



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



مجلس شورای اسلامی ایران
مجلس خبرگان سیاست‌های کلی اسلامی
سال نهم - شماره پوزاری، بهار ۱۳۹۲

کشف حجاب

- جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد/ جعفر رضایی
- تطور معرفت‌الخطراتی در مدرسه کلامی امامیه در بغداد
از نورمحمدان تا شیخ موسی‌الحق امیرحاجی
- رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه ابن سینا و بحرانی /
محمد راجح حسینی، سیدمحمود موسوی، سیدحاجت‌اللهی
- بررسی شبهه سیاق فریاده آیه ولایت (یا تأکید بر دیدگاه فخرزری) / حامد مزایان
- جریان‌شناسی فکری امامیه در خراسان و مازندران/ شهر
- از مسئله ائمت سلفی تا عصر شیخ صدوق / محمدعلی سبحانی، سیداکبر موسوی الهی
- ارزیابی کلام بهجتی از کلام اسلامی (یا تأکید بر نقش عقل در دین) / رضا گدیس نصرانی
- این را بگوئید و دفاع از اندیشه کلامی کوفه / عباس میرزایی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۴

نویسنده:

جمعی از پژوهشگران حوزه و دانشگاه

ناشر چاپی:

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۴
۱۲	مشخصات فصلنامه
۱۳	رتبه علمی فصلنامه
۱۵	راهنمای نویسندگان
۱۷	فهرست
۱۹	جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد
۱۹	اشاره
۱۹	چکیده
۱۹	واژگان کلیدی
۲۰	مقدمه
۲۲	جایگاه عقل در بحث معرفت
۲۴	وجوب نظر (استدلال عقلی)
۲۷	رابطه عقل و وحی
۳۳	جمع بندی
۳۴	منابع
۳۶	تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد (از نوبختیان تا شیخ طوسی)
۳۶	اشاره
۳۶	چکیده
۳۶	واژگان کلیدی
۳۷	مقدمه
۳۸	مفهوم شناسی
۳۸	اشاره

۳۸	الف) معرفت اضطراری / ضروری
۳۹	ب) معرفت فطری
۴۰	ج) معرفت اکتسابی / اختیاری
۴۰	سیر تاریخی تطور معرفت اضطراری در بغداد
۴۰	بنو نوبخت
۴۳	از بنو نوبخت تا شیخ مفید
۴۴	شیخ مفید
۴۶	سید مرتضی
۴۸	شیخ طوسی
۵۰	نتیجه گیری
۵۱	منابع
۵۵	رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه ابن میثم بحرانی
۵۵	اشاره
۵۵	چکیده
۵۵	واژگان کلیدی
۵۶	مقدمه
۵۷	معنای اسم، صفت و ذات
۵۷	اشاره
۵۷	الف) معنای لغوی
۵۷	ب) معنای اصطلاحی
۵۹	تقسیمات صفات از دیدگاه ابن میثم
۵۹	اشاره
۵۹	الف) صفات اظافی
۵۹	ب) صفات حقیقی

- ج) صفات سلبی ۶۰
- تغایر صفت و موصوف ۶۰
- دیدگاههای گوناگون درباره رابطه ذات و صفات الهی ۶۰
- اشاره ۶۰
- الف) زیادت صفات بر ذات ۶۰
- ب) نیابت ذات از صفات ۶۲
- ج) نظریه حال ۶۲
- د) عینیت صفات با ذات ۶۲
- دیدگاه ابن میثم درباره رابطه ذات الهی با صفاتش ۶۲
- اشاره ۶۲
- الف) صفات خداوند، عین ذات او هستند ۶۲
- ب) اوصاف الهی، اعتبارات عقلی هستند ۶۴
- چرایی اعتبارات ۶۵
- بررسی اشکالات وارده بر اعتباری بودن صفات و بیان پاسخها ۶۵
- نقدها ۶۵
- اشاره ۶۵
- ملاصدرا ۶۶
- ملا مهدی نراقی ۶۶
- آیت الله سبحانی ۶۶
- پاسخ به نقد ها ۶۶
- اشاره ۶۶
- الف) ۶۶
- ب) ۶۸
- تحلیل عبارت: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» از نظر ابن میثم ۷۲

نتیجه گیری	۷۴
منابع	۷۴
بررسی شبهه سیاق درباره آیه ولایت (با تأکید بر دیدگاه فخررازی)	۷۷
اشاره	۷۷
چکیده	۷۷
واژگان کلیدی	۷۷
مقدمه	۷۸
۱. دیدگاه اهل سنت	۷۹
اشاره	۷۹
۱۱. استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین	۷۹
۱۲. تحلیل درونی از دلالت آیات	۸۰
اشاره	۸۰
۱۲۱. «فسوف یأتی الله بقوم»	۸۰
۱۲۲. «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ»	۸۰
۱۲۳. «اذلِّهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّهُ عَلَى الْكَافِرِينَ»	۸۱
۱۲۴. «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»	۸۱
۱۲۵. «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»	۸۲
۲. ارزیابی دیدگاه اهل سنت	۸۲
اشاره	۸۲
۲۱. بررسی «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین»	۸۲
۲۲. بررسی تحلیل درونی از آیات	۸۵
اشاره	۸۵
۲۲۱. بررسی فراز «فسوف یأتی الله بقوم»	۸۶
۲۲۲. بررسی فراز «يُحِبُّهُمْ و يُحِبُّونَهُ»	۸۸

۲۲۳. بررسی فراز «اذلّه علی المؤمنین أعزّه علی الکافرین» ۹۰
۲۲۴. بررسی فراز «یجاهدون فی سبیل الله و لا یخافون لؤمه لائم» ۹۱
۲۲۵. بررسی فراز «ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء» ۹۲
- نتیجه ۹۳
- منابع ۹۴
- جریان شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر (از آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق) ۱۰۱
- اشاره ۱۰۱
- چکیده ۱۰۱
- واژگان کلیدی ۱۰۱
- درآمد ۱۰۲
- تاریخچه امامیه در خراسان و ماورا النهر ۱۰۳
- اشاره ۱۰۳
۱. جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن ۱۰۵
۱۱. گرایش کلامی پیرو هشام و یونس ۱۰۵
- اشاره ۱۰۵
۱۱۱. شاخه نیشابور ۱۰۶
۱۱۲. شاخه ماوراءالنهر ۱۰۷
۱۱۳. شاخه عراق ۱۰۹
۱۱۴. شاخه قم ۱۱۱
- ۱-۱-۵. گرایش پیرو یونس ۱۱۱
- جریان متکلمان اعتزال گرا ۱۱۴
- جریان محدثان خراسان و ماورا النهر ۱۱۷
- جریان متهم به غلو ۱۲۰
- طیف های ناشناخته ۱۲۲

۱۲۲ اشاره
۱۲۲ علمای مستبصر
۱۲۲ اشاره
۱۲۳ ۱-۱. ابن کلتوم مروزی
۱۲۳ ۱-۲. ابو یحیی جرجانی
۱۲۴ ۱۳. تاج العلماء نیشابوری (م.۳۳۵ق)
۱۲۴ طیف متکلمان منفرد
۱۲۴ اشاره
۱۲۴ ۱-۲. ابن شکیب مروزی
۱۲۵ علیم شاشی
۱۲۵ دست آورد
۱۲۶ منابع
۱۳۱ ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه
۱۳۱ اشاره
۱۳۱ چکیده
۱۳۱ واژگان کلیدی
۱۳۲ مقدمه
۱۳۳ ابن راوندی
۱۳۴ مدرسه کوفه و هشام بن حکم
۱۳۵ ابن راوندی و هشام
۱۳۷ تشابه های غیر محتوایی
۱۳۹ تشابه های محتوایی
۱۴۷ نتیجه گیری
۱۴۹ منابع

۱۵۱ اثرپذیری کلام یهودی از کلام اسلامی (با تأکید بر نقش عقل در دین)
۱۵۱ اشاره
۱۵۱ چکیده
۱۵۱ واژگان کلیدی
۱۵۲ مقدمه
۱۵۳ کلام یهودی
۱۵۴ تفاوت کلام یهودی با الهیات یهودی
۱۵۴ اثر پذیری کلام یهودی از کلام اسلامی
۱۵۷ سعیدیا گائون
۱۵۹ یعقوب قرقستانی
۱۵۹ عقل به مثابه منبع شناخت
۱۶۴ عقل ستیزی در یهودیت
۱۶۶ نتیجه گیری
۱۶۸ منابع
۱۶۹ چکیده عربی مقالات
۱۷۷ چکیده انگلیسی مقالات
۱۹۰ درباره مرکز

فصلنامه تحقیقات کلامی شماره: ۴

مشخصات فصلنامه

فصلنامه علمی - پژوهشی

انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

سال دوم، شماره چهارم، بهار ۱۳۹۳

صاحب امتیاز: انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

مدیر مسئول: هادی صادقی

سردبیر: رضا برنجکار

مدیر اجرایی: موسی اشکوری

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

علی افضلی (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رضا برنجکار (استاد دانشگاه تهران)

عبدالحسین خسروپناه (دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

رسول رضوی (استادیار دانشگاه قرآن و حدیث)

ابوالفضل ساجدی (دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

علی شیروانی (دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه)

هادی صادقی (دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث)

مترجم چکیده عربی: حیدر مسجدی

مترجم چکیده انگلیسی: سیدمحمدعلی رضوی

ویراستار: رامین باباگل زاده

صفحه آرا: معصومه نوروزی

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ،

ساختمان انجمن های علمی حوزه، انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه

صندوق پستی: ۳۷۱۶۵-۱۳۳

تلفکس: ۰۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

پیامک: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

سایت: www.tkalam.ir www.ikq.ir

پست الکترونیک: Info@ikq.ir / Info@tkalam.ir

قیمت: ۵۰۰۰۰ ریال

ص: ۱

رتبه علمی فصلنامه

ص: ۲

به استناد مصوبه ۵۸۵ مورخ ۲۴/۶/۱۳۸۷ شورای عالی حوزه های علمیه و با توجه به ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، شورای اعطای مجوزها و امتیازات علمی، در جلسه مورخ ۲۸/۳/۱۳۹۲ رتبه علمی - پژوهشی به

نشریه تحقیقات کلامی اعطا گردید.

به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۲۱/۳/۱۳۸۷ شورای عالی انقلاب فرهنگی، مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن های علمی، قطب های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی های نظریه پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات

قانونی در دانشگاه ها و حوزه های علمیه می باشد.

راهنمای نویسندگان

۱. موضوع مقاله باید در راستای اهداف فصلنامه و مرتبط با موضوعات علم کلام باشد؛

۲. مقاله نباید پیش تر در نشریات داخلی چاپ شده باشد و یا هم زمان برای استفاده به سایر مجلات علمی ارائه شده باشد؛

۳. در بیان محتوای مقاله، نکات علمی و ادبی زیر حتی المقدور رعایت شده باشد؛

الف) نکات علمی

(۱) برخورداری از رویکرد تحقیقی-تحلیلی، ساختار منطقی و مطلوب، سطح علمی مناسب و فصل بندی صحیح مطالب؛

(۲) بیان نظرات اساسی مطرح در مسأله، ذکر دیدگاه مخالفان، تجزیه و تحلیل و نقد صحیح و کامل آنها؛

(۳) پاسخ گویی به پرسش ها و شبهات مطرح در مسأله؛ (۴) نوآوری در ساختار، محتوا یا روش ارائه؛

(۵) تناسب روش و محتوا با عنوان مقاله و ارتباط منطقی بین مباحث؛

(۶) برخورداری از رویکرد کلامی و دفاع از آموزه های اعتقادی اسلام؛

(۷) استنادات معتبر و کافی؛ (۸) رعایت امانت در نقل قول از افراد.

ب) نکات ادبی

(۱) رعایت قواعد دستوری، ادبی و نگارشی از قبیل: بیان مقدمه، ذکر چکیده فارسی (حداکثر ۱۵۰ کلمه)، کلید واژه (حداکثر ۷ واژه)، اصول نگارش پی نوشته ها، ذکر فهرست منابع؛

(۲) پرهیز از اطناب و ایجاز بی مورد؛ (۳) سادگی و شیوایی در قلم؛

(۴) تنظیم حجم مقاله بین ۱۵ تا ۲۰ صفحه (۴۵۰۰ تا ۶۰۰۰ کلمه)؛

(۵) مقالات ترجمه شده، در صورت دارا بودن نکات بدیع و تازه، با ذکر مشخصات منبع اصلی و مشخصات کامل نویسنده آن امکان چاپ خواهد داشت (ارسال متن اصلی به همراه ترجمه ضروری است)؛

(۶) مآخذ باید به شیوه درج سند در متن (نام خانوادگی، سال انتشار، شماره مجلد: شماره صفحه) باشد و از ذکر اسناد در پاورقی خودداری شود، اما بیان توضیحات ضروری به تشخیص نویسنده در پاورقی مانعی ندارد؛

فهرست منابع در انتهای مقاله و به صورت زیر آورده شود:

- ۱) ارجاع به کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، نام کتاب (ایتالیک)، نام مترجم یا مصحح، ناشر؛
- ۲) ارجاع به مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ نشر)، «عنوان مقاله»، نام مترجم، نام مجله (ایتالیک)، شماره، شماره صفحات؛
- ۳) ارجاع به سایت: نام خانوادگی، نام نویسنده (گان)، (تاریخ دسترسی)، «عنوان مقاله»، نشانی سایت.
۷. دریافت مقالات صرفاً از طریق سایت www.tkalam.ir انجام خواهد شد که پس از احراز شرایط مذکور، برای بررسی به هیأت تحریریه فصلنامه ارجاع می‌شود و در صورت تأیید نهایی مورد استفاده قرار خواهد گرفت. ضمناً مجله هیچ گونه تعهدی نسبت به بازگرداندن مقالات نخواهد داشت؛
۸. مجله در ویرایش مقالات یا تلخیص آنها به گونه‌ای که در محتوای علمی آنها دگرگونی ایجاد نشود، آزاد است؛
۹. مقاله باید با فرمت **word** و با فونت **B Zar** و اندازه قلم ۱۴ ارسال شود؛
۱۰. ارسال حکم کارگزینی هیأت علمی برای درج رتبه علمی نویسندگان، ضروری است؛
۱۱. نویسنده یا نویسندگان مقاله باید نشانی، تلفن همراه و پست الکترونیک خود را برای ارتباط بعدی به مجله اعلام نماید.
۱۲. در صورتی که مقاله بیش از یک نویسنده داشته باشد، همه آن‌ها می‌بایست مسئولیت مقاله را کتباً بپذیرند و به مجله اعلام کنند.
- یادآوری:
- ۱- در مواردی که نویسنده‌ها چند نفر باشند بعد از نام اولین نویسنده و بعد از حرف عطف (و) سه نقطه (...) آورده شود.
- ۲- در درج تاریخ چاپ، فقط سال قمری مانند (۱۴۱۴ق) با (ق) ذکر شود و در میلادی و شمسی نیازی به درج حرف (م) و (ش) در کنار سال نیست.

ص: ۴

فهرست

جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد / جعفر رضایی ۷

تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد (از نوبختیان تا شیخ طوسی) / علی امیرخانی ۲۳

رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه ابن میثم بحرانی / محمد رنجبر حسینی، سید محمود موسوی، سید حامد هاشمی ۴۱

بررسی شبهه سیاق درباره آیه ولایت (با تأکید بر دیدگاه فخر رازی) / حامد دژآباد ۵۹

جریان شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر (از آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق) / ۷۹

محمد تقی سبحانی، سید اکبر موسوی تینیانی

اثرپذیری کلام یهودی از کلام اسلامی (با تأکید بر نقش عقل در دین) / رضا گندمی نصرآبادی ۱۰۷

ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه / عباس میرزایی ۱۲۵

جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد

اشاره

جعفر رضایی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

چکیده

مدرسه کلامی بغداد در قرن چهارم، مدرسه ای عقل گرا قلمداد شده است و آثار آن بر این ادعا گواهی می دهد. بسیاری از پژوهش گران مدعی اند که شیخ مفید و شاگردانش در این مدرسه با نزدیک شدن به معتزله، روش عقل گرای اعتزالی را پذیرفتند. این مقاله در پی آن است که با بررسی جایگاه عقل در این مدرسه کلامی، درباره این ادعا و درستی آن داوری کند. هرچند متکلمان بغداد، معرفت دینی را زائیده استدلال عقلی و اکتساب آن را بر انسان واجب می دانستند، اولاً، در این که چه کسی این امر را بر انسان ها واجب کرده و ثانیاً، آیا عقل در کسب این معرفت به وحی نیازمند است یا خیر، با هم اختلاف داشتند. در این پژوهش نشان داده شد که شیخ مفید و شاگردش کراجکی، وجوب معرفت را سمعی (به امر الهی) و عقل را در همه مراحل محتاج وحی می دانستند؛ در حالی که سیدمرتضی و شاگردان وی (همچون معتزله) وجوب معرفت را عقلی دانسته و عقل را در استدلال هایش بی نیاز از شرع می شمردند.

واژگان کلیدی

عقل، مدرسه کلامی بغداد، کلام امامیه، معتزله، عقل و وحی.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت (ع)).

ص: ۷

مقدمه

یکی از مباحث بنیادی و چالش برانگیز در تفکر کلامی مذاهب گوناگون، جایگاه عقل در معرفت دینی است. عمده مسلمانان در دوره نخست چندان توجهی به مباحث عقلانی پیچیده نداشتند و می توان ادعا کرد که بیشتر آن ها در قرن اول نص گرا بودند. این نص گرایی گاه به افراط نیز کشیده می شد و سر از جبرگرایی، تشبیه و تجسیم در می آورد. (۱) از اوایل قرن دوم به آرامی جریان در برابر نص گرایی افراطی شکل گرفت که بعدها به «معتزله» مشهور شد. هرچند تقابل اولیه این جریان با نص گرایان در مسائل کلامی (مانند انکار نظریات جبر و تشبیه) بود، ولی کم کم پرده از اختلاف اصلی این دو گروه برداشته شد؛ نص گرایان (اهل حدیث) به ظاهر متون دینی پای بند بودند و هیچ گونه تأویلی را در متون دینی روا نمی دانستند، در حالی که معتزله با استفاده از عقل دست به تأویل متون دینی می زدند. کمی بعد با شکل گیری نظام های کلامی، معتزلیان ادعا کردند که همه معارف اعتقادی عقلی (۲) باید از طریق عقل و استدلال عقلی به دست آید. متون دینی نیز اگر سخنی در این امور داشته باشد، ارشادی است. در این بین، امامیه نگاهی متفاوت به عقل داشت. آن ها در میانه این دو گروه، هرچند بر حجیت استقلالی عقل تأکید می ورزیدند، عقل را نیازمند وحی می دانستند. از دیدگاه آنان، عقل نیازمند معلمی الهی است که شیوه و نحوه استدلال را به او گوش زد کند (نه این که تعلیم دهد) (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴۵). بنا به تعابیر روایات امامیه، این معلم (پیامبر و امام) است که دفینه های عقل را «اثاره» (بیرون کشیدن) می کند (شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ۴۳). هرچند برخی به دلیل این گزارش ها گمان کرده اند که امامیه در این دوره از عقل تنها برای دفاع از آموزه های دینی (سخنان امامان) بهره برده اند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۷، ۲۱۰)، ولی همان گونه که گفتیم، امامیه نخستین حجیت استقلالی عقل را قبول داشتند و دیدگاه امامیه درباره امامت و جایگاه آن در معرفت به معنای نفی حجیت عقل نبود.

بنابراین، با سه موضع متفاوت در بحث عقل روبه رو هستیم: ۱. اهل حدیث که عقل را به عنوان منبع معرفت نمی پذیرفتند؛ ۲. معتزله که عقل را به عنوان منبع معرفت می پذیرفتند و

۱- درباره عقل گرایی و نص گرایی در جهان اسلام ر.ک: سبحانی، ۱۳۸۸: کل مقاله.

۲- برخی از معارف اعتقادی، سمعی بوده و عقل راهی برای دست رسی به آن ها ندارد؛ بنابراین، مقصود ما از معارف اعتقادی عقلی آن هایی است که عقل توان اثبات و فهم آن ها را دارد و معارف اعتقادی سمعی آن هایی است که عقل به آن ها دست رسی (نفیاً و اثباتاً) ندارد

آن را بی نیاز از وحی می دانستند؛ ۳. امامیه که هرچند عقل را به عنوان منبع معرفت می پذیرفتند، آن را نیازمند وحی می دانستند.

امامیه از اوایل قرن چهارم و به خصوص در مدرسه کلامی بغداد^(۱) روابط نزدیک تری با معتزله پیدا کرد. گاه نیز برخی معتزلیان با پذیرش نظریه امامت به امامیه پیوستند. مسلماً این روابط نزدیک، تأثیراتی در علم کلام امامیه گذاشته است. این تأثیرات سبب شده است که برخی این دیدگاه را مطرح کنند که امامیه با ظهور مدرسه کلامی بغداد، عقل گرایی معتزلی را ترجیح داد. هرچند تفاوت هایی در تبیین این پژوهش گران از دیدگاه امامیه در دوره حضور و هم چنین عالمان مدرسه کلامی بغداد وجود دارد، ولی اتفاق نظری که بین آنان دیده می شود، تحول دیدگاه امامیه در این مسئله در مدرسه کلامی بغداد است؛ برای مثال، محمدعلی امیرمعزی در نظریه خود معتقد است، تا قرن چهارم عقل در اندیشه امامیه نوعی خرد قدسی است، نه عقل منطقی؛ در حالی که در مدرسه کلامی بغداد شیخ مفید و شاگردان او عقل را به عقل منطقی فروکاستند و به همین دلیل، جهان بینی امامیه دچار تحول بنیادین شد (امیرمعزی، ۱۳۷۵: ۳۰۵).^(۲) در مقابل، مدرسی طباطبایی معتقد است عقل در دوره نخست، ابزاری برای دفاع از سخنان ائمه (ع) بود، در حالی که در مدرسه کلامی بغداد با نزدیک شدن به معتزله، عقل به عنوان منبع نیز پذیرفته شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۲۰۵ ۲۱۵). مادلونگ نیز هرچند سخنی درباره دیدگاه متکلمان امامیه در دوره نخست نمی گوید، ولی معتقد است در مدرسه کلامی بغداد تحول مهمی در عقل گرایی توسط سیدمرتضی اتفاق افتاده است، نه شیخ مفید. به نظر او، شیخ مفید مانند گذشتگان عقل را تنها ابزاری برای دفاع از اندیشه های امامیه می دانسته است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۶۳).^(۳)

با این حال، آثار موجود به طور کامل به همه جوانب بحث عقل نپرداخته اند؛ ضمن این که به نظر نویسنده، نتایج مطرح شده کامل نیست. بنابراین، این مقاله در پی آن است که به جایگاه عقل در مدرسه کلامی بغداد بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که: عقل در اندیشه متکلمان امامیه در بغداد چه جایگاهی داشت و آیا همه آن ها با یکدیگر هم نظر و کاملاً تحت تأثیر معتزله

- ۱- مقصود ما از مدرسه بغداد، دوره متأخر بغداد است؛ دوره ای که با نوبختیان شروع شده و به شیخ طوسی خاتمه می یابد.
- ۲- وی جریان نخست را جریان اولیه عرفانی و فرامنطقی و جریان دوم را جریان منطقی فقهی و کلامی می نامد.
- ۳- مکدرموت، شاگرد وی نیز این نظریه را در کتاب خود به تفصیل مطرح کرده است. ر.ک: مکدرموت، ۱۳۸۴: ۵۱۹.

هستند یا خیر؟ با توجه به این که نخستین متکلمان امامیه در این دوره نوبختیان (۱) هستند، نقطه آغاز این پژوهش دیدگاه‌های آنان خواهد بود. پس از آنان به شیخ مفید (م. ۴۱۳ق) (۲) و در نهایت سیدمرتضی (م. ۴۳۶ق) خواهیم پرداخت. اگر افراد دیگری (از مدرسه کلامی بغداد) نیز در این بین نظر قابل توجهی داشته باشند، به آن‌ها اشاره خواهیم کرد. در این پژوهش برای پاسخ به مسئله مورد نظر، نخست درباره میزان توانایی عقل در تولید معرفت و بعداً رابطه عقل و وحی بحث خواهیم کرد.

جایگاه عقل در بحث معرفت

در این بخش سعی خواهیم کرد به این پرسش پاسخ دهیم که: از دیدگاه متکلمان مدرسه کلامی بغداد، آیا معرفت اضطراری است یا اکتسابی؟ (۳) به عبارت دیگر، آیا معرفت دینی مولود تلاش عقلانی انسان است یا این که معرفت اساساً امری خارج از اختیار انسان است؟ به گفته اشعری، عمده متکلمان امامیه در دوره نخست، معرفت را اضطراری می‌دانستند و از نظر آنان، معرفت زائیده استدلال عقلی انسان نبود (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱). (۴) هشام بن حکم و پیروانش تنها کسانی بودند که در عین اعتقاد به اضطراری بودن معرفت، شرط تحقق آن را استدلال و تلاش عقلی می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). (۵) بنا به گزارش اشعری، حسن بن موسی نوبختی با پذیرش معرفت اکتسابی تحولی در این نظریه ایجاد کرد. وی معتقد بود، همه معارف اضطراری نیست و معرفت الله ممکن است اضطراری یا اکتسابی باشد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). این که وی معرفت اکتسابی را ممکن می‌داند، تأییدی است بر این که از نظر او، استدلال‌های عقلی انسان معرفت زاست؛ هرچند ممکن است این معرفت از طرق دیگر نیز حاصل شود.

۱- مقصود ما از نوبختیان، علی بن اسماعیل نوبختی معروف به ابوسهل نوبختی (م. ۳۱۱ق) و حسن بن موسی نوبختی (م. ۳۱۰ق)، خواهر زاده ابوسهل خواهد بود. این که اشاره ای به ابوسحاق نوبختی، نویسنده کتاب الیاقوت نمی‌کنیم، از این روست که بنا به مطالعات جدید، وی به دوره ای متأخرتر تعلق داشته است.

۲- از آن روی که شیخ طوسی در اندیشه‌های کلامی اش هیچ تفاوتی با سیدمرتضی ندارد، به وی نخواهیم پرداخت.

۳- این بحث از بیانات استاد عزیز جناب آقای محمدتقی سبحانی در مجموعه درس‌های انجمن کلام حوزه گرفته شده است. در این باره هم چنین ر.ک: بیاناتی اسکویی، ۱۳۸۶: ۴۳۸.

۴- «جمهورهم یزعمون ان المعارف كلها اضطرار و ان الخلق جميعا مضطرون و ان النظر و القياس لا يؤدیان الی علم و ما تعبّد الله العباد بهما.»

۵- «اصحاب «هشام بن حکم» یزعمون ان المعرفه كلها اضطرار بايجاب الخلقه و انها لا تقع الا بعد النظر و الاستدلال یعنون بما لا يقع منها الا بعد النظر و الاستدلال العلم بالله عز و جل.»

ص: ۱۰

از ابوسهل نوبختی مطلبی در بحث معرفت نقل نشده است؛ با این حال، عباراتی از وی در بازمانده های کتاب التنبیه فی الامامه وی وجود دارد که می تواند نشان دهنده دیدگاه وی در معرفت باشد. وی در پاسخ به این پرسش که: چگونه حضرت مهدی ع را که به گفته امامیه غایب است، شناختید؟ این گونه پاسخ می دهد: «إن أمر الدین کله بالاستدلال یعلم، فحن عرفنا الله عز و جل بالأدله و لم نشاهده و لا أخبرنا عنه من شاهده» (۱) (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۲). این عبارت بیان گر آن است که از دیدگاه وی، معرفت امور مربوط به دین اکتسابی است، نه اضطراری. هرچند ممکن است گفته شود این عبارت به اندازه کافی در بحث کسبی بودن معرفت الله صراحت ندارد، ولی نوع بیان وی، استدلال شیخ مفید در لزوم کسبی بودن معرفت را به ذهن می آورد. شیخ مفید، معرفت به خداوند و انبیای الهی و هر آنچه ناپیداست را اکتسابی دانسته و اضطراری بودن معرفت در این امور را غیرممکن عنوان می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۱ و ۸۸).

بنابراین، هرچند در مورد حسن بن موسی نوبختی شواهد موجود می تواند بیان گر پذیرش امکان اضطراری بودن معرفت الله باشد، ولی درباره ابوسهل شاهدی بر این ادعا وجود ندارد و عبارات موجود، بیشتر حاکی از اعتقاد وی به لزوم اکتسابی بودن معرفت است.

شیخ مفید نیز همان گونه که بیان شد، معرفت الله را اکتسابی می داند (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۰). او به همین دلیل، معارف غیرعقلی، مانند معرفت فطری را آشکارا انکار می کند و همه آیات و روایات موجود در این بحث را به گونه ای دیگر معنا می کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۰۶۲). پس از شیخ مفید، سید مرتضی نیز همین دیدگاه را پذیرفت و معرفت الله را اکتسابی دانست (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۷۱۷۱). وی نیز مانند شیخ مفید، آیات و روایات فطرت و هم چنین آیات و روایات عالم ذر را تأویل و طوری معنا کرد که دلالتی بر معرفت پیشینی انسان نداشته باشد. (۲) دیگر عالمان بغداد، مانند: ابوالصلاح حلبی (حلبی، ۱۴۰۴ق: ۶۵۶۶) و شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۲۵۲۶) نیز معارف را اکتسابی و تولید تلاش عقلی انسان ها دانستند.

به نظر می رسد، مهم ترین تحول در بحث عقل گرایی امامیه در دوره مدرسه کلامی بغداد، همین پذیرش معرفت اکتسابی و انکار معرفت اضطراری باشد، چراکه پایه علم کلام امامیه در مدرسه بغداد بر همین اصل استوار است.

۱- . امر دین به کلی به وسیله استدلال شناخته می شود. ما خداوند را از طریق مشاهده و یا اخبار کسی که خداوند را مشاهده کرده است، نشناخته ایم، بلکه این معرفت حاصل استدلال و ادله است.

۲- . درباره عالم ذر ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۳۱۱۶ و هم چنین درباره بحث فطرت ر.ک: شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ۲:

وَجُوبُ نَظَرٍ (اِسْتِدْلَالِ عَقْلِي)

معتزله و همه کسانی که معرفت دینی را انحصاراً اکتسابی می دانستند، کسب این معرفت (نظر و استدلال) را بر همه انسان ها واجب می دانستند؛ در مقابل، باورمندان به اضطراری بودن معرفت چنین وجوبی را نمی پذیرفتند. حسن بن موسی نوبختی از آن روی که معرفت اضطراری را نیز می پذیرفت، امر به معرفت را به هیچ نحوی جایز نمی دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). هرچند استدلال نوبختی در دست نیست، ولی می توان ادله وی را چنین فرض کرد: اگر این امر شرعی باشد، منوط به پذیرش و معرفت به خداوند است؛ بنابراین، معنایی برای امر به معرفت (دوباره خداوند) باقی نمی ماند و اگر این امر عقلی باشد، در صورتی که مأمور به (معرفت خداوند) مجهول باشد، تکلیف بما لایطاق است و در صورتی که معلوم باشد، تحصیل حاصل خواهد بود. (۱)

مهم ترین مسئله پیش روی معتزلیان در وجوب نظر آن بود که چه منبعی استدلال عقلی را بر انسان ها واجب کرده است. مسلماً این وجوب به دلیل امر الهی نیست، چراکه مکلف اگر خداوند را پیش از نظر و استدلال بشناسد که دلیلی برای شناخت دوباره او ندارد و اگر خدا را نشناسد، دلیلی برای اطاعت از او امر الهی ندارد. از نظر معتزله، این عقل است که نظر و استدلال را بر انسان واجب می کند. از نظر آن ها، عقل نه تنها توانایی استدلال و کشف امور نظری را دارد، بلکه بایدها و نبایدهایی نیز برای انسان مطرح می کند؛ به عبارت دیگر، عقل خود حسن و قبح افعال را درک و به آن حکم می کند. عقل در نظر معتزله، مجموعه ای از علوم ضروری است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۱: ۳۷۵۳۷۹). قواعدی کلی، مانند «لزوم و وجوب شکر منعم» و «دفع ضرر محتمل» از جمله این علوم هستند. با این حال، انسان از کجا به وجود منعمی باور کند که به شکر او (که شناخت، مقدمه این شکر است) اقدام کند؛ به عبارت دیگر، انسان ها هیچ انگیزه ای برای ورود به فرایند شناخت خداوند در خود نمی بینند؛ بنابراین، باید در انسان ترس و هراسی از خطر احتمالی ایجاد شود که به سبب آن، انگیزه ورود به فرایند شناخت خداوند در انسان ایجاد شود. حل این مشکل با تکیه بر عقل عملی نیز میسر نبود؛ از این رو، معتزلیان به ناچار پذیرفتند که محرک اولیه برای ورود به فرایند معرفت خداوند، بیرون از عقل انسان است.

۱- قاضی عبدالجبار چنین نظریه ای را بدون اشاره به حسن بن موسی نقل کرده و به ادله آن ها اشاره کرده است: «حتی أن فی الناس من دعاه ذلک الی أن قال: ان المعارف و ان کانت مکتسبه کما یقولون، فلن یجوز منه تعالی أن یوجبها علینا و ان اتفق أن ینظر الانسان و تقع له المعرفه باللّه تعالی، کلف الأفعال و ان لم یتفق ذلک منه فهو غیر ملوم. و جعلوها من شرائط التکلیف فیما عداها و جوزوا وقوعها علی سبیل الاتفاق و التبخیث و منعوا لأجل ذلک دخولها تحت التکلیف» (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۲: ۲۳۰۲۳۱).

ص: ۱۲

این محرک ممکن است در اثر انداز باورمندان به خداوند یا هر اتفاق دیگری برای انسان پدید آید. پیامبران نیز ممکن است یکی از این محرک‌ها باشند؛ با این حال، وجود آن‌ها از ابتدای تکلیف لازم نیست، چراکه خداوند می‌تواند این تحریک بیرونی را در اثر عوامل دیگری نیز فراهم آورد. گذشته از آن، پیش از پذیرش خداوند، پیامبران با دیگر انسان‌ها تفاوتی ندارند و تنبیه آن‌ها مانند دیگران خواهد بود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۷۸۳۷۹).

همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، شیخ مفید معارف دینی را اکتسابی می‌داند. وی نیز مانند معتزله، به وجوب نظر باور دارد و اولین واجب را نظر و استدلال عقلی می‌داند؛ با این حال، اختلاف وی با معتزله آن است که در اندیشه وی وجوب نظر به دلیل امر الهی است، نه حکم عقل (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۰). (۱) با توجه به مطالب پیش‌گفته، نمی‌توان امر الهی را دلیل وجوب نظر دانست، چراکه در نهایت به دور می‌انجامد. حل این چالش در نظام فکری شیخ مفید در گرو فهم دیدگاه او در رابطه عقل و وحی خواهد بود که در آینده به آن خواهیم پرداخت. به اختصار می‌توان گفت، شیخ مفید عقل را در تمام مراحل استدلال و نتیجه‌گیری محتاج وحی می‌داند؛ به عبارت دیگر، وحی هم محرک نخستین عقل است و هم کیفیت استدلال را به مکلف می‌آموزد. در مجموع، برخلاف معتزله که پایه‌های علم کلام را بر بحث وجوب نظر استوار می‌کردند، شیخ مفید علم کلام را بر پایه نیازمندی انسان‌ها به وحی و هدایت الهی استوار می‌کند. (۲) البته مهم‌ترین چالش این دیدگاه شیخ مفید، پذیرش حجیت عقل در کنار نیازمندی عقل به وحی بود که در آینده به آن خواهیم پرداخت. بنابراین، از نظر شیخ مفید عقل نمی‌تواند از اساس پیش از ورود شرع، امر و نهی داشته باشد. شیخ مفید در جایی دیگر به این نکته تصریح می‌کند که تصور زمانی که پیامبری در میان انسان‌ها نباشد، غیرواقعی است (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۸۷).

این دیدگاه در کلام شاگرد وی، ابوالفتح کراچی آشکارتر می‌شود. وی در توضیح روایت: «من مات و لم يعرف امام زمانه...»، به روشنی معرفت خداوند را نیز در گرو معرفت امام می‌داند. به نظر او، بنا بر این روایت، از آن جایی که معرفت خداوند بدون معرفت امام سودی ندارد و معرفت امام و اطاعت از او تنها بعد از معرفت الله سودمند است، می‌توان معرفت خداوند را همان معرفت امام دانست. از نظر وی، دلیل این ادعا آن است که معارف عقلی و سمعی دین تنها از

۱- البته شیخ مفید در جایی دیگر اولین واجب را معرفت خداوند می‌داند، نه نظر؛ ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (ه)، ۲: ۲۰۳.

۲- در این باره ر.ک: مکدرموت، ۱۳۸۴: ۷۹۸۵.

ص: ۱۳

طریق امام حاصل می شود و این امام است که امرکننده و برانگیزاننده به آن هاست؛ بنابراین، شناخت و اطاعت از امام در حقیقت همان شناخت و اطاعت از خداوند است (کراجکی، بی تا، ۱:

۳۲۸).

عبارات وی تا حدودی می تواند برطرف کننده چالش دور نیز باشد. به گفته او، پیامبر و امام هم خواطر (۱) انسانی را برای شناخت و معرفت خداوند تحریک می کنند و هم کیفیت استدلال عقلی درست را برای مکلفان عرضه می کنند (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۴-۲۲۵)؛ بنابراین محرک نخستین، پیامبران و ائمه هستند. پس از آن هم عقل، بی نیاز از آن ها نیست، بلکه پیامبرانند که کیفیت استدلال را به انسان ها عرضه می کنند. البته سخن امام نیز در نهایت به حکم عقل پذیرفته می شود؛ هرچند عقل به تنهایی توان رسیدن به این استدلال را نداشت. در ادامه، توضیح بیشتری در این باره خواهیم داد.

شاگردان شیخ مفید، به جز کراجکی، سخن او را در برابر معتزله نپذیرفتند. سیدمرتضی در بحث وجوب نظر به کلی نظر استاد خود را کنار گذاشته و همان دیدگاه معتزله را بیان کرده است. به گفته او، نظر و استدلال عقلی بر انسان ها برای کسب معرفت واجب است و این وجوب به حکم عقل است، نه امر الهی. وی سپس با تکرار سخن معتزله در بحث معرفت ادعا می کند که انسان ها هنگامی اختلافات در ادیان و سخن بیشتر آن ها درباره وجود خداوندی در عالم را ببینند، با توجه به برخی احکام عقلی، معرفت الله را بر خود واجب و ترک آن را موجب عقاب می دانند. به نظر او، اگر اموری از بیرون، این ترس و انگیزه را در وی ایجاد نکند، ممکن است از درون خودش این امارات برایش ایجاد شود و اگر این نیز واقع نشود، ممکن است از طریق ایجاد «خاطر» این ترس در وی ایجاد شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸؛ همو، ۱۴۱۱ق: ۱۷۱۱۷۹). به گفته او، عقل انسان در معارف دینی هیچ نیازی به سمع ندارد و اصلاً پیش از پذیرش توحید و عدل نمی توان حجیت وحی را پذیرفت (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷). بنابراین حجیت وحی بر پایه های استدلال عقلی بنا شده است؛ پس نمی توان عقل را در این حیطة به وحی نیازمند دانست. پس از سیدمرتضی، شیخ طوسی نیز همین دیدگاه را پذیرفت (طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۶۱ ۱۶۸) و سخنان شیخ مفید در این امر به کلی به فراموشی سپرده شد.

۱- . خاطر، کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می کند که متضمن اماراتی است که به واسطه آن ها، ترس از ترک نظر و استدلال در قلب عاقل ایجاد می شود؛ برای مثال ر.ک: شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸.

۲- . هم چنین درباره تحریک خواطر توسط رسول ر.ک: کراجکی، بی تا، ۱: ۲۶۰.

رابطه عقل و وحی

ارتباط عقل و وحی، مهم ترین مسئله در تعیین جایگاه عقل در کلام است. اهل حدیث، وحی را تنها منبع معرفت دینی می دانستند و عقل نظری و عقل عملی را نمی پذیرفتند. معتزله نیز در مقابل، معتقد بودند معرفت دینی باید از طریق عقل حاصل شود. از نظر آن ها، نمی توان پایه های اعتقادی را بر وحی استوار کرد، چراکه به «دور» خواهد انجامید. (۱)

همان گونه که پیش تر گفتیم، امامیه موضعی بین اهل حدیث و معتزله اتخاذ کردند. اگر عبارت شیخ مفید را در اوائل المقالات بپذیریم، امامیه تا دوران وی اتفاق نظر داشته اند که عقل در علم و نتایجش، نیازمند وحی است و حتی عقل کیفیت استدلال را از وحی می آموزد:

واتفقت الإمامیه علی أن العقل محتاج فی علمه و نتائجه إلی السمع و أنه غیر منفک عن سمع ینبه العاقل علی کیفیه الاستدلال و أنه لا بد فی أول التکلیف و ابتدائه فی العالم من رسول و وافقهم فی ذلك أصحاب الحدیث و أجمعت المعتزله و الخوارج و الزیدیه علی خلاف ذلك و زعموا أن العقول تعمل بمجردها من السمع و التوقیف (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۴). (۲)

این عبارت، گویای آن است که همه امامیه در مقابل معتزله معتقدند، عقل در استدلالهایش به سمع نیازمند است. هرچند شیخ مفید ادعا می کند همه امامیان در این نظر هم داستانند، ولی اشعری (که نزدیک به یک قرن پیش از شیخ مفید زندگی می کرد) در مقالات الاسلامیین سه دیدگاه متفاوت در این مسئله را به امامیه نسبت داده است:

۱. گروهی که مانند شیخ مفید معتقد بودند، عقل پس از ارسال رسل حجت است و پیش از آن توانایی استدلال ندارد؛

۲. گروهی که عقل را پیش از ارسال رسل و پس از آن حجت می دانستند و معتقد بودند

۱- . چندی بعد در اهل سنت، اشاعره با پذیرش عقل نظری و انکار عقل عملی، راهی بین اهل حدیث و معتزله گشودند. ماتریدیه نیز با پذیرش عقل نظری و عقل عملی، کمی به معتزله نزدیک تر شدند؛ هرچند ماتریدیه عقل را تنها منبع معارف اعتقادی نمی دانند و اخبار را نیز در کنار عقل یکی از منابع معرفت اعتقادی می دانند. ماتریدی معتقد بود که لازم نیست همه عقاید کلامی را با عقل اثبات کرد، بلکه اگر با معجزات پیامبر، رسالت او را پذیرفت، می تواند اعتقادات خودش (مانند: حدوث عالم، ثبوت صانع و وحدانیت خداوند) را بر اخبار پیامبر اکرم (ص) بنا کند (نسفی، ۲۰۱۱، ۱: ۱۵۹).

۲- . امامیه اتفاق نظر دارند که عقل در علم و نتایجش، به سمع (وحی) نیازمند است و دلیل عقل از دلیل سمعی (وحی) که عاقل را به شیوه استدلال رهنمون می شود، جدا نیست؛ بنابراین، باید در ابتدای تکلیف در عالم، رسولی از سوی خداوند وجود داشته باشد. در این بحث، امامیه با اصحاب حدیث هم نظرند و معتزله، خوارج و زیدیه با این دیدگاه مخالفند و گمان می کنند که عقل انسان ها بدون نیاز به سمع و توقیف عمل می کند.

ص: ۱۵

عقل انسان‌ها در همه احوال در مسائل مربوط به توحید، حجت است و نیازی به کمک وحی ندارد؛

۳. گروهی که معتقد بودند عقل در هیچ حالتی توانایی استدلال ندارد و معارف دینی تنها از طریق پیامبران و امامان دانسته می‌شود. در حقیقت، گروه دوم که اشعری به اعتقادشان اشاره کرده، با اتفاق نظری که شیخ مفید نقل کرده است همراه نیستند. اگر فرض کنیم این گروه بخشی از معتزلیان شیعه شده در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم باشند، می‌توان این طور حدس زد که سخن شیخ مفید به جریان غالب تشیع بازمی‌گردد.

سخنان شیخ مفید در این مسئله، از دو بخش تشکیل شده است: بخش ابتدایی که به نیازمندی عقل به وحی و بخش پایانی که به ضرورت ارسال رسل در ابتدای تکلیف اشاره می‌کند. در حقیقت، بخش نخست، علت بخش پایانی است؛ بنابراین، تکلیف انسان بدون ارسال رسول ممکن نیست، چراکه عقل انسان در علم و نتایجش به وحی محتاج است.

درباره بخش نخست می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. آن که عقل هم در مرحله استدلال هایش به سمع محتاج است.

۲. این سمع هر سمعی نیست، بلکه سمعی است که تنبیه دهنده به شیوه و کیفیت استدلال عقلی باشد. در بین آیات و روایات، برخی از آن‌ها تنبیه دهنده (چه از نوع تحریک اولیه باشد و چه خود متضمن استدلالی عقلی باشد) به استدلال و حکم عقلند و برخی این گونه نیستند. به نظر امامیه (تا دوران شیخ مفید)، عقل به سمعی محتاج است که تنبیه دهنده به استدلال عقلی باشد، چراکه اگر دلیل نقلی این گونه نباشد، پذیرش آن منوط به شناخت خداوند و پذیرش نبی اکرم (ص) و قرآن است.

۳. حال این پرسش مطرح است که احتیاج عقل به سمع مُتَّبِع، چگونه است؟ آیا عقل بدون این سمع نمی‌تواند استدلال نماید یا این که توانایی استدلال را دارد، ولی سمع متبته، قوی‌ترین استدلال را ارائه می‌کند؟

پاسخ به این پرسش، منوط به فهم دقیق از «تنبیه سمع نسبت به استدلال عقلی» است. عبارتی از کراجکی، شاگرد مفید نقل شده است که در عین تأیید موضع شیخ مفید، این دیدگاه را آشکارتر می‌کند. وی در بحث از ضرورت حجت در هر دوره، چنین می‌گوید: «إن الله قد اوجد للناس فی کل زمان مسمعا لهم من انبیائه و حججه بینه و بین الخلق ینبهم علی طریق الاستدلال

ص: ۱۶

فی العقلیات و یفقههم علی ما لا یعلمونه الا به من السمعیات»^(۱) (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۴۲). این عبارت بیان گر آن است که در سمعیات، عقل انسان امکان دست رسی به آن‌ها را ندارد و بدون وجود پیامبران و امامان، امکان دست رسی به آن‌ها برای انسان‌ها نیست؛ ولی در عقلیات امکان این دست رسی وجود دارد، اما پیامبران، انسان‌ها را به شیوه‌های استدلال متنبه می‌کنند. کراجکی در جایی دیگر، در بحث با براهمه درباره ضرورت ارسال رسل، امور را نسبت به حکم عقل به سه دسته تقسیم می‌کند: واجب، جایز و ممتنع. وی سپس اموری مانند عبادات و علم به خواص ادویه را از نظر عقل جایز می‌داند و معتقد است، تنها راه برای قطع به آن‌ها وحی است؛ با این حال، وی نیازمندی به وحی را مختص به این امور نمی‌داند و می‌گوید: حتی اگر از این امور نیز صرف نظر کنیم، باز انسان‌ها به پیامبران نیازمندند، چراکه پیامبران شیوه استدلال را به انسان‌ها گوش زد و خواطر انسان را بیدار می‌کنند (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۵).^(۲) به گفته وی، مشاهده احوال انسان‌ها حاکی از آن است که آن‌ها همیشه نیازمند کسی هستند که باب استدلال را برای آن‌ها بگشاید (کراجکی، بی تا، ۱: ۲۲۵).^(۳)

بنابراین می‌توان ادعا کرد که در این نظریه، پیامبران و ائمه (ع) دو جایگاه جداگانه دارند: ۱. تعلیم اموری که عقل به آن‌ها دست رسی ندارد (سمعیات)؛ ۲. تنبیه به اموری که عقل بالقوه می‌تواند آن‌ها را دریابد (عقلیات).

دیدگاه معتزله برخلاف امامیه آن بود که در امور عقلی، نیازی به ارسال رسولان نیست و عقل به خودی خود می‌تواند امور عقلی را درک کند. معتزله در حقیقت، نقش وحی را در امور عقلی، ارشادی می‌دانند. در این فرض، عقل مستقلاً معارف را کسب می‌کند و وحی هیچ نقشی در دریافت‌های عقلی ندارد، بلکه تنها تأییدکننده حکم عقل است. همان‌گونه که از عبارات اشعری نیز معلوم شد، برخی (هرچند اندک) در بین امامیه نیز چنین اعتقادی داشته‌اند.

بنابراین، از دیدگاه مفید و نوبختیان (مانند دیگر امامیه تا دوره خودشان)، عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، ولی بی‌نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت‌های الهی که معلمان بشرند، آن‌ها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می‌کنند و عقل

۱- خداوند در هر زمان شنونده‌ای (کسی که سخنان خدا را می‌شنود و به مردم منتقل می‌کند) برای مردم از انبیا و حجت‌های خود قرار داده است. این انبیا و حجت‌های خدا شیوه استدلال در عقلیات را به مردم گوش زد و آن‌ها را به آنچه در سمعیات نمی‌دانند، آگاه می‌کنند.

۲- «لأنهم ینبهون علی طریق الاستدلال المسترشدين و یحرکون الخواطر بالتذکار إلی سنن التأمل و الاعتبار.»

۳- «و هذا أمر یدل علیه ما نشاهده من أحوال العقلاء و افتقارهم إلی من یفتح لهم باب الاستدلال أُولاً.»

ص: ۱۷

همیشه به آن‌ها نیازمند است. پس از شیخ مفید، ابوالفتح کراچکی نیز همان‌گونه که به برخی از عبارات او اشاره شد، با این دیدگاه همراه می‌شود. به جز آنچه تا کنون از وی نقل شد، می‌توان به تفسیر وی از روایت امام حسین علیه السلام که معرفت الله را معرفت امام دانسته اند، (۱) اشاره کرد. به گفته او، از آن روی که معارف عقلی و سمعی دین تنها از طریق امام بدست می‌آید، می‌توان ادعا کرد که معرفت و اطاعت از امام، همچون معرفت و اطاعت از خداست (کراچکی، بی تا، ۱: ۳۲۸). (۲) برخلاف کراچکی، دیگر شاگرد شیخ مفید، سید مرتضی جایگاه بیشتری برای عقل قائل شد و تا حدودی با معتزله و گروه دومی که اشعری به آن‌ها اشاره کرده بود، در این مسئله همراهی کرد. از دیدگاه وی، عقل در معرفت خداوند مستقل بوده و نیازی به وحی و تنبیه از سوی رسولان الهی و امامان ندارد. وی برای اثبات سخن خود، استناد به ادله سمعی را برای کسب معرفت مستلزم دور می‌داند (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷). (۳)

به گفته او، سخن افرادی مانند شیخ مفید و کراچکی درست نیست، چرا که شناخت مقام امامت در گرو معرفت به خدا و مباحث توحید است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷). (۴) وی به سخنان استادش شیخ مفید نیز بی توجه نیست و سعی می‌کند مدعای شیخ مفید و دیگر امامیه مبنی بر نقش تنبیهی وحی نسبت به عقل را بدون نام بردن از وی نقد کند. استدلال وی در رد این دیدگاه آن است که تنبیه امام در حالی که امامت او عقلاً اثبات نشده، مانند دیگران است و فرقی با دیگران ندارد (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۷). (۵)

وی سپس با تکرار سخن معتزله در بحث معرفت ادعا می‌کند که انسان عاقل با مشاهده اختلاف ادیان و سخنان آن‌ها درباره خداوند و ثواب و عقاب الهی، ترسی در او شکل می‌گیرد و عقل او برای دفع ضرر محتمل، به وجوب نظر، استدلال و شناخت خداوند حکم می‌کند. به نظر

۱- الإمام الصادق علیه السلام قال خرج الحسين بن علي عليه السلام ذات يوم على أصحابه فقال بعد الحمد لله جل وعز و الصلاة على محمد رسول الله (ص) يا أيها الناس إن الله [و الله] ما خلق العباد إلا ليعرفوه فإذا عرفوه عبده فإذا عبده استغنوا بعبادته من سواه فقال له رجل بأبي أنت و أمي يا ابن رسول الله ما معرفه الله قال معرفه أهل كل زمان إمامهم الذي يجب عليهم طاعته.

۲- «لما كانت أيضا المعارف الدينيه العقلية و السمعيه تحصل من جهة الإمام و كان الإمام أمرا بذلك و داعيا إليه صح القول إن معرفه الإمام و طاعته هي معرفه الله سبحانه.»

۳- «الطريق إلى معرفه الله تعالى هو العقل و لا يجوز أن يكون السمع، لان السمع لا يكون دليلا على الشئ إلا بعد معرفه الله و حكمته و أنه لا يفعل القبيح و لا يصدق الكذابين، فكيف يدل السمع على المعرفه.»

۴- «و ردنا على من يذهب من أصحابنا الى أن معرفه الله تستفاد من قول الإمام، لأن معرفه كون الإمام إماما مبنيه على المعرفه بالله تعالى.»

۵- «و بينا انهم عولوا في ذلك على أن الامام ينه على النظر في الادله فهو غير صحيح.»

ص: ۱۸

او، اگر اموری از بیرون، این ترس را در وی ایجاد نکند، ممکن است از درون خودش این امارات برایش ایجاد شود و اگر این نیز واقع نشود، ممکن است از طریق ایجاد «خاطر» این ترس در وی ایجاد شود. به نظر او «خاطر» کلامی است که خداوند در گوش عاقل ایجاد می کند که متضمن اماراتی است که به واسطه آن ها ترس از ترک نظر و استدلال در قلب عاقل ایجاد می شود (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۲۸).

بنابراین، از نگاه سید مرتضی در عقلیات نیازی به امام و رسولان الهی وجود ندارد. این بحث از سویی دیگر، در بحث ضرورت ارسال رسل قابل پی گیری است. سید مرتضی ارسال رسولان را واجب می داند، ولی به نظر او نیازمندی انسان ها به پیامبران فقط در امور شرعی است که عقل تنها به طور اجمال از آن ها آگاهی دارد و برای تفصیلات امور، نیازمند شرع است (شریف مرتضی، ۱۳۸۷: ۴۰). سید مرتضی در تبیین ضرورت ارسال رسولان، در عین حال که نیازمندی انسان ها به پیامبران را محدود به حیثه سمعیات می کند، انجام این تکالیف سمعیه (مانند نماز و روزه) را شرط انجام تکالیف عقلیه (مانند: ترک ظلم، رد امانت و...) می داند؛ برای مثال، ما عقلاً می دانیم که ظلم قبیح است، اما ظالمانه زندگی نکردن در صورتی ممکن است که تکالیفی از سوی خداوند برای انسان قرار داده شود. انسان با انجام این تکالیف سمعی است که می تواند از ظلم کردن دوری کند. (۱) این مشابه همان چیزی است که معتزله در حسن و وجوب بعثت گفته اند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۸۱ ۳۸۲؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۹۸ ۲۹۹).

سید مرتضی هرچند تنها دلیل وجوب بعثت را آنچه گفته شد می داند، ولی ممکن می داند که برخی از پیامبران تنها برای تأکید بر واجبات عقلی مبعوث شوند، چراکه ممکن است تأکید آن ها تأثیر بیشتری در انجام این امور داشته باشد. از نظر سید مرتضی، این تنها بر حسن بعثت دلالت می کند نه وجوب آن. امور دیگر مانند بیان لغات یا بیان خواص ادویه و... نیز دلیلی بر حسن بعثت هستند، نه وجوب آن (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳۳۲۴).

حال، آیا در همه حال، ارسال پیامبران واجب است یا خیر؟ معتزله (برخلاف امامیه) تصریح می کنند که ارسال پیامبران در همه حال و همیشه واجب نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ۱۵: ۹۷۹۸؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۶: ۳۲۵۳۲۶)؛ به عبارت دیگر، ارسال پیامبران تنها در صورتی واجب است که خداوند بداند مصالحی در این کار برای مکلفان وجود دارد. به سخن دیگر، چون

۱- «اعلم انه غیر ممتنع ان يعلم الله تعالی أن فی افعال المکلف ما اذا فعله اختار عنده فعل الواجبات العقلیه او الامتناع من القبائح العقلیه، و فیها ما اذا فعله اختار فعل القبیح او الاخلال بالواجب و اذا علم الله تعالی ذلك فلا بد من اعلام المکلف به لیفعل ما یدعوه الی فعل الواجب و یعدل ما یدعوه الی فعل القبیح» (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳).

مصالح به اقتضای افراد و شرایط زمان و مکان متفاوت است، لزوم ارسال پیامبران نیز همیشگی نیست. این سخنان در حقیقت، در رد دیدگاه قائلان به وجوب رسالت و امامت در همه دوران‌ها (به طور خاص امامیه) بیان شده است.

سید مرتضی هرچند در دلیل وجوب بعثت با معتزله هم نظر است، اصلاً به این پرسش نمی‌پردازد و آن را طرح نمی‌کند. مسلماً سید مرتضی نیز نباید ارسال پیامبران را همیشگی بداند؛ با این حال، وی برای اثبات ضرورت امامت (و نه نبوت) در همه دوره‌ها طرحی نو در می‌اندازد. وی در عین حال که به استقلال و انحصار عقل در شناخت معارف معتقد است و ارسال پیامبران را همیشگی نمی‌داند، قائل به وجوب امامت (گاه این امام، پیامبر است و گاه غیر پیامبر) در همه ادوار تاریخ می‌شود. به نظر سید مرتضی آنچه این وجوب را همیشگی می‌کند، نه بیان احکام و شرایع (مانند پیامبران)، نه تنبیه عقل (همچون دیدگاه شیخ مفید) و... است، بلکه نیازمندی انسان‌ها به رئیسی است که با وجود وی از اختلافات و ظلم و ستم جلوگیری شود و به وسیله آن انسان‌ها به طاعت نزدیک و از معصیت دور شوند. به نظر وی، این وجوب به دو شرط بستگی دارد: ۱. ثبوت تکلیف عقلی؛ ۲. معصوم نبودن انسان‌ها (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۹). بنابراین، در نگاه سید مرتضی، در صورت عدم تکلیف سمعی (نبودن شریعت و رسالت) نیز نصب امام از سوی خداوند واجب است و سخنان معتزله درباره امامیه نادرست است، چراکه امامیه قائل به وجوب ارسال پیامبران در همه دوره‌های تاریخ نیستند. البته سید مرتضی در صورت وجود تکلیف سمعی و شریعت، ادله دیگری نیز برای وجوب امامت اقامه کرده است که از آن جمله می‌توان به نبود حجتی قاطع بر شرایع در همه موارد (از قرآن، سنت متواتر و اجماع) و حفاظت از شرع و ممانعت از تحریف آن اشاره کرد (شریف مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۲۴).

بنابراین، از نگاه سید مرتضی دلیل وجوب امامت هیچ ربطی به شرایع ندارد و حتی اگر زمانی فرض شود که شریعتی نباشد، باز هم نیازمند نصب امامی (رئیس معصوم) از سوی خداوند هستیم؛ با این حال، در دوره کنونی که شریعت اسلام وجود دارد و تاقیامت نیز ادامه خواهد داشت، ضرورت امامت و علت نیازمندی انسان‌ها به امام، به حوزه سمعیات (حفظ، تبیین و تفسیر شریعت) نیز مرتبط است.

بنابراین، از نگاه سید مرتضی می‌توان در بحث رابطه عقل و وحی به نکات زیر اشاره کرد:

۱. عقل در علم و نتایجش، نیازمند سمع نیست و تنها راه اکتساب معارف (عقلانی) عقل است.

۲. نیازمندی انسان‌ها به وحی، تنها به حیطه سمعیات مربوط می‌شود. هرچند تنبیه انبیا و ائمه (ع) نسبت به ادله، تأثیر بیشتری نسبت به مُبتهان دیگر دارد، ولی وجود آن ضرورت ندارد.

ص: ۲۰

۳. از ابتدای تکلیف، نیازی به ارسال پیامبران نیست. ممکن است زمانی فرض شود که پیامبری وجود نداشته باشد.

۴. با این حال، تفاوت سید مرتضی با معتزله در آن است که امامت را در همه دوره ها لازم می داند. اگر زمانی باشد که شریعتی وجود نداشته باشد، امام تنها رئیس معصومی است که انسان ها را به انجام تکالیف عقلی نزدیک تر می کند و اگر زمانی باشد که شریعتی وجود دارد، برای حفظ دین و تبیین درست از شریعت، به امام محتاج هستیم. مسلماً نیازمندی به امام در این امور تنها در حیطة سمعیات است، نه عقلیات.

جمع بندی

بنا بر آنچه در مقاله مطرح شد، می توان نتیجه گرفت که مدرسه کلامی بغداد (اگر حسن بن موسی نوبختی را نادیده بگیریم) با پذیرش نظریه اکتسابی بودن معرفت و رد معرفت اضطراری، گام نخست را به سمت عقل گرایی معتزله برداشت. از نظر آنان معرفت، نتیجه و متولد از استدلال عقلی انسان است و معارف اساسی دین نیز باید از طریق عقل حاصل شود. در این میان، شیخ مفید عقل انسان را در کسب معرفت نیازمند راهنمایی و «تنبیه» وحی می دانست و معتقد بود، عقل انسان به خودی خود نمی تواند معارف دینی را کسب کند. گفته شد این نیازمندی از نوع «تنبیه به شیوه و کیفیت استدلال» است و نه «تعلیم و آموزش»؛ به عبارت دیگر، برخلاف گمان برخی مانند مکدرموت، شیخ مفید تنها برای دفاع از سخنان ائمه (ع) از عقل استفاده نمی کرد، بلکه از دیدگاه مفید (و به احتمال زیاد نوبختیان) عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، بی نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت های الهی که معلمان بشرند، آن ها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می کنند و عقل همیشه به آن ها نیازمند است. استفاده از اصطلاح «یُبَّه» در برابر «یُفَّه» برای تمایز نقش و کارکرد حجت های الهی در عقلیات و سمعیات به همین دلیل بود. این اصطلاح (تنبیه) هم چنین تلقی معتزله را نیز نقد می کرد، چراکه از نظر معتزله انسان ها در عقلیات نیازی به حجت های الهی و وحی ندارند و اگر در متون مقدس دینی در این باره سخنی گفته شده است، «ارشادی» است. این در حالی است که سیدمرتضی در این بحث اندیشه های استاد خود را به نقد کشید و عقل را بی نیاز از وحی دانست. این تفاوت دیدگاه سبب شد که نظام کلامی این دو نیز تا حدودی متمایز گردد. به نظر شیخ مفید، وجوب نظر سمعی است، در حالی که سیدمرتضی به وجوب عقلی نظر معتقد است. در همه این مباحث، ابوالفتح کراچکی تنها فردی در متکلمان بغداد است که با شیخ مفید همراهی کرد، در حالی دیگر شاگردان مفید اندیشه او

ص: ۲۱

را کنار گذاشته و با سیدمرتضی همراه شدند. بررسی نتایج این دو دیدگاه در روش کلامی شیخ مفید و سیدمرتضی و تفاوت های آن ها در تبیین آرای کلامی شان می تواند موضوع کار دیگری باشد که به نحوی به تکمیل این مقاله کمک خواهد کرد.

منابع

۱. اشعری، علی بن اسماعیل، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، ویسبایدن، دارالنشر فرانز شتاینر.
۲. امیرمعزی، محمدعلی، (۱۳۷۵)، «ملاحظاتی درباره یک نقد»، ایران نامه، شماره ۵۴.
۳. حلبی، ابوالصلاح، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، الهادی.
۴. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، در: سرچشمه حکمت، جستارهایی در باب عقل، به کوشش: علی نقی خدایاری، تهران، نبأ.
۵. شریف رضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، هجرت.
۶. شریف مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.
۷. ، (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. ، (۱۹۹۸م)، الامالی، قاهره، دارالفکر العربی.
۹. ، (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف، مطبعه الآداب.
۱۰. طوسی، محمدبن الحسن، (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد، بیروت، دارالاضواء.
۱۱. صدوق، محمد بن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۱۲. قاضی عبدالجبار، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، الدارالمصریه.
۱۳. کراجکی، محمد بن علی، (بی تا)، کنز الفوائد، قم، دارالذخائر.
۱۴. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی
۱۵. مدرسی طباطبایی، سید حسین، (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، تهران، کویر.
۱۶. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.

۱۷. (ب)، (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات الاصول، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۱۸. (ج)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۱۹. (د)، (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۲۰. (ه)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره هزاره شیخ مفید.
۲۱. مکدر موت، مارتین، (۱۳۸۴)، اندیشه های کلامی شیخ مفید، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۲۲. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۸۶)، الفائق فی اصول الدین، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۲۳. نسفی، ابی المعین میمون، (۲۰۱۱)، تبصره الادله فی اصول الدین، تحقیق: محمد الانور حامد عیسی، قاهره، المكتبة الازهریه للتراث.

ص: ۲۲

تطور معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد (از نوبختیان تا شیخ طوسی)

اشاره

علی امیرخانی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۱۲

چکیده

معرفت اضطراری که باور جمهور امامیه در دو مدرسه کلامی کوفه و قم بود، به تدریج در مدرسه کلامی بغداد دچار تحول گردید. بررسی سیر تاریخی تطور معرفت اضطراری در بغداد حاکی از آن است که از نوبختیان، ابوسهل نوبختی همه معارف را نیازمند استدلال و در نتیجه کسی می دانست، ولی ابومحمد با آن که همه معارف را اضطراری نمی دانست، درباره معرفت الله، به جواز اضطراری و اکتسابی بودن آن معتقد بود. در فاصله نوبختیان تا شیخ مفید، تنها از ابوالقاسم کوفی عبارت مجملی از نگاشته های او به جا مانده که ظهور در اضطراری بودن معرفت دارد. سرانجام، در دوران شیخ مفید و سپس سیدمرتضی و شیخ طوسی، معرفت اضطراری به صراحت انکار شد و معرفت اکتسابی و عقلی مورد تأکید قرار گرفت.

واژگان کلیدی

معرفت اضطراری، معرفت اکتسابی، مدرسه بغداد، نوبختیان، شیخ مفید، سیدمرتضی، شیخ طوسی.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت(ع)) و دانشجوی دکتری مذاهب کلامی دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

موضوع معرفت‌شناسی به ویژه معرفت‌الله و چگونگی دست‌یابی به آن و به تعبیر دیگر، اکتسابی یا اضطراری بودن معارف، در محافل علمی مسلمانان و در بین طیف‌ها و جریان‌های فکری آنان، همواره مسئله و دغدغه جدی بوده است. در نگاه کلی، بین اندیشمندان اسلامی سده‌های نخستین درباره معارف دست‌کم پنج دیدگاه اصلی وجود داشته است:

۱. برخی، همه معارف از جمله معرفت‌الله را اضطراری و غیراکتسابی می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱)؛

۲. عده‌ای چون بشر بن معتمر، بر اکتسابی و اختیاری بودن همه معارف معتقد بودند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۰)؛

۳. عده‌ای چون ابوالهذیل علاف، معرفت و شناخت خداوند را اضطراری دانسته و به اکتسابی بودن بقیه معارف باور داشتند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۳۲)؛

۴. گروهی چون نظام، معرفت‌الله و معرفت به هر چیزی را که طریقتش استدلال و نظر است، اکتسابی و معارف به دست آمده از راه حواس را اضطراری می‌دانستند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۲)؛

۵. برخی چون ابو محمد نوبختی، هم به اضطراری بودن و هم به اکتسابی بودن معرفت‌الله نظر داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲).

درباره دیدگاه امامیه در موضوع معرفت باید گفت: جمهور امامیان در دوران حضور چه محدثان و چه متکلمان به اضطراری بودن همه معارف باور داشتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱-۵۲)، اما این اعتقاد راسخ امامیان، پس از دوران حضور با قرائتی جدید و با تغییرهایی، ابتدا در میان برخی از اندیشمندان خاندان نوبخت در مدرسه کلامی بغداد، مواجه شد و کم‌کم جهت‌گیری عالمان شیعی در بغداد به سمت و سوی پذیرش معرفت اکتسابی (عقلی) و انکار معرفت اضطراری و فطری تغییر کرد، تا جایی که در دوران اوج پویایی و شکوفایی مدرسه کلامی بغداد و در اندیشه کلامی متکلمانی چون شیخ مفید و سیدمرتضی، معرفت اضطراری بالکل جایگاه خویش را به معرفت اکتسابی داد.

شایسته ذکر است، در کنار اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان امامیه در دوران حضور که معارف را ضروری می‌دانستند، احتمالاً کسانی هم از امامیه بودند که به نوعی، به اکتسابی بودن و نیازمندی معارف به تعقل و نظر، باور داشتند. شاید بتوان برخی شاگردان هشام بن حکم را که حصول بالفعل معارف را نیازمند به استدلال و نظر می‌دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲)، از آن

ص: ۲۴

دسته دانست. (۱) دیدگاه احتمالی اقلیت امامیه، پس از دوران حضور به خامه متکلمان نام دار خاندان نوبخت (ابوسهل و ابومحمد) که جایگاه ویژه ای برای عقل و استدلال عقلی در مباحث دینی از جمله معرفت الله قائل بودند، استمرار و استكمال یافت؛ با این حال، تبیین اصلی اندیشه اکتسابی بودن معرفت و انکار معرفت فطری و اضطراری، در بیان علمی شیخ مفید و سیدمرتضی انجام گرفت و علاوه بر آن که دلایل عقلی و نقلی اعتقاد به اکتسابی بودن معرفت را تبیین کردند، دلایل معتقدان به معرفت اضطراری یعنی آیات و روایات را توجیه و یا تأویل کردند.

نوشتار حاضر در پی آن است با بررسی شواهد به جا مانده، تطور اندیشه معرفت در بین اندیشمندان امامی مدرسه کلامی بغداد در بازه زمانی نوبختیان تا شیخ طوسی (از شکل گیری تا افول مدرسه بغداد) را بررسی و واکاوی کند.

مفهوم شناسی

اشاره

پیش از بررسی تطور معرفت اضطراری، شایسته است اصطلاحات پرکاربرد این حوزه معرفتی مورد واکاوی و مفهوم شناسی قرار گیرد. (۲)

الف) معرفت اضطراری / ضروری

معرفت اضطراری، معرفت و شناختی است که فرایند آن در قلمرو اراده و اختیار انسان نیست (در مقابل اکتسابی). و چون حصول چنین معرفتی تخلف ناپذیر است و به عبارت دیگر، این معرفت خودبه خود حاصل است، به آن «معرفت ضروری» هم گفته شده است؛ یعنی معرفتی که لزوماً و بالضروره در همه انسان ها وجود دارد و امکان نفی آن در نفوس نیست و ما آن را تحصیل نمی کنیم (عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۴۸؛ ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۳).

با این بیان معلوم می شود معرفت اضطراری، مقوله عامی است که شامل امور حسی، امور عقلی و امور فطری می شود؛ یعنی ممکن است معرفت در امور حسی اضطراراً حاصل شود؛ چنان که نظام معتقد بوده (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹). و ممکن است قلمرو معرفت اضطراری علاوه

۱- در روایتی که در تحف العقول آمده، یونس بن عبدالرحمان متهم به اکتسابی بودن معارف شده است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۴۴۴). این گزارش گذشته از صحت یا سقم آن، بیان گر آن است که لااقل از منظر راوی، یونس که از شاگردان برجسته هشام بن حکم است معرفت الله را کسبی می دانسته است.

۲- البته مفهوم شناسی واژه «معرفت» و نیز فعلی یا انفعالی بودن آن و نسبت آن با «علم»، شایسته بود، اما با توجه به محدودیت موضوع، نوشتاری مجزا و فرصتی دیگر می طلبد.

ص: ۲۵

بر امور حسی، در امور عقلی نیز باشد؛ چنان که جاحظ معتقد بوده (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹؛ و ر.ک: عبدالجبار، ۲۰۰۹: ۵۷) و یا این که معرفت به امور فطری، اضطراری است؛ چنان که بسیاری از امامیان نخستین معتقد بودند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱، ۵۲).

پیداست «ضروری» در این جا لزوماً مرادف ضروری در اصطلاح منطق ارسطویی و به معنای «بدیهی» نیست، زیرا همان گونه که دانسته است در منطق ارسطویی، ضروری همان بدیهی است که نیازمند فکر و استدلال نیست، برعکس اکتسابی که نیازمند به فکر و نظر است؛ به تعبیر دیگر، اصطلاح «ضروری» در استعمال متکلمان دوران نخستین، معنایی اعم از اصطلاح «ضروری» در اصطلاح منطق ارسطویی داشته است که علاوه بر بدیهی، فطریات و طبیعات را هم شامل می شود (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۰).

ب) معرفت فطری

منظور از اصطلاح «معرفت فطری» که بیشتر، امامیان نخستین و اهل حدیث، آن را به کار گرفته اند، نوع خاصی از معرفت اضطراری است که از سوی خداوند متعال در ضمیر و نهاد انسان، به ودیعت گذاشته شده است؛ به تعبیر دیگر، خداوند متعال انسان را بر معرفت و شناخت خویش آفریده است (ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲۹). باورمندان به معرفت فطری معتقد بودند، خداوند در عالمی پیش از عالم دنیا (موسوم به عالم ذر) خود را بر انسان ها عرضه داشته و از همه آن ها به ربوبیت خویش اقرار گرفته، به طوری که همه بنی آدم در آن عالم، شهادت به ربوبیت حضرت حق داده اند و از آن جا که این شهادت، مبتنی بر شناخت بوده است، معلوم می شود همه انسان ها معرفت و شناخت به خداوند پیدا کرده اند و این معرفت در ذات انسان نهادینه شده است، به گونه ای که اگر نبود هیچ گاه معرفت الله برای انسان حاصل نمی شد (ر.ک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۱؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳)؛ از این رو، معرفت به امور فطری که طبق روایات امامیه شامل معرفت به خدا، رسول و امام (صفار، ۱۴۰۴ق، ۱: ۸۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۴۳۶) است، اضطراری بوده و در واقع، فاعل آن خداوند متعال است.

از همین جا معلوم می شود اصطلاح «فطری» و «فطریات» در بیان متکلمان نخستین، لزوماً به معنای اصطلاح منطق ارسطویی نیست، زیرا در منطق ارسطویی «فطریات» یکی از اقسام «بدیهیات» است (حلی، ۱۳۶۳: ۱۹۹ (۲۰۱) (۱))، در حالی که فطری در لسان متکلمان نخست،

۱- در منطق، «فطریات» قضایایی هستند که قیاس های آن ها همراهشان است (قیاساتها معها)؛ یعنی با این که قضایایی نیستند که مانند اولیات به مجرد تصور طرفین قیاس مورد تصدیق قرار گیرند، با این حال حد وسطی که برای تصدیق قضیه فطری لازم است، همواره در ذهن حاضر است و نیازمند به نظر و کسب نیست؛ مانند این که گفته شود: عدد بیست، یک پنجم عدد صد است (حلی، همان).

ص: ۲۶

یعنی معرفت و شناختی از خداوند که در عوالم پیشین رخ داده و در سرشت انسان نهادینه شده است.

ج) معرفت اکتسابی / اختیاری

اصطلاح معرفت اکتسابی، در مقابل معرفت فطری، اضطراری و ضروری کاربرد دارد. قائلان به معرفت اکتسابی معتقدند، معارف در انسان خودبه خود حاصل نمی شود، بلکه بر اساس اراده و اختیار آدمی و با به کارگیری تعقل و اندیشه ورزی حاصل می شود؛ در نتیجه، امکان نفی آن در نفوس ما هست (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۲۴). از این رو، معتقدان به معرفت اکتسابی، نظر و استدلال را واجب می دانستند، چرا که تنها طریق وصول به معرفت را تفکر و نظر می دانستند (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۷۶).

سیر تاریخی تطور معرفت اضطراری در بغداد

بنو نوبخت

درباره نظر دو اندیشمند مطرح خاندان نوبخت (ابوسهل و ابومحمد) درباره معرفت الله، گزارشی از نظر ابومحمد نوبختی در کتاب مقالات الاسلامیین اشعری (م. ۳۳۳) که تقریباً هم زمان با ایشان به شمار می آید، ذکر شده است. عبارت ابوالحسن اشعری چنین است:

الفرقة الخامسة منهم يزعمون أن المعارف ليس كلها اضطراراً و المعرفة بالله يجوز أن تكون كسباً و يجوز أن تكون اضطراراً و إن كانت كسباً او كانت اضطراراً فليس يجوز الامر بها على وجه من الوجوه و هذا قول الحسن بن موسى (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲).

و نظر ابوسهل هم در بخش پایانی کتابش التنبیه ذکر شده که شیخ صدوق در کمال الدین آن را آورده است. عبارت ابوسهل چنین است:

إن أمر الدين كله بالاستدلال يُعلم، فنحن عرفنا الله عزوجل بالادله و لم نشاهده و لا اخبرنا عنه من شاهده... (صدوق، ۱۳۹۵، ۱: ۹۲).

ص: ۲۷

از ظاهر کلام ابوسهل به دست میاد که برخلاف نظر جمهور اندیشمندان امامیه در دوران حضور، به اکتسابی بودن همه معارف دینی از جمله معرفت الله اعتقاد دارد،^(۱) اما از ظاهر عبارت اشعری بر می آید که ابومحمد معتقد به اضطراری بودن همه معارف نبود. او جایز می دانست معرفت الله اضطراری باشد یا اکتسابی؛ با این حال از دیدگاه ابومحمد تکلیف و امر به معرفت الله

چه اضطراری باشد و چه اکتسابی جایز نیست. برای فهم دقیق تر دیدگاه ابومحمد نوبختی با توجه به آن که او کتابی در رد نظریه ابوالهذیل علاف درباره معرفت داشته (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۶۳) و به احتمال زیاد، دیدگاهش ناظر به نظریه ابوالهذیل و دیگر معتزلیان بوده است، بررسی دیدگاه ابوالهذیل درباره معرفت الله شایسته می نماید.

از نظرگاه ابوالهذیل در هر شخصی ضرورتاً معرفتی درباره خداوند از طریق «تجربه و احساس مخلوق بودن و آفریده بودن» حاصل است؛ یعنی هر کس بالضروره می فهمد که خودش، خودش را به وجود نیاورده و مصنوع و مخلوق است و این معرفت و شناخت، او را ضرورتاً به شناخت صانع و خدا رهنمون می سازد، اما سایر معارف این چنین نیستند و معرفت به آن ها اکتسابی است؛ چه از راه حس به دست آمده باشند و چه از راه غیرحس. بر این اساس او معتقد است: اطفال بلافاصله پس از بلوغ عقلی و شناخت نفس خویش، به جمیع معارف توحید و عدل می رسند. پس بر آنان واجب است که به دیگر تکالیف الهی، معرفت پیدا کنند و به تعبیر دیگر آن ها را کسب کنند، به گونه ای که اگر به تکالیف الهی معرفت پیدا نکنند و بمیرند، در جایگاه کافر و دشمن خدا استحقاق خلود در آتش را دارند (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۱۱).

در مقابل دیدگاه ابوالهذیل، نظرگاه شاگرد برجسته اش نظام است که برخلاف او، فقط معرفت به خدا و رسل، تأویل کتاب و استنباط شریعت را اکتسابی از راه نظر و استدلال، و بقیه علوم را اضطراری می داند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۱۲). اما بشر بن معتمر معتقد است، جمیع معارف

حتی معارف حاصل از راه حواس پنج گانه اکتسابی است (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹ ۱۱۱)؛ از این

۱- این احتمال که ابوسهل در مقام جدل با خصم در موضوع امامت، این سخن را بیان داشته، در نتیجه اعتقاد به معرفت اکتسابی نداشته (حسینی زاده، ۱۳۹۰: ۱۱۳)، منتفی است، زیرا اگر از ابوسهل شاهدی مبنی بر اکتسابی نبودن معرفت وجود داشت، می توانستیم ادعا کنیم که این عبارت ابوسهل که در تعارض با آن است، در مقام جدل بوده است؛ در حالی که اولاً، چنین شاهدی از ابوسهل نداریم؛ ثانیاً، غیر از عبارت مذکور از التنبیه، همین که شیخ مفید در اوائل المقالات، دیدگاه نوبختیان را استثنا نکرده، در حالی که خود را موظف بر ذکر دیدگاه های اختلافی آنان می دانسته، بر می آید که بنونوبخت هم معرفت را اکتسابی می دانستند. بله، درباره ابومحمد شاهدی وجود دارد که دیدگاهی متفاوت داشته است؛ لذا از این اتفاق خارج می شود، اما از آن جا که درباره ابوسهل چنین شاهدی وجود ندارد، بلکه شاهد ضد آن موجود است، می توان فهمید که احتمالاً ابوسهل معرفت را اکتسابی می دانسته است.

ص: ۲۹

رو، از دیدگاه بشر، طفل پس از معرفت به خویش، مرحله تفکر و استدلال را دارد و پس از آن به معرفت توحید و عدل می‌رسد؛ در نتیجه در مرحله چهارم سایر تکالیف بر او واجب می‌گردد (بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۱۱).

حال با توجه به دیدگاه ابوالهذیل و این که ابومحمد با او مخالف بوده است، و با توجه به عبارت اشعری، می‌توان دو احتمال را مطرح کرد:

الف) او به احتمال دو فرایند طولی برای معرفت الله قائل بود؛ یعنی سطحی از معرفت را که معرفت اجمالی به اصل وجود حق تعالی به عنوان صانع و خالق جهان است، اضطراری می‌دانست، اما لایه عمیق تر از آن (معرفت به مراتب توحید)، را اکتسابی می‌دانست و از آن جا که معرفت به اصل وجود خدا را اضطراری می‌دانست، معتقد به وجوب نظر معتقد نبود.

ب) شاید هم معرفت الله را برای عده ای ضروری و برای عده ای دیگر غیر ضروری و اکتسابی می‌دانست؛ یعنی برخلاف ابوالهذیل و نظام که معرفت الله را برای همه انسان ها اضطراری یا اکتسابی می‌دانستند، ابومحمد قائل به تفصیل بوده و معتقد شده ممکن است معرفت خداوند برای برخی انسان ها اضطراری باشد و برای برخی دیگر اکتسابی. این دیدگاه که معرفت الله برای عده ای اکتسابی است و برای عده ای اضطراری، یکی از اقوال مطرح درباره معرفت الله بوده و پیروانی هم داشته است؛ مثلاً برخی معرفت و شناخت خدا را برای انبیا و اولیا اضطراری می‌دانستند، اما برای انسان های عادی معرفت خداوند را اکتسابی و نیازمند کسب از راه نظر و استدلال می‌دانستند (ر.ک: ابن صلاح، ۱۴۱۱ق، ۱: ۱۸۸).

در هر صورت، از این که ابومحمد در معرفت الله قائل به تفصیل شد، به دست می‌آید که اضطراری در دیدگاه او به معنای معرفت فطری نیست که امامیان دوران حضور بدان اعتقاد داشتند، چه آن که اگر معرفت، فطری و سرشته شده در نهاد آدمی باشد، عمومیت داشته و در همه انسان ها وجود خواهد داشت؛ بنابراین، ابومحمد برخلاف امامیان نخستین، ظاهراً اعتقادی به معرفت فطری نداشته است.

اما این که چرا ابومحمد معتقد بوده تکلیف و امر به معرفت الله جایز نیست چه معرفت اکتسابی باشد و چه اضطراری احتمالاً به جهت آن است که معتقد بود اگر معرفت الله اضطراری باشد (چنان که از دیدگاه او ممکن است برای عده ای اضطراری باشد؛ یا در یک سطح اضطراری باشد)، دیگر امر به آن معنا ندارد، زیرا معرفت حاصل است. و اگر معرفت الله اکتسابی باشد، دو صورت دارد: یا همان گونه که گفته شد لایه ای از معرفت را اضطراری و لایه دیگر را اکتسابی می‌داند، که چون اصل وجود خداوند متعال اضطراری است، امر به معرفت و وجوب نظر بی معنا خواهد بود. و یا آن که معرفت الله را برای گروهی بالکل اکتسابی می‌داند که در این صورت، وی مانند آن دسته از کسانی است که تکلیف به معرفت الله را غیر جایز می‌دانند؛ با این استدلال که مکلف در حال تکلیف، یا علم به مأمور به (معرفت الله) دارد و یا ندارد؛ اگر علم به آن نداشته باشد تکلیف و امر به آن تکلیف ما لایطاق است (تکلیف بما لایعلم، تکلیف بما لایطاق) و اگر علم به مأمور به داشته باشد، به نوعی تحصیل حاصل است؛ در نتیجه امر و تکلیف در هر حال ممکن نیست (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۹۰: ۵۷). احتمال هم دارد چون معرفت و شناخت خدا را غیر از ایمان به خدا می‌دانست (مفید، ۱۴۱۳ق (ج): ۸۳)، امر به ایمان به خدا را جایز، اما امر و تکلیف به معرفت الله را غیر جایز می‌دانسته است.

بر این اساس، نظر بنی نوبخت درباره معرفت الله با دیدگاه امامیان نخستین هماهنگ نیست و تغییراتی دارد. (۱) در این میان ابوسهل

ظاهراً به کسی بودن همه معارف و معرفت الله از طریق تعقل و استدلال اعتقاد دارد، اما دیدگاه ابومحمد همان گونه که تبیین شد از جهاتی موافق با امامیه نخستین است و از جهاتی مخالف دیدگاه آنان؛ از آن جهت که معرفت الله اضطراری است، با امامیه نخستین هم سوست و از آن جهت که معرفت الله را فطری نمی‌داند و نیز از آن جهت که قائل به اکتسابی بودن معرفت است، مخالف دیدگاه آنان است؛ هم چنین از آن جهت که امر و تکلیف به معرفت الله را به هیچ وجه جایز نمی‌داند، با اندیشه بسیاری از معتزلیان مخالفت دارد.

از بنو نوبخت تا شیخ مفید

در میان شاگردان ابوسهل نوبختی، همچون ناشی اصغر (م. ۳۶۵)، سوسنجدی (زنده در نیمه اول قرن چهارم) و ابوالجیش بلخی (م. ۳۶۷) که از متکلمان نام دار شیعی در دوران خویش بودند و با آن که روش عقل‌گرایی را در مباحث کلامی در پیش داشتند،^(۲) عنوان کتابی که درباره معرفت و حاکی از دیدگاه آنان درباره معرفت اکتسابی یا اضطراری باشد، یافت نشد؛ با این حال، احتمال دارد آنان نیز به واسطه شاگردی ابوسهل، مانند او معرفت را اکتسابی می‌دانستند.

۱- . اما به این معنا هم نیست که کاملاً دیدگاه اعتزالی داشته‌اند و یا لزوماً به آن‌ها نزدیک شده‌اند، زیرا خود معتزلیان درباره معرفت الله دیدگاه یکسان و هماهنگی نداشتند. نگارنده، مقاله‌ای در چستی و تطور معرفت اضطراری از نظرگاه معتزلیان، به نگارش درآورده است که به زودی منتشر خواهد شد.

۲- . مثلاً ناشی اصغر در مناظره اش با اشعری در بحث خلق افعال (حموی، ۱۴۱۴ق، ۴: ۱۷۸۶) و یا سوسنجدی برخلاف امامیه در بحث وعید، با معتزلیان هم عقیده بوده‌اند (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۳۸۱).

ص: ۳۰

هم چنین در بازه زمانی بین نوبختیان و شیخ مفید، متکلمانی مانند: ابوبکر بن فلاس، طاهر غلام ابوالجیش، ابوالقاسم کوفی (م. ۳۵۶ق) و حسن بن حسین نوبختی (م. ۴۰۲ق) بوده اند که غیر از ابوالقاسم کوفی، از نظرگاه دیگران اطلاعی به دست نیامد. ابوالقاسم کوفی (۱) که در دوران خود، متکلمی برجسته به شمار می آمد و کتاب های متعددی در این باره داشت (ر.ک: نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۲۲۵) ظاهراً دو کتاب در موضوع معرفت داشته است؛ یکی با عنوان تحقیق وجوه المعرفه و دیگری با نام الرد علی من يقول ان المعرفه من قبل الموجود ضبط شده است (نجاشی، ۱۴۲۴ق: ۲۲۵). اگر این عنوان، صحیح ضبط شده باشد چند احتمال وجود دارد:

۱. کتاب او در ردّ بر کسانی بوده که معرفت را اکتسابی و از جانب مخلوق می دانند؛ یعنی عبارت دقیقاً این گونه بوده است: «الرد علی من يقول ان المعرفه من قبل الموجود»؛ بر این اساس ظاهراً ابوالقاسم کوفی، معتقد به معرفت اضطراری بوده است.

۲. احتمال دیگر آن است که کتاب در ردّ بر معرفت پیشینی بوده و شاید عبارت این گونه بوده است: «الرد علی من يقول ان المعرفه [تکون] من قبل الموجود».

۳. نیز احتمال می رود در نسخ این عنوان، اشتباهی رخ داده و الف و لام بر واژه «موجود» اضافه شده است؛ لذا احتمالاً عنوان کتاب در واقع این گونه بوده است: «الرد علی من يقول المعرفه من قبل، موجود» و یا این که الف و لام از آن «قبل» و عبارت در واقع چنین بوده: «الرد علی من يقول ان المعرفه من القبل، موجود». در این صورت نیز ابوالقاسم کوفی معرفت پیشینی را رد کرده و احتمالاً قائل به معرفت اکتسابی بوده است.

شیخ مفید

درباره معرفت، شیخ مفید به اکتسابی بودن آن تصریح دارد: «ان المعرفه بالله تعالی اکتسابی و كذلك المعرفه بانبیائه و کل غائب» (مفید، ۱۴۱۳ق (ج: ۶۱)؛ همان گونه که اضطراری بودن معرفت الله و معرفت رسول و صحت دین را آشکارا مورد انکار قرار داده و حصول معرفت به آن ها را به قسمی از اقسام قیاس و استدلال و نظر دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق (ج: ۸۸).

از آن جا که شیخ مفید منکر معرفت فطری است، دلایل باورمندان به معرفت فطری از آیات و روایات را به گونه ای دیگر تفسیر کرده است؛ برای مثال، او عهد بنی آدم به ربوبیت حضرت حق را که در آیه میثاق ذکر شده و یکی از مستندات قائلان به معرفت فطری است، به «اکمال

۱- هر چند ابوالقاسم کوفی، بغدادی نبوده، از آن جا که عراقی بوده و نظریاتش در محیط بغداد حضور داشته، در این جا ذکر کردیم.

عقلِ آنان و نیز به دلالت آثار صنع حضرت حق بر حدویشان و این که محدثات، صانعی دارند، تفسیر کرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (و): ۴۸). در این رهگذر از منظر شیخ مفید، معنای آیه با اکتسابی بودن معرفت، نه تنها تضادی ندارد، بلکه به نوعی در تأیید آن است. او از روایات مطرح در این موضوع نیز برای مثال روایت: «فَطَّرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲: ۱۳؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۲۹) را به معنای «فَطَّرَهُمُ لِلتَّوْحِيدِ» می‌داند؛ یعنی منظور روایت آن است که خداوند مخلوقات را آفرید تا به توحید برسند، نه آن که همه انسان‌ها را فطرتاً بر توحید خلق کرده است؛ و گرنه از دیدگاه شیخ، اگر خداوند همه مخلوقات را بر توحید آفریده بود، هیچ کدام از عبادالله نمی‌بایست غیرموحد و منکر خدا باشند، در حالی که بالوجدان برخی از آنان غیرموحد و یا منکر خدا هستند (مفید، ۱۴۱۳ق (د): ۶۱).

مفید تلاش کرده است دیدگاهش درباره وجوب نظر و کسب معرفت را با روایات اهل بیت (ع) هم سو کند و نشان دهد که ائمه اطهار نیز بر وجوب نظر و لزوم کسب معرفت تأکید داشته‌اند؛ مثلاً در الارشاد ضمن اشاره به حدیثی از امام صادق ع درباره وجوب معرفت الله که فرمودند: «وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلِّهِمْ فِي أَرْبَعٍ أَوْلَاهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ...» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۲: ۲۰۳)، می‌گوید: مفروض حدیث، کسب معرفت الله است، زیرا طبق مفاد آن اول چیزی که بر عبد واجب است، معرفت و شناخت پروردگارش است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۲: ۲۰۳). هم چنین مفید برای اثبات وجوب معرفت الله با عقل، به حدیثی از امیرالمؤمنین ع اشاره می‌کند که حضرت فرمودند: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَ أَوَّلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ» و در ادامه می‌فرماید: «وَأَوَّلُ الْعُقُولِ تُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَ بِالنَّظْرِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ، جَعَلَ الْخَلْقَ دَلِيلًا عَلَيْهِ فَكَشَفَ بِهِ عَنْ رُبُوبِيَّتِهِ...» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف)، ۱: ۲۲۳). (۱) مفید به قدری به وجوب کسب معرفت، اعتقاد راسخ دارد که با صراحت، کسانی از آنان را که به رغم کمال عقل و توانایی بر استدلال، از نظر و استدلال دوری می‌جویند، کافر و مستحق خلود در جهنم می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۱۱۳). (۲)

- ۱- این حدیث در منابع گوناگون آمده است؛ در برخی از منابع به جای واژه «نظر» در عبارت: «و بِالنَّظْرِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ»، کلمه «تفکر» آمده و در برخی دیگر از منابع، واژه «فطره» ذکر شده است. خود شیخ مفید همین روایت را با تعبیر «بالفطره تثبت حجتته» در کتاب امالی اش آورده است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۵۴؛ نیز ر.ک: صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵؛ ابن شعبه، ۱۳۶۳: ۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۱: ۲۰۰).
- ۲- «و جماعه من المقلده عندی کفار لأن فیهم من القوه علی الاستدلال ما یصلون به إلی المعارف فإذا انصرفوا عن النظر فی طرقها فقد استحقوا الخلود فی النار.» البته چه بسا بتوان این جمله را حمل بر تقلید به جای تحقیق کرد؛ یعنی شیخ مفید مقلدان را مذمت می‌کند، نه کسانی را که قائل به معرفت فطری هستند.

ص: ۳۲

دیدگاه مفید درباره معرفت، معلوم و ظاهر است؛ با این حال نباید فراموش کرد، شیخ مفید به رغم آن که معرفت و شناخت خداوند متعال را با نظر و استدلال و در یک جمله با تعقل می‌داند، عقل را در دانش و نتایجش، نیازمند به راهنمایی‌های سمع می‌داند؛ سمعی که عاقل را به کیفیت و چگونگی استدلال رهنمون می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (ج: ۴۴). بنابراین، معرفت عقلی شیخ مفید به نوعی محتاج راهنمایی‌های وحی و سمع است و این نوع معرفت عقلی، اساساً با معرفت عقلی معتزلیان متفاوت است.

سید مرتضی

سیدمرتضی نیز، معارف را غیراضطراری و غیرفطری می‌داند. او در رد دلایل معتقدان به معرفت فطری از امامیان نخستین و درباره عالم ذر و اقرار بنی آدم بر ربوبیت حضرت حق، بیان می‌کند: ۱. اخبار این باب، اخبار آحاد است و مفید یقین نیست؛ لذا حجیت ندارد. علاوه بر این، از دیدگاه او ظاهر این اخبار با ادله عقلی و بینات واضح در تعارض است؛ در نتیجه، انسان به کاذب بودن روایان آن‌ها و نیز به واجب الطرح بودن آن‌ها قطع پیدا می‌کند؛ مگر آن که ظاهر اخبار به گونه‌ای تأویل برده شود که با دلایل عقلی متعارض نباشد که البته در این صورت، قطع بر کذب روایان حاصل نمی‌شود؛ ۲. سید در توجیه آیاتی که به عالم ذر اشاره دارند، می‌گوید: از آن جا که آیات کتاب الله قطعی الصدور هستند، باید ظاهر آن‌ها را به گونه‌ای تأویل برد که مخالف ادله عقلی نباشند. سپس در توجیه و تأویل آیه شریفه: «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) بیان می‌کند: ظاهر آیه با قول اهل تناسخ (قائلان به عالم ذر) در تعارض است، چراکه آیه فرموده است: «مِن بَنِي آدَم» و نگفته است «مِن آدَم»، و هم چنین فرموده: «مِن ظُهُورِهِمْ» و نگفته «مِن ظهروه»؛ همان گونه که فرموده: «ذریاتهم» و نفرموده «ذریته»؛ از این رو، امتناعی ندارد خداوند متعال، از جماعتی از بنی آدم بر آنچه از معارف بر آنان واجب است، اقرار گرفته و سپس از خودشان بر آن شهادت گرفته باشد؛ علاوه بر آن، اطلاق اصطلاح «ذریه» بر بالغان و عاقلان هم جایز است و استعمال هم می‌شود (سیدمرتضی، بی تا: ۱۹۳، ۱۹۴).

شریف مرتضی هم چنین در تبیینی دیگر که آن را بهتر از توجیه اول می‌داند بیان کرده است: نوع خلقت ذریه انسان به گونه‌ای است که برای ناظر متأمل، بر خداوند دلالت دارد و به معرفت او منجر می‌شود، که از آن مجازاً به اقرار گرفتن تعبیر شده است. این نوع استعمال نه تنها در عرب کاربرد دارد، بلکه به لحاظ بلاغت و فصاحت هم نیکوست؛ و گرنه اگر عالم ذری بود

و در آن جا شناخت خدا و اقرار بر آن رخ می داد، نباید مورد فراموشی و نسیان قرار می گرفت (سیدمرتضی، بی تا: ۱۹۳ ۱۹۴).

سیر استدلال سیدمرتضی آن است که: اولاً، نظر و تفکر، تولید علم می کند نه ظن و شک؛ ثانیاً، مردم قادر بر کسب معارف هستند؛ ثالثاً، نظر همان فکر است و فکر، تأمل در چیزی است که درباره آن فکر می شود؛ رابعاً، اگر هنگام نظر، شرایط کامل باشد حتماً علم تولید می شود، نه این که عادتاً علم تولید شود؛ خامساً، جهت و جوب نظر، خوفی است که در ترک آن وجود دارد؛ سادساً، راه های حصول خوف را بررسی و بحث خاطر را تبیین می کند؛ سابعاً، نتیجه می گیرد که نظر و تأمل واجب است، بلکه اولین واجب است (سیدمرتضی، بی تا: ۱۹۳ ۱۹۴).

وی در این که مردم، قادر بر کسب معارف هستند بیان می کند: از آن جا که ما قدرت بر جهل داریم، (۱) معلوم می شود قدرت بر ضدش (علم) هم داریم و از آن جا که حصول نظر به حسب احوال و انگیزه های ما واجب و به حسب نخواستن های ما منتفی می شود، معلوم می شود «نظر» فعل ما و به وجود آمده (محدث) ماست؛ مانند دیگر افعال ما. و چون پیش تر اثبات شد که نظر تولید علم می کند، پس قطعاً علم و معارف از افعال ما هستند، چرا که از اسبابی تولید می شوند که آن ها فعل ما و در اختیار ما هستند. سیدمرتضی با این بیان، در واقع حصول معارف بالطبع (دیدگاه جاحظ) را رد می کند، زیرا اگر معارف، بالطبع حاصل شود دیگر به نظر، تأمل و تدبیر احتیاج نخواهد بود (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۶).

جهت و جوب نظر در نظام فکری شریف مرتضی، خوف ضرر در ترک آن و امید به دفع ضرر در انجام آن است؛ به تعبیر دیگر، به جهت اجتناب از ضرر «نظر» واجب است. فرقی هم ندارد ضرر معلوم باشد یا مظنون؛ در هر دو صورت، وجوب نظر را در پی دارد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۷). سید معتقد است این خوف، برای اکثریت مردم از طریق دعاهای الهی (انبیا و اولیا) حاصل می شود. با این حال، احتمال دارد برای عده ای خاص این طریق، وصول نشده باشد و چیزی از طریق آنان نشنیده باشند. این افراد یا اتفاقی به فکر فرو می روند و در حدوث خود و پیرامون خود به فکر و اندیشه می افتند و یا این که اگر این هم اتفاق نیفتاد، بر خداوند واجب است فکر او را بر چیزی که مقتضای وجوب نظر هست، متوجه سازد که آن را «خاطر» می نامد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۱ ۱۷۲).

۱- چون واضح است جهل ما، فعل خودمان است نه فعل خداوند، زیرا خداوند فعل قبیح (جهل) انجام نمی دهد.

ص: ۳۴

نکته دیگری که در لابه لای مطالب سید بسیار بر آن تأکید شده، آن است که از دیدگاه او علم به وجوب نظر، اکتسابی است نه ضروری؛ از این رو، نظر در طریق معرفت الله اولین واجب است (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۰). سرانجام آن که، خداوند متعال معرفتش را بر هر عاقلی واجب می گرداند تا آن را کسب کند، و اگر جهت وجوب معرفت الله را لطف در تکلیف بدانیم، این لطف فقط در معرفت اکتسابی است نه معرفت اضطراری؛ زیرا معرفت اکتسابی مشقت دارد، ولی معرفت ضروری آن را ندارد، و کسی که مشقت عظیمه ای متحمل می شود تا به غرضی برسد، از کسی که چنین مشقتی را متحمل نمی شود، بر فعل آن غرض، اقرب و نزدیک تر است؛ از این رو، معرفت اضطراری جای معرفت اکتسابی را در لطف نمی گیرد (سیدمرتضی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹، ۱۸۰).

شیخ طوسی

شیخ طوسی نیز معتقد است، راهی جز طریق استدلال و نظر، به معرفت بر اصول اعتقادی

و از جمله معرفت الله نیست و بدون نظر و فکر، وصول به معرفت ممکن نیست. او راه های معرفت به اشیا را منحصر در چهار طریق می داند:

۱. بدهت و ضرورت،

۲. ادراک به وسیله حواس،

۳. از طریق خبررسانی و اخبار،

۴. از طریق استدلال و نظر.

سپس بیان می کند هیچ کدام از راه های مزبور به جز استدلال در مباحث اعتقادی مفید نیست و تک تک آن ها باطل است. وی تبیین می کند علم و معرفت به خدا، بدیهی و ضروری نیست، زیرا اگر معرفت به خدا ضروری بود، هیچ گاه مورد اختلاف عقلا واقع نمی شد (طوسی، ۱۴۳۰ق: ۳۸، ۳۹).

طوسی در تفسیر التبیان در موارد متعددی شواهد این مطلب را ذکر می کند؛ مثلاً ذیل آیات ۷۶ و ۷۹ سوره مبارکه «انعام»، در ماجرای پرستش ظاهری حضرت ابراهیم علیه السلام بر ستارگان، ماه و سپس بر خورشید و در نهایت، روی برگرداندن از آنان می گوید: «و فی الآیه دلالة علی ان معرفه الله لیست ضروریه» (طوسی، بی تا، ۴: ۱۸۶)، زیرا اگر معرفت الله ضروری بود، حضرت ابراهیم علیه السلام پس از انکار الوهیت ستارگان، ماه و خورشید، به استدلال احتیاجی نداشت، بلکه با آنان می بایست چنین صحبت می کرد: چگونه ستارگان را می پرستید، در حالی که بالضروره می دانید آن ها حادثند؟! (طوسی، بی تا، ۴: ۱۰۷، ۴۳۸)

ص: ۳۵

طوسی درباره تقلید هم می گوید: راه تقلید اگر بدون استدلال و حجت باشد، عقلاً قبیح است و اگر از راه حجت و استدلال باشد، همان راه «نظر و استدلال» خواهد بود؛ بنابراین، تقلید بدون دلیل حتی اگر از موحد هم باشد، ارزش مندتر از تقلید کردن ملحد نخواهد بود (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۰). هم چنین وی با اشاره به شبهات معتقدان به ضروری بودن خداشناسی و این که اگر خدا فقط از راه استدلال نظری و تفکر شناخته می شد، لازمه اش آن بود که ایمان بسیاری از عوام و حتی برخی از علمای فقه، ادبا و... و نیز ایمان اکثر صحابه و تابعین ناصحیح و باطل باشد، چون از راه استدلال نظری به خداشناسی نرسیده اند، و لازمه اش آن است که تنها عده ای از متکلمان، ایمان درست و صحیح داشته باشند، چنین پاسخ می گوید: این غلط فاحش و مغالطه است، چراکه منظور از استدلال و نظر، مناظره و محاجه نیست که متکلمان انجام می دهند، بلکه منظور وجوب نظر و فکر در ادله توحید، عدل و دیگر اصول اعتقادی است که در قرآن تبتیه به آن فراوان آمده و در بسیاری از موارد، به تفکر و نظر سفارش کرده است و این که مؤمن در درون خود با حجت و دلیل به اعتقادش رسیده باشد؛ در حالی که در کلام بسیاری از صحابه و تابعین و حتی مردم عوام، استدلال هایی برای اثبات توحید دیده می شود (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۱۴۴).

اما این که بسیاری از استدلال های متکلمان در زمان صحابه و تابعین نبوده، این استدلال درباره بسیاری از فروع فقهی نیز صادق است؛ یعنی بسیاری از استدلال های فقهی در زمان صحابه و تابعین نبوده است. بنابراین، باید بگوییم برای عوام و غیرمتخصصان، علم اجمالی کفایت می کند و مادامی که شبهات، آن ها را به شک و تحیر نیندازند، همین مقدار کفایت می کند و اگر شبهه ای وارد شود، در حد رفع همان شبهه باید تلاش کنند و پی گیر باشند و این در مورد افراد، به اختلاف احوال آنان متفاوت است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۴۷ ۴۵).

طوسی در تبیین اکتسابی و عقلی بودن معرفت می گوید: «معرفت» همان «علم» است (۱) و علم آن چیزی است که سکون و آرامش نفس را به همراه دارد و علم بر دو نوع است: ضروری و اکتسابی؛ علم ضروری آن علمی است که فعل غیر ما در ماست و در اختیار ما نیست، اما

۱- این مطلب در ردّ نظریه رمانی است که معرفت را غیر از علم می داند. از دیدگاه رمانی، معرفت چیزی است که شیء به وسیله آن به نحو تفصیلی تبیین می شود، اما علم چیزی است که به وسیله آن شیء اجمالاً تبیین می شود (ر.ک: طوسی، بی تا، ۲: ۲۱، ۷۳ و ۳۲۷).

ص: ۳۶

علم مکتسب از افعال خود ماست (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۷۹، ۱۸۰). سپس بیان می‌کند: «نظر» همان «تفکر» است و تفکر یعنی تأمل کردن در یک چیز. اما درباره این که چرا نظر و تفکر بر انسان واجب است، مانند سیدمرتضی می‌گوید: دلیل وجوب نظر و فکر، خوف و ترس از ضرری است که در ترک آن وجود دارد، به گونه‌ای که این ترس نفسانی، فقط با نظر و تفکر برطرف می‌شود. این ترس، احتمال دارد از خارج، از طریق شنیدن تهدیدی که یکی به دیگری می‌کند، یا از طریق گوش دادن به سخنان مردمان که یکدیگر را به بی‌ایمانی و کفری که نتیجه آن است بیم می‌دهند، و یا در نفس خودش هنگامی که امارات و نشانه‌های خوف را می‌بیند، حاصل شود؛ بنابراین خوف، موجب می‌شود معرفت الله بر هر مکلفی واجب گردد و چون معرفت خدا به جز از طریق نظر و تفکر حاصل نمی‌شود، پس اولین تکلیف بندگان، وجوب نظر و استدلال برای شناخت خداوند است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۸۷).

با این حال در نظام فکری طوسی، اگر به صورت عادی این خوف در شخصی ایجاد نگردد، خداوند متعال به نوعی خوف را در دل آن شخص خطور می‌سازد که به آن اصطلاحاً «خاطر» گفته می‌شود. خاطر یا از طریق کلامی است که در گوشش می‌شنود، یا در هوا ایجاد می‌شود و یا از طریق ارسال شخصی است که او را می‌ترساند و خوف را در او ایجاد می‌کند؛ به هر حال خوف که حاصل شد، نظر و تفکر واجب می‌گردد (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۸۸، ۱۸۹). بنابراین، معرفت الله بر هر مکلفی واجب است، زیرا علم به استحقاق ثواب و عقاب که برای مکلفان لطف است فقط با معرفت خداوند و صفاتش تمام می‌شود.

طوسی پس از آن که معرفت الله را به جهت آن که لطف در تکالیف فقط با آن تمام می‌شود، واجب دانست، بیان می‌کند: «معرفت ضروری» در لطف بودن جای‌گزین «معرفت اکتسابی» نمی‌شود. سپس بیان می‌کند: اگر هم معرفت اضطراری لطف باشد، لطف بودن معرفت اکتسابی مؤکد است، زیرا مشقت و تکلفش بیشتر است (طوسی، ۱۴۳۱ق: ۱۹۰، ۱۹۱).

نتیجه گیری

نتیجه بررسی تطور و تحول اندیشه معرفت اضطراری در مدرسه کلامی امامیه در بغداد در بازه زمانی نوبختیان تا شیخ طوسی، آن که ابوسهل نوبختی، به اکتسابی بودن همه معارف اعتقاد دارد، اما ابومحمد فقط درباره معرفت الله اعتقاد به جواز کسبی و اضطراری بودن آن دارد که احتمالاً به دو فرآیند طولی برای معرفت الله معتقد بوده و یا این که معرفت الله را برای عده‌ای اضطراری و برای برخی اکتسابی و نیازمند تأمل و استدلال می‌دانسته است. در بین شاگردان

ص: ۳۷

نوبختیان (ناشی اصغر، سوسنجدی و ابوالجیش)، با در نظر گرفتن رویکرد عقل گرایانه آنان و با توجه به دیدگاه استادشان (ابوسهل) که به اکتسابی بودن همه معارف باور داشت، به احتمال فراوان آنان نیز مانند استاد، به معرفت اکتسابی باور داشتند. البته در فاصله زمانی نوبختیان تا شیخ مفید، ابوالقاسم کوفی (متکلم نام دار شیعی) ظاهراً از باورمندان به معرفت اضطراری بوده است.

با آغاز دوران شکوفایی کلام امامیه در بغداد، شیخ مفید و شاگردان برجسته اش سیدمرتضی و شیخ طوسی، به اکتسابی و عقلی بودن معارف اعتقاد راسخ دارند و از منکران و مخالفان جدی اندیشه معرفت فطری و اضطراری هستند، به گونه ای که در مدرسه بغداد، معرفت فطری که یکی از منابع معرفتی امامیان نخستین به شمار می آمد، مورد رد و انکار قرار گرفت؛ اما دو منبع معرفتی امامیه: وحی و عقل، هم چنان مورد پذیرش آنان بود. هرچند در قلمرو معرفتی هر یک از منابع معرفتی یاد شده و نیز درباره رابطه منع وحی و عقل و نیز تقدم عقل یا وحی، بین شیخ مفید و سیدمرتضی اختلاف هایی وجود دارد که شیخ مفید عقل را در پرتو راهنمایی های وحی قبول می کند، اما سیدمرتضی در مباحث اصول اعتقادی به حجیت انحصاری عقل معتقد است. شیخ طوسی نیز پیرو و هم رأی سید مرتضاست.

منابع

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳)، تحف العقول عن آل الرسول (ص)، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم.
۲. ابن صلاح شرفی، احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق)، شرح الاساس الکبیر، تحقیق: احمد عارف، صنعاً: دار الحکمه الیمانیه.
۳. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلیین، آلمان، انتشارات فرانس شتاینر، چاپ سوم.
۴. بغدادی، عبدالقاهر، (۲۰۰۳)، اصول الایمان (اصول الدین)، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۵. جاحظ، ابوعثمان عمرو بن بحر، (۲۰۰۲)، المسائل و الجوابات فی المعرفه، در: رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح: علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
۶. حسینی زاده خضرآباد، سیدعلی، (۱۳۹۰)، آراء متکلمان نوبختی و تأثیر آن بر اندیشه های امامیه، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب.

ص: ۳۸

۷. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، (۱۳۶۳)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم، بیدار.
۸. سیدمرتضی، علی بن الحسین، (بی تا)، جوابات المسائل الطرابلسیه، نسخه خطی به شماره ۳/۱۶۹۰، کتاب خانه مرکز احیاء التراث الاسلامی.
۹. (۱۴۳۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: احمد الحسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، الطبعة الثالثة.
۱۰. (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامه، تحقیق: سید عبدالزهره حسینی، تهران، مؤسسه الصادق، الطبعة الثانية.
۱۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، (۱۳۹۸ق)، التوحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۱۲. (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه، چاپ دوم.
۱۳. صفار، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، تحقیق: محسن کوجه باغی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۱۴. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۳۰ق)، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، تحقیق: سید محمد کاظم موسوی، قم، دلیل ما، الطبعة الاولى.
۱۵. (۱۴۱۴ق)، الامالی، تصحیح مؤسسه البعثه، قم، دار الثقافه، چاپ اول.
۱۶. (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۷. عبدالجبار، احمد بن خلیل، (۲۰۰۹)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق: احمد بن حسین بن ابی هاشم، تحقیق: عبدالکریم عثمان، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۱۹. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۰. (ب)، (۱۴۱۳ق)، الامالی، تصحیح: حسین ولی و علی اکبر غفاری، قم، کنگره شیخ مفید، چاپ اول.
۲۱. (ج)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۲. (د)، (۱۴۱۳ق)، تصحیح الاعتقادات، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.
۲۳. (ه)، (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.

۲۴. (و)، (۱۴۱۳ق)، المسائل السرویه، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، الطبعة الاولى.

ص: ۳۹

۲۵. ملا-حمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق و تقدیم: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب.

۲۶. نجاشی، احمد بن علی بن احمد، (۱۴۲۴ق)، رجال النجاشی، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المشرفه، الطبعه السابعه.

۲۷. حموی، یاقوت، (۱۴۱۴ق)، معجم الادباء، بیروت، دارالغرب الاسلامی، چاپ اول.

ص: ۴۰

رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه ابن میثم بحرانی

اشاره

محمد رنجبر حسینی (۱)

سید محمود موسوی (۲)

سید حامد هاشمی (۳)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۰۱/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۲/۳۰

چکیده

رابطه ذات و صفات الهی، یکی از مهم‌ترین مباحث کلامی، فلسفی و عرفانی است که درباره آن، نظریات گوناگونی ارائه شده است. ابن میثم، متکلم، فیلسوف و عارف شاخص قرن هفتم، در بین نظریات ارائه شده، نظریه عینیت صفات با ذات را پذیرفته است، اما در تبیین فلسفه توصیف خداوند و وجود صفات او، اعتباری بودن اوصاف الهی را مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد نه تنها با نظریه عینیت، تناقضی ندارد، بلکه تبیین دقیقی از همان نظریه است. ابن میثم، با الهام از بیان امیرالمؤمنین علیه السلام درباره نفی صفات، توصیف خداوند با این اوصاف اعتباری را از مراتب آغازین معرفت حق می‌شمارد و کمال اخلاص در معرفت را که غایت سیر عارف است، در نفی صفات از خداوند و لحاظ ذات او بدون در نظر گرفتن چیز دیگر، می‌داند.

واژگان کلیدی

ابن میثم، رابطه ذات و صفات، اعتبارات عقلی، نفی صفات، عینیت صفات با ذات.

۱- عضو هیأت علمی و دانشجوی دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث.

۲- دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام.

۳- دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم حدیث گرایش کلام و عقاید.

مقدمه

از مهم ترین بحث هایی که در تاریخ عقاید ادیان الهی، به خصوص دین اسلام، در بین آثار اندیشمندان و متفکران دیده می شود، بحث از صفات الهی و مسائل و فروع گوناگون آن است. وجود آیات قرآنی فراوان، روایات کثیری از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار(ع)، رساله های فراوان تألیف شده در این موضوع از جانب اندیشمندان ادوار گوناگون، ابراز نظرهای متفاوت از سوی دانشمندان رشته هایی چون عرفان، فلسفه، کلام، حدیث و... و نیز وجود اختلافات اساسی بین فرقه های اسلامی در این موضوع، نشان دهنده ارزش، اهمیت و آثار بحث از چنین موضوعی است.

مهم ترین مباحث در حوزه صفات الهی، در دو محور «وجودشناسی» و «معناشناسی» صفات است. در حوزه وجودشناسی صفات الهی، محور اصلی بحث، ماهیت وجودی صفات و چگونگی رابطه آن با ذات است که در تبیین این بحث، آرا و نظریات مختلفی از سوی مکاتب و فرقه های گوناگون، ارائه شده که قابل تأمل و بررسی است؛ اما در حوزه معناشناسی، همان گونه که از اسم آن پیداست، به معانی صفات الهی و چگونگی فهم آن معانی پرداخته می شود. نظریاتی چون تشبیه، تعطیل، تأویل و... در این حوزه ارائه شده اند؛ هم چنین در کلام جدید، بحث از معانی اوصاف الهی، تحت عنوان «زبان دین» آورده شده، مورد کنکاش واقع می شود.

مقاله حاضر بر آن است با محوریت نظر ابن میثم بحرانی که یکی از متکلمان، فیلسوفان و عرفای شاخص قرن هفتم هجری است، صفات الهی را حول محور اول، یعنی از حیث وجودشناسی بررسی کند. برخی سؤالات مهم در این بحث، عبارتند از: آیا خداوند صفت دارد؟ اگر برای خداوند صفاتی اثبات شوند، رابطه وجودی این صفات با ذات چگونه است؟ صفات الهی، زاید بر ذاتند یا عین ذات؟ هر کدام از این حالات به چه نحوی قابل تبیین هستند و کدام یک از این تبیین ها، صحیح یا صحیح تر و کدام، ناصحیح است؟ و اگر بگوییم خداوند صفت ندارد، وجود کمالات الهی به چه نحوی قابل توجیه و تبیین است؟ این سؤالات، نمونه هایی از پرسش های اساسی در مبحث وجودشناسی صفات الهی است که در مقام پاسخ به آن ها، نظریات گوناگون و اختلافات اساسی از دانشمندان نحله های مختلف دیده می شود. محقق بحرانی در این زمینه، نظریه ای را مطرح کرده که هرچند، دانشمندان دیگری که در بحث های بعدی بدان اشاره خواهد شد نیز آن را ارائه کرده اند، اما خیلی مورد توجه قرار نگرفته است؛ حتی گاهی به خاطر عدم فهم صحیح آن، مورد نقد واقع شده است. نوشته حاضر، ضمن تبیین نظر وی در این موضوع، این نظر را اصح اقوال می داند و ادله ای را در این مورد ارائه می دهد.

نکته جالب درباره شخصیت علمی ابن میثم بحرانی این است که وی در هر سه دریای کلام، فلسفه و عرفان، غواصی کرده و نظریات وی برای متخصصان هر سه رشته، قابل بحث و بررسی است. وی در آثار خود، هم از شیوه عقلی بهره برده و هم از طریق نقلی استمداد جسته و همواره سعی داشته است تا در آرای خود، بین عقل و نقل هماهنگی ایجاد کند. هم چنین عبارات او حاکی از این است که وی به معرفت شهودی نیز قائل بوده است که نمونه ای از آن را در انتهای مقاله خواهیم دید. درباره رابطه ذات و صفات الهی نیز او در تبیین نظریه خود، هم دلایل عقلی را ذکر کرده، هم به آیات و روایات عنایت داشته و هم به معرفت شهودی در درجات بالاتر معرفت قائل بوده است.

معنای اسم، صفت و ذات

اشاره

یکی از مباحث مهمی که توجه نداشتن به آن، موجب به وجود آمدن اختلاف نظرهای فراوانی در بحث اسما و صفات الهی می شود، بحث معناشناسی اسم، صفت و ذات است. به نظر می رسد، اگر در این بحث دقت کافی انجام بگیرد، برخی از نظریاتی که در بدو نظر، متفاوت و حتی مخالف همدیگر به نظر می رسند، به نظر واحدی منتهی شوند و بسیاری از اختلافاتی که ریشه آن ها در مسائل لفظی است، حل شود.

الف (معنای لغوی

ادیبان و لغت شناسان عرب، با وجود اختلاف در ریشه کلمه «اسم»، آن را نشانه و علامت مسما می دانند. از نظر اینان، «صفت» نیز به همین معناست؛ با این تفاوت که صفت، نشانه و علامتی است که حالت و ویژگی خاصی از موصوف را بیان می کند؛ بنابراین اسم، اعم از صفت است و به عبارت دیگر، هر صفتی، اسم است، ولی هر اسمی، صفت نیست. کلمه «ذات»، مؤنث «ذو» بوده، در لغت به معنای نفس و حقیقت یک شیء (طریحی، ۱۳۷۵، ۱: ۱۵۳) و هستی و حقیقت هر چیز (دهخدا، ۱۳۷۷، ۸: ۱۱۴۶۱) آمده است.

ب) معنای اصطلاحی

درباره صفت، اسم و ذات، تعاریف متعددی از متکلمان، فلاسفه و عرفا ارائه شده که ذکر همه آن ها از حوصله این بحث، خارج است (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۹: ۶۴۶۹)، اما می توان تقریباً (۱)

۱- برخی از تعاریف، با یکدیگر قابل جمع نیستند.

ص: ۴۳

هسته مشترکی از این تعاریف را در هر گروه بیان کرد. متکلمان، «اسم» را لفظی می‌دانند که بر خود ذات، بدون در نظر گرفتن چیز دیگری در آن، دلالت می‌کند. ایشان «صفت» را امری می‌دانند که قائم به دیگری (ذات یا موصوف) بوده، بر برخی از احوالات ذات، دلالت دارد. در اصطلاح متکلمان، مراد از صفت، مفاهیم مشتقی مثل عالم، قادر و حی است. برخی متکلمان، «ذات» را به معنای لغوی آن گرفته‌اند (دغیم، ۱۹۹۸، ۱: ۵۹۷؛ خاتمی، ۱۳۷۰: ۱۱۵) و برخی نیز آن را به معنای موجود خارجی ای می‌دانند که جوهر و قائم به نفس باشد (لاهیجی، ۱۳۸۳: ۲۳۹).

فلاسفه، اسم را آن چیزی می‌دانند که بر ذات متصف به صفتی، دلالت کند؛ یعنی همان چیزی که متکلمان آن را صفت می‌نامند. ایشان، صفت را معنایی می‌دانند که ذات، به آن متصف است، اعم از این که آن معنا، عین ذات باشد یا غیرذات (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ۸: ۳۵۲). صفت در اصطلاح فلاسفه، مبادی مشتقات، مانند علم، قدرت و حیات است که از سنخ عرض در مقابل جوهر است (طوسی سبحانی، بی تا: ۳۰). هم چنین ذات، از دیدگاه ایشان، هویت و وجود خاص شیء است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۲۷).

در عرفان نیز حقیقت وجود به طور مطلق و بدون هیچ تعینی، ذات نامیده می‌شود و اگر این ذات با یکی از تعینات و اوصاف ملاحظه شود، اسم است و هم چنین صفات، نفس همان تعینات هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۵۷). در اصطلاح عرفا، اسم و صفت، به حقیقت خارجی اطلاق می‌شود و آنچه در لفظ، اسم و صفت نامیده می‌شود، اسم اسم و اسم صفت است (قیصری، ۱۴۱۶ق، ۱: ۳۴).

محقق بحرانی در تعریف صفت می‌گوید: «الصفة أمر يعتبره العقل لأمر آخر ولا يمكن أن يعقل إلا باعتبارها معه» (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۷)؛ صفت چیزی است که عقل، آن را برای چیز دیگری (موصوف) اعتبار می‌کند و تعقل آن، جز به اعتبار موصوف به همراه آن، ممکن نیست.

این تعریف ابن میثم، شبیه تعریف استادش خواجه نصیر است که می‌گوید: «کل ما يمكن أن يتصور فإن أمكن تصور لا مع غيره فهو ذات وإلا فهو صفة» (طوسی سبحانی، بی تا: ۳۰)؛ هر چیزی که بدون لحاظ غیر، قابل تصور و ادراک باشد، ذات است و اگر قابل تصور نباشد، صفت است.

طبق این دو تعریف، صفت امری است که قائم به موصوف بوده، بدون آن، قابل تعقل نیست. تعریف ابن میثم از صفت، با تعریف متکلمان تطابق دارد، زیرا همان گونه که گذشت، متکلمان مفاهیم مشتق را که عبارت از عالم، قادر، حی و مانند آن باشد، صفات می‌دانند و واضح است که

این صفات، بدون تصور ذاتی که متصف به آن‌ها باشد، قابل تصور نخواهند بود؛ به عبارتی دیگر صفات، عرضیاتی هستند که هم در عالم ذهن و تصور و هم در عالم واقع و خارج، متقوم معروضات خویشند (۱) (طوسی سبحانی، بی تا: ۳۰). مشخص است که اگر صفت، به معنای مدنظر فلاسفه گرفته شود، تعریف مزبور، صحیح نخواهد بود، زیرا در آن صورت این اشکال مطرح می‌شد که تعریف مزبور، مختص وجود فی‌غیره است، در حالی که دست کم برخی از صفات، وجود فی‌نفسه لغیره دارند.

از تعریف ابن میثم به انضمام تعریف مذکور از خواجه نصیر، مشخص می‌شود که در نظر او ذات، برخلاف صفت، به تنهایی قابل تصور و ادراک است. درباره اسم، تعریفی در آثار ابن میثم یافت نشد. شاید علتش این باشد که کارکرد این تعاریف (اسم، صفت و ذات) درباره خداوند است و بنا به تصریح روایات، اسم و صفت درباره خداوند به یک معناست (ر.ک: برنجکار، ۱۳۸۹: ۶۳۶۶).

ابن میثم در ادامه می‌افزاید: لازمه این که عقل، چیزی را برای چیز دیگر تصور کند، این نیست که شیء مورد تصور حتماً در عالم خارج و واقع، وجود داشته باشد. وی در توضیح این مطلب، به تعریف «مضاف» اشاره می‌کند که با این که تعقل ماهیت مضاف، در مقایسه با غیرش، ممکن است، اما وجود این مضاف در مقایسه با غیر، فقط در عالم تعقل است نه در عالم خارج و واقع (بحرانی، ۱۳۶۲: ۱۰۸). مطلب مذکور، در حقیقت، مبنای اعتقادی محقق بحرانی درباره صفات الهی است که در صفحات بعدی، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

تقسیمات صفات از دیدگاه ابن میثم

اشاره

ابن میثم، صفات را به اعتبار عقل، به سه دسته تقسیم می‌کند: اضافیه، حقیقیه و سلبيه.

الف) صفات اظافی

صفات اضافی: صفاتی هستند که درک آن‌ها در رابطه با موصوف، همراه با نسبت شیء خارجی است و در حقیقت، تحقق وجودی صفت، به شیء خارجی وابسته است؛ مانند: خالقیت و رازقیت که درک حقیقت آن‌ها با توجه به مخلوقیت و مرزوقیت است.

ب) صفات حقیقی

ب) صفات حقیقی: صفاتی است که درک ما از آن‌ها، صرف انتساب به موصوف است و این صفات برای موصوف، موجودند؛ مانند این که خداوند تعالی حیّ است، زیرا تعقل حیّ برای خداوند، به دلیل صحت انتساب علم و قدرت به ذات حق می‌باشد و اضافه بر درک موصوف، نسبت دیگری وجود ندارد.

۱- روشن است که صفات، طبق این تعریف، اعراض در مقابل جوهر نیستند.

ج) صفات سلبی

ج) صفات سلبی: صفاتی است که درک ما از آن‌ها، صرف انتساب به موصوف است و این صفات برای موصوف، موجود نیستند؛ مانند این که خداوند متعال، جسم، عرض و امثال این‌ها نیست. این نوع صفات، اموری اند که در غیر ذات خداوند تحقق پیدا می‌کنند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۸). محقق بحرانی درباره چگونگی اتصاف خداوند به این اوصاف سه گانه، بیانی دارد که بعداً ذکر خواهد شد.

تغایر صفت و موصوف

یکی از سؤالات مهم در باب رابطه صفت و موصوف این است که: آیا صفت می‌تواند، عین موصوف باشد؟ به عبارت دیگر، آیا تغایر بین صفت و موصوف، ضروری است یا نه؟ ابن میثم با الهام از سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام درباره غیریت صفت و موصوف، قائل است که حال صفت شهادت می‌دهد که به موصوف، محتاج است و بدون آن، قیامی ندارد؛ هم چنین حال موصوف شهادت می‌دهد که بی‌نیاز از صفت بوده، بدون صفت، قیام به ذات دارد. او پس از این بیان، این چنین نتیجه می‌گیرد که: صفت نمی‌تواند خود موصوف باشد (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۲).

از جمله کسانی که به تغایر صفت و موصوف قائل بوده، عینیت صفت و موصوف را امری محال می‌شمردند، ملارجعلی تبریزی و قاضی سعید قمی بودند؛ البته ایشان این مسئله را حتی درباره واجب هم صحیح نمی‌دانستند و به سبب همین عقیده، عینیت صفات خداوند با ذات او را قبول نداشتند و چه به نحو زیادت و چه به نحو عینیت، خداوند را فاقد صفات می‌دانستند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۸، ۱: ۲۳۵؛ قاضی سعید، ۱۴۱۵ ق، ۱: ۲۹۸)؛ اما همان گونه که ذکر خواهد شد، ابن میثم با وجود اعتقاد به تغایر صفت و موصوف، عینیت صفات و ذات را درباره خداوند می‌پذیرد؛ هرچند در تبیین این مسئله، شیوه‌ای خاص ارائه می‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد، عبارت مزبور او درباره تغایر صفت و موصوف، به عنوان معقول اولی بوده و او خداوند را به این معنا (زیادت صفت بر موصوف)، متصف به صفات نمی‌داند.

دیدگاه‌های گوناگون درباره رابطه ذات و صفات الهی

اشاره

درباره رابطه ذات و صفات الهی، چند دیدگاه معروف بیان شده است:

الف) زیادت صفات بر ذات

الف) زیادت صفات بر ذات: این دیدگاه از سوی اشاعره، کرامیه و گروهی از اهل حدیث (مشبّهه) پذیرفته شده است. (۱) طبق این نظریه، صفات ذاتی خداوند، مانند صفات مخلوقات، متمایز

۱- شایان ذکر است، فرقه‌های مزبور در کیفیت صفات الهی، اختلافاتی دارند (ر.ک: شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۰۸، ۱۲۰، ۱۲۸).

۱۲۹؛ برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۲۶؛ ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۵: ۱۹۶، ۱۹۷، ۳۱۰، ۳۱۱).

ص: ۴۶

از ذات اوست و تنها تفاوت آن با صفات مخلوقات، قدیم بودن آن هاست.

ب) نیابت ذات از صفات

ب) نیابت ذات از صفات: این دیدگاه، مربوط به ابوعلی جبائی است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱، ۹۲). طبق این نظریه، خداوند، فاقد اوصاف کمالی، مانند علم، قدرت و... است، اما ذات حق تعالی به گونه‌ای است که از همه صفات کمالی (علم، قدرت، حیات و...) نیابت می‌کند؛ البته این نظریه به شکل دیگری هم که اشکالی بر آن وارد نباشد، قابل تبیین است که در مباحث بعدی ذکر خواهد شد.

ج) نظریه حال

ج) نظریه حال: این دیدگاه، مربوط به ابوهاشم جبّایی است که برخلاف پدرش، صفات الهی را پذیرفت، اما آن‌ها را «احوال» دانست. ابوهاشم که می‌خواست نظری میان دو دیدگاه انکار صفات و اثبات صفات ارائه دهد، قائل شد که احوال، صفاتی اند که نه موجودند و نه معدوم، نه معلومند و نه مجهول. او معتقد بود که حال، به تنهایی قابل شناخت نیست و به همراه ذات، شناخته می‌شود (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱، ۹۲).

د) عینیت صفات با ذات

د) عینیت صفات با ذات: این دیدگاه با نظر متکلمان امامیه، معتزله متأخر و نیز بسیاری از فلاسفه و عرفای مسلمان، مطابقت دارد. طبق این دیدگاه، ذات و اوصاف الهی از نظر مفهوم، مغایرند، اما از جهت مصداق و وجود خارجی، وحدت و عینیت دارند.

دیدگاه ابن میثم درباره رابطه ذات الهی با صفاتش

اشاره

ابن میثم عقیده خود را در این مورد، در جاهای مختلفی از کتاب شرح نهج البلاغه و نیز کتاب قواعد المرام، به دو بیان ذکر کرده و توضیح داده است که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود.

الف) صفات خداوند، عین ذات او هستند

محقق بحرانی اختلافی را که (مفهوم) ذات و صفات و هم چنین هر یک از صفات نسبت به هم دارند، ناشی از عقل‌های ناتوان و محدود انسان‌ها می‌داند که آن‌ها را در مقایسه با مخلوقات، به وجود می‌آورند. او معتقد است خداوند، هیچ صفت زاید بر ذات ندارد و ذات، علم، قدرت و اراده او، شیء واحدی است (بحرانی، ۱۳۶۲: ۴، ۲۱۶). ابن میثم اوصاف الهی را به اعتبار عقل، متغایر می‌داند، ولی قائل است که همه این اوصاف، به اعتبار خارج و واقع، عین حقیقت خداوندند (بحرانی، ۱۳۶۲: ۵، ۲۴). او برای عینیت صفات خداوند با ذاتش، دو دلیل، ذکر می‌کند:

دلیل اول: اگر هر کدام از صفات الهی، در خارج، زاید بر ذات او باشد، یا واجب است و یا ممکن؛ اولی به خاطر تعدد واجب

الوجود، باطل است. دومی نیز باطل است، زیرا اگر ممکن باشد،

ص: ۴۷

نیازمند مؤثر می‌شود و این مؤثر یا همان ذات است و یا غیر آن ذات؛ حال اگر مؤثر، همان ذات باشد، یا در مؤثریت آن ذات بر وجود ممکنات، همه صفات شایسته او معتبر است و یا معتبر نیست؛ در صورت اول، تقدم ذات با همه صفات بر همه صفات، نتیجه می‌شود که محال است، و در صورت دوم، آن صفات، زیادی می‌شوند و خداوند از آن‌ها بی‌نیاز می‌شود و این باطل است. حال اگر این مؤثر، غیر آن ذات باشد، ذات خداوند در تحقق صفاتش، نیازمند به غیر می‌شود که این، خلف است.

دلیل دوم: خداوند عالم یا عبارت از ذات بدون صفات شایسته الوهیت است و یا ذات به همراه صفات. محقق بحرانی، احتمال اول را باطل می‌شمارد و دلیل آن را این‌گونه بیان می‌کند که ذات بدون این صفات، صلاحیت و شایستگی الوهیت را ندارد. احتمال دوم نیز در نظر او باطل است، زیرا در این صورت، واجب الوجود عبارت از کثرت اموری می‌شود که یک‌جا جمع شده‌اند و موجب مرکب بودن و در نتیجه، ممکن بودن وی می‌شود که خلاف فرض است (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱).

ب) اوصاف الهی، اعتبارات عقلی هستند

ابن میثم پس از ذکر اقسام صفات، لازمه اتصاف خداوند به این اوصاف (اضافی، حقیقی و سلبی) را ترکیب و کثرت در ذات نمی‌داند، زیرا معتقد است آن‌ها، اعتبارات عقلی هستند که عقول ما هنگام مقایسه با غیر، آن‌ها را ایجاد می‌کنند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۸، ۱۰۹). او هم‌چنین در جای دیگر تصریح می‌کند که هیچ‌کدام از صفات اعتبارشده برای خداوند، در عالم واقع، زاید بر ذات او نیستند، اما این زیادت به حسب اعتبار عقل، هنگام مقایسه ذات با غیر، حاصل می‌شود (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱).

منظور ابن میثم از اعتبارات عقلی، همان معقولات ثانیه فلسفی است که منشأ انتزاع آن‌ها خارج است، اما مصداق مستقلی در عالم خارج ندارند. ویژگی این مفاهیم، این است که بدون مقایسه و تحلیل عقلی به وجود نمی‌آیند؛ مانند مفهوم علت و معلول که در مقایسه آتش با حرارت فهمیده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ۱: ۲۰۰)؛ بنابراین، طبق تعریف ابن میثم، صفات الهی از معقولات ثانیه فلسفی هستند که محصول انتزاع ذهن از عالم خارج بوده، مابازای مستقل خارجی ندارند.

در دیدگاه ابن میثم، خداوند در عالم خارج و واقع، ذات واحد و بسیطی است که هیچ‌گونه ترکیب و کثرتی در او راه ندارد و وقتی خداوند به صفاتی متصف می‌شود، به این معنا نیست که

ص: ۴۸

این صفات، حقیقت خارجی داشته باشند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹ و ۲: ۲۷۴)، بلکه این عقل است که وقتی ذات مقدس خداوند را با مخلوقات و آثارش مقایسه می‌کند، این اوصاف را برای او استنباط می‌کند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۵: ۲۴)؛ برای نمونه، وقتی ذات خداوند با عجایب، لطایف و عظمت خلقت مقایسه می‌گردد، صفت قادر بودن و عالم بودن، توسط عقل برای ذات خداوند انتزاع می‌شود؛ البته این انتزاع به معنای وجود خارجی و مستقل این صفات نیست، بلکه در عالم خارج، ذات واحد بدون هیچ گونه کثرتی وجود دارد و این اوصاف، از مقایسه ذات خداوند با مخلوقات، اعتبار می‌شود. شایان ذکر است، ذاتی که در این جا مطرح می‌شود، به معنای وجود بسیطی است که مصداق همه صفات و کمالات است، نه ذاتی که در مقابل صفت، استعمال می‌شود و خالی از آن است.

چرایی اعتبارات

یکی از پرسش‌هایی که پس از ارائه نظر ابن میثم به ذهن خطور می‌کند، درباره علت و ضرورت اعتبار کردن صفات الهی توسط عقول است. سؤال این است که: چه لزومی بر مقایسه وجود خداوند متعال با غیرش، توسط عقول انسان‌ها وجود دارد؟ اعتباراتی که حاصل این مقایسه بوده و صفات الهی خوانده می‌شوند، چه فایده‌ای دارند؟

در پاسخ به این سؤال گفته می‌شود که در سیر معرفت عقلی پروردگار، ابتدا با براهین عقلی اصل وجود خداوند اثبات می‌شود و سپس عقول محدود انسان‌ها، عجز خود را در معرفت به این ذات بسیط و لایتناهی اعلام می‌دارند؛ در نهایت تنها راهی که برای معرفت عقلی خداوند باقی می‌ماند، معرفت به صفات و ویژگی‌های اوست که از طریق مشاهده آثار، افعال و نیز مقایسه او با غیرش، حاصل می‌شود که نتیجه آن، اعتبار کردن صفاتی برای خداوند خواهد بود.

ابن میثم معتقد است، عقول انسان‌ها به خاطر محدودیت و هم‌چنین ناتوانی از درک کنه ذات پروردگار، در ابتدای مسیر معرفت، راهی جز همین اوصاف اعتباری که توسط عقل در مقایسه ذات خدا با غیر ایجاد می‌شود و عقل، آن‌ها را برای ذات، لازم و ضروری می‌شمارد، ندارند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۴)، اما در درجات بالاتر که همراه با کشف و شهود است، این معرفت می‌تواند بیشتر شود که در بحث‌های بعدی به آن اشاره خواهد شد.

بررسی اشکالات وارده بر اعتباری بودن صفات و بیان پاسخها

نقدها

اشاره

یکی از اشکالات اساسی که متکلمان و فیلسوفان بر اعتباری بودن صفات وارد کرده‌اند، این است که قائل شدن به اعتباری بودن صفات، به نفي صفات از ذات و خالی شدن آن از کمالات

ص: ۴۹

منجر می شود؛ در حالی که آن، به تصریح عقل، باطل است. در این جا به برخی از این نقدها اشاره می شود:

ملاصدرا

الف) ملاصدرا پس از نقل قول ابن میثم درباره اعتباری بودن صفات الهی، سخن وی را نقد می کند و می گوید:

روشن است که صفات خداوند... از اعتباراتی نیست که فقط در ذهن، وجود داشته باشند؛ مانند نسب و اضافات محض، بلکه برهان، همان گونه که بر وجود خداوند تعالی در خارج دلالت دارد، همین طور بر عالم، قادر، حی، سمیع و بصیر بودن او دلالت دارد؛ بنابراین گریزی نیست، جز قائل شدن بر این که این مشتقات و مبادی آن ها، همگی موجودند به وجود واحد عینی که حق است و هیچ کثرتی در خارج و عقل، بر او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴: ۱۰۴).

ملا مهدی نراقی

ب) ملا مهدی نراقی نیز پس از نقل قول ابن میثم، این چنین به نقد او می پردازد:

چون بنا بر ظاهر، حاصل این مذهب (قول ابن میثم) این شد که در عالم واقع و نفس الامر برای خداوند سبحان، صفتی نیست، لذا ما آن را از مذاهب معروفی که عینیت صفات (با ذات) را صحیح بدانند، نشمردیم، زیرا عینیت، فرع بر اثبات صفت است و در این مذهب، صفت به هیچ وجهی اثبات نشده است؛ پس آن، موجب تعطیل در حق خداوند سبحان است، درحالی که شرایع انبیا، آن را باطل دانسته و بزرگان حکما به فساد آن تصریح کرده اند... (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۶).

آیت الله سبحانی

ج) آیت الله سبحانی در کتاب بحوث فی الملل و النحل، پس از نقل اعتباری بودن صفات که به معتزله نسبت داده شده است، ضمن این که این برداشت را ناصحیح و این نسبت به معتزله را ناشی از تفسیر دشمنان آنان دانسته، این چنین گفته است:

حق این است که مراد ایشان (معتزله) این است که واقعیتی خارجی و بسیط، همه این واقعیات (صفات) را با بساطت و وحدت خویش جمع کرده است؛ نه این که صفات، اعتبارات ذهنی باشند و واقعیتی خارجی برای آن ها نباشد، زیرا این قول، جز بر نظریه نیابت، منطبق نیست (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۳: ۴۲۲).

پاسخ به نقدها

اشاره

در پاسخ به اشکالات مزبور، به دو مسئله اشاره می شود:

الف)

الف) منظور ابن میثم از اعتباری بودن صفات، خالی بودن ذات الهی از اوصاف کمالی نیست، بلکه مراد وی نفی صفات زاید بر ذات الهی است: همان گونه که پیش تر هم اشاره شد، منظور ابن میثم از اعتباری بودن صفات الهی این است که این صفات، از معقولات ثانیه فلسفی هستند که مابازای مستقل خارجی ندارند؛ یعنی نمی توان در عالم خارج، به وجود

ص: ۵۰

صفات، به نحو مستقل از ذات، اعتقاد داشت. این معنا از کنار هم گذاشتن عبارات ابن میثم، واضح می شود. در این جا، عبارات ابن میثم آورده می شود تا این ادعا روشن شود.

محقق بحرانی در شرح خطبه اول نهج البلاغه، درباره اعتباری بودن صفات الهی این چنین

می گوید:

إِنَّه لَا يَلِزَمُ مِنْ اتِّصَافِ ذَاتِهِ سُبْحَانَهُ بِهَذِهِ الْأَنْوَاعِ الثَّلَاثَةِ مِنَ الصِّفَاتِ (حَقِيقِي، اِضَافِي وَ سَلْبِي) تَرْكِيبًا وَ لَا كَثْرَةً فِي ذَاتِهِ لِأَنَّهَا اِعْتِبَارَاتٌ عَقْلِيَّةٌ تَحْدُثُهَا عَقُولُنَا عِنْدَ الْمَقَائِصِ إِلَى الْغَيْرِ وَ لَمْ يَلِزَمْ مِنْ ذَلِكَ أَنْ تَكُونَ مَوْجُودَةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَ إِنْ لَمْ تَعْقَلْ (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۰۹).

آنچه موجب شده است تا برخی بپندارند نظر وی، خالی بودن ذات الهی از صفات است و این نظر با عینیت ذات و صفات، مغایرت دارد این عبارت ابن میثم است که در نتیجه اعتباری دانستن صفات، به عدم وجود آن ها در نفس الامر و عالم خارج قائل شده است؛ اما با مطالعه سایر عبارات ابن میثم فهمیده می شود که منظور وی، نفی صفات زاید بر ذات است؛ برای نمونه، یک مورد از این عبارات ذکر می شود:

إِنَّه لَا صِفَةَ لَهُ تَعَالَى تَزِيدُ عَلَى ذَاتِهِ وَ كَانَتْ ذَاتَهُ وَ عِلْمُهُ وَ قُدْرَتُهُ وَ إِرَادَتُهُ شَيْئًا وَاحِدًا وَ إِنَّمَا تَخْتَلِفُ بِحَسَبِ اِعْتِبَارَاتٍ تَحْدُثُهَا عَقُولُنَا الضَّعِيفَةُ بِالْقِيَاسِ إِلَى مَخْلُوقَاتِهِ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ فِي الْخُطْبَةِ الْأُولَى لَمْ يَبْقَ تَفَاوُتٌ فِي أَنْ يَسْتَدَّ الْمَخْلُوقَاتُ إِلَى ذَاتِهِ أَوْ إِلَى عِلْمِهِ أَوْ إِلَى قُدْرَتِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا (بحرانی، ۱۳۶۲، ۴: ۲۱۷).

همان گونه که ملاحظه می شود، ابن میثم با این عبارت، به همان عبارت پیشین اشاره می کند که در شرح خطبه اول گفته بود و در این جا تصریح می کند که: «إِنَّه لَا صِفَةَ لَهُ تَعَالَى تَزِيدُ عَلَى ذَاتِهِ» و این عبارت، دلالت واضح بر این مسئله دارد که منظور وی از نفی صفات، صفات زاید بر ذات بوده است. نکته بعدی این که، بیان ابن میثم در ابتدا و انتهای عبارت مزبور، نشان گر این است که او مصداق ذات و صفات را واحد می داند.

ابن میثم عبارات دیگری در آثارش دارد که به نفی صفات زاید بر ذات خداوند، تصریح می کند و صفات الهی را به اعتبار عالم خارج، عین ذات او می داند و نیز تغایر صفات و ذات را ناشی از اعتبار عقل در مقام مقایسه ذات الهی با مخلوقات و آثارش می داند (ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۰۱؛ بحرانی، ۱۳۶۲، ۵: ۲۴).

(ب)

(ب) گزاره «صفات خداوند، وجود خارجی ندارند»، صحیح است: در این قسمت یک گام، فراتر گذاشته می شود و به اشکال اساسی که بر نظریه اعتباری بودن صفات الهی گرفته می شود، به شیوه ای جدید پاسخ داده می شود که این پاسخ، در تفسیر بیان امیرالمؤمنین □ درباره نفی

ص: ۵۱

صفات نیز به کار می رود. همان گونه که در ابتدای مقاله نیز اشاره شد، بسیاری از اختلافات در نظریه ها، به الفاظ و معانی آن ها در استعمال برمی گردد و در این قسمت، ما روی همین مسئله تمرکز می کنیم.

با دقت عقلی در گزاره مزبور، روشن می شود که در آن، صفات از ذات، مجزا شده اند؛ یعنی از وجود بسیط و خارجی خداوند، دو مفهوم انتزاع شده است که یکی مفهوم صفات است و دیگری مفهوم ذات، و واضح است که این دو مفهوم، غیر از هم هستند. ادعا این است که نمی توان هر یک از این دو مفهوم منتزاع و متفاوت را به «وجود» نسبت داد، زیرا وقتی صفات لحاظ می شوند، مفهومی جدا از ذات برای آن ها تصور می شود و وقتی ذات لحاظ می شوند، مفهومی غیر از صفات برای آن تصور می شود؛ بنابراین استقلال و غیریت، در ذات این دو معناست و قابل انفکاک از آن ها نیست. حال اگر گفته شود: «صفات خداوند، وجود خارجی دارند»، مشخص است که منظور از کلمه «صفات» در این جمله، معنایی است که غیر از ذات است و حتی اگر پس از انتزاع این دو مفهوم از وجود بسیط خداوند، گفته شود: «ذات خداوند، وجود خارجی دارد»، در این گزاره هم معنای «ذات»، معنایی غیر از صفات و جدای از آن است. حال اگر وجود هر یک از این ها را به صورت مستقل اثبات کنیم، باید مشخص کنیم که وجودشان فی نفسه است یا فی غیره؟

مسلماً وجود فی غیره را نمی توان برای ذات و صفات اثبات کرد، زیرا اگر ذات، وجود فی غیره داشته باشد، مستلزم نیاز و امکان خواهد بود، و اگر صفات، وجود فی غیره داشته باشد، یا معلول ذات خالی از کمالات و یا معلول چیزی خارج از ذات خواهد بود که همه حالات مذکور، عقلاً محال است؛ اما اگر وجود هر یک از ذات و صفات را فی نفسه بدانیم، در این صورت، عینیت ذات با صفات پذیرفته نمی شود، زیرا محال است که دو وجود فی نفسه، در عین این که فی نفسه هستند، عین هم باشند.

از همه آنچه گفته شد، این نتیجه به دست می آید که اگر گزاره: «صفات خداوند، وجود خارجی ندارند» تحلیل شود، برابر گزاره: «صفات مستقل و زاید بر ذات خداوند، وجود خارجی ندارند» خواهد بود که آن هم گزاره ای صحیح است. همین مطلب، درباره ذات هم صادق است؛ یعنی گزاره: «ذات خداوند، وجود خارجی ندارد»^(۱)، از لحاظ معنایی برابر گزاره: «ذات مستقل و خالی از صفات خداوند، وجود خارجی ندارد» است. حال که ثابت شد، هر یک از مفاهیم ذات و

۱- . بعداً گفته خواهد شد که ذات خداوند، به دو معنا استعمال می شود.

ص: ۵۲

صفات را پس از انتزاع از وجود بسیط خداوند، نمی‌توان به صورت مستقل، موجود دانست، گفته می‌شود: آنچه به وجود نسبت داده می‌شود، صفاتی است که در خارج، عین ذات است و یا ذاتی است که در خارج، عین صفات است، که هر دو به یک معناست؛ به عبارت دیگر، گزاره صحیح درباره وجود ذات و صفات خداوند، به این شکل است: «صفاتی که در خارج، عین ذات خداوند هستند، وجود دارند» یا «ذاتی که در خارج، عین صفات خداوند است، وجود دارد» و دقیق‌تر از این گزاره‌ها، این است که گفته شود: «آنچه درباره خداوند در عالم خارج وجود دارد، وجود بسیط و واحدی است که دو مفهوم ذات و صفات، از آن منتزع می‌شوند که به یک اعتبار، به آن ذات گفته می‌شود و به یک اعتبار صفات».

ممکن است گفته شود: در مطالب پیشین، صفات به معنای زاید بر ذات گرفته شده، در حالی که می‌توان آن را به معنای «عین ذات» گرفت و سپس گفت: صفات خداوند وجود دارند، که در این صورت، گزاره: «صفات خداوند، وجود ندارند» هم ناصحیح می‌شود (هم‌چنین است درباره ذات).

در پاسخ گفته می‌شود: در گزاره‌هایی که ذکر شد، صفات و ذات به معنای مستقل از هم استعمال شده‌اند و این چنین نیست که ما آن‌ها را به معنای «صفات زاید بر ذات» یا «ذات زاید بر صفات» اخذ کرده باشیم، بلکه معنای زیادت، به سبب انتزاع دو مفهوم مختلف از یک وجود بسیط، در ذات آن دو لفظ است؛ یعنی چون دو مفهوم، مختلفند، پس هر یک در مفهوم، زاید بر دیگری است؛ پس اگر هر یک را مستقلاً به وجود نسبت دهیم، در حقیقت وجود زاید بر دیگری را برای آن اثبات کرده‌ایم؛ به همین دلیل است که حضرت علی علیه السلام وقتی «نفی صفات از وجود خداوند» را مطرح می‌کند، علت آن را این چنین بیان می‌کند: «لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ» (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ یعنی هر صفتی که موجود باشد چه در ذهن و چه در عالم خارج گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هم‌چنین است درباره موصوف. درباره این که گفته شد: معنای عینیت با ذات را در صفت لحاظ کنیم و بعد بگوییم: صفات خداوند وجود خارجی دارند، گفته می‌شود: صفت و ذات، دو مفهوم مغایر هم هستند که با اعتباراتی، از وجود بسیط و واحد خداوند انتزاع می‌شوند. آنچه درباره عینیت ذات و صفات گفته می‌شود، در عالم مصداق و خارج است، نه در عالم معنا و مفهوم، و به همین دلیل است که بسیاری از قائلان به عینیت ذات و صفات، آن را با تغایر مفهومی و وحدت مصداقی ذات و صفات تبیین می‌کنند؛ یعنی ذات، به معنای صفت نیست و برعکس؛ اما در مصداق، یکی هستند؛ بنابراین ادعای این که معنای عینیت با ذات را می‌توان در معنای صفت لحاظ کرد،

ص: ۵۳

ناشی از خلط مفهوم و مصداق است. البته باید گفت، برخلاف لفظ «صفت»، لفظ «ذات» درباره خداوند در عبارات دانشمندان مختلف، به معنای اعم آن نیز استعمال شده است؛ در نتیجه از حیث استعمال، برای لفظ ذات (خدا)، دو معنا لحاظ شده است: ۱. به معنای وجودی که در مقابل صفات بوده، به اعتبار جنبه وجودی و شیئیت خدا بدون لحاظ صفات، استعمال می شود؛

۲. به معنای وجود بسیطی که مصداق همه صفات الهی است.

بر همین مناسبت که نظریه نیابت ذات از صفات، به دو شکل تقریر می شود که اگر در آن، ذات به معنای اول لحاظ شود، این نظریه به حکم صریح عقل باطل است، ولی اگر به معنای دوم لحاظ شود، یکی از تبیین های نظریه عینیت ذات با صفات بوده و صحیح خواهد بود. به همین دلیل است که ملامهدی نراقی درباره نظریه نیابت، قائل است اگر مراد از این نظریه این باشد که ذات خداوند، مصداق همه اوصاف کمالی است، این نظریه، مصحح عینیت صفات با ذات است (نراقی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۶۱)

نکته قابل ذکر در آخر این بحث این است که بنا بر آنچه بیان شد، معلوم می شود بر عبارات خود اشکال کنندگان به اعتباری بودن صفات که قائل به عینیت هستند، ایراد وارد است؛ هرچند واضح است که مقصود هر دو گروه، واحد است.

حاصل آنچه گفته شد، این است که ابن میثم به عینیت صفات و ذات خداوند معتقد است، اما آن را با اعتباری دانستن صفات الهی تبیین می کند که به نظر می رسد، دقیق ترین تبیین عینیت خارجی ذات و صفات است؛ البته شایان ذکر است که غیر از ابن میثم، دانشمندان دیگری نیز معتقد به این نظریه بوده اند. خواجه نصیر الدین طوسی در شرح مسأله العلم (احمدوند، ۱۳۸۹: ۳۶۱)، عبدالرزاق کاشانی در مجموعه رسائل و مصنفات (۱۳۸۰: ۳۴۰)، قاضی عبد الجبار در المنیه و الأمل (۱۹۷۲: ۱۲۰)، عبد الرحمن جامی در الدرہ الفاخره (۱۳۵۸: ۸۹)، ملاصالح مازندرانی در شرح اصول الکافی (۱۳۸۸ق، ۳: ۳۱۸) و سیدعبدالله شبّر در حق الیقین (۱۴۲۴ق: ۴۲)، به اعتباری بودن صفات الهی تصریح کرده اند، اما در بین قداما، ابن میثم این بحث را بیش از بقیه در کتاب هایش منعکس کرده و توضیح داده است.

نکته دیگر این که، با مطالعه نظریات دانشمندان به نظر می رسد، هر دو نظریه نیابت ذات از صفات (به معنای مزبور) و اعتباری بودن صفات، مصحح نظریه عینیت ذات با صفات در عالم خارجند و در مجموع، این سه نظریه، هرچند ظاهرشان مخالف یکدیگر به نظر می رسد، با دقت در آن ها می توان دریافت که به یک مقصد منتهی می شوند و آن، وجود خداوند در عالم خارج، به صورت وجود بسیط و واحد است که منشأ و مصداق واقعی همه کمالات است؛ اما آنچه

موجب به وجود آمدن این تبیین ها شده، معانی مختلفی است که از ذات و صفت، تصور شده است. آن هایی که صفت داشتن خداوند را انکار می کنند تصورشان از صفت، چیزی است که موجب ترکیب و نیاز ذات می شود و آن هایی که صفات را برای خداوند اثبات می کنند، آن را به گونه ای لحاظ می کنند که این محظورات را نداشته باشد؛ نفی کنندگان اوصاف الهی، در حقیقت لفظ «اوصاف» را از او نفی می کنند و معنای آن اوصاف را برای ذات بسیط خداوند اثبات می کنند؛ بنابراین، بیشتر اختلافات در این زمینه، اختلافاتی لفظی است نه حقیقی.

تعلیل عبارت: «و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه» از نظر ابن میثم

یکی از روایاتی که درباره رابطه ذات و صفات خداوند وارد شده، سخنان حضرت امیر[ؑ] در خطبه اول نهج البلاغه است:

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِدِّيقٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ... (رضی، ۱۴۱۴ق: ۳۹)؛ سر آغاز دین، شناخت خداست و کمال شناخت او، تصدیق اوست و کمال تصدیق او، یگانه دانستن اوست و کمال یگانه دانستن او، اخلاص برای اوست و کمال اخلاص او، نفی صفات از اوست، زیرا هر صفتی گواهی می دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می دهد که غیر از صفت است؛ پس کسی که خدا را وصف کند، او را قرین چیزی کرده... .

محقق بحرانی، استعمال لفظ «کمال» را در عبارات مزبور، دال بر تشکیکی بودن معرفت خداوند می داند، زیرا قابلیت زیادی و نقصان در آن وجود دارد. او این مطلب را به این شکل تبیین می کند که چون در ذات خداوند متعال، هیچ گونه ترکیبی وجود ندارد، لذا معرفت او فقط به حسب رسوم ناقصی خواهد بود که مرکب از سلب ها و اضافاتی هستند که عقلاً لازمه ذات خداوند متعال بوده، متناهی نیز نیستند. ابن میثم معرفت بر اساس این سلب ها و اضافات نامتناهی را متوقف به حد واحدی نمی داند، بلکه آن را به حسب زیادی، نقصان، نهان و آشکار شدنشان، متفاوت می داند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۱).

ابن میثم عبارت «نفی الصفات عنه» را مربوط به عالم خارج و واقع می داند و با الهام از سخن حضرت امیر[ؑ]، کمال اخلاص در معرفت را در این می داند که انسان در عالم خارج، برای خداوند هیچ ترکیب و تکثری حتی ترکیب و تکثر ذات و صفات قائل نشود. محقق بحرانی رسیدن به این معرفت را نهایت عرفان و سرانجام سعی عارف از هر حرکت حسی و عقلی

ص: ۵۵

می‌داند و آن را مقامی می‌خواند که چشمان تیزبین از درک آن فرومانده، افکار بلند از تحقیق آن درمانده شده اند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳).

ابن میثم پس از بیان مزبور، درباره نفی صفات از ذات مقدس پروردگار، دو اشکال مطرح شده را ذکر می‌کند: ۱. کتاب خدا و سنت پیامبر (ص)، پر است از اوصاف الهی، ولی لازمه بیان مزبور، عدم توصیف خدا به این صفات است؛ ۲. در خود کلام حضرت امیرؑ، مانند: «لیس لصفته حدّ محدود»، به اثبات صفت برای خدا تصریح شده و لازمه بیان مزبور، وجود تناقض در کلام حضرت است.

ابن میثم پس از ذکر اشکالات مزبور، چند نمونه از نظریاتی را که در تفسیر عبارت «نفی الصفات عنه»، برای مصون ماندن از اشکالات مزبور ارائه شده است، بیان می‌کند که عبارتند از:

۱. تفسیر به نفی معانی: ابوالحسن اشعری قائل بود که برای خداوند، معانی ای است که قائم به ذاتش است و آن‌ها عبارتند از: علم، قدرت، اراده، حیات، کلام، سمع و بصر.

۲. تفسیر به نفی احوال: ابوهاشم معتقد بود که برای خدا، احوالی چون: عالمیت، قادریت، مریدیت و... است.

۳. تفسیر به نفی صفات مخلوقات: حضرت امیرؑ در آخر خطبه و نیز در جاهای دیگر، به همین مطلب اشاره می‌کند.

محقق بحرانی در پاسخ به اشکالات مزبور، ضمن تأکید بر نظریه خود مبنی بر این که صفات، اعتبارات عقلی ما در مقایسه ذات حق با غیر اوست و لازمه آن، ترکیب و کثرت در ذات خداوند نیست، می‌گوید: این توصیفاتی که در قرآن و سنت پیامبر (ص) آمده است و به همین اعتبارات اشاره دارد، برای این است که توحید و تنزیه خداوند در همه طبقات مردم، عمومیت پیدا کند، زیرا عقول مردم در مراتب گوناگونی هستند و با یکدیگر متفاوتند. محقق بحرانی، کمال اخلاص در معرفت را که حضرت امیرؑ ذکر می‌کند، نهایت چیزی می‌داند که قوای بشری هنگام غرق شدن در انوار کبریای الهی به آن می‌رسند و آن، ملاحظه خدا بدون در نظر گرفتن چیز دیگر است. او هم چنین معرفت خدا با لحاظ صفات را درجه پایین تری از اخلاص می‌داند و قائل است کسی که در این درجه از معرفت قرار گرفته است، ممکن نیست بدون صفات که همان اعتبارات مذکور است به خداوند، معرفت پیدا کند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۱: ۱۲۳).

ابن میثم در جایی دیگر به همین اختلاف مرتبه معرفتی اشاره می‌کند و در توضیح «فرار عبد به سمت خدا»، از مقام صفت و مقام ذات یاد می‌کند و مقام ذات را در مرتبه ای بالاتر از مقام صفات می‌داند (بحرانی، ۱۳۶۲، ۲: ۱۵).

ص: ۵۶

نتیجه گیری

ابن میثم بحرانی درباره رابطه ذات و صفات الهی به نظریه عینیت قائل است، اما آن را با اعتباری بودن صفات الهی تبیین می کند که طبق آن، چند نتیجه مهم در بحث معرفت به ذات و صفات الهی از حیث وجودشناسی، حاصل می شود:

۱. وجود خداوند، وجودی بسیط و واحد است و اتصاف او به اوصاف، موجب تکثر و ترکیب در ذات او نمی شود. ۲. صفات خداوند، اعتباراتی هستند که در مقام مقایسه با غیر برای او لحاظ می شوند و این صفات، وجود مستقل خارجی ندارند. ۳. طبق این نظریه، اخبار دالّ بر اثبات صفات برای ذات خداوند و احادیث دالّ بر نفی صفات از او، هیچ تناقضی با یکدیگر ندارند، بلکه هر کدام ناظر به یک بُعد معرفتی هستند. ۴. معرفت خداوند متعال با لحاظ صفات، برای عموم مردم و برای ابتدای مسیر معرفت، مناسب است، اما اوج معرفت و کمال اخلاص در معرفت خداوند، در نفی صفات از ذات واحد و بسیط او، در عالم خارج و لحاظ خداوند بدون ملاحظه چیز دیگر به همراه اوست. ابن میثم وصول به این معرفت را نهایت عرفان و غایت سعی عارف می داند.

در پایان باید گفت، قول به اعتباری بودن صفات الهی در آثار عرفای اسلامی، به خصوص محیی الدین ابن عربی دیده می شود (برای نمونه، ر.ک: ابن عربی، بی تا، ۱: ۴۲)، اما پاسخ به این سؤال که: آیا تبیین ابن عربی با تبیین ابن میثم یکی است یا نه، و این که آیا بین این دو تبیین می توان وجوه افتراقی یافت یا خیر؟ نیازمند تحقیق و پژوهشی مجزاست.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ویرایش دوم.
- ابن عربی، محیی الدین محمد، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- احمدوند، معروف علی، (۱۳۸۹)، رابطه ذات و صفات الهی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
- بحرانی، کمال الدین میثم، (۱۳۶۲)، شرح نهج البلاغه، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
- ، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
- برنجکار، رضا، (۱۳۷۸)، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، قم، کتاب طه، چاپ دوازدهم.
- ، (۱۳۸۹)، کلام و عقاید (توحید و عدل)، تهران، سمت، چاپ سوم.
- جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۵۸)، الدرر الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه و المتکلمین و الحكماء المتقدمین، به اهتمام: نیکو لاهییر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

ص: ۵۷

۹. خاتمی، احمد، (۱۳۷۰)، فرهنگ علم کلام، تهران، صبا، چاپ اول.

۱۰. دغیم، سمیح، (۱۹۹۸)، موسوعه مصطلحات علم الکلام الإسلامی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۱. دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت نامه، دانشگاه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا، چاپ دوم.

۱۲. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۵)، فرق و مذاهب کلامی، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی، چاپ چهارم.

۱۳. سبحانی، جعفر، (۱۴۱۵ق)، بحوث فی الملل و النحل، قم، مؤسسه النشر الإسلامی.

۱۴. شبر، سید عبدالله، (۱۴۲۴ق)، حق الیقین فی معرفه أصول الدین، قم، انوار الهدی، چاپ دوم.

۱۵. شریف الرضی، محمد بن حسین، (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق: صبحی صالح، قم، دارالحدیث، چاپ اول.

۱۶. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، تحقیق: محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم.

۱۷. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح: محمد خواجه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۱۸. (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.

۱۹. (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجه، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

۲۰. طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۲۱. طریحی، فخرالدین بن محمد، (۱۳۷۵) مجمع البحرين، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران، کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

۲۲. طوسی، نصیرالدین و جعفر سبحانی، (بی تا)، قواعد العقائد (مع تعلیقات السبحانی)، قم، مؤسسه امام صادق [۱].

۲۳. قاضی، عبدالجبار بن احمد، (۱۹۷۲)، المنیه و الأمل، تحقیق: سامی نشار و عصام الدین محمد، اسکندریه، دارالمطبوعات الجامعیه.

۲۴. قاضی سعید، محمد بن محمد، (۱۴۱۵ق)، شرح توحید الصدوق، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۲۵. قیصری، داود، (۱۴۱۶ق)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: محمد حسن الساعدی، قم، انوار الهدی، چاپ اول.

۲۶. كاشاني، كمال الدين عبدالرزاق، (۱۳۸۰)، مجموعه رسائل و مصنفات كاشاني، تهران، ميراث مكتوب، چاپ دوم.
۲۷. لاهيجي، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، مقدمه: زين العابدين قرباني، تهران، سايه، چاپ اول.
۲۸. مازندراني، محمد صالح، (۱۳۸۸ق)، شرح اصول الكافي، تعليق: محقق شعراني، تصحيح: علي اكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلامية.
۲۹. مصباح يزدي، محمدتقي، (۱۳۸۸)، آموزش فلسفه، تهران، شركت چاپ و نشر بين الملل، چاپ نهم.
۳۰. نراقي، ملا مهدي، (۱۴۲۳ق)، جامع الأفكار و ناقد الأنظار، تهران، حكمت، چاپ اول.

ص: ۵۸

بررسی شبهه سیاق درباره آیه ولایت (با تأکید بر دیدگاه فخررازی)**اشاره**

حامد دژآباد(۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۱۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۱/۲۴

چکیده

مخالفان شیعه، شبهات و اشکالات بسیاری درباره آیه ولایت (مائده: ۵۵) مطرح کردند. یکی از این شبهات، شبهه چهارم فخررازی ذیل آیه ولایت است. فخررازی با توجه به سیاق، ادعا می‌کند که چون آیه پیشین (مائده: ۵۴) درباره ابوبکر بوده و از قوی‌ترین دلایل بر صحت امامت و خلافت اوست، پس آیه بعد یعنی آیه ولایت نمی‌تواند درباره علی علیه السلام باشد، چراکه در غیر این صورت تناقض لازم می‌آید؛ به همین دلیل، استدلال شیعیان به آیه ولایت برای اثبات امامت علی علیه السلام نادرست است. اما از دیدگاه مفسران و متکلمان شیعه، آیه مورد نظر فخررازی (مائده: ۵۴) به هیچ وجه بر امامت و خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه اساساً این آیه در رابطه با ابوبکر نیست و روایات مورد ادعای وی نیز سنداً و دلالتاً مخدوش و نامعتبرند. در این نوشتار مدعای فخررازی پس از تبیین کامل، در قالب بحث تطبیقی ارزیابی گردیده و نشان داده خواهد شد که میان این دو آیه، هماهنگی و هم‌سویی کاملی وجود دارد.

واژگان کلیدیولایت، امامت، امیرالمؤمنین علیه السلام، ابوبکر، فخررازی.

۱- . استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی

ص: ۵۹

مقدمه

آیه ولایت، یکی از دلایل مهم قرآنی شیعه برای اثبات امامت و ولایت امیرالمؤمنین \square است و در کتب کلامی و تفسیری شیعه، از دوره متقدمان تا دوره معاصر بسیار مورد توجه بوده است (ر.ک: طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۸). علی رغم دلالت روشن آیه شریفه بر ولایت امیرالمؤمنین \square ، مخالفان شیعه در طول تاریخ، شبهات و اشکالات متعددی درباره دلالت آیه مطرح کرده اند و در مقابل نیز متکلمان و مفسران شیعه به خوبی به این شبهات و اشکالات، پاسخ درخور داده و از دلایل خود دفاع کرده اند. در این میان، یکی از اشکالات فخررازی مورد غفلت واقع شده و این اشکال یا در کتب تفسیری یا کلامی شیعه ذکر نشده است (ر.ک: کاشانی، ۱۳۳۶، ۳: ۲۶۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳: ۵۲۲؛ شوشتی، ۱۳۶۷: ۸۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۶: ۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ۴: ۴۲۶؛ همو، بی تا: ۶۰؛ بروجردی، ۱۴۲۵ق: ۳۶) و یا ذکر شده، اما پاسخ کامل و جامعی که ناظر بر تمام ادله قرآنی و روایی فخررازی و سایر مفسران اهل سنت باشد، داده نشده است (ر.ک: طبری، ۱۳۹۰: ۶۳). (۱)

فخررازی ذیل آیه ولایت می نویسد:

الحججه الرابعه: أنا قد بینا بالبرهان البین أن الآیه المتقدمه و هی قوله: یا أئِها اللدین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ (مائده: ۵۴) إلى آخر الآیه من أقوى الدلائل علی صحه إمامه أبی بکر، فلو دلّت هذه الآیه علی صحه إمامه علی بعد الرسول لزم التناقض بین الآیتین، و ذلك باطل، فوجب القطع بأن هذه الآیه لا دلالة فیها علی أن علیا هو الإمام بعد الرسول» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۵).

فخررازی پیش از بیان مزبور و ذیل آیه ارتداد (مائده: ۵۴) می نویسد: «المقام الثالث فی هذه الآیه: و هو أنا ندعی دلالة هذه الآیه علی صحه إمامه أبی بکر» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹). ابن حجر نیز که برخلاف جمهور اهل سنت قائل به وجود نص جلی و ظاهر برای خلافت ابوبکر

۱- . گرچه در کتاب ارزش مند مناقب الشیخین به این موضوع پرداخته شده است اما برخلاف نوشتار حاضر، ادله روایی اهل سنت به خصوص روایتی که منسوب به امیرالمؤمنین \square است و نیز مؤیدات روایی که فخررازی ذیل فرازهای این آیه از آن ها بهره برده، اصلاً ذکر نشده است؛ علاوه بر این، در بیان دیدگاه شیعه، ضمن خودداری از ذکر روایاتی که ذیل این آیه درباره امام مهدی \square وجود دارد، طریقه جمع بین این دو دسته روایت (روایاتی که مراد از آیه را امیرالمؤمنین و اصحابش می داند و روایاتی که از امام مهدی \square سخن گفته اند) بیان نشده است. این کتاب در بخش تحلیل درونی از آیات نیز بسیار مختصر عمل کرده و برخی سخنان فخررازی، همچون: مسئله محاربه، عدم محاربه پیامبر (ص) با مرتدان و... نقد و بررسی نشده است و هم چنین به آرای مفسرانی همچون طبری، ابوحنیفه اندلسی و قرطبی که تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را نپذیرفته اند، توجه نشده است.

ص: ۶۰

است، در کتاب الصواعق المحرقة ذیل عنوان «الفصل الثالث فی النصوص السمعیة الداله علی خلافته رضی الله عنه من القرآن و السنه» می نویسد: «أما النصوص القرآنیة فمنها قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا من یرتد منکم عن دینه» (ابن حجر، ۱۹۹۷، ۱: ۴۵).

برخی از مفسران اهل سنت پا را از این هم فراتر نهاده و علاوه بر این ادعا، مدعی دلالت این آیه بر صحت و تثبیت امامت و خلافت عمر و عثمان نیز شده اند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ۶: ۲۲۰؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ۴: ۱۰۱؛ کیا هراسی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۸۳).

این نوشتار، ضمن بیان کامل دلایل و مستندات این مفسران درباره آیه ارتداد (مائده: ۵۴)، هریک از این دلایل را به تفکیک ارزیابی و بررسی می کند و در اشکال به این دلایل از منابع مورد اعتماد اهل سنت بهره می گیرد. برای قضاوت بهتر درباره دلایل فریقین و روشن شدن نقاط قوت در این رابطه، بررسی این دلایل در قالب بحث تطبیقی ذکر می گردد. روشن است که با اثبات نادرستی دلایل این مفسران درباره تحلیل آیه ارتداد، شبهه و اشکال پیش گفته (شبهه چهارم فخر رازی) درباره آیه ولایت، باطل و نادرست خواهد بود.

۱. دیدگاه اهل سنت

اشاره

آنچه پیش از بیان دیدگاه اهل سنت تذکر آن ضروری است، این است که اختلاف در تعیین مصداق «قوم» در عبارت: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ»، منشأ بروز آرا و نظریات متعدد شده است، به طوری که تعیین صحیح مصداق «قوم» تمام اختلاف ها را از میان برداشته و منجر به وحدت نظر در بین مفسران خواهد شد؛ لذا مفسران اهل سنت تلاش کرده اند تا بر اساس روایات و اقوال صحابه و تابعین یا تحلیل درونی از دلالت آیات، به تعیین مصداق «قوم» دست پیدا کنند تا از این طریق، مدعای خود را که همان اثبات امامت و خلافت ابوبکر است، مطرح کنند. بنابراین، اهل سنت در تفسیر این آیات بر دو حوزه و محور مرتبط با یکدیگر تکیه کرده اند. این دو حوزه عبارتند از: استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین و تحلیل درونی از دلالت آیات.

۱.۱. استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین

اهل سنت بر مبنای برخی روایات و اقوال بعضی صحابه و تابعین، مصداق «قوم» را ابوبکر و اصحاب او می دانند که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) با اهل رده به جهاد و مبارزه پرداختند. در تفاسیر نقلی اهل سنت، این نظر به حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج نسبت داده شده است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۳؛ سیوطی، ۱۴۱۷ق، ۲: ۲۹۲؛ ابن ابی حاتم، بی تا، ۴: ۴).

ص: ۶۱

۱۱۶۰؛ اما آنچه در این رابطه جلب نظر می‌کند، استناد این نظر به حضرت علی علیه السلام است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۳).

۱۲. تحلیل درونی از دلالت آیات

اشاره

ادله دیگری که اهل سنت برای اثبات مدعای خود به آن تکیه می‌کنند، استناد به فرازهایی از آیات محل بحث است. آنان تلاش می‌کنند تا تعابیر موجود در این آیات را بر ابوبکر تطبیق دهند. فخررازی که بیش از همه در این رابطه تلاش کرده، معتقد است متصف بودن ابوبکر به این اوصاف، دلیل بر صحت امامت و خلافت اوست: «لو كانت إمامته باطلة لما كانت هذه الصفات لائقة به» (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). فرازها و تعابیر مورد استناد آنان عبارتند از:

۱۲۱. «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ»

فخررازی که با تقریری خاص، بیش از همه سعی در اثبات خلافت ابوبکر دارد، در تفسیر خود برای اثبات این مطلب که مراد از این آیه و تعبیر «قوم» نمی‌تواند رسول الله (ص) باشد، بلکه این تعبیر و آیه محل بحث به ابوبکر و پیکار او با مرتدان اختصاص دارد، به فراز «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ» استناد و بیان می‌کند که چون این تعبیر برای استقبال و آینده است، پس این قومی که خداوند از آن سخن به میان آورده، نباید وقت نزول این خطاب موجود باشند؛ علاوه بر این، رسول خدا (ص) هرگز با مرتدان محاربه نکرد (۱) (ر.ک: رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹).

۱۲۲. «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»

دومین فرازی که اهل سنت در حوزه تحلیل درونی برای اثبات مدعای خود بدان استناد می‌کنند، تعبیر «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» است. در آیه محل بحث، قومی که در آینده خواهند آمد، به چند وصف توصیف شده‌اند که اولین این اوصاف (۲)، تعبیر مزبور است. فخررازی پس از تلاش برای اثبات اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات این موضوع که مصداق «قوم»، ابوبکر است، اوصاف موجود در این آیه را بر ابوبکر تطبیق داده و ادعا می‌کند که تعبیر «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» بر عدم ظالم بودن ابوبکر دلالت دارد و عدم ظالم بودن نیز دلالت می‌کند بر این که امامت و

۱- فخررازی در این جا سعی کرده است تا از طریق سلب و نفی دیگران، به نتیجه مود نظر خود برسد؛ لذا تلاش کرده است تا با دلایلی، ابتدا پیامبر (ص)، سپس حضرت علی علیه السلام و بعد هم یمنی‌ها را از مصداق «قوم» خارج کند تا آیه را به ابوبکر اختصاص دهد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۹).

۲- بعضی از مفسران اهل سنت همچون قرطبی در تفسیر خود می‌نویسند: «معلوم أن من كانت فيه هذه الصفات فهو ولي الله تعالى» (قرطبی، ۶: ۲۲۰؛ جصاص، ۴: ۱۰۱؛ کیا هراسی، ۳: ۸۳).

ص: ۶۲

خلافت او حق و صحیح است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). وی هم چنین برای تطبیق این وصف بر ابوبکر، در جهت تأیید مدعای خود به دو حدیث استناد می‌کند و می‌نویسد:

قال عليه الصلاة والسلام: «إن الله يتجلى للناس عامه و يتجلى لأبي بكر خاصة» و قال: «ما صب الله شيئا في صدرى إلا و صبه في صدر أبي بكر» و كل ذلك يدل على أنه كان يحب الله و رسوله و يحبه الله و رسوله (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۱).

۱۲۳. «إِذْ لَهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعْرَهُ عَلَى الْكَافِرِينَ»

دومین وصفی که در آیه محل بحث برای قومی که در آینده خواهد آمد ذکر شده، وصف مذکور است. فخررازی این وصف را نیز بر ابوبکر تطبیق داده و کسی را جز ابوبکر لایق آن نمی‌داند و در تأیید آن به روایت نبوی ارحم امتی بامتی ابوبکر استناد و ادعا می‌کند که این روایت مستفیض است (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). وی در تأیید مدعای خود علاوه بر استناد به روایت مذکور، به دفاع ابوبکر از رسول خدا (ص) در اوایل بعثت در حالی که رسول خدا (ص) در غایت ضعف بود و نیز به مبارزه او با محاربان و اهل رده در زمان خلافتش اشاره می‌کند تا او را مصداق فراز مزبور قرار دهد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰).

ابن جزئی غرناطی نیز می‌نویسد: «أن الصفات التي وصف بها هؤلاء القوم هي أوصاف أبي بكر، ألا ترى قوله: أذله على المؤمنين أعزه على الكافرين، و كان أبو بكر ضعيفا في نفسه قويا في الله» (غرناطی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۳۶).

۱۲۴. «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»

سومین وصف از اوصاف مذکور در آیه محل بحث که فخررازی به آن استناد می‌کند، تعبیر مزبور است. فخررازی که اوصاف پیشین را خاص ابوبکر می‌داند، در این جا مدعی است که این وصف بین ابوبکر و حضرت علی رضی الله عنهما مشترک است، اما با مقایسه ای نادرست، بهره ابوبکر را به دلیل تقدم زمانی و نیز به سبب این که جهاد ابوبکر در زمان ضعف اسلام بود، اکمل و افضل می‌داند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰). ابن جزئی غرناطی تعبیر «وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» را اشاره به مقاومت و عدم ترس ابوبکر در برابر صحابه ای که او را از رفتن به میدان مبارزه با مرتدان منع می‌کردند، می‌داند (ر.ک: غرناطی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۳۶). سورآبادی نیز در سخنانی مشابه می‌نویسد:

«وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»؛ و نترسند از سرزنش سرزنش کننده ای! و آن ابوبکر صدیق بود که قصد قتال مانعان زکات کرد. گروهی از یاران او را بر آن همی

ص: ۶۳

ملامت کردند که ایشان شهادت گویانند. بوبکر از آن نه اندیشید ایشان را به قهر در اسلام و شریعت آورد (سورآبادی، ۱۳۸۰، ۱: ۵۷۵).

۱۲۵. «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»

فخررازی با استناد به فرازی دیگر از آیه محل بحث، آن را با آیه ۲۲ سوره «نور» تأکید کرده و با ادعای تطبیق همه صفات مذکور در آن آیه بر ابوبکر، به صحت امامت و خلافت ابوبکر حکم می دهد (رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۸۰).

۲. ارزیابی دیدگاه اهل سنت

اشاره

از دیدگاه مفسران و متکلمان شیعه، این آیه شریفه به هیچ وجه بر امامت و خلافت ابوبکر دلالت ندارد، بلکه اساساً این آیه درباره ابوبکر نیست. از آن جا که اهل سنت در تفسیر این آیات، بر دو حوزه و ساحت یعنی: «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین» و «تحلیل درونی از دلالت آیات» تکیه کرده اند، در پاسخ به آنان به تفکیک و به ترتیب، مستندات و ادله آنان را نقد و بررسی خواهیم کرد.

۲.۱ بررسی «استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین»

چنان که ذکر گردید، اهل سنت بر مبنای بعضی روایات و اقوال بعضی صحابه و تابعین (حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج)، مصداق «قوم» را ابوبکر و اصحاب او می دانند که بعد از رحلت پیامبر اکرم (ص) با اهل رده به جهاد و مبارزه پرداختند؛ اما این نظر تنها نظر در این رابطه نیست و در تفاسیر اهل سنت، اقوال دیگری نیز وجود دارد. ابوحنیفه اندلسی در تفسیر خود به نه قول (ر.ک: ابوحنیفه اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۹۷) و ابن جوزی نیز به شش قول در این رابطه اشاره کرده است (۱) (ر.ک: ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۵۹).

از آنچه تاکنون ذکر شد، چند نکته روشن می شود:

الف) با وجود این همه تشتت آرا و اختلاف اقوال که در تفاسیر اهل سنت به وضوح نمایان است، نادرستی و ضعف استدلال بعضی مفسران آنان (به خصوص فخررازی) که سعی می کنند بر چنین مبنای سست و ضعیفی، خلافت و امامت ابوبکر را اثبات کنند، آشکار می شود.

۱- «و فی المراد بهؤلاء القوم سته اقوال: أحدها: أبوبکر الصّیدیق و أصحابه الذین قاتلوا أهل الرّده... و الثانی: أبوبکر و عمر و الثالث: أنهم قوم أبی موسی الأشعری و الرابع: أنهم أهل الیمن و الخامس: أنهم الأنصار و السادس: المهاجرون و الأنصار» (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۱: ۵۵۹).

ص: ۶۴

ب) علاوه بر تعارض و تشتت آراء، روایات مستند به حسن بصری، قتاده، ضحاک و ابن جریج (که همگی از تابعین هستند) مقطوعه (۱) و ضعیف است و اقوال آنان نمی‌تواند حجت و ملاک قرار گیرد؛ علاوه بر این حسن، قتاده و ابن-جریح همگی متهم به تدلیسند (ر.ک: ذهبی، بی تا (الف)، ۱: ۴۶۰).

ج) روایتی که به نقل از حضرت علی علیه السلام در این رابطه در منابع اهل سنت دیده می‌شود، ضعیف و غیرقابل استناد است. ضعیف و غیرمعتبر بودن این روایت از دو جهت است:

۱. این روایت از بعد سندی ضعیف است. سندی که طبری در این رابطه ذکر کرده، چنین است: «حدثني المثنى، قال: ثنا إسحاق، قال: ثنا عبد الله بن هشام، قال: أخبرنا سيف بن عمر، عن أبي روق، عن الضحاک، عن أبي أيوب، عن علي علیه السلام» (طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۳).

در این سند، سیف بن عمر قرار دارد که به تصریح رجالیون اهل سنت، متهم به زندقه و جعل حدیث و فردی ضعیف الحدیث است (ر.ک: ذهبی، بی تا (الف)، ۲: ۲۵۵؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ۳: ۴۸۴؛ نسائی، ۱۳۶۹ق، ۱: ۵۰؛ اصبهانی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۹۱؛ ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۱: ۳۴۵). مزی در کتاب تهذیب الکمال، اقوال رجالیون مطرح اهل سنت را در تضعیف وی نقل کرده است (مزی، ۱۴۰۰ق، ۱۲: ۳۲۶).

۲. این روایت با روایت دیگری که آن هم از حضرت علی علیه السلام نقل شده، در تعارض است. طبرسی در این باره می‌نویسد: «روی عن علی أنه قال يوم البصره و الله ما قوتل أهل هذه الآية حتى اليوم و تلا هذه الآية» (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲ و نیز ر.ک: حویزی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۶۴۱؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۵).

د) بعضی از مفسران و محدثان اهل سنت، تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را نپذیرفته و آن را بر یمنی‌ها (قوم ابوموسی اشعری) تطبیق داده‌اند. مستند این گروه از اهل سنت روایتی نبوی است که حاکم نیشابوری در مستدرک علی الصحیحین آن را به شرط مسلم صحیح دانسته است (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ۷: ۳۵۲).

همیشی نیز در کتاب مجمع الزوائد این روایت را نقل کرده و سپس می‌نویسد: «رواه الطبرانی و رجاله رجال الصحیح» (همیشی، ۱۴۱۲ق، ۷: ۸۰). (۲)

۱- «المقطوع و هو المروى عن التابعين قولاً لهم أو فعلاً» (عاملی، ۱۴۰۱ق، ۱: ۹۲).

۲- در صحت این روایت، تردید جدی وجود دارد، چراکه صحابی بودن عیاض اشعری ثابت نیست و عده‌ای از رجالیون اهل سنت به تابعی بودن او و مرسل بودن این روایت تصریح کرده‌اند. ابن ابی حاتم در این باره می‌نویسد: «عیاض الأشعری روی عن النبی (ص) مرسلانه قرأ فسوف يأتي الله بقوم يحبهم و يحبونه و هو تابعی» (ابن ابی حاتم، بی تا، ۶: ۴۰۷). ابن حبان نیز می‌نویسد: «عیاض الأشعری یروی عن عمر بن الخطاب و أبی عبيده بن الجراح و أبی موسى روی عنه سماك بن حرب و قد قيل إنه له صحبه و ليس يصح ذلك عندی» (ابن حبان، ۱۳۹۶ق، ۵: ۲۶۴). مزی هم به این اختلاف تصریح کرده است: «عیاض بن عمرو الاشعری: مختلف فی صحبته، سكن الكوفه» (مزی، ۲۲: ۵۷۱).

ص: ۶۵

طبری بعد از ذکر اقوال متعدد، همین نظر را برگزیده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ۶: ۱۸۵). (۱) ابوحیان اندلسی نیز پس از بیان نه قول در این رابطه، روایت نبوی مزبور را به نقل از کتاب مستدرک حاکم نیشابوری ذکر می‌کند و صحیح‌ترین قول در این باره را تطبیق آیه بر یمنی‌ها می‌داند (ر.ک: ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۴: ۲۹۷). قرطبی هم این نظر را صحیح‌تر می‌داند (ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ۶: ۲۲۰). (۲)

۲۲. بررسی تحلیل درونی از آیات

اشاره

مفسران و محققان شیعه، اجماع و اتفاق نظر دارند که قدر متیقن در تفسیر این آیه این است که تعابیر موجود در آن، قابلیت انطباق با ابوبکر و اصحابش را ندارد و هرگز نمی‌توان از این آیه شریفه فضیلتی برای او اثبات کرد، چه رسد به این که خلافت و صحت امامت او را نتیجه گرفت، چراکه در بخش قبل اثبات شد که مبنای اهل سنت در اثبات مدعای خود کاملاً ضعیف و سست، همراه با تعارضات گسترده و تشتت آراست و نمی‌توان با این مبنای ضعیف، تعابیر موجود در آیه شریفه را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد؛ حتی با صرف نظر از این موضوع باز نمی‌توان ادعای اهل سنت را پذیرفت و با دلایل متعددی این ادعا مخدوش و غیر قابل قبول است که در ادامه، این دلایل به تفصیل بیان خواهد شد. اکنون به تفکیک، فرازهای مورد استناد اهل سنت را بررسی خواهیم کرد. (۳)

- ۱- طبری در ادامه می‌نویسد: «و لولا الخبر الذی روی فی ذلک عن رسول الله (ص) بالخبر الذی روی عنه ما کان القول عندی فی ذلک إلا قول من قال: هم أبوبکر و أصحابه و ذلک أنه لم یقاتل قوما كانوا أظهروا الإسلام علی عهد رسول الله (ص) ثم ارتدوا علی أعقابهم کفاراً، غیر أبی بکر و من کان معه ممن قاتل أهل الردة معه بعد رسول الله (ص)، و لکننا ترکنا القول فی ذلک للخبر الذی روی فیہ عن رسول الله (ص)، أن کان (ص) معدن البیان عن تأویل ما أنزل الله من وحیه و آی کتابه» (همان).
- ۲- وی می‌نویسد: «قیل: إنها نزلت فی الأشعریین، ففی الخبر أنها لما نزلت قدم بعد ذلک بیسیر سفائن الأشعریین، و قبائل الیمن من طریق البحر، فکان لهم بلاء فی الإسلام فی زمن رسول الله (ص) و کانت عامه فتوح العراق فی زمن عمر رضی الله عنه علی یدی قبائل الیمن، هذا أصح ما قیل فی نزولها و الله أعلم» (قرطبی، ۶: ۲۲۰).
- ۳- از دیدگاه شیعه دو نظر در تفسیر این آیه شریفه مطرح است که در صفحات بعد ذکر خواهد شد، اما همان‌گونه که اشاره شد، قدر متیقن در تفسیر این آیه از دیدگاه شیعه این است که تعابیر موجود در آیه، قابلیت انطباق با ابوبکر و اصحابش را ندارد.

۲۲۱. بررسی فراز «فسوف یأتی الله بقوم»

در تقریر فخررازی ذیل عنوان مزبور چند ادعا وجود داشت که عبارت بود از: الف) این آیه به محاربه با مرتدان اختصاص دارد؛ ب) ابوبکر، متولی محاربه با مرتدان بود؛ ج) رسول خدا (ص) و حضرت علی علیه السلام با مرتدان پیکار نکردند.

در نقد این ادعاها باید گفت:

اولاً: اختصاص این آیه به محاربه با مرتدان ثابت نیست و در این آیه از محاربه و پیکار با مرتدان صحبت نشده است، بلکه صرفاً گفته شده که در صورت ارتداد، خداوند متعال گروهی را می آورد که دارای این صفات خاص باشند. این سخن خداوند هشدار است به تمام مسلمانان در تمام قرن ها که به ایمان خود مغرور نشوند و خود را محور اسلام ندانند و بدانند که اگر آن ها هم از اسلام و انجام برنامه های آن روی برگردانند، خداوند کسانی دیگر و اقوام دیگری را برمی انگیزد که بهتر از آن ها از دین خدا حمایت کنند. این حقیقت که می توان آن را «سنت استبدال»^(۱) نامید، در چندین آیه از قرآن کریم با تعبیرهای گوناگونی آمده است؛ از جمله:

«وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» (محمد: ۳۸).

«وَإِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بَعِزٌّ» (ابراهیم: ۳).

«إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَهْلَهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ» (نساء: ۱۳۳).

«فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرْنَ بِهَا كَمَا كَفَرْنَا بِهَا قَوْمًا لَيَكْفُرْنَ بِهَا» (انعام: ۸۹).

تدبر در این آیات نشان می دهد که بقا و استمرار دین الهی در زمین، در گرو خواست فرد یا گروه نیست و هیچ کس نباید دین خدا را مدیون خود بداند و اگر قوم یا گروهی، از دین و اجرای برنامه الهی روی برگردانند و خود را تا سطح تعهد و مسئولیت متناسب با رسالت آسمانی، بالا نکشند، رسالت آسمانی تعطیل نخواهد شد و خداوند متعال گروه دیگری را که شرایط بهتر و برتری را برای ایفای نقش خود فراهم آورده و پیرو برنامه الهی باشند، جای گزین آن ها خواهد کرد.

علامه طباطبایی نیز در این باره می نویسد: «الآیه جاریه مجری قوله تعالی: «وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵: ۳۹۰). این نظر را بعضی از

۱- . برای آگاهی بیشتر درباره «سنت استبدال» رجوع شود به پایان نامه ای با عنوان: «نقش سنت استبدال در تأمین هدف خلقت» (دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱۳۸۵).

ص: ۶۷

مفسران اهل سنت نیز مطرح کرده اند (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۳: ۱۲۳؛ و نیز ر.ک: قاسمی، ۱۴۱۸ق، ۴: ۱۶۸).

در روایتی که به نقل از ابن عباس در تفاسیر روایی اهل سنت وجود دارد، همین نظر ذکر شده است. ابن ابی حاتم رازی در تفسیر خود می نویسد: «عن ابن عباس قوله: {فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ} إنه وعيد من الله إنه من ارتد منهم سنستبدل بهم خيرا منهم» (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ۴: ۱۱۶۰).

نکته قابل توجه این است که حتی بر مبنای آرای مفسرانی همچون طبری، ابوحیان اندلسی و قرطبی که تطبیق آیه شریفه بر ابوبکر را پذیرفته و آن را بر یمنی ها (قوم ابوموسی اشعری) تطبیق داده اند، باز محاربه ای با مرتدان صورت نگرفته است، چون همان گونه که قرطبی و دیگر مفسران بیان کرده بودند، یمنی ها در زمان عمر در فتوحات مسلمین شرکت کردند و پیکار آنان با مرتدان نبود (قرطبی، ۱۳۶۴، ۶: ۲۲۰). مراغی نیز در تأیید این نظر که در صورت پذیرش تطبیق آیه بر یمنی ها (قوم ابو موسی اشعری) پیکاری با مرتدان صورت نگرفته، سخن گفته است (مراغی، بی تا، ۶: ۱۴۰).

بنابراین، ادعای اول فخررازی که مدعی بود این آیه، به محاربه با مرتدان اختصاص دارد، صحیح نیست یا دست کم مورد تردید جدی است و نیاز به اثبات دارد.

ثانیاً: بر فرض پذیرش ادعای نخست، باز نمی توان ادعای دوم و سوم را مبنی بر این که ابوبکر متولی محاربه با مرتدان بود و رسول خدا (ص) با مرتدان پیکار نکرد، پذیرفت، چرا که ارتداد (به معنایی که فخررازی و بعضی دیگر در این جا معتقدند که همان رجوع از اسلام به کفر باشد) در زمان رسول خدا (ص) و در اواخر رسالت ایشان به وقوع پیوست. طبق مستندات تاریخی، سه فرقه در اواخر حیات رسول خدا (ص) مرتد شدند که ریاست یکی از آن ها را اسود عنسی به عهده داشت و مسلمین به امر رسول خدا (ص) با آن ها جهاد کرده و به پیروزی رسیدند و رسول الله (ص) همان شبی که اسود به دست فیروز دیلمی در یمن کشته شد، این خبر را به مسلمینی که در مدینه بودند، اطلاع دادند (ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ۱: ۶۴۴؛ ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ۴: ۷۷؛ رازی، ۱۴۲۰ق، ۱۲: ۳۷۷). کسانی هم که در مقابل امام علی علیه السلام قرار گرفتند، به طور قطع حکم مرتد را دارند که دلایل آن خواهد آمد. بنابراین، در این آیه شریفه از مقاتله و پیکار با مرتدان سخنی به میان نیامده است (یا دست کم احتمال دیگری غیر از پیکار با مرتدان، منتفی نیست) و اگر هم این آیه، مربوط به پیکار با مرتدان باشد، در اواخر حیات رسول الله (ص) (هرچند با

ص: ۶۸

عده ای از آنان) و در زمان خلافت امام علی \square این پیکار انجام گرفته است. پس اختصاص این آیه به ابوبکر و محاربه او با مرتدان، ادعایی نادرست است؛ به خصوص با توجه به اوصاف مذکور در این آیه، به طور قطع می توان ادعا کرد که این آیه به ابوبکر و اصحابش اختصاص ندارد که در بخش های بعدی، ادله آن بیان خواهد شد.

با ردّ این ادعاها، اختصاص این آیه به ابوبکر و اثبات فضیلت و صحت خلافت برای او نیز منتفی می شود؛ اگرچه با آنچه در بخش قبل (بررسی استناد به روایات و اقوال صحابه و تابعین) بیان شد، دیگر نوبت به طرح این ادعاها و ردّ آن ها نمی رسد.

۲۲۲ بررسی فراز «يُجِبُّهُمْ وَ يُجْبُونَهُ»

چنان که بیان شد، استناد فخررازی به این فراز و فرازهای بعدی، متوقف بر اثبات این موضوع بود که مراد از این آیه، ابوبکر باشد (فلما ثبت أن المراد بهذه الآية هو أبو بكر ثبت أن قوله يُجِبُّهُمْ وَ يُجْبُونَهُ وصف لأبي بكر)، اما با اثبات عدم ارتباط آیه با ابوبکر، که پیش تر ذکر شد، استناد اهل سنت (به خصوص فخررازی) به این فراز و فرازهای بعدی برای اثبات مدعای خود که همان خلافت باشد، کاملاً نادرست و غیر قابل قبول است؛ علاوه بر این، به هیچ وجه نمی توان این وصف و دیگر اوصاف والای موجود در آیه را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد.

بر اساس منابع شیعه و اهل سنت، این ویژگی را رسول گرامی اسلام (ص) در روز جنگ خیبر به امام علی \square داده است (بخاری، بی تا، ۴: ۲۰؛ نیشابوری، بی تا، ۷: ۱۲۱؛ ابن هشام، بی تا، ۲: ۳۳۴؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۴۳۱؛ ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ۲: ۸۴). پیامبر اکرم (ص) هم چنین فردای آن روز، پرچم را به دست حضرت علی \square سپرد. ایشان این جمله را درباره امیرالمؤمنین \square در جای دیگری نیز که مربوط به فتح یمن بود، تکرار کرده اند (ترمذی، بی تا، ۶: ۴۹۲).

طبرسی اعطای این عنوان به حضرت علی \square از جانب رسول خدا (ص) را مؤید روایاتی دانسته است که مصداق «قوم» در آیه محل بحث را بر حضرت علی \square و اصحابش تطبیق داده اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲). شیخ طوسی نیز پس از روایات مزبور می نویسد: «و الذی یقوی هذا التأویل أن الله تعالی وصف من عناده بالآیه بأوصاف وجدنا امیرالمؤمنین \square مستکملاً لها بالإجماع...» (طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۶).

همان گونه که اشاره شد، فخررازی برای تطبیق این وصف بر ابوبکر، به دو حدیث نیز استناد می کند و آن ها را دلیلی بر محبت او به خدا و رسول و محبت خدا و رسول به او می داند.

درباره روایت: «إن الله يتجلى للناس عامة و يتجلى لأبي بكر خاصة» باید گفت این روایت، موضوع و جعلی است و در کتبی که خود اهل سنت درباره احادیث موضوعه نگاشته اند، به این

ص: ۶۹

موضوع تصریح شده است. ابن جوزی در الموضوعات (۱: ۳۰۷)، ذهبی در تلخیص کتاب الموضوعات لابن الجوزی (۱: ۹۱)، سیوطی در کتاب اللآلی المصنوعه فی الأحادیث الموضوعه (۱: ۲۶۳)، شوکانی در الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه (۱: ۳۳۰) و دیگران، همه طرق این روایت را جعلی و ضعیف قلمداد کرده اند. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان می نویسد: «و الحدیث له طرق کلها واهیه» (ابن حجر، ۱۴۰۶ ق، ۱: ۲۳۲). ابن جوزی بعد از ذکر و بررسی همه طرق این روایت، همین نظر را ابراز داشته است (ابن جوزی، ۱۳۸۵ ق، ۱: ۳۰۷).

روایت دومی هم که فخررازی به آن استناد می کند، جعلی و موضوع است. مجدالدین فیروزآبادی (صاحب کتاب قاموس) در کتاب سفرالسعاده می نویسد: «أشهر المشهورات من الموضوعات: إنَّ اللهَ يتجَلَّى للناسِ عامَّةً و لأبى بكرٍ خاصَّةً. و حدیث: ما صبَّ اللهُ فی صدری شیئاً إلا- و صبَّه فی صدرِ أبى بكرٍ... و أمثال هذا من المفتریات المعلوم بطلانها بیدیهه العقل» (فیروزآبادی، بی تا: ۱۴۹). فتنی در تذکره الموضوعات (۱: ۶۷۴)، شوکانی در الفوائد المجموعه فی الأحادیث الموضوعه (۱: ۳۳۵)، ابن جوزی در الموضوعات (۱: ۳۱۹) و دیگران، این روایت را نیز جعلی و ضعیف توصیف کرده اند.

با وجود این که این دو روایت در موضوع بودن، بسیار مشهورند و در تألیفات پیش از فخررازی نیز به عنوان موضوعات شناخته می شده است (چنان که سیوطی به نقل از خطیب بغدادی به بی اصل بودن آن تصریح دارد)، معلوم نیست که فخررازی با چه انگیزه ای برای تأیید مدعای خود به این موضوعات چنگ می زند.

بنا بر آنچه گذشت، به هیچ وجه نمی توان تعبیر «یحبههم و یحبونه» را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد؛ اما نکته قابل ذکر این است که فخررازی این وصف را (که وصف «قوم» است)، فقط وصف ابوبکر قلمداد کرده است و برای تأیید آن به دو روایت استشهاد می کند، در حالی که این وصف، وصف گروه و جمعیتی است.

نکته قابل تأمل این جاست که با در نظر گرفتن گروه و جمعیتی در کنار ابوبکر در ماجرای پیکار با اهل رده، تطبیق این وصف و اوصاف بعدی بر همه آن ها، به مراتب دشوارتر و غیرقابل قبول تر می شود، چراکه در این پیکار فجایع و ظلم هایی به دست خالد بن ولید و لشکریانش صورت گرفت که نه تنها وصف «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» و اوصاف بعدی بر آن ها صدق نمی کند، بلکه تطبیق اوصافی که در نقطه مقابل این اوصاف است، بر آنان سزاوارتر است که در بخش بعد به تفصیل بیان خواهد شد.

۲۲۳. بررسی فراز «اذلّه علی المؤمنین أعزّه علی الکافرین»

درباره این فراز از آیه شریفه نیز باید گفت، از آن جا که استناد اهل سنت به این فراز و فرازهای بعدی، متوقف بر اثبات این موضوع بود که مراد از این آیه ابوبکر باشد، با اثبات عدم ارتباط آیه با ابوبکر، استناد اهل سنت (به خصوص فخر رازی) به این فراز و فرازهای بعدی برای اثبات مدعای خود، که همان موضوع خلافت باشد، کاملاً نادرست و غیر قابل قبول است؛ علاوه بر این، هرگز نمی توان این اوصاف را بر ابوبکر و اصحابش تطبیق داد. جنایات خالد بن ولید و سربازانش درباره مالک بن نویره و قبیله اش و عدم مجازات آن ها توسط ابوبکر، گواه روشنی بر این مطلب است که منابع معتبر اهل سنت نیز به آن اعتراف کرده اند، اگرچه عده ای نیز سعی کرده اند تا این جنایات را توجیه کنند. (۱)

نکته قابل ذکر این است که همه کسانی که ابوبکر با آن ها جنگ کرد، مرتد و کافر نبودند، بلکه بعضی از آن ها همچون مالک بن نویره و قبیله اش مسلمانانی بودند که با خلافت ابوبکر و اعطای زکات به او مخالف بودند. ابن حزم اندلسی در کتاب المحلی (۱۱: ۹۳) به عدم اختلاف حنفی ها و شافعی ها در این که اینان حکم مرتد را ندارند، اشاره کرده است.

طبری درباره ایمان مالک و عدم ارتداد او می نویسد: «از کسانی که به اسلام مالک بن نویره شهادت داده بود، ابوقتاده بن ربیع، برادر بنی سلمه بود. او با خداوند عهد کرده بود که بعد از این ماجرا در هیچ جنگی با خالد بن ولید شرکت نکند» (طبری، ۱۳۸۷ق، ۳: ۲۸۰). (۲)

متقی هندی علاوه بر ابوقتاده، عبد الله بن عمر را نیز از کسانی برمی شمارد که به ایمان و اسلام مالک شهادت می داده است (ر.ک: متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ۵: ۸۴۵). بنابراین، مالک بن نویره مرتد نشده بود و ابوقتاده و عبد الله بن عمر نیز بر مسلمان بودن او شهادت داده بودند و نیز وی به خاطر ارتداد و یا ندادن زکات کشته نشد، بلکه چشم ناپاک خالد بن ولید به همسر زیبای مالک افتاد و زیبایی همسر مالک باعث شد که خالد تصمیم به قتل مالک و تمامی مردان قبیله اش بگیرد (ابن حجر، بی تا، ۵: ۵۶۱).

از آنچه ذکر شد معلوم می شود، کسانی که مسلمان و صحابی بزرگ رسول خدا (ص) را با این وضع بسیار فجیع می کشند، زنان مسلمان را اسیر و فروج آن ها را بر لشکریانش مباح می کنند،

۱- . تفصیل این جریان و پاسخ به توجیهاات محمد حسنین هیکل در کتاب الصدیق ابوبکر را علامه شرف الدین در کتاب اجتهاد در مقابل نص ذکر کرده است (عاملی، ۱۳۸۳: ۱۷۶).

۲- . ابن عبدالبر نیز معتقد است، مالک به اشتباه کشته شد (ابن عبدالبر، ۳: ۱۳۶۲).

هرگز نمی‌توانند مصداق «یجبههم و یحبونه» و «أَذِلَّهُ عَلَي الْمُؤْمِنِينَ» باشند. آیا ممکن است که خداوند، مسلمین را به آمدن چنین قومی بشارت داده باشد؟! (۱)

۲۲۴ بررسی فراز «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ»

علاوه بر آنچه درباره فرازهای پیشین گفته شد (مبنی بر این که با اثبات عدم ارتباط آیه با ابوبکر، استناد اهل سنت، به خصوص فخر رازی به این فرازها برای اثبات مدعای خود که همان خلافت باشد، کاملاً نادرست و غیر قابل قبول است)، عدم تطبیق این فراز بر ابوبکر واضح تر از موارد پیشین است. بر اساس روایات تاریخی، ابوبکر در هیچ پیکار و جهادی اثرگذار نبوده و نقش برجسته‌ای نداشته و به فردی شجاع در میدان مبارزه شناخته نمی‌شده است. ابن ابی الحدید به نقل از استادش ابوجعفر اسکافی می‌نویسد: «لم یرم ابوبکر بسهم قط و لاسلّ سیفاً و لاراق دماً»؛ ابوبکر نه هیچ گاه تیری انداخت، نه شمشیری کشید و نه خونی ریخت (ابن ابی الحدید، بی تا، ۱۳: ۲۸۱).

از مسلمات تاریخ است که ابوبکر در جنگ‌های متعدد و مهمی در زمان رسول خدا (ص)، از میدان جهاد فی سبیل الله فرار کرد و از خود پایداری و استقامت نشان نداد. جنگ احد، خیبر و حنین بهترین شاهد برای این مطلب است.

ذهبی در کتاب تاریخ الاسلام به اندوه ابوبکر پس از غزوه احد و این که او اولین نفری بود که پس از فرار رجوع کرد، اشاره کرده است (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۲: ۱۹۱ و نیز ر.ک: ابن ابی الحدید، بی تا، ۱۳: ۲۹۳). فرار ابوبکر و عمر در جنگ خیبر نیز در منابع معتبر اهل سنت ذکر شده است. در جنگ حنین نیز به جز چند نفر معدود که در کنار رسول الله (ص) استقامت ورزیدند و اسامی آنان در تاریخ ضبط است، همگی فرار کردند که ابوبکر هم جزو آنان بود (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق، ۲: ۸۱۳؛ صالحی شامی، بی تا، ۵: ۳۲۹).

ابوبکر در جنگ بدر نیز رشادت و شجاعتی از خود نشان نداد و به جای مبارزه با کفار در عریش پیامبر (ص) قرار داشت؛ اگرچه بعضی خواسته‌اند این موضوع را توجیه کرده یا حتی منقبتی خاص برای او به شمار آورند. (۲)

۱- گفتنی است، علاوه بر ماجرای مالک، جنایات صورت گرفته در حق حضرت زهرا[ؑ] و فجاءه (ایاس بن عبد الله) نیز در تأیید مدعای ما در عدم تطبیق اوصاف آیه بر ابوبکر و اصحابش کافی است؛ چنان که ابوبکر در لحظات آخر عمر از آن‌ها اظهار پشیمانی می‌کرد (طبری، ۱۳۸۷ق، ۲: ۶۱۹؛ ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۳: ۱۱۷؛ هیشمی، ۱۴۱۲ق، ۵: ۲۰۲؛ طبرانی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۲؛ متقی هندی، ۶: ۶۳۱؛ ابن عساکر، ۳۰: ۴۱۹؛ ابن حجر، ۱۴۰۶ق، ۴: ۱۸۹).

۲- شیخ مفید در این رابطه در پاسخ به توجیحات اهل سنت، به تفصیل سخن گفته است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۹۳).

ص: ۷۲

از آنچه تاکنون بیان شد، به خوبی روشن می شود که ابوبکر به هیچ وجه نمی تواند مصداق عبارت: «يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ» باشد، اما عجیب این است که با وجود این همه شواهد بر عدم شجاعت و رشادت ابوبکر، آن هم بعد از هجرت و گسترش اسلام و مسلمین، فخررازی حَظَّ ابوبکر در جهاد با کفار را از حَظَّ حضرت علیؑ بیشتر می داند، چراکه جهاد ابوبکر با کفار در اوایل بعثت بوده است (لأن مجاهده أبي بكر مع الكفار كانت في أول البعث!) در صورتی که همگان می دانند که مسلمین به دلیل شرایط خاص مکه، پیش از هجرت، جهادی با کفار انجام ندادند و مطابق با صریح آیات قرآن کریم، مأمور به صفح و عفو بودند.

۲۲۵. بررسی فراز «ذَلِكُ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ»

با توجه به مطالب پیش گفته، این فراز از آیه نیز ارتباطی با ابوبکر ندارد؛ لذا جایی برای ادعای فخررازی که گفته است: «هذا لائق بأبي بكر لأنه متأكد بقوله تعالى: {وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ} (نور: ۲۲)» باقی نمی ماند؛ بنابراین، از دیدگاه شیعه این آیه با ابوبکر و اصحابش و پیکار آنان با اهل رده ارتباطی ندارد و این آیه شریفه، گویای فضیلت و منقبتی برای آن ها نیست.

در روایات و تفاسیر شیعه، این آیه و اوصاف والای آن بر امیرالمؤمنینؑ و امام مهدیؑ تطبیق داده شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۱). شیخ طوسی، شیخ مفید و تعدادی دیگر از مفسران شیعه با دلایل متعددی، این آیه را بر امام علیؑ و اصحابش تطبیق داده اند (طوسی، بی تا، ۳: ۵۵۶ و نیز ر.ک: شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۱). شیخ طوسی، تطبیق اوصاف ذکر شده در آیه بر امیرالمؤمنینؑ را تأییدی بر این روایات می داند (همان).

چنان که گفته شد، در روایات و تفاسیر شیعه، این آیه بر امام مهدیؑ و اصحابش نیز تطبیق داده شده است. طبرسی به نقل از قمی، این قول را ذکر کرده و سپس مؤیدی بر آن ذکر می کند. وی می نویسد:

علی بن ابراهیم گوید: این آیه درباره مهدی موعود و اصحاب اوست. قسمت اول آیه، خطاب است به کسانی که درباره آل محمد (ص) ظلم کردند، آن ها را کشتند و حقشان را غصب کردند. ممکن است این قول را تأیید کنیم به این که: قومی که خداوند به آوردن آن ها وعده می دهد، باید در وقت نازل شدن آیه، موجود نباشند؛ بنابراین، شامل تمام کسانی که تا روز قیامت، بر این صفاتند، می شود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳: ۳۲۲).

ص: ۷۳

عیاشی نیز به نقل از امام صادق علیه السلام به روایتی در همین رابطه اشاره کرده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ق، ۱: ۳۲۶؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۲: ۳۱۴).

این روایات که در تفسیر آیه وارد شده با هم تعارض ندارند، زیرا این آیه همان گونه که سیره قرآن است، مفهومی کلی و جامع را بیان می کند که امام علی علیه السلام یا امام مهدی علیه السلام به همراه اصحابشان، مصداق های مهم آن هستند (۱)؛ چنان که طبرسی در عبارت مذکور بعد از ذکر هر دو روایت، قائل شد به این که این آیه، شامل تمام کسانی که تا روز قیامت بر این صفاتند، می شود. فیض کاشانی و قمی مشهدی نیز می نویسند: «أقول: لا- منافاه بین الروایتین علی ما حَقَّقناه فی المقدمات من جواز التعمیم» (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۴۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۴: ۱۴۲ و نیز ر.ک: شریف لاهیجی، ۱۳۷۳، ۱: ۶۶۹).

نتیجه

از همه آنچه تا کنون گفته شد نتیجه می گیریم که این آیه (مائده: ۵۴) به طور قطع، ارتباطی با ابوبکر و مبارزه او با اهل رده ندارد و اوصاف ذکر شده در آیه، بر او و اصحابش تطبیق نمی کند و اقوال مفسران اهل سنت در این رابطه با تعارضات متعددی همراه است. روایات مورد نظر آنان نیز از حیث سند و دلالت، نادرست و غیرقابل قبول است. این آیه، مفهومی کلی و جامع را بیان می کند که امام علی علیه السلام و امام مهدی علیه السلام به همراه اصحابشان از مصادیق آن هستند. با اثبات مطلب مزبور، اشکال چهارم فخررازی به آیه ولایت، نادرست و باطل خواهد بود و برخلاف ادعای وی، نه تنها تناقضی میان آیه ولایت و آیه قبل وجود ندارد، بلکه میان این دو آیه، کاملاً هماهنگی و هم سویی مشاهده می شود.

۱- چنان که در صفحات قبل بیان شد، این آیه می تواند به سنت استبدال اشاره داشته باشد: «وَإِنْ تَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم» (محمد: ۳۸) که در این صورت، امام علی علیه السلام و امام مهدی علیه السلام و اصحابشان از مصادیق بارز قوم جایگزینند، چرا که بقا و استمرار دین الهی در زمین، در گرو خواست فرد یا گروه خاصی نیست و هیچ کس نباید دین خدا را مدیون خود بداند و اگر قوم یا گروهی، از دین و اجرای برنامه الهی روی برگردانند و خود را تا سطح تعهد و مسئولیت متناسب با رسالت آسمانی، بالا نکشند، رسالت آسمانی تعطیل نخواهد شد و خداوند متعال گروه دیگری را که شرایط بهتر و برتری را برای ایفای نقش خود فراهم آورده و پیرو برنامه الهی باشند، جایگزین آن ها خواهد کرد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن حبان، محمد، (۱۳۹۶ق)، المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین، حلب، دارالوعی.
۳. اصبهانی، ابو نعیم احمد بن عبد الله بن احمد، (۱۴۰۵ق)، الضعفاء، بیروت، دار الثقافة، الدار البيضاء.
۴. آلوسی، محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۵. ابن ابی حاتم، عبدالرحمن بن محمد، (بی تا)، الجرح و التعديل، بی جا، بی نا.
۶. (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظیم، عربستان سعودی، مکتبه نزار مصطفى الباز.
۷. ابن ابی الحدید، ابو حامد عبد الحمید بن هبه الله، (بی تا)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بی جا، دار احیاء الکتب العربیه.
۸. ابن تیمیه الحرانی، احمد بن عبد الحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنه النبویه، بی جا، مؤسسه قرطبه.
۹. ابن العربی، محمد بن عبدالله بن ابوبکر، (بی تا)، احکام القرآن، بی جا، بی نا.
۱۰. ابن جزی غرناطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۶ق)، التسهیل لعلوم التنزیل، بیروت، شرکت دار الارقم بن ابی الارقم.
۱۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی، (۱۴۲۲ق)، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت، دار الکتب العربی.
۱۲. (۱۳۸۵ق)، الموضوعات، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۱۳. ابن حجر، شهاب الدین ابوالعباس احمد (۱۹۹۷)، الصواعق المحرقة علی أهل الرفض و الضلال و الزندقه، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۴. ابن حجر العسقلانی، ابو الفضل احمد بن علی، (۱۴۰۶ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۱۵. ابن حزم الاندلسی، ابو محمد علی بن احمد، (بی تا)، المحلی، مدینه، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
۱۶. ابن سعد، محمد، (۱۴۱۰ق)، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۷. ابن سید الناس، أبو الفتح محمد، (۱۴۱۴ق)، عیون الاثر فی فنون المغازی و الشمائل و السیر، بیروت، دارالقلم.

۱۸. ابن عاشور، محمد بن طاهر، (بی تا)، التحرير و التنوير، بی جا، بی نا.
۱۹. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، (۱۴۱۲ق)، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، بيروت، دار الجيل.
۲۰. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، (۱۴۱۹ق)، تاریخ مدینه دمشق، بیروت، دار الفکر.
۲۱. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، بیروت، دارالکتب العلمیه.

ص: ۷۵

۲۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، (۱۴۰۷ق)، البدايه و النهايه، بيروت، دارالفکر.
۲۳. (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن العظيم، بيروت، دار الکتب العلميه.
۲۴. ابن هشام، عبد الملک، (بی تا)، السيره النبويه، بيروت، دارالمعرفه.
۲۵. اندلسی، ابوحيان محمد بن يوسف، (۱۴۲۰ق)، البحر المحيط فی التفسیر، بيروت، دار الفکر.
۲۶. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بنیاد بعثت، چاپ اول.
۲۷. بخاری، محمد بن اسماعیل، (بی تا)، صحیح البخاری، موقع وزاره الأوقاف المصریه، بی نا.
۲۸. بروجردی، محمد حسین، (۱۴۲۵ق)، النص الجلی فی اثبات ولايه علی □، مشهد، آستان قدس رضوی.
۲۹. بغدادی، علاء الدین علی بن محمد، (۱۴۱۵ق)، لباب التأویل فی معانی التنزیل، بيروت، دار الکتب العلميه.
۳۰. بغوی، حسین بن مسعود، (۱۴۲۰ق)، معالم التنزیل فی تفسیر القرآن، بيروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۱. بلاذری، احمد بن یحیی بن جابر، (۱۴۱۷ق)، انساب الأشراف، تحقیق: سهیل زکار و ریاض زرکلی، بيروت، دارالفکر.
۳۲. (۱۴۰۳ق)، فتوح البلدان، تحقیق: رضوان محمد رضوان، بيروت، دارالکتب العلميه.
۳۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بيروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۴. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، (۱۴۲۲ق)، الكشف و البیان عن تفسیر القرآن، بيروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۵. جرجانی، میرسیدشریف، (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم، الشریف الرضی.
۳۶. جصاص، احمد بن علی، (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بيروت، داراحیاء التراث العربی.
۳۷. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۴۱۵ق)، نورالثقلین، قم، اسماعیلیان.
۳۸. ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الأعلام، تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری، بيروت، دارالکتب العربی، چاپ دوم.
۳۹. (۱۴۲۷ق)، سیر أعلام النبلاء، قاهره، دارالحديث.
۴۰. (الف)، (بی تا)، میزان الاعتدال فی نقد الرجال، تحقیق: علی محمد البجاوی المجلد، بيروت، دار المعرفه للطباعه و النشر.

۴۱. (ب)، (بی تا)، تلخیص کتاب الموضوعات، بی جا، مکتبه الرشد.
۴۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، (۱۹۸۶)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
۴۳. ، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۴۴. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دار الکتب العربی.
۴۵. سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد، (۱۳۸۰)، تفسیر سورآبادی، تهران، فرهنگ نشر نو.
۴۶. سیوطی، جلال الدین، (۱۴۰۴ق)، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتاب خانه آیه الله مرعشی نجفی.
۴۷. ، (۱۴۱۷ق)، اللآلیء المصنوعه فی الأحادیث الموضوعه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۴۸. شبر، سید عبد الله، (۱۴۱۲ق)، تفسیر القرآن الکریم، بیروت، دار البلاغه للطباعه و النشر.
۴۹. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۳)، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد.

ص: ۷۶

۵۰. شوشتری، نورالله، (۱۳۶۷)، الصوارم المهرقه، تهران، نهضت.

۵۱. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۱۴ق)، فتح القدير، دمشق و بيروت، دار ابن كثير و دار الكلم الطيب.

۵۲. شوکانی، محمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، الفوائد المجموعه في الأحاديث الموضوعه، بيروت، المكتب الإسلامي.

۵۳. شيخ مفيد، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، الافصاح في الامامه، قم، المؤتمر العالمی للشيخ المفيد.

۵۴. صالحی الشامي، محمد بن يوسف، (۱۴۱۴ق)، سبل الهدى و الرشاد في سيره خير العباد، بيروت، دارالكتب العلميه.

۵۵. طباطبایی، سيد محمد حسين، (۱۴۱۷ق)، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامي.

۵۶. طبرانی، سليمان بن احمد، (۱۴۰۴ق)، المعجم الكبير، موصل، مكتبة العلوم و الحكم.

۵۷. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲)، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.

۵۸. ، (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران.

۵۹. طبری، ابو جعفر محمد بن جرير، (۱۴۱۲ق)، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار المعرفه.

۶۰. ، (۱۳۸۷ق)، تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت، دارالتراث.

۶۱. طبسی، نجم الدين، (۱۳۹۰)، مناقب الشيخين في التفسير و الحديث، قم، دليل ما،

۶۲. طوسی، محمد بن حسن، (بی تا)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، داراحياء التراث العربی.

۶۳. عاملی، حسين بن عبد الصمد، (۱۴۰۱ق)، وصول الاخير الى اصول الاخبار، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمری، قم، مجمع الذخائر الاسلاميه.

۶۴. عاملی، شرف الدين، (۱۳۸۳)، اجتهاد در مقابل نص، ترجمه: علی دوانی، قم، دفتر انتشارات اسلامي.

۶۵. عقيلي، ابو جعفر محمد بن عمر بن موسى، (۱۴۰۴ق)، الضعفاء الكبير، بيروت، دارالمكتبة العلميه.

۶۶. عياشي، محمد بن مسعود، (۱۳۸۰ق)، كتاب التفسير، تهران، چاپخانه علميه.

۶۷. قاسمی، محمد جمال الدين، (۱۴۱۸ق)، محاسن التأويل، بيروت، دارالكتب العلميه، چاپ اول.

۶۸. قرطبي، محمد بن احمد، (۱۳۶۴)، الجامع لأحكام القرآن، تهران، ناصر خسرو.

۶۹. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب.

۷۰. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، (۱۳۶۸)، کنز الدقائق و بحر الغرائب، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

۷۱. کاشانی، ملامحسن، (۱۴۱۵ق)، الصافی، تهران، الصدر.

۷۲. کاشانی، فتح الله، (۱۳۳۶)، منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب فروشی محمدحسن علمی.

۷۳. کیا هراسی، ابوالحسن علی بن محمد، (۱۴۰۵ق)، احکام القرآن، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۷۴. لاهیجی، عبد الرزاق بن علی، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران، سایه.

۷۵. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، (۱۴۰۱ق)، کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال، مدینه، مؤسسه الرساله.

۷۶. مراغی، احمد بن مصطفی، (بی تا)، تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

ص: ۷۷

۷۷. مزی، یوسف بن الزکی عبدالرحمن أبو الحجاج، (۱۴۰۰ق)، تهذیب الکیمال، بیروت، مؤسسه الرساله.

۷۸. مقریزی، تقی الدین احمد بن علی، (۱۴۲۰ق)، إمتاع الأسماع بما للنبی من الأحوال والأموال والحفده و المتاع، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۷۹. مکارم شیرازی، ناصر، (بی تا)، آیات الولایه فی القرآن، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.

۸۰. (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب.

۸۱. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، (۱۳۷۱)، کشف الأسرار و عده الأبرار، تهران، امیرکبیر.

۸۲. نسائی، احمد بن شعیب أبو عبدالرحمن، (۱۳۶۹ق)، الضعفاء و المتروکین، حلب، دارالوعی.

۸۳. نیشابوری، نظام الدین حسن بن محمد، (۱۴۱۶ق)، تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۸۴. نیشابوری، محمد بن عبدالله، (۱۴۱۱ق)، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالکتب العلمیه.

۸۵. نیشابوری، مسلم بن الحجاج، (بی تا)، صحیح مسلم، بیروت، دارإحیاء التراث العربی.

۸۶. هیشمی، نور الدین علی بن أبی بکر، (۱۴۱۲ق)، مجمع الزوائد و منبع الفوائد، بیروت، دارالفکر.

۸۷. یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب بن جعفر، (بی تا)، تاریخ الیعقوبی، بیروت، دارصادر.

ص: ۷۸

جریان‌شناسی فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر (از آستانه غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق)

اشاره

محمد تقی سبحانی (۱)

سیداکبر موسوی تینیانی (۲)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۸/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۰۷

چکیده

پس از افول مدرسه فکری کوفه در اواخر قرن دوم، میراث علمی این مدرسه به دیگر نقاط امامی نشین انتقال یافت که منطقه مهم خراسان و ماوراءالنهر، یکی از آن مناطق است. در مطالعات معاصر، به طور جامع و مستقل به جریان‌های فکری این منطقه پرداخته نشده است. در نوشتار پیش رو سعی شده است جریان‌های حاضر در خراسان و ماوراءالنهر در بازه زمانی غیبت صغری تا عصر شیخ صدوق، شناسایی و تا حد امکان ارتباط آن‌ها با محیط علمی کوفه پی‌گیری شود. این پژوهش نشان می‌دهد، برخی از نحله‌های فکری موجود در خراسان و ماوراءالنهر، مانند جریان کلامی و فقهی هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن و جریان حدیث محور و نیز جریان متهمان به غلو، ریشه در مدرسه کوفه دارند و این گروه‌ها پس از مدتی، از خراسان به مناطق دیگری چون عراق و قم ورود پیدا کردند؛ البته برخی از جریان‌ها، مانند امامیان اعتزال‌گرا در این برهه، جریانی نوظهور در خراسان به شمار می‌آیند.

واژگان کلیدی

خراسان، ماوراءالنهر، جریان‌های فکری، جریان کلامی، جریان حدیث‌گرا، اعتزال‌گرایان امامی.

۱- پژوهشگر ارشد پژوهشگاه قرآن و حدیث و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۲- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت (ع)) و دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب

درآمد

در تاریخ اندیشه امامیه، همواره جریان‌هایی با نگره‌های گوناگون کلامی وجود داشته‌اند. در نیمه اول قرن دوم هجری، کوفه مهم‌ترین پایگاه امامیه یکی از مراکز پرآوازه و مهم، جهت تبادل افکار و اندیشه اسلامی به شمار می‌رفته است. در محیط دانش‌پرور کوفه، جریان‌های مختلف امامی ظهور یافته و در عرصه‌های مهم تفکر امامیه، نظریات خویش را در راستای تبیین و دفاع از آموزه‌های مکتب اهل بیت (ع) منتشر می‌کردند. جریان‌های کلامی ای چون: متکلمان، متکلمان محدث و محدثان با محوریت اصحاب بزرگ ائمه (ع)، مانند: زراره، هشام بن سالم، هشام بن حکم و دیگران در کوفه شکل گرفت و هم‌چنین خط متهمان به غلو و جریان‌گالیان نیز در کوفه فعال بوده‌اند (سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷ و ۲۸؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۷۶۱). هرچند پس از افول مدرسه کوفه، جریان‌های موجود در آن دیار نیز کم‌فروغ گردیدند، اندیشه و مبانی فکری این گروه‌ها در سایر مراکز با فراز و نشیبی ادامه یافت.

شرق اسلامی، به ویژه منطقه خراسان و ماوراءالنهر یکی از آن مناطق است که جریان‌های مختلف امامی در آن ادامه حیات دادند. دانسته است که این منطقه در تحولات سیاسی و فرهنگی در جهان اسلام، بسیار نقش آفرین بوده است. سرزمین خراسان ضمن جای دادن بسیاری از نحله‌های فکری و مکاتب فرهنگی، حجم قابل توجهی از فرآورده‌های علمی و محصولات فرهنگی مسلمانان را نیز به خود اختصاص داده بود (پاکتچی، ۱۳۸۵: ۵۱۳). تشیع نیز همانند سایر مذاهب و فرقه‌ها در آن جا سابقه ای کهن داشت و فعالیت‌های اثرگذار شیعیان خراسانی و ماوراءالنهری در تاریخ امامیه انکارناپذیر است (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۷۴۲۷۸). با این حال، در مطالعات و پژوهش‌های معاصر کمتر به نقش آفرینی و جایگاه ممتاز امامیان این سامان در تاریخ فکر امامیه پرداخته شده است. نوشتار پیش‌رو در پی یافتن پاسخ برای چند سؤال است: آیا در این منطقه نیز همانند سایر مراکز امامی نشین، نحله‌های گوناگون امامیه فعال بوده‌اند؟ چه جریان‌هایی از امامیه در خراسان و ماوراءالنهر حضور داشته است؟ چه خط فکری بیش از پیش در میان شیعیان امامی این دیار، گسترش داشته است؟ به نظر می‌رسد، پس از افول مدرسه کوفه که جریان‌های گوناگون امامی را در خود جای داده بود، این جریان‌ها به دیگر مناطق امامی دیگر انتقال یافت و می‌توان حضور، فعالیت و تأثیر بسیاری از این جریان‌های فکری را در سایر مراکز امامیه، از جمله خراسان و ماوراءالنهر دنبال کرد.

برای پاسخ به پرسش‌های یادشده و اثبات فرضیه، محدوده زمانی آستانه غیبت صغرا تا عصر شیخ صدوق تحلیل و بررسی می‌شود، چراکه تقریباً در دهه‌های پایانی نیمه اول قرن سوم با

سرازیری سریع میراث فکری کوفیان به خراسان و ماوراءالنهر، کانون فکری و فرهنگی امامیه در آن سامان، شکل سازمان یافته ای پیدا می کند. تا نیمه دوم قرن چهارم هم چنان حوزه فکری امامیه در خراسان و ماوراءالنهر فعال و پویا بوده است. در این عصر شیخ صدوق، عالم برجسته امامی، ضمن سفرهای متعدد، بخشی از میراث روایی آن جا را به قم منتقل کرد. البته چرایی و علل افول کانون فکری خراسان و ماوراءالنهر، مجال دیگری می طلبد که در رسالت این نوشتار نیست.

شایان ذکر است که در این پژوهش، پهنه جغرافیایی خراسان و ماوراءالنهر قدیم مدنظر است که خراسان بزرگ، شهرهایی همچون: نیشابور، هرات، فاریاب و بلخ را در بر می گرفته است و ماوراءالنهر نیز شامل شهرهایی مانند: سمرقند، بخارا، کش و ختل می شده است.

تاریخچه امامیه در خراسان و ماورا النهر

اشاره

تقریباً از اواخر دوران بنی امیه در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر، گرایش به تشیع وجود داشته است. عباسیان با بهره برداری از این ظرفیت، با طرح شعار «الرضا من آل محمد» قیام خویش علیه امویان را در آن سامان آغاز کردند. شمار قابل توجهی از اصحاب ائمه (ع) به شهرهای خراسان و ماوراءالنهر، منتسب بوده اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۱۵ق: ۲۰۰، ۲۱۹، ۲۵۴، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۸۵)؛ از این رو می توان دریافت که شهرهای مختلف این منطقه، از وجود شیعیان خالی نبوده است. امامیان آن جا ارتباط فرهنگی و مالی خویش را به ویژه از عصر امام صادق علیه السلام به بعد به وسیله وکلا- با امامان اهل بیت (ع) تا عصر غیبت صغرا گسترش دادند (جباری، ۱۳۸۲، ۱: ۱۳۱۱۴۴). در اوایل قرن سوم پس از حضور امام رضا علیه السلام در خراسان، گسترش تشیع روندی رو به رشدی به خود گرفت، ولی هم چنان شیعیان در اقلیت بوده اند. در این دوره نیز اصحاب خراسانی با امامان در عراق ارتباط داشته اند. در نیشابور از شهرهای بزرگ خراسان با تلاش های اصحاب ائمه، به ویژه فضل بن شاذان و شاگردانش، امامیه از جایگاه رفیع علمی و اجتماعی برخوردار گردید. تشیع در نواحی ماوراءالنهر در مقایسه با خراسان، قدمت کمتری داشت، ولی در نیمه دوم قرن سوم هم زمان با رویداد غیبت صغرا، با فعالیت های ابونضر عیاشی، از عالمان نامور شیعه، تشیع امامی به سرعت در ماوراءالنهر توسعه یافت. عیاشی در شهر سمرقند کانونی علمی را پدید آورد و شخصیت های فراوانی را تربیت کرد (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱؛ طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۰، ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۱). پرورش یافتگان مکتب عیاشی تأثیر بسزایی در گسترش مذهب امامیه در ماوراءالنهر داشته اند. در این دوران،

حضور جمعیتی امامیه در شهرهایی چون نیشابور، سمرقند، کش، بلخ و مرو قابل توجه بوده است (جعفریان، ۱۳۹۰: ۲۷۶۲۷۸).

پس از غیبت صغرا نیز شیعیان ارتباط خویش را با علمای سرشناس سایر مراکز علمی امامیه، مانند قم و عراق حفظ کردند. دانشیان امامی آن نواحی نیز با نگاشتن کتاب‌هایی در صدد پاسخ به نیازهای علمی و فرهنگی آنان برآمدند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲)؛ البته ارتباط خراسانیان با شیخ صدوق بیش از سایر عالمان بوده است. سفرهای تأثیرگذار و طولانی صدوق به مناطقی چون: نیشابور، طوس (ایران)، سرخس، مرو، مروود (ترکمنستان)، بلخ (افغانستان)، سمرقند، ایلاق، فرغانه، اخسیکت، جبل بوتک (ازبکستان) در خراسان و ماوراءالنهر موجب شد که نجاشی از او با تعبیر «وجه الطائفه بخراسان» یاد کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۹). او دو کتاب مهم من لایحضره الفقیه و کمال الدین را برای رفع نیاز و دغدغه‌های عقیدتی امامیان آن سامان به نگارش درآورد. اثرگذاری صدوق در آن نواحی به قدری شگرف بوده است که عبدالجلیل قزوینی در این باره می‌نگارد: «فضل و بزرگی شیخ کبیر ابوجعفر بابویه را خود چگونه انکار توان کرد از تصانیف و وعظ و درس و از ری تا بلاد ترکستان و ایلاق، اثر علم و فضل و برکات زهد و امانت او پوشیده نیست» (قزوینی، ۱۳۵۸: ۴۰)؛ افزون بر این، امامیان آن مناطق به آثار اندیشوران امامی مقیم سایر مناطق، توجه شایانی نشان دادند.

گفتنی است، در خراسان و ماوراءالنهر جریان‌های گوناگون کلامی افزون بر مذاهب فقهی، فعال بوده‌اند (ذهبی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۴۵۸). می‌دانیم که نحله کلامی کرامیه، در خراسان ظهور کرده و در آن جا رشد و گسترش یافت. جریان اعتزال و جهمیه نیز در خراسان حضور داشته‌اند (مقدسی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۳). مرجئیان هم در آن دیار فعال بوده‌اند، به گونه‌ای که شهر بلخ به «مرجی آباد» شهرت یافته بود (بلخی، ۱۳۵۰: ۲۸). در این دوره، دامنه فعالیت خوارج به بخش‌هایی از خراسان کشیده شده بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۱). سرزمین خراسان و ماوراءالنهر، یکی از اصلی‌ترین موطن زهدگرایی و تصوف به شمار می‌رفت (شمس، ۱۳۸۷: ۴۰۹۴۱۳)؛ با این همه، از تأثیرپذیری امامیان از این گروه‌ها گزارش نشده است. البته گاهی عالمان امامی خراسان با این نحله‌های فکری در تقابل بوده‌اند و در ردّ بعضی از آن‌ها، آثاری را تألیف کرده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۷).

از جنبه سیاسی نیز باید گفت، امامیه در آن سامان همواره از آزار و اذیت حاکمان طاهری و سامانی رنجور بوده است. کسانی چون: فضل بن شاذان، ابن بشر سرخسی، ابویحیی جرجانی و ابن کلثوم مروزی از تعقیب و بازداشت و حتی تبعید آن حکام جور در امان نبوده‌اند. در برخی

از دوره‌ها حتی مساجد امامیه نیز توسط فرمانروایان سنی تخریب می‌گردید (فارسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳).

۱. جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن

۱۱. گرایش کلامی پیرو هشام و یونس

اشاره

هشام بن حکم از اصحاب امام صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام و از متکلمان سرشناس امامیه است که در قرن دوم، جریان سترگ کلامی را در امامیه بنیان گذاری و رهبری کرد. این جریان با روی کرد عقل‌گرایی و حیانی، به دفاع و تبیین مبانی عقیدتی امامیه می‌پرداخت. این خط فکری پس از مرگ هشام بن حکم، در کوفه و بغداد توسط شاگردان وی تداوم یافت، که در این میان نقش یونس بن عبدالرحمن در رهبری این جریان بیش از دیگران آشکار بوده است (رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸). در نیمه اول قرن سوم به کوشش برخی از شاگردان مکتب یونس، این دیدگاه کلامی به دو منطقه قم و خراسان راه پیدا کرد که شاخه خراسانی این جریان با تلاش‌های فضل بن شاذان نیشابوری و شاگردانش، بیش از شاخه قم در بین امامیه جا باز کرد و درخشید (رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

فضل بن شاذان، متکلم ژرف اندیش امامیه از اصحاب امام هادی علیه السلام و امام عسکری علیه السلام که از دانش آموختگان کوفه و بغداد بوده، طلیعه دار نسل کلامی هشام و یونس بن عبدالرحمن به شمار می‌رفته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۸). فضل نیشابوری با بهره‌گیری از ظرفیت این جریان، کانون کلامی جدیدی را در نیشابور و حتی در خراسان بزرگ به وجود آورد و شاگردانی را پرورش داد که در دوره‌های بعد، به انتشار اندیشه وی همت گماشتند. با نگاهی به بعضی از آثار فضل می‌توان به تأثیرگذاری علمی او در سایر شهرهای اسلامی پی برد. گفته شده که فضل با اثرپذیری از هشام در موضوعات کلامی مانند: «جسم لا کالاجسام» و «وراثتی بودن علم ائمه»، به ترویج اندیشه هشام در خراسان پرداخته است (رضایی: ۱۳۹۱: ۹۳۹۴). او با این پشتوانه، به نقد آرای گروه‌های کلامی، مانند: کرامیه، خوارج، معتزله و اهل حدیث اهتمام ورزید و در این راستا کتاب‌هایی را تألیف کرد (ر.ک: نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). فضل در این رویارویی فکری، به دفاع از اندیشه اسلافش نیز توجه نشان داد. به احتمال فراوان، کتاب النقص علی الاسکافی فی تقویه الجسم وی (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)، در نقد کتاب علی هشام (ابن ندیم، بی تا: ۲۱۳) ابوجعفر اسکافی معتزلی (م. ۲۴۰ق) بوده است. به هر روی، با مرگ فضل نیشابوری

این جریان مقتدر کلامی کم فروغ گردید، ولی این گرایش فکری در محیط خراسان و ماوراءالنهر و حتی در خارج از این نواحی با فراز و نشیب، البته در قالب روایی به حیات خویش ادامه داد.

۱۱۱. شاخه نیشابور

این خط فکری در نیشابور با تلاش های پیروان فضل بن شاذان پس از مرگش تداوم پیدا کرد. هرچند هیچ گونه فعالیت کلامی سترگی از شاگردان وی در دست نیست، ولی گرایش های کلامی آن ها انکارناپذیر است. علی بن قتیبه نیشابوری، شاگرد سرشناس فضل و نویسنده کتاب ذکر مجالس الفضل مع اهل الخلاف (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۹)، در گسترش اندیشه فضل در نیشابور نقش آفرین بوده است. او بسیاری از تعالیم و افکار و آثار استادش و نیز درگیری سایر جناح های کلامی را انعکاس داده است (صدوق، بی تا: ۷۶، ۱۳۷، ۲۷۰، ۳۵۶؛ طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۲۷۵ و ۳۸۹؛ ۲: ۴۶۸، ۴۷۳، ۵۱۴، ۷۷۹، ۷۹۶، ۷۸۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۵۹). با توجه به برخی از شواهد می توان دریافت، اندیشه فضل تا سال های متمادی پس از مرگ او در نیشابور برجسته بوده است؛ از این روست که زجاجی نیشابوری، متکلم و فقیه بنام معتزلی و از شاگردان ابوالحسن کرخی معتزلی (م. ۳۴۰ق)، تقریباً با گذشت یک قرن پس از مرگ فضل بن شاذان، در نقد اندیشه او کتابی را تألیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸). با این همه، حلقات به هم پیوسته این جریان کلامی پس از فضل نامشخص است. در نیمه اول قرن چهارم، یکی از متکلمان امامی به نام ابوالطیب رازی مقیم نیشابور از سوی متکلمان اعتزال گرای امامیه آن شهر، به داشتن عقیده ارجاء متهم شده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳). احتمالاً رازی همانند جمهور امامیان نخستین و برخلاف معتزله، «ایمان» را به عقد قلب و اقرار لسان تفسیر می کرده و عمل را از آثار ایمان می دانستند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۳)، که این دیدگاه در برابر نظریه وعید معتزله قرار داشته است. طبق نظرگاه معتزله، عمل در اصل ایمان، اثرگذار و نتیجه قهری ایمان است، به گونه ای که اگر کسی گناهی را مرتکب شد، این گناه از عدم ایمان وی حکایت دارد و لذا مستحق عذاب ابدی است. (۱) شاید از این رو بود که ابوالطیب رازی، مورد اعتراض و اتهام امامیان اعتزال گرا قرار گرفته بود. به نظر می رسد، وی این اندیشه را از فضل، میراث دار آرای برخی کوفیان، به ارث برده باشد؛ به ویژه آن که فضل، دو اثر به نام های کتاب الوعید و کتاب فی الوعد و الوعید به احتمال زیاد در ردّ وعید تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷).

۱- تبیین یاد شده از دیدگاه معتزله را شفاهی از استاد ارجمند حجة الاسلام و المسلمین دکتر محمد تقی سبحانی شنیدم.

ص: ۸۴

ابومحمد علوی نیشابوری (م. ۳۷۶ق)، از متکلمان صاحب نام امامیه و شاگرد ابوالطیب رازی (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) نیز ظاهراً در خط فکری فضل قرار داشته است. پدر و عموی وی که در نیشابور قدرت سیاسی و اجتماعی داشته اند و شیخ طوسی با تعبیر «معروفان جلیلان» از آنان یاد می کند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۱) نیز روایات و تألیفات فضل بن شاذان را از علی بن قتیبه، شاگرد مشهور فضل فراگرفته اند (سمعانی، ۱۴۰۸ق، ۳: ۱۲۹؛ ابن فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۴ و ۴۹۶). از سوی دیگر، ابومحمد علوی در نزد عمو و احتمالاً پدرش تلمذ کرده است (ابن فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۴)؛ با وجود این، گزارش صریحی مبنی بر تأثیرپذیری علوی از اندیشه فضل در دست نیست، ولی با تکیه به برخی شواهد، احتمال حضور وی در خط کلامی فضل تقویت می شود:

اولاً، در دوران اقتدار سیاسی و اجتماعی خاندان ابومحمد علوی در نیشابور، ابن جنید اسکافی (در ادامه از وی سخن خواهیم گفت)، از هواداران فضل بن شاذان، به نیشابور رفته و مورد استقبال گرم شیعیان آن شهر قرار گرفته است؛

ثانیاً، علوی به همراه استادش ابوالطیب رازی از سوی معتزلیان به عقیده ارجاء متهم شده است (ابن مرتضی، بی تا: ۱۱۴)؛

ثالثاً، او نیز مانند فضل بن شاذان و استادش ابوالطیب رازی در موضوع وعید با معتزلیان درگیر بوده است (ابن فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۸).

۱۱۲. شاخه ماوراءالنهر

این جریان علاوه بر شهر نیشابور و منطقه خراسان، در مناطقی از ماوراءالنهر نیز گسترش یافت. از مهم ترین حامیان این خط فکری در ماوراءالنهر، فردی به نام جبریل بن احمد فاریابی

مقیم کش است. فاریابی تقریباً هم زمان با فضل می زیسته، ولی از ارتباط او با فضل چیزی گزارش نشده است. وی با سفر به نواحی عراق، قم و خراسان، نزد عالمان آن مناطق دانش آموخت (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸). با نگاهی به طرق روایاتی که از فاریابی بازمانده است، می توان به اثرپذیری وی از محمد بن عیسی بن عیید از شاگردان یونس بن عبدالرحمن و نیز به وابستگی او به جریان هشام بن حکم و یونس، پی برد. فاریابی در دفاع از تعالیم هشام و یونس و نیز در تبرئه اتهامات هشام بن حکم، به انتشار اخباری گاه منحصر به فرد همت گمارد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۴۲۵۴۳ و ۷۸۳۷۸۵). هم چنین او روایات قابل توجهی را در مذمت اندیشه و شخصیت زراره بن اعین و هم فکرانش، که به نوعی رقیب جریان فکری هشام بن حکم به شمار می رفتند، در

ص: ۸۵

ماوراءالنهر منتشر کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۵۶۳۵۷، ۳۶۴۳۶۵، ۳۹۳۳۹۴، ۳۷۳،...) فارابی در «کش» مرکز علمی ای دایر کرد و در آن جا به پرورش شاگرد اشتغال داشت (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۹۴۹۵) که عیاشی، عالم مشهور امامیه و از هواداران جریان هشام، از جمله دانش آموختگان این حوزه به شمار می رفت.

جعفر بن احمد، مشهور به ابن تاجر سمرقندی و از متکلمان امامیه نیز هم زمان با فضل در سمرقند می زیست. هرچند از ارتباط او با فضل چیزی دانسته نیست، ولی در طرق روایی ابن تاجر افرادی چون عبیدی و یونس قرار دارند؛ حتی در تمجید هشام و یونس و طعن زراره، روایاتی را نقل کرده و عیاشی و کشی نیز به اخبار وی توجه نشان داده اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۸ و ۳۵۸؛ ۲: ۵۹۷، ۷۲۵، ۷۸۱)؛ با این حال، نمی توان در باب هم سویی وی با خط کلامی فضل و یونس نظر قاطعی ارائه داد. طاهر بن عیسی الوراق کشی، از نویسندگان امامی نیز در زمره شاگردان برجسته ابن تاجر قرار داشته (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۸) که اخبار فراوانی را از او نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۲، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۵۸،...؛ ۲: ۴۷۱، ۵۷۸، ۶۳۷،...). از نظرگاه کلامی وی نیز چیزی نمی دانیم. سهل بن بحر فارسی مقیم کش (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۷)، از شاگردان فضل بن شاذان، یکی از رواج دهندگان اندیشه فضل در ماوراءالنهر به شمار می رود و روایات باقی مانده او گاهی در مدح یونس همگی از طریق فضل بن شاذان است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۵۶، ۷۷۹، ۸۱۸)؛ هموست که سلسله تبار علمی فضل تا هشام بن حکم را نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۸).

محمد بن مسعود عیاشی، عالم نام دار امامیه در ماوراءالنهر نیز به آموزه های هشام بن حکم و یونس و نقد افکار اندیشه رهبران مخالف این جریان مانند زراره توجه نشان داده (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۵۳۶۶؛ ۲: ۵۴۹۵۵۱، ۵۵۴۵۶۰،...)، و این گرایش از ارتباط وی با هواداران این جریان ناشی شده است. او نزد جبریل بن احمد فاریابی، مدافع هشامیان در کش، دانش آموخته و روایات وی در مدح و تمجید هشام و یونس و نیز در ذمّ اندیشه زراره و هم فکرانش را انتشار داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۴۳۶۶، ۵۴۲۵۴۳،...). بنا بر برخی گزارش ها، عیاشی با فضل بن شاذان و شاگردانش به طور مکاتبه ای در ارتباط بوده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۷۷؛ ۲: ۴۷۳، ۶۶۸، ۶۷۷، ۶۹۸، ۶۳۹، ۶۴۰،...) و از ملاقات حضوری او با فضل چیزی دانسته نیست. احتمالاً وی تحت تأثیر فضل به این جریان تمایل نشان داده است. به نظر می رسد، عیاشی بیشتر به واسطه جبریل فاریابی و محمد بن نصیر کشی، از هواداران جریان فکری هشام و یونس در عراق مانند محمد بن عیسی بن عبید تأثیر پذیرفته است. عیاشی در پی کسب دانش به

ص: ۸۶

مراکز مهم علمی امامیه، مانند بغداد، کوفه و قم سفر کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱)، لکن روایات وی از مشایخ مقیم قم، در مصادر روایی یافت نمی‌شود که تأمل برانگیز است.

عیاشی با تشکیل کانون مهم علمی در سمرقند، شاگردان فراوانی از شرق اسلامی در آن جا گرد آورد که طوسی در رجال قریب به چهل نفر از آنان را با تعبیری چون: «غلمان»، «تلمیذ» و «اصحاب» عیاشی یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱، ...). محمد بن عمر کشی، از اندیشوران امامیه، یکی از آن شاگردان به شمار می‌رود که به جریان کلامی هشام و یونس وابسته بوده است. وی افزون بر دانش آموزی در محضر عیاشی، با سفر به سایر نواحی خراسان و ماوراءالنهر از سایر عالمان امامی نیز بهره برد؛ به خصوص آن که با سفر به شهر نیشابور، از شاگردان فضل بن شاذان، به ویژه ابن قتیبه نیشابوری میراث دار و شاگرد ممتاز فضل بهره برد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۶۶، ۱۲۰، ۱۲۶، ...). با نگاهی به کتاب تهذیب شده معرفه الناقلین کشی، میزان دل بستگی و افراو به محور فکری هشام بن حکم کاملاً مشهود است؛ حتی گرایش وی به این جریان، نسبت به استادش عیاشی پررنگ تر به نظر می‌رسد. کشی با چینش هدف مند روایات و نقل اخبار منحصر به فرد در دفاع از سران این جریان و هم چنین با توجیه یا نقد اقوال نکوهیده درباره شخصیت و اندیشه کسانی چون یونس و فضل، مجدانه تلاش کرده این خط فکری را از برخی اتهامات تبرئه کند (طوسی، ۱۴۰۴، ۲: ۷۷۹۷۸۴، ۷۸۸، ۸۱۸، ۸۲۰، ۸۲۲)، تا جایی که مخالفان سرشناس یونس و هشام را از هواداران آن دو معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۷). کشی نه تنها با استفاده از میراث خراسانیان به دفاع و نشر اندیشه جریان فکری هشام توجه نشان داده، بلکه از طریق راویان قمی ساکن خراسان به میراث هواداران هشام بن حکم در قم دست پیدا کرده و به ترویج آن در خراسان و ماوراءالنهر اهتمام ورزیده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۵۴۹۵۵۱، ۵۵۴۵۶۰، ۵۶۷۵۶۸). البته عالمان ماوراءالنهری بیشتر در قالب حدیث، به دفاع و انتشار اندیشه این جریان پرداخته اند. این امر موجب شده که برخی نویسندگان به اشتباه، عیاشی و کشی را در زمره محدثان متمایل به حدیث گرایان قم بر بشمارند (ر.ک: گرامی، ۱۳۹۱: ۱۱۳).

۱۱۳. شاخه عراق

این جریان کلامی پس از آن که در نیمه اول قرن سوم به تدریج، از سوی برخی وابستگان این خط فکری به مرکز مهم امامیه، یعنی قم و خراسان انتقال یافته بود، پس از مدتی در بازگشتی دوباره از طریق خراسانی ها به عراق راه پیدا کرد. پس از مرگ فضل بن شاذان، برخی از

شاگردان وی سعی کردند بار دیگر این اندیشه‌ها را در محیط عراق رواج دهند. یکی از این افراد، حیدر بن شعیب طالقانی مقیم بغداد است که از طریق محمد بن نعیم بن شاذان، برادرزاده فضل، به کتاب‌های او دست پیدا کرده و در اوایل قرن چهارم در بغداد به نقل آن آثار اهتمام ورزیده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۳). ابوالحسن علی بن محمد حداد که طوسی از او با تعبیر «صاحب کتب الفضل بن شاذان» یاد می‌کند، نیز به تلعبیری، راوی مشهور عراقی، اجازه روایت داده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۳۳). افزون بر تألیفات و اندیشه فضل بن شاذان، کتاب‌های عیاشی نیز در عراق انتشار یافته بود. به گفته نجاشی، ابوالحسن قزوینی (۱) که آثار عیاشی را از شاگردش احمد بن عیسی علوی اخذ کرده بود، نخستین بار وی در سال ۳۵۶ قمری، برخی از آن نوشته‌ها را با خود به بغداد آورد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۶۷)؛ البته پیش از او، تلعبیری در سال ۳۴۰ قمری اجازه تمام کتاب‌های عیاشی را از شاگردش حیدر بن محمد سمرقندی گرفته بود (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۲۰). جعفر بن محمد، فرزند عیاشی نیز ظاهراً در سفر به عراق اجازه روایت تمام آثار پدرش را به ابوالفضل شیبانی داده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۱۸).

احتمالاً ابن جنید اسکافی، متکلم و فقیه بغدادی، تحت تأثیر تلاش‌های پیروان فضل در بغداد، به این جریان گرایش پیدا کرده است. هرچند از اساتید و تبار علمی اش تا فضل نامعلوم است، دل بستگی وی به جناح فضل نیشابوری انکارناپذیر است. ارتباط فکری ابن جنید با جریان فضل، موجب شد او در رد کتاب زجاجی نیشابوری معتزلی که در نقد فضل نوشته بود، کتاب نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان (ره) را تألیف کند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸). ظاهراً وی به دلیل وابستگی به این جریان، در سال ۳۴۰ قمری از محیط مهجور عراق به شهر نیشابور، کانون فعالیت فضل گرایان، مسافرت کرد و در آن جا مورد استقبال شیعیان ظاهراً پیروان فضل قرار گرفت (مفید، ۱۴۱۴ق: ۵۶۵۸). به نظر می‌رسد، این مقبولیت ابن جنید در نیشابور به سبب پیروی او از فضل نیشابوری بوده است. برخی پژوهش‌گران با توجه به مخالفت‌های شیخ صدوق با ابن جنید، مسافرت‌های شیخ صدوق به خراسان، به ویژه نیشابور را در تضعیف نفوذ اندیشه ابن جنید در آن سامان، اثر گذار می‌دانند (پاکتچی، ۱۳۶۹، ۳: ۲۶۰).

۱- قاضی ابوالحسن علی بن محمد قزوینی کسی است که از زحمات و خدمات علمی عیاشی نزد بغدادیان، مانند ابن غضائری سخن به میان آورده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۵۱).

ص: ۸۸

خراسانیان علاوه بر انتقال آثار و اندیشه این جریان به بغداد، می‌کوشیدند احادیثی در تمجید رهبران فکری شان، مانند هشام بن حکم را نیز به آن سامان منتقل کنند که شیخ مفید از طریق اینان به برخی از آن احادیث دست پیدا کرده است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۴۶).

۱۱۴. شاخه قم

به رغم آن که جریان کلامی پیرو هشام از عراق به قم و نیشابور منتقل گردید و کسانی چون ابراهیم بن هاشم و علی بن ابراهیم طلیعه دار این تفکر در آن سامان بودند، پس از مرگ فضل نیشابوری نیز با کوشش برخی از شاگردان وی، خط خراسانی این جریان به محیط قم راه پیدا کرد. محمد بن اسماعیل بندقی نیشابوری، شاگرد فضل، روایات منقول از او را به قم انتقال داد. ظاهراً این میراث فضل در قم، تنها مورد توجه کلینی که در محور فکری هشام بن حکم قرار داشت، قرار گرفت (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۱۰۲۱۰۳). کلینی از طریق بندقی بیش از پانصد روایت از فضل در موضوعات گوناگون در کافی ذکر کرده که روایات کلامی وی درباره موضوعاتی چون: بداء، نفی صفت از خداوند غیر از صفات منصوص، معرفت باری تعالی، جبر و قدر و الامر بین الامرین، نفی قیاس و جایگاه ائمه است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۵۷، ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۸). به نظر می‌رسد، نا هم سویی خط فکری هشام و فضل با قمی‌ها، موجب روی گردانی آن‌ها از روایات بندقی شده است، ولی با این حال احمد بن ادریس اشعری قمی (م. ۳۰۶ق)

ظاهراً با سفر به نیشابور احتمالاً به دلیل حفظ میراث امامیه، بعضی از کتاب‌های فضل را از ابن قتیبه نیشابوری اخذ کرده و نجاشی از طریق او به این آثار دست پیدا کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷).

۱-۱-۵. گرایش پیرو یونس

عده‌ای از اصحاب ائمه (ع) در عصر حضور، با روش‌های مختلف در عرصه فقه به اجتهادگرایی و اندیشه ورزی روی آورده بودند (ر.ک: مدرسی، ۱۳۶۸: ۳۰۳۵). یونس بن عبدالرحمن، اندیشمند نام‌دار امامیه نیز جریان اجتهادگرایی ممتازی را در جامعه امامیه رهبری می‌کرد که با جریان غالب فقهای امامیه متمایز بوده است و شاگردان فقهی وی هم به «یونسی» نام بردار بودند (ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۸۱۰۰). ظاهراً او در فقه تحت تأثیر حریر بن عبدالله سجستانی، از فقهای اصحاب امام صادق و امام کاظم قرار داشته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۲۷). البته برخی از امامیان، اندیشه فقهی و روش اجتهادی او در فقه را بر نمی‌تافتند و او را به قیاس متهم می‌کردند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۱۱)؛ با وجود این، خط فقهی یونس برای مدتی تداوم پیدا

کرد. در خراسان فضل بن شاذان نیشابوری، فقیه برجسته امامیه و میراث دار تفکر هشام و یونس در عرصه کلام به آرای فقهی یونس توجه نشان داد و با صراحت، از برتری فقه یونس سخن به میان آورد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۰). شاید از این روست وی نیز همانند یونس، به قیاس متهم گردید (صدوق، ۱۴۰۴ق، ۴: ۲۷۰؛ مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۳۱۱). به نظر می‌رسد، فضل در خراسان در بسط و گسترش آرا و اندیشه فقهی یونس همانند نظریات کلامی وی، کوشش می‌کرده است؛ به گونه‌ای که او توانست بخش قابل توجهی از منطقه خراسان را تحت تأثیر فقه اجتهادی یونس قرار دهد، تا جایی که در دوره‌های بعد، آرای فقهای اجتهادورز سایر مناطق، در خراسان مورد اقبال قرار گرفت. دیدگاه فقهی ابن ابی عقیل عمانی، که از فقیهان و متکلمان ممتاز امامیه و به گفته برخی، از پایه‌گذاران فقه استدلالی و اجتهادی در دهه‌های نخستین قرن چهارم بود، در خراسان مورد استقبال قرار گرفت؛ به گونه‌ای که حجاج خراسانی در عراق به خرید کتاب فقهی المتمسک بحبل آل الرسول عمانی بیش از هر چیز توجه جدی نشان می‌دادند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۸). هرچند دانسته نیست که ابن ابی عقیل در محور فقهی یونس و فضل قرار داشته است یا نه، ولی این اقبال خراسانیان به آثار فقیهان اجتهادگرا را باید مرهون تلاش‌های فضل بن شاذان دانست.

ابن جنید اسکافی، دیگر فقیه عراقی که همراه ابن ابی عقیل به «قدیمین» مشهور است، در خط فقهی فضل و یونس قرار داشته و مانند آن دو نیز به قیاس متهم شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸)، به گونه‌ای که اصحاب امامیه ظاهراً در عراق تألیفات وی را به سبب این موضوع طرد کردند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۹)، ولی در قرون میانی در مدرسه حله احتمالاً به دلیل اجتهاد ورزی بیشتر فقهای حلی، مورد توجه قرار گرفت، تا جایی که علامه حلی درباره کتاب فقهی تهذیب الشیعه لاحکام الشریعه وی می‌نویسد: «... فلم ار من هذه الطائفة كتاباً اجود منه ولا بلغ ولا احسن عبارة ولا اداق معنى...» (حلی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۱). دیدگاه فقهی او هوادارانی نیز داشته است که به «جنیدیه» نام بردار بودند (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۹). ظاهراً شیخ صدوق نیز اثر فقهی رساله الی حماد بن علی الفارسی فی الرد علی الجنیدیه را در نقد همین پیروان فکری ابن جنید نگاشت (مرتضی، ۱۴۰۵ق، ۲: ۲۹).

ابن جنید به شدت به دفاع از جریان اجتهادگرا برخاست. او در این زمینه کتاب‌های: کشف التمویه و الالباس علی اغمار الشیعه فی امر القیاس و اظهار ما ستره اهل العناد من الروایه عن ائمه العتره فی امر الاجتهاد را نگاشت و علمای مخالفش را به نافهمی و حتی پنهان کاری در موضوع اجتهاد و قیاس متهم کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۷). به نظر می‌رسد، ابن جنید در

ص: ۹۰

به کارگیری از روش اجتهاد و یا قیاس در استنباط احکام شرعی زیاده روی می کرد و به نوعی، از گرایش فقهی یونس و فضل فاصله گرفت و در استفاده از عقل، پا را از اسلاف خویش فراتر نهاد؛ تا جایی که یکی از سنّیان نیشابور، قیاس گری وی را همانند روش قیاسی ابوحنیفه دانسته و شیخ مفید نیز به رغم دفاع از ابن جنید در برابر اتهامات آن سنی این اتهام را پذیرفته است (مفید، ۱۴۱۴ق (ب): ۵۸۵۹). به نقل مفید، او حتی سخنان ائمه (ع) را از باب اجتهاد و رأی آنان می پذیرفت و اختلاف روایات را حاصل اجتهاد امامان می دانست (مفید، ۱۴۱۴ق (الف): ۷۵)؛ از این رو، مفید کتاب النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی را در نقد وی نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۲). به هر روی، دیدگاه فقهی ابن جنید نیز مانند ابن ابی عقیل در فضای خراسان، به ویژه شهر نیشابور مورد توجه قرار گرفت. ابن جنید در سال ۳۴۰ قمری با سفر به نیشابور، با استقبال گرم امامیان این شهر مواجه گردید؛ حتی پس از مراجعه به بغداد نیز شیعیان نیشابور با ارسال وجوهات شرعی، ارتباط خویش را با وی حفظ کردند (مفید، ۱۴۱۴ق (ب): ۵۶۵۸). به نظر می رسد، محیط عراق و شهر بغداد برای ادامه حیات این جریان فقهی امامیه از سوی سایر جریان های امامی نا مناسب بوده است و به آن روی خوش نشان نمی دادند. عقل گرایایی چون نوبختیان تا نقل گرایایی چون ابوالقاسم کوفی و عبدالله زبیری در عراق، در ردّ موضوع اجتهاد و قیاس آثاری را تألیف کردند (ابن ندیم، بی تا، ۲۲۵؛ نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۲۲۰ و ۲۲۶)؛ حتی ناشی اصغر، متکلم عقل گرای امامیه، در عرصه فقه ظاهرگرا بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۵۳). ظاهراً فضای اجتهادستیزی امامیان در عراق موجب شد، ابن جنید بیش از پیش با خراسانیان پیرو فضل ارتباط برقرار کند.

از تداوم گرایش فقهی فضل در نیشابور، گزارش صریحی در دست نیست، اما با توجه به حضور شاگردان وی در آن ناحیه می توان گفت، این خط فقهی سال ها پس از مرگ فضل امتداد داشته است. در نیمه دوم قرن چهارم ابو محمد علوی زباری پیش تر از او سخن گفتیم از فقهای برجسته امامیه، در نیشابور مشغول فعالیت بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲). او از طریق پدر و عمویش به آثار و افکار فضل دست رسی داشته است. علوی بسیار در موضوع قیاس و اجتهاد بحث و گفت و گو می کرد (ابن فندق، ۱۴۱۰ق، ۲: ۴۹۸) و کتاب ابطال القیاس را نیز در این زمینه به نگارش درآورد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲). به روشنی دانسته نیست که آیا او تنها مسئله قیاس مذموم را مردود می دانسته، یا هرگونه قیاس و اجتهاد را رد می کرده است؟ بعید نمی نماید که ابو محمد علوی، قیاس مذموم و مورد نظر اهل سنت را نقد می کرده است، چه آن که او دو کتاب الايضاح فی المسح علی الخفین و فی المسح علی الرجلین در موضوع اختلاف برانگیز

امامیه و اهل سنت را نیز تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴۲۴۴۳). به هر روی، وابستگی وی به گرایش فقهی فضل شواهد بیشتری می‌طلبد.

از گسترش این جریان فقهی در ماوراءالنهر گزارشی در دست نیست؛ هرچند عیاشی کتاب‌های بسیاری در ابواب فقهی تألیف کرده و روایات فقهی گاهی با اسناد فضل و یونس را نقل نموده است. او نزد ابن فضال، فقیه کوفی، تلمذ کرده و وی را فقیه تر از هم عصرانش وصف نموده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۲). به گفته عیاشی، ابن فضال نیز فقه ابن ابی عمیر را بر فقه یونس ترجیح می‌داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۵۵)؛ بنابراین، ظاهراً عیاشی با جریان فقهی یونس هم سو نبوده است. ابونصر یحیی سمرقندی، از فقهای گمنام ماوراءالنهر نیز به فقه امامیه و اهل سنت احتمالاً حنفیان رأی گرا فتوا می‌داده (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۵۱)؛ با این حال، گرایش فقهی او نیز نامعلوم است.

جریان متکلمان اعتزال گرا

جریان پرآوازه کلامی معتزله، روزگاری طولانی بر محیط علمی جامعه مسلمانان سیطره داشت. هرچند این نحله با مخالفت‌هایی از سوی سایر گروه‌های اسلامی امامیه و اهل حدیث مواجه بود، اما آراء و نظریات برخی جریان‌های کلامی را تحت تأثیر خویش قرار داده بود. زمانی عصر حضور معصومان (ع) متکلمان امامی عمدتاً در برابر اندیشه‌های معتزلیان موضع‌گیری می‌کردند، اما از دهه‌های پایانی قرن سوم به تدریج، برخی امامیان به پاره‌ای از آموزه‌های اعتزالی تمایل پیدا کردند. به نظر می‌رسد، گرایش برخی گروه‌های معتزلی، به ویژه معتزله بغداد به افضلیت امام علی (م) (ملطی، ۱۴۱۳ق: ۳۳۳۴). در تلمذ دیدگاه امامیان درباره آنان بی‌تأثیر نبوده است البته در دوره‌های پسینی زمان ابو عبدالله بصری بهشمی و علی بن عیسی رمانی اخشیدی معتزلیان بصری در بغداد نیز با پذیرفتن افضلیت امام علی (م)، همانند معتزلیان بغداد به شیعیان نزدیک شدند. شاید از این روست که ذهبی (م. ۷۴۸ق)، سال ۳۷۰ قمری را سال پیوند شیعه و معتزله نامیده است (ذهبی، بی تا، ۳: ۱۴۹). البته امامیان در این دوره، با وجود دیدگاه انتقادی به تعالیم اعتزالی، در برابر اعتزال بصری، به اعتزال بغدادی تمایل بیشتری نشان می‌دادند. در همین روزگار، شیخ مفید کتاب الرساله المقنعه فی وفاق البغدادیین من المعتزله لما روی عن الائمه (ع) را تألیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۰۰). به هر روی، در اواخر قرن سوم، اندکی از عالمان امامیه به برخی تعالیم معتزله، مانند مسئله «وعید» متمایل شدند. آنچه بررسی‌های منابع تاریخی به دست می‌دهند این است که این نزدیکی ابتدا در بغداد

روی داد. شاید بتوان گفت ابن جبرویه، متکلم امامیه بغداد، نخستین فردی است که در برخی مسائل با معتزلیان هم نظر گردید (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۴). در قرن چهارم رفته رفته بر جمع این افراد افزوده شد؛ البته امامیان وعیدگرا، همواره در میان هم کیشان خویش در اقلیت بودند (منصور بالله، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۳۴).

گرایش به اعتزال تنها به امامیه بغداد اختصاص نداشت، بلکه این تفکر در بین امامیان خراسان نیز ورود پیدا کرده بود. ابومنصور صرام نیشابوری احتمالاً زنده در نیمه اول قرن چهارم یکی از افراد شاخص این خط فکری در نیشابور به شمار می رود. طوسی با تأکید بر جایگاه رفیع سیاسی و اجتماعی وی، از او با تعبیر «من جمله المتکلمین» یاد کرده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷). وی همانند معتزلیان بغدادی، به نظریه وعید باورمند بوده (همان) و در محیط علمی نیشابور به شدت از این اندیشه دفاع می کرده است. از اندیشه و آرای صرام نیشابوری چیز زیادی بر جای نمانده است؛ از این رو، از روابط وی با معتزلیان و نیز گستره فعالیت های کلامی او چیزی دانسته نیست.

ابن عبدک جرجانی (زنده در نیمه اول قرن چهارم هجری)، متکلم نام آور امامیه که مباحث علمی خویش را در نیشابور دنبال می کرد، نیز یکی دیگر از عالمان اعتزال گرای خراسان به شمار می رود. او با حضور در مجالس درس ابوهاشم جبایی، بزرگ معتزلیان بصره و نیز در محفل علمی ابوالقاسم بلخی، اندیشمند سرشناس معتزلیان بغداد، با آموزه های اعتزالی آشنا شد (ابن مرتضی، بی تا: ۱۰۹)؛ اما وی به طیف اعتزال بغداد بیش از طیف اعتزال بصره توجه نشان داد (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲) و مانند معتزلیان بغداد به مسئله وعید اعتقاد داشته و در جامعه علمی نیشابور با مخالفان این موضوع نیز درگیر بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳). او به دلیل روی کرد اعتزالی اش، بیش از امامیه مورد توجه زیدیان معتزلی مسلک قرار گرفته است (ر.ک: هارونی، ۱۴۲۲ق: ۲۰۹، ۲۶۸، ۲۷۳، ۴۵۴).

گفتنی است، ابوالحسین سوسنجردی، از متکلمان امامیه و شاگرد ابوسهل نوبختی را نیز در زمره وعیدگرایان برشمرده اند (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۱)، در حالی که نوبختیان خود اعتقادی به وعید نداشته اند (حسینی زاده، ۱۳۹۱: ۲۰) و حتی ابومحمد نوبختی در ردّ این مسئله کتاب الردّ علی اصحاب المنزله بین المنزلین فی الوعید را نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۴). ظاهراً وی تحت تأثیر ابوالقاسم بلخی معتزلی به وعید گرایش پیدا کرده، چه آن که او زمانی در خراسان نزد بلخی به سر می برده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۷۶).

ص: ۹۳

از فعالیت‌ها و سرانجام این طیف اعتزال گرای امامیه، گزارش زیادی در دست نیست، ولی می‌دانیم که فرزند و نواده صرام در زمره عالمان امامیه قرار داشته‌اند و ابوحازم نیشابوری، از شاگردان صرام نیشابوری، برای ترویج اندیشه استادش در نیشابور فعالیت می‌کرد. شیخ طوسی

ظاهراً پیش از ورود به بغداد کتاب اصول‌الدین یا بیان‌الدین صرام را نزد ابوحازم نیشابوری فراگرفته (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) که احتمالاً فراگیری این کتاب، زمینه‌ساز آشنایی شیخ طوسی با دیدگاه‌های معتزلیان بوده است. بنا بر پاره‌ای از گزارش‌ها، شیخ طوسی خود در آغاز به نظریه وعید اعتقاد داشته و بعد از آن نظر برگشته است (حلی، ۱۴۱۷ق: ۲۴۹ و ۲۵۰). به نظر می‌رسد، او در خراسان تحت تأثیر ابوحازم نیشابوری به دیدگاه وعید تمایل نشان می‌داد و پس از مهاجرت به بغداد، با اثرپذیری از متکلمان بغدادی مانند شیخ مفید و سید مرتضی، از آن دیدگاه دست کشیده است.

اما روی کرد اعتزال‌گرایان امامی در جامعه امامی خراسان، به ویژه شهر نیشابور با مخالفت‌های جدی روبه‌رو بوده است، که ریشه این مخالفت‌ها را باید در مدرسه کلامی کوفه پی‌جویی کرد. در پیشینه‌شناسی نزاع امامیه و معتزله در می‌یابیم که امامیان نخستین

در مدرسه کوفه در تقابل جدی با معتزلیان قرار داشته‌اند. میراث داران کلام کوفه در خراسان نیز مانند اسلافشان، فکر اعتزالی را برنتابیده و در نقد این تفکر به جد همت گماشتند. فضل بن شاذان نیشابوری، متکلم پرآوازه امامیه، با تألیف آثاری مانند: النقض علی الاسکافی، الرد علی الاصم و الرد علی اهل التعطیل، در رد دیدگاه رهبران معتزله و آموزه‌های آنان، بیش از دیگران کوشید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷)؛ از این رو، رهبران معتزله خراسان دیدگاه فضل را مورد انتقاد قرار دادند. زجاجی نیشابوری معتزلی، از شاگردان ابوالحسن کرخی معتزلی (م. ۳۴۰ق) و از عالمان نیشابور، سال‌ها پس از مرگ فضل کتابی در نقد اندیشه وی نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸) که ابن جنید بغدادی از هواداران فضل با نگاشتن کتاب نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان (ره) به دفاع از فضل دست‌یازید (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۸۸).

ابوالطیب رازی، از متکلمان امامی مقیم نیشابور، نیز در مخالفت با خط اعتزال‌گرایان امامیه در خراسان فعال بود. او روی کرد اعتزالی ابومنصور صرام نیشابوری و ابن عبدک جرجانی را برنمی‌تافت و با اندیشه وعیدی آنان مخالفت می‌ورزید (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳)؛ در مقابل، اعتزال‌گرایان وعیدی نیز او را به گرایش عقیده ارجاء متهم می‌نمودند (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۸۲۲۸۳)، چه آن‌که معتزلیان، ناصواب امامیه را به دو گروه «مرجئی» و «وعیدی» تقسیم

می کردند (منصور بالله، ۱۴۰۶ق، ۱: ۱۳۴). هرچند از آثار و اندیشه رازی گزارش زیادی در دست نیست، ولی بعید نمی نماید او با تأثیرپذیری از اندیشه فضل بن شاذان، به مقابله با وعیدیان امامی برخاسته باشد. ابو محمد علوی نیشابوری، شاگرد رازی (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۷۷) نیز فراوان در مسئله وعید ظاهراً با معتزلیان بحث و گفت و گو می کرد (ابن فندق، ۱۴۱۰ق: ۴۹۸). احتمالاً از همین روست که نویسندگان معتزلی او را نیز مانند استادش ابوالطیب رازی، به ارجاء متهم کرده اند (ابن مرتضی، بی تا: ۱۱۴).

جریان محدثان خراسان و ماورا النهر

جریان حدیث گرایی که بیشتر به دریافت و فهم روایات و تبیین درون حدیثی توجه داشته، از سابقه ای طولانی در تاریخ فکر امامیه برخوردار است. این خط فکری در کوفه حضور داشته و پس از افول مدرسه کوفه در میان قمیان رشد کرد و ادامه حیات داد. البته هم زمان با قم در سایر مراکز امامی نشین، از جمله خراسان و ماوراءالنهر نیز این جریان گسترش یافت. حدیث گرایان خراسانی با بهره مندی از مدرسه حدیثی کوفه و مشایخ کوفی، مقدار قابل توجهی از میراث روایی آن شهر را به خراسان و ماوراءالنهر انتقال دادند. ابراهیم و حمدویه بن نصیر کشی که از آن دو برادر با تعبیری چون «کثیر العلم و الروایه» یاد شده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷ و ۴۲۱)، سهم بسیاری در این زمینه دارند. آنان احادیث فراوانی در عراق، به خصوص کوفه، نزد مشایخی چون: عبیدی، ابن نوح و یعقوب بن یزید آموخته و آن گاه در خراسان و ماوراءالنهر انتشار دادند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۰، ۱۰۸، ۱۱۳، ۲۰۵، ۲: ۴۳۶، ۴۶۸، ۵۲۰...). حمدویه احتمالاً به یعقوب بن یزید انباری مخالف یونس تمایل داشته (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۱)، ولی کشی بیشتر روایات وی از عبیدی را انعکاس داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۴۶، ۵۹، ۶۲، ۲۸۲...). محمد بن نصیر، برادر دیگر آن دو نیز روایات بسیاری (بیشتر از محمد بن عیسی بن عبید) را از عراق به ماوراءالنهر آورد. کشی و حتی استادش عیاشی به وفور از آن ها بهره برده اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۳۸، ۳۵۸، ۳۸، ...؛ ۲: ۷۲۹۷۳۰، ۷۸۴...). سرزمین ماوراءالنهر در این روزگار محیطی مناسب برای انتشار حدیث به شمار می رفته است، تا جایی که بعضی از کوفیان بدان جا کوچیدند. ابراهیم بن علی کوفی، عالم، راوی و نویسنده بزرگ کوفه به سمرقند رفته و در آن جا ساکن شد و احادیث کوفیان را به آن سامان منتقل کرد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷).

حضور حجم قابل ملاحظه ای از میراث روایی امامیه در پهنه خراسان و ماوراءالنهر، توجه قمیان حدیث شناس را به آن دیار معطوف کرد. آنان با وجود در اختیار داشتن بسیاری از

احادیث امامیه منتقل شده از کوفه، خود را از احادیث موجود در خراسان بی نیاز نمی دیدند؛ از این رو، تبادلات حدیثی بین محدثان این دو منطقه برقرار گردید. از جمله کسانی که قمی ها به نقل روایت از او اهتمام ورزیدند، حمدان بن سلیمان نیشابوری است که در کوفه احادیث فراوانی را نزد افرادی چون: بنوفضال، ابن ابی الخطاب، ایوب بن نوح و دیگران فراگرفته بود. با نگاهی به منقولات باقی مانده از حمدان نیشابوری، می توان دریافت که محدثان قمی بیش از خراسانی ها به روایات وی تمایل نشان دادند و افرادی چون: محمد بن یحیی العطار، احمد بن ادریس اشعری و محمد بن احمد بن یحیی بیش از دیگران، روایات وی را در قم انتشار دادند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۴۲۸؛ ۴: ۴۳۳، ۵۴۴، ۵۷۹۵۸، ...؛ صدوق، ۱۳۸۵ق، ۱: ۲۹۹). عمرکی بوفکی نیشابوری، از محدثان مشهور امامیه، تعداد قابل توجهی از آثار روایی را از مشایخ کوفه اخذ کرده و در خراسان رواج داد. روایات وی بیش از خراسانی ها مورد توجه حدیث گرایان قمی، نظیر احمد بن ادریس اشعری قرار گرفت (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۲۵، ۴۲۷، ...؛ ابن قولویه، ۱۴۱۷ق: ۴۱، ۲۳۱، ۱۸۷، ...). علی بن حسین دقاق نیشابوری نیز یکی دیگر از محدثان آن ناحیه است که عالمان قمی، مانند سعد اشعری و محمد بن یحیی العطار از او حدیث آموخته اند (خویی، ۱۴۱۳ق، ۱۲: ۴۰۶ و ۴۱۰).

از سویی، محدثان قمی نیز برای عرضه میراث روایی موجود در قم، رهسپار خراسان و ماوراءالنهر گردیده و حتی برخی از آن ها در آن دیار مقیم شدند. یکی از این افراد، علی بن محمد بن فیروزان قمی مقیم کش است. وی که با تعبیر «کثیرالروایه» شناخته می شود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۹)، روایات فراوانی از مشایخ قم، به ویژه از احمد بن عیسی اشعری و محمد بن احمد بن یحیی اشعری را در خراسان و ماوراءالنهر در موضوعات گوناگون منتشر کرد. شمار قابل ملاحظه ای از این احادیث در تمجید زراره و هم فکران او و حتی در مدح مشایخ قمی بوده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۶۹، ۴۳۴؛ ۲: ۸۵۸۸۵۹، ۶۲۴، ...). عیاشی و کشی با وجود تفاوت دیدگاه، به روایات ابن فیروزان، به ویژه احادیثی از طریق محمد بن موسی همدانی و ابراهیم بن هاشم در مدح هشام، توجه شایانی نشان دادند (طوسی، ۱۴۰۴ق: ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۶۷۵۶۸، ...). البته اخبار وی از مشایخ قم در مذمت یونس بن عبدالرحمن، واکنش کشی

مدافع جریان یونس را برانگیخته و او را به توجیه سندی و دلالتی این منقولات وادار کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۸۸ ۷۸۵). بعضی از شاگردان سعد بن عبدالله، محدث نام دار قم نیز سفرهایی به خراسان و ماوراءالنهر داشتند. یکی از آن ها محمد بن قولویه قمی است که

حدیث قمیان را به آن منطقه منتقل کرد. قریب صد در صد این روایات که کشی نقل کرده، از طریق سعد اشعری بوده است که شمار قابل توجهی از آن در مدح زراره و هم فکرائش می باشد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۷۳۵۵، ۳۷۱، ۳۹۸۳۹۹، ...). حسین بن حسن بن بندار قمی، شاگرد دیگر سعد اشعری نیز با سفر به ماوراءالنهر، روایات قمی ها را در آن جا نشر داد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۸۳۵۲، ۴۱۵؛ ۲: ۵۰۷۵۰۸). یکی از کتاب های حدیثی محمد بن حسن بن بندار قمی نیز از طریقی نامعلوم به ماوراءالنهر راه پیدا کرده بود که کشی از آن استفاده کرده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۲۳۴۳؛ ۲: ۴۸۷، ۷۹، ...). ابوعلی احمد بن علی قمی معروف به «شقران» نیز در کش سکنا گزیده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷). او شماری از روایات مشایخ قم را در ماوراءالنهر منتشر کرد که کشی بخشی از آن را در کتابش انعکاس داده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۰۵، ۲۲۴۲۲۷، ۹۰۹۲؛ ۲: ۵۷۹، ۶۷۸، ۸۵۱). ابو محمد جعفر بن احمد، یکی از فقهای قمی تبار نیز به منطقه ایلاق ماوراءالنهر رفته و در آن سکنا گزید. احادیث اندکی از او در مصادر امامی منعکس شده است (صدوق، بی تا: ۴۸-۴۱۷؛ صدوق، ۱۴۰۴ق، ۱: ۱۳۹). محمد بن حسن قمی که به یکی از خاندان های دانش پرور قمی منسوب بود، در بخارا اقامت داشت؛ همو که صدوق کتاب کمال الدین را به درخواست وی نگاشت (صدوق، ۱۴۰۵ق: ۳و۲). از روایات وی چیزی گزارش نشده است.

از سوی دیگر، بعضی از نسل پسینی خراسانی ها به قم آمده و نزد مشایخ محدث قم علم آموزی کردند (طوسی، ۱۴۱۵ق، ۴۰۷). یکی از این افراد ابراهیم بن محمد بن عباس ختلی است. او روایات قابل توجهی را از سعد بن عبدالله و احمد بن ادریس اشعری آموخت و به ماوراءالنهر انتقال داد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۴۶، ۳۴۱؛ ۲: ۶۲۸، ۶۱۴، ۴۷۳، ...). البته وی در کوفه، نزد ابن فضال نیز تلمذ کرده بود (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷).

تکاپوی جریان حدیث گرایی در خراسان و ماوراءالنهر در نیمه دوم قرن چهارم رفته رفته به محاق رفت. در این دوره که تقریباً همه جریان های امامی در آن دیار رو به افول بودند، جریان حدیث گرایی نیز رونق پیشین خویش را از دست داد، که نقش دولت های شیعه ستیز آن نواحی همچون غزنویان را نباید در تضعیف امامیه از نظر دور نگاه داشت. به هر روی، در این دوره شیخ صدوق، محدث شهیر امامیه، با سفرهای متعدد و طولانی به بسیاری از مناطق خراسان و ماوراءالنهر، با شیعیان آن دیار ارتباط برقرار کرد. او افزون بر برگزاری جلسات املائی حدیث و نگارش آثاری در رفع دغدغه های دینی امامیان این نواحی، کوشید میراث روایی امامیه در

ص: ۹۷

خراسان و ماوراءالنهر را گردآوری کند؛ از این رو، شمار قابل ملاحظه‌ای از احادیث امامی موجود آن منطقه، از خطر انقراض نجات پیدا کرد. گفتنی است، مظفر بن جعفر سمرقندی که میراث روایی عیاشی را در اختیار داشت (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۲)، در انتقال آن به شیخ صدوق بسیار نقش آفرین بوده است (نمازی، ۱۴۱۲ق، ۷: ۴۳۴).

جریان متهم به غلو

در میان اصحاب نخستین امامیه، طیفی وجود داشته است که به دلیل دیدگاه ویژه شان درباره امامان اهل بیت (ع) از سوی اصحاب سرشناس امامی، به زیاده روی در اعتقادات متهم شده اند. این گروه با طیف غالبان مطرود امامی، مانند: ابوالخطاب، بیان بن سمعان و دیگران متمایز هستند. افراد متهم به غلو در کوفه، مانند جابر بن یزید جعفی و مفضل بن عمر جعفی با آن که از سوی برخی اصحاب امامیه مورد نقد قرار داشته اند، ولی اندیشه و روایات اینان در میان امامیان رواج داشته است و برخی اصحاب به نقل روایت از آن‌ها اقبال نشان می‌دادند؛ این در حالی بود که ائمه (ع) و بزرگان امامی هیچ‌گاه به غلات مطرود روی خوش نشان نداده، با نشر تعالیم آنان در جامعه امامیه به شدت مبارزه می‌کردند. البته غالبان مذموم تلاش می‌کردند برای موجه جلوه دادن دیدگاه هایشان، خود را به متهمان به غلو متصل کنند.

به هر روی، جریان متهمان به غلو در آستانه غیبت صغرا در دیار خراسان و ماوراءالنهر حضور قابل توجهی داشته اند. از آغاز ورود این تفکر در آن سامان، گزارش روشنی در دست نیست. بنا بر گزاره‌ای تاریخی در زمان مأمون عباسی، والی شیعی مذهب بلخ فرمان داد که در اذان شهادت ثالثه افزوده شود (بلخی، ۱۳۵۰: ۳۸). از آموزه‌های این گروه در خراسان اطلاعات اندکی وجود دارد؛ این که آن‌ها در زمینه علم ائمه (ع) اعتقادی ویژه داشتند که این اعتقاد، مخالفت فضل بن شاذان را برانگیخته بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۹۸۲۰).

نکته جالب توجه این که از حضور غالبان مطرود در خراسان و ماوراءالنهر گزارش نشده است، در حالی که این غلات در سایر مناطق امامی نشین چون عراق و حتی قم حضور داشته اند. می‌دانیم که رهبران فکری این جریان در خراسان و ماوراءالنهر با شخصیت‌های مشهور متهم به غلو در آن نواحی مرتبط بوده اند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۷۱؛ ۲: ۴۴۳-۴۴۷). نصر بن صباح بلخی، از علمای شاخص این گروه در خراسان، میراث غالبان عراق را در خراسان و ماوراءالنهر انتشار داد. او بسیاری از منقولات اسحاق بن محمد بصری را که کشی از او با تعبیر «رکن من ارکانهم (غلات)» یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۱۳)، در خراسان رواج داد. وی با حسن بن علی

ص: ۹۸

السجاده غالی پر آوازه نیز ارتباط داشته و از وی حدیث شنیده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۴۱ و ۷۰۹)؛ با وجود این، بلخی در نقد غالیان مذموم اخباری را نقل کرده که کشی در مواردی فراوان از آن اخبار در کتاب خویش بهره برده است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۰۳۸۰۶). به نظر می‌رسد، محیط خراسان برای نشر افکار جریان متهم به غلو، از دیگر مراکز امامی نشین مناسب تر بوده است؛ از این رو، بعضی از غلو گرایان به آن دیار رفت و آمد می‌کردند. حسن بن خَرَزَادِ قَمی که در عقیده تندروی داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴) نیز به کش رفته و در آن جا مقیم شد (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۱). حسین بن عبیدالله محرّر، شوهر خواهر وی نیز به اتهام غلو از قم اخراج گردید (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۹۹)، ولی از عزیمت او به ماوراءالنهر چیزی دانسته نیست. ظاهراً محمد بن بحر رهنی کرمانی، از متکلمان متهم به ارتفاع که کشی از او با عنوان «غالی کینه توز» نام می‌برد، با خراسانیان مرتبط بوده و نیز سفری به آن دیار داشته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۱: ۳۶۲). گفتنی است، آثار رهنی نیز بیشتر در خراسان با اقبال روبه رو بوده است (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۲۰۸). اَحْکَم بن بشار مروزی که کشی با تعبیر «غالی لا شیء» (غالی بی ارزشی که نباید به او توجه کرد) از وی یاد می‌کند نیز به بغداد رفت و آمد داشته و برخی از هم فکراش اخبار وی را در خراسان ترویج می‌کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۳۹۸۴۰). البته افرادی مانند احمد بن علی بن کلثوم سرخسی و آدم بن محمد بلخی نیز در زمره متهمان به غلو و تفویض جای دارند (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۰۷)، ولی از ارتباط اینان با هم فکراشان در خارج از خراسان، گزارشی در دست نیست.

جریان متهمان به غلو در خراسان و ماوراءالنهر از سوی سایر جریان های امامیه مورد انتقاد قرار داشته است. فضل بن شاذان نیشابوری در مبارزه با آموزه ها و اندیشه آن ها بسیار فعال بوده است؛ حتی به دستور او، پیروانش از دادن وجوهات مالی به وکیل اعزامی امام عسکری^{علیه السلام}، به دلیل حضور آن وکیل در میان غالیان نیشابور، امتناع کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۱). فضل هماره رهبران فکری این گروه را تخطئه می‌کرد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۷۹۶ و ۸۳۷) و حتی کتاب الرد علی الغلاة را در نقد آنان نگاشت (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۱۹۸). عیاشی نیز روایاتی را درباره نکوهش غالیان نقل کرده، اما کشی در این باره بیش از استادش در طعن و مذمت خط غالیان توجه نشان داده است. او ضمن نقل روایات مذمت آمیز درباره این گروه، هرگونه اخبار در مدح رهبران آن ها را نیز نقد و یا توجیه می‌کند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۶۱۴، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۵۸، ۸۴۱).

با این همه، منقولات این متهمان به غلو از سوی خط اصیل امامی در خراسان و ماوراءالنهر، همانند قمیان به طور کلی به کنار نهاده نمی شد. با نگاهی به مشایخ اسناد روایی کشی، به روشنی می توان دریافت که او در عین مخالفت جدی با افکار غلوگرایی، از نقل روایت از گروه متهمان به غلو هیچ ابایی نداشته و نقل روایت از کسانی را که مأمون در حدیث بوده اند، روا می دانسته است (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲: ۸۱۳). این روی کرد عالمان خراسان سبب شد که میراث روایی این گروه در منابع امامیه آن سامان ورود پیدا کند. گفتنی است، این دسته از عالمان امامی در نشر و ترویج میراث روایی امامیه در پهنه خراسان و ماوراءالنهر کوشا بوده اند. روایات آدم بن محمد بلخی و ابن کثوم سرخسی در مصادر امامیه قابل توجه است (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲: ۸۱۳، ۷۸۱، ۷۸۷، ۷۸۸، ...) و از حسن بن خرزاد قمی مقیم کش نیز با تعبیر «کثیر الحدیث» یاد کرده اند (نجاشی، ۱۴۰۷، ق: ۴۴). نصر بن صباح نیز افزون بر مشایخ متهم به غلو، از علمای بزرگ روزگار خویش استفاده کرده است که فضل بن شاذان و احمد بن عیسی اشعری از آن جمله اند (طوسی، ۱۴۰۴، ق: ۲: ۴۷۱، ۵۷۲، ۵۷۴۵۷۵).

طیف های ناشناخته

اشاره

افزون بر آن چهار جریان فکری امامیه که از حضور آن ها در خراسان و ماوراءالنهر سخن به میان آمد، عده ای از متفکران بنام امامی نیز در آن دیار حضور داشتند که گزارش های رسیده، تنها پاره ای از زندگی علمی آنان را به دست می دهند و از این اندک نمی توان ارتباط ایشان را با جریان های پیش گفته کشف کرد، اما به دلیل جایگاه مهم فکری و علمی این گروه، در این بخش به آنان می پردازیم. اینان با توجه به پیشینه اعتقادی شان به دو طیف تقسیم می گردند؛

علمای مستبصر

اشاره

پس از آن که مکتب فکری امامیه در کوفه، در اواخر قرن دوم کم فروغ گشت و سرانجام به افول گرایید، احتمال داشت که گرایش به آموزه ها و مبانی امامیه نیز در جهان اسلام تضعیف گردد، اما در سده سوم گرایش به امامیه روندی رو به رشدی به خود گرفت. این اقبال در بین فرهیختگان سایر نحلّه های فکری بیش از پیش مشاهده می شود. در محیط دانش پرور عراق، کسانی چون ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن مملک جرجانی و در ری ابن قبه رازی از اعتزال به امامیه گرایش پیدا کردند. محمد بن ابراهیم ثقفی و ابوالفضل جعفری صابونی، دو تن از علمای

ص: ۱۰۰

سر شناس زیدیه نیز در این دوره به امامیه گرویدند. به نظر می‌رسد، تحولات عقیدتی به نفع امامیه در این دوران، ریشه در کوشش‌های بنیادین مدرسه کوفه داشته است.

منطقه خراسان و ماوراءالنهر نیز از پدیده‌گرایش به امامیه بیگانه نبوده است. افرادی از گروه‌های مختلف فکری در این دیار به مذهب امامیه روی آوردند. از چرایی و چگونگی روی گردانی اینان به مذهب امامیه، چیزی در دست نیست. با نگاهی به جایگاه این افراد می‌توان به شخصیت ممتاز علمی و مذهبی آنان پی برد. به جز ابونضر عیاشی که در خط فکری هشام بن حکم قرار دارد، درباره وابستگی جریانی سایر علمای مستبصر خراسان و ماوراءالنهر، به دلیل حجم اندک گزاره‌ها نمی‌توان اظهار نظر جامعی ارائه کرد؛ لذا به معرفی آنان اکتفا می‌شود.

۱-۱. ابن کثوم مروزی

محمد بن سعید بن کثوم مروزی که از او با تعبیر «أجله المتکلمین بنیسابور» یاد شده، در آغاز بر مذهب خوارج بوده، آن‌گاه به امامیه گرایش یافته است (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۲). با توجه به هم‌زمانی تقریبی حضور وی با فضل بن شاذان متکلم پرآوازه امامیه در نیشابور، احتمال دارد او تحت تأثیر فضل به امامیه پیوسته است؛ به ویژه آن‌که فضل آثاری در نقد رهبران خوارج تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). به نظر می‌رسد، مروزی پس از تغییر مذهب در حمایت از مبانی فکری امامیه در نیشابور فعال بوده است و از این رو، امیران طاهری وی را مدتی در بند کردند (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۲)؛ همان‌گونه که فضل بن شاذان نیز به دلیل فعالیت‌هایش در نیشابور از سوی طاهریان تبعید شده بود (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۲۱).

۱-۲. ابو یحیی جرجانی

احمد بن داود بن سعید فزاری، که در آغاز در زمره رهبران اهل حدیث به شمار می‌رفت، سپس به مذهب امامیه روی آورد (طوسی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۸۱۳). از چرایی تحول مذهبی او چیزی دانسته نیست. ممکن است او نیز تحت تأثیر عالمان امامی، مانند فضل بن شاذان تغییر مذهب داده باشد، چه آن‌که فضل در نقد اهل حدیث فعال بوده و در این باره آثاری را تألیف کرده بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۷). وی پس از گرایش به امامیه، به شدت علیه اهل حدیث در خراسان موضع‌گیری کرد. جرجانی کتاب‌هایی، مانند: محنه‌الناثبه، خلاف عمر بروایه اهل الحشو، فضائح الحشویه، کتاب الصهاکی، الرد علی الحنبلی و استنباط الحشویه را در نقد اهل حدیث نوشت (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۵۴۴۵۵)؛ از این رو، او مورد کینه توزی اهل حدیث خراسان قرار گرفت، تا

ص: ۱۰۱

جایی که با سعایت آن‌ها، حاکم طاهری به قطع دست و پا و زبان وی فرمان داد (طوسی، ۱۴۱۷ق: ۸۰).

۱۳. تاج العلماء نیشابوری (م. ۳۳۵ق)

از نام و نسب وی چیزی دانسته نیست، ولی با توجه به لقبش درمی یابیم که او بین عالمان عصر خویش، جایگاه بلندی داشت. تاج العلماء در آغاز پیرو اهل سنت بوده است. به گزارش تاریخ نویسان اهل سنت، وی کتاب‌های ارزش مندی را در موضوعات فقه و کلام نوشته بود (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰). او به دلایلی که بر ما پوشیده است، به امامیه گروید. نویسندگان سنی با تعبیر «يقول بالرجعه» از نیشابوری سخن به میان می آورند (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰). ظاهراً وی در دفاع و تبیین مسئله «رجعت» بسیار فعال بوده است. او در زمینه حیات امام زمان □ نیز مناظراتی هم با مخالفان داشته است (ابن حجر، ۱۳۹۰ق، ۲: ۷۰۷۱).

طیف متکلمان منفرد

اشاره

برخی از افراد اندیشمند و صاحب نظر امامی در خراسان و ماوراءالنهر می زیستند که از گرایش و خطوط فکری آنان گزارشی در دست نیست، اما با توجه به تألیفات و فعالیت های علمی شان می توان دریافت که آنان در تاریخ فکر امامیه آن منطقه، بی تأثیر نبوده اند. از آن رو که اطلاعات پیرامون این افراد اندک است، تنها به معرفی این گروه می پردازیم.

۲-۱. ابن شکیب مروزی

حسین بن اشکیب مروزی، از اصحاب امام هادی □ و امام عسکری □ (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۶-۳۹۸) و از متکلمان نام دار امامیه است که در شهرهای سمرقند و کش اقامت داشته و مدتی نیز در قم به سر برده است (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۳۸۶-۳۹۸). طوسی درباره اش می نویسد: «فاضل، جلیل، متکلم، فقیه، مناظر، صاحب تصانیف، لطیف الکلام، جیدالنظر» (طوسی، ۱۴۱۵ق: ۴۲۰). نجاشی نیز او را در شمار متکلمان برشمرده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴). ابوالحسن اشعری نیز ضمن معرفی متکلمان و نویسندگان شیعه، ایشان را ردیف اندیشورانی چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن قرار داده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۳). از مناظرات وی با علمای سایر ادیان نیز گزارش هایی در دست است (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۵۱۶).

او دو کتاب کلامی الرد علی من زعم أن النبی کان علی دین قومه و الرد علی الزیدیه را تألیف کرده بود که مفید بعدها به آن‌ها دسته یافته بود (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۴۴).

ص: ۱۰۲

علیم شاشی

ابوسلمه علیم بن محمد بکری شاشی (ساسی)، یکی از متکلمان امامیه است که ظاهراً در ناحیه شاش (مغرب چاچ که امروزه تاشکند پایتخت ازبکستان است) می زیست (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۴). از فعالیت های علمی وی گزارشی زیادی در دست نیست. تنها از کتاب التوحید وی که ظاهراً با روش کلامی تدوین یافته بوده، در منابع یاد شده است (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۳۰۴).

دست آورد

آنچه در تحلیل و بررسی این نوشتار به دست آمد این است که در بازه زمانی یادشده، بسیاری از جریان های فکری و فرهنگی امامی در حوزه جغرافیایی خراسان و ماوراءالنهر، همانند سایر مناطق امامی نشین حضوری فعال داشته اند. با پی جویی آبخشور و منابع فکری این جریان ها، درمی یابیم که برخی از آن ها ریشه در مدرسه فکری کوفه دارند، چراکه پس از کم فروغ شدن فعالیت های علمی در آن مدرسه، بسیاری از میراث فکری آن به سایر مناطق امامیه، از جمله خراسان و ماوراءالنهر انتقال یافت. اندیشوران و عالمان خراسانی و ماوراءالنهری با سفر به کوفه و مناطق وابسته و متأثر از آن شهر، ضمن آشنایی با آرا و اندیشه نحله های مختلف امامی، حجم قابل توجهی از میراث علمی امامیه را به زادگاه خویش انتقال داده و منتشر کردند. البته میزان حضور و تأثیرگذاری هر یک از این جریان ها در محیط خراسان و ماوراءالنهر با مناطقی چون عراق و قم تفاوت داشت. خط فکری هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن با تلاش های تحسین برانگیز فضل بن شاذان و شاگردانش در خراسان و ماوراءالنهر، با استقبال فراوان بسی بیشتر از عراق و قم مواجه گردید. این خط فکری، چه در عرصه کلام و چه در عرصه فقه، برای سال ها بر اندیشه بخش قابل توجهی از امامیان آن سامان سیطره داشت، تا جایی که نظر موافقان این دیدگاه فکری در سایر نواحی را به خود جلب کرده بود. جریان حدیث گرای خراسان و ماوراءالنهر نیز با بهره گیری از میراث روایی کوفیان، بسیار توانمند و فعال بوده است؛ از این رو، مشایخ محدث قم، خود را به حدیث خراسانیان، نیازمند می دیدند و لذا با مرادوات علمی سعی داشتند از میراث حدیثی آن جا بهره مند شوند.

از غالیان مطرود در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر گزارشی در دست نیست، ولی گروه متهم به غلو در آن ناحیه فعال بودند و حتی برخی از اینان، به دلیل فضای سخت گیرانه قم، بدان جا عزیمت می کردند، چراکه سایر جریان های امامی در خراسان و ماوراءالنهر با وجود انتقاد به این

ص: ۱۰۳

خط فکری، آن‌ها را طرد نمی‌کردند و حتی با آنان مرودات علمی داشتند. طیفی از اندیشوران در خراسان حضور داشتند که از دیگر فرقه‌ها به مذهب امامیه گرویده بودند. از وابستگی جریان‌های آنان چیزی نمی‌دانیم، ولی می‌توان گفت آن‌ها با تلاش و فعالیت جریان‌های اصیل امامی به امامیه روی گردان شده بودند.

منابع

۱. ابن حجر، احمد بن علی، (۱۳۹۰ق)، لسان المیزان، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۲. ابن فندق، حسن بن ابی القاسم، (۱۴۱۰ق)، لباب الانساب، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مکتبه المرعشی.
۳. ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۴۱۷ق)، کامل الزیارات، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.
۴. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعترله، تحقیق: سوسنه دیفلد فلرز، بیروت، مکتبه الحیاه.
۵. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (بی تا)، فهرست، تحقیق: رضا تجدد، بی جا.
۶. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تحقیق: هملوت ریتز، آلمان، فرانس شتاینر.
۷. بلخی، عبدالله بن عمر، (۱۳۵۰)، فضائل بلخ، ترجمه: عبدالله بن محمد بلخی، تحقیق: عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۸. پاکتچی، احمد، (۱۳۶۹)، «ابن جنید اسکافی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۹. ، (۱۳۸۵)، «اسلام»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. جباری، محمدرضا، (۱۳۸۲)، سازمان و کالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۱. جعفریان، رسول، (۱۳۹۰)، تاریخ تشیع، تهران، نشر علم.
۱۲. حسینی زاده، سید علی، (۱۳۹۱)، «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقدونظر، شماره ۶۶،
۱۳. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، ایضاح الاشتباه، تحقیق: محمد حسون، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۴. ، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.
۱۵. خوبی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، بی جا.
۱۶. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق: شعیب الارنوط، بیروت، مؤسسه الرساله.
۱۷. ، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

۱۸. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل گیری مدرسه بغداد»، نقدونظر، شماره ۶۵،

۱۹. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، نقدونظر، شماره ۶۵،

ص: ۱۰۴

۲۰. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، الانساب، تحقیق: عبدالله البارودی، بیروت، دارالجنان.
۲۱. شمس، محمد جواد، (۱۳۸۷)، «تصوف»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (جلد ۱۵)، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۲. صدوق، محمد بن علی، (بی تا)، التوحید، سیدهاشم حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۳. (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، محمدصادق بحرالعلوم، نجف، مکتبه الحیدریه.
۲۴. (۱۴۰۴ق)، عیون اخبارالرضا، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۲۵. (بی تا)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم، دارالثقافه.
۲۷. (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البيت (ع).
۲۸. (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۹. (۱۴۱۷ق)، فهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشرالفقاهه.
۳۰. فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، (۱۴۰۳ق)، تاریخ نیشابور، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۱. قزوینی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، النقص، تحقیق: محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
۳۲. کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقدونظر، شماره ۶۵.
۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۳۴. گرامی، سید محمدهادی، (۱۳۹۱)، نخستین مناسبات فکری تشیع، تهران، دانشگاه امام صادق □.
۳۵. مدرسی، سیدحسین، (۱۳۶۸)، مقدمه ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.
۳۶. مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل، سیداحمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
۳۷. مفید، محمد بن محمد (الف)، (۱۴۱۴ق)، المسائل السروییه، تحقیق: صائب عبدالحمید، بیروت، دارالمفید.
۳۸. (ب)، (۱۴۱۴ق)، المسائل الصاغانیه، تحقیق: محمد القاضی، بیروت، دارالمفید.
۳۹. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۴۱۱ق)، احسن التقاسیم، قاهره، مکتبه مدبولی.

۴۰. ملطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع، تحقیق: محمد عزب، قاهره، مکتبه مدبولی.
۴۱. منصور بالله، عبدالله بن حمزه، (۱۴۰۶ق)، الشافی، صنعاء، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. نمازی، علی، (۱۴۱۲ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، شفق.
۴۴. هارونی، یحیی بن حسین (۱۴۲۲ق)، تیسیرالمطالب، تحقیق: عبدالله العزی، اردن، مؤسسه زید بن علی.

ص: ۱۰۶

ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه

اشاره

عباس میرزایی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۰۶

چکیده

ابن راوندی در دوره ای، معتزلی بوده و سپس به امامیه گرایش پیدا کرده است. نوشتار حاضر بر آن است به این مسئله بپردازد که ابن راوندی در چارچوب کدام یک از گرایش‌های فکر امامی، مذهب امامیه را پذیرفت؛ و آیا او با توجه به گرایش‌های اعتزالی‌اش به نوعی، روش و محتوای اندیشه معتزله را در کلام امامیه وارد و ادبیات خاصی را در کلام امامیه ایجاد کرد، یا این که صرفاً با جریان عمومی کلام امامیه پیش از خود همراه شد؟

با هدف روشن شدن وضعیت کلام شیعه در طول سده سوم هجری و هم‌چنین آشکار کردن وضعیت اندیشه امامیه میان دو مدرسه کلام امامیه در کوفه و بغداد، با روش مقایسه اندیشه‌های ابن راوندی با هشام بن حکم، به عنوان نماینده شاخص کلام امامیه در کوفه، این فرضیه پی‌گیری شد که ابن راوندی را می‌توان ادامه‌دهنده منهج کلامی امامیه در کوفه دانست. به نظر می‌رسد، ابن راوندی در تقابلی غیر خصمانه با معتزله تلاش کرد از طریق احیای مدرسه کلام امامیه در کوفه، منظومه معرفتی امامیه را تبیین کند.

واژگان کلیدی

تاریخ کلام، معتزله، امامیه، مدرسه کوفه، مدرسه بغداد، هشام بن حکم، ابن راوندی.

۱- پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت (ع)).

ص: ۱۲۵

مقدمه

ابن راوندی از شخصیت‌های اثرگذار در تاریخ تفکر اسلام است که در دهه‌های میانی سده سوم، جریانی انتقادی را علیه معتزلیان به راه انداخت. درباره ابن راوندی، شخصیت و مذهب وی ابهام‌هایی وجود دارد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد، وی در دوره‌ای معتزلی بوده و سپس به امامیه گرایش پیدا کرده، ولی این که وی در دوره‌ای به الحاد گرایش داشته یا خیر، در حاله‌ای از ابهام است. معتزلیان، که از مخالفان سرسخت وی به شمار می‌روند، گزارش‌هایی از الحاد

ابن راوندی را نقل کرده‌اند و از آن‌جا در منابع دیگر راه یافته است. صحت و سقم این گزارش‌ها و این که آیا به واقع، ابن راوندی آن‌گونه که معتزلیان می‌پندارند ملحد بوده یا این اتهام تنها به جهت نقدهای بنیادینی است که ابن راوندی به انگاره‌های توحیدی و عدلی اندیشه اعتزال وارد کرده، خارج از محدوده این مقاله است. این نوشتار به واکاوی این موضوع می‌پردازد که

ابن راوندی بعد از پذیرش تشیع امامی، به کدام یکی از جریان‌های کلام امامیه گرایش داشته است. دانسته است که ابن راوندی بعد از پذیرش مذهب جدید، آثاری در دفاع از آموزه‌های امامیه نگاشت. هم‌چنین بر اساس مبانی کلامی امامیه، به نقد اندیشه‌های معتزله پرداخت. این نکته در بحث تاریخ ابن راوندی با ارزش است که آیا ابن راوندی سنت جدیدی را در کلام امامیه پایه‌ریزی کرد که متأثر از معتزله بود، یا این که ادامه‌دهنده جریان کلامی امامیه دوره پیش

است؟

درباره این موضوع، مباحثی به قدمت تاریخ تفکر شیعه مطرح شده است. از «معتزله» ابوالحسین خیاط (م. ۳۰۰ق)، از «اشاعره» ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۰ق) و شهرستانی (م. ۵۴۸)، از متمایلان به «اصحاب حدیث» ابن تیمیه (م. ۷۲۸ق)، از میان «متأخران اسلامی» احمد امین مصری، مدرسی طباطبایی و در کنار اینان برخی از «خاورشناسان» مانند: مکدموت، آدام متر، موننگمری وات و مادلونگ همگی به نحوی مدعی‌اند کلام شیعه در مقایسه مدرسه کوفه و بغداد، متأثر از معتزله شده است. واسطه این اثرپذیری می‌تواند دو گروه نوبختیان (ابوسهل و ابومحمد) و معتزلیان شیعه شده (مانند: ابوعلی وراق، ابن راوندی، ابن قبه، ابن مملک،

ابن فسانجس و ابن تبان) باشد. نویسندگان در مقاله‌ای دیگر این نکته را نشان داده که نمی‌توان همه معتزلیان شیعه شده را یک دست دانست و همه آن‌ها را واسطه انتقال آموزه‌های معتزلی به امامیه و گرایش کلام امامیه در بغداد به اعتزال قلمداد کرد و هر کدام از آن‌ها را باید در فضای فکری خود مورد تحلیل قرار داد (در این باره ر.ک: میرزایی، ۱۳۹۱: ۲۸). در این میان،

ص: ۱۲۶

ابن راوندی چهره شاخص این جریان است که با توجه به قدرت علمی و فعالیت های بسیار خود در عرصه آموزه های شیعی، می توان وی را نامزد برجسته ای در انتقال آموزه های کلامی معتزله به امامیه برشمرد.

برخلاف این تئوری باید گفت، ابن راوندی خود ادامه دهنده راه متکلمان امامیه در کوفه بوده و از سنت کلامی بزرگان امامیه در کوفه حمایت کرده است. بررسی این موضوع، افزون بر این که چهره جدیدی از ابن راوندی ترسیم می کند، به نحوی نظریه مشهور را نیز نقد می کند؛ مهم تر از همه این که در صورت اثبات این فرضیه، جایگاه علمی متکلمان امامیه در کوفه نیز روایت

می گردد، زیرا ابن راوندی، بزرگ ترین منتقد اعتزال با هر هدفی که داشت، با مبانی کلامی امامیه که متکلمان امامی در کوفه نظریه پردازی کرده اند، به نقد فراگیرترین و قدرتمندترین بنیاد کلامی عقل گرای جهان اسلام در طول سده دوم تا پنجم هجری رفته است. ضمن این که، سخن از این موضوع می تواند به روشن شدن زمینه ها و بسترهای شکل گیری کلام امامیه در بغداد و علت جهت گیری های خاص آنان در مباحث کلامی کمک کند. در واقع این بحث، یکی از مراحل حساس و تاریک تاریخ تفکر امامیه را مورد بازخوانی قرار می دهد.

ابن راوندی

«ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق راوندی» از شخصیت های معروف و مشهور دانش کلام، در طول سده سوم در بغداد بوده است. او آثار فراوانی نگاشت و صاحب نظریات مختلفی در حوزه های گوناگون کلام بوده است. معتزلیان به او گرایش های گوناگون مذهبی را نسبت

داده اند. آنان از ابن راوندی در طبقات خود یاد می کنند (ابن مرتضی، بی تا: ۹۲) که سپس ملحد شد و تا آخر عمر بر الحاد خود تأکید کرد، ولی بعد از جدایی رسمی از اعتزال، فعالیت های ملحدانه خود را در پوشش تفکر امامیه ادامه داد (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). بر اساس گزارش های معتزلی، فعالیت های ابن راوندی در دو ساحت پی گیری شده است؛ نخست، نقد اعتزال (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۴۰) و دوم، دفاع از آموزه های کلامی امامیه (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۰) که هر دو را تا آخر عمر ادامه داد. همین رفتار ابن راوندی موجب شد که معتزلیان شدیدترین حملات را علیه وی انجام داده و انواع اتهامات را به او نسبت دهند (برای مثال، ر.ک: خیاط، بی تا: ۲۴۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۷۸۸).

ظاهراً ابن راوندی بعد از پذیرش اندیشه امامیه تغییر مذهب نداد، زیرا همه گزارش های معتزلی، بر الحاد او در عین گرایش به امامیه تأکید می کنند؛ به این معنا که تشیع وی ظاهری

ص: ۱۲۷

بوده است. این که چرا معتزله ابن راوندی شیعه شده را ملحد معرفی می کنند، سؤالی است که باید پاسخ آن را در شیوه ابن راوندی در نقد اعتزال جست و جو کرد که مجال دیگری برای بحث می-طلبد. بایسته است، فقط به نکته ای اشاره شود که توجه به لوازم نظریات معتزله و هم چنین بیان تناقضات اندیشه های بزرگان اعتزال در بحث توحید و عدل از سویی، و تلاش برای ناتمام نشان دادن هندسه معرفتی معتزله، از علل اصلی اتهام الحاد ابن راوندی است.

فارغ از ارزش داوری درباره ماهیت اصلی فعالیت های ابن راوندی و به دور از ذهن خوانی معتزلیان از تولیدات علمی وی، ابن راوندی بعد از پذیرش اندیشه امامیه شروع به اندیشه ورزی بر اساس مبانی امامیه کرد. نکته شایان توجه این که، گزارش های موجود درباره اندیشه های امامی وی این نکته را به دست می دهد که ابن راوندی در این راه با متکلمان پیش از خود در کوفه هماهنگ است؛ به این معنا که ابن راوندی در واقع، در امتداد جریان کلام امامیه در کوفه، و به ویژه متأثر از هشام بن حکم، از مبانی تفکر امامیه دفاع می کرده است. پیش از سخن از

این موضوع، نخست به این مدرسه کلامی اشاره ای خواهیم داشت و در ادامه، به شخصیت

هشام بن حکم می پردازیم.

مدرسه کوفه و هشام بن حکم

مدرسه کلام امامیه در کوفه، بر محوریت شهر کوفه و بر اساس معارف رسیده از اهل بیت(ع)، از نخستین مدارس کلام امامی به شمار می رود که در دوران حضور ائمه، عمدتاً در کوفه فعالیت می-کرده است. متکلمان این دوره افزون بر تئوری پردازي آموزه های اعتقادی، در بحث و مناظره های دینی در برابر مخالفان، به ویژه معتزلیان، حضور فعال داشتند. ویژگی خاص کلام کوفه این بود که در کنار فهم گزاره های اعتقادی روایی، وارد حوزه نظریه پردازی نیز شدند. طبیعتاً توجه به «عقل» یکی از لوازم جدایی ناپذیر این روش بود. البته عقل گرایی این متکلمان با عقل گرایی شیعه در دوره های بعد، به خصوص در بغداد، متفاوت است. این متکلمان گرچه عقل گرا بودند، مبنای آنان در تبیین عقلی اندیشه های امامی، سنت حدیثی امامیه بود؛ به این معنا که متکلمان در چارچوب آموزه های روایی اهل بیت(ع) فعالیت کلامی می کردند. مؤمن الطاق، هشام بن سالم، زراره بن اعین، و در دوره بعد هشام بن حکم، علی بن رثاب، محمد بن حکیم، عبید بن زراره از متکلمان نام دار این دوره به شمار می روند.

مدرسه کلام امامیه در کوفه با همه تأثیراتی که در پویایی کلام شیعه از خود بر جای گذاشت، از حدود دو دهه پایانی سده دوم هجری رو به افول رفت و تقریباً در اوایل سده سوم

ص: ۱۲۸

اثری از این مدرسه نیست. البته در اواخر حیات مدرسه کوفه، انتقالی جغرافیایی در آن رخ داد و متکلمان به بغداد مهاجرت کردند و همین امر موجب حضور جدی تر اندیشه های امامیه در بغداد و آشنایی بیشتر مخالفان از بنیادهای معرفتی امامیه شد (در این باره ر.ک: کرباسی، ۱۳۹۱).

. (۳۸-۶۶)

«هشام بن حکم» یکی از متکلمان ممتاز مدرسه کوفه است که نقشی اساسی در این مدرسه داشت و شاخص متکلمان امامیه در کوفه بود. در منابع مقالات نگاری، کلامی و آثار برجای مانده از معتزلیان، هشام بن حکم تنها شخصیتی است که بیشترین توجه به اندیشه های وی شده است. شخصیت ممتاز هشام در عرصه نظریه پردازی تفکر امامیه باعث شد که نه تنها مخالفان وی، بلکه امامیان نیز درباره نظریات وی حساس باشند. هشام بن حکم تبیینی جدید از آموزه های اعتقادی امامیه را بیان می کرد که نقش عقل در آن فراتر از منهج دیگر متکلمان امامیه بود. تلاش ها و فعالیت های هشام که با تولید آثار علمی فراوانی همراه بود، جایگاه علمی خاصی را در کوفه برای وی به همراه داشت که باعث تربیت شاگردان فراوانی شد که هر کدام صاحب کرسی کلام در مدرسه کوفه شدند (در این باره ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۱-۱۱۱).

ابن راوندی و هشام

در بررسی تبارشناسی فکری ابن راوندی و هشام بن حکم از دو منظر می توان به این موضوع نگاه کرد؛ نخست، گزارش های پیرامونی/تشابه های غیر محتوایی حول این دو متکلم و دیگری، مقایسه اندیشه ها/تشابه های محتوایی. در قسمت نخست به گزارش هایی پرداخته می شود که به گونه ای ناظر به ارتباط این دو می باشد. این گزارش ها خود به چند دسته تقسیم می شوند که عبارتند از:

۱. نوع نگاه ابن راوندی به متکلمان کوفه و شخص هشام؛
۲. توجه ابن راوندی به اندیشه های هشام بن حکم و گزارش قابل توجه آن در آثار خود؛
۳. نظر معتزلیان در گرایش ابن راوندی به اندیشه های هشام؛
۴. تأکید ابن راوندی بر تبیین، تصحیح و تقویت اندیشه های هشام؛
۵. برخورد ابن راوندی با متکلمان مخالف هشام؛
۶. تعمیم اتهامات هشام به ابن راوندی توسط معتزلیان؛
۷. پیوستگی فکری در حوزه موضوعات در نگارش آثار میان هشام و ابن راوندی؛
۸. نگارش آثاری در دفاع از هشام توسط ابن راوندی.

تشابه های غیر محتوایی

در تبیین این بخش نخست باید گفت، ابن راوندی نگاه مثبتی به متکلمان کوفی امامیه دارد. وی این دسته از متکلمان بزرگ امامیه در کوفه را جزء معتدلانِ تفکر شیعه (اهل الاقتصاد منهم) می‌داند که در مباحث کلامی به قرآن و سنت پیامبر (ص) ارجاع می‌دهند و هم چنین در مباحث خود از استدلال‌های عقلی بهره می‌گیرند (خیاط، بی تا: ۲۳۶). هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علی بن-میشم، هشام بن حکم، علی بن منصور و سکاک از جمله این متکلمانند. (۱)

در بین این متکلمان، تنها شخصیتی که بیشترین توجه ابن راوندی را جذب کرده،

هشام بن حکم است. او اندیشه‌های هشام را به خوبی می‌شناخت و مورد توجه قرار می‌داد.

ابن راوندی در آثار خود به فراوانی در موضوعات گوناگون کلامی، مانند توحید، عدل و امامت، اندیشه‌های وی را گزارش کرده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۲، ۲۰۷۲۰۸؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۳۲۲۵ و ۲: ۵۵۱؛ عبد القاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۴۹). وی در فضیحه‌المعتزله در موارد متعددی به اندیشه‌های هشام استناد کرده است.

جذابیت هشام برای ابن راوندی نکته‌ای بوده که معتزلیان نیز به آن اشاره کرده‌اند. خیاط در الانتصار از گرایش ابن راوندی به اندیشه‌های هشام پرده بر می‌دارد (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۹، ۱۸۵) و در گزارشی به روشنی، تأثیر پذیری ابن راوندی از هشام را روایت می‌کند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۸۵). خیاط هم چنین به تعصب خاص ابن راوندی به اندیشه‌های هشام اشاره (خیاط، بی تا: ۱۸۵) و ابن راوندی را مدافع اندیشه‌های وی معرفی کرده است (خیاط، بی تا: ۲۱۱). البته ابن راوندی خود در فضیحه‌المعتزله نشان داده که به خوبی مبانی اندیشه‌های هشام را می‌شناسد (برای نمونه ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۵). گرایش ابن راوندی به هشام موضوعی نیست که مورد غفلت دیگر متکلمان معتزلی قرار گیرد. ابوعلی جبایی وی را از متکلمانی می‌داند که در توحید و عدل به هشام نزدیک بوده است (قاضی عبدالجبار، ۲۰، ۱۹۶۵: ۳۷، ۳۸). قاضی عبدالجبار نیز در چندین مورد به نزدیکی هشام و ابن راوندی به صورت‌های گوناگون اشاره می‌کند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۳ ۲۲۵ و ۲: ۵۵۱).

نکته مهم در گرایش ابن راوندی به هشام این است که ابن راوندی تنها به نقل یا پیروی از اندیشه هشام اکتفا نمی‌کند، بلکه به تعبیر خیاط در زیبا بیان کردن نظریات هشام و تقویت

۱- توجه به این نکته از این روی است که خیاط، اندیشه‌هایی را به این افراد نسبت می‌دهد (خیاط، بی تا: ۳۶۳۷) و در جایی دیگر، صاحبان این اندیشه را در نگاه ابن راوندی، جزء معتدلان از تفکر امامیه معرفی می‌کند (همان: ۲۳۶).

ص: ۱۳۰

اندیشه های او نیز کوشش کرده است (خیاط، بی تا: ۱۶۹). خیاط معتقد است، ابن راوندی اندیشه‌های هشام را با قوت بیان کرده و در تصحیح و تحسین آن ها نهایت تلاش خود را کرده است (خیاط، بی تا: ۱۷۰). این برداشت خیاط صحیح است، زیرا خود ابن راوندی بر این باور است که یکی از جنبه های نقد معتزلیان بر امامیان این است که آنان اندیشه های متکلمان امامیه را نفهمیده اند (برای مثال، نک: خیاط، بی تا: ۲۱۴). او هشام را یکی از این مصادیق می داند و در چندین مورد به تبیین نظریات هشام می پردازد (برای مثال، نک: خیاط، بی تا: ۱۶۸، ۲۳۰، ۲۰۸). ابن راوندی در برخی موارد اندیشه های انتسابی جاحظ به هشام را ناکامل بیان کرده و به تصحیح آن می پردازد (خیاط، بی تا: ۲۰۸).

گرایش ابن راوندی به هشام از جنبه دیگر نیز قابل رصد است و آن نوع مواجهه با مخالفان هشام است. او درباره معتزلیانی که با هشام درگیری های علمی داشته اند، به شدت سخت گیر بود و به نقد آن ها توجه بیشتری نشان می داد. این رفتار ابن راوندی احتمالاً به خاطر هم سوئی هایی است که در حد قابل توجهی به هشام داشته است. هم از این روست که وی در مقابل معتزلیان از هشام دفاع می کند و با حدت بیشتری به جنگ معتزلیانی می رفت که به طور مستقیم با هشام درگیری های علمی داشتند. تقابل ابن راوندی با ابراهیم نظام و ابوهدیل می تواند از این منظر قابل تحلیل باشد. ابن راوندی در فضیحه‌المعتزله شدیدترین انتقادات را به آنان دارد و در جابه جای آن، به شدت به نقد اندیشه هایشان در توحید و عدل می پردازد؛ و از سوی دیگر، دانسته است که نظام و ابوهدیل از شخصیت هایی هستند که با هشام مخالفت های فراوانی داشته اند. برای مثال، ابن-راوندی برای این که انحرافات فکری معتزلیان در مقابل امامیه را نشان دهد، اندیشه های هشام را با ابوهدیل مقایسه کرده و مورد ارزیابی و نقد قرار می دهد (خیاط، بی تا: ۱۶۸). خیاط به این نکته توجه کرده و می گوید که نقدهای ابن راوندی علیه ابوهدیل به خاطر گرایش او به هشام است (خیاط، بی تا: ۱۸۵). خیاط می گوید ابن راوندی به سبب همین گرایش ها، در مقایسه اندیشه های هشام با معتزلیان، مبانی اندیشه های معتزلیان را به طور کامل نقل نمی کند و در مقابل، با تمام توان و به صورت کامل اندیشه های هشام را گزارش می کند (خیاط، بی تا: ۱۸۵). ابن راوندی خود تصریح می کند که هجمه های جاحظ علیه اندیشه های امامیه برخاسته از کینه هایی است که مشایخ معتزله درباره هشام داشته اند. او انتقادهای جاحظ به هشام بن حکم را متعصبانه و به جهت انتقام جویی از شکست دو استادش، یعنی نظام و ابوهدیل، در مقابل هشام می داند (خیاط، بی تا: ۲۱۱).

ص: ۱۳۱

احتمالاً- به سبب همین پیوستگی فکری میان هشام و ابن راوندی است که خیاط در چند مورد به ابن راوندی یادآور می شود که نقدهایش علیه اندیشه های معتزلیان، شامل نظریات هشام نیز می شود (خیاط، بی تا: ۹۳، ۶۶، ۱۰۸)، و هر دو شخصیت یعنی هشام (خیاط، بی تا: ۸۳۸۴) و ابن راوندی (خیاط، بی تا: ۲۱۲) را متهم به دیصانی گری، و به سبب اندیشه هایشان خارج از اسلام معرفی می کند (خیاط، بی تا: ۱۸۰، ۱۸۸، ۲۲۰، ۲۱۹). نیز در جایی که ابن راوندی به اندیشه های الحادی معتزلیان اشاره می کند، خیاط نیز هشام را صاحب اندیشه های ملحدانه

می داند و هر دو را ملحد معرفی می کند (خیاط، بی تا: ۸۴). معتزلیان دیگر مانند ابوعلی جبایی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷۳۸) و قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۳۲۲۳۱ و ۲: ۲۲۹۵۲۸) نیز درباره هشام و ابن راوندی معتقدند، هر دو در اهداف شوم علیه اسلام و پیامبر (ص) مشترکند (همان)، و برخی منابع دیگر هر دو را متهم به کذاب بودن

می کنند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۵: ۱۶۴). عداوت با انبیا از دیگر اتهاماتی است که به هر دو زده شده است (درباره هشام ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۲۲۵ و درباره ابن راوندی ر.ک: خیاط، بی تا: ۲۴۲؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۳۵۶۳۵۷).

در حوزه آثار نیز می توان به پیوستگی فکری این دو پی برد. هر دو در چهار موضوع مشترک کتاب نگاشته اند: کتاب الطبائع (ابن راوندی: آمدی، ۱۴۲۳ق: ۹۲)، کتاب إمامه المفضول

(ابن راوندی: ابن جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۳: ۱۰۸)، کتاب الاستطاعه (ابن راوندی: ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷) و کتاب الجمل (ابن راوندی: ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷). این کتاب ابن راوندی ردّ بر معتزله است و هشام نیز کتابی با نام «کتاب الردّ علی المعتزله و طلحه و زبیر» دارد. ابن راوندی هم چنین کتابی با عنوان «کتاب حکایه علل هشام فی الجسم و الرویه» دارد که در ادامه مورد بحث قرار می گیرد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷). ابن راوندی کتابی دیگر با عنوان «کتاب الاحتجاج لهشام بن الحکم» (ابن-ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷) دارد که در این کتاب باید از اندیشه های هشام دفاع کرده باشد. قاضی عبدالجبار نیز به هماهنگی موضوعی آثار ابن راوندی و هشام اشاره کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۳۱). به هر حال، گرایش ها و دفاع های ابن راوندی از هشام از سویی، و تشابه در روش از سوی دیگر، به نقطه ای اشاره دارد و آن نزدیکی اندیشه های این دوست که در موضوعات گوناگون قابل رصد بوده، مورد بحث قرار می گیرد.

تشابه های محتوایی

در باب توحید، نخست باید به گزارش های معتزلیان در باب تشابه اندیشه های ابن راوندی و هشام در باب توحید و عدل اشاره کرد. ابن راوندی در آثار خود به طور متعدد نظریات هشام و

ص: ۱۳۲

اصحابش در مباحثی مانند اندیشه های توحیدی (مانند نظریات تجسیمی) (خیاط، بی تا: ۱۶۷؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۵؛ عبد القاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۴۹) و جبری (مانند: استطاعت، جبر و اختیار، مشیت و اراده عام، تقدیر حق تعالی) را از هشام گزارش کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۲: ۵۵۱). اگر چه قاضی به صورتی بین نظریات ابن راوندی و هشام فرق می گذارد و می-گوید ابن راوندی تنها این نظریات را گزارش کرده (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۲: ۵۵۱)، ولی ابوعلی جبایی بر این باور است که ابن راوندی در بحث های توحیدی و عدلی همراه با هشام در فضای مفهومی واحدی قرار دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷۳۸). افزون بر این، در برخی از مباحث توحیدی میان ابن راوندی و هشام بن حکم تشابه وجود دارد. همین تشابه هاست که معتزلیان، اندیشه های توحیدی و عدلی این دو را مخالف اعتزال می دانند و معتقدند، این دو می-خواستند توحید و عدل را باطل کنند (همان؛ به نقل از: ابوعلی جبایی، همان).

ابن راوندی هم چنین کتابی با عنوان «کتاب حکایه علل هشام فی الجسم و الرویه» دارد که ظاهراً در این کتاب، درباره نظریات هشام در مورد «جسم و رؤیت» بحث می کند

(ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷). به نظر می رسد، ابن راوندی در این کتاب به تبیین ادله و تصحیح اندیشه های تجسیمی و تشبیهی هشام در باب توحید پرداخته است. وی خود در بحث «صورت» می گوید، معتزلیان اندیشه امامیه در این موضوع را نفهمیده اند (خیاط، بی تا: ۲۱۴). ابن راوندی در تبیین نظریه «جسم لا کالاجسام هشام» می گفت: «بان الله جسم لا یشبه الاجسام فی معانیها و لا فی انفسها». ابن راوندی، برخلاف نظر معتزلیان، معتقد بود لازمه این نظر هشام تناهی قدرت خداوند و محدودیت علم الهی نیست. او هم چنین معتقد بود، نظریه هشام هیچ گونه نقص و تغییری در خداوند را به دنبال ندارد و دور، هیچ فعلی را که خداوند ازلاً بر آن قدرت دارد محال نمی کند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۷).

ابن راوندی نظریه هشام در این موضوع را به طور کامل همراه با ادله عقلی و نقلی در فضاچه-المعتزله تبیین کرده و با مقایسه با نظر ابوهدیل آن را در معرض داوری قرار می دهد. او هم چنین نظریه هشام را تأیید می کند. خیاط می گوید که ابن راوندی تمام تلاش خود را کرده تا نظریه هشام را به بهترین وجه ممکن بیان کند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۸/۱۶۵)، و همین باعث شده که او در مقام مقایسه نظر هشام با ابوهدیل در بحث علم الهی، ادله و مباحث ابوهدیل را به صورت ناقص بحث کند (خیاط، بی تا: ۱۸۵).

یکی از موضوعات مطرح در علم الهی، ازلیت علم الهی و نحوه علم خداوند بر اشیای

غیر مخلوق بود. تصور عمومی این بود که علم باید متعلق خارجی داشته باشد؛ به این معنا که

ص: ۱۳۳

هر آنچه خدا می داند، باید برای آن شیئی در خارج محقق شده باشد. هشام بن حکم و

ابن راوندی در این باره دو نظریه مطرح کرده اند. هشام معتقد بود، علم خداوند در ازل به نفس اشیا، محال است و خداوند متعال علم به اشیا پیدا می کند بعد از آن که فاقد علم است. هشام، علم الهی را بنفسه نمی دانست و معتقد بود، خدا به واسطه صفت «علم» به امور عالم علم پیدا می کند و این علم خود صفتی است برای خداوند که نه جزء ذات اوست و نه غیر ذات. هشام این گونه دلیل می آورد که باور به علم ازلی الهی، باورمندی به ازلی بودن معلومات را در پی دارد، زیرا علم به معلوم موجود تعلق می گیرد؛ بدین معنا که لازمه علم ازلی خداوند به اشیا این است که اشیا نیز ازلی باشند.

نظریه ابن راوندی نیز در قسمت اخیر این بحث مانند هشام بود. ابن راوندی نیز معتقد بود، اشیا زمانی شیئی پیدا می کنند که در خارج محقق شوند و در این موقع است که می توان گفت، اشیا موجودیت دارند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۰). این مبنای ابن راوندی منجر به نفی علم پیشینی خداوند می شد؛ با این بیان که اگر شیء فقط به موجود گفته شود، باید خداوند به آنچه هنوز موجود نشده و شیء نیست، علم نداشته باشد. ابن راوندی برای حل این مسئله مدعی شد که علم خداوند به اشیا ازلی است؛ به این معنا که خداوند به اشیا علم دارد که در آینده شیء خواهند شد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۹۱۶۰).

بر این اساس، در مقایسه نظریه ابن راوندی با هشام باید گفت، هر دو در این که شیء تا موجود نباشد شیء نیست مشترکند، هرچند در علم پیشینی خداوند دو تفسیر متفاوت دارند. هشام معتقد بود، خداوند علم ازلی به اشیا ندارد، بلکه با علم خاصی به اشیا عالم می شود، ولی ابن راوندی می گفت خداوند علم ازلی به اشیا دارد؛ به این معنا که می داند در آینده اشیا را به وجود خواهد آورد. این بدین معناست که موضوع بحث هشام در باب علم ذاتی و علم فعلی حق تعالی است که در ادامه بیشتر مورد بحث قرار می گیرد و موضوع بحث ابن راوندی علم ازلی الهی؛ به عبارت دیگر هشام، علم ازلی خدا به اشیا را نفی می کرد و ابن راوندی اثبات. ابن راوندی همچنین خود به تفاوت نظریه خویش با هشام اشاره ای دارد (خیاط، بی تا: ۱۶۸).

البته می توان احتمال دیگری را نیز مطرح کرد که بر اساس آن، تشابه ابن راوندی با هشام بیشتر می شود. در این صورت می توان برای ابن راوندی نیز مانند هشام، صفات الهی را به دو صورت «ذاتی» و «فعلی» تبیین کرد. در تبیین این نکته باید گفت، هشام و ابن راوندی معتقد بودند خداوند زمانی به اشیا علم پیدا می کند که شیء وجود خارجی داشته باشد. این مبنای در بحث علم الهی، سبب نفی علم پیشینی خداوند می شد؛ پذیرش این مبنا در کنار لازمه ای که

ص: ۱۳۴

ایجاد کرده، برای مخالفان ابن راوندی این دست آویز را فراهم نموده که وی را مانند هشام بن حکم (خیاط، بی تا: ۱۰۸) متهم کنند که قائل به حدوث علم الهی شده است (حسنی رازی، بی تا: ۲۰۱). این مطلب نکته ای را رهنمون می کند که احتمالاً وی نیز مانند هشام بن حکم قائل به علم فعلی حق-تعالی بوده است. این احتمال وقتی تقویت می شود که به گزارش اشعری توجه شود. بر پایه این گزارش، گروهی از روافض معتقد بودند «قدرت»، «سمع» و «بصر» وقتی اطلاق می شود که مقدر، مسموع و مبصر باشد و زمانی که این ها نباشند اطلاق قادر، سمیع و بصیر بودن بر خداوند بی-معناست. اینان می گفتند که اساساً جایز نیست قدرت و علم بر چیزی که وجود خارجی ندارد، تعلق بگیرد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶۳۷). این نظریه یادآور همین نظریه پیش گفته ابن راوندی در بحث صفات است. بر همین اساس است که اشعری در ادامه، برای ادعای خود از باب «بداء» شاهدهی ارائه می کند که این ها معتقد به بداء هستند و می گویند خداوند اراده شیئی می کند و سپس برای او بداء حاصل می شود. بر اساس گزارش خیاط در بحث بداء باید گفت، منظور اشعری از این گروه همان متکلمان امامیه در کوفه است (خیاط، بی تا: ۳۶۳۶).

بر پایه این بیان اشعری، بحث متکلمان امامیه درباره علم ذاتی حق نبود. کسی از امامیه منکر علم ذاتی خداوند نبوده بلکه بحث تنها درباره چگونگی اطلاع علم خداوند بر اشیا، یا همان علم فعلی بوده است. هیچ کدام از امامیان به خداوند نسبت جهل نمی دادند؛ سخن این بوده که اطلاق واژه «علم» به خداوند، چه زمانی ممکن است. متکلمان امامیه برای خداوند دو نوع علم باور داشتند؛ علم ذاتی و علم فعلی، و این برخلاف معتزلیان بود که تنها برای خداوند علم را صفت ذاتی می دانستند. متکلمان امامی می گفتند خداوند پیش از خلق اشیا، هنگامی که آن ها را اراده می کند به آن ها علم پیدا می کند. و این افزون بر علم ذاتی خداوند است. ابن راوندی بنا بر یکی از دو نظریه خود در باب بداء، از این نظریه دفاع کرده است. بر اساس این احتمال می توان گفت، هشام بن حکم و ابن راوندی هر دو علم ذاتی الهی را قبول داشتند و هم چنین از آن جا که هر دو علم الهی را تابع اعیان می دانستند، قائل به علم فعلی نیز بوده اند.

یکی دیگر از موضوعات مطرح در بحث علم الهی، مسئله «بداء» است. ابن راوندی در

نظریه ای می گوید که حذاق شیعه معتقدند، بداء همان نسخ معتزلی بوده و اختلاف تنها یک امر لفظی است (خیاط، بی تا: ۱۹۱). او در گزارش دیگری در مناظره خود با جاحظ درباره مفهوم «خدای تغییر ناپذیر» می گوید، فاعلی که برای او اراده ای تازه حاصل می شود و افعال برای او ناممکن نیست، توانا تر و قابل توجه تر از فاعلی است که نمی تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از

ص: ۱۳۵

آن بکاهد، و نمی تواند به پیش برود یا به پس بازگردد. او معتقد است، شأن خداوند بزرگ تر از این است که فاعلی باشد که توانایی در کم و زیاد و یا مقدم و مؤخر کردن در خلقتش را نداشته باشد (خیاط، بی تا: ۱۹۵). نظر دوم ابن راوندی، به گونه ای همان نظر متکلمان امامیه در کوفه و شخص هشام بن حکم است. اینان معتقدند، برای خداوند در انجام امور، احتمالاتی آشکار می شود و خداوند اراده انجام فعلی را در زمانی می کند، ولی انجام نمی دهد، زیرا امر جدیدی برای او آشکار می شود (در این باره ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹). معتزلیان لازمه این نظر را تغییر، نقص و محدودیت در علم الهی بیان می کردند (خیاط، بی تا: ۱۹۵). ابن راوندی در دفاع از این نظریه چنین لوازمی را منتفی می داند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۷). بر این اساس می توان گفت، احتمالاً نظر اصیل ابن-راوندی در باب بداء همانند نظر هشام و دیگر متکلمان امامی کوفی بوده است؛

به ویژه این که ابن راوندی در نقد نظریه اسواری، از دیگر متکلمان معتزلی، بر اساس همین مبنا رفتار کرده است (در این باره ر.ک: خیاط، بی تا: ۵۸).

یکی دیگر از موضوعاتی که می توان میان هشام و ابن راوندی مقایسه کرد، مسئله «تحریف قرآن» است. این نظر را به متکلمان امامیه در کوفه (در این باره ر.ک: خیاط، بی تا: ۸۳، ۱۶۶، ۲۳۱، ۲۳۶) و هم چنین هشام نسبت داده اند (خیاط، بی تا: ۳۷۳۸، ۸۴). درباره ابن راوندی هم نخست باید گفت، جاحظ کتابی در ردّ تحریف با عنوان «فی نظم القرآن و سلامته من الزیاده و النقصان» داشته که با انتقادهای ابن راوندی روبه رو گشته است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۶۳ و ۲: ۵۴۸۵۴۹). قاضی عبدالجبار تحریف را به ابن راوندی نسبت می دهد (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۶۳۶۴) و می گوید برخی از ملحدان که در لباس تشیع مخفی شدند، تحریف قرآن را پذیرفته اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۶: ۳۸۶). ابوعلی جبایی از هشام و ابن راوندی و برخی دیگر از امامیه نام می برد و می گوید که همه این ها قائل به تحریف بوده اند. (۱)

یکی دیگر از موضوعاتی که می تواند نزدیکی نظری ابن راوندی با هشام را نشان دهد بحث «خلق افعال» است. هشام در بحث «خلق افعال» معتقد بود، فعل انسان را خداوند خلق می کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰). اشعری در همان جا نسبت دیگری به هشام می دهد که وی بر این اعتقاد بوده که فعل انسان از این جهت که برخاسته از اراده اوست، اختیاری و از این جهت که تا سبب مهبجی از سوی خداوند ایجاد نشود فعل محقق نمی شود، اضطراری است. هشام در

۱- . عبارت این گونه است: «أجازوا فی الکتاب أو کثیر منهم الزیاده و النقصان». به نظر می رسد، عبارت «او کثیر منهم» عبارت جبایی نباشد؛ یا افزوده قاضی است یا نساخان دوره های بعدی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۰: ۳۷۳۸).

ص: ۱۳۶

این نظریه تلاش کرده بین جبر و اختیار، جمعی ایجاد کند. در این موضوع ابن راوندی «نظریه کسب» را مطرح کرده است. وی معتقد بود، خداوند افعال اختیاری انسان را خلق می کند، ولی این انسان است که آن ها را کسب می کند (حسنی رازی، بی تا: ۱۱۶). در واقع، ابن راوندی و هشام هر دو معتقدند، خداوند فعل اختیاری انسان را خلق می کند، ولی هشام می گوید انسان اراده انجام فعل را می کند، ولی تا سبب مهیج نیاید تحقق فعل بی معناست. ابن راوندی نیز می گوید، انسان است که با اراده خود فعل اختیاری مخلوق خدا را کسب می کند.

در بحث قدرت درباره نظر هشام و ابن راوندی هم باید گفت که غالب متکلمان امامیه در کوفه در بحث قدرت انسان و رابطه آن با مقدر، مع الفعل بودن استطاعت را پذیرفته اند (در این باره ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲۴۴)؛ به این معنا که خداوند هنگام انجام دادن فعل، قدرت را در انسان ایجاد می کند. هشام معتقد بود، استطاعت از پنج امر تحقق می یابد: سلامتی انسان، عدم مانع برای انجام فعل، فرصت انجام فعل، ابزار انجام فعل و سبب مهیج. هشام می گفت، زمانی که این پنج مؤلفه تجمیع شوند فعل محقق می شود، ولی معتقد بود اگر سبب مهیجی که خداوند وارد می کند، نباشد فعل محقق نمی شود. بنا بر نظر هشام، استطاعت مع الفعل نیست، هم چنانکه قبل-الفعل نیز نمی باشد، بلکه ترکیبی از این دوست؛ البته این نظر هشام در تقسیم بندی بحث استطاعت میان نظریات مع الفعل باید قرار گیرد. ابوالحسن اشعری در توضیح نظریه ابن راوندی می گوید که وی قدرت را همراه فعل می دانست، ولی معتقد بود قدرت هم بر فعل و هم بر ترک آن صلاحیت دارد؛ به این معنا که انسان در حال حدوث فعل، توانایی ترک آن را نیز دارد. همچنین انسان توانایی دارد در حال انجام فعل آن را ترک کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۳۰۲۳۱).

این نظر ابن راوندی از سویی با نظر معتزله هماهنگ است و از سوی دیگر، با نظر هشام بن حکم در کوفه. در واقع، ابن راوندی در این نظریه که استطاعت قبل الفعل است با معتزله مخالف بود و با هشام همراهی می کرد، ولی در این قسمت از نظریه که انسان توانایی بر انجام ضد فعل را دارد همراه با معتزله و مخالف هشام است. این که برخی وی را از معتقدان به کسب می دانند (حسنی- رازی، بی تا: ۱۶۳)، می تواند شاهدی باشد بر این که وی قدرت را مع الفعل و از سوی خدا می دانسته، اما معتقد بوده که انسان همان لحظه انجام فعل می تواند فعل یا ترک را انتخاب کند. از این روست که هم هشام (مقدسی، ۱۹۸۸، ۵: ۱۳۲؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰) و هم ابن راوندی (قاضی عبدالجبار، بی تا (الف): ۲۶۹) متهم به جبر شده اند.

در بحث امامت نیز باید گفت، ابوعلی جبایی معتقد است که ابن راوندی متأثر و هم مسلک هشام است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷۳۸). ابن راوندی در دو کتاب «الامامه» و

ص: ۱۳۷

«فضیحالمعتزله» که در آن از مبانی اندیشه امامت دفاع کرده، پایه برخی از مباحث خود را بر اندیشه های هشام گذاشته (قاضی عبدالجبار، بی تا(ب): ۱، ۲۲۴ و خیاط، بی تا: ۲۰۸) و اندیشه های هشام را گزارش نیز کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۴ و ۲: ۵۵۱، ۵۵۰).

در مباحث محتوایی این بحث میان هشام و ابن راوندی نیز باید اشاره کرد که شیعه در بحث انتخاب ابوبکر برای جانشینی پیامبر (ص) و ردّ خلافت علی بن ابی طالب، همواره این رفتار مهاجرین و انصار را سرزنش می کرد. ابن راوندی این بحث امامیه را از قول هشام نقل کرده و به تبیین و استدلالی کردن این نظریه می پردازد (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۱، ۲۲۳، ۲۲۴؛ خیاط، بی تا: ۲۰۸). مخالفان هشام می گفتند، وی اولین کسی بود که به مهاجرین و انصار طعن هایی داشته است (خیاط، بی تا: ۲۲۵) و ابن راوندی نیز در این موضوع کتاب هایی نگاشت (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۱، ۲۳۱، ۲۳۲ و نیز ر.ک: ۲۲۴). هم چنین گفته شده که هر دو درباره ابوبکر، عمر، مهاجرین و انصار طعن دارند (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب): ۱، ۲۳۱، ۲۳۲ و نیز ر.ک: ۲: ۶۴۹). ابن راوندی هم چنین در برابر نقد های جاحظ بر هشام در بحث گمراهی امت به خاطر عدم انتخاب علی، به شدت از هشام دفاع می کند (خیاط، بی تا: ۲۰۷، ۲۰۸).

نکته دیگر این که، متکلمان امامیه در کوفه قائل به نص جلی بودند (خیاط، بی تا: ۳۶۳۸)؛ با این حال قاضی عبدالجبار، هشام بن حکم را اولین کسی معرفی می کند که اندیشه نص و استخلاف را در امامیه وضع کرد (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۵). از سوی دیگر، درباره

ابن راوندی نیز گزارش های مشابهی وجود دارد. در منابع کلامی گزارش شده که نظریه نص جلی در تفکر امامیه را ابن راوندی مطرح کرده است (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۸۱). معتزلیان، نخستین گروهی اند که این انتساب را مطرح کردند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۴۳۱۴۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۲۵). گزارش هایی نیز وجود دارد که

می گوید هشام و ابن راوندی در این نظریه، هم رأی و حتی ابن راوندی را هم سو با هشام معرفی می-کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸). در برخی از متون تصریح شده، کسی که این اندیشه را میان امامیه وضع کرد هشام بن حکم بود، ولی ابن راوندی آن را یاری کرد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۶۱۲۶۲؛ حمصی رازی، ۱۴۱۴ق: ۲، ۳۱۴).

در بحث تواتر روایات دالّ بر نصوص نیز باید گفت، جریانی در تاریخ اندیشه امامیه بر این باور بود که این نصوص متواتر نیستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸، ۱۲۵، ۱۲۶). قاضی

ص: ۱۳۸

عبدالجبّار در «المغنی» می گوید هشام بن حکم این بحث را مطرح کرد که این نصوص، متواترند و ابن راوندی در این بحث راه هشام را دنبال کرده است (قاضی عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸).

برخی مدعی شده اند، نظریه عصمت را هشام وضع کرده (قاضی عبدالجبّار، بی تا (ب)، ۲: ۵۵۱) و از سوی دیگر ابن راوندی نیز قائل به عصمت امام بوده (قاضی عبدالجبّار، بی تا (ب)، ۲: ۵۲۸-۵۲۹)، و ظاهراً ابن راوندی این نظریه را از هشام بن حکم گرفته است (قاضی عبدالجبّار،

بی تا (ب)، ۲: ۵۲۸-۵۲۹)؛ از این روست که ابن راوندی نظریه عصمت هشام را در آثار خود گزارش کرده است (قاضی عبدالجبّار، بی تا (ب)، ۲: ۵۵۱-۵۵۰). هشام بن حکم معتقد بود، آیات قرآن نظریه امامیه بر نص و عصمت امام را تأیید می کنند (قاضی عبدالجبّار، بی تا (ب)، ۲: ۵۵۱). و ابن-راوندی نیز از همین راه برای اثبات تلازم نص و عصمت استفاده کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۵۷-۲۵۸).

در بحث حقیقت انسان، میان نظریه هشام و ابن راوندی، بر اساس برخی از نظریات منتسب به ابن راوندی، می توان تعاملاتی را یافت. هشام بن حکم بر این باور بوده که انسان دو جزء دارد؛ بدن و روح. بدن موات / مرده است و در واقع، روح همه امور بدن را در اختیار دارد. روح، قوه درّاکه حساس و فاعل است. هشام، روح را جزء اصلی انسان می دانست؛ روحی که خود نوری از انوار است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۰-۶۱). در نظر هشام روح، اساس حقیقت انسان است و فعل و درک انسان، همه به روحی غیرمادی است.

درباره نظریه ابن راوندی دو رأی بیان شده که زمان آن مشخص نیست. در یکی از این آرا، وی پیرو اندیشه معمر بوده است (خیاط، بی تا: ۱۰۰). معمر در نظریه اش، که متأثر از فلاسفه بوده، مانند هشام بن حکم قائل به غیرجسمانی بودن حقیقت انسان شده است (شهرستانی، ۱۳۸۶، ۱: ۸۱. برای تبیین نظر معمر از نگاه ابن راوندی ر.ک: قاضی عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱-۳۱۲). مقایسه این نظر ابن راوندی با دیدگاه هشام، شباهت بسیاری میان آن دو را نشان می دهد. ابن-راوندی در توضیح نظر معمر می گوید که معمر معتقد بود، حقیقت انسان عینی از اعیان است که هیچ کدام از ویژگی های اجسام را ندارد؛ یعنی جزء و کل داشتن، تقسیم شدن، تحرک و سکون، و مکانی که در آن تمکن یا حلول کند، که همگی (خصوصیات جسم) برای این عین موضوعیت ندارند. معمر معتقد بود، این حقیقت انسان است که بدن را تدبیر می کند، حرکت می دهد یا بی-حرکت می کند، در حالی که دیده نمی شود (قاضی عبدالجبّار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱-۳۱۲؛ خیاط، بی تا: ۱۰۰). درواقع در نظر معمر، حقیقت انسان غیرجسمانی و غیر مکان مند است. معمر حقیقت انسان را جزء لایتجزی می دانسته که مدبر در عالم است (اشعری، ۱۴۰۰ق:

ص: ۱۳۹

۳۳۲-۳۳۱؛ شهرستانی، ۱۳۸۶ق، ۱: ۸۱). بر پایه این رأی ابن راوندی، تشابه نظری میان او و هشام بسیار است، ولی مشخص نیست که ابن راوندی در چه دوره ای این نظریه را داشته و چه موقع از آن بازگشته است (خیاط، بی تا: ۱۰۰).

درباره ابن راوندی نظریه دیگری نیز گزارش شده و آن این که وی معتقد بود، حقیقت انسان مختار مأمور به و منهی عنه، شیء واحدی است که در قلب جای دارد، و در ادامه کلامش گفته که همه جوارح مسخر قلبند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱). وی معتقد بود در بدن، ارواح زنده ای وجود دارد که احساسات و تألمات بدن به سبب آن ها صورت می گیرد و همه قسمت های بدن دارای روح است و روح قلب متفاوت از اعضای دیگر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱ و ۳۳۱). این نظریه ابن راوندی با نظریه هشام از جنبه های گوناگونی، مانند تجرد و جسمانی بودن، بسیط یا مجرد بودن روح، تجزیه با تجزیه ناپذیری روح، درک احساس بدن پس از فراغت روح، جوهر یا عرض بودن روح و... متفاوت است.

البته اندیشه های دیگری هست که میان ابن راوندی و هشام تشابه هایی وجود دارد

مانند مباحث «مشیت عامه الهی»، «صفت تکوین الهی»، «معرفت اضطراری»، «ایمان» و از غیر مباحث جلیل الکلام هم می توان به بحث «نفی اعراض» و «زمین» اشاره کرد که به خاطر

محدودیت های مقاله به فرصت دیگری واگذار می کنیم.

نتیجه گیری

با بررسی گزارش های برجای مانده از ابن راوندی به نظر می رسد، هویت فکری ابن راوندی در حوزه فکر امامی، متأثر از هشام بن حکم است. بررسی مقایسه ای برخی از نظریات این دو در موضوعات مهم کلامی نشان داد، اگرچه ابن راوندی در پاره ای از آن ها به طور یک سان رأی هشام را نپذیرفته، ولی در آن ها نیز شباهت هایی در بنیادهای فکری آن دو به روشنی می توان یافت که روایت گر نزدیکی مواضع آن در مبانی فکری است.

ابن راوندی از سویی، اندیشه های امامیه در برابر معتزلیان را قابل دفاع می دید و از سوی دیگر، در جبهه تشیع متکلمی را نمی یافت که در مقابل انتقاد های معرفتی معتزلیان سنگر بگیرد. ابن-راوندی تلاش کرد از طریق احیا و بازخوانی اندیشه های هشام بن حکم و احیاناً تدوین نظامی کلامی برای تشیع، در مقابل تفکر غالب جهان اسلام، یعنی کلام معتزلی، بایستد.

ابن راوندی بر پایه اندیشه های هشام در پی به سرانجام رساندن این کار بود. تمام تلاش او در معاصر سازی اندیشه های هشام متناسب با روح حاکم بر کلام اسلامی در طول سده سوم هجری

ص: ۱۴۰

و دفاع او از هشام، از این منظر قابل تحلیل است. البته این به این معنا نیست که ابن راوندی به طور کامل پیرو نظریات هشام باشد؛ هم چنان که در بررسی موضوعات نشان داده شده در برخی از آرای ابن راوندی، نظر ابن راوندی همانند هشام بود و در پاره ای دیگر با تغییراتی در تبیین و یا تفسیر، نظر هشام را پذیرفته بود.

ابن راوندی تلاش کرده منظومه ای معرفتی را تبیین کند که بین معتزله و هشام باشد. البته همان اندازه که وی از معتزله دور است، در جهت مخالف به هشام نزدیک است. او اندیشه های هشام را با تبیین ها و یا تفسیرهای دیگر پذیرفته است. در واقع، روح تلاش های علمی ابن راوندی ناظر به بازسازی اندیشه متکلمان امامیه در کوفه است. این نیز نشان از قوت و عمق علمی کلام امامیه در کوفه است که ابن راوندی تلاش کرد از طریق آن به مقابله با معتزلیان بپردازد.

ابن راوندی از طریق نقد اندیشه های اعتزال با پشتوانه علمی کلام امامیه در کوفه، شروع به ساختار شکنی علیه نظام فکر معتزله کرد. هم از این روست که ابن راوندی را شاید بتوان

حرفه ای ترین منتقد اعتزال در طول سده سوم دانست.

بررسی مقایسه ای اندیشه های ابن راوندی و هشام بن حکم و بیان تعاملات آن، یکی از

لایه های مخفی تقابل شدید معتزلیان با ابن راوندی را آشکار می کند. توجه ابن راوندی به کلام کوفه و احیای آن، حساسیت فراوان معتزله را به همراه دارد، زیرا سرسخت ترین رقیب کلامی معتزلیان، متکلمان امامیه در کوفه بودند. در واقع می توان مواجهه تند معتزلیان با ابن راوندی را امتداد مواجهه معتزلیان با جریان کلام کوفی امامیه دانست.

سرانجام باید گفت که برخلاف نظر معتزلیان، دگرذیسی اندیشه ابن راوندی از معتزله به امامیه، کینه توزانه و خصمانه نبوده، بلکه تغییری آگاهانه و با پشتوانه معرفتی خاص به کلام امامیه بوده است؛ به این معنا که ابن راوندی پی به این نکته برده بود که کلام متکلمان امامیه در کوفه، شاخص ترین ابزار فشار علیه معتزلیان است. البته این که ابن راوندی در برابر فشارهای معتزلی تا آخر عمر دوام آورد و از اندیشه امامیه روی برنگرداند، این احتمال را ضعیف می کند که وی تنها نگاهی ابزاری به کلام امامیه داشته است. مقاومت ابن راوندی در برابر هجمه های معتزلی و اصرار بر اندیشه امامیه، می تواند گویای تثبیت فکری او در حوزه کلام امامی باشد.

به هر حال، بررسی رابطه ابن راوندی با هشام و آشکار کردن لایه های دیگری از نظام فکری این دو، پژوهش های جامع دیگری را می طلبد که با مقایسه تمام اندیشه ها بهتر می تواند به سامان

برسد.

ص: ۱۴۱

منابع

۱. ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمان بن علی، (۱۴۱۲ق)، المنتظم، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۲. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعتزله، تحقیق: سوسنه دیفلد فلزر، بیروت، المكتبه الحیاه.
۳. بحرانی، ابن میثم، (۱۴۱۷ق)، النجاه فی القیامه، قم، مجمع الفکر الإسلامی.
۴. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۵۰)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، تهران، بی نا.
۵. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تحقیق: هلموت ریتز، بیروت، دارالنشر.
۶. بلخی، احمد بن سهل، (۱۸۹۹م)، البدء والتاریخ، پاریس، برترند.
۷. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمان عمیره، قم، الشریف الرضی.
۸. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۲۵)، شرح المواقف، تصحیح: بدر الدین نعسانی، قم، الشریف الرضی.
۹. جوینی، عبدالملک، (بی تا)، الشامل فی أصول الدین، بی جا، دار الکتب العلمیه.
۱۰. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی، (بی تا)، تبصره العوام، تهران، اساطیر.
۱۱. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۲. خیاط، ابوالحسین، (بی تا)، الانتصار، قاهره، مكتبه الثقافه الدینیه.
۱۳. سید مرتضی، سید ابوالقاسم علی، (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران، مؤسسه الصادق.
۱۴. شهرستانی، عبدالکریم، (۱۳۸۶ق)، الملل و النحل، تصحیح: احمد فهمی محمد، قاهره، مطبع حجازی.
۱۵. شیخ طوسی، محمد بن حسن (الف)، (بی تا)، تلخیص الشافی، قم، انتشارات المحبین.
۱۶. بغدادی، عبد القاهر، (۱۹۷۸م)، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الآفاق الجدیده.
۱۷. فخر رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر (۱۴۱۱ق)، المحصل، تحقیق: حسین اتای، عمان، دار الرازی.
۱۸. قاضی عبد الجبار (الف)، (بی تا)، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۹. (۱۹۶۵م)، المغنی، تحقیق: جرج قنواتی، قاهره، دار المصریه.

۲۰. (ب)، (بی تا)، تثبیت الدلائل النبوه، بیروت، دار العربیه.

۲۱. میرزایی، عباس، (۱۳۹۱)، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص ۲۸-۶۰.

۲۲. کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱) «مدرسه کلامی کوفه»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص ۳۸-۶۶.

۲۳. رضایی، جعفر، (۱۳۹۱) «مدرسه کلامی کوفه»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص ۹۱-۱۱۱.

۲۴. شیخ مفید، (۱۴۱۴ق)، الفصول المختاره، تحقیق گروهی، بیروت، دارالمفید.

ص: ۱۴۲

اثربرداری کلام یهودی از کلام اسلامی (با تأکید بر نقش عقل در دین)**اشاره**

رضا گندمی نصرآبادی (۱)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۱۲/۰۸

چکیده

یکی از جریان‌های فکری یهودی در قرون وسطا، جریان کلامی است. این جریان حد فاصل قرن نهم تا دوازدهم میلادی، در شرق و تا حدی در غرب جهان اسلام رواج داشت. متکلمان یهودی، اعم از حاخامی و قرائیمی، تحت تأثیر کلام اسلامی، به خصوص کلام معتزلی در صدد تحکیم آموزه‌ها و باورهای خود برآمدند. پیش از آن‌ها فیلون اسکندرانی و آبای کلیسا، بسیاری از مسائل کلامی را مطرح کرده بودند، ولی متفکران یهودی قرون وسطا از طریق مسلمانان با آن مسائل آشنا شدند. متفکران یهودی علاوه بر بحث در باره دغدغه‌های مشترکی که با مسلمانان داشتند، مسائل خاص خود را نیز دنبال می‌کردند. به طور کلی، در درون خود این جریان دو گرایش وجود دارد: گرایش حاخامی که به مرجعیت سنت، اعتقاد تام و تمام دارد و با الهیات کتاب مقدسی و الهیات حاخامی پیش از قرن نهم متفاوت است، و گرایش قرائیمی که اصولاً اعتقادی به مرجعیت سنت ندارند. در مقاله حاضر به اختصار، میزان اثربرداری ایشان از متکلمان مسلمان، تنها از منظر تأکیدی که آنان بر نقش و کارکرد عقل در توجیه و تبیین آموزه‌ها و باورهای دینی قائلند، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی

کلام اسلامی، کلام یهودی، عقل، وحی، عقل ستیزی

۱- . استادیار دانشگاه تهران (پردیس فارابی).

ص: ۱۰۷

مقدمه

در قرون وسطا جریان های فکری یهودی گوناگونی وجود دارد؛ برای نمونه، به جریان ارسطویی، جریان نوافلاطونی، جریان ارسطویی نوافلاطونی شده، جریان کلامی، جریان عرفان قبالیی یا عرفان نظری، جریان ابن رشدی، جریان فلسفه ستیزی و جریان بازگشت به سنت و کند و کاو در اصول اعتقادات می توان اشاره کرد؛ از این رو، جریان کلامی یکی از چندین جریان فکری متداول در قرون وسطای یهودی است.

مقصود ما در این جا از دوره زمانی موسوم به قرون وسطا با معنای معهود و متداول این واژه در تاریخ فلسفه، متفاوت است؛ بنابراین، هرچند تقسیم بندی کلی هگل در باب دوره های تاریخ فلسفه درباره تفکر یهودی نیز صادق است، چه آن که سه دوره باستان، قرون وسطا و دوره جدید بر فلسفه یهودی نیز قابل اطلاق است، ولی مدت زمانی که هگل برای این دوره ها در نظر گرفته است، دست کم درباره جریان کلامی یهودی صادق نیست. دوره باستان تفکر یهودی با کمی تسامح، از دو قرن قبل از میلاد مسیح آغاز می گردد و تا نیمه نخست قرن اول میلادی پایان می پذیرد و پس از یک دوره فترت به طول هشت قرن از ابتدای قرن نهم تا ابتدای قرن شانزدهم میلادی، شاهد ظهور فلسفه یهودی به طور عام و از قرن نهم تا دوازدهم شاهد سنت کلامی یهودی به طور خاص هستیم. این در حالی است که بنا بر نظر هگل، دوره باستان از شش قرن قبل از میلاد با تالس ملطی آغاز می گردد و تا پایان قرن پنجم، یعنی با پروکلوس پایان می پذیرد و قرون وسطا از پایان قرن پنجم تا اواخر قرن پانزدهم امتداد می یابد و چیزی حدود ده قرن را پوشش می دهد (Hegle, ۱۹۹۵, ۱: ۱۰۶-۱۱۰).

دوره بندی مورد نظر ما در این جا با دیدگاه ولفسون نیز تفاوت دارد، چه آن که بر اساس دیدگاه او، تاریخ فلسفه به سه دوره باستان، قرون وسطا و دوره جدید تقسیم می شود که از این جهت با هگل و سایر مورخان فلسفه هم داستان است. بنا بر تقسیم بندی هگل، قرون وسطا چیزی حدود ده قرن و بنا بر نظر ولفسون هفده قرن را پوشش می دهد. از نظر او، در قرن اول میلادی با فیلون اسکندرانی فلسفه متمایزی تحت عنوان فلسفه دینی واز قرن هفدهم به بعد، یعنی از زمان اسپینوزا فلسفه عرفی و سکولار پدید آمد. (Wolfson, ۱۹۸۲, ۲: ۴۴۶-۴۵۷) بدین ترتیب، دوره زمانی قرون وسطای یهودی شش قرن است، چنانچه تمام جریان های فلسفی را لحاظ کنیم و سه قرن خواهد بود، چنانچه فقط جریان کلامی مطمح نظر باشد.

ص: ۱۰۸

در مقاله حاضر به برخی از پرسش‌های ذیل پاسخ داده شده است: کلام یهودی چه تفاوتی با الهیات یهودی دارد؟ متکلمان یهودی از کدام یک از مکاتب و جریان‌های کلامی اسلامی اثر پذیرفته‌اند؟ آیا اثرپذیری آنان از متکلمان اشعری را باید معلول ناآشنایی ایشان با کلام و متکلمان اشعری دانست؟ چرا آنان جذب کلام معتزلی شدند؟ از بین دو مکتب یا شاخه بغداد و بصره، بیشتر جانب کدام را گرفتند؟ آیا به طور مشخص می‌توان گفت کدام متکلم یهودی از کدام متکلم معتزلی تأثیر پذیرفته است؟ اصولاً اثبات و ابطال اثرپذیری ممکن است؟ آیا به جز احتمال و دخالت دادن حدس و گمان، راه دیگری وجود دارد؟ نظر به آشنایی متکلمان یهودی با ادیان و مکاتب فکری و فلسفی دیگر، آیا نمی‌توان حدس زد که آنان و متکلمان مسلمان هر دو از منبع واحدی اخذ و اقتباس کرده‌اند؟ آیا متکلمان یهودی و مسلمان به لحاظ مسئله یا دغدغه، مبانی یا پیش‌فرض‌ها، ادله، رهیافت یا نحوه نزدیک شدن به مسئله، پارادایم فکری نیز شبیه یکدیگر است؟ چرا افرادی همچون سعدیا گائون به رغم تأثیری که از متکلمان مسلمان پذیرفته‌اند، از آنان نام نمی‌برند؟ آیا متکلمان یهودی تابع صرف و مقلد تمام عیار متکلمان معتزلی بوده‌اند یا این که خود نوآوری‌ها و ابداعاتی داشته و احیاناً در مواردی، نگاه سلبی به آرای اندیشمندان مسلمان داشته‌اند؟

کلام یهودی

جریان‌های فکری یهودی گوناگونی در قرون وسطا شکل گرفت. جریان کلامی یکی از این جریان‌هاست که حدفاصل قرن نهم تا قرن دوازدهم میلادی تحت تأثیر کلام اسلامی پدید آمد. متفکران یهودی بسیاری را در شرق و غرب جهان اسلام می‌توان نام برد که متأثر از متکلمان مسلمان، در صدد توجیه و تبیین آموزه‌ها و باورهای دینی خود برآمده‌اند. از بین حاخام‌ها، به داود بن مروان بابلی، داود مقمص و سعدیا گائون و از بین قرائیان، ابو یوسف یعقوب قرقسانی، یوسف البصیر و یافث بن علی در شرق جهان اسلام می‌توان اشاره کرد. یهودیان غرب جهان اسلام نخست از طریق متکلمان یهودی شرق جهان اسلام و سپس به طور مستقیم از طریق متکلمان مسلمان با موضوعات کلامی آشنا شدند.

در مجموع، در باره متفکران یهودی غرب جهان اسلام، دو نکته را نباید از نظر دور داشت؛ نکته نخست آن که، همان‌طور که ابن میمون گفته است، متفکران یهودی غرب جهان اسلام بیشتر متأثر از فیلسوفان مسلمان بوده‌اند تا متکلمان (ابن میمون، بی تا: ۱۷۹). نکته دوم آن که مخالفت با علم کلام بیشتر در غرب جهان اسلام صورت گرفت. نص گراهایی نظیر نیسیم بن

ص: ۱۰۹

قیروانی از موضع کتاب مقدس و سنت، و فیلسوفانی نظیر ابن میمون از موضع فلسفی به مباحث کلامی واکنش نشان دادند؛ هرچند این فرضیه نیز قائلانی دارد که ابن میمون بیشتر متکلم است تا فیلسوف.

تفاوت کلام یهودی با الهیات یهودی

کلام یهودی از منابع گوناگونی استفاده کرده است و به ظاهر جریانی التقاطی را تداعی می‌کند، ولی به لحاظ روش، ساختار و محتوا تحت تأثیر کلام اسلامی، به ویژه کلام معتزلی بوده است. از آموزه های اعتقادی موجود در کتاب مقدس عبرانی و سنت حاخامی پیش از قرن نهم با عنوان الهیات کتاب مقدسی و الهیات حاخامی یاد می‌شود، تا بدین طریق با کلام یهودی قرون وسطا خلط نگردد. دست کم به دو دلیل، تفکر یهودی حد فاصل قرن نهم تا دوازدهم میلادی را می‌توان کلام یهودی نامید: ۱. اثرپذیری کلام یهودی از کلام معتزلی در تأکید بر استقلال و خودبنیادی عقل؛ ۲. استفاده از زبان عربی در تدوین آثار متفکران یهودی این دوره، وجه تمایز دیگر کلام یهودی با الهیات حاخامی و کتاب مقدسی است. تقریباً بیشتر آثار متفکران یهودی شرق و غرب جهان اسلام به زبان عربی نوشته شده است و تنها آیات کتاب مقدس به زبان عبری آورده شده اند.

در پاره ای از اوقات، کلام یهودی با کلام قرائیمی یکی دانسته شده است. برخی از متفکران یهودی اسپانیایی، علم کلام را که در اسپانیا مورد استقبال «الموحدون» قرار گرفت، با کلام قرائیمی یکی گرفتند. یهودا هلوی (Judah halevi) نیز هنگامی که کلام را معرفی می‌کند، آن را به شکل انحصاری به قرائیان نسبت می‌دهد (Halevi, ۲۰۰۶: ۴۵۷). ظاهراً این نکته در پس زمینه نگرش ابن میمون نیز درباره کلام وجود داشته است (Frank and Leaman, ۱۹۹۷: ۱۳۵).

متکلمان قرائیمی و حاخامی تقریباً پرسش‌ها و پاسخ‌های یک سانی را مطرح می‌کردند؛ در عین حال، تفاوت‌هایی با هم دارند که به اختصار به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد. متفکران قرائیمی تنها کتاب مقدس را معتبر و حجت می‌دانستند و تلمود به عنوان تورات شفاهی را رد می‌کردند. آن‌ها به تفسیر لفظ به لفظ کتاب مقدس اعتقاد داشتند و در اجرای احکام شریعت سخت‌گیرتر از حاخام‌ها به نظر می‌رسیدند (Frank and leaman, ۱۹۹۷: ۱۲۴).

اثر پذیری کلام یهودی از کلام اسلامی

از نظر ابن‌میمون، مباحث کلامی نخست در میان مسیحیان پیدا شد. آنان با انگیزه مخالفت با فلاسفه و اثبات عقاید دینی، به مباحث کلامی روی آوردند. مسلمانان نیز با هدف تحکیم

ص: ۱۱۰

باورهای خود علم کلام را پدید آوردند. آنان از طریق یحیی بن عدی و یحیی نحوی با انتقادات مسیحیان بر آرای فیلسوفان آشنا شدند. گفتنی است، متکلمان مسلمان در پذیرش آن بخش از تعالیم فیلسوفان که با مبانی دینی خود سازگار می‌دیدند و به کار توجیه اعتقاداتشان می‌آمد، به خود تردید راه ندادند.

با این که کم و بیش در سنت یهودی مباحث کلامی درباره باورهای دینی مطرح می‌شد، کار نظام مند کلامی نزدیک هزار سال به تعویق افتاد، چراکه به زعم یهودیان، تدوین علوم شرعی اختلافات و تشتت آرا را دامن می‌زد. بنابراین، آنان بعد از تسلط سایر اقوام بر ایشان و بیم از میان رفتن این علوم، به علم کلام روی آوردند و چون در محیط اسلامی می‌زیستند، از مسلمانان تأثیر بسیاری پذیرفتند. قرائی‌ها و گائون‌ها با کلام اسلامی آشنا شدند و چون این آشنایی حسب تصادف با کلام معتزلی بود، دیدگاه‌های خود را از ایشان گرفتند و از روش آن‌ها پیروی کردند و آن‌ها را برهانی فرض کردند (ابن میمون، بی تا، ۱: ۱۷۹۱۸۰).

ابن میمون سه ادعا دارد: ۱. محدوده و دایره نفوذ و تأثیر کلام معتزلی بر متکلمان یهودی را در معنای توحید و متعلقات آن دانسته است؛ ۲. حاخام‌ها و قرائیان شرق در موضوع مزبور از معتزله پیروی کردند؛ ۳. آشنایی با تفکر معتزلی انتخاب آگاهانه و عمدی نبود، بلکه باید آن را رخدادی اتفاقی به شمار آورد؛ چه بسا اگر متکلمان یهودی با اشاعره آشنا می‌شدند، از آنان پیروی می‌کردند.

ولفسن هر سه ادعای ابن میمون، به خصوص ادعای اخیر او را رد می‌کند؛ برای نمونه، یوسف بصیر قرائیمی مطالبی را از اشاعره نقل و رد کرده است. وانگهی، سعدیا کتاب باورها و اعتقادات را در سال ۳۲۱ هجری قمری در بغداد تألیف کرد و مجموعه آثار اشعری در بین سال‌های ۳۰۰ تا ۳۲۴ قمری فراهم آمده بود و جالب تر آن که او دو سال آخر عمرش را در بغداد گذراند و در آن جا از دنیا رفت (ولفسن، ۱۳۶۸: ۸۹۹۳).

آبراهام فرکوئیچ در طی سفرش به سوریه، فلسطین و مصر در ۱۸۶۳ تا ۱۸۶۵ میلادی و بازدید از کنیسه‌های یهودیان قرائیمی، مجموعه‌ای را گردآوری کرده که اکنون در سن پترزبورگ موجود است. در این مجموعه، بسیاری از منابع معتزلی با الفبای عبری جمع‌آوری شده که از سوی قرائیان استنساخ شده است؛ کتاب المغنی، قطعاتی از کتاب المحیط و... (اشمیتکه، ۱۳۸۶: ۱۷۸). بر اساس مطالعات اولیه، قرائیان تنها به استنساخ آثار کلامی بهشمیه همت گماشتند، ولی اخیراً در مجموعه آبراهام فرکوئیچ بخش مفصلی از کتاب تصفح الادله ابوالحسن بصری پیدا شده که به عبری استنساخ شده است؛ حتی یوسف بصیر، برهان بصری در باب اثبات

وجود خدا و برخی دیگر از آرای او را رد کرده است (اشمیتکه، ۱۳۸۶: ۱۷۸)؛ بنابراین، ادعای ابن میمون مبنی بر اتفاقی خواندن آشنایی و پیروی متکلمان یهودی از معتزله، هیچ پایه و اساسی ندارد.

ولفسن در کتاب فلسفه علم کلام و بازتاب های کلام اسلامی در فلسفه یهودی به شش مسئله کلامی پرداخته و معتقد است، چهار مسئله از این مسائل شش گانه را فیلون اسکندرانی و دو مسئله دیگر را آبای کلیسا مطرح کردند. هر شش مسئله، فارغ از خاستگاه منشأ آن ها در کلام اسلامی رشد و تکامل یافت. متفکران یهودی از طریق متفکران معتزلی با این مسائل آشنا شدند و چون دیدگاه های سنتی یهودی درباره مسائل مزبور را با دیدگاه های متفکران معتزلی سازگار یافتند، برای تأیید دیدگاه های یاد شده از براهین و استدلال های معتزلیان استفاده تام و تمام کردند و در پاره ای از مواقع کل استدلال را به عاریت گرفتند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۹۵). آنان در انکار واقعیت صفات، بر اصل وحدانیت خدا تأکید داشتند. وحدانیت خدا آن گونه که در کتاب مقدس آمده است، صراحت در وحدت عددی دارد؛ لذا متفکران یهودی وحدت درونی یا بساطت مطلق خدا را وام دار معتزله هستند، هرچند اولین بار فیلون اسکندرانی آن را در قرن اول میلادی مطرح کرده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴)؛ همین طور در بحث آزادی اراده و اختیار، سازگاری اختیار با علم قبلی خدا، سازگاری اختیار با قدرت خدا و موضوعاتی از این دست.

در این که متکلمان یهودی در طول قرون وسطا از متکلمان مسلمان تأثیر پذیرفته اند، تردیدی نیست، اما نباید فراموش کرد که متکلمان مسلمان در ابتدا از فرهنگ ها و ادیان مختلف، از جمله یهودیت تأثیر پذیرفته اند و با توجه به تأثیرپذیری آبای لاتینی و یونانی کلیسا از فیلون اسکندرانی (۲۰۱-۲۰۰: Runia, ۱۹۹۳) اثرپذیری متکلمان مسلمان از تفکر مسیحی به زعم ولفسن، به گونه ای بازگشت به یهودیت دارد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۲۴). بر این اساس، برخی از شرق شناسان و صاحبان ملل و نحل بر اثرپذیری متکلمان مسلمان از یهودیان در صدر اسلام تأکید دارند. به زعم ایشان، علاوه بر قرآن و حدیث در برخی از مسائل کلامی می توان نفوذ و تأثیر یهودیت را دید. انسان انگاری خدا و رد آن، قدیم یا مخلوق بودن قرآن و جبر و اختیار، از جمله این مسائل هستند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۳). اسفرائینی مشبیه را متأثر از جهودان و در جای دیگر متأثر از قرائین می داند. او حاخام ها را نظیر معتزله و مشبیه را نظیر قرائین می داند. شراینر و نویمارک مخالف متفکران معتزلی با تشبیه را متأثر از یهودیان می داند، چراکه انکار تشبیه با لبید بن اعصم یهودی آغاز شد. به نظر شراینر، مخلوق بودن قرآن را اولین بار لبید بن اعصم مطرح کرد. مسعودی معتقد است، قارئون همچون معتزله به عدالت و یگانگی خدا

ص: ۱۱۲

باور داشتند. شهرستانی بر عکس می گوید؛ حاخام ها نظیر متفکران معتزلی و قرائیان همچون جبریه اند. اسفرائینی می گوید قدریه اعتقاد خود را از یهودیان گرفتند. شراینر می گوید دیدگاه واصل بن عطا درباره اختیار و آزادی تقریباً لفظ به لفظ ترجمه گفته حاخام هاست. نویمارک و گلدتیسهر باور برخی از متفکران مسلمان به آزادی اراده را متأثر از یهودیان می داند. چنان که خواهد آمد، ولفسن در عین حالی که متکلمان یهودی قرون وسطا را متأثر از متفکران معتزلی می داند، بر این باور است که دست کم در موضوعاتی که فقط و فقط متکلمان در آن ها ورود پیدا کرده اند، خاستگاه بیشتر افکار متفکران مسلمان، از جمله معتزلی ها تفکر یهودی بوده است (ولفسن، ۱۳۶۸: ۷۵).

بدیهی است، پرداختن به تمام موضوعات کلامی و تعیین میزان اثرپذیری متکلمان یهودی از متکلمان اسلامی، مجال فراخ تری می طلبد؛ از این رو، در این مقاله با تمرکز بر دو متفکر یهودی، یعنی سعدیا گائون از حاخام ها و یعقوب قرقسانی از قرائیان، میزان اثرپذیری آنان از متکلمان معتزلی درباره نقش و کارکرد عقل در توجیه و تحکیم باورها و آموزه های دینی بررسی می گردد.

سعدیا گائون

داود مقمص (اوایل قرن نهم) نخستین متفکر یهودی بود که با کلام اسلامی آشنا

گشت. شیوه استدلال، روش شناسی منطقی و اصطلاح شناسی فلسفی او به متکلم، به ویژه کلام معتزلی، نزدیک تر بود. اثر او شاید جزو اولین آثار کلامی عربی باشد که به نقد و بررسی برخی

از باورهای مسیحی پرداخته و از این جهت درخور توجه ویژه است. مفاهیم بنیادین جهان شناسی مقمص، جوهر و عرض است و نه ماده و صورت. او این مفاهیم را برای اثبات

ازلی نبودن جهان به کار برد. او از مخلوقات جهان، وجود خالق یگانه و یکتا را استنتاج کرد (Frank and Leaman, 1997: 132). داود مقمص هرچند نخستین متفکر یهودی است که از کلام اسلامی در جایگاه منبع الهام استفاده کرده و سعدیا مدتی شاگرد او بوده است، به دلایل

ذیل جایگاه او در یهودیت قابل مقایسه با سعدیا نیست. مقمص یهودی ای بود که به تألیف

آثار فلسفی و جدلی همت گماشت. او به استثنای دفاع از برتری نبوت موسی، برای

هیچ نظریه ای که به طور متمایز یهودی باشد، در کتاب بیست مقاله خود استدلال نکرد

(Frank and Leaman, 1997: 165). یعقوب قرقسانی، دانشمند قرائیمی معتقد است، او زمانی که در نصیبین شاگرد فیلسوف مسیحی، نونوس، بود به مسیحیت گروید، ولی بعدها پس از شناخت

ص: ۱۱۳

بیشتر از مسیحیت، طی دو مقاله آن را نقد کرد (شرباک، ۱۳۸۳: ۶۴). او در عین حالی که تحت تأثیر کلام معتزلی بود، از معلمان مسیحی اش الهام گرفت و با مفاهیم اساسی فلسفه ارسطو (نظریه علیت و مقولات ده گانه) آشنایی داشت. مقصص به اندازه سعدیا هویت معتزلی نداشت و تحت تأثیر ایشان نبود. او بیشتر به سنتی که به کلام مسیحی مشهور است، تعلق داشت که به لحاظ زمانی بر کلام اسلامی مقدم بود. کتاب بیست مقاله مقصص با منطق و معرفت شناسی، عمدتاً ارسطویی، شروع می شود، با این هدف که شناخت را بر پایه محکمی استوار سازد و... (۲۰۰۰: ۱۶۶). (Frank)

سعدیا مهم ترین متفکر یهودی است که تحت تأثیر کلام معتزلی و دیگر منابع، در صدد توجیه و تبیین آموزه های یهودی بر آمد. او بر ترکیب اشیا از جوهر و عرض به جای ماده و صورت تأکید داشت و همین موضوع کافی است تا او در جرگه متکلمان قرار گیرد. سعدیا در عین حالی که بر عقل تأکید بسیار داشت، سنت را یکی از منابع شناخت دانسته و از این منظر، قرائی ها را مورد نقد خود قرار داده است. او پرداختن به مباحث فلسفی و عقلی را نیاز و ضرورت زمانه خود می دانست و از هر راه ممکن در صدد زدودن شک و تردید و تحکیم آموزه های هم کیشان خود بود. کتاب باورها و اعتقادات مشتمل بر یک مقدمه و ده مقاله است. سعدیا در مقدمه، عوامل و علل بروز شک و بدعت را به همراه منابع شناخت ذکر می کند. سعدیا در این کتاب در صدد زدودن شک و تردید یهودیانی بر آمده که در اثر مواجهه با ادیان دیگر و مکاتب فلسفی، دچار شک شده بودند. او پرسش هایی را که معتزلی ها پیش کشیده بودند، مورد توجه قرار می داد و با الهام از آن ها و با مراجعه به کتاب مقدس و سنت یهودی، به دنبال ارائه پاسخ های درخور بود. عنوان اصلی کتاب سعدیا المختار فی الامانات و الاعتقادات به معنای انتخاب نقادانه باورها و اعتقادات است. «امانت» به دیدگاه و آموزه ای اطلاق می گردد که از سر ایمان و تعبد پذیرفته شود؛ نظیر خلقت و رستاخیز. «اعتقاد» به معنای باور راسخ و محکم به نتیجه فرایند تعقل و تأمل است. کتاب مزبور در نظریه، روش استدلال و ساختار متأثر از معتزله است و تقریباً مطالب مقاله ها حول محور دو اصل محوری معتزله، یعنی اصل توحید و عدل دور می زند.

سعدیا در مقاله نخست کتاب اعتقادات و امانات به حدود عالم می پردازد. سعدیا چهار دلیل در باره آفرینش جهان از عدم ذکر می کند و دوازده دیدگاه دیگری را که در این باره مطرح شده است، نقل و نقد می کند (Saadia Gaon, ۱۹۷۶: ۴۱-۴۴). سعدیا از راه حدود عالم، وجود خدا و وحدت و یگانگی اش را اثبات و دلایلی در رد دیدگاه ثنوی مسلکان و قائلان به تثلیث ذکر

ص: ۱۱۴

می‌کند. سعدیا در بحث صفات، جانب معتزله را می‌گیرد. نسبت عقل و وحی، تفکیک قوانین عقلی از قوانین وحیانی، آزادی اراده و عدم منافات آن با علم قبلی خدا، اقامه دلیل بر نسخ ناپذیری تورات، ماهیت مرگ و رستاخیز و به طور کلی مباحث انسان‌شناسی، فرجام‌شناسی و اخلاق، از جمله موضوعاتی‌اند که در سایر مقالات کتاب مزبور به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. گفتنی است، بسیاری از موضوعات فوق در سنت یهودی پیشینه داشته‌اند، اما اگر نبود آشنایی متفکران یهودی با متکلمان مسلمان، شاید به این صورت مورد توجه آنان قرار نمی‌گرفت.

یعقوب قرقستانی

ابویوسف یعقوب قرقسانی حدود ۹۳۰۹۴۰ م در عراق زندگی می‌کرده است. او به اصالت عقل اعتقاد تام و تمام داشت. از نظر او مهم، عمل به حکم عقل است، اما این که مفاد حکم عقل مطابق و موافق با تعالیم کدام فرقه است، اهمیت ندارد. مهم‌ترین کتاب قرقسانی و نیز فرقه قرائیم کتاب الانوار و المراقب است که در پنج جلد و حدود ۱۲۶۱ صفحه نوشته شده است. کتاب مزبور مشتمل بر سیزده مقاله و هر مقاله دربرگیرنده تعداد زیادی باب است که مجموع باب‌های آن به ۴۶۶ باب می‌رسد. چهار مقاله نخست آن تاریخی و فلسفی است که در دو جلد اول و دوم آمده است. به جرئت می‌توان گفت، کتاب مذکور بهترین و معتبرترین کتابی است که در زمینه افکار قرائیمی‌ها در اختیار است. عناوین چهار مقاله نخست کتاب الانوار و المراقب بی‌درنگ ما را به خطوط کلی تفکر قرقسانی آشنا می‌سازد:

۱. تاریخ فرقه‌های یهودی (قرقسانی، مسیحیت را فرقه‌ای یهودی به شمار آورده است)؛

۲. ضرورت بحث و استدلال و اثبات حجیت عقل؛

۳. رد اعتقادات ادیان غیر یهودی، از جمله مسیحیت و اسلام؛

۴. بررسی روش‌های تفسیر تورات.

عقل به مثابه منبع شناخت

بعد از آشنایی اجمالی با دو متکلم بنام یهودی، اکنون به نقش و جایگاه عقل در تفکر معتزلی و به دنبال آن، کلام یهودی پرداخته می‌شود. معتزلی‌ها را به دو معنا می‌توان عقل‌گرا نامید: نخست آن که عقل را ابزار مطمئنی برای شناخت می‌دانستند و بر استقلال و خودبنیادی عقل تأکید داشتند. به زعم آنان، با عقل تنها و بدون مساعدت وحی می‌توان بسیاری از حقایق مابعد طبیعی، الهیاتی و اخلاقی را دریافت. دوم آن که هیچ راز سربه‌مهری وجود ندارد که قابل

ص: ۱۱۵

تبیین عقلی نباشد. بر این اساس، به خود اجازه می‌دادند حتی درباره خدا تعیین تکلیف کنند؛ لذا هیچ چیز مانع ایشان نبود در این که تعیین کنند چگونه خدا باید عمل کند و چه قوانینی را باید فرمان دهد. خردورزی متفکران معتزلی، معطوف به موضوعاتی بود که در قرآن درباره آن‌ها سخن گفته شده بود؛ از این رو، شاید سخن گزافی نباشد اگر علم کلام همچون تفسیری بر قرآن در نظر گرفته شود. بیشتر موضوعات مورد بحث و بررسی آنان، برگرفته از مشکات وحی بود و تلاش می‌کردند با دخالت عقل، برخی از تعارضات ظاهری موجود در کلام وحی را رفع کنند. توحید و عدل الهی که ترجیح بند مباحث متفکران معتزلی است و محوری‌ترین آرا و افکار ایشان را تشکیل می‌دهد، خاستگاه قرآنی دارند. قرآن از سویی، بر وحدانیت خدا و از سوی دیگر بر تعدد صفات او تأکید دارد؛ یا از سویی، خدا را علت همه چیز می‌داند و از سوی دیگر، انسان را مسئول اعمال خویش می‌داند. متکلم معتزلی با تکیه بر عقل، در صدد توجیه و سازگار کردن این گونه موضوعات به ظاهر متعارض برآمده است. متکلمان یهودی نیز با محوریت همین موضوعات، بحث‌های خود را پیش می‌بردند. یهودیانی که در جوامع اسلامی به سر می‌بردند، بی آن که جذب دین اسلام گردند، به کلام معتزلی گرایش پیدا کردند. شایان ذکر است، کلام یهودی از همان آغاز با تفاسیر کتاب مقدس پیوند خورد؛ به ویژه کلام قرائیمی قرن دهم که عمده منابع آنان، تفاسیر کتاب مقدس بود.

متفکران معتزلی بر وجوب نظر و تفکر تأکید بسیار دارند. در باره فرایند حصول علم چند دیدگاه در بین متفکران مسلمان وجود دارد؛ اشاعره با نظریه عادت و معتزلیان با نظریه تولید، به تبیین فرایند حصول علم پرداخته‌اند. بر اساس نظر معتزله، دانش آدمی متأثر از قوه تفکر پدید می‌آید و معلول خدا نیست. قاضی عبد الجبار معتزلی در کتاب المغنی یک جلد را با عنوان النظر و المعارف اختصاص داده و نظریه تولید معتزله را توضیح می‌دهد. او بین علم و عقل فرق گذاشته و معتقد است، علم همواره از راه عقل به دست نمی‌آید. او عقل را وسیله ارزش‌گذاری داده‌های ذهنی می‌داند، نه وسیله کسب آن‌ها. بر این اساس، نظریه حسن و قبح عقلی طرح گردید؛ در حالی که اشاعره بنا بر نظریه عادت، برای عقل هیچ گونه علیتی قائل نبوده و نظر به اعتقاد ایشان به حسن و قبح شرعی، آن را معیار ارزش‌گذاری نمی‌دانند. در واقع، از دید اشاعره عقل نه منبع شناخت است و نه کارکرد ابزاری دارد. بازتاب عقل را می‌توان در اصول پنج‌گانه معتزلی مشاهده کرد.

سعدیا گائون در مقدمه کتاب الامانات و الاعتقادات بر ضرورت تبیین عقلانی آموزه‌های دینی تأکید دارد. «امانات» به باورها و آموزه‌هایی اطلاق می‌گردد که بر اساس ایمان پذیرفته می‌شوند و لازم نیست به پایه باورهایی برسند که با عقل تقویت می‌گردند. به هر حال، هدف

سعدیا تبیین اصول دین بود. او در هر فصلی، نخست اصلی دینی را مطرح و با برهان یا شاهد کتاب مقدسی آن را تأیید یا تقویت می‌کرد و در اثنای بحث، با استدلال‌های فلسفی آن را تأیید می‌کرد. او دیدگاه‌های متعارض را طرح و به هر طریق ممکن اعتراضات را رد می‌کرد و جای هیچ‌گونه شک و تردیدی برای خواننده باقی نمی‌گذاشت.

سعدیا چهار منبع برای شناخت ذکر می‌کند؛ شناخت حسی، عقلی، استنتاجی و سنت. چنان که گذشت، سعدیا سنت را منبع چهارم شناخت می‌داند. از نظر او، سنت، منبع شناخت مخصوص دین است، اما به تنهایی عمل نمی‌کند. سنت بر تجربه ای حسی از وحی مبتنی است که با همه تجربه‌های حسی متفاوت است، زیرا آن رویدادی استثنایی است، و حقیقت از منبعی معتبر فرو فرستاده می‌شود. به اعتقاد او، نوعی سنت برای هر جامعه فرهنگی لازم است. سنت قابل اعتماد چون مبتنی بر وحی است، هیچ‌گاه با تجربه انسانی متداول قابل آزمایش نیست. سعدیا سنت وحیانی را هم سطح با سه منبع دیگر شناخت نمی‌داند، زیرا بنیان آن و نه محتوایش بر آن‌ها استوار است؛ از این رو، می‌توان آن را در معرض نقادی عقلانی قرار داد. همه منابع شناخت، هدف واحدی را دنبال می‌کنند و آن چیزی جز زدودن شک و تردید نیست. (Saadia, ۱۹۷۶: ۱۶-۱۸)

مقصود او از عقل‌گرایی این بود که مؤمن می‌تواند در درون قلمرو تجربه ما به شناخت مطلق دسترسی پیدا کند. شناخت آدمی از محدودیت‌هایی رنج می‌برد. شناخت ما بر حواس استوار است و عقل بر اساس تجربه حسی محدود ما حکم صادر می‌کند. عقل محدود انسان در معرض خطاست؛ حتی هنگامی که به نتیجه ای می‌رسیم که از نظر ما قانع‌کننده و رضایت‌بخش است، ممکن است دچار خطا شده باشیم. سعدیا تفکر به خاطر تفکر را در نظر نداشت، بلکه می‌خواست بر طبق تورات زیست کند. او چیزی ماورای واقعیت حسی را تصدیق نمی‌کند. با دیدن دود از دور، وجود آتش را نتیجه می‌گیریم و یا با دیدن انسان در حرکت، وجود نفس آدمی را نتیجه می‌گیریم. این‌ها واقعیت‌های حسی هستند، زیرا نفس را از تجربه درونی خودمان به مثابه واقعیتی محسوس می‌شناسیم؛ بنابراین، نظر به این که نمی‌توان فراتر از تجربه را درک کرد، شناخت خدا جز از طریق افعالش ممکن نیست. عقل‌گرایی سعدیا به معنای تأمل در باره واقعیت متافیزیکی یا نادیده گرفتن محدودیت‌های تجربه نیست. او تصدیق می‌کند تجربه به واقعیت متافیزیکی ای اشاره دارد که ما چیزی در باره آن نمی‌دانیم. همه فیلسوفان در این نکته هم‌داستانند که خدا ناشناختنی است، در عین حال تلاش می‌کنند از ذات او چیزی را درک کنند. سعدیا با این تلاش فیلسوفان مخالف بود؛ از این

ص: ۱۱۷

رو، او را باید عقل گرای معتدلی دانست که برای تأیید باورهای دینی، تنها به امور طبیعی قانع بود و در محدوده تجربه عمل می کرد. او در صدد زدودن شک و تردید و نیل به یقین دینی بود. برای سعدیا مسئله ای تحت عنوان تعارض عقل و وحی مطرح نبود تا در مقام حل آن برآید.

بین کلمات پیامبر و تعالیم برخاسته از عقل، هیچ گونه تعارضی نیست و چنانچه بین آن ها تعارضی باشد، باید سخنان پیامبر را به معنای عقلی گرفت، نه به معنای ظاهری و لفظی؛ به عبارت دیگر، ما به سخنان پیامبر اعتماد می کنیم، ولی عقل نحوه تفسیر آن ها را به ما می آموزد. تعالیم کتاب مقدس را نمی توان بدون بررسی تأیید کرد؛ البته مقصود او این نبود که تمام کلمات کتاب مقدس را باید نقد کرد، بلکه می خواهد از توافق عقل و نقل خبر دهد. اکنون این سؤال پیش می آید که چرا به یکی از آن دو بسنده نمی شود؟ سعدیا می گوید: درست است که در مواردی عقل به تنهایی و بدون نیاز به وحی می تواند حکم صادر کند، مواردی وجود دارد که ورای عقل آدمی است و عقل را مجال جولان در آن عرصه ها نیست و تنها از طریق وحی می توان آن ها را شناخت؛ بنابراین، عقل و وحی مددکار یکدیگرند. حتی در مواردی که جولان گاه عقل است، وحی از جزئیات پرده برمی دارد. عقل در بسیاری از مسائل، از جمله تشخیص نیک و بد مستقل و بی نیاز از وحی است. او در عین حال برای وحی قلمرو وسیعی را

قائل بود. (Saadia, ۱۹۷۶: ۱۴۵-۱۴۷)

قرقسانی به آیاتی از کتاب مقدس استناد می کند که نشان می دهند نه تنها مطالعه علم و فلسفه منع نشده است، که همگان به تعقل فراخوانده شده اند. سلیمان به همان طریق و شیوه ای علم را مطالعه می کرد که دانشمندان و فیلسوفان زمانش. هیچ گونه تقابل و تعارضی میان نظریه خلقت و قوانین علم و فلسفه وجود ندارد، بلکه برعکس؛ آن ها یکدیگر را تقویت می کنند و ابزاری برای تحصیل شناخت حقایق توراتند. علوم، نظیر باورهای دینی و وحی، بر استفاده از عقل استوارند و مبنای آن ها ادراک حسی و امور بدیهی اند (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۷۲۷۷)، وانگهی داوری در باره دعاوی متعارض پیروان ادیان، جز از طریق عقل ممکن نیست (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۶۶۶۸).

از نظر قرقسانی، تأمل و تفکر عقلانی در آموزه های دینی نه تنها ممکن، که لازم و ضروری است، زیرا تأمل عقلی بنیان و اساس تمام ادیان و شناختی است که از رهگذر آن به دست می آید. او در ابتدای بخش دوم کتاب الانوار و المراقب، دیدگاه های مختلف پیروان ادیان درباره کیفیت وقوع علم را بررسی می کند. از نظر قرقسانی، علم از یکی از طرق: ۱. مشاهده،

۲. ضرورت، ۳. خبر یا نقل و یا اجماع، ۴. استدلال و نظر، به دست می آید. او پس از ابطال سه

ص: ۱۱۸

طریق نخست، بر وجوب استدلال و بحث تأکید کرد. قرقسانی در باب ابطال نقل می گوید: همه در این که خبر به صادق و کاذب تقسیم می شود اتفاق نظر دارند، اما مسئله مهم این است که برای تشخیص خبر صادق از کاذب، چه معیاری وجود دارد؟ معیار از دو حال بیرون نیست؛ یا معیار نظر و استدلال است که در این فرض ادعای کسانی که به حجیت نقل باور دارند، نقض خواهد شد و یا این که معیار نقل است که برای بررسی صدق و کذب آن دقیقاً همین سؤال مطرح خواهد شد. قرقسانی می گوید از کسانی که معتقدند از راه نقل به علم می رسند، می پرسیم با چه چیزی نبی را از متنبی باز می شناسید؟ اگر بگویند از راه معجزات می توان مدعی صادق را از مدعیان دروغین بازشناخت، به وقوع علم از راهی به جز نقل اعتراف کرده اند، چرا که ممکن است نقل بگوید کسانی که کارهای خارق عادت انجام می دهند، کاذب و کسانی که کارهای خارق عادت انجام نمی دهند، صادقند. بدیهی است که این خبر را نمی توان با خبر و نقل تکذیب کرد، بلکه عقل می تواند تنها داور باشد (قرقسانی، ۱۹۳۹: ۶۶).

قرقسانی معتقد است، خدا خودش را به دو طریق متجلی می سازد؛ عقل و وحی. در حالی که وحی منحصر به یهودیان نیست، بلکه مسلمانان و مسیحیان نیز مدعی دریافت آن هستند، عقل برای تمام انسان ها مشترک است و همین عقل به انسان اجازه می دهد تا مرجعیت یک وحی را بپذیرد؛ بنابراین، بر پایه تعالیم عقلانی و بهره گرفتن از عقل، وجود خدا و نیز پیامبر تصدیق می گردد، زیرا خود کتاب مقدس نیز از وجود پیامبران دروغین خبر داده است. با عقل قوانین و قواعد اخلاقی تعیین می گردد و انسان می تواند خیر را از شر بازشناسد. عقل آدمی قوانین اخلاقی را درباره خدا نیز صادق می داند و به این طریق، وجود خدای عادل و خیر را اثبات می کند. همین طور به مدد عقل می توان از آیات مبهم کتاب مقدس، که در برخی مواقع به عقاید نادرست می انجامد، رفع ابهام کرد. آیاتی که مخالف حکم صریح عقل است و یا در صورتی که معنای لفظی آن ها در نظر گرفته شوند با سایر آیات صریح کتاب مقدس ناسازگارند، باید به تأویل برد. قرقسانی درباره تأمل عقلانی می گوید: فرایند و شیوه درست از قرار زیر است؛ قوانین و شرایع باید فرایند تحقیق عقلانی را از سر بگذرانند و در صورتی که از طریق تحقیق، ضرورت آن ها اثبات گشت، به عنوان اصل اعتقادی پذیرفته شوند که در این فرض دیگر اهمیت ندارد که مدافع آن حاخامی ها، عنان و یا هر کس دیگری باشد. البته اگر دانشمندان در ضمن تحقیق به نظریه جدیدی برسند که هیچ یک از نویسندگان قبلی آن را ارائه نداده اند، در صورتی باید ملتزم به آن باشند که عقل درستی آن را تأیید کند (Sirat, ۱۹۹۶: ۴۳).

عقل ستیزی در یهودیت

عقل ستیزی در یهودیت را می توان از وجهه نظرهای مختلف بررسی کرد. برخی از عقل ستیزان، نظیر یهودا هلوی و حسدای کرسکاس تحت تأثیر غزالی، عقل ستیزی خود را به فلسفه ارسطو معطوف کردند و معمولاً از آنان تحت عنوان ارسطوستیزان یاد می شود؛ اما جمعی دیگر از عقل ستیزان یهودی تا حدودی تحت تأثیر مسلمانان، اصالت دادن به عقل در مباحث کلامی را برتیبیدند. چنان که گفته شد، مخالفت با علم کلام در میان یهودیان بیشتر در غرب جهان اسلام صورت گرفت؛ نص گراهایی نظیر نیسیم بن قیروانی از موضع کتاب مقدس و سنت و فیلسوفانی نظیر ابن میمون از موضع فلسفی به مباحث کلامی واکنش نشان دادند، هرچند معمولاً خود ابن میمون را بیشتر متکلم می دانند تا فیلسوف. اکنون باید بررسی کرد که آیا مخالفت با نقش عقل در توجیه باورهای دینی و به عبارت دیگر، مخالفت با علم کلام نیز تحت تأثیر مسلمانان صورت گرفته یا این که خود یهودیان به طور مستقل به این بحث ورود پیدا کرده اند.

سعیدیا گائون بحث خود را در باب عقل گرایی دینی به گونه ای پیش می برد که گویی در میان یهودیان مخالفی ندارد و تنها مسلمانان عوام با آن مخالفند. البته یک قرن بعد، احساساتی شبیه آنچه در بین مسلمانان بود، در یهودیت پدید آمد. در این میان، می توان به «ابن جنح» که خود فیلسوف، لغوی و پزشک بود، اشاره کرد. او در تفسیر آیه دوازده باب دوازده «کتاب جامعه» مبنی بر این که «از ساختن و پرداختن کتاب هایی که پایان ندارد، بر حذر باش» می گوید: این هشدار، شخص حکیم را از مطالعه کتاب هایی که به تحقیق در جهان زبرین و زیرین می پردازند نهی می کند، چراکه هیچ گاه به کنه آن نخواهند رسید و بدون آن که عوض و رضایت خاطری به همراه داشته باشد، باعث تباه شدن دین و فرسوده شدن نفس آدمی می گردد؛ چنان که در ادامه آیه نیز آمده است: «و مطالعه زیاد تعب بدن است.» نیز به همین جهت است که مرد حکیم در کتاب خود گفته است: «همه چیزها پر از خستگی است که انسان آن را بیان نتواند کند» (کتاب جامعه، بی تا، ۸:۱)؛ یعنی نامفهوم بودن آن ها مایه خستگی می شود. «پس ختم امر را بشنویم: از خدا بترس و اوامر او را نگاه دار، چون که تمامی تکلیف انسان این است» (جامعه، بی تا، ۱۳:۱۲) و از آنچه حقیقت آن برتر از این است که قابل فهم باشد، صرف نظر کن (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۰۰ و ۱۰۱). ابن میمون در کتاب میشنه تورا در فهرست بددینان و ملحدان، کسانی را قرار داد که وحدانیت خدا را قبول داشتند و در عین حال، برای او صورت و چهره قائل بودند. ابراهیم بن داود پوسگیری با این دیدگاه مخالف بود. او در مخالفت می گوید: چرا ابن میمون چنین افرادی را بی دین خوانده است، در حالی که افرادی به مراتب بزرگ تر از ابن میمون بوده اند و بر اساس آیات کتاب مقدس و روایات چنین اعتقادی به خدا داشته اند؟ (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۱۷)

ص: ۱۲۰

سولومون، از مردم مونپلیه، و شاگردش داود بن ساول در ابتدا با ابن میمون مخالفت کردند و معتقد بودند باید آیات انسان گرایانه کتاب مقدس را به معنای تحت اللفظی به کار برد، ولی پس از مدتی مخالفت خود را پس گرفتند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۲۰). با این که بسیاری از یهودیان و مسلمانان، ابن میمون را متکلم می دانند، او مخالفت های صریحی با متکلمان داشت و اهل ملت خود، یعنی یهودیان اسپانیا را پیرو فیلسوفان مسلمان می دانست تا متکلمان.

ابن میمون نقد همه جانبه ای به بسیاری از نظریات کلامی ای داشت که بنا بر

مبانی فلسفی غیر قابل قبول بودند. در واقع، ابن میمون همان خط فکری ای را دنبال کرد

که بن صدیق، پیش از او در اسپانیا شروع کرده بود. نقد ابن میمون در کتاب دلالة الحائرين

که در شرق جهان اسلام نوشته شده است، وضعیت متفاوتی را در آن جا منعکس می کند. کلام به جز در اسپانیا هم چنان به عنوان فلسفه ای دینی پذیرفته و تصدیق می شد. با این وصف،

کلام در اسپانیا وارد مرحله جدیدی در تاریخ فلسفه یهودی شد و این مرحله جدید را وام دار ترجمه های عبری آثار متکلمان یهودی و متکلمان و فیلسوفان مسلمان، به ویژه غزالی بود

(Frank and Leaman, ۱۹۹۷: ۱۳۶). تأثیر سعیدیا مستقیم و بی واسطه بود و در تمام آثار حاخامی ای که در زمان او نوشته شده، نظیر آثار هارون بن سارجادو (Aaron b. Sarjado) قابل تشخیص است.

به طور کلی، ابن میمون نظر مساعد و موافقی به علم کلام، اعم از یهودی و اسلامی نداشت، چه آن که از نظر متکلمان، اعتباری به عالم وجود نیست، زیرا عقل به طور عادی خلاف آن را تجویز می کند. ابن میمون، متکلمان را به پیروی از تخیل متهم می کند (ابن میمون، بی تا: ۱۸۲) و معتقد است آنچه آنان به عنوان برهان ارائه کرده اند، محل تردید و شک است؛ لذا این مقدمات نمی توانند به کار اثبات صانع بیانند. کلام در حوزه بحث و جدل و اقناع دین داران می تواند مفید باشد، ولی غیر متدینان را نمی تواند اقناع کند؛ لذا نباید آن را با فلسفه خلط کرد. ابن میمون در فصل ۷۳ دلالة الحائرين دوازده مقدمه متکلمان، در فصل ۷۴ هفت برهان ایشان بر حدوث عالم، در فصل ۷۵ پنج دلیل کلامی آنان بر وحدت خداوند و در فصل ۷۶ سه دلیل کلامی بر نفی جسمانیت خدا را ذکر و رد کرد. او ۲۵ مقدمه مشهور بر اثبات وجود باری، عدم جسمانیت او و وحدانیت وی ارائه کرد، به اضافه مقدمه قدم عالم. متکلمان به قدری ضعیف ظاهر می شوند که حتی مسئله ای مثل حدوث عالم که ادله معتبر فلسفی بر آن استوار است، به نظر مشکوک می رسد.

هارون بن ایلیا اهل نیکومدیا، متکلم قرائیمی، کتابی با عنوان درخت زندگی (۱۳۴۶م.) نوشت که نوعی نقد دلالة الحائرين ابن میمون به شمار می آید. به اعتقاد او، آموزه های کلامی با تعلیمات

ص: ۱۲۱

کتاب مقدس سازگارند؛ برخلاف ارسطو گرایی ابن میمون که در برخی موارد در تعارض با کتاب مقدس است (لیمن، ۱۳۸۵: ۱۹).

برخی از قرائیمی ها، به خصوص کسانی که در شهر شوشتر استقرار داشتند، به رغم آن که به حسب ظاهر خود را عقل گرا می دانستند، درباره کسانی که به جدل و فلسفه می پرداختند، احساس ناخوشایند و بدی داشتند. برخی از آنان تأمل عقلانی را زیان آور می دانستند، زیرا به باور آنان تفکر عقلانی به بدعت منتهی می گردد. قرقسانی معتقد است، اگر ادعای ایشان درست باشد با اعراض و روی گردانی از تفکر و روش عقلی مشکلی حل نخواهد شد، بلکه باید خود ایشان وارد این عرصه شوند و زمینه ها و اسباب بدعت را که ممکن است در سر راه مشغلان به تأمل عقلی باشد، از میان بردارند. وانگهی، به شهادت تاریخ تفکر کم نبودند متفکرانی که تفکر و روش عقلی را سرلوحه کار خویش ساخته و در عین حال در وادی بدعت نیفتاده اند؛ در مقابل، ما با کسانی مواجهیم که با عقل و روش عقلی بیگانه اند، ولی به انواع و اقسام بدعت گرفتار آمده اند. بنابراین، روش و تأمل عقلی نه تنها آسیبی به دین نمی زند، بلکه زمینه تقویت دین را فراهم می کند. تأمل عقلی، اساس و بنیان تمام ادیان و هرگونه نظریه پردازی است و تمام معارف از رهگذر تفکر عقلی فراچنگ آدمی می آید (Sirat, ۱۹۹۶: ۴۴-۴۳).

قرقسانی با کسانی که معتقدند علم و فلسفه به بدعت منتهی می شود، سخت مخالفت کرد. از نظر او، عده ای دنبال حقیقتند و هیچ گاه منافع شخصی خود را دنبال نمی کنند و قصد ندارند با علومی که کسب کرده اند به دیگران آسیب برسانند؛ برای نمونه، مطالعه سحر و جادو برای تشخیص تفاوت آن با معجزه و نه به قصد به کارگیری آن در اهداف شخصی، جایز است. همین طور مطالعه اخترشناسی مشروط به این که به منظور اهداف اخترشناسانه نباشد، جایز است. به طور قطع و یقین، اموری وجود دارند که انسان عاجز از درک آن هاست و تنها خدا کاملاً آن ها را درک می کند (برای نمونه، می توان به جوهر نفس و سرنوشت آینده آن اشاره کرد)، اما این الزاماً مانع نمی شود تا انسان به رغم محدودیتی که در شناخت آن ها دارد، برای فهم آن ها تلاش نکند (Sirat, ۱۹۹۶: ۴۳).

نتیجه گیری

۱. چنان که گذشت، جریان کلامی یکی از مهم ترین جریان های فکری یهودیت در قرون وسطاست. این جریان هرچند سه قرن (از قرن نهم تا دوازدهم میلادی) بیشتر نیابید، اثرات ژرفی از خود بر جا گذاشت. در این بین کلام حاخامی، با این که به لحاظ زمانی بعد از کلام قرائیمی پدید آمد، اثراتش بیشتر بود. نکته ای که همگان بر آن اتفاق نظر دارند، اثرپذیری

ص: ۱۲۲

جریان فوق از کلام معتزلی است. در این مقاله تلاش شد تا این اثرپذیری، دست کم از نظر تأکید بر عقلانیت باورهای دینی در آثار متکلمان صاحب نام یهودی نشان داده شود.

۲. متفکران یهودی با کلام اشعری آشنا بودند و گاه به آثار ایشان استناد می کردند، ولی هیچ متفکر با گرایش اشعری را نمی توان در بین ایشان یافت.

۳. در میان حاخام ها کلام معتزلی تا اواخر قرن دوازدهم، جریان غالب بود و در قرن سیزدهم جریان ارسطوگرایی جریان غالب گشت، ولی در میان قرائیان جریان کلامی معتزلی در سراسر قرون وسطا، جریان غالب بود.

۴. متکلمان یهودی در روش، ساختار و محتوا و حتی در طرح پرسش از متکلمان مسلمان اثر پذیرفته اند، اما همواره بر سنت خود اتکا کرده اند. گفتنی است، این مهم بیشتر درباره متکلمان حاخامی صادق است تا متکلمان قرائیمی؛ برای نمونه، سعدیا گائون در عین اثرپذیری از متکلمان معتزلی، دارای نوآوری و ابداعات بسیاری بود، در حالی که یوسف بصیر قرائیمی بیشتر مقلد متکلمان معتزلی به شمار می آید تا متفکری صاحب نظر.

۵. به طور مشخص نمی توان ادعا کرد، کدام متکلم یهودی از کدام متکلم معتزلی اثر پذیرفته است، اما به طور کلی می توان گفت، برای نمونه سعدیا گائون احتمالاً تحت تأثیر طبقه ششم تا هشتم معتزله بوده است و نه طبقات بعدی؛ بنابراین، کسانی که او را وام دار قاضی عبدالجبار معتزلی دانسته اند، مرتکب خطای تاریخی فاحشی شده اند (فرمانیان، ۱۳۸۸: ۳۲۳)، چراکه قاضی عبدالجبار بین سال های ۳۲۰ و ۳۲۴ هجری قمری متولد شده و سعدیا گائون سال ۳۳۰ قمری در گذشته است.

۶. گفتنی است، سنت گراها و فیلسوفان، تلاش متکلمان معتزلی برای سازگار کردن وحی و عقل را مورد نقد قرار دادند. سنت گراها به تفسیر عقلانی ایشان از کتاب و سنت اعتماد نداشتند و فیلسوفان از استفاده التقاطی و سطحی ایشان از کتاب مقدس ناخشنود بودند؛ در حالی که سعدیا و دیگر متکلمان یهودی هرگز مورد نقد سنت گراها قرار نگرفتند. او تفسیر غیرجدلی از یهودیت، به ویژه در موضوعاتی نظیر حیات پس از مرگ و رستاخیز مردگان در اختیار آن ها قرار داد. سعدیا آماج حملات ابن میمون قرار گرفت، چون او به تبع فیلسوفان مسلمان، کلام را جانب دارانه و از نظر عقلانی مشکوک و غیر یقینی می دانست.

۷. هریک از اصول پنج گانه معتزله در ردّ دیگر فرقه های اسلامی اتخاذ گشت؛ به عبارت دیگر، متفکران معتزلی در مواجهه با دیگر فرقه ها به اصول مزبور دست یافته اند. اصل توحید، دیدگاه مشبهه و مجسمه را رد می کند. اصل عدل، در ردّ جهیمیه و جبریه تقریر شده است. اصل وعد و وعید، در تقابل با دیدگاه مرجئه اتخاذ شده است. اصل منزله بین منزلتین، در ردّ دیدگاه

ص: ۱۲۳

خوارج اتخاذ شده است. به زعم قاضی عبدالجبار اصل امر به معروف و نهی از منکر، معتزله را از امامیه جدا می کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۲۴)؛ در حالی که متکلمان یهودی در اعتقاد به اصول مزبور در صدد رد دیدگاه فرقه های دیگر یهودیت نبودند، بلکه مهم برای ایشان دفاع از باورهای یهودیت بود و نه چیز دیگری.

۸. شایان ذکر است، برخی از متکلمان یهودی رابطه خوبی با عقل گرایی و نظریات فلسفی نداشتند؛ برای نمونه، دانیال قومسی، معاصر نهاوندی، درستی و اعتبار نظریات فلسفی را انکار می کرد و با تأویل به شدت مخالف بود.

۹. تأکید بر عقلانیت و آزادی اراده، سبب تشمت در آرا و افکار معتزله شد. دقیقاً همین موضوع در باره متکلمان یهودی، به خصوص قرائین نیز صادق است. تأکید بیش از حد قرائین ها بر آزادی افراد در تفسیر کتاب مقدس در پرتو فهم خود، مانع هرگونه انسجام و اتحاد در میان آنان شد؛ لذا ما با تفکرات گوناگون و بعضاً متعارض در این فرقه روبه رو هستیم (اپستاین، ۱۳۸۸: ۲۲۸۲۲۹).

منابع

۱. ابن میمون، موسی، (بی تا)، دلاله الحائرین، تحقیق: حسین آتای، مکتبه الثقافه الدینیه.
۲. اپستاین، (۱۳۸۸)، یهودیت: بررسی تاریخی، ترجمه: بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
۳. اشمیتکه، زابینه، «مواجهه قرائین با تفکر ابوالحسین بصری»، ترجمه: محمد کاظم رحمتی، هفت آسمان، بهار ۱۳۸۶، ش ۳۳.
۴. شرباک، دن کوهن، (۱۳۸۳)، فلسفه یهودی در قرون وسطا، ترجمه: علی رضا نقد علی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۵. فرمانیان، مهدی، (۱۳۸۸)، فرق تسنن، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶. قاضی عبد الجبار، (۱۹۶۵)، شرح الاصول الخمسه، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۹۸۸م=۱۴۰۸ق.
۷. قرقسانی، ابویعقوب، (۱۹۳۹)، الانوار و المراقب، ویراسته: لئون نموی، نیویورک، بنیاد یادبود اسکندر کوت.
۸. کتاب مقدس، (۲۰۰۲)، انتشارات ایلام.
۹. لیمن، الیور (ویراستار)، (۱۳۸۵)، سنت فلسفی یهود در جهان اسلام، ترجمه: مهدی وهابی و مرتضی کربلایی لو، تهران: آستانه.
۱۰. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی.
۱۱. (۱۳۸۷)، باز تاب های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ترجمه: علی شهبازی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

ص: ۱۲۴

چکیده عربی مقالات

خلاصه المقالات باللغه العربیه

منزله العقل فی کلام الامامیه عند المدرسه الکلامیه فی بغداد

جعفر رضائی

عرفت المدرسه الکلامیه فی بغداد فی القرن الرابع بالصیغه العقلیه، و یشهد لهذه الدعوی الآثار المتبقیه منها. و یدعی الكثير من الباحثین أن الشیخ المفید و تلامیذه تقربوا فی هذه المدرسه للمعتزله و آمنوا بالنهج العقلی المعتزلی. المقال الحاضر بصدد دراسه منزله العقل فی هذه المدرسه الکلامیه لیقیم صحه و سقم هذه الدعوی. علی الرغم من أن متکلمی بغداد یرون أن المعرفه الدینیة ولیده الاستدلال العقلی، و أنه یجب علی الانسان تحصيلها. الا انهم اختلفوا فی أمرین؛ الأول: من الذی أوجب ذلك علی الانسان؟ الثانی: هل إن العقل محتاج الی الوحی فی کسب هذه المعرفه أم لا؟ البحث الحاضر یشبث أن الشیخ المفید و تلمیذه الکراجکی یعتقدان أن وجوب المعرفه سمعی (بأمر الهی)، و أن العقل بحاجه الی الوحی فی جمیع المراحل، فی الوقت الذی یری فیهِ السید المرتضی و طلابه کالمعتزله أن وجوب المعرفه عقلی، و أن العقل فی غنی عن الوحی و الشرع فی استدلالاته.

الألفاظ المحوریة

العقل، المدرسه الکلامیه فی بغداد، کلام الإمامیه، المعتزله، العقل و الوحی.

ص: ۱۴۳

تطور المعرفة الاضطرارية في المدرسة الكلامية الإمامية في بغداد

(منذ عهد النوبختين وحتى الشيخ الطوسي)

على اميرخاني

المعرفة الاضطرارية التي تؤمن بها كل من مدرستي الكوفة وقم الكلاميتين، تغيرت تدريجياً في المدرسة الكلامية في بغداد. و الدراسة التاريخية لهذا التطور في حاك ان أبا سهل النوبختي كان يرى أن جميع المعارف بحاجة للاستدلال، و بالتالي فهي كسبيه. بينما يرى أبو محمد (النوبختي) أن جميع المعارف ليست اضطرارية، و أن معرفة الله جائزه اضطراراً، و أنها اكتسابيه. و في الحد الفاصل بين النوبختين و حتى الشيخ المفيد لم يبق من الآثار سوى عباره مجمله من مكتوبات أبي القاسم الكوفي، و هي ظاهره في أن المعرفة اضطرارية. و أخيراً فقد أنكرت المعرفة الاضطرارية بشكل صريح في عهد الشيخ المفيد ثم السيد المرتضى و الشيخ الطوسي، و تم التأكيد على المعرفة الاكتسابيه و العقلية.

الألفاظ المحورية

المعرفة الاضطرارية، المعرفة الكسبيه، المدرسة البغداديه، النوبختين، الشيخ المفيد، السيد المرتضى، الشيخ الطوسي.

رابطه الذات و الصفات الإلهیه من منظار ابن میثم البحرانی

محمد رنجیر الحسینی

السید محمود الموسوی

السید حامد الهاشمی

رابطه الذات و الصفات الإلهیه هی إحدى أهم الأبحاث الكلامیه الفلسفیه العرفانیه، و التي ذكرت فیها نظریات مختلفه. و قد اختار ابن میثم المتكلم و الفيلسوف و العارف البارز فی القرن السابع من بین النظریات المطروحه نظریه عینیه الصفات للذات، و فی مقام بیان فلسفه وصف الله سبحانه و أن له صفات ذكر أن هذه الصفات اعتباریه، و يبدو أنه لا يتنافى مع نظریه العینیه، بل إنه بیان دقیق لها.

و یرى ابن میثم استلهاماً من كلمات أمير المؤمنين ؑ فی نفی الصفات عنه أن وصفه سبحانه و تعالى بهذه الأوصاف الاعتباریه هو من المراتب الاولي لمعرفة الحق، و أن کمال الاخلاص فی المعرفة هو فی نفی الصفات عنه، و لحاظ ذاته من دون لحاظ شيء آخر معه.

الألفاظ المحوریه

ابن میثم، الرابطه بین الذات و الصفات، الاعتبارات العقلیه، نفی الصفات، عینیه الصفات للذات.

ص: ۱۴۵

دراسه شبهه السياق فی آیه الولایه بالتأکید علی رأی الفخر الرازی

حامد رجآباد

طرح المخالفون للشیعه شبهات عدیده حول آیه الولایه (المائده: ۵۵)، إحداها ما ذكره الفخر الرازی فی الشبهه الرابعه ذیل الآیه، حیث ادعی أنها من أقوى الأدله علی صحه خلافه أبی بكر نظراً لسياق الآیه؛ حیث إن الآیه السابقه لها (المائده: ۵۴) حول ابی بكر، فلا بد أن تكون آیه الولایه حوله أيضاً، و لا- يمكنها أن تكون فی شأن علی بن أبی طالب؛ إذ لازمه التناقض. وعلیه فلا یصح استدلال الشیعه بهذه الآیه علی إمامه أمير المؤمنين.

لكن الآیه (المائده: ۵۴) من منظار مفسری الشیعه و متكلمیهم لا تدل علی خلافه أبی بكر بوجه من الوجوه، بل إنها لا علقه لها بأبى بكر بالمره، و الروایات التي اعتمدها الفخر الرازی مخدوشه سنداً و دلالة. المقال الحاضر یقیم دعوی الفخر الرازی فی إطار بحث تطبیقی، و یثبت وجود انسجام تام بین الآیتین.

الألفاظ المحوریه

الولایه، الامامه، امیر المؤمنین، ابوبكر، الفخر الرازی.

ص: ۱۴۶

دراسه التيارات الفكرية الامامية في خراسان و ماوراءالنهر

(من أعتاب الغيبة الصغرى و حتى عهد الشيخ الصدوق)

محمد تقى السبحانى

السيد اكبر الموسوى التينانى

بعد اضمحلال المدرسه الفكرية في الكوفه أواخر القرن الثانى انتقل تراثها العلمى الى المناطق الشيعيه في أرجاء البلاد الاسلاميه، بما فيها خراسان و ماوراءالنهر. و لا نجد في الدراسات المعاصره بحثاً شاملاً و مستقلاً للتيارات الفكرية في هاتين المنطقتين. المقال الحاضر يحاول التعرف على التيارات الفكرية الحاكمه على هذه المنطقه في حقبه تاريخيه خاصه هي من أوائل الغيبة الصغرى و حتى عهد الشيخ الصدوق، و التعرف قدر الامكان على ارتباطها بالأجواء العلميه في الكوفه. و سيظهر أن جذور بعض التيارات الموجوده في هذه المنطقه؛ نظير التيار الكلامى الفقهي لهشام بن الحكم و يونس بن عبد الرحمن، و تيار التبولوج حول الحديث، و التيار المتهم بالغلو، تمتد جذورها الى الكوفه، و أن هذه التيارات دخلت بعد فتره مناطق أخرى كالعراق و قم. نعم بعض هذه التيارات كانت حديثه عهد في خراسان في الحقبه الزمنيه المذكوره نظير الاماميه المعتزلون.

الألفاظ المحوريه

خراسان، ماوراءالنهر، التيارات الفكرية، التيار الكلامى، تيار التبولوج حول الحديث، الاماميه المعتزلون.

ص: ۱۴۷

تأثر الكلام اليهودی بالكلام الاسلامی

(بالتأکید علی دور العقل فی الدین)

رضا کندی النصر آبادی

أحد التيارات اليهودیه فی القرون الوسطی هو التيار الكلامی، و كان هذا التيار فی الحقبه الزمینیه الماثله بین القرنین التاسع و الثانی عشر المیلادیین، و كان رائجاً فی شرق العالم الاسلامی و بشكل محدود فی غربه أيضاً. و قد وقع المتكلمون اليهود سواء الحاخامات منهم أم القرائمیون تحت تأثير الكلام الاسلامی، و خاصه الكلام المعتزلی، فصاروا بصدد تحکیم عقائدهم. و قد طرح قبل هؤلاء فيلون الاسكندرانی و كبار الكنيسه الكثير من المسائل الكلامیه، إلا أن مفكری اليهود فی القرون الوسطی تعرفوا علیها عن طریق المسلمین.

و قد تابع المفكرون اليهود المسائل المشتركه مع المسلمین مضافاً للمسائل الخاصه بهم. و بصوره عامه فإنه يوجد نهجان داخل هذا التيار هما: النهج الحاخامی الذی يؤمن بمرجعيه السنه إيماناً تاماً، و يختلف عن الهیات الكتاب المقدس و الالهیات الحاخامیه قبل القرن التاسع. و النهج الآخر هو النهج القرائمی الذی لا يؤمن بمرجعيه السنه. المقال الحاضر و باختصار بصدد بیان مقدار تأثرهم بالمتكلمین الاسلامیین من زاویه ما يؤمنون به و يؤكدون علیه من دور العقل و نطاقه فی بیان و توجيه العقائد الدينیه.

الألفاظ المحوريه

الكلام الاسلامی، الكلام اليهودی، العقل، الوحي، محاربه العقل.

ابن الراوندى و دفاعه عن الأفكار الكلاميه فى الكوفه

عباس الميرزائى

كان ابن الراوندى معتزلياً فى فتره من حياته، ثم صار امامياً. المقال الحاضر بصدد دراسه ان ايمان ابن الراوندى بالمذهب الامامى كان وفق أى إطار و وفق أى ميول؟ و نظراً لميوله الاعتزاليه شيئاً ما فهل إنه أدخل اسلوب و محتوى العقائد الاعتزاليه فى كلام الاماميه، و أبدع أدباً خاصاً فيه، أم أنه ساير النهج الكلامى الشيعى الذى كان قبله فحسب؟

لأجل إيضاح وضع الكلام الشيعى خلال القرن الثالث، و بهدف اظهار وضع العقائد الشيعيه فى مدرستى الكوفه و بغداد، قمنا بمقارنه عقائد ابن الراوندى مع عقائد هشام بن الحكم باعتباره الممثل البارز لكلام الاماميه فى الكوفه، و انتهينا الى أنه يمكن اعتبار ابن الراوندى متمماً للنهج الكلامى فى الكوفه.

و يبدو ان ابن الراوندى كان يحاول بيان المنظومه المعرفيه للاماميه عن طريق إحياء المدرسه الكلاميه الكوفيه، و ذلك فى مواجهه غير عدائيه مع المعتزله.

الألفاظ المحوريه

تاريخ الكلام، المعتزله، الإماميه، مدرسه الكوفه، مدرسه بغداد، هشام بن الحكم، ابن الراوندى.

چکیده انگلیسی مقالات

p: ۱

Tahqīqāt-e Kalāmi

Islamic Theology Studies

An Academic Quarterly

Islamic Theology Association

Islamic Seminary (Hawza) of Qum

Vol.۲, No.۴, Spring ۲۰۱۴

,Proprietor: Islamic Theology Association

(Qum Seminary (Hawza

Manager: Hadi Sadeqi

Editor-in-Cheif: Reza Berenjkari

Editorial Manager: Mousa Eshkevari

Editor: Ramin Babagolzadeh

Translated to Arabic by: Heidar Masjedi

Translated to English by: Seyed MohammadAli Razavi

Layout: Masoumeh Norouzi

ISSN: ۲۳۴۵-۳۷۸۸

Address: Islamic Theology Association, Islamic

,Seminary (Hawza), First Left Alley, Alley No.۲

Jomhoori Eslami Boulevard, Qum, Iran

PO Box: ۳۷۶۵-۱۳۳

Telephon: ۰۰۹۸-۲۵-۳۲۹۲۸۵۴۶

Tsms: ۳۰۰۰۷۲۲۷۰۰۷۷۰۵

Site: www.tkalam.ir / www.ikq.ir

Email: Info@Tkalam.ir / Info@Ikq.ir

p: ۲

فرم اشتراک فصلنامه علمی پژوهشی

استاد و پژوهشگر محترم! در صورت تمایل به خرید و مطالعه مداوم و منظم فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی، که حاوی تتبع، یافته‌ها، دیدگاه‌ها و نظریات علمی اساتید، طلاب و دانشجویان گرامی است، فرم زیر را تکمیل و به نشانی دفتر مجله؛ قم، بلوار امین، ابتدای بلوار جمهوری اسلامی، کوچه ۲، فرعی اول سمت چپ، ساختمان انجمن های علمی حوزه، طبقه دوم، انجمن کلام اسلامی حوزه ارسال نمایید. صندوق پستی: ۱۳۳ - ۳۷۱۶۵

نام خانوادگی: نام:

تحصیلات: شغل: سن:

استان: شهرستان: شهر:

نشانی:

پلاک: کد پستی:

تلفن: کد شهر: تلفن همراه:

لطفاً تعداد نسخه فصلنامه علمی پژوهشی تحقیقات کلامی را از شماره دوره تا شماره دوره به نشانی بالا ارسال نمایید.

بهای اشتراک:

۱. یک ساله (۴ شماره در سال) ۳۲۰/۰۰۰ ریال

۲. تک شماره ۸۰/۰۰۰ ریال

مبالغ مربوط به حق اشتراک مجلات درخواستی را به حساب شماره ۰۱۰۹۴۱۲۵۹۸۰۰۸ نزد بانک ملی ایران به نام مجله علمی پژوهشی تحقیقات کلامی واریز و اصل فیش بانکی را به پیوست این فرم ارسال نمایید.

یادآوری:

۱. تا اطلاع ثانوی هزینه ارسال فصلنامه بر عهده انجمن می باشد.

۲. جهت اشتراک در فصلنامه، از طریق سایت مجله www.Tkalam.ir می توانید اقدام نمایید.

Abstracts

The Status of Reason in Theological School of Baghdad as Viewed By Imamiyya

Jafar Rezaee

Theological school of Baghdad in the fourth century is considered the rationalist school and its works attest to this claim. Many researchers claim that Shaykh Mufid and his students in the school of Baghdad approached Mu'tazilah and adopted their rationalist method. Examining the role of reason in the theological school, the author of the present paper seeks to judge the accuracy of the claim. Although theologians of Baghdad consider religious knowledge as the product of rational reasoning and its acquiring as an obligation upon man, they differ about two issues: first of all, who makes it obligatory upon the people? Secondly, whether or not the wisdom is in need of Revelation when acquiring the knowledge? In this study it was shown that Shaykh Mufid and his disciple Karajaki hold that knowledge is an obligation (by God's Order) and regard the wisdom in need of revelation in all stages, while Sayyid Murtada and his students (in the same way of the Mu'tazilah) consider the obligation as a matter of intellect and regard it independent of religion in its reasoning.

Keywords: Intellect, the Theological School of Baghdad, Imami Theology, Mu'tazilah, Reason and Revelation

Ibn Rawandi and His Defense of Kufa's Theological Thought

Abbas Mirzaee

Ibn Rawandi was Mu'tazili for a period and then became Imami. The author of the present article tries to deal with the issue by answering the following questions: How Ibn Rawandi accepted the Imami school and within the framework of which Imami intellectual trends? Has he, considering his Mu'tazili tendencies, somehow introduced the methods and content of the Mu'tazilah thoughts into Imami theology and thereafter created a certain literature in Imami theology or just followed the general flow of theology before him? With the aim to clarify the situation of Shia theology in the third century AH, as well as a clear idea of the Imami thought in theology school of Kufa and Baghdad, by way of comparison between Ibn Rawandi thoughts and Hisham ibn Hakam, the representative of the Imami theology in Kufa, the author of the paper concludes that Ibn Rawandi can be considered a follower of Imami theological method in Kufa. It seems that, Ibn Rawandi in a friendly encounter with Mu'tazilites attempted to explain the cognitive system of Imamia through revival of the Imami School of Theology in Kufa.

Keywords: History of Theology, Mu'tazilah, Imami, School of Kufa, School of Baghdad, Hisham ibn Hakam, Ibn Rawandi

Emergency Knowledge Evolution in Imami Theological School of Baghdad

(From Nobakhties to Shaykh Tusi)

Ali Amirkhani

Iztirari (emergency) knowledge, as the belief of most Imami people in the theological schools of Qom and Kufa, changed gradually in the theological school of Baghdad. Tracing the evolutionary history of emergency knowledge in Baghdad suggests that from among Nobakhties, Abu Sahl Nobakhti held that all types of knowledge requires arguments and thus are Kasbi (acquisitive), but Abu Muhammad who did not consider all types of knowledge as emergency, consider the knowledge of God as permitted to be emergency or of acquisition. From the time of Nobakhties to the time of Shaykh Mufid, only a succinct

statement of Abulqasim Kufi has been left which demonstrates that knowledge is of emergency quality. Finally, in the era of Shaykh Mufid and then Shaykh Tusi and Sayyid Murtada, emergency knowledge was denied outright, while acquisitive knowledge was highlighted.

Keywords: Emergency Knowledge, Acquisitive Knowledge, School of Baghdad, Nobakhties, Shaykh Mufid, Sayyid Murtada, Shaykh Tusi

The Relationship between Essence and Attributes of God as Viewed by Ibn Maytham Bahrani

Mohammad Ranjbar Hosseini

Sayyed Mahmood Musavi

Sayyed Hamed Hashemi

The relationship between Essence and Attributes of God is one of the most important theological, philosophical and mystical issues about which various theories have been proposed. Ibn Maytham, theologian, philosopher and mystic of the thirteenth century, accepted the idea of identicalness of attributes to essence in respect to the other presented ideas. But, he, explaining the philosophy of description of the existence of God and His attributes, considers the divine attributes as itibari (invented). It seemingly does not contradict the theory of identicalness, but rather it is a detailed explanation of the same theory. Ibn Maytham, inspired by the words of Imam Ali (AS) on the negation of attributes, considers the description of God by means of itibari (invented) attributes as the early stages of knowledge of the Truth. He regards the ultimate purity of knowledge as the purpose of mystic journey in rejecting the attributes of God and viewing His Essence without considering anything else.

Keywords: Ibn Maytham, the Relationship between Essence and Attributes, Rational Itibars (Inventions), Negation of Attributes, Identicalness of Attributes to Essence

An Investigation of the Context Uncertainty of the Verse of Wilayah

(With an Emphasis on the Fakhr Razi's View of the Verse)

Hamed Dezhabad

Those who are against Shia school of thought have raised a lot of doubts and questions on the verse of Wilayah (Ma'idah: ۵۵). One of these questions is the fourth question of Fakhr Razi while explaining the verse of Wilayah. Fakhr Razi, based on the context, claims that since the previous verse (Ma'idah: ۵۴) is about Abu Bakr and the strongest reason for the validity of his Imamate and the caliphate, therefore the later verse (Ma'idah: ۵۵) cannot be concerned with the wilayah of Imam Ali (peace be upon him). If not, there will be a contradiction. Therefore, he concludes that the Shia argument, that the verse of Wilayah is a proof of the Imamate of Imam Ali (peace be upon him) is incorrect. But to the Shia scholars and theologians, the verse in question (Ma'idah: ۵۴) does not imply the Imamate and the caliphate of Abu Bakr, but this verse does not concern Abu Bakr and his alleged traditions are also unreliable by document and indication. After a full explanation of Fakhr Razi's claim, the author of the present paper evaluates it in a comparative discussion and demonstrates that these two verses are in full coordination and alignment.

Keywords: Wilayah, Leadership, the Commander of the Faithful, Imam Ali (peace be upon him), Abu Bakr, Fakhr Razi

The Intellectual Movement Analysis of Imamia in Khorasan and Transoxania

(From the Beginning of Lesser Occultation to the Time of Shaykh Saduq)

Muhammad Taghi Subhani

Sayyed Akbar Musavi Tanyani

After the decline of Kufa school of thought in the late second century AH, the scientific legacy of the school was transferred to the rest of the Shia Imami dwelling places. An important part of Khorasan and Transoxania is one of those places. There is no completely independent study of intellectual currents in this area. The author of the present article tries to identify the present trends in Khorasan and Transoxania, from the beginning of the Minor Occultation to the time of Shaykh Saduq, and pursue their relationship to the scientific environment of Kufa as far as it is possible. This study shows that some current cultural beliefs in Khorasan and Transoxania, such as the theological and juridical movement of Hisham ibn Hakam and Yunus ibn Abd al-Rahman and the hadith-oriented movement and the movement of those who are accused of ghuluw (extremism), have their roots in the school of Kufa. After a while, these groups migrated from Khorasan to other areas such as Iraq and Qom, although some movements, such as Mu'tazili-oriented Imamis were considered as new movements in Khorasan at that time

Keywords: Khorasan, Transoxania, Intellectual Movement, Theological Movement, the Tradition-Oriented Movement, Mu'tazili-Oriented Imami

Jewish Theology's Interaction with Islamic Theology

(With Emphasis on the Role of Reason in Religion)

Reza Gandomi Nasrabadi

One of the Jewish intellectual movements in the Middle Ages is the theological movement. The movement was spread to the east and to some extent to the west of the Muslim world between the ninth and twelfth centuries AD. Jewish theologians, including rabbis and Karaites, influenced by the Islamic theology, especially the Mutazili theology, seek to consolidate its doctrines and beliefs. Before them, Philo of Alexandria and the church fathers had raised many theological issues, but medieval Jewish thinkers were familiar with the issues by the Muslims. Jewish thinkers discussed their common concerns with Muslims as they were following their own issues. In general, there are two trends within the movement: first, Rabbis' trend that is their full belief in the authority of tradition. It is different from theology of the Bible and the Rabbis' one before the ninth century; second, Karaites' trend that they basically do not believe in the authority of tradition. The present article briefly discusses how Jewish theologians interact with Muslim theologians, only in terms of their emphasis on the role and function of reason in justification and explanation of the doctrines and religious beliefs.

.Keywords: Islamic Theology, Jewish Theology, Reason, Revelation, Anti-rationalism

Ibn Rawandi and His Defense of Kufa's Theological Thought

Abbas Mirzaee

Ibn Rawandi was Mu'tazili for a period and then became Imami. The author of the present article tries to deal with the issue by answering the following questions: How Ibn Rawandi accepted the Imami school and within the framework of which Imami intellectual trends? Has he, considering his Mu'tazili tendencies, somehow introduced the methods and content of the Mu'tazilah thoughts into Imami theology and thereafter created a certain literature in Imami theology or just followed the general flow of theology before him? With the aim to clarify the situation of Shia theology in the third century AH, as well as a clear idea of the Imami thought in theology school of Kufa and Baghdad, by way of comparison between Ibn Rawandi thoughts and Hisham ibn Hakam, the representative of the Imami theology in Kufa, the author of the paper concludes that Ibn Rawandi can be considered a follower of Imami theological method in Kufa. It seems that, Ibn Rawandi in a friendly encounter with Mu'tazilites attempted to explain the cognitive system of Imamia through revival of the Imami School of Theology in Kufa.

Keywords: History of Theology, Mu'tazilah, Imami, School of Kufa, School of Baghdad, Hisham ibn Hakam, Ibn Rawandi

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری
۴. صرفاً ارائه محتوای علمی
۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه
۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی
۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...
۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...
۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com
۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ...
۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی
۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...
۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)
۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)
۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و ... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نمایم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گامگاه

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

