

نوبختی، متکلمی اندیشمند و نوآور

سعیده سادات نبوی *

چکیده

ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت از متکلم - فیلسوفانی است که درباره تاریخ زندگانی او اختلاف نظر بسیار است. در این مقاله، با شواهد گوناگونی نشان داده می‌شود که نوبختی اندیشمند معاصر سید مرتضی و ابوالحسین بصری است. همچنین تلاش می‌شود با مقایسه آرای او با سید مرتضی از متکلمان متقدم و نیز علامه حلی از متکلمان متأخر، تأثیر گذاری‌های کلامی ایشان بر مباحث کلامی به‌ویژه مباحث متأخران و نیز اهمیت و جایگاه تاریخی - علمی او با دقت بیشتری بررسی گردد.

کلیدواژه‌ها

نوبختی، الیاقوت فی علم الکلام، سید مرتضی، علامه حلی.



درآمد

پژوهش در حوزه تاریخ کلام، دست کم از دو جهت اهمیت دارد: نخست اینکه سبب شناخت بیشتر و عمیق تر از هویت دینی مان می شود؛ هویتی که در فراز و نشیب های تاریخی و شرایط گوناگون سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی شکل گرفته است؛ دوم اینکه زمینه ای فراهم می کند تا از گذشته درس بیاموزیم و گام های آینده را آگاهانه تر برداریم. یکی از مصداق های تحقیق تاریخی کلامی، پژوهش درباره شخصیت های برجسته ای است که گاه سده ها اندیشه دینی را تحت نفوذ و تأثیر خود داشته اند. نوبختی از آن دست شخصیت هایی است که بر اساس شواهد موجود در دامان اندیشه های معتزلی رشد کرد و بالید، ولی نه فقط بر کلام شیعه، بلکه حتی بر کلام معتزله و اشاعره نیز تأثیر نهاد.

تاریخ زندگانی

ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت نویسنده الیاقوت فی علم الکلام و از نخستین متکلم - فیلسوفان امامیه است که درباره تاریخ زندگانی او حدس و گمان های بسیاری هست که در مجموع بازه زمانی ای از سده دوم تا نیمه نخست سده هفتم هجری را در بر می گیرد (نک: افندی، ۱۴۰۱، ج ۱: ۳۵۳ - ۳۵۶؛ صدر، ۱۴۱۱: ۳۶۵ - ۳۶۶؛ اقبال، ۱۳۱۱: ۱۶۸ - ۱۷۰؛ رازی، ۱۳۷۱: ۶۸؛ کربن، ۱۳۸۷: ۵۴؛ مادلونگ، ۱۳۶۲: ۱۱؛ مک درموت، ۱۳۸۴: ۳۳؛ نوبختی، ۱۴۱۳: ۱۷). برخی از پژوهشگران تاریخ کلام نیز با گرد آوردن شواهدی نشان داده اند که نوبختی در میانه سده هفتم و اندکی پیش از سقوط بغداد می زیسته است (نک: انصاری، ۱۷۹۴).

با این همه، از اشاره های علامه حلّی در انوار الملکوت فی شرح الیاقوت چنین بر می آید که نوبختی با ابوالحسین بصری و سید مرتضی هم عصر بوده است. علامه حلّی از یک سو، تعریف ابوالحسین بصری از اراده خدا را در اصل از آن نوبختی می داند که متکلم معتزلی از وی اقتباس کرده است (حلّی، ۱۳۶۳: ۶۷) و از سوی دیگر، در برخی موارد از مضمون کلام و توضیح او بر می آید نویسنده الیاقوت به آرا و استدلال های سید مرتضی نظر داشته است که از جمله می توان به مسئله سمیع و بصیر بودن خدا (حلّی، ۱۳۶۳: ۶۴ و ۶۵) و چگونگی اراده او اشاره کرد. در مورد اخیر علامه حلّی پس از نقل استدلال سید مرتضی تصریح می کند که شیخ ابو اسحاق در مقام ردّ استدلال او بوده است (حلّی، ۱۳۶۳: ۱۶۵). از آنجا که ابوالحسین





بصری و سید مرتضی، هر دو متوفای سال ۴۳۶ق. هستند، باید نتیجه گرفت که نوبختی معاصر آنها بوده است.

با وجود تصریح علامه حلی به پیروی ابوالحسین بصری از ابواسحاق نوبختی در تفسیر اراده خدا، مادلونگ بعید می‌شمرد که یک متکلم معتزلی معروف از نویسندگان شیعی گمنامی پیروی کرده باشد و احتمال بیشتر می‌دهد که ابواسحاق برخی آرای ابوالحسین را اقتباس کرده باشد (مادلونگ، ۱۳۶۲: ۲۵). اظهار نظر او در حالی است که بنا بر نقل سدید الدین محمود حمصی، ابوالحسین بصری در تصفح الادله از استادی که نامش را نمی‌برد یاد می‌کند که اراده فاعل را داعی برای انجام فعل تفسیر می‌کرده است (حمصی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۶۳).^۱ بعید نیست این استاد مجهول الهویه که جداگانه به چنین تفسیری از اراده دست یافته و ابوالحسین بصری به عمد نام او را فاش نمی‌کند و حتی به احتمال بسیار تفسیر خویش از اراده را از او می‌گیرد، ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت باشد. افزون بر این، در اندیشه‌های نوبختی، رگه‌های استوارتری از تفکر فلسفی به چشم می‌خورد. نوبختی، امکان ماهوی را به تنهایی ملاک نیاز به علت می‌داند، در حالی که ابوالحسین بصری امکان ماهوی را در کنار حدوث زمانی جزء العله می‌شمرد (ابن میثم، ۱۴۰۶: ۴۸). همچنین، نوبختی به بهجت و سرور عقلی حق تعالی باور دارد، در حالی که چنین عقیده‌ای از ابوالحسین گزارش نشده است. بنابراین، به ظاهر نوبختی از روحیه و دانش فلسفی پرمایه‌تری برای تفسیر اراده به علم که فیلسوفان نیز به آن قائل‌اند، برخوردار بود. شواهدی چند این مدعا را تأیید می‌کنند:

۱. اگر علامه حلی در نگارش عبارت به سهو قلم دچار شده بود، انتظار می‌رفت خواهرزاده‌اش، عمیدالدین اعرجی که در زمان حیات علامه انوار الملکوت را شرح و نقد کرده بود، آن را تصحیح می‌کرد، در حالی که او عین عبارت علامه حلی را نقل می‌کند و از کنار آن ردّ می‌شود.

۲. شیخ مفید وجوب امامت را سمعی، سید مرتضی، عقلی و نوبختی آن را سمعی - عقلی می‌دانند. از آنجا که سیر تحول اندیشه‌های کلامی، در سده‌های اولیه از نص‌گرایی به عقل‌گرایی بود، بنا به قاعده باید گرایش‌های بینابین در مرحله گذار از یک دوره به دوره دیگر ظهور کرده باشند.

۱. «وحکی ابوالحسین البصری فی تصفّحه عن بعض السیوخ ولم یسمّه أنّه یدهب إلی [أن] کون الفاعل مریداً إنّما هو داعیه إلی الفعل».

۳. هم درون‌مایه و هم زبان کتاب الیاقوت - اعم از واژه‌های به‌کاررفته در آن، معنای واژه‌ها، سبک جمله‌پردازی‌ها و شیوه نگارش کتاب - به آثار متکلمان متقدم به‌مراتب نزدیک‌تر است تا متکلمان متأخر، تا جایی که اندیشه‌های نوبختی را با مراجعه به آثار متکلمان متقدم بهتر و دقیق‌تر می‌توان دریافت تا از روی انوار الملکوت فی شرح الیاقوت و اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت. برای مثال، نوبختی جداگانه و به تفصیل به رد عقاید پیروان ادیان دیگر و نیز پاسخ‌گویی به اشکال‌های مخالفان امامت علی بن ابی طالب 7 می‌پردازد که این امر نشان می‌دهد گفت‌وگوهای بین‌ادیانی و میان‌مذهبی شیعه و سنی در زمان او همچنان مهم و زنده بوده است؛ بر خلاف عصر علامه حلی که این بحث‌ها دیگر نشاطی نداشتند. نمونه دیگر قدرت خدا بر فعل قبیح است که نوبختی در توضیح آن، شبهه زرتشتیان درباره یگانگی آفریدگار را نقد می‌کند، نه اشکال نظام را. همچنین به‌ندرت عبارتهایی در کتاب پیدا می‌شوند که شرح علامه حلی و عمیدالدین اعرجی از آنها نادرست باشد؛ مانند عبارت «مَنْ لَطَفَهُ فِي فِعْلِ قَبِيحٍ فَتَكْلِيْفُهُ غَيْرُ حَسَنِ» که تفسیر درست آن را باید در کتاب‌هایی مانند المغنی جست‌وجو کرد.

۵۷



نقد نظر

نوبختی، متکلمی اندیشمند و نوآور

۴. همچنین علامه حلی در انوار الملکوت، در مسائلی که متکلمان با یکدیگر اختلاف نظر دارند، هر جا نظر سید مرتضی و نوبختی یکی است، آن دیدگاه را در وهله نخست به شیخ ابو اسحاق نسبت می‌دهد و سپس آن را نظر برگزیده سید مرتضی معرفی می‌کند. تعریف انسان (حلی، ۱۳۶۳: ۱۴۹؛ اعرجی، ۱۳۸۱: ۳۸۳)، قدرت خدا بر عین افعال بندگان (حلی، ۱۳۶۳: ۸۸؛ اعرجی، ۱۳۸۱: ۲۶۵) و انقطاع عوض (حلی، ۱۳۶۳: ۱۳۱؛ اعرجی، ۱۳۸۱: ۳۵۰) از این جمله‌اند.

۵. شاهد دیگر بر مدعا، تعبیر «شیخنا الاقدم» است که علامه حلی در مقدمه انوار الملکوت و در توصیف شخصیت ابو اسحاق ابراهیم بن نوبخت به‌کار می‌برد که گویای فاصله زمانی به‌نسبت زیاد او و نویسنده کتاب الیاقوت است. گرچه بعید نیست که مراد از تقدم، تقدم در علم و فضل باشد، اما در متون کهن، واژه شیخ، شیوخ و مشایخ وقتی به ضمیر متکلم افزوده می‌شوند، بیشتر در معنای استاد ظهور دارند. از این‌رو، به نظر می‌رسد «شیخنا الاقدم» بر معنایی بیش از تقدم در علم دلالت دارد و به معنای استاد با چند واسطه است. از سوی دیگر، علامه حلی در مناہج الیقین و معارج الفهم که هر دو پیش از انوار



الملکوت تألیف شده‌اند،^۱ تفسیر اراده خدا به داعی را به ابوالحسین بصری نسبت می‌دهد، نه نوبختی (حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۶؛ همو، ۱۴۳۰: ۲۴۷-۲۴۸). به ظاهر او هنگام تألیف این دو کتاب، با نوبختی و کتاب الیاقوت آشنایی نداشت. نتیجه اینکه توصیف او در مقدمه انوار الملکوت که نوبختی را «شیخنا الأقدم» می‌خواند، در مقایسه با ابوالحسین بصری و سید مرتضی است. نگارنده مقاله «نویسنده کتاب الیاقوت» تخمین زده است که این کتاب در حدود نیمه دوم سده چهارم و نیمه اول سده پنجم نوشته شده باشد (بیاتی، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴)، در حالی که تاریخ دقیق‌تر این است که نوبختی، هم طبقه شیخ مفید و قاضی عبد الجبار بوده است.

استادان و شاگردان

نوبختی در الیاقوت از یکی از مشایخ گذشته‌اش یاد می‌کند که به تناسخ عقیده داشت (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۸). این استاد قدیمی، بنا بر شرح علامه حلی و تأیید ضمنی عمیدالدین اعرجی، زراره بن اعین است (علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۲۶؛ عمیدالدین اعرجی، ۱۳۸۱: ۳۴۱). ابوالحسن اشعری، در مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین ادعا کرده است که زراره پس از شهادت امام جعفر صادق ۷ به فرزند او عبدالله بن جعفر افطح گروید و بنا بر قولی، پس از آنکه عبدالله پاسخی در خور به پرسش‌هایش نداد، امامت موسی بن جعفر ۷ را پذیرفت (اشعری، ۱۳۶۲، ترجمه محسن مؤیدی: ۲۲). در وصف او گفته‌اند وی متکلمی ستیزه‌جو و اهل بحث بود که کسی را یارای احتجاج با او نبود و متکلمان شیعه شاگردانش بودند (الزراری و الغضائری، ۱۴۱۱: ۱۳۶). به او آثاری از جمله الإستطاعه والجبر (شیخ طوسی، بی تا: ۷۵؛ نجاشی، ۱۴۱۸: ۱۷۵؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۵۳) و کتاب العهود منسوب کرده‌اند (ابن شهر آشوب، همان) که از محتوای آنها همین قدر می‌دانیم که استطاعت پیش از فعل را تن درستی می‌دانست (اشعری، ۱۳۶۲: ۲۸).

نوبختی، انسان را «بنیه» تعریف می‌کند. شیخ مفید این تعریف را به ابوعلی و ابوهاشم جبایی و پیروان آنها نسبت می‌دهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۹). بنابراین، احتمال دارد که نسب علمی او به آنها نیز برسد.

۱. این نکته را از اینجا می‌توان دریافت که علامه حلی در انوار الملکوت، از مناهج الیقین و معارج الفهم یاد می‌کند، اما در هیچ کدام از این دو کتاب، از انوار الملکوت نام نمی‌برد (ر.ک: انوار الملکوت: ۳ و ۱۲. برای مطالعه تفصیلی‌تر، ر.ک: اشمیتکه، ۱۳۸۹: ۵۴-۵۶).

از حکایتی که شیخ سدید الدین محمود حمصی از تصفح الأدله ابوالحسین بصری نقل کرده است و همچنین از تعبیر «شیخنا الأقدم» که علامه حلّی در وصف او می‌گوید، چنین برمی‌آید که نوبختی دارای مقام استادی بوده و شاگردانی را پرورده است. به احتمال ابوالحسین و سید مرتضی از کسانی بوده‌اند که با او مرآورده علمی آن‌هم از نوع شاگرد و استادی داشته‌اند. شواهد زیر قرینه‌ای در تأیید همین مدعا هستند:

سید مرتضی که تعریف او از انسان با تعریف ابواسحاق نوبختی یکی است، تعریف مشهور نوبختیان از انسان را به «ابنای نوبخت»، یعنی ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی و خواهرزاده‌اش ابومحمد حسن بن موسی نوبختی نسبت می‌دهد، در حالی که شیخ مفید و شیخ طوسی (۳۸۵ - ۴۶۰ ق.) آن را به «بنو نوبخت» نسبت می‌دهند. از این نکته می‌توان برداشت کرد که تعریف منسوب به نوبختیان از انسان، تنها از آن دو تن از متکلمان خاندان نوبخت است، نه همه آنها. به احتمال سید مرتضی متکلم دیگری از این خاندان را می‌شناخته که نظری بر خلاف پیشینیانش داشته است، ولی چون که متکلم گمنامی بوده است، شیخ مفید و شیخ طوسی تعریف مشهور از نوبختیان را به «بنو نوبخت» نسبت داده‌اند.

پاره‌ای شباهت‌ها میان آرای نوبختی و سید مرتضی به چشم می‌خورد که چه بسا نظیر نداشته باشد، مانند استدلال آنها برای اثبات حدوث اجسام که هر دو، بر اصل مکان‌مندی جسم تکیه می‌کنند، نه لوازم آن؛ یعنی حرکت، سکون، اجتماع و افتراق (نوبختی، ۱۴۱۳: ۳۳؛ نیز نک: مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۰). در مسائلی هم که با یکدیگر اختلاف نظر دارند، گاه اشکال‌هایشان بر نقد دیدگاه رقیب و پاسخ‌هایی که در دفاع از دیدگاه خود دارند، چنان ناظر به یکدیگر است که اگر عبارت‌های آنها کنار هم نهاده شود، یک مناظره علمی و جدال کلامی تمام عیار را به تصویر می‌کشد؛ مانند مسئله وجوب اصلح (نوبختی، ۱۴۱۳: ۵۵؛ مرتضی، ۱۴۳۱: ۲۰۱ - ۲۰۶). همچنین در بحث امامت، سید مرتضی به گروهی از شیعیان هم‌عصرش نسبت می‌دهد که علی ۷ را حتی در زمان حیات پیامبر ۹ امام می‌دانستند (مرتضی، ۱۴۱۰: ۱۰۱، ب، ج ۲: ۲۹۳) که مورد تأیید نوبختی است (نوبختی، ۱۴۱۳: ۸۴). البته در تفسیر امامت برخی اختلاف‌نظرها میان نوبختی و سید مرتضی به چشم می‌خورد، ولی اشکال‌هایی که نوبختی به نقد آنها می‌پردازد، همان اشکال‌های قاضی عبد الجبار است و پاسخ‌های او در مجموع همان پاسخ‌های سید مرتضی است.



گرایش فکری

نشانه‌هایی از گرایش به اخوان الصفا را می‌توان در اندیشه‌های نوبختی سراغ گرفت. اخوان الصفا به تساهل، حقیقت‌جویی و آزاداندیشی و دوری از تعصب و جزم‌گرایی شناخته شده‌اند. تلفیق فلسفه با دین و اقتباس آرای فرقه‌های گوناگون کلامی، جلوه‌هایی از این ویژگی در الیاقوت‌اند. نوبختی به وضوح اسماء‌الله را توقیفی نمی‌داند و همین راه را برای خداشناسی فلسفی باز می‌کند. آرای او در جود به معتزله بغداد، در عدل به معتزله بصره، در تفسیر ماهیت انسان و چگونگی رستاخیز به ابو علی و ابوهاشم جبایی، در تفسیر قدرت انسان^۱ به معتزله بغداد، و در وعد و وعید^۲ به مرجئه بسیار نزدیک است و البته مرکز این منظومه فکری - کلامی، عقاید شیعه امامیه است. از حکایتی که حمصی رازی از قول ابوالحسین بصری نقل می‌کند می‌توان دریافت که گرچه نوبختی از مقام برجسته علمی در حد استادی برخوردار بوده است، ولی جنبه علمی شخصیت و آرای او سالیان دراز ناشناخته بود تا جایی که تفسیر اراده به داعی را به‌رغم اهمیت آن به نام ابوالحسین می‌شناختند. در عوض، جنبه‌های دیگری از شخصیت او و به احتمال جنبه سیاسی - اجتماعی آن، حساسیت‌برانگیز بوده است تا جایی که در نماندن نام او تعمد داشتند و اگر هم شناخته شده بود، برای پرهیز از دردسر ترجیح می‌دادند به آشنایی با او تظاهر نکنند. نشانه‌ای از روحیه تساهل‌گرایی نوبختی را در حکم مخالفان امامت علی بن ابی طالب 7 که دست به سلاح نبرده‌اند می‌توان یافت که بر خلاف همگنانش، گرچه آنها را تکفیر می‌کند، اما به عذاب ابدی آنها حکم نمی‌کند و جایگاهی میان بهشت و دوزخ برایشان قائل است. یکی دیگر از نشانه‌های وابستگی نوبختی به اخوان الصفا، گرایش او به تأویل است که بر این پیش‌فرض استوار است که دین ظاهر و باطن دارد و اگر ظاهر دین با عقل سازگار



۱. نوبختی قدرت را تن‌درستی تعریف می‌کند (نوبختی، ۱۴۱۳: ۵۲).

۲. آرای نوبختی در «وعد و وعید» به مرجئه به مراتب نزدیک‌تر است تا به وعیده؛ برای مثال، او ضرورت و همچنین دوام ثواب و عقاب را سمعی می‌داند (نوبختی، ۱۴۱۳: ۶۳)، در حالی که سید مرتضی ضرورت ثواب را عقلی و بقیه را سمعی می‌داند (مرتضی، ۱۴۳۱: ۲۷۹ و ۲۹۸ - ۳۰۰). علامه حلی هم ضرورت ثواب و عقاب و هم دوام آنها را عقلی می‌شمرد (حلی، ۱۴۱۵، ۵۰۵ - ۵۰۸؛ همو، ۱۴۲۶: ۲۱۸ - ۲۱۹). نوبختی ایمان را تصدیق می‌داند (نوبختی، ۱۴۱۳: ۶۵). به احتمال بسیار، تعریف او از ایمان نیز مانند سید مرتضی (مرتضی، ۱۴۳۱: ۵۳۶ - ۵۳۷) با تعریف مرجئه یکسان و همان تصدیق قلبی است و قابل مقایسه با تعریف علامه حلی است که ایمان را ترکیبی از تصدیق قلبی و زبانی می‌داند (حلی، ۱۴۱۵: ۵۳۳ - ۵۳۴؛ همو، ۱۴۲۶، ۲۲۷ - ۲۲۸).

نباشد، باید از آن عدول کرد.^۱ همچنین عمیدالدین اعرجی در مقدمه اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت آورده است که کتاب را به درخواست پی‌درپی گروهی از اخوان الصفا نوشته است (اعرجی، ۱۳۸۱: ۱-۲) و این دلیل دیگری بر مدعای ماست.

آرا و اندیشه‌ها

برای شناخت جایگاه نوبختی در تاریخ کلام شیعه، هم از جهت زمانی و مکانی و هم از جهت تأثیرگذاری‌ها و تأثیرپذیری‌های علمی و فکری، راهی بهتر از مقایسه آرای او با متکلمان متقدم و متأخر نیست. در این میان، کسی بهتر از علامه حلّی برای این امر نیست که کتاب الیاقوت را شرح کرده است و بیشترین اطلاعات ما درباره نوبختی از طریق اوست. نیز سید مرتضی که علامه حلّی در انوار الملکوت کم‌وبیش به آرای او گریز می‌زند و آرای آنها را با یکدیگر مقایسه می‌کند. این بخش از مقاله را در چند موضوع پی می‌گیریم:

روش‌شناسی

نوبختی متکلمی عقل‌گراست، نه نص‌گرا. او نص‌گرایی را به دو دلیل مردود می‌شناسد: نخست اینکه در دلیل سمعی احتمال اشتراک، تخصیص، مجاز و... راه دارد و از این‌رو، یقین آور و قابل اعتماد نیست، مگر اینکه قرینه‌های روشنی در کلام باشد؛ دیگر اینکه اعتبار دلیل سمعی، به صدق پیامبر مشروط است و صدق پیامبر، پیش‌فرض‌هایی چون اعتقاد به خدا، بعثت پیامبران، عصمت انبیا و... دارد که اگر بخواهیم آنها را نیز با دلیل سمعی اثبات کنیم، گرفتار دور می‌شویم (نوبختی، ۱۴۱۳: ۲۸). سید مرتضی هر دو دلیل نوبختی را تأیید می‌کند، بی‌آنکه به نتیجه‌ای که او می‌گیرد اقرار کند (سید مرتضی، بی‌تا: ۴؛ همو، ۱۴۳۱: ۱۷۰ - ۱۷۱). او به حدیثی از امام علی ۷ نظر دارد که مطابق آن، قرآن در بردارنده ناسخ و منسوخ، خاص و عام و محکم و متشابه است (سید مرتضی، بی‌تا: ۴). اما علامه حلّی، دلیل اول نوبختی را با این توجیه نمی‌پذیرد. که از راه نقل متواتر می‌توانیم علم بیابیم که مراد از برخی الفاظ معنای حقیقی آنهاست، نه معنای مجازی. به نظر او، دلیل دوم نیز بر بیش از این دلالت ندارد که همه دلایلی که برای اثبات ادعاهای دینی به آنها استناد می‌کنیم، نباید سمعی

۱. در بخش خداشناسی نمونه‌هایی از تأویل صفات خدا را بر خواهیم شمرد.





محض باشند (حلی، ۱۴۳۰، ۴۳-۴۴). این همه در حالی است که به ظاهر انگیزه کسانی همچون نوبختی از تأکید بر دلیل عقلی، نه تضعیف دلیل سمعی، بلکه تقویت جایگاه تأویل و برجسته ساختن نقش امام در آن است.

البته گرچه نوبختی، سید مرتضی و علامه حلی متکلم عقل گرایند، ولی عقل گرایی آنها گونه گون است. عقل گرایی نوبختی، معتزلی - فلسفی است. او از معتزله بصره و بغداد، اصول تفکر کلامی آنها (حسن و قبح عقلی، وجوب اصلح، لطف و عدل) را بر گرفت، در حالی که سید مرتضی با معتزله بغداد و نظریه وجوب اصلح میانه ای ندارد. از معتزله بصره نیز بیشتر به ابوهاشم جبایی گرایش دارد، بر خلاف نوبختی که در مجموع، بیشتر پیرو ابو علی جبایی است تا ابوهاشم. علامه حلی بیش از نوبختی به فلسفه گرایش دارد و از همین رو، بر نظریه ضرورت علی و معلولی مهر تأیید می زند، در حالی که نوبختی به ظاهر به اولویت علی - معلولی باور دارد (نوبختی، ۱۴۱۳: ۳۷).

خداشناسی

یکی از نکته های مهم در آرای خداشناختی نوبختی، بهره گرفتن از اصطلاح فلسفی امکان در تقریر برهان حدوث است. بررسی تاریخ اندیشه های کلامی نشان می دهد در سده های چهارم و پنجم، پیش فرض های هستی شناختی برهان حدوث که یگانه راه اثبات وجود خدا نزد متکلمان بود، به چالش کشیده شدند. بنا بر توضیح قاضی عبد الجبار، متکلمان در سده های چهارم و پنجم، برهان حدوث را دو گونه تقریر می کردند: یکی از راه حدوث اعراض و دیگر از راه حدوث اجسام. آنها همچنین برای اثبات حدوث اعراض، این گونه استدلال می کردند: عدم بر اعراض جایز است، در حالی که عدم بر قدیم جایز نیست (عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۵۳-۵۴). برای اثبات حدوث اجسام نیز یکی از این سه راه را پیش می گرفتند: الف) نخست وجود خدا را از راه حدوث اعراض و حجیت دلیل سمعی را از راه توحید و عدل اثبات می کردند و سپس با استناد به دلیل سمعی بر حدوث اجسام دلیل می آوردند؛ ب) نخست وجود خدا را از راه حدوث اعراض و سپس قدم او را اثبات می کردند. آن گاه این مقدمه را می افزودند که اگر اجسام قدیم باشند، مثل خدایند (زیرا قدم از صفات ذات است)، در حالی که خدا مثل و مانند ندارد؛ ج) استدلال ابوالهذیل که از مقدمات زیر تشکیل شده است: اجسام، دارای معانی اجتماع و افتراق و حرکت و سکون اند؛ معانی یاد شده حادث اند؛

جسم از این معانی حادث، خالی است و بر آنها، مقدم نیست. هرگاه جسم از این معانی حادث خالی و بر آنها مقدم نباشد، باید مانند آنها حادث باشد (عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۵۵-۵۶).

این مقدمه‌ها البته چالش برانگیز شدند و اصم و گروهی از ملحدان، اصحاب کمون و ظهور، اصحاب هیولی و ابن راوندی و ملحدان به ترتیب، به مخالفت با مقدمه‌های نخست تا چهارم برخاستند (عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۵۶-۷۰).^۱ استدلال ابوالهذیل نیز مورد تأیید نوبختی و سید مرتضی نبود، زیرا به باور آنها معانی چهارگانه اجتماع و افتراق و حرکت و سکون پس از پیدایش جسم پدید می‌آیند، نه هنگام آن. خود آنها حدوث اجسام را از راه مکان‌مندی که جسم هیچ‌گاه از آن جدا نیست اثبات می‌کردند. هر چند نوبختی می‌توانست از این راه دلیلی بر وجود خدا ترتیب بدهد؛ کاری که به‌ظاهر سید مرتضی کرد (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۰)، اما از آنجا که این نظریه مخالفت‌هایی را برانگیخت،^۲ از آن چشم پوشید و از راه حدوث اعراض به اثبات مدعا پرداخت که در تقریر آن - چنان که دیدیم - به جواز و امکان اعراض تمسک می‌شد.

البته بعید هم نیست که مراد نوبختی از «حادث» در استدلال خویش که می‌گوید: «و ثبوت حدث یوجب ثبوت صانع، لأنه ممکن فلا بد له من مؤثر» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۲۸)، هر حادثی، اعم از جسم و عرض باشد که در این صورت، استدلال او در تأیید وجود خدا، در واقع آمیزه‌ای از برهان‌های حدوث و امکان و وجوب و برهانی جدید است. همچنان که می‌بینیم استدلال نوبختی وجود «آفریدگار» را اثبات می‌کند، نه «واجب الوجود» را، زیرا واجب الوجود از دیدگاه متکلمان سده چهارم و پنجم، صفت خداست و به ذات او اشاره‌ای ندارد. آنچه نوبختی را بر آن داشت که خدا را واجب الوجود بشناسد، تبیین و توجیه صفات خدا بود؛ صفاتی چون این‌همانی صانع و مدبر جهان، عینیت ذات و صفات و تغییرناپذیری خدا و نیز تبیین و توجیه کارآمدتر عرض نبودن خدا و عمومیت قدرت او. از سوی دیگر، متکلمان عقیده داشتند با استناد به امکان، برای عالم علت اثبات می‌شود، نه فاعل، در حالی که خدا فاعل عالم است، نه علت آن (نک: عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۵۱).^۳

۱. ابن سینا نیز این استدلال را نامعتبر می‌شناسد (نک: ابن سینا، بی تا: ۳۷).

۲. برای دیدن اشکال‌هایی بر این مدعا و نقد آن نک: سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۴۴-۶۰.

۳. تفاوت علت با فاعل در این است که علت از معلول جدایی نمی‌پذیرد، بر خلاف فاعل.





نوبختی برای پرهیز از این اشکال، اراده خدا را علم به مصلحت تفسیر می‌کند و به این ترتیب، خدایی را در ذهن تصور می‌کند که از سویی از قوه و امکان مبراست و در نتیجه اراده او قصد نیست و از سوی دیگر، مصالحی که تشخیص می‌دهد، مقید به زمان و مکان‌اند و در نتیجه، از فعل خویش جدایی‌پذیر است. سید مرتضی نیز برهان حدوث را معتبر می‌شناسد (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۲)، در حالی که علامه حلی برهان صدیقین ابن سینا را گران‌قدرتر و استوارتر از برهان حدوث ارزیابی می‌کند، هرچند با آن مخالفتی ندارد (حلی، ۱۴۱۵: ۲۵۸؛ نیز نک: همو، ۱۴۳۰: ۱۵۱ و ۱۵۳). به‌ویژه اینکه تفسیر متکلمان از قدرت و اراده آفریدگار با حدوث عالم سازگار است، نه قدم آن.

از دیگر آرای مهم نوبختی، تفسیر او از اراده خداست که تبیین آن بیش از هر صفت دیگری چالش‌برانگیز شد، زیرا اراده خدا یا عین ذات اوست و خدا مرید لافسه است، یا زائد بر ذات اوست و خدا مرید به اراده است. اگر اراده عین ذات او باشد، با کراهت او منافات پیدا می‌کند و اگر زائد بر ذات او باشد، یا باید قدیم باشد و یا حادث. اراده خدا قدیم نیست، به همان دلیلی که در رد معانی قدیم گفته می‌شود و اگر اراده او حادث باشد، چنانچه محل آن ذات حق تعالی باشد، محل حوادث می‌شود که محال است، و اگر غیر خدا باشد، یا باید جماد باشد، یا برخوردار از حیات. اگر جماد باشد، قیام اراده به آن محال است و اگر برخوردار از حیات باشد، حکم اراده باید به محل آن بازگردد، نه خدا (نوبختی، ۱۴۱۳: ۳۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ج ۷-۸؛ مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۷۹-۳۸۵). بر همین اساس، شیخ مفید اتصاف خدا به اراده را مجازی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۸) و آن را به حکم سماع می‌پذیرد، نه عقل (مفید، ۱۴۱۳: الف: ۵۳). به باور او، اراده خدا وقتی به افعال خود او تعلق بگیرد، همان افعال اوست و وقتی به افعال مخلوقاتش تعلق بگیرد، امر به آنهاست (مفید، ۱۴۱۳: الف: ۵۳). اما سید مرتضی، اتصاف خدا به اراده را حقیقی می‌داند و آن را حادث لا فی محل می‌پندارد (مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۷۱؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۰)؛ نظری که شیخ مفید به صراحت آن را رد می‌کند (مفید، ۱۴۱۳، ج ۸).

نوبختی، هیچ کدام از این دو نظر را درست نمی‌داند و راه حل را در تأویل اراده خدا می‌بیند. به باور او، اراده خدا علم او به مصلحت نهفته در فعل است که او را به انجام آن فرا می‌خواند (نوبختی، ۱۴۱۳: ۳۹). علامه حلی تفسیر نوبختی از اراده خدا را می‌پذیرد (حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۹ - ۲۸۰) و این تفسیر از اراده خدا نیز بیانگر آشنایی عمیق نوبختی با فلسفه است، زیرا

فیلسوفان نیز اراده الهی را به علم ارجاع می‌دهند، ولی علم به نظام احسن. او با جایگزین کردن نظام احسن با مصلحت، توانست تفسیر فلسفی اراده خدا را با آرای کلامی خویش و از همه مهم‌تر نسبت امکانی میان خدا و مخلوقات همسو کند.

دو نکته دیگر نیز در آرای خداشناختی نوبختی خودنمایی می‌کند: یکی، تأویل صفات ثبوتی ذات حق تعالی و دیگری، توقیفی‌ندانستن اسمای الهی. او در حق تعالی، حیات را به معنای ممتنع‌نبودن صدور فعل بر او می‌داند و به این ترتیب، آن را به قدرت ارجاع می‌دهد؛ سمع و بصر را علم به مسموعات و مبصرات و اراده را علم به مصلحت نهفته در فعل که او را به انجام آن فرامی‌خواند، تفسیر می‌کند. او کلام را صفت فعل می‌داند و لذت را گونه‌ای علم و ادراک تلقی می‌کند و در نتیجه، صفات ثبوتی خدا را به علم و قدرت فرو می‌کاهد (نوبختی، ۱۴۱۳: ۳۸-۳۹ و ۴۴). توانمنددیدن عقل در تأویل صفات خدا، نوبختی را به این نتیجه کشاند که عقل توانایی کشف آنها را نیز دارد. از همین رو، او خدا را مبتهج به ذات خویش و واجب‌الوجود دانست (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۳ و ۴۴). در مقابل، سید مرتضی از تأویل صفات خدا و ارجاع یکی به دیگری پرهیز کرد و اصرار داشت که صفات را به همان معنای حقیقی عرفی‌شان به کار ببرد و در نتیجه، حیات را صفتی ثبوتی و حالتی در ذات خدا، سمع و بصر را صفتی غیر از علم و حیات و اراده را نیز قصد تفسیر می‌کند (مرتضی، ۱۳۸۱: ۸۲، ۹۷ و ۳۷۰). بر همین اساس، چون وی لذت را با شهوت متلازم می‌داند (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۸۱)، آن را بر خدا ممتنع می‌شمرد. او البته خدا را واجب‌الوجود مطلق می‌شناسد (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۹)، اما با این حال، از اطلاق آن بر خدا خودداری می‌ورزد، به ظاهر به این دلیل که بین وجوب وجود و قدم تلازمی نمی‌بیند (مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۴۴).

علامه حلی، حیات را صفت سلبی، به معنای ممتنع‌نبودن علم و قدرت تعریف می‌کند (حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۴). همچنین در مورد سمیع و بصیر بودن خدا، چون نه دلیل عقلی‌ای در تأیید آن و نه در رد آن دارد. بنا را بر جمع آرای موافقان و مخالفان می‌گذارد، به گونه‌ای که به گفته خودش، نیاز به تأویل آیات قرآن نباشد: خدا مدرک، سمیع و بصیر است به دلیل سمعی، اما ادراک او از راه حواس نیست، به دلیل عقلی (حلی، ۱۴۱۵: ۲۸۲ - ۲۸۵). او همچنین، در مناہج‌الیقین با این توجیه که متکلمان و فیلسوفان لذت را به اشتراک لفظی به دو معنا به کار می‌برند، نظر هر دو گروه را حق تشخیص می‌دهد، ولی چون اسماء‌الله را توقیفی





می‌داند، از اطلاق لذت بر خدا اکراه دارد (حلی، ۱۴۱۵: ۳۲۸)، اما در تسلیک النفس الی حظیره القدس با قاطعیت نظر و استدلال فیلسوفان را رد می‌کند (حلی، ۱۴۲۶: ۱۵۵).

رابطه خدا با جهان آفرینش

متکلمان امامیه و معتزله رعایت مصالح دینی و دنیایی را بر خدا واجب می‌دانند، اما در پاسخ به این پرسش که آیا رعایت اصلح بر خدا واجب است، هم‌نظر نیستند. معتزله بغداد رعایت بهترین و بیشترین خیر و مصلحت مخلوقات و بندگان در دین و دنیای آنها را بر خدا واجب می‌شمردند، بر خلاف بیشتر معتزلیان بصره که آن را واجب نمی‌دانستند. معتزله بغداد چون اصلح در دنیا را بر خدا واجب می‌دانستند، حکم به وجوب آفرینش جهان و تکلیف انسان می‌کردند. به همین دلیل، بر خدا روانی‌دانستند که انسان را از همان آغاز در بهشت بیافریند. اختلاف نظر معتزله بغداد و بصره به متکلمان امامیه نیز راه یافت و برخی مانند شیخ مفید جانب معتزله بغداد را گرفتند و برخی دیگر مانند سید مرتضی از دیدگاه معتزله بصره دفاع کردند. در این میان، نوبختی گرچه اصل دیدگاه معتزله بغداد را می‌پذیرد و در تأیید آن و نقد استدلال‌های مخالفان می‌کوشد، اما در مورد وجوب تکلیف از آن عدول می‌کند و به طور ضمنی دیدگاه معتزله بصره را تأیید می‌کند. او در تأیید مدعای خویش بر جود و نیز قدرت بی‌پایان خدا تکیه می‌کند.

به باور او، اگر خدا اصلح را انجام ندهد، هم جواد و بخشنده نیست و هم نشانه نقص در قدرت اوست، زیرا او به وجود مفسده در آن علم دارد؛ با این وصف، توجیهی جز نقص در قدرت او باقی نمی‌ماند (نک: نوبختی، ۱۴۱۳: ۵۵)؛ در حالی که به نظر سید مرتضی بخل یک صفت ناپسند اخلاقی است که شایستگی نکوهش دارد و بر کسی قابل اطلاق است که از ادای حق واجب خودداری ورزد، نه از تفضل (مرتضی، ۱۴۳۱: ۲۰۰؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۶۵). علامه حلی به پیروی از ابوالحسین بصری، دامنه وجوب اصلح را حتی از آنچه نوبختی می‌اندیشید نیز محدودتر دانسته است. به باور او در آفرینش مخلوقات، اصلح در صورتی بر خدا واجب است که اولاً، سقف داشته باشد و از حدی فراتر نرود؛ ثانیاً، مصلحت با مفسده آمیخته نباشد. تنها در این صورت خدا برای ایجاد مصلحت انگیزه دارد، بی‌آنکه صارفی او را از آن بازدارد (حلی، ۱۳۹۹: ۳۷۲).

پیش تر گذشت که از دیدگاه نوبختی، اگر خدا جهان را به گونه دیگری می‌آفرید، با مفسده همراه بود. نتیجه‌ای که از این سخن برمی‌آید آن است که آفریدن نظامی بهتر و پرمفعت‌تر از آنچه خلق شده امکان‌پذیر نیست، ولی اگر امکان می‌داشت، بی‌گمان خدا آن را می‌آفرید. بنابراین، نظام کنونی آفرینش، نظام اصلح است. نظام اصلح در جهان‌بینی نوبختی، شبیه نظام احسن حکماست، با این تفاوت مهم که نظام احسن برخاسته از ضرورت فلسفی است و احسن‌نامیدن آن بدان دلیل است که فعل خداوند احسن الخالقین و کمال مطلق است که گویا بر اساس ضرورت علی و معلولی جز این را نمی‌توانست بیافریند؛ در حالی که نظام اصلح در ضرورت اخلاقی ریشه دارد که حق تعالی به دلیل جود و کرم خویش، متعهد و ملتزم است جهانی را بیافریند که از میان جهان‌های ممکن بسیاری که می‌توانست بیافریند، بیشترین صلاح، نفع، لذت و شادمانی را برای مخلوقات آن فراهم سازد (برای مطالعه بیشتر، نک: عبد الجبار، ۱۳۸۲، ج ۱۴: ۱۱۴-۱۱۵).



رابطه خدا با انسان

از دیدگاه نوبختی، سید مرتضی و علامه حلی برخلاف نظر متکلمان وابسته به مکتب بغداد، هدف از تکلیف دست‌یافتن به ثواب و پاداش نیست، بلکه قرار دادن مکلف در معرض نفع عظیمی است که چون با استحقاق مدح همراه است، جز از راه تکلیف به دست نمی‌آید. به نظر آنها، هرچند تکلیف تفضلی از سوی خداست، ولی از آنجا که تکلیف اقتضای لطف دارد تا مکلف بتواند وظایف دینی‌اش را به‌درستی انجام دهد، سبب وجوب لطف بر خدا می‌شود. نتیجه‌ای که از این دیدگاه برمی‌آید آن است که حق تعالی باید همه مکلفان، اعم از کافر و مؤمن را یکسان از لطف خویش برخوردار سازد (نوبختی، ۱۴۱۳: ۵۵؛ مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۰۸ و ۱۹۰-۱۹۱).

نوبختی رابطه خدا با انسان را بر پایه عدل تصویر می‌کند. او نیز مانند سید مرتضی و علامه حلی و دیگر متکلمان عدل‌گرا، عقل را در شناخت حسن و قبح اخلاقی توانا می‌داند، ولی در پاسخ به این پرسش که آیا حسن و قبح افعال را ذاتی می‌داند یا نه، باید گفت بعضی از متکلمان عدل‌گرا عقیده داشتند قبیح، قبیح است، زیرا دارای وجهی مانند ظلم است که اقتضای قبح دارد و بعضی دیگر مانند ابوالقاسم بلخی معتقد بودند قبیح، قبیح است به سبب



صفت و عین آن (عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۳۰۸). از این دو دیدگاه، شیخ مفید دومی را برگزید و سید مرتضی، اولی را. به نظر شیخ مفید حسن و قبح صفت [ذاتی] فعل اند که تغییر و تبدیل نمی پذیرند (مفید، ۱۴۱۳: ب: ۸۵)، در حالی که به نظر سید مرتضی، حسن و قبح، وجه و صفتی [زاید بر ذات و] در فعل اند که سبب حسن یا قبح فعل می شوند، با این تفاوت که تأثیر وجه حسن، تنها در حد مقتضی و مشروط به این است که وجه قبح از آن منتفی گردند (مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۱۰ و ۳۲۲ - ۳۲۳). از این عبارت نوبختی که «اَنَا عِنْدَ كَوْنِهِ ظَلَمًا نَحْكُمُ بِقَبْحِهِ فَالْمَوْثُرُ فِيهِ نَفْسُ كَوْنِهِ ظَلَمًا» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵)، برمی آید که او همچون سید مرتضی می اندیشید. علامه حلی نیز با آنها هم نظر است (حلی، ۱۴۱۵: ۳۵۷ - ۳۵۸؛ همو، ۱۴۳۰: ۳۴۷).

متکلمان عدل گرا احکام اخلاقی را مطلق می شمردند که بر خدا و انسان به یکسان قابل حمل اند. به نظر آنها، خدا بر فعل قبیح قدرت دارد، ولی هرگز آن را اراده نمی کند. مهم چگونگی اثبات این مدعاست. نوبختی به صراحت از یک استدلال تمثیلی بهره می گیرد و می گوید: ما انسان ها زمانی فعل قبیح انجام می دهیم که یا از قبح آن ناآگاه باشیم، یا به انجام آن نیازمند باشیم و یا ندانیم که به انجام آن نیاز نداریم. همه این احتمال ها در مورد حق تعالی منتفی اند. پس خدا فعل قبیح انجام نمی دهد (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۵). استدلال سید مرتضی نیز همین است (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۳۳۷). یکی از پیش فرض های این تمثیل آن است که ما انسان ها از قدرت و اختیار برخورداریم و دیگر اینکه ما انسان ها بدان سبب فعل قبیح انجام نمی دهیم که از قبح فعل و بی نیازی خودمان از انجام آن آگاهیم. در تاریخ کلام، هر دو پیش فرض چالش برانگیز شدند. اشاعره بر پیش فرض نخست اشکال کرده اند که اگر انسان بر فعل و ترک قدرت داشته باشد، برای فعل به مرجح نیاز می یابد. حال، این مرجح اگر فعل انسان و مستند به قدرت او باشد، به مرجح دیگری نیاز دارد و به این ترتیب سر از تسلسل درمی آورد و اگر فعل خدا باشد که عین جبر است (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۶؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۱۳؛ اعرجی، ۱۳۸۱: ۳۱۸). نوبختی پاسخ می دهد: مرجح افعال [اختیاری] انسان، علم به مصلحت امور است. اگر هم فعلی گاهی مصلحت آمیز باشد و در زمان دیگر مفسده خیز، باز علم به اینکه انجام آن در زمان خاصی به مصلحت است، مرجح فعل است (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۶).

بنابراین از دیدگاه نوبختی، مرجح از سنخ علم است و از آنجا که نسبت علم به مصلحت موجود در فعل یا وقت، با فعل و ترک یکسان نیست، به مرجح دیگر نیاز ندارد، بر

خلاف اراده که چون هم به فعل و هم به ترک می‌تواند تعلق بگیرد، به خودی خود مرجح نیست. علامه حلّی با اینکه مانند نوبختی، اراده را در انسان به معنای قصد (غیر از علم) می‌داند، ولی بر خلاف او، اراده را مرجح می‌داند، نه علم به مصلحت را و همچنین آن را مرجح ضرورت‌بخش می‌داند، در حالی که نوبختی به ظاهر به ضرورت علی و معلولی باور ندارد (حلّی، ۱۴۱۵: ۳۷۱).

از سوی دیگر، اشاعره اشکال کرده‌اند که اگر انسان فاعل افعال خودش باشد، باید به [جزئیات] آن علم داشته باشد، در حالی که چنین نیست. نوبختی این اشکال را قابل اعتنا نمی‌داند، زیرا به نظر او فعل زمانی می‌تواند دلیل بر علم و آگاهی فاعل به [جزئیات] فعل باشد که از اتقان برخوردار باشد؛ در حالی که در افعال انسان اتقانی نیست تا دلیل بر علم باشد (نوبختی، ۱۴۱۳: ۴۶). مطابق این پاسخ، مصحح فعل، قدرت است، نه علم. علم تنها بر کیفیت فعل تأثیرگذار است و در ایجاد آن نقشی ندارد، حال آنکه علامه حلّی، به پیروی از فیلسوفان، تأثیر علم در ایجاد فعل اختیاری را به صراحت می‌پذیرد و در مقابل اشکال اشاعره از این موضع که در افعال اختیاری انسان علم اجمالی کافی است، به دفاع از نظر خویش می‌پردازد (حلّی، ۱۴۱۵: ۳۷۱؛ همو، ۱۴۳۰: ۳۵۴).

امام‌شناسی

ادله‌ای که نوبختی برای اثبات امامت عامه به آنها استناد می‌کند، عقلی - سمعی‌اند. این ادله به شرح زیر است:

۱. دلیل عقلی لطف: طبق این استدلال، امامت لطف است، زیرا سبب نزدیکی بندگان خدا به اطاعت و دوری آنها از معصیت می‌شود و بدون آن وضعیت زندگی آنها تباه و آشفته می‌شود. لطف بر خداوند واجب است؛ پس امامت واجب است (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۵). سید مرتضی در الشافی فی الامامة و دیگر آثارش، همچون نوبختی به دلیل لطف روی می‌آورد (مرتضی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۴۷؛ همو، ۱۴۳۱: ۴۱۰). با گذشت زمان، بر اهمیت و اعتبار دلیل لطف در تفکر شیعی افزوده شد تا جایی که تنها دلیلی است که علامه حلّی در اثبات امامت بدان استناد می‌کند (حلّی، ۱۴۳۰: ۴۰۴؛ همو، ۱۴۱۵: ۴۳۹ - ۴۴۰).

۲. دلیل عقلی دیگری که نوبختی به «اصحابنا» نسبت می‌دهد و معلوم نیست که مورد تأیید خود او نیز باشد، آن است که امام می‌تواند انسان‌ها را به صنایع و تشخیص غذاها از





سموم و... راهنمایی کند (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۵). شیخ مفید در عین حال که آگاهی ائمه از همه صنایع و زبان‌ها را به لحاظ عقلی ممکن می‌داند و با وجود روایت‌هایی به این مضمون، در وقوع آن تردید می‌کند. به گفته او، نوبختیان علم ائمه به همه صنایع و زبان‌ها را به لحاظ عقلی واجب می‌دانستند که این نظر آنها با اقبال مفوضه و دیگر غلات مواجه شد (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۷).

قاضی عبد الجبار در نقد دلیل دوم می‌گوید: چگونه است که چارپایان با اینکه از عقل بی‌بهره‌اند، سالم‌تر و حتی بیشتر از بسیاری از انسان‌ها زندگی می‌کنند ما انسان با وجود برخورداری از عقل و دانش، به تنهایی توانایی تشخیص غذا از سم را ندارد؟! (عبد الجبار، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۵-۳۶). سید مرتضی با تأیید نظر او می‌افزاید که حتی اگر انسان از راه تجربه نمی‌توانست غذا را از سم تشخیص دهد و در نتیجه، استدلال قوت و اعتباری داشت، باز هم از پس اثبات مطلوب امامیه که نیاز به امام در همه زمان‌هاست بر نمی‌آمد، زیرا کافی بود نخست امامی، انسان را از غذا و سم آگاه سازد و سپس راهنمایی‌های او نسل به نسل برای آیندگان حفظ شود (مرتضی، ۱۴۱۰ ب، ج ۱: ۷۴).

۳. ادله سمعی نیز شاهد دیگر نوبختی بر مدعای او هستند از جمله او به آیه شریفه «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مانده: ۴۱). (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۵) استناد می‌کند. وجه دلالت آیه این است که تک‌تک مسلمانان نمی‌توانند متولی اجرای احکام و حدود الهی شوند، بلکه این امام است که اجرای آنها را بر عهده دارد. بنابراین، از باب مقدمه واجب، تعیین و نصب امام واجب می‌گردد (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۳). قاضی عبد الجبار، هر چند برای اثبات ضرورت امامت دلیل عقلی را معتبر نمی‌شناسد، اما به دلیل سمعی بها می‌دهد و از جمله همین آیه را شاهد می‌آورد (عبد الجبار، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰، ۴۱). حال آنکه سید مرتضی استناد به آیاتی همچون «السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» را برای اثبات ضرورت امامت نادرست می‌داند، زیرا به نظر او حضور امام در جامعه اسلامی شرط وجوب اقامه حدود است، نه مقدمه آن.

بنابراین، بدون حضور امام در جامعه، اجرای حدود شرعی اصولاً واجب نیست (مرتضی، ۱۴۱۰ ب، ج ۱: ۱۰۴). به باور او وجوب امامت، به‌ویژه روایت شیعی امامی آن صرفاً عقلی است. عقل می‌تواند به تنهایی به ضرورت امامت و ویژگی‌های امام پی ببرد تا جایی که اگر اصل امامت از راه عقل بر ما معلوم نمی‌شد، به روایت‌های مأثور از پیامبر گرامی اسلام ۹ نوبت نمی‌رسید. (سید مرتضی، ۱۴۱۰ ب، ج ۱: ۱۲۸). علامه حلی بر این نظر او مهر تأیید زد. او وجوب

امامت را نزد امامیه، عقلی توصیف می‌کند (حلی، ۱۴۳۰: ۴۰۳-۴۰۴؛ همو، ۱۴۱۵: ۴۳۹)، در حالی که از متکلمان متقدم، شیخ مفید و جوب آن را به ظاهر سمعی و نوبختی عقلی - سمعی می‌شمرد.

دلیل نقلی دیگر روایتی از پیامبر گرامی اسلام ﷺ است که فرمود: «الأئمة من قریش» که هر چند در قالب جمله خبری بیان شده، مقصود از آن امر و الزام است (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۵). قاضی عبد الجبار نیز وجوب امامت را شرعی می‌داند، ولی در دلالت این روایت بر وجوب امامت تردید دارد (عبد الجبار، ۱۴۱۰، ج ۱، ۲۰: ۴۸). سید مرتضی بر او خرده می‌گیرد که گرچه روایت در ظاهر به لفظ خبر است، معنای امری دارد و کسی که وجوب امامت را سمعی می‌داند، چرا به این روایت استناد نکند؟! (مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۴-۱۲۵).

۴. اجماع صحابه و مسلمانان صدر اسلام نیز شاهد دیگری بر وجوب اصل امامت است (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۵). البته به نظر قاضی عبد الجبار، امامیه برای اثبات ضرورت امامت نمی‌تواند به دلیل اجماع متوسل شوند، زیرا به باور آنها اجماع تنها در صورتی حجت و معتبر است که کاشف از قول امام باشد. با این وصف، اثبات امامت از راه اجماع، مستلزم دور است. افزون بر این، با استناد به اجماع، امامت به روایت غیر شیعی آن اثبات می‌گردد (عبد الجبار، ۱۳۸۲، ج ۱، ۲۰- ۲۶). اما بر اساس نظر اهل سنت و از جمله خود او، یکی از دلایل ضرورت امامت، اجماع است که گرچه امت اسلامی در تعیین جانشین پیامبر دچار اختلاف شدند، اما در اصل ضرورت امامت برای اجرای احکام شرعی اتفاق نظر داشتند (مرتضی، ۱۴۲۲: ۵۱۰). او به دیدگاه خوارج و کسانی همچون اصم و ضرار که منکر ضرورت امامت بودند، اعتنایی نمی‌کرد (مرتضی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۷-۴۸). سید مرتضی در مقام نقد یادآور می‌شود که خوارج یکی از فرقه‌های اسلامی‌اند و اصم و ضرار طرفداران بسیاری داشتند. بنابراین، نمی‌توان به دیدگاه آنها بی‌اعتنا بود و به‌سادگی ادعای اجماع کرد (مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۲-۱۲۳).

نوبختیان به‌ظاهر نخستین متکلمان امامیه بودند که کوشیدند ضرورت امامت را توجیه عقلی کنند. حال یا از روی اختیار و به دلیل ذوق فلسفی خویش، یا از روی اضطرار و برای دفاع از حقانیت مذهب خویش. آنها برای این منظور بر برخی فواید امامت مانند راهنمایی به صنایع و زبان‌ها و تشخیص غذا از سم تکیه کردند که البته دلیل مناقشه‌برانگیزی بود تا جایی که بعضی از متکلمان امامیه از جمله سید مرتضی نیز آن را مردود شمردند.





شاید نوبختی نخستین متکلمی باشد که افزون بر ادله سمعی، به توجیه عقلی آن بر اساس قاعده لطف روی آورد که با اقبال سید مرتضی و متکلمان پس از او روبه‌رو شد تا جایی که به تدریج، ستون خیمه امام‌شناسی شیعه امامیه شد. از دو احتمال یادشده، دومی درست‌تر به نظر می‌رسد، زیرا ادله نقلی‌ای که به آنها استناد می‌شود یا درباره دلالت آنها بر وجوب امامت تردید داشتند، مانند روایت «الأئمه من قریش» و یا اینکه تنها در حد اثبات امامت به معنای زمامداری سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی، اجرای حدود و احکام شرعی کارایی داشت و از اثبات مرجعیت دینی امامان ناتوان بود. از این رو، می‌توان ادعا کرد که روی آوردن متکلمان امامیه به دلیل عقلی لطف، نتیجه الزام تاریخی بوده است.

نکته مهم دیگری که با مقایسه آرای امام‌شناختی نوبختی، سید مرتضی و علامه حلی می‌توان بدان راه برد، آن است که هرچند همه آنها در مقام پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان برآمده‌اند، اما در رویکرد آنها می‌توان تفاوت‌هایی را بازشناخت که بر تقدم زمانی نوبختی نیز دلالت دارند:

۱. اشکال‌هایی که نوبختی و سید مرتضی بررسی و نقد می‌کنند، ناظر به وجوب عقلی - سمعی امامت‌اند، در حالی که اشکال‌هایی که علامه حلی به نقد آنها می‌پردازد، ناظر به وجوب عقلی آن هستند.

۲. نوع رویارویی نوبختی و سید مرتضی با اشکال‌هایی که بر امامت شده، عینی و زنده است، در حالی که مواجهه علامه حلی با آنها بیشتر صبغه ذهنی دارد.

۳. استدلال بر امامت علی بن ابی‌طالب ۷ در دوره متأخر و در آثار نصیرالدین طوسی و علامه حلی، تعدد و تنوع بیشتری یافت و شواهد قرآنی، روایی و تاریخی دیگری نیز در اثبات امامت و برتری امام علی ۷ و هم در قدح جانشینی افراد دیگر مانند ابوبکر، عباس، عمر و عثمان آورده شد (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۲۳-۲۹۲؛ حلی، ۱۴۱۵: ۴۶۱-۴۷۹؛ همو، ۱۴۳۰: ۴۱۲-۴۲۸).

۴. نکته جالب دیگر در آثار علامه حلی آن است که از لحن کلام او برمی‌آید که روی سخنش بیشتر با مؤمنان است و هدف وی، تحکیم پایه‌های اعتقادی آنها و تبلیغ و گسترش تشیع در میان تازه مسلمانان است، در حالی که با مطالعه آثار متکلمانی همچون نوبختی و سید مرتضی به وضوح می‌توان احساس کرد که هدف آنها در وهله نخست، دفاع از حریم امامت و حقانیت مذهب تشیع در مقابل شبهات مخالفان است. شاهد بر مدعا این که آنها به نقد و رد اشکال‌های مخالفان بر امامت علی بن ابی‌طالب ۷ نیز همت گماشته‌اند، در حالی

که علامه حلّی کتاب الألفین را با بیش از چهارصد صفحه در موضوع امامت می‌نگارد که در آن حتی یک سطر به اشکال‌های مخالفان بر امامت خاصه اختصاص نمی‌دهد. از همین‌رو، باید گفت استدلال‌های متکلمان متقدم بیشتر رنگ و بوی جدلی و استدلال‌های متکلمان متأخر رنگ و بوی خطابی دارد که البته شرایط تاریخی عصر مغولان غیر از این هم ایجاب نمی‌کرد.

یکی از اشکال‌های مخالفان بر امامت عامه و نیز مقایسه پاسخ متکلمان امامیه متقدم و متأخر بدان در فهم عمق افکار امام‌شناختی آنها اهمیت بسزایی دارد و آن اینکه گفته‌اند دوره فترت پیامبران نشان می‌دهد که وجود معصوم همواره و در هر عصری ضرورت ندارد (عبد الجبار، ۱۳۸۲، ج ۱، ۲۰-۲۳). نوبختی پاسخ می‌دهد: امت‌های پیشین عصمت افراد خاصی را ادعا کرده‌اند (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۵). بنابراین، از اینکه دوره‌هایی از تاریخ از پیامبر خالی باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که به کلی از معصوم خالی بوده است. پاسخ او با نظر سید مرتضی قابل مقایسه است که می‌گوید کسی می‌تواند از فترت در نبوت، فترت در امامت را نتیجه بگیرد که نبوت را در هر حال واجب بداند (مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۶-۴۷).

بنابراین، از دیدگاه او وجود معصوم در هر دوره‌ای ضرورت ندارد. در این میان، علامه حلّی بعدها، جانب نوبختی را گرفت (حلّی، ۱۴۱۵: ۴۸۰). از سوی دیگر، نوبختی در پاسخ به یکی از اشکال‌ها بر دلالت حدیث غدیر بر امامت علی ۷، اظهار می‌کند که آن حضرت حتی در زمان پیامبر گرامی اسلام ۹ نیز امام بود (نوبختی، ۱۴۱۳: ۸۴، حلّی، ۱۴۱۵: ۲۲۲؛ اعرجی، ۱۳۸۱: ۵۰۹-۵۱۰)؛ پاسخی که با انتقاد و مخالفت سید مرتضی رو به رو شد (مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۹۳). آیا از کنار هم گذاشتن این دو مطلب می‌توان نتیجه گرفت که نوبختی معصومانی را که در دوره فترت در جامعه حضور دارند و به تعبیر علامه حلّی زمین از وجود آنها خالی نیست، امام می‌دانست؟ اگر بتوان چنین نتیجه‌ای گرفت، می‌توان برای پی‌گیری تأثیر احتمالی عقاید اسماعیلیه بر افکار او سرنخ‌هایی را به دست آورد.

فرجام‌شناسی

نوبختی دو تعریف از معاد به دست می‌دهد: الف) گردآمدن اجزای بدن پس از پراکندگی آنها؛ ب) اعاده معدوم. برای تصور و سپس تصدیق چگونگی رستاخیز از دیدگاه نوبختی، باید نخست تصور روشنی از نظر او درباره ماهیت انسان داشته باشیم. به نظر نوبختی انسان





عبارت است از همین مزاج [بنیه^۱] تشکیل شده از اجزای لایتجزایی که گرچه هیچ کدام از آنها از حیات و به تبع آن، از علم، قدرت، اراده و ... برخوردار نیستند، اما ترکیب آنها با هم چیزی برخوردار از حیات را می‌سازد و به تبع آن صفات انسانی در او ایجاد می‌شود. طبق این دیدگاه، چون اجزای سازنده انسان جوهرند، از بقا برخوردارند، بر خلاف اعراض آن که لحظه به لحظه حادث می‌شوند.

اما اینکه جوهر چگونه باقی می‌ماند، متکلمان نخستین در پاسخ دو نظریه پرداختند: بعضی از آنها، مانند شیخ مفید عقیده داشتند بقای جوهر به عرض بقا وابسته است که مانند دیگر اعراض باید آن به آن خلق شود. بنابراین، هرگاه خدا اراده کند و عرض بقا را در آن نیافریند، جوهر نابود می‌شود. برخی دیگر که به گفته شیخ مفید، ابو علی و ابوهاشم جیایی و طرفدارانشان هستند، چنین تصویری از بقا را به این دلیل که مستلزم دور است درست نمی‌دانند. به نظر آنها جوهر به خودی خود باقی می‌ماند تا زمانی که خدا اراده کند آن را نابود سازد که در این هنگام فنا را - در آن، یا بیرون از آن - خلق می‌کند (نک: مفید، ۱۴۱۳ الف: ۹۶ - ۹۷).

نوبختی نیز همین نظر دوم را دارد. او در توضیح چگونگی نابودی جوهر می‌گوید: «جوهر با نابودی چیزی که به آن نیاز دارد نابود نمی‌شود، زیرا نیازی نیست؛ پس نابود نمی‌شود مگر از راه ضد» (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۱). اما انسان خود این جوهرهای فرد نیست، بلکه ترکیبی از آنهاست. پس باید پرسید: انسان چگونه نابود و دوباره از نو زنده می‌شود؟ نوبختی در جای خود سه راه برای نابودی اشیا فرض کرده است: معدم، انتفاء شرط و ضد. او راه اول و دوم را ردّ و راه سوم را اثبات می‌کند (نوبختی، ۱۴۱۳: ۳۵). بنابراین، مزاج انسان هم از راه ضد نابود می‌شود که با پوسیدن و پراکنده شدن اجزای بدن همراه است. در رستاخیز، دوباره این اجزا گرد می‌آیند و با هم ترکیب می‌شوند تا انسان دوباره از نو ساخته شود. اشکالی که بر این تصویر از معاد می‌شود آن است که چه بسا پس از مرگ و پیش از رستاخیز، اجزای پراکنده بدن، غذای جاندار دیگری شود. در زندگی دوباره، این اجزا جزو بدن کدام یک خواهند بود: آکل یا مأکول؟ پاسخ نوبختی و همفکرانش این است که از اجزای بدن، برخی اصلی و بقیه زاید هستند. اجزای اصلی در طبیعت نه گم می‌شوند و نه

۱. به گمان نگارنده، بنیه در اصطلاح کلامی، با مزاج در اصطلاح فلسفی معادل است.

جزو اصلی بدن جاندار دیگر قرار می‌گیرند، بلکه تا روز رستاخیز باقی می‌مانند.

با این توضیح روشن شد که دو تعریف نوبختی از معاد مکمل یکدیگرند: معاد گردآمدن دوباره اجزای بدن است که با مرگ پوسیده و پراکنده شده بودند و اعاده معدوم و بازسازی بنیه و ترکیب اجزایی است که با مرگ متلاشی شده بود (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۱). سید مرتضی در مجموع با نوبختی هم عقیده است، جز اینکه بر خلاف او اعاده تألیف را در رستاخیز بدن ضروری نمی‌شمرد (مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۵۳). بنابراین، او به تفسیر دومی که برای معاد گفته شد باور ندارد. علامه حلی نیز مانند نوبختی جوهر را پایدار می‌داند و بازگرداندن همه اجزای بدن را در رستاخیز انسان ضروری به‌شمار نمی‌آورد (حلی، ۱۴۱۵: ۴۹۳؛ همو، ۱۴۳۰: ۴۵۶ - ۴۵۷)، ولی بر خلاف نوبختی، بقای عرض را کم و بیش می‌پذیرد (حلی، ۱۴۱۵: ۱۳۰؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۲۹؛ همو، ۱۴۱۹: ۳۰۱). همچنین نابودی اشیا از راه خلق عرضی فنا را نامعقول می‌داند (حلی، ۱۴۱۵: ۴۸۹ - ۴۹۰؛ همو، ۱۴۳۰: ۴۸۶ - ۴۸۷). افزون بر این اعاده هر معدومی، [حتی عرض تألیف] را ممتنع می‌شمرد (حلی، ۱۴۳۰: ۴۸۳).

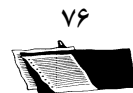
نتیجه‌گیری

نوبختی، متکلمی اندیشمند و نوآور، هم‌عصر سید مرتضی و ابوالحسین بصری و هم‌طبقه شیخ مفید و قاضی عبدالجبار است. نسب علمی او به زراره‌بن‌اعین می‌رسد و به‌ظاهر از شاگردان ابو علی و ابوهاشم جبایی و نیز استاد سید مرتضی و ابوالحسین بصری می‌باشد. شواهدی از جمله عقل‌گرایی او که صبغه فلسفی - معتزلی دارد و مایه‌هایی از اعتزال بغداد و بصره را توأمان دارد، گرایش فکری او به اخوان الصفا را نشان می‌دهد. همچنین ساختار کلام عقلی متأخر شیعه که «خداشناسی فلسفی»، «وجوب اصلح» و «عدل» سه رکن اصلی آن است، تراوش ذهن خلاق و اندیشه پویای اوست.

نوآوری‌های او در زمینه خداشناسی عبارتند از: بهره‌گیری از نظریه امکان در تقریر برهان حدوث، توصیف خدای تعالی به وحو و وجود و ابتهاج - که نشان از توقیفی‌ندانستن اسماء الهی دارد - و تأویل اراده خدا به علم به مصلحت. او از معتزله بغداد اصل وجوب اصلح را پذیرفت، اما آن را به آفرینش جهان و امور تکوینی محدود کرد و در مورد تکلیف، دیدگاه معتزله بصره را تأیید کرد که تکلیف را تفضلی از سوی خدا می‌دانستند که



در عین حال اقتضا می‌کند مکلفان را از لطف خویش برخوردار کند تا بتوانند وظایف دینی‌شان را انجام دهند. نیز از آنجا که خدا عادل است، همه مکلفان - اعم از کافر و مؤمن - را یکسان از این لطف بهره‌مند می‌سازد. نوبختی و جوب امامت را عقلی - سمعی می‌داند. احتمال دارد او نخستین متکلمی باشد که از راه قاعده لطف به توجیه قرائت شیعی از امامت پرداخته است. او انسان را همین مجموعه اعضا و جوارح تعریف می‌کند و بر همین اساس، زندگی پس از مرگ را اعاده معدوم به شمار می‌آورد.



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

کتابنامه

۱. آقابزرگ تهرانی، محمد محسن (۱۴۰۳ق./۱۹۸۳م.)، الذریعه الى تصانیف الشیعه، ج ۲۵، نقحه علی نقی منزوی، بیروت: دار الأضواء.
۲. ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم (۱۴۱۳ق.)، الیاقوت فی علم الکلام، با تحقیق و مقدمه علی اکبر ضیائی، قم: کتابخانه عمومی آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳. اشمیتکه، زاینه (۱۳۸۹)، اندیشه‌های کلامی علامه حلّی، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴. اعرجی، سید عمید الدین ابو عبدالله عبدالمطلب بن مجد الدین محمد حسینی (۱۳۸۱)، اشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت، تحقیق: علی اکبر ضیائی، تهران: میراث مکتوب.
۵. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق.)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۱ و ۶، اهتمام: سید محمود مرعشی و تحقیق: سید احمد حسینی، قم: بی‌نا.
۶. اقبال آشتیانی، عباس (۱۳۱۱)، خاندان نوبختی، تهران: چاپخانه مجلس.
۷. امین، سید محسن (بی‌تا)، اعیان الشیعه، ج ۲، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۸. انصاری قمی، حسن (۱۷۹۴)، «علامه قزوینی و کتاب الیاقوت ابن نوبخت»، قابل دسترسی در: <http://ansari.kateban.com>.
۹. بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳)، رجال السید بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالیه، تحقیق و تعلیقه: محمد صادق و حسین بحر العلوم، ج ۲، تهران: کتابخانه امام صادق ۷.
۱۰. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق.)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۱. بیاتی، حیدر عبد المناف (۱۳۸۹)، «نویسنده کتاب الیاقوت»، کتاب شیعه، سال اول، ش اول.
۱۲. الجاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر (۱۴۲۲ق./۲۰۰۱م.)، البخلاء، ج ۱، شرح و تصحیح: احمد عوامری بک و علی الجارم بک، بیروت: دار الکتب العلمیه.





۱۳. جلالی مقدم، مسعود (۱۳۷۸)، «ابوالحسین بصری»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، ج ۵، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۴. حمصی رازی، شیخ سدید الدین محمود (۱۴۱۲ق.)، المنقذ من التقليد، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۵. خاقانی، علی بن حسین (۱۴۰۴ق.)، رجال الخاقانی، تحقیق: سید محمد صادق بحر العلوم، اهتمام و مقدمه: شیخ حسن خاقانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. رازی، محمد بن زکریا (۱۳۷۱)، السیره الفلسفیه، ترجمه: عباس اقبال، تصحیح و مقدمه: پل کراوس، شرح احوال و آثار و افکار رازی، به همت مهدی محقق، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۱۷. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۳۱ق.)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۸. _____ (۱۴۰۵ق.)، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲ و ۳، مقدمه و اشراف: سید احمد حسینی و اعداد: سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم.
۱۹. _____ (۱۴۱۰ق. الف)، رسائل الشریف المرتضی، ج ۴، مقدمه و اشراف: سید احمد حسینی و اعداد: سید مهدی رجائی، قم: دار القرآن الکریم.
۲۰. _____ (۱۴۱۰ق. ب)، الشافی فی الامامه، تحقیق و تعلیق: سید عبد الزهراء حسینی، ج ۱ و ۲، تهران: مؤسسه امام صادق ۷.
۲۱. _____ (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۲۲. _____ (بی تا)، رساله المحکم والمتشابه المعروف بتفسیر النعمانی، قم: دار الشبستری للمطبوعات.
۲۳. _____ (۱۴۱۳ق. الف)، اوائل المقالات، تحقیق: شیخ ابراهیم انصاری، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۴. شیخ مفید، محمد بن نعمان عکبری بغدادی (۱۴۱۳ق. ب)، المسائل العکبریه، تحقیق: سید علی اکبر الهی خراسانی، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۵. _____ (۱۴۱۳ق. ج)، مسئله فی الإراده، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۲۶. قزوینی رازی، ابورشید عبدالجلیل بن ابی الحسین بن ابی الفضل (۱۳۷۱ق.)، النقص

- معروف به «بعض مثالب النواصب في نقض بعض فضائح الروافض»، مقدمه و تعليقه و مقابله و تصحيح: سيد جمال الدين حسيني ارموى معروف به محدث، بى جا: چاپخانه سپهر.
۲۷. _____ (۱۴۱۱ق./۱۹۹۱م.)، تأسيس الشبعة لعلوم الإسلام، بيروت: مؤسسه النعمان.
۲۸. صدر، سيدحسن (۱۳۹۶ق./۱۹۷۶م.)، الشيعة وفنون الإسلام، مقدمه: دكتور سليمان دنيا، قاهره: مطبوعات النجاح.
۲۹. _____ (۱۳۵۹)، تلخيص المحصل معروف به نقد المحصل، به انضمام رسائل و فوائد كلامى، اهتمام: عبدالله نورانى، تهران: انتشارات دانشگاه تهران با همكارى دانشگاه مك گيل.
۳۰. _____ (۱۴۰۷ق.)، تجريد الاعتقاد، تحقيق: محمدجواد حسيني جلالى، قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى.
۳۱. علامه حلى، ابومنصور حسن بن مطهر (۱۳۶۳)، انوار الملكوت فى شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمى زنجانى، قم: انتشارات رضى و انتشارات بيدار.
۳۲. _____ (۱۴۳۰ق./۱۳۸۸)، معارج الفهم فى شرح النظم، تحقيق: گروه فلسفه و كلام بنياد پژوهش هاى اسلامى، مشهد: بنياد پژوهش هاى آستان قدس رضى.
۳۳. _____ (۱۴۱۵ق.)، مناهج اليقين فى اصول الدين، با تحقيق يعقوب جعفرى مراغى، قم: دار الأسوه.
۳۴. _____ (۱۴۲۶ق.)، تسليك النفس الى حضيره القدس، تحقيق: فاطمه رضائى، قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۳۵. _____ (۱۳۹۹ق.)، كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، حواشى و تعليقات: آية الله سيد ابراهيم موسوى زنجانى، بيروت: مؤسسه الأعلمى للمطبوعات.
۳۶. _____ (۱۴۱۹ق.)، نهاية المرام فى علم الكلام، ج ۱، تحقيق: فاضل العرفان، اشراف: جعفر سبحانى، قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۳۷. علامه مجلسى، محمدباقر (۱۴۰۴ق.)، بحار الانوار، ج ۵۵، بيروت: مؤسسه الوفاء.
۳۸. قاضى القضاة، عبد الجبار بن احمد (۱۴۲۲ق.)، شرح الاصول الخمسة، تعليق: احمد بن الحسين بن ابى هاشم، اهتمام: سمير مصطفى رباب، بيروت: دار إحياء التراث العربى.
۳۹. _____ (۱۳۸۲ق.)، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج ۱۴، تحقيق: استاد محمد السقا و مراجعه ابراهيم مدكور و اشراف: دكتور طه حسين، بى جا: دارالكتب.



۴۰. _____ (۱۳۸۲ق.)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱، تحقیق: دکتر محمود محمد قاسم و مراجعه: دکتر ابراهیم مدکور و اشراف: دکتر طه حسین، بی‌جا: دار الکتب.
۴۱. قمی، شیخ عباس (۱۴۲۵ق.)، الکنی والألقاب، ج ۱، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۴۲. کربن، هانری (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: سید جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۴۳. مادلونگ، آلفرد (۱۳۶۲)، «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی»، ترجمه احمد آرام، در: شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر مهدی محقق، تهران: دائرة المعارف تشیع.
۴۴. مارتین مک‌درموت (۱۳۸۴)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

