



ویژه نامه

کلام امامیه در دوره میانه

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال بیستم، شماره اول، بهار ۱۳۹۴

۷۷

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

دبیر تحریریه: ذوالفقار ناصری

کارشناس اجرایی: علی جامه‌داران

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 رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی)

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم ۷)

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

مجله نقد و نظر به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۱۳۹۴/۰۶/۰۶ 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.

نقد و نظر در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (www.daftarmags.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. • دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: قم، میدان شهدا، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی * صندوق پستی: ۳۷۱۸۵ / ۳۶۹۳

تلفن: ۳۷۷۴۲۱۶۵ - ۰۲۵ * نمابر: ۳۷۷۴۳۱۷۷ - ۰۲۵ آدرس سایت: jpt.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 نام‌خانوادگی، 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 استفاده‌شده به شکل زیر آورده شود:

منبع فارسی: (رحیمی، ۱۳۷۶، ج ۲: ۸۳)
منبع انگلیسی: (Kant, 1788: 224).
- چنان‌چه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک‌دیگر 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 به‌صورت 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

- | | |
|-----|--|
| ۴ | کلام امامیه پس از دوران حضور: نخستین واگرایی‌ها
سیدعلی حسینی‌زاده خضرآباد
محمدتقی سبحانی |
| ۲۹ | مدرسه کلامی ری
سید جمال‌الدین موسوی |
| ۵۴ | نوبختی، متکلمی اندیشمند و نوآور
سعیده‌سادات نبوی |
| ۸۱ | تحول معرفت‌شناختی کلام امامیه در دوران میانی
حمید عطایی نظری |
| ۱۱۵ | مواجهه متکلمان امامیه با فلسفه در سده هفتم
علی‌نقی خدایاری
اکبر اقوام کرباسی |
| ۱۵۲ | منابع شناخت از دیدگاه شیخ حرّ عاملی
محسن گلشاهی |
| ۱۷۴ | Abstracts |



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

Naqd va Nazar

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

کلام امامیه پس از دوران حضور؛ نخستین واگرایی‌ها

* سیدعلی حسینی زاده خضرآباد

* محمدتقی سبحانی

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

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

sahz.whc@gmail.com

sobhani.mt@gmail.com

* محقق پژوهشگاه قرآن و حدیث

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

مقدمه

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

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

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





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

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

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

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

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

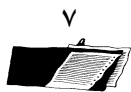
که اینها گروهی از متأخران امامیه «قوم من متأخريهم» یا «قوم من المتأخرين منهم». در مقابل متقدمان «اوائلهم» هستند (همان: ۳۵ و ۴۰). البته وی تنها در یک مورد با عبارت «قوم من متأخريهم من أهل زماننا هذا»، از ابن جبرویه به عنوان یکی از این متأخرین امامیه یاد می‌کند (همان: ۵۴). گروه دومی که اشعری از آنان با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

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

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

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

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



نظر



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

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

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

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

توحید و صفات

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

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

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

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

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

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



تذکره

کلام امامیه پس از دوران حضور: نخستین واگرایی‌ها



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

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

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

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

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

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

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

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

اراده الهی

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

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



نقد



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

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

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

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

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

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

بدا و نسخ

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

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





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

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

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

علم و دیگر صفات الهی

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

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

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

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

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





معرفت و رابطه عقل و وحی

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

انسان

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

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

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

قرآن

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

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

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





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

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

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

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

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

مقام امام

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

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



نقد



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

ایمان، کفر و وعید

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

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

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

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

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

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

اعمال عباد

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

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

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

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





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

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

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

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

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

آلام اطفال

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

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

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





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

نتیجه‌گیری

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

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

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

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

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

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

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



کتابنامه

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



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



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





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

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

مدرسه کلامی ری

سید جمال الدین موسوی*



نظر

مدرسه کلامی ری

چکیده

کلام امامیه به لحاظ تاریخی در مدرسه‌های مختلف قابل بررسی است. تا سده پنجم هجری دو مدرسه کلامی قم و بغداد در جامعه شیعی مطرح بودند که به مرور زمان مدرسه بغداد به قرائت رسمی تشیع در محافل علمی بدل شد. پس از درگذشت شیخ طوسی، بسیاری از شاگردان وی و سید مرتضی به منطقه ری مهاجرت کردند و زمینه را برای پیدایش یک مدرسه کلامی جدید فراهم ساختند. متکلمان ری را در سه طبقه می‌توان بررسی کرد که تفاوت آرای کلامی آنان با مدرسه بغداد در نسل اخیر آنان کاملاً محسوس است. تأکید بر مسئله امامت همانند مدرسه بغداد و تعامل فکری با اندیشمندان متأخر معتزلی از شاخصه‌های این مدرسه کلامی است.

کلیدواژه‌ها

تشیع، علم کلام، مدرسه کلامی ری، مدرسه بغداد، منتجب الدین.

درآمد

مذهب تشیع دوره‌های گوناگونی را پشت سر گذاشته و فراز و فرودهای متعددی داشته است. در برخی دوره‌ها در تولید محتوای کلامی و تأسیس زیرساخت‌های اعتقادی پیشتاز بوده و گاه رکود و فترت را تجربه کرده است (نک: سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۳ و ۲۸). مطالعه دقیق این دوره‌ها ما را به وجود اندیشه‌های یکسان در یک برهه زمانی و در میان افرادی خاص با حوزه جغرافیایی ویژه رهنمون می‌سازد که نام آن مدرسه کلامی است. بررسی دقیق این مدرسه‌ها و چگونگی شکل‌گیری و افول آنها و نیز شاخصه‌های بارز آنها ما را در تحلیل و تبیین اختلاف در اندیشه‌های کلامی یاری خواهد کرد.

مدرسه‌های مشهور شیعه تا اوایل سده پنجم عبارت بودند از: مدرسه کوفه، قم و بغداد. مدرسه بغداد با ظهور شیخ مفید رونق تازه‌ای گرفت و این مدرسه به تدریج در مناطق مختلف گسترش یافت؛ به گونه‌ای که در اواخر سده پنجم به تفکر برتر در جامعه شیعه تبدیل شد. با فتح بغداد از سوی طغرل بیک در سال ۴۴۷ق. و مهاجرت شیخ طوسی به نجف به تدریج این مدرسه نیز رو به افول نهاد و با پراکنده شدن شاگردان سید مرتضی و شیخ طوسی در مناطقی همچون طرابلس، حلب و ری و درگذشت شیخ طوسی در سال ۴۶۰ق. این مدرسه کلامی در اوج بالندگی و قوت خود از میان رفت.

شاخصه اصلی مدرسه کلامی بغداد تکیه بر استدلال‌های عقلی و نقل متواتر در مسائل کلامی بود که با اندکی تفاوت در گستره این دو، در میان متکلمان این مدرسه رواج داشت. پس از درگذشت شیخ طوسی فرزند وی حسن بن محمد معروف به ابو علی طوسی و ابن‌الشیخ بر جای پدر نشست، اما با توجه به پراکندگی هسته اصلی متکلمان، این مدرسه هیچ‌گاه رونق از دست رفته خود را باز نیافت.

شهر ری با توجه به دارا بودن حوزه حدیثی از زمان کلینی و صدوق بهترین بستر مناسب برای تشیع به لحاظ فکری بوده است. با مهاجرت بسیاری از دانش‌آموختگان مدرسه بغداد به شهر ری، زمینه مناسب برای ایجاد یک مدرسه کلامی پس از مدرسه بغداد پدید آمد و هسته اولیه این مدرسه کلامی شکل گرفت. جان‌مایه اصلی این مدرسه تفکر مدرسه، همان تفکر بغداد است که در دوره‌ها و عالمان مختلف این مدرسه بروز یافت. هرچند برخی از عالمان این مدرسه رویکرد حدیثی داشته و در آثارشان به شیوه کلامی مدرسه بغداد تاخته‌اند، در نهایت همان اندیشه‌های مدرسه بغداد را در قالب حدیث بیان کرده و فکر



۳۰
صدر نظر

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

جدیدی تولید نکرده‌اند. از این‌رو، می‌توان مدرسه کلامی ری را ادامه مدرسه بغداد دانست با این تفاوت که در بسیاری از موارد همان فکر در قالب روایت‌ها بیان شده است و همین‌رو، باعث تمایز میان مدرسه ری با بغداد شده است. از این‌رو، می‌توان مدرسه ری را مدرسه‌ای کلامی دانست که تنها در روش با مدرسه کلامی بغداد متفاوت است.

این نوشته می‌کوشد با بررسی فضای تاریخی ری در سده پنجم و ششم و بررسی آرای کلامی متکلمان این مدرسه، گزارشی از فضای کلامی موجود در ری را ارائه دهد و روش کلامی آنان و اختلاف‌های احتمالی در این زمینه را تبیین کند. برای تعیین روش کلامی آنان، مسائل اختلافی میان عقل‌گرایان و نقل‌گرایان مانند بحث عوالم پیشین، علم و اراده خداوند، قضا و قدر و بدا در آرای عالمانی که اثر موجود داشته باشند بررسی شده و بدین ترتیب، روش کلامی آنان استخراج شده است.

بستر سیاسی اجتماعی ری در سده پنجم و ششم

سده پنجم و ششم شاهد حضور دو حکومت غزنوی و سلجوقی است. غزنویان تا نیمه‌های سده پنجم بر شرق ایران و منطقه ری حکمرانی داشتند.

رخدادهای پیش از روی کار آمدن سلجوقیان به نیمه اول سده پنجم مربوط است که با مدرسه کلامی بغداد همزمانی دارد. شرایط سیاسی - اجتماعی ری در زمان مدرسه کلامی آن را باید از آغاز روی کار آمدن سلجوقیان و حکومت طغرل‌بیک پی گرفت.

مدرسه ری به لحاظ تاریخی با قدرت گرفتن ترکان سلجوقی در شرق حکومت اسلامی همزمان است. آنان به تدریج بر قلمرو تصرفات خود افزودند، به گونه‌ای که در سال ۴۴۷ق. طغرل بغداد را فتح کرد و خلیفه عباسی را بار دیگر به دستگاه خلافت باز گرداند. با روی کار آمدن سلجوقیان که تازه مسلمانانی حنفی مذهب بودند، پس از سال‌ها آسایش نسبی شیعیان در پناه حکومت آل بویه، سخت‌گیری‌ها علیه شیعه بار دیگر آغاز گردید. عمید الملک کندری وزیر طغرل، فرمان لعن شیعیان و اشاعره را بر منبرها صادر کرد و زمینه را برای فشار بیشتر بر شیعیان و کشمکش‌های مذهبی فراهم آورد (ابن اثیر، ۱۳۸۵: ج ۱۰: ۲۰۹).

پس از قتل عمید الملک در سال ۴۵۶، نظام الملک وزارت آلب ارسلان و سپس ملک‌شاه را عهده‌دار گشت (ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۱۲: ۹۲). نظام الملک عالمان اشعری و شافعی مانند امام الحرمین جوینی و ابی القاسم قشیری را که در زمان عمید الملک ترک وطن کرده



نظر

مدرسه کلامی ری



بودند باز گرداند (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۲۰۹)، ولی سیاست فشار بر شیعیان همچنان تا پایان وزارت نظام الملک ادامه یافت تا اینکه فردی اسماعیلی مذهب او را در دهم رمضان سال ۴۸۵ق. به قتل رسانید (همان: ۲۰۴). ملک شاه نیز در نیمه شوال همان سال در بغداد درگذشت یافت (همان: ۲۱۰) پس از ملک شاه بر اثر نزاع شاهزادگان و کشمکش های داخلی، حکومت سلجوقیان به ضعف گرایید و حکومت میان شاهزادگان تقسیم شد و سلجوقیان روم و عراق پدید آمد. این وضعیت با تمام فراز و فرودهای آن تا پایان عصر سلجوقیان و کشته شدن طغرل سوم در سال ۵۹۰ق. ادامه یافت (کسای، ۱۳۶۳: ۸).

به لحاظ اجتماعی نیز شهر ری از فرقه های مختلفی همچون شافعی ها و حنفی ها و شیعیان تشکیل شده بود و کوچک ترین حادثه ای سبب ایجاد درگیری های فرقه ای می شد. سلجوقیان که خود حنفی مذهب بودند تا آنجا که امکان داشت از امامان جماعت، خطیبان و قضات حنفی مذهب در حکومت خود استفاده کردند. بعدها و در زمان وزارت نظام الملک شافعی مذهب، شافعیان نیز به تدریج به مقامات دولتی نفوذ کردند (نک: محمدی و یوسفی فر: ۱۳۸۹).

در نیمه دوم سده پنجم تا سال های آغازین سده ششم به علت فشارهای شدید حکومتی علیه شیعیان و به ویژه افرادی مانند عمید الملک و نظام الملک کمتر شاهد آثار کلامی در این دوره هستیم، ولی با تضعیف حکومت مرکزی در اواخر این قرن، ورق برگشت و در نیمه سده ششم آثار متعدد کلامی و غیر کلامی در مدرسه ری نگاشته شد. در این میان، نقش وزیران شیعی و نفوذ آنان در دستگاه حکومت سلجوقیان را نباید نادیده انگاشت (نک: همان).

درواقع سال های آغازین سده ششم را باید آغاز دوره شکوفایی شیعه پس از سال ها فشار و سختی دانست که ابتدای این دوره با آغاز مدرسه کلامی ری همزمان است. نگارش کتاب های متعدد عقیدتی و حدیثی و به ویژه مناقب نویسی می توانست واکنش عالمان مدرسه ری به شرایط دشوار و فشارها علیه جامعه شیعه را نمودار سازد.

سرآغاز (طبقه اول)

معرفی تاریخ دقیقی از تأسیس مدرسه کلامی امری دشوار است، اما با توجه به قرائن و شواهد موجود به احتمال زیاد پس از درگذشت شیخ طوسی و در زمان حیات فرزندش

ابو علی هسته اولیه این مدرسه شکل گرفته است. تاریخ درگذشت ابو علی طوسی مشخص نیست، ولی با توجه به روایت کردن عماد الدین طبری از وی در سال ۵۱۱ق. بی گمان او تا این سال زنده بوده است (طبری آملی، ۱۳۸۳: ج ۲، ۱۰۷).

از سوی دیگر، تا زمان درگذشت شیخ صدوق، ری حوزه مستقلی نبود، بلکه تابع مدرسه قم بوده است. آرای کلامی صدوق در میان انبوه آثار او گواهی بر اندیشه قمی او در مسائل کلامی است (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲، ۱۳۵، ۳۳۷).

پس از درگذشت صدوق در ۳۸۱ (یا ۳۸۵) و شهرت یافتن شیخ مفید در اواخر سده چهارم بسیاری عالمان شیعی و از جمله افرادی از ری عزم بغداد کردند و در محضر شیخ مفید و سید مرتضی به دانش اندوزی پرداختند. این دانشمندان که بعدها به ری بازگشتند، انتقال دهنده میراث کلامی بغداد به ری بودند و در واقع، شاکله اصلی مدرسه کلامی ری موهون این افراد است.

متکلمان ری را در سه طبقه می توان تقسیم بندی کرد که طبقه اول بنیان گذاران مدرسه ری و شاگردان مدرسه بغداد هستند. طبقه دوم شاگردان این افراد و یا استادان طبقه سوم اند. طبقه سوم که نسل آخر متکلمان مدرسه ری می باشند، شاگردان طبقه دوم هستند که مهمترین آثار کلامی موجود از مدرسه ری به همین طبقه مربوط است. البته این گونه تقسیم بندی طبقه متکلمان شیعی در برخی موارد نقض شده و ممکن است فردی به سبب داشتن عمر طولانی دو طبقه را درک کند و یا فردی از طبقه دوم، از مشایخ طبقه اول روایت کرده باشد. در ادامه به شخصیت های برجسته هر کدام از این سه طبقه در میان متکلمان شیعی در مدرسه کلامی ری می پردازیم و نقش هر یک را در این مدرسه کلامی بررسی می کنیم.

طبقه اول

جعفر بن محمد دوریستی

وی از عالمان ری بود که با واسطه پدرش از شیخ صدوق روایت می کند (برای نمونه نک: راوندی، ۱۴۰۹: اب ۵۲ و ۱۲۰). منتجب الدین در فهرست خود وی را از شاگردان شیخ مفید و سید مرتضی دانسته است (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۴۵). در اجازه شهید، وی تمامی کتاب های شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی را منتقل کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۸: ۱۰۴). بنابر روایت ابن حمزه



نظر

مدرسه کلامی ری



طوسی وی در سال ۴۰۱ق. در مجلس شیخ مفید حاضر بوده است (ابن حمزه طوسی، ۱۴۱۹: ۲۳۶). تاریخ درگذشت او نیز نامشخص است، ولی با توجه به روایتی از ابن حمزه طوسی تا سال ۴۷۳ق. زنده بوده است. ابن حمزه در الثاقب فی المناقب روایتی را از نسخه‌ای که جعفر دوریستی در سال ۴۷۳ق. با دست‌خط خود و با ترجمه فارسی نگاشته، نقل کرده است (همان: ۲۳۹). با توجه به حضور دوریستی در مجلس شیخ مفید در سال ۴۰۱ق. و نوشتن روایتی در سال ۴۷۳ق. وی باید دارای عمر طولانی بوده باشد.

شاگردان دوریستی نیز از عالمان بزرگ مدرسه ری هستند. افرادی مانند فضل بن حسن طبرسی (راوندی، ۱۴۰۹: ۱۲۹)، سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، نویسنده تبصرة العوام (همان: ۱۳۹) و محمد بن اسماعیل مشهدی نویسنده کتاب مزار (راوندی، ۱۴۰۹: الف: ج ۲، ۷۹۷) از جمله این شخصیت‌ها می‌باشند. دوریستی آثاری نیز داشته است که الاعتقاد به احتمال زیاد کتابی کلامی از وی بوده است. عبد الجبار مقری رازی راوی آثار وی است (رازی، ۱۴۲۲: ۴۵). با توجه به مشایخ و شاگردان دوریستی، باید او را از سرشاخه‌های انتقال میراث حدیثی و کلامی بغداد به ری دانست.

حسن بن حسین بن بابویه

وی معروف به شمس الاسلام و حسکای قمی، جد شیخ منتجب الدین رازی است. مطابق گزارش منتجب الدین وی همه کتاب‌های شیخ طوسی را در نجف بر شیخ قرائت کرده است. افزون بر این، همه آثار سلار بن عبد العزیز و ابن براج را نیز بر آنان قرائت کرده است (رازی، ۱۴۲۲: ۴۶).

وی آثاری در فقه داشته که منتجب الدین آنها را به واسطه پدرش از ابن بابویه نقل کرده است (همان: ۴۷). فرزند ابن بابویه به نام عبید الله که پدر منتجب الدین است، راوی تمامی شنیده‌ها و قرائت‌های پدرش بر مشایخ بغداد بوده است (همان: ۷۷).

مطابق گزارش منتجب الدین، جدش شمس الاسلام ساکن ری بوده است (همان). عماد الدین طبری آملی از عالمان ری در بشارة المصطفی بارها از ابن بابویه نقل روایت کرده که در بسیاری از آنان، تاریخ و مکان سماع حدیث نیز گزارش شده است. تعبیرهایی مانند «الشیخ الامام» و «الشیخ الرئيس» و «الشیخ الزاهد» (نک: طبری آملی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۰، ۴۳) گویای مقام علمی و جایگاه والای اجتماعی اوست. طبری این روایت‌ها را در ری و در سال

۵۱۰ق. از این بابویه شنیده است. تاریخ پیش گفته بدان مناسبت که در سال ۵۱۰ق. و در زمان حیات ابو علی طوسی میراث حدیثی و کلامی بغداد به ری باز گشته و در حال انتشار است. با توجه به شواهدی از این دست، ادعای تشکیل هسته اولیه مدرسه ری در زمان حیات ابو علی طوسی ادعای گزافی نیست.

احمد بن حسین خزاعی نیشابوری

وی از شاگردان سید مرتضی، سید رضی و شیخ طوسی بوده است (رازی، ۱۴۲۲: ۳۲). تاریخ درگذشت وی مشخص نیست، اما با توجه به تاریخ درگذشت فرزندان وی،^۱ به احتمال پیش از سال ۴۵۰ق. در گذشته است. منتجب الدین از وی با لقب «حافظ» یاد کرده و آثار او را الامالی، عیون الاحادیث، الروضة فی الفقه والسنن والمفتاح فی الاصول والمناسک دانسته است (همان). با توجه به اینکه در سده پنجم و ششم به کتاب‌های کلامی، کلمه اصول اطلاق می شده است، مانند الفائق فی اصول الدین به احتمال زیاد کتاب المفتاح نیز کتابی کلامی بوده است.

ابوسعید محمد بن احمد خزاعی نیشابوری

معروف به مفید نیشابوری از دیگر عالمان ری بوده و منتجب الدین وی را ثقه، عین و حافظ حدیث دانسته و آثاری برای وی برمی شمارد که بیشتر آنها حدیثی است (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۲). تاریخ درگذشتش مشخص نیست، اما با توجه به روایتی در الاربعین که آن را از عبد العزیز بن محمد در ذی حجه سال ۴۴۴ق. و در قم روایت کرده است، بی گمان تا این سال زنده بوده است. هیچ شاهدهی مبنی بر حضور ابوسعید در بغداد و شاگردی از بزرگان بغداد در دست نیست و با این حال، نمی توان او را در زمره انتقال دهندگان میراث حدیثی و کلامی بغداد به ری دانست.

عبد الرحمان بن احمد خزاعی نیشابوری

مشهور به مفید نیشابوری، شیخ الاصحاب و حافظ حدیث در ری بوده و از شیعه و سنی روایت کرده است. وی شاگرد سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، سلار، ابن براج و

۱. فرزندان وی عبارتند از: ابوسعید نیشابوری (زنده در ۴۴۴م) و عبد الرحمان نیشابوری (۴۸۵م).



نظر

مدرسه کلامی ری



کراجکی بوده است. تألیفاتی در مناقب اهل بیت و مواعظ داشته است، ولی در میان آثارش اثر کلامی دیده نمی‌شود (همان: ۷۵). ذهبی او را محدث، حافظ، رِحال و مأنوس با کتاب‌های حدیث معرفی کرده و در گذشتش را به سال ۴۸۵ ق. دانسته است (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۳۳: ۵۱). البته با توجه به عبارات‌های منتجب الدین، باید او را استاد عالمان طبقه‌های بعدی ری دانست.

عبد الجبار مقری رازی

وی از شاگردان شیخ طوسی، سلار بن عبد العزیز و قاضی ابن براج بوده و تمامی تصنیف‌های شیخ طوسی را بر وی قرائت کرده است. با توجه به عبارت منتجب الدین که وی را «فقیه الاصحاح بالرّی» می‌داند و نیز با توجه به گزارش نشدن آثاری کلامی، نمی‌توان او را از متکلمان و بنیان‌گذاران مدرسه کلامی ری دانست (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۷۵)؛ هر چند قرائت تمامی تألیفات شیخ طوسی بر وی و حضور او در ری می‌تواند شاهدی بر انتقال میراث کلامی بغداد به ری باشد، چنان که منتجب الدین در این باره می‌گوید: تمامی شاگردان از سادات و عالمان نزد وی تعلیم یافته‌اند (همان).

با توجه به شواهد یادشده تمام شخصیت‌های پیش گفته، طبقه اول مدرسه کلامی ری به شمار می‌آیند و انتقال میراث کلامی بغداد به ری به واسطه آنها قطعی است، ولی نکته اصلی اینجاست که به صرف انتقال میراث کلامی نمی‌توان ری را مدرسه‌ای مستقل دانست، بلکه نوآوری‌های محتوایی و روشی لازمه تحقق یک مدرسه کلامی است. از این نسل از متکلمان ری که همگی دانش آموخته مدرسه بغداد هستند، آثاری کلامی که بتوان بر اساس آن روش و کلامی آنان را بازساخت، به دست ما نرسیده است، ولی با توجه به آثار کلامی نسل‌های بعدی مدرسه کلامی ری که همگی از شاگردان این افراد بوده‌اند، می‌توان حدس زد که روش کلامی نسل اول عالمان ری نیز مانند شاگردان آنها بوده است. در این میان، در کتابی موجود از یکی از شاگردان شیخ طوسی می‌توان به پاره‌ای از آرای کلامی وی دست یافت.

محمد بن علی فتال نیشابوری

از عالمان و متکلمان سده پنجم و ششم است و در طبقه مؤسسان مدرسه ری جای می‌گیرد. ابن شهر آشوب بیشتر آثار شیخ طوسی را از طریق سه نفر که یکی از آنها فتال نیشابوری

است، به شیوه سماع، قرائت، مناوله و اجازه گزارش کرده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱: ۱۲).
 کنیه وی ابو علی فارسی است و خودش دو کتاب التئویر فی معانی التفسیر و روضة الواعظین
 وبصیرة المتعظین را بر ابن شهر آشوب خوانده است (همان). منتجب الدین از او با تعبیر «ثقة»
 یاد کرده که از اعتماد کامل منتجب الدین بر وی خبر می دهد (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۸).
 منتجب الدین در جای دیگری از کتابش از وی با عنوان شیخ شهید یاد کرده و نامش را
 محمد بن احمد فارسی صاحب کتاب روضة الواعظین نگاشته است (همان: ۱۲۶). ابن داود در
 رجال خود فتال نیشابوری را متکلمی با تقوا دانسته است که ابوالمحاسن عبد الرزاق ملقب به
 شهاب الاسلام (برادرزاده نظام الملک) و رئیس نیشابور وی را به قتل رسانده است (ابن داود،
 ۱۳۴۲: ۲۹۵). در باب علت قتل وی اطلاعاتی در دست نیست، اما تمامی منابع تاریخ درگذشت
 او را به سال ۵۰۸ ق. و در نیشابور ثبت کرده اند (نک: ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۴).

ابوالحسن مطهر بن ابوالقاسم ملقب به مرتضی و عبد الجبار مقری رازی افزون بر شیخ
 طوسی از مشایخ وی هستند (همان). با توجه به شاگردی او نزد شیخ طوسی، حضورش در
 بغداد قطعی است، ولی شواهدی نیز وجود دارد که حضورش در ری را نیز تأیید می کند. از
 جمله اینکه ابن حجر نام فتال نیشابوری را در تاریخ ری از آثار ابن بابویه مشاهده کرده
 است (همان). افزون بر این، مطهر بن ابوالقاسم مرتضی استاد فتال نیز روزگاری را در ری
 سپری کرده است (همان، ج ۱: ۴۲۲).

کتاب تفسیری وی التئویر فی معانی التفسیر بوده است که عبد الجلیل قزوینی رازی در
 موارد مختلفی در کتاب خود نام آن را در کنار التبیان شیخ طوسی و روض الجنان ابو الفتوح
 آورده و آن را ستوده است (نک: قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۶۳ و ۲۸۵).

اندیشه های کلامی فتال نیشابوری از کتاب روضة الواعظین قابل استخراج است. وی در
 این کتاب گرچه بنا دارد آیات و روایتها را در هر مسئله ای نقل کند، در مقام بحث و
 استدلال همانند متکلمان بغداد استدلال عقلی می کند و شواهد آن در آیات و روایتها را
 یادآور می شود. او در باب نظر و معرفت، سخن متکلمان در این باب را خارج از آیات و
 روایتها ندانسته و به وجوب نظر و معرفت کسی قائل است (نک: فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۹).
 وی خداوند را مرید قبیح نمی داند و مانند بغدادیان آن را صفت نقص می داند (همان، ج ۱: ۲۰).
 او قضا و قدر تکوینی در افعال انسان را نیز انکار می کند، زیرا افعال ما فعل ماست و صدور





فعل از دو فاعل ممکن نیست. همچنین عمومیت قضا و قدر در افعال انسان و از جمله معاصی را نمی‌پذیرد (همان، ج ۱: ۳۰).

به طور کلی، فتال نیشابوری را می‌توان متکلمی عقل‌گرا و تابع مدرسه بغداد دانست، گرچه به لحاظ روش و بیان مطلب، به آیات و روایت‌های فراوانی به‌عنوان مؤید برای نظریه خود اشاره می‌کند، به گونه‌ای که در نگاه اول متکلمی نقل‌گرا می‌نماید، ولی درون‌مایه اصلی او کلام مدرسه بغداد است.

طبقه دوم

طبقه دوم عالمان و متکلمان ری، شاگردان طبقه اول هستند که آثار آنان کم و بیش موجود است. مشخص کردن این افراد با جست‌وجو در منابع روایی کار دشواری نیست. در ادامه به معرفی برخی از این شخصیت‌ها می‌پردازیم:

مرقزی بن داعی حسنی^۱

نویسنده تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام و از شاگردان جعفر بن محمد دوریستی است (راوندی، ۱۴۰۹ الف: ۵۲).

بنا به تصریح منتجب الدین، مرقزی و مجتبی فرزندان داعی حسنی رازی بوده‌اند و منتجب الدین آنها را دیده و نزد آنان شاگردی کرده است. این دو برادر تمامی روایت‌ها و آثار عبد الرحمان خزاعی نیشابوری را به منتجب الدین منتقل کرده‌اند (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۶).

تبصرة العوام کتابی کلامی است که در آن مقالات فرقه‌های مختلف از جمله فیلسوفان، معتزله، مرجئه و دیگر فرقه‌ها آمده است. این کتاب، در بیست و شش باب و به زبان فارسی است و باب بیست و یکم و بیست و ششم^۲ آن به بیان مقالات شیعه امامیه اختصاص یافته است. ادبیات کلامی حاکم بر این کتاب، ادبیات کلامی مدرسه بغداد است. وی در بحث حدوث عالم بر دهریان و فیلسوفان تاخته و آنان را قائل به قدم عالم می‌داند (حسنی رازی، ۱۳۶۴: ۲۰۰). همچنین وی صفات ذاتی برای خداوند قائل است و صفات زائد بر ذات را نفی کرده است (همان). خداوند را مرید به اراده محدث دانسته و علم او به اشیا را علم ازلی و

۱. در کتاب منتجب الدین، گاه واژه حسنی و گاهی نیز واژه حسینی آمده است. نک: منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۷۵ و ۱۰۶.

۲. گفتنی است مسائل باب بیست و ششم این کتاب به مباحث فقهی اختصاص دارد.

ذاتی می‌داند؛ به خلاف ابن راوندی که علم حادث برای خداوند قائل است (همان: ۲۰۱). به باور او، معرفت خداوند در دنیا کسبی است و با فکر و اندیشه حاصل می‌گردد (همان). وی در پاره‌ای از موارد نیز رأی هشام بن حکم را نپذیرفته و آن را در ردیف آرای کلامی نظام و ابن راوندی قرار داده است (همان: ۲۰۸).

فضل بن حسن طبرسی

وی از شاگردان دوریستی است (راوندی، ۱۴۰۹: ۱۲۹) که آثار متعددی از خود به یادگار گذاشته است: از جمله مجمع البیان، الوسیط والوجیز، تاج الموالید و الاداب الدینییه. منتجب الدین او را دیده و برخی از آثارش را بر وی قرائت کرده است (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۹۷).

با توجه به آثار برجای مانده از طبرسی باید وی را یکی از مشایخ حدیثی دانست، ولی اندک تأملی در کتاب مجمع البیان وابستگی فکری او را به مدرسه بغداد در برخی مسائل کلامی اختلاف برانگیز اثبات می‌کند. وی در تفسیر آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلُوهُمْ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ» (مانده: ۱۰۴)، معرفت خداوند را کسبی و واجب به دلیل عقل می‌داند و آنچه را که اصحاب معارف در باب اضطراری بودن معرفت می‌گویند باطل می‌شناسد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۳۹۱). او در باب بدا نیز در تفسیر آیه «بَلْ بَدَأَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ» (انعام: ۲۸) و در بحثی لغوی، «بدا بیدو بدوا» را به معنای ظهور دانسته است و «فلان ذو بدوات» را به معنای ظهور رأی پس از رأی است (همان، ج ۴: ۴۴۷). او در ادامه بدا را در حق خداوند متعال روا نمی‌داند، زیرا او از ازل و پیوسته عالم به همه معلومات است (همان). درباره عوالم پیشین نیز با ذکر اقوالی مختلف اشکال‌هایی را بر عالم ذر وارد می‌کند که حکایت از نپذیرفتن این قول دارد (نک: همان، ج ۴: ۷۶۵).

ابن شهر آشوب مازندرانی

متوفای ۵۸۸ق. از عالمان و متکلمانی است که عمری طولانی داشته و در طبقه دوم عالمان ری و نیز طبقه سوم حضور دارد. بنا به نقل ابن مشهدی وی شاگرد عبد الجبار مقری رازی بوده است (ابن المشهدی، ۱۴۱۹: ۱۳۶). گرایش وی به حدیث از فراوانی طرق و اجازة‌ها در ابتدای کتاب مناقب آل ابی طالب نمایان است (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷-۱۲).



نظر

مدرسه کلامی ری



ابن شهر آشوب افزون بر مشایخ شیعه از بسیاری مشایخ اهل سنت نیز نقل کرده و به بسیاری از آنان نیز اجازه نقل حدیث داده است (نک: همان).

ابن شهر آشوب در کتاب‌های رجالی اهل سنت نیز عالمی کامل در فقه، علم قرائات، تفسیر و اصول دانسته شده است که از سرزمین‌های مختلف شاگردان زیادی برای استفاده علمی به نزد او می‌رفته‌اند (نک: صفدی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۱۸). وی در ایام خلافت المقتفی لامر الله عباسی در بغداد ساکن بوده و مجلس وعظ داشته است. در یکی از این مجالس، خلیفه نیز از منبر وعظ او خوشنود شده و خلعتی به وی داده است (همان). با توجه به خلافت مقتفی عباسی از سال ۵۳۰ تا ۵۵۵ (نک: ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۱: ۴۲ و ۲۵۴)، ابن شهر آشوب در این سال‌ها در بغداد اقامت داشته است. وفات او در سن ۹۹ سالگی و در سال ۵۸۸ در شهر حلب واقع شده است (نک: صفدی، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۱۸). به دلیل نبود گزارشی از اقامت وی در شهری بجز حلب به احتمال زیاد وی پس از بغداد به حلب رفته و تا پایان عمر در آنجا می‌زیسته است.

از آثار وی کتاب مناقب آل ابی طالب و متشابه القرآن و مختلفه موجود است که انعکاس‌دهنده بسیاری از اندیشه‌های کلامی او هستند. بررسی آن دسته از مسائل کلامی که در آنها بغدادیان با متکلمان کوفه اختلاف نظر دارند از جانب‌داری وی از اندیشه بغدادیان خبر می‌دهد؛ مسائلی مانند عوالم پیشین، علم خداوند، اراده و مشیت الهی و قضا و قدر (نک: ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹، ج ۱: ۸، ۵۳ و ۱۳۹). بنابراین، او را باید در زمره متکلمان عقل‌گرایی دانست که علاقه وافری به حدیث دارد و برای اثبات آرای کلامی خود به بسیاری از آیات و روایت‌ها استناد می‌کند.

محمد بن حسن مقرئ نیشابوری

وی نویسنده التعلیق و استاد قطب الدین راوندی متوفای ۵۷۳ است که در طبقه دوم جای می‌گیرد (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۲: ۷۹۵). نام کامل وی قطب الدین ابو جعفر محمد بن الحسن المقرئ النیشابوری است. تاریخ ولادت و درگذشت او مشخص نیست، ولی با توجه به برخی قرائن^۱ درگذشت وی به احتمال بین سال‌های ۵۲۰ تا ۵۵۵ ق. بوده است.

۱. ابوعلی طوسی فرزند شیخ طوسی تا سال ۵۱۱ ق. در قید حیات بوده است. شاهد این مطلب روایت طبری آملی در بشارة المصطفی از ابوعلی طوسی در سال ۵۱۱ ق. است. (طبری آملی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۱۰۷). از سوی دیگر، قطب الدین راوندی متوفای ۵۷۳ ق. در الدعوات روایتی را از مقرئ نیشابوری و او از ابوعلی طوسی نقل کرده است (راوندی، ۱۴۰۷: ۲۷). با توجه به این دو مطلب، به احتمال وفات وی بین سال‌های ۵۲۰ تا ۵۵۵ ق. بوده است.

عبد الجلیل قزوینی رازی در کتاب نقض وی را ساکن قم و دارای فضل و درجه کامل دانسته است (قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۲۱۲). راوندی در الدعوات روایتی را از مقری نیشابوری و او از ابو علی طوسی نقل کرده است که بر شاگردی وی نزد ابو علی طوسی دلالت دارد (راوندی، ۱۴۰۷: ۲۷). التعلیق کتابی کلامی و با شیوه استدلال عقلی است که در مقایسه با آثار کلامی شیخ طوسی و سید مرتضی تفاوت چندانی احساس نمی‌شود. او در باب معرفت خداوند آن را کسبی دانسته و قائل به وجوب نظر برای تحصیل معرفت است (نک: مقری، ۱۴۲۷: ۱۲۴). وی در باب اراده نیز خداوند را مرید به اراده محدث لا فی محل می‌داند (همان: ۵۵).

در باب خلق افعال، او انسان را فاعل افعال خویش دانسته و مؤثر دیگری برای آن قائل نیست (همان: ۹۸). نیز به وجوب لطف قائل بوده (همان: ۱۲۷) و بدا را نیز در مورد خداوند محال می‌داند (همان: ۱۷۳). با عنایت به این مباحث و مسائل کلامی بسیاری که در التعلیق بدان اشاره شده است، باید مقری نیشابوری را آینه تمام‌نمای تفکر کلامی بغداد در مدرسه ری دانست.

عماد الدین طبری آملی

وی نویسندهٔ بشارة المصطفی لشیعة المرتضی^۱ از عالمان نیمه سده ششم است، ولی با این حال در موارد بسیاری از ابو علی طوسی که استاد طبقه اول است، روایت نقل می‌کند. این روایت‌ها را در نجف و در سال‌های ۵۱۰ و ۵۱۱ق. ابو علی طوسی بر عماد الدین طبری القا کرده است (برای نمونه نک: طبری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲، ۳ و ۵). تاریخ درگذشت طبری مشخص نیست، اما با توجه به روایت ابن مشهدی از وی در نجف در سال ۵۵۳ق. بی‌گمان تا این سال در قید حیات بوده است (ابن مشهدی، ۱۴۰۹: ۴۷۳).

عماد الدین طبری در سال‌های ۵۱۰، ۵۱۱ و ۵۱۶ق. در نجف بوده است و از افرادی همچون ابراهیم بن حسین بن رقاء و ابو علی طوسی و احمد بن محمد بن شهریار خازن روایت نقل کرده (طبری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۴، ۱۰ و ۱۳) و در سال ۵۵۳ق. نیز در همان مکان به القای حدیث پرداخته است (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۴۷۳). از حسن بن حسین بن بابویه در سال ۵۱۰ق. و از محمد بن عبد الوهاب رازی در سال ۵۱۶ق. در ری حدیث شنیده است (طبری، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷ و ۳۶). وی در زادگاهش آمل نیز از یحیی بن محمد جوّانی طبری در سال ۵۰۹ق. و از اسماعیل بن

۱. ابن حجر نام این کتاب را بشارة المصطفی فی بیعة المرتضی دانسته است (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۲۹).





ابی القاسم دیلمی در سال ۵۲۰ق. روایت شنیده است (همان، ج ۲: ۳۶ و ۱۴۰). طبری سفرهایی به نیشابور نیز داشته است و در سال ۵۱۴ و ۵۲۴ق. از محمد بن ابی الحسن بن عبد الصمد تمیمی روایت‌هایی را نقل کرده است (همان، ج ۲: ۵۳ و ۱۴۵). گزارش‌های یادشده بیانگر سفرهای متعدد طبری برای اخذ و سماع حدیث به مناطق مختلف است و اوج این فعالیت‌ها میان سال‌های ۵۱۰ تا ۵۳۰ق. بوده است.

منتجب‌الدین در الفهرست در ذیل نام طبری او را فقیه، ثقه و از شاگردان ابو علی طوسی معرفی کرده است. قطب‌الدین راوندی از عالمان طبقه سوم ری، از شاگردان طبری بوده و روایت‌های طبری را به منتجب‌الدین منتقل کرده است (منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۷). احمد بن محمد بن شهریار خازن و محمد بن ابی الحسن بن عبد الصمد از استادان وی نیز فقیه بوده‌اند (همان: ۱۱۲ و ۱۱۳). گزارشی از متکلم‌بودن طبری و یا اثری کلامی از او در دست نیست و تنها برخی از مشایخ او مانند حسن بن حسین بن بابویه و ابو علی طوسی از متکلمان امامیه و از شاگردان بزرگان مدرسه کلامی بغداد بوده‌اند که این خود می‌تواند شاهی بر متکلم‌بودن طبری باشد. هرچند اثری کلامی از وی در دسترس نیست تا بتوان بر اساس آن روش کلامی او را استخراج کرد. گرچه شاگردی قطب‌الدین راوندی نزد طبری که از عالمان ری و مخالف با جریان کلامی رایج بوده است، می‌تواند شاهی بر وجود چنین اندیشه‌هایی در استاد وی نیز باشد.

در همین طبقه فردی به نام حسین بن مظفر بن علی حمدانی وجود دارد که مدت سی سال در نجف شاگرد شیخ طوسی بوده و همه کتاب‌های شیخ را بر وی قرائت کرده است. وی ساکن قزوین بوده و ابن‌مشهدی آثار وی را گزارش کرده است (منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۴۷). شاگردی وی نزد شیخ طوسی او را در طبقه نخست جای می‌دهد، ولی به دلیل نقل ابن‌مشهدی از وی که در طبقه سوم عالمان ری قرار دارد، باید او را از عالمان هر دو طبقه دانست که به احتمال عمری طولانی نیز داشته است. با توجه به فعالیت اسماعیلیه در آن دوره و آغاز دعوت حسن صباح و دیگر داعیان اسماعیلیه در قزوین و اطراف آن که از کانون‌های باطنی‌گری بود، وی کتابی به نام هتک‌استار‌الباطنیه در ردّ بر باطنی‌گری داشته است.

حسین بن علی بن محمد خزاعی

ملقب به ابو الفتوح رازی از دیگر دانشمندان این طبقه است. تفسیر معروف روض‌الجنان و

روح الجنان و نیز روح الاحباب و روح الالباب فی شرح الشهاب از آثار اوست که شیخ منتجب الدین هر دو کتاب را بر وی خوانده است (همان: ۴۸). ابوسعید محمد بن احمد نیشابوری جد اوست (همان: ۱۰۲). او از شاگردان عبد الرحمان خزاعی نیشابوری است که آثار وی را به منتجب الدین گزارش کرده است (همان: ۷۵).

تفسیر روض الجنان به زبان فارسی و از آثار ماندگار ابو الفتوح به شمار می آید. گرچه این کتاب در تفسیر قرآن است، از مباحث مطرح در آن، اندیشه‌های کلامی ابو الفتوح قابل مشاهده است.^۱ او از مشایخ ابن شهر آشوب بوده و اجازه نقل روض الجنان را به ابن شهر آشوب داده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹: ج ۳، ۲۱۳ و ۱۲۱).

ابو الفتوح رازی عالمی متکلم با گرایش عقلی است. وی اراده خداوند را حادث می داند و تعلق آن را به قبایح و معاصی نفی می کند (نک: ابو الفتوح، ۱۴۰۸، ج ۸: ۴) و حدیث عالم ذر را نیز با دلیل عقلی و نقلی غیر صحیح می داند (نک: همان، ج ۹: ۷). ابو الفتوح بدا را نهی بعد از امر یا به عکس و با شرط‌های چهار گانه اتحاد فعل، مکلف، وجه و وقت می داند که اگر یکی از این شروط منتفی باشد، از مصادیق نسخ و جایز خواهد بود. با توجه به این شرط‌ها بدا در مورد خداوند متعال محال خواهد بود، زیرا او عالم به پی آمدهای امور و مصالح و مفاسد آنهاست^۲ (رازی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۰۱).

طبقه سوم

طبقه سوم عالمان و متکلمان ری آخرین نسل از دانشمندان این مدرسه هستند که سال‌های پایانی عمر بسیاری از این افراد با تشکیل و شکوفایی مدرسه کلامی حله هم‌زمان است. آثار کلامی و حدیثی بیشتری از این دوره به نسبت دو دوره قبل بر جای مانده است و شاید علت این امر کاهش فشارهای سیاسی و اجتماعی بر جامعه شیعه، پس از گذر از یک دوره طاقت‌فرسا بوده است.

۱. برای آشنایی با برخی از آرای کلامی ابو الفتوح نک: اکبر فایدی «برخی از اندیشه‌های کلامی شیخ ابو الفتوح رازی»، آیین پژوهش، ۱۳۸۴، ش ۹۴.

۲. این نظریه در باب بدا و مثالی که برای آن آورده شده است، همان مطلب و مثالی است که سید مرتضی و شیخ طوسی در کتاب‌های کلامی خود آورده‌اند. نک: سید مرتضی: ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۶، طوسی: ۱۴۰۶، ج ۲: ۲۶۶.



منتجب الدین رازی

شیخ منتجب الدین نوه شمس الاسلام حسن بن حسین بن بابویه است. کتاب فهرست و الاربعین عن الاربعین از آثار ماندگار ابن بابویه است. وی کتابی بزرگ در تاریخ ری نیز نگاشته است که در حال حاضر در دسترس نیست. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان بارها از این کتاب نقل می‌کند (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۱: ۸۵، ۹۲). در مواردی هم خود ابن حجر به دیدن این کتاب و نقل از آن تصریح کرده است (همان، ج ۱: ۱۰۶). رافعی قزوینی از شاگردان منتجب الدین نیز کتاب تاریخ ری را به وی منتسب کرده، ولی افزوده است که او فرصت بازنویسی آن را نیافت و گمان می‌کنم نسخه اصلی آن با مرگ وی از میان رفته باشد (رافعی، ۱۳۹۱، ج ۳: ۲۲۱). با توجه به گزارش ابن حجر در دو سده بعد از رافعی از این کتاب، سخن رافعی در این باره صحیح نخواهد بود.

رافعی وی را در فراوانی سماع و اجازه از مشایخ و جمع حدیث در عصر خود کم‌نظیر دانسته، در حالی که سفرهای حدیثی او اندک بوده است (همان، ج ۳: ۲۱۹). او در جای دیگری، استادش منتجب الدین را بعید از مذهب تشیع و جوینده روایت‌های فضائل صحابه و مبالغه‌کننده درباره بزرگداشت خلفا عنوان کرده است (همان، ج ۳: ۲۲۳). البته این مطلب صرف یک ادعاست و شواهد بسیاری بر تشیع منتجب الدین آن را نفی می‌کند. این ادعا شاهد بسیار خوبی بر استمرار تقیه عالمان ری در سال‌های پایانی سده ششم است. در همین کتاب، ولادت شیخ به سال ۵۰۴ و وفاتش پس از سال ۵۸۵ ق. عنوان شده است (همان).

منتجب الدین در فهرست خود در برخی موارد به شاگردی‌اش نزد افراد متکلم و فقیهی همچون مرتضی و مجتبی فرزندان داعی حسنی اشاره کرده است (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۶). امین الاسلام طبرسی برخی از آثارش را نزد وی خوانده است (همان: ۹۷). عبد الجلیل بن ابی الفتح رازی به تصریح منتجب الدین استاد عالمان عراق در اصول فقه و اصول دین بوده و منتجب الدین بعضی از آثارش را نزد وی خوانده است (همان: ۷۷). زین الدین علی بن محمد رازی متکلم مشهور عصر خود بوده و منتجب الدین نزد وی نیز شاگردی کرده است (همان: ۷۹). از شیخ منتجب الدین اثری کلامی گزارش نشده است، ولی با توجه به شاگردی وی نزد بسیاری از متکلمان آن عصر وی را باید در زمره متکلمان به‌شمار آورد. در مورد روش کلامی وی نمی‌توان اظهار نظر دقیقی داشت، ولی در میان آثار استادانی که وی در



محضر آنها درس خوانده است، نام برخی کتاب‌ها مانند مسائل فی المعدوم (همان: ۷۷) و علوم العقل (همان: ۶۸) و مسألة الاحوال (همان) از مسلک عقل‌گرایانه استادان وی نشان دارد و می‌توان به احتمال منتجب‌الدین را نیز دارای چنین مسلکی دانست.

احمد بن علی طبرسی

احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی از عالمان ناشناخته مدرسه ری است. تنها اثر باقی‌مانده از وی الاحتجاج است. ابن شهر آشوب او را استاد خود دانسته و آثار وی را الکافی فی الفقه، الاحتجاج، مفاخر الطالبیة، تاریخ الاثمه، فضائل الزهراء و کتاب الصلاة دانسته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۲۵). طبرسی در احتجاج بارها از استادش مهدی بن ابی حرب حسینی مرعشی نقل روایت کرده و از او با عنوان عالم و عابد یاد کرده است (نک: طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۵). مهدی بن ابی حرب حسینی نیز از شاگردان جعفر دوریستی (نک: همان) و ابو علی طوسی بوده است (نک: همان، ج ۱: ۵۵). با توجه به مشایخ طبرسی و فاتش به احتمال زیاد در نیمه دوم سده ششم خواهد بود.

طبرسی در آغاز الاحتجاج انگیزه تألیف آن را دوری‌گزیدن اصحاب امامیه از بحث و جدل و نهی ائمه از این کار در اعتقاد آنان دانسته است، در حالی که به عقیده وی روایت‌های زیادی از پیامبر و ائمه: در مجادله به حق با مخالفان وارد شده است و نهی از مجادله و بحث‌های کلامی در برخی روایت‌ها مربوط به ضعیفان و ناآگاهان از مباحث عقیدتی است (همان، ج ۱: ۱۳). این دیدگاه مطابق با دیدگاه شیخ مفید در باب روایت‌های نهی از کلام و جدل بوده و شیخ مفید نیز آن روایت‌ها را درباره کسانی می‌داند که به دانش کلام آگاهی کافی ندارند (نک: مفید، ۱۴۱۴: ۷۱).

در خطبه آغازین کتاب نیز عبارت‌هایی هست که از روش عقل‌گرایانه طبرسی در امور اعتقادی نشان دارد. اشاره به قاعده لطف^۱ (نک: طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۳) و قبح تکلیف ما لا یطاق (همان) و به کار بردن اصطلاحات کلامی از این موارد است.

۱. عبارت طبرسی چنین است: «اختارهم للبریة إظهارها للطفه وحكمته وإنارة لأعلام عدله ورحمته فانزاحت بهم علة العیبید ولأنه عز وجل متعال عن فعل شیء لا یجوز علیه مثل تکلیف ما لا یهدی العباد إلیه». تعبیر از احواله علت مکلف در عبارت‌های متکلمان قائل به وجوب لطف به کار رفته است (نک: طوسی، ۱۴۰۶: ۲۴۶).





افزون بر شواهد پیش گفته، طبرسی در بیان روایتی از امام رضا 7 در مناظره با سلیمان مروزی در باب بدا می‌نویسد: «ثم حضر مجلس المأمون وجرى بينه وبين سلیمان المروزی كلام فى البدا - بمعنى الظهور لتغير المصلحة» (همان، ج ۲: ۴۰۱). این قسمت از عبارت، بیان خود طبرسی است و مطابق با دیدگاه بغدادیان در باب بدا می‌باشد. شیخ صدوق نیز روایت فوق را در التوحید یادآور شده است، ولی عبارت یادشده در آن دیده نمی‌شود (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۴۲) و بی‌گمان تعبیر خود طبرسی است. با توجه به مجموع شواهد یادشده می‌توان طبرسی را در زمره طرفداران علم کلام با رویکرد عقلی دانست و احتجاج نیز که کتابی با رویکرد حدیثی است، با هدف نشان‌دادن سیره و روش ائمه در باب مناظره و مجادله با مخالفان نگاشته شده است.

شاذان بن جبرئیل قمی

ابوالفضل شاذان بن جبرئیل قمی از عالمان نیمه دوم سده ششم و اوایل سده هفتم است. دو کتاب الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین و الفضائل از آثار ماندگار وی به شمار می‌آید. در منابع موجود به تاریخ ولادت و وفات او اشاره‌ای نشده است، اما با توجه به شاگردی وی نزد عمادالدین طبری [زنده به سال ۵۵۳] (ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۲۶۳)، ولادت وی به احتمال پیش از سال ۵۵۰ق. باشد. ابن مشهدی تعبیر «الفقیه الاجل» را برای او به کار برده است (همان). در الفهرست منتجب الدین، نامی از وی به چشم نمی‌خورد، هرچند در آن به نام عبد الله بن جعفر دوریستی معاصر^۱ شاذان بن جبرئیل اشاره شده است (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۸۶).

با توجه به برخی شواهد تألیف دو کتاب الفضائل و الروضة به قلم یکی از شاگردان شاذان بن جبرئیل و املاى وی صورت گرفته است. در آغاز کتاب الفضائل می‌خوانیم: «حدثنی الشیخ الفقیه ابوالفضل شاذان بن جبرئیل القمى...» (شاذان بن جبرئیل، ۱۳۶۳: ۲). در کتاب الروضة نیز پس از خطبه ابتدای کتاب آمده است: «قال جامع هذا الكتاب: حضرت الجامع بواسط، يوم الجمعة سابع شهر ذی القعدة سنة إحدى وخمسين وستمائة وتاج الدین نقیب الهاشمیین یخطب بالناس علی أعواده» (همان، ۱۴۲۳: ۲۱). با توجه به این عبارت، شاذان بن جبرئیل عمری طولانی داشته و تا سال ۶۵۱ق. در قید حیات بوده است، ولی وجود چنین

۱. شاذان بن جبرئیل و عبد الله بن جعفر دوریستی از مشایخ ابن مشهدی در کتاب مزار هستند و در یک طبقه قرار دارند (نک: ابن مشهدی، ۱۴۱۹: ۳۱).

عبارت‌هایی در کتاب الفضائل احتمال گردآوری کتاب به قلم شاگرد وی را تقویت می‌کند (همان، ۱۳۶۳: ۹۲). بنابراین، تاریخ یادشده تاریخ سماع حدیث توسط شاگرد شاذان در سال ۶۵۱ق. بوده که گزارش آن را در کتاب آمده است. اساساً با توجه به روایت شاذان از عماد الدین طبری و هم‌طبقه بودن وی با عبد الله بن جعفر دوریستی و ابن ادريس حلی (مُر عاملی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۱۵). زنده بودن وی به سال ۶۵۱ق. بسیار بعید می‌نماید و به احتمال زیاد او در اوایل سده هفتم در گذشته است. از شاذان بن جبرئیل قمی در تمامی منابع با لقب فقیه یاد شده و هیچ‌گونه اثر کلامی به وی نسبت داده نشده است. تنها دو کتاب الفضائل و الروضة موجود است که آن‌هم بیان روایت‌هایی در فضیلت امیرالمؤمنین بوده و در آن هیچ‌گونه استدلال و بحث کلامی وجود ندارد.

قطب الدین راوندی

قطب الدین ابوالحسن سعید بن هبة الله بن الحسن الراوندی از دانشمندان طبقه سوم ری است. بسیاری از منابع، در گذشت وی را به سال ۵۷۳ ثبت کرده‌اند (نک: ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۸؛ زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۳: ۱۰۴). در منابع فهرستی آثار زیادی در علوم مختلف به وی نسبت داده‌اند که در حال حاضر جز اندکی از آنها موجود نیست. ابن حجر به نقل از کتاب تاریخ ری او را فاضل و دانشمند در جمیع علوم و صاحب تألیفات بسیار برشمرده است (نک: ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۳: ۴۸).

راوندی در آثار موجود خود از بسیاری مشایخ طبقه دوم ری روایت کرده است. ابوجعفر مقرئ نیشابوری (راوندی، ۱۴۰۷: ۲۰۵)، مجتبی و مرتضی ابنا الداعی الحسنی (همان، ۱۴۰۹: ۶۴ و ۱۳۹) و فضل بن حسن طبرسی (همان: ۱۲۹) از مشایخ وی هستند.

منتجب الدین آثار بسیاری در زمینه فقه، تفسیر، تاریخ، کلام و ادبیات را برای قطب راوندی برمی‌شمارد که از جمله آنها کتاب تهافت الفلاسفه و جواهر الکلام فی شرح مقدمه الکلام در زمینه علوم عقلی است (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۶۸). جواهر الکلام شرحی بر کتاب مقدمه فی المدخل الی علم الکلام شیخ طوسی است. نگاشتن کتابی در تهافت کلام فیلسوفان و تاختن به فیلسوفان و روش آنان در استنباط اصول اسلام (نک: راوندی، ۱۴۰۹ الف، ج ۳: ۱۰۶۱)، بیانگر اعتراض او به روش فیلسوفان است.

درباره مورد علم کلام نیز عبارتی از سید بن طاووس در کتاب کشف المحجّة وجود





دارد که بیانگر از انتقاد راوندی از شیوه رایج کلامی و به‌ویژه از روش شیخ مفید و سید مرتضی است. سید در مقام تأیید روایت‌ها در زمینه پرهیز از بحث و مجادله کلامی، به دفتری از نوشته‌های قطب الدین راوندی اشاره می‌کند که در آن به اختلاف نظر سید مرتضی با شیخ مفید در نود و پنج مسئله پرداخته شده و راوندی افزوده است که اگر به همه موارد اختلاف اشاره کند، بر حجم کتاب افزوده خواهد شد (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۶۴).

این مطلب می‌تواند شاهی بر نپذیرفتن شیوه رایج کلامی توسط قطب راوندی باشد؛ روشی که در مدرسه بغداد و ری به حاشیه رانده شده و یادآور مدرسه کلامی قم و کوفه است. بهترین و مطمئن‌ترین راه برای کشف روش کلامی راوندی بررسی آثار و نوشته‌های اوست.

وی در باب وجوب نظر و معرفت پس از بیان قول اصحاب معارف و بررسی اشکال آنان در این زمینه، به اکتسابی بودن معرفت و مکلف بودن ما به نظر و معرفت قائل شده است (راوندی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۷۹).

او حُسن و قبح عقلی را پذیرفته و در موارد بسیاری به آن اشاره و استدلال می‌کند (همان، ج ۱: ۲۱۳ و ۳۵۶). همچنین تمامی افعال خداوند را به حال بندگان اصلح دانسته و می‌گوید خداوند غیر از اصلح فعل دیگری انجام نمی‌دهد (همان، ج ۲: ۳۴۴). قائل به لزوم عقلی وجود امام معصوم در هر زمان بوده (همان، ج ۲: ۹۳) و عقل را از ادله استنباط احکام شمرده است (همان، ج ۱: ۶). وی همچنین تکالیف شرعی را لطف در تکلیف عقلی می‌داند (همان، ۱۱۴۰۹ الف، ج ۳: ۱۰۶۱). این‌گونه تعبیرها بیانگر از پذیرش مبانی عقل‌گرایان در استنباط مسائل کلامی، هرچند به نحو جزئی است. با توجه به شواهد یادشده سخن سید بن طاووس را باید بر بیان موارد اختلاف میان متکلمان حمل کرد، نه بر نفی کلی طریقه متکلمان عقل‌گرا، زیرا خود سید در همان کتاب خطاب به فرزندش طریقه متکلمان را پرخطر دانسته، نه اینکه این روش باطل و غیر جایز باشد (ابن طاووس، ۱۳۷۵: ۵۵).

بنابراین، همانند بسیاری از عالمان و متکلمان ری، قطب الدین راوندی نیز در فضای کلی مدرسه بغداد سخن گفته است، گرچه در برخی عبارات‌های وی انتقادهایی از مبانی عقلی وجود دارد و به روایت‌ها و دلایل سمعی عنایت ویژه‌ای دارد. این مطلب از سایه سنگین و هیمنه تفکر بغداد در سال‌ها پس از انقراض رسمی این مدرسه کلامی خبر می‌دهد.

سدید الدین محمود حمصی رازی

سدید الدین محمود بن علی بن حسن حمصی رازی از آخرین متکلمان مدرسه کلامی ری است. منتجب الدین وی را علامه زمان خود در اصول فقه و کلام دانسته و کتاب‌های التعلیق الکبیر، التعلیق الصغیر، المنقذ من التقلید، المرشد الی التوحید، التبیین، التفتیح فی التحسین و التفتیح را به او نسبت داده است (منتجب الدین، ۱۴۲۲: ۱۰۷). منتجب الدین بیشتر این کتاب‌ها را بر وی قرائت کرده است (همان).

ذہبی در رخدادهای سال ۶۰۰ق. حمصی رازی را دانشمندی شیعی و صاحب نظر در اصول فقه و کلام دانسته است. او نزدیک به سال ۶۰۰ق. وارد حلّه شده و مسئله نفی معدوم را برای آنان تقریر کرده است (ذہبی، ۱۴۱۳، ج ۴۲: ۴۹۳). وی نخست به فروش نخود اشتغال داشت و سپس در کهن سالی به علم‌اندوزی پرداخت و از عالمان بنام شد (همان). ابن حجر عسقلانی نیز شغل حمصی رازی را فروش نخود دانسته است که در اثر سهل‌انگاری فقیهی در پرداخت وجه، این شغل را رها کرده و به تحصیل علم همت گماشت (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۵: ۳۱۷). وی در نزدیک به صد سال در سلامت کامل عمر کرد و پس از سال ۶۰۰ق. وفات یافت. فخر رازی از شاگردان وی بوده است (همان).

کتاب دیگری از آثار حمصی رازی به نام المعتمد من مذهب الشیعة الامامیة وجود دارد که در آثار یادشده نامی از آن برده نشده است. این کتاب، رساله کوچکی در علم کلام بوده است و طبق پژوهش‌های انجام گرفته، انتساب آن به سدید الدین قطعی است (حمصی رازی، ۱۳۷۶: مقدمه کتاب المعتمد به تحقیق حسن انصاری قمی). المنقذ من التقلید هم‌اکنون موجود است و مطالب مندرج در آن از مسلک عقل‌گرایانه وی در علم کلام خبر می‌دهد. وی این کتاب را در حلّه و در راه بازگشت از حرمین شریفین بر عالمان حلّه املا کرده است.

حمصی رازی در المنقذ من التقلید همواره از آرای کلامی ملاحمی خوارزمی و استادش ابوالحسین بصری دفاع کرده است (برای نمونه نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۶۳، ۱۳۶ و ۱۶۲). شاید بتوان چرخش آرای کلامی مدرسه ری از بغدادیان به معتزلیان متأخر را در همین دوره دانست. چنان‌که تا پیش از این دوره، آثار کلامی ری متأثر از اندیشه‌های کلامی عالمان امامی بغداد بوده است. کتاب التعلیق مقری نیشابوری شاهد خوبی بر این مدعاست. بر همین اساس، شاید تا پیش از دوره سوم عالمان ری، نتوان ری را مدرسه کلامی مستقل از بغداد





دانست و تنها پس از این دوره است که دگرگونی‌هایی در محتوای کلامی امامیه ایجاد شد که بر اساس آن می‌توان مدرسه کلامی جدیدی غیر از مدرسه بغداد را تصور کرد.

داد و ستد علمی متکلمان ری با معتزلیان

مدرسه کلامی ری شاهد حضور متکلمان بسیاری است که متأسفانه آثاری از آنان بر جای نمانده است. منتجب‌الدین در الفهرست خود به نام بسیاری از این متکلمان اشاره کرده و نام آثار آنان را نیز بر شمرده است. در میان موضوع‌ها و مسائل کلامی، دو مسئله در مدرسه ری نمود بیشتری داشته است که گزارش آن در الفهرست منتجب‌الدین هم وجود دارد.

مسئله امامت از مسائل اختلافی میان شیعه و دیگر فرقه‌های اسلامی از جمله معتزله بوده است. همان‌گونه که عالمان مدرسه بغداد در مسئله امامت مقاومت نشان داده و از آن در مقابل دیگر فرقه‌ها و به‌ویژه معتزله دفاع کردند، در ری نیز وضع به همین منوال بود و متکلمان مدرسه ری نیز آثار کلامی متعددی در زمینه امامت تألیف کردند (برای نمونه نک: منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۳۳، ۴۲، ۴۵ و ۷۲). فراوانی مناقب‌نویسی در مدرسه ری نیز در همین چهارچوب تبیین می‌شود.

مسئله اثبات یا نفی حال و معدوم نیز از مسائل کلامی است که در مدرسه ری نمود فراوانی یافت. بسیاری از متکلمان ری کتاب مسائل فی المعدوم والحال را داشته‌اند (نک: همان: ۷۷ و ۷۹). ذهبی نیز در تاریخ الاسلام پس از معرفی سدیدالدین حمصی از ورود او به حله و تقریر مسئله نفی معدوم گزارش می‌دهد (ذهبی، ۱۴۱۳، ج ۴۲: ۴۹۳). معدوم در دیدگاه ابوالحسین بصری و ملاحمی خوارزمی ذات ندارد و شیء نیست و فقط معدوم است (خوارزمی، ۱۳۹۰: ۳۵۳).

فراوانی ارجاع‌های سدیدالدین حمصی به آثار ابوالحسین بصری و ملاحمی خوارزمی و به‌ویژه کتاب الفائق نشان از داد و ستد علمی گسترده متکلمان نسل اخیر مدرسه ری با اندیشه‌های کلامی معتزلیان دارد. تعامل متکلمان ری با معتزلیان منحصر به تأیید و پذیرش آرای آنان نیست و در برخی موارد آثاری در رد دیدگاه معتزلیان نیز یافت می‌شود. ابوالحسین بصری کتابی با نام تصفح الادله داشته که مسعود بن عیسی رازی کتابی در نقض آن نگاشته است (منتجب‌الدین، ۱۴۲۲: ۷۷).

نتیجه‌گیری

تاریخ دقیقی از آغاز شکل‌گیری مدرسه کلامی ری نمی‌توان ارائه کرد. در این میان، شواهدی از تشکیل هسته اولیه این مدرسه در زمان ابو علی طوسی وجود دارد. متکلمان و دانش‌آموختگانی از مدرسه بغداد بودند که بعدها به منطقه ری بازگشتند و مدرسه‌ای کلامی متفاوت از مدرسه بغداد را شکل دادند. مدرسه کلامی ری از آغاز تا انجام شاهد حضور سه نسل از متکلمان است که گرایش فکری و کلامی بیشتر آنان تفکر کلامی مدرسه بغداد بوده است. هرچند در میان بیشتر این متکلمان علاقه وافری به حدیث وجود دارد، ولی جان‌مایه تفکر آنان اندیشه‌های رایج در بغداد است که به استدلال‌های عقلی بهایی وافر قائل‌اند.

چرخش از ادبیات کلامی مدرسه بغداد به ادبیات کلامی معتزله متأخر در طبقه سوم این دانشمندان و در آثار سدیدالدین حمصی آشکارا قابل مشاهده است. اگر نوآوری به لحاظ محتوایی را شاخصه یک مدرسه کلامی مستقل بدانیم، مدرسه کلامی ری را باید از اواخر آن و در نسل اخیر عالمانش یک مدرسه جداگانه به‌شمار آورد، ولی اگر صرف تغییر در روش را در پیدایش مدرسه کلامی کافی بدانیم، مدرسه ری از همان آغاز مدرسه‌ای مستقل خواهد بود.

در مدرسه ری نیز مانند مدرسه بغداد تأکید ویژه‌ای بر موضوع امامت شده است و نگاه‌های کلامی فراوان درباره مسئله امامت و مناقب‌نویسی، از شاخصه‌های اصلی این مدرسه کلامی به‌شمار می‌آید. اشاره و ارجاع گسترده متکلمان نسل اخیر ری به آثار معتزلیان به‌ویژه در نسل دوم و سوم، بیانگر تعامل علمی گسترده آنان با دانشمندان معتزلی است. البته این تعامل به معنای پذیرش ضروری مبانی معتزله نیست و در پاره‌ای از موارد آثاری در رد آنان نیز نوشته شده است.



کتابنامه

۱. ابن اثیر، علی بن ابی الکریم (۱۳۸۵ق.)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۲. ابن الداعی الحسنی، سید مرتضی (۱۳۶۴)، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، تهران: اساطیر.
۳. ابن المشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق.)، المزار الکبیر، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق.)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن حجر عسقلانی (۱۳۹۰ق.)، لسان المیزان، بیروت: اعلمی.
۶. ابن داود حلّی، حسن بن علی (۱۳۴۲)، الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
۷. ابن شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل (۱۳۶۳)، الفضائل، قم: انتشارات رضی.
۸. ابن شاذان قمی، شاذان بن جبرئیل (۱۴۲۳ق.)، الروضة فی فضائل امیر المؤمنین، قم: مکتبة الامین.
۹. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۶۹ق.)، متشابه القرآن ومختلفه، قم: انتشارات بیدار.
۱۰. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹ق.)، مناقب آل ابی طالب، قم: انتشارات علامه.
۱۱. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۸۰ق.)، معالم العلماء، نجف اشرف: مطبعة الحیدریة.
۱۲. ابن طاوس حلّی، علی بن موسی (۱۳۷۵)، کشف المحجّة لثمره المهجّة، قم: بوستان کتاب.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۵ق.)، امل الامل، بغداد: مکتبة الاندلس.
۱۴. حمصی رازی، محمود بن علی (۱۳۷۶)، المعتمد من مذهب الشیعة الامامیة، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۱۵. حمصی رازی، محمود بن علی (۱۴۱۲ق.)، المنقذ من التقليد، قم: جامعه مدرسین.
۱۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق.)، تاریخ الاسلام، بیروت: دار الکتب العربی، الطبعة الثانية.



۱۷. رازی، ابو الفتوح (۱۴۰۸ق.)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۱۸. رازی، منتجب الدین (۱۴۲۲ق.)، الفهرست، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۱۹. رافعی قزوینی، عبد الکریم بن محمد (۱۳۹۱)، التدوین فی اخبار قزوین، تهران.
۲۰. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق.الف)، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه الامام المهدي.
۲۱. _____ (۱۴۰۹ق.ب)، قصص الانبياء، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی مشهد.
۲۲. _____ (۱۴۰۵ق.)، فقه القرآن، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۲۳. _____ (۱۴۰۷ق.)، الدعوات (سلوة الحزین)، قم: مدرسه الامام المهدي.
۲۴. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۱)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، نقدونظر، ش ۵۶.
۲۵. صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۲۰ق.)، الوافی بالوفیات، بی تا: بی جا.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق.)، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۸. طبری آملی، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳ق.)، بشارة المصطفی لشعبة المرئضی، نجف: مكتبة الحیدریة.
۲۹. طوسی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق.)، الثاقب فی المناقب، قم: انصاریان.
۳۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین، قم: انتشارات رضی.
۳۱. کسای، نور الله (۱۳۶۳)، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران: امیر کبیر.
۳۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. محمدی، سید محمدحسین و شهرام یوسفی فر (۱۳۸۹)، «بررسی چگونگی تأثیرگذاری باورهای مذهبی بر زندگی اجتماعی شهر ری در عصر سلجوقیان»، جستارهای تاریخی، ش ۱.
۳۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق.)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: کنگره شیخ مفید.
۳۵. مقرئ نیشابوری، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق.)، التعليق فی علم الکلام، مشهد: دانشگاه علوم رضوی.
۳۶. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۹۰)، المعتمد فی اصول الدین، تهران: میراث مکتوب.



نوبختی، متکلمی اندیشمند و نوآور

سعیده سادات نبوی *

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

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



درآمد

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

تاریخ زندگانی

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

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





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

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

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

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

۱. «وحکی ابوالحسین البصری فی تصفحه عن بعض السیوخ ولم یسمه أنه یدهب إلی [أن] کون الفاعل مریداً إنما هو داعیه إلی الفعل».

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

۵۷



نقد نظر

نوبختی، متکلمی اندیشمند و نوآور

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

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



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

استادان و شاگردان

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

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

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

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

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

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



گرایش فکری

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



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

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

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

آرا و اندیشه‌ها

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

روش‌شناسی

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

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





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

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

خداشناسی

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

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

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

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

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

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

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





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

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

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

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

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

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





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

رابطه خدا با جهان آفرینش

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

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

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



رابطه خدا با انسان

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

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



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

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

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

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

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

امام‌شناسی

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

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

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





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

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

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

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

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

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

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

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





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

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

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

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

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

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

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

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

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

فرجام‌شناسی

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





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

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

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

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



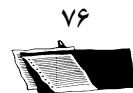
جزو اصلی بدن جاندار دیگر قرار می‌گیرند، بلکه تا روز رستاخیز باقی می‌مانند. با این توضیح روشن شد که دو تعریف نوبختی از معاد مکمل یکدیگرند: معاد گردآمدن دوباره اجزای بدن است که با مرگ پوسیده و پراکنده شده بودند و اعاده معدوم و بازسازی بنیه و ترکیب اجزایی است که با مرگ متلاشی شده بود (نوبختی، ۱۴۱۳: ۷۱).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

نتیجه‌گیری

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

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

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



نظر
صدر

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

کتابنامه

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





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

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



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





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

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

تحول معرفت‌شناختی کلام امامیه در دوران میانی

و نقش ابن سینا در آن

حمید عطایی نظری*

۸۱



تحول معرفت‌شناختی کلام امامیه در دوران میانی

چکیده

بررسی تعامل سنت فلسفه سینوی با علم کلام و میزان تأثیرگذاری آموزه‌های فلسفی ابن سینا بر متکلمان شیعه و سنی از مهم‌ترین مباحث مطرح در ابن سینا پژوهی و کلام پژوهی است. یکی از پیامدهای گسترش فکر فلسفی ابن سینا در دوران میانی، تکوین مکتب کلام فلسفی در میان اهل سنت به همت فخر رازی و نزد امامیه به دست نصیر الدین طوسی بود. ورود آموزه‌های فلسفی ابن سینا به مجادله‌های کلامی، سبب تحولاتی شگرف در نحوه پرداخت متکلمان امامی به مسائل مختلف کلامی شد. در مقاله حاضر با مقایسه مباحث معرفت‌شناختی کلام پیشافلسفی امامیه موسوم به مکتب امامی بغداد با مباحث مطرح در این زمینه در مکتب کلام فلسفی امامیه، تأثیرات گوناگون سنت فلسفی ابن سینا بر این مباحث در کلام دوران میانی امامیه تبیین می‌شود. پیدایش تحولات معنایی در برخی از اصطلاح‌های حوزه معرفت‌شناسی، ارائه دسته‌بندی‌های جدید برای علم، طرح برخی قواعد معرفت‌شناختی، تبیین مسائلی از جمله چگونگی دستیابی انسان به علم و طرح موضوع‌های جدید در حوزه معرفت‌شناسی از جمله مهم‌ترین ابعاد تحول اساسی یادشده است.

کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، ابن سینا، معرفت‌شناسی، مکتب بغداد، مکتب کلام فلسفی، علامه حلی.

فلسفه ابن سینا به عنوان یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مکتب‌های فکری شکل گرفته در تمدن اسلامی، نه تنها سنت فلسفی ماندگاری از خود برجای گذاشت، بلکه ماجرای فکر کلامی در عالم اسلام را نیز تحت تأثیر خود قرار داد و سرنوشت آن را به گونه‌ای دیگر رقم زد. در واقع یکی از جنبه‌هایی که در شناخت و تحلیل فلسفه سینوی باید به دقت بررسی گردد، جنبه تحول‌زایی و تأثیرگذاری سنت فلسفی سینوی بر دیگر دانش‌های مرتبط با فلسفه در جهان اسلام است. در این میان، بررسی تأثیرگذاری‌های فلسفه ابن سینا بر کلام اسلامی از موضوع‌های قابل بحث در سیر تطوّر و تحول اندیشه کلامی در تمدن اسلامی است.

فلسفه ابن سینا هم بر کلام شیعه و هم بر کلام اهل سنت تأثیرات قابل توجهی گذاشت و سبب پیدایش تحولاتی مهم در این عرصه شد. شعاع تأثیرگذاری فکر فلسفی ابن سینا چنان گسترده بود که بیشتر جریان‌های فکری موجود در تمدن اسلامی را مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر خود قرار داد. علم کلام نیز به سبب قرابت و تشابهی که در پاره‌ای مسائل با فلسفه اسلامی دارد، نسبت به علوم دیگر بیشترین تأثیر را از فلسفه سینوی پذیرفت. برخی از مسائل مربوط به جهان‌شناسی که زیر عنوان طبیعیات بررسی می‌شود، هم در فلسفه و هم در کلام اسلامی مطرح شده است و از این رو، طبیعی بود که طبیعیات فلسفه سینوی بر مباحث موجود در طبیعیات علم کلام - مباحث لطیف یا دقیق در علم کلام - نیز تأثیرگذار باشد. از سوی دیگر، موضوع اثبات مبدأ هستی و ویژگی‌های او که با نام الهیات اخص در فلسفه مطرح می‌شود، مهم‌ترین مبحث در علم کلام نیز بوده و به طبع تحولات صورت گرفته در فلسفه می‌تواند موجب بروز تحولاتی در چگونگی پرداخت به این مبحث در علم کلام نیز گردد.

برای آنکه میزان و حوزه‌های تأثیرگذاری فلسفه ابن سینا بر کلام اسلامی به دقت روشن شود باید هر کدام از مکتب‌های کلامی در تعامل با فلسفه ابن سینا جداگانه بررسی گردند. کلام اشعری و ماتریدی و همچنین کلام معتزلی و شیعی از جمله مهم‌ترین مکتب‌های کلامی در تمدن اسلامی هستند که تشریح چگونگی تعامل و مواجهه آنها با سنت فلسفه سینوی اهمیت بسزایی دارد. در پژوهش‌های اخیر، ابن سینا پژوهان و کلام پژوهان غربی تبیین



گسترهٔ اثرگذاری فلسفهٔ ابن سینا بر کلام اسلامی به‌ویژه کلام اشاعره جایگاه ویژه‌ای یافته است و مطالعات گسترده‌ای بدین منظور صورت گرفته است. از برجسته‌ترین این پژوهش‌ها می‌توان به کتاب رابرت ویسنوفسکی با عنوان متافیزیک ابن سینا (Wisnovsky, 2003) اشاره کرد که در فصلی از آن تحول پدید آمده در کلام اهل سنت (اشاعره و ماتریدیّه) در اثر ورود اندیشه‌های فلسفی ابن سینا را بررسی کرده است.^۱

همچنین نقش سنت فلسفی ابن سینا در گرایش یافتن کلام اشعری به اندیشهٔ فلسفی و پیدایی مکتب کلام فلسفی در اشاعره به دست فخر رازی (م ۶۰۶ ق.) در آثار برخی محققان بررسی شده است.^۲ ریچارد فرانک نیز در چند نوشتار به بررسی تأثیر ابن سینا بر غزالی (م ۵۰۵ ق.) پرداخته و نشان می‌دهد که غزالی تا چه اندازه از اندیشه‌های فلسفی ابن سینا تأثیر پذیرفته است.^۳ پس از وی فرانک گریفیل در کتاب الهیات فلسفی غزالی بیشتر به این مسئله پرداخت و تأثیرپذیری غزالی از فلسفه نوافلاطونی، ارسطویی و نیز سنت فلسفهٔ سینیوی را آشکارتر ساخت. به باور وی دیدگاه‌ها و آرای غزالی در زمینهٔ وجودشناسی، نفس انسانی و نبوت به طور خاص با تأثیرپذیری از آموزه‌های فلسفی ابن سینا شکل گرفته است (Griffel, 2009: 7) همچنین به تازگی خانم هایدر و آیشنر به تفصیل تأثیر سنت فلسفی ابن سینا



۱. ویسنوفسکی در فصل سیزدهم این کتاب به تأثیر نظریهٔ واجب الوجود بودن خداوند - که در فلسفهٔ ابن سینا به‌طور کامل نظریه‌پردازی و بر آن تأکید شده بود - بر مباحثات جاری در کلام اسلامی، به‌ویژه در محث تبیین صفات الهی و نسبت آنها با ذات خداوند پرداخته و نشان داده است که چگونه متکلمان پسا سینیوی اهل سنت از واجب الوجود بودن خداوند برای رفع ابهام‌های موجود در کلام اشاعره و ماتریدیّه در مسئله نسبت ذات خداوند با صفاتش بهره برده‌اند. برای بررسی تفصیلی این بحث نک: Wisnovsky, 2003: 227-243.

فصل یادشده از این کتاب بعدها در قالب مقاله‌ای جداگانه همراه با اصلاح‌ها و افزوده‌هایی منتشر شده است (نک: Wisnovsky, 2004: 65-100). برای مطالعه ترجمهٔ فارسی این مقاله نک: عطایی نظری، ۱۳۹۱: ۱۰۳-۸۴. ویسنوفسکی در مقاله‌ای دیگر نیز به موضوع اقتباس متکلمان شیعه و سنی پساسینیوی از تمایزهایی که ابن سینا میان وجود و ماهیت و بین واجب الوجود لذاته و واجب الوجود لغیره (ممکن الوجود لذاته) نهاده می‌پردازد و آن را به تفصیل بررسی می‌کند (نک: Wisnovsky, 2004).

۲. برای مثال، می‌توان به مقالهٔ ایمیمن شحاده با عنوان «از غزالی تا رازی: پیشرفت‌های الهیات فلسفی اسلامی در قرن ششم» اشاره کرد: (Shihadeh, 2005: 141-179).

۳. برای نمونه، نک: Richard M., 1994.

همچنین نک: مقالهٔ او با عنوان «استفادهٔ غزالی از فلسفهٔ ابن سینا» در:

Richard, M., 1987-1989: 55-57 & 271-285; Reprint in: Frank, Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam, Text xi.



بر آرای برجسته‌ترین متکلمان اشعری از جمله غزالی و فخر رازی و نیز بسط الهیات فلسفی در میان اهل سنت را به‌دقت بررسی کرده است (Eichner, 2009). افزون بر پژوهش‌های فوق، بعضی از پژوهشگران به تعامل فکری ابن سینا با معتزله نیز توجه کرده‌اند.^۱ با این وصف، بیشتر پژوهش‌ها در این زمینه به بررسی تأثیر گذاری‌های فلسفه ابن سینا بر کلام اهل سنت اختصاص یافته است و تحقیق درباره دامنه تأثیرات تعالیم فلسفی ابن سینا بر کلام شیعه - به‌ویژه کلام امامیه - همچنان موضوعی بکر باقی مانده و در واقع تاکنون هیچ پژوهش مبسوطی در این خصوص صورت نگرفته است.^۲ از این‌رو، بررسی این موضوع به‌ویژه با توجه به تأسیس مکتب کلام فلسفی در امامیه از سوی نصیر الدین طوسی - که خود شارح آثار ابن سینا بود و در سنت فلسفه سنیوی گام بر می‌داشت - از اهمیت والایی برخوردار است.

بنیان‌گذاری مکتب جدید کلام فلسفی در امامیه به دست نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ق.) تحولی شگرف در کلام امامیه در دوران میانی پدید آورد و این مکتب را از حیث ساختار، محتوا و روش پرداخت به موضوع‌ها و مسائل کلامی به‌میزان زیادی دگرگون ساخت. بی‌شک رویکرد و اندیشه‌های فلسفی خواجه نصیر که توانست چنین تحول عظیمی را در کلام امامیه به وجود آورد، به‌شدت برگرفته از آموزه‌های فلسفی ابن سینا بوده است. در واقع خواجه نصیر در این فرایند تنها واسطه ورود اندیشه‌های ابن سینا به صحنه کلام امامیه بوده است و بدین جهت، باید تحول صورت گرفته در کلام امامیه و گرایش آن به فلسفه را تحولی سنیوی و متأثر از فکر فلسفی ابن سینا بدانیم، نه تحولی که به طور مستقل برخاسته از اندیشه فلسفی نصیر الدین طوسی است.

گفتنی است گرچه بسیاری از آرای فلسفی ابن سینا در آثار فلسفی فارابی نیز دیده می‌شود و چه‌بسا در موارد متعددی آثار فارابی خاستگاه اندیشه‌های ابن سینا بوده باشد، ولی

۱. درباره تأثیر گذاری اندیشه‌های معتزله بر ابن سینا نک: Dhanani, 2003. در این مقاله، نویسنده با ارائه شواهدی نشان می‌دهد که ابن سینا در برخی از آرای خود تحت تأثیر اندیشه‌های قاضی عبدالجبار معتزلی قرار گرفته است (نک: Dhanani, 2003).

۲. یکی از اندک پژوهش‌هایی که تا حدودی به مسئله تأثیر گذاری ابن سینا بر کلام شیعه و اقبال امامیه به فلسفه ابن سینا در دوران میانی پرداخته است، مقاله احمد هیثم الرحیم با عنوان «اقبال تشیع دوازده امامی به ابن سینا در روزگار مغول» است (نک: al-Rahim, 2003: 219 - 231). برای مطالعه ترجمه فارسی این مقاله، نک: هیثم الرحیم، ۱۳۹۲: ۳۳ - ۴۰.

با این حال بدون تردید طریق آشنایی متکلمان امامیه با آن مطالب، نگاه‌های ابن‌سینا و پیروان وی همچون نصیرالدین طوسی بوده است. در واقع با وجود اینکه بسیاری از اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا برگرفته از فارابی است، ولی متکلمان امامی آن مطالب را به نحو مستقیم از فارابی نگرفتند، بلکه به واسطه آثار ابن‌سینا و شارحان وی با آن دیدگاه‌ها آشنا شدند. اینکه نام فارابی و آثار او به‌ندرت در کتاب‌های کلامی امامیه در دوران میانی دیده می‌شود خود بیانگر آن است که متکلمان امامی آشنایی چندانی با فارابی و آثار او نداشته‌اند یا دست کم آثار فارابی کمتر در اختیار آنها بوده است و در نتیجه به‌طور مستقیم تحت تأثیر فارابی و نگاه‌های او قرار نگرفته‌اند. در مقابل، نام ابن‌سینا و آثار وی بارها در آثار مکتب کلام فلسفی آمده و اندیشه‌های او بر فکر کلامی متکلمان امامی در دوره میانی تأثیر نهاده است.^۱

در ادامه به منظور تبیین دقیق گستره تأثیرگذاری‌های فلسفه ابن‌سینا بر کلام امامیه، لازم است هر کدام از حوزه‌های مطرح در کلام امامیه - معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی، طبیعیات و الهیات - از حیث ساختار و محتوا با آثار و اندیشه‌های ابن‌سینا در آن حوزه‌ها جداگانه بررسی گردد. در تحقیق پیش‌رو تأثیر اندیشه‌های معرفت‌شناسانه ابن‌سینا بر مباحث معرفت‌شناسی در کلام امامیه بررسی شده و تحول ساختاری و محتوایی در این بخش از کلام دوران میانی امامیه تشریح می‌گردد. به همین منظور، مباحث مطرح در بخش معرفت‌شناسی کلام پیشافلسفی امامیه - موسوم به کلام مکتب امامی بغداد - با مباحث معرفت‌شناسانه موجود در مکتب کلام فلسفی امامیه مقایسه می‌شود و اختلاف‌های موجود میان آن دو و نقش آموزه‌های فلسفی ابن‌سینا در این میان تشریح می‌گردد.

در اینجا مقصود از مکتب بغداد یا کلام پیشافلسفی امامیه مکتبی است که شیخ مفید (م ۴۱۳ق.) و سید مرتضی (م ۴۳۶ق.) بنیان‌گذاری کرده‌اند و با تلاش‌های پیروان ایشان از جمله شیخ طوسی (م ۴۶۰ق.)، ابو‌الصلاح حلبی (م ۴۴۷ق.) و ابن زهره حلبی (م ۵۸۵ق.) گسترش یافته است. همچنین منظور از مکتب کلام فلسفی مکتبی است که نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق.) تأسیس کرده و پس از او با تلاش‌های علامه حلی (م ۷۲۶ق.) و کسانی

۱. برای نمونه، علامه حلی در نه‌ایة المرام تنها دو بار از فارابی نام برده است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵ و ۳۹۴)، در حالی که همو در این کتاب بیش از هشتاد بار از ابن‌سینا یاد کرده است (نک: حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۵۴۶).





همچون فاضل مقداد (م ۸۲۶ق.) و بعدها در عصر صفویه فیاض لاهیجی (م ۱۰۷۲ق.)، ملا شمسایگیلانی و امثال ایشان توسعه یافته است.

در واقع گستره کلام فلسفی امامیه در دوران میانی را می‌توان از پیدایی مکتب حله تا شکل‌گیری مکتب اصفهان در دوره صفویه در نظر گرفت. با این توضیح که میان متکلمان مکتب حله و پیروان خواجه نصیرالدین طوسی، از حیث میزان گرایش به فلسفه تفاوت‌هایی اساسی وجود دارد. متکلمان مکتب حله، به‌ویژه علامه حلی، به‌رغم اینکه در مواضعی همچون روش تبیین مسائل و قلمرو معرفت‌شناسی یا استفاده از وجوب و امکان در تبیین مسائل مختلف کلامی و ... تحت تأثیر فلسفه ابن‌سینا قرار گرفته‌اند، در بسیاری از مسائل اعتقادی همچون حدوث عالم، اراده الهی به‌عنوان صفت فعل و حقیقت اراده در خداوند نیز با دیدگاه‌های فیلسوفان مخالفت کرده‌اند و به آرای متکلمان امامی مکتب بغداد نزدیک شده‌اند. پس جریان کلام فلسفی در امامیه فراز و فرودهایی داشته است که باید به تحلیل آن پرداخته شود.

کلام فلسفی در امامیه با ظهور ملاصدرا (م ۱۰۵۰ق.) و پی‌ریزی حکمت متعالیه در عصر صفویه به اوج شکوفایی رسید و وارد مرحله‌ای تازه شد. بررسی چگونگی و میزان اثرگذاری حکمت متعالیه بر کلام امامیه باید جداگانه بررسی گردد و مشخص شود که در هر بخشی از جمله در معرفت‌شناسی، نظام فلسفی صدرایی چه تحولاتی در تلقی متکلمان از مسائل و مواجهه آنها با این مسائل ایجاد کرده است.

۱. جایگاه معرفت‌شناسی در کلام مکتب امامی بغداد و مکتب کلام فلسفی

یکی از تفاوت‌های ساختاری میان آثار کلامی مکتب کلام فلسفی با آثار کلامی در مکتب بغداد آن است که آثار کلامی مکتب بغداد با معرفت‌شناسی آغاز می‌شود، در حالی که نوع آثار مکتب کلام فلسفی از جمله تجرید الاعتقاد و قواعد العقائد همانند آثار فلسفی ابن‌سینا با وجودشناسی و بحث از امور عامه آغاز می‌شود. در نگاه‌های کلام فلسفی مباحث مربوط به معرفت‌شناسی از جمله تعریف علم، اعتقاد و نظر، اقسام علم، کیفیت حصول علم، انواع دلیل، وجوب نظر و وجوب معرفت خداوند و ... در مبحث اقسام عرض و ذیل موضوع علم به‌عنوان یکی از اعراض مطرح شده است. برای نمونه، محقق طوسی مباحث مربوط به علم و نظر را در ضمن معرفی اعراض در مقصد دوم از کتاب تجرید الاعتقاد آورده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۹). این امر بیانگر آن است که از منظر متکلمان امامی بغداد معرفت‌شناسی

مقدمه خداشناسی است، ولی از نگاه متکلمان فلسفی مشرب، وجودشناسی مقدمه خداشناسی است. به تعبیر دقیق‌تر، از نگاه متکلمان مکتب بغداد اثبات ضرورت معرفت خداوند بر بحث از اثبات وجود خداوند مقدم است، ولی از منظر متکلمان مکتب کلام فلسفی مباحث وجودشناسی اهمیت بیشتری نسبت به مباحث وجود معرفت خداوند دارد. از این‌رو، باید پیش از هر بحث دیگری مسائل وجودشناسی که اثبات خداوند متوقف بر آن است مطرح شود. در حقیقت یکی از تأثیرگذارهای بنیادینی که فلسفه ابن‌سینا بر کلام امامیه در دوران میانی نهاد، قرار دادن وجودشناسی در محور مباحث کلامی - به‌ویژه اثبات خداوند و صفات او - بود. فاضل مقداد علت آغازیدن مباحث کلامی با وجودشناسی از سوی فیلسوف - متکلمانی همچون نصیرالدین طوسی را این می‌داند که اثبات وجود و وحدت خداوند بر تبیین احکام وجود وابسته است، زیرا در آن مباحث اثبات می‌شود که یکی از اقسام وجود، وجود واجب، یعنی خداوند عالم است: «بحث را از وجود شروع می‌کند، زیرا غرض او بیان احکام وجود است که عبارت است از اینکه برخی واجب و برخی دیگر ممکن است و اینکه واجب واحد است» (مقداد شیوری، ۱۳۷۸: ۵۱).



۲. تحول معرفت‌شناسی در کلام دوران میانی امامیه

ورود اندیشه‌های ابن‌سینا به کلام امامیه و درپیش گرفتن رویکرد فلسفی در پرداخت به مسائل کلامی از سوی بیشتر متکلمان امامی در دوران میانی موجب تغییر در بسیاری از ارکان علم کلام از جمله در معرفت‌شناسی شد. بیشتر بحث‌های گسترده‌ای که برخی از متکلمان امامی پس‌اسینوی در خصوص علم و شناخت‌شناسی مطرح کرده‌اند، پیش‌تر سابقه‌ای در علم کلام نداشت؛ مانند مطالب موجود در فصل مبسوطی (حدود دویست و سی صفحه) که علامه حلی در نه‌ایة المرام به بحث از علم و معرفت اختصاص داده است (حلی، ۱۴۱۹: ۵-۲۳۷)، در واقع به سبب پیدایش یک ماهیت فلسفی در این مباحث و تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا پدید آمد. در حقیقت، گرایش بیشتر متکلمان رسمی امامیه به آرای ابن‌سینا - هرچند در برخی مسائل با نقدهای شدیدی همراه بود - موجب پدید آمدن تحولی اساسی در مسائل معرفت‌شناسی در علم کلام گردید که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

الف) دگرگونی معنایی واژگان و اصطلاحات

یکی از تأثیرگذارهای ورود فکر فلسفی سینوی به مباحثات کلامی، پیدایش برخی



تحولات معنای در برخی از اصطلاح‌های کلامی بود. شماری از واژگان رایج در مبحث معرفت‌شناسی علم کلام تحت تأثیر معنای همان واژگان در فلسفه، دگرگونی معنایی یافتند؛ بدین معنا که یا به طور کلی معنا و تعریف جدیدی پیدا کردند و یا اینکه حوزه معنایی آنها دچار قبض یا بسط شد و گاه معانی جدیدتری نیز برای آنها تعریف شد. برای نمونه می‌توان به تحولات معنایی در چند واژه زیر اشاره کرد:

۱. علم

متکلمان امامی مکتب بغداد از جمله شریف مرتضی و شیخ طوسی به پیروی از قاضی عبد الجبار معتزلی واژه «معرفت» را مترادف با علم و درایت، و به معنای چیزی دانسته‌اند که موجب سکون نفس، آرامش دل و طمأنینه قلب شود (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۴۶؛ شیخ طوسی، ۱۳۶۲: ۱۹۰؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۱۳؛ قاضی صاعد بَریدی، ۱۹۷۰: ۲۲؛ فخری نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۲۲). قاضی عبد الجبار در تعریف علم می‌گوید: «علم همان «معنایی» است که موجب اطمینان نفس عالم به مضمونش می‌شود» و سپس می‌افزاید اطمینان نفس در تعریف یادشده تنها در صورتی دست می‌دهد که اعتقاد فرد مطابق با واقع باشد: «هرچند آن "معنا" به این حکم اختصاص نخواهد داشت، جز هنگامی که این "معنا" اعتقادی باشد که متعلق آن بر وجه مخصوص مطابق با واقع باشد» (قاضی عبد الجبار، بی تا: ج ۱۲: ۱۳). وی این تعریف از علم و معرفت را تعریف برگزیده استادش ابو عبدالله بصری دانسته است.

سید مرتضی نیز در تعریفی مشابه، «علم» را این گونه تعریف کرده است: علم آن چیزی است که موجب سکون نفس به مؤدای خود شود و این امر تنها در صورتی است که علم به معنای از اعتقاد مطابق با واقع باشد: «علم چیزی است که مقتضی اطمینان نفس به مضمونش است و این امر تحقق نخواهد یافت مگر آنکه این علم، عبارت از اعتقادی مطابق با واقع باشد» (سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۵۴؛ همو، ۱۴۲۹: ۴۲).

اما نصیر الدین طوسی و علامه حلی «علم» را مفهومی واضح دانسته‌اند که به تعریف نیازی ندارد و اساساً قابل تعریف هم نیست (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۶۹؛ مقداد شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۱). علامه حلی ضمن برشماری برخی از تعریف‌های ارائه شده درباره علم، ایرادهای وارد بر هر کدام را بیان کرده است. از جمله این تعریف‌ها، تعریف متکلمان امامی بغداد از علم است که آن را به «اعتقادی که موجب سکون نفس باشد» تعریف کرده‌اند. به نظر علامه حلی تعریف

یادشده مانع اغیار نیست و از این رو پذیرفتنی نمی‌باشد (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸)، زیرا تقلید و جهل مرکب نیز همانند علم، باورهایی همراه با سکون نفس‌اند. با این تفاوت که علم به طور ذاتی و ضروری مقتضی سکون نفس است، ولی تقلید و جهل مرکب این گونه نیستند؛ یعنی به نحو و جوب مقتضی سکون نفس نیستند و بنابراین، تقلید و جهل مرکب نیز داخل در تعریف یادشده از علم می‌شوند، در حالی که به طور قطع از مقوله علم به شمار نمی‌آیند (طوسی، ۱۳۸۳: ۸۲؛ مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۱).

در برابر تعریف علم در کلام مکتب بغداد، فیلسوفان و پیروان کلام فلسفی تعریف دیگری از آن ارائه کرده‌اند. به نظر ایشان، علم در معنای عام (که شامل تصدیق جازم ثابت مطابق با واقع، ظن، تقلید و جهل مرکب می‌شود) عبارت است از حصول صورت معلوم در قوه عاقله عالم: «حصول صورة الشيء في العقل؛ موجود شدن صورت شیء در عقل» (مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۹۷). بنا بر این تفسیر، علم به صورت ذهنی منتزع از معلوم که مساوی و مطابق با آن است اطلاق می‌شود. البته در اینجا تفسیرهای دیگری نیز هست که برای مثال، علم را همان اضافه بین عالم و معلوم دانسته‌اند. علامه حلی علم را صفتی حقیقی می‌داند که با اضافه به معلوم ملازم است: «والحق أنه صفة حقیقیة یلزمها الإضافة إلى المعلوم؛ حق آن است که علم صفتی حقیقی، ملازم با اضافه و نسبت به معلوم است» (حلی، ۱۴۲۶: ۷۸؛ مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۲)؛ یعنی علم، نفیس اضافه نیست - چون اضافه امری اعتباری است، در حالی که علم از صفات حقیقی موجود در خارج و قائم به نفس است - ولی همواره به صورت مضاف به چیز دیگری تعقل می‌شود، زیرا علم همیشه علم به چیزی است. فاضل مقداد با نقل و تبیین تعریف پیش گفته از علم، به نقد گفتار علامه حلی پرداخته است که ارائه تعریف برای علم پس از بدیهی و مستغنی از تعریف دانستن آن صحیح نیست (مقدار شیوری، ۱۴۰۵: ۱۰۳).

به نظر می‌رسد تفاوت رویکرد متکلمان دو مکتب یادشده باعث اختلاف در تعریف‌های آنها برای علم شده باشد. متکلمان امامی بغداد رویکردی روان‌شناسانه به علم داشته‌اند و از همین رو، با توجه به پی‌آمدهای روان‌شناسانه علم، آن را به «اعتقادی که موجب سکون نفس و اطمینان خاطر انسان شود» تعریف کرده‌اند. در مقابل، فیلسوف - متکلمان مکتب کلام فلسفی تلقی وجودشناسانه از علم داشتند و آن را از حیث وجودی در نظر می‌آوردند و در نتیجه، آن را «صورت حاصل از شیء نزد عقل» تعریف کرده‌اند.





همین رویکرد وجودشناسانه به مقوله علم سبب گردید که مبحث وجود ذهنی همان گونه که در میان فیلسوفان مطرح شده بود در میان متکلمان فلسفی مشرب نیز مطرح گردد. اینکه مقوله علم افزون بر جنبه روان‌شناسانه، حیث وجودشناسانه نیز دارد و در نتیجه برای شناخت عمیق‌تر علم (معرفت) باید آن را از این حیث نیز در نظر داشت، نکته‌ای است که در کلام پیشافلسفی امامیه بدان توجهی نشده بود. این نکته تنها در اثر بسط اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا در پرتو تلاش‌های پیروان وی در دوران میانی مکتب کلام فلسفی مورد توجه قرار گرفت. اساساً پرداختن به جنبه وجودی علم و تبیین اینکه علم نیز وجودی خارجی در ساحت نفس انسانی دارد که از آن به وجود ذهنی تعبیر می‌شود، از مسائل دقیق فلسفه ابن‌سینا بود که تحول بزرگی در معرفت‌شناسی فلسفی و در پی آن در معرفت‌شناسی کلامی ایجاد کرد.

۲. عقل

یکی از اصطلاح‌های کلیدی در معرفت‌شناسی که در پی تحول پدید آمده در کلام امامیه دچار دگرگونی معنایی شد، واژه «عقل» است. عقل در کلام مکتب امامی بغداد به معنای «مجموعه‌ای خاص از علوم ضروری (بدیهی)» به کار رفته است. شیخ طوسی در رساله المقدمه فی الکلام که به تبیین اصطلاح‌های کلامی بر وفق مشرب کلامی خود می‌پردازد، به تعریف واژه عقل نیز پرداخته است. به گفته وی عقل مجموعه علمی است همچون علم به وجوب بسیاری از واجبات، مانند: بازگرداندن امانت، شکر مُنعم و انصاف و علم به قبیح امور قبیحی همچون کذب، ظلم و حُسن بسیاری از کارهای پسندیده همچون راستگویی و نیکی کردن و... .

به بیان وی علت نام‌نهادن این دسته از علوم به «عقل»، شباهت آنها به «عقال» یا زانوبند شتر است که این شباهت از دو جهت قابل تبیین است: نخست آنکه به دلیل واجد بودن آنها فرد از ارتکاب به امور قبیح عقلی و اخلال به واجبات خودداری می‌کند، همان‌گونه که عقال شتر مانع از حرکت حیوان می‌شود؛ دیگر آنکه حصول و تثبیت علوم استدلالی یا کسبی بر وجود این دسته از علوم وابسته است؛ یعنی مجموع علوم یادشده بر علوم اکتسابی مقدم است و تثبیت علوم اکتسابی به این بخش از علوم وابسته است، همان‌گونه که تثبیت شتر به عقال آن وابسته است (شیخ طوسی، ۱۳۹۲: ۲۲؛ همو، ۱۳۷۶: ج ۱، ۲۳؛ برای بررسی این گونه نام‌گذاری‌ها نک: ابن‌منویه، ۲۰۰۹: ج ۲، ۶۰۲).

ابو الصلاح حلبی (م ۴۴۷ق.). دیگر پیرو مکتب امامی بغداد در تعریف عقل تصریح می‌کند که «عقل» به مجموعه‌ای از علوم اطلاق می‌شود که فعل خداوند [در انسان] است؛ یعنی به نحو ضروری برای انسان حاصل می‌شود: «عقل عبارت است از مجموع علوم که فعل خداوند تعالی است ... و گفتیم: که این مجموع علوم، فعل خداوند تعالی است به این دلیل که این علوم بر وجه اضطرار در انسان پدید می‌آید» (حلبی، ۱۳۷۵: ۱۲۹). در این تعریف، به صراحت بیان می‌شود که مراد از عقل، مجموعه‌ای از علوم است که عقل نامیده می‌شود؛ دسته‌ای از علوم ضروری که خداوند در انسان ایجاد می‌کند.

به همین نحو، قطب الدین نیشابوری «عقل» را علوم مخصوصی می‌داند که از ده قسم تشکیل یافته است. اقسام ده‌گانه‌ای که وی مجموع آنها را عقل می‌نامد، شامل طیف به نسبت وسیعی از علوم ضروری است که در بردارنده علم انسان به ذات، اوصاف و احوال خودش، علم به اینکه یک جسم نمی‌تواند در یک زمان در دو مکان باشد و علم به برخی تجربه‌هاست، مانند اینکه آتش پنبه را می‌سوزاند، شیشه در اثر برخورد به سنگ می‌شکند و اینکه فعل وابسته به فاعل است - مثل تعلق کتابت به کاتب و بناء به بنا (شیخ طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۲) و در نهایت، علم به قبح قبیح‌های عقلی و وجوب بسیاری از واجبات که چنین علمی کمال عقل به شمار می‌آید و ... (مقری نیشابوری، ۱۴۱۴: ۹۱-۹۲).

تعریف یادشده از عقل در آرای متکلمان امامی بغداد همان تعریف مشهور از عقل که در مکتب معتزله بصره است. ابن متّویه در تعریف عقل می‌نویسد: «عقل عبارت از مجموعه‌ای از علوم است که هرگاه در انسان پدید آید، آن مجموعه «عقل» نامیده می‌شود و هرگاه برخی از این علوم بدون برخی دیگر باشد، نام «عقل» بر آنها اطلاق نمی‌شود» (ابن متّویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۲). وی به تفصیل با بررسی گونه‌های مختلف علمی که مجموع آنها عقل نامیده می‌شود، آنها توضیح داده است (ابن متّویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۲-۶۰۳). به باور او زمانی فرد قابلیت مکلف شدن را می‌یابد که عقل به معنای پیش گفته (یعنی مجموعه‌ای از علوم یادشده). برای او حاصل شده باشد، زیرا بدون مجموعه این علوم، انسان از شناخت خداوند ناتوان است (ابن متّویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۸).

نتیجه آنکه به باور متکلمان امامی بغداد «عقل» به مجموعه‌ای خاص از علوم ضروری و اولیة انسان اطلاق می‌شود که تقریباً با مرتبة عقل بالملکه‌ای معادل است که بعدها در فلسفه و مکتب کلام فلسفی به عنوان یکی از مراتب عقل نظری در نظر گرفته شد.





در مقایسه با تعریف پیش گفته متکلمان پیرو مکتب کلام فلسفی تعریف دیگری از عقل ارائه کرده‌اند. در این مکتب، اصطلاح «عقل» به نحو اشتراک لفظی در چند معنا به کار رفته است:

یکم: غریزه‌ای که به شرط سلامت حواس و مجاری ادراکی با علم به ضروریات و بدیهیات ملازم است (حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۲۶: ۸۱؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۶). فخر رازی و نصیر الدین طوسی این معنا را برای عقل برگزیده‌اند (رازی، ۱۳۷۸: ۲۵۱؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۶۳) و پس از آنها علامه حلی نیز همین تعریف را درست دانسته است: «بدان که رأی درست در این موضوع از نظر من همان رأی است که دو فاضل یادشده برگزیده‌اند، یعنی عقل غریزه‌ای است که به‌هنگام درستی اعضا، همراه با علوم ضروری است» (حلی، ۱۴۱۹: ۲، ج ۲: ۲۲۹).^۱ این معنا از عقل تقریباً با معنایی که در کلام مکتب بغداد از عقل می‌شد برابر است، با این تفاوت که در کلام مکتب بغداد عقل به خود مجموعه علوم ضروری و بدیهی اطلاق می‌شد، ولی در کلام فلسفی به غریزه‌ای گفته شد که با این مجموعه از علوم ضروری و بدیهی ملازم است. دوم: موجودی که در ذات و فعل خود مجزّد و بی‌نیاز از ماده است. این معنا از عقل نزد حکیمان اولیه اصطلاحی رایج است (حلی، ۱۴۱۹: ۲، ج ۲: ۲۲۵)، ولی در کلام پیشافلسفی پیشینه‌ای ندارد.

سوم: قوای نفس انسانی که بر دو قسم است:

الف) عقل علمی (نظری) که چهار مرتبه دارد:^۲

۱. عقل هیولانی: عبارت است از نفس (یا عقل) انسان در مرتبه‌ای که دارای هیچ‌گونه علم ضروری یا کسبی نیست و تنها - مانند هیولا - استعداد محض است که هیچ‌گونه صورتی در آن حاصل نیست، ولی استعداد پذیرش آن را دارد. این مرتبه از عقل برای همه انسان‌ها در ابتدای آفرینش موجود است.

۱. علامه بیاضی نیز تعریفی نزدیک به همین مضمون از عقل دارد: «عقل غریزه‌ای در قلب انسان و علم لازمه آن است» (بیاضی عاملی، ۱۳۸۰: ۲۵۶).

۲. علامه حلی در الأسرار الخفیة تصریح می‌کند که «عقل نظری» به طور مشترک بر پنج معنا اطلاق می‌گردد. سپس اولین معنای این اصطلاح را «جوهری که مستعد قبول تعلّلات است» معرفی کرده و سپس به تبیین چهار معنای دیگر (عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد) پرداخته است (حلی، ۱۳۸۷: ۳۹۳). همو در مناهج الیقین نیز یادآور می‌شود که «عقل علمی» به طور مشترک بر سه چیز اطلاق می‌شود: (۱) جوهری که مستعد قبول تعلّلات است؛ (۲) مراتب چهارگانه تعقل؛ (۳) موجود مجزّدی که از نظر ذات و فعل رابطه‌ای با اجسام ندارد (حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۷).

۲. عقل بالملکة: زمانی به نفس (یا عقل) انسان اطلاق می‌شود که بدیهیات (معقولات اولی) را تعقل کند و علوم ضروری برای آن حاصل شود و به همین جهت، مستعد ادراک علوم نظری (معقولات ثانیه) شده باشد. در این مرحله، نفس به واسطه علوم ضروری ملکه استنتاج و قدرت اکتساب نظریه‌ها و انتقال به علوم نظری را پیدا کرده است. عقلی که مناط تکلیف شرعی قرار می‌گیرد، همین مرتبه از عقل است که بر حسب شدت و ضعف استعداد درجات مختلفی دارد. بالاترین درجه در این مرتبه، قوه قدسیه و پایین‌ترین آن مرتبه بلاد است.

۳. عقل بالفعل: آن‌گاه که نفس به رتبه‌ای رسد که هرگاه اراده کند علوم نظری برآمده از علوم ضروری را حاضر کند، بدان «عقل بالفعل» گویند. بنابراین، بالفعل بودن در اینجا به معنای وجود بالفعل علوم نظری برای انسان نیست، بلکه به معنای توانایی بر حاضر کردن علوم نظری (معقولات ثانیه) است.

۴. عقل مستفاد: به معنای حصول بالفعل علوم نظری برای انسان است. این مرتبه آخرین درجه کمال نفس در قوه عقل علمی است. به نظر علامه حلی دلیل نام‌گذاری این مرتبه از نفس به «عقل مستفاد» آن است که بالفعل شدن علوم نظری برای انسان مستفاد از خداوند است، ولی از منظر حکیمان این مرتبه از نفس مستفاد از عقل فعال است. سه مرتبه نخست (قوه هیولانی، قوه بالملکة و قوه بالفعل)، در حقیقت قوای ادراکی نفس هستند و مرتبه چهارم، کمال نفس است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۶۰).

ب) عقل عملی که بر سه چیز به صورت اشتراک لفظی اطلاق می‌شود:

۱. قوه‌ای که به سبب آن انسان به بازشناسی که امور پسندیده از ناپسند توانا می‌شود.

۲. مقدماتی که به کمک آنها امور پسندیده و ناپسند استنباط و شناخته می‌شود.

۳. خود افعالی که به حسن و قبح متصف می‌شوند یا انجام‌دادن امور پسندیده و ناپسند

(حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۲۲۴ و ۶۰-۵۷؛ حلی، ۱۴۲۲: ۳۴۰؛ حلی، ۱۳۸۷: ۳۹۳).

کاربرد عقل در این معانی آشکارا برگرفته از فلسفه سینیوی است. در واقع، کاربرد عقل به معنای موجودی که در ذات و فعل مجرّد از ماده است و اطلاق آن بر قوای نفسانی و نیز تقسیم عقل به عملی و نظری، بارها در آثار ابن‌سینا و پیروان او دیده می‌شود. برای نمونه، ابن‌سینا در کتاب الحدود به هشت معنای مختلف عقل نزد حکیمان اشاره کرده است. از جمله این معانی «تصوّرات و تصدیقات فطری نفس است» که به گفته ابن‌سینا ارسطو در





کتاب برهان آورده و آن را در برابر واژه علم (به معنای تصوّرات و تصدیقات اکتسابی) قرار داده است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۰). به ظاهر این معنا از عقل با معنایی که در کلام مکتب بغداد و کلام فلسفی از عقل ارائه می‌شود، برابر است و آن را به «مجموعه علوم ضروری و بدیهی» تعریف کرده‌اند. همچنین ابن سینا به معنای دیگر واژه عقل همچون: عقل نظری و عملی، اقسام عقل نظری همچون عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد و نیز عقل به معنای جوهر مجرد از ماده اشاره کرده است (ابن سینا، ۱۹۸۹: ۲۴۱-۲۴۰؛ نیز نک: همو، ۱۳۸۷: ۲۴۱؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۳۳).

۳. دلیل

واژه «دلیل» از نظر لغوی به معنای مرشد و راهنماست. این واژه در متن‌های کلامی مکتب امامی بغداد در اصل با واژه «دالّ» مترادف است و به معنای فاعل دلالت (حجّت، برهان) - یعنی دلالت کننده - به کار می‌رود. همچنین با توسعه در کاربرد ثانوی مجازی، گاه همین اصطلاح مترادف با واژه «دلالت» و به معنای چیزی به کار می‌رود که علم به آن مستلزم علم به چیز دیگری باشد، به شرط آنکه فاعل آن قصد استدلال به آن را داشته باشد به کار می‌رود (طوسی، ۱۳۹۲: ۲۳؛ نیز نک: طوسی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۰-۱۸؛ مقرئ نیسابوری، ۱۴۱۴: ۹۹؛ ابن مقّویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۹۵ و ۶۹۰). قاضی صاعد بریدی در تعریف واژه «دلیل» به همین دو کاربرد پرداخته و می‌گوید: «دلیل همان دلالت است و دلالت به معنای چیزی است که وقتی در آن نگرسته و اندیشه شود، موجب علم به چیز دیگری می‌شود، آن گاه که ارائه کننده دلیل، قصد استدلال کردن به آن را داشته باشد؛ گاهی نیز مراد از دلیل، فاعل دلالت است» (قاضی صاعد بریدی، ۱۹۷۰: ۱۹).

بنابراین، در مکتب بغداد واژه «دلیل» به معنای فاعل دلالت و دلالت کننده - و به تعبیری دیگر: بیان کننده دلیل «الذاکر للدلیل» (حلی، ۱۴۳۰، ج ۱: ۵۰) است - یا به معنای مطلق آنچه که استدلال به آن صحیح باشد، به شرط آنکه فاعل آن قصد استدلال به آن را داشته باشد، ولی همین واژه در مکتب کلام فلسفی افزون بر معنای پیش گفته، یعنی «چیزی که علم به آن مستلزم علم به چیز دیگری باشد»، در معنای خاص تری به مفهوم «نوعی از برهان ایّی که در آن از معلول به علّت پی برده می‌شود» به کار رفته است (حلی، ۱۳۸۶: ۹۵-۹۴). علامه حلی در تبیین این دو معنا نوشته است: اصطلاح «دلیل» به نحو مشترک بر دو معنا اطلاق می‌شود: یکم: چیزی که از علم به آن علم به ثبوت مدلول لازم می‌آید؛ یعنی چیزی که اندیشه

در آن، سبب حصول علم به چیز دیگری شود؛ یعنی «دلیل» آن چیزی است که از تأمل در آن، علم به امر دیگری لازم آید.

دوم: استدلال به معلول بر علت (حلی، ۱۴۲۸: ۴۴).

عین عبارت ایشان در این زمینه چنین است: «والحق أن يقال: «الدلیل» هو الذي يلزم من النظر فيه، العلم بشيء آخر. الثاني: الاستدلال بالمعلول على العلة؛ صحيح أن است که گفته شود: «دلیل» آن چیزی است که از تأمل در آن، علم به امر دیگری لازم آید و معنای دوم دلیل، استدلال به معلول بر علت است» (حلی، ۱۴۲۸: ۴۴).

توضیح آنکه در آثار کلامی مکتب کلام فلسفی نیز همان تقسیمی که در علم منطق و فلسفه برای انواع استدلال و برهان ارائه می‌شود، وارد گردیده و در یک تقسیم‌بندی، استدلال به دو نوع برهان کلی دسته‌بندی شده است:

۱. برهان لئی: یعنی استدلال به علت بر معلول، مثل استدلال به عفونت بر تب؛

۲. برهان ایئی: که خود بر دو قسم است:

الف) استدلال به معلول بر علت؛ مانند استدلال به تب بر عفونت که در اصطلاح این قسم را «دلیل» می‌نامند.

ب) استدلال به یک معلول بر معلولی دیگر (حلی، ۱۳۸۸: ۱۷۲).

بنابراین، واژه «دلیل» پس از فلسفی شدن کلام امامیه معنای خاص‌تری یافته و گاه به مفهوم استدلال به معلول بر علت نیز به کار رفته است.

ب) ورود تقسیم‌بندی‌های جدید درباره علم به معرفت‌شناسی کلامی یکی از بارزترین دگرگونی‌هایی که در اثر گرایش کلام امامیه به فلسفه در بخش معرفت‌شناسی پدید آمد، ارائه دسته‌بندی‌های جدید برای علم بود که در ادامه به مهم‌ترین آنها اشاره می‌شود:

۱. علم تصویری و علم تصدیقی

علم در یک تقسیم اولیه منطقی، به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود. صورتی که در ذهن عالم نقش می‌بندد یا صرف حصول صورت شیء است که بدان «تصور» گویند و یا حکم جازم مطابق با واقع ثابت، یعنی حکم یقینی به ثبوت چیزی برای چیز دیگر است که آن را در اصطلاح «تصدیق» می‌نامند. اگر حکمی، جزمی و یقینی نباشد، در حقیقت علم نیست،





بلکه ظنّ است و به نحو مجاز به آن علم گفته می‌شود؛ همچنین اگر حکم مطابق با واقع نباشد، جهل مرکّب است و اگر ثابت نباشد، تقلید است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸). گاهی نیز تصدیق در معنای عائی به کار می‌رود که با مطلق حکم اعمّ از جازم یا غیر جازم، مطابق یا غیر مطابق با واقع و ثابت یا غیر ثابت مرادف است. در این صورت، تصدیق جازم مطابق با واقع ثابت «علم» نامیده می‌شود؛ تصدیق مطابق با واقع غیر ثابت «تقلید» از حق خوانده می‌شود؛ تصدیق جازم غیر مطابق با واقع «جهل مرکّب» نام می‌گیرد و تصدیق غیر جازم «ظنّ» گفته می‌شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۶۳).

در آثار کلامی مکتب امامی بغداد، تقسیم یادشده برای علم و کاربرد دو واژه تصوّر و تصدیق به معنایی که گذشت وجود ندارد و تعریفی هم که در این مکتب از «علم» ارائه می‌شود - یعنی اعتقادی که مقتضی سکون نفس باشد - تنها به علم تصدیقی ناظر است و علم تصوّری را در بر نمی‌گیرد.

۲. علم ضروری و علم اکتسابی

در مکتب کلام فلسفی به تبع دانش منطق و فلسفه، علم تصوّری و تصدیقی به ضروری و اکتسابی تقسیم می‌شود. تصوّر و تصدیقی که نیازمند نظر و استدلال باشد، «کسبی» یا «نظری» خوانده می‌شود و تصوّر و تصدیقی که بدون نظر و تفکر و به خودی خود روشن باشد، «بدیهی» یا «ضروری» نام گرفته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۲۸؛ مقداد شیوری، ۱۴۰۵: ۹۹). طریق کسب تصوّر اکتسابی قول شارح (اعمّ از حدّ و رسم) است و طریق کسب تصدیق اکتسابی حجت (شامل: قیاس، استقراء و تمثیل) نام دارد (بحرانی، ۱۴۳۵: ۷۸).

گرچه تقسیم علم به ضروری و اکتسابی در مکتب کلام پیشافلسفی امامیه نیز وجود داشته است، تعریف‌های ارائه‌شده از این دو نوع علم در کلام مکتب بغداد با آنچه که بعدها در کلام فلسفی بیان شد، دست کم از حیث عبارت متفاوت است. در کلام معتزله و نیز مکتب امامی بغداد ملاک اصلی برای تقسیم علم به ضروری و اکتسابی فاعل علم است؛ یعنی اگر علمی فعل خود انسان باشد و با اختیار خودش ایجاد شود، به آن «علم اکتسابی» گویند و اگر بی اختیار انسان و از ناحیه خداوند در انسان پدید آید، آن را «علم ضروری» می‌نامند (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۴۸؛ طوسی، ۱۳۶۲: ۱۹۱ - ۱۹۰؛ سید مرتضی، ۱۴۳۱: ۱۵۶ - ۱۵۵)، ولی معیار تقسیم علم به ضروری و اکتسابی در کلام فلسفی، نیازمندی و بی‌نیازی به تأمل و استدلال است.

البته به نظر می‌رسد که بتوان میان این دو تعریف به گونه‌ای پیوند برقرار کرد و بازگشت هر دو را به معنای واحدی دانست؛ یعنی بگوییم چون علم اکتسابی نیازمند تأمل و تفکر است و تأمل و تفکر فعل انسان است، فاعل علم اکتسابی خود انسان است و چنین علمی، فعل خود انسان به‌شمار می‌آید، ولی علم ضروری در انسان که نیازمند تأمل و تفکر انسانی نیست، فعل خداوند در انسان به‌شمار می‌آید. بر این اساس، علم ضروری و اکتسابی مطرح شده در کلام فلسفی، همان علم ضروری و اکتسابی یادشده در مکتب کلام امامی بغداد است.

اما تفاوت مهم در این بحث، وجود اختلاف نظر میان دو مکتب یادشده در دسته‌بندی و زیر شاخه‌های علم ضروری است؛ یعنی در کلام فلسفی برای علم ضروری اقسام شش‌گانه‌ای در نظر گرفته می‌شود که در کلام پیشافلسفی همه این اقسام وجود ندارد و به‌عکس. توضیح آنکه از نظر فیلسوف - متکلمانی همچون نصیر الدین طوسی و علامه حلی علم ضروری بر شش قسم زیر است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۴؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۴؛ همو، ۱۴۰۵: ۹۹) که تنها برخی از آنها در کلام پیشافلسفی از انواع علم ضروری برشمرده شده است:

یکم: بدیهیات اولیه (اولیات): قضایایی که صرف تصور موضوع و محمول آنها برای حکم کردن کفایت می‌کند. این قضایا ذاتاً صادق‌اند و عقل برای تصدیق آنها نیازمند سبب خارجی نیست؛ مانند قضیه «کل بزرگ‌تر از جزء است».

در کلام مکتب بغداد، این گونه از ضروریات زیر عنوان «علمی که از ابتدا و بدون سبب در انسان ایجاد می‌شود»، در زمره علوم ضروری به‌شمار آمده است. در مکتب معتزله از این قسم از علوم ضروری با عنوان «بداية العقول» یا «علوم البدائیه» یاد شده است.^۱

دوم: حسیات (محسوسات): قضایایی که عقل یا به کمک حواس ظاهری پنج‌گانه بدان‌ها حکم می‌کند، مانند قضیه «آتش گرم است» که در این صورت، «مشاهدات» نامیده می‌شوند و یا با کمک حواس باطنی و علم وجدانی یا حضوری (مثل علم به ذات و احوال نفسانی خودمان) که در این صورت، «وجدانیات» خوانده می‌شوند.

۱. برای نمونه ابن مثنویه گفته است: «قد ثبت فی الضروری ما لا طریق له بل یحصل ابتداء، فیعتبر عنه بأنها علوم البدائیه» (ابن مثنویه، ۲۰۰۹، ج ۲: ۶۰۲)؛ در شرح اصول خمسه نیز تعبیری شبیه به آن آمده است: «...لا تجب هذه القضية فی سائر الضروریات وإنما تجب فی بداية العقول» (مانکدیم، ۱۴۲۷: ۵۵).





متکلمان مکتب بغداد این نوع از علم را نیز ضروری دانسته‌اند؛ با این تفاوت که علم حاصل از طریق حس ظاهر را ذیل علم ضروری به دست آمده از طریق سبب، و علم وجدانی را ذیل علم ضروری بدوی و بدون سبب آورده‌اند.

سوم: متواترات: قضایایی هستند که عقل در اثر ورود اخبار و روایت‌های افراد بسیار که احتمال اتفاق آنها بر کذب وجود ندارد، بنا به ضرورت به صدق آنها حکم می‌کند. در مکتب بغداد نیز از متواترات به‌عنوان یکی از اقسام علم ضروری یاد شده است که به‌واسطه سببی از روی عادت در انسان ایجاد شود.

چهارم: مجزبات: قضایایی که عقل از طریق حواس و به سبب تکرار مشاهده بدان‌ها حکم می‌کند؛ مانند اینکه چوب‌زدن کسی دردآور است و فلز هادی حرارت و برق است. در این قضایا، نفس با ضمیمه کردن یک قیاس خفی - اگر وقوع چیزی اتفاقی باشد، نباید پیوسته یا همواره رخ دهد - به آن مشاهدات، به استنتاج یک حکم کلی می‌پردازد.

این قسم از علم ضروری پیش‌تر در کلام متکلمان بغدادی دیده نمی‌شود. آنچه که در این مکتب کلامی تا حدی به این قسم از علوم ضروری شبیه است، آن دسته از علوم ضروری است که از طریق حس و با تکرار مشاهده برای انسان دست می‌دهد؛ مانند علم به صنایع و حرفه‌های گوناگون که پس از تمرین برای انسان حاصل می‌گردد، یا محفوظاتی که در اثر تکرار در ذهن انسان جای می‌گیرد. با این وصف، نمی‌توان چنین علمی را از نوع مجزبات مصطلح در کلام فلسفی دانست، زیرا مقصود از این علم تجربی در مکتب بغداد، دستیابی به یک مهارت یا ملکه عملی برای انسان است که در اثر تمرین و تکرار مشاهده کسب می‌گردد، ولی تجربیات در کلام فلسفی، قضایایی کلی هستند که کلیت آنها بر اثر مشاهده‌های تکراری و ضمیمه کردن قیاس خفی ثابت می‌گردد.

پنجم: حدسیات: قضایایی هستند که عقل در پی تکرار مشاهده و نیز پیوست قیاس خفی به آنها حدس می‌زند و بدان‌ها حکم می‌کند؛ مانند اینکه نور ماه مستفاد از نور خورشید است.

این قسم از ضروریات در کلام پیشافلسفی در زمره اقسام علم ضروری درج نشده است. ششم: فطریات: قضایایی که حد وسط آنها همواره در ذهن موجود است و از همین‌رو، عقل برای حکم کردن به آنها نیازمند تأمل و اندیشه نیست؛ مانند اینکه دو نصف چهار است. به این قسم از علوم ضروری «قضایا قیاسات‌ها معنا»، یعنی قضایایی که ادله آنها همواره

همراهشان است - نیز گفته می‌شود. این قسم از ضروریات نیز همانند قسم پیشین با چنین عنوانی در کلام پیشافلسفی مطرح نشده است.

۳. علم فعلی و علم انفعالی

تبیین علم فعلی نقش بسیار مهمی در توضیح رابطه علم خداوند با آفرینش موجودات و توجیه کیفیت آگاهی او به مخلوقات دارد. تقسیم جدید دیگری که از فلسفه به دانش کلام فلسفی وارد شده، تقسیم علم به فعلی و انفعالی است. اگر علم علت و پدیدآورنده اشیا خارجی، یعنی معلوم آفرین باشد، به آن «علم فعلی» گویند، مانند علم خداوند به مخلوقات خودش، ولی اگر برگرفته از اشیا خارجی باشد به آن «علم انفعالی» اطلاق می‌شود، مانند علم ما به موجودات خارجی. چنین علمی در اثر انفعال عالم و ارتسام صورت معلوم در آن حاصل می‌گردد. نوع سوّمی از علم نیز وجود دارد که نه ایجادکننده موجودات خارجی و نه برگرفته از آنهاست، مثل علم خداوند به ذات خودش^۱ و علم ذوات عاقل به خودشان که نه فعلی است و نه انفعالی (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۵۷؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۱۳۴). این گونه تقسیم‌بندی از علم در اصل به دانش فلسفه مربوط بوده و در آثار فیلسوفان کاربرد داشته است. علامه حلی در برخی از آثارش به هنگام ذکر این تقسیم، به فلسفی بودن آن اشاره کرده است.^۲ برای نمونه، دسته‌بندی علم به فعلی و انفعالی و تبیین ویژگی‌های هر کدام در آثار فلسفی ابن سینا به تفصیل آمده است (نک: ابن سینا، ۱۳۹۱: ۱۶۸). در فلسفه سینوی و نیز کلام فلسفی برای تبیین چگونگی علم خداوند به موجودات از اصطلاح «علم فعلی» بهره گرفته می‌شود و علم خداوند به موجودات از نوع علم فعلی معرفی می‌گردد که همان علم عنایی اوست و علت ایجاد اشیا در عالم خارج است، این در حالی است که در کلام پیشافلسفی امامیه از تقسیم علم به فعلی و انفعالی و کاربرد آن در اثبات و تبیین مسائل کلامی، از جمله علم خداوند به موجودات نشانی دیده نمی‌شود.

۱. علامه حلی علم خداوند به ذاتش را بالذات عین ذات و بالاعتبار مغایر با ذاتش دانسته و معتقد است چنین علمی از حیث مغایرت با ذات، صادر از ذات و متأخر و مستفاد از آن است؛ یعنی ذات خداوند اصل است و این علم تابع و حاکی از آن است. بنابراین، چنین علمی با این اعتبار علمی انفعالی است (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۹).
۲. «علم نزد فیلسوفان نخستین به علم فعلی و انفعالی تقسیم می‌شد» (حلی، ۱۳۸۸: ۱۴۴).



۴. علم واجب و علم ممکن

از دیگر تقسیم‌بندی‌های جدید در مبحث معرفت‌شناسی کلام فلسفی امامیه، تقسیم علم به واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات است. علم خداوند به ذات خودش «علم واجب» است، زیرا عین ذات خداوند است و تمام علوم دیگر «علم ممکن» است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۴؛ طوسی، ۱۳۸۳: ۹۱)، در حالی که اساساً تقسیم موجود به واجب و ممکن در کلام مدرسه بغداد دیده نمی‌شود و به جای آن، اشیا به قدیم و حادث تقسیم شده‌اند.

۵. علم حصولی و علم حضوری

در پی تبیین خاصی که در فلسفه سینوی از کیفیت حصول علم برای انسان ارائه می‌شود، دو اصطلاح علم حصولی و علم حضوری در کلام فلسفی نیز مطرح گردیده است. انسان برای آگاه شدن از غیر خودش به انتزاع صورت‌های ذهنی از اشیا خارجی نیاز دارد و از این‌رو، علم انسان به غیر خودش «علم حصولی» است که با کسب صورت علمی شیء برای انسان حاصل می‌شود، ولی علم انسان به ذات خودش به سبب حضور ذاتش نزد خود است و به صورت علمی نیازی ندارد و از همین‌رو، به آن «علم حضوری» گویند (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۲).

تعریف علم حضوری و ویژگی‌های آن نقش مهمی در تبیین علم خداوند به مخلوقات پس از آفرینش آنها دارد. به‌ویژه نزد کسی همچون خواجه نصیر که علم خداوند به موجودات پس از خلق آنها را علمی حضوری دانسته و بر آن استدلال کرده است. در کلام مکتب بغداد که تبیین حصول علم در انسان به گونه دیگری است، تقسیم علم به حصولی و حضوری هم وجود ندارد و در نتیجه تبیین کیفیت علم خدا به موجودات پس از خلق آنها نیز از طریق اثبات علم حضوری خدا به آنها صورت نگرفته است.

۶. علم بالقوة محض، علم بالفعل تفصیلی و علم اجمالی

به گزارش علامه حلی از نظر ابن سینا برای علم یا تعقل سه مرتبه می‌توان لحاظ کرد: یکم: علم بالقوة محض: این گونه علم در واقع نسبت به چیزی که شأنیّت آن را دارد، عدم تعقل است. در این مرتبه، نفس عاقل هنوز تعقلی ندارد، ولی قدرت بر تعقل و توان و اکتساب معلوم را دارد.

دوم: علم بالفعل تفصیلی: در این گونه از علم، معلوم به نحو تام و به طور تفصیلی برای عاقل، بالفعل حاصل است؛ به گونه‌ای که مدرک کاملاً از هر جهت بدان آگاه است.



سوم: علم اجمالی: عبارت است از علم بسیط اجمالی بالفعل به شیء که گرچه از نوع علم تفصیلی نیست، بالقوه محض هم نیست؛ مانند شخص دانشمندی که پاسخ پریشی را پیش تر به نحو تفصیلی می دانسته، ولی اکنون از آن غافل شده است. در این حال، اگر از وی پرسش شود، او می تواند به نحو اجمال آن پاسخ را در ذهن خود به طور دفعی حاضر کند و پس از آنکه شروع به پاسخ دادن کرد، بار دیگر به تفصیل بدان آگاه شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۵۳؛ نیز همو، ۱۴۲۲: ۳۳۸).

این گونه تقسیم بندی از مراتب علم، از آثار بوعلی وارد متن های کلامی پسا فلسفی شد (برای نمونه نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ج ۲، ۲۱۴) و متکلمان امامی نیز همچون شیخ الرئیس از آن اصطلاح ها در راستای تبیین چگونگی علم بسیط خداوند به موجودات استفاده کردند، این در حالی است که متکلمان امامی مکتب بغداد اساساً تبیین خاصی از کیفیت علم پیشین الهی به موجودات ارائه نمی کردند.

ج) ورود قواعد معرفتی جدید

یکی دیگر از تحولاتی که در اثر ورود اندیشه های فلسفی ابن سینا به حوزه معرفت شناسی کلام امامیه رخ داد، تأسیس و به تعبیر دقیق تر، مطرح شدن قواعد معرفتی جدیدی در این حوزه بود. این قواعد معرفتی به تفصیل در فلسفه سینوی تشریح شده اند و بعدها به دلیل کاربردهای مهمی که در پاسخ گویی به برخی مسائل کلامی داشته اند، به همت فیلسوف - متکلمانی همچون نصیر الدین طوسی به عرصه علم کلام داخل شدند. در ادامه برای نمونه به چند قاعده مهم از این دست اشاره می شود:

۱. استلزام علم به علت با علم به معلول

ابن سینا قاعده فلسفی «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول؛ علم به علت مستلزم علم به معلول است» را به تفصیل تبیین کرد و بعدها نصیر الدین طوسی آن را به مباحثات کلامی کشانید. گرچه درباره چگونگی تفسیر این قاعده در میان فیلسوف - متکلمان اختلاف نظرهایی وجود دارد، با این حال بیشتر این اندیشمندان بر کاربرد مهم این قاعده در مبحث علم الهی و تبیین کیفیت علم پیشین ذاتی خداوند به موجودات تأکید کرده اند. در واقع، از منظر این متفکران، پاسخ گویی به عوبصه علم پیشین ذاتی خداوند به موجودات بدون استناد به این قاعده





معرفت شناختی امکان‌پذیر نیست و تنها با اتکا به این قاعده معرفتی است که می‌توان برای تبیین آن راه‌حلی به دست آورد.

علامه حلی در نهایت المرام در تفسیر قاعده «العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول» به اختلاف نظرهای خود با استادش خواجه نصیر و نیز فخر رازی پرداخته (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۰-۱۸۲) و در مناہج الیقین نیز این قاعده را به فیلسوفان (یا اوائل) نسبت داده و به اختلاف نظر خود با ایشان در تفسیر این قاعده اشاره کرده است (حلی، ۱۳۸۸: ۱۴۹). وی می‌گوید تفسیر «علم به علّت» به سه گونه قابل فرض است:

الف) علم به ماهیت علّت، تنها از حیث ذات و حقیقتی که دارد. از این حیث، علم به علّت هرگز مستلزم علم به معلول نیست.

ب) علم به علّت از آن حیث که مستلزم ذات دیگری - یعنی معلول - است. از آنجا که چنین علمی، علم ناقصی به علّت است، تنها موجب حصول علمی ناقص به معلول می‌شود؛ یعنی باعث آگاهی از ماهیت معلول نمی‌شود بلکه تنها معلولیت آن را نسبت به علّت آشکار می‌سازد.

ج) علم تام به علّت مستلزم علم تام به معلول است؛ یعنی علم به ذات، ماهیت، لوازم، ملزومات، عوارض، معروضات، صفات ذاتی و صفات نسبی علّت، موجب علم به حقیقت و ماهیت معلول می‌شود. از نظر علامه حلی تفسیر درست قاعده یادشده همین تفسیر است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۸؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۶۰). نصیرالدین طوسی نیز در تفسیر این اصل یادآور می‌شود که ماهیت معلول از جمله لوازم علّت تاّمه است. بنابراین، علم تام به علّت تاّمه مستلزم علم به معلول نیز هست، ولی علم ناقص به علّت - یعنی صرف علم به ماهیت و حقیقت علّت، بدون علم به لوازم و عوارض آن - موجب هیچ‌گونه علمی به معلول نمی‌شود (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۰۲).

قاعده پیش‌گفته هیچ‌پیشینه‌ای در کلام پیشافلسفی امامیه نداشته است و تنها در مکتب کلام فلسفی به آن پرداخته و در حلّ برخی مسائل کلامی از آن بهره برده‌اند.

۲. انحصار حصول آگاهی یقینی از شیء دارای سبب به علم از طریق سببش

از دیگر قواعد معرفتی در معرفت‌شناسی کلام پسا‌فلسفی، قاعده‌ای است که با این عنوان‌های زیر از آن یاد شده است: «الشیء إذا كان ذا سبب فإنّه إنّما يعلم بسببه؛ هرگاه شیئی دارای سبب بود، آن‌گاه تنها از طریق سببش شناخته می‌شود»؛ «العلم بذوات المبادی

(الأسباب) إنما يحصل من العلم بمبادئها (بأسبابها)؛ آگاهی از موجوداتی که دارای علت و سبب هستند، تنها از طریق علم به علل و اسباب آنها حاصل می‌شود» (رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۲؛ حلی، ۱۳۸۸: ۱۵۰) و «العلم بالمسبب إنما يحصل من العلم بسببه؛ علم به چیزی که دارای سبب است، تنها از طریق علم به سببش پدید می‌آید» (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۱). بنا به مضمون این قاعده، شیئی که سبب دارد تنها از طریق سببش به نحو یقینی معلوم می‌شود؛ یعنی اگر چیزی در وجود خودش نیازمند سببی باشد، علم به آن چیز نیز از طریق سببش حاصل می‌شود و این علم حاصل از سبب، علمی کلی به مسبب است. دلیل این امر آن است که اگر تحقق چیزی به سببی وابسته باشد، آن چیز بدون آن سبب، ممکن الوجود است و تنها به واسطه سببش واجب می‌گردد. حال با صرف لحاظ ماهیت آن شیء، عقل نمی‌تواند به وجود یا عدم آن شیء حکم کند، بلکه تنها در صورتی به یکی از آن دو طرف حکم خواهد کرد که به وجود یا عدم سبب آن علم داشته باشد. بنابراین، در مورد شیء دارای سبب تنها با توجه به سببش به نحو قطعی می‌توان به وجود یا عدم آن حکم کرد: «تنها با توجه به سبب یک شیء، به وجود یا عدم آن شیء دارای سبب حکم می‌شود» (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۸). بنابراین، همان‌گونه که شیء ممکن الوجود جز به هنگام وجود سببش به وجود نمی‌آید، به همان نحو نیز علم به وجود آن جز از طریق علم به سببش حاصل نمی‌شود. همچنین همان‌گونه که شیء با لحاظ سببش در خارج واجب الوجود می‌شود و زوال و تغییر بر آن محال می‌شود، به همان نحو نیز تنها با در نظر گرفتن علم به سببش، علم یقینی لایتغیر به وجود آن شیء (مسبب) حاصل می‌شود.

همان‌گونه که یک شیء پدید نمی‌آید مگر وقتی سببش موجود شود، به همین نحو علم به شیء جز از طریق علم به سببش حاصل نمی‌شود و همان‌گونه که شیء با لحاظ سببش، در خارج واجب الوجود و تغییرناپذیر می‌شود، علم به آن نیز به همین گونه است، پس با لحاظ علم به سببش، واجب الوجود و تغییرناپذیر می‌گردد و این همان یقین تام است. پس ثابت شد که علم به وجود اشیای دارای سبب تنها از طریق علم به اسباب آنها حاصل می‌شود (حلی، ۱۴۱۹: ج ۲، ۱۹۱؛ نیز نک: رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۲).

بنابراین، علم یقینی زوال‌ناپذیر به وجود شیء تنها از طریق علم به علت و سبب شیء امکان‌پذیر است و علم به وجود شیء که از راه‌های دیگری غیر از سبب حاصل شده باشد، هر اندازه هم قوت داشته باشد، همچنان احتمال زوال و تغییر دارد، زیرا چنین علمی از ناحیه





علم به علت شیء نیست و از این رو، زوال‌پذیر است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۲؛ رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۲). همچنان که گذشت این علم، علمی کلی به مسبب است و مقتضی جزئی نیست؛ یعنی گفته می‌شود اسباب تحقق این شیء فلان امور است و هر گاه این امور فراهم شود، به یقین آن شیء محقق خواهد شد. برای مثال، آتش علت تحقق گرماست که در اینجا گرما امری کلی است. بنابراین، چنین علمی، علمی کلی است و نه جزئی (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۳؛ رازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۸۳).

علامه حلی در نقد این سخن گفته است علم به علت در صورتی مقتضی علم کلی به معلول است که علت به نحو کلی در نظر گرفته شود، ولی اگر یک علت مشخص جزئی (برای مثال، این الف) در نظر باشد، آن گاه علم به چنین علتی مقتضی علم جزئی به معلول جزئی مشخص (برای مثال، این ب) خواهد بود. از همین جا می‌توان به فایده قاعده یادشده در مبحث علم الهی به موجودات پی‌برد و نتیجه گرفت که علم خداوند به ذات خودش مقتضی علم او به موجودات جزئی زمانی است و او به معلول‌های خودش علم جزئی دارد. پس رأی فیلسوفان که علم خداوند به جزئیات را نفی کرده‌اند، باطل است:

بنابراین از علم واجب الوجود به خودش، علم او به موجودات زمانی، از آن حیث که موجوداتی زمانی‌اند و نه از آن حیث که کلی هستند لازم می‌آید و از اینجا بطلان عقیده فیلسوفان در باب نفی علم خداوند به موجودات جزئی آشکار می‌شود (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۱۹۴).

۳. تلازم تعقل با تجرد

قاعده ملازمت میان تجرد و تعقل که گاه با عبارت «هر مجردی عاقل و هر عاقلی مجرد است» بیان می‌شود، از قواعد برگرفته از فلسفه سینوی است که متکلمان مکتب کلام فلسفی از آن برای پاسخ‌گویی به برخی مسائل کلامی به‌ویژه علم الهی بهره‌جسته‌اند. مضمون این قاعده که به دو قاعده جزئی‌تر «کل مجرد عالم» و «کل عالم مجرد» قابل تقسیم است، تلازم میان تجرد و تعقل است. این قاعده را ابن‌سینا به تفصیل تشریح کرده (نک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۴۷) و پس از او نصیرالدین طوسی دلایلی بر آن اقامه کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۴). علامه حلی نیز در مواردی به نقد آن پرداخته و به‌ویژه استدلال‌های ارائه‌شده برای اثبات قاعده «کل مجرد عالم» را ناتمام و مغالطه‌آمیز دانسته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۵۳؛ همو،

۱۳۸۷: ۵۲۶). وی در این مبحث حتّی به تأیید و تقویت انتقادهای فخر رازی بر دعاوی و استدلال‌های ابن‌سینا پرداخته و پاسخ‌های استادش خواجه نصیر به ایرادهای فخر رازی را کافی و قانع‌کننده ندانسته است^۱ (حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۰۱). بر همین اساس، علامه حلی با رد استدلال‌های ابن‌سینا و خواجه نصیر برای اثبات علم خداوند که بر قاعدهٔ پیش‌گفته مبتنی است، طریق صواب در اثبات علم الهی را همان روش متکلمان مکتب بغداد دانسته است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۵۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۲۷-۵۲۶). روشن است که به‌رغم گرایش کلی علامه حلی به مکتب فلسفی ابن‌سینا و خواجه نصیر، وی گاه به انتقاد از ایشان نیز پرداخته است و از همین‌رو، نباید او را تابع محض اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا و خواجه نصیر برشمرد. نکتهٔ شایان توجه اینکه قاعدهٔ پیش‌گفته در کلام امامی مکتب بغداد هیچ نشانی ندارد و در واقع از قواعد معرفت‌شناسانهٔ جدیدی است که فیلسوف - متکلمان مشایی همچون نصیر الدین طوسی وارد کلام امامیه کرده‌اند تا از آن برای اثبات علم خداوند بهره گیرند.

د) تبیین برخی مسائل از جمله چگونگی حصول علم برای انسان

از دیگر تحولات و پیشرفت‌ها در بخش معرفت‌شناسی علم کلام که در پی گرایش‌های فلسفی در این علم ایجاد شد، امکان تبیین برخی از مسائل معرفت‌شناسانه است که پیش‌تر در کلام امامی مکتب بغداد هیچ تبیین خاصی برای آنها ارائه نشده بود. از جملهٔ این مسائل، چگونگی حصول علم برای انسان است. در کلام مکتب بغداد هرگز چنین پرسشی مطرح نبود که «چگونه انسان به اشیا علم می‌یابد؟»، این در حالی است که در مکتب کلام فلسفی پیرو آرای ابن‌سینا در معرفت‌شناسی دربارهٔ فرایند حصول علم برای انسان، این بحث به‌جد مطرح شده و آرای مختلف نیز نقادی شده‌اند. خواجه نصیر در تجرید الاعتقاد تصریح کرده است که حصول علم برای عالم بر انطباق صورت معلوم در عالم وابسته است. به باور او، صورت علمی معلوم در نفس مجرد عالم که پذیرندهٔ صورت معلوم است، حلول کرده و در نتیجهٔ آن، عالم با تعقل صورت معلوم به آن علم می‌یابد (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰). بی‌گمان آنچه در نفس عالم حلول می‌کند و سبب عالم‌شدن نفس به معلوم خارجی می‌شود، صورت و مثال

۱. علامه حلی در آثارش از فخر رازی با تعبیر «افضل المتأخرین» و از نصیرالدین طوسی با عنوان «افضل المحققین» تمجید کرده است.





معلوم است نه ذات معلوم. از همین رو، حلول صورت اضداد در نفس عالم ممکن است، ولی در یک محل در عالم خارج ممکن نیست. بنابراین، حلول صورت و مثال شیء با حلول خود شیء متفاوت است و آنچه در فرایند عالم شدن رخ می دهد، حلول صورت و مثال شیء در نفس عالم است (حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۰).

به عقیده خواجه نصیر و علامه حلی تعقل تنها به واسطه حلول صورت علمی معلوم در عالم شکل می گیرد و نه به سبب اتحاد صورت معقول با عاقل. در واقع از آنجا که اتحاد صورت معلوم با عالم مستلزم اتحاد ذوات معقول با یکدیگر است محال می باشد. همچنین فرایند حصول علم برای انسان برخلاف نظر برخی فیلسوفان، از طریق اتحاد نفس عالم با عقل فعال نیست، زیرا چنین اتحادی، افزون بر اشکال یاد شده مستلزم آن است که با تعقل یک شیء تمام اشیای دیگر نیز تعقل شوند، در حالی که چنین چیزی محال است (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۷۰؛ حلی، ۱۴۲۲: ۳۳۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۵۵۳؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

ه) طرح موضوع های جدید در حوزه معرفت شناسی

از دیگر پی آمده های گرایش کلام امامیه به فلسفه سینوی در حوزه معرفت شناسی، طرح برخی موضوع های جدید است که پیش تر هیچ پیشینه ای در کلام امامیه نداشته است. از جمله می توان به تبیین اقسام مختلف دلیل و تشریح شرایط صحت هر یک و مباحث متعلق به آن اشاره کرد که در آثار کلامی مکتب کلام فلسفی بدان ها پرداخته شده است. در حقیقت با شکل گیری فرایند فلسفی شدن علم کلام، ورود مباحث مختلف منطقی به متن های کلام امامیه نیز آشکارا قابل مشاهده است. این واقعیت که برجسته ترین متکلمان مکتب کلام فلسفی خود از منطق دانان سرشناس امامیه نیز هستند، تا حدی می تواند توجیه گر این تحول باشد. گرچه علم منطق علمی جدا از معرفت شناسی است، ولی به دلیل پیوند تنگاتنگ این دو علم با یکدیگر، شاید با اندکی تسامح بتوان مباحث مطرح در حیطه علم منطق را هم جزئی از قلمرو معرفت شناسی در معنای عام در نظر گرفت و در نتیجه تحولات صورت گرفته در این حوزه را نیز به نوعی تحول در معرفت شناسی تلقی کرد.

با وجود اینکه گسترش و بالندگی علم منطق در تمدن اسلامی بیشتر در سایه کوشش های فارابی و ابن سینا صورت پذیرفت، ولی تلاش های پیروان راستین مکتب ابن سینا

از جمله نصیر الدین طوسی در راستای تشریح اندیشه‌های منطقی ایشان نیز بسیار اهمیت دارد. خواجه با نگارش اساس الاقتباس و منطق تجرید نقش بی‌بدیلی در این میان ایفا کرد. علامه حلی نیز با تألیف آثار ماندگاری همچون القواعد الجلیّة^۱ در شرح رساله شمسیه نجم الدین کاتبی قزوینی (م ۶۷۵ق)، الجوهر النضید^۲ در شرح بخش منطق کتاب تجرید و همچنین آثاری مانند: نهج العرفان فی علم المیزان (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷؛ همو، ۱۴۱۷: ۱۱۲)، الدرّ المکنون فی شرح القانون (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷؛ حلی، ۱۴۱۷: ۱۱۱) و نور المشرق فی علم المنطق (حلی، ۱۴۰۱: ۱۵۷) که متأسفانه جز نامی از آنها باقی نمانده است، سهم قابل ملاحظه‌ای در این عرصه داشت. در حقیقت می‌توان گفت که در مکتب کلام فلسفی خواجه نصیر و پیروان وی علم منطق و مباحث معرفت‌شناسی مطرح در آن، مقدمه لازم علوم دیگری همچون فلسفه و کلام تلقی شده و از این رو، به تفصیل بدان پرداخته‌اند، در حالی که متکلمان مکتب امامی بغداد به علم منطق و قواعد معرفت‌شناسانه آن توجه چندانی نکرده‌اند و نشانه‌های آشنایی آنها با این علم نیز در آثار موجود آنها نمودار نیست. در میان متکلمان بغداد تنها سید مرتضی آرای برخی منطق‌دانان معروف آن روزگار از جمله یحیی بن عدی نصرانی (م ۳۶۳ق)، شاگرد فارابی (م ۳۳۹ق) را نقد کرده است که البته آن نقدها درباره مسائل طبیعی و فلسفی و نه منطقی بوده است.^۳

بی‌گمان ورود مباحث تفصیلی دانش منطق به عرصه علم کلام تحت تأثیر گسترش اندیشه‌های منطقی فارابی و ابن سینا در آن عصر و آشکار شدن اهمیت و ضرورت پرداختن به مباحث منطقی بوده است؛ تا آنجا که علم منطق را در جایگاه مقدمه لازم برای پرداختن به مسائل فلسفی و کلامی قرار داد و عالمانی همچون خواجه نصیر و علامه حلی را ناگزیر

۱. مشخصات چاپی این اثر عبارت است از: حلی، حسن بن یوسف (۱۴۳۲ق)، القواعد الجلیّة فی شرح الرسالة الشمسیة، الطبعة الثالثة، تحقیق: فارس حسون تبریزیان، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲. مشخصات چاپی این اثر عبارت است از: حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۴)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، چاپ سوم، تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.

۳. در فهرست بصروی (چاپ‌شده در: ریاض العلماء) در زمره رسائل سید مرتضی، نگاشته‌های زیر در ردّ یحیی بن عدی منطقی آمده است: «مسأله فی الرد علی یحیی بن عدی النصرانی فیما یتاهی ولا یتاهی»، «مسأله ردّ بها أيضاً علی یحیی ابن عدی فی اعتراضه دلیل الموحّدين فی حدوث الأجسام»، «مسأله علی یحیی فی طبیعة الممكن» (افندی اصفهانی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۳۶؛ نیز نک: نجاشی، ۱۴۲۷: ۲۷۰).





ساخت که پیش از ورود به مباحث کلامی به طرح مقدماتی در علم منطق دست یازند. مهم‌ترین مباحث جدیدی که به حوزه معرفت‌شناسی کلام فلسفی وارد شد عبارت‌اند از: تقسیم علم به تصوّر و تصدیق و بیان احکام هر کدام؛ تقسیم قضیه به شخصیّه، طبیعیّه، مهمله یا محصوره؛ اقسام قضیه حملیه و شرطیه؛ تقسیم دلیل به سه نوع: قیاس، استقراء و تمثیل و سپس تقسیم قیاس به اقترانی و استثنایی؛ توضیح اقسام چهارگانه قیاس اقترانی، بیان شرایط صحّت هر کدام از اشکال قیاس؛ تبیین انواع قضایای موجهه؛ تقسیم قیاس اقترانی به حملی و شرطی؛ تشریح صناعات خمس یا اقسام قیاس بر حسب ماده، یعنی برهان، جدل، خطابه، سفسطه و شعر؛ تعریف مقدمات چهارگانه قیاس شامل مسلمات، مضمونات، مشبّهات و مخیلات؛ بیان انواع قیاس استثنائی متصله و منفصله و اقسام هر یک از آنها و مسائلی دیگر از این دست. گرچه تفصیل هر یک از موضوع‌های پیش‌گفته در علم منطق آمده، ولی سرفصل‌های یادشده اشاره‌وار در بیشتر آثار کلامی مکتب کلام فلسفی مطرح شده است.^۱

این در حالی است که بررسی و تبیین بسیاری از موضوع‌های پیش‌گفته هیچ پیشینه‌ای در کلام مکتب بغداد ندارد. به همین ترتیب، تبیین انواع تعریف (حدّ و رسم) و نیز ضوابط و قواعدی که در تعریف یک شیء باید لحاظ شود، از دیگر مباحث جدیدی است که در برخی آثار کلامی پسا‌سینوی^۲ وارد شده است، در حالی که در آثار کلامی مکتب پیشافلسفی امامیه پیشینه‌ای برای آنها نمی‌توان یافت.^۳ البته کاربرد اصطلاح‌ها و قواعد منطقی در برخی از آثار متکلمان امامی متأخر پیرو مکتب بغداد دیده می‌شود؛ برای مثال، علامه بیاضی در رساله الباب المفتوح بارها از اصطلاح‌های منطقی و ضوابط موجود در علم منطق بهره برده است.

ورود مباحث منطقی تحول‌شگرفی در حوزه معرفت‌شناسی علم کلام و همچنین

۱. برای نمونه نک: حلی، ۱۳۸۶: ۱۱۹-۹۸. علامه حلی اجمالی از مباحث فوق را در ادامه بحث «نظر» آورده است؛ همچنین نک: حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۸۷-۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۷۴؛ همو، ۱۴۲۶، ۲۷-۲۳؛ مقداد شیوری، ۱۳۸۰: ۸۳ و ۸۶.
 ۲. برای نمونه نک: حلی، ۱۴۱۹، ج ۲: ۷۷-۷۴.
 ۳. البته برخی از ضوابط و قواعد تعریف یا تحدید منطقی یک شیء، گاه در خلال آثار کلامی معتزله نیز بیان شده است. برای نمونه نک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱۲: ۱۷-۱۳.

روش‌شناسی این علم ایجاد کرد. تخصص‌اندیشمندانی همچون خواجه نصیر و علامه حلی در علم منطق بر میزان کاربرد روش منطقی در علم کلام و نیز ارائه استدلال‌های برخوردار از معیارهای منطقی برای اثبات مواضع کلامی تأثیر نهاد، زیرا بی‌گمان متکلمانی که خود منطقدان هم باشند و از ضوابط و شرایط صحت انواع استدلال آگاهی کامل داشته باشند، به احتمال زیاد در ارائه استدلال‌های صحیح در راستای اثبات ادعاهای کلامی موفق‌تر و در انجام وظایف خود کامیاب‌ترند. به همین دلیل، برخی معتقدند روش کلامی خواجه نصیر و پیروانش در راستای تحقق اهداف علم کلام نسبت به روش متکلمان امامی مکتب بغداد برتری بسیار داشته است.

نتیجه‌گیری

رشد و گسترش سنت فلسفه سینوی در میان متکلمان امامیه در دوره میانی بر چگونگی پردازش ایشان به مسائل موجود در علم کلام تأثیر قابل توجهی نهاد. از جمله مبحث معرفت‌شناسی در کلام امامیه پس از آشنایی متکلمان امامی با آموزه‌های فلسفی ابن‌سینا و گرایش بدان، دچار تحول بنیادینی شد. پیدایش دگرگونی‌های معنایی در برخی واژگان و اصطلاح‌ها در حوزه معرفت‌شناسی، همچون «علم»، «عقل» و «دلیل»؛ ارائه دسته‌بندی‌های جدید برای علم مانند تقسیم آن به تصور و تصدیق، فعلی و انفعالی، ضروری و اکتسابی، حصولی و حضوری و...؛ مطرح شدن برخی قواعد معرفت‌شناختی جدید همچون تلازم تعقل و تجرد که پیش‌تر در فلسفه تأسیس شده بود؛ تبیین برخی مسائل از جمله کیفیت حصول علم برای انسان و طرح مباحث به شیوه منطقی در حوزه معرفت‌شناسی، از جمله مهم‌ترین جنبه‌های تحول اساسی یادشده است.

در مقام مقایسه معرفت‌شناسی در کلام مکتب امامی بغداد با معرفت‌شناسی در مکتب کلام فلسفی از حیث رویکرد باید گفت که مباحث مطرح در معرفت‌شناسی متکلمان امامی بغداد تا اندازه زیادی از معرفت‌شناسی معتزله تأثیر پذیرفته بود و مسائل و آرای ارائه‌شده در کلام امامی بغداد در این حوزه، تقریباً تکرار همان مطالب موجود در کلام معتزله به‌شماره بوده است. در مقابل، معرفت‌شناسی در مکتب کلام فلسفی با وجود بن‌مایه‌های معتزلی،



بسیار تحت تاثیر آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفی ابن سینا قرار گرفته است. در نتیجه اگر بخواهیم تحول صورت گرفته در معرفت‌شناسی کلام امامیه در دوران میانی را در یک کلام توصیف کنیم، باید بگوییم معرفت‌شناسی در امامیه از رویکرد معتزلی خارج شد و رنگ فلسفه سینوی به خود گرفت. به بیان دیگر، معرفت‌شناسی پیشین معتزلی در کلام امامیه به معرفت‌شناسی سینوی در دوران میانی دگرگونی پذیرفت.



نظر

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۷)، الاشارات والتنبیہات، چاپ دوم، تحقیق: مجتبی زارعی، قم: بوستان کتاب.
۲. _____ (۱۹۸۹م)، المصطلح الفلسفی عند العرب، کتاب الحدود، چاپ دوم، تحقیق: عبد الأمير الأعمس، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
۳. _____ (۱۳۹۱)، التعليقات، تصحیح: سید حسین موسویان، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، با ویرایش: محمد تقی دانش پزوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. _____ (۱۴۰۴ق)، الشفاء، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۶. ابن مَنَوِيه، حسن بن احمد (۲۰۰۹م)، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ۲ج، تحقیق: دانیال چیماریه، قاهره: المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقيّة.
۷. افندی اصفهانی، میرزا عبد الله (۱۴۰۳ق)، ریاض العلماء وحياض الفضلاء، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: منشورات کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی.
۸. الرحيم، احمد هيثم (۱۳۹۲)، «إقبال تشيخ دوازده إمامي به ابن سينا در روزگار مغول»، ترجمه حميد عطايي نظري، كتاب ماه فلسفه، ش ۷۲.
۹. بحرانی، کمال الدين ابن میثم بن علی (۱۴۳۵ق)، قواعد المرام في علم الکلام، تصحیح: أنمار معاد المظفر، بيروت: مؤسسة الأعلمی.
۱۰. بیاضی عاملی، علی بن یونس (۱۳۸۰)، الکلمات النافعات في شرح الباقيات الصالحات (در: أربع رسائل الكلامية)، قم: بوستان کتاب.
۱۱. حلبی، ابو الصلاح (۱۳۷۵)، تقرب المعارف، تحقیق: فارس الحسون، قم: بی نا.
۱۲. حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، خلاصة الأقوال في علم الرجال، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر الفقاهه.



١٣. _____ (١٤٢٢ق.)، كشف المراد، تحقيق: آية الله حسن زاده آملی، چاپ نهم، قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
١٤. _____ (١٤١٩ق.)، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقيق: فاضل عرفان، قم: مؤسسه الإمام الصادق ٧.
١٥. _____ (١٤٢٤ق.)، تسليک النفس الى حظيرة القدس، تحقيق: فاطمه رمضانى، قم: مؤسسه الإمام الصادق ٧.
١٦. _____ (١٤٣٠ق.)، غاية الوصول وإيضاح السبل، ٢ ج، تحقيق: مرداني پور، قم: مؤسسه الإمام الصادق ٧.
١٧. _____ (١٤٣٢ق.)، القواعد الجليّة فى شرح الرسالة الشمسية، تحقيق: فارس حسن تبريزيان، چاپ سوم، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
١٨. _____ (١٣٨٤)، الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، چاپ سوم، تحقيق: محسن بيدارفر، قم: انتشارات بيدار.
١٩. _____ (١٤٠١ق.)، أجوبة المسائل المهنية، تحقيق: محى الدين الممقانى، قم: انتشارات خيام.
٢٠. _____ (١٤٢٨ق.)، أنوار الملكوت فى شرح الياقوت، تحقيق: على أكبر ضيايى، تهران: مؤسسه الهدى.
٢١. _____ (١٣٨٤)، معارج الفهم، تحقيق: عبدالحليم عوض الحلى، قم: دليل ما.
٢٢. _____ (١٣٨٧)، الأسرار الخفية فى العلوم العقلية، چاپ دوم، قم: نشر بوستان كتاب.
٢٣. _____ (١٣٨٨)، مناهج اليقين فى اصول الدين، چاپ دوم، مشهد: آستان قدس رضوى.
٢٤. رازى، فخر الدين محمد بن عمر (١٤٢٨ق.)، المباحث المشرقية فى علم الالهيات والطبيعات، ٢ ج، تحقيق: محمد المعتصم بالله بغدادى، قم: انتشارات ذوى القربى.
٢٥. رازى، فخر الدين محمد بن عمر (١٣٧٨)، المحصل، تحقيق: حسين أتاى، قم: منشورات شريف رضى.
٢٦. فاضل مقداد سيورى، جمال الدين (١٤٠٥ق.)، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، تحقيق سيد مهدى رجاى، قم: كتابخانه آية الله مرعشى نجفى.
٢٧. فاضل مقداد سيورى، جمال الدين (١٣٧٨)، الأنوار الجلايية فى شرح الفصول النصيرية، تحقيق: على حاجى آبادى، عباس جلالى نيا، مشهد: آستان قدس رضوى.
٢٨. _____ (١٣٨٠)، اللوامع الإلهية فى المباحث الكلامية، تحقيق: قاضى طباطبائى، چاپ دوم، قم: بوستان كتاب.



٢٩. صاعد بريدی آبی، قاضی أشرف الدین (١٩٧٠م)، الحدود والحقائق (فی شرح الألفاظ المصطلحة بین المتکلمان من الإمامیة)، تحقیق: حسین علی محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
٣٠. طوسی، محمد بن الحسن (١٣٦٢)، تمهید الأصول فی علم الکلام، تصحیح: عبد المحسن مشکوة الدینی، تهران: دانشگاه تهران.
٣١. _____ (١٣٧٦)، العدة فی اصول الفقه، ٢ ج، تحقیق: محمدرضا انصاری قمی، قم: بی.نا.
٣٢. _____ (١٣٩٢)، المقدمة فی الکلام، چاپ شده در: شرح المقدمة فی الکلام، تحقیق: حسن انصاری، زاینه اشمنتکه، تهران: میراث مکتوب.
٣٣. طوسی، نصیر الدین (١٤٠٧ق.)، تجرید الاعتقاد، محمّد جواد حسینی جلالی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٣٤. طوسی، نصیر الدین (١٣٨٣)، أجوبة المسائل النصیریة، به اهتمام: عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
٣٥. طوسی، نصیر الدین (١٤٠٥ق.)، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تحقیق: شیخ عبدالله نورانی، چاپ دوم، بیروت: دار الأضواء.
٣٦. مانکدیم، احمد بن حسین (١٤٢٧ق.)، شرح الأصول الخمسة، تحقیق: عبد الکریم عثمان، قاهره: مکتبة وهبة.
٣٧. مقرئ نیشابوری، أبوجعفر (١٤١٤ق.)، الحدود، تحقیق: فاضل یزدی، قم: مؤسسة الإمام الصادق ٧.
٣٨. موسوی، علی بن الحسین (سید مرتضی) (١٤٢٩ق.)، الذریعة إلى أصول الشریعة، قم: مؤسسة الامام الصادق ٧.
٣٩. _____ (سید مرتضی) (١٤٣١ق.)، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق: سید أحمد حسینی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٤٠. نجاشی، احمد بن علی (١٤٢٧ق.)، الرجال، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
٤١. ویسنوفسکی، روبرت (١٣٨٩)، متافیزیک ابن سینا، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: نشر علم.
٤٢. _____ (١٣٩١)، «سیمایی از گرایش به ابن سینا در کلام اهل سنت»، ترجمه: حمید عطایی نظری، کتاب ماه دین، ش ١٧٩.
٤٣. همدانی، قاضی عبد الجبار (بی.تا)، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، ج ١٢، تحقیق: ابراهیم مدکور، قاهره: نشر المؤسسة المصرية.



44. al-Rahim, Ahmed H. (2003), "THE Twelver-Shi'i Reception of Avicenna in the Mongol period," in: David C. Reisman, *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, H. Daiber and D. Pingree (ed.), Leiden Boston: Brill.
45. Dhanani, Alnoor (2003), "Rocks in the Heavens, the Encounter Between 'Abd Al-jabbr And Ibn Sina," in: David C. Reisman, *Before and After Avicenna: proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group* (ed.), with the assistance of Ahmed H. al-Rahim, BOSTON: BRILL, LEIDEN.
46. Eichner, Heidrun (2009), *The Post-Avicennian Philosophical Tradition and Islamic Orthodoxy, Philosophical and Theological summae in Context*, Habilitationsschrift, Halle.
47. Frank, Richard M. (1994), *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Durham: Duke University Press.
48. _____ (1987-1989), *Al-Ghazali's Use of Avicenna's Philosophy*, Revue des etudes islamiques, No. 55-57; Reprint in: Frank, Philosophy, Theology, and Mysticism in Medieval Islam, Text xi.
49. Griffel, Frank (2009), *Al-Ghazali's Philosophical Theology*, New York: Oxford University Press.
50. Shihadeh, Ayman (2005), "From AL-Ghazali to al-razi: 6TH/12TH Century Developments in Muslim Philosophical Theology," in: Arabic Sciences and Philosophy, Vol. 15.
51. Wisnovsky, Robert (2004), "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology," in: *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 14, Cambridge: Cambridge University Press.
52. _____(2004), "Avicenna and the Avicennian tradition," in: P. Adamson and R. Taylor (eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge.
53. _____(2003), *Avicenna's Metaphysics in Context*, London & Ithaca, N.Y.



نگار

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴



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

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

مواجهه متکلمان امامیه با فلسفه در سده هفتم

* علی نقی خدایاری

* اکبر اقوام کرباسی

۱۱۵



نقد و نظر

مواجهه متکلمان امامیه با فلسفه در سده هفتم

چکیده

عالمان امامی سده هفتم هجری مواجهه یکسانی با فلسفه نداشته‌اند. در این میان، مواجهه دو متکلم برجسته امامیه در سده هفتم با فلسفه قابل توجه است. در آثار ابن میثم بحرانی ارائه تلفیقی آموزه‌های فلسفی و کلامی در کنار هم، کاربرد مبانی و آموزه‌های فلسفی در اثبات مسائل کلامی و کاربست مفهوم فلسفی در تبیین مفاهیم و آرای کلامی و حتی در برخی موارد پذیرش آموزه‌های فلسفی به جای باورهای کلامی، نشانه‌هایی است که از فلسفه‌گرایی وی خبر می‌دهد؛ نیز مخالفت با برخی آموزه‌های فلسفی نشانه دل‌بستگی وی به مواضع کلامی است، ولی در مقابل مواجهه منفی محقق حلی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی در موارد پرهیز از کاربرد ادبیات فلسفی و اهتمام‌نداشتن به اندیشه‌های فلسفی، پای‌بندی به معرفت‌شناسی کلامی و بی‌اعتنایی به جهان‌شناسی فلسفی و نقد برخی باورهای فلسفی نشان تعلق وی به سنت کلامی رایج امامیه و ایستایی در برابر فلسفه به شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها

فلسفه، کلام، مواجهه مثبت، مواجهه منفی، ابن میثم بحرانی، محقق حلی، سده هفتم.

alikhodayari110@yahoo.com

akbarkarbassi@gmail.com

* استادیار جامعه المصطفی العالمیه

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



درآمد

پس از ورود فلسفه به جهان اسلام، عالمان فرقه‌ها و جریان‌های فکری گوناگون مواجهه یکسانی با آن نداشتند. چگونگی مواجهه فکری عالمان مسلمان با فلسفه و آموزه‌های فلسفی، چونان طیفی می‌نماید که از نفی کلی فلسفه تا پذیرش کلی را در خود جای داده است. در این میان، دانش کلام جایگاه ممتازی در این مناسبات دارد. دامنه دادوستدهای میان کلام و فلسفه، میزان اثرگذاری و اثرپذیری هر دو دانش فلسفه و کلام از یکدیگر و موضوعاتی از این دست شاخصه‌هایی هستند که بر اساس آن می‌توان تاریخ پرفراز و نشیب کلام امامیه را بازخوانی کرد.

بر همین اساس، می‌توان گفت کلام امامیه در نخستین روزگاران پیدایی خویش، دانشی اصیل و مستقل از فلسفه بوده است. این ویژگی که تمامی پنج سده نخستین تفکر کلام امامیه را دربر می‌گیرد، روزگاری است که کلام امامیه و دیگر مذاهب کلامی تقریباً با روش و محتوای فلسفه بیگانه و بلکه مخالف‌اند و در رد و نفی آموزه‌های آن می‌کوشند. این سخن بدان معنا نیست که متکلمان دوران نخست با میراث فیلسوفان ناآشنا بوده و از آن بهره ننگرفته‌اند، زیرا همان‌گونه که گزارش فهرست‌نگاران شیعه و سنی نشان می‌دهد بسیاری از متکلمان اسلامی، نوشته‌هایی در نقض و ابرام دیدگاه‌های فیلسوفان نگاشته‌اند که بیانگر آگاهی نسبی آنان از فلسفه است.

آنچه در این برهه از تاریخ اندیشه‌های اسلامی از استقلال و اصالت دانش کلام از فلسفه در نظر است، تعامل هدف‌دار و نظام‌مند با میراث فلسفی میان متکلمان است. این تعامل نه تنها در حوزه موضوع‌های علمی، بلکه ادبیات و روش‌شناسی فلسفی را هم دربر می‌گرفت. بر محقق تاریخ کلام پوشیده نیست که در این بازه زمانی، ادبیات کلام اسلامی با ادبیات فلسفی مصطلح و رایج میان فیلسوفان بسیار فاصله داشت. این تفاوت را نمی‌توان در یک نظام واژگانی محدود دانست، بلکه در لایه‌ای عمیق‌تر از دو دستگاه معرفتی و معنایی مستقل نشان داشت که کلام و فلسفه را از یکدیگر دور نگه می‌داشت (نک: سبحانی، ۱۳۹۱).

۱. مواجهه متکلمان سده ششم با فلسفه

از میانه سده پنجم تعامل دانش کلام و فلسفه شکل دیگری به خود گرفت و مواجهه‌های متفاوتی را از فرقه‌های مختلف کلامی با فلسفه در اوایل سده ششم رقم زد. چنین می‌نماید

که مواجهه متکلمان امامیه، معتزله و اشاعره با فلسفه در سده ششم یکسان نبوده است. در ادامه، نوع مواجهه هر کدام از جریان‌های کلامی با فلسفه را بررسی می‌کنیم.

الف) متکلمان اشعری

هرچند کلام اشاعره در دهه‌های آغازین سده ششم تحت تأثیر رویکرد انتقادی ابو حامد غزالی (م. ۵۰۵ق.) نویسنده تهافت الفلاسفه قرار داشت، با پیدایش فخر رازی (م. ۶۰۶ق.) بزرگ‌ترین متکلم اشعری نیمه دوم سده ششم و برخورد مثبت او با فلسفه، رویکرد نوی در میان متکلمان اشعری نسبت به فلسفه پدید آمد.^۱ فخر رازی نه تنها بر عیون الحکمة و اشارات ابن سینا شرحی انتقادی نگاشت، در آثاری همچون المحصل، المباحث المشرقیة و المطالب العالیة من العلم الالهی در تلفیق کلام و فلسفه کوشید و حتی امور عامه و طبیعیات فلسفه را در ضمن مباحث کلام گنجانید (نک: بغدادی، بی‌تا، ج ۲: ۱۰۷ و ۱۰۸). او فلسفه و روش‌شناسی آن را در ساختار و محتوای مباحث کلامی به خدمت گرفت. وی در مقدمه المحصل به این رویکرد خود تصریح کرده است (طوسی، ۱۳۵۹: ۸۰).

رازی در مقدمه المباحث المشرقیة نیز با تقسیم عالمان به پیروان محض اوائل و مخالفان مطلق فلسفه، راهی میانه را بر اساس کوشش در فهم، بازشناسی و ارزیابی سخنان پیشینیان توصیه می‌کند (نک: فخر رازی، ۱۹۹۶، ج ۱: ۳ و ۴). شاید بر همین پایه است که برخی از نویسندگان تاریخ فلسفه، اقدامات وی در حوزه تعامل با فلسفه را سرآغاز سازگاری میان فلسفه و کلام اشعری و استخدام فلسفه به سود کلام دانسته و او را پایه‌گذار کلام فلسفی برشمرده‌اند. دستاورد فخر رازی همگرایی فزاینده کلام اشعری و فلسفه مشاء بود که این روند را در سنت کلام اشاعره در سده هفتم کسانی همچون اثیرالدین ابهری، دبیران کاتبی و بیضاوی در طوابع الانوار تداوم بخشیدند.

ب) متکلمان معتزلی

نوع مواجهه با دانش فلسفه در عرصه کلام معتزله، به گونه دیگری است. مواجهه معتزلیان در

۱. جالب اینکه ابن میثم بحرانی در گزارشی که با تحلیل ما از دلایل مخالفت ابوالحسن اشعری (م. ۳۲۴ق) و پایه‌گذار کلام اشعری) با استاد خود ابوعلی جبائی ناسازگار می‌نماید، آورده است که وی با مطالعه کتاب‌های حکمت با استادش به مخالفت برخاست (بحرانی، بی‌تا: ۲۱۸).





دوره‌های گوناگون با فلسفه یکسان نبوده است،^۱ ولی چندان بی‌راهه نیست اگر این سده را عصر واگرایی و اوج‌گیری ستیز میان کلام و فلسفه‌ای بدانیم که پس از ابن سینا رونقی بسزا یافته بود و متکلمان معتزلی و حتی امامی از گسترش آن بیمناک بودند. در این سده، رهیافت متکلمان معتزلی و امامی، مواجهه منفی و نگاه انتقادی به فلسفه است. نمونه بارز این امر، پدید آمدن ردیه‌های متعددی از سوی آنان علیه فیلسوفان است. بزرگ‌ترین متکلم معتزلی سده ششم، محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی (م. ۵۳۶ق.) در اثر مفصل خود المعتمد فی اصول الدین و اثر اختصارگونه آن، الفائق فی اصول الدین رویکرد فلسفی در پیش گرفت. در این دو اثر نه تنها از حیث ادبیات، ساختار و محتوای مطالب و آموزه‌ها، گرایش به فلسفه مشاهده نمی‌شود که موضع ضد فلسفی نیز کاملاً مشهود است. وی در الفائق فی اصول الدین نقدهای تندی علیه فیلسوفان مطرح کرده است.^۲ وی بر این نقدها بسنده نکرد و اثری مستقل در رد فلسفه به نام تحفة المتکلمان نگاشت و این روند را متکلم معتزلی سده هفتم، تقی الدین نجرانی و ابن ابی الحدید (م. ۶۵۵ق.) ادامه دادند.

ج) متکلمان امامی

رویکرد سلبی به فلسفه در میان امامیه نیز قابل پی‌جویی است؛ هر چند شواهدی از مواجهه

۱. رویکرد متکلمان معتزلی به فلسفه در دوره‌های گوناگون یکسان نبوده است، اما تعامل مثبت شماری از متکلمان نخستین معتزلی با فلسفه در متون متعددی گزارش و بررسی شده است. شهرستانی از اثرپذیری بشر بن معتمر (شهرستانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۳۱) و نظام از فلسفه سخن گفته است. (نک: همان، ج ۱: ۵۳ - ۵۴). چنان که مخاطب این شعر معروف ابونواس: «فقل لمن يدعی فی العلم فلسفة» * ذکر ت شینا و غایت عنک أشیاء» نیز نظام بوده است (ابن ندیم، ۱۳۸۱، ۲۰۶). ابن ندیم در بیان بهره‌گیری نظام از مایه‌های فلسفی در شعر، تعبیر معنادار «کلام فلسفی» را به کار برده است (همان). این اثرپذیری در سده‌های بعد نیز گزارش شده است. ابن مرتضی درباره متکلم بزرگ معتزلی ابو الحسین بصری صاحب المعتمد فی اصول الفقه و تصفح الأدلة آورده است که بهاشمه به دو دلیل از وی نفرت داشتند. نخست آلوده کردن خود به فلسفه و سخنان اوائل و دوم رد و نقض ادله مشایخ (معتزله) (ابن مرتضی، ۱۴۰۲: ۱۱۸ - ۱۱۹؛ درباره اثرپذیری معتزله از فلسفه نیز نک: تفتازانی، ۱۴۰۷: ۱۱؛ فیاض لاهیجی، بی تا، ج ۱: ۴۹ - ۵۰). در کنار این اثرپذیری‌ها نقدهای متعددی نیز از سوی اعتزالیان بر آموزه‌های فلسفی در متون کلامی ایشان مطرح شده و گاه اثر مستقلی در نقد فلسفه نگاشته شده است.
۲. از جمله با تفکیک فیلسوفان به فیلسوفان منکر اسلام و فیلسوفان قائل به اسلام، درباره گروه دوم می‌گوید: «فاما المتأخرون من الفلاسفة القائلون بملمة الاسلام فانهم یخالفونهم فی حقیقة الاسلام علی الحد الذی یعتقده المسلمون ویوافقونهم فی ذکر اصوله، ثم یخزجونهم علی اصول المتقدمین من الفلاسفة الذین ذکرنا اصنافهم. فهم یخالفون لهم (المسلمین) ایضا فی أبواب التوحید و غیره من اصول الاسلام و اعلم أن کل هؤلاء الاصناف من الفلاسفة المنکرین لملمة الاسلام والقائلین بها اطبقوا علی اصول خالفوا بها ملمة الاسلام ثم اختلفوا فیما بینهم فی التفریع علی تلک الاصول» (ابن ملاحمی، ۱۳۸۶: ۹۸ - ۹۹). وی در ادامه گزارشی از آرای فیلسوفان به دست داده است.

مثبت متکلمان امامی با فلسفه در این دوران نیز وجود دارد. از نگاه سلبی و منفی متکلمان امامیه به فلسفه در ادامه سخن خواهیم کرد، ولی مقصود از مواجهه مثبت، رویکردی به فلسفه و آموزه‌های فلسفی است که نه تنها مشتمل بر نقد این حوزه و عالمان آن نیست، بلکه بر بهره‌گیری از آرای فلسفی و اقوال فیلسوفان - البته با پاسداشت مبانی کلامی - مبتنی است و در مواردی حتی با نگاه ستایش آمیز به فلسفه است.

گونه‌های مواجهه مثبت با فلسفه در میان عالمان متفاوت بود که هر کدام از درجه اهمیت خاصی برخوردار است. چنین می‌نماید که شماری از آموزه‌های فلسفی به‌ویژه امور عامه از راه معتزله نخستین وارد کلام امامیه شده و در سده‌های پنجم و ششم با ناشناخته‌ماندن خاستگاه نخستین و انتقال از طریق متون کلامی، شناسنامه و صبغه کلامی یافته است. به هر روی، مهم‌ترین گونه‌های مواجهه مثبت متکلمان امامی با فلسفه را می‌توان در به کارگیری مبانی و آموزه‌های فلسفی در اثبات مسائل کلامی و کاربرست مفهوم فلسفی در تبیین مفاهیم و آرای کلامی پی‌جویی کرد.

بهره‌گیری از برهان و اجوب و امکان در اثبات خدا بر پایه تقسیم‌بندی موجودات به واجب و ممکن، شاهد خوبی برای نشان دادن حضور مبانی فلسفی در آرای کلامی است. پیش از این دوران، متکلمان بر پایه تقسیم موجودات به حادث و قدیم به اثبات صانع دست می‌یازیدند (نک: مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۴ به بعد).

نمود دیگری از این مواجهه مثبت متکلمان با آموزه‌های فلسفی در به کارگیری مفاهیم فلسفی در تبیین مفاهیم و آرای کلامی است. شاهد این امر را می‌توان در تبیین مفاهیم حادث و قدیم جست که تا چه اندازه دو مفهوم فلسفی واجب و ممکن در فرایند تبیین‌گری حدوث و قدم نقش ایفا کرده‌اند (سبزواری، ۱۴۱۴: ۱۷۲).^۱

عنایت به تعریف فلسفی مفاهیم کلامی (نک: بریدی آبی، ۱۹۷۰: ۲۲)، توجه به آرای فلسفی در مباحث لطیف کلام (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۹۹، گفتار ۹۵؛ همان: ۱۳۰، ش ۱۴۵؛ همان: ۱۲۹، گفتار ۱۴۳)، نقل آرای فلسفی در تفسیر قرآن (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۴۴۸؛ طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۷: ۲۶۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۲۸، ج ۲: ۹۶) و ... شواهدی دیگر برای این مدعاست. با این همه، رویکرد عمومی عالمان

۱. همچنین برای تعریف محدث و ممکن نک: سبزواری، ۱۴۱۴: ۱۷۲ و ۱۷۳.





سده ششم، رویکرد سلبی به فلسفه است که در قالب‌هایی همچون ردیه‌نگاری،^۱ نقد عمومی^۲ و نقد آموزه‌های فلسفی و مخالفت با شماری از آرای فلسفی در آموزه‌هایی مانند فعالیت خدا (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۵؛ سبزواری، ۱۴۱۴: ۳۴-۱۷۳ و ۱۷۴؛ مقری نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۷)، دیرینگی جهان (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۴۵؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۹۲ و ۹۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۸۶؛ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۱۵-۴۱۶ و ۴۸۳-۴۸۴)، اثبات هیولی (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۵۹ و ۶۲؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۲۹-۳۳۴؛ سیدمرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲: ۳۴۴)، نامتناهی بودن حوادث (حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۱۸)، بی‌نیازی از پیامبران (سیدمرتضی، ۱۳۲۵، ج ۲: ۳۲۱؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴: ۲۱ و ج ۳: ۲۵۴)، معجزه (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۱۷)، نفس و حقیقت انسان (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۷ و ۸۸ و مقایسه کنید با: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴)، معاد (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۹۰-۱۹۱ و ج ۱: ۲۳۹) و ... صورت بسته است (نک: خدایاری، ۱۳۹۰، ج ۱).

تعامل کلام و فلسفه گرچه میان معتزله با انزوای آنان به افول رفت و میان اشاعره پس از فخررازی تداوم یافت، ولی میان امامیه سده هفتم شکل دیگری به خود گرفت.

۲. مواجهه متکلمان امامیه در سده هفتم با فلسفه

به هر روی رهیافت انتقادی متکلمان امامیه نسبت به فلسفه در سده هفتم با ظهور نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی دستخوش تحول شد و جریانی در به کارگیری فلسفه در

۱. در عرصه ردیه‌نگاری در این سده، باید از کتاب قطب‌الدین راوندی (۵۷۳) با عنوان تهافت الفلاسفة یاد کرد که عنوانی معنادار و یادآور کتاب ابوحامد غزالی است (ابن بابویه، ۱۳۶۶: ۶۸، ش ۱۸۶؛ حرعاملی، ۱۴۰۴، ج ۲ (تذکره المتبحرین): ۱۲۶، ش ۱۳۵۶). دیگر اثر مفقود در همین سده کتاب نقض شبه الفلاسفة از سید عزالدین حمزه بن علی بن حمزه حلبی مشهور به ابن زهره حلبی (م. ۵۸۵ ق.) مؤلف غنیة النزوع است (حرعاملی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۰۵، ش ۲۹۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۴: ۱۹۸).

در آثار موجود عالمان امامی سده ششم نیز رویکرد انتقادی به فلسفه و آموزه‌های فلسفی قابل پی‌جویی است. مهم‌ترین نقد قطب‌الدین راوندی بر فیلسوفان اسلامی که شاید تندترین نقد از آثار برجای‌مانده امامیه از سده ششم باشد، نقدی همسان و همگام با ابن ملاحمی است که در آن با صراحت تمام بر تظاهر فیلسوفان به اسلام و تأویل اصول آن بر پایه آموزه‌های فلسفی سخن گفته و تمامی آرای ایشان را ویرانگر اسلام ارزیابی کرده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۱۰۶۱؛ برای نقل آن در منابع متأخر نک: اردبیلی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۷۵۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹: ۱۷۴).

۲. مقصود از نقد عمومی فیلسوفان، نقدها و خرده‌گیری‌هایی است که ناظر به فیلسوف خاصی نبوده و در یک مسئله خاص کلامی - فلسفی نیست، بلکه رویکرد علمی فیلسوفان و مبانی معرفتی و نتایج حاصل از طرز فکر فلسفی را نشانه رفته است. این گونه نقد به طبع نقدی برون‌گروهی، ساختار شکنانه و برخاسته از مخالفت با اساس دانش فلسفه و گروه فیلسوفان است (برای نمونه‌هایی از این رفتار نک: قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۹۷ و ۲۳).

سازمان‌دهی و تبیین و عرضه آموزه‌های کلامی پا گرفت و بسیاری از حوزه‌ها و محافل امامی سده هفتم و دوره‌های بعد را زیر نفوذ خود قرار داد. اما در کنار این جریان، جریان‌های دیگری نیز در سده هفتم ادامه حیات دادند. در ادامه، مواجهه دو عالم برجسته سده هفتم، یعنی ابن میثم بحرانی و محقق حلّی با فلسفه و آموزه‌های فلسفی را بررسی می‌کنیم.

یکم: مواجهه ابن میثم بحرانی

مواجهه کمال الدین ابن میثم بحرانی با فلسفه در دو بخش مواجهه مثبت و مواجهه منفی قابل پی‌گیری است:

الف) مواجهه مثبت

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد مقصود از مواجهه مثبت با فلسفه و آموزه‌های فلسفی، هرگونه همراهی و همسویی با مبانی دانش فلسفه و آموزه‌های آن تعریف می‌شود. مواجهه مثبت با فلسفه در رفتار کلامی ابن میثم را در قالب‌های زیر می‌توان یافت:

۱. عرضه تلفیقی آموزه‌های کلامی و فلسفی

یکی از شاخصه‌های فلسفه‌گرایی در رهیافت کلامی، عرضه تلفیقی و مقایسه‌ای آموزه‌ها و آرای فلسفی در کنار آموزه‌ها و آرای کلامی در شماری از مباحث است که خود نشانه همراهی آرام کلام با اندیشه‌های فلسفی است. این مؤلفه در رهیافت کلامی محقق حلّی جایگاهی ندارد، اما معرفت‌شناسی ابن میثم بحرانی آمیزه‌ای از معرفت‌شناسی سنتی متکلمان و معرفت‌شناسی فلسفی است که از این دوره به تدریج وارد کلام امامیه شده است. وی به صورت تلفیقی همگام با فیلسوفان مباحثی همچون تعریف، اقسام تصور و تصدیق، نظر و احکام آن، راه‌های رسیدن به تصور (حد و رسم)، راه‌های رسیدن به تصدیق (خبر)، اقسام سه‌گانه حجت شامل قیاس و اشکال آن، استقراء و تمثیل، مقدمات قیاس و یقین‌بخشی دلیل لفظی را مطرح کرده است (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۲۱-۳۷) و از سوی دیگر، چونان متکلمان پیشین امامیه از ضرورت نظروورزی برای تحصیل معرفت دفاع کرده و آن را تنها راه شناخت خدا دانسته است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۲۸-۲۹).





نمونه دیگر را در بحث معرفت‌شناسی می‌توان جست. ابن میثم در اثر کلامی خویش از گونه‌ها و مراتب عقل سخن نمی‌گوید، ولی در شرح صد کلمه دربارهٔ رابطه عقل نظری و عقل عملی و مراتب عقل نظری یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد بحث کرده و آیه نور را به مراتب عقل نظری تطبیق کرده است (نک: بحرانی، بی‌تا: ۱۶-۱۴). این نمونه‌ها افزون بر پذیرش معرفت‌شناسی فلسفی توسط بحرانی، بر کوشش وی در تطبیق متون دینی با آموزه‌های فلسفی نیز دلالت دارد.^۱

کاربست هر دو برهان «امکان» و «حدوث» برای اثبات صانع، نمونه دیگری است که نشان می‌دهد بحرانی آموزه‌های فلسفی و کلامی را در کنار یکدیگر به کار می‌گیرد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۶۳) و حتی پژوهش‌های تازه‌ای را گرداگرد برهان معروف فلسفی امکان نیز سامان می‌دهد (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۶۷-۶۵). این داد و ستد علمی تا بدان‌جا پیش می‌رود که وی در تقریر برهان حدوث متکلمان، از مفهوم امکان فلسفی بهره گرفته (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۷-۴۸ و ۶۸، بحث خواص ممکن لذاته) و حتی برهان لمّ فلسفی را برتر از برهان انّ کلامی شمرده است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۱۲۸). این در حالی است که محقق حلی تنها برهان حدوث را در بحث اثبات صانع مطرح کرده است (محقق حلی، ۱۴۲۱: ۳۹).^۲ با این همه، هنوز کارکرد برهان‌های کلامی در معرفت‌پروردگار به قوت خود باقی است (نک: بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۳۰۱ و ج ۲: ۱۵۰ و ۹۹). عرضهٔ تلفیقی و مقایسه‌ای آرای متکلمان و حکیمان را در مباحث جهان‌شناسی نیز می‌توان یافت. تقسیم‌بندی موجودات در دو بحث مستقل از دیدگاه متکلمان و فیلسوفان خود بیانگر آن است که هر دو رویکرد مورد توجه است (برای نمونه نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۱-۴۴، بحث پنجم و ششم). ارائه مباحثی فلسفی همچون خواص واجب بالذات (بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۵، بحث هشتم) و خواص ممکن بالذات (بحرانی، ۱۳۹۸: ۴۷، بحث نهم) و پذیرش شماری از آموزه‌های فلسفی در این حوزه (نک: بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۵۱، ۱۵۶ و ۱۶۳-۱۶۵)، در کنار پذیرش برخی مباحث اساسی معرفت‌شناسی نشان آن است که مباحث «لطیف کلام» در این دوران در حال گذار به امور عامه و جهان‌شناسی فلسفی است. هر چند این پدیده نزد امثال ابن میثم در

۱. گفتنی است در شرح نهج البلاغه نیز معرفت‌شناسی عرفانی بسیار پررنگ‌تر مشهود است که بررسی آن نیازمند نوشتاری مستقل است.

۲. «المطلب الأول فی اثبات العلم بالصانع، والدلیل علی ذلك أنّ الاجسام محدثة وکل محدث فله محدث» (نیز نک: حلی، ۱۴۲۱: ۲۹۴-۲۹۵).

گام‌های نخستین است و در امتداد جریان کلامی کامل می‌گردد، اما نزد پیشینیان ابن میثم همچون محقق حلّی اهمیتی ندارد. برای نمونه، نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد مباحث زیادی را به امور عامه و طبیعیات اختصاص می‌دهد و ابن میثم همین مباحث را به اختصار و البته به صورت مقایسه‌ای میان آرای متکلمان و فیلسوفان مطرح می‌کند، ولی محقق حلّی تقریباً هیچ‌گونه بحثی در امور عامه و جهان‌شناسی مطرح نکرده است.

۲. تبیین فلسفی مفاهیم کلامی

یکی از پدیده‌های جالب در رهیافت محقق بحرانی، تبیین فلسفی شماری از مفاهیم و آموزه‌های کلامی است. در حقیقت ابن میثم با جایگزین کردن تبیین فلسفی بر تبیین کلامی، از سویی دانش فلسفی و از سوی دیگر، گرایش خود به مبانی فلسفی و مددگرفتن از آنها در تحلیل آموزه‌های دینی و کلامی را نشان داده است. برای نمونه، در بحث افعال الهی اگرچه تفسیر کلامی مشهور متکلمان امامیه از عدل خدا (نک: شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۹۷، سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۷، حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۱۵۰؛ حلّی، ۱۴۲۱: ۹۰) را ذیل عنوان «حق تعالی قبیح انجام نمی‌دهد و اخلاق در واجب نمی‌کند» مطرح کرده و بر آن استدلال می‌کند (برای نمونه نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۱۱ و ۱۱۲)، ولی همزمان از تفسیر فلسفی عدل سخن گفته و بر آن مبنا استدلال کرده است.^۱

نمونه دیگری برای این ادعا بحث عصمت است که بحرانی آن را صفتی برای انسان می‌داند که به سبب آن از انجام دادن گناهان خودداری می‌کند و بدون آن خودداری نمی‌کند (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۲۵).^۲ این تلقی و خوانش فلسفی از عصمت در حالی ارائه می‌شود که مبنای سنتی عصمت در کلام امامیه، بر پایه لطف الهی - نه ملکه برآمده از تربیت و ریاضت - نهاده می‌شد (مفید، ۱۴۱۳: ۱۳۵؛ همو، ۱۴۱۳ الف: ۱۲۸؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۲۷۷، مقرئ نیشابوری، ۱۴۱۴: ۱۰۲؛ بریدی آبی، ۱۹۷۰: ۲۳؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۰۶).

۱. در تبیین فلسفی، عدل عبارت از حد وسط در افعال و اقوال میان دو طرف افراط و تفریط است و هر آنچه خدای متعال قضا کرده و بر وقوع یا عدم وقوع آن حکم کرده، بر وفق حکمت و نظام اکمل جاری می‌گردد - که در مظانش در علم الهی (حکمت) تبیین گشته است - لاجرم چیزی از افعال یا اقوال خدا در وجود واقع نمی‌شود که به یکی از دو طرف افراط منسوب باشد، بلکه بر حاقّ وسط آن دو قرار دارد که همان عدل است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۲۱۶).

۲. برای بررسی بیشتر این تعریف نک: طوسی، ۱۴۰۵: ۳۶۹.



نقد



نیم‌نگاهی به تبیین فیلسوفان از چگونگی صدور معجزات و کرامت‌ها نیز به‌خوبی نشان می‌دهد که ابن میثم بحرانی چگونه و تا چه اندازه با فیلسوفان در این تبیین‌گری هم‌نوایی می‌کند و از تبیین ایشان بهره می‌جوید (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۷؛ ج ۴: ۳۱۸).

۳. پذیرش آموزه‌های فلسفی مغایر با آموزه‌های کلامی

یکی دیگر از نمودهای فلسفه‌گرایی محقق بحرانی، پذیرش شماری از آموزه‌های فلسفی مغایر با آموزه‌های کلامی است؛ بدین معنا که در شماری از مسائل که به‌طور سنتی متکلمان با فیلسوفان اختلاف‌نظر دارند، وی به سمت آموزه‌های فلسفی گراییده است. قدرت و فاعلیت خدا از این دست مباحث است.

یکی از مباحث اختلافی میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان، چگونگی تبیین قدرت و فاعلیت خداست که در قواعد المرام نیز بازتاب یافته است. ابن میثم بحرانی در نخستین بحث درباره صفات ثبوتی خدا، به بحث قدرت خدا پرداخته و در آغاز چند تعریف از قادر به دست داده است. از نظر وی، درست‌ترین معنای قادر آن است که خدا چنان است که اگر بخواهد فعل انجام می‌دهد و اگر بخواهد انجام نمی‌دهد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۸۳). این معنا از قادر مختار با فاعل موجب دو تمایز دارد: نخست در علم قادر مختار به اثر خود؛ دوم صحت عدم فعل بر قادر مختار بر حسب مشیت، بر خلاف فاعل موجب که عدم فعل از او ممتنع است (همان). وی در ادامه ضمن بیان دلایل قادر مختار بودن حق تعالی، به نقد ادله فاعل موجب بودن خدا پرداخته است. با توجه به سخنان پایانی بحرانی در این بحث، روشن می‌شود که مقصود وی از نظریه فاعل موجب دیدگاه فلسفی است. وی پس از نقد دلایل ایجابی بودن فاعلیت حق تعالی ذیل عنوان «تنبیه» می‌گوید:

بدان که فیلسوفان بسا با ما موافق باشند که دو قضیه شرطی یادشده در تعریف بر خدای متعال صادق است، اما ایشان می‌گویند از صدق قضیه شرطیه صدق هر دو جزء آن لازم نمی‌آید. بنابراین، از صدق این گفتار ما که «اگر نخواهد، جایز است که انجام ندهد»، صدق اینکه نخواست، لازم نمی‌آید تا صحت «ان لا یفعل» لازم آید و در این صورت، اثبات امکان از دو طرف ممکن نیست (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۸۴ و ۸۵).

وی سپس در نقد استدلال فوق می‌گوید ما از آنجا که حدوث عالم را تبیین کردیم، وقوع «ان لا یفعل» به دلیل عدم داعی ثابت است. پس، درستی «ان لا یفعل» لازم می‌آید و

در این صورت، دو قضیه شرطیه با تمام اجزا بر خدای سبحان صادق است و خلاف با فیلسوفان محقق است (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۸۵).

البته ابن میثم در شرح نهج البلاغه به ظاهر مسیر دیگری را پیموده است. وی بر آن است که فعل درباره خدا تنها از راه ابداع و محض اختراع صدق می‌یابد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۱۶۸). او در توضیح مطلب می‌گوید چند گونه فعل داریم: اول فعلی که از روی قصد و اختیار است؛ دوم فعلی که برآمده از قصد و اختیار نیست، بلکه از ذات فاعل فیضان می‌کند. اگر فاعل این فعل به فیضان شیء از خود آگاه باشد، آن را «جود» نامند؛ مانند فیضان نور از خورشید. بر این پایه، فاعل یا با قصد و غرض فعل انجام می‌دهد یا با جود محض یا با طبع محض و جایز (ممکن) نیست که حق تعالی برای غرض فعل انجام دهد (همان). وی در ادامه تأکید می‌کند فعل تنها بر وجه ابداع با جود محض از خدای سبحان صادر می‌گردد (همان).

پذیرش آموزه‌های فلسفی مغایر با آموزه‌های کلامی را در مسئله نفس و حقیقت انسان نیز می‌توان جست. این مسئله از مسائل اختلافی فلسفه و کلام در سده‌های میانی است که برخی متکلمان امامیه را به تفسیرهای متفاوت فلسفی کشانده و دیگرانی را در اردوگاه کلام جای داده است. بحرانی در قواعد المرام همسو با متکلمان محقق، حقیقت انسان را اجزایی اصلی در بدن شمرده که از آغاز تا پایان عمر پایا و دگرگونی‌ناپذیر است (بحرانی، ۱۳۹۸، ج ۱: ۱۳۹).^۱ این تلقی متکلمان از حقیقت انسان در حالی است که همو در دیگر اثر خود، یعنی شرح مائة کلمه درباره چیستی و برهان‌های وجود نفس انسانی، نفس فلکی، قوای نفس و کمالات عقلی انسان از مبانی فلسفی سخن گفته است. در این تعریف، نفس جوهر غیر مادی و غیر موجود در ماده است که شأن بالقوه آن به حرکت در آوردن اجسام و ادراک اشیاست (بحرانی، بی‌تا: ۱۲). بحرانی برهان‌های متعددی از استدلال‌های عقلی و نقلی بر تجرد نفس اقامه کرده است (همان: ۱۲-۱۳). طبیعی است با پذیرش ایده نفس مجرد فلسفی، مسائل دیگر متعلق به آن همانند قوای نظری و عملی نفس و کمالات آن دو (نک: همان: ۱۴ و ۱۷)، فضائل نفسانی (نک: همان: ۱۸)، سعادت و شقاوت نفوس (نک: همان: ۲۶)، اتحاد نوعی و حدوث نفوس (همان) نیز پذیرفتنی خواهد شد.

چنان که ملاحظه شد در مسائلی همچون فاعلیت خدا و حقیقت انسان، دیدگاه بحرانی

۱. همچنین برای دیدن نقدهایی بر تلقی فلسفی، نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۰-۱۵۴.





در قواعد المرام با دیدگاه مطرح در شرح نهج البلاغه یا شرح صد کلمه ناهمگون بوده و تشخیص رأی نهایی وی دشوار است. او در قواعد المرام از موضع کلامی دفاع می‌کند، ولی در شرح‌ها دیدگاه فلسفی را پذیرفته است. بدین سان ابن میثم در شرح نهج البلاغه با گرایش فلسفی بیشتری پدیدار شده است.

ب) مواجهه منفی

مقصود از مواجهه منفی، هرگونه تعامل سلبی و انتقادی و موضع‌گیری مخالفت‌آمیز در برابر فلسفه و آموزه‌های فلسفی است. مواجهه منفی محقق بحرانی در قالب مخالفت با چند آموزه فلسفی و دفاع از آموزه‌های کلامی رقیب صورت بسته است. این آموزه‌ها عبارتند از:

۱. حدوث عالم

از مسائل کهن و بسیار مهم مورد اختلاف متکلمان فرقه‌های اسلامی با فیلسوفان مسلمان، مسئله حدوث عالم است؛ از منظر متکلمان، تبیین فلسفی نسبت خدا و ماسوی و چگونگی پیدایش موجودات،^۱ مستلزم قول به قدم عالم است؛ دیدگاهی که به دلیل ناسازگاری با آموزه اعتقادی نوپدید بودن و سرآغاز داشتن جهان و یگانگی خدا در دیرینگی، سخت مورد انکار متکلمان قرار گرفته است.^۲

ابن میثم بحرانی قاعده سوم از کتاب قواعد المرام را به بحث حدوث عالم اختصاص داده که مقدمه‌ای برای اثبات صانع در قاعده چهارم است. از نظر وی، اثبات حدوث جهان به دو اصل مبتنی است. اصل نخست اثبات جوهر فرد است. در این موضوع، پس از بیان اهمیت آن در ابطال مذهب خصم (قدم عالم)، دو بحث را مطرح کرده که در هر دو دیدگاه متکلمان مخالف دیدگاه فیلسوفان است. بحث اول، قلمرو قسمت‌پذیری جسم است. از نظر جمهور متکلمان انقسام‌های جسم بالفعل و متناهی به اجزاء قسمت‌ناپذیر است. از نظر جمهور فیلسوفان، انقسام‌های جسم بالقوه و غیر متناهی است؛ یعنی در انقسام خود به

۱. برای دیدن دیدگاه فلسفی در این باره نک: ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۷۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۵۵۳؛ ابن رشد، ۲۰۰۳: ۱۶۲؛ ابوالبرکات،

۱۳۷۳، ج ۳: ۴۱ و ۲۸؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳: ۹۷-۹۸ و ۱۴۲-۱۴۳؛ همان، ج ۲: ۲۶۵-۲۶۶.

۲. درباره حدوث جهان و نقد دیدگاه فلسفی در متون کلامی متقدم امامیه نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶ و ۲۷؛ کراچکی،

۱۴۰۱: ۲-۶ و ۸؛ سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۴۵؛ حلبی، ۱۴۱۷: ۹۲-۹۳؛ قزوینی رازی، ۱۳۵۸: ۴۱۵-۴۱۶ و ۴۸۳-۴۸۴؛ حمصی

رازی، ۱۴۱۲، ج ۲: ۱۸۶.

جزء لایتجزی نمی‌رسد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۵۲). بحث دوم وی آن است که بر خلاف نظر فیلسوفان «جسم از اجزای بالفعل لایتجزی [جوهر فرد] مرکب است».^۱ اصل دوم در اثبات حدوث عالم آن است که بر خلاف رأی فیلسوفان، امور حادث متناهی بوده و آغازی دارند (همان: ۵۶). محقق بحرانی پس از آوردن سه دلیل بر این مطلب، می‌گوید مخالفان (فیلسوفان) گاه «مالا اول له من الحوادث» را مجموع حوادث یا نوع آنها می‌دانند، در حالی که از نظر وی هر دو یعنی مجموع و نوع حادثات، حادث هستند.

بحرانی پس از بیان دو اصل یاد شده، سه برهان بر حدوث عالم اقامه می‌کند (نک: همان: ۵۷-۵۹). و در ادامه ذیل بحث دوم به شبهات مخالفان حدوث عالم (فیلسوفان) پاسخ می‌دهد (نک: همان: ۵۹-۶۲). در پاسخ به شبهه چهارم درباره عدم جواز ترک احسان از سوی حق تعالی بر آن است که ترک احسان در صورتی امکان‌ناپذیر است که شرایط وجود آن تمام باشد و شاید شرطی از شرایط آن در ازل مفقود بوده است و به همین دلیل، در وقوع احسان تخلف پدید آمده است (همان: ۶۲). وی در پاسخ به آخرین شبهه فلسفی یادآور شده است که امکان، صفت وجودی نیست که در این صورت مستلزم وجود هیولی است که خود مستلزم نفی جوهر فرد است، ولی جوهر فرد آن‌گونه که تبیین کردیم، ثابت است و قول به هیولی و در نتیجه قول به وجودی بودن امکان باطل است (همان).

ابن میثم بحرانی در موارد متعددی از شرح نهج البلاغه نیز به بحث حدوث جهان پرداخته است. ذیل «عالم اذ لا معلوم وربّ اذ لا مربوب و قادر اذ لا مقدر» (سید رضی، ۱۴۱۲، خ ۱۵۲) می‌گوید «اذ» به اعتبار تقدم ذات خدا بر معلومات و معلولاتش اشاره دارد و با این اعتبار، روشن است که هیچ معلومی در وجود نیست، مگر ذات برای ذات (معلومات ذات برای ذات) و هیچ مربوبی و مقدوری نیست، بلکه این امور از آن اعتبار واجب التأخر هستند؛ چه همه آنها حادث باشند، آن‌گونه که متکلمان معتقدند یا برخی از آنها حادث باشند، آن‌گونه که اوائل بدان اعتقاد دارند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۳۴).

۲. علم خدا

یکی از مسائل اختلافی متکلمان امامیه و فیلسوفان مسلمان برطبق گزارش محقق بحرانی

۱. برای بررسی ادله دیدگاه کلامی و نقد دلایل فیلسوفان نک: همان: ۵۵، ۵۲. درباره نفی جوهر فرد در متون فلسفی نک: ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴، «الفصل السابع: فی نفی الجوهر الفرد».





مسئله علم خداست. بحرانی در قواعد المرام بحث علم حق تعالی را در بحث دوم و نهم مبحث صفات ثبوتی مطرح کرده است. از نظر وی، خدای متعال به تمامی معلومات اعم از جزئی و کلی و موجود و معدوم علم دارد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۹۸ و ۹۹). وی به آرای گوناگون فیلسوفان درباره علم خدا پرداخته است.^۱ بنابه گزارش ابن میثم فیلسوفان سه دیدگاه درباره علم خدا مطرح کرده‌اند: برخی علم خدا به ذات خود را منکرند؛ برخی دیگر منکر علم خدا به غیر خود هستند.^۲

در بحث نهم، یعنی علم خدا به تمامی معلومات دیدگاه سوم فیلسوفان مطرح شده است. وی نخست به اصل اختلاف تصریح می‌کند: «البحث التاسع فی کونه تعالی عالمًا بکل معلوم خلافًا للفلألسفة و بعض المتکلمان» (همان: ۹۸). و سپس پس از اشاره به دو دیدگاه یادشده در ایضاح این اختلاف، دیدگاه فلسفی را این‌گونه گزارش می‌کند که برخی از فیلسوفان علم خدا به جزئیات بر وجه جزئی متغیر را منکرند و معتقدند خدای سبحان به جزئیات از این حیث که ماهیت‌های معقول هستند علم دارد. دو برهان فیلسوفان بر این مسئله بدین گونه تقریر می‌شود که هرگاه خدای سبحان به حضور زید در این خانه عالم باشد، پس از خروج او از آنجا اگر علم نخست خدا باقی باشد، جهل است و اگر آن علم زائل شود، تغییر لازم می‌آید؛ دوم آنکه واجب الوجود زمانی و مکانی نیست و با ابزار ادراک نمی‌کند و هر مدرک جزئی زمانی از حیث متغیر بودن مدرک باید که متغیر باشد. بنابراین، واجب الوجود امر جزئی را از آن حیث که متغیر است، ادراک نمی‌کند (همان).

پاسخ بحرانی بر اشکال نخست آن است که علم خداوند عین ذات خداست و دگرگونی تنها در افزوده‌ها و اعتبارهایی واقع می‌شود که عقل ما بر حسب هر معلوم متغیری پدید می‌آورد، پس نمی‌توان گفت که موجب تغییر در ذات می‌گردد. پاسخ اشکال دوم، منع کبری است؛ یعنی نادرستی این کلی که «هر مدرک جزئی زمانی از آن حیث که مدرک متغیر است، واجب است که متغیر باشد» (همان: ۹۸).

۳. معاد

یکی از اختلاف‌نظرهای جدی میان متکلمان و حکیمان مسلمان درباره آموزه‌ی معاد است.

۱. درباره آرای فیلسوفان درباره علم خدا نک: ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۳-۶۰۰؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۴۰۴-۳۵۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۹؛ طوسی،

۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۰؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۰ (فصل فی تفصیل مذاهب الناس فی علمه تعالی بالاشیاء).

۲. برای نقد این دو دیدگاه نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۸۵-۸۷.

ابن میثم بحرانی در قواعد المرام مباحث متعددی را درباره جنبه‌های مختلف مسئله معاد مطرح کرده است. نخستین پدیده قابل توجه در رویکرد وی در مقایسه با محقق حلی آن است که وی همانند تجرید الاعتقاد مباحث معاد را در عنوان مستقلی با همین نام مطرح کرده است، نه در ذیل وعد و وعید. بحرانی در مقدمه بحث معاد، پس از آوردن آرای مختلف درباره حقیقت انسان سه دیدگاه درباره حقیقت معاد در میان باورمندان به آن نقل کرده است: الف) جسمانی: دیدگاه بیشتر متکلمان اسلامی؛ ب) روحانی: دیدگاه بسیاری از فیلسوفان الهی؛ ج: جسمانی و روحانی: دیدگاه بسیاری از محققان (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۰).^۱ بنابه گزارش وی طبیعی دانان از میان فیلسوفان قدیم منکر معاد بوده‌اند (همان). همچنین قائلان به اینکه نفس مزاج است و انسان با مرگ معدوم می‌گردد نیز با اعتقاد به استحاله اعاده معدوم، به انکار معاد پرداخته‌اند (همان: ۱۵۷).

وی در بحث معاد جسمانی به اثبات امکان عقلی معاد جسمانی از نظر فعل، قدرت و علم حق تعالی پرداخته است؛ بدین بیان که گردآوری اجزای پراکنده انسان به همان گونه که بوده، امکان‌پذیر است و مقصود از معاد جسمانی همین است. چنان که قرآن کریم در آیه «وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (روم: ۲۷) بدان اشاره کرده است (همان: ۱۴۳). او پیرو این بحث، ادله فیلسوفان منکر نقد و بررسی شده است. ادله و شبهه‌های منکران معاد جسمانی عبارت‌اند از:

۱. امتناع اعاده معدوم؛ ۲. شبهه آکل و مأكول؛ ۳. شبهه غث و سمین (لاغر و چاق). وی بر پایه دیدگاه خود در تعریف حقیقت انسان، یعنی اجزای اصلی پایا و دگرگونی‌ناپذیر به شبهات فوق پاسخ داده است (نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۴).

از نظر بحرانی درباره قطع به وقوع معاد جسمانی دلیل نقلی و عقلی وجود دارد. دلیل نقلی نقل متواتر از پیامبران است. بنابراین، باید بدان یقین کرد، زیرا هرگاه صادق (معصوم) و از وقوع امر ممکن الوقوعی گزارش دهد، قطع و یقین بدان واجب است (همان: ۱۴۵).

ادله نقلی معاد جسمانی از نظر ابن میثم تأویل‌ناپذیر است، زیرا تأویل آن‌گاه صورت می‌گیرد که حمل متون دینی - همانند ظواهر اشاره‌کننده به جسمانی بودن صانع متعال - بر ظاهر جایز نباشد؛ بر خلاف متون ناظر به معاد که حمل آنها بر ظاهر امکان‌پذیر است. از

۱. فاضل مقداد نیز باورمندان به معاد را همین‌گونه دسته‌بندی کرده است (نک: سیوری حلی، ۱۴۰۵: ۴۰۷-۴۰۸).





سوی دیگر، تأویل در صورت وجود احتمال انجام می‌پذیرد و آن‌گاه که با نقل متواتر از دین حضرت رسول ۹ دانستیم که آن حضرت مثبت معاد جسمانی بود و منکر آن را تکفیر می‌کرد، دیگر مجالی برای تأویل باقی نمی‌ماند (همان: ۱۴۵).^۱

ابن میثم بحرانی در بحث هفتم و هشتم رکن معاد روحانی، پس از بیان معنای سعادت و شقاوت از دیدگاه فلسفی به تعریف معاد روحانی از نگاه منکران معاد جسمانی پرداخته است: «بدان که حاصل معاد روحانی از دیدگاه منکران معاد جسمانی عبارت است از برگشت نفوس به مبادی خود پس از مفارقت از ابدان و دستیابی به سعادت یا شقاوتی که (در دنیا) تحصیل کرده‌اند و تقریر این مباحث در کتاب‌های ایشان (فیلسوفان) به تفصیل آمده است» (همان).^۲

بحرانی سرانجام در بحث نهم - آخرین بحث رکن معاد روحانی - از معاد جسمانی و روحانی سخن به میان آورده و می‌گوید گروهی از محققان از باب جمع میان حکمت و شریعت (فلسفه و دین)، هر دو معاد روحانی و جسمانی را واجب شمرده‌اند (نک: همان: ۱۵۶ - ۱۵۷). وی در مواردی از شرح خود بر نهج البلاغه، مسائلی از بحث معاد را طرح می‌کند و در موارد بسیار، آرای حکیمان را در کنار عقاید ملین و آرای متکلمان گزارش می‌کند، ولی مهم‌ترین بحث وی که به اثبات معاد جسمانی تصریح دارد، در شرح این فصل از خطبه نهج البلاغه است: «حتی إذا تصرّمت الأمور وتقصّت الدهور وازف النشور أخرجهم من ضرائح القبور واکار الطيور وأوجرة السباع...» (سید رضی، ۱۴۱۲: خ ۸۳).

وی در تفسیر این فقره می‌گوید: «زبان پیامبران و رسولان : اتفاق دارد بر قول به معاد جسمانی و قرآن عزیز بدان ناطق است؛ مانند آیه «يَوْمَ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِصُونَ» (معارج: ۴۳) و مسلمانان بر این باور هم نظرند، اما مشهور از مذهب حکما،

۱. برای دیدن دلایل عقلی معاد جسمانی نک: بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۶.

۲. درباره دیدگاه فلسفی درباره معاد نک: فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۰ و ۱۰۱؛ ابن رشد، ۱۹۹۸: ۲۰۱؛ سهروردی، ۱۳۷۲: ج ۲: ۲۷۰؛ ابن سینا، ۱۹۸۷: ۳۱۶، «مبحث الی این تصویر النفس» و مباحث بعد به‌ویژه ۳۲۶، «مبحث کیف تسعد النفس». گویا ابن سینا در الهیات شفا (ص ۴۲۳) و النجاة (ص ۶۸۲) راه اثبات معاد جسمانی را شریعت و تصدیق خبر نبوت شمرده، اما در رساله اختصاصی خود در باب معاد با تمثیلی شمردن زبان متون دینی در حوزه‌هایی مانند معاد (ابن سینا، بی‌تا: ۱۰۳)، وجود نفس در بدن را مانع رسیدن انسان به سعادت حقیقی دانسته (همان: ۱۰۵) و دیدگاه خود را درباره معاد این‌گونه بیان کرده است: «فیأذا بطل أن یکون المعاد للبدن وحده، وبطل أن یکون [للبدن والنفس] جمیعاً، وبطل أن یکون للنفس علی سبیل التناسخ، فالمعاد اذن للنفس وحدها علی ما تقرر بعد أن کان المعاد موجوداً، وذلك مما سنبینه» (همان: ۱۲۶). برای بررسی معاد روحانی در دیگر آثار ابن سینا نک: ابن سینا، ۱۴۰۰ الف: ۳۰۳؛ همو، ۱۴۰۰: ج ۱۳۰ و ۱۳۱.

منع معاد جسمانی است. بنابر آنکه معدوم بعینه به دلیل امتناع بازگشت اسباب آن اعم از زمان، دور فلکی معین و... اعاده نمی‌گردد. برخی از حکمای اسلام به جواز برگشت مثل (بدن) قائل‌اند و برخی دیگر از ایشان در امر معاد جسمانی و اثبات سعادت و شقاوت جسمانی همراه با روحانی از ظاهر شریعت تقلید می‌کنند» (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۳۹؛ نک: همو، ۱۳۶۶: ۱۹۲-۱۹۳). وی پس از گزارش کلام ابن سینا در الشفاء درباره اثبات معاد جسمانی از راه شرع (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳؛ همو، ۱۳۷۹: ۶۸۲)، دلالت صریح کلام امیر مؤمنان ۷ بر معاد جسمانی را این‌گونه یادآور می‌شود: «واعلم انّ الذی ذکره ۷ هنا صریح فی اثبات المعاد الجسمانی ولو احقه» (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۲: ۲۴۰؛ نک: همو، ۱۳۶۶: ۱۹۳).

بحرانی سپس تأویل‌های یکی از فاضلان درباره سخنان حضرت را در جهت هماهنگی با معاد روحانی گزارش می‌کند و نادرستی این‌گونه تأویل‌ها را بیان می‌کند:

بدان که عدول از حقیقت الفاظ به مجاز و استعاره و از ظواهر به تأویل، به‌ویژه در سخن خدا و رسول او و اولیای او تنها زمانی رواست که دلیلی عقلی که مانع اجرای (حمل) کلام بر ظاهر آن است، آن را تأیید کند و چون این گروه (فیلسوفان) به تقلید شریعت بر جواز معاد جسمانی اعتراف می‌کنند و دلیل عقلی بر منع آن اقامه نشده است، در این صورت جزم بر درستی این تأویل‌ها و امثال آنها برای ما امکان‌پذیر نیست و توفیق و عصمت از خداست (همان: ۲۴۳).

۴. فنای عالم

آموزه فنا و خراب‌شدن عالم در آستانه رستاخیز یکی از آموزه‌های دینی در موضوع معاد است که به دلایل دینی فراوانی مستند است. ابن میثم بحث پنجم از مباحث معاد در قواعد المرام را به این موضوع اختصاص داده و در توضیح آن می‌نویسد: راه حکم به (وقوع) این مسئله سمعی است،^۱ زیرا عقل تنها به جواز (امکان) آن حکم می‌کند. آن‌گاه می‌گوید کسانی که به وقوع آن قطع دارند، به آیاتی استدلال کرده‌اند. نخست آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) است که دلالت دارد تمام ماسوی الله هالک است. حمل هلاک بر فنای محض امکان‌پذیر نیست، زیرا وجوب حشر و نشر و امتناع اعاده معدوم بعینه ثابت

۱. برای دیدن شماری از دلایل سمعی در این زمینه نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶: ۳۱۶، باب ۲: «نسخ الصور و فناء الدنيا وأن کل نفس تذوق الموت».





است. بنابراین، باید هلاک را پراکنده‌شدن اجزا و خروج امر مرکب از حد انتفاع دانست و صدق هلاک بر این معنا ظاهر است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۹).^۱ وی پس از بیان آیاتی دیگر می‌گوید آیات دلالت‌کننده بر این مطلوب فراوان است (همان: ۱۵۰).

ابن میثم بحرانی در شرح بندهایی از خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه که به آموزه فنا تصریح دارند، دیدگاه خود را بیشتر توضیح داده است. در شرح بند «هوا المفنئی لها بعد وجودها حتی یصیر موجودها کمفقودها» می‌گوید که این فقره معرف ذات خداست، به اعتبار اینکه معدوم‌کننده اشیا پس از وجود آنهاست و در قرآن کریم اشارهایی بر آن وارد است؛ آیاتی مانند «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السَّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ» (انبیاء: ۱۰۴). پس معلوم است که اعاده پس از عدم تحقق می‌یابد و آیات «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (۱) وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انشَـرَّتْ» (انفطار: ۱ و ۲) و... پیامبران بر آن اجماع دارند و به صراحت از دین حضرت رسول ۹ معلوم است که این امر واقع خواهد شد (بحرانی، ۱۳۶۲، ج: ۳، ۱۷۶ - ۱۷۷). وی آن‌گاه به اختلاف نظر متکلمان و فیلسوفان در این باب می‌پردازد و می‌گوید:

این مطلبی است که جمهور متکلمان برآن‌اند و خلاف در باب جواز خراب عالم با حکماست،^۲ زیرا ایشان اتفاق دارند که اجرام علوی، عقول، نفوس ملکی و همین‌گونه هیولای عالم عنصری (هیولی العالم العنصری) و اجرام عناصر (که معدوم نمی‌شوند) و آنچه قدم آن ثابت گشته باشد، عدم آن ممتنع است، نه ذاتاً، بلکه به دلیل دوام علت وجود آن.

۱. علامه حلی فنا به معنای معدوم‌شدن جهان را به جمهور متکلمان نسبت داده و پراکنده‌شدن اجزای عالم (و خروج از وجه انتفاع) را دیدگاه ابوالحسین بصری و گروهی دیگر (معتزله متأخر و جز ایشان همانند حمصی رازی ۱۴۱۲، ج: ۲، ۱۸۵ و ۱۸۷) شمرده است (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۵۶۵؛ همو، ۱۴۲۶: ۲۱۳). افزون بر این میثم برخی دیگر از متکلمان متأخر امامیه نیز فنا را به معنای پراکندگی اجزا گرفته‌اند (نک: حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج: ۲، ۱۸۲، حلی، ۱۴۲۱: ۱۳۲). گفتنی است نصرالدین طوسی فنا را درباره انسان و جهان به دو معنا می‌گیرد. درباره جهان به معنای وقوع عدم (فنا در معنای حقیقی) و درباره انسان به معنای تفرق اجزا (فنا در معنای مجازی): «والسمع دل علیه (وقوع العدم) ویتأول فی المكلف بالتفریق كما فی قصة ابراهیم 7» (طوسی، ۱۴۰۷: ۲۹۹ - ۳۰۰؛ برای دیدن شرح آن نک: علامه حلی، ۱۳۸۲: ۲۴۹ - ۲۵۰). فاضل مقداد نیز با محقق طوسی هم‌رأی است (سیوری حلی، ۱۴۲۲: ۴۱۵ - ۴۱۶).

۲. گزارش دیگر متکلمان امامیه نیز درباره اختلاف متکلمان و فیلسوفان مطابق گزارش ابن میثم بحرانی است. علامه حلی دیدگاه‌های موجود درباره فنا را این‌گونه گزارش کرده است: «أقول: ذهب قوم من القدماء إلى أنَّ العالم واجب الوجود لذاته يستحيل عدمه استحالة ذاتية، وذهب جمهور الفلاسفة إلى أنَّ العالم ممكن لذاته واجب لغيره وإنَّ ذلك الغير يستحيل عدمه، فالعالم يستحيل عدمه استحالة بالنظر إلى الغير. وأما المسلمون وأرباب الملل فذهبوا إلى أنَّ العالم يمكن عدمه بالنظر إلى الذات وإلى الغير» (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۵۶۲ و نک: همو، ۱۴۲۶: ۲۱۲) و گزارش فاضل مقداد: «هذا العالم يجوز عدمه؛ لأنه ممكن فيجوز عدمه... ومنعه الحكماء استسلافاً» (سیوری حلی، ۱۴۲۲: ۴۱۵).

غیر اینها حادث است (و معدوم می‌گردد) و به اتفاق تمام آنها اعاده نمی‌گردد (یعنی همه امور حادث معدوم شده از جمله بدن‌ها نیز بر نمی‌گردند)، بلکه اختلاف در معاد انسانی جسمانی است که برخی از حکیمان آن را انکار کرده‌اند (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۱۷۷).

۴. جواز خرق و التیام افلاک

ابن میثم بحرانی همسو با متکلمان دیگر به امکان خرق و التیام در افلاک قائل است. وی یکی از مباحث معاد را به این موضوع اختصاص داده و به خلاف فیلسوفان در این زمینه تصریح کرده است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۴۸).^۱

گفتنی است این مسئله نه تنها یکی از مقدمات آموزه معاد جسمانی است که در مسئله معراج پیامبر اکرم ﷺ نیز به عنوان پیش شرط وقوع معراج جسمانی مطرح است.^۲

۵. مراتب آفرینش

یکی از موضوعی که محقق بحرانی دیدگاه متکلمان را ناهمسان با دیدگاه فیلسوفان ارزیابی کرده، بحث تبیین مراتب آفرینش است. توضیح اینکه امیرمؤمنان علیه السلام ۷ در خطبه نخست نهج البلاغه مراتب آفرینش را بیان می‌کند که بر پایه آن حق تعالی نخست آسمان‌ها را - با کیفیتی خاص - از آب پدید آورد و سپس فرشتگان را آفرید. مطابق بیان آن حضرت آب ماده پیدایش آسمان‌ها و زمین است. از سوی دیگر، آفرینش فرشتگان متأخر از خلقت آسمان‌ها و زمین است (سید رضی، ۱۴۱۲: ۱). ابن میثم بحرانی پس از شرح و بیان عبارت‌های دشوار حضرت و استناد به آیات و روایت‌ها در این زمینه، به تفاوت تبیین کلامی از مراتب آفرینش با تبیین فلسفی پرداخته است. وی درباره تبیین کلامی این بحث تصریح می‌کند: متکلمان گفته‌اند که این ظواهر از قرآن و کلام علی علیه السلام ۷ بر مدلول خود، یعنی اینکه آب اصل (ماده) آفرینش آسمان‌ها و زمین است و... دلالت دارد و ثابت گشته است که ترتیب

۱. درباره امتناع خرق و التیام بر افلاک نک: شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۴۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۸۱ شیخ اشراق دیدگاه حکیمان را این گونه گزارش کرده است: «کیف یتصور أن الروح الالهی - وهو النفس الناطقة - یخرق السماوات ویصعد الی فوق؛ فان خرق الافلاک غیر متصور، لأن الافلاک ابداء فی الدوران، ولا یتصور علیه الحركة المستقیمة؛ فان الحركة المستقیمة لا تكون مقتضی طبعه، فان کان یلتأم بعد الخرق، فلیزم أن یتحرك مستقیماً» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۶۸؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۲۲۵-۲۲۷). علامه حلی جواز خرق افلاک را مورد اتفاق ملیین و مورد انکار بیشتر فیلسوفان شمرده است (حلی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۳۵؛ برای دیدن دلایل متکلمان و نقل و نقد ادله فیلسوفان در این باره نک: همان).

۲. درباره محال بودن معراج با جسم نک: ابن سینا، ۱۳۵۲: ۱۸ - ۱۹.





یاد شده در آفریدگان فی نفسه امری ممکن است و از سوی دیگر، ثابت است که حق تعالی فاعل مختار و قادر بر هر امر ممکن است و نزد ما دلیلی عقلی بر منع اجرای این ظواهر بر مدلول ظاهری آنها وجود ندارد. بنابراین، قول به مقتضای آن ظواهر بر ما واجب است و نیازی به تأویل نداریم (بحرانی، ۱۳۶۲، ج ۱: ۱۴۲).

وی پس از بیان دیدگاه متکلمان که پذیرش ترتیب یاد شده در ظواهر متون دینی است، از تأویل گرایی برخی فیلسوفان در مواجهه با این متن‌ها سخن گفته است. ابن میثم می‌گوید: «از آنجا که ترتیب مقتضای این ظواهر در پیدایش اجسام، به دلیل تأخر وجود عناصر از وجود آسمان‌ها نزد حکما، موافق مقتضای ادله ایشان نیست، لاجرم برخی از ایشان برای هماهنگ‌سازی این ظواهر با مقتضای ادله خود به تأویل ظواهر گراییده‌اند» (همان). وی در ادامه دو وجه تأویلی از فیلسوفان نقل کرده است (نک: همان: ۱۴۵-۱۴۳).

۶. حسن و قبح عقلی

ابن میثم بحرانی برای نشان دادن موضع خلاف در این بحث، نخست سه کاربرد معنایی واژگان حسن و قبح را بیان می‌کند. معنای نخست حسن و قبح، سازگار و ناسازگار با طبع بودن یک فعل است. معنای دوم صفت کمال یا نقصان است؛ یعنی حسن به معنای کمال و قبح به معنای نقص. بنا به گزارش وی، همگان بر این باورند که طبق این دو معنا، عقل به حسن و قبح افعال حکم می‌کند. معنای سوم حسن و قبح که اختلافی است، به معنای مستحق مدح و ذم و ثواب و عقاب بودن افعال است.

در این معنا از حسن و قبح، سه دیدگاه وجود دارد: از نظر اشاعره، حسن و قبح، شرعی (نک: فخر رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹، آمدی، ۱۴۱۳: ۲۰۳-۲۰۴، بیضاوی، ۲۰۰۷: ۲۰۲) و از نظر فیلسوفان، نظری است، زیرا بنای مصالح و نظام امور عالم بر حسن و قبح است (نک: ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۸۴-۱۸۵، همو، ۱۳۷۹: ۳۳۰-۳۳۱)، اما نزد اهل عدل (امامیه و معتزله)، حسن و قبح به چند دسته تقسیم می‌شوند: بخشی از آنها را عقل به نحو مستقل درک می‌کند و بخشی را خیر؛ مستقلات عقلی نیز به دو بخش ضروری مانند حسن شکر منعم و صدق نافع (سودمند) و قبح کذب ضار (زیان‌بار) و ظلم، و نظری مانند حسن صدق ضار و قبح کذب نافع تقسیم می‌شود.

غیر مستقلات عقلی نیز مانند حسن روزه آخر ماه رمضان و قبح روزه اول شوال است

که عقل بدون ورود شرع علمی بدان‌ها ندارد (بحرانی، ۱۳۹۸: ۱۰۴).^۱ بحرانی در بحث تکلیف نیز با تقسیم تکلیف به دو بخش اعتقاد و علم، عقل و سمع را منبع اعتقاد می‌شمارد و عمل را به عقلی و سمعی تقسیم می‌کند. تکالیف عملی عقلی و سمعی نیز به دو بخش امور واجب و مستحب تقسیم می‌گردد (همان: ۱۱۷).

دوم: مواجهه محقق حلّی

بی‌گمان محقق حلّی را باید ادامه‌دهنده مسیر کلام سنتی امامیه در سده هفتم برشمرد. وی در فضای کلامی سده ششم و آرای بزرگان کلامی آن همچون ابوجعفر مقرئ نیشابوری و سدیدالدین حمصی از متکلمان مدرسه ری می‌اندیشد. تأمل در مقدمه کتاب المسلك فی اصول الدین گویای آن است که محقق حلّی در مواجهه با سنت‌های معرفتی و روش‌های اعتقادی متعدد بهترین روش را برگزیده است. وی پژوهش در عقاید را از نفیس‌ترین فوائد و نایاب‌ترین فرائد شمرده و روش کلامی معتزله متأخر را بهترین روش در مباحث اعتقادی ارزیابی کرده است (محقق، حلّی، ۱۴۲۱: ۳۳). چنان که پیش‌تر اشاره شد کلام معتزله متأخر در بردارنده نقد فلسفه است و ترجیح این روش کلامی از سوی محقق حلّی نمی‌تواند بدون نظر داشت این ویژگی برجسته انجام پذیرفته باشد.

المسلك گویای آن است که محقق حلّی به رغم حضور در عصری که آموزه‌های فلسفی با تلاش عالمان بزرگ امامیه، یعنی نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی در حلّه و بغداد به تدریج وارد مباحث کلامی گشته است، در تداوم روش سنتی متکلمان امامی سده‌های پیشین، با فلسفه و آموزه‌های آن مواجهه مثبتی نشان نداده است. به اجمال، شاخصه‌ها و نموده‌های مواجهه منفی محقق حلّی با فلسفه را می‌توان در موارد زیر دسته‌بندی کرد:

۱. پرهیز از ادبیات فلسفی

اگر بپذیریم که کاربرد ادبیات، مفاهیم و مصطلحات فلسفی یکی از شاخصه‌ها و نموده‌های

۱. برای مشاهده استدلال‌های وی بر دیدگاه عدلیه و نقد ادله مخالفان نک: همان: ۱۰۴-۱۰۷؛ برای بررسی دیدگاه امامیه نک: حلّی، ۱۴۱۷: ۹۸؛ کراچی، ۱۴۰۱: ۱۱۰؛ حلّی، ۱۴۱۴: ۱۹؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵۴-۲۵۵؛ علامه حلّی، ۱۳۸۲: ۵۹؛ برای دیدن ادله متعدد این نظریه نک: همو، ۱۴۲۱: ۸۲-۸۵.



نقد



فلسفه‌گرایی به شمار می‌رود، محقق حلّی بهره‌چندانی از ادبیات فلسفی در آثار کلامی خود نبرده است. ادبیات فلسفی وی در مجموع به بهره‌گیری از برخی مفاهیم و تعبیرهای فلسفی همچون «واجب الوجود» (همان: ۵۱ و ۵۴)، «واجب الوجود لذاته» (همان: ۴۱)، «وجوب الوجود» (همان: ۵۷)، «علل و معلولات» (همان: ۵۲) محدود می‌گردد. چنان که می‌دانیم این اصطلاح‌ها پیش از نیمه دوم سده هفتم با آثاری مانند الیاقوت ابن نوبخت وارد کلام امامیه شده و به تدریج هویت کلامی یافته‌اند. سنجش آثار ابن میثم بحرانی با محقق حلّی از این منظر، ناهمسانی بسیاری را نشان می‌دهد.

۲. اهتمام نداشتن به نقل آرای فلسفی

دومین شاخصه فلسفه‌گزینی محقق حلّی آن است که بر خلاف ابن میثم بحرانی در قواعد المرام و نصیرالدین طوسی در قواعد القواعد، به نقل آرای فیلسوفان در مسائل گوناگون الهیات رغبتی از خود نشان نمی‌دهد. در حالی که ابن میثم بحرانی در قواعد المرام برهان امکان و وجوب را در کنار برهان حدوث مطرح می‌کند و در شرح نهج البلاغه بارها به تقریر برهان صدیقین می‌پردازد، محقق حلّی در بحث اثبات صانع هم در المسلك فی اصول الدین و هم در الرسالة الماتمیه (اعتقادنامه محقق حلّی)، تنها برهان کلامی حدوث را می‌آورد (همان: ۳۹)^۱، این در حالی است که برهان امکان حتی در برخی متن‌های کلامی سده ششم امامیه نیز راه یافته است.^۲ به دلیل همین بی‌اعتنایی به گزارش آرای فلسفی است که تعبیر «الحکماء» در المسلك به کار نرفته، ولی تعبیر «الفلاسفه» دو بار در بحث حقیقت انسان مطرح شده است که در مقام نقل و نقد دیدگاه فیلسوفان در باب نفس مجرد بوده است (نک: همان: ۱۰۶-۱۰۷).

۱. «المطلب الأول فی اثبات العلم بالصانع، والدلیل علی ذلك أنّ الاجسام محدثة وکل محدث فله محدث» (محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۲۹۴-۲۹۵).

۲. ابن نوبخت به استاد منابع موجود به ظاهر نخستین متکلم امامی است که بر پایه تقسیم موجود به ممکن و واجب، برهان امکان و وجوب را در اثبات صانع به کار برده است: «ثبوت حدث یوجب ثبوت صانع لانه ممکن فلا بد له من مؤثر» (ابن نوبخت، ۱۳۸۶: ۳۸). قطب الدین سبزواری نویسنده الخلاصه فی علم الکلام پس از ذکر برهان حدوث، برهانی مرکب از برهان امکان و حدوث را مطرح کرده است. سبزواری با تعبیر «دلیل آخر» برهان دوم را این‌گونه تقریر کرده است: «کل موجود - سوی الواحد - ممکن؛ وکل ممکن، محدث؛ فکل موجود سوی الواحد ممکن محدث» (سبزواری، ۱۴۱۴، ۱۷۲). برای دیدن تعریف محدث و ممکن نک: همان: ۱۷۲ و ۱۷۳؛ نیز برای بررسی این اثر و شناخت نویسنده آن نک: همان: ۱۲۳ به بعد، مقدمه مصحح.

وی حتی در بیان آموزه‌های کلامی همسو با اندیشه‌های فلسفی، برخلاف ابن میثم تمایلی به یادکرد فیلسوفان ندارد. ابن میثم در بحث سمیع و بصیر بودن حق تعالی و به هنگام گزارش اختلاف آرا درباره معنای این دو صفت ثبوتی می‌گوید ابوالحسین بصری و کعبی معتقدند سمیع و بصیر به معنای علم خداوند به مسموعات و مبصرات است و این مذهب فیلسوفان اسلام است. جمهور اشاعره، معتزله و کرامیه بر این باورند که دو صفت یاد شده زائد بر علم هستند و دیدگاه نخست حق است (بحرانی، ۱۳۹۸: ۹۰)، در حالی که محقق حلّی در این زمینه چهار قول گزارش می‌کند و بازگشت سمیع و بصیر بودن به عالم بودن بر مسموعات و مبصرات را به معتزله بغداد نسبت می‌دهد و یادی از فیلسوفان نمی‌کند (محقق، حلّی، ۱۴۲۱: ۴۷-۴۹) و خود وی نیز بر این اعتقاد است (همان: ۲۹۶).

ابن میثم پس از نقل و پذیرش دیدگاه ابوالحسین بصری و معتزله متأخر درباره معنای صفت حیات خدا، تعریف فیلسوفان از حیات خدا را نزدیک به این دیدگاه ارزیابی کرده است (همان: ۸۷)،^۱ در حالی که محقق حلّی در این زمینه اشاره‌ای به دیدگاه فلسفی نکرده است (نک: همان: ۴۵). از سوی دیگر، برخلاف ابن میثم که حتی در مسائلی کلامی مانند عصمت امام از تبیین فلسفی سود می‌جوید، محقق حلّی در تحلیل و تبیین مفاهیم کلامی از آموزه‌ها و اندیشه‌های فلسفی بهره‌ای نبرده است.

۳. پای‌بندی به معرفت‌شناسی کلامی

از سده هفتم و بیشتر در آرای نصیرالدین طوسی مباحث امور عامه فلسفه جایگزین بخش «اللطیف من الکلام» در دانش کلام امامیه شد و به همین سان، معرفت‌شناسی کلامی نیز جای خود را به معرفت‌شناسی فلسفی یا کلامی - فلسفی داد. محقق حلّی بر خلاف آثاری مانند تجرید الاعتقاد و قواعد العقائد نصیرالدین طوسی و قواعد المرام ابن میثم بحرانی، المسلك را با بحث اثبات علم به صانع آغاز کرده و بحث شناخت را در ضمن بحث تکلیف از مباحث باب عدل آورده است. دلیل این امر آن است که تکلیف به عقلی و سمعی تقسیم می‌شوند و تکلیف عقلی بر تکلیف شرعی مقدم است و در رأس

۱. تعریف این است: «اعتباری سلبی که به لحاظ عقلی لازمه ذات خداست؛ بدین معنا که ذات خدا به گونه‌ای است که علم و قدرت بر آن محال نیست».





تکلیف‌های عقلی، و جوب نظر در شناخت خداست. (نک: همان: ۹۶).^۱

گفتنی است متکلمان پیش از سده هفتم از نظر جایگاه بحث معرفت‌شناسی در ساختار مباحث کلامی، به دو شیوه عمل کرده‌اند: برخی مانند نویسندگان *جمل العلم والعمل، التعلیق فی علم الکلام و المنقذ من التقليد* این بحث را در بخش عدل مطرح کرده‌اند و آغاز کتاب آنها با مبحث حدوث جهان و اثبات صانع است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۴: ۱۲۷ به بعد؛ مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۲۲ به بعد، حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵۴ به بعد). برخی نیز همانند شیخ طوسی در *الاقتصاد* و ابن نوبخت در *الیاقوت* این بحث را در آغاز کتاب و پیش از بحث اثبات صانع و به‌عنوان مقدمه بحث خداشناسی آورده‌اند (نک: طوسی، ۱۴۰۰: ۳۸ به بعد؛ ابن نوبخت، ۱۳۸۶: ۲۷-۲۹).

محتوای مباحث معرفت‌شناسی محقق حلّی بحث از حقیقت علم و نظر، و جوب نظر و تقسیم معارف به ضروری و کسبی و معنای خاطر است (نک: محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۹۶-۹۹). این مباحث از آنچه به اجمال در کتاب‌های کلامی امامیه در سده‌های پیشین مانند تمهید الاصول شیخ طوسی مطرح شده، فراتر نرفته و برای مثال از مباحث منطق همچون تصور و تصدیق و اقسام آن، حجت و گونه‌های آن، و قیاس و مبادی آن در *المسلک* بحثی به میان نیامده است. حتی محقق حلّی در نقد تجرد نفس عبارتی دارد که به‌ظاهر نشانه نفی علم حصولی است. در اندیشه وی علم به یقین از امور اضافی است، نه ذات و حقیقت قائم به شخص عالم یا صورت مطابق با معلوم نزد عالم (همان: ۱۰۸). اگر بپذیریم که محقق حلّی با تعریف علم به صورت ذهنی مخالف بوده است، این امر می‌تواند شاخصه‌ای پراهمیت در اختلاف پایه‌ای وی با معرفت‌شناسی فلسفی باشد که بر علم حصولی مبتنی است.

۴. بی‌اعتنایی به جهان‌شناسی فلسفی

محقق حلّی برخلاف نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد که مباحث درازدامنی را به امور عامه و طبیعیات اختصاص داده است و نیز برخلاف ابن میثم بحرانی که بخشی از این‌گونه مباحث را به صورت تطبیقی میان آرای متکلمان و فیلسوفان مطرح کرده، هیچ‌گونه بحثی در حوزه امور عامه و جهان‌شناسی مطرح نکرده است. بر این اساس، از مباحث امور عامه و جهان‌شناسی تجرید الاعتقاد همانند وجود و ماهیت، وحدت و کثرت وجود، معقولات ثانیه،

۱. برای مشاهده گونه‌های حسن و قبح و تعریف نظر نک: محقق حلّی، ۱۴۰۳: ۴۷-۴۸.

اعتبارات ماهیت، احکام علت و معلول و جواهر و اعراض که حدود نیمی از مباحث کتاب را تشکیل داده‌اند، حتی در حد مباحث مختصر قواعد المرام نیز در المسلك خبری نیست و بعید است که این امر برآمده از شیوه ایجاز کتاب باشد، زیرا قواعد المرام نیز از آثار موجز کلام به شمار می‌رود و متن تجرید الاعتقاد به مراتب مختصرتر و کوچک‌تر از المسلك فی اصول الدین است. چنین می‌نماید نپرداختن به مباحث جهان‌شناسی، در تداوم سیر محقق حلّی در کلام سنتی امامیه و گریز از رهیافت فلسفی پدید آمده است.

۵. نقد آموزه‌های فلسفی

چهارمین شاخصه مخالفت محقق حلّی با فلسفه در قالب نقد برخی آموزه‌های فلسفی صورت بسته است. وی هرچند در المسلك بجز در بحث نفس و حقیقت انسان نامی از فیلسوفان نمی‌برد، در تداوم سنت متکلمان امامی سده‌های پیشین چند آموزه فلسفی را نقد کرده است که در ادامه گزارشی اجمالی از آنها عرضه می‌شود:

۵ - ۱. فاعلیت و قدرت خدا

نخستین صفتی که محقق حلّی در بحث صفات ثبوتی خدا مطرح می‌کند صفت قادر است. از نظر وی قادر کسی است «که جایز است که فعل انجام دهد یا انجام ندهد، اگر فعل امکان‌پذیر بوده و مانعی از آن جلوگیری نکند (به لحاظ عقلی مقدور باشد)» (همان: ۴۲). دلیل قادر بودن خدا آن است که جهان را بر سیل صحت (جواز و اختیار، نه وجوب و ضرورت) آفریده است، بدین معنا که اگر خداوند قادر نباشد، موجب خواهد بود و چون موجب بودن (لازم) محال است، قادر نبودن (ملزوم) محال خواهد بود. ملازمه آشکار آن است که خداوند سبحان یا با جواز عدم فعل انجام می‌دهد و قادر است یا بدون جواز انجام می‌دهد و موجب است. بطلان لازم از آن روست که با فعل قرین وجوب، قدم عالم لازم می‌آید، زیرا اگر خدا بدون شرط موجب باشد (به دلیل تخلف ناپذیری معلول از علت تامه)، وجوب اثر همراه او لازم می‌آید و اگر با شرط عدمی یا وجودی موجب باشد، اگر عدمی باشد، موجب عدم موجود قدیم می‌گردد و عدم قدیم محال است و اگر وجودی باشد که حادث یا قدیم است، اگر حادث باشد، تسلسل یا دور لازم می‌آید یا اینکه در وجود دو واجب الوجود لذاته باشد و همه اینها محال است و اگر قدیم باشد، قدم عالم لازم می‌آید، زیرا با وجود علت تامه و شرط تأثیر، اثر حاصل می‌گردد (همان: ۴۳).





محقق حلی افزون بر بحث قدرت، در بحث حدوث نیز به این مطلب اشاره دارد. از نظر وی با ثبوت حدوث اجسام و پدیده‌ها، محدث آنها اثبات می‌گردد، زیرا پدیده‌ها با جواز عدم حدوث پدید آمده‌اند و اگر بدون محدث پدید آمده باشند، امر جایز (ممکن) بدون مؤثر پدید آمده است و این محال است. دلیل آنکه پدیده‌ها با جواز (و نه وجوب) پدید آمده‌اند آن است که اگر حدوث آنها واجب باشد، حدوث در آن وقت، سزاوارتر (اولی) از وقت دیگر نخواهد بود و بنابراین، قدم آنها یا ترجیح بلامرجح لازم می‌آید (همان: ۴۱).

این بحث در اعتقادنامه محقق حلی نیز بازتاب یافته است. وی بر آن است که انسان متفکر با تأمل در اختلاف اشیا و تباین اوصاف آنها در می‌یابد که مبدع آنها مختار است، زیرا اگر موجب بود، افعال او بر وجه واحد واقع می‌شد و با بقای او باقی می‌ماند، زیرا بقای علت موجب بقای معلول است و اختلاف اشیا و عدم آنها پس از وجود دلیل بر اختیار هستی‌بخش است (محقق حلی، ۱۴۲۱: ۲۹۵).

چنان که مشاهده می‌شود محقق حلی در بحث قدرت و فاعلیت خدا با قول به «فاعل مختار» و حکم به جواز و امکان عدم ایجاد پدیده‌ها، با آموزه فلسفی «علیت» حق تعالی و ضرورت صدور معلول از حق تعالی مخالفت کرده و به نقد آن پرداخته است (نک: شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۲۷ شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۲۶؛ سبزواری، ۱۴۱۴، ۱۷۳ - ۱۷۴؛ حلبی، ۱۴۱۴: ۱۵؛ مقرئ نیشابوری، ۱۳۸۵: ۱۷؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۳۵).

۵ - ۲. متناهی بودن پدیده‌ها

محقق حلی در المسلك فی اصول الدین ضمن بیان برهان حدوث در اثبات صانع، به ظاهر به دلیل اختصار به مسئله اثبات جوهر فرد نپرداخته و با بیان حدوث اجسام و تناهی حوادث، برهان یادشده را تقریر کرده است (نک: محقق حلی، ۱۴۲۱: ۳۹ - ۴۱). وی در اثر دیگر خود در پاسخ به پرسشی درباره جوهر فرد با اشاره به دشواری اثبات یکی از دو دیدگاه فیلسوفان و متکلمان، پس از بررسی دلایل دو طرف، رأی متکلمان درباره اثبات جوهر فرد را برگزیده است (نک: محقق حلی، ۱۴۱۳: ۲۸۵ - ۲۹۰). همچنین در المسلك تناهی حوادث را به عنوان یکی از پایه‌های تقریر خود از برهان حدوث قرار داده است (نک: محقق حلی، ۱۴۲۱: ۴۱). وی در المسائل الکمالیه نیز در پاسخ به پرسشی درباره تناهی حوادث به تفصیل دیدگاه خود را تبیین کرده و

بدون نام بردن از فیلسوفان، نظریه نامتناهی بودن پدیده‌ها را نقد کرده است (نک: محقق حلّی، ۱۴۱۳: ۲۹۰-۲۹۱).^۱

۵- ۳. آفرینش هدف‌مند

محقق حلّی در مسئله پنجم المسائل الکماليه به پرسشی درباره وجود غرض در فعل خدا و هدف‌مندی آفرینش الهی پاسخ داده و با دیدگاه فلسفی در این باره مخالفت ورزیده است. پرسش کلامی و فلسفی این است که آیا ایجاد عالم برای غرض است یا بدون غرض حکیمانه؟ اگر برای غرض باشد، حق تعالی با آن به کمال خواهد رسید (برهان استکمال ذات) و اگر بدون غرض باشد عبث خواهد بود، رهایی (از این معضل) چگونه است؟ (همان: ۲۹۳).

او در پاسخ می‌گوید ایجاد جهان برای هدفی حکیمانه است و آن اینکه ایجاد، خیر است و حق تعالی فعل خیر را به دلیل حُسن آن انجام می‌دهد و همین باعث (داعی) بر انجام آن است، زیرا اگر فعل بدون «حکمت باعثه» باشد، عبث و فاعل آن ناقص خواهد بود، در حالی که از انجام فعل خیر به دلیل خیر بودنش - نه برای به دست آوردن سود یا دفع زیان - لازم نمی‌آید که فاعل آن ناقص باشد، زیرا نقص درباره ناقص در ذات، صفات، شرف یا منزلت به کار می‌رود و همه اینها در درباره خدای متعال منتفی است. آری فعل خیر را به سبب خیر بودن آن جز فاعل کامل در ذات و صفات انجام نمی‌دهد که حکمتش او را بر امر مطابق حکمت بر می‌انگیزد، نه برای استفاده کمالی که فاقد بوده است (همان: ۲۹۳-۲۹۴).

محقق حلّی پس از هدف‌مند دانستن افعال الهی و تعیین خیر و حکیمانه بودن فعل به عنوان سبب آفرینش، به طرح اشکال فلسفی لزوم استکمال الهی (کمال‌جویی) در صورت هدف‌مندی آفرینش خدا و پاسخ آن می‌پردازد. تقریر وی از اشکال چنین است که «اگر این فعل مفید کمالی باشد، فاعل بدون آن ناقص است و اگر مفید کمالی نباشد، وجود و عدم آن برابر است (ترجیح بلا مرجح)؟ در پاسخ می‌گوید ما نمی‌پذیریم که اگر فعل مفید

۱. برای نقد غیر متناهی بودن حوادث در منابع متقدم نک: سید مرتضی، ۱۳۸۱: ۶۰-۶۱، بحث «فان قيل: ولم أنکرتم أن تكون الحوادث غیر متناهیة، ولم زعمتم لها أولاً؟ قلنا...» (حلبی، ۱۴۱۷: ۷۶؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۲۵). محقق طوسی در این باره نوشته است: «واستحالة حوادث لا إلى أول - كما يقوله الفلسفی - لا يحتاج إلى بیان طائل بعد ثبوت إمكانها المقتضی لحدوثها» (سیوری حلّی، ۱۴۲۰: ۷۳؛ برای شرح آن از فاضل مقداد نک: همان).





کمال نباشد، وجود و عدم آن برابر است، زیرا گاه مطلوب از فعل، کمال‌جویی است و گاه کمال، باعث فعل است. گونه اول، مفید کمال است و گونه دوم دلیل بر کمال. فعل خداوند از گونه دوم است. در این برهان فلسفی، مقدمه کمال و نقص، خطابی است که افراد ضعیف اشاعره و فلسفه‌ورزان بدان تمسک می‌کنند. دلیل بر خطابی - بلکه شعری - بودن این مقدمه آن است که با جایگزینی واژه در آن با عبارتی مترادف، ناپسندی آن از میان می‌رود، زیرا اگر گفته شود «حق تعالی فعل را به دلیل حسن آن انجام می‌دهد، نه آنکه سودی ببرد یا زبانی را دفع کند»، عقل آن را می‌پذیرد؛ یعنی اگر به جای غرض فعل، تعبیر حسن فعل را به کار بریم، گزاره خردپسند خواهد بود (نک: همان: ۲۹۴).

۵ - ۴. حقیقت انسان

آموزه دیگری که در تبیین آن محقق حلّی به نقد نظریه فلسفی پرداخته، آموزه نفس مجرد است. نخستین مطلب اینکه محقق حلّی بحث حقیقت انسان را برخلاف ابن میثم بحرانی در مبحث معاد مطرح نکرده، بلکه آن را در بحث «آلام و اعواض» از مباحث عدل مطرح کرده است.^۱ وی همانند ابن میثم در قواعد المرام اجزای اصلی در بدن را تشکیل دهنده انسان دانسته است. وی با یادآوری دیدگاه فیلسوفان درباره جسم و جسمانی نبودن انسان و اینکه او حقیقتی مجرد از ماده است که به بدن تعلق شعف دارد و مدبر آن است و با اشاره به پیروی برخی معتزله و شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳هـ: ۷۷، گفتار ۵۴؛ همو، ۱۴۱۳، ج: ۵۸) از این دیدگاه، می‌گوید اهل حق معتقدند انسان جسم است، ولی در این زمینه اختلاف دارند. برخی همین مجموعه بدن (هذا الهیکل بجملته) را انسان شمرده‌اند.^۲ دیدگاه دیگر آن است که انسان اجزای اصلی (پایا و دگرگونی ناپذیر) همین بدن است که با کوچکی و بزرگی و لاغری و چاقی انسان دگرگون نمی‌شود. و این دیدگاه به صواب نزدیک‌تر است (محقق حلّی، ۱۴۲۱: ۱۰۶؛ برای استدلال‌های وی نک: همان). وی در ادامه این دیدگاه متکلمان متقدم امامیه را که انسان

۱. متکلمان متقدم بحث چستی انسان را در بحث صفات مکلف (از مباحث ابواب عدل) و پیش از بیان صفات مکلف مطرح کرده‌اند؛ با این استدلال که بحث از صفات مکلف فرع بر شناخت مکلف است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۲ و ۱۱۳؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۶۶).

۲. این نظریه، دیدگاه سید مرتضی و شاگردان و تابعان ایشان است. نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۱۶۴ به بعد؛ همو ۱۴۰۰: ۶۶ و ۶۷؛ حلّی، ۱۴۱۷: ۱۲۷ - ۱۲۸؛ ابن نوبختی، ۱۳۸۶: ۵۴). درباره سیر تحول دیدگاه عالمان امامیه در سده‌های میانی درباره نفس و حقیقت انسان نک: خداپاری، ۱۳۹۰.

همین مجموعه مشهود بدن است و نیز دیدگاه فلسفی نفس مجرد بودن انسان را نیز نقد کرده است (نک: همان: ۱۰۷-۱۰۸).

او در گزارش دلایل فیلسوفان می‌گوید روشن‌ترین استدلال آنها این است که علم قسمت‌ناپذیر است، پس عالم، یعنی محل علم نیز قسمت‌ناپذیر است. بر این اساس محل علم (نفس)، نمی‌تواند جسم یا جسمانی باشد، زیرا هر مکان‌مندی انقسام می‌یابد و هر حال در منقسم قسمت‌پذیر است (برای دیدن تفصیل استدلال نک: همان: ۱۰۸). سپس در نقد آن استدلال می‌گوید این استدلال بر نفی جوهر فرد مبتنی است که ما نمی‌پذیریم. در صورت پذیرش، علم نزد ما از امور اضافی است و امور اضافی جایز است که مقول جسم مرکب باشد، زیرا علم نزد ما به تحقیق از امور اضافی است، نه ذات قائم به عالم، یا صورت مساوی یا مطابق با معلوم نزد عالم و به همین دلیل، استدلال فیلسوفان دفع می‌گردد (نک: همان: ۱۰۸-۱۰۹).

گفتنی است محقق حلّی دربارهٔ اعاده (مُعَاد در معاد) معتقد است هر کس انسان را همین مجموعه بدن بشمارد، اعاده آن را واجب می‌داند و هر کس که بخشی از آن را انسان بشمارد، تنها اعاده همان قدر را واجب می‌داند. وی افزون بر اعاده اجزای اصلی، بر ضرورت اعاده ساختار و اعراض خاص انسان نیز تصریح کرده است، زیرا اعراض نیز از مشخصه‌ها و مؤلفه‌های انسان است. وی در این بحث به دیدگاه فیلسوفان نیز اشاره‌ای کرده است (نک: همان: ۱۳۶-۱۳۸).

نتیجه‌گیری

رهیافت کلامی محقق حلّی با ابن میثم بحرانی در نوع مواجهه با فلسفه و اندیشه‌های فلسفی تمایزی آشکار دارد. اهتمام ابن میثم در قواعد المرام، گزارش آرای فلسفی در کنار آرای کلامی و نقد شماری از آموزه‌های فلسفی است. با این بیان که وی چنان به سنت فلسفی اهمیت می‌دهد که اقوال حکیمان را نقل و در مواردی نقد می‌کند. وی در شرح نهج البلاغه با اندیشه‌های فلسفی همدلی بیشتری دارد و در موارد بسیاری به تفسیر و تأویل فلسفی سخنان آن حضرت پرداخته است. به‌ظاهر دلایل گرایش وی به فلسفه، درک محضر و اثرپذیری از استادان و معاصران فلسفی مشربی مانند علی بن سلیمان بحرانی و به‌ویژه نصیرالدین طوسی بوده است. هرچند عنایت وی به آثار و آرای فخر رازی را نیز که از وی با عنوان «الامام فخر الدین» یاد کرده (بحرانی، ۱۳۹۸: ۳۶ و ۵۹) نباید از نظر دور داشت.





در حالی که محقق حلّی اساساً چنین شیوه‌ای را در پیش نگرفته است. وی نه تنها به مواجهه مثبت با فلسفه اهتمامی ندارد که رهیافت وی در جهت فلسفه‌گریزی و نقد فلسفه است. وی جز در مواردی که به نقد فیلسوفان پرداخته، از اندیشه‌های فلسفی یادی نکرده است، زیرا دغدغه وی امر دیگری است. محقق حلّی همچنان به کلام سنتی امامیه پای‌بندی کامل دارد. گویا فلسفه، هنوز غرابت خود را نزد این متکلم فقیه از دست نداده است. به نظر می‌رسد مراد وی از «وسیله منکرّه» در معرفی روش‌های اعتقادی در مقدمه المسلك، همین روش فلسفی بوده باشد. دلیل این رهیافت معرفتی محقق حلّی را باید در غلبه روش کلام عقلی (روش کلامی مدرسه امامی بغداد) بر کلام امامیه به‌ویژه در حوزه حلّه تا سده هفتم هجری و تعهد محقق حلّی به این روش جست‌وجو کرد. به بیان دیگر، در تاریخ کلام و تفکر امامیه، رهیافت ابن میثم بحرانی به‌عنوان یک استثنا نیازمند تحلیلی و ریشه‌یابی است، نه رهیافت محقق حلّی که در مسیر جریان عمومی متکلمان امامی در سده‌های متوالی حرکت کرده است.

در سنجش نوع مواجهه محقق حلّی و ابن میثم بحرانی با دو متکلم دیگر از عالمان امامی برجسته سده هفتم، یعنی سید بن طاووس و نصیرالدین طوسی نیز باید گفت نوع مواجهه این چهار عالم بزرگ با فلسفه و آموزه‌های فلسفی در طیفی قرار می‌گیرد که در یک سوی آن ابن طاووس قرار دارد که با گرایش فکری خاص خود نه تنها به فلسفه، بلکه به کلام سنتی نیز نگاهی بدبینانه دارد (ابن طاووس، ۱۳۷۰: ۹، ۱۹ - ۲۰) و در آن سوی طیف، نصیرالدین طوسی قرار دارد که مباحث فراوانی از فلسفه مشاء را به دلایلی که نیازمند بررسی است، به کلام امامیه وارد کرده است. بدین سان رهیافت محقق حلّی و ابن میثم در میانه این طیف قابل ارزیابی است که به نظر می‌رسد محقق حلّی به ابن طاووس و ابن میثم به نصیرالدین طوسی نزدیک گشته‌اند.

كتابنامه

* قرآن كريم

١. عبده، محمد (١٤١٢ق.)، شرح نهج البلاغة، چاپ اول، قم: دار الذخائر.
٢. آمدی، علی بن محمد بن سالم (١٤١٣ق.)، غاية المرام في علم الکلام، چاپ اول، بيروت: دار الكتب العلمية.
٣. ابن أبي المجد حلبی، علاء الدين ابوالحسن علی بن أبي الفضل بن حسن (١٤١٤ق.)، إشارة السبق الى معرفة الحق، تحقيق: ابراهيم بهادری، مقدمه جعفر سبحانی، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
٤. ابن بابويه، منتجب الدين (١٣٦٦)، الفهرست، قم: كتابخانه آية الله مرعشی.
٥. ابن بطريق حلی، شمس الدين يحيى بن حسن اسدي (١٤١٧ق.)، خصائص الوحي المبين، طبعة الاولى، تحقيق مالك محمودی، قم: دار القرآن الكريم.
٦. ابن رشد، محمد بن احمد (١٩٩٨)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تصحيح، جابری، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية.
٧. _____ (٢٠٠٣)، تهافت التهافت، لبنان، بيروت: دار المشرق.
٨. ابن سبعين، عبد الحق (١٩٨٧)، بدّ المعارف، طبقه الاولى تحقيق جرج كتوره، بيروت: دار الأندلس و دار الكندی.
٩. ابن سینا، حسين بن عبد الله (بی تا)، الأضحوية في المعاد، [بی جا]: شمس تبریزی.
١٠. _____ (١٤٠٤ق.)، الشفاء (الطبیعیات)، تصحيح سعيد زايد و ديگران، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
١١. _____ (١٤٠٤ق.)، الشفاء (الالهيات)، تصحيح سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
١٢. _____ (١٤٠٠ق. الف)، الكشف عن ماهية الصلاة در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بيدار.

١٤٥



نظير

مواجهه مشکلمان اماميه با فلسفه در سده هفتم



۱۳. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبد الله نورانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، چاپ دوم، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۵. _____ (۱۴۰۰ق.ب)، عیون الحکمة در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۱۶. _____ (۱۳۵۲)، معراج نامه، به اهتمام بهمن کریمی، رشت.
۱۷. _____ (۱۴۰۰ق.ج)، اثبات النبوات وتأویل رموزهم و امثالهم در رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
۱۸. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۲۸)، متشابه القرآن ومختلفه، قم: بیدار.
۱۹. ابن طاووس، رضی اللہ عنہ، موسیٰ بن موسیٰ (۱۳۷۰ق.)، کشف المحجّة نجف: منشورات المطبعة الحیدریة.
۲۰. ابن مرتضیٰ، احمد بن یحییٰ (۱۴۰۲ق.)، طبقات المعتزلة، بیروت: دارالمتنظر.
۲۱. ابن ملاحمی خوارزمی، رکن الدین (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران: مؤسسه پژوهش حکمت و فلسفه ایران.
۲۲. ابن ندیم، محمد (۱۳۸۱)، الفهرست، تحقیق م. رضا تجدد، تهران: اساطیر.
۲۳. ابن نوبخت، ابو اسحاق ابراهیم (۱۳۸۶)، الیاقوت فی علم الکلام، چاپ دوم، تحقیق، علی اکبر ضیائی، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی.
۲۴. ابوالبرکات، هبة الله بن علی (۱۳۷۳)، المعبر فی الحکمة، چاپ دوم، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
۲۵. اردبیلی، احمد (۱۳۸۳)، حدیقة الشیعة، چاپ سوم، تصحیح صادق حسن زاده، قم: انصاریان.
۲۶. بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۶)، اختیار مصباح السالکین، چاپ اول، تحقیق محمدهادی امینی، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۲۷. بحرانی، میثم بن علی بن میثم (بی تا)، شرح مئة کلمة لأمیر المؤمنینؑ، تصحیح وتعلیق: میر جلال الدین حسینی ارموی محدث، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۲۸. بحرانی، میثم بن علی بن میثم (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغة، چاپ اول، قم: مؤسسه النصر.

٢٩. بحراني، ميثم بن علي بن ميثم (١٣٩٨ق.)، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق سيد احمد حسيني، قم: كتابخانه آية الله مرعشي.
٣٠. بريدي آبي، اشرف الدين صاعد (١٩٧٠)، الحدود والحقائق، تحقيق حسين علي محفوظ، بغداد: مطبعة المعارف.
٣١. بغدادى، اسماعيل پاشا (بى تا)، هدية العارفين، بيروت: داراحياء التراث العربى.
٣٢. بيضاوى، عبدالله بن عمر (٢٠٠٧)، طوابع الانوار من مطالع الانظار، تحقيق عباس سليمان، قاهره: المكتبة الازهرية للتراث.
٣٣. تفتازانى، سعد الدين (١٤٠٧)، شرح العقائد النسفية، تحقيق حجازى سقا، طبعه الأولى، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
٣٤. حر عاملى، محمد بن حسن (١٤٠٤)، أمل الآمل، تحقيق سيد احمد حسيني، بغداد: مكتبة الاندلس.
٣٥. حلبى، ابوالصلاح (١٤١٧)، تقريب المعارف، تحقيق و نشر: فارس تبريزيان حسون، بى جا: محقق.
٣٦. حلبى، جعفر بن حسن (١٤٢١ق. الف)، الرسالة الماتعية، (ضميمه المسلك فى اصول الدين)، چاپ دوم، تحقيق رضا استادى، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
٣٧. حلبى، جعفر بن حسن (١٤١٣)، المسائل الكمالية در الرسائل التسع، چاپ اول، تحقيق رضا استادى، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشى.
٣٨. حلبى، جعفر بن حسن (١٤٢١ق. ب)، المسلك فى أصول الدين، چاپ دوم، تحقيق رضا استادى، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.
٣٩. حلبى، جعفر بن حسن (محقق حلبى) (١٤٠٣)، معارج الاصول، چاپ اول، اعداد محمد حسين رضوى، قم: مؤسسة آل البيت : لاحياء التراث.
٤٠. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى) (١٣٨٦)، معارج الفهم فى شرح النظم، چاپ اول، تحقيق عبدالحليم عوض الحلبى، قم: دليل ما.
٤١. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى) (١٤٢١)، نهج الحق وكشف الصدق، تقديم: سيد رضا صدر تعليق: عين الله حسنى ارموى، قم: دار الهجرة.
٤٢. حلبى، حسن بن يوسف (علامه حلبى) (١٤٢٦)، تسليك النفس الى حظيرة القدس، تحقيق، فاطمه رمضانى، قم: مؤسسه امام صادق 7.





۴۳. حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی) (۱۳۸۲)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق ۷.
۴۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۹)، نهاية المرام فی علم الکلام، چاپ اول، تحقیق فاضل عرفان، مقدمه جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الإمام الصادق ۷.
۴۵. راوندی، قطب الدین (۱۴۰۹)، الخرائج والجرائح، قم: مؤسسه الامام المهدي (عج).
۴۶. راوندی، هبة الله بن حسن (بی تا)، عجالة المعرفة فی اصول الدین، تحقیق و تصحیح سید محمدرضا حسینی جلالی، در: تراثنا، ش ۲۹ و ش ۳۴.
۴۷. سبزواری، قطب الدین (۱۴۱۴)، الخلاصة فی علم الکلام، تحقیق سید محمدرضا حسینی جلالی، در: تراثنا، ش ۳۴.
۴۸. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۷۲)، الواح عمادی، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۳، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴۹. _____ (۱۳۷۲)، رساله فی اعتقاد الحكماء، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۰. _____ (۱۳۷۲)، هیاکل النور، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۳، تصحیح هانری کربن و دیگران، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵۱. سید مرتضی، علی بن حسین موسوی (۱۴۰۵)، الحدود والحقائق در رسائل المرتضی، مقدمه و اشراف: سید احمد حسینی، اعداد: سید مهدی رجایی قم: دار القرآن الکریم.
۵۲. _____ (۱۳۸۱)، الملخص فی اصول الدین، تحقیق محمد رضا انصاری قمی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی و کتابخانه مجلس شورای اسلامی.
۵۳. _____ (۱۴۰۵)، رسائل المرتضی، مقدمه و اشراف: سید احمد حسینی، اعداد: سید مهدی رجایی، قم: دار القرآن الکریم.
۵۴. _____ (۱۴۱۱)، الذخيرة فی علم الکلام، تحقیق احمد حسینی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵۵. _____ (۱۴۱۴)، شرح جمل العلم والعمل، الطبعة الاولى، تحقیق یعقوب جعفری مراغی، قم: دار الاسوة للطباعة والنشر.
۵۶. _____ (۱۳۲۵)، الأمالی (غرر الفوائد و درر القلائد)، چاپ اول، تصحیح و تعلیق: سید

- محمد بدر الدين نعلاني حلي، قم: كتابخانه آية الله مرعشي نجفي.
۵۷. سيوري حلي، مقداد بن عبد الله (۱۴۲۰ق.)، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مشهد: آستان قدس رضوي، بنياد پژوهش‌های اسلامي.
۵۸. سيوري حلي، مقداد بن عبد الله (۱۴۲۲ق.)، اللوامع الالهية في المباحث الكلامية، تحقيق سيد محمد علي قاضي طباطبائي، قم: مكتبة الاعلام الاسلامي.
۵۹. _____ (۱۴۰۵ق.)، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين، قم: كتابخانه آية الله مرعشي.
۶۰. شريف، ميان محمد (به كوشش) (۱۳۶۲ - ۱۳۷۰)، تاريخ فلسفه در اسلام، نصر الله پورجوادي (گردآوری ترجمه فارسي)، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
۶۱. شهرزوري، شمس الدين (۱۳۷۲)، شرح حكمة الاشراف، تحقيق حسين ضيائي تربتي، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي.
۶۲. شهرستاني، ابوالفتح محمد بن عبد الكريم (۱۴۱۵ق.)، الملل والنحل، الطبعة الرابعة، تحقيق امير علي مهنا وعلی حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة.
۶۳. شيرازي، صدرالدين محمد (۱۹۸۱)، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الطبعة الثالثة، بيروت: دار احياء التراث العربي.
۶۴. طباطبائي، سيد محمد حسين (بي تا)، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس علي زارعي سبزوارى قم: مؤسسة النشر الإسلامي
۶۵. طبرسي، ابوعلی فضل بن حسن (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، تصحيح ابوالقاسم گرجي، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني.
۶۶. _____ (۱۴۱۵ق.)، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
۶۷. طوسي، ابو جعفر محمد بن حسن (۱۴۰۰ق.)، الاقتصاد الهادي الى طريق الرشاد، تهران: مكتبة جامع چهل ستون.
۶۸. _____ (۱۴۰۹ق.)، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، دفتر تبليغات اسلامي.
۶۹. _____ (۱۳۵۸)، تمهيد الاصول، ترجمه عبدالمحسن مشكاة الديرني، تهران: انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ايران.
۷۰. فارابي، ابونصر (۱۹۹۵)، آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، الطبعة الاولى، تحقيق علي بو ملحم، بيروت: مكتبة الهلال.





۷۱. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۰ق.)، المباحث المشرقية فی علم الالهيات والطبیعیات، تحقیق محمد المعتمد بالله البغدادی، بیروت: دار الكتاب العربی.
۷۲. _____ (۱۴۱۱ق.)، المحصل، چاپ اول، تحقیق اتای، عمان: دار الرازی.
۷۳. فیاض لاهیجی (بی تا)، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، اصفهان: انتشارات مهدوی.
۷۴. قزوینی رازی، عبد الجلیل (۱۳۵۸)، نقض (بعض مثالب النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض)، تصحیح میر جلال الدین محدث ارموی، تهران: انجمن آثار ملی.
۷۵. کراچکی، ابوالفتح محمد بن علی (۱۴۰۱ق.)، البیان عن جمل اعتقاد اهل الایمان، در: کنز الفوائد، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ سنگی.
۷۶. _____ (۱۴۰۱ق.)، کنز الفوائد، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ سنگی.
۷۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسة الوفاء دوم.
۷۸. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق. الف)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، اول.
۷۹. _____ (۱۴۱۳ق. ب)، الحکایات، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۸۰. _____ (۱۴۱۳ق. ج)، المسائل السرویه، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۸۱. _____ (۱۴۱۳ق. د)، المسائل العکبریه، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۸۲. _____ (۱۴۱۳ق.)، اوائل المقالات، چاپ اول، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۸۳. مقرئ نیشابوری، محمد بن حسن (۱۳۸۵)، التعلیق، تحقیق محمود یزدی مطلق (فاضل)، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۸۴. مقرئ نیشابوری، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق.)، الحدود والحقائق، تحقیق محمود یزدی مطلق (فاضل)، قم: مؤسسة الإمام الصادق ۷.
۸۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبیهات مع المحاکمات، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.
۸۶. _____ (۱۴۰۷)، تجرید الاعتقاد، تصحیح سید محمدرضا حسینی جلالی، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸۷. _____ (۱۴۰۵ق.)، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، چاپ دوم، مقالات، بیروت: دارالاضواء.
۸۸. خدایاری، علی نقی (۱۳۹۱)، «مواجهه متکلمان امامی با فلسفه در سده ششم»، در: مجموعه

- مقالات کنگره بزرگداشت شیخ عبدالجلیل رازی قزوینی، ج ۱، قم: دار الحدیث.
۸۹. خدایاری، علی نقی (۱۳۹۰)، «نظریه‌های نفس‌شناسی متکلمان امامی در سده‌های میانی و کارکرد آنها در تبیین آموزه معاد»، نقدونظر، ش ۶۱.
۹۰. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱)، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، نقدونظر، ش ۶۵.
۹۱. حمصی رازی، محمود بن علی (۱۴۱۲ق.)، المنقذ من التقليد، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه، مؤسسه النشر الاسلامی.





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

Naqd va Nazar

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

منابع شناخت از دیدگاه شیخ حرّ عاملی

محسن گلشاهی *

چکیده

شیخ حرّ عاملی از جمله عالمان اخباری است که می‌توان آگاهی‌های مفیدی در باب معرفت‌شناسی و منابع شناخت از میان آثار وی به دست آورد. بحث از منابع شناخت آن گونه که بتواند جهت‌گیری‌ها و منطق عملی افراد را در مواجهه با مسائل کلامی بنمایاند، شامل سه مسئله خواهد بود: اول حیطه کارکرد هر یک از منابع و ترسیم حدود قابلیت آنها برای استخراج معارف دینی؛ دوم رابطه آنها با یکدیگر و پاسخ به این پرسش که امکان رسیدن به داده‌های کدام منبع از طریق دیگر منابع نیز وجود دارد؛ سوم حل اختلاف میان مؤدای آنها و تبیین راهی که بتوان بر اساس آن در از میان بردن تعارض ظاهری گام نهایی را برداشت. شیخ حرّ به این مسئله توجه خاصی داشته است. وی سه منبع فطرت، عقل و وحی را به‌عنوان منابع شناخت معرفی کرده، سپس راه رسیدن به پاسخ را به تفصیل فراهم ساخته است.

کلیدواژه‌ها

منابع معرفت، شناخت‌شناسی، نص‌گرایی، عقل‌گرایی، شیخ حرّ عاملی، اخباریان.

۱۵۲



نظر

سال بیستم، شماره ۷۷، بهار ۱۳۹۴

درآمد

نقش عقل به عنوان کاشف معارف دین و داوری برای معارف ارائه شده از سوی دیگر منابع، و نیز نقش نقل به عنوان روشنگر آنچه از دسترس عقل خارج و از دید او پنهان است، همواره در میان دانشمندان بحث برانگیز بوده و خطوط کلی منش متکلمان و اختلاف نظرهای مبنایی آنان، معمولاً بر اساس مسئله شناخت و موضع گیری آنان در باب حجیت عقل و نقل و چگونگی رابطه آن دو به راحتی قابل ترسیم است. اهمیت بحث از حجیت عقل و نقل آن چنان است که پس از آگاهی از رأی هر کسی در مورد آن، می توان از مسیر دستیابی وی به حقیقت در هر حوزه از دین به ویژه اعتقادات آگاهی روشن تری یافت. در این میان، ادعای هر گروهی ایستادن بر خط تعادل و سهم دهی واقع بینانه به هر کدام از منابع است، اما رهایی از داوری های غیر تحقیقی و بر پایه گرایش های عقیدتی در گرو بررسی آرای صاحبان اندیشه در آثار خود آنان است. در سده های اخیر با ظهور گرایش هایی با عنوان اخباری گری که بر استفاده حداکثری از روایت ها در روش استنباط احکام شرعی و محدود کردن منابع دیگر به ویژه عقل مبتنی اند،^۱ نگرش به جریان متکلمان نص گرا نیز تحت تأثیر قرار گرفت و از آن پس، هر گونه محدودیت کارکرد برای عقل، اتهام اخباری گری و مخالفت با عقل را در پی داشته است.

در این میان، عده ای از نص گرایان که صاحب رأی در فقه نیز بودند، چنین عنوانی را پسندیده و خود را در عداد اخباریان به شمار می آوردند، در حالی که پس از آن، از عنوان اخباری گری چیزی جز مخالفت با عقل و اجماع و بهره گیری از ظاهر آیات برداشت نمی شد؛ ویژگی که شاید در نظر خود آنان از اطلاق نسبت اخباری متبادر نمی شد. از جمله این بزرگان شیخ حرّ عاملی است. وی از جمله نص گرایانی است که می توان حجم قابل توجهی از مباحث درباره معرفت و حجیت منابع شناخت را در آثار وی مشاهده کرد. همین

۱. این گرایش را که نخست ملامحمد امین استرآبادی مطرح کرد، در میان برخی عالمان امامیه رواج یافت و در نهایت به شکل گیری جریانی در مقابل روش استنباط اصولیان انجامید. یکی از ویژگی های این نگرش - صرف نظر از ویژگی های دیگر - محدود کردن منبع عقل و رد پای آن در استنباط احکام است که اثر آن را در مسائلی چون عدم جواز تقلید از غیر معصوم، عدم جواز تمسک به قیاس منصوص العله، عدم جواز تمسک به اصل برائت در شبهه حکمیّه تحریمیّه و ... می توان مشاهده کرد. دامنه نفوذ این تفکر پس از دو قرن با تلاش اصولیان به ضعف گرایید و تنها برخی آثار اخباریان در صحنه تعاملات علمی باقی ماند (برای آشنایی بیشتر با اخباریان نک: قیصری، ۱۳۷۷: ۱۶۰ - ۱۶۳).





امر کافی است برای اینکه بتوانیم از میان آرای نماینده شایسته آنان به درستی یا نادرستی اتهام‌های وارد بر نص‌گرایان پی ببریم و تصویری واقع‌بینانه از چارچوب فکری آنان به دست آوریم، اما رغبت برای طی این مسیر هنگامی افزوده می‌شود که با یک بررسی اجمالی در فهرست نگاشته‌های شیخ حرّ، تأکید بر نقش عقل در معارف دینی و اهمّیت آن در مباحث گوناگون را برجسته می‌یابیم. البته می‌دانیم که صرف اختصاص مباحثی به عقل و تأکید بر اهمّیت آن، روشنگر جایگاه آن نزد شیخ نیست، بلکه هنگامی می‌توانیم از نظام فکری وی درباره شیوه کشف معارف دینی آگاه شویم که رابطه هر یک از منابع به‌ویژه عقل و وحی و جایگاه آن در تقابل با دیگری نزد وی روشن شود. از این رو، در این نوشتار می‌کوشیم منزلت هر کدام از منابع معرفت دینی و رابطه آنها با یکدیگر را در گفتار شیخ بررسی و تحلیل کنیم.

شیخ حرّ عاملی به دلیل نوآوری در جمع‌آوری و باب‌بندی احادیث و تخصص در حوزه‌های مختلف فقهی، کلامی، رجالی، ادبیات و... صاحب اندیشه‌ای است که در عصر اخیر در قامت نویسنده آثار حدیثی بزرگ ظهور کرده است؛ آثاری که در زمان خود او و پس از آن، مبدأ فعالیت‌های جدید گردیده است. از آن جمله کتاب امل‌الآمل است که شرح حال‌نویسی را پس از گذشت چند دوره از رکود خارج کرد؛ به گونه‌ای که از آن پس بر این کتاب تعلیقه‌ها و شرح‌های بسیاری نوشته شد و دو جامع حدیثی وی یکی در باب فقه با عنوان وسائل الشیعه در کنار جوامع حدیثی متأخر بر قلّه قرار گرفت و منبع اصلی اجتهاد و فقهت گردید و دیگری در باب امامت با عنوان اثبات الهداة در مقام دفاع از این اصل اصیل مذهب امامیه که به کمک عقل و نقل ظاهر شد. تألیف دیگر او در رد تصوّف نیز، افزون بر ابطال انحراف‌های عقیدتی صوفیه، تبیین خداشناسی و توحید را عهده‌دار شد و اثر دیگر او، الفوائد الطوسیه محل تبیین احادیث و آیات اعتقادی، فقهی و شرح مباحث اصولی و ادبی گردید. این عالم نص‌گرا برای القای درک بهتر از روش معرفتی خویش، مباحثی تفصیلی درباره روش‌شناسی و معرفت‌شناسی در مقدمه مباحث کلامی و در متن آثارش ارائه کرده است. از این رو، به‌درستی می‌توان ادعا کرد که بررسی آرای معرفت‌شناختی شیخ حرّ به‌عنوان متکلمی نص‌گرا و شخصیتی صاحب اندیشه، می‌تواند راه را برای آشنایی بیشتر با اندیشه نص‌گرایان و دیدگاه آنان درباره منابع شناخت روشن کند و

قضاوت در مورد آنان را به واقعیت نزدیک‌تر سازد. در ادامه افزون بر بررسی دو منبع عقل و وحی، به تحلیل بیشتر فطرت به‌عنوان منبعی مستقل از آن دو که مورد تأکید شیخ حرّ نیز هست می‌پردازیم.

در آغاز، توضیح اصطلاح علم و معرفت که اساس بحث‌های معرفت‌شناسی است، در قاموس اصطلاحات شیخ حرّ ضروری به نظر می‌رسد. شیخ در راستای توضیح معنای علم و معرفت در اصطلاح‌شناسی دینی در یک تقسیم‌بندی کلی آگاهی‌های انسان را به اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌کند که در لسان روایت‌ها یکی همان معرفت و دیگری همان علم است. منظور معرفت، معارف بنیادین همچون شناخت خدا و شناخت پیامبر و امام است که در روایت‌ها به غیر اکتسابی بودن آنها تصریح شده است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۷۰). وی این دسته از آگاهی‌های انسان را «معارف اجمالی» نامیده است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴، ۷۵). در مقابل منظور از علم همان شناخت‌های اکتسابی است که معارف بنیادین و غیربنیادین دینی؛ چه جزئی مانند نهی از تکلم در قضا و قدر، و چه کلی همچون معاد و البته معارف اعتقادی، فقهی و اخلاقی را شامل می‌شود. او این نوع شناخت‌ها را «معارف تفصیلی» نامیده است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۷۵، ۷۸).

تفاوت معارف بنیادین در هر مورد به اضطراری یا اکتسابی بودن آنهاست. پس از این مقدمه، بحث را با بررسی سه منبع فطرت، عقل و وحی و گستره حجیت هر کدام پی می‌گیریم و در ادامه بحث رابطه آنها را که هدف نهایی این نوشتار است بیان می‌کنیم.

فطرت

بی‌شک گزاره‌های معرفتی عقل چه در مقام کشف معارف و چه در مقام ارزیابی گزاره‌های دیگر منابع باشد، بالجمله در زمره معارف اکتسابی قرار می‌گیرد. بنابراین، تمامی فعالیت‌های عقل و فرآورده‌های آن در حیطه معارف تفصیلی صورت می‌پذیرد و ارزیابی عقل از معارف اجمالی نیز در همین حیطه بروز می‌یابد، گرچه اصل معارف اجمالی اضطراری و غیر اکتسابی است. اکنون پرسش قابل طرح این است که کدام قوه از قوای انسان درک‌کننده معارف اجمالی است؟ شیخ به‌صراحت از این قوه با نام فطرت یاد نکرده و نام دیگری نیز بر آن ننهاده است، اما با بررسی شواهد موجود در کلام او درباره معرفت





غیر اکتسابی می‌توان اطمینان یافت که به وجود چنین منبعی قائل است. وی از سویی از معارف اجمالی با وصف فطری بودن یاد می‌کند: «أن المعرفة الاجمالية ضرورية موهبية فطرية لا كسبية» (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ۱۲۴) و از سوی دیگر برای فطرت معنای اصطلاحی دیگری غیر از آنچه دیگران گفته‌اند بیان نکرده است.

البته او ادله‌ای نیز بر غیر اکتسابی بودن معرفت به خداوند از زبان شهید ثانی آورده است که در ضمن آن ادله به وجود منبعی به نام فطرت برای درک معارف غیر اکتسابی (معارف اجمالی) تصریح شده است. وی پس از نقل این دلایل نیز نقد یا ردی بر این سخنان درباره مخالفت با نظر شهید ثانی درباره فطرت نیاورده است. بر این اساس، باید گفت وصف فطری بودن در نظر شیخ معنایی جز منع بودن برای درک معارف اجمالی ندارد. همچنین از عبارت یادشده روشن می‌شود که وصف‌های «اجمالی»، «اضطراری»، «فطری» و غیر اکتسابی همگی در نظر شیخ به یک معنا هستند و تفاوتی میان بین معرفت فطری و اضطراری نیست.

شیخ باب دوم از اثبات الهداة و باب پنجم از ابواب کلیات متعلق به اصول دین از الفصول المهمة را به همین امر اختصاص داده است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴؛ همو، ۱۳۷۶، ۱۲۴). او در این باب‌ها بجز آیه فطرت،^۱ آیاتی دلالت‌کننده بر هدایت موجودات، به‌ویژه انسان از سوی خداوند و نیز آیاتی را که بر اعتراف مشرکان به خالقیت خداوند متعال دلالت می‌کند، دلیل بر فطری بودن معرفت اجمالی می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۴) و سپس روایت‌های مربوط به آن را می‌آورد. بعضی از این روایت‌ها به فطری بودن معرفت تصریح دارد و برخی دیگر سرچشمه معرفت به خدا را شناسایی و تعریف خود خداوند معرفی می‌کنند و در برخی دیگر تصریح می‌شود که اگر فطرت توحیدی در عوالم پیشین به بندگان اعطا نمی‌شد، معرفت پروردگار در این دنیا ممکن نبود.^۲

اما مهم‌تر آن است که بدانیم منظور شیخ از معرفت اضطراری چیست؟ این پرسش ناشی از توهمی است که چه‌بسا از خلط مفهوم معرفت اضطراری در نظر اصحاب نخستین ائمه : با مفهوم بدیهی منطقی در بعضی نقل قول‌ها در آثار شیخ برای ما به وجود بیاید. از

۱. «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۳۰).

۲. در این زمینه، نک: حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۱۲، ۲۰، ۳۴، ۴۴ تا ۴۶ و ۵۳ تا ۵۵.

سوی دیگر، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های معرفت اضطراری در نظر امامیه، معمولاً مواردی است که بدون مجموع آنها تصویر درستی از معرفت اضطراری به دست نمی‌آید؛ ویژگی‌هایی که مفهوم بدیهی خالی از آنهاست، اما شیخ حرّ به بعضی از این مؤلفه‌ها تصریح نمی‌کند یا چیش آنها در آثار وی به گونه‌ای نیست که به آسانی بتوان آن را استنباط کرد و از همین رو، شاید تساوی آن با مفهوم بدیهی از منظر وی را توهم. غیر اختیاری و غیر اکتسابی بودن، عرضه معرفت به انسان‌ها در عوالم پیشین، عدم تکلیف بندگان به این نوع معرفت در این دنیا و بی‌واسطه بودن معرفت، مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت اضطراری در نظر متکلمان امامیه است که در آیات و روایت‌ها منعکس شده است (منتظری، ۱۳۹۰: ۵۸). برای تبیین بیشتر مسئله و روشن شدن مؤلفه‌های این نوع شناخت در دیدگاه شیخ، باید پذیرش یا عدم پذیرش هر یک از ویژگی‌های یادشده را در آرای او بررسی کنیم:

الف) اختیاری و اکتسابی نبودن

تصریح‌ها و اشاره‌های شیخ حرّ عاملی در این مورد بسیار است. ایشان در عنوان باب‌های مربوط به معارف اجمالی و همچنین در مباحث خلال مباحث معرفت‌شناختی بارها به غیر اختیاری و غیر اکتسابی بودن معارف اجمالی تصریح کرده و دلیل آن را، وجدان، آیات و روایت‌ها دانسته است. یکی از مواردی که وی در آن به همه ادله در این زمینه اشاره کرده، بحث مراتب معرفت خدا از منظر عارفان است. او برای ردّ اولین مرتبه که شناخت تقلیدی و نظری و شناخت از روی تعریف ذهنی خداوند است، عدم اختلاف عاقلان در قبول اجمالی خالقی واحد را دال بر بدیهی و اکتسابی نبودن معرفت خدا می‌داند و شواهدی بر این مدعا می‌آورد:

۱. اگر در میان جمعی، کودکی باشد که به پیش روی خود آنگاه نباشد و برای مثال، غذایی جلوی او بگذارند، وی با مشاهده غذا، با توجه به معرفت فطری اش حکم می‌کند که این مأكول را کسی اینجا قرار داده است، نه اینکه بدون علّت حاضر شده باشد و هنگامی که آن را از پیش روی وی بردارند، باز حکم می‌کند که به یقین فاعلی آن را برداشته است.

۲. کسانی که معرفت را اکتسابی می‌دانند، اگر بدانند مکلفی پس از بلوغش مرتد شده است، به قتل وی حکم می‌کنند، در حالی که عقل حکم می‌کند نخست باید به وی فرصت





اكتساب معرفت داد شود و سپس به فساد عقیده و ارتداد وی حکم کرد. از اینجا روشن می‌شود که همه انسان‌ها به ایمان فطری و کفایت آن برای اجرای احکام اعتراف دارند.

۳. اگر ایمان به خدا اکتسابی بود و انسان خود به چنین امر مهمی دست می‌یافت، نباید تاریخ دست‌یابی به این امر خطیر را فراموش کند. حتی عارفان به خدا نیز که اهمیت فوق العاده‌ای برای چنین معرفتی قائل‌اند، تاریخ اکتساب معرفت را به خاطر نمی‌آورند؛ درست مانند اینکه کسی پادشاه بزرگی را به زحمت و همت زیاد بشناسد یا ملاقات نماید، ولی زمان آشنایی را فراموش کند.

۴. استقرا حاکی از آن است که هیچ‌یک از عاقلان و حتی اطفال ممیز نمی‌پذیرند که خود خالق خویش باشد یا از عدم به وجود آمده باشد یا وجود او ازلی باشد، بلکه شک ندارد خالقی واحد دارد و به‌اجمال می‌داند که مؤثری در میان هست. وی آیه شریفه «وَلَكَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ» (زخرف: ۹) و دو آیه دیگر را به‌عنوان مؤید این مطالب آورده است (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۰۷).

ب) اعطای معرفت در عوالم پیشین

بر این اساس، معرفت به توحید یا نبوت و امامت‌شناسی، در موقفی خاص و در شرایط خاصی به انسان‌ها عرضه شده و در عالمی پیش از این عالم محقق شده است که از آن به عالم ذر تعبیر می‌شود.^۱ روایت‌های زیادی در این مورد وجود دارد و شیخ حرّ نیز بسیاری از آنها را نقل کرده است. او باب صد و ششم از ابواب کلیات متعلق به اصول دین در الفصول المهمه را به این امر اختصاص داده است (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۰) و در ادامه روایت‌هایی را ذیل این عنوان می‌آورد؛ از جمله روایتی از امام باقر ۷ که در آن، ضمن بیان کیفیت خلق و ایجاد بندگان، به اعطای معرفت به آنها در آن موقف و عرضه نبوت و ولایت ائمه اشاره کرده و با تمسک به قرآن، دلیل نپذیرفتن ولایت را به عالم پیشین مستند می‌داند (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۲).

البته آوردن روایت‌های دال بر اعطای معرفت در عالم پیشین به همین مقدار بسنده نمی‌شود، بلکه شیخ به مناسبت‌های گوناگون روایت‌های مربوط به آن را در کتاب‌های

۱. شیخ تصریح دارد که خدای متعال همه بندگان را در عالم ذرّ به اقرار به توحید و امثال آن مکلف کرده است (حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۰).

خود ذکر می‌کند. او در نهایت با ادعای تواتر روایت‌ها در این زمینه، سخن سید مرتضی درباره عدم امکان عقلی^۱ اعطای معرفت و تکلیف در آن عالم را باطل می‌شمارد (حز عاملی، ۱۳۷۶: ۴۲۵).

ج. عدم تکلیف بندگان به معرفت

این ویژگی از لوازم غیر اکتسابی بودن معرفت است، زیرا معنا ندارد بندگان در اکتساب معرفتی دخیل نباشند و در عین حال به تحصیل آن مکلف باشند. شیخ روایت‌های متعددی را در باب دوم (معرفت اضطراری) آورده است که دسته‌ای از این روایت‌ها به طور عام هرگونه تکلیفی را که بر معرفت قبلی متوقف باشد از بندگان نفی می‌کنند؛ همچون روایت هشتم از زکریا بن یحیی از امام صادق ۷ که فرمود: «آنچه را که خداوند علم بدان را از بندگان پنهان داشته است، مورد تکلیف آنان نیست» (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۶۶) و روایت نهم از عبدالاعلی که می‌گوید: «از امام صادق ۷ پرسیدم: کسی که چیزی را نشناسد تکلیفی بر اوست؟ فرمود: نه» (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۶۶).

ظاهر این روایت‌ها تنها بر نفی تکلیف به طور عام دلالت دارد، اما ذکر آنها ذیل باب معرفت اضطراری نشانه قول به نفی تکلیف در معرفت اضطراری است. همچنین وی با نقل کلامی از محمد امین استرآبادی درباره عدم تکلیف بندگان به معرفت و تصریح به اینکه تعریف و بیان باید از جانب خداوند باشد، پذیرش تعریف از سوی آنان را بعد از بیان واجب می‌داند (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۷۵)؛ چنانچه پیش از آن روایت‌هایی با همین مضمون نیز نقل کرده است.

د) معرفت عینی و بی‌واسطه

یکی دیگر از ویژگی‌های بیان شده برای معرفت اضطراری در روایت‌ها، رؤیت بی‌واسطه است که از آن به معاینه تعبیر شده است. بر اساس این روایت‌ها، انسان در عالم ذر خدای خویش را به طور عینی و حتی بدون واسطه حواس ظاهری درک کرده و به آن اقرار کرده است.

۱. سید مرتضی هم به نوع استظهار معرفت پیشینی برای همه خلایق از آیه میثاق اشکال کرده و هم بر امکان معرفت پیشینی اشکال عقلی گرفته است (نک: سید مرتضی ۱۹۹۸: ۲۸ - ۳۰).





این روایت‌ها در آثار شیخ اگرچه در میان ابواب مربوط به معرفت اضطراری جای گرفته، اما وی در توضیح معرفت اضطراری، درک از خالق در عوالم پیشین را عینی و بی‌واسطه نمی‌داند. این بدان معناست که شیخ حرّ معرفت عینی و بی‌واسطه به خدا را جزو ویژگی‌های معرفت اجمالی به شمار نیاورده است. وی به‌هنگام بیان فطری بودن شناخت خدا پس از نقل شواهد یادشده در رد معرفت اکتسابی، اعتراف به الوهیت را امری عام و اجمالی در میان همه انسان‌ها حتی مشرکان دانسته و تفاوت میان آنها را در تعیین مصداق آن بیان می‌کند. او به اکتسابی بودن وحدت در الوهیت نیز تصریح می‌کند و این نوع معرفت را جزو معارف تفصیلی می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۷۶؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۰۷). تصریح به معرفت اجمالی به خداوند و اکتسابی بودن وحدت در الوهیت، در تضاد آشکار با معرفت عینی به پروردگار است و با آن قابل جمع نیست. لازمه این سخن، غیابی بودن معرفت خداست که آن‌هم با ویژگی مهم معرفت اضطراری مبنی بر شهود شخصی آن ناسازگار است، چنان‌که یکی از تفاوت‌های اصلی آن با معرفت عقلی به خدا شهودی بودن آن است؛ این در حالی است که اصحاب نخستین ائمه: معرفت به خدا را عینی، شخصی و در کمال وضوح می‌دانستند و یکی از ویژگی‌های اصلی شناخت در نظر آنان همین ویژگی بوده است (منتظری، ۱۳۹۰: ۱۹۷).

در مجموع می‌توان گفت عقیده شیخ در باب معرفت اضطراری، عقیده‌ای شبیه‌انگاره معرفت اضطراری در میان اصحاب نخستین ائمه: در کوفه است، اما اینکه با وجود دلالت ظاهر روایت‌ها بر بی‌واسطه بودن معرفت، چرا او به عینی بودن آن تصریح نکرده، بلکه آن را امری کلی در نظر گرفته است، شاید به روش او در استنباط از متون برگردد و این احتمال مطرح است که وی قرائن را برای برداشت چنین ویژگی از روایت‌ها کافی نمی‌دانسته است.

گفتنی است نقش عقل در اینجا و ارتباط آن با معارف فطری را نمی‌توان نادیده گرفت. قبل از هر چیز باید بدانیم که نه عقل قابلیت آن را دارد که معرفتی با ویژگی‌های شناخت فطری عرضه کند و نه فطرت می‌تواند دلیل عقلی بر معرفت اجمالی بیاورد. بنابراین منظور از ارتباط این دو، اشتراک آنها و در فهم گونه‌ای از معارف همچون توحید است؛ فهمی که هر کدام از عقل و فطرت از زاویه خاص خود بدان می‌نگرد و از مسیر ویژه خویش به آن می‌رسد. در این صورت، شیخ حرّ راه شناخت توحید را افزون بر فطرت برای عقل نیز باز می‌بیند، با این تفاوت که شناخت عقلانی توحید، نبوت و امامت، شناختی اکتسابی و حاصل

تلاش عقل است، به خلاف شناخت فطری. بنابراین معارف اجمالی با ملاک عقلانی و مورد ارزیابی عقل قرار می‌گیرند و از این جهت می‌توان گفت مؤدای همه معارف دینی (چه اجمالی و چه تفصیلی) باید به تأیید عقل برسد. تفصیل این سخن و تبیین نتایج مهم آن در روش‌های کلامی در ادامه خواهد آمد.

۲. عقل

جای‌گیری ابواب احادیث مربوط به عقل و حجیت آن در آغاز نگاه‌شده‌های شیخ حرّ عاملی بیانگر اهمیت عقل نزد وی است. او در مقدمه بسیاری از آثارش یک یا چند باب را به عقل اختصاص داده و در این ابواب احادیثی در مورد اهمیت عقل آورده است. از جمله این احادیث حدیث «خلق و استطاق عقل» است که شیخ با آوردن آن در این باب‌ها از طرق مختلف و با اختلاف در تعبیرها، به شهرت این روایت تصریح می‌کند و با پاسخ‌گویی به برخی شبهه‌ها در مورد آن، لوازم آن مانند حجیت عقل، تکلیف عقل، نوع ادراک عقل، ملاک بودن عقل برای تکلیف و... را محتمل می‌شمارد و برخی را در خلال مباحث دیگر اثبات می‌کند.

الف) معنای عقل

شیخ به سه معنا برای عقل از منظر روایت‌ها اشاره کرده است:

۱. قوه ادراک خیر و شرّ و تمییز میان این دو، و شناخت اسباب و علل امور و مانند آن؛
۲. ملکه‌ای که به خیر و جلب منافع و دفع مضار فرا می‌خواند؛
۳. تعقلی که به علم منتج می‌شود و مقابل ظنّ و جهل است، نه مقابل جنون (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۸؛ همو، ۱۴۰۳: ۳۵۲، ۴۲۶).

او معنای اول را مناط و ملاک تکلیف‌بندگان می‌داند؛ به این بیان که انسانی به تکالیف شرعی و دینی مکلف است که بتواند خوب و بد را از یکدیگر تشخیص دهد و درک درستی از واقعیت‌های زندگی انسان‌ها داشته باشد. او عقل در مباحث معرفت‌شناسی را به دو معنای اخیر می‌داند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۸).

در مورد معنای سوم باید گفت که منظور از عقل همان علم مقابل ظنّ است. در این





صورت، عقل به معنای تفکر و تعقل مقابل دو معنا قرار می‌گیرد که در روایت‌ها تنها یکی از آن دو به کار رفته و به آن اطلاق عقل شده است. یکی از آن دو، عقل مقابل ظنّ، گمان و وهم است و شیخ از آن جهت که در روایت‌ها گاهی ظنّ و شک، مصداق جهل دانسته شده است، معنای سوم عقل در روایت‌ها را همین معنا می‌داند. معنای دیگر، عقلی است که شامل ظنّ هم می‌شود که معنایی عرفی است و مقابل جنون قرار می‌گیرد، از این جهت که عرف عاقل را مقابل مجنون می‌داند و تصمیم‌های عادی مردم را کار عقل می‌انگارد، گرچه بر اساس ظنّ باشد؛ در مقابل دیوانگان که حتی قدرت تعقل ظنی هم ندارند و این معنایی اعم از فرض پیشین است (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۲).

گذشته از معانی یادشده، شیخ برای عقل مراتبی نیز قائل است. او تعلق تکلیف را به مراتب پایین عقل مربوط می‌داند که همه انسان‌ها چه مؤمن و چه کافر از آن برخوردارند. او بر اساس حدیث قرب نوافل مراتب بالای عقل را تفضّل خداوند به بعضی انسان‌ها می‌داند که یا به خاطر عمل صالح به آنها عطا شده است و یا بر اساس عمل به درجه‌ای از عقل اعطایی آن را افزایش می‌دهد و یا اینکه از روی تفضّل آن را به بنده‌اش عطا می‌کند (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۱).

ب) حجیت عقل

حجیت عقل نزد شیخ امری قطعی است. نخستین باب در کتاب اثبات الهداة و باب سوم از ابواب کلیات متعلق به اصول در الفصول المهمة به بحث حجیت عقل اختصاص یافته است. شیخ رجوع به عقل برای اثبات حجیت نقل را واجب می‌داند و این سخن را امری بدیهی می‌داند که ملتزم نبودن به عقل مستلزم اشکال دور است. این افزون بر ابوابی است که وی به طور کلی به روایت‌های مربوط به حجیت عقل پرداخته است. بنابراین، عقل در نظر شیخ حجیت اجمالی دارد؛ به گونه‌ای که شاید کسی را نتوان یافت که حجیت را از عقل به کلی نفی کند، اما آنچه اهمیت دارد و باعث روشن شدن منطق عملی افراد در مواجهه با منابع می‌شود، کارکرد هر کدام از منابع و میزان پذیرش آن در نظر آنهاست. کارکرد اصلی عقل در آثار شیخ حز عاملی کشف معارف است و دیدگاه او درباره آن باید روشن شود.

ج) کشف معارف

از میان دو گونه معرفت اجمالی و تفصیلی نوع اول غیر اکتسابی و از دسترس عقل خارج است و تنها از سوی خداوند اعطا می‌شود. بنابراین، بحث از کشف آن به کمک عقل منتفی است، اما در مورد نقش عقل در کشف معارف تفصیلی، شیخ درک آن را در درجه اول کار عقل نمی‌داند، بلکه سخن او این است که برای دریافت معارف تفصیلی باید سراغ ادله نقلی رفت (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۷۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۴). از منظر شیخ ادله عقلی دو گونه‌اند:

۱. ادله‌ای که مقدمات آن کاملاً یقینی است و باعث حصول قطع می‌شود؛

۲. ادله‌ای که مقدمات آن یقینی نیست و نتیجه آن هم یقینی نخواهد بود.

او برای دسته دوم هیچ جایگاهی در اعتقادات قائل نیست و استفاده از این ادله را جایز نمی‌داند (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۸۵؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۷) و بخش عمده ادله متکلمان عقل‌گرا در اعتقادات را مصداق این دسته می‌داند (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۸۷)، اما دسته اول از ادله را در اعتقادات حجت می‌داند، ولی از سوی دیگر قائل است که هر آنچه عقل در باب اعتقادات کشف کند، وحی نیز آن را بیان کرده است و با وجود کتاب و سنت ما از این ادله بی‌نیاز هستیم، بلکه اینها مؤید نقل هستند (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۴۲۶).

طبق این سخن، علم و یقین از نظر شیخ حجیت ذاتی دارند، ولی بر خلاف انتظار، ملاک شیخ در مقام صدق ظنی یا قطعی بودن دلیل عقلی، افاده قطع و ظن نیست، بلکه از نظر وی دلیل ظنی آن است که مؤدای آن در کتاب و سنت یافت نشود. در مقابل، دلیل قطعی آن است که کتاب و سنت آن را بیان کرده باشند. به عبارت دیگر، گرچه وی حجیت یقین را ذاتی می‌انگارد، مصداق‌های خارجی آن را تنها دلایلی می‌داند که نقل بیانگر آن باشد. دلیل بر این برداشت آن است که وی از سویی به حجیت علم و یقین تصریح می‌کند و عقل در روایت‌ها را به همین معنا می‌داند و از سوی دیگر، ادله‌ای را که عقل گرایان بر اثبات مطلوبشان در اعتقادات اقامه کرده‌اند، ظنی و غیر معتبر می‌خواند (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۴؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۲؛ همو، ۱۴۰۳: ۴۲۶، ۴۲۷، ۵۴۸، ۵۵۱؛ همو، ۱۴۲۵: ۸۳، ۸۴، ۸۷). او در جای دیگر می‌گوید:

هنگامی که حجیت عقل در احادیث تنها به ادله قطعی عقلی مربوط باشد، [باز هم] فایده‌ای بر آن مترتب نخواهد بود، زیرا این قسم [از ادله عقلی] در احکام شرعی راهی





ندارد و در غیر احکام شرعی نیز گرچه حجیت دارد، ولی دلیل نقلی متواتر قطعی نیز همان را افاده می‌کند و استقرا شاهد بر این سخن است (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۱).

همچنین بررسی کارنامه شیخ در مقام عمل، نتیجه متعادل‌تری را نشان می‌دهد، زیرا او در بسیاری از مباحث کلامی با عقل‌گرایان همراهی کرده، روش و دلایل آنان را در اثبات مطلوب به صراحت یا به نحو التزام به کار گرفته است. شیخ حز در باب عصمت معصوم از خطا و فراموشی، ادله عقلی در کنار استدلال نقلی نشانده و در مجموع با آوردن توالی فاسد برای قول به خطا و نسیان، نزدیک به چهل دلیل عقلی را در این زمینه بیان کرده است (حز عاملی، ۱۳۸۸: ۱۰۹-۱۲۲). همین روش وی را می‌توان به هنگام رد قول به حلول و اتحاد و وحدت وجود مشاهده کرد، در حالی که ادله بیان شده همان است که در کتاب‌های کلام فلسفی یافت می‌شود و روشن است که بعضی از این ادله در مفهوم فلسفی واجب الوجود و رابطه آن با ممکن ریشه دارد (حز عاملی، ۱۳۹۰: ۸۰-۸۳).

تمسک وی به ادله عقلی موارد بسیاری را شامل می‌شود، اما جمع میان گفته‌های وی در تضعیف موضع عقل‌گرایان و در عین حال تمسک به روش آنان، ما را به این نتیجه می‌رساند که منظور وی از مخالفت با ادله عقلی، تنها به هنگام تعارض آن با نصوص و دلایل نقلی است و در غیر تعارض، نه تنها با آن مخالف نیست، بلکه از آن بهره می‌گیرد. ضمن اینکه گفتیم وی دلیل عقلی قطعی را دارای حجیت ذاتی می‌داند و بنابراین، در مقام تعارض عقل و نقل و در پاسخ به این پرسش که اگر دلیل عقلی قطعی با روایت‌های متواتر مخالفت صریح داشت، چه باید کرد؟ باید گفت شیخ هرگز عقل قطعی را مقابل نقل قطعی نمی‌داند، چون هر دو از نظر او حجت هستند و اگر کسی تقابل این دو را ادعا کند، دلیل عقلی او را ظنی و غیر معتبر می‌داند. از این‌رو، مخالفت او به‌عنوان نماینده نص‌گرایی در مخالفت با عقل و صراحت در مطرح کردن آن، مخالفت بر سر مصداق است.

البته مقدم‌داشتن دلیل نقلی بر عقل به‌هنگام تعارض، بدان معنا نیست که شیخ بر ظاهر روایت‌ها جمود دارد، به نحوی که آن را تأویل‌ناپذیر بداند، بلکه او نظام معرفتی جامعی دارد که گرچه انسجام آن بر اساس روایت‌هاست، اما توجیه معقولی دارد و چینش روایت‌ها بر اساس آن عقلانیت صورت می‌پذیرد. از این‌رو، در مواردی که ظواهر دسته‌ای

از روایت‌ها را با آن نظام همخوان نداند، از ظاهر آنها دست کشیده و آنها را تأویل می‌برد. این نوع برخورد با روایت‌ها در آثار شیخ مصادیق زیادی دارد.^۱

د) حجت نهایی

از دیدگاه شیخ، عقل در درجه اول کاشف حجیت نقل است؛ به گونه‌ای که اثبات آن بدون عقل امکان‌پذیر نیست، زیرا مستلزم دور است. او این امر را از واضح‌ترین بدیهیات می‌شناسد و استدلال بر آن را تنها مفید تنبیه می‌داند (حزّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۱). نیز در جای دیگر پس از آنکه روایت‌هایی را در تأیید این سخن می‌آورد، بی‌درنگ یادآور می‌شود که تمسک به روایت‌ها نمی‌تواند دلیل واقعی بر این مطلب باشد، بلکه نقش روایت‌ها در اینجا تنها برای تأیید این سخن است (حزّ عاملی، ۱۳۷۶: ۱۲۱).^۲

لازمه این بیان آن است که حجیت نقل به عقل برگردد و این بدان معناست که عقل در قبال نقل حجیت نهایی است؛ یعنی برای اینکه بتوانیم از کتاب و سنت به عنوان منبع مستند معارف استفاده کنیم، باید عقل حجیت آن پیش‌تر را ثابت کرده باشد.

البته حجیت نهایی عقل تنها در قبال نقل مصادق نمی‌یابد، بلکه به باور شیخ حزّ عاملی مصادق‌های معارف اجمالی آن‌گاه که در مشهد عقل حاضر می‌شوند، باید به بدیهی عقلی ختم شوند. به عبارت بهتر، شیخ گرچه معارف اجمالی را موهبی و ضروری می‌داند، ولی این سخن بدین معنا نیست که درستی آموزه‌های فطری از حوزه داوری عقل بیرون است، بلکه در دیدگاه او همان‌گونه که فطرت در شناخت خدا، پیامبر و امام دخیل است، عقل نیز

۱. به عنوان دو نمونه جدّی می‌توان به اخباری که بر عدم تواتر قرآن دلالت دارد و از ظاهر آنها نقص کتاب موجود نسبت به کتاب مُنَزَّل برداشت می‌شود و اخباری که بر سهو النبی ۹ در عبادت دلالت دارد اشاره کرد. شیخ حزّ عاملی نقص در قرآن موجود را نمی‌پذیرد و از تواتر متصل قرآن موجود به زمان پیامبر اکرم ۹ دفاع کرده است. همچنین نسیان و فراموشی پیامبر ۹ در عبادت را که در تضاد با مراتبی از عصمت است رد می‌کند و اخباری را که از ظواهر آن چنین اموری برداشت می‌شود به تأویل برده یا تضعیف کرده است. اگرچه در هر دو مورد برخی عالمان امامیه این ظواهر را اخذ کرده و آنها را نقل کرده‌اند. اهمیت این دو نزد شیخ تا اندازه‌ای است که دو اثر مستقل در همین رابطه و برای رفع شبهات مربوط به آن به رشته تحریر در آورده است: یکی تواتر القرآن و دیگری التنبیه بالمعلوم. آنچه در اینجا مورد استشهاد ما قرار گرفته، تأویل و تضعیف اخبار معارض با اعتقاد شیخ است که تنها بخشی از مباحث این کتاب‌ها را شامل می‌شود (نک: حزّ عاملی، ۱۴۲۶: ۱۱۷ به بعد؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۳، ۱۴۱، ۱۵۵).

۲. او در جای دیگری می‌گوید: «ولا شك ان الاستدلال على حجة الدليل السمعي بالدليل السمعي دوري» (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۵۱).





دخالت دارد و تا عقل اصل وجود خالق، پیامبر و امام را اثبات نکند، شناخت فطری آنان پایه عمل به دین قرار نخواهد گرفت، گرچه شناخت فطری غیر از شناخت عقلی است و با آن تفاوت ماهوی دارد. شیخ در این زمینه می‌نویسد:

آنچه حجیت دلیل سمعی (نقل) بر آن وابسته است، اکتسابی نیست و اکتسابی نبودن معارف اجمالی با احادیثی که بر توقف حجیت نقل بر عقل دلالت می‌کند منافات ندارد، چون عمل به دلیل بدیهی واجب است (حرّ عاملی، ۱۴۲۵: ۶۳).

وابستگی حجیت نقل بر عقل در این سخن، معنایی غیر از لزوم اثبات عقلی توحید، نبوت و امامت برای اثبات حجیت نقل ندارد. افزون بر این، پیش‌تر نیز گذشت که شیخ اثبات نقل با نقل را دور باطل می‌داند. لازمه این سخن نیز آن است که برای اثبات نقل به استدلال عقلی بر توحید، نبوت و امامت نیاز داریم، از این‌رو، از عبارت یادشده این‌گونه برداشت می‌شود که شناخت خدا، پیامبر و امام دو جنبه دارد: یکی شناخت فطری که شناختی غیر اکتسابی است که اگر نباشد معرفت حقیقی و شهودی حاصل نشده است و دیگری شناخت عقلی که برای اثبات حجیت نقل به آن نیازمندیم که اگر نباشد، محتوای نقل که شامل گزاره‌های نظری است به بدیهی نمی‌انجامد و حجیت نمی‌یابد. به باور شیخ عمل به دلیل عقلی قطعی در هر صورت واجب است و منظور وی از وجوب عمل به دلیل بدیهی، حجیت ذاتی قطع است؛ چنان‌که در ادامه همین سخن بدان تصریح دارد.

بنابراین، به جرئت می‌توان گفت که از دیدگاه شیخ روی دیگر معرفت فطری خداوند، شناخت عقلی اوست که زمینه پذیرش حجیت نقل را فراهم می‌کند و او هر دو را با هم جمع کرده است. بر این اساس، وی درستی آموزه‌های فطری را از حوزه داوری عقل بیرون نمی‌داند و این بدان معناست که عقل حجت نهایی در قبال معارف است.

۳. وحی

به باور شیخ حرّ عاملی منبع وحی - که کتاب و سنت بیانگر آن است - بیان‌کننده معارف اکتسابی دین است. به باور او، سخن از اهمیت معرفت وحیانی در حقیقت، سخن از گستره حجیت وحی و ارزش معرفتی آن در عقیده اوست. از نظر شیخ بیشتر معارف مورد نیاز انسان در دینداری، از طریق وحی به او رسیده است. گرچه عقل نیز بخشی از آن را باز گفته

و بدان اشاره کرده است. اعتماد بر این مطلب تا جایی است که وی اصل در کسب معارف تفصیلی را رجوع به کتاب و سنت می‌داند. بنابراین، گستره حجیت وحی تقریباً به اندازه گستردگی دین و هم‌ارز آن می‌باشد (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۷۸؛ همو، ۱۳۷۶: ۱۲۴).

به لحاظ ارزش، بالاترین رتبه معرفتی نیز به معارف وحیانی اختصاص دارد. از نظر او بسیاری از مباحث کلامی به واسطه نقل متواتر ثابت شده‌اند و تواتر همواره یقین در پی دارد. ضمن اینکه در مقام مقایسه، تواتر را حتی از ادله عقلی یقینی نیز دارای اعتبار بیشتری می‌داند. وی نصوص دلالت‌کننده بر امامت ائمه : را از آن جهت که بیشترین روایت‌ها را در میان مسائل اعتقادی به خود اختصاص داده و بیشتر از حد تواتر رسیده است، قوی‌ترین، معتبرترین و واضح‌ترین دلیل در میان دلایل اعتقادی حتی نسبت به توحید و نبوت می‌داند و این بیانگر آن است که دلیلی محکم‌تر از نقل متواتر نزد شیخ وجود ندارد (حز عاملی، ۱۴۲۵: ۳۲). در مجموع باید گفت منع وحی که نقل بیانگر آن است. هم از جهت کمی و حجم ارائه معارف و هم از جهت ارزش شناخت، از دیگر منابع متمایز است و به همین دلیل، وی به هنگام تعارض، نقل قطعی را بر عقل مقدم می‌دارد.

نتیجه‌گیری

شیخ حُرّ عاملی یکی از دانشمندان امامیه است که افزون بر فقه و حدیث در دانش کلام اسلامی نیز صاحب نظر است. وی فطرت، عقل و وحی را به‌عنوان سه منبع عمده در علوم اسلامی به‌ویژه کلام معرفی کرده و برای هر کدام نقش ویژه‌ای قائل است. فطرت، نخستین منبع برای شناخت و به‌نوعی پایه معرفت‌های دیگر انسان است. مؤدای معرفت فطری، شناخت خدا، پیامبر و امام است که شناختی اجمالی و غیر اکتسابی است. اصل چنین معرفتی را انسان در عالم پیشین دریافت کرده و در این دنیا نیز به آن تکلیف نشده است. البته بدون این نوع معرفت، شناخت حقیقی به خدا حاصل نمی‌شود. شیخ معرفت فطری به خداوند را بی‌واسطه و عینی نمی‌داند.

عقل، در ساحت‌های گوناگون کارکردهای مختلف دارد. از سویی عهده‌دار اثبات اصل حجیت نقل است، به‌گونه‌ای که بدون آن حجتی بر عمل به معارف دینی یافت نخواهد شد. از سوی دیگر، نقشی درون‌دینی نیز دارد؛ یعنی می‌تواند ارائه‌کننده معارف



دینی باشد، گرچه به اندازه نقل نقش پررنگی در این زمینه ندارد. همچنین می‌تواند از گزاره‌های دینی در برابر شبهات دفاع کرده، توجیه عقلانی چارچوب دین را نشان دهد و از همه مهم‌تر داوری نهایی معارف دینی را عهده‌دار شود.

وحی نیز به‌عنوان اصلی‌ترین منبع برای شناخت دین در میان منابع به لحاظ محتوا و کمیّت، در مرتبه نخست قرار دارد. تقریباً تمامی نیازهای بشر در حیطه دین از طریق قرآن و سنت اهل بیت : در اختیار انسان‌ها نهاده شده است و معارف اصلی دین از طریق نصوص متواتر نقل شده‌اند و جای هیچ‌شکی در آنها نیست و اساساً دلیلی محکم‌تر از تواتر وجود ندارد.



کتابنامه

۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق.)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج ۱، بیروت: انتشارات اعلمی.
۲. _____ (۱۳۷۶)، الفصول المهمة فی أصول الأئمة، ج ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا ۷.
۳. _____ (۱۴۰۳ق.)، الفوائد الطوسية، قم: چاپخانه علمیه.
۴. _____ (۱۴۰۹ق.)، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، ج ۱۵، قم: مؤسسه آل البيت .:
۵. _____ (۱۳۸۸)، التنبیه بالمعلوم، تحقیق: محمود بدری، چاپ دوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۶. _____ (۱۳۹۰)، الرسالة الاثني عشرية فی الرد علی الصوفیة، تصحیح: عباس جلالی، قم: مؤسسه انصاریان.
۷. _____ (۱۴۲۶ق.)، تواتر القرآن، تصحیح: سید محمدهادی گرامی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۸. سید مرتضی (۱۹۹۸ م.)، امالی، قاهرة: دار الفكر العربی.
۹. قیصری، احسان (۱۳۷۷)، «اخباریان»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. منتظری، محمد (۱۳۹۰)، بررسی تطبیقی مسئله علم و معرفت در مدرسه کوفه و بغداد (پایان نامه)، قم: دانشگاه قرآن و حدیث.



on the basis of the data of which source? And (3) resolving the discrepancies and apparent contradictions between the data provided by difference sources. Al-Shaykh Ḥurr al-Āmilī was in particular concerned with the latter problem. He took fiṭrat (innate capacities), reason and divine revelation (waḥy) to be sources of knowledge, and gave a detailed answer to the above questions.

Keywords: Sources of Knowledge, Epistemology, Textualism, Rationalism, Al-Shaykh Hurr al-'Amili, Akhbaris.



those of the Imamiyya School of philosophical Kalam, and I will then explain various influences of Ibn Sina's philosophical tradition on these issues in the middle period of Imamiyya Kalam. Some important aspects of this fundamental change include: semantic developments of some epistemological terms, new categorizations for knowledge, the introduction of some epistemological principles, accounts of how human beings achieve knowledge, and new problems for epistemology.

Keywords: Imamiyya Kalam, Ibn Sina, Epistemology, School of Baghdad, Philosophical Kalam, 'Allāma Ḥillī.

The Encounter of Imamiyya Scholars of Kalam with Philosophy in the 7th Century

Alinaqi Khodayari

Assistant Professor of Jami'a al-Mustafa al-'Alamiyya

Akbar Aghvam Karbassi

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy

akbarkarbassi@gmail.com

6



۶

Vol. 20, No. 77, Spring, 2015

Imamiyya scholars of Kalam in the 7th century A.H. did not exhibit the same reaction to philosophy. The encounters of two prominent Imamiyya scholars of Kalam with philosophy are worthy of consideration. Ibn Maytham al-Baḥrānī exhibited tendencies towards philosophy, on the one hand, by providing combinations of philosophical and kalami doctrines, applying philosophical principles and doctrines in order to show views in Kalam, applying philosophical notions to the issues of Kalam, and even preferring philosophical views in some cases. On the other hand, he shows his attachment to Kalam by opposing some philosophical doctrines. However, al-Muhaqqiq al-Ḥillī showed his attachment to the common Imamiyya tradition of Kalam and opposition to philosophy by refusing to use philosophical vocabulary, ignoring the philosophical worldview, and criticizing some philosophical doctrines.

Keywords: Philosophy, Kalam, Positive Attitude, Negative Attitude, Ibn Maytham al-Bahrani, Al-Muhaqqiq al-Hilli, The 7th Century.

Sources of Knowledge according to al-Shaykh Hurr al-'Amili

Mohsen Golshahi

MA of Hadith Sciences, Quran and Hadith University

golshahi110@gmail.com

Al-Shaykh Ḥurr al-'Āmilī was an Akhbari scholar who made helpful contributions concerning epistemology and the sources of knowledge in his work. The problem of sources of knowledge, as it is related to problems of Kalam, includes three issues: (1) the scope of each source of knowledge and their capacity for religious knowledge, (2) their relations and interactions with one another: which source can yield information

official reading of Shiism. After al-Shaykh al-Ṭūsī's death in 460 A.H. (1067), many of his and Sayyid al-Murtaḍā's students immigrated to Rey and paved the ground for a new school of Kalam. Scholars of Kalam in Rey can be classified in three generations, with the third generation having obviously different views from those of the School of Baghdad. The emphasis on the issue of Imamate, just like the School of Baghdad, and its intellectual interactions with later Mu'tazili scholars are characteristics of this school of Kalam.

Keywords: Shiism, Kalam, Rey's School of Kalam, School of Baghdad, Muntajab al-Din.

Nawbakhti; an Intellectual, Innovative Scholar of Kalam

Sa'ideh Sadat Nabavi

PhD Student of Philosophy of Religion, Qom University

s.nabavi2014@gmail.com

Abū Ishāq Ibrāhīm b. Nawbakht was a philosopher and a scholar of Kalam whose life history is subject to much controversy. In this paper, I will draw upon various pieces of evidence to show that Nawbakhti was a scholar contemporary with Sayyid al-Murtaḍā and Abu al-Ḥusayn al-Baṣrī. Moreover, I seek to scrutinize his influences on issues of Kalam, especially among later scholars, as well as his importance and his scholarly and historical place, through a comparison of his views with those of Sayyid al-Murtaḍā (an early scholar of Kalam) and 'Allāma al-Ḥillī (a later scholar of Kalam).

Keywords: Nawbakhti, Al-Yāqūt fi 'ilm al-kalām, Sayyid al-Murtaḍā, 'Allama al-Ḥillī.

The Epistemological Development of Imamiyya Kalam in the Middle Period and Ibn Sina's Role in it

Hamid Ataei Nazari

PhD Student, Shahid Beheshti University, and faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy.

H.ataei.n@gmail.com

An important issue in studies of Ibn Sina and Kalam is that of the interaction between the former's philosophical tradition with the latter and the extent to which Ibn Sina's philosophical doctrines influenced Shiite and Sunni scholars of Kalam. One consequence of the development of Ibn Sina's philosophical thoughts in the middle period was the formation of the school of philosophical Kalam among Sunni scholars by Fakhr al-Rāzī and among Imamiyya scholars by Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī. The introduction of Ibn Sina's philosophical doctrines into debates of Kalam led to remarkable developments in the ways in which Imamiyya scholars of Kalam treated various issues of Kalam. In this paper, I will compare the epistemological issues of the pre-philosophical Imamiyya Kalam known as the Imami School of Baghdad with



Abstracts

Emamiyya Kalam after the Presence Period; the First Divergences

Sayed Ali Husseini Zadeh Khezrabad

Researcher at the Quran and Hadith Research Institute

sahz.whc@gmail.com

Mohammad Taghi Sobhani

Faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy

sobhani.mt@gmail.com

4



Vol. 20, No. 77, Spring, 2015

When the Imamiyya school of Kalam in Kufa declined in the middle of the third century A.H., some Imamiyya and Mu'tazila scholars of Kalam-who converted to Shiism and are not much known-came to represent the Imamiyya Kalam; they had tendencies towards Mu'tazila thoughts and turned away from the Imamiyya Kalam in the Presence Period (the period when Shiite Imams were present). In this paper we rely on Abu al-Ḥasan al-Ash'arī's *Maqālāt al-Islāmīyyīn* (written in the last decade of the third century A.H.) to rediscover some views of this school of Kalam and investigate the approach of scholars of the School of Baghdad, from Nawbakhtīs, who are almost contemporary to the above-mentioned school of Kalam, to the age of al-Shaykh al-Mufīd and Sayyid al-Murtaḍā. The upshot is that since this school shared Mu'tazila views in many issues of Kalam and turned away from the official positions of the early Imamiyya Kalam, the School of Baghdad reacted differently to their views, but, eventually in the age of Sayyid al-Murtaḍā, the Imamiyya Kalam fully agreed with their views.

Keywords: Al-Shaykh al-Mufid, Sayyid al-Murtaḍā, Ash'ari, Imamiyya Mu'tazili, Maqalat al-Islamiyyin, School of Baghdad.

Rey's School of Kalam

Sayed Jamal al-Din Mousavi

Researcher at the Quran and Hadith Research Institute

sjm900979@yahoo.com

From a historical point of view, the Imamiyya Kalam can be investigated in terms of different schools of thought. Until the fifth century A.H., there were two Shiite Schools of Kalam in Qum and Baghdad with the latter gradually turning into the

Table of Content

Emamiyya Kalam after the Presence Period; the First Divergences	4
Sayyed Ali Husseini Zadeh Khezrabad Mohammad Taghi Sobhani	
Rey's School of Kalam	29
Sayyed Jamal al-Din Mousavi	
Nawbakhti; an Intellectual, Innovative Scholar of Kalam	54
Sa'ideh Sadat Nabavi	
The Epistemological Development of Imamiyya Kalam in the Middle Period and Ibn Sina's Role in it	81
Hamid Ataei Nazari	
The Encounter of Imamiyya Scholars of Kalam with Philosophy in the 7th Century	115
Alinaqi Khodayari Akbar Aghvam Karbassi	
Sources of Knowledge according to al-Shaykh Hurr al-'Amili	152
Mohsen Golshahi	



Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 20, No. 1, Spring 2015

77

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

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Secretary of the Board: Zolfaghar Naseri

Executive Expert: Ali Jamedaran

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 Berenjkar

Full Professor of University of Tehran (Farabi 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

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Ahmad Vaezi

Associate professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

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

مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم	آینه پژوهش	آیین حکمت	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ریال ۲۴۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰
نقد و نظر	تاریخ اسلام	علوم سیاسی	اسلام و مطالعات اجتماعی	پژوهشهای قرآنی
یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۲۰۰,۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱۰۰,۰۰۰

نام و نام خانوادگی:	نام پدر:	نام نهاد شرکت:
تاریخ تولد:	میزان تحصیلات:	

نشانی:	کد پستی:	کد اشتراک قبل:	پیش شماره:
استان:	صندوق پستی:	تلفن ثابت:	تلفن همراه:
شهرستان:	رایانامه:		
خیابان:			
کوچه:			
پلاک:			

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

قم، خیابان شهدا، کوچه ۲۲، پلاک ۴۲، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
 کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ مرکز توزیع مجلات تخصصی