

پژوهشنامه ثقلین، دوره ۲، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴
صفحات ۵۲۸-۴۹۹

نقد انگاره زمین‌سازی ابن ابی‌جمهور احسایی برای اخباریگری

مهدی سلیمانی آشتیانی*

دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

(تاریخ دریافت: ۹۴/۵/۲۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۲)

چکیده

برخی معتقدند که حدیث‌پژوهی ابن ابی‌جمهور احسایی در سده نهم و نوع عملکرد علمی وی، زمینه‌ساز مکتب اخباریگری در سده‌های بعدی شد و با این تحلیل، احسایی را در جریان نص‌گرایان و عقل‌ستیزان جای داده‌اند. این مقاله سعی دارد با بازخوانی نوع نگاه احسایی به عقل (به‌عنوان مهم‌ترین شاخص جدایی نص‌گرایی و عقل‌گرایی) و با استناد به شواهدی از آثار کلامی، فقهی و حدیثی احسایی، او را از جرگه نص‌گرایان خارج و پیشتازی او برای اخباریگری را نقد کند. پس از شرح حال و آثار ابن ابی‌جمهور، تأثیرپذیری وی از مکتب کلامی - حدیثی حله و آرای فلاسفه، اعتماد به عقل در عقاید و عقل عملی، توجه به رابطه عقل و شرع و توجه به دلیل عقل به‌عنوان یکی از ادله احکام، از شواهدی است که برای عقل‌گرایی ابن ابی‌جمهور و جدایی او از اخباریان طرح شده است. روش تحقیق در این نوشتار اسنادی، توصیفی و تحلیلی است که با استفاده از متون مختلف اسلامی انجام گرفته است.

واژگان کلیدی

ابن ابی‌جمهور احسایی، المجلی، عقل، نص.

درآمد

یکم. زیست‌نامه احسائی

محمد بن علی بن ابراهیم بن ابی‌جمهور احسائی (زنده در ۹۰۹ ق) فقیه، محدث و متکلم صوفی مشرب امامی، اهل التیمیه از روستاهای احساء در شرق شبه‌جزیره حجاز است (الشخص، ۱۴۱۶، ج ۱: ۷۴-۷۵).

تولدش را باید حدود ۸۳۸ ق بدانیم، چرا که او در مناظره‌ای با عالم سنی هرات در مشهد به سال ۸۷۸ ق می‌گوید: «فانَّ عمری الیوم یقارب الأربعین سنه...» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۳۱: ۴۳). پدر و جد او نیز از علمای روزگار خویش بوده‌اند (بحرانی، ۱۳۷۷: ۳۹۹).

او در احساء از محضر پدر و دیگر دانشمندان این منطقه و سپس در عراق و نجف اشرف از شیخ شرف‌الدین حسن بن عبدالکریم فتال (شوشتری، ۱۳۶۵، ج ۱: ۵۸۱؛ خوانساری، ۱۴۱۱، ج ۷: ۳۲). و در کرک نوح - از قراء جبل عامل - از علی بن هلال جزایری (شوشتری، ۱۳۶۵، ج ۱: ۷۸ و ۵۸۱) بهره برده و اجازاتی گرفته است. خود در مقدمه کتاب *عوالی اللآلی*، غیر از این دو نفر، پدرش علی بن ابی‌جمهور و سید شمس‌الدین محمد بن کمال‌الدین موسی موسوی حسینی احسائی را جزو استادان خود می‌شمارد و چنانکه از مقدمه *ذُرر اللآلی الفقیه* فهمیده می‌شود، غیر از این چهار نفر، از سه نفر دیگر نیز روایت نقل می‌کند: شیخ حرزالدین اوالی بحرانی؛ سید شمس‌الدین محمد بن سید احمد موسوی حسینی و شیخ عبدالله بن فتح‌الدین بن عبدالملک فتحان واعظ قمی قاسانی (ابن ابی‌جمهور ۱۴۰۳، مقدمه؛ اشکوری، ۱۳۷۹، ش ۵۵۱۶).

محدث بحرانی همه هفت طریق روایی ابن ابی‌جمهور احسائی را به تفصیل برشمرده و متذکر شده است که وی در سال ۸۷۸ و بعد از آن در مشهد بوده است (بحرانی، ۱۳۸۵: ۱۷۶-۱۸۳).

برخی از محققان معاصر نیز نوشته‌اند که او بقیه عمر خود را در خراسان گذراند (موحد، صمد، ۱۳۶۸) اما با توجه به اجازه‌ای که او برای علی‌بن قاسم‌بن عذاقه در ۹۰۶ ق در شهر حله صادر کرده است، معلوم می‌شود که از خراسان خارج شده و به عراق رفته است (غلامی مقدم، ۱۳۲۵، ج ۲۱: ۱۰۴۲، ش ۲۵۱۶).

او در مشهد، مناظرات معروفی با فاضل هروی داشته که میزبان این جلسات سید محسن رضوی (م ۹۳۱ ق) بود (یوسف بحرانی، ۱۳۸۵: ۱۶۶). احتمال داده‌اند که طرف مناظره او، احمدبن یحیی‌بن سعدالدین تفتازانی (قاضی هرات) بوده است که در ۹۱۶ ق به دستور شاه اسماعیل صفوی کشته شد (موحد، صمد ۱۳۶۸).

در مورد تاریخ فوت احسايی نیز اطلاع دقیقی نداریم. برخی با استناد به نسخه معین‌الفکر که شرح احسايی بر باب حادی عشر است و در ۹۰۴ ق تألیف شده است، او را تا این تاریخ زنده دانسته‌اند. (موحد، صمد، ۱۳۶۸؛ دانش‌پژوه، ۱۳۲۹، ج ۳: ۵۸۷، ش ۳۵۳). بعضی نیز به قرینه اجازه صادره او در ۹۰۶ ق او را در این سال زنده قلمداد کرده‌اند (رحیمی ریشه، ۱۳۸۳: ۲۹۱).

ابن ابی‌جمهور احسايی اجازه‌ای برای سید شرف‌الدین محمودبن سید علاء‌الدین‌بن سید جلال‌الدین طالقانی کاشانی نوشته است. در انتهای این اجازه، شیخ ربیع‌بن جمعه عبرمی عبادی جزائری توصیه‌ای برای مجاز نوشته که تاریخ آن اوائل جمادی الاول سال ۹۱۲ است، به‌همین دلیل در بحارالانوار به اشتباه عنوان این اجازه را «اجازه‌الشیخ محمدبن ابی‌جمهور للشیخ ربیع‌بن جمعه رحمهما الله تعالی» ذکر کرده‌اند که درست نیست و به‌دلیل همین اشتباه ابن ابی‌جمهور را تا سال ۹۱۲ ق زنده دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۱۰۸: ۱۳-۱۷).

اما با توجه به یکی از نسخه‌های خطی موجود در کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، او تا شوال ۹۰۹ ق زنده بوده است (اشکوری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۲۹۸، ش ۲۶۷).

احسائی آثار فقهی، حدیثی و کلامی زیادی نیز دارد که معرفی آنها از موضوع و حوصله این گفتار خارج است (غفرانی، ۱۴۳۴؛ اشمیتکه، ۱۳۸۹).

دوم. سابقه اخبارگرایی و اختلاف آنها با اصولیان

گرایش اخباریگری مصطلح به‌عنوان یک مشرب فقهی، از دهه چهارم سده یازدهم در نجف و سایر مراکز علمی نفوذ کرد. در ایران نیز به مرور از میانه و نیمه دوم سده یازدهم مسلک اخباریگری هوادارانی یافت و بسیاری از فقها در شهرهای مختلف از آن جانبداری کردند. حوزه اصفهان که بزرگ‌ترین مرکز علمی شیعه در این سال‌ها و بیشتر در دست اصولیان بود، با درگذشت بزرگان اندیشه مانند شیخ بهایی و میرداماد و میرفندرسکی و آقا حسین و آقا جمال خوانساری و ... در اواخر سده یازدهم به اخباریگری تمایل پیدا کرد و گروهی از عالمان که به احادیث و روایات گرایش جدیدی یافته بودند، برای ترویج احادیث گام‌هایی برداشتند و کسانی چون درویش محمدبن حسن نطنزی (م ۱۰۰۳ق)؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۴۱، ج ۴: ۸۳-۸۴ و ج ۵: ۲۱۰؛ ملا عبدالله شوشتری (م ۱۰۲۱ق)؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۴۱، ج ۵: ۳۴۳ و بعد از ایشان بزرگانی چون محمد تقی مجلسی (م ۱۰۷۰ق) در توجه زیاد به اخبار، شهره بودند. مجلسی اول (م ۱۰۷۰ق) ضمن اشاره به اختلاف بین محدثان و اصولیان و تمجید از امین استرآبادی، روش خود را حد وسط بین افراط و تفریط می‌داند (مجلسی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۶). مجلسی دوم نیز روش خود را حد وسطی میان اخباریان و اصولیان معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۲۳: ۵۵۷-۵۵۸). در عصر رواج اخباری‌گری در ایران بیشتر بخش غربی قزوین نیز، جایگاه اخباریانی بود که از شاگردان و مریدان ملا خلیل قزوینی (م ۱۰۸۹ق) بودند. در اواسط سده یازدهم، روابط بین شیراز و بحرین و تأثیر و تأثر این دو مرکز حدیثی، جریانی از اخبارگرایی را در دو منطقه به‌وجود آورد که سید ماجد بحرانی (م ۱۰۲۸ق) و شیخ علی‌بن سلیمان بحرانی از مهم‌ترین چهره‌های این جریان هستند (جابری، ۱۴۲۸: ۳۶۷).

اما اینکه آیا اخباریگری مکتب و روش جدید و نوپدیدی قلمداد می‌شود یا برگرفته از سنت دیرین محدثان شیعه بوده است، به‌طور خلاصه دو دیدگاه وجود دارد. اخباریان خود معتقدند که اخباریگری ابداع آنها نیست، بلکه سابقه آن به سده چهارم و حتی غیبت صغری و گاهی اصحاب ائمه علیهم‌السلام می‌رسد. ملا امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ق) افرادی همچون علی‌بن ابراهیم قمی (م ۳۰۷ق)؛ محمدبن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ق)؛ علی‌بن الحسین و محمدبن علی فرزندان بابویه (م ۳۲۹ و ۳۸۱ق) و ابن قولویه (م ۳۶۹ق) و حتی شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) و دیگرانی را از زمره قدامی اخباری قلمداد کرده است (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۰ و ۱۳۵).

دیدگاه مقابل که صاحبان آن، معمولاً اصولیان هستند، بین توجه به روایات و حتی تقید به متن روایات در فتاوی و اخباریگری مصطلح سده‌های یازدهم به بعد، تفاوت قائل شده‌اند (بهوتی، ۱۴۱۷: ۲۰۷-۲۰۸؛ جناتی، ۱۳۷۲: ۳۳۵). در واقع به‌تعمیری ظهور مسلک اخباری در سده یازدهم که توسط ملا محمد امین استرآبادی بنیاد نهاده شد، احیای دوباره گرایش اصحاب حدیث قدیم امامیه بود. اصول و مبانی طریقه‌ای که او استوار کرد، در سنت امامیه بی‌سابقه نبود و بررسی فقه اصحاب حدیث امامی، شاید این نکته را بیشتر روشن کند (انصاری قمی، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

برخی معتقدند بین اخباریگری به‌عنوان یک مسلک و شیوه فقهی (که استرآبادی تأسیس کرد) و اخباریگری به‌صورت یک مرحله از ادوار فقه تفاوت وجود دارد و قبل از شیخ طوسی فقها به ذکر متن روایات اکتفا می‌کردند و از محدوده متن خارج نمی‌شدند و به احکام فروع خارج از روایات نمی‌پرداختند. اما شیخ در مبسوط با اعتراض به آنها خود بانی تعرض به فروع خارج از روایات و تطبیق بر قواعد کلی شد (صدر، ۱۳۵۴: ۸۰-۸۱).

اما در اینکه این مسلک اخباریگری چه فرقی با مسلک مشهور دارد، عده زیادی از علما به‌ویژه اخباری‌ها فرق‌های بین اخباری و اصولی را مطرح کرده‌اند. از جمله سید نعمت‌الله جزائری در *منبع الحیاء و فتح‌علی خان* (سبط کریم خان زند) در کتاب *الفوائد الشیرازیة*

(آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۴۱، ج ۱۶: ۳۴۴، ش ۱۵۹۷) و سلیمان بن عبدالله بحرانی در کتاب *البلغة* (خوانساری، ۱۴۱۱، ج ۴: ۲۵۰، ش ۳۹۰) این فرق‌ها را بیان کرده‌اند. عبدالله بن صالح سماهیجی بحرانی (م ۱۱۳۵ق) در کتاب *منیة الممارسین*، مشخصه‌ها را به ۴۰ فرق رسانده است (جعفریان، ۱۳۷۶، ج ۴: ۳۸۴-۳۹۷).

البته شیخ یوسف بحرانی (م ۱۱۸۶ق) خواسته اختلافات بین اخباریین و اصولیین را کم‌اهمیت و طبیعی و بیشتر آنها را لفظی قلمداد کند (بحرانی، ۱۴۲۳، ج ۳: ۲۸۸؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۶۷).

برخی از مهم‌ترین شاخصه‌های اخباریگری عبارت است از: حرمت اجتهاد، تقسیم خبر و حدیث به صحیح و ضعیف، انحصار ادله در کتاب و سنت، حجت بودن علم و عدم حجیت ظن، غلط بودن تقسیم مردم به مجتهد و مقلد، عدم حجیت ظواهر قرآن، قطعی‌الصدور بودن همه روایات کتب اربعه، عدم حجیت مستقلات عقلیه، عدم اجرای برائت اصلیه در تعارض اخبار، بطلان قیاس منصوص العله و تنقیح مناط و ... (قیصری، بی‌تا).

۱. انگاره زمینه‌سازی ابن ابی‌جمهور برای جریان اخباری‌گرایی و عوامل پیدایش آن

ابن ابی‌جمهور احساسی محدث و متکلم سده نهم هجری را می‌توان در امتداد مکتب کلامی و حدیثی حله دانست. او را به دلیل آمیختن کلام اسلامی با فلسفه و معارف اشراقی، تکامل یافته ابن‌میثم بحرانی و سید حیدر آملی دانسته‌اند (شیبی، ۱۳۷۴: ۳۴۱). اما دیدگاه متفاوتی نیز او را در طیف نص‌گرایان و عقل‌گریزان جای داده و آثار وی را مقدمه‌ساز و پیش‌درآمدی برای اخباریگری سده‌های یازدهم و دوازدهم دانسته است.

شیخ حر عاملی، صاحب روضات از معتقدان این نظر هستند (حر عاملی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۵۳؛ خوانساری، ۱۴۱۱، ج ۷: ۳۳). برخی هم او را متهم کرده‌اند که اخباریگری به آثار او و نوع تعامل وی با اخبار و روایات بازمی‌گردد (جعفریان، ۱۳۸۶: ۷۶۲) یا اینکه وی در هموار کردن راه برای پیدایش و پوییش اخباریگری متأخر، نقش مهمی داشته (جناتی،

۱۳۷۲: ۳۳۸؛ الویری، ۱۳۸۵: ۲۲) یا رمق تازه‌ای در جریان اخباریگری پیشین امامیه ایجاد کرده است (انصاری قمی، ۱۳۸۰: ۷۶).

در مورد عوامل پیدایش این انگاره می‌توان مواردی را به‌عنوان احتمال طرح کرد. ابن ابی‌جمهور، در کتاب عوالی اللثالی، گویا به پیروی از سید حیدر آملی (ح ۷۹۴ق)، احادیث پُرشماری را از روایات اهل سنت به مجامع حدیثی شیعه راه داد. تساهل او در نقل احادیث ضعیف‌السند و بلکه پرهیز وی از ذکر سند، به ضمیمه پشتمانه جایگاه علمی وی در میان فقیهان شیعه، زمینه‌ساز یا مروج نوعی نص‌گرایی شد تا جایی که مأخذ بسیاری از روایاتی که در متون و محافل فقهی متأخر امامی متداول شده، کتاب عوالی است؛ مانند روایت: «الناس مسلطون علی اموالهم» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱: ۲۲۲).

همچنین گفته شده که او صاحب رساله‌ای با عنوان «العمل بأخبار أصحابنا» بوده و ضمن آن به عمل به مطلق اخبار معتقد شده است (خوانساری، ۱۴۱۱، ج ۷: ۳۰ و ۳۳، شماره ۵۹۴؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۴۱، ج ۱۸: ۲۹۹). محقق بحرانی در کتاب «الحدائق الناضرة» بعد از آنکه مرفوعه ژراره را در اخبار علاجیه آورده است، می‌گوید: این روایت را جز در کتاب عوالی اللالی پیدا نکرده و مؤلف عوالی را نیز دانشمندان شخصی مسامحه‌کار و سهل‌انگار در نقل اخبار دانسته‌اند، که دائماً روایات غث و ثمین و صحیح و سقیم را به هم مخلوط و ممزوج می‌گرداند (بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۹۹).

علامه مجلسی نیز، در عین حال که تصریح کرده‌اند که مواردی از کتاب‌های احسایی در تألیف بحار الأنوار می‌آورد، ولی او را به عدم تمییز بین صحیح و ضعیف متهم می‌کند (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۱). شیخ انصاری نیز در *فرائد الأصول*، سخن شیخ یوسف بحرانی را نقل و تأیید کرده است (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۱۶ و ج ۳: ۳۸۹).

شیخ حر عاملی، در نگارش وسائل‌الشیعه، از عوالی بهره نبرده است که نشانه عدم اعتماد وی به این کتاب محسوب می‌شود. در هامش نسخه اصل خاتمه و سائل، به نقل از شیخ حر، به نام کتاب‌هایی که مورد اعتماد وی نبوده‌اند (و در نتیجه از آنها استفاده نکرده

است) اشاره می‌شود که کتاب *عوالی*، المجلی و الأحادیث الفقهیه ابن ابی‌جمهور نیز از جمله آنهاست (حر عاملی، ۱۴۱۴: ۱۵۹-۱۶۰). این گفته‌ها حاکی از تساهل احساسی در ذکر سند است که البته این سهل‌گرایی را باید از مشترکات او و اخباریان یا اخبارگرایان قبل و بعد او دانست. طبیعی خواهد بود که چنین دیدگاهی، مخالفت گروهی از عالمان و فقیهان را در پی داشته باشد. دیگرانی هم به ابن ابی‌جمهور ایراد داشته‌اند و از دیدگاه‌های دیگری به او نقد و اشکال وارد کرده‌اند که ربط چندانی به این نوشتار و حوزه اخباریگری ندارد. برخی نیز به دفاع از ابن ابی‌جمهور و آثار او پرداخته‌اند که از آن میان، می‌توان به سید نعمت‌الله جزائری در شرح خود بر *عوالی* با نام *جواهرالعوالی* (نسخه خطی شماره ۲۸۴۱، کتابخانه مدرسه مروی تهران) و محدث نوری (نوری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۳۱) و آیت‌الله سید شهاب‌الدین مرعشی اشاره کرد (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱، مقدمه: ۱۱-۱۲).

۲. نقد و بررسی این انگاره با تکیه بر مبانی روش‌شناختی احساسی

در ادامه این نوشتار به بررسی این موضوع می‌پردازیم که اصولاً آیا می‌توان شواهد جدی بر مشابهت عملکرد و نگاه ابن ابی‌جمهور با اخباریان پیدا کرد؟ ابتدا به برخی مباحث روش‌شناختی اشاره می‌کنیم.

۱.۲. آنچه از آثار و نوشته‌های احساسی فهمیده می‌شود، دل‌بستگی تام و تمام وی به تصوف و عرفان شیعی است. استفاده از روش متصوفه و بهره‌گیری از کلمات و اصطلاحات ایشان در سراسر آثار او و به‌ویژه *المجلی لمرأة المنجی* و شرح *زادالمسافرین*، نشان از گرایش پررنگ عرفانی و کلامی اوست (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۷: ۳۰؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۴۱، ج ۲۰: ۱۳). برخی از تراجم‌نگاران وی را با عنوان «صوفی» معرفی کرده‌اند و نوشته‌اند که تندروی او در تصوف سبب شد که حق وی از بین برود (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱، ج ۶: ۱۴). او سعی در تلفیق تفکرات عرفانی و روایی داشته که مشخص است این شیوه با سلیقه اخباری‌ها بیگانه است. دور از ذهن نیست که بسیاری از مخالفت‌ها و تندی‌ها که با ابن ابی‌جمهور صورت گرفته است، از مخالفت با مشرب تصوف ناشی و

اختلاف بر سر عرفان و تصوف، سبب نکوهش ابن ابی‌جمهور شده باشد. چنانکه می‌دانیم بر دیگرانی نیز چنین قضاوت‌ها رفته است.

اما از جنبه رابطه تصوف و اخباریگری نیز باید گفت، رویکرد صوفیانه و عرفانی با مرام اخباریگری سازگار نیست. البته هرچند تمایل او به عرفان، نشان می‌دهد که روش او در عدم اعتنای جدی به سند (که مطابق روش تصوف است) هم‌افق با اخباریان محسوب می‌شود؛ ولی در مجموع این روش نمی‌تواند دلیل استواری برای گرایش اخباریگری او باشد.

۲.۲. در مورد سند و استناد نیز، توجه به مقدمه عوالی اللئالی بی‌اعتنایی مطلق او را به سند تأیید نمی‌کند. او در ابتدای عوالی اللئالی همه طرق و اسانید و اجازات خود را به صورت مدون و مرتب ذکر کرده است. وقتی هم به روایات می‌رسد، تصریح می‌کند که حذف سند به این دلیل است که به صدور روایات، اعتماد و اعتقاد کامل دارد (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۱).

اگرچه بیشتر روایات عوالی اللئالی مرسل است، ابن ابی‌جمهور اعتقاد دارد که عدم ذکر راوی، در صورتی که دانسته شود که راوی تنها از ثقات نقل می‌کند، حدیث او را مسند خواهد کرد (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۰۲).

اما آنچه به ابن ابی‌جمهور نسبت داده شده است که رساله‌ای در پذیرش تمام اخبار دارد و مشرب اخباریه را در آن طی کرده است، صحیح به نظر نمی‌رسد. آن کتاب به دست ما نرسیده و کسی نیز از آن گزارشی ارائه نکرده است، ولی برای او کتاب دیگری با عنوان *کاشفه الحال عن احوال الاستدلال* ذکر کرده‌اند و خوشبختانه وجود دارد و بحث از مقدمات و روش اجتهاد است که با مسلک اخباریگری در کل ناسازگار است (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱، ج ۵: ۵۰؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۴۱، ج ۱۵: ۳۴۳). برخی گفته‌اند این دو کتاب یکی است و اشتباه در عنوان شده است (نوری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۳۶-۳۳۷؛ آقا بزرگ تهرانی، ۱۳۴۱، ج ۱۷: ۲۴۱). وی این کتاب را به درخواست بعضی از سادات نوشته است که از او خواسته بودند که کتابی در بیان چگونگی استدلال بر احکام شرعیه و اخذ آنها از ادله اصولیه و امارات شرعیه و مقدمات استدلال بنویسد (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۲۳).

ابن ابی‌جمهور در رابطه با علم رجال و تقسیم اخبار نیز می‌گوید: هر چند ما در اخبار متواتر احتیاج به علم رجال نداریم، در اخبار آحاد ناچاریم نسبت به حالات راوی شناخت پیدا کنیم؛ زیرا فقها که احادیث را به چهار قسم، صحیح، موثق، حسن و ضعیف تقسیم کرده‌اند و به سه قسم آن عمل کرده‌اند، مبتنی بر شناخت حالات روای است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۷۰، ۹۲، ۱۱۶-۱۱۸). اگرچه او به این روش در عوالی اللآلی چندان وفادار نمانده است، می‌دانیم که اخباریان معتقد بودند که به علم رجال احتیاج نداریم و ذکر اسناد از باب تبرک و تیمم بوده و تقسیم اخبار از کتب عامه گرفته شده است (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۵۶ و ۱۸۴).

۳.۲. همچنین ابن ابی‌جمهور معتقد است که خبر واحد بدون قرینه حجت است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۱۷-۱۱۸ و ۱۲۰). ولی استرآبادی آن را حجت نمی‌داند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۳۰).

۴.۲. ابن ابی‌جمهور قائل است که ما در تمامی احکام، قطع به حکم شرعی نداریم (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۱۷) اما استرآبادی اعتقاد دارد که در تمام احکام علم و قطع به حکم شرعی داریم (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۷-۴۸، ۸۰، ۹۰، ۱۵۴).

۵.۲. در مورد اجماع نیز که از مهم‌ترین اختلافات اخباریان با اصولیان است، ابن ابی‌جمهور می‌گوید که هیچ‌شکی در تحقق و ثبوت اجماع وجود ندارد و بیشتر امت اسلامی بر وجود اجماع و حجیت آن اتفاق نظر دارند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۰۷). اما استرآبادی اجماع را از ابداعات اهل سنت می‌داند و به شدت نفی می‌کند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۹۰، ۱۱۲ و ۱۳۴).

۶.۲. ابن ابی‌جمهور در شبهات تحریمیه قائل به براءت اصلیه بر مبنای حکم عقل است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۰۹) در حالی‌که استرآبادی براءت اصلیه را قبول ندارد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۵۴).

۷.۲. ابن ابی‌جمهور ظواهر قرآن را حجت می‌داند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۰۵) ولی استرآبادی قائل است که بدون تأیید از معصومین حجیت ندارد (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۷).

۸.۲. ابن ابی‌جمهور سنت نبوی را حجت می‌داند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۰۶) اما استرآبادی سنت نبوی را بدون تأیید از ائمه معصومین حجت نمی‌داند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۷).
۹.۲. ابن ابی‌جمهور اجتهاد و تقلید از مجتهد را قبول دارد (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۳۱، ۱۳۶ و ۱۴۵) ولی استرآبادی آنها را حرام می‌داند و می‌گوید که فقط باید از معصوم تقلید کرد (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۴۰ و ۱۲۷).

۱۰.۲. مهم‌ترین اشکالی که به احسايی وارد کرده‌اند، ورود او به حوزه حدیث فقهی اهل سنت و استفاده گسترده از آنهاست. او به جمع غث و ثمین در کتاب عوالی اللئالی متهم شده که مراد، استفاده از احادیث فقهی اهل سنت است.

مؤلفه‌ای را که می‌توان در نقد این اشکال طرح کرد، بررسی روش و مبانی ابن ابی‌جمهور در جمع احادیث مشترک فریقین است. این مبنا و روش شاید موجب اعتراض و اشکال برخی از فقها به وی شده باشد. امکان دارد که بگوییم جمع‌آوری روایات از منابع عامه، بر مبنای ایشان یعنی اعتنا و اعتماد به احادیث مشترک فریقین ظاهراً صحیح و بدون اشکال است. بررسی آثار حدیثی و فقهی قدما نمایانگر وجود مبنای حجیت احادیث مشترک فقهی در میان برخی اندیشمندان اسلامی است. اگرچه وجهه عمومی تعامل با آثار حدیثی در میان کشاکش مذهبی و اختلافات فراوان میان نحله‌های فکری در اسلام، عدم پذیرش و رد و انکار یکدیگر بوده؛ اما در میان آثار شکل‌گرفته، می‌توان تلاش‌هایی را دید که به مشترکات حدیثی عنایت داشته‌اند. شاید بتوان این کار را «ایده حجیت احادیث مشترک بین فریقین» نامید.^۱

این گرایش و مبنا به احسايی اختصاص ندارد و در میان امامیه بی‌سابقه نیست. نمونه آشکار از بیانات صریح در باب حجیت احادیث مشترک، کلام ابوالفتح محمدبن علی

۱. طرح این مطلب از افادات آقای سید محمد حسن حکیم است، که مشغول تدوین پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود در این موضوع هستند.

الکراجکی (۴۴۹ق) در کتاب کنزالفوائد است. وی در تبیین جایگاه و اعتبار «احادیث مشترک» می‌گوید: «هرگاه همه اصحاب نقل و روایت بر نقل مطلبی اتفاق نمایند، آن مطلب برای هر صاحب عقلی حجت و معتبر می‌گردد» (کراجکی، ۱۴۱۰؛ ج ۱: ۳۳۶). البته کراجکی به همین اکتفا نکرده و به معارضه «خبر واحد» با خبر مورد اتفاق یا همان «حدیث مشترک» اشاره کرده است و خبر مورد اتفاق را ترجیح می‌دهد و می‌گوید: «خبر واحد نمی‌تواند اتفاق و اشتراک به دست آمده از این اخبار را از بین ببرد و قول شاذ نمی‌تواند مانع اجماع موجود بر خبر مشترک گردد» (کراجکی، ۱۴۱۰؛ ج ۱: ۳۳۶).

از دیگر نمونه‌های این مبنا می‌توان به کلام ابن بطریق (م ۶۰۰ق) در العمده در مقام احتجاج با مخالف اشاره کرد که می‌گوید: «اتفاق فریقین در احادیث مشترک و نقل آن، حجیت آن را تمام نموده و ضعف انفراد روایت و انحصار آن در مقبولات و طرق یک گروه را از بین برده و آن را مورد اتحاد قرار داده است. لذا تلقی به قبول آن، واجب و مورد اجماع یقینی است» (ابن بطریق، ۱۴۰۷: ۴۴۲). سید ابن طاووس (۶۶۴ق) نیز افزون بر تبیین جایگاه و اعتبار «احادیث مشترک» به سابقه پژوهشی این اندیشه، رنگ جدی و فراگیری داده و معتقد است که روش همیشگی نویسندگان و اهل احتیاط در شیعه این بوده که اگر در مسئله‌ای نقل و روایتشان با نقل دیگر علمای مسلمین متفق می‌شد، آن را حجت آشکار و دلیل برتری نسبت به اثبات مسئله می‌دانستند و آن را در مقام معلومات و ضروریات دین نبی مکرم ﷺ محسوب می‌کرده‌اند (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱۵۸-۱۵۹).

اما ابن ابی‌جمهور از زاویه دیگر با این کار (نقل روایات اهل سنت برای تأیید فتوای شیعه) اشکال اهل سنت را در انفراد احادیث امامیه دفع کرده است. می‌دانیم که در کشاکش معارضات مذهبی، گاه امامیه را به نداشتن سابقه و تألیف متهم کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۸: ۳) و گاهی به مقایسه میزان روایات مسند نبوی در میان امامیه پرداخته‌اند و شیعه را به کاستی در نقل و اعتماد به احادیث پیامبر اکرم ﷺ متهم کرده‌اند (قفاری، ۱۴۱۸؛ ج ۱: ۳۵۸) و گاهی نیز طعن انفراد و شاذ بودن را وارد کرده‌اند (قفاری، ۱۴۱۸؛ ج ۱: ۳۶۶-۳۶۷).

در مقابل این جریان‌های تلاش‌های علمی گوناگونی در تاریخ حدیث شیعه شکل گرفته است. اگر زاویه بحث را در افقی فراتر از بحث فقهی مذکور قرار دهیم، در میان نگارش‌های حدیثی شیعه منابع فراوانی را می‌توان ذکر کرد که احادیث مشترک در آن بروز و ظهور دارد. کتاب‌های «خصال» و «ثواب‌الأعمال» و «کمال‌الدین» از آثار صدوق و همچنین کتاب «مسکن‌الفؤاد» از نگارش‌های شهید ثانی بر همین روش هستند.

از جمله این پاسخ‌ها می‌توان به تلاش علمی ابن ابی‌جمهور احسایی در عوالی اللئالی اشاره کرد. ابن ابی‌جمهور برای دفع توهم انفراد امامیه، به تدوین جامعی فقهی دست می‌زند که در آن مشترکات روایات شیعه و اهل سنت جمع‌آوری شده است. وی در بیان انگیزه نگارش این اثر ارزشمند می‌گوید: «از آنجا که مخالفان بر شیعه استیلا یافته و با شبهه‌افکنی به ایشان باورانده‌اند که در مرویات امامیه مشابه مطالب اهل سنت یافت نمی‌شود و ارتباط میان ایشان با احادیث نبی مکرم ﷺ قطع است؛ بر آن شدم تا این جهل را برطرف نموده و تألیفی در این باب ارائه کنم» (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۵-۱۶). با تصریح مؤلف به انگیزه تألیف خود در این کتاب، جایی برای انگیزه‌خوانی‌های مختلف وجود ندارد. البته سوگمندان تلاش او در میان دانشمندان شیعی جدی گرفته نشد و حتی با انتقاد و سرزنش نیز روبه‌رو شد (حسینی جلالی، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۶). ادامه این بحث را به مجال دیگری واگذار می‌کنیم.

۱۱.۲. استفاده و اعتماد به علم اصول فقه دیگر اختلاف روشی ابن ابی‌جمهور با اخباریان است.

وی علم اصول را علمی می‌داند که مدار شریعت و اساس فقه از آن استفاده می‌شود، و ممکن نیست فرعی را بدون آن شناخت. سپس کتبی در علم اصول مانند مبادی‌الاصول، تهذیب‌الاصول و منتهی‌الاصول علامه حلی را معرفی می‌کند که لازم است طلاب آنها را بخوانند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۶۵ و ۸۵-۸۶). این روش برخلاف دیدگاه استرآبادی است که معتقد بود علم اصول از اصول اهل سنت گرفته شده و زائد است (استرآبادی، ۱۳۶۳:

۳۰ و ۱۸۰). شاید به همین دلیل است که افرادی مانند قاضی نورالله شوشتری و محدث بحرانی (که خود اخباری است) و محدث نوری او را از مجتهدین امامیه (در برابر اخباریان) قلمداد کرده‌اند (شوشتری، ۱۳۶۵، ج ۱: ۵۸۱؛ بحرانی، ۱۳۸۵: ۱۶۷؛ نوری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۳۸).

البته استفاده از اصول فقه و اعتماد به اصول عملیه را ظاهراً نباید به عنوان رجوع به دلیل عقل قلمداد کرد. چرا که مثل اصول عملیه چه عقلی و چه شرعی، افاده یقین و علم نمی‌کند و فقط برای رفع حیرت است. آنچه به عنوان دلیل عقل در عداد سایر ادله احکام شرعی طرح می‌شود، دلیلی است که سبب یقین شود و همچنین است بحث مفاهیم که به مباحث الفاظ بازمی‌گردد (رشدی، ۱۴۲۷: ۱۱۵).

اما منظور از ذکر عنوان مذکور این است که احساسی برخلاف بسیاری از نص‌گرایان قبل و بعد از وی که بدبینی خاصی به اصول فقه داشتند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۲۹) اعتنای تمام به اصول فقه دارد و این موضوع حاکی از مشرب عقلی او و مخالف روش اخباریان است.

۳. نقد این انگاره با تکیه بر مبانی معرفت‌شناختی احساسی

از آنجا که مهم‌ترین شاخص و برترین فصل امتیاز نص‌گرایی و عقل‌گرایی، مربوط به نوع دیدگاه و نگرش به جایگاه عقل در اندیشه و معارف دینی است، سعی داریم نوع تعامل و دیدگاه احساسی را با دلیل عقل و معارف عقلی مرور کنیم. به نظر می‌رسد که با شاخصه‌هایی که طرح خواهد شد، نمی‌توان احساسی را از کسانی دانست که مانند مشهور اخباریان، به جایگاه عقل در معارف دینی ایمان نداشته باشد.

در حوزه تفکر اسلامی اشعریان و در پی آنها ماتریدیه به سمت نص رفتند و در مقابل، معتزله به عقل‌گرایی پیدا کردند و از متن‌گرایی فاصله زیادی گرفتند. در میان شیعیان هم زیدیه به راه معتزله رفت و خردگرایی اهل اعتزال را پذیرفت و اسماعیلیه نیز تحت تأثیر آیین‌های گنوسی و مانوی و تا حدی تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی قرار گرفت و مسیر

خود را از اندیشه دینی دورتر برد. در این میان امامیه در پرتو هدایت امامان گرامی، راه وسط بین نص و عقل را برگزید.

البته در میان اصحاب ائمه و بعد از ایشان بین دانشمندان شیعه در طول تاریخ، می‌توان گرایش غالب افراد را به نقل یا عقل به‌روشنی و گاهی نیز با تلاش و دقت ملاحظه کرد. گروهی به «متکلم» معروفند و گروهی «محدث» یا «فقیه» بوده‌اند. از دسته نخست می‌توان هشام‌بن حکم، هشام‌بن سالم، حمران‌بن اعین، محمدبن طیار و مؤمن طاق را نام برد و از دسته بعد باید به محمدبن مسلم، احمدبن محمدبن خالد برقی و محمدبن حسن صفار اشاره کرد. تفاوت و تمایز این دو گروه در نحوه و میزان به‌کارگیری عقل در معارف دینی است و از این رو می‌توان آنها را نمایندگان عقل‌گرایی و نص‌گرایی در عالم تشیع دانست (سبحانی، ۱۳۷۴؛ پاکتچی، «امامت»).

در اهل سنت تفکیک بین عقل‌گرایی و نص‌گرایی (به‌نسبت شیعه) روشن‌تر است، یعنی فاصله و شکاف میان این دو مکتب در شیعه کم‌نمودتر محسوب می‌شود. مثلاً مجموع اختلاف‌های شیخ صدوق و شیخ مفید کم‌رنگ است و در اصول و مبانی تفاوتی جدی وجود ندارد. در میان علمای امامیه نیز شاید بتوان گفت که جایگاه عقل و نوع دیدگاه آنها نسبت به این جایگاه، مهم‌ترین شاخص برای دسته‌بندی طیف فکری باشد. دو جناح این شاخص به صورت مدون و تا حد زیادی مشخص، اخباریان و اصولیان هستند. این اصطلاح و صف‌بندی اگرچه اغلب در مبحث فقه و استنباط احکام کاربرد جدی دارد، با نگاهی کلی می‌توان در همه مباحث دینی و معرفتی نیز این دسته‌بندی را مشاهده کرد. اصولیین جایگاه ویژه‌ای برای عقل در فهم دین و به‌عنوان حکم‌ساز قائل شده‌اند (رشدی، ۱۴۲۷: ۱۰۲-۱۰۴). ملا مهدی نراقی می‌گوید: العقل هو حجة الله الواجب امثاله و الحاكم العدل الذی تطابق احكامه الواقع و نفس الامر فلا یرد حکمه و لولاه لما عرف الشرع (نراقی، ۱۳۷۰، ج ۱: ۱۱۷). در نتیجه این گروه عقل را به مرتبه دلیل در اصول و فروع دین ارتقا داده‌اند و عقل و شرع را ملازم دانسته‌اند و عقل را، شرع باطن و شرع را، عقل ظاهر دانسته‌اند.

اما اخباریین با اقتصار به روایات رسیده از معصومین، ضمن تأیید مقام عقل، معتقد شده‌اند که آن عقل فطری خالی از اوهام فاسده، مختص معصومین بوده و از دسترس معمول افراد خارج است. لذا اگرچه در فهم حسن و قبح، عقل را صاحب‌نظر دانسته‌اند، ولی در ثواب و عقاب، دلیل عقل را به رسمیت نشناخته‌اند و اعتماد به دلیل عقل را به دلیل عدم قطعیت احکام آن رد کرده‌اند (جابری، ۱۴۲۸: ۳۱۲).

رویکرد معرفت‌شناسانه ابن ابی‌جمهور را به عقل، می‌توان در چند حوزه فکری پی گرفت.

۱.۳. توجه به دلیل عقل و مکتب کلامی حله

سده هشتم را که دوره زندگی و حیات فکری و علمی احساسی است، باید در تقسیم‌بندی ادوار کلامی شیعه، دوره سیطره مدرسه حله دانست. پایه‌گذار مکتب حله در سده هفتم سدیدالدین حمصی (حمصی) است و بزرگانی مثل محقق حلی، علامه حلی، خواجه نصیرالدین طوسی، ابن میثم بحرانی، فخرالمحققین و شهید اول و ... همه در این مکتب قرار دارند (پاکتچی، ۱۳۸۵).

اگرچه آخرین شخصیت‌های این مکتب را فاضل مقداد (م ۸۲۶ق) و ابن فهد حلی (م ۸۴۱ق) در اواسط سده نهم دانسته‌اند، میراث علمی و فکری ایشان تا سده‌ها بعد استوار ماند و به نوعی مشرب رایج کلامی شیعه شد.

احساسی از وامداران همان مکتب حله است که به صورت گسترده کلام سنتی معتزلی را با فلسفه ارسطویی و آموزه‌های اشراقی و تعالیم وحدت وجودی در هم آمیخت و ترکیب منحصری را به وجود آورد. هانری کربن معتقد است که احساسی در ترکیب مکاتب گذشته و پدید آوردن مکتبی نو، حتی بر آثار فکری فلاسفه دوران اصفهان (که به ملاصدرا تکمیل شد) تقدم دارد (نصر: ۴۹). او به مقایسه و جمع میان قواعد کلام و فلسفه در آغاز المجلی تأکید می‌کند و در کلام نیز با بیشتر نظرات معتزله موافقت دارد و هم‌نظرها را با مفاهیم فلسفی بیان می‌کند (شیبی، ۱۳۷۴: ۳۳۱؛ کربن، ۱۳۶۱: ۲۰۹؛ رشیدیان، ۱۳۷۶: ۷۲).

نگاهی به آثار و افکار ابن ابی‌جمهور، از تأثیرپذیری بی‌شبههٔ او از متکلمان مکتب حله نشان دارد. برخی از این نشان‌ها عبارتند از:

۱.۱.۳. تأثیرپذیری از فلاسفه، حکما و صوفیه

ابن ابی‌جمهور از شخصیت‌های مهم فلسفی و عرفانی بسیار یاد می‌کند و از منظومهٔ فکری ایشان تأثیر پذیرفته است.

او به‌شدت از ابن‌سینا رنگ گرفته است و به او و آثار و نظراتش اهمیت می‌دهد. می‌دانیم ابن‌سینا نسبت به دیگران عقلی‌ترین تفکر نزدیک به سنت فلسفی یونان را مطرح کرده و شیخ مشائیان مسلمان است. احسایی بیشتر آرای ابن‌سینا و مکتبش را که در کلام قدیم به ایجاد کفر متهم بود، صریحاً یا ضمناً پذیرفت. مانند: انکار خلقت زمانی عالم (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۸۵)، ارتباط علی خدا نسبت به جهان و اصل الواحد لا یصدر عنه الواحد (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۱۰۶) و تصدیق به وجود نفوس و عقول مجردة که افلاک و ستارگان را به حرکت وامی‌دارد (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۱۰۴).

او همچنین از ابن‌میثم بحرانی شارح نهج‌البلاغه با تجلیل یاد می‌کند و از فکر او تأثیر می‌گیرد (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۱۷۹). از سید حیدر آملی و آثار متعدد وی نام برده و استفاده کرده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۱۹۲) و مانند آملی قائل بوده که «شریعت و طریقت و حقیقت، سه کلمه مترادفند به یک معنا، و آن معنا همان حقیقت شرع محمدی» است (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۳۱۳).

تأثیر از ابن‌میثم و سید حیدر آملی در آثار ابن ابی‌جمهور به‌حدی است که برخی معتقد شده‌اند که وی شکل تکامل‌یافته‌ای از ابن‌میثم بحرانی و سید حیدر آملی است (شیبی، ۱۳۷۴: ۳۴۰).

همچنین ابن ابی‌جمهور در فلسفه از شیخ اشراق تأثیر پذیرفته و از کلمات او بسیار استفاده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۱۳۷، ۱۵۸، ۵۶۸، ۵۶۶، ۱۲۷، ۱۵۸ و ۵۶۷).

وی از متصوفه و عرفایی چون بایزید بسطامی، حلاج، سنبلی، خواجه عبدالله انصاری، غزالی، ابن عربی و ... یاد می‌کند و به سخنان ایشان استناد دارد (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۱۰۹).

همچنین به صورت گسترده تحت تأثیر شمس‌الدین شهرزوری است و مطالب زیادی از الشجرة‌الاهیة او نقل می‌کند (اشمیتکه، ۱۳۸۰).

۲.۱.۳. اهتمام به تألیف و تصنیف در حوزه علوم عقلی

در میان آثار پر برگ و بار ابن ابی‌جمهور مانند دیگر متکلمان و فقیهان مکتب حله، تألیفات در حوزه مرتبط با علوم عقلی و کلامی زیاد است. آثار همچون: *بداية النهاية*، *الدرة المستخرجة من اللمعة في الحكمه*، *موضح الدراية لشرح باب البداية و الرسالة الابراهيميه*؛ *زادالمسافرين*؛ *كشف البراهين في شرح زادالمسافرين*؛ *المجلى لمرآة المنجى*؛ *مدخل الطالبين في اصول الدين*؛ *مسالك الافهام في علم الكلام*؛ *معين الفكر في شرح الباب الحادي عشر*؛ *معين المعين في اصول الدين*؛ *مفتاح الفكر لفتح الباب الحادي عشر*؛ *مناظرة بين الغروي و الهروي*؛ *التحفة الكلامية*؛ *مختصر التحفة الكلامية*؛ *النور المنجلي من الظلام في حاشية مسالك الافهام*.

در اصول فقه نیز احسائی آثاری همچون *الحاشية على تهذيب طريق الوصول الى علم الاصول للعلامة الحلبي*؛ *مدخل الطالبين في اصول الدين*؛ *المعالم السنابية في شرح الرسالة الجوينية* دارد که از توجه به تألیف در این حوزه نشان دارد.

۳.۱.۳. اعتماد زیاد به آثار علامه حلّی

احسائی در جای جای کتاب‌های خود به آثار مختلف علامه حلّی در کلام، فقه، اصول و رجال ارجاع داده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۳۹) و همچنین در ذکر کسانی که به مراسیل آنها عمل می‌شود، علامه حلّی را نام برده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۲۸). می‌دانیم بیشتر نص‌گرایان یا همان اخباریان سده‌های بعد و هم‌عصر احسائی از اعتماد به علامه حلّی پرهیز دارند و حتی از حمله و اتهام‌زنی به وی نیز دریغ نمی‌کنند. احسائی همچنین به استفاده از

علم رجال در استنباط احکام شرعی و تفکیک بین سالم و سقیم روایات به‌وسیله این علم تصریح دارد. برخلاف اخباریانی که به‌همین دلیل به علامه حلی انتقاد می‌کنند. احسایی در آثار خود به تقسیم چهارگانه حدیث که منقول از علامه حلی بوده، اعتماد و اعتنا کرده است و در کتاب‌های خود آن را می‌آورد (ابن ابی‌جمهور ۱۴۱۶: ۱۱۷).

۲.۳. بهره‌گیری از عقل در اعتقادات

می‌دانیم بسیاری از اهل حدیث، اخباریان و دیگران و در رأس آنها، شیخ صدوق، با کلام به‌معنای استدلال عقلی و منطقی در اصول عقاید مخالف هستند و وظیفه علما را در مسائل عقیدتی، نقل آیات و احادیث مأثوره از پیامبر ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام و توضیح آنها می‌دانند و جدل درباره ذات و صفات خداوند را با استناد به سخنان امامان، نادرست می‌شمارند و در این زمینه احادیثی را نقل می‌کنند که اصحاب کلام، تهدید به هلاکت شده‌اند (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۲۷۸-۲۸۴).

استرآبادی در الفوائدالمدنیة در باب مسئله «ایمان» بسیاری از اغلاط معتزله و اشاعره و پیروان آنها را درباره مسئله «تعیین اول واجب» متذکر می‌شود و بیان می‌کند که این اشتباهات ناشی از عدم توجه به سخنان ائمه معصومین علیهم‌السلام است. او اتکا به عقل را در تعیین اول واجب که همان معرفت خداوند است، مساوی با خطا و لغزش در این امر قلمداد کرده و تنها راه را، التزام و تمسک به کلام اهل بیت علیهم‌السلام دانسته است (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۴۰۷).

اما احسایی به‌صورت گسترده در آثار خود برای مباحث اعتقادی از مبانی عقلی و کلامی بهره گرفته است که برخی از این عناوین عبارتند از:

۱.۲.۳. در وجوب معرفت

احسایی نوشته است: ان معرفه الله تعالی واجبه لوجوب شکر المنعم عقلا و هو تعالی منعم فیجب شکره فیجب معرفته عقلا (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۴: ۳۳). او در مبحث توحید همان

کتاب و همچنین در المجلی در صفات ثبوتیه و سلبیه، به طریق متکلمین مشی کرده است و ابتدا به ادله عقلی استناد می‌کند. اگرچه در بسیاری از مطالب معمولاً طریق فلاسفه را بر طریق متکلمین ترجیح داده است.

۲.۲.۳. در اصالة الوجود در واجب

فلاسفه یا اصالة الوجودی هستند یا اصالة الماهیه‌ای، اما احساسی در این مبحث معتقد به اصالة الوجود در واجب تعالی و اصالة الماهیه در ممکنات شده که در ظاهر از ابداعات اوست (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۱۲۸).

۳.۲.۳. برهان عقلی در توحید

در بحث اثبات توحید نیز احساسی با استفاده از مباحث عقلی، به برهان ابداعی خودش استدلال کرده است. این برهان کاملاً عقلی بوده و از استدلال به برهان فطرت پرهیز کرده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۳۴: ۹۵).

۴.۲.۳. تقلید در عقلیات

در بحث تقلید در اعتقادات نظر بیشتر دانشمندان اسلامی این است که شناخت اصول اعتقادات تقلیدی نیست و باید خود انسان از طریق عقل نسبت به آنها شناخت پیدا کند، پس ایمان به آنها را از طریق نصوص شریعت جایز نمی‌دانند. در مقابل این دیدگاه، نص‌گرایان و اخباریان قرار دارند که تقلید را مفید و کافی می‌دانند. احساسی در این بحث، تقلید را در ضروری دین نفی می‌کند و در غیر ضروریات برای کسی که توان استدلال ندارد، تقلید را کافی می‌داند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۰: ۱۳۵ - ۱۳۶).

۳.۳. امکان ادراک حسن و قبح ذاتی افعال (کارکرد عملی عقل) و رابطه عقل و شرع

می‌دانیم که اولین معنای عقل عملی همان قوه‌ای است که سبب درک باید و نباید و حسن و قبح اشیا می‌شود و در این کارکرد بین متکلمین و فیلسوفان و اشاعره، سه نظریه مشهور و مختلف وجود دارد. برخی از فلاسفه آن را از مشهورات عامه و امور عقلایی می‌دانند.

مشهور نیز آن را عقلی و ذاتی و اهل حدیث حنابله و اشاعره نیز کارکرد عقل عملی را به‌کل مردود می‌دانستند (رشدی، ۱۴۲۷: ۲۷۱؛ مظفر، ۱۴۰۵: ۲۹۴). احسایی در این مبحث همچون مشهور عدلیه، قائل به ضرورت حسن برخی افعال مثل رد امانت و صدق نافع و قبح ضروری برخی اعمال مثل ظلم و کذب ضار است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۴: ۴۱).

وی بر خلاف بوعلی و برخی فلاسفه، ادراک حسن و قبح را از ضروریات می‌داند. حتی از سؤال اینکه چرا بین «الظلم قبیح و العدل حسن» و «الکل اعظم من الجزء» فرق است و بین افکار اختلاف وجود دارد، به پاسخگویی پرداخته است و می‌گوید:

لا تجب تساوی الضروریات فی الظهور عند العقل لجواز اختلافها بسبب اختلافها فی مبادیها
اعنی تصوراتها اللتی هی مبادی الحكم بها ... (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۲۰۹).

می‌دانیم قبول حسن و قبح عقلی در سراسر آرای کلامی تأثیر مستقیم دارد. اولین بحث که وجوب نظر و فکر است و دلایل آن یعنی وجوب شکر منعم و دفع ضرر محتمل، مبتنی بر قبول حسن و قبح عقلی خواهد بود. احسایی در این بحث می‌نویسد: و المعرفة واجبة لوجوب شکر المنعم و دفع الخوف ... (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۵۴).

یا اینکه افعال الهی توصیف به قبح نمی‌شود و از ذات احادیث، قبح صادر نمی‌شود نیز بر همان حسن و قبح عقلی (عقل عملی) مبتنی است. ابن ابی‌جمهور ضمن بحث به ابتدای بحث بر عقل عملی تصریح می‌کند (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۲۱۹).

در بحث اثبات نبوت و ولایت از طریق وجوب لطف نیز، وی به جریان قاعده حسن و قبح اشاره می‌کند (ابن ابی‌جمهور، ۱۳۲۹: ۲۳۶).

بعد از حسن و قبح، از این فرع بحث می‌شود که اگر مثبت حسن و قبح عقلی شدیم، آیا این فهم عقلی، افاده قول و نظر شارع هم هست یا خیر؟ که از آن به ملازمه حکم عقلی و شرعی تعبیر می‌شود. اشاعره و اهل حدیث عامه و برخی اصولیان و مشهور اخبارین از شیعه، منکر این ملازمه هستند (رشدی، ۱۴۲۷: ۱۹۱-۲۶۰).

در کلمات احساسی تصریح آشکاری به عنوان ملازمه نیافتیم. اما برخی از نوشته‌های وی در مورد رابطه عقل و شرع شایان توجه و دقت است که شاید مفید همین بحث باشد. وی می‌نویسد:

ان الشریعة عاضدة للعقل وهو عاضد لها إذ العقل لاهدایة له بدون الشرع والشرع لاثبت بدون العقل فالعقل اساس والشرع بناء والبناء لاثبت بدون الاساس والاساس لاینتفع بدون البناء... أو یقال العقل سراج والشرع زینة فلا ینتفع باحدهما فی الاستنصاة والإتاره بدون الآخر ففی الحقیقة الشرع عقل خارجی والعقل شرع داخلی فهما هیئت متعاضدان متعاونان بل متحدان ... (ابن ابی جمهور، ۱۳۲۹: ۲۵۹).

صریح‌تر از گفتار مذکور این است که احساسی در اثبات وجوب تکلیف از راه عقل می‌نویسد:

... لَمَّا بَیَّنَ شَرَايِطَ التَّكْلِيفِ أَرَادَ بَيَانَ اسْتِدْلَالَ عَلَى وَجُوبِهِ بِطَرِيقِ الْعَقْلِ الَّذِي مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَوْلَا وَجُوبُهُ لَصَحَّ مِنَ الْعَقْلِ ذَمُّ تَارِكِهِ الْمُسْتَلْزَمِ لِلنَّقْصِ الْمُنَزَّهِ عَنْهُ الْحَكِيمِ الْوَاقِعَةَ أَفْعَالَهُ عَلَى نَهَايَةِ الْكَمَالِ وَإِبْلَاغِ الْأَشْيَاءِ إِلَى مَنْتَهَى كَمَالِهَا بِحَسَبِ الْعِنَايَةِ الْأَزَلِيَّةِ. وَذَلِكَ بَعْدَ إِثْبَاتِ مَا أَسْلَفْنَا مِنَ الْقَاعِدَةِ بَيِّنٌ؛ إِذْ لَوْلَا وَجُوبُهُ لَلَزِمَ تَرْكُ زَجْرِ الْمَكْلُوفِ عَنِ فِعْلِ النِّقَائِصِ وَالْقَبَائِحِ الْغَيْرِ الْمَلَائِمَةِ لِلْعِنَايَةِ الْمَوْجِبَةِ لِعَدَمِ حُصُولِ ذَلِكَ الْكَمَالِ الْمَطْلُوبِ بِحَسَبِهَا، وَذَلِكَ هُوَ مَعْنَى الْإِغْرَاءِ بِفِعْلِ الْقَبِيحِ؛ إِذْ التَّمَكُّنُ بِفِعْلِ الْآلَاتِ وَخَلْقِ الشَّهَوَاتِ وَالْمَشْتَهَاتِ وَالْمِيُولِ وَالتَّمَكُّنِ مِنَ التَّرِكِ لِأَسْبَابِ الْكَمَالِ مُسْتَلْزَمٌ مَعَ تَرْكِ الزَّجْرِ لِحَقِيقَةِ ذَلِكَ، وَذَلِكَ مِمَّا يَشْهَدُ الْعَقْلَ الصَّرِيحَ بِحَسَنِ ذَمِّ فَاعِلِهِ. وَاللَّهُ تَعَالَى مَنْزَهُ عَنْهُ ... فَلَا يَدَّ مِنَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ؛ لِيَنْصَلِحَ الْفَسَادَ الْحَاصِلَ بِالْإِجْتِمَاعِ الْمَضْطَّرِّ إِلَيْهِ فِي بَقَاءِ النَّوْعِ الْمَطْلُوبِ بِمَقْتَضَى الْعِنَايَةِ ... وَالْمَرَادُ بِالتَّكَالِيفِ الْعَقْلِيَّةِ أَمْرَانِ. أَحَدُهُمَا: الْعِلْمُ بِالْمَعَارِفِ الْعَقْلِيَّةِ الْحَقِيقِيَّةِ بِالْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ. وَالثَّانِي:

دوام التوجّه بجميع الإرادات والعزائم نحو المعبود ... (پورفارمد، ۱۴۳۴: ۹۱۹ و ۹۲۱).

از این گفتار مطالبی نزدیک به ملازمه فهمیده می‌شود.

۴.۳. دليل عقل به‌عنوان یکی از ادله احکام

می‌دانیم که بعد از سپری شدن عصر نص و حضور و آغاز دوره اجتهاد، معمول متکلمین، فقها و محدثین، ادله احکام را در قرآن، سنت، اجماع و عقل منحصر کرده‌اند. برخی گفته‌اند اول کسی که عقل را به‌عنوان دليل مستقل برای مستند احکام دینی طرح کرده، ابن‌ادریس حلی (م ۵۹۸ق) است (حلی، ۱۴۱۰: ۴؛ رشدی، ۱۴۲۷: ۱۰۷). محقق حلی مستند احکام را کتاب، سنت، اجماع و دليل عقل شمرده است (حلی، ۱۳۶۴: ۵). ابن ابی‌جمهور نیز در شمارش ادله احکام شرعی همان چهار ادله مشهور را نام می‌برد و دليل چهارم را ادله عقلی ذکر می‌کند (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۱۴۹) و گاهی در کنار ذکر مدارک از عقل ضروری و استدلالی نام برده است (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۰: ۳۵). با اختلافات زیادی که در نوع و محدوده رجوع به این ادله وجود دارد، مهم‌ترین نقطه جدایی فکر عقلی و نقلی در رجوع به این ادله چهارگانه، نوع نگاه به دليل عقل است (رشدی، ۱۴۲۷: ۶۵-۸۸). احسايی در شمارش علومی که برای نیل به حکم شرعی در طریق استنباط لازم است، کلام را برمی‌شمارد و ضمن آن احکام عقلی را اصل احکام شرعی می‌داند و می‌گوید:

و اما الکلام فلانه الباحث عن معرفة المكلف و صفاته و ... الاحکام العقلية التي هي اصل الاحکام الشرعية فلا بد من معرفة جميع ذلك ... (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۱۶: ۶۵).

مشخص است که احسايی دليل عقل را در عداد ادله احکام دانسته و جایگاه آن را به رسمیت شناخته است. او حتی در ذکر ادله، به اعتبار دليل عقل در زمان فقدان دیگر ادله اشاره نکرده است.

نتیجه‌گیری

اگر اصول مشترک عقل‌گرایان را ۱. قلمداد عقل به‌عنوان یکی از ادله شرع؛ ۲. تقدم عقل بر نقل در زمان تعارض؛ ۳. جواز تأویل در صورت ناسازگاری نص با عقل؛ ۴. عدم حجیت خبر واحد در اعتقادات بدانیم، غیر از مورد اول که احسايی به‌صراحت عقل را از جمله

ادله احکام شرعی شمرده است، در دیگر موارد سخن و مطلب واضحی از وی نیافتیم. پس شاید نتوانیم او را جزو متفکران برجسته عقل‌گرای اسلامی بدانیم. اما با توجه به مؤلفه‌ها و عوامل دیگری همچون ۱. تأثیرپذیری از مکتب محدثان و متکلمان حله به‌عنوان یک جریان عقل‌گرا؛ ۲. تأثیرپذیری از فلاسفه و متصوفه؛ ۳. اعتماد به عقل در اعتقادات و همچنین ۴. اعتقاد به کارکرد عقل عملی و به رسمیت شناختن عقل به‌عنوان شرع داخلی و موارد مشابه، به نظر می‌رسد ابن ابی‌جمهور احسایی از زمره نص‌گرایان خارج می‌شود و می‌توان او را محدث و متکلمی با رویکردهای عقل‌محور دانست. با وجود این انگاره اخباری بودن ابن ابی‌جمهور اخباری یا اینکه «او راه را بر اخباریان هموار کرده و یا مقدمه‌ساز جریان اخباریگری بوده باشد» با مطالبی که از آثار گزارش شد، سازگار نیست و چیزی جز حدس و گمان نخواهد بود.

البته بر اساس قواعد تحلیل تاریخی نیز، بر فرض که حتی او اخباری قلمداد شود، برجسته کردن میزان تأثیر و نقش یک نفر در چنین پدیده بزرگی پذیرفتنی نیست.

منابع

۱. ابن ابی‌جمهور احسائی (۱۳۲۹ ق). *مجلی مرآة المنجی*، تهران: سنگی.
۲. _____ (۱۴۰۵ ق). *عوالی اللئالی*، دارسیدالشهداء للنشر، چاپ اول، قم.
۳. _____ (۱۴۱۰ ق). *الاقطاب الفقهیه*، محمد الحسون، قم، مکتبه النجفی.
۴. _____ (۱۴۱۴ ق). *زاد المسافریین فی اصول الدین*، تحقیق: احمد الکتانی، بیروت، مؤسسه ام‌القری.
۵. _____ (۱۴۱۶ ق). *کاشفہ الحال عن احوال الاستدلال*، بیروت، مؤسسه ام‌القری للتحقیق و النشر.
۶. _____ (۱۴۳۱ ق). *المناظره*، قم، جمعیت و ابن ابی‌جمهور احسائی.
۷. _____ (۲۰۱۳ م). *النور المنجی من الظلام*، تحقیق: رضا یحیی‌پور فارمدی، قم، جمعیه ابن ابی‌الجمهور الاحسائی لاحیاء التراث.
۸. استرآبادی، محمد امین؛ عاملی، سید نورالدین (۱۴۲۶ ق). *الفوائد المدنیه-الشواهد المکیه*، جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم.
۹. اسلامی، رضا (۱۳۸۴). *مدخل علم فقه*، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ اول، قم.
۱۰. اشمیتکه، زامبیه (۱۳۸۰). تأثیر شمس‌الدین شهرزی بر ابن ابی‌جمهور احسائی، ترجمه محمد کاظم رحمتی، کتاب ماه دین، آبان و آذر.
۱۱. _____ (۱۳۸۹). *کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی تألیفات ابن ابی‌جمهور احسائی*، ترجمه احمد رضا رحیمی ریس، نسخه‌پژوهی، دفتر یکم، تهران: کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۱۲. اصفهانی، محمد حسین (۱۲۶۱ ق). *الفصول فی الاصول*، تهران: سنگی.
۱۳. انصاری قمی، حسن (۱۳۸۰). *مختصری درباره جایگاه حدیث در میان امامیه*، کتاب ماه دین، ش ۴۹، آبان و آذر.
۱۴. انصاری، مرتضی (۱۳۷۰). *فرائد الاصول*، مطبوعات دینی، چاپ دوم، قم.

۱۵. الویری، محسن (۱۳۸۵). نواخباریگری، توهم یا واقعیت، پگاه حوزہ، ش ۱۸۷.
۱۶. بحرانی، حسین بن علی (۱۳۷۷ق). *انوار البدرین فی تراجم علماء القطیف و الاحساء و البحرین*، قم، مکتبه آیةالله المرعشی النجفی.
۱۷. بحرانی، یوسف بن احمد (۱۳۸۵ق). *لولوة البحرین فی الاجازات و تراجم رجال الحدیث*، نجف.
۱۸. _____ (۱۴۰۵ق). *الحدائق الناصره*، محقق: ایروانی، محمدتقی و مقرر، سید عبدالرزاق، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزة علمیه قم، چاپ اول.
۱۹. _____ (۱۴۲۳ق). *الدّر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*، محقق: گروه پژوهش دارالمصطفی لإحياء التراث، دارالمصطفی لإحياء التراث، چاپ اول، بیروت.
۲۰. پاکتنچی، احمد (۱۳۸۵). *مکاتب فقه امامی ایران پس از شیخ طوسی تا پایگیری مکتب حله*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲۱. _____، «امامت» (کلام)، *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر سید کاظم بجنوردی، تهران: مرکز دایرةالمعارف.
۲۲. تنکابنی، محمد (۱۳۶۹ق). *قصص العلماء*، بی نا، تهران.
۲۳. تهرانی، آقا بزرگ (۱۳۴۱ق). *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، تهران: مکتبه اسماعیلیان.
۲۴. جابری، علی حسین (۱۴۲۸ق). *الفکر السلفی عند الشیعة الاثنا عشریة*، عمان، دار مجدلاوی.
۲۵. جزائری، سید نعمت الله، *جواهر العوالی*، نسخه خطی شماره ۲۸۴۱ در کتابخانه مدرسه مروی تهران.
۲۶. جعفری، محمد رضا «کلام» (۱۹۴۸). *دایرةالمعارف الشیعی*، سید حسن امین، بیروت، دارالتعارف.

۲۷. جمعی از پژوهشگران زیر نظر هاشمی شاهرودی، سید محمود (۱۴۲۶ق). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، چاپ اول، قم.
۲۸. جنّاتی، محمد ابراهیم (۱۳۷۲). *ادوار اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران، کیهان، چاپ اول.
۲۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
۳۰. _____ (۱۳۸۱). *تسنیم*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.
۳۱. حافظیان بابلی، ابوالفضل (۱۳۸۳). *نسخه پژوهی*، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای ملی.
۳۲. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۳ق). *الفوائد الطوسیة*، محقق: لاجوردی، سید مهدی و درودی، محمد، قم، المطبعة العلمية، چاپ اول.
۳۳. _____ (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*، محقق: گروه پژوهش مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم، چاپ اول.
۳۴. حسینی، احمد (۱۳۹۵ق). *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی*، زیر نظر: محمود مرعشی، قم، کتابخانه حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۵. حلی، ابوالقاسم جعفر بن الحسن (۱۳۶۴). *المعتبر*، قم، تحقیق و نشر: مؤسسه الإمام أميرالمؤمنین علیه‌السلام.
۳۶. حلی، محمدبن منصور بن احمد بن ادريس (۱۴۱۰ق). *السرائر*؛ تحقیق و نشر: مؤسسه النشر الإسلامي - قم، الطبعة الثانية.
۳۷. خوانساری، محمدباقر (۱۴۱۱ق). *روضات الجنّات فی أحوال العلماء والسادات*، تحقیق: اسدالله إسماعیلیان، قم، مکتبه اسماعیلیان.
۳۸. دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۴۵). *فهرست مشکاه*، تهران: انتشارات کتابخانه مجلس.

۳۹. رشدی، محمد عرسان علیان (۲۰۰۸م / ۱۴۲۷ق). *دلیل العقل عند الشيعة الامامية*، بیروت، مرکز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامی.
۴۰. رشیدیان، غلامرضا (۱۳۷۶). *زندگی نامه ابن ابی جمهور احسائی، کیهان اندیشه*، ش ۷۲، مرداد و تیر.
۴۱. سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۴). *عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی، نقد و نظر*، شماره ۳ و ۴.
۴۲. _____ (بی تا). *عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی، نقد و نظر*، ش ۲۶.
۴۳. السیوطی، جلال الدین (بی تا). *الوسائل الى معرفة الاوائل*، محقق: العدوی، ابراهیم و عمر، علی محمد، مکتبه الخافجی.
۴۴. الشخص، هاشم محمد (۱۴۱۶ق). *اعلام هجر من الماضین والمعاصرین*، بیروت، مؤسسه ام القری.
۴۵. شریفی، احمد (۱۳۸۳). *عقل از دیدگاه اخباریان شیعه*، مجله شیعه شناسی، سال دوم، ش ۶، تابستان.
۴۶. شوشتری، نورالله (قاضی) (۱۳۶۵). *مجالس المؤمنین*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۴۷. شبیبی، کامل مصطفی (۱۳۷۴). *تشیع و تصوف*، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، امیرکبیر.
۴۸. صدر، محمد باقر (۱۴۱۰ق). *المجموعه الكامله لمؤلفات السيد محمد باقر الصدر*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۴۹. صدوق، محمدبن علی (۱۳۹۵ق). *کمال الدین*، قم، دارالکتب الإسلامیه.
۵۰. _____ (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم.
۵۱. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
۵۲. طوسی، محمدبن حسن (۱۳۸۱ق)، *الفهرست*، محقق: آل بحر العلوم، سید محمدصادق، المکتبه الرضویه، چاپ اول، نجف اشرف، بی تا.

۵۳. _____ (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحكام، تهران، دارالکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
۵۴. غفرانی، عبدالله (۱۴۳۴ق). فهرس مصنفات الشیخ محمد بن علی بن ابی‌جمهور الاحسابی، بیروت، جمعیه ابن ابی‌جمهور الاحسابی لاحیاء التراث.
۵۵. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق). کتاب العین، مخزومی، مهدی و سامرائی، ابراهیم، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
۵۶. فکرت، محمد آصف (۱۳۶۹). فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، مشهد، آستان قدس رضوی، کتابخانه مرکزی.
۵۷. فیض کاشانی، محسن (۱۳۷۱). ده رساله، به کوشش: جعفریان، رسول، اصفهان، بی‌نا.
۵۸. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق). الوافی، محقق: حسینی اصفهانی، ضیاء‌الدین، قم، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، چاپ اول.
۵۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸). تفسیر کنزالذائق و بحر الغرائب، محقق: درگاهی، حسین، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۶۰. قیصری، احسان (بی‌تا). «اخباریان»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، بی‌نا.
۶۱. کشمیری، محمد علی (۱۳۰۳ق). نجوم السماء، چاپخانه جعفری.
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵). کافی، تهران، دارالکتب الإسلامیه.
۶۳. کربن، هانری (۱۳۶۱). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه اسدالله مبشری، تهران، امیر کبیر.
۶۴. گرجی، ابو القاسم (۱۴۲۱ق). تاریخ فقه و فقهها، تهران، مؤسسه سمت، چاپ سوم.
۶۵. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۵). مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، مترجم: جواد قاسمی، آستان قدس رضوی.
۶۶. مامقانی، عبدالله (۱۳۵۰ق). تنقیح المقال، نجف.
۶۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۱۲ق). بحارالانوار الجامعه لدر اخبار الائمه الاطهار، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۶۸. _____ (۱۴۲۳ق). زاد المعاد، بیروت، اعلمی.

۶۹. مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ق). *لوامع صاحب قرانی (شرح کتاب من لایحضره الفقیه)*، قم، اسماعیلیان.
۷۰. مدرس، محمد علی (۱۳۴۶ق)، *ریحانة الادب*، تبریز.
۷۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *اسلام و مقتضیات زمان*، تهران، صدرا.
۷۲. _____ (۱۳۹۱). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
۷۳. مظفر، محمد رضا (۱۴۰۵ق). *أصول الفقه*، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
۷۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۷ق). *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، چاپ اول.
۷۵. موحد، صمد (۱۳۶۸). *ابن ابی جمهور احسایی «دایرة المعارف بزرگ اسلامی»*، زیر نظر: محمد کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایره المعارف.
۷۶. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۸ق). *رجال النجاشی (فهرست أسماء مصنفی الشیعه)*، محقق: شبیری زنجانی، سید موسی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷۷. نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (۱۳۷۰ق). *جامع السعادات*، تصحیح: السید محمد کلانتر، نجف، دارالنعمان، جامعه النجف الأشرف.
۷۸. نصر، حسین (۱۳۴۸). *مجموعه آثار سهروردی*، تهران، انستیتوی فرانسوی پژوهش‌های علمی در ایران.
۷۹. نفیسی، سعید (۱۳۳۵). *تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره معاصر*، تهران.