



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هفدهم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۱

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 17, No. 3, Autumn, 2012

نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی

سید علی حسینی زاده خضرآباد*

چکیده

در دوران غیبت صغری، ابوسهل اسماعیل بن علی و ابو محمد حسن بن موسی نوبختی از مشهورترین متکلمان امامیه در بغداد بودند که نقش مهمی در انتقال میراث کلامی امامیه به متکلمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی بر عهده داشته‌اند. از آن‌جا که اندیشه‌های امامیه در دوران شیخ مفید و سید مرتضی تفاوت‌هایی با آراء متکلمان عصر حضور همچون هشامین و مؤمن الطاق دارد و به نوعی به اندیشه‌های کلامی معتزله نزدیک‌تر شده برخی بر آنند که نوبختیان در تطوّر اندیشه‌های متکلمان امامی و هم‌گرایی آنان با معتزلیان نقش اصلی را بر عهده داشته‌اند و در حقیقت، عقل‌گرایی معتزلی به دست بنو نوبخت در میان متکلمان امامی مذهب شیوع یافته است. این مقاله ضمن رفع این اتهام از طریق مقایسه اندیشه‌های کلامی این دو گروه به واکاوی میزان تأثیر‌گذاری متکلمان نوبختی بر آراء اندیشمندان امامیه پرداخته است.

کلیدواژه‌ها

نوبختیان، کلام امامیه، معتزله، متکلمان، عقل‌گرایی، هشام بن حکم.

** پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) sahz.whc@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۴/۰۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۲۰



۴

سال هفدهم، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۱

مقدمه

ابوسهل اسماعیل بن علی (۳۱۰ق) و ابو محمد حسن بن موسی (۳۱۰/۳۰۰ق) دو متکلم برجسته شیعی خاندان نوبختی اند که با نگارش آثار فراوان کلامی - به ویژه در موضوع امامت - نقش برجسته‌ای در تاریخ کلام امامیه دارند. ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت از بزرگان امامیه در دوره غیبت صغری است؛ او از متکلمان برجسته شیعه در این دوره است که نجاشی به حق او را «شیخ المتکلمین» در میان امامیه و غیر امامیه خوانده و او را صاحب جلالت در دین و دنیا دانسته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱)، و شیخ طوسی نیز او را بزرگ خاندان نوبختی به شمار آورده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱). برخی نیز او را رئیس امامیه دانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۴۱۵: ۱۳۳). بر خلاف دیگر اندیشمندان نوبختی، از زندگی ابوسهل اطلاعات بیشتری در دست است و افزون بر کتب رجالی، منابع تاریخی نیز به گوشه‌هایی از زندگی او اشاره کرده‌اند و این به سبب نقش برجسته او در میان امامیه در نیمه دوم سده سوم هجری و اوایل سده چهارم است. افزون بر این، او در دربار عباسی چون پیشینیان خود حضوری مؤثر داشته تا جایی که جایگاه او را مانند وزرا دانسته‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱).

ابوسهل در سال ۲۳۷ق در دوران حیات امام علی النقی ۷ به دنیا آمد. او هفده ساله بود که آن امام بزرگوار به شهادت رسید و در هنگام شهادت امام حسن عسکری ۷ بیست و سه سال داشته، اما از روابط او با این دو امام اطلاعات چندانی در دست نیست؛ تنها روایتی از او نقل شده که در هنگام شهادت امام عسکری ۷ بر بالین آن حضرت حاضر بوده و در آن مجلس امام زمان (عج) را زیارت کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۲). در این میان گاه معتزله او را از متکلمان معتزلی به حساب آورده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۶: ۳۲۱)، و برخی او را از وجوه متکلمان معتزلی دانسته‌اند (ابن حجر، ۱۴۱۶: ۱، ج ۱: ۴۲۴). جالب اینکه برخی نیز او را از غلاة شیعه شمرده‌اند (ذهبی، ۱۹۹۳م، ج ۱۵: ۳۲۸).

از آن جا که او در علوم مختلفی از جمله علم کلام تألیفات فراوانی دارد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۲-۳۳). وی را از نویسندگان بزرگ شیعه دانسته‌اند (ذهبی، ۱۹۹۳م، ج ۱۵: ۳۲۸). از دیگر متکلمان برجسته خاندان نوبختی در دوران غیبت صغری، ابو محمد حسن بن موسی - خواهرزاده ابوسهل نوبختی - است. او معاصر دایی خود ابوسهل بود و همچون او از متکلمان برجسته نوبختی به شمار می‌آید. هر چند صبغه فلسفی آثار او پررنگ‌تر از آثار ابوسهل است، اما بی‌شک در علم کلام نیز تبحر داشته است؛ از این رو، او را فیلسوف و متکلمی فرهیخته دانسته‌اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). این مرتضی پس از اینکه نام او را





در طبقه نهم معتزله ذکر می‌کند جایگاه او را در شناخت مذاهب کلامی ویژه و برتر از دیگران می‌داند (ابن مرتضی، بی تا: ۱۰۴).

وی افزون بر فلسفه و کلام، در ادب (مرزبانی، بی تا: ۹۶)، نجوم، اصول فقه، تاریخ و علوم اوائل (فلسفه) نیز تخصص داشت و در این علوم کتاب‌هایی نگاشته که دانشمندان پس از او از آنها بهره برده‌اند (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۳۴-۳۵). سید بن طاووس او را به عنوان «قدوة» در علم نجوم معرفی می‌کند (ابن طاووس، ۱۳۶۳: ۱۲۱) و خطیب بغدادی او را از فضلالی شیعه برمی‌شمارد (خطیب بغدادی، ۱۴۱۷، ج ۶: ۳۷۷). همچنین با دقت در آثار به جامانده از ابو محمد، از جمله کتاب الآراء والدیدانات در می‌یابیم که او آگاهی کامل نسبت به آراء کلامی گروه‌های مختلف داشته و بر اندیشه‌های فرقه‌های اسلامی و فیلسوفان اشراف کامل داشته است و به خوبی با ادیان مختلف و اندیشه‌هایشان آشنا بوده است. تا جایی که قاضی عبدالجبار معتزلی در وصف او می‌گوید: «ابو محمد آنچه در علم آراء و دیدانات نقل کرده مورد وثوق است» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۵: ۹) و او را دانشمندی بزرگ در این علوم می‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۹۵). در حلقه بحث‌های علمی که در منزل او برگزار می‌شد دانشمندانی که او در مقابل آنان بسیار جوان تر بود، شرکت می‌کردند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). همچنین در کتب رجالی او را با الفاظی چون ثقة، امامی و حسن الاعتقاد ستوده‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۱) و با توجه به کلام نجاشی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳) می‌توان حسن بن موسی را از مشایخ با واسطه نجاشی به شمار آورد (کلباسی، ۱۳۸۰: ۲۴۸).

ابن داوود حلی او را از اکابر امامیه و فقیه دانسته (ابن داوود، ۱۳۹۲: ۷۸) که احتمالاً تصحیف ثقة است (کبرگ، ۱۳۷۱: ۴۹۸). ذهبی از او با عنوان «علامه ذوالفنون» و «متفلسف» یاد کرده است (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۱۵: ۳۲۶). ابو محمد کتاب‌های بسیاری را گردآوری و به خط خود از آنها نسخه‌برداری می‌کرده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۱). افزون بر این، او بیش از چهل کتاب در موضوعات مختلف نگاشته است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۱).

البته، افزون بر این دو متکلم - در میان متکلمان برجسته نوبختی - می‌توان از ابواسحاق ابراهیم نوبختی صاحب الیاقوت نیز نام برد که محققین، دوران حیات او را متأخر از ابوسهل - نیمه دوم سده چهارم (اقبال، ۱۳۵۷: ۱۶۸؛ نجمی زنجانی، ۱۳۶۳: ۲) و یا بسیار متأخرتر از آن، یعنی یکی دو سده پس از آن تاریخ - دانسته‌اند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۳-۱۵۴) و از آن جا که او تفاوت‌هایی با پیشینیان خود در اندیشه‌های کلامی دارد و از نظر زمانی نیز بسیار متأخر از ابوسهل و ابو محمد است، از دایره تحقیق ما خارج است.

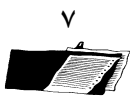
در تاریخ اندیشه امامیه، نوبختیان حلقه واسط میان متکلمان شیعی عصر حضور (مانند

هشام بن حکم، مؤمن الطاق، زراره، هشام بن سالم، علی بن اسماعیل بن میثم، سکاک، فضل بن شاذان و یونس بن عبد الرحمن) و متکلمان عصر غیبت کبری (مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی) هستند. بی شک، اندیشه‌های متکلمان امامیه در عصر غیبت کبری تفاوت‌هایی با اندیشه‌های متکلمان دوره حضور دارد که این تفاوت‌ها می‌تواند از تأثیرگذاری سه گروه از متکلمان سرچشمه گیرد: گروه اول، متکلمان معتزلی شیعه شده، مانند ابن راوندی، ابو عیسی و راق، ابن مملک و ابن قبه؛ گروه دوم، متکلمان امامی در دوره غیبت صغری و اندکی پیش از آن مانند ابن جبرویه، ابو الاحوص، ابوسهل و ابو محمد نوبختی و شاگردان بی‌واسطه نوبختیان مانند ابو الجیش، ناشی اصغر و سوسنجردی؛ و گروه سوم، متکلمان معتزلی.

در دوره غیبت صغری میان این سه گروه ارتباط نزدیکی برقرار بوده است و همین تداخل اندیشه‌ها و نزدیکی این سه گروه و ارتباط آنان با یک‌دیگر قضاوت درباره میزان تأثیرگذاری آنان در کلام امامیه - در عصر شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی - را مشکل ساخته است. با پذیرش اصل تأثیرپذیری متکلمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی از اندیشه معتزله و مسلم دانستن آن (در حالی که خود جای مناقشه دارد و برخی اصل این مدعا را خدشه‌پذیر دانسته‌اند) و بدون در نظر گرفتن میزان تأثیرپذیری متکلمان امامی در عصر غیبت کبری از اندیشه‌های معتزلیان، این پرسش به میان می‌آید که این اندیشه چگونه به فضای فکری امامیه راه یافته است. آیا اندیشه‌های معتزلی به دست نوبختیان به کلام امامیه وارد شده‌اند و یا معتزلیان شیعه شده این نقش را به عهده داشته‌اند و یا اینکه به سبب تأثیرپذیری مستقیم شیخ مفید و سید مرتضی از معتزله - از طریق اساتید معتزلی‌شان - بوده است؛ البته، هر سه احتمال می‌تواند درست باشد. در این مقاله ابتدا به بررسی میزان تأثیرپذیری نوبختیان از معتزلیان پرداخته و در ادامه ضمن ردیابی اندیشه‌های متکلمان امامیه در عصر حضور، به‌ویژه هشام بن حکم در میان آراء نوبختیان، تأثیرپذیری نوبختیان از متکلمان امامی دوره اول را بررسی می‌نماییم و در پایان نیز به بررسی تأثیرگذاری نوبختیان بر اندیشه‌های متکلمان امامی پس از غیبت صغری خواهیم پرداخت.

اتهام اعتزال به نوبختیان

در منابع غیر امامی، بنو نوبخت - به‌ویژه ابو محمد - همواره متهم به اعتزال بوده‌اند. ابن ندیم یادآور شده است که معتزله مدعی بودند که ابو محمد از معتزلیان است (ابن ندیم، ۱۳۵: ۲۲۵). قاضی عبد الجبار نیز حسن بن موسی را در طبقه نهم معتزله ذکر کرده است (قاضی





عبدالجبار، ۱۹۷۲: ۸۸) و به پیروی از او دیگر کسانی که طبقات معتزله را نگاشته‌اند، او را در طبقه نهم دانشمندان معتزلی آورده‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا: ۱۰۴). ذهبی از ابو سهل با عنوان «الکاتب المعتزلی» یاد کرده (ذهبی (ب)، ۱۹۹۳م، ج ۲۳: ۴۰۹) و ابن حجر عسقلانی، ابو سهل را از وجوه متکلمان معتزلی به شمار آورده است (ابن حجر، ۱۴۱۶، ج ۱: ۴۲۴). اشعری نیز بی آن‌که به نام نوبختیان اشاره کند، از آنان با تعبیرهایی همچون «قوم یقولون بالاعتزال والامامه» یا «القائلون بالاعتزال و الامامه» یاد کرده است (اشعری، ۱۹۵۰م: ۴۱-۴۲؛ ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱: ۳۱).

ابن تیمیه نیز با تصریح به اینکه مراد اشعری ابن نوبخت و امثال اوست؛ می‌گوید: «اینان کسانی بودند که وارد اقوال معتزله شدند» (همان). بر اساس این گزارش‌ها مستشرقان و محققانی که مطالعاتی در باب اندیشه‌های آل نوبخت داشته‌اند آنان را به اعتزال و عقل‌گرایی افراطی متهم نموده‌اند. ویلفرد مادلونگ، بنو نوبخت را مظهر گرایش معتزلی و متأثر از آراء معتزله می‌داند. او همچنین ابو سهل و حسن بن موسی را مؤسس اولین مکتب اعتقادی - در میان امامیه - می‌داند که کلام معتزلی را با اندیشه‌های امامیه درهم آمیختند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۳). برخی همچون: مکدر موت (مکدر موت، ۱۳۶۳: ۳۰-۳۲)، زابینه اشمیتکه (اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۶۹) و دانیل ژیماره (ژیماره، ۱۳۸۶: ۳۲۳). نیز تحت تأثیر آراء مادلونگ قرار گرفته‌اند. عباس اقبال نیز چنین اعتقادی دارد (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۰۲) و البته، برخی دیگر نیز این نظریه را پذیرفته‌اند (حسن انصاری، ۱۳۸۳، ج ۵: ۵۸۱؛ حسینیان مقدم، ۱۳۸۴، ش ۵).

هر چند در نگاه نخست و سطحی - با توجه به فراوانی این گزارش‌ها - این دیدگاه مقرون به صحت می‌نماید، اما با دقت در اندیشه‌های نوبختیان و تحلیل دقیق این گزارش‌ها می‌توان به دیدگاهی متفاوت رسید. راه دیگر برای بررسی این موضوع، واکاوی تحولاتی است که در این دوره در کلام امامیه رخ داده است. نخست، باید معنا و حدود اعتزال را شناخت و آنگاه مراد از معتزلی بودن را در سخن کسانی که بنو نوبخت را معتزلی شمرده‌اند، تبیین کرد.

معنای اعتزال

در اینکه کدام یک از معتقدات موجب می‌شود یک متکلم را معتزلی بخوانند دیدگاه‌های متفاوتی بیان شده است. ابو الحسین خیاط که اثر او از قدیمی‌ترین متون باقی مانده معتزلی است، می‌گوید:

گروه بسیاری با ما در باب توحید موافقت، اما به جبر اعتقاد دارند و بسیاری نیز با ما در توحید و عدل همداستانند، اما در موضوع وعید و اسماء و احکام

با ما موافق نیستند؛ هیچ یک از ایشان شایستگی عنوان اعتزال ندارند، مگر اینکه به اصول خمس، یعنی توحید، عدل، وعد و وعید، منزلة بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر ایمان داشته باشند (خیاط، بی تا: ۱۲۶).

شیخ مفید، ملاک معتزلی بودن را اعتقاد به اصل «المنزلة بین المنزلتین» دانسته است. بنا به باور او، واصل بن عطا بر اساس همین اصل از حلقه درس حسن بصری کناره گرفت. اگر فردی با اعتقاد به این اصل، با همه معتزله مخالفت کند، باز معتزلی شمرده می شود. برای مثال، ضراب بن عمر با اینکه در مسئله «مخلوق» و «ماهیت» عقیده ای برخلاف نظر همه معتزلیان دارد، معتزلی شمرده می شود. از سوی دیگر، او اعتقاد به امامت بلافضل امام علی 7، پیروی از آن حضرت از سر اعتقاد و نفی حکومت خلفای پیشین را ویژگی اصلی تشیع دانسته و بر این باور است که بنا به این تعریف، کسی که چنین اعتقاداتی دارد و بدان ملتزم است، حتی اگر به مسائلی باور داشته باشد که بیشتر شیعیان آن را رد کرده اند، باز شیعه خوانده می شود. برای نمونه، هشام بن حکم، شیعه ای است که در موضوع نام ها و معانی صفات الاهی با تمام شیعیان، اختلاف نظر دارد (شیخ مفید الف، ۱۴۱۳: ۳۸۳۴). مسعودی پس از توضیح اصول خمس معتزله می گوید:

این مسائل مورد اتفاق معتزله است و هر که معتقد به این پنج اصل باشد معتزلی است و اگر کم و بیش معتقد به بعضی از آنها باشد، سزاوار عنوان اعتزال نیست؛ زیرا عنوان معتزلی با اعتقاد به پنج اصل محقق می شود، اما درباره فروع مذهب اعتزال اختلاف هست (مسعودی، ۱۴۰۹، ج ۳: ۲۲۲-۲۲۳).

ابو القاسم بلخی نیز معتقد بود که نام اعتزال شایسته کسانی است که در بحث «أسماء مرتکب کبائر» به منزلة بین المنزلتین معتقد باشند (سبحانی، بی تا، ج ۳: ۲۴۰-۲۴۱). قاضی عبدالجبار و بغدادی نیز همین قول را برگزیده اند (قاضی عبدالجباری، ۱۹۷۲م: ۱۴؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۹۴). بنا بر این گزارش ها تنها کسانی را می توان معتزلی نامید که معتقد به تمام اصول خمس باشند و یا دست کم به اصل منزلة بین المنزلتین باور داشته باشند، اما معتزلیان به رغم تأکید بر این اصول - در عمل - بسیاری را که اعتقادی به برخی از این اصول خمس نداشته اند، معتزلی خوانده اند.

معنا و مراد از معتزلی انگاشتن نوبختیان

۱. سنی معتزلی

شاید مراد از نسبت معتزلی دادن به نوبختیان این بوده که بنو نوبخت از اساس، امامی





نبوده، بلکه سنی معتزلی بوده‌اند. هرچند این برداشت با توجه به شناختی که از آل نوبخت داریم به کلی مردود است، اما دست کم، ابن ندیم از ادعای معتزله مبنی بر معتزلی بودن ابو محمد، این برداشت را کرده است و از همین رو، با تأکید بر این نکته که خاندان نوبخت به اعتقاد و التزام به ولایت علی 7 و فرزندانش : شه‌ره‌اند، ادعای معتزله را مردود می‌شمارد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵).

۲. رویکرد معتزلی در معتقدات کلامی

احتمال دیگر این است که بگوییم بنو نوبخت همانند برخی «معتزلیان متشیعه» بوده‌اند؛ یعنی با آن که به خلافت بلا فصل علی بن ابی طالب 7 معتقد بوده‌اند در معتقدات کلامی رویکردی معتزلی داشته‌اند و بنو نوبخت، جدا از بحث امامت، به تمام معنا معتزلی‌اند. با دقت در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری در می‌یابیم که او متکلمان امامیه‌ای که معتزلی مسلک‌اند را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه نخست: شیعیانی که در برخی آراء با معتزله همراه‌اند و گروه دوم، معتزلیانی که هم‌رأی با امامیه، اعتقاد به نص بر امام علی 7 دارند. او از گروه اول با عباراتی چون «قالوا فی التوحید بقول المعتزله» (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۳۴) و «یزعمون کما تزعم المعتزله» یاد کرده است. او در کتابش نامی از آنان نمی‌برد و تنها اشاره می‌کند که اینها گروهی از متأخرین امامیه هستند. البته، او در یک مورد از ابن جبرویه به عنوان یکی از این متأخرین امامیه یاد می‌کند (همان: ۳۴-۵۴).

ابن تیمیه با تصریح به اینکه مراد اشعری از این گروه متأخر ابن نوبخت و امثال اوست؛ می‌گوید: «اینان کسانی بودند که وارد اقوال معتزله شدند» (ابن تیمیه، بی تا، ج ۱: ۳۱). گروه دوم که اشعری از آنها با عباراتی چون «قوم یقولون بالاعتزال والامامة»، «قائلون بالاعتزال والامامة» و «القائلون بالاعتزال والنص علی بن ابی طالب» یاد می‌کند (نک: اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۶-۴۰)، در حقیقت متکلمان معتزلی‌ای هستند که شیعه شده‌اند. از این تعبیر اشعری در می‌یابیم که این دو گروه تفاوت اساسی با یک‌دیگر دارند. با نگاه به اندیشه‌های بنو نوبخت و مقایسه آن با اندیشه‌های معتزلیان در می‌یابیم که بنو نوبخت در برخی آراء - از جمله در موضوعاتی چون منزله بین المنزلتین، استطاعت، وعید، معرفت، تحریف قرآن و استحقاقی بودن نبوت - با معتزلیان اختلاف نظر دارند. بنابراین بنو نوبخت برخی اصول خمس را پذیرفته و حتی کتاب‌هایی در رد اصل «منزله بین المنزلتین» و «وعید» نگاشته‌اند.

افزون بر این، ابو سهل و ابو محمد مناظراتی با بزرگان معتزله داشته و ردیه‌هایی بر ایشان نوشته‌اند (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۳۹). بنابراین، این معنا نیز در باب معتزلی بودن بنو نوبخت پذیرفته

نیست. البته، بنو نوبخت در بحث‌هایی چون: گناهان صغیره و کبیره، موافات و احباط با معتزله هم‌رأی‌اند، اما باید دانست که این سه موضوع جزء مسائل اصلی علم کلام نیستند و افزون بر این، هر سه بر یک‌دیگر مترتب بوده و در واقع، یک موضوع به حساب می‌آیند.

۳. معتزلی به معنای اهل العدل والتوحید

معتزلی بودن بنوختیان شاید به این معنا باشد که آنان در برخی مباحث کلامی بر خلاف متکلمان نخستین امامیه به برخی معتقدات معتزله باور داشته‌اند. با بررسی برخی گزارش‌ها در می‌یابیم که دست کم معتزلی نامیده شدن بنو نوبخت از سوی فرقه‌نگاران و معتزله به همین دلیل بوده است و ویلفرد مادلونگ در همین رابطه می‌گوید:

بنو نوبخت اصول اعتقادی آیین معتزله را در خصوص صفات و عدل خدا پذیرفتند و با هر نوع تصور انسان‌انگارانه از خدا مخالفت ورزیده و به اختیار انسان قائل شدند. آنها رؤیت خداوند را مردود دانستند و علیه این عقیده که خداوند افعال بشر را خلق می‌کند، به استدلال پرداختند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۴).

مکدرموت نیز به این مسئله اشاره کرده است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۰). این که کدام یک از معتقدات بنو نوبخت این اتهام را در پی داشته با دقت بیشتر در منابع قابل تبیین است.

با دقت در این گزارش‌ها در می‌یابیم آنچه موجب شده تا بنو نوبخت به اعتزال متهم شوند، دو مسئله مهم کلامی، توحید و عدل بوده است؛ چون بنو نوبخت - بر خلاف متکلمان نخستین امامیه - در این دو مسئله هم‌نوا با معتزله شدند. شاهد بر این مدعا سخن قاضی عبد الجبار معتزلی است؛ او پس از ذکر نام متکلمان نخستین امامیه و بیان مخالفت آراء آنان با معتزله و متهم نمودن آنان به تشبیه و تجسیم و غیر آن، بنو نوبخت و ابوالاحوص را در میان متکلمان امامیه استثناء کرده و ایشان را از معتقدان به عدل و توحید شمرده است (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰ (۱): ۳۸۳۷). همچنین ابن تیمیه با بیان اینکه هشام بن حکم، هشام جوالیقی، یونس بن عبد الرحمن، ابی مالک حضرمی، زرارة بن اعین، علی بن میثم و بسیاری دیگر از متکلمان امامیه پیش از شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی در توحید و صفات باورهایی چون تشبیه، تجسیم، تنقیص و تمثیل داشته‌اند، می‌گوید: «در اواخر سده سوم گروهی از متکلمان امامیه مانند ابن نوبخت و امثال او در بحث توحید و عدل با معتزله موافق شدند و بعد از اینان شیخ مفید و اتباعش چون سید مرتضی و شیخ طوسی همین راه را پیمودند. او در ادامه، گفتار اشعری را در مقالات الاسلامیین مبنی بر اینکه هیچ یک از متکلمان شیعه - مگر عده‌ای از متأخرین ایشان - در توحید و عدل موافق معتزله نبوده‌اند،





شاهدی بر ادعای خود دانسته است» (ابن تیمیه، بی تا، ج: ۱: ۳۱).

او در یکی دیگر از نوشته‌هایش تأکید می‌کند که متکلمین نخستین امامیه در توحید و عدل در مقابل معتزله و هم‌رأی با اهل حدیث بوده‌اند و در آغازین سال‌های سده چهارم در این مباحث با معتزله هم‌رأی شدند (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج: ۱: ۴۵). متکلمان نخستین امامیه همواره از سوی متکلمان معتزلی و فرقه‌نگاران در حوزه توحید و عدل مورد انتقاد بوده‌اند (خیاط، بی تا: ۳۶؛ اشعری، ۱۹۵۰، ج: ۱: ۳۴؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲؛ اقبال، ۱۳۵۷، ۱۹۴-۷۵). اما بنو نوبخت هیچ‌گاه در مسائل توحید و عدل مورد اتهام قرار نگرفته‌اند، بلکه معتزله و فرقه‌نگاران تصریح کرده‌اند که بنو نوبخت در توحید و عدل بر خلاف پیشینیان خود با معتزله هم‌رأی بوده‌اند (اشعری، ۱۹۵۰، ج: ۱: ۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج: ۱: ۲۰؛ ۳۷ و ۳۸؛ ابن تیمیه، بی تا، ج: ۱: ۳۱).

بنابراین، اساس این ادعا که بنو نوبخت معتزلی مسلک بوده‌اند بر پایه مباحث عدل و توحید است، اما اینکه به این دلیل آنان را معتزلی بخوانند از چند جهت خدشه‌پذیر است: نخست اینکه صغرای این استدلال - مبنی بر اینکه متکلمان گذشته امامیه در مباحث عدل و توحید به جبر، تشبیه و تجسیم معتقد بوده‌اند - مورد مناقشه است و افرادی چون سید مرتضی آن را ساخته و پرداخته معتزله دانسته‌اند و در نظر برخی دیگر این سوءفهم از تعبیرات مبهمی سرچشمه می‌گیرد که متکلمان نخستین در مباحث توحید از آن بهره گرفته‌اند (نک: نعمه، ۱۴۰۵؛ معروف الحسینی، ۱۳۸۶؛ اسعدی، ۱۳۸۸). تفاوت اساسی نوبختیان در این اندیشه‌ها با متکلمان نخستین نه در ماهیت آن، بلکه در تبیین دقیق آن آراء است. بنو نوبخت زمانی که سیل اتهامات معتزله به متکلمان امامیه را در این مباحث دیدند با نگارش کتاب‌های بسیار در موضوع توحید، در صدد تبیین دیدگاه امامیه برآمدند که البته در این مسیر کامیاب نیز شدند. از همین رو، پس از نوبختیان، دیگر اتهاماتی از این دست بر متکلمان پس از بنو نوبخت وارد نشد. شاهد این مدعا گزارش حسن بن موسی در کتاب الآراء والدیانات است که می‌گوید «بسیاری از شیعیان همانند معتزله معتقدند که خداوند دارای جسم، صورت، جزء و عرض نیست و هیچ شباهتی نیز با این موارد ندارد» (ابن تیمیه، ۱۳۹۲، ج: ۱: ۴۰۹-۴۱۰).

اشکال دوم به کبرای استدلال وارد است مبنی بر اینکه بنو نوبخت در مباحث توحید و عدل کاملاً هم‌رأی با معتزله بوده‌اند. اما با دقت در اندیشه‌های نوبختیان در می‌یابیم که در مهمترین اندیشه‌های معتزله در مباحث عدل مانند استطاعت، دیدگاهی مخالف معتزله و همسان با هشام بن حکم دارند. بنابراین، نوبختیان در بحث «المنزلة بین المنزلتین» و «وعید» که گونه‌ای وابستگی به بحث عدل دارد، در مقابل معتزله قرار می‌گیرند و در رد اعتقاد معتزله در این موضوعات کتاب‌ها نیز نگاشته‌اند. بنو نوبخت در مهمترین مبحث معتزلی،

یعنی المنزلة بین المنزلتین - بر خلاف معتزله - فاسق را به اطلاق مؤمن می‌نامند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۸۴). و در مباحث وعید نیز شیخ مفید هیچ‌گاه گزارشی مبنی بر مخالفت بنو نوبخت با امامیه بیان نکرده است (همان: ۸۲).

نقد سوم بر نتیجه این دیدگاه وارد است؛ چون از این نکته که بنو نوبخت در بحث عدل و توحید با معتزله هم‌رأی بوده‌اند نمی‌توان به این نتیجه رسید که پس آنها معتزلی‌اند. به بیان دقیق‌تر، این ادعا از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که گمان برده‌اند جدایی بخش معتزله از دیگر مذاهب کلامی اختصاص اعتقاد به توحید و عدل به آنان است، در حالی که - همان‌گونه که در تبیین معنای معتزله گفته شد - کسی ادعا ندارد که هر آنکه در توحید هم‌رأی معتزله باشد، معتزلی نامیده می‌شود.

شایان توجه است که از میان پنج اصل اعتزال، بنو نوبخت تنها در بحث توحید هم‌رأی با معتزله‌اند. آنها در بحث استطاعت - که از مهمترین نتایج بحث عدل است - مخالف معتزله‌اند و در بحث اسماء و احکام اعتقادی به المنزلة بین المنزلتین ندارند. همچنین در باب وعید نیز دیدگاه معتزله را رد کرده‌اند و در باب امر به معروف و نهی از منکر نیز دلیلی بر همراهی آنان با معتزله نداریم. در بحث توحید نیز دلیلی بر وام‌گیری نوبختیان از معتزله نداریم؛ چون همسانی آراء دلیلی بر تأثیرپذیری نیست و چه بسا بنو نوبخت این آراء را از امامان معصوم : گرفته باشند.

با دقت در روایات امامیه در می‌یابیم که اندیشه توحید - در نزد امامیه - برگرفته از بیانات امامان معصوم : بوده است. کلمات معصومین : در مورد توحید پیش از پیدایش معتزله بالاترین گواه این مطلب است، همان‌گونه که سید مرتضی می‌گوید، اصول توحید و عدل از کلام امیرالمؤمنین 7 گرفته شده (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۱۴۸) و بنا به اذعان قاضی عبدالجبار معتزلی، خطبه‌های امیرالمؤمنین در نفی تشبیه و اثبات عدل فزون‌تر از آن است که در شمار آید (قاضی عبدالجبار، ۱۳۹۳: ۱۵۰) دعاهای امام سجاد 7 و سخنان دیگر معصومین : سراسر توحید خالص است و این عالمان شیعه بودند که بیشترین اخبار ائمه : را در این باب به ما رسانده‌اند. این نشانه آن است که اتهامات معتزلیان در باب توحید و عدل بر متکلمان نخستین امامیه از سر عناد و دشمنی بوده و پایه و اساسی ندارد (نک: جوادی، ۱۳۸۶: ۳۵۳-۳۸۹). با دقت در منابع حدیثی امامیه در می‌یابیم که اندیشمندان امامیه در محضر ائمه : بیشترین انتقادات نسبت به اتهامات منسوب به هشام بن حکم را مطرح کرده‌اند و در مورد آن از ایشان استفتاء نموده‌اند و امامان شیعه نیز به صراحت، در برابر این افکار انحرافی موضع گرفته‌اند و شیعیان را از اعتقاد به آن نهی کرده‌اند (برای نمونه، نک: کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۶).





افزون بر این، حتی اگر اتهامات معتزله را در باب توحید به متکلمان نخستین امامیه بپذیریم، چنان نبوده که آنان در تمام موضوعات توحید و عدل الاهی به گونه‌ای واحد متهم بوده باشند، بلکه برخی تنها متهم به تجسیم، برخی به تشبیه، گروهی به رؤیت و برخی در باب صفات مورد اتهام بوده‌اند. چه بسا ابو سهل و ابو محمد اندیشه‌های صحیح هر یک را در باب توحید گرفته و اندیشه‌های باطل را رها کرده باشند. برای مثال، محمد بن نعمان جسم بودن خدا را به صراحت نفی کرده و هشام بن حکم دیدگاه ضد تشبیهی داشته است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۷ و ۱۸۵). ضمن اینکه حتی بنا بر ادعای معتزله، چنان نبوده که بنو نوبخت در میان امامیه، اولین کسانی بوده‌اند که به توحید معتزلی باور داشته‌اند. ابو الحسن خیاط در این باره می‌گوید:

این اندیشه‌های توحیدی همه روافض است، مگر تعدادی از آنها که با معتزلیان مصاحبت کرده و مباحث توحیدی آنان را پذیرفته‌اند که این افراد را روافض از خود دور کرده و از آنها تبری جسته‌اند (خیاط، بی تا: ۳۶).

او همچنین می‌گوید:

همه روافض صورة الله را قبول دارند، مگر تعدادی از متقدمین آنها که با معتزلیان مصاحبت داشته‌اند که روافض آنان را نفی کرده‌اند و نزدیک آنان نشدند و آنان را نپذیرفتند (همان: ۲۱۴).

بی‌شک، در این دو گزارش، مراد خیاط بنو نوبخت نیستند؛ زیرا این گزارش به دوران حیات ابن راوندی ناظر است که پیش از نوبختیان است و دیگر اینکه بنا به نقل خیاط، شیعیان آن گروه را از خود رانده‌اند، در حالی که گزارشی مبنی بر بی‌مهری امامیان نسبت به بنو نوبخت در دست نیست. بنابراین، خود معتزله نیز معترف‌اند که قبل از نوبختیان نیز برخی از امامیه به توحید خالص باور داشته‌اند. از همین رو، نمی‌توان گفت که نوبختیان الزاماً آموزه توحید را از معتزله دریافت کرده‌اند. این در حالی است که هیچ شاهی بر اینکه بنو نوبخت استادی معتزلی داشته‌اند، در دست نیست (نک: مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۴-۱۵۵).

۴. عقل‌گرایی افراطی و بی‌اعتنایی به روایات

احتمال دیگر اینکه مراد از معتزلی بودن بنو نوبخت این است که آنان به امامت بلافضل علی ۷ و فرزندان قائل بوده‌اند، ولی در مسائل کلامی رویه و روش معتزله را پیش گرفته بودند و برخلاف متکلمان نخستین امامیه چندان توجهی به نصوص و روایات نداشته‌اند.

هر چند منابعی که بنو نوبخت را منسوب به معتزله دانسته‌اند همان گونه که در ادامه خواهیم گفت - مرادشان این معنا نبوده، اما برداشت برخی از مستشرقان و محققین از معتزلی بودن نوبختیان، همین است و از همین رو تصریح کرده‌اند که متکلمان نوبختی اولین کسانی بودند که عقل‌گرایی معتزلی را وارد کلام شیعه کرده و متکلمان پس از آنان این شیوه را از آنان اخذ نموده‌اند (مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۶).

این مدعا از دو جهت نیاز به اثبات دارد: نخست اینکه باید ثابت شود که متکلمان نخستین امامیه توجهی به عقل نداشته‌اند و کلام امامیه تنها بر پایه نصوص بنا شده بود؛ دوم، اینکه باید ثابت شود که بنو نوبخت اعتنایی به روایات و نصوص نداشته‌اند و تنها منبع معرفت را عقل شمرده‌اند، حال آنکه هر دو مدعا مخدوش و محل تأمل است. شاهد بر این مطلب ادعای قاضی عبدالجبار و پاسخ سید مرتضی به اوست؛ قاضی عبدالجبار ادعا کرده بود که بنو نوبخت و ابوالاحوص - بر خلاف متکلمین نخستین امامیه - که به شدت عقل‌گرا بودند، رویه و روشی میانه را در پیش گرفته و بیشتر بر مبنای نصوص و روایات استدلال می‌کنند و جز در مقام اضطرار به ادله عقلی پناه نمی‌برند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰: (۱) ۳۸۳۷). و سید مرتضی با نقد این ادعا بنو نوبخت را در استفاده از ادله عقلی پیرو پیشینیان خود دانسته است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷).

هر چند این مدعا و نقد آن در باب امامت است، ولی در مجموع درمی‌یابیم که بنو نوبخت در روش استدلال با پیشینیان خود تفاوتی نداشته‌اند و افزون بر ادله نقلی از استدلال‌های عقلی نیز بهره می‌گرفتند. شاهد و دلیل دیگر این است که قاضی عبدالجبار روش استدلال بنو نوبخت را همانند روش استدلالی ابوالاحوص دانسته (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵م، ج ۲۰: (۱) ۳۸۳۷) و سید مرتضی نیز این ادعا را رد نمی‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷)، در حالی که ابوالاحوص فقیهی متکلم است که از راویان حدیث امامیه به شمار می‌آید (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷). از این رو، بسیار محتمل است که او در کلام خود متأثر از محتوای نصوص و احادیث بوده باشد. همچنین ابوالجیش بلخی - که از مهمترین شاگردان ابوسهل بوده و از او به عنوان غلمان ابوسهل یاد شده - محدثی بزرگ بوده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۲۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۳). و از او روایاتی نقل شده (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ب): ۲۰-۲۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ج): ۳۲۸-۳۱۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۶۶-۲۵۰). که نشان‌دهنده تمایل و همراهی محدثان با بنو نوبخت است.

شواهد دیگری نیز بر رد این قول وجود دارد، از جمله اینکه با رجوع به باقی‌مانده التنبیه فی الامامه ابوسهل درمی‌یابیم که او افزون بر ادله عقلی، بارها بر روایات پای می‌فشارد و مسائلی چون اعتقاد به دو غیبت برای امام زمان (عج) و مصداق امام که ابوسهل به آنها اشاره



۱۵



کرده تنها از راه استناد به روایات قابل اثبات است (شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۹۴-۸۸). روایت ابو سهل مبنی بر رؤیت امام زمان (عج) و تسلیم در برابر نص امام در باب نایب سوم با وجود شایستگی او برای احراز این مقام از دید شیعیان (شیخ طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۲ و ۳۹۱). شواهد دیگری بر این ادعاست. با اینکه آثار بنو نوبخت در اختیار علمای امامیه بوده، هرگز از سوی آنان به عدم اعتنا به روایات متهم نشده‌اند و در میان خاندان نوبختی بسیاری از محدثان وجود دارند که روایات ائمه را نقل کرده‌اند (اقبال، ۱۳۵۷: ۳). نباید از نظر دور داشت که ابو سهل دست کم در زمان حیاتش، در میان امامیان از جایگاه والایی برخوردار بود و او را مهتر شیعیان می‌دانستند. از همین رو، حلاج در صدد بود تا با جذب او قلب‌های امامیان را به خود متمایل سازد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۴۱). به گمان برخی، شیخ مفید، آل نوبخت را متهم به عدم آشنایی به روایات کرده است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۶۴)، اما نگاهی به «أوائل المقالات روشن می‌سازد مراد او در بحث وحی بر امامان از عبارت «بنو نوبخت آن را انکار کرده‌اند و جماعتی از اهل امامت که معرفتی به روایات ندارند و بی دقت نظراند»^۱ ناآشنایی بنو نوبخت با روایات نیست، بلکه عبارت «معرفتی به روایات ندارند و بی دقت نظراند» به «جماعتی از اهل امامت» مربوط است؛ زیرا شیخ مفید در همین کتاب بارها با عبارت احترام‌آمیز «رحمهم الله» بر بنو نوبخت رحمت می‌فرستد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۳۳، ۶۷-۶۶، ۷۳، ۸۴-۸۲) و حتی در مواردی که روایات امامان را موافق رأی خود می‌بیند، متکلمان نوبختی را به عدم شناخت روایت متهم نمی‌کند (نک: همان: ۸۳-۸۲). ضمن اینکه او در بحث انتقال ارواح ائمه و پیامبران : پس از مرگ‌شان، می‌نویسد:

از بنو نوبخت در این مطلب قول مخالفی به من رسیده است و همچنین عده‌ای از مسسوبین به امامیه که در معرفت کوتاهی نموده‌اند را ملاقات نموده‌ام که آنها نیز این مطلب را انکار می‌کنند.^۲

این جمله تصریح دارد که صفت مقصرین از معرفت تنها به گروهی از امامیه مربوط است و بنو نوبخت را در بر نمی‌گیرد. در گزارشی از شیخ مفید، از بنو نوبخت به عنوان خاندانی یاد می‌شود که مورد تأیید امام حسن عسکری ۷ در زمان حیات ایشان بوده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳

۱. «قد أباه بنو نوبخت و جماعة من أهل الإمامة لا معرفة لهم بالأخبار ولم يمعنوا النظر ولا سلکوا طریق الصواب».

۲. «بلغنی عن بنی نوبخت خلاف فیہ ولقیة جماعة من المقصرین عن المعرفة ممن یتنمی الی الإمامة أيضا یا بونه».

(د: ۷۹-۷۸). و با توجه به اینکه در زمان حیات امام عسکری ۷ حسین بن روح کم سن و سال بوده است چه بسا مراد از بنو نوبخت - در این گزارش - ابو سهل نوبختی باشد. ضمن اینکه برخی عالمان علم رجال همچون شیخ طوسی، ابو محمد را ثقه دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۰). افزون بر این، هم‌نوایی ایشان با هشام بن حکم در مسائل چپستی انسان (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۵۹-۵۸). و استطاعت (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). که از روایات برداشت شده شاهدهی بر این مدعاست. بنو نوبخت کتاب‌هایی در رد قیاس و اجتهاد به رأی که از عقل‌گرایی افراطی و بی‌اعتنایی به روایات سرچشمه می‌گیرد، نگاشته‌اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). شیخ مفید نیز اعتقاد بنو نوبخت را در باب نیازمندی عقل در نتایج و دانش به وحی همانند و هم‌نوا با دیگر متکلمان امامیه می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۴۵-۴۴). هرچند نوبختیان در اندیشه‌های کلامی بیشترین اختلاف‌ها و تقابل را با معتزله‌ای داشته‌اند که عقل را ابزار معرفت می‌دانست، اما در رد آنان به ادله عقلی تمسک می‌کردند چون ابزار روایت در این کارزار چندان کارآمد نبود و حریف، آن را نمی‌پذیرفت و این نه تنها شیوه بنو نوبخت، بلکه شیوه متکلمان امامی متقدم و متأخر از بنو نوبخت بوده است. برای مثال، با مراجعه به فهرست کتاب‌های هشام بن حکم به کتاب‌هایی چون التوحید، الرد علی اصحاب الاثنین، الجبر والقدر، المعرفة والاستطاعة برمی‌خوریم که بی‌شک درون‌مایه آنها آکنده از استدلال‌های عقلی است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۶). اساساً علم کلام آمیخته با عقل‌گرایی است و بنا بر برخی مطالعات، عقل‌گرایی معتزله چندان تفاوتی با عقل‌گرایی دیگر متکلمان ندارد (ژیماره، ۱۳۸۶: ۳۴۸-۳۴۳). بنابراین، در زمان نوبختیان از این جهت تحول شگرفی در کلام امامیه پدید نیامده که دست‌آویز معتزله برای انتساب بنو نوبخت به مکتب اعتزال باشد. از سویی، هم‌نوایی در برخی موضوعات فرعی - در میان متکلمانی که از دو مذهب کلامی متفاوت هستند - امری طبیعی است و نمی‌تواند دلیل بر انتساب یک متکلم به گروه دیگر باشد.

۵. تأثیرپذیری بنو نوبخت از متکلمان امامی

با بررسی زندگی متکلمان نوبختی در می‌یابیم که آنان کمتر از استاد بهره گرفته‌اند و تقریباً استادی نداشته‌اند، به جز حسن بن موسی که بنا به تصریح برخی منابع از محضر ابو الاحوص داوود بن اسد بصری / مصری از متکلمان امامیه که کتاب‌هایی نیز در این علم داشته است دانش آموخته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۳). گویا ابو محمد هنگامی که برای زیارت به کربلا رفته بود با ابو الاحوص دیدار کرده و از محضر او کسب علم کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۷۷). قاضی عبد الجبار معتزلی نیز در بحث امامت شیوه استدلال و روش





نوبختیان را با ابوالاحوص یکی دانسته و آنان را متفاوت از دیگر متکلمان امامیه شمرده است (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵م، ج ۲۰: ۱) (۳۸۳۷). بنابراین، می‌توان گفت که ابوالاحوص در اندیشه‌های نوبختیان تأثیرگذار بوده است. از آن‌جا که ابوالاحوص متکلمی فقیه بوده و از اصحاب حدیث به‌شمار آمده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۵۷). و قاضی عبدالجبار نیز تأکید دارد که روش ابوالاحوص و بنونوبخت - در بحث امامت - تکیه بر نصوص و گاه استدلال عقلی است (قاضی عبدالجبار ۱۹۶۵م، ج ۲۰: ۱) (۳۸۳۷). می‌توان گفت که اگر ادعای قاضی عبدالجبار درست باشد، بنونوبخت در این روش و رویکرد متأثر از ابوالاحوص بوده‌اند.

۶. تأثیرپذیری بنونوبخت از هشام ابن حکم

هر چند استادی دیگر برای بنونوبخت در علم کلام شناخته نشده است، اما با بررسی آراء آنان می‌توان تأثیرپذیری آنان از هشام بن حکم و مکتب او را محتمل دانست. ابومحمد و ابو سهل در بسیاری از موضوعات کلامی هم‌رأی با هشام‌اند؛ از جمله چیستی انسان، ردّ معجزه برای ائمه، استطاعت، تحریف قران و ردّ سماع کلام فرشتگان از سوی امامان که البته، برخی از این اندیشه‌ها در میان متکلمان امامیه پیش از نوبختیان، مختص هشام بن حکم است، همچون بحث انسان که شیخ مفید خود تصریح می‌کند در تعریف انسان، پیرو بنونوبخت و هشام است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ه): ۵۸-۵۹).

افزون بر این، در برخی گزارش‌ها تصریح شده که بنونوبخت از اندیشه‌های متکلمان نخستین امامیه - به‌ویژه هشام بن حکم - بهره می‌گرفتند (قاضی عبدالجبار، ج ۲: ۵۵۱). با بررسی گزارش‌های بجا مانده از بنونوبخت در می‌یابیم که آنان به آثار و اندیشه‌های هشام دسترسی داشته‌اند و ابو محمد بارها دیدگاه‌های هشام را نقل و گاه نقد کرده است (همان، ج ۱: ۲۲۵). با توجه به گزارش‌های بجا مانده از اندیشه‌های هشام بن حکم و متکلمان نوبختی، تأثیرپذیری بنونوبخت از هشام بن حکم در موضوعات زیر درخور ملاحظه است.

۶.۱. چیستی انسان

در این موضوع بنونوبخت کاملاً پیرو هشام بوده‌اند. بنا بر گزارش شیخ مفید در این موضوع دیدگاه بنونوبخت همان دیدگاه منقول از هشام بن حکم است که روایات اهل بیت آن را تأیید می‌کند. بنا به باور بنونوبخت، انسان قائم به نفس است و حجم و بُعد ندارد؛ نه ترکیب به ذات آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال. چیزی است که فیلسوفان پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند و به همین گونه هر فاعل زنده محدث یک جوهر بسیط است (شیخ مفید (ه)، ۱۴۱۳: ۵۸-۵۹؛ مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۹۵). با اینکه درباره چیستی انسان، دیدگاه‌های

مختلفی ارائه شده، اما بنونوبخت با تأثیرپذیری از مکتب هشام بن حکم، رأی او را پذیرفته‌اند. شاید هشام بن حکم و بنونوبخت این دیدگاه دربارهٔ انسان را - که همان دیدگاه فیلسوفان است - بر اثر آشنایی با آثار فیلسوفان برگزیده باشند.

۲.۶. استطاعت

استطاعت، در نظر هشام بن حکم عبارت است از گرد آمدن پنج امر در کنار هم: (۱) تندرستی؛ (۲) رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)؛ (۳) زمان؛ (۴) داشتن مهلت زمانی ابزاری که فعل با آن انجام شود؛ (۵) سبب وارد (سبب مہیج) که انگیزهٔ رخ دادن فعل است. در نظر او، این امور پیش از فعل وجود دارند و تنها «سبب مہیج» در زمان فعل وجود می‌یابد؛ وقتی خدا سبب را پدید آورد ضرورتاً فعل به وجود می‌آید (نک: اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۲-۴۳). ابو محمد در تأیید دیدگاه هشام بن حکم کتاب الاستطاعه علی مذهب هشام را نوشت. با توجه به نام این کتاب در می‌یابیم که بنونوبخت نیز در مسئلهٔ استطاعت، قائل به تفصیل بوده‌اند.

نجاشی نیز تأکید می‌کند که حسن بن موسی در موضوع استطاعت، پیرو رأی هشام بن حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). از آن‌جا که متکلمان - چه امامی و چه غیر امامی - در تفسیر استطاعت دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند و این قول تنها به هشام بن حکم منحصر است (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۲-۴۳). هم‌رأیی بنونوبخت در این موضوع با دیدگاه انحصاری هشام بن حکم - که از پیچیدگی‌هایی برخوردار است - نشان از عمق آشنایی آنان با مکتب هشام و اهتمام آنان به تبیین اندیشه‌های او دارد.

۳.۶. ردّ امکان معجزه برای غیر انبیاء

با اینکه بیشتر متکلمان امامی وقوع معجزات به دست ائمه را عقلاً ممکن یا واجب دانسته‌اند، نوبختیان منکر امکان معجزه برای غیر انبیاء بودند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۸-۶۹). آنان در این دیدگاه هم‌رأی با هشام بن حکم بودند که معجزه را ویژهٔ انبیاء می‌دانست و البته، وقوع کرامت (خوارق عادت) که از غیر پیامبر سر بزند) را از غیر انبیاء ممکن می‌دانست (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۶۳).

۴.۶. ردّ سماع کلام ملائکه برای ائمه

برخلاف اکثر متکلمان امامیه که معتقدند امامان : کلام ملائکه را می‌شنوند، هر چند آنها را نمی‌بینند، بنونوبخت این مطلب را رد کرده و بر این اعتقاد بودند که ائمه : کلام





فرشتگان را نمی‌شنوند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۹-۷۰). در این موضوع بنونوبخت متأثر از هشام بن حکم و شاگردش یونس بن عبدالرحمن هستند.

هرچند آثار به جا مانده از هشام بن حکم به خوبی نشان‌دهنده دیدگاه‌های او نیست، اما با تحلیل دقیق شواهد موجود می‌توان به نظر او پی برد. اشعری در مقالات الاسلامیین گزارشی از دیدگاه هشام بن حکم درباره عصمت ائمه ارائه کرده که می‌تواند ما را به دیدگاه او درباره علم نیز رهنمون سازد. بنا به گفته او، هشام بن حکم معتقد بود که امام باید معصوم باشد؛ چون امامان - برخلاف پیامبران - به وحی متصل نیستند و ملائکه بر آنها نازل نمی‌شوند. پس، برای دور بودن از گناه و خطا باید معصوم باشند (اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱: ۴۸). کارکردی که در نظر هشام برای «وحی» بیان شده (یعنی دورماندن انسان از خطا و گناه) و امام فاقد آن دانسته شده است، اختصاص به وحی ندارد؛ بلکه تحدیث (سخن گفتن فرشته با امام) و الهام (القاء به قلب) را نیز در بر می‌گیرد؛ چون برای دورماندن امام از خطا و گناه نیازی نیست که امام فرشته را ببیند؛ بلکه همین که فرشته با او سخن بگوید کافی است. بنابراین می‌توان گفت که بنا به نظر اشعری، از دیدگاه هشام تحدیث و الهام فرقی با وحی ندارند و امامان : فاقد این ویژگی هستند و به همین دلیل، باید معصوم باشند.

آنچه در روایات که در منابع امامیه از هشام بن حکم به جا مانده است نیز با این سخن تعارض ندارد و حتی مؤید آن نیز هست. در گزارشی که در کتاب اصول کافی از مناظره هشام با مرد شامی نقل شده است، هشام امام صادق ۷ را آگاه به امور مربوط به آسمان و زمین می‌داند و البته، تأکید می‌کند که این علم را از پیامبر اکرم ۹ به ارث برده است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۱۷۳). در گزارشی دیگر نیز که هشام بن حکم به نقل از امام صادق ۷ ائمه : را عالم به کتب انبیای گذشته می‌داند، بر این نکته تأکید شده است که این کتاب‌ها به وراثت به ایشان رسیده است (همان: ۲۲۷). به جز این موارد هیچ شاهد دیگری در منابع امامیه درباره دیدگاه هشام بن حکم در این مسئله وجود ندارد. بنابراین، شواهد موجود نه تنها در تعارض با گزارش اشعری نیست، بلکه مؤید آن نیز هست.

یونس بن عبدالرحمن (م ۲۰۸ق) از اصحاب امام کاظم و امام رضا ۸ (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۴۶). و شاگرد هشام بن حکم است (شیخ طوسی ۱۴۰۴: ۲۷۸). او نیز همچون استادش الهام و تحدیث را برای ائمه نمی‌پذیرد و علم ایشان را بر اساس بررسی منابع مکتوبی می‌داند که از پیامبر ۹ به ایشان رسیده است (نک: صفار، ۱۴۰۴: ۳۲۸). اشعری در مقالات الاسلامیین و الفرق در گزارشی که از اختلاف اصحاب ائمه پس از شهادت امام رضا ۷ ارائه می‌دهد، دیدگاه یونس را این‌گونه بیان کرده است:

اما گروه دیگر معتقد بودند که امام باید علوم دین را از راه معمولی کسب کند، نه از راه الهام، تحدیث، القاء در قلب و بیان در گوش؛ زیرا وحی در تمام وجوهش، پس از پیامبر و به اجماع امت منقطع شده است و از راه الهام کسی نمی‌تواند به رموز احکام و فرایض دینی برسد، مگر اینکه پیش‌تر از راه سمع و بصر به آن آگاهی یافته باشد؛ زیرا الهام یعنی تجدید آگاهی سابق. بنابراین، امام جواد 7 بعد از بلوغ علم به شرایع و سنن دینی را از کتب و آثار پدرش به دست می‌آورد و کسب می‌کند و برخی از این گروه قیاس در احکام را برای امام جایز می‌دانند و قائل‌اند قیاس برای انبیاء و رسولان و ائمه جایز است و یونس بن عبدالرحمن به این معتقد بود (اشعری قمی، ۱۳۶۰: ۹۷-۹۸).

البته، اینکه یونس قیاس را برای ائمه جایز می‌داند بدان دلیل است که بنا به نظر او، ایشان معصوم هستند و قیاس آنها نیز معصومانه و بی‌خطا خواهد بود. ابوسهل نیز همچون هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن معتقد است که ائمه : علوم خود را از پیامبر 9 و ایشان از خداوند متعال دریافت نموده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۸۸-۹۴).

۵.۶. تحریف قرآن

درباره تحریف قرآن (به زیاده و نقصان) گزارش‌های مشابهی از بنو نوبخت و هشام بن حکم رسیده است. شنیده‌های شیخ مفید در مورد نوبختیان، حکایت از اعتقاد آنان به تحریف قرآن دارد (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۸۲۸۰). خیاط نیز همین اعتقاد را از هشام در مورد قرآن بیان می‌دارد (خیاط، بی‌تا: ۳۹-۳۸). البته، صحت این گزارش‌ها و مراد آنان از تحریف خود جای بحث دارد که در این مقال نمی‌گنجد (برای آگاهی بیشتر، نک: طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۱۰۶-۱۴۲).

۶.۶. معرفت

در بحث معرفت نیز رگه‌هایی از تأثیرپذیری بنو نوبخت از هشام بن حکم را می‌یابیم. در میان متکلمان امامیه، هشام بن حکم هر چند معارف را ضروری می‌داند ولی تحقق آن را نیازمند نظر و استدلال می‌داند (اشعری، ۱۹۵۰، ج ۱: ۵۱-۵۳). این در حالی است که دیگران به معرفت اضطراری به حق تعالی معتقد بوده‌اند. ابو محمد نیز معارف ضروری را پذیرفته و بر امکان اکتسابی بودن برخی معارف تأکید دارد. این مطلب نشان می‌دهد هر دو در عین اینکه اصل ضروری بودن معارف را پذیرفته‌اند به نظر و اکتساب در معارف توجه داشته‌اند. مطالبی که اشاره شد تنها مواردی بود از شباهت‌های اندیشه‌های بنو نوبخت با اندیشه‌های





اختصاصی مکتب هشام بن حکم. افزون بر اینها، بنونوبخت و هشام ابن حکم، در موضوعاتی مانند نص بر امام، عصمت، اختصاص امامت به بنی هاشم، نیاز عقل به وحی، عدم نزول وحی بر غیر انبیا و غیر آن آرای مشابه دارند، اما از آنجا که این اعتقادات به این دو مکتب اختصاص ندارد و عموم متکلمان امامی اعتقادی مشابه دارند و نمی‌تواند دلیلی بر تأثیرپذیری بنونوبخت از هشام بن حکم باشد از توضیح آن پرهیز می‌نماییم.

در تطبیق موضوعاتی که آراء بنونوبخت و هشام بن حکم در آن به ما رسیده کمتر اختلافی میان این دو می‌یابیم و عمده اختلاف میان هشام و بنونوبخت در موضوع توحید است. البته، این اختلاف نیز بر پذیرش اتهام تجسیم و تشبیه و رؤیت به هشام بن حکم متوقف است که جای تأمل و نقد دارد. در نتیجه، مکتب نوبختیان - در حقیقت - دنباله‌رو مکتب هشام بن حکم است و نوبختیان عمده اندیشه‌های خود را از مطالعه آثار هشام و تدقیق در آن ارائه نموده‌اند. احتمالاً بنونوبخت که سیل اتهامات معتزلیان و غیر آنان به هشام را در مباحث توحید مشاهده نموده بودند در تبیین مباحث توحید دقت بیشتری به خرج داده و ناظر به اتهام‌های وارد شده به هشام به نگارش آثارش در رد تجسیم و تشبیه و رؤیت پرداخته و هرگونه شائبه این اتهام‌ها را از خود دور نمودند. در مقابل، معتزله چون دیدند نمی‌توانند آنان را با اتهاماتی در توحید مانند هشام بن حکم از دور خارج کرده و به مقابله با آنان برخیزند به ناچار، بنونوبخت را متهم به اخذ دیدگاه‌های توحیدی‌شان از معتزله کردند و چنین وانمود کردند که بنونوبخت جزئی از میراث کلامی معتزله‌اند. البته، جایگاه سیاسی و قدرت نوبختیان نیز در این میان بی‌تأثیر نبود؛ زیرا اقتدار سیاسی خاندان نوبختی که سال‌ها پس از وفات ابو سهل و ابو محمد نیز ادامه داشت مانع از آن بود که بتوان به دروغ متکلمان این خاندان را معتقد به انحراف در مباحث توحید نمود (برای آگاهی بیشتر، نک: اقبال، ۱۳۵۷).

۷. تأثیر بنونوبخت بر متکلمان امامیه

به گمان برخی، متکلمان نوبختی اولین کسانی بودند که عقل‌گرایی معتزلی را وارد کلام شیعه کردند و متکلمان پس از آنها این شیوه را از آنان اخذ نموده‌اند (مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۶)، ولی این ادعایی سست و سطحی‌نگرانه است؛ زیرا پیش از این نیز گفته شد که روش بنونوبخت تفاوتی با پیشینیان آنها نداشت. ضمن اینکه اگر ثابت شود که شیوه متکلمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی عقل‌گرایی معتزلی است، احتمال قوی‌تر این است که این روش را از اساتید معتزلی خود اخذ کرده باشند. شیخ مفید اساتید معتزلی‌ای همچون ابو عبدالله بصری و علی بن عیسی رمانی داشته است (نک: همان: ۱۶). و گفته شده که سید مرتضی شاگرد قاضی

عبد الجبار بود و تعالیم بهشمیه را در میان متکلمان امامی مطرح کرد (سید مرتضی ۱۴۱۱: ۷۸-۹۶). شایان توجه است که در بسیاری از مباحثی که بنو نوبخت با معتزله هم‌رأی‌اند، شیخ مفید با آنان مخالف است که مهمترین این موضوعات بحث احباط و تکفیر و گناهان صغیره و کبیره است (نک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۸۲-۸۴). بنابراین، می‌توان گفت که نظریه تأثیر گذاری عقل‌گرایی بنو نوبخت در همان مسئله توحید است. اندیشه توحیدی بنو نوبخت که برداشتی از روایات معصومین است چنان در میان متکلمان امامی پس از نوبختیان نشر و گسترش یافت که دیگر متکلمان امامی به تجسیم، رؤیت و تشبیه متهم نشدند.

تأثیر گذاری دیگر بنو نوبخت بر امامیه در مباحث امامت بوده است؛ شواهد بسیاری بر این مطلب می‌توان یافت، از جمله اینکه ابن‌قبه در بسیاری از استدلال‌های خود بر شیوه بنو نوبخت سیر می‌کند. کتاب التنبیه فی الإمامة ابو سهل در اختیار متکلمان امامیه بود و شیخ صدوق از آن بهره می‌گرفت (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۶۰-۹۴ و ۱۱۶-۱۲۵) و شیخ مفید آن را به شاگردان خود می‌آموخته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲). سید مرتضی نیز از آن کتاب آگاهی داشته و استدلال‌های آن را مطالعه کرده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷). شیخ مفید در اوائل المقالات بیشتر نظریه‌های بنو نوبخت را در بخش امامت نقل می‌کند، اما در مباحث لطیف‌الکلام که یکسره عقلی است، تنها یک بار از بنو نوبخت یاد می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۶۴ و ۱۰۰).

هر چند شاید این مسئله به این دلیل باشد که اعتقادات بنو نوبخت در مباحث لطیف‌الکلام در اختیار شیخ مفید نبوده است، ولی با توجه به نزدیکی دوران بنو نوبخت و شیخ مفید و در دسترس بودن آثار نوبختیان در آن دوران، می‌توان نتیجه گرفت که متکلمان نوبختی چندان اهمیتی به مباحث لطیف‌الکلام نداشته، بلکه تلاش خود را مصروف مباحث امامت کرده‌اند. تأثیر بنو نوبخت در اندیشه‌های امامیه در گروه‌ها و افراد زیر قابل بررسی است.

۸. شاگردان بنو نوبخت

از آن‌جا که از اندیشه‌های شاگردان بنو نوبخت گزارشی در دست نداریم، نمی‌توان میزان تأثیر گذاری بنو نوبخت بر آنان را بررسی کرد، اما برخی گزارش‌ها به‌اجمال نشان می‌دهند که شاگردان بنو نوبخت و پیروان آنان در اندیشه‌های کلامی پیرو آنان بوده‌اند. شیخ مفید در بیان برخی از آراء بنو نوبخت می‌گوید: در این تفکر کسانی که پیرو نوبختیان و رهرو آنانند هم‌رأی ایشان هستند (همان: ۶۶). ابن‌ندیم در بیان احوالات ابو جعفر نوبختی او را در اندیشه‌های کلامی پیرو برادرش ابو سهل می‌داند (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). بنابر این گزارشات،





متکلمانی بوده‌اند که در پی ارتباط با بنو نوبخت منهج و آراء کلامی آنان را برگزیده‌اند و آن را انتقال داده‌اند.

هر چند نامی از شاگردان ابو محمد در دست نیست، اما در برخی منابع به شاگردان ابو سهل در علم کلام اشاره شده است؛ افراد ذیل از جمله شاگردان او به‌شمار می‌آیند:

۱) ابو الحسن علی بن عبدالله بن وصیف الناشی الأصغر (۲۷۱-۳۶۵) : (ابن حجر، ۱۴۱۶: ۲۳۷-۲۴۰).^۱ ناشی اصغر شاعری چیره‌دست بود و اشعار زیادی در مدح اهل بیت سرود. او در علم کلام و جدل قوی بود و در موضوع امامت مناظرات قوی و نیکویی با مخالفین انجام می‌داد. ناشی اصغر جدل و مناظره‌های خود را به هزل‌های نمکین می‌آمیخت و بدین وسیله خصم خود را شرمنده می‌کرد. او از میان خلفای عباسی مقتدر، قاهر و راضی را درک کرده است. وی مناظراتی با اشعری و علی بن عیسی رمانی داشت که آنها را مغلوب کرد. مختصری از مناظرات او با این متکلمان نقل شده که نشان‌دهنده قدرت او در علم کلام است. مناظره‌ای از او با اشعری و جبر گرای دیگری - که نامش ذکر نشده - در موضوع «خلق افعال» نقل شده است که ناشی اصغر انتساب فعل انسان به خدا را مردود می‌دانست (یاقوت حموی، ۱۴۱۴، ج ۴: ۱۷۸۴-۱۷۸۷). هر چند ناشی اصغر بغدادی بود، اما در مصر ساکن شد (ابن ماکولا، ج ۷: ۳۷۱). و بنا بر برخی گزارش‌ها، در نهایت به دست مخالفین به شهادت رسید (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۳۱). ناشی اصغر علم کلام را از ابو سهل فرا گرفت (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ ابن خلکان، بی‌تا، ج ۳: ۳۶۹؛ ذهبی (ب)، ۱۹۹۳م، ج ۲۶: ۳۴۳). و از اساتید شیخ مفید و از مشایخ روایت او بوده است (شیخ طوسی ۱۴۲۰: ۲۶۸؛ خوبی، ۱۴۱۳، ج ۱۳: ۲۳۳). از همین رو شیخ مفید از طریق او شاگرد با واسطه ابو سهل به‌شمار می‌آید. شیخ طوسی نیز به واسطه شیخ مفید از او روایت کرده و برخی احتمال داده‌اند او از مشایخ شیخ صدوق نیز باشد (علامه امینی، ۱۹۷۶، ج ۴: ۲۹۲۸).

۲) ابو الحسن محمد بن بشر سوسنجردی: او منسوب به آل حمدون بوده و از همین رو، او را حمدونی نیز گفته‌اند. او همچنین کتاب‌هایی چون الانقاذ والمقنع در موضوع امامت نگاشته است. او همچنین به وعید معتقد بود و کتب رجالی او را با وصف «حسن الاعتقاد» ستوده‌اند. سوسنجردی بسیار اهل عبادت بود و پنجاه بار پیاده به حج مشرف شد. او در کلام زبر دست بوده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۲). و از شاگردان ابو سهل نویختی بود و از آن‌جا که شیخ طوسی او را غلمان ابو سهل دانسته، می‌توان گفت که مدت زیادی شاگرد ابو سهل

۱. او از متکلمان امامیه بود و درباره امامت کتابی تألیف کرده است و در فقه بنا بر مذهب ظاهریه حکم می‌نمود (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۷۱؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۶۸؛ ابن داوود، ۱۳۹۲: ۲۶۳).

بوده است (نک: شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۹۰).

۳) ابو الجیش مظفر بن محمد بن احمد بلخی (م ۳۶۷): شیخ طوسی او را اهل خراسان می‌داند (همان: ۴۷۳). او از متکلمان برجسته امامیه است. از کتاب‌های او می‌توان به کتاب قد فعلت فلا تلم، کتاب نقض العثمانیه علی الجاحظ، کتاب فدک، کتاب الرد علی من جوز علی القدیم البطلان، کتاب النکت والأغراض فی الإمامة، کتاب الأرزاق والآجال و کتاب الإنسان وأئنه غیر هذه الجملة اشاره کرد.^۱ او مناظره‌هایی با مخالفین امامیه داشته که در کتابی مکتوب کرده است.

ابو الجیش افزون بر اینکه یک متکلم است، از محدثین امامیه نیز به شمار می‌آید و کتب رجالی شیعه او را شاگرد ابو سهل ذکر کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۲۲). از آن‌جا که او ۵۶ سال پس از ابو سهل از دنیا رفته، می‌توان حدس زد که او در جوانی از محضر ابو سهل استفاده کرده است. او از شاگردان خاص ابو سهل بوده و از همین رو شیخ طوسی او را «غلمان» ابی سهل دانسته است. از آن‌جا که ابو الجیش از اساتید شیخ مفید بوده (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۳)، شیخ مفید از طریق او نیز از علوم ابو سهل استفاده کرده است. افزون بر این، ابو الجیش شاگردی به نام ابویاسر داشته که شیخ مفید در جوانی - هنگامی که برای طلب دانش به بغداد آمده بود - نزد او در محله باب خراسان دانش آموخت و همو بود که شیخ مفید را برای کسب دانش راهی درس علی بن عیسی رسانی کرد (ابن ادریس، ۱۴۱۱: ۶۴۸). در برخی منابع از این شاگرد ابو الجیش با نام طاهر نیز یاد شده و گفته شده که شیخ مفید پیش از ورود به درس ابو الجیش، از شاگرد او طاهر بهره علمی برده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۰۸). ابو الجیش از محدثین امامیه و عارف به اخبار بود (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۷۳) و روایات زیادی از او نقل شده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ب)، ج ۱: ۴۷۲۹؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ (ج): ۳۱۰-۳۵۴؛ شیخ طوسی ۱۴۱۴، ج ۱: ۱۶۶-۲۵۰).

۴) ابو جعفر محمد بن علی بن اسحاق نوبختی: او از متکلمان نوبختی و برادر ابو سهل بوده، بنا به گفته ابن ندیم، در اندیشه‌های کلامی هم‌رأی برادر خود ابو سهل و پیرو او بوده است. او دارای کتاب‌ها و نوشته‌هایی بود که البته، ابن ندیم یا موفق به پیدا کردن اسامی آنها نشده یا از نسخه‌ای از کتاب ابن ندیم که دیگر نسخ از روی آن نوشته شده حذف شده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). او از عمال دیوانی بوده و مانند برادر خود مردی ادیب و شاعر دوست بود که ابن رومی را مورد تفقد قرار می‌داد. از یکی از مدایح ابن رومی در حق او می‌توان دریافت که او مدتی حکومت قریه النعمان را داشته است (اقبال، ۱۳۵۷: ۱۲۴)، به نقل از دیوان ابن رومی).

۱. از عنوان این کتاب دانسته می‌شود که او مانند نوبختیان، انسان را غیر از این جسم می‌دانست.



۲۵



از آن جا که شاگردان نوبختیان در علم کلام، همگی در موضوع امامت کتاب‌هایی نگاشته‌اند می‌توان ادعا کرد که بنو نوبخت اهتمام ویژه‌ای به مباحث کلامی امامت داشته‌اند و با تربیت شاگردان کارآزموده در این موضوع زمینه‌ساز رشد مباحث امامت در میان متکلمان امامی پس از خود شدند.

۵) ابن قبه رازی: ابن قبه که تقریباً معاصر بنو نوبخت است، اولین متکلمی است که می‌توان رگه‌هایی از آراء بنو نوبخت را در اندیشه‌های او یافت. شباهت‌های بسیاری در اندیشه‌های بنو نوبخت و ابن قبه در مبحث امامت وجود دارد. در این باره نمونه‌هایی از شباهت‌های کلامی می‌تواند گره‌گشا باشد، که بر اساس آراء باقی مانده از آنان مورد اشاره قرار می‌گیرد. ابوسهل و ابن قبه بر این اعتقادند که دین جز از راه استدلال و برهان شناخته نمی‌شود و بر شناخت استدلالی دین تأکید دارند. ابوسهل به مانند ابن قبه نص بر امامت را مورد توجه بسیار قرار داده است. او دلیل محکم این مسئله را صحت نصوص راویانی می‌داند که حتی شبهه تبانی و اجماع بر کذب نیز در آنان راه ندارد؛ چون با اختلاف «اوطان و همم» (زیستگاه‌ها و انگیزه‌ها) که در آنان وجود دارد، امکان تبانی و اجماع بر کذب وجود ندارد. هم ابوسهل و هم ابن قبه نصوص امامت را متواتر و وجود نص بر امام را واجب عقلی می‌دانند و ظهور علم امام را از نشانه‌های امامت بر می‌شمرند. همچنین بنا به اعتقاد آنها، برای هر امامی از امام پیشین، نص صادر می‌شود و امام از دنیا نمی‌رود، مگر اینکه امام بعد از خود را تعیین می‌کند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۱۲۱-۶۰). ابوسهل و ابن قبه امر امامت را استحقاقی می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۳۴ و همان: ۹۵). آنان منشأ علوم ائمه : را از پیامبر ۹ و ائمه را میراث‌دار علوم نبوی می‌دانند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۹۱ و ۱۳۸).

در باب غیبت - مهم‌ترین موضوع مورد بحث امامیه در آن دوران - ابن قبه همچون ابوسهل معتقد است که اثبات وجود امام زمان بر اساس دیدگاه امامیه مبنی بر نص هر امام بر امام بعدی ممکن است و اخبار و نصوص غیبت از مشهورات و متواترات حدیثی امامیه به شمار می‌آید. وجود امام زمان را نیز یارانی که مورد تأیید امام عسکری ۷ بودند به ما رسانده‌اند. ابوسهل و ابن قبه در تبیین علت غیبت و این که غیبت امام خللی به حجیت امام وارد نمی‌کند، به جریان هجرت پیامبر ۹ و غیبت ایشان در غار اشاره کرده‌اند. همچنان که وجود و کلاء را نیز به روشنی بیان می‌نمایند (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۷۵-۶۰ و ۹۲-۹۰).

از آن جا که ابو محمد دو کتاب با عنوان جواباته لأبی جعفر ابن قبه دارد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴). بسیار محتمل است که ابن قبه این اندیشه‌ها را از طریق بنو نوبخت آموخته باشد.

۱.۸. شیخ صدوق

تنها میراث مکتوب ابو سهل که قسمتی از کتاب التنبیه فی الإمامة است، از طریق شیخ صدوق بجا مانده است. او در کتاب کمال الدین و تمام النعمة بخشی از کتاب ابو سهل را که در موضوع امامت است نقل کرده است. افزون بر این، شیخ صدوق روایتی از ابو سهل در باب تاریخ ولادت امام زمان (عج) و بیان نام و لقب او نقل کرده (شیخ صدوق، ۱۴۰۵: ۴۷۴-۴۷۵) که شاید از کتاب الانوار فی تاریخ الائمه ابو سهل که در تاریخ ائمه بوده، نقل کرده است. از این دو گزارش در می یابیم که صدوق با نوشته ها و آثار بنو نوبخت آشنا بوده و از آنها - به ویژه در موضوع امامت - استفاده نموده است. افزون بر این، برخی احتمال داده اند که ناشی اصغر که از شاگردان ابو سهل بوده، از مشایخ شیخ صدوق باشد (علامه امینی، ۱۹۷۶، ج ۴: ۲۸-۲۹).

۲.۸. شیخ مفید

همان گونه که پیش تر اشاره شد، شیخ مفید از سه طریق (یعنی، ناشی اصغر، ابوالجیش بلخی و ابویاسر) شاگرد با واسطه ابو سهل نوبختی به شمار می آید. بیشتر اندیشه های نوبختیان از طریق شیخ مفید به ما رسیده؛ چون او آشنایی کامل با اندیشه های نوبختیان داشته و برخی از کتب نوبختیان را برای شاگردانش تدریس می کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱-۳۲). او در کتاب أوائل المقالات تفاوت دیدگاه های خود با آل نوبخت را بر شمرده و با این همه، در برخی موارد مانند بحث از چیستی انسان، به پیروی خود از دیدگاه آل نوبخت تصریح کرده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ (الف): ۵۸-۵۹). بررسی کتاب أوائل المقالات نشان می دهد که شیخ مفید در شانزده مسئله کلامی دیدگاه هایی متفاوت با دیدگاه نوبختیان دارد که بسیاری از آن مسائل ناظر به هم هستند. عمده اختلاف او با بنو نوبخت در مسئله استحقاقی یا تفضلی بودن نبوت و امامت، نص بر کار گزاران ائمه، علم ائمه، شنیدن کلام فرشتگان توسط ائمه، معجزات ائمه، و کار گزارانشان، احوال انبیاء و ائمه، بعد از وفات، تحریف قرآن، معرفت کفار، اسماء و احکام، موافات و احباط و گناهان صغیره و کبیره، بقاء جواهر و مسئله مکان است.

در بسیاری از این مسائل نظر شیخ مفید و بنو نوبخت متفاوت با نظر معتزله است و البته، در برخی موارد نیز دیدگاه شیخ مفید موافق دیدگاه معتزله و در برخی موارد نیز دیدگاه بنو نوبخت موافق رأی و نظر معتزله است. شایان توجه است که این اختلاف در مجموع هفتاد و دو موضوعی است که شیخ مفید بیان کرده است و از آنجا که مفید در این کتاب





در پی بیان اختلاف دیدگاه‌های خود با بنو نوبخت بوده، نتیجه می‌گیریم در بسیاری از این دیدگاه‌ها یا شیخ مفید به دیدگاه بنو نوبخت دست نیافته و یا با نوبختیان هم‌رأی بوده است.

۹. دیگر عالمان شیعی

بی‌گمان اندیشمندی که در مکتب شیخ مفید پرورش یافته‌اند، از طریق استاد خود، با میراث نوبختیان آشنا شده‌اند؛ از همین رو، سید مرتضی در کتاب الفصول المختاره من العیون والمحاسن والمجالس - که منتخباتی از کتاب العیون والمحاسن والمجلس اثر شیخ مفید است - گزارش‌هایی از کتاب نوبختی درباره فرقه‌های شیعی بعد از امام حسن عسکری ۷ نقل می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۱۳: ۳۱۸-۳۲۱). سید مرتضی که نوشته‌های ابوسهل و ابو محمد نوبختی را در اختیار داشت، در رد قاضی عبدالجبار معتزلی می‌نویسد:

مؤلفات ابوسهل و ابو محمد نه تنها مؤید شروحو است که ابو عیسی و راق و ابن راوندی در خصوص امامت نوشته‌اند، بلکه بیشتر اعتماد ابو محمد و ابوسهل بر ادله‌ای است که وراق و ابن راوندی آورده و ایشان در طئی طریق امامت همان راهی را رفته‌اند که آن دو پیموده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷).

نجاشی نیز نگاه‌شده‌های بنو نوبخت را در اختیار داشته و فهرستی از کتاب‌های آنان را ارائه داده است و آنان را ستوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۱-۳۲۳ و ۶۳-۶۴). با توجه به کلام نجاشی (همان: ۶۳)، برخی حسن بن موسی را از مشایخ او به شمار آورده‌اند (کلباسی، ۱۳۸۰: ۲۴۸). او افزون بر اینکه آگاه از محتوای آثار بنو نوبخت بود کتاب التنبیه فی الإمامة ابوسهل را که در موضوع امامت بود، نیز نزد استادش شیخ مفید فرا گرفت (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۱-۳۲۲). شیخ طوسی نیز از اندیشه‌های بنو نوبخت آگاه بود. او برخی اندیشه‌های بنو نوبخت را نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳). او پس از آن که ابوسهل نوبختی را «شیخ المتکلمین امامیه» در بغداد معرفی می‌کند فهرست عناوین کتاب‌های او را بر شمرده است (همان: ۳۲۱-۳۲۲). از آن‌جا که شیخ طوسی روایاتی از ابوسهل نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۲۷۲ و ۳۹۱ و ۴۰۱)، برخی او را در سلسله اسناد شیخ طوسی به عنوان کسی که امام زمان را ملاقات کرده، ذکر کرده‌اند (علی بن یونس العاملی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۹۸). شیخ طوسی از ابو محمد با عنوان متکلمی فیلسوف یاد می‌کند که اعتقادی نیکو دارد و برخی از کتاب‌های او را نام برده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۲۱). سیدابن طاووس و ابن شهر آشوب نیز برخی کتاب‌های ابوسهل و ابو محمد را در اختیار داشته‌اند و با تمجید از آنها یاد کرده‌اند (ابن طاووس، ۱۳۶۳: ۶۸-۶۹؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۶۸-۶۹). ابن شهر آشوب از کتاب

الجامع فی الإمامة ابو محمد نوبختی، این مطلب را نقل کرده است که عمر در حالی که ام کلثوم نوجوان بود او را به عقد خود درآورد و پیش از ازدواج با او، عمر از دنیا رفت و پس از عمر او به ترتیب با عون بن جعفر، محمد بن جعفر و سپس عبدالله بن جعفر ازدواج کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۸۹). در میان آثار دیگر عالمان شیعی نیز اشاره‌هایی به بنو نوبخت شده است که البته، بیشتر این گزارش‌ها از طریق عالمانی چون شیخ مفید به دست آنان رسیده، نه اینکه خود به آثار بنو نوبخت دسترسی داشته باشند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در بررسی اندیشه‌های نوبختیان و مقایسه آن با اندیشه‌های معتزله در می‌یابیم که آنچه موجب شده تا بنو نوبخت را معتزلی یا متمایل به اندیشه اعتزال بدانند، همسان دانستن اندیشه‌های آنان در مباحث توحید و عدل با آراء معتزلیان است که این برداشت نیز چندان درست نیست؛ زیرا از سویی بنو نوبخت اندیشه‌های توحیدی خود را از اندیشه امامیه که برآمده از آموزه‌های ائمه معصومین ۷ است فرا گرفته‌اند و از سوی دیگر در بحث عدل نیز بنو نوبخت در مسئله استطاعت - که مهم‌ترین اعتقاد در مبحث عدل است - دیدگاهی متفاوت با قاطبه متکلمان معتزلی داشته‌اند. از این رو، تأثیرپذیری بنو نوبخت از مدرسه اعتزال با این گستردگی مردود است و بنو نوبخت در اصول خمس معتزلیان کمترین همراهی را با آنان دارند و در اصولی چون «المنزلة بین المنزلتین» که مهم‌ترین اعتقاد معتزلیان و نقطه افتراق آنان با دیگر مکاتب کلامی است، به مخالفت پرداخته و بر آن ردیه نگاشته‌اند و هم‌رأیی بنو نوبخت در مسائل فرعی‌ای چون احباط و موافات و گناهان صغیره و کبیره نمی‌تواند نشان هم‌نوایی آنان با معتزله باشد. همچنین با مقایسه اندیشه‌های بنو نوبخت با متکلمان پیشین امامیه، از جمله هشام بن حکم، در می‌یابیم که بنو نوبخت در مسائل مهمی چون استطاعت و مباحث امامت پیرو مدرسه هشام بن حکم بوده‌اند. افزون بر این، با ردیابی تأثیرات بنو نوبخت بر متکلمانی چون شیخ مفید و شاگردانش می‌توان گفت که مدرسه کلامی بنو نوبخت در تکمیل اندیشه‌های متکلمان عصر حضور و انتقال آن به متکلمان عصر غیبت کبری نقش اساسی داشته است.



کتابنامه

۱. ابن ادريس حلی، محمد بن احمد (۱۴۱۱ق)، مستطرفات السرائر، تحقيق: لجنة التحقيق، قم: موسسه نشر اسلامي.
۲. ابن تيميه، احمد بن عبد الحليم (۱۳۹۲ق)، بيان تلبس الجهميه في تأسيس بدعهم الكلاميه، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرمة: مطبعة الحكومة.
۳. _____ (۱۴۱۵ق)، شرح العقيدة الإصفهانية، تحقيق: ابراهيم سعيداي، رياض: مكتبة الرشد.
۴. _____ (بي تا)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مؤسسة القرطبه.
۵. ابن حجر عسقلاني (ابن حجر) (۱۴۱۶ق)، لسان الميزان، بيروت: دار الكتب العلمية.
۶. ابن خلكان (بي تا)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت: دار الثقافة.
۷. ابن داود حلی، حسن بن علی (۱۳۹۲)، كتاب الرجال، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مطبعة الحيدريه.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶)، مناقب آل ابی طالب، تصحيح: لجنة من أساتذته النجف الاشرف، نجف اشرف: المكتبة الحيدريه.
۹. _____ (۱۳۸۰)، معالم العلماء، نجف اشرف: مطبعة الحيدريه.
۱۰. ابن طاووس، رضی اللہین علی بن موسی (۱۳۶۳)، فرج المهموم، قم: منشورات الرضى.
۱۱. ابن ماکولا (بي تا)، اکمال الکمال، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ابن مرتضى، احمد بن يحيى (بي تا)، طبقات المعتزله، تحقيق: سوسنه ديفلد - فلزر، بيروت: المكتبة الحياه.
۱۳. ابن نديم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰)، الفهرست، تصحيح: رضا تجدد، الطبعة الرابعة.
۱۴. اسعدی، عليرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي.
۱۵. اشعری، ابو الحسن (۱۹۵۰م)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره.
۱۶. اشعری قمی، سعد بن عبد الله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تهران: انتشارات علمي و فرهنگي.
۱۷. اشميتکه، زابينه (۱۳۷۸)، اندیشه های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمايي، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۸. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: طهروبی، چاپ سوم.



فهرست

سال هفدهم، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۱

۱۹. امینی، عبدالحسین (علامه امینی) (۱۹۷۶)، الغدير، بيروت: دار الكتاب العربي.
۲۰. انصاری، حسن (۱۳۸۳) «ابو سهل نوبختی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران: انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵.
۲۱. بغدادی، خطیب (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۲. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجیل - دار الافاق.
۲۳. تهرانی، شیخ محمد محسن (آقا بزرگ تهرانی) (۱۴۰۳ق)، الذریعه، بیروت: دار الاضواء.
۲۴. جوادی، قاسم (۱۳۸۶)، تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله، فرق تسنن، قم: نشر ادیان.
۲۵. حسینیان مقدم، حسین (بهار ۱۳۸۴)، «نقش نوبختیان در پیشبرد افکار شیعه»، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، ش ۵.
۲۶. حموی، یاقوت بن عبدالله (یاقوت حموی) (۱۴۱۴ق)، معجم الأدبا، بیروت: دار الغرب الاسلامی.
۲۷. خوبی، ابوالقاسم (بی تا)، معجم رجال الحدیث، قم: بی جا.
۲۸. خیاط، ابوالحسن (بی تا)، الانتصار، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیه.
۲۹. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والأعلام، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری، بیروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية.
۳۰. _____ (۱۹۹۳م)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصیب الارنوط، بیروت: موسسه الرساله.
۳۱. ژیماره، دانیل (۱۳۸۶)، تاریخ و عقاید معتزله، ترجمه حمید ملک مکان، قم: نشر ادیان.
۳۲. سبحانی، جعفر (بی تا)، الممل و النحل، قم: موسسه نشر اسلامی، موسسه امام صادق (ع).
۳۳. سیدمرتضی، علی بن حسین علم الهدی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.
۳۴. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران: مؤسسه الصادق (ع).
۳۵. _____ (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سیداحمد الحسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۳۶. _____ (۱۴۱۳ق)، الفصول المختارة، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۷. صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی (۱۴۱۶ق)، کمال الدین وتمام النعمه، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: موسسه نشر الاسلامی.
۳۸. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، تصحیح و تعلیق: حاج میرزا حسن کوجه باغی، تهران: مطبعة الاحمدی.
۳۹. صفایی، سید احمد (۱۳۵۹)، هشام بن حکم مدافع حریم ولایت، تهران: نشر آفاق.
۴۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.





۴۱. طوسی، محمد بن الحسن (شیخ طوسی) (۱۳۹۱ق)، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد، نجف: منتدى النشر، دار الآداب.
۴۲. _____ (۱۴۰۴ق)، اختيار معرفة الرجال، تحقيق: ميرداماد استرآبادی و سيدمهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت: لاحياء التراث.
۴۳. _____ (۱۴۱۱ق)، الغيبة للحجه، قم: دار المعارف الاسلامی.
۴۴. _____ (۱۴۱۴ق)، أمالی، قم: دار الثقافة.
۴۵. _____ (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، قم: جامعه مدرسین.
۴۶. _____ (۱۴۲۰ق)، الفهرست، قم: کتابخانه محقق طباطبایی.
۴۷. عاملی، علی بن یونس (۱۳۸۴)، الصراط المستقیم، تحقيق: محمد باقر بهبودی، نجف، المكتبة الحیدریة.
۴۸. قاضی عبد الجبار معتزلی، عبد الجبار بن احمد (۱۳۹۳ق)، فضل الاعتزال، تونس: دار التونسیه للنشر.
۴۹. _____ (۱۴۰۶ق)، طبقات المعتزله، به كوشش فواد سيد، تونس: الجزائر.
۵۰. _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۱. _____ (۱۹۶۵م)، المغنی فی أبواب التوحید والعدل، تحقيق: جرج قنواتی، قاهره: دارالمصريه.
۵۲. _____ (۱۹۷۲م)، المنیة والأمل، تحقيق: سامی نشار و عصام الدین محمد، اسکندریه: دارالمطبوعات الجامعیة.
۵۳. _____ (بی تا)، تثبیت دلایل النبوة، دارالمصطفی، قاهره.
۵۴. کلباسی، محمد ابراهیم (۱۳۸۰). الرسائل الرجالیه، تحقيق محمد حسین درآیتی، قم: دار الحديث.
۵۵. کلبرگ، اتان (۱۳۷۱)، کتابخانه سیدین طاووس، ترجمه سیدعلی قرآبی، رسول جعفریان، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۶. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۷. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
۵۸. مرزبانی، ابو عبید الله (بی تا)، الموشح، تحقيق: علی محمد البجاوی، مصر: تحفة مصر.
۵۹. مسعودی، علی بن حسین (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجوهر، تحقيق: اسعد داغر، قم: دار الهجرة، چاپ دوم.

۶۰. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۸۶)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سید محمد صادق عارف، مشهد، آستان قدس رضوی، چاپ چهارم.
۶۱. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق الف)، أوائل المقالات، قم: چاپ کنگره شیخ مفید.
۶۲. _____ (۱۴۱۳ق ب)، الإرشاد، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۳. _____ (۱۴۱۳ق د)، الفصول العشره، أوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۴. _____ (۱۴۱۳ق هـ)، «المسائل السرویه»، أوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۵. _____ (بی تا)، الأمالی، قم: کنگره شیخ مفید.
۶۶. مکدر موت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۶۷. نجاشی، احمد بن علی نجاشی (۱۴۱۶ق)، کتاب الرجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۶۸. نجمی زنجانی، محمد (۱۳۶۳)، مقدمه انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، قم: انتشارات شریف الرضی.
۶۹. نعمه، عبدالله (۱۴۰۵ق)، هشام بن الحکم، بیروت: دار الفکر.

