



مقالات: میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس

پدیدآورده (ها) : سبحانی، محمد تقی؛ رضایی، محمد جعفر

ادیان، مذاهب و عرفان :: هفت آسمان :: زمستان 1390 - شماره 52

از 11 تا 36

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/986532>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 08/10/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir



مقالات



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس*

** محمدتقی سبحانی

*** محمدجعفر رضایی

اشاره

این درس گفتار تاریخ کلام شیعه را با نگاهی میراث‌شناسانه بررسی می‌کند. میراث کلامی را می‌توان از سه منظر قالب، سبک و محتوا بررسی کرد. این بررسی علاوه بر اینکه ابعاد مختلف هر اثر کلامی را روشن می‌کند، می‌تواند به ما در تعیین زمان نگارش آثاری که هویت مؤلفانشان معلوم نیست و نیز در تشخیص هویت مؤلفان این آثار کمک کند. وقتی از این سه منظر، نگاهی از فراز به تاریخ کلام شیعه می‌افکنیم، می‌توانیم آن را به چهار دوره کلی تأسیس، رقابت با فلسفه، فلسفی شدن و دوره معاصر تقسیم کنیم. دوره تأسیس، خود دارای سه دوره فرعی پیدایش، نظریه‌پردازی و جامع‌نگری است. می‌توان با نگاهی گونه‌شناسانه، میراث کلامی هر مرحله را در دسته‌های مختلفی طبقه‌بندی کرد. درس گفتار حاضر، در ادامه با بیان اینکه بخش عظیمی از میراث کلامی مربوط به دوره نظریه‌پردازی، مفقود شده به عوامل مثبت و منفی این فقدان اشاره، و امکان بازسازی میراث این مرحله را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کلام شیعه، ادوار کلام، میراث کلامی، فهرست‌نگاری، احیای میراث

* این مقاله برگرفته از درس گفتار استاد محمدتقی سبحانی است که توسط آقای رضایی مستندسازی شده است.

** استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

*** دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی.

ضرورت شناخت میراث کلامی

میراث کلامی ما به‌عنوان مهم‌ترین مدخل و منبع برای شناخت آراء و اندیشه‌های متکلمان پیشینی و ردگیری تطورات فکری امامیه بسیار حائز اهمیت است. با این حال، در حوزه کلام کمتر به موضوع میراث‌شناسی توجه شده است. وجود برخی پیش‌انگاره‌ها یا ذهنیت‌ها به تدریج هم میراث کلامی ما را در معرض فراموشی قرار داده و هم به تبع آن، تاریخ کلام ما را دچار انزوا و تغافل کرده است. شاید به مرور زمان این ارتکاز پدید آمده باشد که رشته کلام از رشته‌های معقول است و منبع اصلی کلام باید عقل و اندیشه‌ورزی باشد؛ پس آراء گذشتگان، چندان تأثیری در شناخت این دانش ندارد و این برخلاف حوزه فقه و دانش‌های نقلی است که خود متن و میراث موضوعیت دارد. این تصور نادرست به تدریج ما را از شناخت دقیق میراث کلامی گذشتگان محروم کرد. بدین ترتیب از سویی مخالفان شیعه آراء نادرستی را به بزرگان ما نسبت دادند و از سوی دیگر ما هم در مطالعات تاریخی‌مان به دلیل اینکه به این پس‌زمینه‌های تاریخی توجه نکردیم کمتر با تنوع اندیشه‌های کلامی آشنا شدیم. نتیجه این شد که تصویر ذهنی بسیاری از نویسندگان ما از کلام، همان چیزی بود که در زمان خودشان در جریان بود و این گزینه در ذهنشان شکل نگرفت که اندیشه‌هایی که به‌عنوان اندیشه شیعه لحاظ می‌کنیم، پیشینه و تطوراتی دارد که بدون شناخت آنها تصویر جامعی از فکر امامیه و شیعه ترسیم نمی‌گردد.

وجوه کاوش در میراث کلامی: قالب، سبک و محتوا

برای بررسی یک میراث کلامی باید حداقل سه وجه از آن را بررسی کنیم و یا به تعبیری آن میراث را باید از سه لحاظ مطالعه کنیم: یکی به لحاظ قالب، دوم به لحاظ سبک، سوم به لحاظ محتوا یا مضمون.

هر کدام از این موارد، نشانه‌هایی را به ما می‌دهد که از طریق آنها می‌توانیم دوره و فضای آن اثر را بیشتر درک کنیم. از سوی دیگر، شناخت دوره و فضای یک اثر به ما کمک می‌کند که به عمق اندیشه‌های صاحب آن اثر راه پیدا کنیم؛ برای مثال از تعدادی از متفکرانمان تنها یک اثر به دست ما رسیده است و باید از طریق همین یک اثر به جوانب مختلف اندیشه او راه پیدا کنیم و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ دهیم که

«او چگونه می‌اندیشیده است؟»؛ «با چه رویکردی به مسئله کلام نگاه می‌کرده است؟»؛ و «مصادر و منابع فکری او چه بوده است؟». گاهی کالبدشکافی و تحلیل یک اثر از نظر تاریخی، به شرط اینکه بر وجه صحیحی صورت پذیرد، ما را با ابعادی از اندیشه صاحب اثر و زوایایی از تاریخ کلام آشنا می‌کند که هیچ گزارش مستقیم تاریخی برای آن نداریم. میراث کلامی معبری است که ما را به زوایای پنهان تاریخ کلام رهنمایی می‌کند.

۱. قالب‌شناسی اثر

قالب‌شناسی یک اثر آن است که ببینیم آن اثر در کدام یک از قالب‌های کلامی نگاهشده شده است. برخی از این قالب‌ها عبارتند از: تک‌نگاری، ردیه‌نویسی، مناظره‌نویسی، شرح‌نویسی و جامع‌نگاری.

تک‌نگاری به آناری گفته می‌شود که به یک موضوع کلامی خاص پرداخته است. به‌عنوان نمونه هشام بن حکم از متکلمان نخستین امامیه – همان‌گونه که نجاشی گزارش می‌کند – رسائل جداگانه‌ای با عنوان *الجبر و القدر، التوحید و الاستطاعة* نوشته که هر کدام از اینها تک‌نگاری محسوب می‌گردد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳). سنت تک‌نگاری در دوره‌های بعد نیز ادامه داشته است؛ برای نمونه می‌توان به *رسالة فی الغیبة* از شیخ مفید یا *رسالة انقاذ البشر عن الجبر و القدر* از سید مرتضی یا *رسالة استقصاء النظر فی القضاء و القدر* از علامه حلی اشاره کرد.

ردیه‌نویسی‌ها و به تعبیر رایج‌تر ردیه‌ها، کتاب‌هایی هستند که در رد یک نظریه یا مذهب دیگر نوشته شده‌اند؛ مانند کتاب *الرد علی المعتزلة فی امامة المفضول* از مؤمن طاق (طوسی، بی‌تا: ۱۳۱)، کتاب *الرد علی ابی علی الجبایی* از ابن‌قبة رازی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۵)؛ و *الشفافی فی الامامة* که سید مرتضی آن را در رد بخشی از المغنی قاضی عبدالجبار نوشته است. از جمله حجیم‌ترین این ردیه‌نویسی‌ها در دوران نزدیک به ما، *عقبات الانوار* میر حامد حسین است که در رد *تحفه اثنی‌عشریه* عبدالعزیز دهلوی نوشته است.

مناظره‌نویسی‌ها کتاب‌هایی هستند که مناظراتی را که بین دانشمندان مذاهب مختلف برگزار می‌شد، گزارش می‌کنند؛ برای مثال می‌توان به کتاب *المجالس فی التوحید* یا

المجالس فی الامامة از هشام بن حکم اشاره کرد که شاگرد وی آن را گزارش کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳).

مراد از شرح نویسی، نوشتن شرح بر کتب کلامی مهم است که یک سنت مستمر در تاریخ کلام امامیه است؛ برای نمونه می‌توان به تمهید الاصول شیخ طوسی در شرح *جمل العلم و العمل* سید مرتضی یا *کشف المراد* علامه حلی در شرح *تجريد الاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرد.

جامع‌نگاری به آثاری گفته می‌شود که یک دوره کامل از اعتقادات را در بردارند چنین آثاری را در دوران حضور ائمه (ع) در مدینه و کوفه سراغ نداریم. سنت جامع‌نگاری در کلام، همان‌طور که در ادامه خواهد آمد، از مدرسه قم و توسط شیخ صدوق با نگارش رساله *الاعتقادات و الهدایة* آغاز شد. *النکت فی مقدمات الاصول* از شیخ مفید، *جمل العلم و العمل* از شریف مرتضی و *الاتصاف فیما يتعلق بالاعتقاد* از شیخ طوسی نیز جامع‌نگاری محسوب می‌شوند. سنت جامع‌نگاری در کلام شیعه تا به امروز ادامه دارد. جامع‌نگاری‌ها خود انواع مختلفی دارند؛ برای مثال گاهی به شرح، بسط و تبیین عقاید می‌پردازند و گاهی به فهرست عقاید بسنده می‌کنند. کتاب *الالهیات* و منشور *عقاید امامیه* نوشته آیه الله سبحانی از جمله جدیدترین نمونه‌های این دو نوع محسوب می‌شوند.

۲. سبک‌شناسی اثر

یک اثر کلامی، علاوه بر قالب، به لحاظ سبک نیز قابل بررسی است. سبک در اینجا به رویکرد و روش کلامی مؤلف اشاره دارد؛ برای مثال، سبک محدثانی از قبیل شیخ صدوق و شیخ حر عاملی که مباحث کلامی را با زبان نصوص دینی بیان می‌دارند با سبک متکلمان عقل‌گرایی همچون سید مرتضی که از الفاظ نصوص فاصله می‌گیرند و با اصطلاحات کلامی رایج سخن می‌گویند، متفاوت است. علاوه بر آن، متکلمان عقل‌گرا در مقایسه با متکلمان نص‌گرا در مقام فهم نصوص، بهای بیشتری برای عقل قائلند. روشن است که تفاوت سبک این دو طیف از متکلمان، راه را برای تفاوت یا اختلاف آراء کلامی‌شان هموار می‌کند. شاید بتوان تقابل *تصحیح الاعتقاد* شیخ مفید با *الاعتقادات* شیخ صدوق را تا حدودی در این چهارچوب تفسیر کرد. سبک متکلمان

فلسفه‌گرا با هر دو سبک یادشده تفاوت دارد. این سبک را می‌توان به سه شاخه سبک مشائی، اشراقی و حکمت متعالیه تقسیم کرد. مطالعه یک اثر با لحاظ سبک حاکم بر آن، بینش ما را نسبت به آن عمیق‌تر می‌کند.

۳. مضمون‌شناسی اثر

تحلیل یک اثر کلامی به لحاظ مضمون، به این سؤال‌ها پاسخ می‌دهد که آن اثر در درون خود کدام موضوع‌ها و نظریه‌های کلامی را بررسی کرده است؛ از کدام مفاهیم و اصطلاح‌شناسی کلامی استفاده کرده است و این ادبیات کلامی متعلق به کدام گرایش فکری است.

اگر کسی از طرفی با مضمون و سبک یک اثر کلامی که اطلاعات تاریخی قطعی درباره مؤلف و زمان تألیف آن در دست نیست، آشنا باشد و از طرف دیگر، دوره‌های تاریخ کلام را بشناسد، می‌تواند جایگاه تاریخی آن اثر را تشخیص دهد و با قرار دادن آن سبک و اثر در دوره تاریخی خودش، نتیجه بگیرد که انتساب آن اثر به مؤلفی خاص درست است یا نه. بسیاری از خطاهای تاریخی از نداشتن نگاه سبک‌شناسانه و مضمون‌شناسانه ناشی می‌شوند؛ برای مثال آشنایی با سبک و مضمون می‌تواند ما را متوجه کند که مثلاً کتاب *النکت الاعتقادیه* که به شیخ مفید نسبت داده شده نمی‌تواند از آن او باشد و متعلق به دوران متأخرتری است؛ چراکه در این کتاب از اصطلاحاتی مانند واجب و ممکن استفاده شده است که نه تنها در هیچ کدام از کتاب‌های مفید سابقه ندارد؛ بلکه توسط معاصران او نیز به کار نرفته است (مکدموت، ۱۳۸۴: ۶۳-۶۵). همچنین با همین روش می‌توان نشان داد که کتاب *الیاقوت* به احتمال زیاد به قرن سوم و چهارم تعلق ندارد.^۱

مراحل تاریخی کلام امامیه

تاریخ کلام شیعه، مراحل مختلفی را پشت سر گذاشته است که عبارت‌اند از: ۱. مرحله تأسیس؛ ۲. مرحله تعامل و رقابت با فلسفه؛ ۳. مرحله کلام فلسفی؛ ۴. مرحله کلام معاصر.

مرحله نخست، از آغاز تا شیخ طوسی (۴۶۰ق) است. مرحله دوم، عصر خواجه

نصیر (۶۷۲ق)، علامه حلی (۷۲۶ق) تا فاضل مقداد (۸۷۶ق) است. مرحله سوم از ابن ابی‌الجمهور احسانی (زنده تا ۹۰۴ق)، میرداماد (۱۰۴۱ق) و دشتکی‌های فارس آغاز می‌شود و در ملاصدرا (۱۰۵۰ق) به اوج خود می‌رسد. همه شارحان کنونی حکمت متعالیه امتداد تاریخی این مرحله محسوب می‌شوند. تفاوت مرحله دوم و سوم در آن است که در مرحله دوم، تنها ادبیات فلسفی وارد کلام امامیه می‌شود و حداکثر می‌توان از تأثیرپذیری متکلمان این مرحله، از فلاسفه در الاهیات بالمعنی الاعم سخن گفت. این متکلمان در مسائل بنیادین اعتقادی همچنان بر مواضع خود در برابر فلسفه پای فشاری کردند. این در حالی است که در مرحله سوم، کلام امامیه در الاهیات بالمعنی الاخص نیز تحت تأثیر فلسفه قرار گرفت و به لحاظ مضمون متحول شد.

دوره معاصر تقریباً از صدوپنجاه سال گذشته شروع شده است. این دوره دارای دو ویژگی است: نخست آنکه کلام امامیه در حال تعامل و تعیین موضع در قبال اندیشه غربی و علوم جدید است؛ دوم آنکه در این دوره، تقریباً تمام جریان‌های کلامی گذشته احیا شده‌اند و در حال بازسازی و نوسازی خود هستند.

ادوار مرحله تأسیس

مرحله نخست، یعنی مرحله تأسیس، خود به سه دوره تقسیم می‌شود. در دوره نخست که دوره پیدایش است مباحث کلامی مطرح است، ولی هنوز به سطح نظریه‌پردازی نرسیده است. دوره دوم دوره نظریه‌پردازی‌های کلامی است که همان‌طور که خواهیم گفت، میراث کلامی شیعه در این باب بسیار غنی و پرورده و پخته است. دوره سوم دوره تدوین کلام است که در آن، کلام در قالب یک دانش با قواعد و با روش‌شناسی خاص تدوین می‌شود.

این سه دوره متمایز در پنج قرن نخستین اسلامی در اکثر یا همه طوایفی که دارای کلام هستند، قابل تشخیص است. معتزله، خوارج و زیدیه نیز با اندک تفاوتی این ادوار را طی کرده‌اند. تفاوت فرقه‌های مختلف به تقدم و تأخر یا گونه و حجم آثاری است که تولید کرده‌اند.

برای کلام شیعه، دوره نخست، بعد از سقیفه آغاز می‌شود و تا حدود پیمان قرن اول، یعنی دهه‌های هشتاد و نود ادامه دارد. دوره دوم از زمان امامت امام باقر (ع)،

حدود دهه‌های هشتاد و نود شروع می‌شود و تا حدود سال دویست و پنجاه، یعنی پایان دوران حضور، ادامه پیدا می‌کند. دوره سوم بعد از اوائل غیبت صغری آغاز می‌شود و در کلام شیخ مفید اوج می‌گیرد و در شیخ طوسی به پایان می‌رسد. در دوره سوم با تغییر شرایط سیاسی و نفوذ خاندان‌های شیعی در دستگاه خلافت، زمینه مناسبی برای ظهور و اظهار نظر متکلمان امامیه فراهم می‌آید؛ برای مثال در سال ۲۹۶ق خاندان شیعی آل فرات به قدرت رسیدند. آنها همچنین زمینه را برای ورود خاندان شیعی نوبختی به مناصب حکومتی فراهم کردند (رک: حسین زاده شانه‌چی، ۱۳۸۶: ۱۲۲-۱۲۸). علاوه بر این، به حکومت رسیدن آل بویه و تمایلات شیعی آنها، آزادی مناسبی برای عالمان امامیه در آن دوره فراهم نمود (همان: ۱۱۶-۱۱۷).

متکلمان امامیه با استفاده از این فضای باز فرهنگی، به فعالیت کلامی پرداختند که می‌توان به سه گروه زیر که پیش از شیخ مفید ظهور کردند اشاره کرد: فقهای متکلم، مانند ابن جنید (رک: پاکتچی، ۱۳۸۳: ۲۵۸-۲۶۲)، ابن ابی عقیل (رک: یوسفی اشکوری، ۱۳۸۳: ۶۸۳-۶۸۴)، معتزلیان شیعه شده، مانند ابن قبه رازی، ابن راوندی و ابو عیسی وراق، و نوبختیان (رک: اقبال، ۱۳۴۵: کل کتاب).

مرکز تحقیقات کمپیوتر علوم اسلامی

الف. دوره پیدایش

در دوره نخست که دوره پیدایش کلام شیعه و همین‌طور سایر فرقه‌های اسلامی است، شاهد آثار مکتوب منظم کلامی نیستیم. با این حال اندیشه‌های کلامی در مسائل اعتقادی مانند ایمان و کفر،^۱ قضا و قدر،^۲ توحید^۳ و حتی معاد^۴ و به اصطلاح متکلمان بحث وعد و وعید، وجود دارد. شاید موضوعی که در این دوره از همه آنها بحث برانگیزتر است، مسئله امامت باشد.^۵

گونه‌شناسی میراث دوره پیدایش

در این دوره، فعالیت‌های کلامی در اصل صبغه شفاهی دارد و مکتوب نیست. اگر مکتوب شده از شفاهی به کتبی تبدیل شد و صورت مکتوب به خودش گرفته است. در این مرحله، از چند گونه آثار کلامی می‌توان یاد کرد:

۱. جدل‌ها و گفت‌وگوهای کلامی؛^۷ یعنی دو نفر با هم به صورت موردی بر سر مسئله‌ای بحث کنند. اگرچه برخی از این گفت‌وگوها در تاریخ ضبط شده است و به صورت مکتوب در آمده است، لکن اصل این فعالیت کلامی، شفاهی است.

۲. مناشده: مناشده آن است که صاحب دیدگاهی پس از اقامه دلایلش برای اثبات نظر خود، دیگران را به اعتراف دعوت می‌کند. به عبارت دیگر مناشده نوعی اعتراف‌خواهی در مباحث کلامی است.^۸

۳. نامه: نامه‌های کلامی که از دوره نخست باقی مانده، آمیزه‌ای از مباحث کلامی و غیرکلامی است. نامه‌هایی که بین امیرالمومنین (ع) و معاویه رد و بدل شده، نمونه خوبی از این نامه‌های کلامی است.^۹

۴. خطب: در اصل سخن شفاهی هستند و بعداً مکتوب شده‌اند.

در این دوره کسی را سراغ نداریم که رساله مستقلی در باب کلام نگاشته باشد. این امر دو عامل اصلی دارد: عامل اولیه‌اش عامل محتواسست. در این دوره هنوز مناقشات کلامی چنان همه جانبه و تخصصی نشده‌اند که نیاز به تألیف رساله‌های کلامی مستقل با موضوع خاص احساس گردد. در این دوره مسائل کلامی تحت تأثیر قرآن و روایات مطرح هستند. نزاع اعتقادی نیز وجود دارد؛ اما آنقدر فرصت برای بحث و گفت‌وگو فراهم نیامده است تا به یک موضوع کاملاً مستقل یا رساله علمی تبدیل بشود.

عامل دوم که مورخان و مستشرقان بیشتر بر آن تأکید دارند این است که اساساً فرهنگ عربی فرهنگ مکتوب نیست؛ بلکه فرهنگ شفاهی است و فرهنگ کتبی را اسلام و قرآن وارد محیط عرب کرد و پس از مدتی تحت تأثیر فرهنگ‌های بیرونی، نگاشتن به‌عنوان یک رسانه ارتباطی مورد توجه واقع شد.

طبیعی است وقتی دیدگاه کلامی در قالب شفاهی، نامه یا خطبه مطرح می‌شود، نباید انتظار یک بحث کلامی منظم و قاعده‌مند را داشت. اگر در همین دوره میراث کلامی شیعه و غیرشیعه را مقایسه کنیم و آنچه را که در اختیار داریم و گزارش شده است، معیار قرار بدهیم، می‌توان ادعا کرد که کلام شیعه از نظر حجم و محتوای مجادلات، مناشده‌ها، نامه‌ها و خطبه‌ها، از سایر فرقه‌های کلامی غنی‌تر و پخته‌تر است.^{۱۰}

ب. دوره نظریه پردازی

همان‌طور که اشاره شد، دوره دوم از مرحله اول از حدود سال نود آغاز می‌شود. به‌طور کلی کلام اسلامی در این دوره وارد عرصه نگارش‌های کلامی می‌شود. از نظر میراث‌شناسی در این دوره دو اتفاق مهم در تاریخ کلام رخ می‌دهد:

نخست آنکه مباحث پراکنده شفاهی که در قالب جدل و مناشده صورت می‌گرفت، جای خود را به مجالس رسمی مناظره می‌دهد. این امر از دوره خلافت عباسیان آغاز می‌شود و در عصر هارون‌الرشید شکل منظم پیدا می‌کند. شاید وزرای خلفای عباسی مانند برامکه هم در قاعده‌مند کردن این مجالس و گفت‌وگوهای علمی دخالت داشتند.^{۱۱} در این مجالس، صاحبان آراء از حدود مجادله فراتر می‌روند. جلسات خاص مناظره با وعده قبلی و با حضور طرفین بحث (حتی بنا به برخی گزارش‌های تاریخی با حضور داور یا هیئت داوران) برگزار می‌شد.^{۱۲} این مناظره تا زمانی ادامه پیدا می‌کرد که جمع حاضر یا داور این مجالس بتواند در مورد مباحث طرفین، اظهار رأی کند. این گفت‌وگوها در تاریخ، به «المجالس» معروف شده است؛ مثلاً نجاشی در کتاب خود در موارد بسیاری از کتاب‌های المجالس یاد می‌کند^{۱۳} که به این نوع جلسات مناظره اشاره دارد. کسانی که ناظر این جلسات بودند، جلسه را عیناً گزارش می‌کردند. نمونه‌هایی از این گزارش‌ها را در آثار شیعه^{۱۴} و غیرشیعه^{۱۵} می‌بینیم. معتزله، امامیه و زیدیه، بعضی از مناظرات خودشان را در همین دوره تاریخی ثبت کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال کتاب *البدء و التاریخ* از مقدسی، مناظراتی همچون مناظره هشام بن حکم با نظام و مناظره هشام بن سالم با ابوالهذیل را نقل می‌کند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۴۸-۳۵۱).

در کلام شیعه، مناظرات متکلمان بزرگی مثل هشام بن حکم، هشام بن سالم و مؤمن طاق که اهل مناظره‌های جدی بودند، توسط شاگردانشان تحریر می‌شد و به کتاب تبدیل می‌شد.^{۱۶} نجاشی در مورد هشام بن حکم، از سه کتاب یاد می‌کند که در واقع تدوین شاگردان وی از همین جلسات مناظره است که به صورت نقل قول مستقیم مکتوب شده‌اند.^{۱۷}

بدین ترتیب، فعالیت‌های کلامی با گذر از دوره اول به دوره دوم، از جدل و مناشده به مناظره تغییر شکل می‌دهد. این تغییر شکل در احادیث کلامی ائمه ما هم دیده می‌شود. آنچه از ائمه در دوره دوم در شیعه داریم، بیشتر مجالس مناظره است که در

آنها با وعده قبلی، از یک نقطه بحث شروع می‌شود، ادامه پیدا می‌کند و به سرانجام می‌رسد.^{۱۸} در آن دوره برگزاری مجالس مناظره به‌عنوان یک فرهنگ جا افتاده بود.

ویژگی یا اتفاق دوم این دوره، آغاز نگارش‌های کلامی است. از این دوره به بعد اهل اندیشه دست به قلم می‌برند و دیدگاه کلامی را مستقلاً تحریر می‌کنند. اگر بخواهیم از اهل سنت یاد کنیم، رساله *ارجاء* حسن بن محمد بن حنفیه، از این دست است که اگر از آن حسن بن محمد باشد، به احتمال قوی متعلق به سال نود است.^{۱۹} رساله‌های حسن بصری^{۲۰} و رساله‌های ابوحنیفه،^{۲۱} نمونه‌های دیگری از رساله‌های اهل سنت هستند. در این دوره شیعه هم پایه‌پای سایر صاحبان آرا و گاهی پر حجم‌تر یا جدی‌تر وارد عرصه نگارش‌های کلامی می‌شود.

ویژگی تمام نگاه‌های این مرحله، موضوع‌محور یا مسئله‌محور بودن آنهاست؛ یعنی یک مسئله یا موضوع، مثل موضوع امامت، استطاعت، معرفت و مشیت را بررسی می‌کنند. امروزه این قبیل نگاه‌ها را که به یک مسئله یا موضوع خاص می‌پردازند، تک‌نگاشت می‌نامیم. در این دوره کتاب‌هایی که جامع آرا و عقاید باشد یا حتی در یک حوزه موضوعی از موضوعات کلامی بحث کنند، سراغ نداریم.

گونه‌شناسی تک‌نگاشت‌های کلامی دوره نظریه‌پردازی

در رساله‌های تک‌نگاشت این دوره، حداقل سه گونه مختلف قابل تمیز است: گونه نخست این رساله‌ها جنبه تبیینی و توضیحی دارد. این قبیل رساله‌ها اصولاً برای ابراز عقیده و بیان رأی نوشته شده‌اند و اندیشه‌های صاحب رساله را به خوبی منعکس می‌کنند؛ مثلاً زرارة بن اعین رساله‌ای با عنوان *رسالة الاستطاعة* دارد.^{۲۲} با کاوش در باب این رساله، در می‌یابیم که دیدگاه زراره درباره استطاعت که آن را در کوفه مطرح کرد، محل جدل و نزاع جدی قرار گرفت و رأی او موافقان و مخالفانی پیدا کرد و در نتیجه صف موافقان و مخالفان زراره تشکیل شد^{۲۳} و حتی برخی از شیعیان سخنان او را برای امام صادق (ع) گزارش کردند تا صحت و سقم آن سخنان را معلوم فرماید.

گونه دوم از آثار این دوره، رساله‌های انتقادی است که تعدادشان زیاد است. در این رساله‌ها یک متکلم نظریه رقیب خودش را نقد می‌کند. این رساله‌ها نیز موضوع‌محور هستند؛ مثلاً رساله *الرد علی‌المعتزله* از مؤمن طاق، دیدگاه معتزله را در یک موضوع

خاص نقد می‌کند؛^{۲۴} چراکه هنوز معتزله دارای نظام فکری نیستند تا نقدی متوجه کلیت نظام فکری آنها باشد.

گونه سوم از آثار این دوره که تعدادش از بقیه کمتر است، رساله‌های المجالس است که پیش از این به آنها اشاره شد. همان‌طور که گفته شد، این رساله‌ها، مناظرات و گفت‌وگوهای علمی را نقل کرده‌اند.

رویکردهای کلامی در دوره نظریه‌پردازی

تصویر ما از این دوره تاریخی کلام شیعه (یعنی دوره دوم از مرحله تأسیس)، تصویر روشنی نیست. به همین دلیل اصلاً میراث این دوره را پی نگرفته و اهمی‌تش را بازگو نکرده‌ایم. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که متکلمان شیعه در این دوره هم‌پای نقل حدیث، بحث‌های تحلیلی هم داشته‌اند. حتی می‌توان گفت اکثر مباحث متکلمان ما تحلیلی است؛ مثلاً اکثر کتاب‌های هشام بن حکم تحلیلی و نقدی است، مثل رساله وی در رد ارسطاطالیس در توحید و رساله وی در رد پرتویه. از قطعات باقی مانده از هشام یا مؤمن طاق، روشن می‌شود که ایشان دارای نظرات ویژه کلامی بودند. اشعری در مقالات الاسلامیین به برخی نظرات ایشان اشاره کرده است.

می‌توان گفت که دو رویکرد کلی در میراث کلامی شیعه در آثار این دوره وجود دارد: رویکرد نص‌گرا و رویکرد تحلیل‌گرا. از عناوین رساله‌ها، مثلاً رساله فی التوحید یا رساله فی الامامه، نمی‌توان دریافت که نویسنده کدام رویکرد را اتخاذ کرده است؛ یعنی نمی‌توان دریافت که آیا صاحب این رساله دیدگاهش را از طریق نقد، تنظیم و تبویب روایات مطرح می‌کند یا موضوع را به صورت عقلی و تحلیلی پیش می‌برد. پاسخ این پرسش را باید از طریق شناسایی صاحب این رساله، سایر آثارش و فضای فکری آن زمان پیدا کنیم.

ردپای جامع‌نگاری در دوره نظریه‌پردازی

همان‌طور که گفته شد، در دوره نظریه‌پردازی هیچ رساله جامع‌سراغ نداریم. اعتقادنامه‌های مکتوب امامیه، معتزله و اهل حدیث که در آنها اصول اعتقادی به صورت جامع و ساختاریافته مطرح شوند، در این مرحله هنوز تألیف نشده‌اند؛ یعنی هنوز

اندیشه کلامی به سطح تنظیم و نگاه‌های جامع نرسیده است. جمع‌بندی، منظومه‌سازی و ترکیب‌سازی بین عقاید، مربوط به دوره سوم از مرحله اول است. با این حال می‌توان در دوزۀ دوم نیز ردپایی از اعتقادنامه‌ها را در شکل عرض عقاید به امامان مشاهده کرد؛ یعنی برخی از اصحاب و شیعیان مجموعه عقاید خودشان را بر امام معصوم عرضه می‌کردند و از او درباره صحت آن عقاید استفسار می‌کردند،^{۲۵} همانند عرض عقیده عبدالعظیم حسنی که در مصادر ما معروف است.^{۲۶}

مفقود شدن میراث علمی دوره نظریه‌پردازی

متأسفانه از این دوره از کلام امامیه، حتی یک رساله مستقل هم برجای نمانده است. تمام آثار این دوره یا از بین رفته‌اند یا در آثار بعدی منتشر شده‌اند. در گذشته راه انتشار آثار استنساخ بوده است. از آنجا که شیعه هم در اقلیت بود و هم اپوزیسیون محسوب می‌گردید، از نظر سیاسی تحت فشار و از نظر اقتصادی در مضیقه بود. در چنین وضعیتی طبعاً آثار شیعه به صورت گسترده استنساخ نمی‌شد. همین امر زمینه را برای متروک شدن این آثار در پس غبار گذر زمان فراهم می‌کرد. علاوه بر آن، تاریخ، حکایت از آن دارد که بسیاری از آثار امامیه که در برخی از کتابخانه‌های مهم گردآوری شده بود در آتش تعصب سوخت.^{۲۷} در کنار این قبیل عوامل منفی، یک عامل مثبت نیز به فراموشی و از بین رفتن میراث کلامی این دوره کمک کرده است. این عامل مثبت عبارت است از جامع‌نگاری‌هایی که در دوره سوم صورت گرفت. در این دوره (دوره سوم از مرحله نخست تاریخ کلام)، متکلمان اسلامی از جمله متکلمان شیعه با استفاده از این آثار پراکنده و تک‌نگاشت‌ها، آموزه‌های کلامی را منظم کرده و منظومه‌ای ساختاریافته از عقاید را تدوین کردند. در این دوره، جامع‌نگاری با سبک نقلی و عقلی صورت پذیرفت. پس از تدوین این جوامع که از ترکیب تک‌نگاشت‌های دوره پیش فراهم آمده بودند، این تلقی پدید آمد که تمام مزایای میراث‌های پراکنده در کتاب‌های جامع جمع شده است. از این رو، عملاً آن منابع اصلی و اولیه کم‌کم فراموش شد. برای مثال مرحوم کلینی، به هنگام نوشتن کتاب کافی تعداد زیادی از این کتاب‌ها و به اصطلاح، اصل‌ها را در اختیار داشته و احادیث خود را از درون این کتاب‌ها انتخاب کرده است؛ مثلاً در باب استطاعت، دو روایتش از این اصل است، سه روایتش از اصل

دیگر. این اقدام سبب شد که آن اصل‌ها و کتاب‌های مصدر کم‌کم فراموش شوند. این میراث تا قرن پنجم و ششم همچنان به نحوی وجود دارد.^{۲۸} از قرن هفتم به بعد نسبت به آنها احساس بی‌نیازی شد و لذا متروک گردید و در کتابخانه‌ها پوسید و از بین رفت. این است که دسترسی ما به میراث دوره دوم غالباً از طریق میراث دوره سوم امکان‌پذیر است.

فهرست‌نگاری به‌عنوان شیوه خاص شیعه در انتقال دانش

در شیعه، برخلاف اهل سنت، انتقال دانش به‌خصوص انتقال حدیث از طریق مکتوب بود.^{۲۹} یک تفاوت جدی بین فرهنگ اهل سنت و فرهنگ شیعه امامیه وجود داشته است. فرهنگ اهل سنت از آغاز بر نقل شفاهی استوار شد. می‌دانیم که خلیفه دوم^{۳۰} کتابت حدیث را ممنوع کرد.^{۳۱} این ممنوعیت تا سال صد هجری، زمان عمر بن عبدالعزیز ادامه پیدا کرد.^{۳۲} گرچه در زمان عبدالملک بن مروان حرکتی برای جمع و تدوین حدیث صورت گرفت؛^{۳۳} اما این حرکت یک حرکت موردی و درباری بود. این وضعیت ادامه داشت تا آنکه عمر بن عبدالعزیز منع کتابت حدیث را برداشت و در نتیجه روایات شفاهی به روایات کتبی تبدیل شد. از آنجا که فرهنگ اهل سنت از آغاز بر اساس نقل شفاهی حدیث شکل گرفت، بعد از تدوین حدیث، اعتبار حدیث بر علم رجال استوار گشت. به همین دلیل، علم رجال را ابتدا اهل سنت تدوین کردند و شیعیان پس از آنها وارد عرصه این علم گردیدند. از آنجا که اهل سنت به صورت شفاهی حدیث را منتقل می‌کردند، برایشان مهم بود که کدام شیخ از مشایخ حدیث، این روایت را نقل کرده است. راوی می‌بایست از شیخ حدیث سماع می‌کرد. بر این اساس، مجالس حدیث تشکیل می‌دادند. اعتبار احادیث به افراد وابسته است. آنگاه که می‌نویسد، حدثنا فلان، حدثنا فلان، در حقیقت به رجال اعتبار می‌دهد. تقسیم حدیث به خبر متواتر و خبر آحاد، از همین جا پیدا شد. به لحاظ تاریخی تقسیم خبر واحد و متواتر از آن اهل سنت است. شیعه در اصل نیازی به بحث خبر واحد و متواتر نداشت؛ چون همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت، تکیه شیعه بر بحث فهرست‌نگاری بود.^{۳۴}

در مقابل فرهنگ شفاهی که در اهل سنت غلبه داشت، شیعیان به دستور ائمه (ع) علومی را که می‌آموختند به محض شنیدن مکتوب می‌کردند. در روایات نیز بر کتابت

حدیث تأکید شده و از شیعیان خواسته شده است که به حافظه خود اتکا نکنند.^{۳۵} این سنت و تأکیدات ائمه، سبب شد که سنت حدیث‌نگاری شیعه، سنت کتبی باشد. آنچه می‌نوشتند اصل یا کتاب نام می‌گرفت؛ مثل اصل زراره یا کتاب ابن‌ابی‌عمیر یا کتاب حسین بن سعید اهوازی. در شیعه مرحله شفاهی حدیث بسیار محدود بود و به سرعت کتاب جایگزین آن می‌شد. اعتبار حدیث هم در اصل بیشتر به کتاب است. قرائن دیگر، اعم از سندی و محتوایی، بر محور کتاب قابل بررسی هستند. بدین ترتیب برای شیعه، بررسی نسخه بر بررسی رجال مقدم است.^{۳۶} سؤال این بود که این نسخه از طریق چه کسی آمده؟ مثلاً نسخه زراره از کجا آمده؟ چه کسی نقل کرده؟ آیا او در نقل، معتبر بوده؟ اجازه داشته یا نداشته؟ تکیه شیعه بر نسخه و کتاب، سبب شد که شیعه دانش جدیدی را به نام دانش فهرست‌نگاری تأسیس کند؛ یعنی در مقابل علم رجالی که اهل سنت به وجود آوردند، در شیعه علم فهرست‌نگاری تأسیس شد. کتاب‌های اصلی ما در فهرست‌ها ضبط می‌شد. فهرست‌نگار در کتاب فهرست خود، تمام نسخه‌هایی را که به دستش رسیده بود، نسخه‌شناسی می‌کرد و طریق خود را به صاحب اصلی کتاب نشان می‌داد. برای مثال فهرست نجاشی و طوسی نمونه‌ای از این فهرست‌ها هستند. در این فهرست‌ها تنها نام افرادی آمده است که کتاب داشته‌اند؛ خواه کتاب از آن خودشان باشد یا واسطه نقل کتاب باشند. بنابراین نام کسی که صرفاً حدیث شفاهی داشت در فهرست طوسی یا در فهرست نجاشی نیست. این دانش، فهرست‌نگاری نام دارد.^{۳۷}

تکیه علمای شیعه بر کتابت و نسخه مکتوب، به حدیث اختصاص نداشت؛ حتی کتاب‌های کلامی شیعه از طریق سلسله اسناد منتقل می‌شد.^{۳۸} در سنت تعلیمی گذشته، طالب علم باید کتاب را از نسخه درست استنساخ می‌کرد و در محضر استادی می‌خواند که خودش در محضر استادی که سلسله اسنادش به صاحب این کتاب می‌رسد، خوانده است؛ مثلاً مرحوم نجاشی در ذیل هشام بن حکم سلسله اسناد خودش را می‌گوید و در آنجا نزدیک به سی کتاب از هشام را نام می‌برد.^{۳۹} این سنت نسبت به کتاب‌های کلامی گاه تا قرن نهم و دهم باقی مانده است. در نسخه‌های خطی کتاب‌های برجای مانده از این دوران، می‌بینیم که استاد در گوشه آن نسخه خطی نوشته است که «نزد من این کتاب را قرائت کرد». این بدان معناست که حق دارد این را به دیگری منتقل کند. مثال دیگرش در اجازات است، مثل اجازه کبیره علامه حلی. برخلاف این تصور که اجازات

تنها به کتب حدیث اختصاص دارد می‌بینیم که این بزرگان کتاب‌های کلامی مثل کتاب‌های کلامی شیخ مفید و سید مرتضی را اجازه می‌دهند؛ چراکه معتقدند علم از طریق کتبی باید منتقل شود و علم شفاهی اعتباری ندارد.

امکان بازسازی میراث دوره دوم

سؤال این است که چگونه می‌توانیم به میراث دوره دوم از مرحله نخست دست پیدا کنیم. به نظر می‌رسد که از دو طریق می‌توانیم بخشی از این آثار را احیا و بازسازی کنیم: یکی از طریق نقل قول‌ها؛ چراکه بسیاری از این روایات یا حتی مناظرات و آراء کلامی، در کتاب‌های بعدی آمده است. مثلاً هشام در مورد حدوث اجسام، رساله‌ای به نام رساله فی حدوث الاجسام دارد (نجاشی، ۱۴۲۴: ۴۳۳). همچنین در چند جا دلایلی از او بر حدوث اجسام نقل شده است که احتمالاً از آن کتاب گرفته شده است.^{۲۰}

طریق دوم، کتاب‌های فهرست است. در این کتب فهرست، نام کتب کلامی متکلمان این دوره مانند هشام، زراره و مؤمن طاق آمده است و سلسله سند انتقال این کتب نیز بیان شده است. اگر ما نمی‌دانستیم که زراره کتابی دارد که از فلان طریق منتقل شده است، با مراجعه به اصول کافی، نمی‌توانستیم دریابیم که چنین کتابی بوده است یا نه. از آنجا که در کتاب فهرست، علاوه بر عنوان، سیر تاریخی کتاب هم آمده است، می‌توانیم بفهمیم که این کتاب مثلاً از کوفه به قم آمده و در زمان کلینی در قم بوده است. از همین جا، با توجه به طبقه روات، می‌توانیم احادیث یا اندیشه‌هایی را که در یک اصل یا کتاب بوده است، رهگیری کنیم.

دو منبع معاصر برای بازسازی میراث دوره دوم

برای بازسازی آثار این دوره، دو منبع اساسی می‌تواند بسیار مفید باشد: یکی کتاب *فهارس الشیعه* است.^{۲۱} ممکن است کسی با مراجعه به فهرست نجاشی و شیخ طوسی تصور کند که آنچه ایشان در قرن پنجم نقل کرده‌اند از خودشان است؛ در حالی که این تصور درست نیست. این فهرست از هشت فهرست قبلی شیعه گرفته شده است. شیعه هشت فهرست در یک یا دو یا گاهی سه نسل قبل از ایشان داشته است. این فهرست‌ها به نسل‌های بعد منتقل شد تا آنکه شیخ طوسی و نجاشی آنها را در درون این دو کتاب

درج کردند. کتاب *فهارس الشیعه*، این هشت فهرست را از درون این دو کتاب استخراج کرده است. با مراجعه به این کتاب می‌توان فهمید که مثلاً ابن‌ولید که در قم فهرست داشت چه کتاب‌هایی در اختیار داشته است. فهرست صدوق نیز تفکیک شده است. فهرست سعد بن عبدالله اشعری که از مشایخ باواسطه کلینی است، در *فهارس الشیعه* هست. ما از این طریق می‌توانیم بفهمیم که چه کتاب‌هایی در اختیار سعد بن عبدالله بود که به تبع می‌تواند دست شاگرد و شاگرد شاگردانش هم باشد. پس کاری که در کتاب *فهارس الشیعه* صورت گرفته می‌تواند در بازشناسی این میراث، بسیار مفید باشد.

منبع دوم عبارت است از کتاب *میراث مکتوب شیعه* نوشته آقای مدرسی طباطبایی. وی میراث مکتوب شخصیت‌های شیعه را تا حدود سال‌های ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۰ (ق) رهگیری کرده است؛ یعنی آن میراث را از درون فهرست استخراج کرده است. وی در تمام کتاب‌های شیعه جستجو کرده و به این نتیجه رسیده که مثلاً این کتاب در این ده مجموعه منتشر شده و جایش را نشان داده است. البته چون کار ایشان قدم اول است، مثل هر کاری خطا دارد. ایشان برداشت‌هایی دارد که می‌توان درباره آنها بحث و مناقشه کرد؛ اما از حیث میراث‌شناسی، اصل کار دقیق است؛ یعنی اگر کسی فعلاً به همین کتاب اعتماد کند، آدرس‌هایی را که ایشان ذیل هر کتاب داده است جستجو کند و کنار هم بچیند، می‌تواند تا حدودی آن کتاب را بازسازی کند. با این کار می‌شود تشخیص داد که تقریباً محتوای آن کتاب چه بوده است.

با این حال، کتاب دکتر مدرسی کامل نیست؛ یعنی می‌شود با ابزارهای جدید به اندازه این کتاب به اطلاعات این کتاب افزود. مثلاً کتاب *مجالس هشام، المجالس فی الامامه*، بعداً در کتاب *العیون و المحاسن مفید*، نقل شده است. تعدادی از این مناظرات را شیخ مفید آورده و الان در دست است (رک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۸، ۴۹-۵۰، ۹۰) پس حتی بحث‌های کلام عقلی را می‌توان دوباره بازسازی کرد.

از آنجا که به مرور زمان مصادر اصلی باقی نماند، دیگر فهرست‌ها از نظر علما کارساز نبود؛ لذا علم رجال جای فهرست‌نگاری را گرفت.

ثمره بازسازی میراث دوره نظریه‌پردازی

احیا میراث کلامی، ثمرات متعددی دارد که از آن جمله می‌توان به ثمره تاریخ کلامی

اشاره کرد. هشام بن حکم را باید از طریق میراثش بشناسیم. اگر بتوانیم میراث وی را احیا کنیم، می‌توانیم صحت و سقم نسبت‌هایی را که به وی داده می‌شود، معلوم کنیم. با مراجعه به مسند ابن هشام که در دست است می‌توانیم نتیجه بگیریم که مثلاً فلان دیدگاه باطلی که به هشام نسبت داده شده، حداقل محل تردید است؛ چون خودش ۲۰ روایت مخالف این دیدگاه را در مصادر مختلف شیعه نقل کرده است؛ لذا به سادگی نمی‌توان خلاف مضمون آن روایات را به وی نسبت داد.

ج. دوره تدوین

دوره سوم از مرحله تأسیس، دوره‌ای است که در آن کلام در قالب یک دانش با قواعد و با روش خاص تدوین می‌شود. شیخ صدوق با رویکردی نص‌گرایانه و شیخ مفید با رویکردی عقلی، این مرحله را شروع کردند.

۱. درباره نظرات مختلفی که درباره این کتاب ارائه شده است و دلایلی که این کتاب به قرن سوم و چهارم تعلق ندارد (رک: عبدالمناف بیاتی، ۱۳۸۹: ۲۲-۲۳).

۲. درباره مباحث مطرح در سخنان امیرالمؤمنین علی (ع) درباره ایمان رک: دیوانی، ۱۳۸۰: ۱۲۷-۱۶۶. (دانشنامه امام علی، علی اکبر رشاد: ۲/ ۱۲۷-۱۶۶) یا برای مثال درباره نقش طینت در ایمان از امام علی بن الحسین (ع) رک: کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۲. از فرق دیگر، در این دوره می‌توان به دیدگاه خوارج (محکمه اولی، ازارقه و نجدات) در بحث ایمان و نقش گناه در آن (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۳۳-۱۴۴) و به تبع مرجئه اشاره کرد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۶۱-۱۶۷).

۳. قضا و قدر از نخستین مسائلی است که ذهن مسلمانان را به خود مشغول کرده است. این مسئله در دوران خلافت امام علی (ع) مطرح بود و سخنانی از ایشان در این باره نقل شده است. (رک: افضلی، ۱۳۸۰: ۲۲۱-۲۸۲). (دانشنامه، ج ۲) در این دوره می‌توان به پیدایش فرقه‌هایی مانند جبریه (درباره جبریه رک: شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۹۷-۱۰۴؛ همچنین برای نمونه‌هایی از مجادلات کلامی آنها رک: ابوزهره، ۱۹۳۴: ۱۷۹-۱۸۷) و قدریه (در این باره رک: جهانگیری، ۱۳۸۳: ۵۸-۵۹؛ فان اس، ۱۹۷۸: ۲۷۹-۳۱۲؛ عطوان، ۱۳۷۱: ۱۶-۹۰؛ درباره مجادلات کلامی غیلان دمشقی، رهبر این فرقه، با عمر بن عبدالعزیز و اوزاعی رک: ابوزهره، ۱۹۳۴: ۱۹۰-۱۹۳) نیز اشاره کرد.

۴. در این خصوص، می‌توان به سخنان امام علی (ع) درباره توحید اشاره کرد. (برای برهان‌های اثبات وجود خدا در دیدگاه امام علی (ع) رک: محمد رضایی، ۱۳۸۰: ۹-۴۳. درباره توحید در نگاه امام علی (ع) رک: سیدان، ۱۳۸۰: ۴۳-۶۵. درباره اسماء و صفات خدا از نگاه امام علی (ع) رک:

- سبحانی، ۱۳۸۰: ۶۵-۱۲۷. از فرق دیگر، می‌توان به عقاید جهنم بن صفوان درباره صفات خدا اشاره کرد (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۹۷-۹۸).
۵. در این باره می‌توان به برخی از سخنان امام علی (ع) اشاره کرد. (درباره این موضوع رک: قربانی، ۱۳۸۰: ۳۷۹-۴۲۸).
۶. مسئله امامت از اولین عوامل ایجاد اختلاف بین مسلمانان بوده است. (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/ ۲۸) درباره مسئله امامت از دیدگاه امام علی (ع) رک: بیانانی، ۱۳۸۰: ۱۳۱-۱۸۵. (دانشنامه، ج ۳) همچنین برای بررسی تفصیلی اختلافات موجود بین مسلمانان پس از وفات پیامبر (ص) در مسئله امامت رک: عسکری، ۱۴۱۲: ۱۴۳-۵۹۳. (معالم المدرستین)
۷. درباره جدل و مجادلات کلامی در بین مسلمانان رک: ابوزهره، ۱۹۳۴: کتب کتاب. همچنین رک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/ کتب کتاب.
۸. محمد بن جریر طبری در *المستدرشد فی الامامة* ۶۱ مورد از مناشدات امام علی (ع) را بیان کرده است. (طبری، ۱۴۱۵: ۳۳۱-۳۶۶); همچنین درباره مناشدات امام حسن (ع) با معاویه رک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه: ۲۸۸/۶-۲۹۰ و درباره مناشدات ابن عباس با ابن زبیر رک: همان: ۳۲۵/۹.
۹. *تقفی در الغارات*، نمونه‌ای از این نامه‌ها را آورده است. امام علی (ع) در این نامه‌ها بر احقیقت خودشان، مرجعیت دینی اهل بیت، نظریه امامت تاریخی و علم خاص اهل بیت تأکید کرده‌اند. رک: تقفی، بی تا (ارموی): ۱۹۵/۱-۲۰۴.
۱۰. این مدعا می‌تواند موضوع یک کار تاریخی تطبیقی هم باشد. اگر کل میراث گزارش شده کلامی اهل حدیث و روایات اعتقادی آنها و نیز خطب خلیفه اول و دوم را هم جمع‌آوری کنیم و مجموعشان را با آنچه که در تاریخ تشیع از خطبه‌ها و نامه‌ها و مناشدات وجود دارد، مقایسه کنیم و یک کار استنادی تطبیقی صورت دهیم، تا حدودی می‌توانیم این مدعا را ثابت کنیم که میراث کلامی امامیه در مرحله نخست، دارای حجم قابل توجهی است و خیلی برتر از سایر فرقه‌هاست.
۱۱. درباره علم‌دوستی برامکه رک: سجادی، ۱۳۸۳: ۱۴/۱۲-۱۵.
۱۲. نمونه‌ای از این مناظرات را کشی گزارش کرده است. در این مناظره هشام بن حکم، به‌عنوان داور مجلس مناظره تعیین می‌گردد. (رک: طوسی، ۱۳۴۸: ۵۴۸).
۱۳. برای مثال می‌توان به *المجالس فی التوحید و المجالس فی الامامة* از هشام بن حکم (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳) یا *مجالس مؤمن طاق* با ابوحنیفه و مرجئه (همان: ۳۲۵) یا گزارش *مجالس فضل بن شاذان* با مخالفان امامیه توسط ابن قتیبه (همان: ۲۵۹) یا *مجالس علی بن اسماعیل میثمی* (همان: ۲۵۱) اشاره کرد.
۱۴. درباره مناظرات هشام بن حکم و انعکاس آن در منابع شیعه و حتی اهل سنت، رک: اسعدی، ۱۳۸۹: ۲۵۳-۳۰۳؛ همچنین درباره مناظرات مؤمن طاق رک: طوسی، ۱۳۴۸: ۱۸۸ و ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۷۸/۲-۳۷۹ و ۳۸۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۳۵.
۱۵. برای نمونه رک: مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۴۸-۳۵۱؛ ابن قتیبه، بی تا: ۱۵۳/۲-۱۵۴.

۱۶. در ادامه، بحث خواهیم کرد که این کتاب‌ها کجا رفته و چگونه می‌توان این کتاب‌ها را پیدا کرد.
۱۷. این سه کتاب *التدبیر فی الامامة، المجالس فی التوحید و المجالس فی الامامة* است. نجاشی کتاب اول را مطالبی می‌داند که علی بن منصور از سخنان هشام جمع‌آوری کرده است. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳) با این حال وی در معرفی علی بن منصور، نام کتاب مذکور را *التدبیر فی الامامة و التوحید* عنوان کرده است. (همان: ۲۵۰) مدرسی در میراث مکتوب، به همین دلیل معتقد است که سه کتاب مذکور یک کتاب بوده است که یک یا چند نفر از شاگردان او آن را جمع‌آوری کرده‌اند (مدرسی، ۱۳۸۳: ۳۲۱)

۱۸. برای مثال می‌توان به مجالس امام رضا (ع) (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷ و ۵۶) یا انمه دیگر (همان: ۳۴۰) با ادیان و مذاهب دیگر اشاره کرد. این مناظرات در قالب برخی از احادیث نیز اکنون موجود است. در کتاب *احتجاج طبرسی*، برخی از این مناظرات ذکر شده است. همچنین مجلسی، یک مجلد *بحار الانوار* را به این بحث اختصاص داده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰ / کل کتاب)

۱۹. هرچند سال وفات حسن بن محمد ابن حنفیه ۹۵ هجری یا ۹۹ هجری گفته شده است (کثیری بیدهندی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۳، ص ۳۲۰)؛ ولی وی رساله‌الارجاء را حدود ساله‌های ۷۳-۷۵ هجری نگاشته است (قاضی، ۱۹۷۴: ۱۴). اصل این رساله را فان اس در مجله عربیکا (فان اس، ۱۹۷۴: ۲۱/ ۲۰-۵۲) و جعفریان با استفاده از وی در مقالات تاریخی (جعفریان، ۱۳۸۰: ۱۰/ ۳۱-۳۴) به چاپ رسانده‌اند. در مقابل، مایکل کوک معتقد است که ادله مذکور، برای تعیین تاریخ کتاب *الارجاء* برای اثبات این تاریخ کافی نیستند و ممکن است این نامه در تاریخی متأخرتر نوشته شده باشد (cook, 1981: 68-88).

۲۰. از جمله کتب منسوب به او، می‌توان به کتاب *الی عبدالملک بن مروان فی الرد علی القدریة*، رساله حکایت قضا و قدر به فارسی، شروط الامامة، الاسماء الادریسیة، کتاب الاخلاص، نزول القرآن و تفسیر القرآن اشاره کرد. (اکبر ثبوت، دانشنامه جهان اسلام: ۱۳/ ۲۸۶) هرچند سال وفات حسن بصری ۱۱۰ ه. ق است، اگر انتساب رساله‌ای که برای عبدالملک مروان (متوفای ۸۶ق) نوشته شده به حسن بصری درست باشد، می‌توان مطمئن شد که این کتاب پیش از این تاریخ نوشته شده است.

۲۱. ابوحنیفه نعمان بن ثابت (م ۱۵۰ق) هم در فقه و هم در کلام، صاحب اثر است؛ از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد (درباره کتب وی و محتوای برخی از آنها رک: پاکتچی، دایرة المعارف بزرگ اسلامی: ۵/ ۴۰۳-۴۰۶):

۲۱. کتب چاپ شده: *العالم و المتعلم* (درباره رابطه ایمان و عمل)، *الفقه الاکبر* (هرچند عنوان کتاب فقه است؛ ولی این اثر مجموعه‌ای از رسائل اعتقادی ابوحنیفه می‌باشد)، رساله *الی عثمان البتی* (درباره نظریه ارجاء)، *الفقه الاوسط، الوصیة، وصیة الی تلمیذہ القاضی ابویوسف*.

۲. کتب خطی: *وصیة الی ابنه حماد، وصیة الی یوسف بن خالد السمعی*، رساله *فی الایمان و تکفیر من قال بخلق القرآن*، *مجادلة لاحد الدهرین*.

۳. آثار یافت نشده: کتاب *الرهن، الرد علی القدریة*، رساله *فی نصرة قول اهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل*.

۲۲. رک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵.
۲۳. درباره دیدگاه خاص وی و مخالفت برخی با وی رک: طوسی، ۱۳۴۸: ۱۴۵-۱۴۸، ۱۶۸. همچنین درباره تقابل دیدگاه هشام بن حکم با زراره و پیروانش (عبید بن زراره، محمد بن حکیمه، عبدالله بن بکیر، هشام بن سالم، مؤمن طاق، حمید بن ربیع) رک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳.
۲۴. اسم کامل این رساله نیز *الرد علی المعتزله فی امامة المفضول* است. رک: طوسی، بی تا: ۱۳۱.
۲۵. درباره عرض اعتقادات بر ائمه رک: سید محمد کاظم طباطبایی، مجموعه مقالات کنگره حضرت عبدالعظیم حسنی، ۱۳۸۲ش: ۲۴ / ۱۹۵-۲۴۴. دارالحدیث.
۲۶. صدوق، ۱۳۹۸ التوحید: ۸۱؛ همو، ۱۳۹۵، کمال الدین: ۳۷۹-۳۸۰.
۲۷. در درگیری‌های مذهبی در زمان شیخ طوسی کتابخانه شاهپور بن اردشیر وزیر بهاءالدوله که از نفیس‌ترین کتابخانه‌های آن روزگار بود و بالغ بر ده هزار جلد کتاب داشت (ابن جوزی، المنتظم، ۱۴۲۰: ۹ / ۲۰۰-۲۰۱)، طعمه آتش شد. خانه و کتابخانه شیخ طوسی به غارت رفت و به آتش کشیده شد و کرسی تدریس او در آتش غضب سوخت! (ابن کثیر، *البدایة و النهایة*، ۱۴۰۸: ۹۰/۱۲؛ ابن اثیر، *الکامل*، ۱۴۰۸: ۱۹۳/۶) و او مجبور شد برای حفظ جانش مدتی مخفی و پنهان شود (ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۶۲۵؛ ابن حجر، *لسان المیزان*، ۱۴۲۲: ۶ / ۵۲).
۲۸. نقل شده است که ابن‌ادریس، برخی از این کتب را داشته است (حسینی جلالی، ۱۴۱۸: ۱۸۸).
۲۹. درباره اینکه شیعیان به ضبط روایات در کتب پای‌بند بودند و از همان زمان صدور روایات، آنها را می‌نوشتند، به مقدمه جامع احادیث الشیعه رجوع کنید (بروجردی، ۱۳۹۹: ۸ / ۱؛ همچنین رک: طارمی راد، ۱۳۷۹: کل مقاله) همچنین برای مشاهده برخی از روایات ائمه مبنی بر اهمیت نوشتن روایات و کتب رک: حسینی جلالی، ۱۴۱۸: ۱۳۴-۱۸۷.
۳۰. بنا به شواهد موجود، ابوبکر نیز همین شیوه را دنبال کرده است. (معارف، ۱۳۸۱ تاریخ عمومی حدیث: ۶۷-۶۸) درباره مخالفت‌های عمر با نقل و کتابت حدیث نیز رک: همان: ۶۸-۷۱.
۳۱. هرچند این ممنوعیت وجود داشت؛ ولی برخی از اصحاب با آن مخالف بودند و به نقل احادیث از پیامبر می‌پرداختند. (رک: همان: ۱۹۷-۲۵۴) با این حال احادیث اهل سنت در این مدت به شکل شفاهی نقل شده و مکتوب نشده است. هرچند تعیین نخستین تدوین‌گر احادیث اهل سنت دشوار است؛ ولی می‌توان مطمئن بود که این کار در قرن دوم انجام شده است. (معارف، ۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۶) برخی از اهل سنت مدعی هستند که کتابت حدیث پیش از این دوره نیز وجود داشته است. با این حال مواردی که بیان کرده‌اند، مصداق کتابت حدیث نیست؛ بلکه استشهاداتی است که برخی از اصحاب در نامه‌هایشان به تعداد اندکی روایات پیامبر اکرم (ص) کرده‌اند. (حاکم عیسان المطیبری، ۲۰۰۲: ۴۶-۵۰)
۳۲. وی به حاکم مدینه دستور داد که احادیث رسول الله (ص) را جمع‌آوری کند (بخاری، ۱۴۰۱: ۳۳/۱).
۳۳. عبدالملک از فقها و محدثان بزرگ مدینه بوده است. وی حتی در دوران خلافت نیز به نقل روایت پرداخته است. (ابن عساکر، ۱۴۱۶: ۱۱۱/۳۷-۱۱۳) گفته شده که وی با محدثان نشست و برخاست

داشته است. (همان: ۱۱۴)

۳۴. درباره خیر واحد و تفاوت امامیه و اهل سنت، در این موضوع رک: طارمی راد، ۱۳۹۰: ۱۶۳.
۳۵. برای مثال می‌توان به روایات «اکتبوا فانکم لا تحفظون حتی تکتبوا» یا «احتفظوا بکتبکم فانکم سوف تحتاجون الیها» یا «القلب یتکل علی الکتاب» اشاره کرد. رک: کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۵۲.
۳۶. با این حال در برخی از موارد خاص، فهرست‌نگاران امامیه علی‌رغم تأیید یک کتاب، نویسنده آن را تضعیف می‌کنند و از او روایت نقل نمی‌کنند. این به دلیل اشکال در نسخه نیست؛ بلکه به دلیل نگاه خاصی است که آن فهرست‌نگار یا استادان وی نسبت به روایات فردی داشته‌اند. برای مثال نجاشی در مدخل مربوط به جابر جعفی، علی‌رغم نقل کتب وی و بیان طریق خودش به آن کتاب‌ها، روایان کتب جابر را ضعیف و با تأیید سخن شیخ مفید، خود جابر را مختلط معرفی می‌کند. (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۲۸) برای نمونه همچنین می‌توان به رفتار او نسبت به مفضل بن عمر (همان: ۴۱۶) و معلی بن خنیس (همان: ۴۱۷) و حسن بن عباس بن الحریش الرازی (همان: ۶۰-۶۱) اشاره کرد. در این موارد نجاشی از نظر نسخه‌شناسی، کتب این افراد را تأیید می‌کند؛ اما به دلایلی دیگر مانند دیدگاه کلامی خودش یا استادانش از آنها روایت نقل نمی‌کند.
۳۷. درباره فهرست‌نگاری در امامیه رک: طارمی راد، ۱۳۷۹: کل مقاله.
۳۸. برای مثال می‌توان به کتاب‌هایی که ذیل افرادی مانند هشام بن حکم (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳)، مؤمن طاق (همان: ۳۲۵-۳۲۶) و زراره (همان: ۱۷۵) آمده است اشاره کرد. کتب این افراد هر چند کلامی و عقلی است؛ ولی در کتب فهرست نقل شده و از طریق سلسله اسناد، به صاحبانش می‌رسد.
۳۹. البته ممکن است که نجاشی خود همه این آثار را نخوانده باشد؛ بلکه از استاد خود شنیده باشد که چنین رساله‌های وجود داشته است.
۴۰. برای مثال کلینی در باب حدوث العالم، بخشی از استدلال هشام را بر حدوث عالم بیان می‌کند. از عبارت کلینی معلوم است که هشام این سخنان را از امام صادق (ع) وام گرفته است (کلینی، ۱۳۶۵: ۸۰-۸۱).
۴۱. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:
خدامیان آراتی، مهدی (۱۳۸۹)، *فهارس الشیعه*، قم: نشر کتاب‌شناسی شیعه.

کتاب نامه

- ابن ابی الحدید، عبدالمحمید بن هبه الله (۱۳۷۸-۱۳۸۳ش)، شرح نهج البلاغه، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکریم (۱۴۰۸ق)، *الکامل فی التاریخ*، تحقیق علی الشرمی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۰ق)، *المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم*، تحقیق سهیل زککار، بیروت: دارالفکر.
- ابن حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن علی (۱۴۲۲ق)، *لسان المیزان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن شهر آشوب (۱۳۷۹ق)، *المناقب*، قم: مؤسسه انتشارات علامه.
- ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن (۱۴۱۶ق)، *تاریخ مدینه دمشق*، بیروت: دارالفکر.
- ابن قتیبه الدینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۶ق) *عیون الاخبار*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- _____ (۱۹۶۷م)، *الامامة والسیاسة*، تحقیق محمد الزبیبی، قاهره: مؤسسة الحلبي.
- ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (بی تا)، *عیون الاخبار*، بیروت: دارالکتب العربی.
- ابن کثیر، ابوالفداء (۱۴۰۸ق)، *البدایة و النهایة*، تحقیق علی الشبیری، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابوزهره، محمد (۱۹۳۴م)، *تاریخ الجدل*، بیروت: دارالفکر العربی.
- اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین*، تصحیح و تحقیق هلموت ریتسر، آلمان: فرانس شتاینر.
- افضلی، علی (۱۳۸۰)، *قضاء و قدر*، دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- افندی، عبدالله (۱۴۰۱ق)، *ریاض العلماء و حیاض الفضلاء*، تحقیق سید احمد حسینی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۴۵)، *خاندان نوبختی*، تهران: چاپخانه طهوری.
- _____ (۱۳۴۵)، *خاندان نوبختی*، طهران: مکتبه طهوری.
- الأمین، محسن، (۱۹۸۳م)، *أعیان الشیعة*، تحقیق حسن الأمین، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱ق)، *صحیح البخاری*، (بی جا): دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- بروجردی، سید حسین (۱۳۹۹ق)، *جامع احادیث الشیعة*، قم: مطبعة العلمیة.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۳)، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ثبوت، اکبر (۱۳۸۸)، *حسن بصری*، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- تغفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۵۵)، *الفارسات*، تحقیق سید جلال الدین حسینی ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.

- جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، مقالات تاریخی، قم: نشر الهادی.
- جهانگیری، محسن (۲۸۳)، مجموعه مقالات محسن جهانگیری، تهران: انتشارات حکمت.
- حرعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعة، تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران: مکتبه الاسلامیه.
- حسن بن محمد بن حنفیه (۱۹۷۴م)، کتاب الارجاء، تحقیق جوزف فان اس، مجله عربیکا، شماره ۲۱.
- حسین زاده شانهچی، حسن (۱۳۸۶)، اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صفری، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حسینی جلالی، سید محمدرضا (۱۳۵۳ش)، دراسته حول الاصول الاربعاء، تهران: انتشارات الاعلمی.
- _____ (۱۴۱۸ق)، تدوین السنة الشریفة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- دیوانی، امیر (۱۳۸۰)، ایمان، دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۷ق)، سیر اعلام النبلاء، الطبعة الاولى، بیروت: دارالفکر.
- سیحانی، محمد تقی (۱۳۸۰)، اسماء و صفات خداوند، دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سجادی، صادق (۱۳۸۳ش)، «برمکیان»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- سیدان، سید جعفر (۱۳۸۰ش)، توحید، دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، چاپ دوم، قم: دارالکتب الاسلامیه.
- _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، چاپ دوم، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ طوسی (۱۳۴۸ق)، اختیار معرفة الرجال للکشی، تحقیق و تصحیح مصطفوی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- شیخ طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، الفهرست، نجف: مکتبه المرتضویه.
- الصدر، السید حسن (۱۹۷۶ م)، تأسیس الشیعة، تقدیم سلیمان دنیا، القاهرة، مطبعة النجاح.
- طارمی راد، حسن (۱۳۷۹)، پیشینه مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه، مجموعه مقالات کنگره بین المللی کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، دفتر نخست، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش های اسلامی.
- طارمی راد، حسن (۱۳۷۹ش)، «پیشینه مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه»، مجموعه مقالات کنگره بین المللی کتاب و کتابخانه در تمدن اسلامی، دفتر نخست، مشهد: آستان قدس رضوی بنیاد پژوهش های اسلامی.
- _____ (۱۳۹۰)، خبر واحد، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد

دایرة المعارف اسلامی.

- طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۸۲)، پیشینه عرض دین و حدیث، مجموعه مقالات کنگره عبدالعظیم حسنی، ج ۲۴، قم: دارالحدیث.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد، تحقیق احمد محمودی، قم: مؤسسه الثقافة الاسلامیة لکوشانبور.
- عبدالمناف بیانی، حیدر، (۱۳۸۹)، نویسنده کتاب الیاقوت، دو فصلنامه کتاب شیعه، شماره اول، بهار و تابستان.
- عسکری، سید مرتضی (۱۴۱۲ق)، معالم المارستین، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه البعثة.
- عطوان، حسین (۱۳۷۱)، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- فان اس، جوزف (۱۹۷۸م)، معبد الجهنی، مجله مجمع اللغة العربیة بدمشق.
- قاضی، و داد (۱۹۷۴م)، الکیسانة فی التاریخ و الادب، بیروت: دارالثقافة.
- کثیری بیدهندی، خدیجه (۱۳۸۸)، حسن بن محمد بن حنفیه، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۳، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدرضایی، محمد (۱۳۸۰)، برهان‌های اثبات وجود خدا، دانشنامه امام علی (ع)، زیر نظر علی اکبر رشاد، تهران: مرکز نشر آثار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۳)، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه رسول جعفریان و علی قرائی، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.
- مطیری، حاکم عیسان (۲۰۰۲م)، تاریخ تدوین السنة و شبهات المستشرقین، کویت: جامعة الكويت.
- معارف، مجید (۱۳۸۱)، تاریخ عمومی حدیث، تهران: کویر.
- مقدسی، مطهر بن طاهر (۱۳۷۴)، البدء و التاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.
- مکدموت، مارتین (۱۳۸۴)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، اسماء مصنفی الشيعة، تحقیق و تصحیح سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- نویختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشيعة، بیروت: دارالاضواء.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۸۳)، ابن‌ابی عمیل، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاسظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
- Cook, Michael (1981), *Early moslim dogma: a source critical study*, New York: cambridge university press.