



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال بیستم، شماره اول، بهار ۱۳۹۴

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 20, No. 1, Spring, 2015

کلام امامیه پس از دوران حضور؛ نخستین واگرایی‌ها

* سیدعلی حسینی زاده خضرآباد

* محمدتقی سبحانی

چکیده

با افول مدرسه کلامی امامیه در کوفه از نیمه سده سوم هجری، گروهی از متکلمان امامی و معتزلیان شیعه شده که چندان به نام شناخته نیستند، نمایندگی کلام امامیه را بر عهده گرفتند و با گرایش به اندیشه‌های معتزله از کلام امامیه در دوران حضور فاصله گرفتند. این پژوهش با تکیه بر مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری - تألیف دهه آخر سده سوم - برخی از اندیشه‌های کلامی این جریان فکری را بازبایی کرده و رویکرد متکلمان مدرسه بغداد از نوبختیان را که تقریباً معاصر این گروه هستند تا عصر شیخ مفید و سید مرتضی بررسی می‌کند. نتیجه آنکه به سبب هم‌رأیی این جریان در بسیاری از موضوع‌های کلامی با معتزله و روی گردانی از جریان رسمی کلام امامیه نخستین، در ادامه متکلمان مدرسه بغداد به اندیشه‌های آنان واکنش متفاوتی نشان می‌دهند و سرانجام در عصر سید مرتضی کلام امامیه به کلی با این اندیشه‌ها همراه می‌شود.

کلیدواژه‌ها

شیخ مفید، سید مرتضی، اشعری، معتزله امامی، مقالات الاسلامیین، مدرسه بغداد.

sahz.whc@gmail.com

sobhani.mt@gmail.com

* محقق پژوهشگاه قرآن و حدیث

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

مقدمه

با افول مدرسه کوفه در اواخر سده دوم هجری، بخشی از اندیشه‌های کلامی این مدرسه با اندکی تغییر از طریق مدرسه قم در میان امامیه ادامه یافت (نک: طالقانی، ۱۳۹۱: ۶۹-۷۳). در بغداد نیز برخی پیروان مدرسه کلامی کوفه همچنان از آرای متکلمانی مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم دفاع می‌کردند (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ج ۱: ۴۱۰-۴۱۱). در همین دوران، افرادی مانند ابو عیسی و راق و ابن راوندی به دلایل مختلفی نمایندگی کلام امامی را عهده‌دار شدند و به‌ویژه در باب امامت آثاری نگاشتند، هرچند به‌سبب مفقود شدن تقریباً تمامی آثار این دو متکلم نمی‌توان به‌روشنی از آرای کلامی آنان سخن گفت، اما بی‌گمان رگه‌هایی از همسویی آنان با متکلمان امامی مدرسه کوفه در دیگر اندیشه‌های کلامی نیز قابل رصد می‌باشد (میرزایی، ۱۳۹۱: ۱۱۶-۱۲۷).

با درخشش دو متکلم نوبختی یعنی ابوسهل اسماعیل بن علی و خواهر زاده‌اش حسن بن موسی نوبختی روح تازه‌ای در کالبد کلام امامیه در بغداد دمیده شد. از این‌رو، نوبختیان را می‌توان سرآغازی بر رونق کلام امامیه در بغداد دانست که البته اندیشه کلامی آنان در برخی موارد متفاوت از کلام امامیه در کوفه مطرح گردید (نک: سبحانی، ۱۳۹۱: ۲-۲۷). افزون بر نوبختیان، بر اساس پاره‌ای از گزارش‌ها در همین دوران و نیز سال‌های آغازین غیبت صغری، در میان گروهی از متکلمان ناآشنای امامیه که دارای گرایش‌های اعتزالی بوده‌اند و همچنین معتزلیان شیعه‌شده که گاه نامی از آنان نیز نمی‌شناسیم، آرای متفاوتی از اندیشه‌های مدرسه کوفه در حوزه کلام امامیه مطرح گردید که این آرا بیشتر با اندیشه‌های کلامی معتزلیان همسویی دارد (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۳۴، ۳۵-۴۰، ۴۲-۴۵، ۴۸-۵۴ و ۵۶). با مقایسه گزارش‌های موجود می‌توان گفت: این جریان نوظهور در فرایندی رو به رشد دست‌کم از ابتدای نیمه دوم سده سوم هجری فعالیت خود را آغازید و در اواخر سده سوم به جریان غالب در کلام امامیه تبدیل گردید (نک: همین نوشتار، بخش توحید و صفات).

افزون بر اقبال نوبختیان به بخشی از این آرای نوظهور، در ادامه شیخ مفید و بیشتر از او سید مرتضی در مدرسه کلامی بغداد برخی از این اندیشه‌ها را پذیرفتند و از آنجا که این اندیشه‌ها نخستین بار در آثار آنان آمده است، گمان شده است که این‌گونه تبیین جدید اولین بار از سوی این دو متکلم امامی مطرح شده یا اینکه در نهایت، نوبختیان سرآغاز این





هم‌نوایی با معتزله بوده‌اند (نک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۷۲؛ مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۳). البته میزان رویکرد همدلانه با این اندیشه‌ها در میان متکلمان بغداد یکسان نبوده است، بلکه سیری صعودی داشته است که به ویژه در مسائل شاخص کلامی این سیر نمود بارزتری دارد (حسینی‌زاده، ۱۳۹۱ب: ۱۴۷-۱۴۲؛ همو، ۱۳۹۲: ۸۷-۱۱۶). از این رو، با بررسی اندیشه‌های کلامی امامیان در این دوره می‌توان نمایی هرچند کلی از رویکرد متکلمان کمتر شناخته‌شده امامی با گرایش‌های اعتزالی در این بازه زمانی ارائه داد و رویکرد متکلمان بغداد به این اندیشه‌ها را سنجید.

این پژوهش، پیشینه برخی آرای کلامی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی را سال‌ها قبل از این اشخاص بازخوانی می‌کند و می‌کوشد بخشی از ابهام‌های تاریخ کلام امامیه در اواخر دوران فترت را برطرف سازد و در تبیین چگونگی چرخش کلام امامیه از اندیشه‌های مدرسه کوفه به آرای متکلمان امامیه در بغداد راه‌گشا باشد.

مهم‌ترین منبع برای شناخت آرای متکلمان امامیه در این دوران، مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری است و با توجه به اینکه اشعری به هنگام نقل قیام‌های اهل بیت پیامبر : خروج قرمطی مقتول را به‌عنوان آخرین واقعه در این مورد می‌آورد که در سال ۲۹۱ق. واقع شده است و به قیام‌های پس از آن اشاره نمی‌کند، به احتمال زیاد این کتاب در این سال یا اندکی پس از آن پایان یافته است (ریتز، ۱۹۸۰: ۱۷). دو متکلم برجسته نوبختی نزدیک به دو دهه پس از این تاریخ بدرود حیات گفته‌اند و متکلمان امامی دیگری مانند ابوالاحوص بصری (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷) و ابن جبرویه (همان: ۲۳۶)، ثابت بن محمد عسکری (همان: ۱۱۷)، ابوبکر بغدادی (همان: ۳۸۱)، ابوبکر فلاس (تنوخی، ۱۹۷۳، ج ۸: ۷۰) و معتزلیان شیعه‌شده‌ای مانند ابن مملک و ابن قبه نیز در این دوران در حوزه کلام امامیه نظریه‌پردازی کرده‌اند.^۱

در بسیاری از موارد اشعری آرای متفاوتی را به گروهی از متأخرین امامیه نسبت می‌دهد که البته به نام آنان تصریح نمی‌کند. وی متکلمان امامیه‌ای را که آرای جدیدی ارائه کرده‌اند، به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه اول شیعیانی که در برخی اندیشه‌ها با معتزله همراهند و گروه دوم، معتزلیانی که هم‌رأی با امامیه به امامت اعتقاد دارند. به‌ظاهر وی از گروه اول با عبارت‌هایی همچون «قالوا فی التوحید بقول المعتزله» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۴)، «یزعمون کما تزعم المعتزله»، (همان: ۴۰) یاد می‌کند. وی بدون نام‌بردن از ایشان اشاره می‌کند

۱. برای شناخت بیشتر با این متکلمان گمنام امامیه در این عصر نک: موسوی تنیانی، ۱۳۹۱: ۶۰-۸۲.

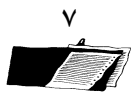
که اینها گروهی از متأخران امامیه «قوم من متأخريهم» یا «قوم من المتأخرين منهم». در مقابل متقدمان «اوائلهم» هستند (همان: ۳۵ و ۴۰). البته وی تنها در یک مورد با عبارت «قوم من متأخريهم من أهل زماننا هذا»، از ابن جبرویه به عنوان یکی از این متأخرین امامیه یاد می‌کند (همان: ۵۴). گروه دومی که اشعری از آنان با عبارت‌هایی مانند «قوم يقولون بالاعتزال والإمامه» (همان: ۴۱)، «قائلون بالاعتزال والإمامه» (همان: ۴۲، ۴۵، ۴۷ و ۴۸)، «القائلون بالاعتزال والنص على علي بن أبي طالب» (همان: ۴۵ - ۴۶) و «القائلون بالإمامه والاعتزال» (همان: ۵۶) یاد می‌کند، در حقیقت متکلمان معتزلی شیعه‌شده‌ای هستند که اشعری هرگز از آنان با وصف متأخرین امامیه یاد نکرده است.^۱

هرچند اشعری به نام متکلمان امامی گرایش یافته به اندیشه‌های معتزله یا معتزلیان شیعه‌شده تصریحی نمی‌کند، ابن تیمیه تصریح دارد که مراد اشعری از این گروه متأخر ابن نوبختی (ابو محمد حسن بن موسی) و مانند او هستند. سپس می‌گوید: اینان کسانی بودند که وارد اقوال معتزله شدند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج ۱: ۷۲).

شواهد نشان می‌دهد اشعری دست کم در زمان نگارش مقالات الاسلامیین با اندیشه‌های نوبختیان آشنایی دقیق و گسترده‌ای نداشته است. در حالی که نوبختیان برجسته‌ترین و مهم‌ترین متکلمان امامی عصر غیبت صغری بودند، اشعری به‌هنگام نام‌بردن از متکلمان امامیه در مقالات الاسلامیین از نوبختیان نامی نبرده است، ولی متکلمی گمنام مانند ابو الاحوص را شاید از آن جهت که بصری^۲ بوده است، در شمار رجال و مؤلفان امامیه می‌آورد (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴). او تنها یک‌بار از ابو محمد نوبختی در باب معرفت یاد می‌کند که آن‌هم به احتمال از آن روست که ابو محمد کتابی در رد اندیشه‌های ابو الهذیل بصری در باب معرفت نگاشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳) و اشعری که روزگاری از معتزله بصره به شمار

۱. به نظر می‌رسد اشعری در مواردی که اندیشه‌هایی به معتزله امامی نسبت داده، نتوانسته است این رأی را به متکلمان امامی با گرایش‌های اعتزالی نسبت دهد، زیرا در برخی از این اندیشه‌ها این گروه رویکردی متفاوت داشته‌اند؛ مثل مواردی که از نوبختیان رأیی متفاوت از این معتزلیان امامی گزارش شده است. یا اینکه این دو گروه هم‌رأی بوده‌اند، ولی اشعری در این موارد آرای امامیه معتزلی را در اختیار نداشته است. افزون بر این، در مورد آرای انتسابی اشعری به معتزله شیعه‌شده این احتمال وجود دارد که اشعری صاحبان این اندیشه‌ها را به نام نمی‌شناخته، ولی با توجه به این معیار که آنان تنها در امامت به امامیه پیوسته‌اند و در دیگر اندیشه‌ها معتزلی‌اند، این نظریه‌ها را به صورت کلی به این گروه نسبت داده است.

۲. هرچند در مقالات الاسلامیین از ابو الاحوص با عنوان بصری یاد می‌شود، ولی از آنجا که منابع امامیه (ابن صفار، ۱۴۰۴: ۳۴۹؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷) وی را مصری دانسته‌اند، به احتمال در متن مقالات الاسلامیین تصحیف وجود دارد.



نظر



می‌آمد، با مطالعه این ردیه با اندیشه‌های معرفتی ابومحمد آشنا شده است.^۱ همچنین وی در مواردی که اندیشه‌های نوبختیان کاملاً مشخص بوده است، به اعتقاد آنان اشاره‌ای هم نمی‌کند؛ برای مثال، به‌هنگام بیان دیدگاه هشام بن حکم در باب چیستی انسان به همنوایی نوبختیان هم عصر او با این دیدگاه اشاره‌ای هم نکرده است، درحالی که آنان در تأیید این دیدگاه کتاب‌هایی را نیز نگاشته‌اند (نک: سبحانی، ۱۳۹۱: ۹-۱۱). همچنین در باب‌های وعید، ایمان، اسماء و احکام نیز به نام نوبختیان که آرای متفاوتی دارند اشاره‌ای نکرده است (نک: همان، ۱۳۹۱: ۱۹-۲۳). به احتمال ابوالحسن اشعری که در بصره می‌زیسته است، با تفصیل آرای نوبختیان چندان آشنا نبوده و تنها برخی از آثار آنان را دیده است.

همچنین مراد اشعری از معتزله امامی، ابن راوندی و ابوعلی و ابوعیسی و راق نیز نمی‌تواند باشد، زیرا از سویی اشعری و راق و ابن راوندی را در شمار متکلمان امامیه نمی‌آورد، بلکه آنان را از کسانی می‌داند که خود را به امامیه منتسب کرده‌اند و آثاری را برای امامیه در موضوع امامت تألیف کرده‌اند (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴). از سوی دیگر، او در بخش مربوط به رافضه، آرای از آنان گزارش نکرده است. وی به‌هنگام نقل دیدگاه‌های امامیه درباره چیستی انسان می‌گوید: «در زمان ما گروهی از نظامیه که انسان را روح می‌دانند به روافض پیوسته‌اند. همچنین گروهی از کسانی که به دیدگاه ابوالهذیل درباره جسم مرئی بودن انسان متمایل‌اند، به امامت و رافض معتقد گشته‌اند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۱). از این رو، می‌توان گفت اشعری در بخش «اختلاف الروافض» افزون بر دیدگاه‌های متکلمان مدرسه کوفه، اثر خود را ناظر به اندیشه‌های متکلمان امامی متمایل به اندیشه‌های اعتزالی و متکلمان معتزلی معتقد به امامت که هم عصر وی بوده‌اند، تدوین کرده است.

افزون بر اینکه نام این دو گروه از متکلمان امامی هم عصر اشعری و گزارش فعالیت‌های آنان چندان در اختیار ما نیست، اندیشه‌های کلامی آنان نیز به گونه‌ای روشن و منسجم به دست ما نرسیده است. در ادامه با بررسی برخی آرای گزارش شده از این متکلمان گمنام در موضوع‌های مختلف کلامی، در نگاهی کلی و با تحلیل ساختار اندیشه آنان، نسبت آرای ایشان را با اندیشه متکلمان امامی کوفه را می‌کاویم و رویکرد متکلمان شناخته شده بغداد به آرای آنان را تحلیل می‌کنیم.

۱. نوع گزارشی که اشعری از دیدگاه ابومحمد در باب معرفت دارد، نشان می‌دهد وی آن را از ردیه ابومحمد بر ابوالهذیل برداشت کرده است.

توحید و صفات

خیاط معتزلی در بیانی آمیخته با اتهام و کج‌فهمی در پاسخ به اتهام‌های ابن راوندی به معتزله در باب توحید می‌گوید:

رافضه پروردگار را دارای قد و صورت و حد دانسته‌اند که حرکت و سکون داشته و نزدیک و دور و سبک و سنگین می‌شود و چنین باور دارند که خدا عالم نبود، سپس عالم شد و او اراده انجام کاری می‌کند، ولی به واسطه بدائی که برای وی حاصل می‌شود، آن را انجام نمی‌دهد.^۱

وی با انتساب این قول به عموم رافضه، تعداد اندکی از رافضه را که با معتزله هم‌نشین بوده و امامیه آنها را نفی کرده و از آنان دوری جسته‌اند، از این اتهام میرا می‌داند (خیاط، بی‌تا: ۳۶-۳۷). وی در جای دیگری از کتابش می‌گوید: «همه روافض صورۃ الله را قبول دارند، مگر تعدادی از آنها که پیش‌تر با معتزلیان مصاحبت داشته‌اند و روافض آنان را نفی کرده‌اند و نزدیک آنان نشدند و نپذیرفتندشان» (همان: ۲۱۴). به نظر می‌رسد در این دو گزارش مراد خیاط بنونوبخت نیستند، زیرا وی تأکید می‌کند شیعیان این متکلمان اندک را از خود رانده‌اند، در حالی که ما گزارشی درباره بی‌مهری امامیان نسبت به بنونوبخت نداریم و از سوی دیگر، به‌ظاهر خیاط این اثر را پیش از آغاز فعالیت کلامی نوبختیان نگاشته است.^۲ از این‌رو، می‌توان گفت: بنابر ادعای خیاط معتزلی پیش از نوبختیان تعداد اندکی از متکلمان امامی که هم‌نشین معتزله بوده‌اند، در توحید و صفات الهی آرای معتزلی ارائه کرده‌اند.

اشعری نیز در گزارش دیدگاه‌های امامیه در تجسیم، اندیشه گروهی از متأخران امامیه را که در توحید هم‌رأی معتزله بودند، با عبارت «قالوا فی التوحید بقول المعتزله» یاد می‌کند که به نفی تجسیم و تشبیه و هرگونه لوازم آن درباره خداوند اعتقاد داشته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۵). وی همچنین در بیان آخرین دیدگاه متکلمان امامیه در باب اسماء و صفات، به گروهی از امامیه باورهایی نسبت می‌دهد که مانند دیدگاه معتزله در توحید و صفات است و

۱. وی سه بار این مطلب را با مضمونی مشابه تکرار می‌کند (خیاط، بی‌تا: ۳۶-۳۷ و ۲۱۴).

۲. برای تحلیل این دو گزارش و بررسی زمان تألیف کتاب‌های الانتصار و مقالات الاسلامیین، نک: مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۵۳.



تذکره

کلام امامیه پس از دوران حضور: نخستین واگرایی‌ها



هر گونه تشبیه و تجسیمی را از خدا نفی کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).^۱

با مقایسه این دو گزارش در می‌یابیم مراد اشعری از این گروه همان گروه پیش گفته است که با توجه به گزارش‌های دیگر می‌دانیم افزون بر معتزلیان شیعه شده‌ای مانند ابن قبه و ابن مملک، متکلمان امامی مذهبی مانند ابو الأحوص و نوبختیان (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۲۰: ۱) ۳۸) به احتمال ابن جبرویه (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۴) و دیگران (قاضی عبد الجبار: همان) در توحید و صفات چنین رویکردی داشته‌اند. اشعری در بیان قول معتزله در باب توحید نیز این دیدگاه را به گروه‌هایی از شیعه منتسب می‌کند که به احتمال این گروه از امامیه را نیز در بر می‌گیرد (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۵ - ۱۵۶). همچنین ابو محمد نوبختی در الآراء والدیانات^۲ در باب «قول الموحدین والمشبهین» تأکید می‌کند بسیاری از امامیه مانند معتزله با نفی هر گونه اندیشه تشبیهی از خدا، معتقدند خداوند جسم، صورت، جزء و عرض ندارد و شباهتی نیز به اینها ندارد (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ج ۱: ۴۰۹ - ۴۱۰).

برخی متکلمان امامی کوفه مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم به تجسیم و تشبیه متهم شده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۱ - ۳۵؛ نک: نشر، ۱۴۲۹، ج ۲: ۸۴۷ - ۸۸۱). به‌ظاهر این اندیشه آنان در عصر غیبت صغری نیز مطرح بوده و با اندکی تغییر در میان پیروان ناشناخته آنان، مدافعانی نیز داشته است. در گزارشی که ابو محمد نوبختی از اندیشه‌های هشام بن سالم و هشام بن حکم می‌دهد، به گفت‌وگوی خود با اصحاب این دو متکلم در باب توحید اشاره می‌کند که گویای ادامه خط فکری آنان در بغداد از سوی پیروان این دو متکلم در عصر غیبت صغری است (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ج ۱: ۴۱۰ - ۴۱۱). هر چند معتزلیان و مقالات نگاران کوشیده‌اند اتهام تشبیه

۱. این گزارش‌ها گویای آن است که از دیدگاه معتزلیان و نگارندگان مقالات گرایش به اندیشه معتزله اندکی قبل از تألیف الانتصار خیاط معتزلی - حدود سال‌های ۲۵۰ تا ۲۷۰ هجری - نخست در میان گروه اندکی از امامیه که هم‌نشین معتزله و مطرود امامیه بوده‌اند، رواج یافته و در زمان تألیف مقالات الاسلامیین - دهه آخر سده سوم - گروه قابل توجه و شناخته شده‌ای از متکلمان امامی این اندیشه را برگزیدند. این هم‌گرایی چنان گسترده بود که متکلمی معتزلی مانند ابوعلی جبایی (۳۰۳ م) - حداکثر در پایان سده سوم - افزون بر هم‌رأی دانستن امامیه و معتزله در توحید تنها اختلاف این دو مذهب را در موضوع امامت می‌داند. قاضی عبد الجبار در این باره می‌گوید: «بلغنی ان ابا علی هم بان یجمع بین المعتزله والشیعة بالعسکر وقال: قد وافقونا فی التوحید والعدل وانما خلافتنا فی الامامة فاجتمعوا حتی تکونوا یداً واحده فصدده محمد بن عمر الصیمری» (قاضی عبد الجبار، ۱۴۰۶: ۲۹۱).

۲. با توجه به زمان درگذشت ابو محمد نوبختی که حدود ۳۱۰ ق. است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ اقبال، ۱۳۵۷: ۱۲۶) و با عنایت به اینکه وی موفق به اتمام این کتاب نشده است (ابن ندیم، بی‌تا: ۲۲۵)، می‌توان گفت او اندکی پس از سده سوم آن را تألیف کرده است.

و تجسیم را به عموم امامیه در دوران حضور نسبت دهند و رد تشبیه و تجسیم را در امامیه پس از دوران حضور ناشی از تأثیرپذیری آنان از معتزله تبیین کنند (خیاط، بی تا: ۳۶ - ۳۷ و ۲۱۴؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۳۵؛ قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۲۰ (۱): ۳۸؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ج ۱: ۴۰۹ - ۴۱۰؛ همچنین نک: جوادی، ۱۳۸۶) و این ادعا را بعدها برخی اسلام‌پژوهان و خاورشناسان تأیید و بر آن تأکید کرده‌اند، اما مراجعه به میراث امامیه و روایت‌های منقول از ائمه معصوم : از اندیشه تزیهی امامیه در پیروی از اهل بیت : خبر می‌دهد و شواهد گویای نادرستی این اتهام‌پراکنی مخالفان به امامیه است (نک: جوادی، ۱۳۸۶: ۳۵۳ - ۳۸۹).

البته این به معنای انکار رگه‌های تجسیم و تشبیه در میان برخی متکلمان امامی کوفه نیست، بلکه تأکیدی بر این مدعاست که بیشترین انتقادات به رویکرد تشبیهی و تجسیمی از سوی جریان عمومی اندیشمندان امامی در عصر حضور مطرح شده است و امامان معصوم : نیز همواره چنین رویکردی را نهی کرده‌اند (نک: کلینی، ۱۳۶۵: ۱۰۴ - ۱۰۶). بنابراین، باید گفت جریان عمومی امامیه در عصر غیبت صغری اعم از معتزلیان شیعه‌شده و امامیه‌ای که در برخی مسائل رویکرد اعتزالی داشته‌اند - در تقابل با برخی متکلمان امامی کوفه که به تجسیم و تشبیه متهم بوده‌اند - پیرو رویکرد عمومی امامیه در دوران حضور، هرگونه جسم‌انگاری لفظی و معنوی و تشبیه در خداشناسی را مردود می‌دانستند.

اندیشه نفی تشبیه و تجسیم در مدرسه کلامی امامیه در بغداد از سوی نوبختیان^۱ (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۲۰ (۱): ۳۸)، شیخ مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۱) و سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۷۰ - ۶۰۳) مورد تأکید قرار گرفته و متکلمان برجسته امامی مدرسه بغداد، این اندیشه توحیدی را برگرفته از تعالیم امامان معصوم : دانسته‌اند، نه تعالیم اعتزالی. همچنین آنان معتزله را وامدار اهل بیت می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ د: ۷۷ - ۹۰؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۱۴۸) و برخی معتزلیان نیز به این تأثیرپذیری اقرار کرده‌اند (جوادی، ۱۳۸۶: ۳۷۹ - ۳۸۵).

اراده الهی

گروهی از متکلمان معتزلی شیعه‌شده (القائلون بالاعتزال والإمامه) در باب اراده الهی

۱. افزون بر ابوسهل و ابومحمد نوبختی، متکلمانی مانند برادر ابوسهل و به احتمال افرادی دیگر در آن عصر با این خاندان هم‌فکر بوده‌اند. از همین رو، شیخ مفید پس از بیان دیدگاه نوبختیان از پیروان آنان با عبارت «ومن اتبعهم بأسره من الممتنعین إلی الکلام» یاد می‌کند (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۴).



نقد



دیدگاهی موافق با معتزله و متفاوت از متکلمانی مانند هشام بن حکم، ابی مالک حضرمی و علی بن میثم کوفی که اراده الهی را حرکت می‌دانستند، ارائه کردند. بر اساس این دیدگاه، آنها درباره چیستی اراده الهی دو دیدگاه متفاوت داشتند: گروهی از آنان اراده را با «مراد» یکی نمی‌دانستند و معتقد بودند «مراد» آفریده خداست، نه معلول اراده؛ گروه دوم، اراده خدا در ایجاد شیء را همان شیء دانسته‌اند، نه چیزی زاید بر آن، اما اراده خدا در مورد افعال بندگان امر وی به بندگان برای انجام دادن آن فعل است و این اراده الهی غیر از فعل بندگان است. آنان در عین حال خدا را از اینکه اراده انجام دادن گناهان را کرده باشد تا در نتیجه آن گناهان پدید آید، منزه می‌دانند.

این گروه از معتزلیان امامی در این موضوع همان اندیشه معتزله را برگزیده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۲؛ همچنین نک: همان، ۵۰۸-۵۱۶). تفاوت اصلی دیدگاه امامیه نخستین با دیدگاه معتزله در باب اراده، در این است که معتزله اراده را مخلوق می‌دانستند که با یک اراده دیگر پدید نیامده و جایگاه آن بیرون از ذات خداست. از این نظرگاه، اراده صفت فعل و منبعث از ذات الهی و حادث است. اشکال این دیدگاه این بود که بیرون ذات چیزی جز مخلوق نیست که اگر جوهر باشد، قدیم است و اگر عرض باشد، یا در خدا پدید می‌آید که خدا محل حوادث می‌شود یا در جوهری که قدیم است؟ در پاسخ به این اشکال، گروهی از معتزله آن را عرضی دانستند که محل ندارد و معتزله متأخر مانند فیلسوفان اراده را همان علم دانستند که عین ذات است، ولی امامیه نخستین اراده را فعل خدا می‌دانستند، نه مخلوق.

در نهایت، هشام نظریه معنا را ارائه داد که اراده نه ذات است نه غیر ذات و از این رو، مخلوق نیست. این نظریه هشام در مورد دیگر صفات الهی نیز در تقابل با اندیشه معتزله بود که معتقد بودند صفات نه ذات هستند نه غیر ذات و او در این مورد تعبیر «معنا» را به کار می‌برد.^۱ ابومالک حضرمی نیز حرکت را برای خدا «حرکه لله» دانست که بیرون ذات خداست، نه حرکت در خدا «حرکه فی الله» که در ذات الهی حادث شود (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱-۴۲ و ۵۰۸-۵۱۶).

به نظر می‌رسد شیخ مفید پیرو روایت‌ها، اراده الهی را «فعله الشیء» (إحداثه الشیء) دانسته (مفید، ۱۴۱۳: ۱۱-۱۲؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۵۳) که نوعی نزدیک شدن به اندیشه هشام بن حکم

۱. وی برای تبیین نظریه خود تعبیر «هی معنی لا هی الله ولا غیره» را به کار می‌برد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱).

است هر چند هشام اراده را حرکت می‌داند، ولی اشعری تصریح می‌کند که وی «حرکه الباری» را همان «فعله الشئیء» می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱۳؛ نک: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۵-۹۶). نیز از آنجا که شیخ مفید در اوائل المقالات گزارشی از تفاوت دیدگاه خود با نوبختیان نیاورده است، می‌توان حدس زد نوبختیان با او هم‌رأی بوده‌اند و این مطلب با توجه به همگرایی آنان با هشام بن حکم در برخی مسائل کلامی بعید نیست (حسینی‌زاده، ۱۳۹۱: ۴-۳۳)، اما سید مرتضی تفسیر گروه اول از معتزلیان امامی را که همان تبیین معتزله بصره از اراده الهی است، آورده است. بر اساس این دیدگاه، اراده غیر از مراد و اراده خدا «حادث لا فی محل» است (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۷۰-۳۸۹).

بدا و نسخ

اشعری در زمینه نسخ در «إخبار» دو دیدگاه را از امامیه گزارش کرده است: بنابر دیدگاه نخست که به بیشتر گذشتگان و امامیه نخستین (اکثر اوائلهم و اسلافهم) نسبت می‌دهد، نسخ گاهی در خبر رخ می‌دهد؛ بدین معنا که خداوند وقوع چیزی را خبر می‌دهد، ولی آن رخداد واقع نمی‌شود. گروه دوم که در تقسیم اشعری متأخران امامیه، یعنی متکلمان امامی عصر غیبت صغری هستند، نسخ در خبر را بدین معنا که خدا به وقوع چیزی خبر دهد، ولی آن خبر واقع نشود، جایز نمی‌دانند. آنان لازمه نسخ در خبرها را دروغ‌بودن یکی از دو خبر می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳).

وی در بیان دیدگاه امامیه درباره بدا نیز سه دیدگاه مختلف گزارش کرده است که بر اساس این گزارش، گروه اول و دوم از امامیان نسخ را به معنای تغییر اراده (بدا) برای خدا دانسته‌اند. آنان باور داشتند خدا اراده انجام‌دادن کاری در یک زمان معینی را می‌کند، ولی به دلیل بدایی که برای او حادث می‌شود، آن را انجام نمی‌دهد. از این‌رو، هنگامی که پروردگار به شریعتی امر می‌کند، ولی آن را نسخ می‌کند، این نسخ به واسطه بدایی است که برای وی پدید می‌آید. بنا بر این اندیشه، نسخ نیز نوعی بدا برای خداوند است، ولی بدا در اخبار و نسخ در مقام تشریح است. گروه سوم از امامیه، بدا را برای خداوند نفی کرده و آن را بر خداوند جایز نمی‌دانند. به نظر می‌رسد گروه سوم مانند معتزلیان بدا را همان نسخ می‌دانستند؛ بدین معنا که خدا از همان ابتدا آن امر را موقت قرار داده است. این گروه لازمه





بدایی را که امامیان نخستین بیان می کردند جهل خدا دانسته‌اند، در حالی که متکلمان امامی کوفه بدا را تغییر در اراده الهی می دانستند که با معنایی که پیش‌تر در باب اراده از این متکلمان ارائه شد سازگار است (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۳۹).

به‌ظاهر این گروه که بدا را برای خدا نفی می کردند همان متأخران امامیه در عصر اشعری هستند که نسخ در اخبار را برای خدا جایز نمی دانستند. خیاط نیز در بیان توحید امامیه می گوید: همه شیعیان به بدا باور دارند؛ بدین معنا که خدا خبر می دهد کاری را انجام خواهد داد، سپس برای او بدا حاصل می شود و آن را انجام آن نمی دهد. وی این دیدگاه را به همه امامیه از جمله هشام بن حکم، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علی بن میثم، علی بن منصور و سکاک نسبت می دهد و در این میان، شمار تعداد اندکی از امامیه را که با معتزله هم‌نشین بوده‌اند و توحید معتزلی را باور داشته‌اند، از این باور مبرا می داند. وی این گروه اندک را مطرود امامیه دانسته است (خیاط، بی تا: ۳۶-۳۷). شیخ مفید دیدگاه این امامیان معتزلی را دست کم در اطلاق لفظی نادیده انگاشته، می گوید: همه امامیه بر اطلاق لفظ بدا در وصف خدا به دلیل روایت‌های وارده (سمع) باور دارند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۴)، ولی در تفسیر بدا در توجیهی آشکار بدا را به همان معنای نسخ نزد عامه مسلمانان، تفسیر می کند و اختلاف خود با دیگران (معتزله) را تنها لفظی می داند.

وی با نسبت دادن این دیدگاه به عموم امامیه اختلاف شیعیان با دیگر مسلمانان را در محتوای اندیشه بدا به کلی انکار می کند و اختلاف لفظی را نیز تنها به دلیل ادله سمعی می شناسد (همان: ۸۰). وی اندیشه‌ای متفاوت به نوبختیان نسبت نمی دهد و گفتار قاضی عبد الجبار درباره نوبختیان نیز در تأیید این رویکرد اعتزالی آنان در این مسئله است (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۲۰ (۱): ۳۸). همچنین سید مرتضی مانند شیخ مفید اختلاف نظر معتزله و امامیه در مسئله بدا را تنها اختلافی لفظی می داند و می کوشد همین دیدگاه را به هشام و امامیه نخستین نسبت دهد (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷).

علم و دیگر صفات الهی

در مسئله علم الهی آخرین دیدگاهی که ابوالحسن اشعری از امامیه گزارش می کند اندیشه قائلان به ازلی بودن علم الهی است که هرگونه حدوثی در علم خدا را مردود می دانستند.

وی تأکید دارد که این گروه هرگونه تشبیه و تجسیم را از خدا نفی کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹). از آنجا که وی اندیشه ضد تشبیه و تجسیم را پیش‌تر در انحصار امامیه متأخر دانسته است که اندیشه معتزله را در باب توحید پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۵)، می‌توان گفت به گمان اشعری همین گروه از امامیان متأخر، علم الهی را ازلی و غیر حادث می‌دانسته‌اند. ترتیب گزارش اقوال امامیه در باب علم الهی نیز این ادعا را تأیید می‌کند.

اشعری هشت دیدگاه متفاوت را نیز به دیگر امامیه نسبت می‌دهد که نقطه اشتراک این اقوال در مقابل دیدگاه نهم که اندیشه معتزله و امامیه متأخر است، ازلی نبودن علم خدا به اشیاست. به تعبیر دیگر، «علم» همواره صفتی ذو اضافه و تابع معلوم است؛ بدین معنا که اگر واژه «یُعلم» بیاید، به معلوم نیاز دارد که آن معلوم حادث است. از همین رو، اشعری امامیه نخستین را باورمند به حدوث علم الهی معرفی می‌کند. اشعری در همین گزارش افزون بر صفت علم در صفات دیگری مانند حیات، قدرت خدا و صفاتی همچون سمیع و بصیر نیز همین اختلاف آرای کوفیان و امامیه متأخر را گزارش کرده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶).

در مجموع می‌توان گفت در تبیین صفات الهی میان متکلمان مدرسه امامی کوفه و متکلمان عصر غیبت صغری اختلاف نظر جدی وجود دارد. امامیه متقدم مانند هشامین، مؤمن الطاق و زراره با وجود اختلاف نظری که در تبیین صفات با یکدیگر دارند، در تقابلی مبنایی با معتزله در مورد صفات الهی نظریه‌پردازی کرده‌اند، ولی پس از دوران حضور در نخستین واگرایی‌ها از مدرسه کوفه، متکلمان امامی هم‌نوا با معتزله صفات را تبیین کرده‌اند. بنابراین، از مهم‌ترین تفاوت‌های کلام امامیه در این دوران با مدرسه کوفه مسئله صفات است که متکلمان متأخر با رویکردی معتزلی صفات الهی را ساده‌سازی می‌کردند و از اندیشه متکلمان کوفی که پیچیدگی و دقت‌های کلامی خاص داشتند و تفسیری - نه الزاماً همگی صحیح - از روایت‌های اهل بیت : است، روی‌گردان شدند.^۱ در ادامه، متکلمان مدرسه بغداد نیز همان اندیشه معتزله را در باب صفات الهی برگزیدند (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: الف: ۵۱ - ۵۵؛ سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۷۳ - ۱۵۸) و اندیشه مدرسه کوفه در میان متکلمان امامیه پس از حضور به افول گرایید.

۱. برای بررسی اندیشه‌های متکلمان کوفی در باب صفات الهی نک: درس‌گفتارهای استاد محمدتقی سبحانی در انجمن کلام اسلامی با موضوع مدرسه کلامی کوفه در دوره نظریه‌پردازی.





معرفت و رابطه عقل و وحی

بیشتر اندیشمندان امامی در کوفه به معرفت اضطراری و نیازمندی عقل به وحی باور داشته‌اند. در این میان، گروهی از امامیه که به‌ظاهر همین متکلمان متأخر امامیه باشند، برخلاف اندیشه‌های مطرح در میان امامیه با نگاهی معتزلی استدلال نظری را موجب علم دانسته‌اند. آنان در شناخت پروردگار عقل را پیش از ارسال رسولان و پس از آن حجت دانسته‌اند. لازمه این دیدگاه، افزون بر اکتسابی بودن معرفت‌ها، بی‌نیازی عقل از وحی در شناخت پروردگار است (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۳). از آنجا که این رویکرد در میان متکلمان کوفی هوادار شناخته‌شده‌ای نداشته و روایت‌های امامیه نیز بر معرفت اضطراری و نیاز به وحی تأکید داشته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵، ۱: ۱۶۲-۱۶۷) و نیز با توجه به اینکه این رویکرد در جهت معرفت‌شناسی معتزله درباره بی‌نیازی عقل از وحی در خداشناسی است (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۱۵)، می‌توان گفت این‌گونه تفکر در میان همین متکلمان متأخر امامی تأثیرپذیرفته از معتزله ارائه شده است. در همان عصر، دست کم ابو محمد نوبختی با نقّادی این اندیشه، دیدگاهی متفاوت از جریان عمومی معتزله ارائه کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲). البته در ادامه شیخ مفید هر چند بر اکتسابی بودن معارف تأکید دارد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۱)، در تبیین رابطه وحی و عقل در رویکردی ضد معتزلی بر نیازمندی عقل به وحی تأکید می‌کند و از همین رو، وجود رسول را در ابتدای تکلیف لازم می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۴۴-۴۵). در نهایت، سید مرتضی همسو با معتزله افزون بر اکتسابی دانستن معرفت، عقل را در استدلال نظری از سمع و وحی بی‌نیاز می‌داند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۸؛ نیز نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۶۱).

انسان

اشعری چهار دیدگاه درباره مورد چستی انسان از امامیه گزارش می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۰-۶۱). براساس دیدگاه اول که نظریه هشام بن حکم است، انسان اسمی برای دو معنا، یعنی بدن و روح است که بدن اموات و روح فاعل ذرّاک حساس می‌باشد. دیدگاه دوم، انسان را جزء لایتجزی معرفی می‌کند که بیش از یک جزء نیست.^۱ او دیدگاه سوم و چهارم را به معتزلیان شیعه‌شده نسبت می‌دهد.

۱. به احتمال این نظریه ابن راوندی بوده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳۲) و از طریق وی به اندیشه برخی امامیان وارد شده است.

دیدگاه سوم، اندیشه معتزلیان شیعه‌شده‌ای است که پیرو دیدگاه نظام معتزلی، انسان را همان روح می‌دانند. دیدگاه چهارم نیز اندیشه معتزلیان شیعه‌شده‌ای است که پیرو اندیشه ابوالهذیل، انسان را همین جسم قابل مشاهده می‌دانند^۱ اشعری تأکید می‌کند که این دو گروه معاصر وی بوده‌اند. هرچند نوبختیان و در ادامه شیخ مفید این دیدگاه معتزلیان شیعه‌شده را که برگرفته از اندیشه‌های اعتزالی بود، نپذیرفتند و بر اندیشه هشام بن حکم در انسان‌شناسی تأکید کردند که برگرفته از روایت‌های امامان معصوم : بود (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۷ - ۶۱). سید مرتضی و جانشین وی شیخ طوسی در نهایت این تعریف معتزلی از انسان را برگزیدند که به‌ظاهر نخست از طریق برخی معتزلیان شیعه‌شده وارد کلام امامیه شده بود و سپس بر رد نظریه شیخ مفید و نوبختیان استدلال کردند (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۳۷ - ۲۴۵؛ هومو، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳ - ۱۱۴).

قرآن

امامیه نخستین و در رأس آنان هشام بن حکم قرآن را نه خالق می‌دانستند و نه مخلوق. همچنین گفته‌اند هشام بن حکم غیر مخلوق دانستن قرآن را نیز جایز نمی‌دانست. بر اساس همان مبنای پیش‌گفته در باب صفات، هشام قرآن را صفتی می‌داند که قابل توصیف نیست و فعل الهی است که مانند علم و اراده نه خداست و نه غیر خدا. در این دوران، گروهی از متأخران امامیه معاصر با اشعری، بر خلاف پیشینیان معتقد بودند قرآن مخلوق و محدث است و در این اندیشه با معتزله اشتراک داشتند. اشعری از اینان با عنوان گروهی از متأخران امامیه یاد می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰). این نظریه کاملاً معتزلی (همان: ۱۹۲) نیز در تداوم اندیشه‌های کلامی مدرسه بغداد به طور کامل پذیرفته نشد. شیخ مفید گرچه محدث بودن قرآن را پذیرفت، اما به دلیل روایت‌های نهی‌کننده در این زمینه از اطلاق لفظ مخلوق بر آن خودداری کرد. وی در این مسئله نیز دیدگاه متفاوتی را به نوبختیان نسبت نمی‌دهد و دیدگاه خود را به دیگرانی از امامیه مگر معدود افرادی که نزدیک به عصر حیات وی هستند، نسبت می‌دهد^۲ (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۳). سید مرتضی نیز با بیان توجیهی لغوی بر

۱. برای آشنایی با دیدگاه نظام و ابوالهذیل علاف، نک: قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱۱: ۳۱۰.

۲. شیخ مفید به اشتباه معتزله بغداد را هم‌نوا با خود می‌خواند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۳). این در حالی است که بیشتر معتزله بغداد به مخلوق بودن قرآن اعتقاد دارند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۹۲).





جایز نبودن نام گذاری قرآن به مخلوق تأکید دارد که هر چند قرآن محدث است، ولی با توجه به روایت‌های بسیار از ائمه : درباره عدم جواز اطلاق لفظ مخلوق بر قرآن، اندیشه معتزله را رد کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۱: ۵۳). این مطلب گویای این است که پیش از شیخ مفید و سید مرتضی، برخی از امامیه در باب قرآن اندیشه معتزله را برگزیده و از دیدگاه پیشین امامیه روی گردان بوده‌اند و در ادامه، شیخ مفید و سید مرتضی هر چند در عمل همان دیدگاه معتزلی را پذیرفته‌اند، اما با توجه به روایت‌های اهل بیت : از اطلاق نام مخلوق بر قرآن پرهیز کرده‌اند. مخالفت با این اندیشه معتزله به‌عنوان رویکرد اهل بیت : پیش‌تر در میان غیر امامیه حتی اهل حدیث شناخته شده بود (ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۲۴).

اشعری در بیان دیدگاه امامیه در باب تحریف قرآن سه دیدگاه را گزارش کرده است. گروه اول، گرچه زیاد و تغییر در متن قرآن را مردود دانسته‌اند، به نقصان قرآن باور داشته‌اند. البته آنان امام را بدان نقصان آگاه می‌دانستند. گروه دوم که به احتمال باورمندان به اضافه و نقصان در قرآن هستند، در متن اشعری نیامده است. اشعری نظریه عدم نقصان و اضافه را به گروه سوم از امامیه که معتزلیان امامی (القائلون بالاعتزال والامامة) هستند، نسبت می‌دهد که برخلاف امامیه پیشین هرگونه تحریفی اعم از تغییر، تبدیل و حذف در قرآن را رد می‌کنند و قرآن موجود را همان قرآنی می‌دانند که خدا بر پیامبر نازل کرده است. به‌ظاهر بنا بر دیدگاه این گروه، حتی در چینش آیات و سوره‌های قرآن نیز هیچ‌گونه جابه‌جایی صورت نگرفته است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷).

سید مرتضی در الطرابلسیات الاولی می‌گوید: «در آرای فقیهان، متکلمان و مناظره‌گران مذهب ما همچون ابو جعفر ابن قبه، ابوالأحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان هیچ‌گاه به قول صریحی درباره تأیید نقصان قرآن بر نمی‌خوریم و از آنان در نفی یا اثبات سخنی در مورد نقصان قرآن به ما نرسیده است» (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۰۶ - ۲۰۷). هر چند در آغاز به نظر می‌رسد مراد اشعری از مخالفان تغییر و تحریف قرآن در میان امامیه همین افرادی هستند که سید مرتضی نام می‌برد، با نگاهی دقیق درمی‌یابیم سید مرتضی در عمل قول به نفی نقصان را بدان‌ها منتسب نمی‌کند و سخن او تنها در مقام نفی قول صریح آنان در مورد نقصان یا عدم نقصان قرآن است (نک: حسینی‌زاده، ۱۳۹۱ الف: ۱۵۹ - ۱۶۰). شاهد این مدعا آن است که شیخ مفید بنا بر شنیده‌های خود قول به نقصان و زیاده را به نوبختیان نسبت می‌دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۰ - ۸۲). بی‌گمان سید مرتضی این گزارش استادش را دیده است، اما چون

گفتار شیخ مفید براساس شنیده‌ها بوده است، آن را معتبر ندانسته و می‌گوید قول صریحی (مستندی) در مورد نوبختیان در نفی یا اثبات این مطلب در دست ما نیست. این در حالی است که اشعری به این گروه از معتزلیان شیعه شده به صراحت قول به نفی هرگونه تحریفی را نسبت می‌دهد و این امر گویای آن است که اینان در مورد عدم تحریف قرآن اقوال خود را بیان کرده‌اند، نه اینکه در نفی یا اثبات مطلب سخنی نداشته باشند.^۱

جدای از اینکه این گروه از معتزلیان شیعه شده چه کسانی بوده‌اند، اندیشه آنان در رد هرگونه تحریف قرآن در ادامه میان متکلمان بغداد به راحتی پذیرفته نشد. نوبختیان به احتمال - در موضعی کاملاً مخالف - افزون بر نقصان به زیاده در قرآن نیز معتقد بوده‌اند (شیخ مفید، ۱۱۴۱۳ الف: ۸۰-۸۲). شیخ مفید نیز افزون بر تصریح به تغییر در ترتیب آیات و سوره‌های قرآن (همان: ۸۰). این دیدگاه را از اشتراکات نظری امامیه در مقابل معتزله می‌داند (شیخ مفید، ۱۱۴۱۳ الف: ۴۶). وی نقصان قرآن را از نظر عقلی ممکن دانسته و روایت مستفیضه را مؤید آن می‌داند. گفتنی است وی نقصان قرآن را پذیرفته است، ولی اعتقاد دارد همین قرآن موجود حجت است و ائمه : شیعیان را به قرائت «ما بین الدفتین» سفارش کرده و فراتر از آن را نهی کرده‌اند (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ ب: ۸۱). البته برخلاف شیخ مفید، سید مرتضی (سید مرتضی، بی تا: ۲۰۷ - ۲۲۲؛ همو، ۱۴۱۱: ۳۶۱-۳۶۴) و شیخ طوسی (شیخ طوسی، بی تا، ج ۱: ۳). هرگونه تحریف، تغییر و تبدیل در قرآن را رد کرده و تألیف و ترتیب سوره‌های قرآن را به دست رسول خدا ﷺ دانسته‌اند.^۲

مقام امام

اشعری سه دیدگاه از امامیه درباره جایگاه امام گزارش کرده است: گروه اول، انبیا را برتر از ائمه می‌دانستند. البته برخی از این گروه، مقام ائمه را برتر از فرشتگان می‌دانستند. گروه دوم، کسانی بودند که به برتری ائمه بر انبیا و فرشتگان باور داشتند و گروه سوم که برخی از معتزلیان شیعه شده (القائلون بالاعتزال والإمامه) بودند، معتقد بودند انبیا و ملائکه برتر از

۱. از آنجا که معتزلی امامی نبوده، بلکه امامی مذهبی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷) با اندیشه معتزلی در توحید بوده است (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲ - ۱۹۶۵، ج ۱: ۲۰۱)، عبارت «القائلون بالاعتزال والإمامه» نمی‌تواند ناظر به وی باشد.
 ۲. ابن حزم در گزارشی به نقل از ابن حجر ادعا می‌کند که سید مرتضی و شیخ طوسی معتقدان به تحریف قرآن را تکفیر کرده‌اند (ابن حجر، ۱۹۷۱، ج ۴: ۲۲۳).



نقد



امامان : هستند و جایز نیست ائمه برتر از انبیا و فرشتگان باشند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷). این قول معتزلیان شیعه شده بعدها در میان متکلمان بغدادی پذیرفته نشد. شیخ مفید ائمه : را برتر از فرشتگان می‌داند^۱ (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۱) و بر برتری امام علی ۷ و دیگر ائمه بر انبیا غیر از حضرت محمد ۹ تأکید می‌کرد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۰؛ همو، ۱۴۱۳ ه: ۱۸ - ۳۸). او در اوائل المقالات نیز درباره برتری ائمه بر انبیا و فرشتگان سخن می‌گوید و با آوردن روایت‌های اهل بیت : و آیات قرآن بر دیدگاه خود تأکید می‌کند. وی با نقل دیدگاه‌های متفاوت امامیه در این زمینه، اندیشه متفاوتی به نوبختیان نسبت نمی‌دهد، از این رو، می‌توان احتمال داد آنان نیز ائمه را برتر از فرشتگان و انبیا می‌دانسته‌اند (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۰ - ۷۱). سید مرتضی نیز با تکیه بر اجماع امامیه تأکید می‌کند که ائمه : برتر از فرشتگان هستند (سید مرتضی، ۱۹۹۸، ج: ۲: ۳۳۳). وی در الرسالة الباهرة فی العتره الطاهرة نیز بر تقدم ائمه : بر همه انبیا بجز خاتم النبیین استدلال کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۲: ۲۵۱ - ۲۵۷). بنابراین، رویکرد معتزلیان شیعه شده در میان امامیه پذیرفته نشد و در مدرسه بغداد یکی از دو قول مطرح در میان امامیه نخستین که به‌ظاهر مورد تأکید روایت‌های اهل بیت : بود رواج یافت.

ایمان، کفر و وعید

جمهور امامیه ایمان را اقرار به خدا، پیامبر، امام و آنچه آنان تشریح کرده‌اند می‌دانند که اگر این اقرار با معرفت همراه باشد، انسان مسلمان مؤمن نامیده می‌شود و اگر اقرار بدون معرفت باشد، تنها مسلمان خوانده می‌شود.^۲ اشعری دیدگاهی متفاوت از اندیشه جمهور امامیه به گروهی از امامیه متأخر هم‌عصر خودش نسبت می‌دهد. در باور آنان ایمان اجرای تمام طاعات و کفر انجام دادن هر یک از معاصی است. وی ابن جبرویه را به‌عنوان صاحب (مبدع) این اندیشه در امامیه معرفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳ - ۵۴). این تعریف از ایمان را که با تفسیر معتزله از ایمان و کفر همسوست (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۷)، نوبختیان، شیخ مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۴) و سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۶ - ۵۳۷) نپذیرفتند. در حقیقت، برخلاف اندیشه اعتزالی متکلمان امامی مدرسه بغداد در پیروی از امامیه نخستین، عمل را در تعریف

۱. وی در این راستا کتابی با عنوان تفضیل الائمه : علی الملائکه تألیف کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۰۱).

۲. در میان متکلمان مدرسه کوفه نیز علی بن میثم اندیشه‌ای متفاوت از باور عمومی متکلمان این مدرسه ارائه می‌دهد که البته دیدگاه وی با اندیشه معتزله و ابن جبرویه نیز تفاوت‌هایی دارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۴).

ایمان داخل نمی کردند و تعریف اعتزالی این گروه اندک از امامیه بعدها نیز از سوی جریان رسمی کلام امامیه پذیرفته نشد.

در تقابل با جریان عمومی امامیه که اندیشه وعید را نادرست می دانستند، اشعری در همان باب ایمان گروهی از متکلمان متأخر امامیه را معتقد به وعید معرفی می کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۳-۵۴) و در جای دیگر (همان: ۵۴-۵۵) گروهی از امامیه را باورمند به وعید حتی در مورد شیعیان می داند که به نظر می رسد این گروه ابن جبرویه و پیروان وی باشند.

اعتقاد به وعید نیز که از مهم ترین اندیشه های معتزله و حتی از نقاط اصلی تمیز آنان از دیگر فرقه ها شمرده می شد (خیاط، بی تا: ۱۲۶؛ مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۳؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳الف: ۳۴-۳۸)، بعدها نزد متکلمان مدرسه بغداد پذیرفته نشد و افزون بر نوبختیان^۱ (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۴) شیخ مفید (شیخ مفید، ۱۴۱۳الف: ۴۶ و ۸۲) و سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۰۴-۵۰۵) نیز در رد این تفکر کوشیدند.^۲

اعمال عباد

از متکلمان امامی دوران حضور دو اندیشه در باب چیستی اعمال بندگان و نسبت آن با خدا گزارش شده است: بنابر قولی، هشام بن حکم اعمال بندگان را مخلوق خدا می دانست، ولی بنابر گزارش جعفر بن حرب، هشام اعمال بندگان را از آن جهت که آنان آن را اراده و اکتساب می کنند، اختیاری و از آن جهت که پیدایش آن عمل بر پیدایش سبب مهیج وابسته است اضطراری می دانست.^۳ دیگر متکلمان امامی این عصر نیز بر اساس روایت های ائمه : به اندیشه لا جبر و لا تفویض باور داشتند و در این راستا، اندیشه تفویض معتزله و جبر جهمیه را باطل می دانستند. این گروه از امامیه خود را به ابراز عقیده در باب مخلوق یا غیر مخلوق بودن اعمال عباد مکلف نمی دانستند. بنابر گزارش اشعری گروهی از معتزله امامی (قوم یقولون بالاعتزال والامامة) بر خلاف امامیه پیشین در رویکردی معتزلی اعمال بندگان

۱. اگرچه نوبختیان اصل وعید را رد کرده اند، در برخی فروع مسئله وعید، مانند احباط، موافات، گناهان صغیره و کبیره با معتزله هم رأی اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳الف: ۸۲-۸۴).

۲. البته یک نسل پس از ابن جبرویه، ابوالحسین سوسنجردی که شاگرد ابوسهل نوبختی بود، به وعید متهم شده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۱).

۳. برای آشنایی با اندیشه هشام بن حکم در باب استطاعت نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳.





را مخلوق خدا نمی دانستند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۱). نقطه اشتراک امامیه نخستین در مقابل این اندیشه اعتزالی آن است که آنان بر اساس آموزه‌های اهل بیت: اعمال بندگان را به طور مطلق مخلوق بشر ندانسته‌اند، ولی معتزله شیعه شده بنا بر باور اعتزالی، به طور مطلق این اعمال را به بندگان نسبت داده‌اند.^۱

دست کم ابو محمد نوبختی در این اندیشه نظریه هشام بن حکم را پذیرفته است (نک: نجاشی ۱۴۱۶: ۶۳)، اما شیخ مفید با تفسیری متفاوت از آموزه روایی لا جبر و لا تفویض اعمال بندگان را مخلوق پروردگار نمی‌داند. وی تفویضی نبودن اعمال را به معنای وجود نهی تشریحی برخی اعمال از سوی خدا دانسته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۴۲). سید مرتضی نیز در مقام توجیه این روایت، در نهایت اعمال بندگان را مخلوق عباد می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۱: ۱۳۵؛ همان، ج ۳: ۱۸۹ - ۲۰۰). البته با توجه به اختلاف نظر متکلمان امامی عصر حضور در باب استطاعت می‌توان زمینه‌ها و رگه‌های این اندیشه را در مدرسه کوفه یافت که شاهدی است بر اینکه این اندیشه الزاماً در معتزله ریشه ندارد (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲ - ۴۴).

همچنین در باب چیستی اعمال انسان و حیوان و اینکه آیا شیء یا جسم و یا غیر آن است، اشعری سومین دیدگاه امامیه را قول متکلمان امامی معتزلی (القائلون بالاعتزال و الإمامه) می‌داند که در این باب همان اقوال و اختلاف نظرهای معتزله را بیان کرده‌اند. گروهی از آنان، افعال انسان و حیوانات و نیز رنگ‌ها، بوها، طعم‌ها، صداها و دیگر صفات اجسام را اعراض دانسته‌اند. وی قول گروه دیگر را بیان نمی‌کند و به دلیل همانندی دیدگاه امامیان معتزلی با معتزلیان بیان آن را به بخش اختلاف نظرهای معتزله حواله می‌دهد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۵). وی در بخش آرای معتزله، تفصیل دیدگاه‌های آنان در این باب را آورده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۴۳ - ۳۵۰). این دیدگاه معتزلیان امامی با تبیین‌های مختلف، از نظریه معانی هشام بن حکم و نظریه شیء و جسم بودن افعال که از سوی هشام بن سالم و مؤمن الطاق بیان می‌شد، متفاوت است (اشعری، ۱۴۰۰: ج ۴۴ - ۴۵). در ادامه مدرسه بغداد شاهدی بر هم‌نوایی متکلمان امامی با نظریه هشام بن حکم و هشام بن سالم و مؤمن الطاق در دست نیست و به‌ظاهر در بغداد در مورد چیستی اعمال همان دیدگاه معتزله با تبیین‌های مختلف پذیرفته شد.

۱. به نظر می‌رسد همین گروه معتزلیان امامی مانند ابوالقاسم بلخی اطلاق لفظ خالق بر انسان را جایز نمی‌دانسته‌اند، در حالی که دیگر معتزلیان خالق خواندن انسان را روا می‌شمردند. در این اندیشه، به احتمال شیخ مفید بر خلاف سید مرتضی اندیشه بلخی را برگزیده است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ج ۴۲؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵: ج ۱: ۱۳۶ - ۱۳۷).

افزون بر این، در پاسخ به این پرسش که آیا فاعل توانایی ایجاد فعل در غیر خود را دارد یا نه و اینکه افعال متولد از فعل انسان، افعال انسان است یا فعل غیر او؟ بنابر باور گروهی از معتزلیان شیعه شده (القائلون بالاعتزال والنص علی بن ابی طالب)، انسان، فاعل افعالی است که از وی صادر می‌شود. از این رو، دردی که ناشی از ضربه، یا صدایی که ناشی از اصطکاک دو سنگ است و پرتاب تیر رها شده از کمان، فعل انسان است. در مقابل این دیدگاه، دیگر امامیان انسان را تنها، فاعل مباشر فعل می‌دانستند و او را فاعل فعل متولد نمی‌شمردند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۵ - ۴۶). به نظر می‌رسد اندیشه معتزلیان امامیه را در این باب متکلمان مدرسه بغداد تأیید کرده‌اند. شیخ مفید بدون اشاره به مخالفت امامیه نخستین، دیدگاه تولد را از آن عدلیه می‌داند. وی ریشه دیدگاه خود را اندیشه معتزله بغداد می‌داند و تنها نظام، قدریه و جبریه را مخالف این اندیشه می‌خواند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۳ - ۱۰۴). از این بیان شیخ مفید می‌توان حدس زد نوبختیان نیز افعال متولد را فعل انسان می‌دانسته‌اند. سید مرتضی نیز همین اندیشه را پذیرفته و در اثبات آن استدلال کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۷۳ - ۷۶).

آلام اطفال

دو گروه از امامیه دردهای ایجاد شده در اطفال را فعل خدا می‌دانستند، اما اینکه این فعل الهی به ایجاب خلقت است یا اختراع خدا اختلاف نظر داشتند. گروه سومی که امامیان متمایل به معتزله بودند (القائلون بالإمامه والاعتزال).^۱ آلام اطفال را الزاماً فعل خدا نمی‌دانستند و برخی از این دردها را فعل غیر خدا می‌انگاشتند. این گروه ایجاد این دردها را از طریق «اختراع» می‌دانستند، نه «بایجاب خلقت» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۶). به ظاهر شیخ مفید^۲ (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۱۰)؛ و سید مرتضی نیز مانند معتزله دردهای اطفال را الزاماً فعل خدا نمی‌دانستند و برخی آلام اطفال را فعل غیر خدا می‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۲۳۲).

۱. از آنجا که اشعری در اینجا از صاحبان این اندیشه با عنوان «القائلون بالامامه والاعتزال» و در صفحه ۴۶ از صاحبان همین اندیشه با عنوان «القائلون بالاعتزال والنص علی بن ابی طالب» یاد می‌کند، در می‌یابیم این دو عنوان تفاوت مصداقی ندارند.

۲. هر چند وی این سخن را درباره دردهای حیوانات گفته است، اما چون حکم اطفال و بهائم در این امور یکی است، می‌توان این دیدگاه را به دردهای اطفال تسری داد.





همچنین درباره جواز عذاب اطفال گروهی از امامیه معتقد بودند جایز است خداوند آنها را عذاب یا عفو کند و مختار است هر کدام را بخواهد انجام دهد. اشعری در این میان، دیدگاهی را از قول زرقان به هشام نسبت می‌دهد که جایز نیست خدا در قیامت اطفال را عذاب کند. اشعری در ادامه می‌گوید اگر انتساب این دیدگاه به هشام درست نباشد، امروز بسیاری بر این دیدگاه هستند^۱ (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۶). از آنجا که جایز نبودن عذاب اطفال در قیامت دیدگاه همه معتزله است (نشوان حمیری، ۱۹۷۲: ۲۵۶)، می‌توان گفت بسیاری از اندیشمندان امامیه در عصر غیبت صغری اندیشه معتزله را برگزیده‌اند. هرچند در میان امامیه نیز این دیدگاه پیش‌تر به هشام بن حکم منسوب بوده است. شیخ مفید (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۵۷-۵۸) و سید مرتضی (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۳۲؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۴) نیز عذاب اطفال را در قیامت جایز نمی‌دانند.

نتیجه‌گیری

با دقت در گزارش‌های مقالات الاسلامیین اشعری که از متقدم‌ترین منابع مقالات نگاری به‌ویژه در حوزه اندیشه‌های کلامی امامیه است، در می‌یابیم در اواخر سده سوم هجری در کلام امامیه جدا از جریان‌های سنتی که میراث‌دار متکلمان امامی کوفه بودند، دو جریان فعال معتزلیان شیعه‌شده و امامیان متمایل به اندیشه‌های اعتزالی نیز آرای خود را که بیشتر در همگرایی آشکار با معتزله و متفاوت با اندیشه‌های متکلمان نخستین امامی است، ارائه کرده‌اند. هرچند نام این متکلمان و تصویر جامعی از آرای آنان به ما نرسیده است، همین آرای باقی‌مانده چند نکته را بر ما آشکار می‌سازد:

این دو جریان کلامی دست کم از نیمه سده سوم در میان برخی از امامیه‌همنشین با معتزله که در آغاز مطرود جریان عمومی امامیه بودند، پدید آمد و در اواخر سده سوم که عصر کتاب مقالات الاسلامیین اشعری است، به‌عنوان یک جریان رسمی و در حال تبدیل شدن به جریان غالب در کلام امامیه شناخته شده بود و آرای متفاوت آنان یکی از شاخه‌های کلام امامیه به شمار می‌آمد. این همنوایی تا جایی ادامه یافت که برخی معتزلیان

۱. چه‌بسا مراد اشعری از این جمله بسیاری از امامیه نباشد، بلکه به صورت کلی بسیاری از متکلمان که شاید از معتزله باشند، بر این دیدگاه بوده‌اند.

در نگاهی همدلانه تنها اختلاف خود با امامیه را در موضوع امامت می‌دانستند.

این جریان در مباحث مختلفی از جمله توحید و صفات، انسان‌شناسی، وعده و وعید، قرآن، مقام امام و ... آرای متفاوت از کلام پیشین امامیه و همنوا با معتزله داشتند و این‌گونه نبود که تنها در برخی آرای فرعی یا مباحث نوپدید اندیشه‌ای متفاوت بیان کرده باشند. از این‌رو، دستگاه کلامی آنان در بسیاری از حوزه‌ها در گسستی آشکار با کلام نخستین امامیه ارائه شده است.

مدرسه کلامی بغداد از نوبختیان - که تقریباً با این جریان معاصر بوده‌اند - تا شیخ مفید و سید مرتضی رویکرد یکسانی به این اندیشه‌ها نداشته‌اند و گاه به‌ویژه نوبختیان و شیخ مفید تلاش‌هایی برای بازگشت به اندیشه متکلمان کوفی و روایت‌های معصومین : داشته‌اند که البته سید مرتضی به‌جز یکی دو مورد مانند مسئله وعید و مقام امام رویکرد کلامی این جریان همگرا با معتزله را پذیرفت.

در موارد همگرایی متکلمان امامی بغداد با اندیشه‌های کلامی این جریان نمی‌توان به صورت کلی منکر هرگونه تأثیرگذاری این جریان بود. همچنین نمی‌توان گفت: ظهور این دو جریان واگرا از کلام نخستین امامیه، تنها علت همگرایی متکلمان امامی بغداد با اعتزال است. اگرچه متکلمان امامی بغداد در کم‌رنگ نمایاندن این تأثیرپذیری کوشیده‌اند، در این میان متکلمان امامی بغداد این‌گونه اندیشه‌های خود را برگرفته از آموزه‌های ائمه : می‌دانستند و در همین راستا، شیخ مفید با تألیف کتاب اوائل المقالات به نوعی تمامی اندیشه‌های خود را برگرفته از آموزه‌های امامان معصوم : معرفی کرد.



کتابنامه

۱. ابن صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق.)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن عبد الرحمن بن قاسم (۱۴۰۶ق.)، منهاج السنة النبویة، تحقیق: محمد رشاد سالم، چاپ اول، مصر: مؤسسة القرطبه.
۳. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم (۱۳۹۲ق.)، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، تحقیق: محمد ابن عبد الرحمن بن قاسم، مکه المکرمه: مطبعة الحکومه.
۴. ابن حجر، احمد بن علی (۱۹۷۱)، لسان المیزان، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۵. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا)، طبقات المعتزله، تحقیق سوسنه دیفلد - فلزر، بیروت: دار مکتبه الحیاة.
۶. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (بی تا)، فهرست، تحقیق: رضا تجدد، بی جا.
۷. اسعدی، علی رضا (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: کتابخانه طهوری.
۹. تنوخی، محسن بن علی (۱۹۷۳)، نشوار المحاضره و اخبار المذاکره، تحقیق عبود الشالجي، بی جا.
۱۰. جوادى، قاسم (۱۳۸۶)، «تأثیر اندیشه های کلامی شیعه بر معتزله»، در: مهدی فرمانیان، فرق تسنن، قم: نشر ادیان.
۱۱. حسینی زاده، سید علی (۱۳۹۲)، «مقایسه اندیشه های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، تحقیقات کلامی، ش ۲.
۱۲. _____ (۱۳۹۱ الف)، «مقایسه اندیشه های کلامی نوبختیان و سید مرتضی»، نقد و نظر، ش ۶۷.
۱۳. _____ (۱۳۹۱ ب)، «نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی»، نقد و نظر، ش ۶۶.
۱۴. خیاط، ابوالحسین (بی تا)، الانتصار والرد علی ابن الرواندى الملحد، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.



۱۵. رضایی، محمدجعفر (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقدونظر، ش ۶۵.
۱۶. ریتر، هلموت (۱۴۰۰ق.)، مقدمه مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان - ویسبادن: فرانس شتاینر.
۱۷. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱)، «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقدونظر، ش ۶۷.
۱۸. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. _____ (۱۴۰۵ق.)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
۲۰. _____ (۱۴۱۰ق.)، الشافی فی الامامة، تحقیق و تعلیق: سید عبد الزهراء حسینی، تهران: مؤسسه امام صادق .:
۲۱. _____ (۱۴۱۱ق.)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۲. _____ (۱۹۹۸)، امالی، قاهره: دار الفکر العربی.
۲۳. شیخ طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. _____ (۱۴۰۶ق.)، الاقتصاد فی مایعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الاضواء.
۲۵. شیخ مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق. الف)، اوائل المقالات، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۲۶. _____، (۱۴۱۳ق. ب)، مسائل السرویه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۲۷. _____، (۱۴۱۳ق. ج)، تصحیح الاعتقاد، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۲۸. _____، (۱۴۱۳ق. د)، الحکایات من مخالفات المعتزله من العدلیه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۲۹. _____، (۱۴۱۳ق. و)، مسئله فی الإراده، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۰. _____ (۱۴۱۳ق.)، تفصیل امیر المؤمنین ۷، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۱. طالقانی، سید حسن (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی قم»، نقدونظر، ش ۶۵.
۳۲. قاضی عبد الجبار (۱۴۲۲ق.)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۳۳. قاضی عبد الجبار (۱۹۶۲ - ۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق جرج قنواوی، قاهره: دار المصریه.
۳۴. _____ (۱۴۰۶ق.) فضل الاعتزال، تحقیق فواد سید، دار التونسیه.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۶. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، «کلام معتزله و امامیه»، در: مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۷. مکدموت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۳۸. موسوی تنیانی، سید اکبر (۱۳۹۱)، «متکلمان ناشناخته امامیه در بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید»، نقدونظر، ش ۶۶.
۳۹. میرزایی، عباس (۱۳۹۱)، «ابوعیسی وراق از اعتزال تا گرایش به مدرسه کوفه»، نقدونظر، ش ۶۵.
۴۰. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق.)، رجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۱. نشار، علی سامی (۱۴۲۹ق.)، نشأه الفكر الفلسفی، الطبعة الثانیه، قاهره: دار المعارف.
۴۲. نشوان حمیری، ابوسعید (۱۹۷۲)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، قاهره: مکتبه الخانجی.

