



ویژه نامه:  
کلام امامیه در عصر تدوین

فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الاهیات  
سال هفدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۱  
۶۶

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم  
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)  
مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی  
سر دبیر: علیرضا آل بویه  
مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: سیدمحمد حسینی سورکی

این شماره با همکاری پژوهشکده کلام اهل بیت (پژوهشگاه قرآن و حدیث) تهیه شده است.

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)  
محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)  
حسن رضایی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))  
محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)  
سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم 7)  
احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم 7)  
یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

مجله نقدونظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۸۷/۰۶/۲۴ شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۲/۰۲/۳۱ حائز رتبه علمی-پژوهشی گردید.

• مقالات دریافتی مسترد نمی‌شوند. • هیأت تحریریه در اصلاح و ویرایش علمی و ادبی مقاله‌ها آزاد است.  
• دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات، صرفاً نشانگر نظر نویسندگان محترم آنهاست. • پذیرش مقالات منوط به برخورداری از حدّ نصاب علمی و تحقیقی است. • نقدونظر در پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی به نشانی: <http://www.daftarmags.ir> در دسترس و قابل بازیابی است.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی \* صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳  
تلفن: ۰۲۵-۳۷۷۴۲۱۶۵ \* شماره: ۰۲۵-۷۷۴۳۱۷۷ \* پست الکترونیک: [naqd@isca.ac.ir](mailto:naqd@isca.ac.ir)

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

## راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

- تنها مقالاتی قابل بررسی اند که پیش از این در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ و منتشر نشده و هم‌زمان به دیگر مجلات و یا نشریه‌ها فرستاده نشده باشند و نویسنده متعهد به نشر آنها در جای دیگر نباشد. بدیهی است پس از تصویب، حق چاپ مقاله برای مجله محفوظ است.
- مشخصات کامل نویسنده (نام و نام خانوادگی، میزان تحصیلات، رتبه دانشگاهی/عنوان علمی به همراه نشانی و کدپستی محل سکونت، شماره تماس تلفنی و نشانی پست الکترونیک) در برگه‌ای درج و ارسال شود.
- حجم مقاله از ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) بیشتر نباشد؛ مقالات با حجم بالا بنا به صلاحدید هیئت تحریریه تلخیص خواهند شد.
- مقاله پس از تایپ در برنامه word. به همراه فرمت PDF ارسال شود.
- معادل انگلیسی نام‌ها و اصطلاحات مهجور در جلوی نام یا مفهوم مربوطه، میان هلالین درج شود.
- چکیده مقاله به دو زبان فارسی و انگلیسی حداکثر در ۱۲ سطر (حداقل ۹۰ و حداکثر ۱۴۰ کلمه)، به همراه کلیدواژه‌ها (حداقل ۵ واژه) جهت تسهیل در فرآوری نمایه موضوعی تنظیم و پیوست شود.
- ارجاع منابع و مآخذ در متن مقاله در پایان نقل قول یا موضوع استفاده شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳) منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224)

از به کار بردن کلمات «همان»، «پیشین»، «ibid.» و... خودداری شود. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.

- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

• کتاب:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب، شماره جلد، نام و نام خانوادگی مترجم / مصحح، محل انتشار: نام ناشر.

• مقاله مندرج در مجلات:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام نشریه، دوره نشریه، شماره نشریه.

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، «عنوان مقاله»، نام کتاب، شماره جلد، نام ویراستار، محل انتشار: نام ناشر، شماره چاپ.

## فهرست مطالب

- 
- ۲ آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد  
محمدتقی سبحانی  
سید علی حسینی زاده خضراباد
- ۲۸ نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال  
عباس میرزایی
- ۶۰ متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید  
سید اکبر موسوی تینیانی
- ۸۳ چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه  
عبدالهادی اعتصامی
- ۱۰۶ نقش اجماع در اندیشه کلامی سید مرتضی  
حیدر بیاتی
- ۱۲۶ جریان‌شناسی اصحاب حدیث از ابتدای شکل‌گیری تا دوران اقتدار اشاعره  
علی امیرخانی
- ۱۴۷ مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی  
سید علی حسینی زاده خضراباد
- ۱۶۵ **Abstract**

## آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد

محمدتقی سبحانی\*

سید علی حسینی زاده خضرآباد\*\*

### چکیده

ابوسهل و ابو محمد نوبختی از برجسته ترین متکلمان مدرسه بغداد نقش بسزایی در تاریخ کلام امامیه دارند. آنان از سویی میراث دار مدرسه کلامی کوفه و از سوی دیگر زمینه ساز مدرسه کلامی بغداد (شیخ مفید و شاگردانش) می باشند. در عین حال، آراء کلامی نوبختیان تفاوت هایی با دو مدرسه کلامی پیش گفته دارد. از آن جا که تقریباً هیچ یک از آثار این دو متکلم امامی به دست ما نرسیده، در این نوشتار با بررسی گزارش های بر جای مانده از آراء و آثار نوبختیان، دیدگاه های کلامی آنان در موضوعات مختلف کلامی بازیابی گردیده و اندیشه های آنان به خصوص در مواردی که با آراء متکلمان پیشین یا پسین امامیه متفاوت می باشد تبیین گردیده است. اندیشه های نوبختیان گاه هم سو با آراء مدرسه کوفه بوده است و گاه سرآغازی بر آراء کلامی مدرسه بغداد می باشد که ناشی از رویگردانی از دیدگاه کلامی منسوب به متکلمان کوفی یا تفسیر و تبیینی متفاوت از باورهای کلامی پیشینیان می باشد.

### کلید واژه ها

نوبختیان، کلام امامیه، مدرسه کوفه، مدرسه بغداد، معتزله.

sobhani.mt@gmail.com

sahz.whc@gmail.com

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

\*\* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت : (پژوهشگاه قرآن و حدیث)

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۰۵



## مقدمه

ابوسهل اسماعیل بن علی (م ۳۱۱ق) و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (م ح ۳۱۰ق) از متکلمان برجسته خاندان نوبختی در آستانه غیبت صغری، که یکی از مهم‌ترین دوران‌های کلام شیعه است، ظهور نمودند. پس از افول مدرسه کوفه برخی متکلمان گمنام امامی تلاش‌هایی کلامی انجام داده‌اند اما در عمل کلام امامیه دچار فترتی گردید که تا ظهور نوبختیان که سرآغاز مدرسه کلامی امامیه در بغداد می‌باشد، ادامه یافت.

از این رو، ابوسهل و ابومحمد نوبختی نقش مهمی در تاریخ کلام امامیه در نیمه دوم قرن سوم هجری و اوایل قرن چهارم که میانه مدرسه کلامی کوفه و بغداد است، بر عهده دارند و در حقیقت، میراث‌دار مدرسه کلامی کوفه و زمینه‌ساز مدرسه کلامی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی می‌باشند.

از آن‌جا که آراء کلامی بنو نوبخت، با توجه به هیمنه علمی مدرسه کلامی شیخ مفید و شاگردانش، به گونه‌ای منسجم و روشن به دست ما نرسیده و تقریباً همه تألیفات آنان از میان رفته است، لازم است با عنایت به گزارش‌های به‌جامانده از میراث کلامی این دو متکلم برجسته شیعی، علاوه بر بازشناسی اندیشه‌های کلامی آنان به تبیین بخشی از تاریخ کلام امامیه که ابهامات فراوانی دارد کمک نماییم. تنها منبعی که در آن به صورت گسترده به آراء نوبختیان اشاره شده، *أوائل المقالات* شیخ مفید است. شیخ مفید در مقدمه *أوائل المقالات* تأکید می‌کند که یکی از هدف‌های تألیف این کتاب تبیین اختلاف دیدگاه‌هایش با اسلاف نوبختی‌اش می‌باشد.<sup>۱</sup> از شواهد و قرائن دانسته می‌شود که مراد شیخ مفید از بنو نوبخت، ابوسهل و ابومحمد حسن بن موسی می‌باشند.<sup>۲</sup>

۱. شیخ مفید در این کتاب در ۱۸ موضوع کلامی به اقوال بنو نوبخت تصریح کرده است که در مقایسه با ۱۵۶ موضوعی که شیخ مفید در این کتاب آراء خود را بیان کرده است ناچیز است (نک: مفید الف)، ۱۴۱۳: ۶۴، ۶۶-۶۹، ۷۰، ۷۳، ۸۲-۸۴، ۹۷، ۱۰۰). با دقت و بررسی متوجه می‌شویم در این کتاب نیز به‌رغم اهتمام شیخ مفید به بیان آراء بنو نوبخت، اندیشه‌های بنو نوبخت ناقص و گاهی مبهم بیان شده و در مواردی اندیشه‌های ابومحمد و ابوسهل بر پایه گفته‌ها و شنیده‌ها بیان گردیده است. در مباحث لطیف الکلام شیخ مفید چندان به اقوال بنو نوبخت اشاره نکرده و در مواردی مانند مباحث نبوت و امامت هنگام اشاره به اقوال بنو نوبخت فقط به آراء آنان اشاره کرده و تبیین و تفسیر آن را نیاورده است. همچنین در موارد اندکی دیدگاه نوبختیان را به صورتی ظنی بیان کرده، برای نمونه به بحث تحریف قرآن می‌توان اشاره کرد که شیخ مفید اعتقاد به زیاده و نقصان را به بنو نوبخت - بر اساس آنچه شنیده - نسبت داده است.

۲. با توجه به این که قبل از شیخ مفید، در میان بنو نوبخت جز ابوسهل و ابومحمد، متکلم برجسته و مشهوری که صاحب تألیفات فراوان و دیدگاه‌های مشهور کلامی باشند، شناخته نیست. بنابراین، پژوهشگران





از دیگر منابع شناخت اندیشه‌های ابوسهل و ابو محمد عناوین تألیفات مفقود شده آنان است که گاه بر اساس عناوین این کتاب‌ها در این پژوهش گمانه‌زنی می‌شود. همچنین گزارش‌های پراکنده‌ای در مورد اندیشه‌های آنان در منابع تاریخی، کلامی<sup>۱</sup> و صفحات برجای مانده کتاب التنبیه فی الامامة ابوسهل در موضوع امامت در بازیابی اندیشه نوبختیان بسیار راه‌گشا است (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴).

همچنین گزارش‌ها و نقل قول‌هایی از کتاب الآراء و الدینات ابو محمد نوبختی در منابع به خصوص در المعتمد فی اصول الدین ملاحمی خوارزمی (م ۵۳۶) و تلبیس ابلیس ابن جوزی و برخی کتاب‌های دیگر موجود است. به خلاف اوائل المقالات شیخ مفید که بیشتر اندیشه‌های بنو نوبخت را در جلیل الکلام بیان کرده، ملاحمی اندیشه‌های ابو محمد نوبختی را در مباحث لطیف الکلام گزارش کرده است. از آن‌جا که انتساب فرق الشیعه به ابو محمد حسن بن موسی نوبختی مورد تردید جدی است (حسینی جلالی، ۱۴۰۵: ۲۹-۵۱) در این پژوهش مورد استناد قرار نمی‌گیرد. بر اساس منابع پیش گفته، دیدگاه‌های بنو نوبخت را در مباحث معرفت، خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، نبوت و امامت بررسی و تحلیل می‌کنیم.

## معرفت‌شناسی

از ابو محمد حسن بن موسی نوبختی در باب معارف، اندیشه‌ای اختصاصی گزارش شده است. قبل از نوبختیان اکثر اندیشمندان امامیه معارف را (که از جمله آنها شناخت خداست) ضروری می‌دانستند، هر چند در تفسیر آن اختلاف داشتند. ابو محمد نوبختی احتمالاً برای اولین بار در میان امامیان معتقد شد که تمام معارف ضروری نبوده و خداشناسی ممکن است اضطراری یا اکتسابی باشد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲). به نظر می‌رسد وی بر این عقیده بود که

→ معتقدند مراد از بنو نوبخت در عبارت شیخ مفید ابوسهل و ابو محمد می‌باشند (مدرسی، ۱۳۸۴: ۲۱۴؛ مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۲). شاهد این برداشت این است که سید مرتضی و شیخ طوسی هنگام نقل اقوال در مورد چیستی انسان قول معمر و شیخ مفید و ابنا (دو پسر) نوبخت را یکی می‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ همو، (ب)، ۱۴۱۱: ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۶) که ظاهراً این مطلب را از عبارت شیخ مفید در مسائل السرویه که در آن از عبارت بنو نوبخت استفاده کرده (مفید (ب)، ۱۴۱۳: ۵۹) برگرفته‌اند. و استفاده از عبارت «ابنا نوبخت» می‌رساند که سید مرتضی و شیخ طوسی عبارت بنو نوبخت را متوجه دو پسر نوبختی که ابوسهل و ابومحمد هستند، می‌دانسته‌اند.

۱. برای مثال، اشعری در مقالات الاسلامیین در باب معرفت، شیخ طوسی در الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد در باب انسان، قاضی عبدالعبار در المغنی و سید مرتضی در الشافی فی الامامه در باب امامت اشاراتی به اندیشه‌های بنو نوبخت کرده‌اند.

اگر شناخت خدا از طریق اکتساب برای شخص حاصل نشد، ممکن است این معرفت از طریق اضطراری برای وی حاصل شود.

با توجه به این که ابو محمد کتاب النقص علی ابی الهذیل فی المعرفة را نوشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳) با بررسی دیدگاه ابو هذیل در باب معرفت، اندیشه ابو محمد بهتر تبیین می شود. ابو هذیل بر آن بود که معرفت به خداوند و معرفت به دلیلی که ما را به سوی معرفت او می کشاند اضطراری بوده و دیگر معارف که شامل همه علوم می شوند که از راه حواس یا قیاس به دست می آیند، اکتسابی می باشند. وی سپس عقیده خود را در مورد مهلتی که فرد برای تحصیل معرفت و شناخت دارد بر همین تقسیم بندی بنا کرد و با بقیه صاحب نظران معتزلی مخالفت کرد (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۱۱-۱۱۲).

مهم ترین اختلاف ابو محمد با ابو هذیل این بود که ابو هذیل معرفت خداوند را الزاماً اضطراری دانسته اما حسن بن موسی مخالف این دیدگاه ابو هذیل بوده و معتقد بود معرفت خداوند می تواند اضطراری یا اکتسابی باشد. در همین راستا ابو محمد امر به معرفت خدا را جایز نمی دانست، زیرا اگر این معرفت اضطراری باشد، امر به آن تحصیل حاصل است و اگر اکتسابی باشد، خدا نمی تواند امر به معرفت نماید، چون هنوز معرفت به او پیدا نکرده ایم تا او امرش برای ما حجت باشد (شعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲).

هر چند دیدگاه برخی از شیعیان مبنی بر ضروری بودن معارف ناشی از اعتقاد به عالم ذر و معرفت فطری می باشد (نشار، ۱۹۹۵، ج ۲: ۱۹۵)، اما نمی توان گفت ضروری بودن معرفت خدا در دیدگاه حسن بن موسی به معنای فطری بودن آن است. دیدگاه بنو نوبخت در مورد جایگاه عقل، همانند عموم متکلمان امامی تا دوران شیخ مفید بوده و عقل را جدایی ناپذیر از سمع دانسته اند. بنابر این اندیشه، عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است، و از سمعی که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می کند، جدا نیست. این دیدگاه در مقابل اندیشه معتزله و خوارج و زیدیه است که معتقدند عقل مستقل از سمع عمل می کند. در نتیجه این تفکر، امامیه به ضرورت ارسال رسل در ابتدای تکلیف معتقد بودند (مفید الف)، ۱۴۱۳: ۴۴-۴۵.

بنو نوبخت عقل را از ابزار معرفت می دانستند. البته این بدان معنا نبود که آنان در استفاده از این ابزار بر دیگر متکلمان امامیه سبقت گرفته اند و عقل گرایی آنان چندان تفاوتی با متکلمان پیشین امامیه ندارد (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷).

نوبختیان تقلید در اعتقادات را جایز نمی شمردند (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۶۶۱-۶۶۲) و مانند جمهور امامیه در استنباط احکام شرعی استفاده از دو روش عقلی اجتهاد و قیاس را جایز



۵

نمی دانستند (مفید، (الف) ۱۴۱۳: ۱۳۹).<sup>۱</sup>

آنان به نصوص و روایات بی توجه نبوده و معتقد بودند علوم و معارف صادره از امامان معصوم : از آن جا که از رسول خدا ﷺ به آنان رسیده و آن حضرت نیز این علوم را از خدا دریافت نموده، همگی بدون خطا بوده و نسیان در آن راه ندارد و اصل وجود امامان برای حفظ دین از خطاست و از این رو باید تابع آنان باشیم (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴). نوبختیان قائل به حجیت ظواهر قرآن بوده و تأویل ظواهر قرآن را با شواهد ظنی مردود می داند و تنها در صورتی که دلیل قطعی بر خلاف ظاهر آیه باشد تأویل را ممکن می دانند (ملاحی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۶۸۳). ابوسهل با حجت دانستن روایات متواتر، در حصول تواتر نوع مسئله و خصوصیت مذهبی روایت کنندگان (عدالت) را شرط نمی داند و اساس آن را حصول اطمینان نفس بر عدم تبانی راویان بر کذب و جعل می داند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹).

در موضوع حجیت خبر واحد، بنو نوبخت مانند جمهور علمای امامیه معتقد به حجیت خبر واحد مخفوف به قرائن بوده اند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۱۲۲).<sup>۲</sup> از جمله قرائنی که از دید ابوسهل موجب اعتماد به اخبار آحاد می شود ثقه بودن راوی، توثیق راوی توسط امام و عدم وجود انگیزه های جعل می باشد (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹-۹۴). بنو نوبخت در مورد اجماع نیز معتقد به دیدگاه عمومی امامیه مبنی بر حجیت اجماعی که در برگیرنده نظر امام معصوم باشد، هستند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۱۲۱).

## خدانشناسی

معتزله بنو نوبخت را در باب توحید هم رأی با خود دانسته اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱: ۲۰): ۳۷-۳۸) و دیگران نیز این مطلب را تأیید نموده اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۷۲). آثار بنو نوبخت در توحید نیز مؤید این معناست. این در حالی است که متکلمان پیشین امامیه در باب توحید و صفات متهم بوده اند و اتهاماتی چون تشبیه و تجسیم به آنها نسبت داده اند. در مجموع می توان گفت مراد اشعری از گروهی از متکلمان متأخر امامیه که قائل به نفی تشبیه و تجسیم بوده و خدا را فاقد مکان و صورت می دانستند و در باب توحید مانند معتزله و خوارج سخن می گفتند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۵)، بنو نوبخت و برخی دیگر از متکلمان شیعی

۱. نوبختیان در همین راستا کتاب هایی در رد اجتهاد و قیاس در احکام تألیف کرده اند (برای آشنایی با تألیفات ابوسهل و ابومحمد نوبختی نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵).
۲. آنان در این راستا کتاب هایی تألیف کرده اند (نک: اقبال، همان). از همین روست که ابوسهل در موضوع امامت شهادت راویان ثقه را حجت دانسته است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۰).



۶

سال هفدهم، شماره ۶۶، تابستان ۱۳۹۱



هم عصر آنان مانند ابن جبرویه می‌باشد. این گروه از متکلمان امامی در بحث توحید از هر گونه تشبیه و تجسیمی در توحید و صفات دوری جستجو می‌کنند و در باب توحید هم‌رأی با معتزله‌اند (برای آشنایی با اندیشه معتزله در توحید و صفات نک: همان: ۱۵۵-۱۵۶).<sup>۱</sup> عناوین آثار نوبختیان در باب توحید و صفات نیز مؤید همین معناست (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵). از این رو، می‌توان ادعا کرد که از دوران نوبختیان، معتزله و دیگران برداشت متفاوتی از اندیشه‌های کلامی امامیه در باب توحید و عدل داشته‌اند و رویکرد کلامی مدرسه بغداد را متفاوت از مدرسه کوفه و هم‌سوی با معتزله در نفی صفات و رد هر گونه تشبیه و تجسیم می‌دانستند.<sup>۲</sup> البته این مطلب الزاماً به معنای صحت این برداشت معتزلیان و اتهامات متکلمان مدرسه کوفه نمی‌باشد.

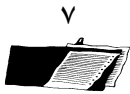
### جهان‌شناسی

با دقت در اندیشه‌های بنو نوبخت در باب جهان‌شناسی که بیشتر آن مباحث لطیف الکلام است می‌توان گفت بنو نوبخت در این موضوع بیشتر به معتزله بصره از جمله متکلم معتزلی بصری ابوعلی جبایی (حدود ۳۰۳ق) نزدیک هستند، به خلاف شیخ مفید که در این مباحث بیشتر دیدگاه معتزله بغداد به خصوص دیدگاه ابوالقاسم بلخی را برگزیده است. از جمله شواهد بر این ادعا هم‌رأی بنو نوبخت در بقاء جوهر و مکان با ابوعلی جبایی است که در تقابل با دیدگاه شیخ مفید و معتزله بغداد و در رأس آنان ابوالقاسم بلخی می‌باشد. همچنین در بحث ترکیب اجسام از طبایع اربعه ابو محمد همچون معتزله بصره دیدگاهی در مقابل شیخ مفید و ابوالقاسم بلخی دارد و این انحصار را مردود می‌داند.<sup>۳</sup>

۱. از جمله شواهد این مدعا گزارش ملاحمی خوارزمی است. وی پس از بیان قول ضرار بن عمرو در مورد این که خداوند با حس ششم در قیامت قابل مشاهده است، نقد ابو محمد نوبختی بر این اندیشه ضرار را گزارش کرده است (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۵۴۸-۵۵۳).

۲. قاضی عبد الجبار اشاره‌ای به نقد دیدگاه هشام بن حکم در مورد تجسیم از سوی حسن بن موسی نوبختی کرده است و تأکید می‌کند که این قول را ابوسهل نوبختی نیز از هشام نقل کرده است (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۷، ج ۱: ۲۲۵ و ج ۲: ۵۵۱). ابن ابی الحدید نیز با اشاره به گزارش حسن بن موسی نوبختی، هشام بن حکم را به تجسیم محض متهم کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۲۸). اشعری اعتقاد به قابل رؤیت بودن خدا را از معتقدات اکثر امامیه بیان می‌کند که البته در این اعتقاد نیز هر گروه دیدگاهی مختلف بیان کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۷-۲۱۰).

۳. این هم‌رأی بنو نوبخت با ابوعلی جبایی می‌تواند به دلیل هم‌نشینی‌های آنان با ابوعلی در اهواز بوده باشد. نجاشی و طوسی از کتابی به نام مجالسه مع ابی‌علی جبایی در شمار تألیفات ابوسهل یاد کرده‌اند (نجاشی، ←



هرگز



با توجه به هم عصری بنو نوبخت با ابوعلی جبایی نمی توان ادعا کرد که بنو نوبخت این آرا را از او اخذ کرده‌اند، به خصوص با توجه به این که ابو محمد نوبختی خود متخصص مباحث لطیف الکلام بوده و اندیشه او در این موضوعات مورد استفاده معتزلیان بصری بوده است (نک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۵۹۹-۶۰۲ و ۶۴۷-۶۸۳)، بلکه برعکس می توان ادعا کرد که ابوعلی در این جلسات اندیشه‌های بنو نوبخت را برگزیده است و دیگر معتزلیان پیرو مکتب او همین مسیر را پیموده‌اند.<sup>۱</sup>

نوبختی مانند بسیاری از معتزله بصره از اساس طبایع اربعه و دیگر دیدگاه‌های معتقدان به آن را دعاوی باطل می داند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۵۹۹-۵۶۰). ظاهراً شیخ مفید و معتزله بغداد در مورد طبایع اربعه دیدگاهی مخالف حسن بن موسی داشته‌اند و مانند فیلسوفان یونان ترکیب اجسام از طبایع اربعه را می پذیرفتند و آن را با توحید، عدل و آموزه‌های انبیاء در تعارض نمی دانسته‌اند (شیخ مفید الف)، (۱۴۱۳: ۱۰۲).

متکلمان در این مسئله که آیا اجسام و جواهر پس از خلق، بقاء دارند یا خداوند پیوسته آنها را تجدید آفرینش می کند، اختلاف داشتند؛ گروهی مانند شیخ مفید و ابو القاسم بلخی بر آنند که جواهر از چیزهایی هستند که بقاء و دوام بر آنها صدق می کند و در زمان‌های طولانی باقی می ماند و تنها با برداشته شدن بقاء از آنها از جهان فانی می شوند. نظام معتقد بود که جواهر بقاء ندارند و خدا آن به آن آفرینش آنها را تجدید می کند. در این میان بنو نوبخت، جبایی و پسرش در این که جواهر بقاء دارند یا بلخی و مفید هم رأی بودند ولی علت فانی شدن را عدم بقاء نمی دانند (همان: ۹۶-۹۷)، بلکه معتقد بودند که بقاء همان پیوستگی در وجود است که برای آن نیازی به صفتی اضافی به نام بقاء نیست (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۲۶۰).

بنو نوبخت درباره چستی مکان نیز با جبایی و پسرش هم رأی بودند. آنان مکان را چیزی می دانستند که جسم سنگین، وزن خود را روی آن می نهد و این مکان مانع فرو افتادن جسم

→ ۱۴۱۶: ۳۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱) که حکایت از تعدد جلسات این دو اندیشمند دارد که می توان گفت احتمالاً در همین مباحث لطیف الکلام بوده است. برخی معتقدند ابوعلی جبایی پس از این نشست‌ها با ابوسهل در صدد اتحاد بین شیعه و معتزله بر آمده که برخی از معتزلیان او را از این تصمیم منصرف کردند (رحمتی، ۱۳۸۵: ۵۱). استدلال آنان با توجه به گزارشی از قاضی عبد الجبار مبنی بر نیت ابوعلی جبایی بر وحدت امامیه و معتزله است که در توحید و عدالت هم رأی بوده‌اند، «و بلغنی ان ابا علی هم بان یجمع بین المعتزله و الشیعة بالعسکر و قال: قد وافقونا فی التوحید و العدل و انما خلافتنا فی الامامة فاجتمعوا حتی تکونوا یدا و احدة فصدده محمد بن عمر الصیمری» (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۷: ۲۹۱).

۱. شاهد دیگر بر این مدعا این است که ابو محمد اقوال ابوعلی جبایی را در علم نجوم که بنا بر نقل نجاشی ابوعلی در فهم اقوال منجمین تجاهل نموده، به نقد کشیده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴).

می‌شود. در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید در پیروی از ابوالقاسم بلخی درباره مکان معتقد بود: مکان چیزی است که شیء را از هر طرف آن فرا می‌گیرد و ذره‌ها نمی‌توانند جز در مکان‌ها حرکت کنند (مفید الف)، ۱۴۱۳: ۱۰۰.<sup>۱</sup>

## انسان‌شناسی

چیستی انسان و مباحث جبر و اختیار که در آن مختار بودن انسان و خلق افعال مورد توجه است مهم‌ترین مباحث مورد اختلاف میان متکلمان مسلمان می‌باشد.<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد در این دو موضوع نیز بنو نوبخت دیدگاهی متفاوت از معتزله دارند.

بنا بر دیدگاه بنو نوبخت، انسان قائم به نفس است و حجم و بعد ندارد، نه ترکیب به آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال، چیزی است که فیلسوفان پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند. انسان شیئی است که علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض دارد و قائم به نفس است و در افعالش به ابزاری نیازمند است که آن جسد است. شیخ مفید دیدگاه بنو نوبخت را همان دیدگاه منقول از هشام بن حکم و معمر بن عباد دانسته و معتقد است که این دیدگاه مورد تأیید روایات اهل بیت : و ادله سمعی می‌باشد (مفید ب)، ۱۴۱۳: ۵۷-۶۱. در مورد دیدگاه هشام بن حکم در مورد انسان گزارش‌های متفاوتی رسیده که با دقت در آنها می‌توان گزارش شیخ مفید را ترجیح داد و شکی در این نیست که هشام بن حکم حقیقت انسان را روح می‌داند.<sup>۳</sup> سید مرتضی چون انسان را همین هیکل جسمانی که مشاهده می‌شود می‌داند، قول معمر و دو پسر نوبخت را درباره انسان مردود می‌شمارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴). وی در پاسخ به سؤالی که در الطرابلسیات الاولی از او در مورد انسان پرسیده شده با اشاره به کتاب ابوسهل نوبختی در مورد انسان در صدد نقد دیدگاه بنو نوبخت در مورد انسان برآمده و ادله خود را مبنی بر بطلان دیدگاه بنو نوبخت و

۱. اساس این اختلاف در این است که معتزلیان بصره معتقد به وجود خلأ بودند، در صورتی که بلخی منکر آن بود که اگر چیزی به عنوان خلأ نباشد، آنگاه یک جسم همیشه مماس با سطح اجسام دیگر محیط بر آن خواهد بود. اگر خلأ وجود داشته باشد، آنگاه جسم نیاز ندارد که از همه جوانب مماس با چیزهای دیگر باشد و بهترین پاسخ برای سؤال «آن کجاست؟» (اگر در حال سکون باشد) نشان دادن چیزی است که بر آن آرام گرفته است. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت بنو نوبخت به خلأ نیز اعتقاد داشته‌اند، هر چند شیخ مفید در بحث از خلأ اشاره‌ای به مخالفت خود با بنو نوبخت در این مسئله نکرده است (نک: مکدرموت، ۱۳۶۳: ۲۵۶-۲۵۸).

۲. برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در مورد چیستی انسان نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۳-۱۲۱.

۳. در مورد آراء هشام بن حکم در مورد انسان، نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۸۵-۹۵، اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۷۶.





فیلسوفان در مورد چیستی انسان به تفصیل بیان می‌کند (سید مرتضی، بی تا: ۲۳۷-۲۴۵). شیخ طوسی نیز پس از بیان این مطلب که شناخت صفات مکلف مشروط به شناخت مکلف است ضمن بیان دیدگاه خود که همان دیدگاه سید مرتضی است، قول معمر و دو پسر نوبخت و شیخ مفید را نمی‌پذیرد (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳). نوبختیان در تبیین دیدگاه خود درباره چیستی انسان و رد دیدگاه‌های مخالف آثاری تألیف کرده‌اند (اقبال، همان). متکلمی شیعی معتزلی، در کتاب خلاصة النظر ضمن بیان قول بنو نوبخت در مورد انسان، خاندان طأطری را در میان شیعیان هم رأی با نوبختیان دانسته و انتساب این دیدگاه را به شیخ مفید مردود می‌داند. استدلال وی بر نفی این دیدگاه از شیخ مفید این است که شیخ از اهل توحید و عدل است و بر دیدگاه عدل (عدل معتزلی) استدلال نموده است و از آن‌جا که دیدگاه بنو نوبخت مخالف دیدگاه توحید و عدل است شیخ مفید نمی‌تواند با آنان هم‌داستان باشد (خلاصة النظر، ۱۳۸۵: ۸۸-۸۹). این گزارش گویای این است که از مهم‌ترین اختلافات بنو نوبخت با معتزله موضوع چیستی انسان است که یکی از مبانی بحث عدل می‌باشد و بنو نوبخت در این موضوع دیدگاه هشام بن حکم و فیلسوفان را که روایات ائمه : نیز آن را تأیید می‌کند، پذیرفته‌اند.

در باب استطاعت<sup>۱</sup> ابو محمد در تأیید دیدگاه هشام بن حکم کتاب الاستطاعة علی مذهب هشام را تألیف کرد. نجاشی تأکید می‌کند که حسن بن موسی در موضوع استطاعت بر رأی هشام بن حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). از میان متکلمان امامیه هشام بن حکم بر خلاف دو گروه جبرگرایان (استطاعت همراه فعل) و اختیارگرایان (استطاعت پیش از فعل) نظریه سومی را مطرح کرد و قائل به تفصیل شد. هشام استطاعت را به گونه‌ای دانست که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را شامل می‌شود. او معتقد بود استطاعت عبارت است از گرد آمدن پنج امر در کنار هم: ۱. تندرستی؛ ۲. رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)؛ ۳. زمان (داشتن مهلت زمانی)؛ ۴. ابزاری که فعل با آن انجام شود و ۵. سبب وارد (سبب مہیج) که انگیزه رخ دادن فعل می‌شود.

به نظر هشام، برخی از اینها قبل از فعل وجود دارد و تنها سبب مہیج در زمان فعل وجود می‌یابد و وقتی خدا سبب را پدید آورد ضرورتاً فعل به وجود می‌آید (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳). ظاهراً این دیدگاه هشام برداشتی از روایات منسوب به امامان شیعه می‌باشد (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۷؛ گذشته، ۱۳۷۷، ج ۸: ۹۲-۹۵). هشام بن حکم تلاش کرده است برای استطاعت مفهومی ارائه نماید که سامان‌دهنده پنج رکن پیش‌گفته باشد. و البته زمانی این مفهوم محقق است که هر

۱. برای آشنایی بیشتر با مباحث استطاعت نک: گذشته، ۱۳۷۷، ج ۸: ۹۲-۹۵.

پنج مورد گرداگرد یک‌دیگر جمع باشند. گویی این موارد نقش اجزاء علت تامه برای وقوع فعل را ایفا می‌کنند که چهار جزء از این علل قبل از فعل و یکی، که همان سبب وارد باشد، هنگام فعل محقق می‌شود و هنگامی که خدا سبب را پدید آورد، فعل ضرورتاً محقق می‌شود. در این معنا استطاعت همان چیزی است که فعل با آن تحقق پیدا می‌کند.<sup>۱</sup>

بنابر گزارش اشعری، جعفر بن حرب گفته است: هشام بر این باور بوده که افعال انسان از جهتی اختیاری و از جهتی اضطراری است. سبب مهیج چنان‌که اشعری خود در بیان اختلاف شیعه در مورد استطاعت مطرح کرده، سببی است از سوی خداوند که با وجود آن، فعل تحقق می‌یابد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۲). فهم دیدگاه هشام به خصوص مراد وی از سبب مهیج از پیچیدگی خاصی برخوردار است. از همین رو، برخی به اشتباه یا از روی غرض وی را متهم به جبر کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۷۴) و بزرگانی چون سید مرتضی این ادعا را رد نموده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۶-۸۷). از همین رو، شاید ابو محمد در کتاب خود به تبیین دیدگاه هشام پرداخته باشد و شبهه همراهی وی با جبریه را رد کرده باشد.

بنابراین، می‌توان گفت که بنو نوبخت در بحث استطاعت علاوه بر رد دیدگاه مجبره، با معتزله نیز مخالفت کرده‌اند و دیدگاه هشام بن حکم الگوی فکری آنان بوده است.<sup>۲</sup> این دیدگاه در مورد ابوسهل تردید آمیز است.<sup>۳</sup> البته از آن‌جا که معتزله و غیر آنان ابوسهل و ابو محمد را بدون این‌که میان آنان در «عدل» تمایزی بنهند، اهل عدل دانسته‌اند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۲۰: ۱)؛ ۳۷: ۱؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۷۲) می‌توان گفت که اندیشه ابوسهل و ابو محمد هر دو در باب استطاعت مانند هشام بوده، اما دیدگاه هشام بن حکم را به گونه‌ای تقریر می‌کردند که منتهی به جبر نگردد.

## نبوت

در مباحث مربوط به نبوت دیدگاه خاص و متفاوتی از بنو نوبخت در دست نیست. تنها در

۱. برای آشنایی با اندیشه هشام در باب استطاعت، نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۱۹۵-۱۹۸؛ اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۸۶؛ گذشته، همان.

۲. برای آشنایی با دیدگاه متکلمان در مورد خلق افعال نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۱، البته نقل قولی که جعفر بن حرب از دیدگاه هشام بیان داشته دقیق نیست و به نظر می‌رسد استنباط وی از دیدگاه هشام در باب استطاعت باشد.

۳. شاید به همین دلیل مکدرموت بدون این‌که بر ادعای خود دلیلی اقامه کند اعتقاد ابوسهل در استطاعت را همچون معتزله دانسته است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۰).





باب تفضلی و استحقاقی بودن مقام نبوت، بنا بر گزارش شیخ مفید، بنو نوبخت و همفکران آنان بر خلاف اکثریت امامیه و معتزله قائل به استحقاقی بودن نبوت بوده‌اند (مفید، همان: ۶۳-۶۴). بنو نوبخت در مورد امامت نیز همین دیدگاه را داشته‌اند (همان، ۶۴).

علی بن حسین دیلمی زیدی در کتاب المحیط بالامامه با اشاره به قول نوبختیان مبنی بر استحقاقی بودن امامت برخی از محدثان امامیه را هم‌رأی با آنان معرفی می‌نماید (دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴) وی در ادامه به نقد دیدگاه نوبختیان در این باب پرداخته و ایرادات بنو نوبخت بر دیدگاه تفضلی بودن امامت پاسخ گفته است. ظاهراً نوبختیان معتقد بوده‌اند از آنجا که مقام امامت و نبوت، نوعی ثواب است باید نتیجه اعمال باشد، لذا امام و پیامبر در پی اعمال نیک مستحق این مقام گردیده است. آنان ادله‌ای عقلی بر ثواب بودن مقام امامت بیان کرده‌اند و به آیاتی از قرآن در اثبات استحقاقی بودن مقام نبوت و امامت تمسک جسته‌اند (نک: دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴-۱۲۰). دیدگاه اهل تناسخ نیز در این باب معتقد به استحقاقی بودن نبوت بوده‌اند و ادله‌ای نزدیک به نوبختیان بر اثبات مدعای خود ارائه نموده‌اند و لازمه دیدگاه تفضلی بودن نبوت را منجر به جبر دانسته‌اند (نشان حمیری، ۱۹۷۲: ۲۶۴).

## قرآن

مهم‌ترین پرسش‌ها در مورد قرآن، مسئله امکان نقصان و اضافه و تحریف در چینش سوره‌های قرآن کریم می‌باشد که در میان متکلمان، به خصوص علمای شیعه اختلافاتی در مورد آن وجود داشته است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷). اندیشه نوبختیان در مورد تحریف قرآن از چالش برانگیزترین آراء آنان است.

شیخ مفید در رابطه با تحریف قرآن کریم پس از آن که جابجایی در چینش آیات را قطعی و نقصان قرآن را عقلاً ممکن می‌داند، می‌گوید:

اما درباره این که چیزی به قرآن افزوده شده باشد، از یک جهت باطل بودن آن قطعی و از جهت دیگر صحیح بودن آن جایز است. جهتی که بنا بر آن حکم به باطل بودن آن می‌کنم این است که ممکن نیست کسی بتواند به اندازه یک سوره از قرآن چنان بسازد که امر را بر اصحاب فصاحت مشتبّه کند. و اما جهت ممکن بودن این است که بر قرآن یک کلمه یا دو کلمه و یک حرف یا دو حرف و مانند اینها افزوده شده باشد که به حد اعجاز نرسد که در این صورت ممکن است امر بر فصحا نیز مشتبّه شود. ولی اگر چنین حادثه‌ای اتفاق بیفتد، بر خدا است که آن را نمایان سازد و حق را در آن بر بندگان خود آشکار کند. به هر صورت من بر چنین افزایشی قطع ندارم و

بیشتر بر آنم که بر قرآن چیزی افزوده نشده و قرآن از آن تهی است و بر صحت این اعتقاد حدیثی از امام صادق 7 گواه است و این مذهب بر خلاف آن است که از بنو نوبخت درباره افزایش و کاهش در قرآن شنیده‌ایم و گروهی از متکلمان و اندیشمندان مدقق و معتبر امامی مذهب آن را پذیرفته‌اند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۰-۸۲).

برخی از پژوهشگران معتقدند عبارت فوق دقیقاً دلالت بر این ندارد که نظر بنو نوبخت، تحریف قرآن کریم از نوع زیاده و نقصان بوده است. احتمالاً عبارت شیخ در بیان عقیده بنو نوبخت، تنها اشاره به وجه آخر استدلالش باشد که بنو نوبخت حتی همین حد اضافه شدن مطلبی بر قرآن را قبول نداشته‌اند، چون شیخ مفید بعد از نقل این اقوال، به طرفداران نظر نقصان و زیادت با عنوان گروهی از متکلمان امامی و برخی از فقهای اهل سنت اشاره می‌کند (نک: کلبرگ و رحمتی، ۱۳۸۰: ۳۷)، اما این برداشت از دو جهت اشتباه است: اولاً، عبارت شیخ مفید «هذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بنی نوبخت رحمهم الله من الزیادة فی القرآن والنقصان فیه» که در آن از «من» بیانیه استفاده شده، تصریح بر دیدگاه بنو نوبخت مبنی بر زیاده و نقصان دارد؛ ثانیاً، مراد شیخ مفید از عبارت «قد ذهب إليه جماعة من متکلمی الإمامیة و أهل الفقه منهم والاعتبار» گروهی از متکلمان امامی و برخی از فقهای اهل سنت نیست، بلکه مراد متکلمان مدقق و صاحب اعتبار امامیه است.

بر خلاف نظر شیخ مفید در مورد اعتقاد بنو نوبخت به زیاده و نقصان در قرآن کریم، سید مرتضی در الطرابلسیات الاولی بدون اشاره به قول به زیاده تأکید می‌کند: «در نظریات فقها، متکلمان و مناظره گران مذهب ما چون ابو جعفر ابن قبه، ابوالاحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان هیچ‌گاه به چنین عقیده‌ای درباره تأیید نقصان قرآن بر نمی‌خوریم و از آنان نفیاً و اثباتاً سخنی در مورد نقصان قرآن به ما نرسیده است» (سید مرتضی، بی تا: ۲۰۶-۲۰۷). این تصریح سید مرتضی با توجه به آشنایی وی با کتاب اوائل المقالات نشانگر آن است که وی یا از قول شیخ مفید در مورد نوبختیان عقیده به عدم نقصان و زیاده را برداشت ننموده یا اساساً شنیده استادش را معتبر نمی‌دانسته است.

شاهد دیگر بر این مدعا که نوبختیان تحریف قرآن را مردود می‌دانسته‌اند، گفته قاضی عبد الجبار است. وی بعد از نقل قول ابوعلی جبایی در متهم نمودن متکلمان شیعی به عقایدی باطل از جمله قول به تحریف قرآن، می‌گوید: «اما امامیانی چون ابوالاحوص و نوبختیان و دیگران که به توحید و عدل معتقدند، از این نسبت‌ها مبرّأ هستند» (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۲۰: (۱) ۳۷-۳۸).



۱۳



اگر بگوییم مراد مفید این بوده که بنو نوبخت قائل به زیاده و نقصان بوده‌اند، باید گفت: از آنجا که این مدعا را حتی مخالفان امامیه در مورد بنو نوبخت نداشته‌اند و شیخ مفید از قول نوبختیان به عنوان «آنچه از ایشان شنیده‌ام» یاد می‌کند، شیخ نیز در این ادعا مردد بوده و خود او این مدعا را در کتب بنو نوبخت ندیده و تنها بر اساس شنیده‌های ناصحیح این قول را به آنان نسبت داده است.<sup>۱</sup> اشکال دیگری که بر این برداشت وارد است این است که بسیاری از اندیشمندان امامیه قول به زیاده را اساساً در میان شیعیان باطل دانسته‌اند و معتقدند اجماع امامیه بر بطلان قول به زیاده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱؛ طبرسی، ۱۴۱۵: ۴۲-۴۳).<sup>۲</sup>

ظاهر گفتار شیخ مفید این است که بنو نوبخت چون دیگر متکلمان امامیه قرآن را کلام خدا و محدث می‌دانسته‌اند و لفظ مخلوق را نسبت به آن استفاده نمی‌کرده‌اند و همان‌گونه که شیخ مفید اشاره کرده این دیدگاه برگرفته از روایات امامیه می‌باشد (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۵۳).

## امامت

برخی از اندیشه‌های بنو نوبخت در موضوع امامت از طریق باقی‌مانده کتاب التنبیه فی الامامة ابوسهل (به نقل از صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴) و گزارش‌های شیخ مفید در کتاب أوائل المقالات به دست ما رسیده است، هرچند این گزارش‌ها در مقابل حجم انبوه تألیفات آنان در این موضوع بسیار اندک است.<sup>۳</sup>

بنا بر نقل سید مرتضی، بنو نوبخت امامت و صفات آن را علاوه بر ادله سمعی با ادله عقلی اثبات می‌کردند و معتقد به وجوب عقلی امامت بودند و قاعده لطف را در اثبات وجوب عقلی امامت به کار می‌بستند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷). ابوسهل در کتاب التنبیه تأکید می‌کند که تعیین مصداق امام مربوط به اخبار و روایات است اما اثبات لزوم وجود امام واجب عقلی است. وی در کتابش ادله‌ای عقلی اقامه نموده مبنی بر این که جایز نیست پیامبر از دنیا برود و نص بر امامی عالم به کتاب و سنت به عنوان جانشین خود نداشته باشد (صدوق،

۱. لحن کلام مفید نامشخص و مبهم است، وی می‌گوید: «وهذا بخلاف ما سمعناه من (خواننده شود عن) بنی نوبخت».

۲. البته برداشت آقای مدرسی مبنی بر ادعای سید مرتضی بر این که هیچ‌یک از شیعیان مدعی زیاده در قرآن نشده‌اند در آدرس مذکور وجود ندارد و ادعای مذکور مربوط به طبرسی می‌باشد (برای آشنایی بیشتر، نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۹-۷۰).

۳. برای آشنایی با تألیفات نوبختیان در امامت، نک: اقبال، همان.



۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹). بنابراین، بنو نوبخت علاوه بر استدلال به قاعده عقلی لطف، برهان دیگری بر لزوم امامت بیان کرده‌اند که بسیار به استدلال‌های هشام بن حکم در اثبات لزوم وجود امام که برگرفته از روایات بود شبیه است (اسعدی، ۱۳۸۸: ۲۰۱-۲۱۲).

بنو نوبخت بر آن بودند که مقام امامت بعد از پیامبر توقیفی بوده و آن را مختص بنی‌هاشم می‌دانستند و در میان بنی‌هاشم آن را مختص حضرت علی ۷ و پس از وی حسن و حسین ۸ و پس از آن در میان اولاد امام حسین می‌دانستند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۲). آنان معتقد بودند همان گونه که شخص امام با نص انتخاب می‌شود، کارگزاران ائمه نیز با نص انتخاب می‌شوند. این دیدگاه متفاوت از عقیده شیخ مفید و عموم امامیه است که معتقد بودند نص بر اعیان کارگزاران ائمه در و کالتشان واجب نیست و جایز است خداوند اختیار آن را به امامان معصوم : واگذار (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶). در عین حال، دیدگاه نوبختیان در مورد استحقاقی یا تفضلی بودن امامت مانند دیدگاهشان درباره نبوت مبنی بر استحقاقی بودن امامت است (همان، ۶۴).

نوبختیان معتقد بودند لازم است در عالم، امام منصوسی باشد که عالم به کتاب و سنت باشد و امین بر آنها بوده، اشتباه و نسیانی در کتاب و سنت نداشته باشد. بنابر دیدگاه آنان، ائمه : در علوم دین کامل‌اند و در کمالاتی که مربوط به استحقاق پاداش و جنت می‌شود بر دیگران برتری دارند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹؛ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۵). آنان مانند شیخ مفید محدوده عصمت امامان را مانند پیامبران دانسته و تأکید می‌کنند که هیچ‌گونه سهوی در امور دین و نسیانی در احکام دین از سوی آنان روا نیست (همان).

ابوسهل علم ائمه : را از جانب خدا می‌دانست و معتقد بود آنان علوم خود را نزد کسی نیاموخته‌اند، بلکه پیامبر آن را از خدا و امام علی ۷ آن علوم را از پیامبر و هر امامی از امام پیش از خود دریافت کرده است و در علوم آنان خطا راه ندارد و در شناخت قرآن و سنت بر دیگران برتری دارند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹-۹۲). نوبختیان به وجوب عقلی علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون اعتقاد داشتند. در مقابل آنان، شیخ مفید و جماعتی از متکلمان امامیه معتقدند: هر چند وجوب این امر از طریق استدلال عقلی ممکن نیست، ولی اثبات آن از طریق روایات ممکن است (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۷).<sup>۱</sup>

۱. شیخ مفید، غلات و مفوضه شیعیه را هم رأی با نوبختیان دانسته که به نظر می‌رسد آنان در نتیجه این بحث با بنو نوبخت هم رأیند ولی آنان بنا بر روایات این علوم را به امام نسبت می‌داده‌اند به خلاف بنو نوبخت که علم امام بدین امور را با ادله عقلی اثبات می‌کردند.



تذکره



بنا بر گزارش شیخ مفید بنو نوبخت بر خلاف جمهور امامیه امکان صدور معجزه از امام را رد می‌کردند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۸). طبیعی است که نوبختیان وقتی اعجاز را برای ائمه اطهار : نپذیرند، برای کارگزاران، و کیلان و سفیران آنان نیز نخواهند پذیرفت (همان: ۶۹).

اما با توجه به دیدگاه بنو نوبخت درباره علوم فراوان ائمه : که آن را از طریق تعلیم مردود دانسته و آن را از جانب خدا و خارق‌العاده دانسته‌اند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۱) می‌توان گفت احتمالاً نوبختیان ظهور معجزه به معنایی که برای انبیا لازم است معتقد نبوده‌اند مانند آنچه از هشام بن حکم روایت شده مبنی بر این که معجزه از غیر پیامبر صادر نمی‌شود و از سویی وی راه رفتن غیر پیامبر را بر آب ممکن می‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۳) و از او روایاتی درباره معجزات امام صادق و امام کاظم ۸ نقل شده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۲۵).

شاید بتوان این تناقضات را ناشی از اختلاف بنو نوبخت و هشام و دیگر مخالفان صدور معجزه از غیر انبیا با موافقان صدور معجزات از غیر انبیا در مفهوم معجزه دانست (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۳؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۴۱-۱۴۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۸۴). از این رو، احتمال دارد بنو نوبخت و هشام بن حکم معجزه را کار خارق‌العاده‌ای می‌دانستند که با ادعای نبوت همراه باشد که در این صورت اختصاص به پیامبران دارد، زیرا خداوند آن را به ایشان اختصاص داده تا نبوت آنان اثبات شود، لذا کارهای خارق‌العاده‌ای که از دیگران صادر می‌شود و با ادعای نبوت همراه نیست، معجزه نامیده نمی‌شود. مادلونگ بدون دقت نظر مدعی شده نوبختیان در رد معجزه برای غیر پیامبر در میان تشیع یک استثناء بوده و در این اعتقاد تحت تأثیر معتزله می‌باشند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۵). این در حالی است که احتمال تأثیرپذیری آنان از هشام بن حکم بیشتر است.

بنابر آنچه شیخ مفید نقل کرده امامیه بر لزوم نص بر امامت فردی که معجزه ندارد اجماع دارند (مفید، ۱۴۱۳: ۴۰). بنابراین، دو راه برای شناخت امام وجود دارد: یکی معجزه و دیگری نص بر امامت شخص از سوی امام. حال با توجه به این که نوبختیان صدور معجزه از

۱. ابوسهل این مطلب را با عبارت «ومن أوضح الأدلة على الإمامة ان الله عزوجل جعل آية النبي ۹ أنه أتى بقصص الأنبياء الماضين : وبكل علم من توراة و انجيل و زبور من غير أن يكون يعلم الكتابة ظاهراً أو لقي نصرانياً أو يهودياً فكان ذلك أعظم آياته» آغاز نموده که بیانگر آن است که علوم انبیا معجزه است و در ادامه ابوسهل همین علوم را به ائمه : نسبت می‌دهد و در نهایت می‌گوید: «و هل رأينا في العادات من ظهر عنه مثل ما ظهر عن محمد بن علي و جعفر بن محمد ۸ من غير أن يتعلموا ذلك من أحد من الناس» که تصریح بر این مطلب است که علوم ائمه : خرق عادات است.

امامان را انکار می کردند باید گفت آنان تنها راه برای اثبات امامت را وجود نص می دانسته اند. علاوه بر گفتار شیخ مفید استدلال‌های ابوسهل در التنبیه مؤید این مدعاست (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴).

دیدگاه به دست آمده از نوبختیان درباره ارتباط امام با فرشتگان بیانگر آن است که ایشان بر این باور بوده‌اند که امام نه سخن فرشتگان را می شنود و نه می تواند آنان را ببیند. این دیدگاه مخالف اندیشه شیخ مفید و اکثر امامیه می باشد که معتقد بودند ائمه کلام فرشتگان را می شنوند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۹-۷۰). در میان متکلمان امامیه عده‌ای دیگر نیز الهام و تحدیث فرشتگان بر ائمه را منکر بودند از جمله افراد این گروه می توان به هشام بن حکم، سدیر صیرفی، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان اشاره کرد (نک: رضایی، ۱۳۹۱: ۶۷-۷۰).

دیدگاه بنونوبخت درباره احوال انبیاء و امامان پس از رحلت چندان روشن نیست. شیخ مفید با استناد به قرآن و احادیث، نتیجه گرفته است که با روح و جسم در بهشت زندگی کرده، از نعمت‌های الهی برخوردار می شوند. آنان، افراد نیکوکار و شیعیان امت خود را که از دنیا می روند، ملاقات کرده، بشارت می دهند و با آنان برخوردی کریمانه دارند. پیامبر خدا و ائمه اطهار، با برخورداری از عنایت الهی، و نه به طور مستقل، پیوسته از احوال پیروان خود در دنیا باخبرند. همچنین آنان کلام زائرانی را می شنوند که در حرم‌های مطهرشان یا از راه‌های دور با ایشان گفت‌وگو می کنند. شیخ مفید سپس می گوید: «این مذهب فقها و محدثان امامیه است. از متکلمان گذشته ایشان در این خصوص گفتاری به من نرسیده است و خبری که به من رسیده آن است که نظر بنونوبخت با من اختلافی دارد» (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۷۲-۷۳).

با توجه به عبارت شیخ مفید متوجه می شویم که دیدگاه نوبختیان در این مورد در کتاب‌های آنها نبوده، احتمالاً شیخ مفید از اساتید خود که شاگردان ابوسهل بوده‌اند با این دیدگاه نوبختیان آشنا شده است. همچنین نمی دانیم که بنونوبخت در کدام قسمت از دیدگاه بیان شده شیخ مفید در این مسئله با وی مخالف بوده‌اند.

ابوسهل با ترکیبی از ادله عقلی و نقلی در صدد اثبات وجود امام دوازدهم و غیبت آن حضرت برآمده و شبهات مطرح در این موضوع را پاسخ گفته است (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۹-۹۳). در این میان، ابن ندیم گزارشی نقل کرده مبنی بر این که ابوسهل معتقد بوده امام حسن عسکری ۷ از دنیا رفته و فرزندش بعد از او امام است و پس از او امامت در میان فرزندان او ادامه می یابد تا هنگامی که به امر خدا امام ظهور نماید (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). این نسبت بنا به دلایل زیادی اشتباه است که عمده‌ترین آنها چنین می باشد: ۱. ابوسهل معتقد بوده که امام





دوازدهم دو غیبت دارد که دومی شدیدتر از اولی است (صدوق، ۱۳۹۵: ۹۳) و این در حالی است که ابوسهل در غیبت صغری از دنیا رفته است. بنابراین، او هنوز منتظر غیبت کبری امام بوده و بعید است قبل از شروع غیبت دوم ایشان معتقد به فوت ایشان شده باشد؛ ۲. وی در اعتقاد به حیات امام زمان ۷ و دفاع از آن حضرت آنچنان راسخ بوده است که شیعیان پس از وفات نایب دوم امام زمان (عج) در سال ۳۰۵ هجری (شش سال قبل از وفات ابوسهل) انتظار داشتند وی به عنوان نایب سوم منصوب شود و خود ابوسهل از حامیان و مدافعان نایب سوم بود (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۱)، حال چگونگی ممکن است چنین شخصی اعتقاد به وفات امام زمان (عج) داشته باشد؛ ۳. هیچ یک از علمای شیعه و رجالین چنین نسبتی به ابوسهل نداده‌اند، این در حالی است که آنان نسبت به حیات امام زمان ۷ حساس بوده‌اند و فرقه‌نگارانی چون اشعری نیز از چنین تفکری حرفی به میان نیاورده‌اند؛ ۴. ابوسهل در حالی از دنیا رفته که عمر امام زمان نهایتاً ۵۶ سال بوده است. بنابراین، لزومی ندارد ابوسهل که معتقد به وجود امام زمان و تولد وی بوده به چنین مطلبی معتقد شود، چون در آن ایام نه عمر امام آن چنان طولانی بوده که خلاف عادت باشد نه این که حادثه خاصی اتفاق افتاده تا وی ملزم به چنین اعتقادی شود.<sup>۱</sup>

افزون بر مباحث کلامی امامت، آراء خاصی در تاریخ امامان به نوبختیان منسوب است. از جمله دیدگاه‌های ابوسهل، اعتقاد به نابالغ بودن امام سجاد ۷ در کربلا (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۱) و تولد امام زمان ۷ در سال ۲۵۶ هجری از مادری به نام «صقیل» است (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۰). ابومحمد نوبختی نیز معتقد بوده عمر در حالی که ام کلثوم صغیره بود وی را به عقد خود در آورد و قبل از عروسی با وی عمر از دنیا رفت و پس از عمر، ام کلثوم به ترتیب با عون بن جعفر، محمد بن جعفر و عبدالله بن جعفر ازدواج کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۸۹).

## معاد

مهم‌ترین اختلاف متکلمان در باب معاد، مبحث وعد و وعید است. بنونوبخت در بسیاری از

۱. در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که این اتهام ناشی از اشتباه ابن ندیم بوده است و از آن‌جا که وی نه متکلم بوده نه تاریخ‌دان، بلکه یک نسخه‌نویس کتاب بوده، ممکن است این ادعا را در کتاب‌های ابوسهل دیده است و در آن ابوسهل اقوال دیگران را نقل نموده و ابن ندیم به اشتباه آن را دیدگاه ابوسهل دانسته یا این که ابوسهل آن را در اواخر حیاتش برای تقیه بیان کرده است که این ادعا نیز باطل است، زیرا کتاب‌های ابوسهل در موضوع امامت در دسترس علمای امامیه بوده و آن را مطالعه و تدریس می‌کردند، ولی ذکری از وجود چنین مطلبی در کتاب‌های وی به میان نیاورده‌اند.

مباحث وعید به معتزله نزدیک‌اند. آنان در باب موافات، احباط، گناهان صغیره و کبیره و ایمان کفار آرای نزدیک به معتزلیان داشته‌اند. در عین حال، در برخی مباحث اساسی وعید مانند نام‌گذاری مسلمان مرتکب کبیره، منزله بین المنزلتین، خلود مؤمن مرتکب کبیره در جهنم، شفاعت گناهکاران در قیامت و چپستی توبه دیدگاهی در مقابل معتزله دارند. درباره نام‌گذاری و حکم مسلمانانی که مرتکب گناه کبیره شده همواره میان گروه‌های کلامی اختلاف بوده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۷-۵۵۲). متکلمان در این باب سؤالاتی مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها سؤال از معنای ایمان است که در پی آن پرسش مطرح می‌شود که آیا زیادی و نقصان در ایمان راه دارد یا نه؟ در مقابل، معنای کفر نیز مورد سؤال قرار گرفته است؟ سؤال دیگر این است که مسلمان مرتکب گناهان کبیره کافر است یا نه؟ (بغدادی، ۲۰۰۳: ۹۸-۱۹۹، آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵: ۶).

بنو نوبخت در این باره معتقد بودند کسانی که به خدا و پیامبر ایمان آورده و به آنچه پیامبر ۹ از سوی خدا آورده معتقدند هر چند مرتکب گناهان کبیره شوند باز به طور مطلق بر آنان نام مؤمن اطلاق می‌شود (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۴). بنابراین، بنو نوبخت عمل را در ایمان مؤثر نمی‌دانستند و ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند که عمل از تعریف آن خارج است. نظر نوبختیان در باب مسلمان مرتکب کبیره با دیدگاه معتزله که او را نه کافر می‌خواندند، نه مؤمن و به منزله بین المنزلتین معتقد بودند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۴۷-۴۸) در تضاد است.

معتزله در باب وعید معتقد بودند خداوند هر آنچه وعده و وعید داده انجام می‌دهد و جایز نیست که از وعده و وعید خود تخلف ورزد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۲۴-۱۳۶). از همین رو، معتقد بودند: «هنگامی که مؤمن از دنیا برود در حالی که از خداوند اطاعت می‌کرده و توبه نیز کرده باشد مستحق ثواب و عوض می‌باشد و هنگامی که بدون توبه از گناهان کبیره اش بمیرد مستحق خلود در آتش جهنم می‌باشد ولی عقاب او سبک‌تر از عقاب کفار می‌باشد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۹).

در مورد اعتقاد بنو نوبخت به وعید و خلود مرتکبان کبیره در جهنم، تصریحی وجود ندارد. مکدموت معتقد است از آنجایی که از دیدگاه نوبختیان اختلاف مطلق میان گناهان صغیره و کبیره وجود دارد و چون اعمال نیک و بد یک‌دیگر را جبران می‌کنند، آنان باید منطقاً همچون معتزله مرتکب کبیره را در آتش محلّد بدانند، هر چند که مانند معتزلیان در این جهان قائل به منزلتی میان دو منزلت نیستند (مکدموت، ۱۳۸۴: ۳۲)، اما مادولونگ با اشاره به اختلاف بنو نوبخت با معتزله در پذیرش قول به «المنزلة بین المنزلتین» معتقد است





بنو نوبخت نظر معتزله مبنی بر اجرای بدون شرط «وعید» خداوند نسبت به مسلمان گناهکار را مردود می‌دانستند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

در این میان، دیدگاه مادلونگ با توجه به گزارش شیخ مفید به درستی نزدیک‌تر است. شیخ مفید تأکید می‌کند همه امامیه بر خلاف معتزله معتقدند: «وعید الاهی به خلود در آتش مختص کفار است، اما کسانی که خدا را شناخته و فرائض دینی را پذیرفته‌اند هر چند مرتکب گناه شده‌اند در آتش خالد نمی‌شوند» (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۴۶). شاهد دیگر بر این مدعا گفتار شیخ مفید در مورد شفاعت است که بدون استثناء کردن بنو نوبخت، دیدگاه عموم امامیه را اعتقاد به شفاعت مسلمانان مرتکب کبیره از سوی پیامبر و امامان : می‌داند. این دیدگاه امامیه با دیدگاه مرجئه هم‌سو و مخالف دیدگاه معتزله است که معتقد به انحصار شفاعت برای مطیعین می‌باشند (همان، ۴۷). لذا متکلمان امامی از جمله نوبختیان در مقابل معتزله، وجوب عقاب مسلمان مرتکب کبیره را مردود دانسته و معتقدند ممکن است وی مورد غفران الاهی و شفاعت پیامبر قرار گیرد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۰۴).

همچنین با توجه به عنوان کتاب الرد علی اصحاب المنزلة بین المنزلتین فی الوعید که ابو محمد نگاهشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴) می‌توان گفت که نوبختیان اعتقادی به قول منزلتین بین المنزلتین نداشته‌اند.

سؤال دیگری که در میان متکلمان مطرح بود این بود که اگر مؤمنی در آخر عمرش کافر و مرتد گردید یا کافری در آخر عمرش به خدا ایمان آورد قبل از این تغییر، حکم وی نزد خدا چیست؟ این سؤال پرسش‌های دیگری نیز در پی داشت که در مجموع این مباحث اصطلاحاً «موافات» نامیده می‌شد.

نوبختیان معتقد بودند ممکن است کسی حقیقتاً خدا را بشناسد و بدو ایمان آورده و بار دیگر کافر گردد. در این دیدگاه نوبختیان با معتزله هم‌رأیند و شیخ مفید و مرجئه در مقابل آنها هستند و معتقدند کسی که در عمر خود یک بار خدا را بشناسد با ایمان از دنیا می‌رود و ممکن نیست کافر شود (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۸۳). نتیجه قول نوبختیان این است که همان‌گونه که ممکن است در اثر ایمان شخص کافر، دشمنی خدا با وی تبدیل به دوستی شود در اثر کفر انسان نیز دوستی خدا با وی تبدیل به دشمنی شود.

قول به موافات از جهتی دیگر نیز برای قائلان به آن اهمیت داشته و آن این که کسی که ایمان آورده محال است کافر شود، لذا احباط برای وی معنا ندارد. از این رو، کسانی که به موافات معتقدند احباط را نمی‌پذیرند (حلبی، بی‌تا: ۴۸۸)، اما معتزله و بنو نوبخت از آن‌جا که موافات را نمی‌پذیرند قائل به احباط اعمال نیک به وسیله اعمال ناشایست هستند.

سید مرتضی و علامه حلی بدون نام بردن از نوبختیان می‌گویند برخی از امامیه که اصل احباط را می‌پذیرفتند، کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانستند (سید مرتضی، ۱۳۸۷: ۱۵۹؛ اشعری، ۲۲۶-۲۲۷).

نکته دیگری که در این بحث اهمیت دارد این است که ایمان معرفت است یا تصدیق؟ بنو نوبخت معرفت را ملازم با ایمان نمی‌دانستند و معتقد بودند امکان دارد کسی در عین معرفت به خداوند ایمان نداشته باشد (نک: مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۳)، لذا امر به ایمان امکان دارد. به خلاف امر به معرفت که چه اضطراری باشد و چه اکتسابی، ممکن نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲). کسانی که ایمان را معرفت می‌دانند، معتقدند کسی که معرفت به خدا کسب نمود دیگر ممکن نیست کافر شود، اما کسانی چون نوبختیان که ایمان را تصدیق و کفر را انکار خدا می‌دانند، معتقدند ممکن است کسی که خدا را در گذشته تصدیق کرده است منکر خدا گردد و از این رو کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانند (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۱۳۲-۱۳۶).

نوبختیان مانند معتزله اعتقاد به تحابط اعمال داشتند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲)؛ به این معنا که اعمال خوب و بد انسان یک‌دیگر را از بین می‌برند و اگر بدی‌ها غلبه کرد، آن فرد مستحق عقاب است بدون این که در مقابل اعمال نیک او پاداشی داشته باشد و اگر اعمال نیک او غلبه کرد، تنها مستحق ثواب است که در صورت دوم تکفیر نامیده می‌شود (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۹۳-۲۰۶). آنان معتقد بودند گرچه بسیاری از کسانی که اطاعت خدا کرده و کارهای نیکی داشته‌اند در آخرت پاداشی بدان‌ها نمی‌رسد، اما در این دنیا پاداش کارهای نیک خود را می‌بینند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲-۸۳). این دیدگاه از آن جاست که آنان انجام طاعت را از کافر ممکن می‌دانند.

از آن‌جا که نوبختیان معتقد به احباط بوده‌اند، مانند معتزله و بر خلاف اکثر امامیه معتقد به گناه کبیره و صغیره بودند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۴)، زیرا این اختلاف دیدگاه در صغیره و کبیره بودن گناهان نتیجه احباط است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۴۲).

البته با توجه به این که بنو نوبخت بر خلاف معتزله منزله بین المنزلتین و خلود مسلمان مرتکب کبیره در جهنم را مردود می‌دانسته‌اند، باید احباط نوبختیان به گونه‌ای تبیین شود که منجر به خلود مسلمان فاسق که گناهان وی بر اعمال نیکش برتری دارد یا مسلمان مرتکب کبیره در جهنم نگردد.

در مسئله معرفت و طاعت کفار<sup>۱</sup> این پرسش میان متکلمان مطرح بوده که آیا ممکن

۱. مراد از کفار اعم از اهل کتاب و غیر آنان است، زیرا متکلمان در این که کافر منکر خدا و پیامبران است یا





است کافری معرفت به خدا داشته باشد و در این صورت آیا طاعتی از وی پذیرفته می‌شود یا نه؟ مخالفان معرفت کفار معتقد بودند که ممکن نیست کافری معرفت به خداوند داشته باشد، زیرا معرفت به خداوند بالاترین ثواب‌ها و مدح و تعظیم را در پی دارد و کافر در حال کفرش سزاوار مدح و ثنا و ثوابی نیست. این دسته از متکلمان در مورد طاعت کفار نیز همین دیدگاه را داشتند و معتقد بودند از کافر طاعتی سر نمی‌زند، زیرا در این صورت مستحق مدح و ثواب است و مدح و ثنا با کفر قابل جمع نیست.

در مقابل این دیدگاه گروهی از متکلمان که به احباط معتقد بودند امکان معرفت کفار را می‌پذیرفتند و معرفت اهل کتاب به خداوند را بر ادعای خود شاهد می‌آوردند و معتقد بودند کسی که در ادله اثبات خدا نظر کند معرفت پیدا می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۶۳-۱۶۵) این گروه مدح و ثواب را متوجه مجموع اعمال دانسته و چون معتقد بودند کافر طاعاتش در آخرت احباط می‌شود لازمه این طاعت را مدح و ثنا نمی‌دانستند (نک: طوسی، ۱۴۰۶: ۱۹۳). بنو نوبخت که معتقد به احباط بوده‌اند معرفت و طاعت کفار را ممکن می‌دانستند. شیخ مفید در این باب می‌گوید:

بنو نوبخت گمان دارند که بسیاری از کافران به خدا عارف هستند و در بسیاری از کارهای خود فرمان او می‌برند، و در مقابل آن طاعت در دنیا به پاداش و ثواب خود می‌رسند. معتزله در پاره‌ای از این گفتار با ایشان موافقت و گروهی از مرجئه در پاره‌ای دیگر (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۳).

نکته قابل توجه این که شیخ مفید تأکید می‌کند که نوبختیان معتقدند کفار به واسطه طاعات خود در دنیا ثواب می‌بینند (همان)<sup>۱</sup> و این ربطی به تحابط اعمال در آخرت ندارد. به نظر می‌رسد این دیدگاه بنو نوبخت با دیدگاه گروهی از مرجئه که معتقد بودند کفار در دنیا ثواب طاعات خود را می‌بینند، همخوانی دارد (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۳۶۰).

در بخش اول این موضوع بنو نوبخت هم‌نوا با معتزله معتقد بودند طاعت با کفر جمع می‌شود. این مسئله فرع آن است که آیا کفار ممکن است معرفت به خداوند داشته باشند؟

→ تنها به منکران خدا کافر می‌گویند اختلاف داشته‌اند (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۱۴۱-۱۴۳).

۱. همچنین در بحث وعید شیخ مفید می‌گوید: بنو نوبخت معتقدند بسیاری از کسانی که از خدا اطاعت کرده‌اند در دنیا ثواب طاعت خود را می‌بینند و در آخرت پاداشی نخواهند داشت. از این کلام مفید می‌توان حدس زد که مراد نوبختیان از این گروه، کافرانی هستند که طاعت الاهی انجام داده‌اند (نک: مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲).



لذا بنو نوبخت که معتقد بودند بسیاری از کفار نسبت به خدا معرفت دارند به امکان جمع میان کفر و اطاعت خداوند رأی داده‌اند.

از مجموع دیدگاه بنو نوبخت در باب معرفت و طاعت کفار می‌توان حدس زد که آنان مانند برخی از مرجئه ایمان را تصدیق می‌دانند و کافر را منکر خدا می‌دانند، لذا ممکن است کسی کافر باشد و در عین حال معرفت به خدا نیز داشته باشد. همچنین می‌توان حدس زد که آنان کفر را انکار خدا می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۲-۶۶).

با توجه به رنج‌هایی که کودکان و حیوانات - که مکلف نیستند - در دنیا متحمل می‌شوند یا رنج‌هایی که کافران و اهل دوزخ در دنیا دیده‌اند اکثر متکلمان عدل‌گرا معتقد بودند خداوند به آنها عوض می‌دهد، زیرا بر خداوند ظلم روا نیست. البته در کیفیت این اعواض و زمان آن دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند. علاوه بر این، پرسش دیگری که متکلمان درگیر پاسخ به آن بودند، این بود که اساساً چرا خداوند در این دنیا موجودات را گرفتار آلام و رنج‌ها می‌نماید؟

شیخ مفید در مورد لذت و الم و عوض سخنانی دارد که با توجه به آن می‌توان دیدگاه بنو نوبخت و اختلاف آنان با شیخ مفید را گمانه‌زنی نمود. وی پس از تبیین دیدگاه خود مبنی بر این که خدا رنج را تنها از آن جهت به شخص بالغ می‌دهد که خیر شخص دیگری در آن است و رنجی که به کافر تحمیل شده شایسته هیچ عوضی نیست، زیرا کیفر کفر اوست و ممکن است به او در شناختن گمراهی و خطایش کمک کند، تأکید کرده که دیدگاه او مخالف دیدگاه کسانی است که اعتقاد به احباط دارند (نک: شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۱۰۸-۱۱۰). در مقابل، بنو نوبخت که معتقد به احباط هستند مانند معتزله معتقد بودند رنج دنیوی که سودمند است متفاوت از عقاب و کیفر می‌باشد، لذا رنجی که به انسان می‌رسد همواره شایسته عوض است (نک: قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۳۲۵-۳۴۳). بنابراین، کافر نیز مستحق عوض آلامی است که در دنیا می‌بیند.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی‌ها و تبیین‌هایی که از آراء کلامی نوبختیان ارائه شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که آنان صاحب یک مدرسه کلامی ویژه‌ای بوده‌اند که اختلاف‌ها و اشتراکاتی با مدرسه کوفه و بغداد دوم دارد. آنان با بهره‌گیری از نصوص و روش‌های عقلی و استفاده از میراث کلامی کوفه آراء منسجمی در علم کلام ارائه کرده‌اند و در راستای تبیین





دیدگاه‌های کلامی خود آثار فراوانی تألیف کرده‌اند. نوبختیان در مباحث توحید و صفات در گروه متکلمان اهل توحید که هرگونه تشبیه و تجسیمی را از خداوند نفی می‌نمایند، جای می‌گیرند و از این جهت اندیشه‌های آنان در برخی موارد متفاوت از دیدگاه‌های منسوب به متکلمان پیشین امامیه بوده و متکلمان بغدادی بر همین شیوه نوبختیان مسیر کلام امامیه را پیش برده‌اند. در عدل الاهی هر چند آنان را از عدلیه شمرده‌اند، ولی در عین حال شواهدی در دست است که آنان را در استطاعت می‌توان پیرو و تبیین‌کننده اندیشه اختصاصی هشام بن حکم در استطاعت دانست.

انسان‌شناسی بنو نوبخت نیز بر اساس همان دیدگاه هشام گزارش شده که مورد قبول شیخ مفید بوده، اما سید مرتضی و شیخ طوسی از این رأی نوبختیان روی گردانده و اندیشه عمومی معتزله را برگزیده‌اند. در برخی مباحث وعید، نوبختیان از جریان عمومی کلامی امامیه به سوی معتزله تمایل یافته‌اند، البته در همین موارد نیز اختلافات بنیادین با اندیشه معتزلیان داشته‌اند و در مهم‌ترین مسائل این باب - مانند منزله بین المنزلتین و نام‌گذاری مسلمان گناهکار - اندیشه‌ای مخالف معتزله از آنان گزارش شده است.

در مسائل مربوط به نبوت به خصوص در اندیشه تحریف قرآن، دیدگاه نوبختیان روشن به دست ما نرسیده و گزارش‌های متفاوتی از اندیشه آنان در مورد تحریف قرآن به دست آمده که تحلیل دقیقی را می‌طلبد.

آنان در مباحث امامت تفاوت‌هایی میان دیدگاه نوبختیان و جمهور متکلمان امامیه به خصوص در باب مقامات ائمه : مشاهده می‌شود. هر چند این اندیشه‌ها در مدرسه کلامی بغداد چندان مورد توجه قرار نگرفت، اما در مواردی ریشه این اندیشه‌ها را در آراء متکلمانی از مدرسه کوفه می‌توان یافت.

در مباحث جهان‌شناسی نوبختیان در پاره‌ای از مباحث لطیف الکلام که تأثیر چندان در دقیق الکلام ندارد با معتزله بصره هم داستانند و خلف آنان، یعنی شیخ مفید در این اندیشه‌ها هم‌نوا با معتزله بغداد است.

## کتابنامه

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربی، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، تحقیق: محمد رشاد سالم، موسسه القرطبه.
۳. ابن جوزی (۱۴۲۶ق)، تلبیس ابلیس، درسه و تحقیق: د. سید الجمیلی، بیروت: دار الکتب العربی.
۴. ابن حزم (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، تعلیق: احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن شهر آشوب (۱۳۷۶)، مناقب آل ابی طالب، تصحیح: لجنه من اساتذہ النجف الاشرف، نجف اشرف: المکتبه الحیدریه.
۶. ابن ندیم (۱۳۵۰)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، تهران.
۷. اسعدی، علی رضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان- ویسبادن: فرانس شتاینر.
۹. اشمیتکه، زاینه (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: طهرابی.
۱۱. آمدی، سیف الدین (۱۳۸۶)، أباکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: أحمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب.
۱۲. انصاری زنجانی، ابراهیم (۱۴۱۳ق)، تعلیقات علی أوائل المقالات در أوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۳. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجیل- دار الافاق.
۱۴. \_\_\_\_\_ (۲۰۰۳م)، اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۵. حسینی جلالی، سیدمحمد رضا (۱۴۰۵ق)، «فرق الشیعہ او مقالات الامامیه للنوبختی ام للاشعری»، تراثا، سال اول، ش ۱.
۱۶. حلبی، ابو الصلاح (بی تا)، الکافی فی الفقه، رضا استادی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین ۷.
۱۷. حنفی، حسن (بی تا)، من العقیده الی الثوره، قاهره: مکتبه مدبولی.



١٨. ديلمى، على بن الحسين بن محمد، نسخة خطى، موجود در مركز التراث والبحوث اليمنى.
١٩. نويسنده نامشخص (١٣٥٨)، خلاصة النظر، زير نظر: زابينه اشميتكه و ديگران، تحقيق و مقدمه: حسن انصارى، تهران: موسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران.
٢٠. راوندى، قطب الدين (١٤٠٩ق)، الخرائج والجرائح، قم: مدرسة الإمام المهدي (عج).
٢١. رحمتى، محمد كاظم (١٣٨٥)، «غيبت صغرى و نخستين بحران هاى اماميه»، تاريخ اسلام، سال هفتم، ش ٢٥.
٢٢. رضاى، محمدجعفر (١٣٩١)، «تبيين معنابى اصطلاح علمى ابرار با تأكيد بر جريانات فكرى اصحاب ائمه»، انديشه نوين دينى، ش ٣١.
٢٣. سيد مرتضى (١٤١١ق)، الذخيرة فى علم الكلام، تحقيق: سيد احمد حسيني، قم: موسسة النشر الاسلامى.
٢٤. الطرابلسيات الاولى، نسخة خطى، مركز احياء التراث الاسلامى، شماره فيلم: ٣/١٦٩٠.
٢٥. \_\_\_\_\_ (١٤١٠ق)، الشافى فى الامامة، تحقيق و تعليق: سيد عبد الزهراء حسيني، تهران: موسسة الصادق.
٢٦. \_\_\_\_\_ (١٣٨٧)، جمل العلم والعمل، نجف اشرف: مطبعة الآداب.
٢٧. \_\_\_\_\_ (١٤٠٥ق)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: سيد مهدى رجاى، قم: دار القرآن الكريم.
٢٨. شهرستانى، محمد بن عبد الكريم (١٣٦٤)، تحقيق: محمد بدران، قم: الشريف الرضى.
٢٩. صدوق، محمد بن على (١٣٩٥)، كمال الدين و تمام النعمة، تهران: انتشارات اسلاميه.
٣٠. طبرسى (١٤١٥ق)، مجمع البيان، تحقيق و تعليق: لجنة من العلماء و المحققين الأخصائين، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٣١. طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء.
٣٢. \_\_\_\_\_ (١٣٧٥)، الاقتصاد الهادى الى الطريق الرشاد، انتشارات كتابخانه.
٣٣. \_\_\_\_\_ (١٤٠٩ق)، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق و تصحيح: أحمد حبيب قصير العاملى، بيروت، دار احياء التراث العربى.
٣٤. \_\_\_\_\_ (١٤١١ق)، الغيبة للحجه، قم: دار المعارف اسلامى، الطبعة الاولى.
٣٥. \_\_\_\_\_ (١٤٢٠ق)، الفهرست، قم: كتابخانه محقق طباطبايى.
٣٦. \_\_\_\_\_ (بى تا)، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربى.
٣٧. قاضى عبد الجبار، ١٤٢٧ق، تثبيت دلائل النبوة، قاهره: دار المصطفى.
٣٨. \_\_\_\_\_ (بى تا)، فضل الاعتزال، تحقيق: فواد سيد، دار التونسية.



۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعليق احمد بن حسين ابى هاشم، دار احياء التراث العربى.
۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۵-۱۹۶۲)، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، تحقيق: جرج قنواى، قاهره: دار المصرىه.
۴۱. كراچكى (۱۳۶۹)، كثر الفوائد، قم: مكتبة المصطفوى.
۴۲. كلبرگ، اتان (۱۳۸۰)، «شيخ صدوق و نظريه تحريف قرآن»، ترجمه: رحمتى، مجله كتاب ماه و دين، ش ۴۵-۴۶.
۴۳. گذشته، ناصر (۱۳۷۷)، «استطاعت»، تهران: دائره المعارف بزرگ اسلامى، ج ۸: ص ۹۲-۹۵.
۴۴. مادلونگ، ويلفرد (۱۳۸۷)، «كلام معتزله و اماميه»، مكتبها و فرقه‌هاى اسلامى در سده‌هاى ميانى، ترجمه جواد قاسمى، مشهد: بنياد پژوهش‌هاى اسلامى.
۴۵. مدرسى، سيدحسين (۱۳۸۴)، مكتب در فرايند تكامل، ترجمه هاشم ايزدپناه، تهران: انتشارات كوير.
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰)، «بررسى ستيزه‌هاى ديرين درباره تحريف قرآن»، هفت آسمان، ش ۱۱.
۴۷. معروف الحسنى، هاشم (۱۳۷۶)، شيعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سيدمحمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوى.
۴۸. مفيد، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم: كنگره جهانى شيخ مفيد.
۴۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ق)، مسائل السرويه، قم: كنگره جهانى شيخ مفيد.
۵۰. مكدرموت، مارتين (۱۳۶۳)، اندیشه‌هاى كلامى شيخ مفيد، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۵۱. ملاحمى خوارزمى، محمود بن محمد (۱۳۹۰)، كتاب المعتمد فى اصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونگ، تهران: ميراث مکتوب.
۵۲. نجاشى، احمد بن على (۱۴۱۶ق)، رجال نجاشى، تحقيق: سيدموسى شيبيرى زنجانى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
۵۳. نشار، على سامى (۱۹۹۵)، نشأة الفكر الفلسفى، قاهره: دار المعارف، الطبعة الثانية.
۵۴. نشوان حميرى، ابو سعيد (۱۹۷۲م)، تهران.
۵۵. واعظ چرنابدى (۱۴۱۳ق)، حواشى و تعليقات أوائل المقالات، قم: چاپ كنگره شيخ مفيد.



## نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال

عباس میرزایی\*

### چکیده

معتزلیان شیعه شده عنوانی برای برخی از متکلمان شیعی است که سابقه تفکر اعتزالی دارند. ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه رازی، ابن مملک اصفهانی و ابن فسانجس از شخصیت‌های این دسته از متکلمان هستند. اینان با آگاهی از نظام الهیاتی معتزلیه اندیشه‌های امامی را پذیرفتند و در راه دفاع و تبیین آموزه‌های کلامی امامیه تلاش کردند. این تلاش تغییراتی را در تفکر امامیه و سوق دادن کلام امامیه به اندیشه‌های اعتزالی به همراه داشت. این مقاله به بررسی این موضوع و راست آزمایی این نظریه پرداخته است. به نظر می‌رسد عموم جامعه علمی امامیه، به طور غالب، نگاه مثبتی به معتزلیان شیعه شده داشته‌اند، ولی نمی‌توان همه آنها را به صورت یکسان تلقی کرد. دو شخصیت مطرح این جریان، یعنی ابو عیسی وراق و ابن راوندی، به نحوی از میراث‌داران کلام امامیه در کوفه و با گرایشات ضد معتزلی هستند. تأکید بر بنیاد فکری امامیه، یعنی بحث امامت محور اصلی اندیشه معتزلیان شیعه شده را شکل داده است، ولی این وجه مشترک الزاماً رویکرد کلامی یکسانی را میان آنان، در حوزه توحید و عدل در پی نداشته است.

### کلیدواژه‌ها

تاریخ کلام امامیه، معتزلیان شیعه شده، ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه، ابن مملک اصفهانی، ابن فسانجس.

\* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) abbasmirzaei@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۱۲



## مقدمه

معتزلیان شیعه شده عنوانی برای برخی از معتزلیانی است که عمدتاً در طول سده سوم هجری و اوایل سده چهارم زندگی می کرده‌اند. اینان بعد از جدایی از اعتزال، اندیشه‌های امامیه، به ویژه در بحث امامت را پذیرفته و به دفاع از آموزه‌های کلامی امامیه در برابر جریان‌های کلامی مخالف - به طور خاص معتزلیان - پرداختند. ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه رازی، ابن مملک و ابن فسانجس از چهره‌های برجسته معتزلیان شیعه شده هستند.

بحث از این جریان فکری از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است. یکی از این جنبه‌ها مناسبات فکری و علمی اینان با اندیشمندان امامیه است که می‌تواند در تاریخ تفکر شیعه از اهمیت خاصی برخوردار باشد. این اهمیت برخاسته از دورانی است که معتزلیان شیعه شده مشغول فعالیت کلامی برای امامیه هستند؛ یعنی تمام سده سوم و دو دهه نخست سده چهارم هجری. در این دوران کلام امامیه وضعیت خاصی را طی می‌کند؛ مدرسه کوفه به عنوان پایگاه تولید فکر کلام امامی در اوایل سده سوم تقریباً از میان رفته است. از سوی دیگر، مدرسه کلام امامیه در بغداد نیز حدوداً در اواسط سده چهارم با حضور شیخ مفید اوج می‌گیرد. در میانه این دو مدرسه، کلام امامیه از نظر مدرسه‌ای خلأ یک و نیم قرن را تجربه کرده است. البته نوبختیان در این دوره بار علمی کلام شیعه را تا حد امکان بر دوش می‌کشند که محدودیت‌های خاص خود را دارند.

عمده حضور و فعالیت جریان معتزلیان شیعه شده در همین دوران است؛ دورانی که کلام معتزله فکر غالب دانش کلام در جهان اسلام است. بررسی این موضوع می‌تواند در پرده‌برداری از چهره کلام امامیه در این دوران کمک نماید. در واقع این دوره تاریخی یکی از بسترهای مهم مدرسه کلام امامیه در بغداد است که تبیین آن فضای تاریخ کلام امامیه در بغداد را نیز روشن خواهد کرد، ولی اهمیت این بحث از منظری فراتر از این نیز قابل رصد است. دوران فعالیت معتزلیان شیعه شده یکی از حساس‌ترین دوران کلام امامیه است، دورانی که گفته شده کلام امامیه پس از آن متفاوت از دوره قبل، یعنی مدرسه کوفه شده است.

در تبیین این نظریه مشهور باید گفت که برخی از اندیشمندان به فراوانی به این نکته اشاره کرده‌اند که شیعه و امدار معتزله بوده و از خود استقلالی نداشته است. این موضوع از طریق معتزلیان مطرح شده و سپس به آثار و منابع کلامی راه یافته و سرانجام به مستشرقان رسیده و هر کدام به صورتی مورد اشاره قرار داده‌اند.





ابوالحسن خياط (م ۳۰۰ق) (خياط، بی تا: ۳۶، ۱۹۱ و ۲۱۴)، ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ق) (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۳۵) شهرستانی (م ۵۴۸) (شهرستانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۶۵)، ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) (ابن تیمیه، ۱۹۸۶، ج ۱: ۳۱) از متقدمان و از میان متأخرین احمد امین (احمد امین، ۱۹۹۹، ج ۳: ۲۶۷ و ۲۶۸) و مدرسی طباطبایی (مدرسی، ۱۳۸۴: ۲۱۳) و در کنار این قبیل نویسندگان مسلمان، برخی از خاورشناسان مانند مکدموت (مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۲)، آدام متز (آدام متز، ۱۹۶۷، ج ۱: ۷۸)، موننگمیری وات (موننگمیری وات، ۱۳۷۰: ۵۴) و مادلونگک (مادلونگک، ۱۳۷۵: ۱۵۱) هر یک به صورتی به این نکته اشاره کرده‌اند. برخی از پیروان این نظریه اساساً کلام امامیه را معتزلی می‌دانند و برخی دیگر می‌گویند که کلام امامیه در بغداد از اصول خود برگشت و نظام معرفتی جدید و بی‌سابقه‌ای در شیعه بنا نهاد. همه اینها در غیر اصیل بودن کلام امامیه در این مرحله اشتراک دارند. خاستگاه ادعای تأثیرپذیری شیعه از معتزله به تفاوت‌های اندیشه امامیه در دو مکتب کلامی کوفه و بغداد برمی‌گردد. متکلمان امامیه در کوفه به عقایدی باور داشتند که بعضاً با اندیشه‌های امامیه در مدرسه بغداد متفاوت بوده است.

نکته حائز اهمیت در این میان، پیدا کردن عامل تأثیرگذار این تفاوت میان مکتب کوفه و بغداد است. دو عامل مهم در این تغییر را می‌توان معتزلیان شیعه شده و نوبختیان دانست. بحث از نوبختیان در جایی دیگر باید مورد بحث قرار گیرد، ولی درباره معتزلیان شیعه شده تصور بر این است که عده‌ای از متکلمان شیعی که با معتزلیان مصاحبت کرده‌اند و همچنین معتزلیان شیعه شده سنت اعتقادی امامیان را بر اساس انگاره‌های معتزلی بازخوانی کردند. اینان تلاش کرده‌اند چارچوب نظری شیعه را در مقابل و در تمایز با سایر گروه‌های اعتقادی تنها در بحث امامت نشان بدهند و در مباحث عدل و توحید همان آموزه‌های معتزلی را داشته‌اند و همین سرآغاز گرایش کلام امامیه به اعتزال است. ابوالحسن خياط در چند جا به این جریان اشاره می‌کند (خياط، بی تا: ۳۶، ۱۹۱ و ۲۱۴) و ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین نیز از این گروه با عباراتی چون «قوم یقولون بالاعتزال والامامة» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۴۱)، «قائلون بالاعتزال والامامة» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۴۲) و «القائلون بالاعتزال والنص علی بن ابی طالب» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۴۶) یاد می‌کند.

این تحقیق در صدد است نقش آفرینی معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اندیشه‌های معتزلی را مورد مطالعه قرار دهد. دقیقاً اصلی‌ترین سؤال این پژوهش همین است که آیا می‌توان تأثیر معتزلیان شیعه شده را بر تحولات کلام امامیه اثبات کرد؟ برای رسیدن به هدف مطلوب، نخست باید نشان داد که معتزلیان شیعه شده چه کسانی



هستند؟ چه پیشینه‌ای در اعتزال و تشیع دارند؟ رابطه آنان با اندیشمندان امامیه چگونه بوده است؟ آیا اساساً در میان امامیه جایگاهی داشته‌اند که بخواهند تأثیرگذار باشند؟ در دورانی که کلام امامیه متکلمان بزرگی نداشته است اینان به چه مقدار در شیعه نفوذ داشته‌اند؟ نکته مهم‌تر این که چه آثاری در کلام امامیه آفریدند و آیا این آثار مهم بوده‌اند؟

این نظریه که در طول تاریخ فکر امامیه همیشه تکرار شده به نظر می‌رسد نظریه کاملی نباشد و هنوز زوایای پنهانی دارد. برای مثال، این که آیا همه معتزلیان شیعه شده گرایش فکری همسانی دارند؟ موضع‌گیری اینان در مورد متکلمان کوفه چیست؟ چه تفاوت‌هایی میان اندیشه‌های اینان با متکلمان کوفه یافت می‌شود؟ در موضوعات تقابلی متکلمان امامیه در کوفه با اهل اعتزال، معتزلیان شیعه شده در کدامین سنگر به دفاع می‌پردازند؟ بررسی هر کدام از این محورها پذیرش این نظریه را با تأمل جدی روبه‌رو می‌کند. حتی بحث به گونه‌ای پیش می‌رود که نقش معتزلیان شیعه شده در تغییر مسیر کلام امامیه را بسیار کم‌رنگ و غیر قابل اثبات نشان می‌دهد.

سخن درباره‌ی این موضوع بازخوانی همه‌جانبه‌ای را می‌طلبد که هم از نظر محتوایی و هم از نظر ارتباطات میان متکلمان امامیه با معتزلیان شیعه شده می‌توان آن را به انجام رساند. در این نوشتار به جنبه‌ی دوم این بحث پرداخته خواهد شد؛ این که چه ارتباطی میان معتزلیان شیعه شده و اندیشمندان امامی وجود داشته است؟ به طور طبیعی، این ارتباط هم می‌تواند به صورت حضوری و در زمان حیات باشد و هم ناظر به جایگاه یک معتزلی شیعه شده در نگاه اندیشمندی امامی در دوره‌ای دیگر. در این تحقیق تلاش شده هر دو صورت این ارتباط مورد مطالعه قرار گیرد؛ گرچه در برخی از موارد، بررسی اندیشه‌های محتوایی نیز مورد توجه قرار گرفته است. تلاش بر این بوده که در مرحله نخست، شخصیت و جایگاه علمی معتزلیان شیعه شده و در مرحله بعد به ارتباط اینان با اندیشمندان امامی بحث شود تا جایگاه معتزلیان شیعه شده در تاریخ تفکر امامیه روشن شود. ضمن این که نوشتار حاضر درباره‌ی ابن فسانجس و ابن تبن، از دیگر معتزلیان شیعه شده بحث نمی‌کند؛ زیرا این دو هم خارج از زمان مورد بحث است و هم این که تأثیرگذار بودن اینها در تاریخ کلام امامیه با توجه به محدود بودن شدید گزارش‌ها درباره‌ی این دو جای تأمل دارد.

به هر حال پیش از بررسی درباره‌ی معتزلیان شیعه شده گفتنی است که در این دوره - یعنی سده‌های سوم و چهارم - جریان علمی کلام در جهان اسلام و تولید آثار علمی مانند آثار کلامی و مقالات نگاری، به طور عمده در اختیار معتزله بوده است. بر این اساس، گزارش





درباره شخصیت‌های مورد بحث، ارتباط آنان با جوامع امامی و تأثیر آنان در تفکر امامیه را عمدتاً باید در آثار معتزلی و یا نزدیک به اعتزال جست‌وجو کرد. از این‌رو، عمده گزارش‌های مورد استفاده در این بحث خاستگاه معتزلی دارد. با این حال برای روشن نمودن جایگاه علمی و نوع نگاه امامیان، تا آنجا که گزارش‌های موجود یاری می‌کند، به آثار امامیه نیز توجه شده است.

## ابوعیسی و راق

محمد بن هارون معروف به ابوعیسی و راق بغدادی از متکلمان معروف سده سوم هجری است. اطلاعات ما درباره زندگی وی، مانند بسیاری دیگر از متکلمان سده‌های اولیه ناچیز است. وراق در سال ۲۴۷ق (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳) یا ۲۴۸ق (ابن جوزی، ۲۰۰۰، ج ۱۳: ۱۰۸) در بغداد از دنیا رفته است (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳). آن گونه که گزارش شده حاکم وقت، ابوعیسی وراق و ابن راوندی را تحت تعقیب قرار می‌دهد، آن دو فرار می‌کنند ولی سرانجام وراق دستگیر و به زندان می‌افتد ولی ابن راوندی موفق به فرار می‌شود (ذهبی، ۱۴۱۵، ج ۲۲: ۸۶؛ الصفدی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۵۴).

ابن ندیم (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶)، شیخ مفید (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۴: ۲۰۷) و ابو حیان توحیدی (ابو حیان توحیدی (الف)، ۱۴۲۴: ۳۹۵) هر کدام به صورتی توانایی‌های علمی وراق را مورد تمجید قرار داده‌اند. بیان بسآمد اندیشه و نظرات وی - به ویژه در حوزه مقالات شناسی از کتاب المقالات وی - میان بزرگان علمی امامی و معتزلی حکایت از وزانت علمی او دارد. شهرت تألیفات وراق میان اندیشمندان و کثرت فروش آنها در بازار وراقان (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۴) یکی دیگر از نکاتی است که می‌توان از طریق آن به نفوذ شخصیت علمی وراق پی برد. نقد اندیشه‌های وراق از سوی متکلمان امامیه (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۲: ۹۶)، معتزله (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱) و فیلسوفان (صفدی، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۰۴) نیز حکایت از جایگاه علمی او دارد که باید مورد توجه قرار گیرد.

هیچکدام از منابع به اساتید و مشایخ ابوعیسی وراق اشاره نکرده‌اند. با این حال - با توجه به سابقه اعتزال و شهرت علمی او - به نظر می‌رسد که از رؤسای اعتزال زمان خود بهره‌ها برده باشد (نک: حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۱-۳۹۲).

در سخن از شاگردان وی نیز باید گفت که بر پایه گزارش‌های نقل شده، ابوعیسی وراق بعد از جدایی از اعتزال با توجه به شخصیت علمی‌ای که داشته دارای پیروان و مصاحبانی

بوده است.<sup>۱</sup> با این حال، از منابع موجود تنها می‌توان به دو نفر از شاگردان وی دست یافت. یکی ابو محمد ثبیت بن محمد، از متکلمان حاذق امامیه (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۷) و دیگری ابن راوندی است (خیاط، بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰ و ۲۲۷؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). دربارهٔ ثبیت بن محمد باید گفت که نجاشی وی را به عنوان «مصاحب» نسبت به وراق یاد می‌کند. دربارهٔ استاد و شاگردی وراق و ابن راوندی هم نکته‌ای وجود دارد که مورد اشاره قرار می‌گیرد.

دربارهٔ تألیفات وراق، که همگی از بین رفته، باید گفت که او نویسنده‌ای پرکار (نک: ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۱۲؛ ذهبی، ۱۴۱۵، ج ۱۸: ۴۷۷) و صاحب تألیفات فراوان و نیکویی بوده است (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳). منابع به این ویژگی وراق در زمان اعتزال و امامی شدن اشاره کرده‌اند (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۱۲).

مذهب وراق از دیگر موضوعات بحث‌برانگیز است. در این باره نخست، باید گفت که به نظر می‌رسد بیشتر اتهامات ابو عیسی وراق خاستگاه معتزلی داشته است. همچنان که دربارهٔ ابن راوندی بحث خواهد شد، معتزلیان کمتر مخالفان خود را تحمل می‌کردند، به ویژه اگر آن مخالف سابقهٔ اعتزال داشته باشد و این که با اصول اساسی و مبانی پذیرفته شده آنان به مقابله برخیزد و از همه مهم‌تر این که گرایش به تشیع نیز پیدا کرده باشد. ابن ندیم در گزارشی اشاره می‌کند که معتزلیانی که دست از وفاداری به اصول اعتزال کشیده و تغییر مذهب دادند از طرف معتزلیان مورد اتهامات بسیاری قرار گرفتند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۴-۲۱۶) نکته‌ای که پیش از او خیاط نیز بیان کرده است (نک: خیاط، بی‌تا: ۲۱۹). به نظر می‌رسد ابو عیسی وراق برای این ویژگی‌ها و رفتار متقابل معتزلیان، مصداق روشنی باشد. آن‌گونه که گذشت معتزلیان می‌گویند وراق نخست معتزلی بود (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹ و ۲۲۴)، ولی در ادامه از معتزلیان جدا و از مخالفان آنان شد (حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳). در مقابل، اهل اعتزال به اتهام الحاد وی را طرد و در مجالس علمی خود راه ندادند (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹ و ۲۲۴). علت طرد وراق از معتزلیان را باید در نوع نگاه او به نظام معرفتی اعتزال رصد کرد.

آن‌گونه که از گزارش‌های موجود برمی‌آید اندیشه‌های معتزلیان مورد پذیرش وراق نبوده است. از همین رو او در کنار نقد آرای آنان نظریات جدیدی را نیز مطرح کرده

---

۱. از گزارش‌هایی که خیاط (خیاط، بی‌تا: ۱۵۰) و حاکم جشمی (حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳) نقل کرده‌اند و این که وی از رؤسای کلامی و صاحب پیروانی بوده می‌توان برداشت که وی دارای شاگردانی بوده است.





است.<sup>۱</sup> وی رویکردی انتقادی نسبت به اندیشه‌های اعتزال داشته است و نظرات آنان را، به ویژه در بحث توحید، مورد خدشه قرار داده است (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹). احتمالاً وراق لوازم و پیامدهای نگاه اعتزالی در آموزه‌های دینی را مطرح می‌کرده است. هم از این‌روست که معتزلیان نظرات وی را مخالف اسلام و کفرآمیز می‌خواندند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت) ۱: ۳۷؛ همچنین، سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۳). وراق در دوران اعتزال هم این نگاه را به اندیشه‌های اعتزال داشت، ولی نوع برخورد معتزلیان با وی سبب شد تا فعالیت‌های او علیه آنان جدی‌تر و گسترده‌تر شود.

رویکرد وراق به کلام معتزلی و بیان پیامدهای کفرآمیز و ناصواب نظرات آنان سبب شد که معتزلیان اندیشه‌های وراق را نادرست و با گرایشات مانوی و ثنوی معرفی کنند (به‌عنوان نمونه نک: خیاط، بی‌تا: ۲۱۹) و اتهامات و انتسابات فراوانی را برای وی مطرح کنند. ظاهراً بر همین اساس معتزلیان مباحث وراق را مخالف با آموزه‌های معتزلی می‌دانستند (نک: خیاط، بی‌تا: ۲۱۹؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱-۵۲) و نسبت به نقد و مقابله با آثار و اندیشه‌های وراق اهتمام داشته‌اند (خیاط، بی‌تا: ۱۵۰؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱).

وراق بعد از جدایی از اعتزال به امامیه پیوست (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹ و ۲۲۴؛ حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳). گرایشی که معتزلیان آن را واقعی نمی‌دانستند، ولی تصریح می‌کنند که وراق در این مسیر خدماتی به مذهب جدیدش نمود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت) ۱: ۳۷). به نظر می‌رسد انتقادات وراق به معتزلیان از همان نخست تحت تأثیر فکر شیعی بوده است، زیرا معتزلیان خاستگاه انتقادات وراق از الاهیات معتزلی را جریان فکر شیعی او می‌دانند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱). ضمن این که به نظر می‌رسد گرایش او به شیعه نمی‌تواند ناگهانی و یا در اثر طرد معتزلیان باشد، بلکه با آشنایی قبلی و با پشتوانه معرفتی بوده است. این که شیعیان وراق را پذیرفتند و او را از علمای خود به شمار آوردند نشان می‌دهد که وراق سابقه‌ای در توجه به تشیع یا آشنایی و ارتباط پیشین با امامی مذهب‌ان داشته است. بنابراین، به نظر می‌رسد اتهامات وراق را در پیچ و خم تغییر رفتار علمی و مذهبی او از سوی مخالفان معتزلی‌اش باید جست‌وجو کرد.

## جایگاه و تأثیر ابوعلیسی وراق در کلام امامیه

درباره ارتباط وراق با علمای امامیه آگاهی‌های محدودی وجود دارد. در تبیین این موضوع

۱. ابن ندیم وراق را ذیل باب «ذکر قوم من المعتزلة ابدعوا وتفردوا» آورده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۴-۲۱۶).

نخست باید گفت که جدایی وراق از اعتزال با نزدیک شدنش به تشیع همراه بود (خیاط، بی تا: ۲۱۹-۲۲۰ و ۲۲۴). این گرایش جدید وراق پذیرش جوامع شیعی را به دنبال داشت (نک: خیاط، بی تا: ۲۲۴)، به گونه‌ای که در دوره‌های بعد معتزلیان وی را از علمای امامیه معرفی کرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، بی تا: ج ۱: ۲۲۵). وراق در دوره‌ای که کلام شیعه دوران رکود خود را می‌گذراند به یاری تشیع برخاست. او در این راه آثار کلامی مختلفی، به ویژه در بحث امامت نگاشت (نک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸). تلاش‌های وراق به گونه‌ای بود که در دوره‌های بعد وی را از اصحاب امامیه (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۴: ۲۰۷) و متکلمان صاحب نظر شناخته‌اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). بر اساس مجالس درسی که وراق برگزار می‌کرده می‌توان دریافت که شاگردانی داشته که از جلسات علمی وی استفاده می‌کرده‌اند.<sup>۱</sup> از چگونگی جریان درسی وی و شاگردانش گزارشی در دست نیست.

بدون تردید این شخصیت، با توجه به جایگاه وی در میان امامیه، نمی‌توانسته بی‌ارتباط با اندیشمندان شیعی باشد. البته در این باره نیز گزارشی در اختیار نیست و علت آن را باید در وضعیت زمانه حیات وراق جست‌وجو کرد. بلوغ علمی وراق در دوران امام جواد، امام هادی و امام عسکری : بوده است. در این دوران جریان علمی کلام امامیه دوران رکود خود را می‌گذراند و خبری از حضور قوی و پویای اندیشه‌های کلامی و مناظرات و تولید آثار کلامی شیعی در صحنه علمی آن روزگار نیست. در این دوران فضای جریان علمی شیعه بیشتر از جنس حدیث و گرایشات نقلی است. از این رو، برخلاف دوران مدرسه کوفه گزارشی از اندیشه‌ها و نظرات متکلمان این دوره در آثار مقالات نویسی مشاهده نمی‌شود. بازخورد فعالیت‌ها، جایگاه و تولیدات علمی متکلمان را باید در متن‌های کلامی همان دوره یافت؛ بنابراین در دوره وراق تولیدات کلامی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن وزن علمی متکلمانی مانند ابو عیسی وراق را در آن باز یافت.

تنها یک گزارش به طور صریح و مشخص از ارتباط وراق با یک عالم امامی روایت شده است و آن گزارش نجاشی است که ابومحمد عسکری، ثبیت بن محمد از متکلمان حاذق امامیه را از مصاحبان وراق شمرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۷). عمق رابطه این دو را می‌توان از انتساب کتاب نقض العثمانیه به هر دوی آنها دریافت. نجاشی می‌گوید که این

۱. این که در منابع آمده است که وی صاحب پیروان و مصاحبانی بوده (خیاط، بی تا: ۱۵۰) و بعد از جدایی از معتزله خود به عنوان رهبر گروهی علمی شناخته شده است (حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳) نشانگر آن است که او اهل تدریس و دارای کرسی کلامی بوده است.





کتاب از آن ثبت است، ولی به نام وراق مشهور شده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۷). احتمالاً مسعودی بر پایه همین شهرت برای وراق نقض العثمانیه را برمی شمرد (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۸۳). اندکی بعد از حیات وراق می توان ارتباطات علمی میان نوبختیان و وراق را تصور کرد. انعکاس این رابطه را نیز می توان از ردیه‌هایی که ابوسهل و ابومحمد بر پاره‌ای از اندیشه‌های وراق نگاشته‌اند دریافت، ولی علی‌رغم این نقدها در بحث امامت متأثر از وی بوده‌اند.

سیدمرتضی اشاره می کند که مباحث نوبختیان در بحث امامت ناظر به نظرات و آثار وراق است و نوبختیان در آثار خود همان مباحثی را که وراق در بحث ادله عقلی امامت مطرح کرده است دنبال کرده‌اند. نوبختیان بر اندیشه‌های وی در این بحث اعتماد کرده و نظرات او مرجع اصلی اندیشه‌های نوبختیان بوده است (نک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷-۹۸).

در بحث نوبختیان و وراق به عنوان یک تحلیل از نظام فکری این دوره می توان گفت که نوع رویارویی نوبختیان با وراق نشان از اهمیت و جایگاه علمی وراق در تفکر امامیه دارد، نکته‌ای که گزارش‌های معتزلیان به خوبی آن را برمی تابند. به هر حال، در طول سده سوم و اوایل سده چهارم، به غیر از نوبختیان، احتمالاً شخصیت‌های علمی دیگری نیز باشند که گزارش‌های جدی‌ای درباره آنها وجود ندارد.<sup>۱</sup>

ابوعیسی وراق در دوره‌های بعد میان متکلمان و بزرگان امامیه دارای جایگاه علمی شایسته‌ای است. در بغداد شیخ مفید وراق را جزء اصحاب امامیه می دانسته و گزارشی از کتاب السقیفه وی نقل می کند. شیخ معتقد است که با وجود این کتاب تالیف کتابی دیگر در این موضوع نیاز نیست (شیخ مفید الف)، ۱۴۱۴: ۲۰۷. در آثار بر جای مانده از شیخ هیچ سخنی از اتهاماتی که معتزلیان مطرح می کنند به میان نیامده است.

سیدمرتضی هم مانند شیخ مفید نگاه مثبتی به شخصیت وراق دارد. او در دو صفحه در مقابل ایرادات و اتهامات قاضی عبدالجبار به وراق به شدت از وی حمایت می کند

۱. در این باره نک: ابوعلی جبایی (قاضی عبدالجبار ج)، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت): ۳۷-۳۸؛ قاضی عبدالجبار، بی تاج: ۵۱ و ۲۳۲؛ ج ۲: ۳۷۴، ۵۰۸، ۵۲۹ و ۶۵۷) در چند گزارش عمر بن زیاد حداد و ابوسعید حسن بن علی حصری و محمد بن بشر حمدونی سوسنجدی را در پاره‌ای از موضع‌گیری‌ها و نظرات در یک ردیف با وراق بر شمرده‌اند. این نکته به طور احتمال از ارتباط اینان با وراق می تواند حکایت کند. بر این نکته شاهد دیگری در دست نیست، ولی این همشینی و توالی معنادار به نظر می رسد.

(سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج: ۱، ۸۹-۹۰). سید انتساب وراق به مذاهب ثنوی را رد می‌کند و آن را از اتهامات ساخته شده معتزلیان می‌داند. سید می‌گوید علت این اتهام تأکید و تفصیلی است که او در کتاب المقالات درباره‌ی اندیشه‌های ثنوی داشته است. او همچنین کتاب‌های الحادی منسوب به وراق را از وی نمی‌داند و به بررسی چرایی این انتساب می‌پردازد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج: ۱، ۸۹-۹۰). در دوره‌های بعد ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۱) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۲۴) پاره‌های نظرات سید درباره‌ی وراق را ذکر کرده‌اند و ابن داود هم وی را در زمره‌ی رجال ممدوح شیعه یاد کرده است (ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۸۵).

در پایان این قسمت و بر پایه‌ی گزارش‌های موجود از نوع نگاه بزرگان امامی نسبت به وراق می‌توان گفت که عموماً نگاه مثبتی به ابو عیسی وراق وجود دارد. در دوره اول کلام شیعه بعد از دوران وراق، نوبختیان تنها بر ردّ دو نظریه‌ی توحیدی وی ردیه نگاشته‌اند. در دوره دوم و در مدرسه بغداد شیخ مفید به نیکی از او یاد می‌کند و سیدمرتضی به اتهامات معتزلیان و کتاب‌های انتسابی وی پاسخ می‌دهد. در دوره‌های سپس‌تر از مدرسه بغداد نیز این نگاه مثبت به وراق ادامه پیدا می‌کند.

## ابن راوندی

ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق راوندی از متکلمان مشهور معتزلی قرن سوم هجری است. معتزلیان او را در طبقه هشتم جای داده‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا: ۹۲). ابو عیسی وراق یکی از اساتید شناخته شده اوست (خیاط، بی‌تا: ۱۵۰: ۲۲۷؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). ابن راوندی از خانواده‌ای معتزلی (خیاط، بی‌تا: ۲۲۰) و اهل مروالروذی (مرو رود) بود و در بغداد می‌زیسته است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶؛ خطیب بغدادی، ۱۹۹۷، ج: ۲۱: ۵۷). چندین گزارش درباره‌ی سال وفات وی وجود دارد که عمده آنان دو دهه پایانی سده سوم را زمان مرگ وی می‌دانند. درباره‌ی چگونگی فوت ابن راوندی نقل شده است که زمانی که اندیشه و آراء ابو عیسی وراق و ابن راوندی در میان مردم رواج یافته و منتشر شد حاکم آنها را خواست (ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج: ۱۱: ۱۲۸). سلطان وقت ابو عیسی وراق و ابن راوندی را تحت تعقیب قرار می‌دهد؛ آن دو فرار می‌کنند ولی سرانجام وراق دستگیر و به زندان می‌افتد و ابن راوندی موفق به فرار می‌شود. وی نزد ابن لاوی یهودی مخفی و بعد از مدتی دچار بیماری می‌گردد و بر اثر همان بیماری از دنیا می‌رود (ابن جوزی، ۲۰۰۰، ج: ۱۳: ۱۱۲).

ابن راوندی از بزرگان دانش (ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج: ۱۱: ۱۲۷-۱۲۸) و متکلمی مشهور بوده است





(خطیب بغدادی، ۱۹۹۷: ج ۲۱: ۵۸)، او گرچه از نظر عقیدتی مورد قدح مخالفان قرار گرفته ولی تبحر و تسلط او بر علم کلام چیزی نبوده که مورد توجه عالمان قرار نگیرد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). نگاشته‌های ابن راوندی نیز نشان از جایگاه بلند علمی او می‌دهد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶-۲۱۷؛ خیاط، بی تا: ۳۲). وی از متکلمان پرکار بوده و نوشته‌های فراوانی به ویژه در حوزه دقیق الکلام و جلیل الکلام داشته است (ابن خلکان، بی تا: ج ۱: ۹۴-۹۵؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ج ۴: ۲۳).

در بارهٔ مذهب ابن راوندی نیز باید گفت به نظر می‌رسد اتهامات وی را می‌توان در تعاملات و تقابلات میان مذاهب و جریان‌های فکری همان دوره بازکاوی کرد. اتهاماتی که به ابن راوندی زده شده، به ویژه الحاد، خاستگاه معتزلی دارد و دیگران نیز آنها را تکرار کرده‌اند. در تبیین این نظر می‌توان اشاره کرد که ابن راوندی نخست معتزلی بود (نک: خیاط، بی تا: ۳۲، ۲۲۰)، ولی در رویکردی انتقادی به نقد معتزلیان برخاست (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). او بر خلاف اندیشه‌های آنان نظر می‌داد که مورد قبول و هماهنگ با بسته اعتقادی معتزلیان نبود (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). ابن راوندی اندیشه‌های معتزلیان را توحید خالص نمی‌دانست (نک: خیاط، بی تا: ۵۳، ۱۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۴). او رویکرد معتزلیان را در توجه کامل به عقل می‌دانست و معتقد بود که معتزلیان نسبت به ادله سمعی بی توجه بوده‌اند. او معتزلیان را متکلمانی می‌دانست که برای اخبار جایگاهی در اثبات توحید قائل نبودند (نک: خیاط، بی تا: ۹۴). احتمالاً از این روست که او بر این باور بود که در اندیشه‌های معتزلیان خطاهای فاحش و کفرآمیزی وجود دارد که کم آن از بزرگترین کفریات یهود و نصارا بیشتر است (نک: خیاط، بی تا: ۳۴).

او در نقدهای خود علیه معتزلیان، به لوازم باطل اندیشه‌های آنان توجه می‌کرد که نشان‌دهندهٔ دوری آنان از آموزه‌های اسلامی بود (نک: خیاط، بی تا: ۵۳). ابن راوندی نظام معرفتی معتزلیان را فاسد می‌دانست و نظرات آنان را به ملحدین نسبت می‌داد (برای نمونه نک: خیاط، بی تا: ۶۲). بیان لوازم کفرآمیز نظرات معتزلیان (نک: خیاط، بی تا: ۳۴-۳۵) و تشکیک در صحت آنها (قاضی عبدالجبار (ج)، ۱۹۶۵: ج ۲۰ (امامت ۱): ۳۸) سبب شد تا ابن راوندی انتسابات جدیدی به بزرگان معتزلی وارد کند. این شیوه یکی از مهم‌ترین بسترهای اتهام دروغگو بودن او از سوی معتزلیان است.<sup>۱</sup> تقریباً تمام اتهاماتی که معتزلیان به ابن راوندی زده‌اند بازتاب همان اتهاماتی است که او به اندیشه‌های اعتزالی وارد کرده است. ابن راوندی پاره‌ای از اندیشه‌های بزرگان معتزلی را شبیه آموزه‌های دهریان (نک: خیاط، بی تا: ۷۷)، مانویان (نک: خیاط، بی تا: ۷۲ و ۸۱)،

۱. در سراسر کتاب الانتصار خیاط می‌توان این اتهام را مشاهده کرد.



دیصانیان (نک: خیاط، بی تا: ۸۲، ۸۷ و ۸۵) و ملحدین (نک: خیاط، بی تا: ۹۵ و ۶۶) می دانست. در مقابل، معتزلیان نیز او را با همین اتهامات توصیف کرده‌اند.

از این رو بی راه و گزاف نیست اگر ابن راوندی را بزرگترین نقاد اندیشه‌های معتزلی بدانیم. ابن راوندی حتی در دوران اعتزال هم انتقادهای فراوانی به معتزلیان داشت و در همان دوران نیز نوشته‌هایی در نقد اعتزال نگاشت (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). به نظر می‌رسد این موضع‌گیری‌ها علیه اعتزال از کسی که خود برآمده از معتزله است تأثیر منفی فراوانی بر معتزلیان داشت (نک: خیاط، بی تا: ۳۱-۳۲ و ۶۲). معتزلیان در ابتدا سعی کردند تا مسیر فکری او را تغییر دهند، ولی اصرار ابن راوندی بر اندیشه‌ها و مواضعش (نک: خیاط، بی تا: ۱۴۹) سبب شد اکثر معتزلیان او را از خود نفی کنند و از مجالس علمی معتزلی طردش کنند (نک: خیاط، بی تا: ۳۲، ۱۵۸، ۲۱۹ و ۲۲۴). سرانجام کار به جایی رسید که اهل اعتزال به طور رسمی از او اعلام براءت کردند و مخالفان سرسخت او شدند (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). فعالیت‌های معتزلیان علیه ابن راوندی او را در انزوا قرار داده بود (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). و این باعث فقر و آوارگی ابن راوندی شد (ابوحیان توحیدی، ۱۹۵۱: ۵۶). معتزلیان نه تنها زندگی سختی را برای او رقم زدند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷)، بلکه ظاهراً از حاکمیت زمانه نیز برای حذف وی استفاده کردند (نک: خیاط، بی تا: ۴۹). گرچه مشخص نیست این رفتار حاکمیت به خاطر تحریک معتزلیان بوده یا دیگران ولی سوء استفاده از قدرت برای حذف مرتدان از اعتزال، میان معتزلیان بی‌سابقه نبوده است (نک: خیاط، بی تا: ۲۱۹-۲۲۰؛ حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۱-۳۹۲) با همه این فشارها ابن راوندی در روش خود در نقد اندیشه‌های اعتقادی معتزلی ثابت قدم ماند. او حتی بعد از جدا شدنش از اعتزال و گرایش به امامیه فعالیت‌های بیشتری علیه اعتزال انجام داد و در معارضه و تحدی معتزلیان کتاب‌های دیگری نوشت (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷-۸۸) و به هر علتی تا آخر عمر از منتقدان اندیشه‌های معتزلی به شمار می‌رفت (نک: خیاط، بی تا: ۱۴۰).

معتزلیان در مقابل، اتهامات مختلفی به وی زدند و در متون مختلف، از جمله آثار مقالات نگاری - که خود از پیشگامان این عرصه بودند - تکرار کردند. ملحد، دهری مذهب و زندیق از مهم‌ترین و شاخص‌ترین اتهاماتی است که معتزلیان بر ابن راوندی وارد کرده‌اند. بر اساس یک تحلیل می‌توان گفت که الحاد انتسابی معتزلیان به ابن راوندی نه به معنای الحاد در دین، بلکه می‌توان آن را به معنای الحاد در اندیشه‌های کلامی معتزلی دانست. معتزلیان خود می‌گویند که ابن راوندی بعد از اعتزال امامی شد، ولی هیچگاه به این نکته اشاره نمی‌کنند که او از مذهب امامیه دست برداشته است. اهل اعتزال در عین این که او را





امامی می‌دانند ملحد هم خطاب می‌کنند، و این افزون بر مقابله به مثل با ابن راوندی که معتزلیان را متهم به الحاد می‌کند، به دلیل پذیرش اندیشه‌های امامی است. در نگاه معتزلیان، به ویژه در باب توحید، هر اندیشه‌ای مقابل تفکر اعتزالی باشد، الحادی است<sup>۱</sup> و تنها کلام اعتزالی است که از حقانیت برخوردار است (نک: خیاط، بی‌تا: ۱۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۴). از سوی دیگر، در طول سده سوم به ویژه معتزلیان تقابل جدی‌تری با تفکر امامیه داشتند. آنان اندیشه‌های امامیه را موجب ابطال توحید، انکار رسالت و در تضاد با اندیشه‌های اسلامی، سنت نبوی، قرآن و اجماع مسلمانان بیان می‌کردند (نک: خیاط، بی‌تا: ۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۸، ۲۲۹ و ۲۳۱). آنان پذیرش برخی از اندیشه‌های امامیه را مساوی با گمراهی و کفر می‌دانستند (خیاط، بی‌تا: ۱۶۵ و ۱۹۷). هم از این روست که ابن راوندی و حتی هشام بن حکم را به عنوان سلف وی، ملحد معرفی کرده‌اند (خیاط، بی‌تا: ۸۴).

البته، درباره چرایی برخورد معتزله با ابن راوندی، خیاط نیز تحلیل دیگری ارائه می‌کند. بر اساس این تحلیل، علت اصلی مخالفت معتزله با ابن راوندی به خاطر گرایش‌های فلسفی و کتاب‌هایی است که ابن راوندی در این باره نگاشته است. خیاط اندیشه‌هایی مانند قدم عالم و نقد انبیا را از این جمله می‌داند. خیاط حتی علت اصلی مخالفت ابن راوندی با معتزلیان را همین گرایش‌های فلسفی می‌داند (خیاط، بی‌تا: ۲۲۴ و ۲۲۷).

به هر حال، ابن راوندی با شکستن خط‌های قرمز اعتزال خود را آماج حمله‌های آنان قرار داد. نکته‌ای که خود به آن اشاره می‌کند و می‌گوید که «معتزلیان من را به اندیشه‌هایی نسبت خواهند داد که خودم در نقد اندیشه‌های آنان بیان کرده‌ام» (نک: خیاط، بی‌تا: ۲۴۴). سیدمرتضی معتقد است که ابن راوندی تلاش کرد تا نشان دهد که معتزلیان در متهم کردنش به خطا رفتند، ولی معتزلیان نقدهای ابن راوندی بر اندیشه‌های اعتزالی و پیامدها و لوازم نظریات آنان را باورهای او بیان کردند و به سبب همان آثار وی را مورد حمله و تخریب قرار دادند (نک: سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷-۸۸). بنابراین، به نظر می‌رسد اتهامات معتزلیان علیه ابن راوندی، مانند وراق، باید با دقت بیشتری بحث و بررسی شوند.

## جایگاه و تأثیر ابن راوندی در کلام امامیه

به نظر می‌رسد ابن راوندی بعد از پذیرش اندیشه‌های امامیه به مرور زمان - مخصوصاً پس از

۱. در گزارشی خیاط اندیشه‌های توحیدی معتزلیان را در مقابل اندیشه دیگر گروه‌ها مانند دهریان، ثویه قرار می‌دهد (نک: خیاط، بی‌تا: ۵۳).

مرگ - از سوی امامیان مورد پذیرش قرار گرفت (نک: سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۳؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۵۱ و ۲۲۵؛ طوسی (الف)، ۱۴۰۶: ۳۲۹). او در راه تثبیت اندیشه‌های شیعی کتاب‌هایی نگاشت و به یاری تشیع برخواست (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸). او در مباحث امامت آن قدر ورود کرد که برخی مخالفان امامیه وی را مبدع برخی از اندیشه‌های بنیادی امامیه خوانده‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۳). در مقابل امامیان برای ابن راوندی جایگاهی قائل شدند و به نظرات او توجه کردند. همچنین کتاب‌های او به عنوان کتاب‌های محل رجوع آنان مورد توجه قرار گرفت (نک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۵۱). از این روست که گفته شده ابن راوندی بعد از جدایی از اعتزال، از علمای امامیه شد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۲۲۵ و ۲۲۵). این نشان از ارتباط ابن راوندی با جوامع شیعی و سران علمی امامیه دارد. گرچه درباره این ارتباط گزارش مفصلی وجود ندارد، ولی در آثار خیاط و قاضی عبدالجبار شواهدی از این ارتباط را می‌توان به دست آورد (نک: خیاط، بی تا: ۳۱، ۲۲۴ و ۱۶۰؛ قاضی عبدالجبار، بی تا: ج ۱: ۵۱).

این سخن نشان می‌دهد که به طور غالب بزرگان امامیه نگاه مثبتی به ابن راوندی داشته‌اند و در واقع شخصیت علمی او مورد توجه آنان بوده است. این گزارش‌ها هیچ یک به صراحت نامی از متکلمانی که با ابن راوندی در تعامل بوده‌اند، نبرده‌اند؛ با این حال در بررسی گزارش‌های مربوط به ابن راوندی می‌توان نام چند عالم شیعی را که با وی در ارتباط بوده‌اند، یافت.

در این باره نخست باید به وراق، که خود از بازگشتگان از اعتزال است، اشاره کرد. وی از اساتید ابن راوندی بوده و حتی گفته شده که تشیع ابن راوندی بر اثر مصاحبت با اوست.<sup>۱</sup> به هر حال روشن است که ابن راوندی و وراق ارتباط زیادی داشته‌اند و حتی ابن راوندی در پاره‌ای از اندیشه‌ها پیرو وراق بوده است (خیاط، بی تا: ۲۲۷؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۴۰۷ و ۴۳۱).

به غیر از وراق به طور احتمال می‌توان از فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ق) نیز نام برد. شیخ طوسی کتابی با عنوان کتاب الرد علی احمد بن یحیی<sup>۲</sup> برای فضل گزارش کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۲: ۱۹۸). ظاهراً اولین عالم امامی که اندیشه‌های ابن راوندی را در همان دوران حیات

۱. البته در سخن از استاد و شاگردی وراق و ابن راوندی نقطه‌ای ابهام‌آلود وجود دارد و آن این که برخی بر این باورند که رابطه آنها دو مقطع متفاوت را پشت سر گذاشته است، دوره‌ای دوستانه و دوره‌ای تیره و تار (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶؛ خیاط، بی تا: ۲۲۷؛ سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۹).

۲. نجاشی این کتاب را با نام کتاب الرد علی احمد بن الحسن ضبط کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۰۷)، ولی ابن شهر آشوب آن را با ضبط شیخ آورده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۲۶).





وی مورد نقد قرار داده فضل بن شاذان است. دربارهٔ ارتباط این دو هیچ گزارشی دیگری در دست نیست، ولی احتمالاً در ایام حضور فضل در بغداد مراد علمی‌ای می‌توان برای این دو تصور کرد. البته این را هم نمی‌توان از نظر دور داشت که با توجه به شهرتی که ابن راوندی در خراسان داشته و ابوالقاسم بلخی او را از شخصیت‌های قابل تحسین خراسان یاد کرده (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶) می‌توان به نفوذ و شهرت احتمالی اندیشه‌های ابن راوندی در آن مناطق پی برد. بعید نیست نقد فضل در پرتو شهرت پاره‌ای از اندیشه‌های ابن راوندی و عدم صحت آن نزد فضل باشد.

دربارهٔ ارتباط ابن راوندی با نوبختیان با این که این دو تقریباً در یک دوره تاریخی در بغداد زندگی می‌کرده‌اند گزارشی صریحی در دست نیست. با این حال، از گزارشی که سیدمرتضی (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸) در بحث شیوه علمی نوبختیان مطرح می‌کند به نظر می‌رسد آنها با ابن راوندی در تعامل علمی بوده‌اند. این گزارش می‌گوید که نوبختیان در بحث امامت ناظر به نظرات و روش ابن راوندی مباحث خود را مطرح کرده‌اند. افزون بر این، بر پایهٔ گزارش‌های به جا مانده، غیر از بحث امامت در موضوع استطاعت نیز میان نوبختیان و ابن راوندی تشابه نظری وجود دارد. نکتهٔ دیگری که نشان از ارتباط علمی میان نوبختیان و ابن راوندی دارد ردیه‌هایی است که ابوسهل و ابومحمد نوبختی بر ابن راوندی نوشته‌اند.<sup>۱</sup>

دربارهٔ نوع نگاه متکلمان امامیه به ابن راوندی در دوره‌های بعد نخست باید به متکلمان بغداد اشاره کرد. تلاش‌های ابن راوندی میان امامیه به گونه‌ای بوده که شهرت آن حتی تا نیمه اول سدهٔ پنجم مورد توجه بوده است (نک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ج ۱: ۵۲). آثار ابن راوندی در سدهٔ چهارم و پنجم در بغداد در دسترس بوده است، زیرا قاضی عبدالجبار دربارهٔ تولیدات علمی ابن راوندی می‌گوید که آثار او در بازار مسلمانان، بدون هیچ محدودیتی خرید و فروش می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۴). در آثار متکلمان شیعی در بغداد نیز نشانه‌هایی وجود دارد که آنها نیز آثار ابن راوندی را در اختیار داشته‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸).

با این حال در آثار برجای مانده از شیخ مفید (م ۴۱۳ق) دربارهٔ نوع نگاه مفید به ابن راوندی نمی‌توان مطلبی یافت. تنها در فصول المختاره در غالب گزارشی از یک معتزلی به کتاب الامامة ابن راوندی و تلاش‌های وی در بحث نص اشاره می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۲)،

۱. دربارهٔ رابطهٔ ابن راوندی با نوبختیان نک: میرزایی، عباس، «رابطهٔ متکلمان امامیه در بغداد با معتزلیان شیعه شده»، این مقاله در آینده نزدیک منتشر خواهد شد.

نکته‌ای که در رساله فی معنی المولی نیز تکرار کرده است (شیخ مفید، ۱۴۲۳: ۳۷-۳۷). همچنین در مسائل السرویه به نقد نظریه او در باب حقیقت انسان پرداخته است.<sup>۱</sup>

درباره سید مرتضی (م ۴۳۶ق) نیز باید گفت که سخنان وی در الشافی حاوی نکاتی تازه درباره ابن راوندی است. وی در آثار برجای مانده، اولین عالم امامیه مذهب است که به دفاع از شخصیت ابن راوندی می‌پردازد و وی را جزء اصحاب امامیه می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۳) او به دفاع از ابن راوندی در برابر قاضی عبدالجبار می‌پردازد و اتهامات معتزلیان و از جمله الحاد او را به روشنی انکار می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷-۸۸).<sup>۲</sup>

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) که بعد از سیدمرتضی زعامت علمی مدرسه کلام امامیه در بغداد را به عهده گرفت نگاه مثبتی به ابن راوندی دارد. شیخ با این که در کتاب فهرست خود نامی از ابن راوندی به میان نمی‌آورد، ولی وی را جزء امامیه و در کنار بزرگان مذهب یاد می‌کند (طوسی الف، ۱۴۰۶: ۳۲۹). او در الاقتصاد به انتساب نظریه «نص» به ابن راوندی و نقد آن نیز اشاره کرده است (طوسی الف، ۱۴۰۶: ۳۲۹).

بی‌توجهی متکلمان امامیه در بغداد، یعنی شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی به اندیشه‌های توحیدی و عدلی ابن راوندی - و نه امامتی - این نکته را رهنمون می‌سازد که اندیشه‌های وی با فضای فکری کلام امامیه در بغداد همراه نبوده است. کلام امامیه در بغداد نسبت به اندیشه‌های معتزلی موضع تقابلی ندارد. از این گزاره می‌توان این‌گونه فهمید که اندیشه‌های توحیدی و عدلی ابن راوندی در نقطه تقابلی با معتزله قرار داشته است، در غیر این صورت اگر آموزه‌های معرفتی ابن راوندی هم‌سو با بسته کلام امامیه در بغداد و به ویژه سیدمرتضی بود نسبت به اندیشه‌های او در حوزه توحید و عدل توجه می‌شد. به احتمال فراوان، علت این بی‌توجهی را باید در گرایش اندیشه‌های ابن راوندی به کلام امامیه در کوفه جست‌وجو کرد که جنس آن در تقابل با اندیشه‌های معتزلی است؛ یعنی در نقطه مقابل کلام امامیه در بغداد. این نکته تحلیلی را که مدعی تأثیرگذاری ابن راوندی در گرایش

۱. شیخ مفید در مسائل السرویه می‌گوید: «لا كما قال الأعوازی أنه جزء لا یتجزأ»، ظاهراً منظور از اعوازی ابن راوندی باشد، زیرا چنین شخصیتی میان اندیشمندان گروه‌های مختلف ناشناخته است. از سوی دیگر، این نظر در باب حقیقت انسان برای ابن راوندی مشهور است. همین عبارت شیخ را فاضل مقداد در اللوامع الإلهیه (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۵۵۲) و علامه مجلسی در بحارالانوار (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۵۸: ۸۸) تکرار کرده‌اند. مکدموت نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۹۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱۸۳).

۲. درباره رابطه و نوع نگاه سیدمرتضی به ابن راوندی نک: میرزایی، عباس، «رابطه متکلمان امامیه در بغداد با معتزلیان شیعه شده».



۴۴



کلام امامیه به اعتزال است به صورت جدی با تردید روبه‌رو می‌کند، زیرا ابن راوندی در مباحث توحید و عدل عمدتاً به کلام امامیه در کوفه گرایش دارد و حال آن‌که نظریه تأثیرپذیری کلام امامیه از معتزله، کلام امامیه در بغداد را متأثر از معتزله می‌دانند.

بعد از دوران کلام امامیه در بغداد، یعنی سده‌های چهارم و پنجم، در سده ششم هجری می‌توان به مواضع ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) نسبت به ابن راوندی اشاره کرد. وی که بر خلاف متکلمان بغداد رویکردی حدیثی دارد، درباره ابن راوندی به قسمتی از سخنان سید مرتضی در الشافی اشاره می‌کند و می‌گوید که برخی از کتاب‌های او مانند الامامة و العروس جزء کتاب‌های خوب و محکم او هستند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۸). وی کتاب‌های ابن راوندی را به سداد و غیر سداد تقسیم می‌کند (همان). ظاهراً این نگاه در بغداد و میان جامعه علمی معروف بوده است (نک: ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). با این حال ابن شهر آشوب با همان عبارت سید مرتضی با وصف «مطعون فیه جداً» از ابن راوندی یاد می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۸). علامه حلی نیز به قسمت کوتاهی از گفته‌های سید مرتضی اشاره کرده که «معتزلیان ابن راوندی را با بدی از خود راندند» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۴۲۴).

در متون فهرستی و رجالی بزرگان امامیه مانند نجاشی (م ۴۵۰ق) و شیخ طوسی هیچ کدام بحث مستقلی به ابن راوندی اختصاص نداده‌اند، حتی نجاشی که می‌گوید بنای کتابش بر ذکر هر مصنفی است که گرایش به شیعه دارد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۰۳) و حتی در چندین مورد از اهل تسننی که کتابی در باب شیعه نوشته‌اند یاد می‌کند، نامی از ابن راوندی نمی‌برد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۷۱؛ ۷۲؛ ۲۷۱؛ ۱۰۷؛ ۴۸۸؛ ۱۸۴؛ ۶۳۱؛ ۲۳۸؛ ۶۳۷؛ ۲۴۰؛ ۲۴۷؛ ۳۱۰ و...). شیخ طوسی و نجاشی با این که هر دو کتاب فهرستی ندیم (م ۴۳۸ق) را در اختیار داشته‌اند و از ابن قبه و ابو عیسی و راق یاد کرده‌اند، ولی در مورد ابن راوندی موضع سکوت اختیار کرده‌اند. این که آیا این موضع‌گیری در فهرست‌های اولیه امامیه، یعنی در سده‌های چهارم و پنجم، به دلیل فشار شدید معتزله در آن زمان و وجود پاره‌ای ابهامات در آثار ابن راوندی بوده است یا این که مثلاً نجاشی وی را شیعه نمی‌دانسته، خود جای بحثی دیگر دارد. البته این احتمال را نیز می‌توان مطرح کرد که شاید نام ابن راوندی از قلم افتاده باشد، زیرا نجاشی خود در مقدمه فهرست جامعیت کتابش را مورد تردید قرار می‌دهد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳). از قلم افتادن شخصیت بزرگی مانند حسن بن محبوب در فهرست نجاشی تنها از همین راه قابل توجیه است. این موضع فهرست‌های اولیه به فهرست‌های سده‌های میانی - یعنی ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق)، علامه حلی (م ۷۶۶ق) و ابن داود (م ۷۴۰ق) - نیز راه یافته است؛ بدین معنا که هم در اصول اولیه و هم ثانویه، هیچ کدام مدخلی برای ابن راوندی باز نکرده‌اند. به هر حال آن‌گونه

که از متون فهرستی برمی آید به نظر می‌رسد که پذیرش ابن راوندی به عنوان یک عالم امامی برای امامیان هزینه‌هایی را در پی داشته است و هم از این رو، به طور کامل به عنوان یک متکلم امامی مورد توجه قرار نگرفته است.

با روشن شدن موضع بزرگان امامیه نسبت به ابن راوندی، با تأکید بر این نکته که گزارش‌های اندکی در تبیین ارتباط و جایگاه ابن راوندی میان امامیه به ویژه در دوران حیات او رسیده، باید گفت که علت همین اندازه توجه جامعه علمی امامیه به ابن راوندی، از نگاه مخالفان امامیه، تلاشی بوده که ابن راوندی در بسط اندیشه‌های شیعی، آن هم در حوزه امامت انجام داده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۲)، تلاشی که اندیشمندان امامیه نیز به آن اشاره کرده‌اند و این که او گام‌هایی در استدلالی کردن آموزه‌های امامیه برداشته است (نک: سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۵۷-۲۵۸) این واقعیتی است که با جریان تاریخی کلام امامیه در دوران ابن راوندی هم‌آواست. او در عصری به دفاع از تفکر امامیه پرداخت که کلام امامیه دوران رکود خود را می‌گذراند. با این حال، در بررسی تعاملات ابن راوندی با اندیشمندان امامیه به نظر می‌رسد اندیشمندان امامی در عین این که به نظرات ابن راوندی توجه می‌کردند به پاره‌ای از آراء وی نیز نقدهایی داشته‌اند که مورد اشاره قرار گرفت. در واقع تلقی امامیان از ابن راوندی پذیرفتن او همراه با نگاهی انتقادی است و از این رو میراث او را به طور کامل متعلق به شیعه نمی‌دانند. این نگاه تفاوت آشکاری میان وراق و ابن راوندی می‌گذارد. نگاه امامیه به وراق، به خلاف ابن راوندی، با شفافیت بیشتری همراه است.

## ابن قبه رازی

ابو جعفر محمد بن عبدالرحمان بن قبه رازی از دانشمندان بزرگ و متکلمان حاذق امامی در نیمه دوم سده سوم هجری است. او «شیخ الامامیه فی زمانه» (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳) و تقریباً معاصر کلینی (م ۳۲۹ق) بوده و در ری زندگی می‌کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵-۳۷۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳). تراجم‌نگاران هیچ سالی را برای وفات ابن قبه ذکر نکرده‌اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ نجاشی: ۳۷۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳). با این حال می‌توان از مبادله کلامی‌ای که میان ابن قبه و ابوالقاسم بلخی رخ داده تاریخ وفات او را حدوداً قبل از سال ۳۱۹ قمری (نک ابن حجر، ۱۳۹۰: ج ۳: ۲۵۵؛ صفدی، ۱۴۲۰: ج ۱۷: ۱۷) و یا ۳۱۷ قمری (ابن خلکان، بی تا، ج ۳: ۴۵) دانست.<sup>۱</sup>

۱. البته ابن ندیم تاریخ وفات بلخی را سال ۳۰۹ ق بیان می‌کند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۹) که اشتباه است. حتی ذهی نیز به این اشتباه اشاره می‌کند و از قول مستغفری در تاریخ نسف گزارش می‌کند که بلخی در این





جایگاه علمی ابن قبه را بیشتر با نگاهی توصیفی به میراث به جامانده از اندیشمندان امامی و غیر امامی می‌توان شناخت. نجاشی در فهرست خود وی را متکلمی عظیم‌القدر، نیکو عقیده، نیرومند و قوی پنجه در علم کلام نام می‌برد که از علم حدیث نیز بهره‌مند بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵). شیخ طوسی نیز او را از متکلمان حاذق امامی معرفی می‌کند و به تحسین طریقه و بصیرت او می‌پردازد (شیخ طوسی، ۱۴۲۲: ۲۰۷). سید مرتضی در حضور شیخ مفید از ابن قبه یاد می‌کند و بر او رحمت می‌فرستد (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۲). ابن داود (ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۷۷)، ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۳۰) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳-۲۴۴) نیز او را به بزرگی یاد کرده و گفتار شیخ طوسی و نجاشی را درباره وی نوشته‌اند. به طور عموم باید گفت که بزرگان امامیه ابن قبه را مورد تمجید قرار داده‌اند به گونه‌ای که هیچ قدحی از آن نمی‌توان یافت.

درباره اساتید وی تنها ابن ابی‌الحدید (م ۶۵۵ق)، تقریباً ۳۳۶ سال بعد از فوت ابن قبه، در ادعایی تأیید نشده ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ق) را استاد وی معرفی کرده است (ابن ابی‌الحدید، ۱۹۵۹، ج ۱: ۲۰۶).<sup>۱</sup> با توجه به جایگاه رفیع کلامی ابن قبه در جامعه امامی ری به نظر می‌رسد حوزه درس و شاگردانی نیز داشته است، ولی منابع هیچ‌گونه گزارشی در این باره در اختیار نگذاشته‌اند. تنها در گزارشی نجاشی ابن بطه محدث را نیز از شاگردان وی نام می‌برد. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵). از ابن قبه آثاری چند در بحث امامت برجای مانده که مشهورترین آن کتاب الانصاف فی الامامة می‌باشد. درباره مذهب ابن قبه هم باید گفت که همه منابعی که درباره وی بحث کرده‌اند به استبصار او اشاره نموده‌اند؛ این که وی زمانی معتزلی و سپس شیعه شده است.

### جایگاه و تأثیرگذاری ابن قبه در کلام امامیه

نجاشی در فهرست آثار متکلم امامی معاصر ابن قبه، از حسن بن موسی نوبختی (م ۳۱۱ق)، دو اثر جواباته لابی جعفر بن قبه و جوابات اخر لابی جعفر ایضاً نام برده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). درباره این دو اثر ابو محمد نوبختی که به صورت پرسش و پاسخ بوده، باید گفت احتمالاً ابن قبه تحت تأثیر مباحث ابو محمد به امامیه پیوسته یا پس از شیعه شدن برای آگاهی بیشتر

→ سال وارد بلخ شده است (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۱۵: ۲۵۵).

۱. درباره نقد این قول نک: تستری، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۳۵۳ و مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۴: ۲۱۸.



از اندیشه‌های امامیه پرسش‌هایی را از این متکلم نوبختی کرده است؛ تعدد این کتاب‌ها نشان از پیوستگی این ارتباط دارد. با توجه به شباهت‌های ابن قبه با بنو نوبخت در بحث‌های مربوط به امامت به نظر می‌رسد ارتباطاتی میان آن دو باشد.

غیر از نوبختیان می‌توان به ابوالحسین محمد بن بشر حمدونی سوسنجدی شاگرد ابوسهل نوبختی اشاره کرد که در تعامل مستقیم با ابن قبه بوده است. در مناظره مکتوبی که ابن قبه با ابوالقاسم بلخی داشته سوسنجدی واسطه این مبادله کلامی بوده است (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵-۳۷۶). سوسنجدی، با توجه به ارتباطاتی که با نوبختیان داشته، یکی از شخصیت‌هایی است که احتمالاً می‌تواند واسطه ارتباطی میان نوبختیان و ابن قبه بوده باشد. درباره جایگاه اندیشه و نوع نگاه بزرگان امامیه به ابن قبه نیز باید گفت که شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) اولین عالم شیعی است که در آثار خود از نگاه‌های ابن قبه استفاده کرده است. او تقریباً دوازده سال بعد از وفات ابن قبه، آثار و آراء وی را مورد توجه قرار داده است.<sup>۱</sup> شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمة سه رساله<sup>۲</sup> از ابن قبه را آورده است. صدوق در معانی الاخبار سه متن دیگر از کتاب الانصاف ابن قبه در موضوع غدیر خم (شیخ صدوق، ۱۹۷۹: ۶۷-۷۴)، حدیث منزلت (شیخ صدوق، ۱۹۷۹: ۷۴-۷۹) و عصمت امام (شیخ صدوق، ۱۹۷۹: ۱۳۳-۱۳۶) را بدون ذکر نام منبع آن نقل کرده است.<sup>۳</sup> بسآمد گسترده آثار ابن قبه در نگاه‌های شیخ صدوق افزون

۱. آقا بزرگ طهرانی در الذریعة سال تالیف معانی الاخبار را از قول سید بن طاووس سال ۳۳۱ بیان می‌کند (آقا بزرگ طهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲۱: ۲۰۴) و از آن‌جا که ابن قبه قبل از سال ۳۱۹ از دنیا رفته به نظر می‌رسد تقریباً ۱۲ سال بعد از وفات او شیخ صدوق از آثار ابن قبه استفاده کرده باشد.
۲. که عبارتند از: النقض علی ابو الحسن علی بن احمد بن بشار (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۵۳-۶۰)؛ المسألة المفردة فی الامامة (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۶۰-۶۳) و نقض کتاب الاشهاد (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۹۴-۱۲۶).
۳. در این سه متن همان‌گونه که مدرسی طباطبایی بیان کرده، عبارت «قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین مصنف هذا الكتاب» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۶۷)، «قال مصنف هذا الكتاب» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۷۴) و «قال ابي جعفر مصنف هذا الكتاب» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۱۳۳) آمده است. نقل اول با آنچه در المغنی (قاضی عبدالجبار ج)، ۱۹۶۵، ج ۲۰، (امامت ۲: ۱۴۵) آمده از لحاظ محتوی یکسان است. بخش دوم نیز با آنچه در همان مجلد المغنی آمده (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵۸) هماهنگ است. بخش سوم در استدلالات بر لزوم عصمت امام نیز با آنچه در رساله المسألة المفردة فی الامامة ابن قبه در کمال الدین و تمام النعمة آمده یکسان است. بنابراین می‌توان گفت که عبارت «قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب» در اوایل این بخش‌ها، در نسخه اصل معانی الاخبار - همانند کمال الدین، ۶۰ (نیز ۵۳ و ۹۴) «قال ابو جعفر بن قبه» بوده و ناسخ نسخه‌ای که اساس نسخ متأخر قرار گرفته چون با نام غیر مانوس ابن قبه آشنا نبوده به تصور آن که منظور از ابو جعفر خود صدوق است عبارت ←





بر شهرت علمی او در آن زمان، نشان از اهمیت علمی وی نیز دارد.

بعد از شیخ صدوق باید از شیخ مفید (م ۴۱۳ق) نام برد که آراء ابن قبه را در بحث امامت مورد توجه قرار داده است. در برخی از آثار شیخ مانند الرسالة الأولى فی الغیبة (شیخ مفید، ۱۹۹۳: ج ۱: ۱۶)، الرسالة الثانية فی الغیبة (شیخ مفید، ۱۹۹۳، ج ۱۶: ۱۱-۱۲ و ۱۵؛ همچنین نک: مقدمه، ۱۹۹۳، ج ۲: ۵)، التذکرة (شیخ مفید، ۱۹۹۳: ۴۴ و ۱۳۹) و الافصاح (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۴: ۲۷)، رگه‌هایی از شباهت‌های نظری با ابن قبه را می‌توان یافت، ولی در هیچکدام نامی از ابن قبه به میان نیامده است.

سید مرتضی (م ۴۳۶ق) نیز بعد از شیخ صدوق بیشترین استفاده را از آثار و آراء ابن قبه کرده است. او ابن قبه را از اصحاب امامیه معرفی می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۲۶) و در چند مورد از معروف‌ترین کتاب وی - الانصاف - یاد می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۲۶-۱۲۸). وی تصریح کرده که عین الفاظ کتاب ابن قبه را نقل کرده و با عباراتی به تأیید نظرات او می‌پردازد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۲۸). سید مرتضی در الشافی فی الامامة متن مهمی از نظرات تاریخی ابن قبه پیرامون سقیفه را مورد توجه قرار داده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۲۷). او همچنین در یکی از جلسات علمی خود با شیخ مفید نظرات ابن قبه را مورد بحث قرار داده و وی را مورد تمجید قرار می‌دهد. وی در کتاب الفصول المختاره شیوه استدلال ابن قبه در بیان حدیث غدیر را در مناظره با یکی از بزرگان معتزله بیان می‌کند (شیخ مفید (د)، ۱۴۱۴: ۲۲). همچنین باید گفت که اهمیت سید مرتضی به مباحث ابن قبه پیرامون تبیین، تفسیر و استدلالات حدیث غدیر بر اثبات امامت در الشافی فی الامامة نیز قابل توجه است. غیبت، معجزه برای غیر نبی، عصمت امام، جایگاه امام، نص علم امام، وظایف امام، حیطه علم امام، عدم حجیت اخبار آحاد و اخذ «بما یجمع علیه»، اندیشه‌هایی هستند که می‌توان از آنها هم‌آوایی میان ابن قبه و سید مرتضی را به دست آورد.

شیخ طوسی از دیگر متکلمان امامی در قرن پنجم است که به نظرات ابن قبه اعتنا کرده است. درباره شیخ طوسی و بسآمد آراء ابن قبه در آثار او باید گفت که شیخ طوسی به غیر از کتاب تلخیص الشافی (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۹) در دیگر آثار خود به نظرات ابن قبه گاه با عین عبارت اشاره می‌کند، با این حال نامی از ابن قبه به میان نمی‌آورد. تحلیل تاریخی پیرامون سقیفه و حوادث پس از آن، طریق امامت، وجوب نص، غیبت امام، امکان معجزه امام، بررسی و تبیین حدیث منزلت و حدیث غدیر خم، افضلیت امام، علم امام و عصمت،

→

از جمله این موضوعات است. ابوالحسن قطب راوندی (م ۵۷۳ق) (علامه امینی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۸۲) و ابن میثم بحرانی (م ۷۹۹ق) (ابن میثم بحرانی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۳) در شرح‌هایی که بر نهج البلاغه نگاشته‌اند در بحث از خطبه شقشقیه به کتاب الانصاف ابن قبه نیز اشاره می‌کنند.

بر پایه این گزارش‌ها ابن قبه به طور عموم در بحث امامت مورد توجه اندیشمندان امامی بوده است. هیچکدام از بزرگان شیعه نقد یا ردیه‌ای بر وی نگاشته‌اند و هیچ‌گونه قدحی علیه او به دست نیامد. متکلمان امامیه در بغداد و فهرست‌نگاران امامیه در دوره‌های مختلف، همگی به نیکی از ابن قبه یاد کرده و به تلاش‌های او در کلام امامیه در بحث امامت به نحوی اشاره کرده‌اند. از سوی دیگر، در حوزه توحید و عدل تقریباً هیچ گزارشی از اندیشه‌های ابن قبه حتی در میراث کلامی متکلمان بغداد یافت نمی‌شود. ضمن این که چارچوبی که ابن قبه در بحث امامت عامه ارائه کرده بر پایه ساختار امامتی معتزله استوار است. بر اساس این رهیافت‌ها به عنوان یک تحلیل می‌توان گفت که ابن قبه معتزلی است ولی بحث امامت را پذیرفته و در دیگر مباحث به همان آموزه‌های معتزلی را باور دارد. تمرکز اندیشه‌ها، آثار و مناظرات او در بحث امامت از این جهت قابل تحلیل است. از این روست که نگاه او در مدرسه کلام امامیه در بغداد با گرایش معتزلی مورد پسند واقع شده است. با مروری بر این رهیافت‌ها نمی‌توان به سادگی پذیرفت که ابن قبه به عنوان یکی از معتزلیان شیعه شده سهمی در گرایش کلام امامیه، به ویژه در بحث توحید و عدل، به معتزله داشته است.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد زمانه ابن قبه است. عصر ابن قبه دوران گذار کلام شیعه و حداقل دو مدرسه کوفه و بغداد است. او در واقع در شرایط انتقال به دوره‌ای جدید از کلام شیعه زندگی می‌کند. در این دوران، یعنی اوایل سده چهارم کلام کوفه در حاشیه قرار دارد. اگر ابن قبه در یکی از موضوعات اختلافی میان قم و بغداد اندیشه‌ای را مطرح کرده بود حتماً در جایی مورد اشاره قرار می‌گرفت. ضمن این که ابن قبه مانند معتزله عدم حجیت خبر واحد را قبول داشت. اینها نشان می‌دهد که وی هنوز در متن اندیشه‌های معتزلی است. این نگاه ابن قبه درست نقطه مقابل وراق و ابن راوندی و در مقابل جریان کلام امامیه در کوفه است و نقطه مشترک میان این سه شخصیت این است که امامیه به طور عموم در بحث امامت، اندیشه‌های آنان را مورد توجه قرار داده‌اند.

## ابن مملک

ابو عبدالله، محمد بن عبدالله بن مملک معروف به ابن مملک از متکلمان سده سوم امامیه



۴۹



است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۶)<sup>۱</sup> او اهل جرجان (گرگان) و در اصفهان ساکن بوده است؛ از این رو به این شهر منسوب است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۰). از خاندان و جایگاه علمی آنان گزارشی در دست نیست، حتی سال وفات ابن مملک را تنها بر اساس یکی از آثار وی با نام کتاب مجالسه مع ابی علی الجبائی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۰-۳۸۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۶) باید قبل از سال ۳۰۳ قمری دانست، زیرا ابوعلی در این سال از دنیا رفته است.

درباره جایگاه علمی ابن مملک باید گفت که نجاشی با عبارت «ابو عبدالله جلیل فی اصحابنا، عظیم القدر والمنزلة» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۰-۳۸۱) به تعریف از وی می‌پردازد. همین عبارت را نیز علامه حلی تکرار کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۶). کتاب المجالسه مع ابی علی الجبائی ابن مملک حکایت از مناظره جدی او با جبائی دارد. ابوالحسن اشعری به نظرات ابن مملک در مقالات الاسلامیین اشاره کرده و نام وی را در کنار نام احمد بن علی شطوی (م ۲۹۷ق) و ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ق) که هر دو از معتزلیان بغداد می‌باشند، ذکر می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۳۵۸) که نشان از شخصیت علمی اوست.

کتاب الامامة، کتاب الجامع فی سائر ابواب الکلام کبیر، کتاب المسائل و الجوابات فی الامامة، نقض الامامة علی الجبائی، کتاب موالید الائمة، کتاب المجالسه مع ابی علی الجبائی کتاب‌های ابن مملک‌اند. بر اساس المجالسه مع ابی علی الجبائی احتمالاً او به عراق (بغداد یا بصره) یا اهواز، محل اقامت ابوعلی جبایی، مسافرت‌هایی داشته است، ولی احتمال حضور وی در عراق، با توجه به جلسات وی با ابن جبرویه، بیشتر است، شاید به همه این شهرها سفرهایی کرده است.

### جایگاه و تأثیر ابن مملک در کلام امامیه

درباره ارتباط ابن مملک با علمای امامیه تنها یک گزارش وجود دارد. نجاشی ذیل نام ابو محمد عسکری عبدالرحمن بن احمد بن جبرویه می‌گوید که محمد بن عبد الله بن مملک اصبهانی به دست ابن جبرویه از اعتزال دست کشید و مذهب امامیه را پذیرفت. این گزارش به صراحت حکایت از ارتباط ابن مملک با ابن جبرویه دارد.

نجاشی از ابن جبرویه با عنوان متکلم «جید الکلام» یاد می‌کند که با عباد بن سلیمان و بزرگان معتزلی از طبقه هفتم اعتزال، بحث‌های کلامی داشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۳۶). درباره

۱. علامه در ایضاح الاشتباه تلفظ نام صحیح وی را مملک به ضم میم اول و سکون میم دوم دانسته است (حلی،

ابن جبرویه گفته شده که وی با بزرگان معتزلی در این طبقه بحث‌ها و مناظره‌هایی داشته است. این جایگاه ابن جبرویه از بلندی جایگاه علمی ابن مملک حکایت دارد.

تألیف کتاب الکامل فی الامامة که با تحسین نجاشی همراه شده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۳۶) نظر خاص وی در بحث ایمان که اشعری گزارش کرده<sup>۱</sup> و تغییر عقیده ابن مملک به اندیشه امامت شیعی همگی نشان از دغدغه‌ها و صاحب نظر بودن ابن جبرویه در موضوع امامت حکایت دارد.

با توجه به روحیه ابن جبرویه در مناظره با اهل اعتزال به نظر می‌رسد که ابن مملک با ابن جبرویه هم مناظره‌هایی داشته و در ضمن آن موفق به تغییر نظر ابن مملک شده است. گفتنی است منابع دیگر نامی از ابن مملک به میان نبرده‌اند.

بر اساس گزارش‌های باقی‌مانده از ابن مملک به نظر می‌رسد ابن مملک متکلم تأثیرگذاری در تاریخ تفکر امامیه نبوده است. کم بودن گزارش‌ها از جایگاه کم‌رنگ وی در تاریخ تفکر امامیه حکایت می‌کند. نکته دیگری که از گزارش‌های موجود درباره ابن مملک می‌توان برداشت کرد این است که به نظر می‌رسد تأثیرپذیری عمده وی از اندیشه‌های امامیه بیشتر در حوزه امامت بوده است.

## جمع بندی

بررسی و تحلیل گزارش‌های موجود از معتزلیان شیعه دو نکته اصلی را به دست می‌دهد:

۱. نخست آن که امکان ارزیابی یکسانی نسبت به معتزلیان شیعه شده وجود ندارد؛ به این معنا که نمی‌توان تصویری یک دست از میزان نفوذ و تأثیرگذاری اینان ارائه کرد. طبیعتاً هم وزن نبودن علمی این شخصیت‌ها یکی از علت‌های این موضوع است ولی نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که حجم گزارش‌هایی که درباره این افراد در اختیار است کاملاً ناهمگن است و این یکی از عوامل مهم در ارزیابی کامل تر از این جریان است. درباره وراق و ابن راوندی در مورد ابن مملک گزارش‌های بسیاری وجود دارد در حالی که درباره ابن مملک اطلاعات کمی به‌جامانده است. درباره ابن قبه نیز با توجه به از بین رفتن پاره‌ای از آثار وی و جایگاه او در بحث امامت میان متکلمان بعدی گزارش‌های ارزشمندی

۱. «او ایمان را به همه طاعات و کفر را به همه معاصی تعریف کرده و مسئله وعد و وعید را نیز پذیرفته است و به نظر وی تأویل گرایانی که با تأویل خویش با حق مخالفت می‌ورزند از کفار محسوب می‌شوند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۵۴).





وجود دارد.

نگاه دقیق به این گزارش‌ها، بر خلاف نظریه مشهور که همه معتزلیان شیعه شده را یک دست می‌داند، نشانگر این است که نمی‌توان ارزش‌گذاری یکسانی در مورد معتزلیان شیعه شده ابراز داشت و هر کدام از آنها را باید با توجه به رویکرد علمی و اندیشه‌هایشان ارزیابی کرد. این بررسی نشان می‌دهد که معتزلیان شیعه شده لزوماً فقط در بحث امامت به امامیه وفادار نیستند، بلکه پاره‌ای از آنان مانند وراق و ابن راوندی در توحید و عدل هم مقابل معتزله هستند و متکلمی مانند ابن قبه تنها در بحث امامت با معتزله مخالف است. از این رو، باید گفت که این متکلمان وابسته به یک گرایش مشخص نبوده و رویکرد واحدی ندارند.

بر این اساس، با نگاهی تحلیلی به مجموعه آنچه درباره معتزلیان شیعه شده گفته شد می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد. دسته اول: وراق و ابن راوندی، که در توحید و عدل نقطه مقابل معتزلیان و متأثر از جریان کلام امامیه در کوفه هستند و هنوز در بنیادهای اندیشه‌ای خود، غیر از بحث امامت، در نزاع میان معتزله و خط امامیه معتزلی نیستند، بلکه بر همان اصول پذیرفته شده متکلمان کوفه و به ویژه هشام بن حکم قرار دارند. ضمن این که نوع رویارویی امامیه با این دو یکسان نیست. بررسی گزارش‌های به جا مانده از موضع‌گیری‌ها و رویارویی بزرگان امامیه با اندیشه‌ها و آثار وراق و ابن راوندی نشان می‌دهد که در باور عمومی آنان نگاه مثبت‌تری به ابو عیسی وراق نسبت به ابن راوندی وجود داشته است.

دسته دوم: ابن قبه، که می‌توان او را به عنوان یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار به شمار آورد، ولی مشکل این جاست که مدعیان نظریه تأثیر کلام امامیه از معتزله نام وی را در سیاهه معتزلیان تأثیرگذار قرار نداده‌اند و حتی هیچ یک از منابع معتزلی به نام وی اشاره نکرده‌اند، در حالی که ابن قبه تنها در بحث امامت از تفکر امامیه متأثر شده است. عمده اندیشه‌های گزارش شده از وی در بحث امامت است و در دیگر موضوعات کلامی اندیشه خاصی از او گزارش نشده است، ولی ظاهراً او به اندیشه‌های معتزلی گرایش دارد و تنها در بحث امامت تفکر امامیه را پذیرفته است.

دسته سوم: ابن مملک که اطلاعات خاصی از او در دست نیست، تقریباً هیچ گزارشی که نشان‌دهنده تأثیرگذاری او در جامعه امامیه باشد، وجود ندارد و همین نشانه کم‌اهمیت بودن و بی‌تأثیری اوست. در ضمن از اندیشه‌های ابن مملک نیز چیزی گزارش

نشده که نشان‌دهنده گرایش‌های اعتزالی او باشد. از این‌رو، نمی‌توان از او به عنوان عاملی تأثیرگذار یاد کرد.

بنابراین، باید گفت که نظریه مشهور را نمی‌توان به سادگی پذیرفت، زیرا تأثیرگذاری‌ای که مدعیان این نظریه به دنبال آن هستند در معتزلیان شیعه شده یافت نمی‌شود. در واقع عنوان معتزلیان شیعه شده عنوانی رهن در تأثیر کلام امامیه از معتزله است، زیرا پیش فرض آن این است که معتزلیان شیعه شده هنوز تأثیرات اعتزالی دارند و حال آن‌که حداقل دربارهٔ وراق و ابن‌راوندی این برداشت صحیح نیست و اینان به اندیشه‌های متکلمان کوفه به ویژه هشام بن حکم وفادارند. این دو در موارد نزاع میان متکلمان کوفه و معتزلیان همچنان طرف متکلمان کوفه را می‌گرفتند.

فرضیه مشهور زمانی درست به نظر می‌رسد که بتوان اندیشه‌هایی برای معتزلیان شیعه شده یافت که نقطهٔ مقابل متکلمان کوفه و همراه با معتزلیان باشد. در این صورت است که می‌توان معتزلیان شیعه شده را سرآغاز گرایش کلام امامیه به اعتزال دانست، ولی اثبات چنین امری با گزارش‌های به‌جامانده امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، باید گفت که هستهٔ اصلی نظریهٔ مشهور که به عنوان عامل تغییر در کلام امامیه مطرح شده نادرست است. این تحقیق نشان داد که معتزلیان شیعه شده یک عنوان برای سه دسته از متکلمان است. یک دسته که درست نقطهٔ مقابل نظریهٔ مشهور است (ابو عیسی وراق و ابن‌راوندی). دستهٔ دوم که قدرت تأیید فرضیه را دارد خارج از چارچوب بحث مدعیان نظریه است (ابن‌قبه) و دستهٔ سوم نیز که اطلاعات دربارهٔ آنان کامل نیست (ابن‌مملک).

۲. از نکات قابل بررسی در این پژوهش این است که در دورهٔ مورد بحث، یک جریان کلامی در اندیشهٔ تشیع در حال حرکت است که ابن‌راوندی و ابو عیسی وراق دو شخصیت مشهور آن هستند. توجه به این نکته از این‌روست که در طول سدهٔ سوم و اوایل سدهٔ چهارم کلام شیعه با بن‌مایه‌های عقلی دوران رکود خود را می‌گذراند و فضای عمومی جوامع شیعی ظاهراً بر دوری از چنین کلامی هم‌رأی شده است (نک: خیاط، بی‌تا: ۳۴-۳۵ و شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۰۲).

از سوی دیگر، گزارش‌هایی مبنی بر فعالیت قابل توجه ابو عیسی وراق و ابن‌راوندی وجود دارد و اندیشه‌ها و آثار آن دو میان اندیشمندان امامی صاحب جایگاه بوده است. این که چه کسانی آموزه‌های الاهیاتی این دو متکلم صاحب دانش را مورد توجه قرار داده‌اند باید مورد دقت قرار گیرد.





در این دوره تنها مدرسه مشهور علمی شیعی در قم و با گرایش حدیثی فعالیت می‌کند. مدرسه کلامی کوفه نیز در اواخر قرن دوم و اوایل سده سوم تقریباً باید خاتمه یافته تلقی شود. بر این اساس، می‌توان احتمال داد که در بغداد و یا در جوامع شیعی دیگر جریان کلامی شیعه حضور کم‌رنگی داشته است. این جریان با گزارشاتی که درباره جایگاه علمی وراق و ابن راوندی به دست رسیده هم‌داستان است. همچنان که پیشتر درباره وراق اشاره شد وی صاحب کرسی درسی میان شیعیان بوده و پیروانی داشته است. وراق در زمان خود به عنوان یکی از بزرگان و رؤسای امامیه و مورد اعتماد بزرگان امامیه شناخته می‌شده است و بزرگان امامیه آرا و نظرات وی را مورد توجه قرار می‌دادند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۵۲ و ج: ۲، ۳۵۹). درباره ابن راوندی از بزرگان و عموم جامعه شیعه نیز چنین گزارش‌هایی وجود دارد؛ شهرت فراوان آثار، رفعت جایگاه علمی، پذیرش اندیشه و نظرات او، توجه عموم و علمای شیعه به او، حمایت از او (خیاط، بی‌تا: ۳۱-۳۲ و ۲۲۴)؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۵۱ و ج: ۲، ۳۵۹) رجوع شیعیان به کتاب‌ها و اندیشه‌های او (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۵۱ و ج: ۲، ۳۵۹).

این که ابن راوندی و وراق به سرعت در جوامع امامی پذیرفته شدند و علما و رؤسای امامیه لقب گرفتند نشان می‌دهد که جامعه امامی تا چه مقدار در حوزه کلام احساس نیاز می‌کرده است. این گزارش‌ها افزون بر نشان دادن جایگاه و اعتبار علمی وراق و ابن راوندی، از وجود جریان علمی کلامی در این دوره و این که این دو متکلم حلقه علمی قابل توجهی را مدیریت می‌کردند، حکایت می‌کند. دقیقاً از این جهت است که وراق و ابن راوندی دو شخصیت برجسته در نظام فکری نوبختیان به شمار می‌آیند. ابوسهل و ابومحمد نوبختی هم‌زمان و یا اندکی پس از زمانه وراق و ابن راوندی حیات علمی داشته‌اند. جایگاه فخیم علمی این دو اندیشمند سبب شده که آنان در آثار و اندیشه‌های خود همیشه با تفکرات وراق و ابن راوندی در تعامل باشند.

در بررسی‌های انجام شده در متون کلامی و مقالات نگاری، غالباً در کنار نام معتزلیان شیعه شده، برخی دیگر از شخصیت‌های کلامی نیز ذکر شده است؛ شخصیت‌هایی همچون: ابومحمد عسکری، ثبیت بن محمد، محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی، عمر بن زیاد حداد، ابوسعید حسن بن علی حصری، ابوالاحوص داود بن اسد و ابوسهل و ابومحمد نوبختی. حتی در موارد قابل توجه از عباراتی استفاده شده که نشان می‌دهد متکلمان دیگری هستند که در امتداد آنها می‌باشند، ولی نامی از آنها برده نشده است.

عباراتی مانند «أضرابهم» (فتنازانی، ۱۴۰۹، ج: ۵، ۲۶۱ و ۲۶۲)، «أمثالهم» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۲۳۲، و



ج ۲: ۳۷۴)، «سائر من نحا هذا النحو» (قاضی عبدالجبار (ج)، ۱۹۶۵: ج ۲۰ (امامت ۱): ۳۷)، «أمثالهم من الإمامية»، (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۵۱) «أمثالهم من الملحده» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۴۰۷). به نظر می‌رسد در حدفاصل مدرسه کوفه و بغداد جریان فکری خاصی در کلام شیعه فعالیت می‌کند که معتزلیان شیعه شده تنها بخشی از این جریان و تنها چند شخصیت نوع نمون آن هستند.

این جریان که کمتر مورد توجه در مباحث تاریخ کلام واقع شده است، در واقع نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه هستند که مسیر جدیدی را برای تفکر امامی مذهببان رقم زده است. شایسته است که درباره این جریان مطالعات پژوهشی بیشتری صورت پذیرد تا کمیت، کیفیت، شخصیت‌های تأثیرگذار و همچنین شاخصه‌های فکری و نوع کلام‌نگری آنها مشخص شود.



## كتاب نامه

١. ابن ابى الحديد (١٩٥٩م)، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمد ابراهيم ابوالفضل، بيروت: دار الاحياء.
٢. ابن تيميه (١٩٨٦م)، منهاج السنة النبويه، تحقيق: محمد رشاد سالم، رياض: بي نا.
٣. ابن جوزى (١٤١٢ق)، كتاب المنتظم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلميه.
٤. \_\_\_\_\_ (٢٠٠٠م)، المنتظم، تحقيق: سهيل ذكار، بيروت: دارالفكر.
٥. ابن داود (١٣٩٢)، كتاب الرجال ابن داود، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مطبعة الحيدريه.
٦. ابن شهر آشوب (١٣٨٠ق)، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحيدريه.
٧. ابن كثير (١٩٨٨م)، البدايه والنهائيه، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالاحياء التراث العربى.
٨. ابن مرتضى (بى تا)، طبقات المعتزله، احمد بن يحيى، تحقيق: سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت: المكتبة الحياه.
٩. ابن ميثم بحراني (١٩٨١م)، شرح نهج البلاغه، بيروت: دار النشر.
١٠. ابن نديم، محمد بن اسحاق (١٣٥٠)، الفهرست، تصحيح: رضا تجدد، تهران: بي نا.
١١. ابن خلكان (بى تا)، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، لبنان: دار الثقافة.
١٢. ابن حجر عسقلاني (١٣٩٠ق)، لسان الميزان، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الثانيه.
١٣. ابو حيان توحيدى، على بن محمد (١٤٢٤ق)، الامتاع و الموانسه، بيروت: مكتبة عنصرية.
١٤. \_\_\_\_\_ (١٩٥١م)، الهوامل و الشوامل، قاهره: الجنه التاليف والترجمه والنشر.
١٥. احمد امين (١٩٩٩م)، ضحى الاسلام، مصر: مكتبة الاسرة.
١٦. اسعدى، عليرضا (١٣٨٨)، هشام بن حكم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
١٧. اشعري (١٤٠٠ق)، مقالات الاسلاميين، تحقيق: هلموت ريتير، بيروت: دارالنشر، الطبعة الثالثه.
١٨. تسترى، محمد تقى (١٤٢٢ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
١٩. تفتازانى، سعدالدين (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، تحقيق: عبدالرحمان عميره، قم: منشورات الشريف الرضى.
٢٠. تهرانى، آقا بزرك (١٤٠٣ق)، الذريعه الى تصانيف الشيعه، بيروت: دار الاضواء.
٢١. حاكم جشمى (١٩٧٤م)، شرح عيون، ضمن فضل الاعتزال، به كوشش فؤاد سيد،



٥٦

فهرست

سال هفدهم، شماره ٦٦، تابستان ١٣٩١

دار التونسيه.

۲۲. حمصی رازی، سدیدالدین محمود (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۳. خطیب بغدادی (۱۹۹۷م)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۴. خواجه طوسی (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل، تحقیق: عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

۲۵. خیاط، ابوالحسن (بی تا)، الانتصار، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.

۲۶. ذهبی (۱۴۱۵ق)، تاریخ الاسلام، بیروت: دار الکتب العربی.

۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۹۳م)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصب الارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۲۸. رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۸۵) «غیبت صغری و نخستین بحران های امامیه»، تاریخ اسلام، ش ۲۵.

۲۹. سید مرتضی (۱۳۶۸ق)، الذریعة الی اصول الشریعه، تهران: به کوشش ابوالقاسم گرجی.

۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف مرتضی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.

۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران: مؤسسه الصادق.

۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، الفصول المختارة، تحقیق: گروهی، بیروت: چاپ دوم، دار المفید.

۳۳. شهرستانی (۱۳۸۶ق)، الملل و النحل، تصحیح: احمد فهیمی محمد، قاهره: مطبع حجازی.

۳۴. شیخ صدوق (۱۴۱۶ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة نشر الاسلامی.

۳۵. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۹م)، معانی الاخبار، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت: دار المعرفة.

۳۶. شیخ طوسی (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد، بیروت: دار الأضواء.

۳۷. شیخ طوسی (بی تا)، تلخیص الشافی، قم: انتشارات المحیین

۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲)، الفهرست طوسی، تحقیق: سید عبد العزیز طباطبایی، قم: مکتبه الطباطبایی.

۳۹. شیخ مفید (۱۳۶۳)، اندیشه های کلامی مکدرموت، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.

۴۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، الافصاح فی الامامة، تحقیق: مؤسسة البعثة، بیروت: دارالمفید، الطبعة الثانية.



٤١. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ ق)، أوائل المقالات، تحقيق: شيخ إبراهيم أنصاري، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانية.
٤٢. \_\_\_\_\_ (١٤٢٣ ق)، رساله في معنى المولى، بيروت: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٤٣. \_\_\_\_\_ ج (١٩٩٣ م)، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: مهدي نجف، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانية.
٤٤. \_\_\_\_\_ (١٩٩٣ م)، رسائل في الغيبة، تحقيق: علاء آل جعفر، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانية.
٤٥. صفدى (١٤٢٠ ق)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط و تركى مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث.
٤٦. عبد القاهر، بغدادى (١٩٧٨ م)، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الافاق الجديده.
٤٧. علامه امينى (١٣٩٧ ق)، الغدير، بيروت: دار الكتاب العربى، چاپ چهارم.
٤٨. علامه حلى ابن مطهر (١٤١٧ ق)، خلاصة الاقوال، تحقيق: جواد قيومى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٤٩. علامه حلى (١٤١٥ ق)، ايضاح الاشتباه، تحقيق: محمد حسون، مؤسسه النشر الاسلامى.
٥٠. فاضل مقداد (١٤٢٢ ق)، اللوامع الإلهية، تحقيق: قاضى طباطبايى، قم: دفتر تبليغات اسلامى، چاپ دوم.
٥١. فخر رازى (١٩٧٨ م)، المحصول، تحقيقه جابر فياض العلوانى، بيروت: مؤسسه الرساله، چاپ دوم.
٥٢. قاضى عبد الجبار (١٩٦٥) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، تحقيق: جرج قنواتى، قاهره: دار المصرىه.
٥٣. \_\_\_\_\_ (بى تا)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به كوشش فواد سيد، تونس، دار التونسىة.
٥٤. \_\_\_\_\_ (بى تا)، تثبيت الدلائل النبوة، بيروت: دار العربيه.
٥٥. قيروانى، ابراهيم بن على (بى تا)، زهر الآداب و ثمر الألباب، بيروت: دار الجليل.
٥٦. ماتريدى، ابو منصور (بى تا)، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، الاسكندريه: دارالجامعات العصرية.
٥٧. مادلونك (١٣٧٥)، مكتبها و فرقههاى اسلامى در سدهاى ميانى، ترجمه جواد قاسمى، مشهد: آستان قدس رضوى.
٥٨. متز، آدام (١٩٦٧ م)، الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى، بيروت: دار الكتاب العربى.



۵۹. مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳م)، بحار الأنوار، تحقیق: محمد الباقر البهبودی، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۶۰. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۴)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: انتشارات کویر.
۶۱. مسعودی (۱۴۰۴ ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: منشورات دار الهجرة، چاپ دوم.
۶۲. ملطی، محمد بن احمد (۱۹۹۷م)، التنبيه والرد، تحقیق: محمد زاهد کوثری، مصر: المكتبة الازهرية للتراث.
۶۳. مونتگمری وات، ویلیام (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶)، کتاب الرجال نجاشی، تحقیق: موسی شیرازی زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.



تهران



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات  
سال هفدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۱

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 17, No. 2, Summer, 2012

## متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید

سید اکبر موسوی تنیانی\*

### چکیده

مدرسه کوفه و بغداد را می‌توان دوران اوج شکوفایی و درخشندگی کلام امامیه در سده‌های نخستین به شمار آورد؛ اما در فاصله زمانی میان مدرسه کوفه و بغداد (آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ مفید) به دلیل نامناسب بودن پاره‌ای از شرایط، کلام امامیه تمرکز جغرافیایی لازم را نداشته است. نوشتار پیش‌رو درصدد است با معرفی متکلمان امامی این عصر و بیان دیدگاه‌ها و تلاش‌های علمی و تولیدات کلامی آنان، نشان دهد که شخصیت‌های برجسته کلامی در این دوره حضور داشته و تأثیرگذار هم بوده‌اند، مانند تأثیرگذاری شگرف ابن جبرویه امامی بر تغییر عقیده و مسلک ابن مملک جرجانی معتزلی. این دیدگاه در مقابل نظر کسانی است که به فقدان متکلمان امامیه در این محدوده تاریخی باور دارند.

### کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، مدرسه کوفه و بغداد، ابن جبرویه، ابن مملک.

\* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) tanyani\_110@yahoo.com  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۲۸



## مقدمه

کلام امامیه در قرن دوم از پویایی و شکوفایی ویژه‌ای برخوردار بوده است. در آن زمان متکلمان پرورش یافته در دامان امامان معصوم : با بهره‌گیری از بیانات آنان به تبیین و نظریه‌پردازی در عرصه اعتقادات روی آوردند. عمده این افراد در عراق به ویژه در کوفه می‌زیستند و در آن سامان پیرامون موضوعات گوناگون کلامی مطرح در محیط اسلامی با دیگر جریان‌ها مخالف به بحث و گفت‌وگو می‌پرداختند. از همین رو، علی‌رغم جمعیت اندک، محصولات ممتازی در عرصه کلام تولید کردند که به لحاظ کمی و کیفی قابل ملاحظه بوده است. این روند در تاریخ کلام امامیه به گونه‌ای کم رنگ‌تر حتی تا سال‌های آغازین قرن سوم با فعالیت متکلمانی چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان نیز ادامه یافت، ولی به تدریج تا آستانه غیبت صغری، مدرسه کلامی کوفه مرکزیت خود را از دست داد. در این نوشتار در پی اثبات این نظر هستیم که هرچند کلام امامیه در کوفه مرکزیت علمی خویش را از دست داد، اما همچنان متکلمان امامی در عرصه دانش کلام فعال بوده‌اند. عراق - به ویژه بغداد - به عنوان یکی از مهمترین اماکن شیعی در جهان اسلام در این بازه زمانی تا ظهور شیخ مفید متکلمانی در خود جای داده بود. از این رو، در مباحث مختلف کلامی آثار قابل توجهی را ارائه کرده‌اند و این روند تا اوج شکوفایی کلام بغداد با محوریت شیخ مفید ادامه داشته است.

البته کلام امامیه در این دوران میانی مانند مدرسه قبلی کوفه و یا مدرسه بعدی بغداد پر آوازه نبوده است. احتمالاً این امر از مناسب نبودن شرایط سیاسی و در پی آن دوری‌گزیدن متکلمان از رویارویی با دیگر اندیشمندان گروه‌های رقیب و نیز از پراکندگی جغرافیایی برخی از متکلمان و عدم مرکزیت مدرسه کلامی سرچشمه گرفته است. با این همه، بر این باوریم که کلام امامیه در این بازه زمانی بی‌رمق نبوده بلکه متکلمان این دوره نقش بسزایی در انتقال میراث کلامی از مدرسه پر آوازه کوفه به مدرسه بغداد داشته‌اند. این دیدگاه در مقابل نظریه عده‌ای از پژوهشگران است که معتقدند کلام امامیه پس از افول مدرسه کلامی کوفه در نیمه اول سده سوم در موضع انفعال قرار گرفت و نیز کسانی که حضور متکلمان امامی تا قبل از مدرسه کلامی بغداد (عصر شیخ مفید) را نادیده می‌گیرند.

در مقاله پیش‌رو برآنیم که با معرفی متکلمان ناشناخته این دوره و شناسایی آثار، افکار و اندیشه و نیز ارتباطات آنها نشان دهیم که نه تنها کلام امامیه متوقف نبوده، بلکه متکلمان امامی حضور جدی داشته‌اند. توجه به این نکته ضروری است که در نوشتار حاضر تنها به متکلمان ناشناخته عراق به ویژه بغداد - به جز ابوسهل و ابو محمد نوبختی - پرداخته می‌شود.





## شاخصه‌های متکلم

واژه کلام یکی از پرکاربردترین واژگان در محیط علمی مسلمانان بوده است. پیرامون معنا و وجه تسمیه و نیز چگونگی اطلاقش بر دانش کلام سخن بسیار گفته‌اند، ولی آنچه که از مجموع قرائن و شواهد به دست می‌آید این است که استعمال واژه کلام بر علم کلام به وضع تعیینی نبوده بلکه اساساً به وضع تعینی بوده است. در آغاز لفظ کلام بر خطابه (فقام و تکلم) به کار می‌رفته و از آن‌جا که دانش کلام با مجادلات علمی شروع می‌شد، از این‌رو اندک‌اندک معنای آن واژه به معنای خاص‌تری که علم کلام باشد منتهی گردید و تقریباً از اوایل سدهٔ دوم این اصطلاح در کنار دیگر اصطلاحات در محافل علمی جای باز کرد و شکل‌گیری طیف متکلمان یا اصحاب الکلام در کنار طیف‌هایی چون محدثان و فقیهان را باید در این دوره در نظر بگیریم.

در این دوره ماهیت و کارکرد اصلی و روش دانش کلام جنبه تدافعی داشته و وظیفه متکلم علاوه بر فهم و استنباط گزاره‌های دینی، حل شبهات و تبیین و دفاع از مبانی دینی و نقد مخالفان بوده است. از سدهٔ سوم به بعد متکلمان به دلیل خودبستگی عقل، نظر و استدلال را به عنوان پایه اصلی کلام پذیرفتند. همچنین کلام در ابتدا موضوعی عام داشته و مباحث فروع و اصول را در بر می‌گرفته است و متکلم در هر دو وادی اظهار نظر می‌کرد، ولی در قرون بعدی به دلیل توسعه و ادبیات کلامی به تدریج مسائل اعتقادی موضوع علم کلام قرار گرفت و فروع به حاشیه رانده شد و علم فقه نیز در احکام شرعی متمرکز شد. به عبارت دیگر، تمرکز کار متکلمان بر روی «واجب العقل» و تمرکز کار فقیهان بر روی «واجب السمع» (تعبدیات) قرار گرفت. متکلم به متون دینی فقط از منظر اجتهادی و فهم نمی‌نگرد، بلکه فراتر از آن به دنبال حل شبهات و دفاع و تبیین و معاصر سازی است هر چند در برخی موارد حساسیت‌ها و تأکیدها پیرامون موضوعی کم یا زیاد شده و یا بعضی از ابزارهای کلامی قوی‌تر شده است.

از این‌رو، برای شناخت متکلم در اعصار گذشته باید تعریف کلام در آن دوران مورد نظر قرار گیرد و با شاخص‌های آن زمان متکلم معرفی شود. بنابراین، کسانی که اهل مناظره و جدل بودند و یا در موضوعات مختلف عقیدتی و یا در برابر اندیشه دیگران آثاری را تألیف کرده‌اند و یا با تعابیری چون متکلم، بصیر بالاصول، معتزلی، خبره بالكلام والجدل یاد شده‌اند در زمره متکلمان جای دارند (نک: درس‌گفتارهای دکتر محمد تقی سبحانی).

در نوشتار پیش‌رو، متکلمان این بازه زمانی طبق رویکردهای کلامی‌شان به دو گروه متکلمان و متکلم-محدثان تقسیم‌بندی شده‌اند. متکلمان محدث در تبیین مبانی عقیدتی تنها



در دایره روایات و احادیث نظریه پردازی می کردند، در حالی که متکلمان می کوشیدند با ادبیات بیرون متنی به تبیین مبانی اعتقادی بپردازند.

## متکلمان

### ۱. ابو محمد عسکری

ثبیت بن محمد عسکری متکلم امامی و از دانشوران ساکن عسکر (ظاهراً عسکر بغداد) است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱۷). از زندگی و افکارش گزارش چندانی در منابع و مآخذ موجود نیست. عسکری با ابو عیسی و راق (ق ۳) اندیشمند نقاد و پرحاشیه شیعه شد. مصاحبت و حشر و نشر داشته است به گونه ای که وی را «صاحب ابو عیسی» معرفی می کنند (همان) او علاوه بر وراق از ابوالاحوص مصری متکلم امامیه نیز بهره برده است و از طریق ابوالاحوص روایتی در اثبات حقانیت امام علی ۷ نقل می کند (صدوق، ۱۴۱۷: ۷۱۶ و همو، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴۵).

نجاشی از او با عبارت «متکلم حاذق» یاد کند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱۷). عسکری افزون بر علم کلام در دانش فقه و حدیث نیز متبحر بوده است (همان).

از میان فهرست نگاران شیعه، طوسی از آثار عسکری نامی به میان نمی آورد، تنها نجاشی تعداد چهار کتاب از تألیفات وی را ذکر می کند؛ دو اثر از آنها عنوان کلامی دارند که عبارتند از: ۱. نقض العثمانیه که ردی بر کتاب العثمانیه جاحظ (م ۲۵۵ق) از متکلمان برجسته معتزلی است که این کتاب به نام ابو عیسی و راق مشهور بود. از این رو، مسعودی این اثر را از آثار وراق دانسته است (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۳۷). درباره این شهرت دو احتمال وجود دارد: یکی آن که اساس محتوای این کتاب از آن وراق بوده و تنها ثبیت بن محمد سخنان نقد آمیز وراق را به رشته تحریر در آورده است؛ دوم آن که ثبیت بن محمد با بهره گیری از برخی از نظرات وراق به نگارش این اثر دست یازیده است. به هر روی، می توان گفت او تحت تأثیر وراق بوده است. ۲. کتاب دلایل الائمه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱۷).

### ۲. ابن جبرویه

عبد الرحمن بن احمد بن جبرویه عسکری، متکلم و مناظر متقدم امامی است که از حیات شخصی و علمی وی اطلاع زیادی در منابع یافت نمی شود. نجاشی او را با عنوان متکلم «جید الکلام» وصف می کند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۶). ابن جبرویه با عباد بن سلیمان معتزلی - از شاگردان هشام فوطی - و همچنین با دیگر دانشمندان معتزله مباحثات کلامی داشته است (همان). با استدلال های قوی وی، ابن مملک جرجانی متکلم معتزلی و نویسنده کتاب





مجالسه مع ابو علی الجبایی (همان: ۳۸۱) از اندیشه اعتزال دست برداشته و به امامیه گرایش پیدا کرد (همان، ۲۳۶) همه این مطالب از قدرت علمی و دانش گسترده او حکایت دارد. در این میان باید افزود که با توجه به حیات ابن مملک احتمال می‌رود او در دهه‌های نخستین غیبت صغری در عراق می‌زیسته است.

از افکار این اندیشمند اطلاعات چندانی نداریم، تنها اشعری در مسئله ایمان وقتی نظرات صاحب‌نظران شیعه را در قالب سه گروه بیان می‌کند نظر ابن جبرویه را در مقابل سخنان دو طیف دیگر یعنی اکثریت امامیه و علی بن اسماعیل میثمی این گونه ذکر می‌کند: «او ایمان را به همه طاعات و کفر را به همه معاصی تعریف کرده و مسئله وعید را نیز پذیرفته است و به نظر وی تأویل‌گرایانی که با تأویل خویش با حق مخالفت می‌ورزند از کفار محسوب می‌شوند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۴). این نظریه ابن جبرویه در عصر اشعری (م ۳۳۰ق) طرفدارانی نیز داشته است (همان). ابن جبرویه کتاب‌هایی را ظاهراً در مباحث کلامی نگاشته بوده است. تنها کتاب الکامل فی الامامة وی به دست نجاشی رسیده است. از این‌روست نجاشی او را به «حسن التصنیف» وصف می‌نماید (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۱۷).

### ۳. ابن ابی عقیل عمانی

حسن بن علی حذاء - متکلم، فقیه فرهیخته و موثق امامی - که نزد دانشوران شیعی به ابن ابی عقیل مشهور است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۸). در انتساب عَمَّانِی یا عُمَّانِی به او تردید وجود دارد (تستری، ۱۴۱۹: ج ۱۲: ۶۰). طوسی در دو جای فهرست خویش، نام پدر ایشان را عیسی و کنیه‌اش را ابوعلی ثبت کرده است (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰۶ و ۲۸۳). از تاریخ ولادت و وفات و نیز محل زندگی و مشایخ ابن ابی عقیل اطلاعی در دست نیست از آن جهت که جعفر بن محمد بن قولویه (م ۳۶۸) از او نقل می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۸) می‌توان گفت: او در اوایل غیبت کبری، احتمالاً در عراق زندگی می‌کرده است. ابن ابی عقیل از جایگاه برجسته‌ای در میان بزرگان شیعه از جمله شیخ مفید برخوردار بوده است. مفید همواره او را مورد ستایش قرار می‌داد و کتاب الکر والفر او را در امامت که یک اثر عقیدتی بود از نظر دور نگاه نمی‌داشت (همان). در دوره‌های بعدی، ابن ادریس حلی (م ۵۹۸) نیز از دانسته‌های کلامی و فقهی او تقدیر کرده است (ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۲۹ و ۴۴۴، ج ۲: ۲۵۵). از اندیشه‌های کلامی ابن ابی عقیل با همه اهمیتش چیزی در مآخذ یافت نمی‌شود. ابن ابی عقیل در دانش فقه دارای مکتب و صاحب نظر بوده و از این‌رو مورد توجه جامعه امامیه قرار داشته است. به گونه‌ای که کتاب فقهی المتمسک بحبل آک الرسول وی در نقاط دوردستی مانند خراسان با اقبال گسترده روبرو بوده است

(نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۸). او نخستین فقیه شیعه است که علم فقه را پرورش داد و از روش اجتهاد کمک گرفت و فروع فقهی را از اصول استخراج کرد (بحرالعلوم، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۱۱). هر چند ابن ابی عقیل آثاری در زمینه‌های مختلف از خود برجای گذاشت، ولی فهرست‌نگاران بیشتر از دو کتاب المتمسک بحبل آل الرسول در فقه و الکر والفر در کلام یاد کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۰۷؛ نجاشی ۱۴۰۷: ۴۸). نجاشی کتاب اخیر را که در آن مسائل مرتبط با امامت به شیوه جدلی مطرح شده بود را بر استادش شیخ مفید قرائت کرده است (همان).

#### ۴. ابن فلاس

از نام و زمان تولد و مرگ ابوبکر بن فلاس چیزی دانسته نیست. تنها تنوخی (م ۳۸۴ق) به واسطه پدرش از قول علی بن نظیف از متکلمان بهشمی او را به عنوان شیخ امامیه و شخصی پاک سرشت معرفی می‌کند (تنوخی، ۱۳۹۳، ج ۸: ۷۰). او در مجالس علمی بغداد با ابن نظیف بهشمی ارتباط داشته است (همان). ابن فلاس با برخی از گروه‌های شیعه که قائل به مسئله تناسخ بودند نیز درگیر بود و با آنان به مناظره می‌پرداخت (همان). با توجه به حضور علمی وی در محافل علمی بغداد و ارتباط با متکلمان و نیز بحث در پاره‌ای از موضوعات عقیدتی به نظر می‌رسد او در زمره متکلمان امامی قرار داشته است. حشر و نشر ابن فلاس با علی بن نظیف بهشمی از ارتباط وی با اندیشمندان معتزله حکایت دارد. از آثار و اندیشه کلامی او چیز زیادی در دست نیست.

#### ۵. ابن جنید اسکافی

محمد بن احمد بن جنید - متکلم و فقیه امامی - که در شهر بغداد سکونت داشته است (مفید، ۱۴۱۴(د): ۵۸). از تولد و وفات ابن جنید گزارشی در دست نیست، ولی با نگاه به زندگی برخی از مشایخش مانند حمید بن زیاد نینوایی (م ۳۱۰) و زمان ورود وی به شهر نیشابور در سال ۳۴۰ق و نیز حیات شاگردانش چون شیخ مفید (م ۴۱۳) زندگی او را می‌توان اواخر سده سوم تا مدتی پس از نیمه دوم سده چهارم برشمرد. البته برخی به اشتباه وفات او را سال ۳۸۱ق و در ری ثبت کرده‌اند (اردبیلی، بی‌تا، ج ۲: ۵۹) که به نظر می‌رسد با تاریخ و محل فوت شیخ صدوق خلط شده است.

از اساتید ابن جنید می‌توان به احمد بن محمد عاصمی اشاره کرد. شیخ مفید و غضایری از شاگردان شناخته شده وی به شمار می‌روند (زنجانی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۶۶۸). مفید بیش از دیگران به او نزدیک بوده است و در این باره می‌نویسد: «... با هم در یک شهر همسایه بودیم و از بیشتر





رفتارها و امور پنهانی اش باخبر بوده‌ام...» (مفید، ۱۴۱۴: ۵۷).

ابن جنید در سال ۳۴۰ از بغداد رهسپار شهر نیشابور شد و با استقبال گرم شیعیان آن دیار مواجه گردید و با بعضی از حنفیان ساکن آن شهر نیز بحث‌هایی داشته و نیز از برخی زیدیان آن‌جا حدیث شنیده است (همان: ۵۶؛ طوسی، بی‌تا: ۲۵۹).

ابن جنید در دانش‌هایی چون کلام، فقه و حدیث مهارت و تبحر داشته است، ولی نظرات فقهی وی بیش از هر چیز مطرح شد که نگاه ویژه فقهی وی در زمان حیاتش هوادارانی پیدا کرد (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۹). با این همه، آراء فقهی ابن جنید از سوی حدیث‌گرایانی چون صدوق و فقیهان عقل‌گرایی مانند سید مرتضی مورد نقد قرار گرفته است (طوسی، بی‌تا: ۲۵۹؛ مرتضی، ۱۴۱۵: ۲۱۰، ۲۱۵، ۴۷۰).

افکار ابن جنید در رابطه با مسائل علم کلام برخلاف بحث‌های فقهی وی در منابع شیعی زیاد انعکاس نیافته است. با این وجود می‌توان برخی از رویکردهای اعتقادی وی را در لابه‌لای متون یافت. او برخی از سخنان ائمه را از باب اجتهاد و رأی آنان می‌پذیرفت و اختلاف روایات را حاصل اجتهاد امامان می‌دانست (مفید، ۱۴۱۴: ج ۱: ۷۵). نقل شده که ابن جنید مانند ابوحنیفه به قیاس عمل می‌کرده، از این رو مورد اعتراض شیخ مفید با نگارش کتاب النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی قرار گرفته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲). نجاشی نیز او را در زمره معتقدان به قاعده قیاس بر می‌شمارد (همان: ۳۸۸). گفته شده جمع قابل توجهی از پیشینیان امامیه مانند یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان به قیاس علاقه‌مند بودند (صدوق، بی‌تا، ج ۴: ۲۷۰؛ مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۱۱) ولی پذیرش این مسئله از سوی ایشان سبب شد که عالمان بعدی شیعه به بسیاری از آثار وی تمایل نشان ندهند و از آنها روی گردان شوند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۹). ابن جنید آثار بسیاری در موضوعات مختلف نگاشته است که آثار کلامی اش برخلاف تألیفات فقهی اش مورد توجه قرار نگرفت و از این رو امروزه اثری از آنها در دست نیست.

آثار کلامی وی عبارتند از: ۱. خلاص المبتدئین من حیرة المجادلین؛ ۲. ازالة الران عن قلوب الاخوان فی الغیبه؛ ۳. ایضاح خطأ من شنع علی الشیعه فی امر القرآن؛ ۴. الانتصاف من روی الانحراف عن مذهب الاشراف فی موارث الاخلاق؛ ۵. الشهب المحرقة للابالیس المسترقة، که این کتاب در رد ابوالقاسم ابن بقال بغدادی (م ۳۶۳ق) از متکلمین زیدیه نگاشته شده است (خطیب، ۱۴۱۷، ج ۱: ۴۵۸؛ ذهی، ۱۴۱۳، ج ۲: ۶۲۳)؛ ۶. تنبیه الساهی بالعلم الالهی. ۷. الاسفار، در رد مرتدین؛ ۸. نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان، البته فهرست‌نگاران کتاب‌های دیگری نیز در زمره آثار کلامی وی بر شمرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۹؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۸؛ ابن شهر آشوب، بی‌تا: ۱۳۳).

## ۶. ناشی اصغر

علی بن عبدالله بن وصیف مشهور به ناشی اصغر، متکلم و شاعر معروف امامیه است. ناشی در سال ۲۷۱ق زاده و در سال ۳۶۶ق در بغداد درگذشت (ابن خلکان، بی تا، ج ۳: ۳۷۱) و در گورستان قریش به خاک سپرده شد.

ابوسهل نویختی متکلم امامیه (ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۲۶: ۳۴۳) و همچنین میرد و ابن معتز از ادیبان بزرگ آن روزگار، از اساتید مشهور وی به شمار می‌روند (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۴: ۲۳۸). از میان شیعیان، شیخ مفید (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۷۱) و از اهل تسنن کسانی همچون ابوبکر بن زرعه او را درک کرده و از او بهره برده‌اند (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۴: ۲۳۸).

ناشی در علم کلام صاحب نظر بوده است، به گونه‌ای که از او به «متکلم بارع» نام می‌برند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۶؛ ابن شهر آشوب، بی تا: ۹۸). او در مسائل کلامی همواره پاسخ‌گو و در جدل و مناظره نیز، پیشگام بوده است. به خوبی در مسئله امامت بحث می‌کرده است. گفت‌وگوی او با علی بن عیسی رمانی و دیگر متکلمان و چیرگی بر آنان، از دانش بالای وی حکایت دارد (حموی، ۱۴۲۰، ج ۵: ۱۶۴ و ۱۶۶). وی در مباحثات علمی از مزاح و کارهای عوامانه برای القای مقصود خویش هیچ ابایی نداشته است (همان: ۱۶۴). از این رو در بحث با اشعری دربارهٔ اختیار، سبلی به صورت وی می‌زند و در برابر اعتراض و خشم اشعری می‌گوید: این کار خداوند بود اگر چنین نظری نداری، دیهات را می‌پردازم! و در مناظره با بعضی از جبریان نیز چنین رفتاری از او مشاهده می‌شود (همان: ۱۶۴ و ۱۶۶).

ناشی با همه تبحرش در کلام، گویا در علم فقه از اجتهاد و استنباط دوری ورزیده و طبق فقهای ظاهرگرا عمل می‌کرد (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۳). هر چند او کتاب‌های زیادی را تألیف کرد (ابن خلکان، بی تا، ج ۳: ۳۶۹)، ولی فهرست‌نگاران تنها از کتاب الامامة وی سخن به میان می‌آورند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۷۱).

## ۷. ابو عبدالله صفوانی

محمد بن احمد بن صفوانی از علمای فرهیخته و فاضل شیعه و از نوادگان صفوان جمال، صحابی امام صادق ۷ است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۹۳) که در مباحثات کلامی تألیفاتی دارد. او در بغداد زندگی می‌کرد (طوسی، ۱۴۱۵، ۴۴۳) و تا سال ۳۵۲ق نیز در قید حیات بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۵۹). برخی می‌گویند وی از نعمت خواندن و نوشتن محروم بوده، از این رو به دلیل حافظه قوی، دانستی‌های خویش را املاء می‌نمود (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۴۷؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۸). صفوانی از مشایخ بزرگی چون علی بن ابراهیم و دیگران بهره برده (زنجان، ۱۳۹۴، ج ۲: ۶۷۱) و





همچنین کسانی مانند شیخ مفید، حسین بن عبیدالله غضائری، از او استفاده کرده‌اند (همان). از ابو عبدالله صفوانی روایات زیادی در منابع حدیثی شیعه یافت نمی‌شود و بیشتر موضوعات غیبت (طوسی، ۱۴۱۱(الف): ۳۹۴)، معجزات معصومین (همان: ۳۱۰ و ۳۱۵)، زیارت (طوسی، ۱۴۱۱(ب): ۷۱۷) و احادیث اثنی عشر (خزاز، ۱۴۰۱: ۲۸، ۳۴ و ۷۳) را در بر دارند. رجال‌شناسان متقدم شیعه بر وثاقت وی تأکید دارند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۳)، البته ابن غضائری روایات او از پدرش را نمی‌پذیرد (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۱۲۶).

صفوانی تألیفات متعددی را از خود برجای گذاشت که برخی از آنها تا زمان ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۲: ۲۰۵، ۳۰۹ و ۳۱۶) و ابن ادریس (م ۵۹۸) (ابن ادریس، ۱۴۱۱: ۶۳۹) موجود بوده است. آثار کلامی او عبارتند از: الرد علی الواقفه، الرد علی ابن رباح الممطور، عمر بن رباح صحابی امام صادق و امام کاظم ع که فرزندانش همگی از فرقه واقفیه پیروی می‌کردند، احتمال می‌رود این کتاب در رد محمد بن علی بن رباح باشد که تقریباً معاصر صفوانی زندگی می‌کرده و طوسی او را «شدید العناد» معرفی می‌کند (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۱۶)؛ الغیبه و کشف الحیره؛ الکشف والحجبه؛ الرد علی اهل الاهواء؛ الردعه والنهی عن کل بدعه و الامامة (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۹۳؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۸).

## ۸. ابوالجیش بلخی

مظفر بن محمد بن احمد خراسانی از دانشوران متکلم و محدث شیعی است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۲). با توجه به مشایخ و شاگردان بغدادی‌اش می‌توان دریافت او در شهر بغداد می‌زیسته است. گویا در آن جا به شغل و راقی نیز اشتغال داشته (مفید، ۱۴۱۴(ب): ۳۱۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۹) و در سال ۳۶۷ق در آن شهر وفات یافته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۲). وی از شاگردان ویژه ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱) متکلم بنام شیعه به شمار می‌رفته (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۱) و از کسانی چون ابوعلی اسکافی نیز استفاده کرده است (زنجانی، ۱۳۹۴: ۸۲۷). شیخ مفید به واسطه ابویاسر طاهر از شاگردان او به شمار می‌رود (ابن ادریس، ۱۴۱۱: ۶۴۸). برخی او را انتقال دهنده اندیشه ابوسهل نوبختی به پسینیان به ویژه شیخ مفید می‌دانند (مکدموت، ۱۳۷۲: ۱۵). ابوالجیش افزون بر دانش فراوان تبحر خاصی در مناظره داشته است؛ گفت و گوی معروف وی در دربار عزالدوله دیلمی در حضور بزرگانی مانند علی بن عیسی رمانی و ابو عبدالله بصری و درماندگی حاضران از پاسخ، یکی از آن نمونه‌هاست (ابوحیان توحیدی، ۱۴۱۲: ۲۰۲-۲۰۷).

با آن که ابوالجیش را عالم و عارف به احادیث دانسته‌اند (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۱). لیکن روایات

محدودی از او عمدتاً در اثبات حقانیت و فضیلت امام علی 7 (مفید، ۱۴۱۴(الف)، ج: ۱، ۲۹، ۴۳، ۴۶ و ۴۷؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۹۴، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳) و نیز در موضوعات اخلاقی و تربیتی (مفید، ۱۴۱۴(ب): ۳۱۰ و ۳۵۰؛ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۹، ۱۲۵ و ۱۶۵) و تاریخی (مفید ۱۴۱۴(الف)، ج: ۱، ۲۹؛ طوسی، ۱۴۱۴، ۲۳۸) از او باقی مانده است. به نقل از نجاشی و طوسی به واسطه شیخ مفید مصنفات ابوالجیش عبارتند از:

۱. النکت والاعراض فی الامامة؛ ۲. المثالب که به نام قد فعلت فلا نلم نیز خوانده می شود که در مذمت خلفای نخستین و بنی امیه بوده است؛ ۳. نقض العثمانیه علی الجاحظ؛ ۴. الرد علی من جوز القدیم البطلان؛ ۵. الانسان و أنه غیر هذه الجملة؛ ۶. کتاب مجالسة مع المخالفین فی معان مختلفه؛ ۷. الارزاق و الاجال؛ ۸. نقض ما روی من مناقب الرجال (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۵۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲۲)، ظاهراً در این کتاب فضایل ادعایی برخی از صحابه را به چالش کشیده است و ۹. خصال الکمال (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۵۹) با توجه به این که ابن شهر آشوب پاره ای از مطالب این کتاب را در مناقب آل ابی طالب ذکر کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج: ۱، ۳۵۶) می توان دریافت این اثر در رابطه با ویژگی های برجسته حضرت امیر 7 نگاشته شده است.

## ۹. طاهر غلام ابوالجیش

ابویاسر معروف به غلام ابوالجیش از متکلمان امامیه است و درباره وی گزارش های پراکنده و اندک در برخی از منابع موجود است. ابن ندیم او را در زمره دانشمندان متکلم امامی قرار می دهد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۶). شیخ طوسی نیز او را متکلم و از شاگردان ابوالجیش (م ۳۶۷) معرفی می کند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۹).

شیخ مفید در نزد ابویاسر در محله باب خراسان بغداد تحصیل را آغاز کرد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۰۸) و با راهنمایی وی برای فراگیری علم کلام و تکمیل معلومات به درس علی بن عیسی رمانی معتزلی عازم شد (ابن ادریس، ۱۴۱۱: ۶۴۸) و این موضوع از ارتباط وی با اندیشمندان معتزله حکایت دارد.

ابویاسر کتاب هایی را تألیف کرد که شیخ مفید همواره در نزد شاگردانش از آنها یاد می کرد ولی نجاشی (م ۴۵۰ق) تنها از کتاب کلام فی فذک وی نام برده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۰۸).

## ۱۰. حسن بن حسین نوبختی

حسن بن حسین بن علی نوبخت (م ۳۲۰-۴۰۲ق) یکی از متکلمان امامیه و از تبار خاندان بنی نوبخت است. پدر او در شمار دیران خلافت عباسیان قرار داشت (ذهبی، تذکره الحفاظ: ۱۰۶۲). نوبختی در نزد مشایخ اهل سنت مانند علی بن عبدالله مبشر واسطی و حسین بن اسماعیل





محاملی تلمذ کرد (خطیب، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۰۹-۳۱۰). کسانی چون احمد بن محمد برقانی (م ۴۲۵ق) و عبدالله بن احمد ازهری (م ۴۳۵ق) از شاگردان وی به شمار می‌روند (همان). عالمان اهل سنت با آن که نوبختی را صدوق می‌دانند از او با تعبیر «رافضی ردی المذهب» یاد می‌کنند (همان). وی را به پذیرش دیدگاه معتزلیان نیز متهم کرده‌اند (همان). البته از اندیشه‌های کلامی نوبختی در منابع سخنی به میان نیامده است. با توجه به عمر طولانی‌اش احتمال می‌رود در انتقال میراث علمی آل نوبخت به متکلمان امامی بغداد تأثیر گذار بوده باشد.

## ۱۱. ابوبکر بغدادی

محمد بن قاسم بغدادی که با محمد بن همام اسکافی (م ۳۳۲) معاصر بوده است در بین رجال‌شناسان تنها نجاشی او را از اهل بغداد و متکلم معرفی می‌کنند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۸۱). دیگر هیچ‌گونه گزارشی از زندگانی و دیدگاه‌هایش در دست نداریم. افزون بر این، از او روایتی در متون روایی شیعه به چشم نمی‌خورد. او تنها یک اثر و آن هم کلامی به نام الغیبه از خود برجای گذاشته است که نجاشی بدان اشاره می‌کند (همان).

## ۱۲. فضل بن عبدالرحمن بغدادی

از متکلمان چیره دست شیعه که نیک در علم کلام مهارت داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۷). از ولادت و وفات و نیز محل زندگی و افکارش هیچ گزارشی در دست نیست. تنها نجاشی می‌نویسد: او کتاب نسبتاً بزرگی درباره امامت نگاشته که در نزد حسین بن عبیدالله غضائری موجود بوده است (همان).

## متکلم - محدثان

### ۱. ابن سعدان سامرائی

هارون بن مسلم بن سعدان، از اصحاب امام هادی و امام عسکری ۸ و از محدثان امامیه به شمار می‌آید. بنابر نقل نجاشی، او اصالتاً اهل انبار عراق بود و در شهر سامرا اقامت داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۸)، ولی شیخ طوسی اصل وی را کوفی می‌داند که در بصره و پس از آن در بغداد سکونت گزیده بود (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۰۳). روایت ابن سعدان از روایان متقدم مانند ابن ابی عمیر و مسعد بن صدقه از طریق کتاب‌هایشان بوده است (زراری، ۱۳۹۹: ۹۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۹۵ و ۴۱۵؛ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۳۶۶). کسانی همچون سعد بن عبدالله (م ۳۰۱) و ابوالعباس حمیری از او روایت کرده‌اند (خدایمان، ۱۳۸۹، ج ۱: ۲۶۸). او از سوی برخی رجال‌شناسان فردی موثق معرفی



شده و در عین حال به گرایش به جبر و تشبیه نیز متهم گردیده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۸).  
 احادیث ابن سعدان در زمینه‌های فقهی (برقی، ۱۳۷۰، ج ۲: ۳۰۵؛ حمیری، ۱۴۱۳: ۱۵۹؛ طوسی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸)، اخلاقی و تربیتی (صدوق، ۱۴۱۷: ۸۴، ۱۸۰ و ۳۳۹؛ همو، ۱۴۰۳: ۲۶، ۶۰، ۸۵؛ همو، ۱۳۶۸: ۴۲) و در موضوعات عقیدتی چون قضا و قدر (صدوق، ۱۳۹۷: ۳۷۱)، نهی از کلام و جدال (همان: ۴۶۰)، مذمت قیاس، اجتهاد به رأی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۵۷ و ۵۴)، تقیه (همان، ج ۲: ۲۱۹) و... در مصادر روایی فراوان است. تنها نجاشی به اسنادش بعضی از کتاب‌های او از جمله التوحید را نقل می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۸).

## ۲. معلی بصری

معلی بن محمد زیادی بصری از علمای امامیه می‌باشد که از آثار کلامی و روایات اعتقادی وی در منابع سخن به میان آمده است. از محل سکونتش اطلاعی در دست نیست، ولی به دلیل نسبت بصری‌اش احتمال می‌رود در عراق به سر می‌برده است. از آن‌جا که کلینی (متوفای ۳۲۹) با یک واسطه از او روایت نقل می‌کند می‌توان احتمال داد که ایشان در نیمه دوم سده سوم زندگی می‌کرده است.

نجاشی معلی را «مضطرب الحدیث والمذهب» خوانده و در عین حال آثار وی را خالی از سلامت نمی‌داند (نجاشی ۱۴۰۷: ۴۱۸). ابن غضائری نیز می‌نویسد: احادیث معلی بصری از صحت و سقم برخوردار است، بنابراین روایات وی باید با کمک قراین دیگر مورد سنجش قرار بگیرد (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۹۲). با این همه، منقولات بصری در زمینه‌های فقه (طوسی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۴۴ و ج ۳: ۳۹ و ۱۸۰)، عقاید (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۵ و ۱۴۸؛ ج ۲: ۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۴)، مناقب (طبری، ۱۴۱۳: ۴۱۴ و ۴۲۷؛ صدوق، بی‌تا، ج ۴: ۱۷۹)، رد بر مخالفان (صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲: ۹۸) و... قابل توجه است، به گونه‌ای که کلینی برخی از ابواب کافی را به طور کلی (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۱۷) یا بخش زیادی (همان، ج ۱: ۴۱۲) را به احادیث او اختصاص داده است. بصری از راویان موثق شیعه مانند حسن بن علی الوشاء و افراد ضعیفی چون احمد بن محمد سیاری حدیث نقل می‌کند (خدایان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۷۹۸). منقولات وی فقط در نزد چند راوی قمی خصوصاً حسین بن محمد بن عامر مورد اقبال قرار گرفته و کلینی نیز تمام روایات معلی را از طریق ابن عامر نقل می‌کند. از بصری اخباری راجع به امور اعتقادات از قبیل توحید (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۵ و ۱۸۰)، نفی جبر (همان، ج ۱: ۱۵۶ و ۱۵۷)، ایمان (همان، ج ۲: ۵۱ و ۵۱)، نهی از جدال از کلام درباره خداوند (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵۰)، اراده و مشیت بدا (همان: ۳۳۴؛ کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۴۸)، امامت و ابواب آن (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۷۲، ۳۴۸ و صدوق، ۱۴۰۴، ج ۲: ۲۴۶) و شفاعت (طوسی ۱۴۱۴: ۶۷) در متون حدیثی موجود است که در مجموع مسائل





پیرامون امامت از سهم بیشتری برخوردار هستند.

برای بصری تألیفات اندکی ذکر کرده‌اند که چند اثر با توجه به عناوین شان مربوط به مباحث کلامی و عقایدی می‌باشند: الکفر و وجوه؛ الایمان و درجاته و زیاده و نقصانه؛ الامامه و کتاب الدلائل (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۴۷؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۱۸).

### ۳. سَمَانِ هَمْدَانِی

محمد بن موسی بن عیسی معروف به سَمَانِ هَمْدَانِی از جمله عالمان امامیه به شمار می‌رود که در زمینه برخی از مسائل کلامی تألیف داشته است. او از روایانی عراقی مانند محمد بن عیسی بن عبید و ابن ابی الخطاب (م ۲۶۲) روایت نقل می‌کند و روایانی عمدتاً قمی چون احمد بن ابی عبدالله برقی (م ۲۸۰) از او حدیث فرا گرفته‌اند (زنجانی، ۱۳۹۴: ۷۹۴-۷۹۵). وی اصالتی همدانی داشته است (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۵۶۷)، ولی محل سکونتش معلوم نیست. با توجه به زندگانی مشایخ و شاگردانش می‌توان گفت او در آستانه غیبت صغری و در عراق می‌زیسته است.

محدثان و رجال‌شناسان، سَمَانِ هَمْدَانِی را به سبب غلو فردی ضعیف معرفی می‌نمایند و همچنین او را به وضع حدیث (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۸) و اصول (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۳۰) نیز متهم می‌کنند، در حالی که وی در رد غلو و غالیان به نقل روایت (طوسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۴۲) و تألیف کتاب دست یازیده است.

هرچند از دیدگاه کلامی سَمَانِ هَمْدَانِی آگاهی کاملی نداریم، ولی او از تقابل آراء کلامی هشام بن حکم و هشام بن سالم - دو متکلم برجسته شیعه - سخن به میان می‌آورد (همان: ۵۶۴ و ۵۶۷) و به مذمت افکار هشام بن سالم و تأیید اندیشه هشام بن حکم اشاره می‌کند (همان، ج ۲: ۵۶۷). افزون بر این، او در دفاع از یونس بن عبدالرحمن از شاگردان هشام بن حکم نیز روایت نقل می‌کند (همان: ۷۸۱). از این رو، او را باید در امتداد خط هشام در عراق قرار داد. به نظر می‌رسد محمد بن عیسی بن عبید از شاگردان یونس واسطه ارتباطی سمان با جریان کلامی هشام بن حکم بوده است (همان).

هرچند طوسی در فهرست اثری برای وی ذکر نمی‌کند، ولی نجاشی دو کتاب از او نام می‌برد که فقط کتاب الرد علی الغلاة عنوان کلامی دارد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۸).

### ۴. ابوالعزاقر شَلْمَغَانِی

محمد بن علی شلمغانی زمانی از علمای مشهور امامیه محسوب می‌شد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵) که در دوران غیبت صغری در بغداد با حسین بن روح نوبختی نایب سوم اختلاف پیدا کرد

(نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۸)؛ لذا از جانب بسیاری از شیعیان طرد گردید و مورد نکوهش قرار گرفت (طوسی، ۱۴۱۱(الف): ۳۹۱). برخی گفته‌اند او ادعاهای باطلی نیز مطرح کرده است که این امر سبب شد در سال ۳۲۳ به دست خلیفه عباسی کشته شود (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۸؛ ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۱۴: ۵۶۷). شلمغانی در دوران سلامت عقیده روایاتی را نقل و کتاب‌هایی نیز تألیف کرد (ابن شهر آشوب، بی تا: ۱۳۹) که مورد اقبال جامعه امامیه قرار گرفت، به گونه‌ای که کتاب‌های او در بسیاری از منازل شیعیان یافت می‌شد (طوسی، ۱۴۱۱(الف): ۳۸۹)، به ویژه کتاب فقهی التکلیف او که تأیید حسین بن روح را به همراه داشت (همان: ۴۰۹) و حتی مدت‌ها پس از مرگ شلمغانی در دوران سید مرتضی درباره عمل به محتوای این اثر گفت‌وگو بوده است (مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۷۹). روایات او درباره موضوعاتی چون عالم ذر (حلی، بی تا: ۱۶۱) و فضایل امامان (طبری، ۱۴۱۳: ۱۸۹، ۲۹۶، ۳۲۶ و ۴۰۱) در منابع روایی یافت می‌شود.

نجاشی تعداد ۱۶ اثر برای شلمغانی برمی‌شمارد که برخی از آنها پیرامون اعتقادات است: ۱. البرهان و التوحید؛ ۲. ماهیه العصمة؛ ۳. البدا و المشیئة؛ ۴. الامامة الکبیرة؛ ۵. الامامة الصغیرة و ۶. الزاهر بالحجج العقلیه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۸).

نجاشی بیشتر تألیفات وی را نقل می‌کند، ولی شیخ طوسی غیر از کتاب التکلیف از سایر مصنفات شلمغانی نام نمی‌برد، البته در الغیبه خویش از کتاب الغیبه شلمغانی سخن به میان آورده است (طوسی، ۱۴۱۱(الف): ۳۹۱).

## ۵. ابن ابی هراسه

احمد بن نصر (هوذه) بن سعید معروف به ابن ابی هراسه از روایان و نویسندگان امامیه است که در عراق می‌زیسته و در سال ۳۳۳ق در نهروان در گذشته و در آنجا نیز به خاک سپرده شد (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۰۹).

ابن ابی هراسه میانه خوبی با محدثان برجسته عراقی و قم نداشته است. لذا اغلب روایات وی از ابراهیم بن اسحاق نهاوندی و همچنین از احمد بن حسین اهوازی است (زنجان، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۹۱). دل بستگی و اهتمامش به منقولات ابراهیم بن اسحاق نهاوندی حتی او را به نهاوند موطن استادش نیز کشاند (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۷۹ و ۴۸۱ و ۴۹۵). روایانی از شیعه چون ابوطالب انباری و محمد بن ابراهیم نعمانی (زنجان، ۱۳۹۴، ج ۱: ۱۹۱) و از اهل سنت مانند معافی ابن ذکریا از او روایت می‌کنند (خطیب، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۹۱ و ۴۰۸).

احادیث ابن ابی هراسه بیشتر پیرامون مسائل اخلاقی (طوسی، ۱۴۱۴: ۴۸۱ و ۴۹۵)، امامان اثنا عشر (خزاز، ۱۴۰۱: ۲۰ و ۱۸۲)، غیبت و آخر الزمان (نعمانی، ۱۴۲۲: ۶۵، ۱۶۳، ۱۶۵، ۲۱۷، ۲۴۵)، ایمان و عالم ذر



هراسه



(حلی، بی تا: ۱۷۳ و ۲۱۰)، ولایت اهل بیت (طوسی، ۱۴۱۴: ۶۸۸) می باشد. نجاشی در رجال خویش از ابن ابی هراسه نامی نمی برد، ولی شیخ در فهرست از کتاب الایمان والکفر و التوبه ایشان سخن به میان می آورد (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۸۲). گویا این کتاب در نزد حسن بن سلیمان حلی (زنده ۸۰۲ق) موجود بوده است (حلی، بی تا: ۱۷۳ و ۲۱۰).

## ۶. ابن شَمون

حسین بن قاسم بن شَمون کوفی از تبار خاندان معروف شمون است که در کوفه سکونت داشته اند (ابن شهر آشوب، بی تا: ۷۸). با توجه به نقل ابوطالب انباری (م ۳۵۶) از او (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۶)، معلوم می شود ایشان در دوران غیبت صغری زندگی می کرده است. نجاشی پدرش را از بزرگان امامیه معرفی می کند (همان: ۶۶). غضایری نیز وی را موثق دانسته است (ابن غضایری، ۱۴۲۲: ۱۱۰). طوسی در دو کتاب فهرست و رجال نامی از او نمی برد. نجاشی دو کتاب به وی نسبت می دهد که کتاب التوحید او کلامی است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۶).

## ۷. ابوطالب انباری

عبیدالله بن احمد معروف به ابوطالب انباری، متکلم و محدث شیعه است که در واسط عراق سکونت داشته و در سال ۳۵۶ق نیز در آن شهر در گذشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۲). فهرست نگاران تألیفات کلامی قابل توجهی برای وی ذکر کرده اند. او در نزد مشایخ شیعه چون حمید بن زیاد واقفی (خدایان، ۱۳۸۹، ج ۲: ۱۳۰۲) و از اساتید اهل سنت چون ابن ابی داوود سجستانی بهره برده است (ابن نجار، ۱۳۱۷، ج ۲: ۲۰). و افرادی مانند ابن عبدون (نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۶، ۶۲ و ۹۲) در نزد وی تلمذ کرده اند.

روایات اندکی از وی در موضوعات فقهی (طوسی، ۱۳۶۴، ج ۶: ۷۶، ج ۹ ص ۲۴۸، همو، ۱۴۰۷، ج ۴: ۶۶ و ۶۷)، مناقب و فضایل (طبری، ۱۴۱۳: ۴۱۶ و ۴۱۷) در مصادر روایی امامیه باقی مانده است.

بنابر گواهی معاصرانش، بیشتر عمر خویش را در مذهب واقفیه سپری کرد ولی در اواخر زندگی به امامیه پیوست (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۲)، علی رغم پیوستن انباری به امامیه، امامیان بغداد به دلیل اتهام غلو او را نپذیرفته و مورد بی مهری قرار دادند، به گونه ای که اصرار حسین بن عبیدالله غضایری جهت استماع در نزد انباری به دلیل عدم رضایت شیوخ شیعه بغداد بی نتیجه ماند (همان: ۲۳۲ و ۲۳۳).

طوسی در رجال در یک جا او را تضعیف (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۳۴) و در جای دیگر درباره اش سکوت کرده است (همان: ۴۳۲)، البته نجاشی در ضمن تأیید وثاقت اش برخی از مصنفات

امامیه از جمله متون کلامی را از طریق وی نقل کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۲ و ۴۱۳).  
 انباری ۱۴۰ رساله و کتاب در مباحث گوناگون از خود برجای گذاشت (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۶۹).  
 اسامی تعدادی از تألیفات او که عنوان عقیدتی دارند عبارتند: المطالب الفللسفیه؛ البيان عن  
 حقيقة الانسان؛ الشافي في علم الدين؛ التوحيد والعدل والامامة؛ الابانه عن اختلاف الناس في الامامة؛  
 الانتصار للشيخ من اهل البدع که طوسی آن را با عنوان الانتصار ذکر می کند و کتاب التفضیل  
 (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۴۷؛ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۶۹؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۳۳).

## ۸. ابوالقاسم کوفی

علی بن احمد علوی عالم پر تألیف شیعه، که در زمینه کلام کتاب‌های قابل توجهی را  
 نگاشته است. از تاریخ ولادت و زندگی اش چیز زیادی در دست نیست، تنها می دانیم که  
 اهل کوفه بوده و در سال ۳۵۶ در منطقه کرمی بین فسا و شیراز در گذشته است (نجاشی، ۱۴۰۷:  
 ۲۶۵-۲۶۶). از این رو، می توان گفت او بخش پایانی عمر خویش را در فارس سپری کرده  
 است ابن ندیم ایشان را از افاضل عالمان امامیه بر شمرده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۴۳)، ولی برخی  
 از علمای شیعه بر این باورند که او ابتدا در خط صحیح تشیع قرار داشته لیکن در اواخر عمر  
 منحرف شده و به غلو گرایش پیدا کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۵) تا جایی که شیخ طوسی وی  
 را جزء فرقه مخمسه قرار می دهد (طوسی، ۱۴۱۷، ۱۵۵؛ همو، ۱۴۱۵: ۴۳۴). برخی نیز نسب علوی او را  
 مورد تردید قرار می دهند (ابن غضایری، ۱۴۲۲: ۸۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۵).

از مشایخ کوفی غیر از علی بن ابراهیم کسی شناخته نیست و کسانی چون ابو عمران  
 کرمانی و تلعبکری از او روایت می کنند (زنجانی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۵۱۳). از منقولات وی در مصادر  
 روایی چیزی دیده نمی شود. فقط شیخ صدوق دو روایت درباره رؤیت امام زمان ۷ از  
 شخصی به نام علی بن احمد خدیجی کوفی با یک واسطه نقل می کند (صدوق، ۱۴۰۵: ۴۴۳ و ۴۴۴)  
 که برخی این راوی را به ابوالقاسم کوفی یاد شده تطبیق می دهند (زنجانی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۵۱۳).

با بررسی عناوین بسیاری از آثار کوفی در می یابیم که او در موضوعات گوناگون و مهم  
 عقیدتی و عقلی صاحب رأی و نظر بوده است. او با نگارش کتاب‌های فراوان، بسیاری از  
 گروه‌های اسلامی مخالف امامیه مانند معتزله، اسماعیلیه و حتی جریانات غیر اسلامی مانند  
 هندوها را نقد کرده است.

ابوالقاسم کوفی آثار زیادی بر جای گذاشت که طوسی عمده آنها را قابل اعتماد  
 می داند (طوسی، ۱۴۱۷: ۱۵۵)، ولی نجاشی درباره تألیفاتش می نویسد: «صنّف کتباً کثیرة اکثرها





علی الفساد» (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۵) با توجه به این که به عقیده نجاشی، او در اواخر حیات به غلو گراییده، و همچنین از مجموع ۵۰ کتاب کوفی فقط یکی از آنها را نجاشی مخدوش می‌داند و نیز با توجه به صراحت سخن شیخ طوسی، احتمال می‌رود عبارت «اکثرها علی السداد» به اشتباه «اکثرها علی الفساد» از جانب ناسخین کتابت شده است.

عالمان شیعه بغداد از اندیشه‌های کوفی با آن که در دسترس بوده به دلیل اتهام غلو روی برتافتند. این غضائری در این باره می‌نویسد: کتاب‌های زیادی از او دیده‌ام و نباید به وی توجهی کرد (ابن غضائری، ۱۴۲۲: ۸۲). به هر حال، از چرایی و چگونگی گرایش کوفی به غلو گزارشی در دست نیست و هرگونه قضاوت دربارهٔ وی به دلیل اطلاعات ناکافی با مشکل مواجه است.

تألیفات کلامی کوفی عبارتند از: التوحید؛ ۲. الابتداء؛ به نظر می‌آید که دربارهٔ خلقت و آفرینش نوشته شده باشد؛ ۳. الاستدلال فی طلب الحق؛ ۴. تحقیق وجوه المعرفة؛ ۵. الامامه؛ ۶. مختصر فی الامامه؛ ۷. فساد الاختیار، منظور فساد اختیار مردم در امر امامت است؛ ۸. الراعی والمرعی ظاهراً موضوعش امامت و رهبری بر مردم بوده است؛ ۹. الرد علی من یقول ان المعرفة من قبل الموجود؛ ۱۰. الرد علی اصحاب الاجتهاد فی الاحکام؛ ۱۱. الرد علی الزیدیه؛ ۱۲. الرد علی ارسطاطالیس؛ ۱۳. الرد علی المثبته؛ ۱۴. الرد علی محمد بن بحر رهنی، رهنی نیز از متکلمان امامیه به شمار می‌رود (طوسی، ۱۴۱۷: ۲۰۸)؛ ۱۵. الرد علی الاسماعیلیه فی المعاد؛ ۱۶. فساد اقاویل الاسماعیلیه؛ ۱۷. فساد قول البراهمه، رد بر اندیشه‌های هندوها؛ ۱۸. تناقض اقاویل المعتزله؛ ۱۹. ابطال مذهب داود بن علی اصفهانی، وی مؤسس مذهب ظاهریه بوده است؛ ۲۰. التبديل والتحریف، این اثر در رد حشویه و اهل حدیث نگاشته شده است (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۳: ۳۱۱)؛ ۲۱. کتاب النفس؛ ۲۲. ماهیه النفس؛ ۲۳. میزان العقل؛ ۲۴. منازل النظر والاختیار؛ ۲۵. الفحص عن مناهج الاعتبار؛ ۲۶. مناهج الاستدلال؛ ۲۷. الرسالة فی تحقیق الدلالة؛ ۲۸. مختصر فی الارکان الاربعه؛ ۲۹. تناقض احکام مذاهب الفاسده، نجاشی فقط به محتوای مخدوش این اثر تصریح می‌کند؛ ۳۰. الاصول فی تحقیق المقالات؛ ۳۱. تحقیق ما الفه البلخی من المقالات؛ ۳۲. تثبیت نبوة الانبیاء؛ ۳۳. البدع المحدثه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۵ و ۲۶۶) که تنها اثر باقیمانده کوفی به شمار می‌آید که اکنون به نام الاستغاثه فی بدع الثلاثة مشهور است (تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۸).

## ۹. ابواسحاق الکاتب

ابراهیم بن ابی حفص از اصحاب امام عسکری ۷ به شمار می‌رود (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷:

۱۹. ابن حجر به نقل از طوسی درباره او می نویسد: «... كان مقبول القول ما رایت اعقل منه ولا أحسن من حدیثه» (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۹). علی رغم این سخنان تمجیدآمیز در مصادر روایی هیچ حدیثی از او دیده نشده و حتی طوسی نام او را در رجال خود ذکر نکرده است. ابواسحاق کتاب‌هایی را به رشته تحریر درآورد (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۰) که فهرست‌نگاران فقط از یک کتاب او سخن به میان می‌آورند. نجاشی آن اثر را به اسم کتاب الرد علی الغالیه و ابی الخطاب (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۹) و طوسی آن را به نام کتاب الرد الغالیه و ابی الخطاب و اصحابه ذکر می‌کنند (طوسی، ۱۴۱۷: ۴۰).

### ۱۰. ابوالفتح دلفی

هلال بن ابراهیم دلفی از نویسندگان امامیه است که در زمینه مباحث کلامی تألیف دارد. از محل سکونت و مدت زندگی وی اطلاعاتی در دست نیست. نجاشی وی را محدثی ثقه معرفی می‌کند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۴۰).

رجال‌شناسان او را در طبقه ۲۴ و در ردیف کسانی همچون ابراهیم بن اسحاق احمری (زنده ۲۶۹ق) جای داده‌اند (بروجردی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۶۴). از این رو می‌توان دریافت وی در عصر غیبت صغری زندگی می‌کرده است.

نجاشی فقط یک اثر به دلفی نسبت می‌دهد که آن کتاب الرد علی من رد آثار الرسول واعتمد نتائج العقول نام دارد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۴۰). از عنوان این کتاب برمی‌آید دلفی با عقل‌گرایی برخی از عالمان میانه خوبی نداشته است.

### ۱۱. ابوالقاسم بجلي

جعفر بن محمد بجلي کوفی از تبار خاندان برجسته «رباط بجلي» است که راویان و فقهای برجسته‌ای از این خانواده برخاسته‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۶، ۲۵۱، ۳۵۶، ۳۹۳ و ۴۴۸). از زندگی و افکار ابوالقاسم بجلي به جهت نبود گزارش اطلاع زیادی نداریم. از آن جا که ابو عبدالله صفوانی (زنده ۳۵۲) از او روایت کرده (همان: ۱۲۱) می‌توان دریافت او در اواخر غیبت صغری زندگی می‌کرده است.

شیخ طوسی در آثارش از او نامی به میان نمی‌آورد و در مصادر روایی نیز روایتی از او دیده نمی‌شود، ولی نجاشی سه اثر برای وی برمی‌شمارد که دو کتاب وی عنوان کلامی دارند که عبارتند از: کتاب الرد علی الواقفه و کتاب الرد علی الفطحيه (همان).





## جمع‌بندی

آنچه که در این مقاله به دست آمد این است که در فاصله میان دو مکتب کلامی پر رونق و شکوفای کوفه و بغداد - از غیبت صغری تا عصر شیخ مفید - هر چند کلام امامیه از مکتب کلامی منسجم و متمرکز برخوردار نبوده است، ولی در این محدوده زمانی متکلمان امامی در مناطق مختلف جهان اسلام به ویژه در عراق و شهر بغداد به رسالت خویش در عرصه اعتقادات و کلام ادامه می‌دادند، حتی در راستای تبیین و دفاع از اصول و عقاید شیعه گام برداشته و برای رفع دغدغه‌های جامعه آن روز در موضوعات گوناگون نظریه‌پردازی می‌کردند و در برابر جریان‌های فکری مخالف - همچون معتزله و غالیان - موضع‌گیری می‌کردند که این امر در بررسی اندیشه و عناوین آثار آنان به خوبی مشهود است. متکلمان امامی در این عصر از طیف‌های مختلف بودند، برخی از آنان مانند ابوالجیش، ناشی اصغر و ابن جبرویه با توجه به اندیشه و تألیف‌هایشان در طیف عقل‌گراها و متکلمان نظریه‌پرداز قرار داشته‌اند. در مقابل، طیفی از متکلمان امامی قرار دارند که در قالب روایات به مباحث کلامی می‌پرداختند.

در این دوره شخصیت‌هایی مانند ابن جبرویه حضور داشتند که مقالات‌نگاران برخی از نظرات وی را در کنار آراء اندیشمندانی همچون هشام بن حکم قرار داده‌اند. تنها چند نفر محدود از اندیشمندان مسلمان در این دوره نقد افکار ارسطو کتاب تألیف کردند که یکی از آن نوشته‌ها، مربوط به ابوالقاسم کوفی (م ۳۵۶ق) متکلم برجسته امامیه است. در این بازه زمانی عده‌ای از اندیشوران امامی با متکلمان گروه‌های مختلف مانند معتزله، مناظره و مراد علمی داشته‌اند و حتی در تغییر آراء برخی از آنها نیز نقش‌آفرین بوده‌اند، مانند تأثیرگذاری شگرف ابن جبرویه امامی بر تغییر عقیده ابن مملک اصفهانی معتزلی. از مجموع قراین به دست می‌آید که در این عصر، اندیشه ورزان امامیه، فعال و در انتقال میراث علمی شیعه به نسل بعدی به ویژه مکتب پر آوازه بغداد سهم بسزایی داشته‌اند؛ هر چند به دلیل فقدان نوشته‌ها و آثار آنان نقش‌شان کم‌رنگ جلوه می‌نماید.

به نظر می‌رسد رویکرد و پی‌ریزی ادبیات نوین کلامی سید مرتضی - یکی از پرچمداران مهم مدرسه بغداد - در بی‌توجهی به مبانی کلامی گذشتگان و عدم توجه به آثارشان تأثیرگذار بوده است. احتمالاً از همین رو، برخی از آثار کلامی شیخ مفید به عنوان میراث‌دار اندیشه‌های عالمان گذشته، مانند کتاب الارکان فی الدعائم الدین و الکامل فی علوم الدین نیز از بین رفته‌اند.



## کتاب نامه

۱. ابن ادريس، محمد بن احمد (۱۴۱۰ق)، السرائر، قم: نشر الاسلامی، چاپ دوم.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق)، مستطرفات السرائر، تحقيق: لجنة التحقيق، قم: نشر الاسلامی.
۳. ابن حجر، احمد بن علی (۱۳۹۰ق)، لسان الميزان، بيروت: اعلمی، چاپ دوم.
۴. ابن حزم، علی بن احمد (۱۴۱۶ق)، الفصل، تعليق؛ احمد شمس الدين، بيروت: دارالکتب العلمیه.
۵. ابن خلکان، احمد بن محمد (بی تا)، وفيات الاعیان، تحقيق: احسان عباس، بيروت: دارالثقافه.
۶. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (بی تا)، معالم العلماء، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، بيروت: دارالاضواء.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶ق)، مناقب آل ابی طالب، تحقيق: لجنة من الاساتذ، نجف: مطبعه الحیدریه.
۸. ابن عماد حنبلی، عبدالحی (۱۴۱۱ق)، شذرات الذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دمشق: دار ابن کثیر.
۹. ابن غضایری، احمد بن حسین (۱۴۲۲ق)، رجال، تحقيق: محمدرضا جلالی، قم: دارالحديث.
۱۰. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۴۱۷ق)، کامل الزیارات، تحقيق: جواد قیومی، قم: نشر الفقاهه.
۱۱. ابن مرتضی، احمد بن یحیی (بی تا)، طبقات المعترله، تحقيق: سوسنه دیفلد، بيروت: دارالمکتبه الحیاه.
۱۲. ابن نجار، محمد بن محمود (۱۴۱۷ق)، ذیل تاریخ بغداد، تحقيق: مصطفی عبدالقادر، بيروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰)، فهرست، تحقيق: رضا تجدد، بی جا.
۱۴. ابو حیان توحیدی، علی بن محمد (۱۴۱۲ق)، اخلاق الوزیرین، تحقيق: محمد بن تاوایت الطنجی، دمشق: دار صادر.
۱۵. اردبیلی، محمد بن علی (بی تا)، جامع الرواة، اردبیل: مکتبه المحمدی.
۱۶. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان: فرانس شتاينر، چاپ سوم.
۱۷. بحر العلوم، محمد مهدی (۱۳۶۳)، فوائد الرجالیه، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق.





۱۸. برقی، احمد بن ابی عبدالله (۱۳۷۰)، المحاسن، تحقیق: جلال الدین ارموی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۹. بروجردی، علی (۱۴۱۰)، طرائف المقال، تحقیق: مهدی رجایی، قم: مکتبه مرعشی نجفی.
۲۰. تنوخی، محسن بن علی (۱۳۹۳)، نشوار المحاضره، تحقیق: عبود الشالجبی، بی جا.
۲۱. تهرانی، شیخ آقا بزرگ (۱۴۰۳)، الذریعه، بیروت: دار الاضواء، الطبعة الثالثة.
۲۲. حلّی، حسن بن سلیمان (بی تا)، مختصر البصائر الدرجات، تحقیق: مشتاق المظفر، بی جا.
۲۳. حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۲۰)، معجم الادباء، تحقیق: عمر فاروق، بیروت: موسسه المعارف.
۲۴. حمیری، عبدالله بن جعفر (۱۴۱۳)، قرب الاسناد، قم: آل البیت ::
۲۵. حمیری، ابوسعید بن نشوان (۱۹۷۲م)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، تهران.
۲۶. خدامیان، مهدی (۱۳۸۹)، فهارس الشیعه، قم: تراث الشیعه.
۲۷. خراز، علی بن محمد (۱۴۰۱)، کفایة الاثر، تحقیق: عبداللطیف کوه کمری، قم: بیدار.
۲۸. خطیب، احمد بن علی (۱۴۱۷)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۹. ذهبی، محمد بن احمد (بی تا)، تذکره الحفاظ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳)، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق: شعیب الارنوط، بیروت: الرساله، الطبعة التاسعه.
۳۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷)، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبدالسلام، بیروت: دارالکتاب العربی.
۳۲. زراری، احمد بن محمد (۱۳۹۹)، رساله فی آک اعین، تحقیق: محمدعلی ابطحی، بی جا.
۳۳. زنجانی، موسی (۱۳۹۴)، الجامع فی الرجال، ج ۱، قم: پیروز و ج ۲، نسخه خطی موجود در کتابخانه علوم حدیث.
۳۴. شوشتری، محمدتقی (۱۴۱۹)، قاموس الرجال، قم: نشر اسلامی.
۳۵. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۷)، الامالی، قم: مؤسسه البعثه.
۳۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: جماعة المدرسین.
۳۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳)، النخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: جماعة المدرسین.
۳۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸)، ثواب الاعمال، تحقیق: محمد مهدی الخرسان، قم: منشورات الرضی، الطبعة الثانيه.
۳۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵)، علل الشرايع، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، نجف: مکتبه الحیدریه.

٤٠. \_\_\_\_\_ (١٤٠٤ق)، عيون اخبار الرضا، تحقيق: اعلمى، بيروت: مؤسسه الاعلمى.
٤١. \_\_\_\_\_ (١٤٠٥ق)، كمال الدين، تحقيق: غفارى، قم: نشر الاسلامى.
٤٢. \_\_\_\_\_ (بى تا)، من لايحضره الفقيه، تحقيق: على اكبر غفارى، قم: نشر الاسلامى، چاپ دوم.
٤٣. صفدى، خليل بن ابيك (١٤٢٠ق)، الوافى بالوفيات، تحقيق: احمد الارنووط، بيروت: دار احياء التراث.
٤٤. طبرى، محمد بن جرير (١٤١٣ق)، دلائل الامامه، قم: مؤسسه البعته.
٤٥. طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، اختيار معرفه الرجال، تعليق: ميرداماد، تحقيق: مهدي رجبى، قم: آل البيت.
٤٦. \_\_\_\_\_ (١٣٦٣)، الاستبصار، تحقيق: حسن خراسان، تهران: دارالكتب الاسلاميه، الطبعة الرابعه.
٤٧. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق)، الامالى، قم: مؤسسه البعته.
٤٨. \_\_\_\_\_ (بى تا)، الرسائل العشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٤٩. \_\_\_\_\_ (١٤١١ق الف))، الغيبه، تحقيق: عبادالله تهرانى، قم: معارف الاسلاميه.
٥٠. \_\_\_\_\_ (١٤١٧ق)، الفهرست، تحقيق: جواد قيومى، قم: نشر الفقاهه.
٥١. \_\_\_\_\_ (١٣٦٤)، تهذيب الاحكام، تحقيق: حسن خراسان، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم.
٥٢. \_\_\_\_\_ (١٤٠٧ق)، الخلاف، قم: جامعه مدرسين.
٥٣. \_\_\_\_\_ (١٤١٥ق)، رجال طوسى، تحقيق: جواد القيومى، قم: نشر الاسلامى.
٥٤. \_\_\_\_\_ (١٤١١ق ب))، مصباح المتهدج، بيروت: فقه الشيعه.
٥٥. علامه حلى، حسن بن يوسف (١٤١٧ق)، خلاصه الاقوال، تحقيق: جواد القيومى، قم: نشر الفقاهه.
٥٦. \_\_\_\_\_ (١٤١٢ق)، منتهى المطلب، مشهد: البحوث الاسلاميه.
٥٧. كلينى، محمد بن يعقوب (١٣٦٣)، الكافى، تحقيق: على اكبر غفارى، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ پنجم.
٥٨. محقق حلى، جعفر بن حسن (١٣٦٤)، المعبر، تحقيق: عدة من الافاضل، قم: سيدالشهدا ٧.
٥٩. مرتضى، على بن حسين (١٤١٥ق)، الانتصار، قم: نشر الاسلامى.
٦٠. \_\_\_\_\_ (١٤٠٥ق)، رسائل، تحقيق: احمد حسيني، قم: دار القرآن الكريم.



٦١. مسعودى، على بن حسين (١٤٠٤ق)، مروج الذهب، قم: دارالهجره، الطبعة الثانيه.
٦٢. مفيد، محمد بن محمد (١٤١٤ق الف)، الارشاد، تحقيق: آل البيت :، بيروت: دارالمفيد، الطبعة الثانيه.
٦٣. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق ب)، الامالى، تحقيق: حسين استادولى، بيروت: دارالمفيد، الطبعة الثانيه.
٦٤. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق ج)، المسائل السروريه، تحقيق: صائب عبدالحميد، بيروت: دارالمفيد، الطبعة الثانيه.
٦٥. \_\_\_\_\_ (١٤١٤ق د)، المسائل الصاغانيه، تحقيق: محمد قاضى، بيروت: دارالمفيد، الطبعة الثانيه.
٦٦. مكدرموت، مارتين (١٣٧٢)، انديشه‌هاى اسلامى شيخ مفيد، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
٦٧. نجاشى، احمد بن على (١٤٠٧ق)، رجال النجاشى، قم: جامعه مدرسين.
٦٨. نعمانى، محمد بن ابراهيم (١٤٢٢ق)، الغيبه، تحقيق: فارس حسون، قم: انوار الهدى.



## چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه

عبدالهادی اعتصامی\*

۸۳



نظر

چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه

### چکیده

مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه و میزان بهره‌گیری وی از این میراث در موضوعات کلامی متفاوت است. بررسی و مقایسه آراء کلامی وی با میراث حدیثی امامیه نشان می‌دهد که شیخ مفید ضمن استفاده و بهره‌مندی از این میراث گران، رویکردی انتقادی و گزینشی نسبت به کاربرد برخی روایات در موضوعات کلامی داشته است. رویکرد انتقادی وی را می‌توان در موضوعاتی همچون معرفت فطری، عالم ذر و خلقت ارواح مشاهده نمود. در موضوعات یادشده شیخ مفید از قول مشهور در روایات فاصله گرفته و گاه تا مرز انکار آنها پیش رفته است. رویکرد گزینشی وی را می‌توان در برخی از موضوعات همچون: اراده، جبر و تفویض، استطاعت، قضا و قدر و بداجست‌وجو کرد.

### کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، شیخ مفید، آراء کلامی، میراث حدیثی.

\* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) he1432@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۲۴

شیخ مفید متکلم، فقیه، مورخ و حدیث‌شناس برجسته امامیه و یکی از تاثیرگذارترین عالمان در حوزه معارف شیعی است. نگاه انتقادی وی نسبت به اقوال مشهور میان متکلمان ومحدثان و رویکرد خاص وی در استفاده از احادیث معصومین به شکل‌گیری رهیافت جدیدی در تاریخ اندیشه امامیه انجامید که بعدها توسط شاگردانش از جمله سید مرتضی و شیخ طوسی بسط و تعمق یافت. از این‌رو، شیخ مفید نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه به حساب می‌آید. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید از جنبه‌های گوناگون شایسته بحث و مطالعه است که از مهم‌ترین آنها مقایسه اندیشه‌های وی با میراث حدیثی امامیه است. در این نوشتار ابتدا مستندات روایی شیخ مفید در مباحث کلامی ذکر شده، سپس به میزان اشتراکات و اختلافات دیدگاه کلامی شیخ مفید با میراث حدیثی اشاره می‌شود. در این زمینه، این پرسش‌ها به انتظار پاسخ مطرح می‌شوند که شیخ مفید در تبیین نظریات متناسب با زمان اولاً، تا چه اندازه از میراث حدیثی-کلامی استفاده کرده است و در کدام موضوع از میراث حدیثی فاصله گرفته است؟ ثانیاً، نحوه بهره‌گیری شیخ مفید از میراث حدیثی چگونه بوده؟ آیا به همه احادیث وارده در تمام موضوعات یاد شده متعبد بوده است؟ یا این‌که به صورت انتقادی و گزینشی با این احادیث برخورد نموده است؟ با عرضه مهم‌ترین آراء کلامی شیخ مفید بر میراث حدیثی امامیه، برآنیم تا میزان و نحوه استفاده او از این منبع معرفتی را نشان دهیم.

### زندگی نامه

ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان حارثی بغدادی عکبری (نجاشی، ۱۴۲۹: ۱۰۶۷) معروف به «ابن معلم» (ذهبی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۶۸) و «شیخ مفید» (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۱۲) در سال ۳۳۶ هجری (نجاشی، ۱۴۲۹: ۱۰۶۷) در قریه «سویقه ابن البصری عکبرا» از توابع بغداد متولد شد (حلی، ۱۴۱۷: ۶۴۸). شیخ مفید در دوران کودکی به همراه پدر به بغداد آمد و فراگیری علم را از دانشمندان بزرگی همچون ابو عبدالله حسین بن علی بصری، از شیوخ بزرگ معتزله، در عصر خویش و سرآمد در فقه و کلام (خطیب بغدادی، ۱۳۵۰، ج ۸: ۷۳) و ابویاسر شاگرد متکلم نامی ابوالجیش مظفر بن محمد خراسانی بلخی آغاز کرد. افزون بر این، شیخ مفید در نزد متکلمان و فقیهان و محدثان و ادیبان فراوانی همچون علی بن عیسی الرمانی، ابوالقاسم بن قولویه، شیخ صدوق قمی، ابو غالب زراری، ابو عبدالله صمیری، ابوالحسن احمد بن الحسن بن ولید علوم مختلف



از جمله ادبیات، فقه، کلام، تفسیر و رجال را فرا گرفت و در همه این علوم سرآمد اهل نظر گردید (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۱۲). علمای بزرگی همچون سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، نجاشی، ابویعلی جعفری (داماد شیخ)، ابوالفتح کراچکی، سلار بن عبدالعزیز دیلمی، ابن قدامه، جعفر بن محمد دوریستی و برخی از علمای فرقه‌های مختلف، همگی نزد شیخ مفید تلمذ کردند (ابن کثیر، ۱۹۶۶، ج ۱۲: ۱۵؛ بحر العلوم، ۱۳۶۲، ج ۳۴: ۳۱۱). و به تعبیر علامه حلی همه متأخران به نوعی از محضر شیخ مفید استفاده کرده‌اند (حلی، ۱۴۳۱: ۲۴۹). شیخ مفید پس از تألیفات ارزشمند و گران بها و تربیت شاگردان برجسته در روز جمعه دوم یا سوم رمضان سال ۴۱۳ هجری (نجاشی، ۱۴۲۹: ۱۰۶۷) در بغداد دار فانی را وداع گفت. هشتاد هزار تشییع کننده در میدان بزرگ بغداد بر جنازه وی به امامت سید مرتضی نماز گزاردند (همان). در روز رحلت شیخ مفید، موافق و مخالف بر وی گریستند و بغداد روزی مثل آن روز به خود ندید (شیخ طوسی، ۱۴۲۹: ۷۱۱). پیکر وی را پس از سال‌ها که در خانه‌اش در زیر خاک بود به کاظمین در پایین پای امام جواد ۷ در کنار قبر استادش ابن قولویه انتقال دادند (همان).

### معرفت فطری از منظر شیخ مفید

یکی از منابع مهم در خداشناسی، فطرت است. امامیه بنا بر نصوص وحیانی،<sup>۱</sup> فطرت را یکی از منابع مستقل در معرفت می‌دانستند (برنجکار، ۱۳۷۸: ۴۲). فطرت به معنای آغاز و ابتداست و «فطرت» به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۱۰). از آن جا که معرفت قلبی و اعطایی خداوند نخستین معرفت انسان نسبت به اوست و در هنگام تولد و قبل از هر شناختی با انسان همراه است، به آن معرفت فطری گفته می‌شود. در حقیقت خلقت اولیه انسان بدین گونه است که انسان خدا را قلباً می‌شناسد و معرفتی از خدا در نهاد او قرار دارد و مبدأ معرفت‌های قلبی انسان به خدا همین معرفت اولیه و فطری است (برنجکار، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳). در روایات امامیه احادیث فراوانی با بیان‌های گوناگون آمده است که ویژگی‌های معرفت فطری را بیان کرده‌اند و از جمله این که این معرفت کجا و چگونه شکوفا می‌شود؟ این معرفت قبلاً چه بوده و الان چیست و چه تأثیری در معرفت دینی انسان دارد؟ در روایات شیعه، بر منبع بودن و حجیت معرفت فطری تصریح شده و این نکته بیان شده که

۱. یکی از این شواهد، آیه سی‌ام سوره روم است که خداوند می‌فرماید: (فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطر الناس علیها لا تبدل لخلق الله ذلك الدين القيم).





این سنخ از معرفت، کسبی نیست و انسان‌ها ابزار و اختیاری برای کسب آن ندارند (برنجکار، ۱۳۷۸: ۴۲-۴۳). شیخ صدوق در کتاب اعتقادات به معرفت فطری و عالم ذر اشاره کرده و این دو را جزو اعتقادات مسلم امامیه می‌داند. اما شیخ مفید بر خلاف وی معرفت اضطراری (فطری) را قبول ندارد و معرفت را عقلی و اکتسابی دانسته، می‌گوید: «شناخت خدا اکتسابی است، و چنین است شناخت پیامبران و هر چه غایب و نادیدنی باشد و هیچ اضطراری برای شناختن هریک از این چیزها که یاد کردیم نیست» (مفید، ۱۴۳۱ه: ۶۱). شیخ مفید در جای دیگر مطلب را با تفصیل بیشتری بیان کرده، می‌گوید:

علم پیدا کردن نسبت به خدای عزوجل و درستی دینی که پسندیده است و علم به هر چه حقیقت آن با حواس درک نمی‌شود یا شناخت آن بی واسطه و بدیهی نیست بلکه از طریق گونه‌ای از قیاس حاصل می‌شود، نمی‌تواند ضروری باشد، و جز از طریق اکتساب به دست نمی‌آید (مفید، ۱۴۳۱ه: ۸۸).

شیخ مفید ضمن اثبات معرفت اکتسابی در کتاب تصحیح الاعتقادات، به صراحت عالم ذر و معرفت فطری را انکار می‌کند. او در انتقاد از شیخ صدوق می‌گوید: «شیخ ابو جعفر «فطرت» را ذکر کرده، ولی معنای آن را بیان نفرموده و حدیثی در توجیه آن آورده ولی فایده آن را ذکر نفرموده است و قول آن حضرت که فرموده است: «فطر الله الخلق» یعنی آغاز پیدایش و آفرینش و معنای فطرت آفریدن است...» (مفید، ۱۴۳۱و: ۶۰). وی در تفسیر آیه شریفه (فطرة الله التي فطر الناس عليها)، واژه فطر را هم‌معنای با «خلق» در نظر می‌گیرد. همچنین با تفسیر کردن حرف جر «علی» به «لام» و با در تقدیر گرفتن واژه «یکتسبوا» معنای دیگری از آیه و روایت برداشت می‌کند. لذا گزاره «خداوند سرشت مخلوقات را بر توحید آفرید» را به «خداوند مخلوقات را خلق کرد تا معرفت او را کسب کنند» تبدیل می‌نماید. بنابراین، از نظر شیخ مفید، آیه فطرت و تمامی روایات ذیل آن که به نوعی بر فطری بودن معرفت خداوند دلالت دارند، بر مبنای اکتسابی بودن معرفت حمل می‌شوند. بدین سان از نظر شیخ مفید، معرفت خداوند در سرشت هیچ انسانی از ابتدا قرار داده نشده است.

دلیل شیخ مفید بر تأویل آیه فطرت و روایات مرتبط با آن اشکال عقلی است که بر معنای ظاهری آیه وارد است، چون لازمه فطری بودن معرفت خدا و این که در ابتدای خلقت انسان‌ها به آنان چنین معرفتی عطا شده آن است که نباید در میان انسان‌ها کسی وجود داشته باشد که وجود خداوند را انکار کند، در حالی که در میان آدمیان کسانی هستند که خداوند را به وحدانیت نمی‌شناسند و منکر وجود اویند (همان: ۶۱).



ناگفته نماند که دلیل بنیادین قائلین به معرفت فطری این بود که خداوند در عالم ذر به هنگام پیمان گرفتن از انسان‌ها، معرفت خود را به آنان عطا کرده است. شیخ مفید با مجاز خواندن میثاق الاهی در عالم ذر، به دلیل اشکالاتی که به معنای ظاهری این آیات وارد می‌داند، منکر اندیشه معرفت فطری می‌شود. با توجه به این که روایات متعددی در تفسیر آیه میثاق (اعراف: ۸۲) نقل شده است. برخورد شیخ مفید با این دسته از آیات و روایات دو گونه است. وی گروهی از ادله قطعی و غیرقابل انکار را تأویل نموده و برخلاف معنای ظاهری حمل می‌کند.<sup>۱</sup> و دسته‌ای دیگر از منقولات غیر قابل تأویل و صریح را به دلیل اشکالات عقلی و کلامی، مخدوش دانسته و اصل وجود آن را انکار می‌کند.

با توجه به مطالب بیان شده از شیخ مفید درباره فطرت، می‌توان گفت که نه تنها شیخ به منبع بودن فطرت قائل نیست، بلکه با تفسیری که از معنای فطرت ارائه داده، از اساس منکر معرفت فطری است. نکته‌ای که اینجا باید مد نظر قرار گیرد این است که آیا در روایات اهل بیت : علاوه بر روایات دال بر معرفت فطری، روایاتی وجود دارد که بتوان از آنها معرفت اکتسابی را استظهار کرد؟ آیا چنین دوگانگی ظاهری در روایات وجود داشته که متکلم-محدثی مانند شیخ مفید قائل به معرفت اکتسابی شده یا خیر؟ در پاسخ به این پرسش مهم می‌توان گفت که در سخنان توحیدی اهل بیت : دو دسته از روایات قابل مشاهده است: دسته اول احادیث متواتری است که در آنها معروف بودن خدای متعال برای عموم بشر مفروض است و بیانات قرآن و پیامبر ۹ و اهل بیت : تذکار به خدای شناخته شده تلقی می‌گردد. مانند روایات فطری بودن معرفت خدا، روایاتی که معرفت را فعل خدا می‌شمارد، روایاتی که به صراحت دلالت بر عدم اکتسابی بودن معرفت می‌کند و روایاتی که در تفسیر و تبیین آیه ذر<sup>۲</sup> وارد شده است. به عنوان نمونه به چند روایت اشاره می‌کنیم:

۱. زراره از امام باقر ۷ نقل می‌کند که امام باقر ۷ در تفسیر آیه (فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) فرمودند: «فَطْرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ قُلْتُ وَ

۱. شایان ذکر است که شیخ مفید صرف نظر کردن از روایات فراوانی که در تفسیر آیه فطرت نقل شده تنها به ذکر دو روایت «فطرم علی التوحید» و «کل مولود یولد علی الفطرة» بسنده نموده و آنها را بر خلاف دلالت مجموعه روایات باب فطرت تفسیر می‌کند.

۲. روایات فراوانی که در تفسیر و تبیین آیه ذر «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف: ۱۷۲) آمده است. در این احادیث بیان شده که همه انسان‌ها در عالم ذر خدا را بالمعاینه (نوعی معرفت اعطاء شده از ناحیه خداوند) مشاهده کرده‌اند، به نحوی که هیچگونه شک و شبهه‌ای در وجود او نداشته‌اند و اگر این معرفت نمی‌بود، کسی قادر نبود پروردگار خویش را در این دنیا.





خَاطَبُوهُ قَالَ فَطَاطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مِنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَزَقَهُمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۰).<sup>۱</sup>

۲. محمد بن حکیم از امام صادق ۷ می پرسد: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ مِنْ صُنْعِ اللَّهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۳).

۳. ابوبصیر از امام صادق ۷ در خصوص اکتسابی بودن معرفت می پرسد. «... سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ أَمْ هِيَ مُكْتَسَبَةٌ فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ فَمِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ عَطَائِهِ هِيَ قَالَ نَعَمْ وَلَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ وَلَهُمْ اِكْتِسَابُ الْأَعْمَالِ...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۶).

۴. زراره می گوید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ۷ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى) قَالَ تَبَيَّنَتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا الْمَوْقِفَ سَيِّدَ كَرُونَةَ يَوْمًا مَا وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرُ أَحَدٌ مَنْ خَالِفُهُ وَلَا مَنْ رَزَقَهُ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۴۱).

دسته دوم، احادیثی هستند که در آنها در مورد معروف بودن خدای متعال سکوت شده و ائمه : بنابر فرض عدم تذکار مخاطب به خداوند، در صدد اثبات عقلی صانع برآمده بودند:

۱. در مناظره‌ای زندیقی از امام می پرسد: فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ؟ امام می فرماید: «وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنْ صَانِعًا صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءِ مُشِيدِ مَبْنِي، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۹۹).

۲. شاهد دوم مندرج در گفت و گوی منتسب به امام صادق ۷ با مفضل است که حضرت می فرماید: «... فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكْرِكَ وَخَبَرْتَهُ بِعَقْلِكَ وَجَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمَبْنِيِّ الْمَعْدَّدِ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ...» (مفضل، بی تا: ۴۷).

۳. گفت و گویی که امام رضا ۷ با زندیقی در باب توحید داشته و امام در پاسخ او که می گفت: فما الدليل عليه؟ می فرماید: «إِنِّي لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى جَسَدِي وَلَمْ يُمْكِنِّي فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نُقْصَانٌ فِي الْعُزْضِ وَالطُّوْلِ وَدَفْعِ الْمَكَارِهِ عَنْهُ وَجَرَ الْمُنْفَعَةِ إِلَيْهِ عَلِمْتُ أَنَّ لِهَذَا الْبُنْيَانِ بَانِيًا فَأَقْرَبْتُ بِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۷۸).

۴. شاهد چهارم: سخنان امام صادق ۷ درباره عقل که فرمودند: «... فَإِلْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ

۱. از این حدیث معلوم می شود که مراد از کلمه «فطرت» همان فطرت توحیدی است که هنگام میثاق و پیمان درباره معرفت خدا حاصل گشته و این میثاق به صورت مکالمه انجام یافته است و اگر این معرفت نبود، کسی پروردگار و روزی رانشان را نمی شناخت.

خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۹).

شیخ مفید نیز در آغاز مباحث توحیدی هم‌راستا با روایات دسته دوم بر ضرورت نظر در ادله و اکتسابی بودن معرفت تأکید می‌کند و به اثبات صانع می‌پردازد. وی دربارهٔ وجوب نظر می‌گوید:

اولین واجب بر بندگان نظر در ادله خداشناسی است و چون خداوند سبحان معرفتش را واجب کرده است راهی به سوی معرفتش جز با نظر در ادله‌اش نیست. سپس در مقام تعریف نظر می‌گوید: نظر، استعمال عقل در وصول به غایب به اعتبار دلالت حاضر است (مفید، ۱۴۳۱(د): ۱۲۰-۱۲۱).

به نظر می‌رسد ادله شیخ مفید در وجوب نظر و معرفت اکتسابی علاوه بر پیش فرض‌های کلامی، احادیثی هستند که وی در وجوب معرفت خداوند ذکر می‌کند. مفید سعی کرده که دیدگاه خود را در خصوص وجوب نظر و کسب معرفت با روایات اهل بیت : همسان کند و نشان دهد که امامان معصوم : نیز بر وجوب نظر و لزوم کسب معرفت تأکید داشته‌اند. برای مثال، در الارشاد ضمن اشاره بر حدیثی از امام صادق ۷ پیرامون وجوب معرفت خدا که فرمود: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلِّهِمْ فِي أَرْبَعٍ أَوْلَاهَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ...»، می‌گوید: مفروض حدیث، کسب معرفت خداست، زیرا طبق مضمون آن اول چیزی که بر عبد واجب می‌شود معرفت و شناخت پروردگار است (مفید، ۱۴۳۱: ۲۰۳).

همچنین شیخ برای اثبات وجوب معرفت خدا از طریق عقل به حدیث امام علی ۷ اشاره می‌کند که فرمود: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْسِي الشُّبْهِ عَنهُ... بِالْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَبِالنَّظْرِ تُثَبَّتُ حُجَّتُهُ»<sup>۱</sup> (مفید، ۱۴۳۱، ج ۱: ۲۲۴). از ظاهر این حدیث بر می‌آید که راه شناخت خداوند عقل و نظر است. اما از این حدیث انکار معرفت پیشینی قابل برداشت نیست. شیخ مفید کسانی را که با وجود عقل و توانایی بر نظر و استدلال به دنبال کسب معرفت خداوند نیستند، کافر و مستحق خلود در جهنم می‌داند (مفید، ۱۴۳۱(ج): ۱۱۰).

۱. عبارت «بالنظر تثبت حجت» تنها در کتاب الارشاد ذکر شده است و در هیچ منبعی دیگر یافت نشد. در تحف العقول «بالفکره تثبت حجت» آمده و در احتجاج «بالفکر تثبت حجت» آمده است. در اکثر کتب روایی از جمله توحید شیخ صدوق به صورت «بالفطره تثبت حجت» روایت شده است. البته، شیخ مفید همین حدیث را در امالی به صورت «بالفطره تثبت حجت» ذکر کرده است.





## جبر و تفویض

شیخ مفید در بیان معنای حدیث: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ، وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» تفویض را به اباحی‌گری معنا می‌کند. از نظر شیخ مفید، نفی تفویض در این حدیث نفی تفویض تشریحی است! وی جبر را به مجبور کردن کسی به عملی تعبیر می‌کند و حقیقت آن را ایجاد فعل در او می‌داند. سپس می‌گوید:

تفویض، اعتقاد به برداشته شدن منهیات از افعال انسان‌ها و مباح بودن هر عملی است که بخواهند. که البته این قول زناده و طرفداران اباحی‌گری است. واسطه میان جبر و تفویض، این است که خداوند، انسان‌ها را بر افعال خویش قادر ساخته و در عین حال، حدودی را نیز برای افعال در نظر گرفته است... پس به دلیل متمکن ساختن انسان‌ها بر اعمالشان، آنها را مجبور نساخته و به دلیل منع و نهی از اکثر افعال، امور را به انسان‌ها تفویض نکرده است (مفید، ۱۴۳۱(و): ۴۶-۴۷).

در متون دینی و احادیث اسلامی تفویض بر معانی مختلفی اطلاق شده است که برای نمونه به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. تفویض به معنای واگذاری تشریح احکام به انسان‌ها و اباحی‌گری، مانند حدیث امام صادق ۷ که فرمود: «... لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْضُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۹).
۲. تفویض تکوینی خلق و رزق به عده‌ای خاص<sup>۱</sup>، مانند حدیث امام رضا ۷ که فرمودند: «مَنْ رَعِمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ أَمْرَ الْخَلْقِ وَالرِّزْقِ إِلَيْهِ حُجَّجَهُ ع فَقَدْ قَالَ بِالتَّفْوِیضِ وَالْقَائِلُ بِالْجَبْرِ كَافِرٌ وَالْقَائِلُ بِالتَّفْوِیضِ مُشْرِكٌ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۴).
۳. تفویض تکوینی افعال به انسان‌ها، مانند حدیث امام صادق ۷ که فرمودند: «... إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدْرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يَرْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهُ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَرَجُلٌ يَرْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مَفْوُوضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهُ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱). در حدیثی دیگر فرمودند: «اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَكْلِفَ النَّاسَ مَا لَا يَطِيقُونَ وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يَرِيدُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۰).

به نظر می‌رسد که معنای اصلی تفویض در افعال که در مقابل جبر در افعال مطرح می‌شود، همین معنای سوم است، چون اکثر روایات نفی تفویض، ناظر به نفی تفویض تکوینی است. با توجه به این که شیخ مفید در توضیح حدیث «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ

۱. این معنا از تفویض از محل بحث خارج است.

بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» تفویض را به معنای اول، یعنی اباحی‌گری (نفی تفویض تشریحی) تفسیر کرده، بر طبق این معنا، معتزله را نمی‌توان اهل تفویض دانست. افزون بر این، خود شیخ مفید نیز معتزله را (به جز ضرار و پیروانش) در بحث از جبر و تفویض، هم رأی جمهور امامیه معرفی می‌کند (مفید، ۱۴۳۱ (ه: ۵۸)).

## اراده

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در میان متکلمان همواره مورد بحث و گفت‌وگو بوده است، مسئله «اراده خداوند» است. در این مسئله که خداوند متعال مرید است، میان فیلسوفان و متکلمان و فرقه‌های اسلامی اختلافی نیست. اختلاف در معنای اراده خداست، برخی اراده را صفت ذات و برخی صفت فعل خداوند می‌گیرند (فتاوانی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۲۸).

در روایات اهل بیت : اراده صفت فعل است. برای مثال امام رضا ۷ در حدیثی می‌فرماید: «الْمَشِيئَةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ رَعِمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَائِئاً فَلَيْسَ بِمُؤَحَّدٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۸). شیخ مفید نیز به تبعیت از روایات اهل بیت : اراده را جزو صفات فعل می‌داند. او می‌گوید که خدا از جهت سمع و پیروی از قرآن و تسلیم به چیزهایی که در آن آمده است مرید است، و این مسئله را به استدلال عقلی واجب نمی‌داند و قائل است که اراده خدای تعالی برای افعال خود آن افعال است (مفید، ۱۴۳۱ (ه: ۵۳)). دلیل شیخ مفید می‌تواند چنین حدیثی باشد: «فَارَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ - يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلا لَفْظٍ وَلا نُطْقٍ بِلسَانٍ وَلا هَمَّةٍ وَلا تَفَكُّرٍ وَلا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ بِلا كَيْفٍ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۷). شیخ مفید در ادامه می‌گوید: اراده خدا برای افعال آفریدگانش، فرمان دادن او به این افعال است (مفید، ۱۴۳۱ (ه: ۵۳)). مؤید کلام شیخ می‌تواند این حدیث باشد: «فَأَمَّا الطَّاعَاتُ، فَارَادَةُ اللَّهِ وَمَشِيئَتُهُ فِيهَا الْأَمْرُ بِهَا وَالرِّضَا لَهَا وَالْمَعَاوَنَةُ عَلَيْهَا وَإِرَادَتُهُ وَمَشِيئَتُهُ فِي الْمَعْاصِي النَّهْيُ عَنْهَا وَالسَّخَطُ لَهَا وَالْخِذْلَانُ عَلَيْهَا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۶). ناگفته نماند که تعریف شیخ مفید از اراده و روایتی که در مؤید آن آمده، تنها ناظر به اراده تشریحی خداوند است، زیرا اراده تشریحی خداوند در افعال آفریدگان همان امر و نهی خداوند است که در حدیث فوق به آن اشاره شده است.

اما نکته قابل تأمل درباره دیدگاه شیخ این است که وی متعلق اراده خداوند را تنها افعال خیر انسان‌ها می‌داند و می‌گوید: خداوند افعال قبیح بندگان را اراده نمی‌کند. مفید در کتاب تصحیح الاعتقادات با استناد به آیات قرآنی صریحاً به این مسئله اشاره می‌کند و نظر شیخ صدوق را در بحث اراده مورد نقد جدی قرار می‌دهد، چون شیخ صدوق بر خلاف نظر





مفید، متعلق اراده را تمامی افعال آدمی، اعم از خیر و شر می‌داند (صدوق، ۱۴۳۱: ۳۰). شیخ مفید در نقد این ادعا، می‌گوید: خدا تنها افعال حسن را اراده می‌کند و تنها کارهای زیبا را می‌خواهد، قبیح را اراده نمی‌کند و خواستار بدی نیست (مفید، ۱۴۳۱(و): ۴۹-۵۰).

برای روشن شدن این مسئله روایات را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: ۱) روایاتی که به طور صریح می‌گویند معاصی بندگان تحت اراده و مشیت خداوند است، مانند حدیث «وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَمْرِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَبِقَدْرِ اللَّهِ وَبِمَشِيئِهِ وَبِعِلْمِهِ...» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰؛ ۲) روایاتی که به طور ضمنی دلالت می‌کنند بر این که اراده خداوند شامل معاصی هم می‌شود، مانند حدیث «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بَقَضَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ زَعَمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَرًّا وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۰). شیء در این حدیث مطلق است و شامل همه چیز می‌شود، یعنی شامل تمام افعال انسان‌ها (اعم از طاعات و معاصی) می‌شود. یا حدیث «... يَا ابْنَ آدَمَ بِمَشِيئِي كُنْتَ أَنْتَ الَّذِي تَسَاءَلُ لِتُنْفِسِكَ مَا تَسَاءَلُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۸). این دو دسته از احادیث ظاهراً مخالف قول شیخ مفید است.

به هر حال، دلیل شیخ مفید در معنای اراده، برگرفته از روایات است. اما دلیل وی در عدم اراده خداوند نسبت به معاصی و افعال قبیح، آیات قرآنی است. اما حدیثی در اثبات این معنا در آثار وی نیافتیم!

## قدر و قضا

شیخ مفید در بحث قدر و قضا در کتاب تصحیح الاعتقاد (مفید، ۱۴۳۱(و): ۵۴) با استناد به آیه ۱۲ سوره فصلت، آیه ۴ و ۳۲ سوره بنی اسرائیل و آیه ۲۰ و ۶۹ سوره زمر، برای قضا چهار معنا ذکر می‌کند: خلق، امر، اعلام و داوری نهایی. این معانی درباره قضا دقیقاً مطابق حدیث امیرالمؤمنین ۷ است که وقتی از ایشان درباره اراده و مشیت سؤال شد این معانی را ذکر کردند. در این حدیث حضرت چهار معنا برای قضا بیان فرمود: «مِنْهَا قَضَاءُ الْخَلْقِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ مَعْنَاهُ خَلَقَهُنَّ وَالثَّانِي قَضَاءُ الْحُكْمِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَقَضَى بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ مَعْنَاهُ حُكْمٌ وَالثَّلَاثُ قَضَاءُ الْأَمْرِ وَهُوَ قَوْلُهُ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ مَعْنَاهُ أَمَرَ رَبُّكَ وَالرَّابِعُ قَضَاءُ الْعِلْمِ...» (فقه الرضا، ۱۴۰۶: ۴۱۰) شیخ مفید مطابق حدیث امام صادق ۷ که فرمودند: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدَرَ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ وَاللَّهُ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۶). قضا و قدر را مخلوق خدا می‌داند، و قضای خدا در افعال نیک را امر به آن و قضا در افعال قبیح را نهی از آن می‌داند. چنان که امام علی ۷ در حدیثی در تفسیر قضا و قدر

فرمودند: «الامر بالطاعة والنهي عن المعصية... كل ذلك قضاء الله في افعالنا وقدره لأعمالنا» (مفيد، ۱۴۳۱، ج ۱: ۲۲۵).

شیخ مفید قضا در خود انسان‌ها را خلق و ایجاد خداوند می‌داند. تعبیر «ومنها قضاء الخلق» در فرمایش امیرالمؤمنین ۷ گویای همین مدعاست. وی همچنین قدر در افعال خداوند را به قرار دادن هر چیزی در جایگاه و موضع خودش و قدر در افعال انسان را قرار دادن حکم امر و نهی و ثواب و عقاب (یعنی محدود نمودن دایره افعال انسانی با شرایط خاص) معرفی می‌نماید. پس به تعبیر امروزی می‌شود گفت که شیخ مفید به دو نوع قدر و قضای الاهی معتقد بوده است:

۱. قدر تکوینی: قرار دادن هر چیزی در جایگاه خودش.
۲. قدر تشریحی: قرار دادن حکم امر و نهی و ثواب و عقاب برای افعال عباد.
۳. قضای تکوینی: ایجاد و خلق توسط خداوند (فعل الاهی).
۴. قضای تشریحی: حکم امر و نهی و ثواب و عقاب در افعال (حکم کردن به احکام شرعی معین شده).

در خصوص معنای قضای تشریحی، حدیثی از امام رضا ۷ نقل شده است که می‌تواند مؤید تعریف شیخ مفید باشد. در این حدیث، امام در پاسخ به پرسش راوی درباره معنای قضا می‌فرماید: «الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۲۴).

از نظر شیخ مفید، قدر و قضای تکوینی در حوزه افعال اختیاری انسان‌ها هیچ نقشی ندارد. دلیل وی حدیث امام صادق ۷ است که در پاسخ به سؤال زراره فرمود: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا جَمَعَ الْعِبَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَأَلَهُمْ عَمَّا عَاهَدَ إِلَيْهِمْ وَلَمْ يَسْأَلَهُمْ عَمَّا قَضَى عَلَيْهِمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۵)؛ یعنی خداوند از آنچه به بندگان عهد کرده، سؤال می‌کند، نه آنچه بر ایشان قضا روا داشته است. شیخ می‌گوید قرآن هم گویای آن است که خلق مسئول اعمال خودشان هستند، پس اگر اعمال مردم به قضای الاهی بود، نباید خدا از آنان سؤال کند و همین دلیل بر آن است که قضای الاهی به معنای خلقت بندگان و آنچه در آنهاست می‌باشد. وی در نهایت می‌گوید: این حدیث معنای قضا و قدر را واضح کرده، پس ما نمی‌توانیم بگوئیم قضا و قدر معنای معقولی ندارد (مفيد، ۱۴۳۱ (و): ۵۹). در تبیین این سخن

۱. ظاهراً این حدیث واحد است و در منابع متقدم قبل از مفید وجود ندارد.





می‌شود گفت که آنچه شیخ در معنای قضا و قدر الاهی بیان کرده است تنها یکی از معانی قضا و قدر الاهی است.

از سوی دیگر، حدیث مورد استناد شیخ مفید (حدیث زراره) منافاتی با قضای تکوینی خداوند در افعال اختیاری انسان‌ها ندارد. چون قدر و قضای تکوینی خداوند، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می‌کند و سلطنت خداوند را بر افعال انسان حکمفرما می‌سازد و با این حال، با آزادی و اختیار انسان منافاتی ندارد.

اکنون برای تبیین این امر، به شواهدی از روایات اشاره می‌کنیم. در حدیثی امام کاظم ۷ فرمود: «لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِلَّا بِسَبْعِ بَقْصَاءٍ وَقَدَرٍ وَإِرَادَةٍ وَمَشِيئَةٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ وَإِذْنٍ فَمَنْ رَعِمَ غَيْرَ هَذَا فَقَدْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ أَوْ رَدَّ عَلَى اللَّهِ عَرْزَ وَجَلٍ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۵۰) مطابق این حدیث تمام افعال اختیاری انسان‌ها مورد قضا و قدر الاهی است. در حدیثی دیگر امام رضا ۷ فرمود: «... إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يَعْصَ بِغَلْبَةٍ وَلَمْ يَهْمِلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۱). تعبیر «هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ» به معنای این است که تمام افعال اختیاری انسان‌ها تحت اراده و مشیت و قضا و قدر تکوینی خداوند است. افزون بر این، احادیثی که صریحاً معاصی انسان‌ها را به قضا و قدر الاهی می‌داند بهترین دلیل بر این است که فعل اختیاری انسان‌ها تحت اراده و قدر و قضای تکوینی خداوند است.

## استطاعت

متکلمان درباره این که استطاعت چیست و فاعل چه هنگام مستطیع می‌شود، اختلاف نظر دارند. برخی از متکلمان قائل‌اند که استطاعت به همراه فعل است و برخی به استطاعت قبل از فعل معتقدند (اشعری، ۱۴۳۰: ۴۲-۴۳). شیخ مفید مانند معتزله و برخی متکلمان امامیه قائل به استطاعت قبل از فعل است. از نظر شیخ مفید استطاعت در حقیقت، همان تندرستی و سلامتی بدن است. از نظر او هر شخص تندرست مستطیع است و انسان تنها در صورتی ناتوان و بی استطاعت می‌شود که تندرست نباشد (مفید، ۱۴۳۱(و): ۶۳). بنا به گفته شیخ مفید، در بعضی از احادیث استطاعت به معنای تندرستی است. برای مثال، امام صادق ۷ می‌فرماید: «... فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا - مَا يَعْنِي بِذَلِكَ قَالَ مَنْ كَانَ صَحِيحًا فِي بَدَنِهِ مُحَلِّي سَرِيئَةً لَهُ رَأْدٌ وَرَاحِلَةٌ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۱). در حدیثی دیگر وقتی از امام درباره استطاعت سؤال میشود حضرت می‌فرماید: «فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَبْدَ وَجَعَلَ لَهُ الْأَلَةَ وَالصَّحَّةَ وَ هِيَ الْقُوَّةُ الَّتِي يَكُونُ الْعَبْدُ بِهَا مُتَحَرِّكًا مُسْتَطِيعًا لِلْفِعْلِ» (صدوق، ۱۳۹۸:



۲۲۸). شیخ در ادامه می‌گوید: گاه می‌شود که کسی استطاعت انجام کاری را دارد ولی وسیله انجامش را ندارد. در این صورت، این شخص مستطیع است، ولی چیزی مانع او شده و منع تضادی با استطاعت ندارد، بلکه منع ضد فعل است. بدین جهت، گاه می‌شود که انسان استطاعت ازدواج را دارد ولی همسری نمی‌یابد. قرآن نیز همین را می‌گوید: «ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات...» (نساء: ۲۵). این آیه روشن می‌سازد که انسان استطاعت انجام ازدواج را دارد، ولی ازدواج نمی‌کند... (مفید، ۱۴۳۱ (و): ۶۳). نیز ممکن است پیش از انجام حیج و پیش از رهسپار شدن برای جهاد، استطاعت این دو کار را داشته باشد اما به این دو کار مبادرت نرزد. دلیلش هم این است که خداوند فرمود: سیحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معکم (توبه: ۴۲). بر این اساس خداوند خبر می‌دهد که آنان استطاعت رهسپار شدن را داشتند ولی نرفتند (همان: ۶۴). برای تبیین قول شیخ مفید می‌توان روایاتی را که درباره استطاعت هست به چند دسته تقسیم کرد:

۱. روایاتی که استطاعت به معنای عام را ثابت می‌کند و مربوط به تحقق فعل در خارج است (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶۰). در این روایات عباراتی چون «لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ» به کار رفته است.

۲. روایاتی که ناظر به استطاعت همراه با فعل است و نفی استطاعت پیش از فعل می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۶۱). و عباراتی چون «فَهُمْ مُسْتَطِيعُونَ لِلْفِعْلِ وَقَدْ أُلْفِعِلَ مَعَ الْفِعْلِ» یا «لَيْسَ لَهُ مِنَ الْإِسْطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ قَلِيلٌ وَلَا كَثِيرٌ وَلَكِنْ مَعَ الْفِعْلِ» در آنها به کار رفته است.

۳. روایاتی که ناظر به استطاعت قبل الفعل است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۲). در این روایات، عباراتی چون «الْإِسْطَاعَةُ قَبْلَ الْفِعْلِ» یا «فَلَا يَكُونُ الْعَبْدُ آخِذًا وَلَا تَارِكًا إِلَّا بِإِسْطَاعَةٍ مُتَقَدِّمَةٍ قَبْلَ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ» به کار رفته است.

۴. روایاتی که مستقلاً نفی استطاعت از خداوند می‌کند (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۲). در این روایات عباراتی چون «إِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدْ ادَّعَيْتَ الرُّبُوبِيَّةَ» به کار رفته است.

۵. روایاتی که می‌گویند استطاعت شرط تکلیف است (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۲). در این روایات عباراتی چون «إِنَّمَا وَقَعَ التَّكْلِيفُ مِنَ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعْدَ الْإِسْطَاعَةِ» یا «لَمْ يَكْلُفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ» به کار رفته است.

با توجه به این دسته‌بندی از روایات، می‌توان گفت که شیخ مفید در بحث استطاعت به روایاتی تمسک کرده است که استطاعت را پیش از فعل ثابت می‌کند. به نظر می‌رسد که قائل شدن به استطاعت پیش از فعل از سوی مفید با دیدگاه دیگری در خصوص عدم شمول اراده تکوینی خداوند نسبت به افعال اختیاری کاملاً سازگاری دارد، زیرا از نظر مفید





استطاعت در حال انجام دادن فعل، معنا ندارد و تا استطاعت پیش از فعل نباشد، فعل انجام نمی‌شود. اما روایات ناظر به استطاعت همراه با فعل بهترین شاهد برای اثبات شمول اراده تکوینی خداوند نسبت به افعال اختیاری انسان است. به نظرمی رسد که به دلیل این که مفید افعال اختیاری انسان را مشمول اراده تکوینی خداوند نمی‌داند در بحث استطاعت نمی‌تواند قائل به استطاعت همراه با فعل شود. بنابراین، ناگزیر است مطابق پیش فرض کلامی خود، از میان روایات مختلفی که درباره استطاعت وارد شده، روایاتی را گزینش کند که ناظر به استطاعت پیش از فعل است، قابل ذکر است که درباره توضیح و تفسیر روایاتی که ناظر به استطاعت همراه با فعل هستند، از شیخ مفید توضیحی نیافتیم.

### افعال بندگان

شیخ مفید در تبیین افعال بندگان، دیدگاه شیخ صدوق را درباره افعال بندگان نقد می‌کند. صدوق می‌گوید: افعال عباد مخلوق‌اند به خلق تقدیر، نه خلق تکوین، زیرا خداوند از ازل به مقادیر افعال آگاه است (صدوق، ۱۴۳۱: ۲۹). از نظر شیخ صدوق خالقیت خداوند نسبت به افعال بندگان، خالقیت علمی است که هیچ ربطی به خلق و ایجاد فعل خارجی انسان ندارد و فاعل حقیقی افعال به واسطه استطاعتی که خداوند به آنها داده، انسان‌ها هستند. شیخ مفید می‌گوید: در حدیث صحیحی از آل محمد ۹ آمده است که افعال بندگان مخلوق خدا نیستند. و آنچه را صدوق نقل کرده، حدیثی است که به آن عمل نمی‌شود و سند درستی ندارد و اخبار صحیحی به خلاف آن وجود دارد. از آن گذشته، در زبان عربی این طور نیست که علم به چیزی به معنای خلق آن باشد. و اگر علم به چیزی خلق آن چیز بود، باید هر کس هر چیزی می‌داند، آن را خلق کرده باشد. بعد می‌گوید: تقدیر در لغت، به معنای «خلق» است، چرا که تقدیر فقط به فعل تعلق می‌گیرد و به علم به چیزی تعلق نمی‌گیرد.

شیخ در ادامه حدیثی را از امام رضا ۷ در جواب شخصی که سؤال کرده بود که آیا افعال بندگان مخلوق خداست نقل می‌کند که پاسخ امام چنین است: «لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها» سپس شیخ با استناد به آیه ۱ سوره توبه (ان الله برئ من المشركين ورسوله) می‌گوید: برائت از ذات افراد نیست، بلکه برائت از افعال آنهاست. آنگاه شیخ در تأیید سخن خود به حدیث امام کاظم ۷ استناد می‌کند که ابوحنیفه از آن حضرت سؤال کرد: آیا افعال بندگان مخلوق خداست؟ امام در جواب فرمودند: از سه حالت خارج نیست: اول این که از جانب خدا باشد، دوم این که از جانب خدا و خلق باشد و سوم این که از جانب خلق باشد. اگر افعال از جانب خدا باشد، مدح و ذم آن نیز به خدا تعلق می‌گیرد. اگر از

جانب خدا و مخلوق باشد، ذم و مدح به هر دو تعلق می‌گیرد. و چون این دو وجه باطل است، ثابت می‌شود که وجه سوم درست است و آن این است که افعال مخلوق بنده است (مفید، ۱۴۳۱(و): ۴۰-۴۴).

نتیجه سخن شیخ این است که علم به چیزی را نمی‌توان «خلق» نامید، مگر این که به فعل منتهی شود که در این صورت، «خلق تقدیری» نامیده می‌شود. اما علم خدا به افعال بندگان سبب صدور فعل از آنان نمی‌شود تا به آن خلق تقدیری گفته شود. این تحلیل شیخ با کلام وی در بحث تقدم ارواح بر ابدان در المسائل السرویه (مفید، ۱۴۳۱(ب): ۵۳) ناسازگار است، زیرا شیخ در آن جا حدیث «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ» را در فرض ثبوت حدیث، به خلق در تقدیر در علم خدا معنا کرده است؛ به این معنا که خداوند متعال پیش از خلق ابدان، ارواح را در علم خود تقدیر کرد و سپس ابدان را آفرید! حال باید دید که از منظر روایات آیا افعال عباد مخلوق تقدیری خداوند هستند یا خیر؟ در این معنا، روایات را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱. در برخی روایات صریحاً به خلق تقدیری افعال توسط خداوند اشاره شده است: مانند حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرًا لَا خَلْقَ تَكْوِينًا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۷) و حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ فَقُلْتُ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ وَمَا مَعْنَى مَخْلُوقَةٌ قَالَ مُقَدَّرَةٌ» (صدوق، ۱۴۳۱، ج ۱: ۳۷۹) یا حدیث «أَفْعَالُ الْعِبَادِ مُقَدَّرَةٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ قَبْلَ خَلْقِ الْعِبَادِ بِاللَّيْلِ عَامٍ» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۳۶).
  ۲. در برخی از روایات به طور ضمنی به خلق تقدیری تمام افعال اعم از خیر و شر توسط خداوند اشاره شده است، مانند حدیث «قَالَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ فَطُوبَى لِمَنْ أُجْرِيَتْ عَلَى يَدَيْهِ الْخَيْرَ وَوَيْلٌ لِمَنْ أُجْرِيَتْ عَلَى يَدَيْهِ الشَّرَّ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۴) و حدیث «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَهُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي فَطُوبَى لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الْخَيْرَ وَوَيْلٌ لِمَنْ قَدَّرْتُ لَهُ الشَّرَّ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۳) و حدیث «وَأَمَّا الْمَعَاصِي فَلَيْسَتْ بِأَقْرَبِ اللَّهِ وَلَكِنْ بِقَضَاءِ اللَّهِ وَيَقْدَرِ اللَّهُ وَيَمَشِيهِ وَيَعْلَمُهُ ثُمَّ يَعَاقِبُ عَلَيْهَا» (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۷۰).
- با توجه به احادیث ذکر شده و احادیث دیگری که در خصوص مشیت عام خداوند نسبت به تمام افعال انسان در کتاب‌های روایی موجود است، می‌توان گفت که افعال عباد اعم از خیر و شر مخلوق تقدیری خداوند هستند و حدیثی را که شیخ بیان کرده مبنی بر خلق افعال توسط انسان‌ها، ناظر به تحقق خارجی افعال انسانی است که در این مسئله نزاعی وجود ندارد و خود شیخ صدوق نیز به آن معتقد است. به هر صورت، اشکال عقلی شیخ مفید در خصوص خلق تقدیری بر این حدیث وارد نیست، چون توسط خود مفید در کتاب المسائل السرویه نقض شد.



«بدا» از نظر لغت‌شناسان از ریشه «ب د و» مشتق شده که معنای آن ظهور و پیدایش است و اگر با حرف اضافه «لام» همراه شود غالباً بر پیدا شدن رأی جدید دلالت دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴: ۶۵). این ترکیب با همین معنا یک بار در قرآن آمده است: «ثم بدا لهم» (یوسف: ۵). شیخ مفید نیز «بدا» را در لغت به معنای ظهور می‌داند، اما توضیح می‌دهد که «بدا لله» به معنای «بدا من الله» است؛ یعنی امری از جانب خداوند ظاهر می‌شود نه این که برای خدا رأی جدیدی حاصل شود. شیخ مفید درباره «بدا» می‌گوید: «عقیده امامیه درباره بدا به روش سمع است نه عقل و امامیه هم تعبیر «بدا لله» را در معنای «بدا من الله» به کار می‌برند و مراد این نیست که برای خدا نظر تازه‌ای پیدا شده یا چیزی که برای او معلوم نبوده، آشکار گردیده بلکه مراد از بدا ظهور چیزی است که به ظن غالب گمان نمی‌رفت واقع شود و درباره آنچه که معلوم است آشکار می‌شود یا احتمال قوی بر ثبوتش می‌رود، لفظ بدا به کار نمی‌برند. و حدیث امام صادق ۷ که فرمود: «مَا بَدَا لِلَّهِ فِي شَيْءٍ كَمَا بَدَا لَهٗ فِي ابْنِي إِسْمَاعِيلَ» اشاره به آن است که دو بار نزدیک بود اسماعیل به قتل برسد و به دعای امام، لطف خدا در دفاع از جان اسماعیل ظاهر شد».

شیخ مفید در ادامه به بررسی اجل مسمی و معلق می‌پردازد و می‌گوید: بدا در مواردی است که تقدیر مشروط به شرطی باشد نه این که تغییر رأی خدا صورت پذیرد و در ادامه می‌گوید آن دسته از شیعه که «بدا» را به معنای تغییر رأی گرفته‌اند، استعمال شان مجازی و استعاری است، همچنان که کلمات رضا و غضب نیز در مورد خدا بدین گونه به کار می‌رود. وی می‌گوید این استعمالات جنبه سمعی دارد و مستند به بیانات حجت‌های الهی است و اگر جز این بود ما مجاز به کاربرد چنین تعبیری برای خدا نبودیم (مفید، ۱۴۳۱ (و): ۶۵-۶۷).

شیخ در اوائل المقالات بدا را به معنای «نسخ» گرفته و می‌گوید: «بدا همان چیزی است که همه مسلمانان درباره نسخ و مانند آن می‌گویند، همچون دادن فقر پس از توانگری، بیماری پس از تندرستی و مرگ پس از زندگی و نیز آنچه اهل عدل به ویژه درباره زیاده و نقصان در روزی و زندگی بنا بر اعمالی که شخص انجام می‌دهد، می‌گویند» (مفید، ۱۴۳۱ (ه): ۸۰). چنان که از ظواهر قرآن و روایات بر می‌آید بدا و نسخ از یک مقوله‌اند و در هر دو مورد حق متعال حکم را حقیقتاً تغییر می‌دهد، در یکی حکم شرعی و در دیگر حکم تکوینی (مقدرات)، که منشأ هر دو اختیار مطلقه خداوند است، چون در هر دو محو و اثبات صورت می‌گیرد. در این معنا حدیثی از امام باقر ۷ درباره آیه شریفه (مَا تَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ



تُنْسِيهَا نَأْتٍ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) رسیده که می فرماید: «الناسخ ما حول وما ينسبها: مثل الغيب الذي لم يكن بعد كقوله (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) قال: فيفعل الله ما يشاء ويحول ما يشاء، مثل قوم يونس إذا بدا له فرحمهم، ومثل قوله «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ» قال أدر كنههم رحمته» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج: ۱، ۵۵).

با تعریفی که شیخ مفید از بدا ارائه داد و آن را با نسخ هم معنا دانست، معلوم می شود که شیخ مفید تغییر در حوزه تکوین را به منزله تغییر رأی دانسته و آن را باطل می داند. از این رو، «بدا» را به معنای «نسخ» می گیرد تا این محذور رخ ندهد. بنابراین، «بدا» از منظر شیخ مفید (مثل نسخ) یعنی ظاهر شدن یک امر جدید برای انسانها از ناحیه خداوند و برداشتن حکم قبلی. پس شیخ مفید تنها «بدا» به معنای «ظهور» را قبول می کند. حال باید دید که مطابق دیدگاه مفید، حقیقت بدا در روایات نیز تنها به معنای ظهور من الله به کار رفته است یا این که به معنای تغییر در اراده نیز استعمال شده است؟ به عبارت دیگر، آیا کاربرد لفظ «بدا لله» به نحو حقیقت است یا مجاز؟ در پاسخ باید گفت که در احادیث معصومان : بدا در هر دو معنای لغوی به کار رفته است. در مناظره امام رضا 7 با سلیمان مروزی متکلم معروف خراسان، امام به هر دو معنای بدا اشاره فرموده است. آن حضرت در مقام اثبات بدا به آیات و احادیث متعدد استدلال فرمود، از جمله: (هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) (روم: ۲۷) و (بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ) (سجده: ۷). در این دو آیه سخن درباره آغاز آفرینش و تعلق قضا و قدر الاهی به آن است. این همان معنای اول بدا است.

امام رضا 7 در ادامه استناد خود به آیات برای اثبات بداء، به معنای دوم اشاره کرده و می فرماید: «قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنَبِيِّهِ ۙ «فَتَوَلَّ عَنْهُمْ فَمَا أَنْتَ بِمَلُومٍ» أَرَادَ هَلَاكَهُمْ ثُمَّ بَدَأَ اللَّهُ فَقَالَ «وَذَكَّرْنَا فَإِنَّ الدُّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ» (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۴۳)، در این قسمت از روایت، معنای دوم بدا (تغییر اراده) قصد شده است. همین معنای دوم بدا مورد اختلاف نظر است و در معنای نخست (ظهور و پیدایش) اختلاف مهمی نیست.

در روایات ائمه معصومین : (بر خلاف نظر شیخ مفید که تنها معنای اول را پذیرفته است) بر معنای دوم بسیار تأکید شده است. معصومان در اثبات بدا به آیاتی استدلال کرده اند، از جمله آیه (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (رعد: ۳۹). ظاهر آیه شریفه این است که خداوند برخی امور را محو کرده و برخی امور دیگر را محکم می کند. امام صادق 7 در ذیل این آیه فرمودند: «هَلْ يَمْحَى إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتًا وَهَلْ يُثَبِّتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۴۷). بنابراین، معنای آیه شریفه بر اساس تفسیر امام صادق 7 این است که مشیت و تقدیر الاهی به برخی امور تعلق گرفته و در لوح و کتابی تثبیت شده بود. آن تقدیرات



۹۹

چگونگی مواضعه شیخ مفید با منبرات حدیثی امامیه



محو می شود و به جای آن، تقدیر جدیدی ثبت می گردد که قبلاً وجود نداشته است.<sup>۱</sup> روایات ما لفظ بدا را در جایی استعمال کرده اند که تغییر قضا و قدر را به خداوند متعال نسبت داده اند. به عبارت دقیق تر، روایات ما به تغییر واقعی قضا و قدر قائل اند و آن را به خداوند متعال نسبت می دهند و ضمناً آن را مستلزم جهل نمی دانند، چون تغییر عقیده در میان انسان ها معمولاً ناشی از جهل است، اما در مورد خداوند، مسئله به این صورت نیست. خداوند قبل از تغییر تقدیر به این تغییر نیز آگاه است.<sup>۲</sup> با توجه به مطالبی که درباره معانی بدا در روایات ذکر شد می توان گفت که «بدا لله» به معنای حقیقی خودش، یعنی تغییر در اراده به کار رفته است. بنابراین، از نظر شیخ مفید، بدا به معنای نسخ است و معنای آن ظهور من الله است نه تغییر در اراده خداوند.

## خلقت ارواح

در روایات فراوانی تصریح شده است که خداوند متعال ارواح انسان ها را دو هزار سال پیش از بدن هایشان خلق فرمود.<sup>۳</sup> در تواتر معنوی روایات خلقت ارواح پیش از ابدان جای شک و شبهه ای نیست، بلکه در برخی موارد، ادعای تواتر لفظی نیز وجود دارد. با این وجود، شیخ مفید، هنگامی که شیخ صدوق روایتی از امام صادق ۷ مبنی بر خلقت ارواح دو هزار سال پیش از اجساد نقل می کند، آن را خبر واحد شمرده و برداشت شیخ صدوق را در تفسیر آن نادرست ارزیابی کرده و می گوید: «مقصود از ارواح در این حدیث فرشتگان اند که دو هزار سال پیش از انسان آفریده شده اند» (مفید، ۱۴۳۱ (و): ۸۱). سپس شیخ مفید پس از اشکال سندی حدیث، با استدلال عقلی مضمون حدیث را هم مورد نقد قرار می دهد. وی در تصحیح اعتقادات می گوید: «اگر ارواح پیش از اجساد خلق شده بودند، بی شک ما آنچه را قبلاً دیده بودیم، در خاطر داشتیم و اگر به یادمان می آوردند، متذکر می شدیم و هیچگاه آن منظره ها بر ما مخفی نبود. آیا نمی بینید که اگر کسی به شهری برود و پس از مدتی آن

۱. در احادیث تصریح شده که تقدیرهای غیر حتمی در کتابی به نام لوح محو و اثبات درج می شود (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۷).

۲. در این که بدا برای خداوند از سر جهل نیست احادیث فراوانی وجود دارد، برای مثال، دو حدیث از امام صادق ۷ منقول است که فرمودند: «من زعم أن الله يبدو له فی شیء لم یعلمه أمس، فأبرؤوا منه» و «ان الله لم یبد له من جهل» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۸).

۳. «ان الله تبارک و تعالی خلق الارواح قبل الاجساد بالفی عام» (صدوق، ۱۴۳۱: ۱۰۸؛ مفید، ۱۴۳۱ (الف): ۱۱۴).

شهر را ترک کند و به جای دیگری رود، علمی که نسبت به آن شهر نخستین دارد از یاد وی محو نمی‌شود. و اگر از یادش برود، می‌تواند هر وقت که بخواهد دوباره آن را به یاد آورد. اگر چنین نبود، آن‌گاه امکان داشت که شخصی در بغداد به دنیا بیاید و مدت بیست سال در آن زندگی کند و بزرگ شود و چون پس از آن به شهر دیگری کوچ کند، بودن در بغداد از یاد وی برود و هرگز نتواند آن را به خاطر آورد و از بودن در آن شهر هیچ چیز به یاد وی نماند (مفید، ۱۴۳۱(و): ۸۴-۸۵).

دومین اشکال محتوایی شیخ مفید به خلقت ارواح پیش از ابدان این است که این قول مستلزم تناسخ است (همان: ۸۷). شیخ در کتاب المسائل السرویه نیز به بحث تقدم آفرینش ارواح بر ابدان پرداخته است و اشکال دیگری به این عقیده وارد کرده، می‌گوید:

خلقت ارواح به نحو پیدایش و اختراع (نه تقدیر در بعد علم خدا) بعد از خلق اجسام و صورتی است که ارواح، تدبیر و اداره آنها را به عهده دارند و اگر چنین نباشد، ارواح قائم به ذات خود خواهند بود و دیگر به هیچ وجه، نیازی به آلات و ابزارهای که بدان وسیله عمل کنند، نخواهند داشت» (مفید، ۱۴۳۱(ب): ۵۳).

شیخ مفید در این اثر پس از واحد و غیرقطعی دانستن صحت حدیث «ان الله تبارک و تعالی خلق الارواح قبل الاجساد بالقی عام»، آفرینش پیشین ارواح را در صورت ثبوت حدیث، به «خلق تقدیر» در علم خدا معنا کرده است (همان)؛ به این معنا که خداوند متعال پیش از اختراع و ابداع ابدان، ارواح را در علم خود تقدیر کرد و سپس ابدان را خلق نمود و آن‌گاه برای ابدان ارواح را ایجاد کرد. بنابراین، آفرینش ارواح پیش از ابدان، خلق در تقدیر علم است نه آفرینش ذوات آنها.

این تحلیل شیخ مفید با تفسیر وی در تصحیح الاعتقادات کاملاً متفاوت است. در تصحیح الاعتقادات، منظور از «روح» را همان فرشتگان می‌داند که دو هزار سال پیش از خلق انسان‌ها آفریده شده‌اند، ولی در المسائل السرویه روح را همین روح انسانی می‌داند که خلقت تقدیری (نه خلقت خارجی) آنها در علم خدا صورت پذیرفته است. از سوی دیگر، در آن‌جا «خلق» را به معنای آفریدن گرفته و در اینجا به معنای تقدیر و اندازه کردن! ناگفته نماند که شیخ مفید صحت روایاتی را که دلالت دارد بر وجود اشباح معصومین در عرش می‌پذیرد که بر طبق این روایات حضرت آدم ۷ اشباحی نورانی بر عرش دید و از خداوند متعال درباره آنها پرسید و خداوند به او وحی کرد اینها اشباح رسول خدا و امیرمؤمنان و





فاطمه و حسن و حسین : است (همان: ۳۹). شیخ در تبیین این حدیث تصریح می‌کند که اشباح در آن حال صورت‌های زنده و ارواح صاحب نطق نبودند، بلکه تصویرهایی همانند شکل بشری آینده خود بودند و نوری که خدا بر ایشان نهاده بود، بر فروغ دین به وسیله ایشان، و روشنایی حق با براهین ایشان دلالت می‌کند (همان: ۳۹-۴۰). شیخ مفید در دنباله بحث خود درباره عوالم پیشین، بیرون کشیدن ذریه حضرت آدم به صورت ذر را می‌پذیرد و می‌گوید برخی از آنها دارای نور خالص بودند و برخی دارای ظلمت محض و بر برخی نور و ظلمت بود (همان: ۴۴). او درباره هویت این ذرات خارج شده، احتمال داده که اینها اصول و مواد ابدان انسان‌ها بوده است نه ارواح آنها. وی بر همین اساس گفت‌وگوی انسان‌ها با خدا را انکار کرده و می‌گوید روایات و اخباری که درباره گفت‌وگوی ذریه آدم و اخذ میثاق از او وارد شده، از روایات اهل تناسخ است که حق و باطل را با هم ممزوج کرده‌اند (مفید، ۱۴۳۱(ب): ۴۶).

در این جا ممکن است گفته شود گفت‌وگوی ذریه آدم در عالم ذر تنها در روایات مطرح نشده بلکه در قرآن مجید هم این مسئله مطرح شده است و آیه شریفه (وإذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریاتهم وأشهدهم علی أنفسهم) (اعراف: ۱۷۲) شاهد این مدعاست. شیخ در پاسخ به این اشکال می‌گوید: آنچه در این آیه شریفه آمده است مجاز در لغت است و مانند این گونه مجازها و استعاره‌ها در موارد دیگر نیز وجود دارد. شیخ سپس در ضمن انتقاد از دیدگاه حشویه و اهل تناسخ درباره معنای این آیه، نظر خود را ابراز داشته و می‌گوید:

معنای گرفتن عهد و میثاق از ذریه آدم این است که خداوند عقل آنان را کامل کرد و در اثر کمال عقل همه اهل تکلیف، با توجه به صنع پروردگار، حدوث مخلوقات را ادراک کرده و فهمیدند که این حوادث و پدیده‌ها بدون پدید آورنده نخواهد بود. اهل تکلیف که از ذریه آدم ۷ بودند، این حقیقت را نیز دریافتند که صانع و پروردگار جهان شبیه و نظیر ندارد و چون صاحب نعمت است، سزاوار پرستش نیز می‌باشد (همان: ۴۷-۴۸).

### جمع‌بندی

از مقایسه اندیشه کلامی شیخ مفید با روایات در موضوعات مختلف به این مهم دست یافتیم که شیخ مفید تلاش می‌کند در تبیین و اثبات آموزه‌های کلامی از میراث حدیثی استفاده



کند. اما بهره‌مندی وی از روایات به معنای الزام و پذیرش وی نسبت به همه روایات نیست. وی در برخی موضوعات همچون اراده و مشیت، قدر و قضا، معنای تفویض، معنای استطاعت، افعال الاهی، بدا و معنای آن، با میراث حدیثی به صورت گزینشی و انتقادی برخورد می‌کند و از میان گزینه‌های به ظاهر متفاوت در روایات، یک رویکرد خاص را برمی‌گزیند. شاید علت گزینشی برخورد کردن شیخ مفید را بتوان در خود احادیث اهل بیت : جست‌وجو کرد که در موضوعاتی مانند قدر و قضا، اراده، معانی تفویض، استطاعت و رابطه آن با فعل انسان سنت واحدی وجود نداشته است.

علت دیگر به واسطه رویکرد خاص شیخ مفید به برخی از موضوعات کلامی بوده است. وی همچنین روایات معرفت فطری، عالم ذر و عالم ارواح را به دلیل اشکالات عقلی که به ظواهر آنها وارد است، تأویل می‌کند و در نهایت با مطرح کردن معرفت اکتسابی در مباحث توحیدی به خصوص معرفت خداوند، از میراث حدیثی و قول مشهور فاصله می‌گیرد.

۱۰۳



نظر

چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه

## کتاب نامه

۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۸۰ق)، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحيدرية.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق)، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، معجم مقاییس اللغة، تصحیح: هارون عبد السلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ابن کثیر (۱۹۶۶م)، البدايه والنهيه، رياض: مکتبة النصر.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: نشر دار صادر، الطبعة الثالثة.
۶. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: هلموت ریتز، بیروت: مکتبه العصریه، الطبعة الثالثة.
۷. بحر العلوم، سید مهدی (۱۳۶۳)، فوائد الرجالیه، تحقیق: محمد صادق بحر العلوم، تهران: مکتبه الصادق.
۸. برنجکار، رضا (۱۳۷۸)، کلام و عقاید، تهران: انتشارات سمت (دانشکده علوم حدیث).
۹. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تصحیح: محدث ارموی، قم: دارالکتب الاسلامیه، الطبعة الثالثة.
۱۰. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبد الرحمن عمیره، قم: انتشارات شریف رضی.
۱۱. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۷۶ق)، الصحاح، تصحیح: عطار، احمد عبدالغفور، بیروت: دارالعلم للملایین.
۱۲. حلی، ابن ادریس (۱۴۱۱ق)، سرائر، تحقیق: لجنة تحقیق: قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۱۳. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم: انتشارات فقاہت.
۱۴. خطیب بغدادی، احمد بن علی (۱۳۵۰ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۵. ذہبی، محمد بن احمد بن عثمان (۱۴۰۳ق)، سیر اعلام النبلاء، بیروت: مؤسسة الرساله.
۱۶. فقه الرضا (۱۴۰۶ق)، تحقیق: مؤسسه آل البيت، مشهد: انتشارات مؤسسه آل البيت.
۱۷. صدوق، محمد بن علی بن بابویه (۱۴۳۱ق)، الاعتقادات، قم: انتشارات دارالمفید (سلسله مؤلفات شیخ مفید).



۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸ق)، عیون اخبار الرضا، تحقیق: مهدی لاجوردی، تهران: انتشارات نشر جهان.
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، تهران: انتشارات اسلامیہ، چاپ دوم.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۴۳۱ق)، معانی الاخبار، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسۃ النشر الاسلامی.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۹ق)، الفہرست، تحقیق: جواد قیومی، قم: نشر فقہت.
۲۳. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تحقیق: ہاشم رسولی محلاتی، تهران: انتشارات المطبعة العلمیہ.
۲۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیہ، چاپ چہارم.
۲۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۳۱ق)، الارشاد، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۶. \_\_\_\_\_ (الف) (۱۴۳۱ق)، الامالی، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۷. \_\_\_\_\_ (ب) (۱۴۳۱ق)، المسائل السرویہ، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۸. \_\_\_\_\_ (ج) (۱۴۳۱ق)، الفصول المختارہ، قم: انتشارات دارالمفید.
۲۹. \_\_\_\_\_ (د) (۱۴۳۱ق)، النکت فی مقدمات الاصول، قم: انتشارات دارالمفید.
۳۰. \_\_\_\_\_ (هـ) (۱۴۳۱ق)، اوائل المقالات، قم: انتشارات دارالمفید.
۳۱. \_\_\_\_\_ (و) (۱۴۳۱ق)، تصحیح اعتقادات الامامیہ، قم: انتشارات دارالمفید.
۳۲. مفضل بن عمر (بی تا)، توحید المفضل، تحقیق: کاظم مظفر، قم: انتشارات داوری، چاپ سوم.
۳۳. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۲۹ق)، رجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: انتشارات جامعہ مدرسین.





فصلنامه علمی- پژوهشی فلسفه و الهیات  
سال هفدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۱

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology  
Vol. 17, No. 2, Summer, 2012

## نقش اجماع در اندیشه کلامی سید مرتضی

حیدر بیاتی\*

### چکیده

بر خلاف ادبیات متعارف، اجماع نه تنها در فقه کاربرد دارد، بلکه از نظر متکلمان، یکی از ابزارهای مهم استنباطات کلامی به شمار می‌رود. از جمله این متکلمان سید مرتضی می‌باشد. او توانست با پی‌ریزی اساسی و محکم برای اندیشه کلامی خود، از اجماع در بنای فکر کلامی خود بهره ببرد. به نظر او، اجماع ابزاری علمی - یقینی است که می‌تواند کاشف از قول امام معصوم باشد. اعتماد او به اجماع در بحث‌های کلامی سبب فاصله گرفتن وی از معتزله در بسیاری از مسائل کلامی شد. تلاش نگارنده بر این است که تبیینی از ماهیت اجماع، خصوصیات مختلف آن و اهمیت آن در اندیشه کلامی سید مرتضی ارائه دهد.

### کلیدواژه‌ها

سید مرتضی، اجماع، خیر متواتر، علم، عقل، معتزله.

ha.bayati@yahoo.com

\* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت : (پژوهشگاه قرآن و حدیث)  
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۴/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۱۸



۱۰۶

سال هفدهم، شماره ۶۶، تابستان ۱۳۹۱

## مقدمه

بررسی روش اندیشه‌ورزی هر اندیمشندی نقش بسزایی در روشن ساختن عمق اندیشه وی ایفا می‌کند. با شناختن روش‌ها و ابزارهای تفکر، گوشه‌های تاریک اندیشه یک متفکر روشن، و بسیاری از اشکالات برطرف می‌شود. سید مرتضی از بزرگ‌ترین متکلمان شیعه امامی در طول تاریخ به شمار می‌رود که سزاوار است اندیشه و روش‌شناسی او مورد بحث قرار گیرد. از جمله ابزارهایی که مورد اعتماد وی بوده، اجماع است. او با تکیه بر این دلیل و ابزار توانست از یک سو جایگزین خوبی برای خبر واحد، که حجیت آن را منکر شد، پیدا کند، و از سوی دیگر توانست با بهره‌گیری از اجماع، از اندیشه معتزلی در بسیاری از بحث‌های کلامی فاصله بگیرد.

سید مرتضی با انتخاب «علم» و «یقین» به عنوان پایه اساسی هر گونه ابزار پژوهشی و نپذیرفتن حجیت خبر واحد به علت غیر علمی و یقینی بودن آن، به دنبال منابع جایگزین رفت. مهم‌ترین خصوصیت این منابع جدید، علمی و یقینی بودن است. از جمله این منابع «اجماع» است. او با به کار بردن این ابزار در استنباطات کلامی توانست جایگزین خوبی برای خبر واحد انتخاب کند.

همچنین او با به کار بردن اجماع توانست از معتزله فاصله زیادی بگیرد. این واقعیت را می‌توان در بسیاری از اندیشه‌های کلامی وی یافت، از جمله بحث وعد و وعید، ایمان و کفر، احباط و موافات، عصمت پیامبران از صغائر، و دهها بحث دیگر که سید مرتضی به علت پیروی از برخی ابزارهای علمی، از جمله اجماع، با معتزله اختلاف نظر پیدا کرد. علت این اختلاف نظر، با این که معتزله هم از اجماع در برخی از بحث‌ها، بهره می‌بردند، در ادامه این مقاله بیان می‌شود.

نکته دیگر این که، سید با تکیه بر اجماع توانست ابزار مناسبی برای آشنائی با آراء کلامی امام غایب در عصر غیبت بیابد. به علت غیبت امام زمان (عج) و انقطاع ارتباط با ایشان در عصر غیبت، اجماع - با تبیینی که خواهد آمد - توانست روزه‌ای به سوی شناسایی نظرات ایشان در مسائل کلامی و غیر کلامی باز کند.

با توجه به مطالب بالا، اهمیت بحث از اجماع و نقش آن در اندیشه سید مرتضی نمایان می‌شود. پیش از شروع بحث، این نکته را باید یادآور شویم که گرچه نکاتی که گذشت، مخصوص اندیشه سید مرتضی نیست و آنها را می‌توان در شخصیت‌ها و دانشمندان دیگر رصد کرد، ولی با توجه به کاربرد فراوان اجماع در بحث‌های کلامی سید مرتضی،





تأثیرگذار بودن او در تاریخ کلام امامیه، ضرورت بررسی اندیشه‌ها و روش‌های کلامی او به عنوان شخصیت کلامی شاخص قرن چهارم و پنجم و سعی در دور کردن اتهام پیروی بی‌چون و چرای وی از معتزله به اندازه ممکن، اهمیت بررسی روش اجماع از نظر سید مرتضی روشن می‌شود.

### روش شناسی کلامی سید مرتضی

آنچه میان صاحب‌نظران معروف و مشهور می‌باشد، این است که عقل در منظومه فکری سید مرتضی از جایگاه ممتازی برخوردار است، اما این نکته را باید خاطر نشان سازیم که پیروی او از عقل و نتایج آن به این معنا نیست که تنها منبع و ابزاری که سید از آن بهره می‌برد، عقل بوده است، بلکه منابع دیگری مانند اجماع وجود دارد که ایشان آنها را در بررسی‌های کلامی خود به کار می‌برد. علت این امر، وجود خصوصیت مشترک میان عقل، اجماع و دیگر منابع معتبر مانند خبر متواتر است که آن خصوصیت مشترک علم‌آور بودن آنهاست. به نظر سید مرتضی علت پیروی از عقل و دیگر منابع معتبر، علم‌زا بودن آنهاست. در واقع «علم» چتر بزرگی است که هر منبعی که زیر آن واقع شود، حجیت پیدا می‌کند و از طرف دیگر هر منبعی که از آن خارج شود، از حجیت می‌افتد. بنابراین، به علت این که اجماع علم‌آور است، حجیت پیدا می‌کند و در مباحث کلامی می‌توان از آن بهره برد. برای تبیین این مطلب باید به بررسی اهمیت عقل و دیگر منابع از نظر سید مرتضی بپردازیم تا اهمیت اجماع از نظر وی مشخص شود.

### عقل و دیگر منابع معتبر

همان‌طور که گذشت، عقل از دیدگاه سید مرتضی از اهمیت بالایی برخوردار است. او دلالت عقل را از دلالت دیگر منابع قوی‌تر می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۸: ۷۰). به عقیده وی، هر خبری که با دلایل عقلی ناسازگار باشد مردود شمرده می‌شود (همان: ۲۴۶). این مطلب هنگام مراجعه به کتاب‌های کلامی سید کاملاً مشهود است. او در بحث‌های توحید، صفات، نبوت و حتی امامت و معاد از عقل به عنوان ابزار قطعی و یقینی (علمی) بهره می‌برد.

نگارنده به نوبه خود نسبت به این اظهار نظر درباره روش سید مرتضی موافق است؛ زیرا اهمیت عقل نزد او قابل انکار نیست، اما برای بررسی عمیق‌تر این مسئله و تلاش برای رسیدن به ژرفای اندیشه سید دو پرسش مطرح می‌شود:

پرسش اول: اعتماد سید مرتضی به عقل باعث می شود یک گام به عقب بازگشته و این سؤال را مطرح سازیم که علت اعتماد سید به عقل چیست؟ و به عبارتی دیگر، ریشه ارزش عقل در کجا نهفته است؟ و چرا سید به عقل اعتماد کامل دارد؟

پرسش دوم: آیا عقل تنها ابزاری است که سید مرتضی در مباحث کلامی از آن پیروی می کند، یا این که ابزارهای دیگری هم در کار است، که می توانند نتایج عقل را تأیید کنند، و یا در جاهایی که عقل توانایی ورود به آنها را نداشته باشد، آن ابزارها وارد عمل می شوند؟

پاسخ به این دو پرسش، ضمن بحث‌های زیر روشن می شود:

۱. ریشه اعتماد به عقل: با توجه به این که سید مرتضی به دنبال پایه‌ریزی ساختمانی فکری - کلامی محکم و استوار بوده، که از استحکام کافی برخوردار و احتمال متزلزل شدن آن بسیار ناچیز باشد، می‌بایست پایهٔ چنین ساختمان فکری از یقین، وضوح، اطمینان و استحکام لازم برخوردار باشد. سید مرتضی این پایه محکم را «علم» می‌دانست. در واقع «علم» اساسی‌ترین و پایه‌ای‌ترین مبنای اندیشه سید بوده است. او هر ابزاری که آدمی را به علم می‌رساند، می‌پذیرفت، اما از پذیرفتن هر ابزار فکری که به علم منجر نمی‌شود، خودداری می‌کرد. برای اثبات این مدعا و آشنایی با علت انتخاب «علم» به عنوان اساس اندیشه کلامی از سوی سید مرتضی، باید در ابتدا به تحلیل و بررسی مفهوم «علم» پردازیم.

مراد از «علم» چیست؟ آیا مراد از آن علم ریاضی، برهانی و یقینی بالمعنی الاخص است، یا یک معنای کاملاً متفاوتی مد نظر سید مرتضی بوده است؟ گزینه دوم صحیح است، زیرا سید مرتضی «علم» را به آنچه مستلزم سکون و آرامش نفس می‌شود، تعریف کرده است (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۱: ۲۰). مراد از سکون نفس این است که هرگاه عالم با شبهه‌ای در مورد آنچه که به آن علم دارد، روبه‌رو می‌شود، شک به خود راه نمی‌دهد و می‌تواند هر شبهه‌ای را رد کند (طوسی، بی‌تا: ۷۴). حالت سکون نفس در صورت ظن، شک یا تقلید تحقق نمی‌یابد، زیرا در این حالات همیشه طرف مقابل ممکن دانسته می‌شود، که در این صورت به جای این که استقرار، آرامش و سکون نفس پیش آید، تردید و دودلی در نفس راه پیدا می‌کند، ولی در صورت تحقق «علم»، طرف مقابل ممکن دانسته نمی‌شود، و به آن توجه نمی‌شود، بلکه تنها به طرف موافق نگاه می‌شود (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶: ۲-۳). البته این نکته را هم باید یادآوری کرد که «علم» بُعد روان‌شناختی ندارد؛ یعنی هرگونه سکون نفس «علم» نامیده نمی‌شود، بلکه سکون نفسی می‌تواند علم باشد که ناشی از دلیل باشد، به نحوی که عالم





بتواند هر شبهه‌ای را رد کند. این سکون نفس با اعتقاد جزمی ناشی از تقلید یا هر علت دیگر، که با کم‌ترین شبهه زایل می‌شود، تفاوت اساسی دارد. این مطلب را می‌توان از توضیحی که از شیخ که طوسی در بالا گذشت، استنباط کرد.

می‌توان ریشه اعتماد سید مرتضی به «علم» را در آموزه‌های قرآنی و حدیثی اهل بیت : یافت، مانند آیات نهی‌کننده از پیروی از غیر «علم»، از جمله آیه شریفه (ولا تقف ما لیس لک به علم) (الاسراء: ۳۶)، یا احادیث اهل بیت :، مانند روایت: «من دخل فی الایمان بعلم ثبت فیه، ومن دخل فیه بغیر علم خرج منه کما دخل فیه» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۷). در واقع احادیث دال بر نهی از «ایمان بدون علم» بسیار فراوان است که شاید به حد تواتر برسد. این امر می‌تواند توجیه مناسبی برای گرایش سید به «علم» باشد، و لزومی ندارد علت این گرایش را در اثرپذیری وی از معتزله دانست، زیرا منابع درون مذهبی برای راه‌یابی او به این مطلب کافی بود، گرچه ممکن است در برخی نقطه نظرات با معتزله همخوانی داشته باشد.

بنابراین، اساس و شالوده نظام کلامی سید مرتضی «علم» بوده است. او به دنبال برپا کردن نظامی فکری مبتنی بر «علم» بوده، که هیچ‌گونه ظن یا شک در آن راه نداشته باشد. بنابراین، می‌توان گفت: هر ابزاری که علم را باشد به نظر او حجیت دارد. البته باید یادآور شویم که این مطلب مخصوص سید مرتضی نیست، بلکه می‌توان آن را در متکلمان مکاتب دیگر مانند معتزله و حتی اشاعره نیز پیدا کرد، ولی به علت این که مباحث این مقاله بر بررسی اندیشه‌های سید مرتضی متمرکز می‌باشد، بنابراین در این مقاله به اندیشه‌های مکاتب دیگر به جز در صورت نیاز اشاره نمی‌شود.

با توجه به این مطالب می‌توان به پرسش اول بدین شکل پاسخ داد که علت توجه سید مرتضی به عقل، علمی و یقینی بودن این منبع فکری است، چون عقل، انسان را به نتایج علمی و یقینی می‌رساند و این امر سبب می‌شود که عقل ارزش علمی پیدا کند، و بتوان از آن در استنباطات کلامی بهره بُرد.

برای توضیح این مطلب، یعنی علم آور بودن عقل، به سه نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. سید مرتضی در تعریف عقل، آن را مجموعه‌ای از علوم (دقت شود) می‌داند که برای مکلف حاصل می‌شود (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۲۱؛ همو، ۱۴۱۰، ج ۱: ۴۲۴-۴۲۵ و ج ۲: ۳۲۲ و ج ۴: ۳۱). او تصریح می‌کند که هدف از به‌کارگیری عقل، خود عقل نیست، بلکه هدف، آن علمومی است که توسط عقل به دست می‌آیند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۲۱).

۲. از سوی دیگر، سید مرتضی در توضیح علمی بودن قیاس عقلی و تفاوت آن با قیاس



شرعی می گوید: «باید دانسته شود که حقیقت قیاس در عقل و شرع تفاوت نمی کند، بلکه این دو در احکامی که به علت باز می گردند، اختلاف دارند، زیرا علت عقلی موجب بوده و مؤثر به نحو ایجاب است، در حالی که علت سمعی چنین نیست. علت در قیاس عقلی باید معلوم (دقت شود) باشد، ولی در سمعی می تواند ظنی باشد» (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۶۷۰-۶۷۱).

۳. او در تبیین روش عقلی استدلال به شاهد بر غایب که در بیشتر استدلال‌های عقلی کلامی دخیل است، می گوید:

بدان، مراد از گفته ما درباره یک چیز: «او شاهد است»، این که او معلوم (دقت شود) است. و مراد از گفته ما: «او غایب است» این که او غیر معلوم است، زیرا ما تنها توسط آنچه معلوم (دقت شود) بوده بر آنچه غیر معلوم است، استدلال می‌نماییم. لازم نیست آنچه توسط آن استدلال می‌شود، مشاهده یا حاضر باشد، بلکه باید از آن جهت که بدان استدلال می‌شود، معلوم باشد (سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۱۳۵).

از مطالب بالا، نقش «علم» و یقین در ارزش دادن به عقل و قیاس عقلی دریافت می‌شود، زیرا به نظر سید مرتضی علت ارزش دادن به عقل و اعتماد به آن این که ما را به «علم» و یقین می‌رساند.

در پایان این بخش می‌توان گفت: بر خلاف آنچه معروف است که سید مرتضی متکلمی عقل‌گراست، یعنی شالوده‌اندیشه او عقل است، باید گفت: او پیش از این که عقل‌گرا باشد، علم‌گراست، به عبارت دیگر علم‌گرایی ریشه و شالوده عقل‌گرایی او است. با توجه به این مطلب، باب جدیدی گشوده می‌شود، که آیا در کنار عقل، ابزارهای علمی دیگری وجود دارد که بتوانند در استنباطات کلامی به کار آیند؟ پاسخ این پرسش در بخش بعدی می‌آید.

۲. ابزارهای علمی غیر عقلی: با توجه به مبنای علمی سید مرتضی، آیا به نظر او ابزارهای علمی دیگری در کنار عقل وجود دارند که بتوانند در بحث‌های کلامی کاربرد داشته باشند؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان به دو منبع و ابزار علمی دیگر اشاره کرد: خبر متواتر و اجماع.

## خبر متواتر

مهم‌ترین تقسیم خبر، تقسیم آن به «واحد» و «متواتر» است. در مورد خبر واحد نظریات مختلفی میان شیعه وجود دارد که مهم‌ترین نظریات به این شرح است:





**نظریه اول:** نفی امکان جعل حجیت برای خبر واحد می‌باشد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۴). این نظریه به ابن قبه رازی از متکلمان امامی قرن سوم نسبت داده شده است (نک: محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۴۱). طبق این نظر حتی امکان جعل حجیت برای خبر واحد هم نفی شده است.

**نظریه دوم:** امکان جعل حجیت برای خبر واحد منتها با شروطی خاص می‌باشد. این نظر از آن شیخ مفید است. او می‌پذیرد که خبر واحد مستلزم علم نیست و نمی‌توان تنها به آن اعتماد کرد، ولی با داشتن قرائن دال بر صدق راوی می‌توان بدان اعتماد کرد (شیخ مفید، ۱۴۱۴ الف: ۱۲۲). او در برخی از رسائل خود این قرائن را تبیین کرده است، که عبارتند از: موافقت با دلیل عقلی، تأیید عرف و وجود اجماع بر طبق مفاد خبر (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ب: ۴۴).

**نظریه سوم:** امکان جعل حجیت برای خبر واحد است، ولی دلیلی بر حجیت آن وجود ندارد. طبق این نظریه خبر واحد می‌تواند ویژگی تنبیه، آگاهی دادن، ترساندن و برانگیختن افراد برای تأمل و نظر در ادله داشته باشد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۴). این نظر سید مرتضی است که نتیجه عملی آن بی‌اعتمادی به خبر واحد است.

**نظریه چهارم:** مانند نظریه سوم است که جعل حجیت را برای خبر واحد امکان‌پذیر می‌داند، ولی با این تفاوت که دلیلی بر حجیت خبر واحد در فروع (فقه) وجود دارد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۰۰ و ۱۲۶).

علت اصلی نپذیرفتن حجیت خبر واحد از سوی سید مرتضی به عنوان یکی از منابع اعتقادی این است که خبر واحد مفید علم نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۳۶). در جای جای رسائل و کتاب‌های سید مرتضی می‌توان نمونه‌هایی از نپذیرفتن بسیاری از اخبار به دلیل خبر واحد بودن، پیدا کرد. حدیث «مَنْ رَأَى فَقْدَ رَأَى... الخ» (همان، ج ۲: ۱۳)، حدیث غسل دادن امام توسط امام بعدی (همان، ج ۳: ۱۵۵)، احادیث نسبت دادن بدا به خداوند (همان، ج ۱: ۱۱۷) و حدیث «لا تجتمع امتی علی خطأ» (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۲۷)، همگی از جمله احادیثی هستند که سید مرتضی تنها به دلیل خبر واحد بودن آنها را نپذیرفته است. از سوی دیگر، او قائل به حجیت خبر متواتر است، چون مفید علم است (همان، ج ۱: ۱۱). بنابراین، یکی از منابع استنباط عقاید خبر متواتر است.

## اجماع

آیا می‌توان از اجماع به عنوان ابزاری علمی در مباحث کلامی بهره گرفت؟

## پیشینه تاریخی اجماع

اجماع از نقطه نظر تاریخی، یک پدیده سنی است که در بستر تفکر اهل تسنن پدید آمد و

رشد و نمو یافت. در قرن دوم، رفته رفته اجماع به عنوان روشی برای دفاع از برخی آموزه‌های شیعی (مبلغی، ۱۳۸۱: ۲۷۱) یا برای رفع اختلاف میان امامیه وارد اندیشه شیعی شد. در برخی برهه‌ها، امامان شیعه دستور دادند که هنگام بروز اختلاف در نقل قول‌ها و روایات، به قول مجمع علیه تمسک جویند (صدوق، ۱۴۰۵: ۱۱۰).

با آغاز غیبت کبری، اجماع اهمیت بیشتری یافت، بدین علت نظریه پردازی درباره اجماع نزد شیعه در این دوره شروع شد. یکی از علت‌های این امر قطع ارتباط مستقیم شیعیان با امام معصوم ۷ در دوره غیبت کبری است. برای پرکردن این خلأ باید به فکر راهی جدید برای برقراری ارتباطی، گرچه ضعیف، با امام باشند و این راه اجماع بود.

بررسی تاریخ شیعه امامیه نشان می‌دهد که شیعه در طول تاریخ از روش‌های مختلفی برای ارتباط با ائمه : استفاده می‌کردند. در عصر حضور هر پرسشی که پیش می‌آمد که پاسخ آن را نمی‌دانستند، به مدینه یا مکه می‌رفتند تا پاسخ آن را از ائمه : دریافت کنند (برای نمونه نک: کلینی، ج ۱: ۶۲). هشام بن حکم در مناظره با ابو الهذیل علاف به صراحت به این روش اشاره می‌کند. او می‌گوید: «با تو به این شرط مناظره می‌کنم که اگر من بر تو فائق آمدم، باید از مذهب من تبعیت کنی، ولی در صورتی که تو مرا مغلوب ساختی، به امام رجوع می‌کنم (تا جواب را از او بپرسم)» (صدوق، ۱۴۱۴: ۴۳).

پس از شروع دوران خفقان، که حکومت‌ها تلاش کردند تا ائمه : را از راه‌های مختلف از توده مردم جدا سازند، مانند زندانی کردن آنان یا فرا خواندن آنان به پایتخت‌های مختلف دولت عباسی، مرو، بغداد و سامرا، راه دیگری برای ارتباط شیعه با ائمه : یعنی راه مکاتبات و مراسلات معمول شد (نک: کلینی، ج ۱: ۷۵). شیعیان با ارسال نامه به ائمه : با آنان ارتباط برقرار می‌کردند و پاسخ پرسش‌های خود را دریافت می‌کردند.

پس از غیبت صغری، ارتباط مستقیم شیعه با امام دوازدهم (عج) قطع گردید. در این دوره نقش و کلا که از زمان عصر حضور به خصوص از زمان حضرت تأثیرگذار بودند، کاملاً برجسته شد. آنان، که به نام نواب اربعه شناخته شدند، توانستند در طول هفتاد سال وسیله بسیار خوب و مطمئنی برای ارتباط شیعیان با امام باشند. آنان پرسش‌ها و مشکلات شیعیان را به آن حضرت منتقل می‌ساختند و پاسخ آنها را دریافت کرده و به شیعیان می‌رساندند (نک: نوبختی، ۱۴۰۵: ۹۰؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۷۳).

اما پس از شروع غیبت کبری در سال ۳۲۹، هر نوع ارتباط با امام قطع شد. شیعیان دیگر نمی‌توانستند با امام ملاقات کنند یا از راه نامه، نایب و وکیل ارتباط برقرار کرده و از نظرات امام در موارد مختلف اطلاع پیدا کنند. در این دوره، علمای شیعه امامیه به فکر یافتن





روش‌های جدیدی برای آگاهی از نظر امام غایب که در غیبت به سر می‌برد، افتادند، زیرا به عقیده شیعیان امام غایب زنده است. از سوی دیگر، شکی نیست که او از علمای این امت بلکه عالم‌ترین شخص در میان امت اسلامی است. به نظر امامیه، او رهبر مسلمانان و شخصیت بی‌همتایی است که نمی‌توان نظیری برای او پیدا کرد. همچنین او در میان امت حاضر و ناظر اعمال آنان است. به دلیل اعتقاد به عصمت آن حضرت، باید گفت که نظر او درباره همه مسائل چه در اصول و چه در فروع قطعاً با واقع مطابقت دارد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۰۵). بنابراین، شناختن نظر او در موارد مختلف وسیله بسیار خوبی برای شناختن دین می‌باشد. در واقع امام ۷ همانند گنجینه بسیار ارزشمندی است، که باید به هر نحوی به آن دست پیدا کرد. ولی از چه راهی می‌توان این مسئله مهم را عملیاتی ساخت؟ متکلمان امامی روش «اجماع» را پیشنهاد کردند تا از این راه بتوان از نظر امام زنده ولی غایب آگاه شد. گرچه متکلمان امامیه مبدع اصلی اندیشه اجماع نبودند، ولی آن را وسیله خوبی برای کشف قول امام غایب دانستند. در واقع، آنان توانستند از روش اجماع برای هدف جدیدی که مورد توجه ابداع کنندگان آن نبود بهره گیرند و این خودش یک ابداع به شمار می‌رود. سید مرتضی درباره این هدف جدید می‌گوید:

اگر پیامبر و امام ظاهر و متعین بود، می‌توان نظرها و گفته‌های آنها را از راه مشافهه یا تواتر شناخت، ولی اگر غایب و شخصیت او ناشناخته باشد، چون می‌دانیم که او هست و در میان ما حضور دارد، می‌توان گفته‌های او را از راه اجماع طائفه، که یقین (علم) داریم گفته‌های او در میان گفته‌های علمای طائفه مخلوط گشته، شناخت (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۱).

بنابراین، اجماع از نگاه متکلمان شیعه و سید مرتضی یکی از مهم‌ترین روش‌ها برای دست‌یابی به نظر امام معصوم و غایب است. البته، ناگفته نماند که علت دیگر روی آوردن آنان به اجماع، انکار حجیت خبر واحد است. این مسئله در مورد سید مرتضی نمود بیشتری می‌یابد، زیرا او حجیت خبر واحد را به هر شکلی انکار کرد و با از دست دادن چنین منبع بسیار غنی، روی آوردن به منابع جایگزین اهمیت بیشتری می‌یابد.

متقدمین از امامیه در دوره غیبت کبری، حجیت اجماع را مبتنی بر اسناد وظیفه‌ای به امام معصوم می‌دانستند، به این صورت که اگر اجماع علمای امامیه مخالف با واقعیت باشد، باید امام برای آگاه ساختن آنان وارد عمل شود و به هر نحوی آن اجماع را بشکند، در غیر این صورت سکوت امام دلیل بر رضایت وی می‌باشد. این نکته را رسی در مسائل رسیه هنگام

پرسش از سید مرتضی درباره حجیت اجماع بازگو کرد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۶۷). این روش به «اجماع لطفی» معروف و بعدها به شیخ طوسی نسبت داده شد، در حالی که قائلین به آن متقدم بر او بودند (مبلغی، ۱۳۸۱: ۲۸۲).

گزارش‌های به جا مانده از شیخ مفید نشان می‌دهد که او دلیل حجیت اجماع را دخول امام معصوم در میان اجماع‌کنندگان می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ (الف): ۱۲۱، ۱۴۱۴ (ب): ۴۵)، اما از ایشان بحثی درباره اجماع لطفی گزارش نشده است.

سید مرتضی همانند استادش اجماع را مبتنی بر دخول امام معصوم در میان اجماع‌کنندگان می‌دانست. او برای دستیابی به قول امام به روشی تمسک جست که به نظریه «دخول مجهول النسب» (مبلغی، ۱۳۸۱: ۲۸۶) شناخته شد.

شیخ طوسی بر نظریه «اجماع لطفی» پافشاری کرد، به صورتی که اگر قول حق بر علمای امامیه مخفی ماند، وظیفه امام معصوم است که آنان را از قول حق آگاه سازد، حتی اگر این مسئله باعث ظهور امام و مخالفت با تقیه شود. او انکار و جوب ظهور امام برای تبیین قول حق را مساوی با انکار حجیت اصل اجماع می‌دانست (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۳۱).

پس از آن دوره، اقوال و نظریه‌های مختلفی درباره اجماع پدید آمد، که تفصیل آن فرصت دیگری می‌طلبد (برای اطلاع بیشتر نک: نراقی، ۱۴۱۷: ۶۷۱؛ کاظمی، بی تا).

## سید مرتضی و اجماع

پیش از پرداختن به دیدگاه سید مرتضی درباره اجماع باید نشان داد که میان دیدگاه او درباره اجماع با دیدگاه معتزله در بسیاری از نقاط مهم و اساسی ناهم‌سویی دیده می‌شود. این ناهم‌سویی سبب می‌شود سید مرتضی که متهم به پیروی بی‌چون و چرا از معتزله است، از آنان در بسیاری از موارد فاصله بگیرد و مواضع مخالف با آنان اتخاذ کند. البته، وجود هم‌سویی میان آنان در برخی از نقاط را نباید نادیده گرفت. در ادامه به بررسی اجماع از نظر سید مرتضی و مقایسه آن با دیدگاه معتزله می‌پردازیم:

۱. از نظر سید مرتضی اجماعی که از نظر امام حکایت می‌کند، می‌تواند اجماع امت اسلامی یا به خصوص اجماع شیعیان باشد، زیرا همان‌طور که امام داخل در شیعیان است، داخل در امت اسلامی نیز می‌باشد. پس اگر نظر امام از ما مخفی گشت، می‌توان با تمسک به اجماع مسلمانان یا امامیه به هم‌خوانی نظر او با آنان پی برد (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۶۲۳). این روش، یعنی کشف نظر فرد غایب یا گروهی ناشناخته از راه اجماع مورد توجه معتزله قرار





گرفت. آنان از راه اجماع امت، نظر (اجماع) مؤمنان را هنگامی که نظر آنان ناشناخته بوده باشد، استکشاف می کنند (قاضی عبد الجبار، بی تا، ج ۱۷: ۱۶۷-۱۶۸؛ بصری، بی تا، ج ۲: ۱۲).

۲. از آنچه گذشت روشن می شود که اجماع از نظر سید مرتضی در حد ذات خود ارزشی ندارد، مگر به مقداری که کاشف از نظر امام معصوم باشد. بنابراین، هدف اصلی از شناختن اجماع، شناختن نظر امام است و اجماع وسیله ای بیش نیست. در واقع، اجماع دلیل مستقلی در برابر کتاب، سنت و عقل نیست، اما معتزله به اجماع نگاه استقلالی داشتند. آنان به اجماع امت یا اجماع مؤمنان (بنابر نظرهای متفاوت در این زمینه) به عنوان دلیلی مستقل در کنار کتاب، سنت و عقل می نگرستند. آنان به دلایلی از جمله حدیث «لا تجتمع امتی علی خطأ» (قاضی عبد الجبار، بی تا، ج ۱۷: ۱۶۰؛ بصری، بی تا، ج ۲: ۴) که مورد توجه معتزلیان از جمله معتزله بصره (که سید مرتضی متهم به پیروی از آنان است) مانند ابوعلی و فرزندش ابوهاشم جبائی بود (قاضی عبد الجبار، بی تا، ج ۱۷: ۱۷۱؛ ۱۸۰)، تمسک جستند تا برای اجماع ارزش مستقلی قائل شوند. سید مرتضی همه آن دلایل را مردود دانسته است (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۶۰۷-۶۲۵). او در مخالفت روشن با معتزله از جمله معتزله بصره، به صراحت ارزش ذاتی اجماع را رد می کرد. این اختلاف میان سید و معتزله بسیار بنیادی و اساسی است.

۳. چگونه می توان از راه اجماع به نظر امام غایب دست یافت؟ برای یافتن این راه حل معمولاً دو راه مطرح می شود:

راه اول: علمای هر فرقه، منحصر به تعداد معین و شناخته شده هستند و اقوال آنان مدون است و می توان اقوال همه آنان را مانند هر فرقه دیگر به دست آورد. از سوی دیگر امام برترین عالم مسلمان است و مانند هر یک از علمای امامیه میان ما حضور دارد، با مردم اختلاط داشته و با آنان زندگی می کند، گرچه او را نمی شناسند. بنابراین، اگر می توان اقوال همه علمای امامیه را به دست آورد، می توان قول امام را، مانند هر عالم امامی دیگر، هم به دست آورد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۱).

این راه حل با این اشکال روبه رو می شود که چگونه می توان اجماع امامیه را شناخت، حال که آنان در نقاط مختلف سرزمین اسلامی حضور دارند، به نحوی که نمی توان با همه آنها دیدار کرد و از قول آنها آگاه شد؟ و اگر برای اثبات اجماع به اقوال علمای شناخته شده بسنده شود، اجماع حجت نخواهد بود، زیرا امام داخل در زمره علمای شناخته شده نیست.

سید مرتضی در پاسخ به این سؤال می گوید: برخی از علوم بسیار بدیهی و روشن وجود

دارد که سرچشمه آن علوم مشخص نیست، مانند آگاهی ما از وجود کشوری به نام چین. اگر کسی از ما پرسد دلیل شما بر وجود چنین کشوری چیست؟ و چه کسی از بودن این کشور به شما خبر داده است؟ نمی‌توانیم پاسخ مشخصی بدهیم، ولی در عین حال، علم و یقین ما به وجود کشور چین پا بر جا می‌ماند. همچنین ما نسبت به اجماع همه علمای نحو بر این که فاعل مرفوع است، آگاهی داریم. در حالی که ما با همه علمای نحو دیدار نکرده‌ایم و اقوال همه آنان را نمی‌شناسیم. همچنین ما به اقوال ابوحنیفه و شافعی آگاهی داریم و می‌دانیم که همه حنفی‌ها و شافعی‌ها از آن اقوال پیروی می‌کنند، با این که ما همه حنفی‌ها و شافعی‌ها را ندیده‌ایم. اگر کسی در این علوم بدیهی و روشن شک کند به گروه سمیه (که منکر علم ناشی از هر خبر بودند) و سوفیست‌ها (که منکر مشاهدات بودند) ملحق می‌شود. بنابراین، می‌توان به اجماع همه علمای امامیه به طور یقین پی برد و نیازی به شناختن همه آنان وجود ندارد (همان، ج: ۱۱-۱۳، ج: ۲: ۳۶۷). این مسئله مستلزم آن است که ما به شناخت علمی و یقینی نسبت به قول امام معصوم دست یابیم. بنابراین، اجماع روش و ابزار علمی و یقینی برای شناخت قول امام در مسائل کلامی و غیر کلامی است.

سید مرتضی در ادامه می‌گوید:

ممکن است کسی اشکال کند: به علت این که شما شخص امام را نمی‌شناسید، ممکن است او مخالف قول علمای امامیه باشد، ولی شما از مخالفت آن حضرت آگاه نشوید.

در جواب می‌گوید:

اگر چنین است، پس ما در واقع علم به اجماع امامیه نداریم، زیرا شناختن قول امام مانند شناختن قول هر یک از علمای امامیه در تحقق اجماع دخالت دارد، حالا اگر ما از قول امام معصوم بی‌اطلاع باشیم، در حقیقت از اجماع امامیه بی‌اطلاع هستیم و چون ما ادعای علم به اجماع داریم، پس باید از قول امام هم آگاه باشیم (همان، ج: ۲: ۳۶۸؛ مفید، ۱۴۱۴ (ب): ۴۵).

اگر گفته شود: شاید یکی از علمای امامیه قول مخالف داشته، ولی به علت مشهور نبودن در گوشه‌ای از دنیا زندگی می‌کند و کتاب‌های زیادی تألیف نکرده، این امر باعث می‌شود که از قول او آگاه نباشیم. اگر چنین چیزی امکان داشته باشد، پس ممکن است که امام معصوم هم قول مخالف داشته باشد و ما از آن بی‌اطلاع باشیم. سید مرتضی در جواب می‌گوید:





عادت بر این جریان دارد که هر کسی قول مخالف داشته باشد، در انتشار آن می‌کوشد تا مردم از آن آگاه شده و از او پیروی کنند و این که کسی قول مخالفی داشته باشد و هیچکس از آن آگاه نباشد، به نحوی که آن قول در تاریخ به فراموشی سپرده شود، مخالف عادت است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۶۹).

البته، این راه حل یک شرط دارد و آن این که باید میان علمای امامیه افراد گمنام هم وجود داشته باشند، تا بتوان احتمال داد که امام معصوم میان آنان است، ولی اگر نام و نسب همه آنان معلوم و معروف باشد نمی‌توان دخول امام میان آنان را احراز نمود، زیرا شخصیت ایشان بر ما پوشیده است. بنابراین، باید میان اجماع‌کنندگان افراد مجهول‌الاسم و النسب (گمنام) باشند تا دخول امام معصوم میان آنان امکان‌پذیر شود. بدین دلیل این راه همان‌طور که گذشت به نام نظریه «دخول مجهول النسب» معروف است.

از سوی دیگر، اگر علمای امامیه بر یک قول اجماع کرده باشند و تنها یک یا چند عالم امامی شناخته شده مانند شیخ صدوق یا شیخ مفید با آن قول مخالفت کرده باشند، مخالفت آنان به اجماع ضرر نمی‌زند، زیرا می‌دانیم که آنها امام معصوم نیستند و چون تنها مخالفت امام معصوم با اجماع باعث سقوط آن از حجیت می‌شود، بنابراین مخالفت علمای شناخته شده لطمه‌ای به اجماع نمی‌زند.

این دو نکته پایانی به صراحت از گفته‌های سید مرتضی با توجه به جست‌وجویی که در آثار او انجام شده به دست نیامد، گرچه با مبانی او هم‌خوانی دارند، ولی می‌توان آنها را در گفته‌های علمای امامیه هم‌فکر با سید به دست آورد (نک: ابن ادریس، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۲۹-۵۳۰ و برای اطلاع بیشتر نک: نراقی، ۱۴۱۷: ۶۷۱).

راه دوم: اگر یکی از علمای امامیه با اجماع مخالفت کند و ما شخص او را شناسیم، از دو حال خارج نیست: یا این که آن فرد امام غایب معصوم نیست و در نتیجه مخالفت او با اجماع زیانی به آن نمی‌رساند و یا این که او خود امام غایب است و در این صورت باید شیعیان از نظر او آگاه شوند و نباید نظر او مخفی بماند، زیرا در صورتی که نظر درست از شیعیان مخفی بماند باید امام غایب آنان را نسبت به نظر درست آگاه سازد، حتی اگر این مسئله باعث ظهور امام و مخالفت با تقیه شود، چون جایز نیست شیعیان از شناختن قول حق - که در این فرض تنها در قول امام منحصر است - محروم بمانند (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۳۰).

بنابر گزارش شیخ طوسی، سید مرتضی این راه حل را قبول نداشت و خاطر نشان ساخت که ممکن است امام غایب بسیاری از علوم را نزد خود نگاه دارد و لزومی ندارد برای آگاه



ساختن مردم از آن علوم ظهور نماید، زیرا علت غیبت که از رفتار بد مردم سرچشمه می‌گیرد امام را وادار به غیبت کردند، بنابراین هر زبانی ناشی از غیبت که به مردم می‌رسد، ناشی از بدرفتاری خود آنان است و امام وظیفه‌ای در این حالت ندارد (همان، ج ۲: ۶۳۱، طوسی، ۱۴۱۱: ۹۷).

بنابراین، از نظر سید مرتضی، تنها راه حل اول، یعنی شناختن مستقیم قول امام معصوم از راه شناختن اقوال همه علمای امامیه قابل قبول است.

۴. پس از این که معلوم شد که اجماع به طور قطعی و علمی (به معنای آنچه باعث سکون و آرامش نفس می‌شود) از نظر امام غایب کشف می‌شود و چون می‌دانیم که امام معصوم نسبت به همه جزئیات دین چه در اصول و چه در فروع آگاهی تام دارد، بنابراین اجماع می‌تواند راه بسیار مناسبی جهت شناخت اصول و آموزه‌های کلامی گوناگون باشد و هیچ دلیلی بر منحصر کردن کاربرد اجماع در فروع (فقه) وجود ندارد، زیرا آگاهی امام معصوم به اصول یا فروع هیچ تفاوتی ندارد. علاوه بر این، کاشفیت اجماع از قول امام چه در اصول و چه در فروع، باز هم هیچ تفاوتی ندارد. البته، حجیت اجماع حد و مرزی دارد که در ادامه خواهد آمد.

۵. تنها حد و مرز حجیت اجماع در اعتقادات این است که به دور نینجامد؛ یعنی می‌توان بر هر آموزه دینی از راه اجماع استدلال کرد، مگر این که به دور منتهی شود. استدلال به اجماع برای اثبات وجود خداوند، یا برخی از صفاتی که برای اثبات نبوت و امامت (مانند علم، حکمت و صدق) ضروری می‌باشند، از موارد دور است؛ زیرا حجیت قول معصوم متوقف بر اثبات وجود خداوند و این صفات می‌باشد، بنابراین نمی‌توان از قول امام برای اثبات آن آموزه‌ها بهره برد، زیرا مستلزم دور است (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۶۲۶).

بنابراین، می‌توان با اجماع بر اعتقادات گوناگون مانند معرفت، قدر، حقیقت ایمان، رجعت، وعد و وعید و معاد استدلال کرد.

سید مرتضی پا را از این فراتر می‌گذارد و مدعی می‌شود که می‌توان از اجماع برای اثبات نبوت و حجیت قرآن بهره برد (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۶۲۶-۶۲۷) ایشان توضیح بیشتری برای این ادعای عجیب نمی‌دهند، ولی شیخ طوسی این مطلب را به این صورت توضیح می‌دهد که می‌توان چنین فرض کرد که امامت امام (قبل از اثبات نبوت پیامبر یا حجیت قرآن) از راه معجزه نه نص ثابت شود. در این صورت، می‌توان به قول امامی که حجیت قول او از راه معجزه ثابت شده است، برای اثبات نبوت پیامبر و حجیت قرآن تمسک کرد، زیرا در این





صورت حجیت قول امام ناشی از قول پیامبر (نص) نبوده، بلکه حجیت آن از راه معجزه اثبات شده است. آن امام می‌تواند به ما بگوید که فلان شخص، پیامبر از سوی خدا بوده و قرآن او حجت است. اگر قول آن امام به علت غیبت یا هر علت دیگری بر پیروان او مخفی شد، برای شناختن آن می‌توان به اجماع تمسک کرد (طوسی، ۱۴۱۷، ج ۲: ۶۳۴). بنابراین، می‌توان از اجماع برای اثبات نبوت و حجیت قرآن بهره برد. البته، معتزله نمی‌توانند از اجماع برای اثبات نبوت و حجیت قرآن بهره ببرند، زیرا دلیل آنان بر حجیت اجماع، آیات قرآنی و روایات نبوی است. بنابراین، اگر بخواهند از اجماع برای اثبات نبوت یا حجیت قرآن استفاده کنند، به دور صریح بر می‌خورند (سید مرتضی، ۱۳۴۸، ج ۲: ۶۲۷).

۶. نکته پایانی بسیار مهم این که حجیت اجماع مخصوص اجماع همه اعصار بر یک مسئله نیست، بلکه اجماع علمای یک عصر هم حجیت دارد، زیرا امام معصوم در هر عصر وجود دارد، و هیچ زمانی از او خالی نیست. بنابراین، اجماع هر عصر حجت می‌شود (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۳۵؛ همو، ۱۳۴۸، ج ۲: ۶۳۳). این نکته می‌تواند نقش کلیدی در تبیین و فهم ماهیت اجماع از نظر سید مرتضی داشته باشد، زیرا بنابر آن برای اثبات حجیت اجماع، لزومی ندارد اجماع علمای امامیه همه اعصار احراز شود، بلکه کافی است که اجماع علمای امامیه یک عصر محرز شود. با توجه به این مطلب، می‌توان چنین فرض کرد که اجماع عصر سید مرتضی می‌تواند حجت باشد، گرچه مخالفینی در عصرهای گذشته داشته باشند. تاکنون ارزش و حد و مرز کاربرد اجماع از نگاه سید مرتضی معلوم شد. اجماع از نظر او می‌تواند در کنار منابع علمی دیگر مانند عقل و خبر متواتر منبع مهمی برای استنباط مباحث کلامی باشد. دلیل اعتماد به اجماع داخل شدن آن زیر چتر «علم» است؛ یعنی علم به دخول امام معصوم در میان اجماع کنندگان.

از سوی دیگر، گرچه روش اجماع سید مرتضی در صورت و فرم ظاهری با اجماع معتزلی شباهت دارد، ولی به دلیل این که ماده و مصالح تشکیل دهنده آن با اجماع معتزلی اختلاف دارد، تفاوت بسیاری می‌یابد. در واقع، مهم‌ترین ماده تشکیل دهنده اجماع سید، قول امام معصوم شیعیان می‌باشد که معتزله به آن توجه نمی‌کنند. این مسئله سبب شد تا سید مرتضی در بسیاری از مباحث کلامی، که نمونه آن در اول مقاله گذشت، با معتزله و به خصوص معتزله بصره اختلاف نظر پیدا کند.

### نمونه‌هایی از کاربرد اجماع در اعتقادات

به‌رغم آنچه پیشتر بدان اشاره شد، شاید قبول کاربرد اجماع در اعتقادات (اصول) برای

برخی از خوانندگان دشوار به نظر برسد؛ زیرا معروف که اجماع تنها در فقه، نه در کلام و بحث‌های اعتقادی، کاربرد دارد. برای رفع این توهّم به نمونه‌هایی از کاربرد اجماع در اعتقادات که در کتاب‌ها و رسائل سید مرتضی آمده، اشاره می‌کنیم:

سید مرتضی به اجماع امت بر مطالب زیر استدلال کرده است:

۱. یکسان بودن احکام بهشتیان و دوزخیان. بنابراین اگر ثابت شود که بهشتیان مکلف نیستند، عدم تکلیف دوزخیان نیز ثابت می‌شود (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۱۳۴).
  ۲. یکسان بودن معارف اهل آخرت (همان: ۱۳۸).
  ۳. ایمان مستوجب پاداش دائمی است (همان، ج ۱: ۱۴۸).
  ۴. کسی که وارد بهشت شود و در آن استقرار یابد، هرگز به جهنم نمی‌رود (همان: ۱۵۰).
  ۵. نبود حیات در فلک و کواکب پیرامون آن (همان، ج ۲: ۳۰۳).
  ۶. دائمی بودن عقاب کفر (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۰۰).
  ۷. خداوند مستحق صفت ظالم، کاذب و کافر نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۹۲).
  ۸. کفار بدون شک معاقب هستند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۰۵؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۷).
  ۹. خدا راضی به کفر، شتم اولیاء و تکذیب پیامبران خود نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۲).
  ۱۰. کسی که کبائر را حلال می‌داند، کافر است (همان: ۱۵۵).
  ۱۱. کافر نبودن مرتکب کبیره. اما مخالفت خوارج، متأخر از اجماع است، بنابراین مخالفت آنان آسیبی به اجماع نمی‌رساند (همان: ۱۵۶).
  ۱۲. خداوند جواهر را معدوم (فانی) ساخته و سپس آنها را اعاده می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۵).
  ۱۳. پیامبر ۹ شفاعت پذیرفته شده‌ای در امت خود دارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۰۵؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۵۰).
  ۱۴. استحقاق عقاب به علت ارتکاب فعل قبیح (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۹۸).
  ۱۵. سقوط عقاب پس از توبه (همان: ۳۲۰).
  ۱۶. اثبات عذاب قبر (همان: ۵۲۹).
  ۱۷. اجماع مانع از اثبات امامت بالنص برای حضرت علی ۷ پس از عثمان (یعنی به عنوان خلیفه چهارم) می‌باشد (همان: ۴۵۲).
  ۱۸. عمومیت تکلیف به معرفت برای همه مکلفین، حتی معصومین (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۹۲).
  ۱۹. حضرت علی ۷ به باطل ادعای امامت نکرد (همان، ج ۲: ۱۸۸).
  ۲۰. درست بودن برداشت امامیه از حدیث: «هذا امامکم من بعدی» (همان، ج ۲: ۱۹۷).
- همچنین سید مرتضی به اجماع امامیه بر مطالب زیر استدلال کرده است:





۱. افضل بودن پیامبران نسبت به فرشته‌ها (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۱۰۹؛ ۲۸۴، ج: ۲، ۱۵۶).
۲. اثبات رجعت (همان، ج: ۱، ۱۲۵-۱۲۶؛ ج: ۳، ۱۳۶-۱۳۸).
۳. شناختن امامت ائمه: ایمان و انکار آن کفر و رجوع از ایمان می‌باشد (همان، ج: ۲، ۲۵۲).
۴. هر کس امامان را زیارت کند آنان او را می‌بینند و صدای او را می‌شنوند (همان، ج: ۱، ۲۰۸).
۵. حضرت فاطمه ۳ افضل زنان است (همان، ج: ۳، ۱۴۸).
۶. حضرت علی ۷ بهترین فرد امت پس از پیامبر ۹ است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۹۱).
۷. کافر بودن محاربین حضرت علی ۷ (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۴۹۵).
۸. جاهل به ولایت حضرت علی ۷ مرتد است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۲۲۵).
۹. کفر کسانی که با امامیه در اصول مانند توحید، عدل، نبوت و امامت مخالفت می‌کنند (همان، ج: ۳، ۲۷۱).

همچنین سید مرتضی به اجماع بدون این که مشخص سازد که آیا مراد او اجماع امت یا خصوص امامیه است، بر موارد زیر استدلال کرده است:

۱. خالص بودن پاداش بهشت از هر شائبه‌ای (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۸۵).
۲. وجوب وجود یک امام در هر عصر (همان: ۴۱۲، ۴۱۴، ۴۳۰).
۳. وجوب عصمت امام (همان: ۴۳۵).

مخالفت سید مرتضی با اجماع: با توجه به مطالب پیش گفته درباره اجماع، کاشفیت آن از قول امام معصوم غایب ۷ و کاربردهای آن در اعتقادات، نمی‌توان تصور کرد که سید مرتضی مخالف با اجماع باشد، بلکه ایشان حتی جرأت مخالفت با اجماع را هم ندارد، زیرا مخالفت با اجماع بنابر مبنای گذشته او مساوی با مخالفت صریح با قول امام معصوم می‌باشد. بدین دلیل هنگام وجود اجماع امامیه بر یک مسئله، سید مرتضی از آن قول پیروی می‌کند و به راحتی با همه شاخه‌های معتزله، بصری‌ها و بغدادی‌ها بلکه با همه متکلمان دیگر مذاهب مخالفت می‌کند.

البته، ممکن است گاهی او از وجود اجماع غفلت کرده باشد. این امر به اعتراف خود سید در یک مسئله فقهی اتفاق افتاده و سبب شده تا او پس از توجه به وجود اجماع، از نظر قبلی خود که مخالف با اجماع بوده است، صرف نظر کند. او در جوابات المسائل الموصیلات الثانية قائل به حرمت ربا میان پدر و پسر شد (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج: ۱، ۱۸۱-۱۸۵)، سپس در الانتصار پس از اشاره به نظر خود در موصیلات، به اجماع امامیه بر نفی ربا میان پدر و پسر توجه کرده و از نظر قبلی خود رجوع می‌کند. او در این باره می‌گوید: «ثم لَمَّا تَأَمَّلْتُ ذَلِكَ، رَجَعْتُ عَنِ هَذَا الْمَذْهَبِ، لِأَنِّي وَجَدْتُ أَصْحَابَنَا مُجْمَعِينَ عَلَى نَفْيِ الرِّبَا بَيْنَ مَنْ ذَكَرْنَاهُ، وَغَيْرِ مُخْتَلِفِينَ فِيهِ»

فی وقت من الاوقات. واجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة» (سید مرتضی، ۱۴۱۵: ۴۴۲).  
بنابراین، با توجه به احتمال عدم توجه سید مرتضی به برخی از اجماع، اگر کسی ادعای اجماع کرد و سید مرتضی با این اجماع مخالفت کرد، باید در نسبت دادن نظر مخالف با اجماع به سید احتیاط کرد، زیرا ممکن است مخالفت ایشان با اجماع برگرفته از بی‌اطلاعی وی از آن بوده باشد.

## جمع‌بندی

نتایجی که از بحث‌های پیشین می‌توان گرفت، عبارتند از:

۱. «علم» و یقین اساسی‌ترین پایه تشکیل دهنده ساختمان فکری سید مرتضی است. او پیش از آن که عقل‌گرا باشد، علم‌گرا بوده است. این مطلب روزنه‌ای به روی وی باز کرد تا بتواند از منابع علمی دیگر مانند اجماع و خبر متواتر در بحث‌های مختلف از جمله بحث‌های کلامی بهره بگیرد.
۲. «اجماع» بهترین روش برای آگاهی از نظرات و اقوال امام معصوم غایب است. با این روش می‌توان به‌طور علمی و یقینی از اقوال ایشان در حال غیبت آگاه شد.
۳. روش کشف قول امام توسط اجماع از راه تتبع و شناخت اقوال همه علمای امامیه می‌باشد، نه از راه «اجماع لطفی» که مورد تأکید شیخ طوسی بوده است.
۴. اجماع نه تنها در فقه کاربرد دارد، بلکه می‌تواند در کلام نیز نقش مهمی ایفا کند. این مطلب را می‌توان در نمونه‌هایی که پیش از این گذشت به وضوح دید.
۵. توجه سید مرتضی به اجماع در بحث‌های کلامی، سبب دور شدن ایشان از معتزله در بسیاری از مسائل کلامی گردید.
۶. از نکات مهمی که در فهم و درک ماهیت اجماع از نظر سید مرتضی نقش اساسی دارد، این است که اجماع علمای امامیه یک عصر حجت است و لزومی ندارد اجماع همه امامیه محرز شود.

۱۲۳



نقش

نقش اجماع در اندیشه کلامی سید مرتضی

## کتابنامه

۱. ابن ادريس، ابو جعفر محمد بن منصور حلی (۱۴۱۰ق)، کتاب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، تصحیح: لجنة التحقیق، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، الطبعة الثانية.
۲. ابن ملاحمی، رکن الدین خوارزمی (۱۳۸۶)، کتاب الفائق فی اصول الدین، تصحیح: ویلفرد مادلونگ، مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین - آلمان.
۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. بصری، ابو الحسین محمد بن علی بن الطیب، (بی تا) المعتمد فی اصول الفقه، تصحیح: خلیل المیس، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۵. سید مرتضی، علی بن الحسین موسوی (۱۴۱۵ق)، الانتصار، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۸ق)، تزیه الانبیاء والائمة (ع)، تصحیح: فارس حسون کریم، بی تا.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۱ق) الذخيرة، تصحیح: سید احمد حسینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۴۸) الذریعة الى اصول الشریعة، تصحیح: ابوالقاسم گرجی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تصحیح: سید مهدی رجایی، قم: دارالقرآن الکریم.
۱۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، تصحیح: سید عبدالزهراء خطیب، قم: مؤسسه اسماعیلیان، الطبعة الثانية.
۱۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تصحیح: محمد رضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۱۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری (۱۴۱۴ق)، اوائل المقالات، تصحیح: ابراهیم انصاری، بیروت: دار المفید.
۱۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۴ق)، التذکرة باصول الفقه، تصحیح: مهدی نجف، بیروت: دار المفید.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه قمی (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات فی دین الامامیة، تصحیح: عصام عبد السید، بیروت: دارالمفید.
۱۵. طوسی، محمد بن الحسن (بی تا)، الرسائل العشر، تصحیح: استاد دانش پژوه، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق-۱۳۷۶)، العدة فی اصول الفقه، تصحیح: محمدرضا انصاری قمی.



۱۷. — (۱۴۱۱ق) الغيبة، تصحيح: عبادالله طهرانى و على احمد ناصح، قم: مؤسسة المعارف الاسلامية.
۱۸. قاضى عبد الجبار (بى تا)، المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، ج ۱۷، (الشرعيات)، اشرف على احيائه: د. طه حسين، بى نا.
۱۹. كاظمى، اسدالله تسترى (بى تا)، كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع، ناشر: مؤسسه آل البيت (ع).
۲۰. كلينى، محمد بن يعقوب (بى تا)، الكافي، تصحيح: على اكبر غفارى، تهران: دار الكتب الاسلامية.
۲۱. مبلغى، احمد (۱۳۸۱)، «نگرشى تاريخى به اجماع»، مجله فقه، سال نهم، ش ۳۱-۳۲.
۲۲. محقق حلى (۱۴۰۳ق)، ابوالقاسم جعفر بن حسن همدانى، (۱۴۰۳ق) معارج الاصول، تصحيح: محمد حسين رضوى، قم: انتشارات مؤسسه آل البيت (ع).
۲۳. نراقى، احمد (۱۴۱۷ق- ۱۳۷۵)، عوائد الايام، تصحيح: مركز الابحاث والدراسات، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
۲۴. نوبختى، ابوسهل (۱۴۰۵ق)، التنبيه فى الامامة (ضمن كتاب اكمال الدين شيخ صدوق)، تصحيح: على اكبر غفارى، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



## جریان‌شناسی اصحاب حدیث از ابتدای شکل‌گیری تا دوران اقتدار اشاعره

علی امیرخانی\*

### چکیده

جریان فکری موسوم به اصحاب حدیث یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری در سده‌های نخستین و از رقیبان جدی امامیه بوده است. نوشتار حاضر دوره‌های مختلف اهل حدیث از شکل‌گیری تا اوج و سپس اضمحلال نسبی در دوران آل بویه که هم‌زمان با مدرسه کلامی امامیه در بغداد است و نیز تطورها و رویدادهای تاریخی آنان را با روش بررسی تاریخ اندیشه بررسی کرده است و ضمن اشاره به مهم‌ترین شاخصه‌های اعتقادی آنان و رهبران پرنفوذ هر دوره، به این نتیجه می‌رسد که جریان اصلی اهل حدیث، علاوه بر تعبد بر آثار نقلی و بسنده کردن بر معانی ظاهری و مخالفت سرسختانه با کلام و تأویل، به گمان خویش با مجهول دانستن کیفیت و بدعت دانستن پرسش از آنها از محذور «تشبیه»، «تجسیم» و «جبر» بر حذر بودند. با این حال در عرض جریان اصلی اهل حدیث، دو گرایش فکری دیگر حضور داشتند: یکی گرایش ظاهرگرایان افراطی که از اتهام تجسیم، تشبیه و جبر پرهیز نداشتند و بیشتر با عنوان کنایی «حشویه» شناخته می‌شدند و دیگری گرایش حدیث‌گرایان متمایل به تأویل و کلام، که هر دو طیف مورد طرد و انکار جریان اصلی حدیث‌گرایان بودند.

### کلیدواژه‌ها

اهل اثر، اصحاب حدیث، حشویه، تأویل، تشبیه و تجسیم.





## مقدمه

منظور از «اهل حدیث» گروهی از عالمان مسلمان با روش و منش و با نگرش اعتقادی خاص هستند که در احکام فقهی و حلال و حرام و نیز در برخورد با معارف دینی منابع نقلی را زمینه اصلی مطالعات خود قرار داده بودند و در تاریخ فرهنگ اسلامی به عنوان یکی از دو گرایش اصلی در فقه اهل سنت در سده‌های نخستین، در مقابل اصحاب رأی (کسانی که مروج کاربرد شیوه‌های اجتهاد الرأی در استنباط فقهی بوده‌اند) شهرت یافتند (خطیب، ۱۹۷۱: ۶ و ۷؛ و نیز نک: پاکچی، ۱۳۷۹ (الف)، ج ۹: ۱۱۳)؛<sup>۱</sup> نه مطلق کسانی که به نصوص اسلامی و حدیث عنایت و توجه داشتند؛ زیرا چه بسا بتوان گفت اولین جریان عام فکری در اسلام جریان نص‌گرایی و توجه به احادیث بوده است، اما مشخص است که نص‌گرایی در آغاز بیش از آن‌که یک مکتب کلامی باشد، یک بینش و زمینه فرهنگی بوده است که اندیشه‌های گوناگونی از آن برآمده است (نک: سبحانی، ۱۳۷۴، ۲۰۷). از همین بستر جریان‌های متعددی رویداد و به تدریج جریانی به صورت یک اندیشه مستقل با میزهای تعریف شده درآمد و در آغاز با نام اصحاب «اثر» و سپس با عنوان «اصحاب حدیث» ثبت شد.

اصحاب حدیث مخالف سرسخت علم کلام و مدافع جدی سنت‌گرایی و عمل به نصوص و ظواهر هم در حوزه مباحث عقیدتی و اصول و هم در عرصه مباحث فقهی و فروع بودند و از این رهگذر مخالفت سرسختانه‌ای با فرقه‌های کلامی به ویژه امامیه و معتزله داشتند. برای بررسی نوع رویارویی فکری امامیه با اهل حدیث در مدارس کلامی کوفه و بغداد لازم است نخست اهل حدیث، جریان‌شناسی شوند و دوره‌های مختلف تاریخی آنان تبیین گردد.

مقاله پیش‌رو در واقع پیش‌درآمدی است برای بررسی مناسبات فکری و اعتقادی اهل حدیث در دوره‌های مختلف با امامیه در مدارس کلامی کوفه تا بغداد. از این‌رو، تلاش شده دوره‌های مختلف اهل حدیث و فراز و فرودهای تاریخی آنان از ابتدا تا افول که هم‌زمان با پایان مدرسه کلامی امامیه در بغداد است در قالب چهار دوره تاریخی تبیین شود:

۱. دقیق‌تر آن است که گفته شود اصحاب فقه «ظاهری» به جهت آن‌که مخالف جدی رأی و قیاس بودند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۳۶۲)، در تقابل حقیقی با اصحاب رأی بوده‌اند نه اصحاب حدیث (نعمه، ۲۰۰۲: ۴۱۹)، به جهت آن‌که حتی متعصب‌ترین فقیهان شناخته شده از اصحاب حدیث نیز هیچ‌گاه کاربردی محدود برای عقل و رأی را انکار نکرده‌اند، همان‌گونه که تندروترین فقیهان رأی‌گرا نیز هرگز خود را مُجاز به مخالفت با احادیث ثابت و معتبر ندانسته‌اند. از این‌رو، ترسیم مرزی دقیق میان این دو گروه چندان آسان نخواهد بود (نک: پاکچی، ۱۳۷۹ (ب)، ج ۹: ۱۳۷).





دوره اول: دوران شکل‌گیری اهل اثر از منصور عباسی تا مأمون (۱۴۳-۱۹۸)؛ دوره دوم: دوران از مأمون تا متوکل عباسی (۱۹۸-۲۳۲)؛ دوره سوم: دوران طلایی متوکل تا ظهور آل بویه (۲۳۲-۳۳۴) و دوره چهارم: دوران افول نسبی در زمان آل بویه (۳۳۴-۴۴۷).

### ۱. دوره اول: دوران منصور عباسی تا مأمون (۱۴۳-۱۹۸)

ریشه‌های ابتدایی شکل‌گیری اهل حدیث را پایان ماجرای تاریخی منع کتابت حدیث<sup>۱</sup> تشکیل می‌دهد که در آغازین سال‌های سده دوم هجری و با دستور عمر بن عبدالعزیز (۹۹-۱۰۱) به کارگزارانش در مدینه و دیگر شهرها شکل گرفت و در پی آن پیروان مکتب خلفا به جمع‌آوری و کتابت آثار باقی‌مانده از رسول خدا و اصحابش اقدام کردند (نک: عسگری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۵۱-۵۶). البته، به رغم آن‌که در دوران عمر بن عبدالعزیز منع کتابت حدیث برداشته شد، اما با مرگ زود هنگام او امر تدوین آثار ناتمام ماند تا این‌که از سال ۱۴۳ق و در دوران منصور عباسی (۱۳۹-۱۵۸) به طور گسترده تدوین حدیث آغاز شد؛ به عبارت دیگر پیش از این دوران، احادیث به صورت شفاهی و سینه به سینه نقل می‌شد (ذهبی، ۱۴۱۳، الف، ج ۱۳: ۹). در این دوران بود که ابن جریج در مکه و سعید بن ابی عروب و حماد بن سلمه و دیگران در بصره به تدوین احادیث همت گماشتند (همان).

البته، گویا لغو ممنوعیت نگارش حدیث در اوایل قرن دوم نتوانست برخی از آثار سوء این ممنوعیت را برطرف سازد، زیرا تعدادی از علمای عامه به دلایل گوناگون از جمله طرح پرسش‌های تقدیری و فرضی و رویارویی با مسائل جدیدی که سابقه‌ای نداشتند، برای استنباط مسائل فقهی به رأی و قیاس (اجتهاد الرأی) پناه آورده بودند. این گروه از سوی جناح غالب سنت‌گرا، با تعبیر کنایی «اصحاب رأیت» خوانده می‌شدند و از آن‌جا که این گروه هنوز از چنان موقعیتی برخوردار نشده بودند تا جناح غالب خویش را در تقابل با آنان نیازمند نامگذاری خاصی ببینند، از این رو سنت‌گرایان - که از امتیاز حمایتی حاکمیت و همراهی عمومی توده‌های اجتماعی برخوردار بودند - با نام خاصی شناخته نمی‌شدند، اما نیاز روزافزون به فقهی نظام‌مند و برخوردار از ساختار قانونمند، به مرور زمان شرایط را به زیان سنت‌گرایان تغییر داد. همچنین ناتوانی روزافزون آنان در پاسخ‌گویی به نیازهای

۱. بعد از وفات پیامبر اکرم ﷺ نه تنها نوشتن و نقل احادیث ممنوع شد، بلکه برخی از احادیث نوشته شده توسط خلیفه اول، سوزانده شد (نک: عسگری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۴۶) و بعد از او نیز خلیفه دوم سه نفر از صحابه، یعنی ابن مسعود، ابودرداء و ابومسعود انصاری را به جرم نقل احادیث از پیامبر اسلام ﷺ زندانی کرد (ذهبی، بی‌تا (الف)، ج ۱: ۷).

اجتماعی، به زودی جایگاه اصحاب «أرأیت» را در محافل علمی مستحکم ساخت، به طوری که دیگر در برابر آنان به جناح غالب، «اصحاب اثر» اطلاق می شد (نک: پاکچی، ۱۳۷۹ الف)، ج ۹؛ ۱۱۴؛ همو، ۱۳۷۹ ب)، ج ۹؛ ۱۲۷-۱۲۹).

مرکزیت گرایش فکری اهل اثر در دوره اول با حجاز به ویژه مدینه و با محوریت مالک بن انس (م ۱۷۹) بود. در مکه نیز اثرگرایان برجسته‌ای چون سفیان بن عیینه (م ۱۹۸) حضور داشتند. در عراق، هم در کوفه که اهل رأی به رهبری ابوحنیفه (م ۱۵۰) حضور داشتند<sup>۱</sup> و هم در بصره که موطن اصلی معتزلیان بود اثرگرایان مهمی حضور داشتند. رهبر اثرگرایان کوفه سفیان ثوری (م ۱۶۱) بود و از برجستگان اثرگرای بصره نیز می شود از ابن ابی عروب (م ۱۵۶)، حماد بن زید (م ۱۷۹) نام برد. در شام اوزاعی (م ۱۵۷) و در مصر لیث بن سعد (م ۱۷۵) و در خراسان عبدالله بن مبارک مروزی (م ۱۸۱) رهبری فکری این جریان را بر عهده داشتند (ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۷؛ ۱۰۷؛ ذهبی، ۱۴۱۳ ب)، ج ۹؛ ۵۲۵).

البته اثرگرایان دوره نخست گاهی در آثار برجای مانده اختلاف داشتند، چنان که مالک تنها سنت برجای مانده در مدینه را سنت تأیید شده از سوی پیامبر و تنها اجماع علمای مدینه را حجت می دانست، در حالی که لیث بن سعد در مصر آثار و سنت‌های به جامانده در دیگر مناطق را حجت می دانست و بر آنها اعتماد می کرد (قاضی عیاض، بی تا، ج ۱؛ ۶۰).

گرچه شکل گیری ابتدایی جریان فکری موسوم به اهل اثر در مقابل جریان فکری اصحاب رأیت در درگیری‌های فقهاتی و اجتهادی پدید آمد، اما شیوه غالب اثرگرایان در برخورد با دیگر معارف دینی نیز پذیرش باورهای مأثور و منقول از سلف با تکیه خاص بر ظاهر الفاظ و پرهیز از تأویل و نپیوستن در مجادلات کلامی بوده است. درباره اندیشه‌های اعتقادی اثرگرایان دوره نخست، نوشته مستقلى به جا نمانده است، اما اعتقادات و موضع گیری آنان در آثار اصحاب حدیث دوره‌های بعد نقل شده است. مؤلفه‌های اعتقادی مشایخ اهل اثر در این دوره در چند محور اصلی خلاصه می شود که از نظرگاه آنان پیروی بی چون و چرا و بی کم و کاست از آن «سنت» و مخالفت با هر یک از آنها «بدعت» و «اتباع الهوی» است که بر اساس آن، مخالفین را با عنوان کلی «اهل البدع» یا «اصحاب الاهواء» و حتی در برخی موارد مخالفت با آنها را «کفر» (برای مثال نک: خلال، ۱۴۱۵، ج ۴؛ ۲۲ و ج ۵؛ ۱۲۱) می خواندند. مهم ترین مؤلفه‌های اعتقادی آنان عبارتند از:

۱. در معنای ایمان در رد بر مرجئه معتقد بودند: «الایمان قول و عمل، یزید و ینقص».

۱. در کوفه منازعات علمی اهل رأی با اهل اثر به ویژه میان سفیان ثوری و ابوحنیفه رونق داشت (ابن عدی، ۱۴۰۹، ج ۷؛ ۵-۶؛ خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۳؛ ۴۰۶).





۲. مؤمن با ارتکاب گناه کبیره کافر نمی‌شود و شفاعت پیامبر ۹ شامل مرتکبین کبیره می‌شود. این شاخصه اعتقادی اهل اثر در رد بر دیدگاه خوارج بود.

۳. «الایمان بالقدر، خیرّه و شرّه، حُلوه و مُرّه و کُلُّ من عندالله»، این اعتقاد بنیادین آنان در رد بر «قدریه» بود که معمولاً از غیلانیه یاد می‌کردند.

۴. «الایمان بصفات الله كما وُصف بها نفسُه بلا زیادة و نقصان»، در رد بر منکرین صفات یا کسانی که صفات را بر معنای غیرظاهری تأویل می‌کردند. پیروان جهنم بن صفوان بر این اندیشه شناخته می‌شدند و از این‌رو اثرگرایان اساساً معتقدان به این اندیشه را به تجهم متهم می‌کردند.

۵. در بحث صفات بر دو مسئله خاص بسیار تأکید داشتند: الف) مسئله رؤیت الاهی و این که خداوند در آخرت دیده می‌شود و مسئله غیر مخلوق بودن قرآن و این که قرآن کلام خداست، نه خالق است و نه مخلوق.

۶. و تأکید بر چند مسئله جزئی دیگر همچون: تبعیت از حاکم، «الصلاة خلف کل برّ و فاجر»، «الصبر تحت لواء السلطان جائز أم عادل» (نک: اعتقادنامه سفیان ثوری در لالکائی، بی تا، ج ۱: ۱۵۱-۱۵۴ و فهرست موضوعات کتاب السنه خلال و عبدالله بن احمد).

پیدااست اهل اثر در این دوره در همه موضوعات یاد شده با معتزلیان مخالفت بنیادین داشتند، چون آنان بر اساس شاخصه‌های عقیدتی اهل اثر، هم منکر قدر و تفویضی و هم منکر صفات و اهل تأویل‌اند، هم قرآن را مخلوق می‌دانند، هم در اصل «منزلة بین المنزلتین» مرتکب کبیره را غیر مؤمن می‌دانند و شفاعت پیامبر را شامل آنها نمی‌پندارند و هم بر اساس اصل امر به معروف و نهی از منکر خروج بر حاکم ظالم را جایز می‌دانند و به تعبیر دیگر با اصل «الصبر تحت لواء الحاکم» مخالفت دارند.

از سوی مقابل، اثرگرایان از جانب مخالفان به دلیل اکتفا به ظواهر در مباحث صفات به مشبه و مجسمه و به دلیل اعتقاد به قضا و قدر به جبرگرایی متهم شدند. از این‌رو، برخی از رهبران اثرگرای این دوران چون مالک بن انس تلاش کردند برای رفع اتهام تشبیه و تجسیم در مسئله صفات به ویژه صفات خبری مجهول بودن کیفیت را مطرح سازند تا به گونه‌ای از محذور تشبیه و تجسیم رهایی یابند.

## ۲. دوره دوم: از مأمون تا متوکل عباسی (۱۹۸-۲۳۲)

دوره دوم اهل حدیث با روی کار آمدن مأمون عباسی در سال ۱۹۸ آغاز می‌شود که مخالف اهل حدیث و از طرفداران اندیشه اعتزال (رقیب فکری اهل حدیث) بود. مرکزیت جریان فکری اهل حدیث در دوره دوم از حجاز و مدینه به محیط عراق و بغداد منتقل شد.

بغداد در اوائل سده سوم با ورود شخصیت مهمی چون شافعی (م ۲۰۴) و سپس با ظهور شخصیتی چون احمد بن حنبل (م ۲۴۱)، یکی از مراکز اصلی اصحاب حدیث شد. دست کم دو رخداد مهم و بنیادین در دوره دوم برای اثر گرایان به وجود آمده است: الف) محدود شدن مفهوم حدیث در سنت پیامبر ﷺ و ب) ماجرای محنت.

## ۱.۲. محدود شدن معنا و قلمرو حدیث در قول و فعل و تقریر پیامبر ﷺ

مقصود اثر گرایان از آثار باقی مانده از پیشینیان مفهومی اعم از حدیث بوده و افزون بر احادیث منقول از پیامبر اسلام ﷺ، روایاتی که از گفتار و کردار صحابه حکایت دارد را نیز دربر می گرفت و در عصر تابعین، افزون بر حدیث نبوی و گفتار و کردار صحابه، گفتار و کردار تابعین هم بسان آینه‌ای از سنت نبوی موضوعیت یافته بود و مورد توجه قرار می گرفت (نک: پاکتچی، ۱۳۷۹ (الف)، ج ۹: ۱۱۴). اما با گذشت زمان و در اثر انتقاداتی که از سوی جناح اهل رأی بر اصحاب اثر وارد می شد، به مرور دامنه حجیت آثار مورد بررسی جدی سنت گرایان قرار گرفت و کم کم به این نتیجه رسیدند که با وجود احادیث منقول از رسول خدا ﷺ - ولو احادیث مرفوع - وجهی برای حجیت اقوال دیگران باقی نمی ماند، تا این که با ظهور شافعی، شرایط تا اندازه‌ای برای سنت گرایان تسهیل شد (نعمه، ۲۰۰۲: ۲۴۸ و نک: پاکتچی، همان، ج ۹: ۱۱۷).

شافعی با مذاهب گوناگون فقهی به ویژه با اهل رأی آشنایی داشت و در محیط عراق چگونگی تمسک به ادله - اعم از کتاب، سنت، اجماع و نیز کاربرد رأی - را بازبینی کرد، به طوری که در مقایسه روش او با اصحاب حدیث متقدم، اختلاف زیر بنایی به چشم می خورد. او با ارائه تعریفی مضیق از سنت، که فقط قول، فعل و تقریر پیامبر را دربر می گیرد، سنت نبوی را مفسر ظواهر قرآن دانست و سنت صحابه و تابعین یا به اصطلاح «آثار» را از این امر خارج ساخت. وی همچنین احادیث مرفوع از پیامبر ﷺ را هم بر آثار صحابه و تابعین، حتی بر آثار شیخین مقدم می داشت و در این خصوص با سنت گرایان متقدم همچون مالک و اوزاعی مخالف بود. این برداشت شافعی از سنت و برخورد نظری او با آثار، در واقع نقطه عطفی مهم در بازگشت از اثر گرایی به معنای عام آن، به پیروی از احادیث نبوی بود (پاکتچی، همان: ۱۱۸).

این نگرش جای خود را در میان سنت گرایان سده سوم باز کرد و شافعی با این کار اختلاف اصحاب حدیث و اهل رأی را کمتر کرد و موفق شد تا حدی میان هر دو روش جمع نماید. به تعبیر احمد بن حنبل، پیش از شافعی اهل رأی، اهل حدیث را لعن می کردند و اهل حدیث، اهل رأی را تا این که شافعی میان دو گروه آشتی برقرار کرد (قاضی عیاض، بی تا،



ج ۱: ۹۵). پس از شافعی، احمد بن حنبل نیز با تأثیر از او، آثار باقی مانده از رسول خدا ﷺ را «سنت» و تمسک به آثار اصحاب رسول و ترک بدعت و نیز ترک مرأ و جدال در دین و عقیده را «اصول سنت» دانست (ابن ابی یعلی، بی تا، ج ۱: ۲۴۱).

## ۲.۲. دوران محنت

از رویدادهای مهم اهل حدیث در دوره دوم محنتی است که در دوران مأمون عباسی آغاز و تا زمان متوکل ادامه داشت. مأمون در ترویج اندیشه‌های کلامی معتزله (یعنی اندیشه رقیب اهل حدیث) و در مواردی تحمیل اعتقادات آنان بر جامعه و بر کارگزاران حکومتی بسیار کوشید. یکی از مصادیق مهم آن ماجرای ترویج اندیشه خلق قرآن بود که در سال ۲۱۲ق اظهار شد<sup>۱</sup> (طبری، ۱۳۸۷، ج ۸: ۶۱۹). مأمون در سال ۲۱۸ق در نامه‌ای به اسحاق بن ابراهیم خزاعی (حاکم بغداد) خواستار امتحان علما، محدثین، قضات و کارگزاران حکومت در باب قرآن شد و دستور داد کسانی که بر نظریه مخلوق بودن قرآن شهادت ندادند، آنان را به استدلال بر مخلوق بودن قرآن راهنمایی کند و سپس اقرار بگیرد (همان).

سپس در نامه دوم نام هفت تن از اصحاب حدیث<sup>۲</sup> از جمله یحیی بن معین<sup>۳</sup> (م ۲۳۶) را به طور ویژه ذکر کرد و از اسحاق بن ابراهیم خواست تا آنان را پیش او بفرستد تا خودش از آنان درباره خلق قرآن پرسش کند که همه آنان بر مخلوق بودن قرآن اقرار کردند (همان، ج ۸: ۶۳۴). سپس در نامه دیگری ضمن استدلال بر مخلوق و حادث بودن قرآن با لحنی تندتر بیان کرد: «کسی که معتقد به غیرمخلوق بودن قرآن باشد، حظی از دین نبرده و حقیقت توحید را درک نکرده است» (همان، ج ۸: ۶۳۶-۶۳۷). اسحاق نیز عده‌ای از فقها، محدثین و کارگزاران<sup>۴</sup> را جمع کرد و درباره اعتقاد به خلق قرآن پرسید و پاسخ‌های مختلف آنان را



۱۳۲

سال هفدهم، شماره ۶۶، تابستان ۱۳۹۱

۱. و همچنین در این سال مأمون اندیشه افضلیت امام علی ۷ بر خلفا را مطرح کرد (طبری، ۱۳۸۷، ج ۸: ۶۱۹).
۲. «منهم محمد ابن سعد كاتب الواقدي وابومسلم مستملي يزيد بن هارون ويحیی بن معین و زهير بن حرب ابو خيثمة واسماعيل بن داود و اسماعيل بن ابي مسعود و احمد بن الدورقي، فاشخصوا اليه، فامتنعهم وسألهم عن خلق القرآن، فأجابوا جميعاً ان القرآن مخلوق...» (همان، ج ۸: ۶۳۴).
۳. ابوزكريا يحيى بن معين از بزرگان اهل حدیث بغداد است (ذهبی، بی تا، ج ۴: ۴۱۰).
۴. واحضر أبا حسان الزیادی وبشر بن الوليد الکندي وعلی بن ابي مقاتل والفضل ابن غانم والذیال بن الهيثم وسجاده والقواریری واحمد بن حنبل و قتيبة وسعدويه الواسطي وعلی بن الجعد وإسحاق بن ابي إسرائيل وابن الهرش وابن عليه الاکبر ويحیی بن عبد الرحمن العمری وشيخا آخر من ولد عمر بن الخطاب - كان قاضي الرقة- وأبا نصر التمار وأبا معمر القطيبي ومحمد بن حاتم بن ميمون ومحمد بن نوح المضروب وابن الفرخان، وجماعه منهم النضر بن شميل وابن علی بن عاصم وابوالعوام البزاز وابن شجاع وعبدالرحمن بن

برای مأمون فرستاد. مأمون دستور به تنبیه شدن برخی، زندانی شدن عده‌ای و استتابه عده‌ای دیگر داد و تصریح کرد که در صورت نپذیرفتن، گردنشان زده شود (همان، ج ۸: ۶۴۰-۶۴۳). بعد از نامه عتاب‌آمیز مأمون ظاهراً همه آنان از نظرشان بازگشته و اندیشه خلق قرآن را پذیرفتند به جز چهار نفر: احمد بن حنبل، سجاده<sup>۲</sup>، قواری<sup>۳</sup> و محمد بن نوح. اسحاق بن ابراهیم دستور داد این چهار نفر را بر آهن بستند و فردای آن روز دوباره از آنان در مورد خلق قرآن پرسش کرد. این بار سجاده و پس از او قواری به خلق قرآن اقرار کردند و آزاد شدند، اما احمد بن حنبل و محمد بن نوح بر اندیشه خود پافشاری کردند و شکنجه شدند (همان، ج ۸: ۶۴۴).

پس از مرگ مأمون و در زمان برادرش معتصم عباسی (۲۱۸-۲۲۷) نیز همین رویه ادامه داشت و به همان اندازه که معتزلیان در دربار حکومتی نفوذ داشتند، اصحاب حدیث در مضیقه و تحت فشار بودند. معتصم در بغداد ساکن بود و از ابن ابی دؤاد<sup>۴</sup> معتزلی (م ۲۴۰) بسیار متأثر بود (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۳۶۵؛ ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۲۱۲). در سال ۲۲۰ق در حضور او سه روز متوالی میان احمد بن حنبل و ابن ابی دؤاد مناظره‌ای انجام گرفت که در آخر به احمد بن حنبل شلاق زده شد.<sup>۵</sup>

پس از معتصم، واثق (۲۲۷ - ۲۳۲) به خلافت رسید. او نیز بسیار بر مخلوق بودن قرآن

→ اسحاق، فادخلوا جميعاً علی إسحاق... (طبری، همان، ج ۸: ۶۳۷).

۱. برخی فقط جواب دادند: «القرآن کلام الله لیس بخالق»، برخی مثل احمد بن حنبل گفتند: «هو کلام الله لا ازید علیها»، عده‌ای نیز پذیرفتند که قرآن مجعول است، اما از به کار بردن لفظ «مخلوق» امتناع ورزیدند و برخی هم بر مخلوق بودن اقرار کردند (نک: همان، ج ۸: ۶۳۷-۶۳۹).

۲. الحسن بن حماد معروف به سجاده (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۳۰۶).

۳. عبیدالله بن عمر القواری بصری ساکن بغداد (همان، ج ۱۰: ۳۱۹).

۴. احمد بن ابی دؤاد معتزلی، قاضی القضاة معتصم و واثق از طرفداران امتحان‌علما به اندیشه خلق قرآن بود (همان، ج ۴: ۳۶۵).

۵. آن گونه که گزارش شده است در حین مناظره، ابن ابی دؤاد از ابن حنبل پرسید: آیا خداوند توانایی دارد با محمد ۹ نیز مانند موسی ۷ تکلم کند؟ احمد جواب مثبت داد، سپس پرسید: اگر با پیامبرش تکلم کند، آن کلام قدیم است یا نه در حین تکلم، حادث شده است؟! در این هنگام احمد از پاسخ ظفره می‌رود و می‌گوید: من متکلم نیستم و مذهب من حدیث است. در این هنگام معتصم به خشم می‌آید و به او می‌گوید: مناظره و مجادله می‌کنی اما هنگامی که باید پاسخ بگویی و دلیل بیاوری می‌گویی من متکلم نیستم؟! سپس دستور داد او را گرفتند و تازیانه زدند تا اقرار بر حدوث قرآن کرد (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۴۷۲؛ ذهبی، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۱۱: ۲۴۸-۲۵۰؛ ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۶: ۴۴۵). البته، برخی از نقل‌ها با اندکی تفاوت بیان می‌شود (نک: جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۶۹).





تأکید ورزید و بر مخالفین اندیشه خلق قرآن و محدثین سخت گرفت. واثق حتی برخی از علمای دیگر بلاد را برای امتحان به بغداد کشاند، برای مثال ابو یعقوب بویطی مصری<sup>۱</sup> (م ۲۳۱) را فرا خواند و از او در مورد خلق قرآن پرسش کرد و بعد از آن که او از جواب دادن امتناع ورزید، به زندانش انداخت که در همان جا مرد (سبکی، بی تا، ج ۲: ۱۶۵-۱۶۶). همچنین واثق به قضات دستور داد شهادت کسانی که خلق قرآن را قبول ندارند را نپذیرد و نیز در ماجرای آزادسازی اسرای مسلمین از امپراطوری روم، تنها فدیة کسانی را بپردازند که اعتقاد به خلق قرآن دارند و فدیة برای آزاد سازی بقیة اسرا که معتقد به خلق قرآن نبودند را پرداخت نکرد، بلکه دستور داد گردن آنان را بزنند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۹: ۱۴۱). در زمان واثق، عده‌ای در بغداد به جلوداری احمد بن نصر خزاعی<sup>۲</sup> (م ۲۳۷) و با تحریک برخی از بزرگان اهل حدیث چون یحیی بن معین اقدام به شورش و قیام علیه واثق و نظریة خلق قرآن کردند، اما بلافاصله او و همراهانش دستگیر شدند و به سامرا نزد واثق منتقل شدند. واثق نیز پس از استماع نظر احمد بن نصر در مورد قرآن و نیز رؤیت خداوند در قیامت دستور داد گردنش را زدند و به گوشش نوشته‌ای آویزان کردند که: «هذا رأس الکافر المشرك الضالّ احمد بن نصر...» (همان، ج ۹: ۱۳۹).

در دوران سه خلیفه عباسی (مأمون، معتصم و واثق)، به همان میزان که اندیشه اعتزال رشد و اعتلا یافت، اندیشه نص گرای و حدیث گرای مورد فشار و هجمه قرار گرفت و رجال معتزلی، بسیاری از امور حکومت داری و قضاوت را بر عهده گرفتند. از این رو، اصحاب حدیث سه خلیفه عباسی مذکور را به منزله خارجی از دین تلقی می کردند و با آنان معامله زندیق می کردند؛ همان گونه که ابن قتیبہ دینوری که از شاگردان مطرح اسحاق بن راهویه (م ۲۳۸) است، خاتمه کتاب الامامة و السياسة را با سرزنش از آنان به پایان رسانده است (ابن قتیبہ، ۱۴۱۰، ج ۲: ۲۳۱).

### ۳. دوره سوم: از متوکل تا آل بویه (۲۳۲-۳۳۴)

پس از مرگ واثق به سال ۲۳۲، متوکل عباسی (م ۲۴۷) به خلافت رسید. او مانند برادرش واثق در خصوص اندیشه خلق قرآن سخت گیر نبود، و از طرفی شیوخ محدثین را بر حدیث خوانی و اظهار سنت تشویق می کرد و مردم را از جدال و بحث در خصوص اندیشه

۱. یوسف بن یحیی بویطی از بزرگترین شاگردان مصری ابن ادریس شافعی (سبکی، بی تا، ج ۲: ۱۶۲).

۲. احمد بن نصر بن مالک بن هیشم خزاعی. جدش مالک بن هیشم نقیب عباسی‌ها بود؛ از این رو احمد نیز جایگاه اجتماعی مناسبی در بغداد داشت (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۳۸۲).



خلق قرآن نهی می‌کرد و بر تقلید و تسلیم بر قول شیوخ فرا می‌خواند (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۳). از این‌رو، با روی کار آمدن او، ماجرای محنت از شدت و حدت افتاد و کم‌کم از حساسیت آن کاسته شد. متوکل در قبال اندیشه خلق قرآن در واقع، سه موضع متفاوت در سه مرحله داشته است:

در مرحله اول کسانی که در دوران محنت به دلیل عدم اعتقاد به اندیشه خلق قرآن در زندان بودند را آزاد کرد و در نامه‌ای خطاب به همه کارگزارانش در بلاد اسلامی، خواهان عدم مناظره و مباحثه در خصوص قرآن شد (یعقوبی، بی‌تا، ج ۳: ۲۰۹).

مرحله دوم پس از سال ۲۳۴ق آغاز شد که سیاست متوکل در قبال معتزله، به روشنی تغییر می‌کند. او صریحاً از قول به خلق قرآن نهی کرد و کسانی را که بر این اندیشه دعوت می‌کردند تهدید کرد (ذهبی، ۱۴۱۳(ب)، ج ۱۳: ۳۱ به بعد). علما، فقها و محدثین را بر مرکز خلافت اسلامی (سامرا) فرا خواند و آنان را اکرام کرد و جایگاهشان را بالا برد و دستور داد که برای مردم حدیث «رؤیت خداوند» و احادیث صفات که در رد بر اندیشه اعتزال است را بخوانند (همان)؛ از این‌رو عبدالله بن ابی شیبه<sup>۱</sup> (م ۲۳۵) مجلسی برپا کرد و برای حدود سی هزار نفر حدیث می‌خواند. همچنین در مجلس برادر او عثمان بن ابی شیبه<sup>۲</sup> (م ۲۳۹) هم، همین اندازه جمع می‌شدند و حدیث می‌خواندند (سیوطی، بی‌تا: ۳۷۳). اما مرحله سوم مبارزه متوکل با اندیشه اعتزال و خلق قرآن از سال ۲۳۷ق آغاز شد که غضب و خشم خود بر معتزله را آشکارتر ساخت و در قبال آنان سیاست تشدید را اتخاذ کرد؛ برای مثال، ابن ابی دؤاد را از قضاوت برکنار کرد و به جای او یحیی بن اکثم<sup>۳</sup> (م ۲۴۳) را گماشت، سپس ابن ابی دؤاد و برادرش را به زندان انداخت و سرانجام بعد از اخذ مبلغی، آزادشان کرد، ولی آنان را به بغداد تبعید کرد که هر دو در همان‌جا درگذشتند (طبری، ۱۳۸۷، ج ۹: ۱۸۸-۱۸۹؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۳۱۵-۳۱۶). همچنین متوکل عباسی در این مرحله بر کارگزارانش نامه نوشت و بار دیگر از قول به خلق قرآن ممانعت کرد و بیان کرد که اگر کسی درباره علم کلام تکلم کند یا معتقد باشد قرآن مخلوق است، به زندان می‌افتد و مردم را به اشتغال در خصوص قرآن و سنت فرمان داد (ابن کثیر، همان، ج ۱۰: ۳۱۶).

۱. ابوبکر عبدالله بن محمد بن ابراهیم معروف به ابن ابی شیبه از نزدیکان احمد بن حنبل و اسحاق بن راهویه است. بخاری، مسلم و ابن ماجه و برخی دیگر از او روایت نقل کرده‌اند (ذهبی، بی‌تا (الف)، ج ۲: ۴۳۲).
۲. ابوالحسن عثمان بن محمد الکوفی، که بخاری از او بسیار حدیث نقل کرده است (ذهبی، همان، ج ۲: ۴۴۴).
۳. ابو محمد یحیی بن اکثم بن محمد بن قطن، از عبدالله بن مبارک، عبدالله بن ادریس، سفیان بن عینه و کعب بن جراح روایت نقل کرده است. کسانی چون بخاری و ابوحاتم رازی از او سماع حدیث داشته‌اند (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۱۴: ۱۹۵).





سیر روی گردانی از معتزله و روی آوری بر محدثین و فقها بعد از متوکل هم ادامه پیدا کرد. او به سال ۲۴۷ درگذشت و منتصر عباسی (۲۴۸-۲۴۷) جایگزین او شد و این روند در زمان او نیز ادامه داشت. همچنین سیاست مخالفت با اعتزال و تشیع در دوران مستعین (۲۴۸-۲۵۲) و معتز عباسی (۲۵۲-۲۵۵) نیز ادامه یافت، برای مثال معتز فرمان داد عده‌ای از قضات به اتهام معتزلی یا شیعی بودن، از سامرا به بغداد تبعید شوند (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۲: ۵۶). در این دوره که دوره طلابی اهل حدیث است رویدادهای مهمی اتفاق افتاده است:

### ۱.۳. محور قرار گرفتن احمد بن حنبل

متوکل با روی آوردن به اهل حدیث<sup>۱</sup> و تقویت مذهب آنان و کناره‌گیری از معتزلیان مورد تقدیر اهل حدیث قرار گرفت، به حدی که در مدحش او را محی السنه نامیدند (سبکی، بی تا، ج ۲: ۵۴) و حتی او را در رتبه ابوبکر و عمر بن عبدالعزیز نشانده و در حق او گفتند: «الخلفاء ثلاثة؛ ابوبکر الصديق يوم الردة، عمر بن عبدالعزیز فی رد المظالم والمتوکل فی إحياء السنه» (خطب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۸۰؛ سیوطی، بی تا: ۳۷۳). او احمد بن حنبل را پس از آزادی از زندان، به سامرا فراخواند و او را در نزد خویش جا داد و مقامش را بسیار گرامی داشت، به حدی که کسی را بر منصبی نمی‌گماشت مگر آن که با احمد مشورت می‌کرد. برای مثال، انتصاب یحیی بن اکثم به جای ابن ابی دؤاد با مشورت و موافقت احمد بن حنبل انجام گرفت (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۰: ۳۳۵-۳۴۰). مؤلفه‌های فکری و اعتقادی احمد بن حنبل به سبب پایداری‌اش در ماجرای محنت (ابن ابی یعلی، بی تا، ج ۱: ۱۳-۱۷) و نیز به دلیل حمایت همه جانبه دستگاه حکومتی از او، بسیار مورد توجه اهل حدیث قرار گرفت، به طوری که مبانی فکری و اعتقادی او بسان اندیشه رسمی اهل حدیث پس از او درآمد. به دو نمونه از نقش تأثیرگذار احمد در ذیل اشاره می‌شود:

### ۱.۱.۳. تربیع

از رویدادهای معرفتی اهل حدیث بغداد در دوره سوم که احمد بن حنبل در آن نقش بسزایی دارد، پذیرش رسمی خلافت امام علی ۷ و مشروع بودن حکومت آن حضرت است. مشایخ اهل حدیث در بغداد، عثمانی مذهب و به مشروعیت خلافت امام علی ۷ معتقد نبودند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۱۸). همان‌طور که در برخی دیگر از مناطق همچون حمص (شام) گرایش عثمانی وجود داشت (ذهبی، بی تا (ب)، ج ۱: ۲۴۰). مشایخ اهل حدیث حجاز درباره

۱. او اولین خلیفه‌ای است که از امام شافعی پیروی کرد (سیوطی، بی تا: ۳۸۰).

عثمان و امام علی 7 سکوت می کردند (خلال، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۷۲). در مقابل آنان، حدیث گرایان کوفه همچون سفیان ثوری<sup>۱</sup>، گرایش شیعی داشتند؛ یعنی نه تنها خلافت امام علی 7 را مشروع می دانستند، بلکه امام را بر عثمان مقدم می داشتند (ذهبی، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۷: ۲۴۱ و ۲۵۲؛ ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۷۸ و ج ۲: ۵۸۸). گرایش مشایخ اهل حدیث بصره در اواخر سده دوم نه شیعی بود و نه عثمانی؛ یعنی خلافت امام علی 7 را مشروع می دانستند اما معتقد بر تفضیل امام علی 7 بر عثمان نبودند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۲۱۸).

احمد بن حنبل که خود مانند اکثر مشایخ اهل حدیث بغداد، گرایش عثمانی داشت و خلافت حضرت را فتنه می دانست (همان: ۲۱۸)، تفکر خود و اهل حدیث را نسبت به امام علی 7 تعدیل کرد و با پذیرش تربیع و مشروعیت خلافت امام علی 7<sup>۲</sup> با گرایش عثمانی غالب اهل حدیث بغداد و دیگر نقاط به مخالفت برخاست، همان گونه که با مطرح کردن افضلیت سه خلیفه نخست بر امام علی 7 (خلال، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۴۱ و ۳۷۴؛ ابن ابی یعلی، بی تا، ج ۱: ۱۴۶) با گرایش شیعی اهل حدیث کوفه به مخالفت برخاست. با تلاش احمد اندیشه تربیع و پذیرش خلافت امام علی 7 به عنوان خلیفه چهارم - حتی در محیط حجاز، شام، خراسان و مصر - گرایش اکثریت اهل حدیث شد (نک: جعفریان، ۱۳۷۹: ۱۶۴ - ۱۷۵).

### ۲.۱.۳. سخت گیری بیشتر با متکلمین و اهل تأویل

احمد در مقایسه با مشایخ اهل اثر، بر خورد سخت گیرانه تری با علم کلام و رویکرد تأویلی اتخاذ کرد، به حدی که استفاده از روش اهل کلام حتی برای دفاع از آموزه ها و معتقدات اهل سنت را هم جایز نمی دانست (ابن ابی یعلی، بی تا، ج ۱: ۳۳۴). وی علاوه بر مخالفت با متکلمان، با حدیث گرایانی که در مسئله اسماء و صفات و نیز در مسئله خلق قرآن و رؤیت الاهی متمایل به تأویل بودند، رفتاری تند از خود نشان داد، برای مثال، حسین کرایسی (م ۲۴۸) به رغم آن که معتقد بود قرآن غیر مخلوق است و فقط الفاظ آن را مخلوق می دانست، مورد انکار احمد بن حنبل قرار گرفت (ذهبی، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۱۲: ۷۹؛ همو، بی تا (ب)، ج ۱: ۵۴۴)، نیز حارث محاسبی (م ۲۴۳) صوفی حدیث گرا، چون به تعبیر ذهبی «تکلم فی شیء من الکلام» مورد طرد احمد قرار گرفت و از ترس طرفداران او مخفی شد و هنگامی که از دنیا رفت، فقط چهار نفر بر او نماز گزاردند (ذهبی، بی تا (ب)، ج ۱: ۴۳۰)، همچنین احمد با عبدالله بن

۱. حتی نعمان بن ثابت (ابوحنیفه) از اهل رأی کوفه نیز گرایش شیعی داشت و امام علی را بر خلیفه سوم مقدم می داشت (ذهبی، بی تا (ب)، ج ۲: ۵۸۸؛ ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۳۳).
۲. به نقل از احمد بن حنبل: «من لم یربع بعلي في الخلافة فهو أصل من حمار اهله» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۴: ۴۳۸ و ۴۷۹، ج ۳۵: ۱۹).





سعید بن کلاب برخورد بسیار تندی داشت (ذهبی، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۱۴: ۳۸۰؛ ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۹۱).

### ۲.۳. رویکرد تشبیهی و تجسیمی

تأکید احمد بن حنبل بر ظواهر آیات و احادیث و جدیت او در نپذیرفتن تأویل و معانی مجازی، سبب پیدایش رویکرد افراط آمیزی در میان برخی اصحاب حدیث شد، به طوری که هیچ ابایی از نقل آثار و احادیث تشبیهی و تجسیمی نداشتند، برای مثال در باب رؤیت، معتقد بودند خداوند در همین دنیا دیده می شود و حتی می شود با او معانقه و مصافحه کرد! خداوند همه اعضای انسان ها به جز لحیه و عورت را دارد! (نک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۱). از اینان با عنوان کنایی اصحاب «حدیث حشویه» یا «مشبهه حشویه» یاد می شود (همان).

در این که مصداق حشویه در تاریخ چه کسانی اند، مطلبی در دست نیست. شهرستانی نام مضر، کهمس، احمد الهجیمی را ذکر کرده است (همان، ج ۱: ۱۲۰). او احمد بن حنبل و مشایخ دوره نخست چون مالک بن انس را از تشبیه و حشو بر حذر می داند (همان، ج ۱: ۱۱۹). برخی حنابله را حشویه دانسته اند، البته خود احمد بن حنبل را از حشویه ندانسته اند (سبکی، ۱۴۲۵: ۴۳۵). در مواردی این واژه برای گروهی از اهل حدیث استعمال شده است (مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۴۳، ۶۱) و در مواردی حشویه دقیقاً برای همان اصحاب حدیث به کار رفته است (مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۵۳؛ ابن صلاح شرفی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۴۴). به رغم آن که عنوان حشویه همواره برای گروهی از اهل حدیث استعمال شده است، با این حال برخی از اهل حدیث متأخر چون ابن تیمیه مدعی بودند که عنوان حشویه برای مخالفین اهل حدیث مناسب تر است! (ابن تیمیه، ۱۳۷۰: ۷۳).

### ۳.۳. رویکرد متمایل به تأویل

در مقابل رویکرد تشبیهی و تجسیمی عده ای از اصحاب حدیث، برخی دیگر از آنان ضمن مخالفت با دیدگاه منکرین صفات (مانند جهمی و معتزله)، با دیدگاه تشبیهی نیز به مخالفت برخاستند، مانند ابن قتیبه دینوری<sup>۱</sup> (م ۲۷۶) که با نگارش کتاب الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجهمیه والمشبهه با هر دو رویکرد به مخالفت برخاست. او همچنین با نگارش کتاب هایی چون تأویل مشکل القرآن و تفسیر غریب القرآن و مهم تر از آن تأویل مختلف الحدیث مجموعه ای از روایات ناسازگار با مبانی کلامی را که مورد انتقاد متکلمان و اهل رأی قرار گرفته بود، توجیه کرده و تلاش کرد ظاهر متناقض برخی از احادیث را به نوعی برطرف

۱. عبدالله بن مسلم بن قتیبه دینوری - از شاگردان اسحاق بن راهویه و از معتقدان به غیرمخلوق بودن قرآن - کتابی با عنوان الرد علی من یقول بخلق القرآن داشته است (ذهبی، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۱۳: ۲۹۶).

نماید و تفسیر قابل درکی برای مخاطبان اهل کلام و تعقل ارائه کند (ابن قتیبه، بی تا: ۱۱).

### ۴.۳. رویکرد متمایل به کلام

پاسخ ندادن به اشکالات و ایرادات روزافزون متکلمان و تعبد در باورهای دینی، همه حدیث‌گرایان را اقناع نکرد. از این رو، در درون محافل اصحاب حدیث، دیدگاه‌هایی پدید آمد که بتواند با گفتار معتزلیان و دیگر متکلمان به مقابله برخیزد و بر حقانیت مذهب اصحاب حدیث احتجاج کند. این جریان که در دوره نخست، کم و بیش در میان عالمانی چون ابن علیّه (م ۱۹۳) در عراق و ابن هرمز<sup>۲</sup> در حجاز وجود داشت، در دوره دوم از سوی چند تن از رجال برجسته حدیث‌گرا همچون حسین کرایسی (م ۲۴۸)، حارث محاسبی (م ۲۴۳)، ابن کلاب و ابوالعباس قلانسی ادامه یافت (ابن عساکر، ۱۴۱۶: ۱۱۹؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۳). سپس پیروان آنان - مانند کلابیه - در دوره سوم روش آنان را پیش بردند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۹۸). پیروان این جریان در ارائه سیستمی منسجم و نظامی فراگیر در عقاید دینی موفق نبودند تا آن‌که در اوائل سده چهارم ابوالحسن اشعری (م ۳۳۴) تلاش کرد معتقدات اهل حدیث را با بیانی کلامی و با ارائه سیستمی منسجم، تبیین کند. اشعری کتابش را برای تأیید نزد بربهاری (شیخ حنبله بغداد) برد، اما او نیز مانند احمد بن حنبل در برخورد با کرایسی و ابن کلاب، اشعری و کتابش را نپذیرفت، به حدی که ابوالحسن از ترس خشم طرفداران بربهاری، دیگر در بغداد آفتابی نشد تا آن‌که بغداد را ترک کرد (ابن ابی یعلی، بی تا، ج ۲: ۱۸).

### ۵.۳. تدوین صحاح سته و مجامع اعتقادی

با بهبود شرایط اهل حدیث در دوره سوم، فعالیت‌های علمی و تبلیغی اهل حدیث بسیار رونق گرفت، به طوری که اکثر مسانید و صحاح سته اهل سنت (صحیح بخاری، صحیح مسلم، صحیح ابن ماجه، صحیح ابی داوود، صحیح ترمذی و صحیح نسائی) در این دوره تدوین شد. همچنین در همین دوره برخی از بزرگان اهل حدیث، به تدوین اعتقادنامه‌ها و کتاب‌های اعتقادی بر اساس عقاید مشایخ اهل حدیث به ویژه احمد بن حنبل و مشایخ دوره نخست در قالب آثار و احادیث روی آوردند؛ مانند کتاب العقیده لاحمد بن حنبل والسنة که توسط ابوبکر خلال (م ۳۱۱) جمع‌آوری شد و نیز کتاب السنة عبدالله بن احمد بن حنبل

۱. اسماعیل بن علیّه بصری، از شاگردان ابن جریر و شعبه است (ذهبی، بی تا (الف)، ج ۱: ۳۲۲).

۲. عبدالله بن مسلم بن هرمز (ذهبی، بی تا (ب)، ج ۲: ۵۰۳).



(م ۲۹۰) که حاوی عقاید بزرگان اهل حدیث چون مالک، سفیان ثوری، اوزاعی و بیشتر از همه احمد بن حنبل بود. نیز از کتاب‌های عقیدتی مهم این دوره کتاب التوحید و اثبات صفات الرب ابن خزیمه شافعی (م ۳۱۱) و شرح السنه ابو محمد حسن بن علی بر بهاری (م ۳۲۹) - شیخ حنابله بغداد - می‌باشد.

### دوره چهارم: دوران آل بویه (۳۳۴-۴۴۷)

دوره چهارم اصحاب حدیث، دوران نفوذ و سلطنت یکصد و سیزده ساله حاکمان آل بویه<sup>۱</sup> در دستگاه حکومتی عباسیان است. با ورود آل بویه به بغداد، کار بر اهل حدیث از دو جهت سخت و دشوار شد: یکی آن که امیران آل بویه شیعه بودند؛ و دیگر به جهت بها دادن آل بویه به اعتزال و عقل‌گرایی بود که این دو با روش و منش اهل حدیث در تضاد بود. و از طرف دیگر در فقاهت و در استنباط احکام شرعی نیز چون اکثر معتزلیان، در روش استنباط به روش اهل رأی عمل می‌کردند (نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۱۲۵). از این جهت نیز می‌توان گفت که با ورود آل بویه و رونق گرفتن عقل‌گرایی اعتزالی در اصول و رأی‌گرایی حنفی در فروع، اهل حدیث هم در اصول نظری و هم در فروع عملی و هم به لحاظ سیاسی در حاشیه قرار گرفتند.

با توجه به این که اهل سنت و اهل حدیث پیش از قدرت گرفتن آل بویه همواره از قدرت سیاسی و اجتماعی مناسبی برخوردار بودند و در سایه حمایت خلفای عباسی در آرامش کامل، عقاید مذهبی خود را در جامعه ترویج می‌دادند، از همان آغازین سال‌های حکومت آل بویه، مخالفت و ناسازگاری را آغاز کردند. اهل حدیث در بغداد که بیشتر پیرو احمد بن حنبل بودند، کاملاً سازمان‌یافته و دارای قدرت اجتماعی فوق‌العاده‌ای بودند.

۱. آل بویه در اوایل سده چهارم قمری ظهور و حکومت‌های مستقلی در فارس، اهواز، کرمان، ری، اصفهان و همدان تأسیس کردند. سپس آنان سلطه واقعی خود را بر عراق گسترده‌اند؛ یعنی تنها به حوزه اولیه حکومت خود - ری، اصفهان و شیراز - بسنده نکردند و به زور وارد بغداد شده و خلیفه را بازیچه دست خود قرار دادند (نک: ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۴: ۴۲-۴۵) و با خلافت عباسی در حاکمیت مشارکت نمودند.

۲. درباره امامی بودن یا زیدی بودن آل بویه اختلاف است: برخی آنان را زیدی و برخی امامی دانسته‌اند (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۱۵۷). برخی نیز گفته‌اند آل بویه در ابتدا زیدی بودند، ولی علمای امامی آنان را به کیش امامیه درآوردند (ابن حجر، لسان المیزان، ج ۲: ۸۷). برخی از محققان شواهد متعددی مبنی بر امامی بودن حاکمان بویهی ارائه کرده‌اند و بعضی نیز حتی در برخی از موارد برخورد آل بویه با زیدیان را گزارش کرده‌اند (کرمر، ۱۳۷۵: ۸۱). با این حال، سیاست کلی حاکمان آل بویه تسامح مذهبی و عدم‌گیری مذهبی بوده است. از این رو، با تسامح بیشتری با اهل سنت برخورد می‌کردند (نک: جعفریان، ۱۳۸۵: ۳۷۷).



۱۴۰

سال هفدهم، شماره ۶۶، تابستان ۱۳۹۱

عمده پایگاه‌های آنان در بغداد عبارت بود از محله «باب البصره» و مسجد جامع «منصور» که واعظان مشهورشان در آنجا به موعظه می‌پرداختند و محدثان در آنجا برای مردم حدیث می‌خواندند (نک: یعقوبی، ۱۳۸۵: ۳۸).

در یک نگاه کلی می‌توان گفت اهل حدیث - و به طور خاص حنابله - در دوران آل بویه دو دوره متفاوت داشتند:

۱. در اوائل و میانه حکومت آل بویه، مذهب حنبلی و به طور عام‌تر اهل حدیث در حاشیه قرار گرفتند و منصب‌های اصلی قضاوت و ... در اختیار حنفیان و معتزلیان بود.
۲. در اواخر دوران بویه‌یان، مذهب و عقاید اهل حدیث و حنابله از سوی خلیفه القادر بالله (۴۰۹) به رسمیت شناخته شد و بار دیگر مذهب رسمی حکومت اسلامی، اصول اعتقادی اهل حدیث شد. القادر در سال ۴۰۸، بحث درباره تعالیم معتزله و شیعه را ممنوع کرد و فقهای حنفی طرفدار معتزله را مجبور ساخت در ملاء عام از ادعاهای خود دست برداشته و توبه کنند! (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۵: ۱۲۵؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۲: ۶)، برای مثال، یک حنفی به نام ابو عبدالله حسین بن علی صیمری مجبور شد در بغداد عقیده معتزله را به عنوان پیش شرط انتصاب به قضاوت تقبیح کند (ابن جوزی، همان، ج ۱۵: ۱۷۶). او به سال ۴۰۹ رسماً در دارالخلافه بیانیه‌ای با این مضمون صادر کرد که هر کس معتقد باشد که قرآن حادث است، کافر است و خون او حلال است! (همان، ج ۱۵: ۱۲۸). در سال ۴۲۰، القادر سه اعلامیه را با چنین مضامینی و در طعن بر اندیشه‌های معتزلی و شیعی صادر کرد و هم چنین واعظ شیعیان در مسجد برائا را اخراج کرد (ابن جوزی، همان، ج ۱۵: ۱۹۷-۱۹۸؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۲: ۲۶) و بدین ترتیب مذهب اهل حدیث را مذهب رسمی حکومت اعلام کرد.<sup>۱</sup>

درگیری‌های اهل حدیث با مخالفان در اواخر دوران آل بویه به اوج خود رسید، چنان که برای مثال ابن جوزی درباره درگیری میان اهل کرخ و اهل حدیث باب البصره در سال ۴۴۱ ق لفظ «از حد خارج شد!» را به کار می‌برد (ابن جوزی، همان، ج ۱۵: ۳۱۹). یا در سال ۴۴۳ چنان درگیری و فتنه میان طرفین بالا گرفت که اهل سنت خشمگین، وارد بر حرم کاظمین شدند و پس از نبش قبر برخی از شعرای شیعی چون ناشی اصغر<sup>۲</sup> (م ۳۶۵) و به آتش کشاندن

۱. در دوران خلافت القادر، دو رساله در باب احکام حکومت و سلطنت با عنوان الاحکام السلطانیة توسط ماوردی شافعی و ابن فرّاء حنبلی نگاشته شد. مقصود نویسندگان این دو رساله در حقیقت فراهم کردن حمایت اعتقادی برای حاکمیت دوباره مذهب اهل سنت بود.

۲. ابوالحسن علی بن عبدالله بن وصیف حلّا متکلم زبردست و شاعر معروف امامی است. به جهت آن که در فنون شعر نشو و نما کرده بود به ناشی ملقب شد. و در مقابل ناشی اکبر (ابن شرشیر انباری) او را ناشی اصغر می‌نامند (ذهبی، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۱۴: ۴۰).





اجساد آنان، به ضریح و قبه امامان شیعه حمله کردند و آنها را به آتش کشاندند، سپس به بهانه انتقال بدن شریف امامان، مبادرت به نیش قبر آنان کردند تا آن که شیعیان رسیدند و مانع شدند! (همان، ج ۱۵: ۳۳۱).

از بزرگان و صاحبان تألیف اهل حدیث در این دوره می توان از ابوبکر آجزی شافعی (م ۳۶۰) صاحب کتاب الشریعة، ابو عبدالله ابن بطة عکبری حنبلی (م ۳۸۷) صاحب الابانة عن شریعة الفرقة الناجیة، ابن سمعون (م ۳۸۷) واعظ و خطیب پر نفوذ اهل حدیث و رئیس حنابلة وقت بغداد، ابو عبدالله ابن منده حنبلی (م ۳۹۵) صاحب آثار متعددی چون الایمان، التوحید والرد علی الجهمیة و نیز از لالکایی (م ۴۱۸) صاحب کتاب شرح اصول اهل السنة والجماعة یاد کرد.

### جمع بندی

اهل حدیث از آغاز شکل گیری در اواسط سده دوم تا پایان سده پنجم، دوران پرفراز و نشیبی را طی کرده اند. به جز ایام سی ساله محنت که فشار حکومت بر دوش آنان سنگینی می کرد، همواره علاوه بر حمایت توده های مسلمان - به ویژه در دوره سوم (از متوکل تا آل بویه) - از حمایت حاکمیت بنی عباس برخوردار بوده اند. آنچه از بررسی کتاب های اعتقادی آنان در دوره های مختلف به دست می آید حاکی از آن است که همواره مؤلفه های اعتقادی آنان همان مبانی فکری مشایخ اهل اثر بوده است، به طوری که تبعیت از آن را سنت و مخالفت با آن را بدعت می پنداشتند. در این میان احمد بن حنبل نقش اساسی در شکل گیری بنیادهای اعتقادی اهل حدیث ایفا کرد، به اندازه ای که عقاید و مبانی فکری او عقاید رسمی اهل حدیث در دوره های بعدی شد.

اصحاب حدیث علاوه بر مخالفت با جریان های فکری گوناگون و متکلمان، اختلاف های درون گروهی نیز داشتند. برخی از آنان اکتفا بر ظواهر احادیث و آثار را به جایی رساندند که ابایی از محذور تشبیه، تجسیم و جبر نداشتند، در مقابل گروهی از آنان متمایل به تأویل و روش های کلامی بودند. البته، جریان غالب حدیث گرایان پرهیز از افراط و تفریط دو جریان یاد شده بود. به عبارت دیگر، بیشتر اصحاب حدیث همان گونه که روش متکلمان در ارائه اعتقادات را رد می کردند و پای بند به عقاید و سنن مشایخ اهل اثر بودند، با این حال با مطرح کردن مجهول بودن کیفیت، یا بدعت دانستن تجسس و پرسش در خصوص چگونگی آنها، سعی داشتند از محذور تشبیه، تجسیم و جبر در امان باشند.

نکته دیگری که از بررسی کتاب های اعتقادی اصحاب حدیث به دست می آید آن است که از درگیری و منازعات اصحاب حدیث با امامیه، در دو دوره نخست که هم زمان است با



دوران حضور امامان شیعه، در موضوعات کلامی محل اختلاف همچون خلق قرآن، خلق اعمال، مسئله اسماء و صفات و مسئله ایمان و کفر در آثار و اقوال به جامانده گزارش خاصی دیده نمی‌شود، بلکه مهم‌ترین درگیری اهل حدیث با شیعیان در مسئله خلافت و امامت، جایگاه صحابه و مسائل مرتبط با آن است، اما در دو دوره اخیر - به ویژه در دوران آل بویه - نه تنها منازعات اجتماعی بسیار افزایش می‌یابد که درگیری‌های نظری و اعتقادی نیز به میزان چشم‌گیری در همان موضوعات یادشده افزایش می‌یابد.<sup>۱</sup>

سرانجام آن‌که با سقوط آل بویه و روی کار آمدن سنیان سلجوقی، این بار دستگاه حاکمیت از اشاعره حمایت کرد، به طوری که اشعری‌گری به سرعت در میان اهل سنت جای خود را باز کرد. با رشد تفکر اشعری، عقل‌گرایی معتزلی و نص‌گرایی اهل حدیث هردو به حاشیه رفتند؛ با این تفاوت که این اتفاق نقطه عطفی شد در افول و محو کامل فرقه معتزله در جهان اسلام، اما جریان فکری اهل حدیث تا ظهور ابن تیمیه به محاق رفت. در این دوره (از سلجوقیان تا ظهور ابن تیمیه) که بررسی تفصیلی آن نوشتاری دیگر می‌طلبد، بیشتر پیروان مالک و شافعی به مسلک فکری اشعری درآمدند (ابن عساکر، ۱۴۱۶: ۱۰۶)، ولی بیشتر حنابله بر همان مسلک پیشینیان خویش وفادار ماندند، تا آن‌که ابن تیمیه حرّانی حنبلی در اواخر سده هفتم و اوائل سده هشتم در صدد احیا و بازسازی مکتب سلف برآمد و همان مسلک اهل حدیث را با عنوان «سلفیه» مطرح کرد.

۱۴۳



نظر

جریان‌شناسی اصحاب حدیث از ابتدای شکل‌گیری تا دوران اقتدار اشاعره

---

۱. «بررسی مناسبات اهل حدیث و امامیه در دوره‌های مختلف»، موضوع مقاله‌ای است که نویسنده، به زودی منتشر خواهد کرد.

## كتاب نامه

١. الآجزي، ابوبكر محمد بن الحسين (١٤٢٦ق)، كتاب الشريعة، بيروت: دار ابن حزم، الطبعة الاولى.
٢. آقانورى، على (١٣٨٢)، «حديث افتراق امت؛ نقلها و ييامدها»، مجله علمى تخصصى هفت آسمان، ش ١٨.
٣. ابن ابى يعلى، محمد (بى تا)، طبقات الحنابلة، بيروت: دار المعرفة.
٤. ابن اثير، عزالدين أبوالحسن على بن ابى الكرم (١٣٨٥ق)، الكامل فى التاريخ، بيروت: دار صادر - دار بيروت.
٥. ابن بطة، عبيد الله بن محمد (١٤٢٢ق)، الابانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق: احمد فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الاولى.
٦. ابن تيميه، احمد بن عبدالحليم (١٣٧٠ق)، نقض المنطق، تحقيق و تصحيح: محمد بن عبدالرزاق حمزه و سليمان بن عبدالرحمن الصنيع و محمد حامد الفقى، بيروت: المكتبة العلمية.
٧. \_\_\_\_\_ (بى تا)، مجموعة الفتاوى، طبعة الشيخ عبدالرحمن بن قاسم.
٨. ابن الجوزى، أبوالفرج عبد الرحمن بن على بن محمد (١٤١٢ق)، المنتظم فى تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دارالكتب العلمية، الطبعة الأولى.
٩. ابن حجر عسقلانى، شهاب الدين احمد بن على (١٤٠٤ق)، تهذيب التهذيب، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع.
١٠. \_\_\_\_\_ (١٣٩٠)، لسان الميزان، بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات، الطبعة الثانية.
١١. ابن خزيمة، محمد بن اسحاق (١٤١٢ق)، كتاب التوحيد واثبات صفات الرب، راجعه و علق عليه محمد خليل هراس، بيروت: دار الكتب العلمية.
١٢. ابن صلاح شرفى، احمد بن محمد (١٤١١ق)، شرح الاساس الكبير، تحقيق: احمد عارف، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، الطبعة الاولى.
١٣. ابن عدى الجرجانى، عبدالله (١٤٠٩ق)، الكامل، تحقيق: يحيى مختار غزاوى، بيروت: دارالفكر للطباعة و النشر و التوزيع، الطبعة الثالثة.
١٤. ابن عساكر (١٤١٦ق)، تبين كذب المفتري فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعري، تحقيق: احمد حجاز السقا، بيروت: دار الجيل، الطبعة الاولى.
١٥. ابن قتيبة الدينورى، عبدالله بن مسلم (١٤١٠ق)، الإمامة و السياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق: على شيرى، بيروت: دارالأضواء، الطبعة الأولى.



۱۶. \_\_\_\_\_ (بی تا)، تأویل مختلف الحديث، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۷. ابن کثیر، أبو الفداء اسماعیل بن عمر الدمشقی (۱۴۰۷ق)، البداية والنهاية، بیروت: دارالفکر.
۱۸. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، الفهرست، تحقیق: رضا تجدد، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۹. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان: انتشارات فرانس شتاينر، چاپ سوم.
۲۰. پاکتچی، احمد (۱۳۷۹الف)، «اصحاب حدیث»، در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۱. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ب)، «اصحاب رأی»، در: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۲. الذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳ الف)، تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية.
۲۳. \_\_\_\_\_ (بی تا الف)، تذکرة الحفاظ، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ب)، سیر أعلام النبلاء، تحقیق: بشار عواد معروف و محیی هلال السرحان، بیروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة.
۲۵. \_\_\_\_\_ (بی تا ب)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر.
۲۶. زمزلی، فواز احمد (۱۴۱۵ق)، عقائد ائمة السلف، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الاولى.
۲۷. جاحظ (۲۰۰۲م)، رسائل الجاحظ، تقدیم وشرح: علی بوملحم، بیروت: دار مكتبة الهلال.
۲۸. جعفریان، رسول (۱۳۸۵)، تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دولت صفوی، قم: انصاریان.
۲۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، «نقش احمد بن حنبل در تعدیل اهل سنت»، هفت آسمان، ش ۵.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲)، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۱. خطیب بغدادی، ابی بکر احمد بن ثابت (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، دراسة و تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیة، الطبعة الأولى.
۳۲. \_\_\_\_\_ (۱۹۷۱)، شرف اصحاب الحدیث، تحقیق: محمد سعید خطیب اوغلی، آنکارا: نشریات کلیة الالهیات جامعة آنقرة.
۳۳. الخلال، ابوبکر احمد بن محمد (۱۴۱۵ق)، السنة، دراسة و تحقیق: عطیة بن عتیق الزهرانی، الرياض، دار الراءة للنشر والتوزیع، الطبعة الثانية.
۳۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸ق)، العقيدة للإمام احمد بن حنبل، دراسة و شرح و تحقیق: عبدالعزیز عز الدین السیروان، دمشق: دار قتیبة، الطبعة الاولى.





۳۵. سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، مجله نقدونظر، ش ۳.
۳۶. سبکی، تقی‌الدین (۱۴۲۵ق)، السیف الصقيل في الرد علی ابن زفيل، تحقيق: زاهد كوثری، در ضمن كتاب العقيدة وعلم الكلام، بيروت: دار الكتب العلمية.
۳۷. سبکی، عبدالوهاب بن علی (بی‌تا)، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبدالفتاح محمد الحلو، دار احیاء الكتب العربية.
۳۸. سیوطی، جلال‌الدین (بی‌تا)، تاریخ الخلفاء، تحقيق: لجنة من الادباء، بيروت: مطابع معتوق اخوان.
۳۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکريم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، تحقيق: محمد بدران، قم: انتشارات الشريف الرضي.
۴۰. الطبری، أبو جعفر محمد بن جریر (۱۳۸۷ق)، تاریخ الأمم والملوک، تحقيق: محمد أبو الفضل ابراهيم، بيروت: دار التراث، الطبعة الثانية.
۴۱. عسگری، سيد مرتضى (۱۴۱۲ق)، معالم المدرستين، تهران: مؤسسة البعثة، چاپ چهارم.
۴۲. قاضی عیاض، ابو الفضل عیاض بن موسی (بی‌تا)، ترتیب المدارک وتقريب المسالك لمعرفة اعلام مذهب مالک، تحقيق: احمد بکیر محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة.
۴۳. کرمر، جوئل. ال. (۱۳۷۵)، احیای فرهنگي در عهد آل بويه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامي، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۴. اللالکایی (بی‌تا)، شرح اصول الاعتقاد، تحقيق: احمد سعد حمدان، الرياض: دار طيبة.
۴۵. مسعودی، أبو الحسن علی بن الحسين بن علی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب ومعادن الجواهر، تحقيق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة، الطبعة الثانية.
۴۶. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳الف)، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الاولى.
۴۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۳ب)، الجمل، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، الطبعة الاولى.
۴۸. ناشی اکبر (۱۳۸۶)، مسائل الامامة، تحقيق و ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
۴۹. نعمة، محمد عبدالقادر (۲۰۰۲م)، الآراء الكلامية لائمة المذاهب الفقهية، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، الطبعة الاولى.
۵۰. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی‌تا)، تاریخ الیعقوبی، بيروت: دار صادر.
۵۱. یعقوبی، محمدطاهر (۱۳۸۵)، شیعیان بغداد: وضعیت سیاسی و اجتماعی از ورود سلجوقیان تا سقوط عباسیان، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.

## مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی

سید علی حسینی زاده خضرآباد\*

### چکیده

مقایسه اندیشه‌های ابوسهل و ابومحمد نوبختی با سید مرتضی از آن جهت که متهم به گرایش‌های اعتزالی هستند، می‌تواند در شناخت بهتر از مدرسه کلامی بغداد و تحولات اندیشه‌ای درون آن یاری‌رسان باشد و برخی ابهامات تاریخ کلام امامیه را برطرف کند. از این‌رو، در این مقاله با مقایسه روش و محتوای کلام این متکلمان امامی علاوه بر بیان نقاط اختلاف آنان، اشاره‌ای به میزان هم‌گرایی آنان با اندیشه‌های معتزله گردیده و در نهایت گویای این مطلب است که در نگاه کلی سید مرتضی بیش از بنونوبخت به اندیشه معتزله نزدیک شده است.

### کلیدواژه‌ها

نوبختیان، سید مرتضی، معتزله، کلام امامیه، مدرسه بغداد.





## درآمد

ابوسهل اسماعیل بن علی و خواهر زاده اش ابومحمد حسن بن موسی نوبختی از میانه سده سوم تا دهه اول سده چهارم در بغداد به تدوین اندیشه‌ها و آثار کلامی در حوزه امامیه پرداخته‌اند. علمای علم رجال امامیه، ابوسهل را در دوران خود برجسته‌ترین متکلم امامیه و بزرگ‌خاندان نوبختی می‌دانند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱). ابومحمد نوبختی نیز از متکلمان برجسته امامیه بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۱). این دو اندیشمند نوبختی علاوه بر کلام در علومى مانند نجوم، فلسفه، تفسیر، تاریخ و غیر آن تبحر داشته‌اند، هر چند نوبختیان آثار فراوانی در علم کلام تألیف نموده‌اند، اما تقریباً تمامی کتاب‌های آنان از بین رفته و تنها نقل قول‌هایی از آن آثار و گزارش‌هایی از اندیشه‌های آنان به دست ما رسیده است (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵). هر چند در زمان غیبت صغری متکلمانی مانند ابن جبرویه و ابوالاحوص و غیر آنان (متکلمان ناشناخته امامیه در بغداد) در دفاع از کلام امامیه فعالیت داشتند، اما آغاز رسمی مدرسه کلامی امامیه در بغداد هم‌زمان با ظهور این دو متکلم برجسته نوبختی است که علاوه بر تبیین اندیشه‌های کلامی مدون و تألیف آثار کلامی، شاگردانی در علم کلام تربیت کرده‌اند. این دانش‌آموختگان مدرسه نوبختی خود استاد متکلم بزرگ امامیه، یعنی شیخ مفید هستند که در دوران وی کلام امامیه در بغداد شاهد دوران اوج خود بود (نک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۳-۱۶) و پس از شیخ مفید شاگردان وی از جمله سید مرتضی عهده‌دار دفاع از اندیشه کلامی امامیه گردیدند. این مدرسه با هجرت جانشین سید مرتضی، یعنی شیخ طوسی در سال ۴۴۹ق به نجف رونق خود را از دست داد (ابن جوزی، ۱۴۲۰: ۱۶-۱۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۱۲: ۹۷).

مدرسه کلامی امامیه در بغداد شاخصه‌هایی دارد که آن را در محتوا و روش از مدرسه کوفه و مدرسه کلامی حدیثی قم متمایز می‌سازد که آشکارترین این شاخصه‌ها هم‌گرایی بیشتر با کلام معتزله است. البته، این مطلب بدین معنا نیست که همه متکلمان بغداد در محتوا و روش کلامی شباهت تام با یک‌دیگر دارند، بلکه هم در محتوا هم در روش تفاوت‌های آشکاری میان متکلمان امامی در بغداد از نیمه دوم سده سوم تا اوایل نیمه دوم سده پنجم به ویژه نوبختیان و شیخ مفید و شاگردانش وجود دارد. از این‌رو، شیخ مفید برای تبیین همین اختلاف دیدگاه‌ها کتاب ارزشمند *اوائل المقالات* را که موارد اختلافش را با نوبختیان یاد آور شده، تألیف کرد (نک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۳) این تفاوت‌ها در نسبت‌سنجی میان اندیشه شیخ مفید و شاگردانش از جمله سید مرتضی نیز آشکار است (نک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۴۹۲-۵۱۹).

در این میان ما بر آنیم با مقایسه آراء کلامی نوبختیان با اندیشه‌های به دست آمده از نوبختیان میزان تفاوت آنان را در روش و محتوا بررسی کنیم.

نوبختیان علاوه بر آشنایی با اندیشه‌های کلامی امامیه در مدرسه کوفه با اندیشه‌های کلامی معتزلیان بصری و بغدادی آشنا بوده، با بزرگ‌متکلمان این دو مکتب همنشین بوده‌اند و در برخی آراء با آنان هم‌رأی‌اند. همچنین شواهدی مبنی بر ترجیح آراء بصریان بر بغدادیان به ویژه در مباحث لطیف الکلام در آراء به‌جامانده آنان مشاهده می‌شود. در عین حال، این دو متکلم نوبختی در بسیاری از اندیشه‌های مهم مانند معرفت، استطاعت و منزله بین المنزلتین در تقابل با معتزله‌اند.

سید مرتضی نیز با هر دو مکتب بصری و بغدادی معتزله آشنا بوده و در بسیاری از آراء کلامی با معتزله هم‌گرایی دارد. البته، بر خلاف استادش شیخ مفید، در تعارض این دو مکتب، اندیشه‌های معتزله بصره را بر آراء کلامی معتزلیان بغداد ترجیح می‌دهد (نک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۴۹۲-۵۱۹). او همچنین به آثار و اندیشه‌های نوبختیان توجه داشته و اندیشه‌های آنان را مانند جواب به عبدالجبار و تحریف قرآن و انتساب عقلی بودن امامت و رد نظریه انسان در آثارش متذکر شده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷؛ همو، بی‌تا: ۲۳۷-۲۴۵ و ۲۰۶-۲۰۷).

از زمان نوبختیان و معاصران آنان هم‌گرایی با معتزله در برخی مسائل کلامی آشکار شد و در عصر سید مرتضی این هم‌گرایی به اوج خود رسید. در منابع، نوبختیان و سید مرتضی به اعتزال متهم شده‌اند (نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۹۱)، اما تفاوت‌هایی میان روش و محتوای کلام نوبختیان و سید مرتضی هست که تحلیل آن می‌تواند برای پیگیری چگونگی و میزان این هم‌گرایی در هر عصری راه‌گشا باشد. از این‌رو، در این مقاله اختلاف اندیشه‌های نوبختیان و سید مرتضی را در مسائلی مانند معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، استطاعت، ایمان و اسماء و احکام و فروع آن مانند موافات، احباط، معرفت، طاعت کفار و برخی فروع نبوت و امامت بررسی می‌کنیم.<sup>۱</sup>

۱. این مقاله موضوعاتی را در بر می‌گیرد که در آن اندیشه‌های ابوسهل و ابومحمد نوبختی در دست باشد. پیشینه این تحقیق در بخش مربوط به اندیشه‌های نوبختیان مطالعات و پژوهش‌های نویسنده در مورد اندیشه‌های کلامی ابوسهل و ابومحمد نوبختی می‌باشد و در بخش اندیشه‌های کلامی سیدمرتضی مقالات و آثاری است که آراء سیدمرتضی را بررسی نموده‌اند که مهم‌ترین این مطالعات کتاب سیدمرتضی، تألیف علی‌رضا اسعدی است.





## معرفت و ابزار شناخت

هرچند در منابع، به اندیشه ابوسهل نوبختی در باب معرفت تصریح نشده است (حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره)، اما اشعری اندیشه حسن بن موسی نوبختی در باب معرفت را گزارش کرده است. بنابر دیدگاه حسن بن موسی، اصل علم آور بودن نظر و استدلال پذیرفته شده و علم اکتسابی از منابع معرفت به شمار آمده و در عین حال بر اضطراری بودن برخی از معارف تأکید شده است. وی خاطر نشان می‌کند: امر به معرفة الله - چه اکتسابی باشد و چه اضطراری - ممکن نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲).<sup>۱</sup>

در مقابل دیدگاه حسن بن موسی نظریه‌های دیگری در باب معرفت مطرح شده که یکی از مهم‌ترین آنها اکتسابی بودن معارف (امور غایب) از جمله شناخت خداست. این اندیشه که بیشتر در میان معتزله مطرح بود (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۲۴؛ قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳)، در میان امامیه نیز دست کم هم‌عصر با نوبختیان هوادارانی داشته (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲) و شیخ مفید (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۱-۸۸) و سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۶-۱۶۷) نیز آن را پذیرفته‌اند. البته، در تبیین این دیدگاه در میان معتقدین به آن، اختلافاتی وجود دارد که بیشتر در میان دو مکتب معتزلی بصره و بغداد نمود پیدا می‌کند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰-۳۵۱). سید مرتضی در میان معتزله در باب معرفت به خلاف استادش شیخ مفید که به معتزله بغداد نزدیک است، اندیشه معتزله بصره را برگزیده است (مقایسه کنید: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۶-۱۸۵ را با: قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳).

سید مرتضی با تقسیم معارف به ضروری و اکتسابی، برخلاف ابومحمد نوبختی، علم به خداوند را تنها از راه اکتساب ممکن می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۶-۱۶۷)، البته وی معرفت اهل آخرت را اضطراری می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۲۶-۵۲۸). وی همچنین علوم اکتسابی را فعل ما و علوم اضطراری را فعل خداوند می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۶-۱۵۷ و ۱۶۵-۱۶۶).

از مهم‌ترین اختلافات سید مرتضی با حسن بن موسی این است که وی بر خلاف ابومحمد که امر به معارف را جایز نمی‌داند و معتقد به وجوب نظر نیست، معتقد به وجوب نظر است و آن را اولین واجب می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۷-۱۷۱).

دیدگاه معرفتی ابومحمد نوبختی هر چند اختلاف بنیادین با دیدگاه معرفت اکتسابی معتزله دارد، اما در میان دو مکتب معتزلی بصره و بغداد، به معتزله بصره که سید مرتضی بر

۱. همچنین برای آشنایی بیشتر با اندیشه نوبختیان در باب معرفت، حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره.



رأی آنان است، نزدیکتر است، زیرا بر خلاف معتزله بغداد که اضطراری بودن معرفت به هیچ یک از غایبات را ممکن نمی‌دانند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۰)، بسیاری از معتزله بصره اضطراری بودن معرفت‌الله و انبیاء و دیگر معارف را پذیرفته‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۲۴). همچنین به اعتقاد معتزله بصره، همه معارفی که با اکتساب حاصل شده‌اند ممکن است از راه اضطرار حاصل شدند و برخی از معارف اضطراری ممکن است از راه استدلال حاصل شوند. همچنین بصریان معرفت‌الله را در آخرت اضطراری می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰-۳۳۴). این دیدگاه به نظریه ابو محمد نوبختی که معتقد بود معرفت‌الله ممکن است به طور اضطراری یا اکتسابی حاصل شود، نزدیک‌تر است، چون به عقیده معتزله بغداد امکان ندارد معرفتی که اکتسابی است - چه در این دنیا و چه در آخرت - از طریق اضطرار حاصل شود و اکتساب معرفتی که از راه اضطرار پدید می‌آید را نیز ممکن نمی‌دانستند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۱ و ۸۸).

نوبختیان در بحث رابطه عقل و وحی بنابر اجماع منقول از شیخ مفید معتقد بودند: عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، ولی بی‌نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت‌های الهی که معلمان بشرند، آنها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می‌کنند و عقل همیشه به آنها نیازمند است (نک: مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۴۴).

اما سید مرتضی جایگاه بیشتری برای عقل قائل است، از نظر او، عقل در معرفت خداوند مستقل بوده و نیازی به وحی و تنبه از سوی رسولان الهی و امامان ندارد. او برای اثبات سخن خود استناد به ادله سمعی را برای کسب معرفت مستلزم دور می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۷؛ نک: رضایی، عقل در بغداد).

علاوه بر بحث رابطه عقل و وحی، در باب ابزار شناخت شواهدی در دست است که نشان می‌دهد سید مرتضی تفاوت‌هایی با نوبختیان داشته است (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره؛ همچنین در مورد سید مرتضی در همین موضوع، نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۱۴-۱۲۷). آنان برخلاف سید مرتضی که همواره حجیت اخبار آحاد را مورد تردید جدی قرار می‌دهد و در اثبات احکام به اجماعات امامیه و قرآن پناه می‌برد (برای نمونه نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۰۹-۳۱۶)، بر حجیت اخبار آحاد محفوف به قرائن تأکید داشته‌اند و در این راستا کتاب‌هایی را تألیف کرده‌اند (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

البته، در حجیت اخبار متواتر شباهت‌هایی میان نوبختیان و سید مرتضی وجود دارد. سید مرتضی - با در نظر گرفتن شروطی برای علم به روایات متواتر - در نهایت می‌گوید: از آنجا که تعدد و کثرت شیعه به حدی است که احتمال هر گونه دروغی را از اخبار آنان





منتفی می‌کند، لذا باید اخباری را که تنها شیعه نقل کرده پذیرفت (اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۱۵-۱۱۷). ابوسهل نوبختی نیز بر صحت روایات متواتر در مورد نص بر امامت بر کثرت و اختلاف اوطن شیعیان استدلال می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۹-۹۲).

سید مرتضی معتقد است علم به برخی از معارف از جمله نصوص امامت و دلالت اعجاز قرآن بر نبوت پیامبر تنها از راه اخبار ممکن است (اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۱۴). به اعتقاد ابوسهل نوبختی معارف نیز دو بخش است: برخی از معارف را از راه استدلال به دست می‌آوریم و عقل وجوب آنها را اثبات می‌کند و برخی معارف مانند شناخت مصداق امام از طریق نص، تنها از راه روایات ممکن است (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۹).

## حقیقت انسان

در عدل الاهی بابی با عنوان تکلیف مطرح است که در آن از مکلف، چیستی تکلیف، غرض از تکلیف و دیگر مباحث آن بحث می‌شود. یکی از مباحث مهم در این باب چیستی انسانی است که مکلف بوده و مورد امر و نهی و وعد و وعید می‌باشد (برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در مورد چیستی انسان نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۳-۱۲۱). بنا بر گزارش شیخ مفید دیدگاه بنونوبخت در این موضوع همان دیدگاه منقول از هشام بن حکم است که مورد تأیید روایات اهل بیت : می‌باشد. بنا بر این دیدگاه، انسان قائم به نفس است و حجم و بعد ندارد، نه ترکیب در آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال؛ چیزی است که فیلسوفان پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند و به همین گونه هر فاعل زنده محدثی یک جوهر بسیط است. انسان همان حقیقتی است که گاهی از آن حقیقت به روح تعبیر می‌کنند (مفید ب، ۱۴۱۳: ۵۷-۶۱). دیدگاه بنونوبخت در باب انسان از جمله مهم‌ترین اعتقاداتی است که در مقابل دیدگاه معتزله موضع گرفته‌اند که رابطه مستقیمی با عدل دارد و نشان‌دهنده تفاوت رویکرد آنان نسبت به دیدگاه عدلی سید مرتضی است (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

سید مرتضی چون مانند معتزله بصره انسان را همین هیكل جسمانی مشاهده شده می‌داند (برای آشنایی با دیدگاه سید مرتضی در این باب نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۵۵-۲۷۶)، قول معمر و دو پسر نوبخت را درباره انسان مردود می‌شمارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴). او در پاسخ به پرسشی که در الطرابلسیات‌الاولی از او در مورد انسان پرسیده شده، با اشاره به کتاب ابوسهل نوبختی در مورد انسان در صدد نقد دیدگاه بنونوبخت در مورد انسان بر آمده و ادله خود را مبنی بر

بطلان دیدگاه بنونوبخت در مورد چیستی انسان به تفصیل بیان می‌کند و در نهایت با رد اقوال دیگر در مورد انسان می‌گوید: انسان مجموعه جسم مشاهد است نه بعض آن، زیرا احکام عقلی مانند مدح و ذم به مجموع انسان برگشت دارد (سید مرتضی، بی تا: ۲۳۷-۲۴۵). بنا بر قول سید مرتضی نوبختیان انسان را جوهر غیر متحیزی می‌دانند که عَرَض بر جسم نبوده، ولی در این جسم عمل می‌کند و جسم را از فعلی باز می‌دارد (سید مرتضی، بی تا: ۲۳۸) و بنا بر گزارش شیخ طوسی، آن را جوهر بسیطی می‌دانستند که ترکیب و تقسیم در آن راه ندارد (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۳۵۴). بنا بر این دیدگاه، قدرت و استطاعت از آن روح است که افعال را در جسم تولید می‌کند و این جسم مشاهد تنها ابزار آن روح است (سید مرتضی، بی تا: ۲۳۹-۲۴۰). از این رو، تفاوت دیدگاه نوبختیان و سید مرتضی در مورد حقیقت روح بسیار جدی است. سید مرتضی مانند معتزله معتقد است روح هوایی است که در منفذهای بدن ما که موجود حی هستیم در تردد و رفت و آمد است، به گونه‌ای که زنده بودن منوط به آن است و روح را جسم می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۳۰ و ج ۴: ۳۰؛ نیز نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۵۹).

یکی از مهم‌ترین اشکالات سید مرتضی به دیدگاه نوبختیان تعارض آن با دیدگاه عدلی معتزلی است، زیرا بنا بر تعریف نوبختیان مدح و ذم بر افعال به انسان مشاهد تعلق نمی‌گیرد (سید مرتضی، بی تا: ۲۴۲). سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که آیا حساب بر ارواح است یا ابدان، می‌گوید: حساب بر موجود زنده مکلفی است که امر و نهی شده است و چون ارواح قائم به خود نیستند بلکه تابع‌اند، پس حساب نیز بر کسی است که ارواح تابع اویند نه بر ارواح (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۰). پیش از سید مرتضی برخی از معتزلیان شیعه شده این دیدگاه معتزلی در مورد انسان را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۱).<sup>۱</sup>

## استطاعت

در باب استطاعت، ابو محمد در تأیید دیدگاه هشام بن حکم کتاب الاستطاعة علی مذهب هشام را تألیف کرد. نجاشی تأکید می‌کند که حسن بن موسی در موضوع استطاعت بر رأی هشام بن حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). از میان متکلمان امامیه، هشام بن حکم بر خلاف دو گروه جبرگرایان (استطاعت همراه با فعل) و اختیارگرایان (استطاعت پیش از فعل) نظریه

۱. دیدگاه گزارش شده از برخی عالمان امامیه پیش از سید مرتضی در مورد چیستی انسان مانند نوبختیان است؛ برای مثال، هشام بن حکم، شیخ مفید (مفید، ب)، ۱۴۱۳: ۵۷-۶۱، طاطریون (خلاصة النظر، ۱۳۸۵: ۸۱) و ابوالجیش بلخی (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۲۲) دیدگاهی مانند نوبختیان داشته‌اند.





سومی را مطرح کرد و قائل به تفصیل شد. هشام استطاعت را به گونه‌ای دانست که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را دربر می‌گیرد. او معتقد بود استطاعت عبارت است از گرد آمدن پنج امر در کنار هم: ۱. تندرستی؛ ۲. رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)؛ ۳. زمان (داشتن مهلت زمانی)؛ ۴. ابزاری که فعل با آن انجام شود و ۵. سبب وارد (سبب مہیج) که انگیزه رخ دادن فعل می‌شود.

از نظر هشام، برخی از اینها قبل از فعل وجود دارد و تنها سبب مہیج در زمان فعل وجود می‌یابد و وقتی خدا سبب را پدید آورد ضرورتاً فعل به وجود می‌آید (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳). بنابراین دیدگاه، استطاعت همان چیزی است که فعل با آن تحقق پیدا می‌کند (برای آشنایی با اندیشه هشام در باب استطاعت نک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

بنابر گزارش اشعری، جعفر بن حرب گفته است: هشام بر این باور بوده که افعال انسان از جهتی اختیاری و از جهتی اضطراری است. سبب مہیج چنان که اشعری خود در بیان اختلاف شیعه در مورد استطاعت مطرح کرده، سببی است از سوی خداوند که با وجود آن، فعل تحقق می‌یابد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۲). فهم دیدگاه هشام به ویژه مراد وی از سبب مہیج از پیچیدگی خاصی برخوردار است. از همین رو، برخی به اشتباه یا از روی غرض وی را متهم به جبر کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۶-۸۷).

هرچند این دیدگاه در مورد ابوسهل تردیدآمیز است<sup>۱</sup>، اما از آنجا که معتزله و غیر آنان ابوسهل و ابومحمد را بدون اینکه میان آنان در «عدل» تمایزی بنهند، اهل عدل دانسته‌اند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۲۰: ۱)؛ ۳۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۱)، می‌توان گفت اندیشه ابوسهل و ابومحمد هر دو در باب استطاعت مانند هشام بوده، اما دیدگاه هشام را به گونه‌ای تقریر می‌کردند که منتهی به جبر نگردد.

سید مرتضی بر خلاف ابومحمد نوبختی به استطاعت پیش از فعل باور دارد (برای آشنایی بیشتر با اندیشه سید مرتضی در باب استطاعت نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۷۱-۲۷۶). به عقیده او، قدرت بر فعل مقدم است ولی آن چنان که علت معلول را یا سبب مسبب را ضروری می‌کند، ایجاب کننده فعل نیست، زیرا اگر چنین باشد، اختیار قادر در انجام فعل از میان می‌رود. از این رو، قدرت باید بر فعل مقدم باشد، زیرا قادر برای ایجاد فعل به آن نیازمند است (سید مرتضی ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۱: ۸۳-۸۴؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۴).

۱. شاید به همین دلیل مکدرموت بدون اینکه بر ادعای خود دلیلی اقامه کند اعتقاد ابوسهل در استطاعت را همچون معتزله دانسته است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۰).

## ایمان و اسماء و احکام

بنونوبخت معتقد بودند کسانی که به خدا و پیامبر ایمان آورده و به آنچه پیامبر از سوی خدا آورده معتقد هستند، هر چند مرتکب گناهان کبیره شوند باز به طور مطلق بر آنان نام مؤمن اطلاق می‌شود (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۸۴). با توجه به اینکه نوبختیان معتقد به احباط هستند (شیخ مفید الف)، (۱۴۱۳: ۸۲) علی القاعده نباید مرتکب گناه کبیره را مؤمن بدانند، مگر اینکه بگویم آنان در تعریف ایمان عمل را داخل نمی‌دانند، بلکه ایمان را معرفت قلبی و اقرار به لسان می‌دانند و از این جهت در نتیجه، احباط با معتزله مخالفت کرده‌اند. از سوی دیگر، آنان از آنجا که معرفت اضطراری را ممکن می‌دانند قاعدتاً نمی‌توانند معرفت را در تعریف ایمان داخل کند، چون بر آن ثواب بار می‌شود. بنابراین، آنها باید ایمان را احتمالاً تصدیق بدانند و از آنجا که تصدیق لسانی در زمره اعمال است بسیار محتمل است که آنان مانند سید مرتضی ایمان را همان تصدیق قلبی بدانند (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۵).

سید مرتضی جمع میان ایمان و معصیت را ممکن می‌داند و معتقد است هر گاه مؤمنی، گناه کبیره‌ای انجام دهد، «مؤمن فاسق» نامیده می‌شود (برای آشنایی بیشتر با دیدگاه سید مرتضی در این موضوع نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۶۶). دلیل این امر آن است که هر گاه مؤمنی مرتکب معصیتی شود، از دو حال خارج نیست یا «مؤمن» مشتق از فعل ایمان است، که در این صورت پس از ارتکاب کبیره همچنان این نام بر او صادق است و او فاعل ایمان شمرده می‌شود یا اینکه مؤمن از معنایی که برای آن وضع شده عرفاً یا شرعاً منتقل شده و به معنای کسی است که استحقاق ثواب دارد. در این صورت نیز، باز نام مؤمن بر او صادق است، زیرا او مستحق ثواب است. و گناه، بر مبنای نفی تحابط، موجب اسقاط و بطلان ثواب نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۹: ۱۶۰-۱۶۲).

## موافات

به اعتقاد نوبختیان، شاید کسی حقیقتاً خدا را بشناسد و به او ایمان آورده، بار دیگر کافر شود. در مقابل قائلان به موافات معتقدند کسی که در عمر خود یک بار خدا را بشناسد با ایمان از دنیا می‌رود ممکن نیست کافر شود (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۸۳). قول به موافات از جهتی دیگر نیز برای قائلین به آن اهمیت داشته و آن اینکه کسی که ایمان آورده محال است کافر شود، لذا احباط برای وی معنا ندارد. از این رو، کسانی که به موافات معتقدند احباط را نمی‌پذیرند (حلی، ۱۳۷۶: ۴۸۸) اما معتزله و بنونوبخت که موافات را نمی‌پذیرند قائل به احباط اعمال نیک به وسیله اعمال ناشایست هستند، سید مرتضی و علامه حلی بدون نام بردن از نوبختیان می‌گویند برخی از امامیه کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانستند و اصل احباط را





می پذیرفتند (سید مرتضی، ۱۳۸۷: ۱۵۹؛ اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۲۶-۲۲۷). سید مرتضی ضمن بررسی علل انکار نص از سوی برخی، تصریح می کند که انکار نص بر امام ۷ کفر است و بر مبنای موافقات چنین کسی از اول مؤمن نبوده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۳۶).

سید مرتضی با توجه به این دو مقدمه که مؤمن بالاجماع مستحق ثواب دائم است و تحابط باطل است، نتیجه می گیرد که موافقات شرط ایمان است. و هرگز مؤمن، کافر نمی شود، زیرا کفر موجب استحقاق عقاب دائم و ایمان موجب ثواب دائم است و تحقق این دو با هم ممکن نیست. البته، به عقیده او ایمان آوردن کافر مشکلی ندارد، زیرا ایمان موجب اسقاط عقاب کفر است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۹: ۱۵۸ - ۱۶۰).

## احباط

نوبختیان هم نوا با معتزله به تحابط میان معاصی و طاعات و ثواب و عقاب معتقد بودند (منید الف)، (۱۴۱۳: ۸۲) به این معنا که اعمال خوب و بد انسان یکدیگر را از بین می برند و اگر بدی ها غلبه کرد، آن فرد مستحق عقاب است بدون اینکه در مقابل اعمال نیک پاداشی داشته باشد و اگر اعمال نیک او غلبه کرد، تنها مستحق ثواب است که در صورت دوم تکفیر نامیده می شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۹۳-۲۰۶). باید به این نکته توجه کرد که از نظر معتقدان به تحابط، میان ثواب و عقاب تنافی وجود دارد، چون یکی در بردارنده اکرام و تعظیم و دیگری متضمن تخفیف و سرزنش می باشد، اما میان عقاب و عوض تنافی نیست، چون عوض متضمن اکرام و تعظیم نمی باشد (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۱۶۹).

سید مرتضی که مانند استادش شیخ مفید احباط را مردود می داند (برای آشنایی بیشتر با دیدگاه سید مرتضی در این موضوع نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۵۶)، می گوید: میان ذم و مدح و تعظیم و استخفاف تنها در صورتی که بر یک فعل وارد شوند، تنافی وجود دارد، اما وقتی بر دو فعل وارد می شوند اجتماع استحقاق آن دو، هر چند متقابل باشند، جایز است. به همین جهت، در فاسق استحقاق هر دو ممکن است. فاسق به دلیل ایمان و طاعت مستحق مدح و تعظیم و به دلیل فسق و معصیت مستحق ذم و استخفاف است. در مورد کافر، دلایلی وجود دارد که هرگونه طاعتی را از او نفی می کند. به همین دلیل به باور ما، استحقاق ثواب و عقاب، ذم و مدح و تعظیم و استخفاف برای او با هم جمع نمی شوند. در حالی که اگر این دلایل وجود نداشت، اجتماع استحقاق ثواب و عقاب، ذم و مدح و تعظیم و استخفاف را در کافر نیز جایز می دانستیم (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶).

سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که آیا چیزی هست که ثواب و عقاب را زایل کند

یا خیر، می‌گویند از نظر ما بعد از ثبوت ثواب هیچ چیز آن را زایل نمی‌کند و عقاب بعد از ثبوت تنها به واسطه عفو از سوی مالک عفو و کسی که استحقاق آن را دارد زایل می‌شود و جز این راه دیگری وجود ندارد. بنابراین، از دیدگاه سید مرتضی نظریه تحابط باطل است. قائلان به این نظریه مدعی‌اند که ثواب با پشیمانی بر طاعت و با عقاب کبیره‌ای که افزون بر ثواب فاعل آن است، زایل می‌شود و عقاب با تفضل و با پشیمانی، یعنی توبه و نیز با زیادت طاعات بر عقاب معصیت (در معصیت صغیره) زایل می‌شود. وی دلایل عقلی قائلان به تحابط را مورد نقد و بررسی قرار داده است و در نقد تمسک به دلایل نقلی به سود تحابط می‌گوید: احباط در آیات قرآن متعلق به اعمال است نه جزای بر اعمال، در حالی که قائلان به تحابط و معتزله به تحابط میان جزای بر اعمال باور دارند. وی در تعریف «احباط عمل» می‌نویسد: مراد از آن این است که عمل به گونه‌ای انجام شود که نفعی برای ما نداشته باشد (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۰۲-۳۲۱؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۷-۱۴۹؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۹: ۱۴۶-۱۴۸).

نتیجه این بحث این است که سید مرتضی احباط در اصل عمل را می‌پذیرد، اما احباط جزایی را که ثابت شده را جایز نمی‌داند. همچنین وی احباط در مورد کفار را قبول دارد و معتقد است اعمال نیک آنان به واسطه کفرشان باطل می‌گردد.

معتقدان به احباط تنها گناهان کبیره را موجب احباط می‌دانستند و گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم می‌کردند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۴۳۴). از همین رو، بنونوبخت مانند معتزله گناهان را به خودی خود صغیره و کبیره می‌دانستند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۴). در مقابل سید مرتضی فرقی میان گناهان صغیره و کبیره قائل نبوده معتقد است معاصی خداوند همه کبیره‌اند و تقسیم گناهان به کبیره و صغیره از نسبت و مقایسه میان آنها حاصل می‌شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۴).

## معرفت و طاعت کفار

به اعتقاد بنونوبخت، بسیاری از کافران<sup>۱</sup> به خدا عارف هستند و در بسیاری از کارهای خود از او فرمان می‌برند و در مقابل آن طاعت، در دنیا به پاداش و ثواب خود می‌رسند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۳). این دیدگاه نوبختیان نیز ارتباط مستقیم با اعتقاد آنان در مورد احباط اعمال دارد ((نک: حسینی زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

۱. مراد از کفار اعم از اهل کتاب و غیر آنان است، زیرا متکلمان در اینکه کافر منکر خدا و پیامبران است یا تنها به منکران خدا کافر می‌گویند اختلاف داشته‌اند (نک: اشعری، ۱۴۱۰: ۱۴۳-۱۴۴).





از دیدگاه سید مرتضی بنابر نفی تحابط میان ثواب و عقاب، در مورد کسی که می‌دانیم کافر و مستحق عقاب دائم است، ممکن نیست که ایمان، عبادت یا طاعتی همراه او باشد که موجب استحقاق ثواب است، زیرا استحقاق ثواب دائم و عقاب دائم با هم جمع نمی‌شوند (برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه سید مرتضی نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۵۲).

همچنین کسی که نبوت پیامبر را نیز انکار کند، کافر و مستحق عقاب دائم است. حال اگر به خدا و صفات و عدل او عارف باشد، با توجه به فساد تحابط، باید دو استحقاق دائم برای او حاصل شود، و این بالا جمع باطل است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اساساً آیا برای کافران مانند منکران نبوت، معرفتی به خدا حاصل می‌شود یا خیر. به نظر سید مرتضی اساساً برای آنان معرفتی حاصل نمی‌شود و نظر در ادله برای آنان مولد علم نیست. در نتیجه برخی شرایط تولید علم در مورد آنان تحقق ندارد. و بر فرض این که برخی معارف برای آنان حاصل شود، این معرفت موجب استحقاق ثواب نیست، زیرا معرفتی موجب استحقاق ثواب است که به وجه و جوب انجام شود نه به گونه‌ای دیگر، مانند رد امانت که ردکننده آن مستحق مدح و ثواب نیست مگر آن که آن را به دلیل وجوبش رد کند نه از روی ریا و... بنا بر این، از دیدگاه سید مرتضی بر فرض این که معرفتی برای کافران حاصل شود، استحقاق ثواب حاصل نمی‌شود. پس مشکلی نیز رخ نخواهد داد، زیرا آنچه ممتنع است اجتماع ثواب و عقاب دائمی است و در اینجا اساساً معرفت حاصل برای کافران، موجب استحقاق ثواب نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۲۷-۳۲۹؛ همان، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۴). سید مرتضی جای دیگر در پاسخ به پرسشی درباره چگونگی جمع میان بطلان احباط و لزوم پاداش کافر بر طاعتش می‌گوید: در مورد کافر، دلایلی وجود دارد که هرگونه طاعتی را از او نفی می‌کند. به همین دلیل، معتقدیم که استحقاق ثواب و عقاب، ذم و مدح و تعظیم و استخفاف برای او با هم جمع نمی‌شوند. در حالی که اگر این دلایل وجود نداشت اجتماع استحقاق ثواب و عقاب و ذم و مدح و تعظیم و استخفاف را در کافر نیز جایز می‌دانستیم (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶). در عین حال، وی معرفت برخی از کفار به خدا را می‌پذیرد، ولی این معرفت را مستحق پاداش نمی‌داند، زیرا این کفار معرفت را به دلیل وجوب آن کسب نکرده‌اند و تنها معرفتی که به دلیل واجب بودن کسب شود مستحق پاداش است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۲۹-۳۳۰).

## نبوت و امامت

در باب نبوت و امامت، تفاوت اندیشه نوبختیان با سید مرتضی را در چند مسئله فرعی



می‌توان پی گرفت. نوبختیان و پیروان آنها معتقد بودند مقام نبوت و امامت استحقاقی است. در مقابل این دیدگاه، جمهور امامیه و معتزله آن را تفضلی می‌دانند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۳-۶۴؛ دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴). بنونوبخت معتقد بودند که از آنجا که مقام امامت و نبوت نوعی ثواب است باید نتیجه اعمال باشد، از این رو امام و پیامبر در پی انجام دادن اعمال نیک مستحق این مقام شده‌اند. آنان ادله‌ای عقلی بر ثواب بودن مقام امامت بیان کرده‌اند و به آیاتی از قرآن در اثبات استحقاقی بودن مقام نبوت و امامت تمسک جسته‌اند (نک: دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴-۱۲۰؛ همچنین نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

سید مرتضی در رد دیدگاه استحقاقی بودن نبوت، معتقد است ثواب و پاداش بودن مقام نبوت پذیرفتنی نیست، زیرا ثواب، نفع خالص همراه با تعظیم است در حالی که تکلیف رسالت دارای مشقت‌های بسیار است. از این رو، ممکن نیست که استحقاق رسالت، ثواب طاعات گذشته باشد. اشکال دیگری که سید مرتضی بر استحقاقی بودن نبوت دارد این است که لازمه این دیدگاه وجوب رسالت کسی است که استحقاق رسالت یافته است هر چند که رسالت و پذیرش شرع او برای هیچ کسی فایده‌ای نداشته باشد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۲۵-۳۲۶؛ و نیز نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۸۰).

## تحریف قرآن

شیخ مفید در رابطه با تحریف قرآن بر اساس شنیده‌هایش قول به زیاده و نقصان در قرآن را به نوبختیان نسبت می‌دهد (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۰-۸۲). برخلاف گزارش شیخ مفید، سید مرتضی در الطرابلسیات الاولی بدون اشاره به قول به زیاده تأکید می‌کند که «در نظریات فقها، متکلمان و مناظره‌گران مذهب ما چون ابوجعفر ابن‌قبه، ابوالاحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان، هیچ‌گاه به همچنین عقیده‌ای درباره تأیید نقصان قرآن بر نمی‌خوریم و از آنان نفیاً و اثباتاً سخنی در مورد نقصان قرآن به ما نرسیده است» (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۰۶-۲۰۷). این تصریح سید مرتضی با توجه به آشنایی وی با کتاب اوائل المقالات نشانگر آن است که وی شنیده استادش در مورد دیدگاه نوبختیان را معتبر نمی‌دانسته است (برای آشنایی با دیدگاه نوبختیان در مورد تحریف قرآن، نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

به اعتقاد سید مرتضی، هیچ زیاده و نقصانی در قرآن پدید نیامده و این قرآن، همان قرآنی است که در دست رسول الله ﷺ بوده است و هرگز محل تردید نیست. سید مرتضی تصریح می‌کند که قرآن در همان زمان رسول گرامی اسلام ﷺ به صورت مجموعه‌ای





مدون جمع آوری شده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۶۰-۳۶۴). علاوه بر تحریف قرآن به نظر می‌رسد که چگونگی اعجاز قرآن نیز مورد اختلاف نوبختیان و سید مرتضی باشد. هر چند دیدگاه نوبختیان در این مورد گزارش نشده است، اما از آن جهت که شیخ مفید دیدگاه خود را مبنی بر «صرفه» بنا نهاده و تأکید می‌کند که تنها هم‌رأی وی در این اعتقاد نظام معتزلی است (نک: شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۳) می‌توان گفت نوبختیان اعجاز قرآن را در «صرفه» نمی‌دانستند. از آنجا که سید مرتضی در اعجاز قرآن نظریه صرفه را برگزیده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۷۸) دیدگاه وی متفاوت از بنونوبخت بوده است.

### امام‌شناسی

بنابر نقل سید مرتضی، بنونوبخت مانند متکلمان پیشین امامیه امامت و صفات آن را علاوه بر ادله سمعی با ادله عقلی ثابت می‌کردند و معتقد به وجوب عقلی امامت بوده و قاعده لطف را در اثبات وجوب عقلی امامت به کار می‌بستند و روشی متفاوت نداشته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷). از این سخن می‌توان برداشت کرد که سید مرتضی در روش و محتوای مباحث امامت، مسلک نوبختیان را تأیید می‌کند، البته در برخی جزئیات اختلاف‌هایی با آنان دارد. در گستره علم امام، نوبختیان به وجوب عقلی علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون اعتقاد داشته‌اند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۷؛ برای اطلاع بیشتر، نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره). اما سید مرتضی دانستن علومی نظیر صنعت‌ها و حرفه‌های مختلف مانند بافندگی و رنگرزی را بر امام واجب نمی‌داند و لازمه واجب دانستن این علوم برای امام را احاطه‌ی وی به همه‌ی معلومات الهی می‌داند. این امر مستلزم آن است که محدث همچون قدیم، تعالی عالم نفسه و نیز دارای معلومات نامتناهی باشد، که هر دوی این امور برای محدث محال است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۸).

از دیگر اختلافات سید مرتضی با نوبختیان، امکان صدور معجزه از غیر پیامبر به ویژه امام است. بنابر گزارش شیخ مفید، نوبختیان صدور معجزات را از ائمه : ممکن نمی‌دانستند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۸). سید مرتضی پس از تعریف معجزه و راه شناخت آن (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۲۸-۳۳۲) در مورد امکان صدور معجزه از غیر انبیا بحث مفصلی می‌کند و در آن به اشکالات مخالفان از جمله ابوهاشم پاسخ داده و ادله خود را بیان می‌نماید (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۲-۳۳۷).

از آنجا که بین مخالفان و موافقان صدور معجزه از غیر پیامبران در مفهوم معجزه

اختلاف بوده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۳-۳۳۷) شواهد این احتمال را تقویت می‌کنند که بنونوبخت معجزه را کار خارق‌العاده‌ای می‌دانستند که با ادعای نبوت همراه باشد که اختصاص به پیامبران دارد؛ زیرا خداوند آن را به ایشان اختصاص داده تا نبوت آنان اثبات شود. بنابراین، کارهای خارق‌العاده‌ای که از دیگران صادر می‌شود و با ادعای نبوت همراه نیست، معجزه نامیده نمی‌شود (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

بنابر آنچه شیخ مفید نقل کرده امامیه بر لزوم نص بر امامت فردی که معجزه ندارد اجماع دارند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۴۰) و از آنجا که نوبختیان ظهور معجزه را از غیر انبیا ممکن نمی‌دانند تنها راه شناخت امام از دید آنان نص می‌باشد (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره)، اما سید مرتضی که معجزه را برای امام جایز، بلکه در مواردی واجب می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۲) شناخت امام را طریق معجزه ممکن می‌داند.

## لطیف الکلام

با دقت در اندیشه‌های بنونوبخت در باب جهان‌شناسی که بیشتر آن مباحث لطیف الکلام است می‌توان گفت بنونوبخت در این مباحث بیشتر به تفکر معتزله بصره از جمله متکلم معتزلی بصری ابوعلی جبایی نزدیک هستند، به خلاف شیخ مفید که در این مباحث بیشتر دیدگاه معتزله بغداد به خصوص ابوالقاسم بلخی را برگزیده است (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره) و از آنجا که سید مرتضی در اندیشه‌های کلامی خود بر خلاف استادش شیخ مفید بیشتر هم‌نوا با معتزله بصره است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۴۹۱-۵۱۹) در جهان‌شناسی نسبت به شیخ مفید هم‌گرایی بیشتری با نوبختیان دارد. شاهد این مدعا موضوعاتی مانند چگونگی بقاء جواهر است. سید مرتضی مانند نوبختیان و بر خلاف شیخ مفید هم‌نوا با معتزله بصره معتقد است خداوند جواهر را با ایجاد ضد فانی می‌کند و از این‌رو هر جوهری ضدی دارد. سید مرتضی بر این مدعا و ملزومات آن استدلال کرده است (نک: شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۹۶-۹۷ و نیز نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۳۹). همچنین سید مرتضی ادله‌ای سمعی بر فساد عالم و جواهر اقامه کرده (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۵-۱۴۹) و ابو محمد نیز ادله عقلی برخی از فیلسوفان بر فسادناپذیری عالم را نقد کرده است (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۶۶۱-۶۶۵).

همچنین در باب چیستی مکان سید مرتضی نیز هم‌سو با معتزله بصره و نوبختیان در تقابل با معتزله بغداد و استادش شیخ مفید مکان را تعریف کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۳). بنونوبخت هم‌رأی با جبایی و پسرش، در مقابل معتزله بغداد، مکان را چیزی می‌دانستند که



جسم سنگین، وزن خود را روی آن می‌نهد و این مکان مانع فرو افتادن جسم می‌شود. در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید در پیروی از ابوالقاسم بلخی درباره مکان معتقد بود: مکان چیزی است که شیء را از هر طرف آن فرا می‌گیرد و ذره‌ها نمی‌توانند جز در مکان‌ها حرکت کنند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۱۰۰؛ همچنین برای مشاهده اختلاف معتزله بغداد و بصره و ادله هر یک در باب مکان نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۴۲ و نک: نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۸۸-۱۹۰).

## نتیجه‌گیری

نوبختیان و سید مرتضی در معرفت‌شناسی دو اندیشه و روش متفاوت دارند و برخلاف سید مرتضی که اندیشه اکتسابی بودن معارف را با ادبیات معتزله بصره پذیرفته، حسن بن موسی اندیشه‌ای انحصاری در این موضوع ارائه کرده است. در مباحث توحید و عدل تنها در موضوع استطاعت اختلاف نوبختیان و سید مرتضی قابل ردیابی است که نوبختیان بر خلاف سید مرتضی اندیشه هشام بن حکم را برگزیده‌اند. در فروع و عد و وعید مانند موافقات، احباط، معرفت و طاعت کفار اختلاف میان نوبختیان و سید مرتضی جدی است و نوبختیان هم‌سوئی بیشتری با معتزله دارند. اختلاف نوبختیان و سید مرتضی در نبوت و امامت تنها در چند مسئله فرعی بوده و هم‌رأیی کلی با یک‌دیگر دارند و در نهایت اختلاف آشکاری در مباحث لطیف الکلام میان نوبختیان و سید مرتضی گزارش نشده است.

در نهایت می‌توان گفت: اگر چه نوبختیان در برخی فروع و عد و وعید به معتزله نزدیک شده‌اند، اما در یک نگاه کلی سید مرتضی در روش و محتوا هم‌گرایی بیشتری با معتزله دارد.



## کتابنامه

۱. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: طهرابی.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، البداية والنهاية، بيروت، دار الفكر.
۳. ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن ابی الحدید (۱۴۱۷ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربی، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویه، تحقیق: محمد رشاد سالم، موسسه القرطبه.
۶. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان- ویسبادن: فرانس شتاينر.
۹. اشمیتکه، زاینه (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. جاحظ (۲۰۰۲م)، رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح: دکتر علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال.
۱۱. حسینی زاده خضر آباد، سید علی (۱۳۹۱)، «آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقد و نظر، ش ۶۶ (همین شماره).
۱۲. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
۱۳. دیلمی، علی بن الحسین بن محمد (بی تا)، نسخه خطی، موجود در مرکز التراث والبحوث الیمنی.
۱۴. خلاصه النظر (۱۳۵۸)، زیر نظر: زاینه اشمیتکه و دیگران، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. سید مرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۶. \_\_\_\_\_ (بی تا) الطرابلسیات الاولی، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، تحقیق و تعلیق: سید عبد الزهراء حسینی، تهران: موسسه الصادق.



۱۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *جمل العلم والعمل، نجف اشرف: مطبعة الآداب.*
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۹ق)، *شرح جمل العلم والعمل، تصحيح و تعليق: شيخ يعقوب جعفرى مراغى، تهران، دارالاسوه.*
۲۰. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: سيد مهدي رجايى، قم: دار القرآن الكريم.*
۲۱. صدوق، محمد بن على (۱۳۹۵ق)، *كمال الدين وتمام النعمه، تهران: انتشارات اسلاميه.*
۲۲. شيخ طوسى، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء.*
۲۳. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، *الفهرست، قم: كتابخانه محقق طباطبايى.*
۲۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۹ق)، *التبيان فى تفسير القرآن، بيروت: دار احياء التراث العربى.*
۲۵. قاضى عبد الجبار (۱۴۲۷ق)، *تثبيت دلائل النبوة، قاهره: دار المصطفى.*
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۲ق)، *شرح الاصول الخمسه، تعليق: احمد بن حسين ابى هاشم، بيروت: دار احياء التراث العربى.*
۲۷. \_\_\_\_\_ (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، *المغنى فى ابواب التوحيد والعدل، تحقيق: جرج قنواتى، قاهره: دار المصريه.*
۲۸. مفيد، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، *اوائل المقالات، قم: كنگره جهانى شيخ مفيد.*
۲۹. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۴۱۳ق)، *مسائل السرويه، قم: كنگره جهانى شيخ مفيد.*
۳۰. مكدرموت، مارتين (۱۳۶۳)، *انديشه‌هاى كلامى شيخ مفيد، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.*
۳۱. ملاحمى خوارزمى، محمود بن محمد (۱۳۹۰)، *كتاب المعتمد فى اصول الدين، تحقيق: ويلفرد مادلونگ، تهران: ميراث مکتوب.*
۳۲. نجاشى، احمد بن على (۱۴۱۶ق)، *رجال نجاشى، تحقيق: سيدموسى شيبيرى زنجانى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.*
۳۳. نيشابورى، ابورشيد (۱۹۷۹م)، *المسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق و تقديم: دكتور معن زياده و دكتور رضوان السيد، طرابلس: معهد الانماء العربى.*





## راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

### ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

### فرم اشتراک

<b>آیین حکمت</b>	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	<b>فقه</b>	یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	<b>حوزه</b>	یک سال اشتراک ریال ۹۶,۰۰۰	<b>نقد و نظر</b>	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰
<b>تاریخ اسلام</b>	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	<b>علوم سیاسی</b>	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	<b>آینه پژوهش</b>	یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	<b>پژوهشهای قرآنی</b>	یک سال اشتراک ریال ۱۶۰,۰۰۰

□ هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

#### نام/نهاد/شرکت:

نام خانوادگی: نام پدر:  
تاریخ تولد: میزان تحصیلات:

#### نشانی

شهرستان: استان:  
کوچه: خیابان:  
کدپستی: پلاک:  
کد اشتراک قیل: صندوق پستی:  
تلفن تماس: پیش شماره:  
رایانامه: تلفن همراه:

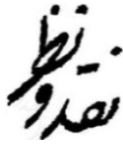
#### شماره حساب

۰۱۰۸۷۳۹۸۲۹۰۰۲

سپهنا بانک ملی

مرکز توزیع مجلات تخصصی

قم، خیابان بسیج، نرسیده به گلزار شهداء، جنب کوچه ۳۹، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی  
کدپستی: ۳۷۱۵۹۵۳۱۱۳ | تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۶ | فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷  
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ | رایانامه: magazine@isca.ac.ir



## *Naqd va Nazar*

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 17, No. 2, Summer 2012

**66**

Academy of Islamic Sciences and Culture  
www.isca.ac.ir

**Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani**  
**Editor in Chief: Alireza Alebouyeh**  
**Managing Editor: S. Mohammad Hoseini**

### **The Editorial Board:**

**Alireza Alebouyeh**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Reza Eshaqnia**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Reza Berenjkari**

Full Professor of University of Tehran (Qom Campus)

**Mohsen Javadi**

Full Professor of Qom University

**Hassan Ramzani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Taqi Sobhani**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Muhammad Legenhausen**

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

**Muhammad Ali Mobini**

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

**Sayyid Mahmud Musawi**

Assistant Professor of Baqir al-'Ulum University

**Ahmad Vaezi**

Assistant Professor of Baqir al-'Ulum University

**Yadollah Yazdanpanah**



## Table of content



2	<b>The Views of Nobakhti Theologians in the Middle of Kufa's and Baghdad's Schools</b> Mohammad Taqi Sobhani Sayyid Ali HosseiniZadeh Khezrabad
28	<b>The Role of Shiite Mutazilis in the Tendency of Imamis' Theology To Itizal</b> Abbas Mirzaee
60	<b>The Unknown Imami Theologians from the Minor Hiddenness to the Period of Mufid</b> Sayyid Akbar Mousavi Taniani
83	<b>Mufid's Treatment of the Narrative Heritage of Imamis</b> Abdohadi Itisami
106	<b>The Role of Consensus in the Theological Thought of Sayyid Murtaza</b> Heidar Bayati
126	<b>A Study of the Currents of the People of Narrations from the Beginning of Asha'irah to their Sovereignty</b> Ali Amirkhani
147	<b>A Comparison of the Kalami Thoughts of Nobakhtis and Sayyid Murtada</b> Sayyid Ali HosseiniZadeh Khezrabad

## Abstract

---

### Views of Nobakhti Theologians in the Middle of Kufa's and Baghdad's Schools

Mohammad Taqi Sobhani

sobhani.mt@gmail.com

Sayyid Ali HosseiniZadeh Khezrabad

sahz.whc@gmail.com

Abu Sahl and Abu Mohammad Nobakhti—two of the most prominent theologians of the Baghdad's School—have a significant role in the history of Imamis' theology. On the one hand, they inherited the theological school of Kufa and on the other, they prepared the ground for the theological school of Baghdad (Sheikh Mufid and his pupils). At the same time, the theological views of Nobakhtis are in some respects different from the two schools. Since almost none of these two theologians' works has arrived us, in this paper we will examine the available reports of their views and works and seek to recover their theological views regarding different theological issues and explain their ideas particularly where they are different from the views of their priors or posteriors. Nobakhtis' views were sometimes in harmony with views of the School of Kufa and were sometimes a beginning of the theological views of the School of Baghdad, which comes from turning away from the theological views of the previous theologians.

**Keywords:** Nobakhtis, Imamis' theology, the School of Kufa, the School of Baghdad, Mutazila.

### The Role of Shiite Mutazilis in the Tendency of Imamis' Theology To Itizal

Abbas Mirzaee

abbasmirzaei@yahoo.com

Shiite Mutazilis are some of Shiite theologians who had Itizali ideas before becoming Shiites. Abu Isa Warraq, Ibn Ravandi, Ibn Qibah Razi, Ibn Momallek Isfahani and Ibn Fasanjas were among the figures of this group of theologians. They adopted the Imamis' ideas with knowledge of the theological system of Mutazilis and they tried to defend and explain the theological doctrines of Imamis. This attempt brought with it changes in the thoughts of Imamia, directing them towards Itizali thoughts. The paper is concerned with an investigation and verification of this thesis. It seems that the scholarly community of Imamis often had a positive view about Shiite Mutazilis, but all of them cannot be treated in the same way. Two of the most prominent figures of this current—Abu Isa Warraq and Ibn Ravandi—were heirs of Imamis' theology in Kufa with anti-Mutazili tendencies. The emphasis on the intellectual foundation of Imamia, that is, the issue of Imam, constituted the center of the ideas of Shiite Mutazilis, but this common feature was not necessarily followed by the same theological approach



among them regarding monotheism and theodicy.

**Keywords:** The history of Imamis' theology, the School of Kufa, the School of Baghdad, Shiite Mutazilis, Abu Isa Warraq, Ibn Ravandi, Ibn Qibah Razi, Ibn Momallek Isfahani and Ibn Fasanjas. ,

## **The Unknown Imami Theologians from the Minor Hiddenness to the Period of Mufid**

**Sayyid Akbar Mousavi Taniani**

sahz.whc@gmail.com

The schools of Kufa and Baghdad might count as the peak of the development and flourishing of Imami theology, but in the period between the two schools of Kufa and Baghdad (the beginning of the Minor Hiddenness to the age of Sheykh Mufid), the Imami theology did not enjoy the necessary geographical focus, perhaps because of the inappropriateness of some conditions. The paper seeks to introduce the Imami theologians of this age and their theological views and show that there were prominent theological figures in this period who were very influential, such as the impressing influence of Ibn Jirooyah on the conversion of Ibn Momallek Jorjani from Mutazili to Shiism. This is in contrary with the views of people who hold that in this historical period, there were no Imami theologians.

**Keywords:** Imami theology, the schools of Kufa and Baghdad, Ibn Jirooyah, Ibn Momallek.

## **Mufid's Treatment of the Narrative Heritage of Imamis**

**Abdohadi Itisami**

he1432@yahoo.com

The treatment of Mufid with the narrative heritage of Imamis and the extent to which he exploits this heritage with regards to theological issues is varying. An examination and comparison of his theological views with the narrative heritage of Imamis demonstrates that while exploiting this valuable heritage, Mufid also had a critical and selective attitude towards the use of some narrations in theological issues. His critical approach can be seen in issues such as innate knowledge, the world of Zar and the creation of the souls. In such issues Mufid distanced himself away from the well-known views in the narrations and sometimes completely denied them. His selective approach can be seen in such issues as will, determinism (jabr) and volitionalism (tafviz), *Istita'ah*, fatalism (qadae), and *bada*.

**Keywords:** Sheykh Mufid, theological views, narrative heritage.

## **The Role of Consensus in the Theological Thought of Sayyid Murtaza Heidar Bayati**

**Heidar Bayati**

ha.bayati@yahoo.com

Contrary to the usual literature, consensus not only applies to the Islamic jurisprudence (Fiqh), but also counts as one of the most important devices for theological inferences from the viewpoint of the theologians. Among these theologians is Sayyid Murtaza who—with a foundational establishment for his theological thought—could employ consensus in his theological foundations. In his



view, consensus is a certain, knowledge-giving device that can discover the ideas of Imams. His reliance on consensus in the theological issues distanced him away from Mutazilis in many theological issues. This paper tries to explain the nature of consensus, its different features and its significance in the theological thoughts of Sayyid Murtaza.

**Keywords:** Sayyid Murtaza, consensus, oft-quoted narrations (Mutawatir), knowledge, intellect, Mutazilis.

## **A Study of the Currents of the People of Narrations from the Beginning of Asha'irah to their Sovereignty**

**Ali Amirkhani**

Alia1198@yahoo.com

The intellectual current called the 'people of narrations' has been one of the most significant intellectual currents in the first centuries and were one of the serious rivals of imamis. This paper investigates the different periods of the People of Narration from their formation to their flourishing and then to their relative annihilation in the era of Al-e Booyeh which was simultaneous with the theological school of Imamis in Baghdad, and it also investigates their historical developments with methods of investigating the history of thoughts. While pointing to their most important beliefs and the influential leaders of each period, the paper concludes that the main current of the People of Narration, in addition to the obedience of the narrations and staying content with apparent meanings and strict opposition to kalam and interpretation (ta'vil), maintained that they have avoided the dilemma of 'assimilation', 'incarnation', and 'determinism' by taking the quality to be unknown and taking the questions about it to be heretical. In spite of this fact, there were two other intellectual attitudes along with the main current of the People of Narration: the attitude of radical apparentists who did not avoid charges of incarnation, assimilation and determinism and were metaphorically known as 'redundants' (Hashviah); and the attitude of those people of narration who had tendencies towards interpretivism and kalam; both these currents were rejected by the main current of the People of Narration.

**Keywords:** People of Work, People of Narration, Hashviah, interpretation, assimilation, incarnation.

## **A Comparison of the Kalami Thoughts of Nobakhtis and Sayyid Murtaza**

**Sayyid Ali Hosseini Zadeh Khezrabad**

sahz.whc@gmail.com

A comparison of the thoughts of Abu Sahl and Abu Muhammad Nobakhti--who are accused of Itizal--with Sayyid Murtada can help us have a better grasp of the Kalami School of Baghdad and its intellectual developments and clarify some ambiguities in the history of Imamiah Kalam. Hence, in this paper in addition to the comparison of the method and the content of their Kalam and a statement of their differences, we will mention their convergences with Mutazili thoughts and finally, we will show that Sayyid Murtada is more close to Itizali thoughts than Banu Nobakht.

**Keywords:** Nobakhtis, Sayyid Murtada, Mutazili, Imamiah Kalam, The School of Baghdad.

