در باره حوادث مربوط به حضرت فاطمه **۳** و ابوبکر همانند قاضی و ابن حزم عمل می‌کند. ابن کثیر با توجه به تصور کلی عدالت صحابه و به خصوص درباره ابوبکر هر روایت و گزارشی را که در تایید این اندیشه و به اصطلاح فهم عمومی است هر چند روایت شاذ و نادر باشد از محکمت تاریخی می‌داند. وی در باره روایت «انا معاشر الانبیاء لانورث» که ابوبکر به پیامبر **۶** نسبت می‌دهد، می‌گوید:

گمان نمی‌رود که فاطمه در این نقل به ابوبکر سوء ظن داشته و او را

متهم [به دروغ بستن به پیامبر] کرده باشد. بر فرض هم که ابوبکر تنها این مطلب

را روایت کرده باشد، باز بر تمام اهل زمین واجب است که آن را بپذیرند و در

برابر آن انقیاد ورزند.

با این نگاه، ابن کثیر هر گزارش تاریخی را که در تضاد با این اندیشه و تصور باشد مردود، جعلی و از متشابهات تاریخ می‌داند و شیعیان را به جهت استناد به چنین اخباری به شرارت، جهل و عدم فهم و درک صحیح این حادثه تاریخی متهم می‌کند.^{۳۷} با توجه به این مطالب، نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که روش شیخ مفید، ابن حزم و قاضی هر چند از یک نگاه روشی یکسان است و هر سه خواهان نقد تاریخ و استناد از طریق یقینیات هستند اما در عمل می‌توان گفت که روش شیخ مفید در مقایسه با آن دو از دو زاویه هم بهتر و علمی‌تر و هم عملی‌تر و کارسازتر است. زاویه نخست، پای‌بندی به اصل مهم حجیت خبر متواتر و یا تواتر معنوی برخاسته از اخبار آحاد مفید علم و اخبار مشهور و مستفیضه است. زاویه دوم، تواتر یا فهم عمومی و یا نقل الکواف اهل سنت در مواجهه با مخالفان است. این امتیاز شیخ بر آن دو است. در حالی که ابن حزم و قاضی حتی برخی از موضوعات متواتر فریقین را انکار می‌کنند و تنها بر شیوخ روایی خود برای مخالف استناد می‌کنند، اما شیخ مفید تواتر، شهرت و استفاضه‌ای را مطرح می‌کند که مستند به مورخان و راویان اهل تسنن است و اشکالی که به دو روش قاضی و ابن حزم وارد است متوجه روش شیخ مفید نیست.

به طور مثال روش شیخ مفید در این گونه مباحثه‌ها را می‌توان در جنگ جمل مشاهده کرد. موضوعی که برای تمام فرق اسلامی از حساسیت بالایی برخوردار بوده و به همین دلیل گزارش‌های ساختگی زیادی اطراف آن را فرا گرفته است. او شرط تمسک به تواتر و اخبار مستفیضه و مشهور علما و مورخان اهل سنت را برای خود ملاک قرار می‌دهد و دشوارترین راه و در عین حال معنای حقیقی تواتر، فهم عمومی و نقل الکواف را برای خود انتخاب می‌کند.

بر این اساس بخشی از مطالب شیخ مستند به احادیثی است که مدعی شهرت روایی، استفاضه و تواتر بیشتر آنها است^{۳۸} و هیچ کس بر صحت آنها ایرادی نگرفته است. وی

چنان به این ادعاهای خود مطمئن است که می‌گوید:

این‌گونه اخبار، چنان مسلم هستند که نیازی به جمع آوری سند ندارند.^{۳۹}

از همین رو شیخ در مباحث حدیثی منبع حدیثی ارائه نمی‌کند اما صحت استفاضه، تواتر و اتفاق که مدعای شیخ است با ارجاعات زیاد محقق کتاب جمل به منابع معتبر حدیثی اهل سنت به صورت ضمنی تأیید می‌شود.

شیخ ذیل روایت‌های معجزه‌ها و کارهای خارق العاده امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام مانند نبرد آن حضرت علیه السلام با جنیان و سخن گفتن با اژدها و ماهیان رود فرات، به بحث خوبی درباره نقد چنین اخباری از سوی منحرفان می‌پردازد و دیدگاه خود را بیان می‌کند که در ارتباط با نقد منابع شیخ و روش شناسی او درباره اخبار تاریخی قابل توجه است. نخست این که شیخ به خوبی به اتهامات منکران چنین روایت‌هایی واقف بوده و می‌دانسته است که عکس العمل آنان چیزی نبوده، جز ریشخند زدن و نسبت خرافه پرستی، کودنی، ساده لوحی، نادانی و ناتوانی به شیعیان.^{۴۰}

این نکته نشان می‌دهد شیخ با آگاهی از تبعات استناد به چنین روایت‌هایی برای اثبات ولایت و حقانیت امیرالمؤمنین حضرت علی علیه السلام، متوجه بوده است که نمی‌تواند به هر روایتی استناد کند و بدون مدرک قابل اطمینانی سخن بگوید. هم‌چنین او با اطمینان به روش علمی خود، ضمن آگاهی از این اتهامات و تبلیغات، از اصول علمی خود دست بر نمی‌دارد. بنابراین آزاد اندیشی و عقل‌گرایی شیخ، نه آن‌گونه است که از روایت‌های خوارق عادات که با اصول علمی خدشه بردار نیست، دست بردارد و نه آن‌گونه است که به هر روایتی هر چند خوشایند هم مذهبی‌های او باشد، استناد کند. چنان که در باره موضوع مهمی چون سقط محسن، آن را به صورت امری قطعی بیان نمی‌کند و آن را به گروهی از شیعه نسبت می‌دهد.^{۴۱} یا بر خلاف نظر بیشتر علمای شیعه، شهادت همه امامان معصوم : را تنها برای امیرالمؤمنین، امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و امام رضا علیه السلام ثابت می‌داند.^{۴۲}

در هر دو مورد، آزاد اندیشی و استواری بر اصول و محور منطقی؛ یعنی دلیل و برهان عقلی در مسائل کلامی و تاریخی حاکم است. گزاره‌ای تاریخی برای او معتبر است که از طریق نقل معتبر؛ یعنی تواتر، یا شهرت و استفاضه و در آخر خبر واحد اما همراه با قراین که مفید علم و اطمینان آور است، رسیده باشد. بر این اساس برای شیخ فرقی ندارد که مضمون روایت‌ها، معجزاتی باشند که به ظاهر پذیرش آنها ثقیل است و یا روایت‌هایی که به ظاهر به سود اعتقادات مذهبی او است. اگر بر اساس اصول علمی باشد اولی را می‌پذیرد، هر چند از سوی منحرفان به خرافه پرستی و ساده لوحی متهم شود و اگر بر اساس اصول مطمئن نباشد، دومی را نمی‌پذیرد هر چند بر خلاف علایق مذهبی او باشد.

نتیجه

راه یافتن به حقایق تاریخی و دست یابی به تاریخ یقینی از منظر این سه اندیشمند مسلمان تنها بر یقین و اطمینان استوار است. گزارش‌های ظنی و به طور کل، ظنیات کاشف حوادث حقیقی در تاریخ نیستند. این راه با سه زبان و روش مختلف بیان شد. شیخ مفید بر اساس اصل پذیرفته شده عدم حجیت خبر واحد، دست یابی به تاریخ یقینی را تنها از راه گزارش‌های متواتر و یا تواتر معنوی برخاسته از اخبار آحاد اما مفید علم می‌داند. از منظر قاضی عبدالجبار کشف حقیقت حوادث تاریخی از راه اخبار آحاد که اموری ظنی هستند، ممکن نیست اما از راه حال و فهم عمومی حاصل شده از گزارش‌های زیاد، واقعیت تاریخی دست یافتنی است و این راه، کاشف و راه مطمئنی است که با تمرین طولانی و تسلط بر گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید. هم‌چنین از منظر ابن حزم راه دست یابی به حقایق تاریخی باید تنها بر گزارش‌هایی مستند باشد که کافه نقل می‌کنند تا هیچ گونه اتهام تبانی بر کذب وجود نداشته باشد.

به نظر می‌رسد راه حل هر سه، نزدیک به هم است اما تفاوت‌هایی با هم دارند که قابل توجه است و با توجه به اشکالاتی که بر روش آنان وارد است به نظر می‌رسد که راه حلی که جامع و مانع باشد ارائه نشده است. در واقع راه حل قاضی، این امتیاز را در ظاهر دارد که دیگر نیازی به متواتر بودن هر حادثه تاریخی نیست، بلکه وقتی فهم و حال عمومی حاصل شد، همان معیار برای سنجش اخبار و گزارش‌های تاریخی خواهد بود. با این وجود، اشکالات متعددی بر این نظریه وارد است مانند مشکل دست یافتن به حال و فهم عمومی که یا از صورت مسئله خارج می‌شد و یا با اصل عدم حجیت اخبار آحاد تناقض داشت، مگر این که قاضی خبر واحد محفوفه به قرینه را که مفید علم باشد می‌پذیرفت. علاوه بر آن، حال عمومی با اشکال نسبی بودن روبه‌رو است؛ یعنی مخالف قاضی نیز می‌تواند ادعای حال عمومی متضاد کند و قاضی در این باره راه حلی ارائه نمی‌دهد.

هم‌چنین، اشکال وارد بر ابن حزم این است که وی تنها کافه اهل سنت را می‌پذیرفت

و این بدان معنا است که وی از حل مسئله که باید فراگیر باشد تا اختلاف را بر دارد و همه به یک نقطه مشترک دست یابند، عاجز می‌شود و آن را به طور نسبی حل می‌کند که در حقیقت مشکل نبوده است. بر خلاف این دو، از منظر شیخ مفید راه دست‌یابی به تاریخ یقینی در مرحله نخست، تواتر چه لفظی و چه معنوی است. این راه مختص به فرقه و مذهبی خاص نیست و فراگیر است. تواتر معنوی باید بر دو گروه اخبار؛ یعنی اخبار متواتر و یا اخبار آحاد مفید علم و مشهور و مستفیضه استوار باشند تا گرفتار خروج از اصل و یا تناقض نشود. مشکل پیش رو در این راه حل، فقدان تواتر برای گزارش‌های تاریخی است. بنابراین، چاره‌ای جز استناد به گروه دوم برای دست‌یابی به تاریخ یقینی نیست که گاه از آنها تواتر معنوی حاصل می‌شود و گاه نمی‌شود.

به نظر می‌رسد شیخ مفید با تأکیدهای فراوانی که بر تواتر در مباحث تاریخی دارد، تمایل کمتری به اخبار آحاد دارد حتی اگر مفید علم باشند. او در مرحله بعد، بیشتر به اخبار مستفیض و یا مشهور توجه و استناد می‌کند که از اقسام اخبار آحادند. البته این نوعی وسواس شخصی - علمی است که دخالتی در اصل موضوع ندارد و می‌تواند به سبب شرایط عصر شیخ مفید بوده باشد. به هر حال، اصرار بر خبر متواتر، حداقل آن مقدار که مورد نیاز دست‌یابی به تاریخ یقینی است برای دوره‌های متأخر، مشکل‌زا است و راه حلی کاربردی نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. رساله طبری در این باره از بین رفته است و آقای جعفریان گزارش‌های برجای مانده از آن را بازسازی کرده و با عنوان «فضائل امیرالمؤمنین و طرق حدیث من کنت مولا» از سوی انتشارات دلیل ما منتشر کرده است. هم‌چنین مرحوم علامه سید عبدالعزیز طباطبائی، رساله ذهبی را که «طرق حدیث من کنت مولا فهذا علی مولا» نام دارد بر اساس نسخه خطی و با پاورقی‌های عالمانه منتشر کرده است.
۲. این نگاه را ابن حزم داشته است که در ادامه توضیح آن خواهد آمد. علاوه بر او، خلیفه بن خیاط چنین باوری داشته است. ر.ک: خلیفه بن خیاط، تاریخ خلیفه بن خیاط، تحقیق فواز، بیروت: دارالکتب العلمیه ۱۴۱۵ هـ/۱۹۹۵ م، ص ۱۳.
۳. ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، معروف به شیخ مفید از علمای بزرگ امامیه است. او در سال ۳۳۶ هـ ق در محله شیعه نشین کرخ بغداد به دنیا آمد. نزد پدر و علمای عصر خود، علوم مختلف را آموخت و عالمی شد که بر تمام حوزه‌های علمی از فقه، حدیث و تفسیر تا کلام، تاریخ، شعر و ادبیات تسلط کامل یافت و رئیس مذهب امامیه در عصر خود شد. شاگردانی تربیت کرد که هر کدام، از علمای تراز اول شیعه به شمار می‌روند مانند سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی. بزرگانی از اهل سنت مانند ابن جوزی (ابن جوزی، المنتظم فی تاریخ الامم والملوک، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۲ هـ، ج ۸، ص ۱۷)، ذهبی (ذهبی، سیر اعلام النبلاء، تحقیق شعیب الانووط، بی‌جا: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۰ هـ، ج ۱۷، ص ۳۴۴)، ابن کثیر (ابن کثیر، البدایة و النهایة، تحقیق علی شیری، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ، ج ۱۲،

ص ۳۶۸) و ابن حجر عسقلانی (ابن حجر عسقلانی، *لسان المیزان*، تحقیق محمد عبدالرحمن المرعشی، بیروت: داراحیاء التراث العربی و مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۶ هـ، ج ۵، ص ۳۶۸) به عظمت علمی او اعتراف کرده‌اند. هم‌چنین شیخ نزد حاکمان شیعی آل بویه مانند عضد الدوله چنان جایگاهی رفیعی داشت که به عیادت شیخ مفید می‌رفت (یافعی، *مرآت الجنان و عبره الیقظان فی ما یعتبر من حوادث زمان*، بیروت: مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۷ هـ، ج ۳، ص ۲۲؛ ذهبی، پیشین، ج ۱۷، ص ۳۴۴).

او با دانش وسیعی که از مذاهب مختلف داشت و هیچ کتابی از مخالفان نبود مگر این که آن را خواند و مباحثه کرد (ذهبی، *تاریخ الاسلام و منات المشاهیر و الاعلام*، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۱۷، ص ۳۴۴) با مخالفان مناظره می‌کرد. وی بیش از دویست کتاب در علوم مختلف تدوین کرد که هر یک از منابع اصیل و ارزشمند میراث مکتوب شیعه به شمار می‌آیند. مهم‌ترین کتاب‌های او عبارت هستند از: *المقنعه در فقه؛ الارشاد فی حجج الله علی العباد؛ الجمل؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد؛ الافصاح فی الامامه؛ الامالی؛ العیون و المحاسن*.

بدین ترتیب، او توانست نقش عظیمی در دفاع از تشیع داشته باشد به طوری که ابن حجر عسقلانی می‌گوید: او بر هر امامی مذهب منت دارد (ابن حجر، پیشین، ج ۵، ص ۳۶۸). شیخ مفید در رمضان سال ۴۱۳ هـ درگذشت و هشتاد هزار نفر از مخالفان و موافقان در تشیع او حاضر شدند. شاگردش سید مرتضی بر او نماز خواند و در کنار مرقد مطهر امام کاظم علیه السلام به خاک سپرده شد (شیخ طوسی، *الفهرست*، تحقیق شیخ جواد القیومی، بی‌جا: موسسه النشر الفقهی، ۱۴۱۷ هـ، ص ۲۳۹؛ یافعی، پیشین، ج ۳، ص ۲۸).

۴. قاضی القضاة ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی فقیه شافعی و برجسته‌ترین متکلم معتزلی قرن چهارم، سال تولد او باید بین ۳۲۰ تا ۳۲۵ بوده باشد. تحصیلات قاضی تا سال

۳۶۰ هـ در بغداد بود. شخصیت‌های علمی به نامی مانند ابوالقاسم علی بن محسن تنوخ (۳۵۵-۴۴۷ هـ)، حسین بن علی صیمری (۳۵۱-۴۳۶ هـ)، ابوالفرج حمدانی قزوینی مظفر بن علی از شاگردان شیخ مفید و بسیاری دیگر از او بهره بردند. قاضی سال ۳۶۷ هـ در دربار آل بویه از سوی صاحب بن عباد (۳۲۶-۳۸۵ هـ) وزیر فخر الدوله بویه به قاضی القضاتی ری و مناطق تحت حکم فخر الدوله منصوب شد و چنان متمول گردید که او را قارون زمان خواندند. قاضی را انسانی سرسخت و درشت خوی معرفی می‌کنند. او در زمینه فقه، کلام، حدیث و تفسیر دارای تالیفاتی است که مهم ترین آنها عبارت هستند از: *المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تثبیت دلائل النبوة، المجموع فی المحيط بالتکلیف، الامالی فی الحدیث، التفسیر، متشابه القرآن و طبقات المعتزله*. عقل‌گرایی و قوت او در استدلال به او این اجازه را داد تا مایه‌های فکری مشایخ اعتزالی خود را چون ابوعلی جبائی (م. ۳۰۳) و جاحظ (م. ۲۵۵) را بارور سازد و نظریه‌های جدیدی را طرح نماید. از این رو افکار و اندیشه‌های قاضی در کلام به خصوص امامت و شبهات و استدلال‌های وی در مباحث کلامی - تاریخی در مواجهه با تشیع، تأثیر قابل توجهی بر افکار اهل سنت گذاشت. قاضی و شیخ مفید معاصر هم بودند و شیخ مفید بدون این که از قاضی نام ببرد، افکار او را به نقد کشید و سید مرتضی نیز کتاب *«الشفافی فی الامامة»* را در رد اندیشه‌ها و شبهات قاضی در دو کتاب *«المغنی و تثبیت دلائل النبوة»* تألیف کرد. این خود نشان دهنده جایگاه علمی او است. وی در سال ۴۱۵ هـ در ری درگذشت و در خانه خویش دفن شد. ر.ک: محمدرضا هدایت پناه، روش‌شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی، *مجله پژوهش و حوزه*، بهار و تابستان ۱۳۸۲ - شماره ۱۳ و ۱۴ ص ۱۷۴ تا ۱۹۵.

۵. علی بن احمد بن سعید بن حزم اندلسی که برخی او را ایرانی الاصل و برخی اسپانیایی تبار می‌دانند. او در سال ۳۸۴ هـ در قرطبه به دنیا آمد و در ۲۸ شعبان ۴۵۶ هـ درگذشت. وی در اواخر دولت امویان اندلس در ناز و نعمت، فراوانی کتاب، شکوه اشرافی‌گری و همراه با ذهنی باز و سیال رشد کرد. پدرش منصب وزارت داشت و از این رو، ابن حزم در جوانی به کارهای

اداری مشغول بود، ولی بلافاصله آنها را رها کرد و به تحصیل علوم دینی پرداخت. ابتدا فقه مالکی را آموخت ولی آن را رها کرد و به مذهب شافعی پیوست و بعدها از مذهب ظاهری جانب‌داری کرد. وی از هر نوع اجتهاد، رأی و قیاس پرهیز داشت. ابن حزم در عرصه‌های مختلف علوم دینی صاحب نظر بود و به عنوان یکی از برجسته‌ترین متفکران شمال آفریقا و اندلس تاثیر قابل توجهی بر عالمان پس از خود نهاد. حافظه‌اش نیرومند و افکار و اندیشه‌هایش مبتکرانه و البته متفاوت با سایر مکاتب رسمی اهل تسنن بود. با این حال، زبان تند و تعصب مذهبی وی در برابر مخالفانش مانند حنفیان، مالکیان و شیعیان همراه با ناسزا، توهین و تکفیر بود. این امر سبب تبعید او به بادیه و آتش زدن برخی از کتابهایش شد. معروف‌ترین اثر وی در فقه «المحلی» و در فرق و مذاهب کتاب «الفصل فی الملل و الاهواء و النحل» است. تاریخ‌دانشی است که مورد مطالعه او بوده است و آن‌گونه که خود می‌گوید از طرق مختلف توانسته است مطالعات تاریخی خود را گسترش دهد. رسائل تاریخی او در مجلد دوم «رسائل ابن حزم» چاپ شده که عبارت هستند از: رساله *نقط العروس فی تواریخ الخلفاء*، رساله *فی امهات الخلفاء*، رساله *فی اسماء الخلفاء*، رساله *فی جمل فتوح الاسلام*، رساله *فی فضل الاندلس و ذکر رجالها*. علاوه بر اینها کتاب «*جوامع السیرة*»، «*حجة السوادع*»، تالیفات تاریخی دیگر او هستند. حتی می‌توان کتاب *جمهرة انساب العرب* او را با تسامحی تاریخی دانست؛ زیرا علاوه بر این که ابن حزم، دانش انساب را نوعی علم الاخبار می‌داند، اطلاعات تاریخی قابل توجهی متناسب با اشخاص و قبایل ارائه می‌دهد. تلخیص و اقتباس از مقاله آقای جعفریان با عنوان روش ابن حزم در نقد اخبار تاریخی، *مجله پژوهش و حوزه*، بهار و تابستان ۱۳۸۲ - شماره ۱۳ و ۱۴، ص ۱۷۴ - ۱۹۵.

۶. ر. ک: رسول جعفریان، همان، ص ۷.

۷. ر. ک. حسن معلمی، *معرفت‌شناسی*، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳، ص ۷۹ -

- ۸۰؛ همو، *پیشینه و پیرنگ معرفت‌شناسی اسلامی*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۸ - ۱۱۰؛ رمضان علی تبار، امکان شناخت و فهم یقینی از دین، *رواق اندیشه*، ش ۳۸.
۸. گویا علامه طباطبائی حجیت شرعی را در قضایای تاریخی و اعتقادی معتبر نمی‌داند که بیان می‌کند در این امور جایی برای جعل حجیت نیست. برای توضیح بیشتر و نقد این دیدگاه ر.ک: جعفر انواری، اعتبار روایات معصومان : در تفسیر قرآن معرفت، *ماهنامه معرفت*، آبان ۱۳۸۲، ش ۷۱، ص ۸۱.
۹. شهید ثانی، *الرعاية فی علم الدرایة*، بی‌جا: مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البيت، بی‌تا، ص ۶۹؛ حسن بن زین‌الدین، *معالم‌الدین و ملازم‌المجتهدین*، قم: دفتر نشر انتشارات اسلامی، بی‌تا، ص ۱۸۷.
۱۰. محمدرضا مظفر، *اصول‌الفقه*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، حوزه علمیه، ۱۳۸۷، ج ۳، ص ۲۳.
۱۱. ر.ک: شهید ثانی، *الرعاية فی علم الدرایة*، پیشین، ص ۶۹ - ۷۰.
۱۲. حسن بن زین‌الدین، *پیشین*، ص ۱۸۹.
۱۳. سید مرتضی علم‌الهدی، *رسائل‌الشریف‌المرتضی*، قم: دارالقرآن‌الکریم، ص ۱۴۰۵؛ محمد باقر صدر، *بحوث فی علم‌الاصول*، بی‌جا: مؤسسه دایرة‌المعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل‌البيت : ۱۴۱۷ هـ، ج ۴، ص ۳۴۲.
۱۴. سید ابوالقاسم خوئی، *دراسات فی علم‌الاصول*، بی‌جا: مؤسسه دایرة‌المعارف فقه اسلامی، ۱۴۱۹، ج ۳، ص ۱۵۳.
۱۵. مرتضی انصاری، *فوائد‌الاصول*، بی‌جا: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۸. درباره این بحث که آیا حجیت خبر واحد در امور شرعی است؟ یا بحث اعم از باب خاصی است؟ علامه طباطبائی بر این باور است که حجیت خبر واحد نزد اصولیان جز در احکام شرعی فرعی قابل استناد نیست و برای قضایای تاریخیه و اعتقادی حجیت معنا ندارد.

(سیدمحمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر قرآن، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم،

۱۴۱۲ هـ، ج ۱۰، ص ۳۵۱؛ ر. ک: جعفر انواری، پیشین، ص ۸۲

۱۶. شیخ مفید، التذکره بأصول الفقه، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳، ص ۲۹.

۱۷. همو، النصول المختارة، قم: المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، ۱۴۱۳، ص ۳۰۷.

۱۸. تواتر لفظی آن است که گزارش دهندگان بر الفاظ و عبارات خبری اتفاق داشته باشند به گونه که هم‌دستی بر چنین اتفاق دروغی به طور معمول ممکن نیست، مانند تواتر بر صدور الفاظ قرآن از زبان رسول خدا ﷺ و تواتر صدور فرمایش آن حضرت ﷺ در حدیث من کنت مولاة فعلى مولاة. (سید ابوالقاسم خوئی، پیشین، ص ۱۸۴)

۱۹. ر. ک: امام خمینی، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ هـ،

ج ۳، ص ۱۰۴. بحث مرحوم امام ﷺ درباره اعتبار نقل مورخان و اهل تاریخ از باب رجوع به اهل خبره است. ایشان می‌فرمایند چنانچه مستند شیوع خبر نقل تعدادی محدود از مورخان باشد، چنین شیوع و اشتهاری، علم و یقین به آن قضیه تاریخی را حاصل نمی‌کند، بلکه تنها علم به وجود چنین قضیه‌ای در کتاب‌های تاریخی حاصل می‌شود.

۲۰. اتفاق گزارش‌گران بر نقل مضمون واحد هر چند در الفاظ باهم مختلف باشد. در این

باره فرقی ندارد که دلالت الفاظ آنان بر مضمون واحد، دلالت مطابقی یا تضمینی و یا التزامی است. مانند تواتر بر شجاعت امیرالمؤمنین علیه السلام، زیرا اخبار، نشان‌دهنده جنگ‌آوری آن حضرت علیه السلام در میدان‌های نبرد و شکست دادن هم‌آوردهای خود در جنگ‌های زمان رسول خدا ﷺ است. هر چند که هر یک از آن قضایا به تواتر نرسیده است اما آن چه به دلالت مطابقی و یا التزامی از تمام آنها به دست می‌آید قطع و یقین به شجاعت و دلیری ایشان است.

۲۱. شیخ مفید، پیشین، ص ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۳.

۲۲. ر. ک. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، تحقیق حسین درگاهی، قم: المؤتمر العالمی لالفیه

- الشیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۴۶، ۱۴۹؛ شیخ مفید، *الفصول المختارة*، همان، ص ۳۰۷.
۲۳. همو، *الجمال او النصره لسید العترة فی حرب البصره*، تحقیق سید علی میر شریفی، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳، ص ۴۲۳.
۲۴. همان.
۲۵. همان، ص ۸۰ - ۸۶.
۲۶. ر. ک. حسن بن زین الدین، *پیشین*، ص ۱۸۵.
۲۷. اگر پیامبر ۶ به یکی از اصحاب خود [برای منصب خلافت] با هر لفظی تصریح کرده بود، علم به این مطلب از آن مطالب (مانند شهادت امام حسین علیه السلام) ضروری تر بود و چون چنین علمی نیست همین دلیل بر آن است که این موضوع (نص بر امامت) به هیچ وجه اصل و اساسی ندارد. (ر. ک. محمدرضا هدایت پناه، روش شناسی تاریخی قاضی عبدالجبار معتزلی، *فصلنامه پژوهش و حوزه*، ش ۱۳ - ۱۴، ص ۱۷۴ - ۱۹۵).
۲۸. محمود اسماعیل، *تقد تاریخ پژوهی اسلامی*، ترجمه حجت الله جودکی، تهران: پژوهشکده، تاریخ اسلام، ۱۳۸۸، ص ۴۶.
۲۹. همان.
۳۰. ابن حزم اندلسی، *رسائل ابن حزم اندلسی*، تحقیق احسان عباس، بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۲۰۰۷، ج ۲، ص ۷۹.
۳۱. رسول جعفریان، *پیشین*.
۳۲. ابن هشام، *السیرة النبویة*، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبدالحفیظ شلیبی، بیروت: دارالمعرفة، بی تا، ج ۱، ص ۴.
۳۳. طبری، *تاریخ طبری*، بی جا: بی نا، بی تا، ج ۴، ص ۲۸۶، ۵۵۷.
۳۴. ابن سلام، *الاموال*، تحقیق محمد خلیل هراس، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۹۸ م، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳۵. محمد بن عمر واقدی، *المغازی*، تحقیق مارسون جونس، چاپ سوم، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ۱۴۰۹ هـ / ۱۹۸۹، ج ۱، ص ۴۸.
۳۶. رسول جعفریان، پیشین.
۳۷. ابن کثیر، پیشین، ص ۳۰۶ - ۳۰۸.
۳۸. شیخ مفید، *الجمال*، پیشین، ص ۸۰ - ۸۱.
۳۹. همان.
۴۰. همو، *الارشاد*، قم: المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۴۰ - ۳۴۱.
۴۱. همان، ص ۳۵۵.
۴۲. نعمت‌الله صفری فروشانی، *الارشاد و تاریخ نگاری ائمه*، ❖، *شیعه‌شناسی*، ۱۳۸۷، ش ۲۲، ص ۴۴.