

مدارس کلامی امامیه

جمعی از نویسندگان

زیر نظر: محمد تقی سبحانی

مدارس کلامی امامیه

فهرست اجمالی

۳.....	کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها	محمدتقی سبحانی
۶۱.....	مدرسه فکری امامیه در مدینه	محمدتقی سبحانی
۱۸۱.....	مدرسه کلامی کوفه	اکبر اقوام کرباسی
۲۲۷.....	مدرسه کلامی قم	سیدحسن طالقانی
۲۶۵.....	مدرسه کلامی ری	سیدجمال الدین موسوی
۳۰۵.....	مدرسه کلامی بغداد	سیدعلی حسینی زاده
۴۱۵.....	مدرسه کلامی حله	محمد جعفر رضایی
۴۶۱.....	مدرسه کلامی خراسان و ماوراءالنهر	سیداکبر موسوی تینیانی
۵۱۵.....	مدرسه کلامی اصفهان	محمدتقی سبحانی محمد جعفر رضایی
۵۵۳.....	فهرست تفصیلی	

کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها

محمدتقی سبحانی*

مقدمه

سخن از سرشت و سرنوشت کلام شیعه یکی از مباحث پرپیشینه در حوزه مطالعات اسلامی است؛ مبحثی که به یکسان هم شیعیان و هم غیر شیعیان را سخت به خود مشغول داشته و به وفور در منابع جدید و قدیم تاریخی و کلامی از آن بسیار سخن رفته است. این بحث از سویی، دستاویزی گران برای مخالفان در اثبات ناراستی مذهب تشیع بوده و از سوی دیگر - از نظر شیعه - این موضوع با هویت و اصالت مدرسه اهل بیت: و حقانیت تاریخی شیعیان گره خورده است. از این رو، گزافه نیست اگر ادعا کنیم که تحقیق در تاریخ

** عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

تطور کلام امامیه به دلایل گوناگون یکی از بایسته‌های شیعه‌شناسی در روزگار ماست.

این قلم همواره بر این باور بوده که برای روشن شدن این موضوع و فهم دقیق فرایند شکل‌گیری و توسعه فرهنگ شیعی، باید به جای پژوهش‌های پراکنده، به اجرای یک «برنامه جامع پژوهشی» دست زد تا در پرتو آن، ابعاد پنهان و ناشناخته تاریخ تشیع که در زیر آوار عصبیت یا غبار بی‌خبری و سهل‌انگاری مدفون شده است - به شیوه‌ای روشمند و علمی - بازنمایانده شود.

ناگفته پیداست که برای انجام این مهم، پیش از هر چیز به یک طرح کلان و یک چارچوب نظری استوار نیازمندیم تا به کمک این دو، راه برای تحقیق در مباحث خرد هموارتر شود. امید است که این مقاله به صورت فشرده، گوشه‌ای از این طرح را پیش روی محققان قرار دهد و الگوی مطالعه در فراز و فرود تاریخ تفکر امامیه را اندکی روشن‌تر سازد.

به این ترتیب، مقاله پیش‌رو به جای تحقیق در یک موضوع یا حوزه خاص، تلاش دارد تا با ارائه یک تصویر کلان از تاریخ اندیشه امامیه، به معرفی مدرسه‌های کلامی آن پرداخته و جایگاه و نقش هر یک را به اختصار بازگوید.

پیشینه این پژوهش به حدود بیست سال پیش بازمی‌گردد و در طول این سال‌ها، محتوای آن بارها در محافل علمی و نگاهشته‌های کلامی به صورت کلی و یا جزئی بازتاب یافته است و هم‌اکنون برای نخستین بار در قالب یک

اثر مستقل ارائه می‌شود.^۱ این تلاش در واقع، پیش درآمدی بر یک پروژه کلان پژوهشی است که بر اساس آن، تحقیقات متعددی صورت پذیرفته است که برخی از آنها در این جا و آن جا به چاپ رسیده و یا در دست نشر است. هر چند در این سال‌ها آثار دیگری از سوی پژوهشگران در همین راستا و به منظور تبیین تطور تاریخی کلام امامیه به چاپ رسیده است که تا اندازه‌ای فقر منابع در این عرصه را جبران می‌کند، ولی با این همه، این پژوهش‌ها تا آن جا که دیده‌ایم، هنوز به ژرفای تحولات کلامی امامیان راه نیافته و نتوانسته زوایای تاریک تاریخ تفکر کلامی امامیه را آفتابی نماید.^۲ نقد و بررسی این آثار نیازمند فرصت دیگری است و بی‌آن که قصد ورود به حوزه نقد دیگر دیدگاه‌ها را داشته باشم، کوشش می‌کنم تا در ضمن سخن به کاستی طرح‌های یاد شده اشاره کنم.

۱. نویسنده خود برای نخستین بار باب این بحث را در ضمن مقاله «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» گشود و پس از آن در کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌هایی که زیر نظر نویسنده شکل گرفت، جزئیات این پروژه یکایک مورد بررسی قرار گرفت. بیشتر مقالات حاضر در این شماره و شماره‌های دیگر ویژه‌نامه «تاریخ کلام امامیه» که انشاءالله از این پس انتشار می‌یابد، حاصل همین تلاش‌های جمعی‌اند (نک: سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۲۳۲-۲۰۵).

۲. از کتاب‌هایی که پیش‌تر بدین موضوع پرداخته‌اند: سامی‌النشار، نشأة الفکر، ج ۲؛ فان، اس، علم الکلام، ج ۱؛ مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل؛ نیومن، دوره شکل‌گیری؛ و نیز از کتاب‌هایی که اخیراً در باب تاریخ کلام شیعه منتشر شده‌اند: الزنجانی، تاریخ العقیده؛ جبرئیلی، سیر تطور؛ المدن، تطور علم الکلام.

مفاهیم اساسی پژوهش

نخست باید یادآور شد که قلمرو بحث حاضر به تفکر امامیه محدود شده و از دیگر مدارس کلامی شیعه همچون زیدیه، کیسانیه و اسماعیلیه پرهیخته است تا حتی الامکان از تشتمت و پراکندگی موضوع در امان ماند و بتوان در این نوشته کوتاه به مراحل مختلف اندیشه امامیه نگاهی گذرا داشت. در اندیشه امامیه نیز تنها به حوزه کلام به معنای خاص آن بسنده شده تا از ورود به اندیشه اخلاقی، عرفانی و فقهی پرهیز کنیم؛ هر چند اذعان داریم که در یک تحلیل عمیق از تاریخ کلام نمی‌توان دیگر وجوه معرفت را نادیده انگاشت.

کلام در سنت نخستین اسلامی غالباً به دانشی اطلاق می‌شد که اثبات و دفاع از همه گزاره‌های دینی - چه اعتقادی و چه غیر اعتقادی - را بر عهده داشت. در آن زمان دانش فقه هم به معنایی گسترده‌تر از تلقی کنونی از فقه اطلاق می‌شد و فقه به هرگونه کار استنباطی در مورد معارف دینی (اعم از عقاید و احکام) گفته می‌شد^۱ و از همین روی بود که فقه را به فقه اصغر و اکبر تقسیم می‌کردند و «فقه اکبر» وظیفه بازشناسی معارف اعتقادی دین را از نصوص و حیانی بر عهده داشت.^۲ این کارویژه‌ها برای کلام و فقه به تدریج دگرگون شد.^۳ از حدود سده چهارم بدین سو، فقه به حوزه احکام عملی محدود

۱. مقایسه کنید: جاحظ، «رساله فی صنایع علم الکلام»، در رسائل الجاحظ الکلامیه. (فارابی،

احصاء العلوم، ص ۸۵ و ۸۶؛ غردیه، فلسفه الفکر، ج ۱، ص ۱۸۶ به بعد.

۲. ابوحنیفه، فقه اکبر؛ ابلاغ الافغانی، الامام الاعظم، ج ۱.

۳. ولفسن، فلسفه علم کلام، فصل اول.

شد و اجتهاد اعتقادی در متون دینی که زمانی در فقه اکبر بحث می‌شد، به صورت ابتدایی آن به علم کلام منتقل شد و بحث‌های عمیق‌تر در «فقه العقاید» عملاً به محاق رفت. بدین ترتیب علم کلام از سده چهارم به علم تبیین و دفاع از معتقدات دینی تعریف شد و بخش مهمی از اندیشه‌های اعتقادی که برگرفته از منابع وحیانی بود، از صحنه کلام و فقه بیرون افتاد.

در این مقاله تنها به مراحل تاریخی کلام امامیه پرداخته‌ایم و از بیان تطور کلام سنی پرهیز کرده‌ایم؛ چرا که سرگذشت کلام سنی هرچند شباهت‌های بسیاری با کلام شیعه دارد، اما در برخی جهات تفاوت‌هایی نیز دارد، به ویژه اگر بخواهیم همه جریان‌های کلامی اهل سنت از سلفیه و معتزله تا اشاعره و ماتریدیه را در نظر آوریم. به اجمال می‌توان گفت که سیر تطور کلام اسلامی (شیعه و سنی) از یک فرایند مشترک برخوردار بوده است که هر یک از جریان‌های کلامی در تشیع و تسنن در این طرح کلی جایگاهی را به خود اختصاص داده‌اند. از این‌رو، برای روشن شدن فضای بحث، نخست به این مراحل عمومی کلام اسلامی اشاره می‌کنیم و سپس به صورت مشخص سیر تطور کلام امامیه را در همین چارچوب به بحث می‌گذاریم.

در مباحث پیش‌رو، تاریخ کلام را نخست به «مراحل» مختلف و برخی از مراحل را به «دوره»هایی تقسیم کرده‌ایم و سپس نشان داده‌ایم که در هر مرحله یا دوره، کدامین «مدرسه»های کلامی به ظهور رسیده‌اند. منظور از «مدرسه» در این جا شاید با برخی اصطلاحات دیگر متفاوت باشد؛ «مدرسه» - گاه در

زبان عربی معاصر - به یک جریان فکری خاص که مبانی و مواضع مشترک دارد، اطلاق می‌شود. برای مثال، آن‌گاه که از «مدرسه اهل بیت» و یا «مدرسه خلافت» سخن می‌رود، چنین معنایی اراده می‌شود.^۱ البته، باید توجه داشت که در زبان فارسی برای این مفهوم اخیر از مدرسه، واژه «مکتب» به کار می‌رود و برای مثال، گفته می‌شود «مکتب فقهی بغداد» و یا «مکتب فلسفی اصفهان». اما در زبان عربی امروزه مدرسه بیشتر به همان معنایی به کار می‌رود که مورد نظر ماست^۲ و برای معنای نخست از واژه «مذهب» استفاده می‌شود که همان معنای مکتب را در فارسی افاده می‌کند.

به هر روی، کاربرد واژه «مدرسه» در مقاله پیش‌رو به معنای اخیر نزدیک‌تر است و در این بحث، از واژه «مدرسه» یک حوزه فرهنگی - جغرافیایی را اراده می‌کنیم تا یک مکتب فکری معین. از این‌رو، مدرسه را به مجموعه‌ای از متخصصان در یک رشته معین علمی اطلاق می‌کنیم که در تعامل با یک‌دیگر و بر محور یک محیط جغرافیایی محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می‌زنند. بنابراین، برخلاف مفهوم نخست، ممکن است که در یک مدرسه، بیش از یک «جریان» علمی به ظهور رسد و چه بسا در یک مدرسه، جریان‌های مخالف به رویارویی با یک‌دیگر پردازند. منظور از جریان در این طرح همان معنای رایج است که با معنای پیش‌گفته از «مکتب» نزدیکی بسیار

۱. برای نمونه نک: عسکری، عبدالله بن سبأ.

۲. برای نمونه نک: امین القضاة، مدرسه الحدیث فی البصره حتی القرن الثالث الهجری؛ حسین بن محمد شواط، مدرسه الحدیث فی القیروان من الفتح الاسلامی الی منتصف الخامس الهجری.

دارد. برای مثال، خواهیم دید که در مدرسه کلامی قم تنها «جریان کلامی نقل‌گرا» حضور دارد و در مدرسه بغداد تنها «جریان کلامی عقل‌گرا» به منصفه ظهور رسیده است، اما در مدرسه حله و یا در مدرسه فارس و اصفهان با هر دو جریان در کنار یک‌دیگر روبه‌رو هستیم.

حال که از واژه‌های کلیدی سخن به میان آمد، بی‌مناسبت نیست که منظور خود از واژه «تطور» را نیز روشن کنیم. روشن است که منظور از تطوّر صرفاً تحولات علمی متداول در همه علوم نیست؛ چرا که در همه علوم و از جمله علوم اسلامی، همواره شاهد رشد و توسعه در نظریه‌ها و آرا هستیم و سخن از تحول علمی بدین معنا چیزی جز بحث از تاریخ آن علم نیست. در این جا، واژه تطوّر بیش از هر چیز به تحولاتی اشاره دارد که خارج از فرایندهای معمول و متداول در هر علم رخ می‌دهد و مفاهیم بنیادین و یا جهت‌گیری‌های دانش را تا اندازه زیادی متأثر می‌سازد؛ برای مثال، تطوّر علمی در دانش فیزیک آن‌گاه رخ داد که طبیعیات قدیم جای خود را به مفاهیم و روش‌شناسی جدید در فیزیک نوین سپرد و یا هنگامی که بر اثر تراکم داده‌های جدید، از اعتبار اولیه فیزیک نیوتنی کاسته شد و به تدریج فیزیک نسبیت و یا فیزیک کوانتومی جای آن را گرفت. درست است که این تطورات خود مرهون پاره‌ای پیشرفت‌های علمی‌اند، اما نمی‌توان این تحولات کیفی را با تغییرات کمی و متداول قیاس کرد. تطوّر در یک دانش به فراز و فرودهای کلان در مسیر تحول یک علم اشاره دارد و نشان از یک تحول بنیادین در سیاق کلی دانش است.

در همین جا باید یادآور شد که منظور ما از تطور در کلام اسلامی، صرفاً تغییراتی است که در اندیشه عالمان دین در درازای زمان رخ داده است و به هیچ روی ناظر به خود معارف دین که درون مایه منابع وحیانی اند، نیست. در این طرح‌واره پژوهشی، علم کلام به یک حوزه از تلاش‌های بشری برای فهم منابع دینی اطلاق می‌شود که به هیچ روی مقدس و مبرا از خطا نیست.^۱ از این‌رو، اذعان به تطور در این عرصه نه تنها به معنای نسبیت اندیشی در معارف دینی نیست، بلکه کوششی است برای فهم دقیق‌تر ریشه‌های تاریخی اندیشه دینی کنونی و گشودن راهی برای بازسازی آن در سایه مضامین وحیانی و عقلانی.

مراحل تطور کلام اسلامی

چنان که گفته آمد، نخست مراحل شکل‌گیری و مسیر تحولات دانش کلام اسلامی را به اختصار مرور می‌کنیم. در این مرحله‌بندی عمومی، میان مذاهب اسلامی تفاوت‌هایی هست که اینک به آنها نمی‌پردازیم. در ادامه، تاریخ کلام شیعه را با تفصیل بیشتری در همین چارچوب بازنمایی خواهیم کرد. به طور کلی، کلام اسلامی چهار مرحله مختلف را پشت سر گذاشته است^۲ که به ترتیب عبارت‌اند از: (۱) مرحله اصالت و استقلال؛ (۲) مرحله

۱. حنفی، «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ص ۳۷-۵۷.

۲. برای تقسیم‌بندی مشابه، نک: شافعی، المدخل، ص ۵۱-۵۲.

رقابت و اختلاط؛ ۳) مرحله ادغام و استحاله؛ ۴) مرحله احیاء و تجدید.

البته، یک دانش را از جهات گوناگون می‌توان دوره‌بندی کرد. از آن جا که تطوّر تاریخی علم کلام بیشتر مرهون داد و ستد با دانش‌های بیرونی و به ویژه فلسفه است، تقسیم‌بندی پیش‌گفته را که بر این ویژگی تأکید دارد، برگزیده‌ایم. نیک پیدا است که دانش‌های بشری به‌طور مستمر در تعامل با یکدیگر اند و این تنها ویژگی علم کلام نیست، اما ماجرای کلام با فلسفه از قراری دیگر است. دانش کلام از آن رو که موضوع خویش را از متون دینی برمی‌گیرد و قلمرو آن در محدوده تنگی به حصار در نمی‌آید و نیز بدان سبب که این دانش از روش‌های متنوع و متناسب با موضوع خویش بهره می‌گیرد، بنابراین به تدریج با فلسفه درگیری نزدیک‌تری یافته و سرنوشت آن با فلسفه ربط و نسبتی تنگاتنگ یافته است.

این مهم سبب شد که پس از مرحله نخستین تکوین کلام، که تقریباً مستقل از فلسفه و در تقابل با آن شکل گرفت (مرحله اصالت و استقلال)، این دانش در پیچ و تاب تحولات فلسفی گرفتار آمد و نه تنها وامدار فلسفه شد، بلکه سرنوشت خویش را با آن گره زد. این پیوند ناخواسته و یا خواسته که در آغاز تنها در حد بهره‌مندی از ادبیات فلسفی بود (مرحله رقابت و اختلاط)، رفته رفته به یک همگونی در اندیشه‌های بنیادین و یا دست‌کم هم‌نوایی در بسیاری از باورهای دینی انجامید (مرحله ادغام و استحاله). این مرحله تا دوره معاصر که میدان بازبینی و واریسی در میراث کلامی را برای همه مذاهب به

یکسان بازگشود، ادامه یافت. مرحله چهارم که تاکنون استمرار یافته، زمینه‌ای فراهم آورد تا اندیشه‌های کهن و قرائت‌های نوپدید کلامی در کنار یکدیگر و در مقایسه با منابع و حیانی به عرصه رقابت و هم‌آوردی درآیند و امید تازه‌ای را برای بازپیدایی آرای عمیق‌تر در جهت حل پرسش‌های اساسی اعتقادی بیافرینند.

از این چهار مرحله به نظر می‌رسد که مرحله سوم تنها در کلام امامیه به صورت تام و تمام تحقق یافته است؛ هر چند کلام اشعری بسیار زودتر از کلام شیعه آهنگ آشتی با فلسفه کرد و اندیشمندانی چون محمد غزالی و فخر رازی ادبیات اشعری را مطابق با مذاق فلسفی تنظیم کردند، اما این تقارب به همگونی کامل اندیشه‌های اشاعره با فیلسوفان نینجامید و در بسیاری معتقدات، کلام اشعری همچنان با اندیشه‌های فلسفی سرناسازگاری گذاشت. این‌گونه اخیر از تعامل میان کلام و فلسفه همان است که ما از آن با عنوان «مرحله رقابت و اختلاط» (مرحله دوم) یاد کردیم و بر آنیم که اشاعره اولین جریان کلامی‌ای بودند که این مرحله از تحول کلامی را پشت سر گذاشتند. اما در این میان، متکلمان امامی از اواخر سده نهم به طرحی دست یازیدند که تا آن زمان اهل کلام از دیگر مذاهب به این شدت و صراحت بدان نپرداخته بودند. این اقدام جدید که تلاش آشکار در جهت همگون‌سازی اندیشه‌های کلامی و فلسفی و تبیین معارف و حیانی بر اساس داده‌های فلسفی بود، در سرنوشت کلام شیعی تأثیری بجا نهاد که آثار آن عمیقاً تا بدین زمان

برقرار مانده است. تاریخچه این مرحله از تحول اندیشه شیعه را در ادامه به تفصیل پی خواهیم گرفت.

گذشته از مرحله سوم، دیگر مراحل تحولات دانش کلام را می‌توان در همه مذاهب کلامی با اندک تفاوتی مشاهده کرد. البته، درباره کلام معتزله یک نکته مهم را نباید از یاد برد که برخلاف تلقی رایج که کلام معتزله را سخت متأثر از فلسفه می‌داند، این جریان کلامی نه تنها هرگز تن به عقاید فلسفی نداد و نبردی سهمگین را در برابر فیلسوفان رقم زد، بلکه حتی در رویارویی با موج نفوذ ادبیات فلسفه مشاء نیز - بیش از اشاعره - از خود مقاومت نشان داد.^۱ ادبیات جدید مشائیان تنها در میان معتزله متأخر (ابوالحسین بصری و شاگردانش) و آن هم به صورت محدود، راه یافت و آنان همچنان به ادبیات کلامی خویش که البته برگرفته و گسترش یافته ادبیات فلسفی کهن یونانی (پیش سقراطیان) نظیر ذیمقراطیس و زنون و دیگران بود، وفادار ماندند.^۲ به این ترتیب، با یک نگاه می‌توان گفت که معتزلیان بسی زودتر از دیگران به ادبیات عام فلسفی روی آوردند و برای خود منظومه‌ای از مفاهیم عقلی آفریدند که در کلام شیعه و اشاعره نخستین نیز تا اندازه‌ای به کار گرفته شد. اما نسبت به ادبیات فلسفه اسلامی که به دست فارابی و ابن سینا ساخته و پرداخته شد، برخورد منفی بیشتری نشان دادند. می‌دانیم که کلام معتزله پس از سده پنجم، یعنی درست همزمان با دوره‌ای که اشاعره اخذ و اقتباس از فیلسوفان مسلمان را آغاز کردند،

۱. الملاحمی الخوارزمی، تحفة المتکلمین، ص ۳ و مقدمه.

۲. ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۶۹؛ سامی النشار، نشأة الفکر، ج ۲، ص ۱۰۲ به بعد.

رو به افول نهاد و چه بسا اگر بیشتر دوام می‌آورد، در میدان اختلاط با فلسفه اسلامی هم پای فراتر می‌گذاشت.

باری، این سرگذشت مشترک در دانش کلام نشان از زمینه‌ها و شرایط مشابه در تاریخ تفکر کلامی ما دارد که به خودی خود می‌تواند موضوع پژوهشی مستقل و دامنه‌دار باشد. البته، این سخن را نباید به معنای فرایند یکسان شدن اندیشه‌های کلامی در میان مذاهب شیعی و سنی در سیر تحولات تاریخی تعبیر کرد. نمی‌توان انکار کرد که گاه همین اختلاط با فلسفه خود زمینه نزدیک شدن اندیشه‌های کلامی را در بین علمای مسلمین فراهم آورده است، اما این تأثیر چنان نبوده است که برای مثال، اشاعره و شیعه که بیش از دیگران به اقتباس از مفاهیم فلسفی روی آوردند، در عقاید خود نیز به یک‌دیگر نزدیک شوند. وجود یک منطق مشترک تحول در کلام اسلامی بیش از هر چیز نشان‌دهنده فرایند تحول درونی در عقاید کلامی هر مذهب و نیز همسان شدن ادبیات کلامی در میان مذاهب اسلامی است.

پس از این مقدمه، نخست به اختصار، به تبیین و تقسیم بندی دقیق‌تر مراحل یاد شده می‌پردازیم و جایگاه هر یک از نحله‌های کلامی را در هر دوره باز می‌گوییم. البته، هدف اصلی ما از این بحث تنها نشان دادن موقعیت کلامی امامیه در بستر تاریخی است و از این‌رو، به اختصار فراوان از این موضوع گذر می‌کنیم.

۱. مرحله اصالت و استقلال

مرحله اصالت و استقلال در کلام اسلامی سراسر پنج سده نخستین را در بر می‌گیرد. پیشتر از اصالت علم کلام و معنای آن سخن رفت. با این واژه عجالتاً هیچ‌گونه ارزش داوری را قصد نکرده‌ایم. «اصالت» در این جا بدان معناست که هویت و بنیادهای یک دانش از شرایط طبیعی محیط فرهنگی و اجتماعی خود برآمده و زیر تأثیر عوامل بیرونی شکل نگرفته و یا دچار تحول اساسی نشده باشد. همچنین یک علم را آن گاه «مستقل» می‌دانیم که از ادبیات و منطق متمایز با دیگر علوم برخوردار باشد. مدعای ما آن است که کلام اسلامی در سده‌های نخستین حیات خویش، به رغم تمام داد و ستدهایی که با دیگر فرهنگ‌ها داشت، همچنان هویت خویش را به عنوان یک دانش مستقل و متمایز با دانش‌های رقیبی چون فلسفه و منطق حفظ کرده بود.

برخی گفته‌اند که معتزله نخستین نیز با بهره‌گیری از میراث کهن فلسفی یونان بود که توانستند به غنی‌سازی و نظریه‌پردازی در کلام دست‌زند^۱ و بهره‌نگرفتن آنها از سنت آشنای فلسفی در میان مسلمانان، یعنی فلسفه‌های ارسطویی-افلاطونی، نباید گواهی بر تفکیک کلام از فلسفه باشد. این گروه معمولاً کسانی چون نظام و جاحظ را به عنوان نمونه‌های آشکار این بده‌بستان‌ها یاد می‌کنند.

اما نباید از نظر دور داشت که سخن ما در باب اصالت و استقلال کلام

۱. هناء عبده، اثر المعتزله، ص ۱۱؛ صالح مهدی هاشم، الفكر الفلسفی، ص ۷۵-۱۰۹.

بدین معنا نیست که متکلمان با میراث فیلسوفان ناآشنا بوده و هیچ بهره‌ای از آن نبرده‌اند، چنان‌که شنیده نیست اگر کسی ادعا کند که فیلسوفان نخستین ما دستاوردهای کلامی را نمی‌شناخته و یا از آنها تأثیر نگرفته‌اند. این اندازه از کنش و واکنش معرفتی در همه حوزه‌ها و فرهنگ‌ها حتی آن‌جا که چندان هم از نظر موضوع و روش همسو نیستند، کاملاً رواج دارد. بحث ما در این‌جا در باب ارتباط مستقیم و بهره‌مندی نظام‌مند یک دانش از دانش دیگر است. باور ما بر این است که میان کلام و فلسفه در دوران نخستین، نه ارتباط پیدا و پایداری برقرار است و نه از چنان اخذ و اقتباس‌های کلان، خبری هست. کسانی چون نظام و جاحظ و پیشتر از آنها شخصیتی چون هشام بن حکم، هرچند از اطلاعات پراکنده فلسفی - که احتمالاً نه از رهگذر ترجمه‌های مکتوب، بلکه از راه انتقال شفاهی به جامعه اسلامی راه یافته بود - بهره برده بودند، اما هیچ شاهد روشنی بر تعامل مستقیم و دستگاه‌مند از میراث فلسفی در میان متکلمان این دوره دیده نمی‌شود. به عبارت دیگر، کلام اسلامی در این دوره از یک ادبیات مستقل عقلی در تبیین و دفاع از اندیشه‌های خویش بهره می‌گرفت که با ادبیات فلسفی مصطلح و رایج میان فیلسوفان فرسنگ‌ها فاصله داشت. در ذیل اندیشه امامیه اشاره خواهیم کرد که این تفاوت صرفاً در نظام واژگانی نبود، بلکه نشان از تفاوت‌های عمیق معرفتی‌ای داشت که از دو دستگاه معنایی و معرفتی متفاوت سر برمی‌آورد. به هر حال، با دقت بیشتر می‌توان این مرحله نخست در کلام اسلامی را به سه دوره جزئی‌تر تقسیم کرد:

۱.۱. دوره پیدایش و شکل‌گیری

چنان‌که گفته آمد، کلام - همانند دیگر دانش‌های دینی - سرشتی بشری دارد؛ بدین معنا که حاصل فهم مسلمین و برای برآوردن نیازمندی‌های آنان به وجود آمده است. از این رو، می‌بایست میان علم کلام (به عنوان دانش مسلمین) با کتاب الاهی و سنت معصومان (به عنوان یک متن مادر و معرفت‌ساز) فرق نهاد. بدین سبب، برای علم کلام برخلاف متون وحیانی می‌توان آغاز و انجامی در نظر گرفت و از تطور و درستی و نادرستی آن سخن به میان آورد. این دوره بی‌گمان پس از وفات پیامبر اکرم^۹ با پرسش از مقام خلافت ایشان آغاز شد^۱، اما حتی تا هنگام حیات پیامبر نیز ریشه‌های آن قابل پی‌گیری است.^۲ پایان این دوره به تقریب به دهه هشتاد هجری، یعنی آغاز برآمدن پرسش‌های نظری اعتقادی و پدیدارشدن فرقه‌ها یا حلقه‌های کلامی، باز می‌گردد. ویژگی‌های این دوره، به اجمال عبارتند از:

۱. بر خلاف قول سلفیه که معتقدند در این دوره هیچ‌گونه انگیزه و انگاره کلامی‌ای شکل نگرفته است و مسلمین در حضور اصحاب پیامبر^۹ و در پرتو سنت ایشان، به حل اختلافات عقایدی خویش همت می‌گماردند^۳ شواهد قطعی گواه آن است که فعالیت‌های کلامی در این دوره آغاز شد.^۴ ولی نیک

۱. تاریخ نگاران کلام اسلامی نخستین یا مهم‌ترین اختلاف را بر سر مسئله امامت یا خلافت دانسته‌اند (نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۳۹؛ شهرستانی، بی‌تا، ص ۳۰).

۲. الاشعری، رساله استحسان؛ بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۱۵.

۳. عبدالرازق، تمهید، ص ۲۶۹ به بعد.

۴. هویدی، دراسات، ص ۸۱ به بعد.

پیداست که بحث و جدل‌های اعتقادی از دیگر وجوه معرفت‌دینی همچون فقه و اخلاق، هنوز تمایز روشنی نداشت. و از این‌رو بود که در این دوره هنوز نام «کلام» بر این‌گونه فعالیت‌ها گذاشته نمی‌شد.

۲. در این دوره، کلام بیشترین مسئله‌های خود را از بستر سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی وام می‌گرفت و از این‌رو، مباحث اعتقادی برخلاف آنچه در دوره‌های سپس‌تر به رنگ نظری رخ نمود، در دوره‌های آغازین چهره‌ای عینی و عملی داشت. می‌دانیم که دوره نخست کلام اسلامی هم‌زمان با شکل‌گیری جامعه نوپای اسلامی است؛ دشواری‌های جامعه‌سازی در یک نظام قبیله‌ای^۱ از یک سو و پدیداری جرقه‌های خلاف در میان گروه‌های مسلمان از سوی دیگر، چالش‌ها و پرسش‌هایی را پدید آورد که پاره‌ای از آنها با بنیادهای معرفتی و اعتقادی گره می‌خورد و بدین‌سان جدال‌های کلامی از حاشیه نزاع‌های سیاسی سر برآورد. بدین‌قرار شاید بی‌سبب نیست که برخی کلام این دوره را «کلام سیاسی» نام نهاده‌اند.

۳. هدف از بحث‌های کلامی در این دوره بیشتر کاربردهای عملی و عینی بود تا نتایج فکری و نظری؛ برای مثال، مسئله ایمان و کفر و یا موضوع امامت که بیشترین تنش‌های فکری را برانگیخت و سپس‌تر ظهور نظریه‌های متنوع کلامی را در پی داشت، برای مرزبندی دارالایمان و دارالکفر و تعیین تکلیف پیشوایی جامعه مسلمین مطرح شد.

۱. برای قرآنی از این صحنه نک: ابن‌خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ص ۱۴۹ به بعد و ۲۰۲ به بعد.

۴. مباحث کلامی در این دوره، بیشتر به صورت شفاهی انتقال می‌یافت: خطابه‌ها، محاجّه‌ها و مُناشده‌ها^۱ عمده‌ترین رسانه‌های ارتباطی میان متکلمان در آن دوره به شمار می‌آمدند. شاهی وجود ندارد که متکلمان از نوشتار برای مقاصد علمی خویش سود جستند؛ حداکثر شاید بتوان نمونه‌ای از نامه‌ها را سراغ گرفت که به صورت تلویحی از مباحث کلامی هم در آنها سخنی رفته باشد.

۵. در این مرحله اختلافات اعتقادی هنوز در قالب فرقه‌های کلامی شکل نیافته بود، بلکه در ظاهر، تنها به صورت گروه‌بندی‌های اجتماعی و فرهنگی نمود می‌یافت (همچون تمایز شیعه از سنی یا خوارج، حلیسیه و...^۲ عناوینی چون «قدریه» و «جبریه» که در پایان این دوره به تدریج بر سر زبان‌ها می‌افتند، از تولد دوره‌ای تازه از تاریخ کلام خبر می‌دهد.

۶. یکی از نتایج محورهای پیشین این بود که جرّ و بحث‌های عقیدتی بیشتر در قالب «مسئله»های منفرد و مجزاً بروز می‌کرد تا در سیاق بسته‌های فکری منسجم و مرتبط.

ویژگی‌های یاد شده که گونه‌های مشابهی از آن را در همه دانش‌های اصیل اسلامی همچون فقه می‌توان سراغ گرفت، نشان‌دهنده دوره تولد جنینی کلام

۱. روشی در احتجاج که به پرسش و اعتراف گرفتن از دیگران می‌پردازد و معمولاً با قسم دادن وی همراه است، «انشد تک الله و بالله: ذکر تک به و استعظمتک او سأل تک به مقسماً علیک» (فیومی، مصباح المنیر، مدخل «نشد»).

۲. ناشی اکبر، فرقه‌های اسلامی، ص ۱۸۱؛ اشعری، المقالات والفرق، ص ۵-۶.

اسلامی است.

۱.۲. دوره تکوین کلام نظری

کلام اسلامی در دوره دوم که در حدود هشتاد هجری شکل گرفت و دست کم تا یک سده ادامه یافت، به تبیین درون مایه‌های معرفتی متون وحیانی و یا ارتکازات جاری در جامعهٔ مسلمین پرداخت و از این رهگذر به شاخه‌ای مستقل از دانش‌های اسلامی بدل شد. ویژگی‌های این دوره به اجمال بسیار عبارتند از:

۱. نام و عنوان «کلام» در این دوره بر این دانش گذاشته شد و پژوهش‌های کلامی به عنوان یک تلاش علمی در کنار فقه، قرائت و غیره به شمار آمد.
۲. کلام به تدریج رنگ خالص اعتقادی پیدا کرد و افزون بر کاربردهای اجتماعی آن، به خودی خود اعتباری مستقل یافت و از این رو، نظرپردازی‌های کلامی آغاز گردید.
۳. در این دوره، فرقه‌های اعتقادی به صورت متمایز شکل می‌گیرد و مرزهای فکری گروه‌های مختلف، از هم جدا می‌شوند. شیعه، خوارج، معتزله و سلفیه یا اهل حدیث به عنوان یک رویکرد کلامی سربرمی‌آورند و از سوی دیگر، قدریه و جبریه به ترتیب، در معتزله و سلفیه منحل می‌شوند؛ در این که آیا مرجئه در این مرحله یک فرقهٔ اعتقادی مستقل به شمار می‌آیند، هنوز هم چندان توافقی نیست و اساساً موضوع مرجئه نیازمند پژوهش‌های جدی‌تری

است.^۱ گروه‌بندی‌های شیعه نظیر امامیه (یا جعفری)، کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه و غیر آن نیز در این‌جا به ظهور می‌رسد.

۴. در این دوره مباحث کلامی به رشته تحریر در می‌آید و به صورت مکتوب در قالب رساله‌های موضوعی و کوچک ارائه می‌شوند.^۲ پدیده نگارش کلامی هر چند به تدریج شکل گرفت، ولی در پایان این دوره به یک نهضت علمی کم سابقه بدل شد.

۵. مجادلات کلامی که در دوره گذشته به صورت پراکنده و بی‌قاعده صورت می‌بست، در این‌جا قاعده‌مند شد و در قالب «مجالس» رسمی مناظرات کلامی با حضور نمایندگان گروه‌های فکری و با حضور داوران درآمد. اهمیت این مجالس تا بدان پایه بود که به دست حاضران و پیروان مناظره‌گران ثبت و ضبط می‌شد و به عنوان رساله‌های علمی دست به دست می‌گشت.^۳

در حقیقت این دوره را باید عصر پایه‌گذاری دانش کلام به حساب آورد؛ چرا که همه نشانه‌های پیدایی یک دانش مستقل در این دوره دیده می‌شود. با این همه به دلایلی که خواهیم گفت، این دانش به صورت رسمی در دوره سوم تأسیس شد.

۱. نک: رضا زاده لنگرودی، «پژوهشی در مرجه».

۲. ابن ندیم، کتاب الفهرست، ۲۰۴ - ۲۲۴؛ نجاشی، رجال، ص ۴۳۳-۴۳۴.

۳. رجال النجاشی، ص ۴۳۳ (کتاب المجالس فی التوحید و کتاب المجالس فی الامامه هر دو از هشام بن حکم)؛ کتاب فهرست للندیم، ص ۲۰۴ (کتاب المجالس از ابوالهذیل علاف).

۱.۳. دوره تدوین جامع

هرچند شاید بتوان برای این دوره ریشه‌ای بس دورتر یافت، ولی نخستین نشانه‌های آن را به ظاهر، پس از استقرار حکومت مأمون و در آغازین سال‌های سده سوم هجری می‌توان سراغ گرفت. وی در ادامه سیاست تقابلی با عربی‌گرایی طرفداران برادرش امین که به سختی از سوی علمای اهل حدیث حمایت می‌شد، به تقویت معتزلیان روی آورد و آنان را که از سال‌ها پیش به تجهیز فکری خویش پرداخته بودند، با حمایت مالی و سیاسی بر صدارت علمی جامعه اسلامی نشاناد. معتزلیان با بهره‌گیری از این فرصت طلایی که با تضعیف شیعه و اهل حدیث همزمان بود، توانستند کلام را به نقطه اوج شکوفایی خود رسانده و در عمل آن را به صورت یک دانش تمام عیار تأسیس کنند. ناگفته نباید گذاشت که معتزله از همان آغاز برآمدن عباسیان با حکومت سر و سرّی داشتند و در دوره هارون الرشید نیز فرصتی نیکو در گسترش خویش یافتند، اما حمایت یک‌سویه و بی‌قید و شرط تنها در دوره مأمون و معتصم بود که نصیب این گروه گردید.^۱ به تقریب می‌توان گفت که این دوره در همه مذاهب کلامی حداکثر تا پایان سده چهارم هجری و اندکی ای پس از آن به انجام رسید و هیچ مکتب کلامی را سراغ نداریم که تا آن زمان شکل جامع و نهایی خویش را نیافته باشد.

ویژگی‌های این دوره را در محورهای زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. سهیل قاشا، المعتزله، ص ۱۱۹ به بعد؛ محمود فاضل، معتزله، ص ۱۴.

۱. در این دوره بر بنیادهای مفهومی نظریه‌ها تأکیدی افزون گردید و در نتیجه منظومه‌های اعتقادی بر پایه دستگاه‌های مفهومی منسجم که در آن زمان بدان «لطیف الکلام» و یا «دقیق الکلام» می‌گفتند، تشکیل یافت. بدین سان، کلام از دایره تنگ مسئله‌پژوهی‌رهایی یافت و از آن پس مسئله‌های جزئی در قالب چارچوب‌های کلان و در نسبت با دیگر قضایا مورد بحث و نقد قرار گرفتند.

۲. مکتب‌های کلامی به صورت کامل در این عصر شکل گرفت؛ شیعه، معتزله، خوارج، سلفیه، اشاعره، ماتریدیه و طحاویه، هرکدام دارای یک مکتب کلامی متمایز شدند. در شیعه نیز امامیه با ظهور شیخ مفید به دستاوردی تازه رسید و خطوط تمایز خود را از دیگر آراء و عقاید به دقت بازشناخت.

۳. در این زمان معمولاً تعداد عقاید دینی در هر مذهب شماره می‌شود و تلاش می‌شود تا اصول دین به تعداد خاصی محدود شود. تا پیش از این، هر چند اصول کلامی مورد بحث قرار می‌گرفت، ولی هنوز به صورت یک مجموعه محدود و معین در نیامده بود.

۴. کتاب‌های جامع کلامی از این دوره است که تدوین می‌شود و «اعتقادنامه»ها نیز در کنار کتب مفصل کلامی به بیان رئوس باورهای دینی در هر مدرسه کلامی می‌پردازند.

بنابر آنچه گفته آمد می‌توان یک اختلاف اساسی در میان مورخان علم

کلام را در باب زمان پیدایش این دانش تا اندازه‌ای حل و فصل کرد. در تعیین زمان آغاز علم کلام دیدگاه‌های چندی ارائه شده‌اند؛ برخی پیدایش آن را به روزگار نبی مکرم اسلام^۹ بازمی‌گردانند و برخی آن را تا آغازین سال‌های سده سوم به تأخیر می‌اندازند.^۱ می‌توان حدس زد که هر گروه با نظر به مراحل شکل‌گیری این دانش، از «آغاز کلام» معنایی متفاوت از دیگری اراده کرده‌اند و برای مثال، برخی اصل پیدایش انگاره‌های کلامی و برخی تکوین صورت نهایی آن را در نظر داشته‌اند.

۲. مرحله رقابت و اختلاط

از میانه سده پنجم شاهد شکل‌گیری مرحله تازه‌ای در کلام اسلامی هستیم. چنان که مشهور است، این مرحله با انقلابی که محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) در پذیرش منطق ارسطویی پدید آورد، آغاز شد و اوج آن در مذهب اشعری با تلاش‌های گسترده فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ ق) و سپس سیف‌الدین آمدی (م ۶۳۱) رقم خورد.^۲ در تشیع این مرحله با نام دو متکلم - فیلسوف بزرگ امامی، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۵۳ ق) و ابن میثم بحرانی (متولد ۶۹۹-۶۳۶ ق) نامبردار شد و در معتزله نیز تا اندازه‌ای از ابوالحسین بصری (م ۴۳۶ ق) این پرونده گشوده شده بود، ولی به سبب افول نابهنگام معتزلیان، این پروژه ناتمام ماند.

۱. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۳-۴۶۵.

۲. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۵-۴۶۶.

فلسفه که تا آن هنگام در کنار کلام به حیات مستقل خویش ادامه می‌داد، مورد توجه متکلمان قرار گرفت. هرچند در مرحله گذشته نیز متکلمان با آراء فیلسوفان آشنایی داشتند و گاه حتی به نقد دیدگاه‌های آنها همت می‌گماشتند و در مقابل، فیلسوفان نیز به آراء متکلمان توجه داشته و ضمناً از نقض و ابرام آنها غفلت نمی‌ورزیدند، ولی در هر حال، متکلمان تنها به صورت غیر مستقیم و حاشیه‌ای به آراء فیلسوفان می‌پردازند و کشمکش و یا داد و ستد چندانی دیده نمی‌شود. اما در این مرحله، دو حرکت موازی و همزمان رخ می‌دهد: از یک سو، متکلمان با گشاده دستی به جذب مفاهیم و روش‌های فلسفی روی می‌آورند و به بازسازی کلام بر اساس این مفاهیم نو دست می‌زنند و از سوی دیگر، سخت‌گیرانه به حفظ و دفاع از عقاید کلامی در برابر اندیشه‌های فلسفی می‌پردازند.^۱ این دو رویکرد به ظاهر ناهماهنگ و در عین حال آگاهانه، سبب می‌شود که کلام اسلامی پس از چهار سده زیست مستقل، اینک در کنار فلسفه رنگ و روی تازه‌ای به خود بگیرد و مفاهیم و ساختاری دیگرگون را به نمایش گذارد. این تحول همان چیزی است که «طریقه المتأخرین» را از «کلام الاقدمین» متمایز و متفاوت می‌کند.^۲

از نتایج این داد و ستد آن بود که علم منطق که تا پیش از این، از نظر

۱. تهافت الفلاسفه از غزالی و نقد آن تهافت التهافت توسط ابن رشد (نک: آلوسی، حوار بین الفلاسفه)؛ مصارعة الفلاسفه از عبدالکریم شهرستانی و نقد آن مصارعة المصارع توسط خواجه طوسی (نک: حسینی، الشهرستانی)؛ المحصل فی افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء والمتکلمین از فخر رازی.

۲. ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۷؛ ولفسن، فلسفه علم کلام.

متکلمان مطرود بود، در این مرحله رسماً به عنوان پیش‌نیاز پژوهش در کلام شناخته شد.^۱ برای مثال، در این مرحله، مفهوم «جوهر» که در گذشته معنای «جوهر فرد» داشت، به مفهوم فلسفی از جوهر تغییر یافت. پیشتر متکلمان جوهر را کوچکترین جزء ماده می‌انگاشتند (جزء لایتجزی) و عرض را حاصل انواع ترکیب‌های جواهر قلمداد می‌کردند، در حالی که فیلسوفان در تعریف جوهر می‌گفتند: «الذی إذا وجد، وجد لا فی موضوع» یا متکلمان قدیم وجود را به قدیم و حادث تقسیم می‌کردند و تقسیم فیلسوفان به واجب و ممکن را نمی‌پذیرفتند. مثال سوم، معنای سببیت و علیت بود که مفهوم آن در کلام و فلسفه فرق می‌کرد، ولی به تدریج مفهوم فلسفی علیت که علت صدوری بود و با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» پیوندی ناگسسته داشت، وارد دانش کلام گردید.

نکته مهم و اساسی‌ای که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد این است که متکلمان در این عصر هرچند مفاهیم فراوانی را از فلسفه وام گرفتند، اما به لوازم آنها که در فلسفه به قدیم بودن جهان هستی و یا غیر اختیاری بودن فعل انسان و یا معاد روحانی می‌انجامید، باور نداشتند و به آرای فلسفی سخت می‌تاختند. با این وصف، روشن می‌شود که منظور از «اختلاط» همان وام‌گیری ادبیات فلسفی از سوی متکلمان است و مقصود از «رقابت» چیزی جز رویارویی با اندیشه‌های فلسفی و اصرار بر عقاید کلامی نیست.

۱. بکری، المنطق، ص ۱۴؛ رفیق العجم، المنطق عند الغزالی، ص ۲۵۷ به بعد و ۳۰۷ به بعد.

البته، در این مرحله در کنار کلام مصطلح، شاهد حضور و استمرار گونه‌ای از کلام هستیم که در مقابل نفوذ گرایش‌های فلسفی و معتزلی به سختی پایداری می‌کند. این گرایش بر بهره‌گیری از متون ماثور دینی پای می‌فشرد و از عهد نخستین در میان صاحب‌نظران اسلامی طرفداران بسیار داشت؛ نمونه بارز این گروه در مرحله نخستین کلام شیعه، شیخ صدوق و شیخ کلینی، و نمونه آن در این مرحله، سید بن طاووس و شهید ثانی هستند.^۱ در اهل سنت نیز جریان اهل حدیث یا سلفیه که سرانجام رهبری فکری آن در این مرحله به ابن تیمیه و شاگردش ابن جوزی رسید، نماینده این رویکرد بودند. آنها هر چند خود در این مرحله به تقلید از شاعره، وارد عرصه‌های کلامی شدند و منطق دفاعی و جدلی خاص خود را پدید آوردند^۲، ولی در مقابله با حضور ادبیات معتزلی و فلسفی در حوزه عقاید رسمی سنی، کارزاری سخت‌کیشانه را رقم زدند.

کنار هم نهادن دو گروه پیش‌گفته، یعنی محدثان متکلم شیعه و سلفیه اهل سنت، هرگز به معنای شباهت اعتقادی یا روش‌شناختی آنها نیست، بلکه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که آنان در مهم‌ترین مسایل و رویکردها اختلاف اساسی دارند.^۳ این مقایسه بیشتر از آن روست که هر دو جریان از آغاز در مقابل هرگونه رنگ‌پذیری از ادبیات معتزلی و فلسفی مقاومت ورزیدند و بر

۱. سبحانی، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله».

۲. برای نمونه نک، ص الزاغونی، الايضاح.

۳. جعفری، «الكلام عند الاماميه، نشأته و تطوره»، ش ۳۰ و ۳۱.

این باور بودند که اندیشه‌های دینی را نیز باید با همان ادبیات موجود در تراث دینی تبیین و ارائه کرد. خواهیم دید که این انگاره متفاوت در تاریخ کلام شیعی و سنی تا این روزگار همچنان پا برجا مانده و به‌عنوان رقیب و بدیلی توانمند در برابر گرایش‌های فلسفی و عرفانی در حوزه اندیشه دینی قد برافراشته است.

هر چند نمی‌توان پایانی برای مرحله رقابت و اختلاط در نظر گرفت، اما بی‌پایه نیست اگر ادعا کنیم که بلوغ آن در حوالی سده نهم هجری بوده است. در این دوره، اشاعره در سایه دولت عثمانی که خود مذهب حنفی - ماتریدی داشت، با ماتریدیان به هم‌گرایی فکری رسیدند و به تولید آثار مرجع کلامی دست یازیدند.^۱ در این دوره، اشاعره با تدوین متونی دقیق و سامان‌مند و نیز با نگاشتن شرح‌های گوناگون بر میراث کلامی این دوره، چنان صورتی بر کلام اشعری بستند که تا این زمان بی‌هیچ کم و کاستی همچنان بر جای مانده است.^۲ در اندیشه امامیه اما این مرحله پایانی دیگر داشت؛ هر چند کلام امامیه در این مقطع با نبوغ شگرف علامه حلی و کوشش پی‌گیرانه شاگردان مدرسه حله همچون فخر المحققین و سپس فاضل مقداد به کمالی کم‌مانند رسید، ولی تقدیر بر آن بود که با ظهور نسلی دیگر از فیلسوفان شیعی، مرحله جدیدی از اندیشه‌ورزی کلامی پی‌افکننده شود.

۱. سلفی افغانی، الماتریدی، ج ۱، ص ۲۸۶ به بعد.

۲. الایچی، المواقف.

۳. مرحله ادغام و استحاله

در این مرحله، شاهد انحطاط تدریجی دانش کلام در میان اهل سنت هستیم؛ زیرا از یک سو، کلام معتزلی بسی زودتر به پایان خود نزدیک شده بود و تنها کلام اشعری به حیات خود ادامه می‌داد. اشاعره نیز در این دوره هر چند به لحاظ کمی، به تولید آثار فراوانی دست می‌زنند، ولی عموماً در مرحله شرح و تعلیقه‌نگاری محدود می‌مانند و افزون بر چارچوب فکری و دستاوردهای مرحله پیشین که با فخر رازی به اوج رسید و با تفتازانی و شریف جرجانی به صورت نهایی خویش دست یافت، پیشرفت چندانی در درون مایه‌های آن رخ نداد. از سخت‌گیری‌های ابن تیمیه و دیگر سلفیان نیز در بی‌رونق شدن کلام در میان سنیان نباید چشم فرو پوشید. همه این اسباب دست به دست هم داد تا علم کلام سنی از تکاپوی همگامی با نیازهای زمان فرافتد و این دانش نیز همچون دیگر دانش‌های عقلی مورد بی‌مهری قرار گیرد.

اما در کلام شیعه، در این مرحله شاهد شکل‌گیری کلامی کاملاً فلسفی هستیم که مرهون حضور تام و تمام مفاهیم فلسفه از یک سو و پذیرش بخش قابل توجهی از مهم‌ترین عقاید فلسفی از سوی دیگر بود. این جریان از شخصیت‌هایی چون: ابن ابی جمهور احسائی (پس از ۹۰۶)، میرصدرالدین دشتکی (۹۰۳ق)، میرداماد (۱۴۰۱ق) آغاز شد و با صدرالدین شیرازی (۱۰۵۰ق) به اوج خود رسید. مهم‌ترین متکلمان این دوره ملاعبدالرزاق لاهیجی (۱۰۷۱ق)، فیض کاشانی (۱۰۹۱ق) و ملا مهدی نراقی (۱۲۰۹ق)

هستند.

بدین ترتیب، کلام شیعه (امامیه) شاهد یک مرحله تحول جدید است که تا حدودی آن را در رویارویی با پرسش‌های جدید مسلح و آماده می‌سازد؛ اما با این حال، در این مسیر به تدریج، کلام شیعه از اصالت و استقلال خویش فرو می‌افتد و سرنوشتی همسو با فلسفه می‌یابد. این نزدیکی میان کلام و فلسفه گاه تا بدان پایه است که تشخیص آثار کلامی از فلسفی در این دوره سخت و دشوار می‌شود.^۱ در یک کلام می‌توان گفت که کلام امامیه هر چند دچار جمود اندیشی اشاعره نشد و بستری برای نونگری و نوگویی‌های معرفتی فراهم یافت، اما در عمل، این فرایند به استحاله کلام در فلسفه و در نهایت به کم‌اعتنایی و بی‌اعتباری دانش کلام در حوزه‌های شیعه انجامید.

۴. مرحله احیا و نو سازی علم کلام

از سده دوازدهم هجری، جهان اسلام به یکباره با اندیشه‌های الاهیاتی و الحادی جدید که از مغرب زمین به جامعه مسلمان سرزیر می‌شد، روبه‌رو شد و به تدریج ضرورت بازنگری در علم کلام و توسعه آن متناسب با نیازهای روز هویدا شد. از این‌رو، بازسازی این علم در دستور کار پاره‌ای از علمای اسلامی قرار گرفت و مکتب‌های کلامی یکی پس از دیگری، در صدد

۱. برای نمونه آثار ملا مهدی نراقی، نک: نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۱)، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح: معجید هادی‌زاده، تهران: انتشارات حکمت؛ نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۱)، اللمعات العرشیه، تصحیح: علی اوجبی، عهد؛ نراقی، ملا مهدی (۱۳۶۱)، انیس الموحدین، تهران: الزهراء؛ نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۰)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، کنگره محققان نراقی.

آسیب‌شناسی و بازسازی معرفت کلامی برآمدند. از همین رو بود که برخی از دانشمندان اسلامی در این زمان از ضرورت تأسیس «کلام جدید» سخن راندند و پیرایش کلام سنتی از مباحث زائد و پرداختن به مسئله‌های نوپدید را خواستار شدند.^۱ جالب این جاست که در این دوره نمایندگان همه مدارس مهم کلامی گذشته در شیعه و سنی، یک بار دیگر پا به میدان گذاشتند و هر کدام در راستای توسعه دانش کلام و پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوپدید تلاش کردند. امروزه برای نشان دادن این‌گونه تلاش‌ها و تحولات از واژه‌هایی چون «نو معتزلی»، «نو اشعری» و یا «نو سلفی‌گری» که بر همین شرایط جدید دلالت دارد، استفاده می‌شود.

در عالم تشیع نیز در کنار احیای اندیشه‌های صدرایی در علم کلام که گاه از آن به فلسفه «نوصدرایی» یاد می‌شود، شاهد احیای مدرسه کلامی متأخرین مثل علامه حلی در میان فقیهان و نیز احیای مدرسه فکری کوفه و قم که غالباً با عنوان «مکتب تفکیک» از آن یاد می‌شود، هستیم. همچنین در این مرحله بود که روشنفکران دینی به حوزه کلام روی آوردند و پاسخ به برخی چالش‌های معاصر را در این ناحیه جست‌وجو کردند. حاصل حضور نسل نوگرای جهان اسلام در ساحت کلام، افزون بر پیش‌کشیدن پرسش‌های نوین و بازخوانی عناصر عقیدتی اسلام در دستگاه‌های تفسیری تازه و برخاسته از فلسفه‌های جدید غربی، داخل کردن سبک‌ها و روش‌های جدیدتری برای اثبات و یا نقد

۱. شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص ۲.

اندیشه‌های کلامی بوده است.

تطور تاریخی کلام امامیه

چنان که گفته شد، کلام شیعه به معنای عام و کلام امامیه به شکل خاص، بخشی از تاریخ تفکر کلامی مسلمین بوده است و از این رو، آن را بیرون از تحولات عمومی کلام در جهان اسلام نمی‌توان ارزیابی کرد. با این حال، انکار نمی‌توان کرد که امامیه هم از نظر شرایط و هم از جهت منابع فکری، شرایطی متفاوت و ناهمگون با دیگر مذاهب داشته است. از این رو، تلاش خواهیم کرد که ضمن ترسیم چهره عمومی کلام امامیه در چارچوب پیشین، به نقطه‌های تمایز و برجسته کلام امامیه نظری گذرا بیافکنیم.

کلام امامیه در مرحله اصالت و استقلال

گفته شد که کلام اسلامی تا سده چهارم هجری هیچ پیوند معنادار و مؤثری با فلسفه و دیگر علوم بیرونی برقرار نکرد، بلکه آشکارا با ورود روش و اندیشه فیلسوفان به عرصه کلام مقاومت ورزید. کلام امامیه را مثال نوع نمودن این مرحله می‌دانیم که افزون بر مقاومت در برابر اندیشه‌های بیگانه فلسفی، حتی در دوره‌های نخست با کلام معتزلی نیز به دلیل شباهت و یا شباهت تأثیرپذیری از آرای بیگانه مقابله می‌کرد.

در این میان، هشام بن حکم را می‌توان مثال آورد. او مهم‌ترین شخصیت

کلامی ای است که کلام امامیه را به مرحله نظریه پردازی وارد ساخت و واژه‌های گوناگونی چون معنا، جوهر، عرض و دیگر واژه‌هایی از این دست را رسماً در تبیین‌های خویش - به شکل قاعده‌مند و سامان یافته - وارد ساخت. با این همه، به جرأت می‌توان گفت که هشام نه تنها به تعاریف جدیدی از این واژه‌ها دست یازید، بلکه به ساخت واژگان جدید و تأسیس منظومه معنایی تازه‌ای از این اصطلاحات پرداخت.^۱ در تاریخ کلام امامیه دقیقاً همان سه دوره پیش‌گفته، یعنی تأسیس، نظریه‌پردازی و تدوین جامع را در مرحله اول می‌توان شناسایی کرد؛ افزون بر آن که با یک مقطع تاریخی دیگری روبه‌رو می‌شویم که سخت در سرنوشت کلام امامیه مؤثر افتاده است. این مقطع را «دوره فترت» نامیده‌ایم که از نظر ترتیب تاریخی، در میانه دوره کلام نظری امامیه و دوره تدوین جامع علم کلام جای می‌گیرد. اینک به اختصار از این دوره‌های چهارگانه کلام امامیه سخن خواهیم گفت و جایگاه هر یک را در پیشبرد پروژه فکری شیعه نشان خواهیم داد.

مدرسه مدینه و شکل‌گیری کلام امامی

شیعه بی‌گمان از مدینه النبی سر برآورد و بالنده شد. ریشه‌های تشیع را غالباً به واقعه سقیفه و جدایی خط امامت از خلافت باز می‌گردانند، اما تحقیقات بیشتر نشان می‌دهد که ظهور شیعه به روزگار زندگانی حضرت رسول ﷺ

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۳۱ و ۱۳۳.

باز می‌گردد. ایشان با معرفی امیرالمؤمنین علی علیه السلام به عنوان شاخص حق و باب مدینه علم، بر لزوم پیروی و نصرت از آن بزرگوار تأکید ورزید و با ارج نهادن به جایگاه «شیعه علی»^۱، گردآمدن گروهی را بر گرداگرد علی سبب شد.

این موضوع نه تنها به تدریج به شکل‌گیری جامعه شیعه در مقابل خط حاکمیت سنی انجامید، بلکه چارچوب معرفتی متمایزی را در پرتو آموزه‌های کلامی اهل بیت علیهم السلام رقم زد. این مهم به ویژه از آن رو بنیاد یافت که شخصیت‌های نمایان شیعی، خود را در عرصه‌های معرفتی و کلامی نیازمند امام معصوم می‌دانستند.

با اندک تأمل و با یک نگاه کلی به پهنه تاریخ تفکر امامیه می‌توان دریافت که اصحاب بزرگ اهل بیت علیهم السلام همچنان که در یادگیری شریعت و احکام فقهی به خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله پناه می‌بردند، در فهم معارف اعتقادی نیز برای ایشان مرجعیت و اعتبار معرفت‌شناختی قائل بودند.^۲ این نقطه دقیقاً همان چیزی بود که منطق امامیه را در فهم حقایق دین از دورقیب قدرتمند خویش، یعنی اهل حدیث و معتزله، متمایز می‌ساخت؛ درحالی که گروه اول در عرصه عقاید، به عقل بسنده می‌کردند و وحی را همچون گواهی بر دانسته‌های عقل خودبنیاد به شمار می‌آوردند، اهل حدیث با سرزنش عقل‌گرایی و اندیشه‌ورزی در ساحت دین، تنها به ظاهر الفاظ قرآن و سنت بسنده کرده و از ورود در

۱. اشعری، المقالات والفرق، ص ۱۵.

۲. صدوق، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۴۳؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۷۱۱.

معارف عمیق و حیانی سرباز می‌زدند.

شیعه اما، به راه عقل در کسب معارف به خوبی باور داشت و آن را حجت نهایی و مرجع فرجامین بشر در دریافت حقایق می‌دانست^۱، ولی در عین حال، بر این باور بود که خرد آدمی با هدایت و ارشاد اولیای الهی است که راه به بلندای معارف عقلانی می‌گشاید و بدون دستگیری ولی الهی و بی‌آن که او عقل آدمی را «اثره»^۲ کند و گنجینه‌های پنهانش را آشکار سازد، عقل به خودی خود ره به حقیقت نخواهد برد و راه سعادت را نخواهد یافت.^۳ خلاصه آن‌که در اندیشه شیعه، امام معصوم به مثابه حامل وحی و ترجمان کتاب خدا، در عرصه عقاید نیز همچون احکام، نقش کلیدی و بی‌بدیل دارد و از این رو، شیعیان - برخلاف اهل حدیث و معتزله - حتی در اساسی‌ترین معتقدات نیز دست به دامن معصومان می‌شدند و راه تفکر و اندیشه‌ورزی صحیح را از طریق تنبیه و تذکار می‌آموختند.

با این حال گزاره نیست اگر بگوییم که پایه‌های اندیشه کلامی امامیه را باید در نخستین امامان شیعه و رهنمودهای هوشمندان آنها جست‌وجو کنیم. هر چند چنان‌که خواهیم دید، کلام شیعه در کوفه بود که درخشیدن گرفت و عمق و اعتبار خویش را به رخ کشید، اما پنهان نیست که حرکت فکری و اجتماعی

۱. کلینی، الکافی، مقدمه و کتاب العقل و الجهل؛ ابن شعبه حرانی، تحف العقول، ص ۳۸۳.

۲. نهج البلاغه، خطبه اول.

۳. المفید، اوائل المقالات، ج ۴، ص ۴۴؛ صدوق، التوحید، ص ۲۹۰؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۲۴.

شیعه در همه جا بر محور شخصیت امامان شیعه در مدینه شکل گرفت و شیعیان با مراجعه به اهل بیت در مدینه به طرح معضلات و پرسش‌های خویش می‌پرداختند و با انتشار و تحلیل آنها به افزون‌سازی میراث کلامی امامیه یاری می‌رساندند.

یکی از نشانه‌های شکل‌گیری کلام شیعه بر محور مدینه، میراث بازمانده از این دوره در میان روایات فریقین است. البته، نیک پیداست که نه برای اهل بیت و یاران ایشان در این دوره چنان فرصت فراخی پدید آمد که به تبیین همه ابعاد معارف قرآنی بپردازند و نه تعداد و نفوذ آنان بدان اندازه بود که در نگاهداری همان مجموعه از سخنان هم توفیق تمام یابند. شاهد سخن آن‌که تنها یک فرصت کوتاه چند ساله در حکومت حضرت علی علیه السلام، سبب شد تا حجم بالایی از حکمت الاهی از زبان ایشان به مخاطبان عرضه شود و معارف حکیمانه آن حضرت بر همگان آشکار شود. اما نمونه‌های دیگری هم از این بیانات هست که به روشنی حضور یک مکتب فکری و عقیدتی را در خاندان وحی پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله آشکار می‌سازد.

افزون بر میراث معرفتی اهل بیت علیهم السلام در این دوره، به برخی از صحابی‌ان نامدار امامان نخستین شیعه نیز می‌توان اشاره کرد که تاریخ به خوبی از اندیشه‌های اعتقادی ممتاز و متمایز آنان یاد و نامی به یادگار گذاشته است.

یکی از دیگر نشانه‌های مدرسه شیعی در مدینه، حضور جریان‌های فکری در خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و فرزندان علی علیه السلام در مدینه است. یکی از نمونه‌های

مهم در این زمینه، مدرسه فرزند ایشان محمد بن حنفیه است که از بُعد کلامی می‌توان گفت که تقریباً اصلی‌ترین باورهای تشیع را که بعدها در کوفه تبیین و تشریح شد، در بر داشت؛ اعتقاد به توحید و عدل که از این طریق به واصل و معتزلیان راه یافت، اعتقاد به وصایت و وراثت معنوی در نظریه امامت، موضوع غیبت و مهدویت، مسئله بداء و امثال آن، نمونه‌ای از اندیشه‌های ثبت شده در این مدرسه شیعی‌اند. طرفه آن‌که این عقاید را مخالفان شیعه نیز در آثار خود ثبت نموده و البته بسیاری از این افکار را با انتساب به شخصی به نام عبدالله بن سبا که ادعا می‌شود یهودی‌زاده بوده است مورد طعن و لعن قرار می‌دهند. کسانی بر این باورند که عبدالله بن سبا که به «ابن السوداء» نیز معروف بوده است^۱، نام دیگری برای مالک اشتر یا عمار یا سراسر است که برای پنهان ماندن نامشان، بدین صورت از او یاد کرده‌اند. هرچه باشد، آنچه از نظر تاریخی مهم می‌نماید این است که اندیشه‌های کلامی شیعه با قوت در محیط جامعه اسلامی بر محور مدینه مطرح بوده است.

اگر در نظر آوریم که تا آن زمان معارف کلامی در میان مسلمانان هنوز مقوله‌ای نو و چونان نهالی کم‌بر و بار بوده است و بیش از این هم نمی‌توان انتظار داشت، روشن می‌شود که مدرسه مدینه در تشیع از پیشگامان عرصه کلام اسلامی به شمار می‌آید. پیشتر گفته شد که کلام اسلامی در این دوره بیشتر در گیر و دار مسئله‌های اجتماعی است و طاقت مسلمانان به تأمل‌ورزی

۱. عسکری، عبدالله بن سبا، ص ۷۵ به بعد.

در این حوزه‌ها مصروف می‌شود و از این‌روست که اخیراً، برخی این مرحله را دوره «کلام سیاسی» نام نهاده‌اند. با این وصف، روشن است که زمینه اجتماعی و سطح دانایی مخاطبان برای ارائه اندیشه‌های دقیق و ناب نظری آماده نیست و این‌گونه سخنان نمی‌تواند مخاطبان بسیاری بیابد. شاید به همین دلیل است که سخنان ژرف و توحیدی امیر مؤمنان علیه السلام نیز در این دوره بیشتر در موقعیت‌های عادی مثل خطبه‌ها و یا مناظره با صاحبان ادیان و یا در پاسخ به پرسش‌های افرادی خاص صورت می‌گیرد. چه بسا همین نبود فضای فکری مناسب در آن زمان است که برخی را در درستی نسبت این خطبه‌ها و سخنان به آن حضرت در تردید انداخته و به رغم پذیرش کلمات بلند امیر مؤمنان علیه السلام در عرصه‌های سیاسی و اخلاقی، در اندیشه نظری آنها را مربوط به دوره‌های متأخرتر دانسته‌اند.^۱ نیک پیداست که به رغم پژوهش‌های پراکنده و پیشین درباره مدرسه مدینه، این موضوع همچنان نیازمند پرتوافکنی‌های فزونتر است.

دوره نظریه‌پردازی در مدرسه کوفه

به گواه برخی شواهد، اصحاب ائمه از دوره امام سجاد علیه السلام در کوفه و مدینه کار تبیین و دفاع از معارف را آغاز کردند، هرچند تردیدی نیست که این امر تنها در دوره امام باقر علیه السلام بود که جایگاه والای خویش را در میان شیعیان باز یافت. اگر آغاز این دوره را در کوفه حتی به آغازین سال‌های سده دوم

۱. فروخ، تاریخ الفکر العربی، ص ۱۸۷-۱۸۸.

بازگردانیم، می‌توان نشان داد که این نهضت علمی تا اواخر این سده در اوج اقتدار هارون الرشید ادامه یافت. در این هنگام بود که شیعیان در یک چالش جدی سیاسی با حکومت بنی عباس گرفتار آمدند و این دوره طلایی کلام امامی با افولی زود هنگام روبه‌رو شد.

به گمان بسیاری، مدرسه کلامی امامیه از بغداد در سده چهارم آغاز شده است و از این‌رو، کم نیست نوشتارهایی که بغداد را سرآغاز تاریخ کلام امامی به شمار می‌آورند. از مدرسه مدینه هم که چشم‌پوشی کنیم، تردیدی نیست که پیش از بغداد، این کوفه بود که معارف اعتقادی اهل بیت علیهم‌السلام را منتشر و آن را در قالب بسته‌های تئوریک تبیین نمود. آری، در سده دوم، در کوفه جریان‌های کلامی چندی پا گرفت و پیش رفت که نشانه‌های آن تا چند سده در آثار کلامی شیعه و سنی قابل مشاهده است.^۱

به اجمال می‌توان گفت که در کوفه دست‌کم دو جریان مهم کلامی شکل گرفت که به رغم شباهت‌های فراوان، در پاره‌ای جهات از یک‌دیگر فاصله می‌گرفتند. این دو را پیشتر در قالب دو جریان عمومی در کلام اسلامی با برچسب «عقل‌گرایی» و «نص‌گرایی» یاد کرده بودیم^۲ که این عناوین دست‌کم برای مدرسه کوفه چندان گویا و شایسته نیست؛ به دلایلی که خواهیم گفت، شاید بهتر باشد که این دو جریان را «جریان کلامی» و «جریان حدیثی-

۱. فان اس.، علم الکلام، ص ۴۴۷؛ سامی النشار، نشأة الفكر، ج ۲، الباب الرابع.

۲. سبحانی، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله».

کلامی» بنامیم.

چنان‌که پیشتر گفته شد، اصحاب امامیه درکوفه، دریافت حقایق دین در پرتو تذکار و تعالیم وحی میسر می‌شود و حجیت عقل در عرصه عقاید هیچ منافاتی با بهره‌مندی عقل از هدایت معلمان الهی ندارد. با این وصف، جای شگفتی نیست که بزرگان شیعه از هر گزایشی در زمان حضور ائمه علیهم‌السلام خود را متعهد به پرس‌وجوی مسایل فکری از حضرات معصومین علیهم‌السلام و نگاهداری و نقل آنها برای دیگران می‌دیدند؛ اصل این رویکرد را در هر دو جریان یاد شده به یکسان می‌توان دید. شاهد این مدعا آن‌که همه اعضای این دوگروه در شمار راویان بزرگ اخبار ائمه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به شمار می‌آمدند و از این جهت برای نمونه هیچ تفاوتی میان هشام بن حکم و شاگردانش همچون یونس بن عبدالرحمن با دیگرانی چون ابان بن تغلب، عبدالله بن ابی یعفر و خاندان زراره نیست.

تفاوت این دو جریان در آن بود که رویکرد کلامی به دنبال تبیین عقلانی معارف مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام دفاع از آن در مقابل جریان‌های فکری رقیب بود، ولی رویکرد حدیثی در پی فهم دقیق همان معارف و عرضه آن به جامعه مؤمنان بود. برخی اسناد گواهی می‌دهد که میان این دو گروه گاه و بیگاه جرّ و بحث‌هایی در می‌گرفته است که البته، تاکنون پژوهش‌هایی که از واقعیت موضوع و ریشه‌های آن پرده بردارد، در دست نداریم. برای مثال، می‌دانیم روایاتی که از سوی اهل بیت علیهم‌السلام در ذم متکلمان صادر شده بودند،

از جمله دست‌مایه‌های محدثان برای محدودسازی فعالیت‌های متکلمان بود^۱ و متقابلاً متکلمان کوفه بر این باور بودند که این روایات ناظر به شرایط و یا افراد خاصی هستند و نباید آن را منع و مانعی برای نظرپردازی و دفاع عقلانی از میراث وحیانی دانست.^۲ این تفاوت هرچند در آغاز یک اختلاف در روش و رویکرد بود، اما این اختلاف روش‌شناختی تا اندازه‌ای به اختلافات اعتقادی هم انجامید. شاید نخستین نشانه‌های این تأثیر را در واگرایی جریان هشام بن حکم از باور عمومی اصحاب امامیه در کوفه در باب معرفت اضطراری و نقش عقل در شناخت حقایق دینی بتوان دید.^۳

گذشته از اختلافی که هشام با دیگر جریان امامیه در باب منابع علم امام داشت، این واگرایی به خوبی در اختلافی که میان ابن ابی عمیر و ابو مالک حضرمی در باب «مالکیت امام نسبت به زمین» پدید آمد و هشام برخلاف رأی ابن ابی عمیر حکم کرد، قابل مشاهده است.^۴ به نظر می‌رسد که همین رویکرد متکلمان کوفه در باب خردپسندانه کردن عقاید امامیه بود که دیدگاه زراره در باب استطاعت^۵ و نیز تبیین هشام بن حکم در باب عصمت، صفات الهی و تجسیم را پدید آورد^۶ در میان متکلمان کوفه در کنار هشام بن حکم می‌توان

۱. صدوق، التوحید، ص ۴۵۴؛ کلینی الکافی، ج ۱.

۲. کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۷۰-۲۷۳.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۲۴.

۴. کلینی الکافی، ج ۱، ص ۴۱۰.

۵. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۶؛ کشی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۴۵-۱۴۸ و ۱۵۰.

۶. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۲۱؛ کلینی، الکافی، ج ۱.

از زرارة بن اعین که البته بعدها از خط کلامی بازگشت، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علی بن اسماعیل میثمی و امثال آن یادکرد^۱.

البته، طبیعی است که میان متکلمان کوفه نیز گاه اختلافاتی رخ می‌داد و از این رو، در پژوهش‌های پیشرفته‌تر می‌توان نشان داد که کوفه در خط کلامی خود چندین گرایش را در دامن خویش پرورانده است. این گونه دسته‌بندی در میان متکلمان و نیز در میان متکلمان و محدثان را می‌توان از کتاب‌هایی که در قدیم با نام «مقالات» معروف بود، ردیابی کرد.

درکنار این دو جریان اصلی کلامی، باید از دو جریان دیگر یاد کرد که در دو سوی طیف متکلمان کوفه قرار می‌گیرند. البته این دو جریان را به یک معنا می‌توان بخشی از خط محدثان متکلم کوفه به شمار آورد: یکی، متهمان به غلو نظیر جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر، محمد بن سنان و معلی بن خنیس و دیگری، متهمان به تقصیر همچون عبدالله بن ابی یعفر. این اتهامات که نادرستی آنها در پژوهش‌های دقیق و غیرجانبدارانه قابل اثبات است، از آن رو رواج یافت که در بیرون از حلقه امامیان، دو گروه غالبان و بتربه (که مخالفان به آنها «مرجئه شیعه» نیز لقب داده بودند) سخت فعال شدند و این بزرگان امامیه به سبب پاره‌ای مشابهت‌های ظاهری اعتقادی و یا ارتباطات جزئی بدانان منسوب گشتند. از میان غالبان کوفه، بیان بن سمعان، مغیره بن سعید، محمد بن ابی زینب السدی معروف به ابوالخطاب، بیش از دیگران

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۳۴.

فعال یا مشهور بوده‌اند^۱ و از بتریه کسانی چون کثیر النواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمة بن کهیل و ابو المقدام ثابت الحداد که آنها را «ضعفاء زیدیه» نیز لقب داده‌اند، نام بردارند.^۲

دوره فترت و رکود

کلام امامیه پس از سپری کردن دوران تأسیس نخستین در سده اول هجری و با توسعه نظر پردازانه آن در سده دوم هجری در کوفه، دچار وقفه و رکودی شد که تا برآمدن شیخ مفید در بغداد، دیگر آن اعتبار دوباره خویش را باز نیافت.^۳ البته، کلام امامیه در پایان سده سوم - با ظهور نوبختیان در بغداد - بار دیگر به صورت محدود به صحنه بازگشت و با افت و خیزهایی تا دوران شیخ مفید ادامه یافت، اما همین فترت و رکود که نزدیک به یک سده به درازا کشید، سبب شد تا جریان کلامی کوفه که بر بنیادهای نصوص دینی به نظریه پردازی می پرداخت، دچار سستی شده و حرکت جدید کلامی امامیه در بغداد با فاصله‌ای بیشتر از درون مایه‌های و حیانی و همدلی افزون‌تر با ادبیات کلامی روز - که در آن زمان غلبه با معتزله بود - به تبیین و دفاع از مدرسه

۱. اشعری، المقالات والفرق، ص ۳۳، ۵۰، ۷۶، ۸۱؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۶۹، ۷۶، ۹۷.

۲. اشعری، المقالات والفرق، ص ۷۳؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۱، ص ۱۴۴.

۳. خیاط، الانتصار، ص ۴-۷.

اهل بیت علیهم السلام پردازد.^۱

در اسباب رکود کلام امامیه در پایان سدهٔ دوم هجری، به ظاهر تاکنون پژوهش جدی‌ای صورت نگرفته است و اساساً کمتر کسی به صراحت به این موضوع اشاره کرده است. عامل اساسی در این باره، فشار سیاسی هارون الرشید بر امام موسی کاظم علیه السلام و شیعیان در آن مقطع زمانی بود که از نگرانی شدید حاکمیت از گسترش معرفتی و اجتماعی تشیع سرچشمه می‌گرفت. دستگاه سیاسی و امنیتی عباسیان شرایط ویژهٔ خفقان و تقیه را چنان بر اصحاب ائمه علیهم السلام حاکم کرد که امکان پی‌گیری پرسش‌ها و دغدغه‌های کلامی را که به فضای باز گفت‌وگوی اعتقادی نیاز داشت، محدود و مسدود ساخت.^۲ درست در همین دورهٔ تاریخی است که هشام بن حکم از بغداد آواره و پنهان می‌شود و کسانی چون یونس بن عبدالرحمن و ابن ابی عمیر که از متکلمان بزرگ امامیه در پایان دورهٔ دوم، یعنی دورهٔ کلام نظری هستند، گرفتار زندان‌های سخت و طاقت‌فرسا می‌شوند.^۳ البته در کنار این عامل خارجی نباید از عوامل داخلی در افول مدرسه کوفه غفلت نمود که از آن جمله می‌توان به مخالفت گروهی از بزرگان شیعه با کلام و نیز پاره‌ای از نظریه‌های متکلمان که بهانهٔ اتهام‌هایی چون تنزل مقام ائمه، تشبیه، تجسیم و یا جبر را فراهم آورد، اشاره

۱. خیاط، الانتصار، ص ۶؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۲ و ۱۳۲؛ مفید، اوائل المقالات، مقدمه؛ کلینی، الکافی، مقدمه.

۲. کشی، اختیار معرفة الرجال، ۲۶۹-۲۷۰.

۳. همان، ص ۲۶۰-۲۶۳، ۲۶۵-۲۶۶ و ۲۷۸-۲۷۹.

کرد.

در این دوره رکود، هرچند شاهد حضور متکلمانی اندک در این جا و آن جا هستیم، ولی پراکندگی و ناشناختگی آنان نشان می‌دهد که در این دوره هیچ مدرسه یا سنت کلامی‌ای در امامیه وجود ندارد؛ این گروه اندک نیز نه تربیت‌یافته‌اساتیدی معروف در کلام بودند و نه شاگردانی را به یادگار گذاشتند و نه حتی گامی در راستای حفظ و استمرار میراث کلامی کوفه و یا تاسیس جریان جدیدی در کلام امامیه در این دوره برداشتند. نمونه نادر از این دست، فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ق) است که هرچند خود را میراث‌دار خط هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن می‌داند، اما هیچ شاهد آشکاری بر شاگردی مستقیم علمی از این مکتب در او یافت نمی‌شود. ناگفته نماند یونس نیز که از بزرگترین شاگردان هشام بود، پس از او چندان تحرک کلامی نداشت و گویا کسانی را که به عنوان اصحاب یونس و یا «یونسیه» از آنها یاد می‌شود، تنها در بُعد فقهی از پیروان او به حساب می‌آیند، نه در عرصه کلام. به هر حال، بررسی مجموعه شرایط در این دوره در قیاس با مدارس کلامی پیشین و پسین امامیه در کوفه و بغداد، نشان می‌دهد که حوزه کلامی امامیه با رکود شدیدی روبه‌رو شده است و پوشش و زایشی که با کوفه آغاز شده بود در عمل به سردی و سستی گراییده است.

نکته مهم آن است که این دوره درست همزمان با عصری است که معتزلیان با برخورداری از موقعیت سیاسی و فرهنگی خود از زمان منصور عباسی تا

زمان مأمون و معتصم، توانستند دانش کلام را بر مذاق خویش تدوین کرده و بسط دهند. شکل‌گیری مهم‌ترین جریان‌های فکری معتزله به دست کسانی چون، ابوالهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابوعلی و ابوهاشم جبائی (در معتزله بصره)، و بشر بن معتمر، جعفر بن حرب، جعفر بن مبرشر و ابوالقاسم بلخی (در معتزله بغداد) و نیز تولید بیشترین آثار اعتزالی از جمله تحولات تاریخ کلام معتزلی در این دوره‌اند.^۱ همین حضور و یکه‌تازی معتزله که همزمان با فشار بر شیعه و تا حدودی اهل حدیث بود، سبب شد تا ساختار و درون‌مایه کلام اسلامی رنگ معتزلی به خود بگیرد، چنان‌که از این پس تا یکی دو سده هرگاه نام «کلام» و یا «متکلمان» به زبان یا قلم می‌آمد، تنها معتزلیان را به یاد می‌آورد و گویا نام کلام با این گروه گره خورده بود.

مدرسه کلامی قم

چنان‌که پیشتر یاد شد، کلام امامیه از مدرسه کوفه با دوگرایش نظری و حدیثی (و حیانی) اندیشه‌های خود را به منصفه ظهور رساند. هرچند این دو گرایش در یک فضای مشترک و از یک خاستگاه برآمدند، اما به تدریج سرنوشتی متفاوت یافتند به گونه‌ای که گاه به رویارویی‌های علمی نیز انجامید.

در حالی که کلام نظری امامی در پایان سده دوم در کوفه به زوال گرایید و تا ظهور مدرسه بغداد در اواخر همان قرن، دیگر نمودی نمایان نداشت، اما خط

۱. سهیل قاشا، المعتزله، ص ۱۷۰ به بعد؛ صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۸۷-۲۸۸.

متن گرایانه کلام با از رونق افتادن کوفه، به شهر قم انتقال یافت و در آن جا بر و باری بی مانند گرفت. قم هر چند از آغازین سال های سده دوم و با انتشار اشعریان کوفه در این شهر، به یکی از مراکز علمی شیعه بدل شده بود^۱ اما تا آستانه سده سوم که حجم بالایی از میراث حدیثی کوفه روانه قم شد هیچ گاه چهره یک مدرسه کلامی را به خود نگرفت.

غالباً مدرسه قم را با سیمای حدیثی آن شنا سائی کرده اند، حال آن که بعد کلامی آن نیز بسی بارز و برجسته است. از ویژگی های ممتاز این مدرسه که از قضا بر ابعاد کلامی قم نیز گواهی می دهد، به موارد زیر می توان اشاره کرد:

۱. مشایخ قم به انتقال حدیث کوفه بسنده نکردند، بلکه به پالایش و پیرایش آن از کاستی ها و انحرافات نیز دست یازیدند. این کار هر چند از اساس در قلمرو دانش حدیث شناسی می گنجد، اما در این جا بر صبغه و سیمای کلامی قم نیز شهادت می دهد. درست است که در نزاع بزرگان قم با برخی محدثان همچون احمد بن خالد برقی، سهل بن زیاد و محمد بن علی صیرفی که گاه به اخراج آنها از این شهر نیز انجامید، همواره نمی توان نشانه هایی از چالش فکری و عقیدتی یافت، اما اختلاف در نگرش های کلامی و به ویژه آن دسته از باورهایی که به غلو شانه می زد، بی گمان یکی از اسباب این ستیزه ورزی ها بود. اگر بیاد آوریم که احادیث اعتقادی امامیه در کوفه سخت مورد طمع غالبان بود و تلاش هایی نیز برای درآمیختن و خلط مجعولات آنان با میراث

۱. جعفر مهاجر، رجال الاشرعیین.

ناب امامیه صورت گرفته بود، اهمیت حرکت اصلاح‌گرایانه قمی‌ها برای کلام متن‌گرایانه امامیه بیشتر روشن می‌شود. با این وصف، دور نیست اگر بگوییم که مدرسه قم در مسیر پادشاهت از میراث کلامی اهل بیت علیهم‌السلام گام بلند و استواری را در کارنامه خویش ثبت کرده است.

۲. شاید برای نخستین بار در مدرسه قم بود که احادیث کلامی امامیه در یک نظام جامع و هماهنگ گردآوری و تبویب شد. پیش از آن، حدیث فقهی شیعه به دست کسانی چون حسین بن سعید اهوازی (زنده تا ۲۵۴ق) تدوین و تنظیم یافته بود^۱، ولی گویا این کار در احادیث اعتقادی تا عصر شکوفایی مدرسه قم به تأخیر افتاد. در این عصر، ثقة الاسلام کلینی در کافی ساختاری را برای منظومه کلامی اهل بیت علیهم‌السلام پیش نهاد که بعدها از سوی صدوق (در التوحید)، مجلسی (در بحار الانوار) و فیض کاشانی (در الوافی) سرمشق قرار گرفت. به گمان ما یکی دیگر از ساختارهای کلامی در این دوره توسط محمد بن حسن صفار در کتاب *بصائر الدرجات* پی‌ریزی شد که هرچند از سوی کلینی در کتاب *الحجة* کافی مورد استفاده قرار گرفت، اما توجه جدی بزرگان امامیه را به عنوان یک ساختارکلان کلامی به خود جلب نکرد.^۲

این نکته را نیز باید افزود که کلام امامیه تا آن زمان حتی در شاخه نظری نیز

۱. نجاشی، رجال، ص ۵۸ و ۶۰.

۲. امیرمعزی، «صفار قمی و بصائر الدرجات»؛ نیومن، دوره شکل‌گیری تشیع.

از یک طبقه‌بندی جامع در عقاید محروم بود و به جز تقسیم به توحید و عدل که در برخی روایات امامیه انعکاس یافته بود، هیچ دسته‌بندی کلامی ای به میان نیامده بود.

می‌دانیم که شیخ صدوق نخستین اعتقادنامه‌های امامیه را که دربرگیرنده همه ارکان اصلی اندیشه تشیع است در دو اثر *الاعتقادات* و *الهدایة* به تحریر کشید که این نیز نشانه گرایش برخی از بزرگان قم به ساحت‌های کلامی است. در یک کلام، مدرسه قم در ساختارسازی دانش کلام نیز سهمی بی‌چون دارد.

۳. محدثان متکلم قم نه تنها با سامانه دستگامند روایات و نیز برگزیدن عناوینی برای هر باب - که گویای اجتهاد کلامی آنان بود - از دغدغه‌ها و نگره‌های کلامی خود پرده برداشتند، بلکه در جای جای آثار خویش با تبیین نکات مهم و پیچیده کلامی از عمق اندیشه کلامی خویش خبر دادند. برای نمونه، می‌توان به گفتار کلینی در تمایز صفات ذات و صفات فعل^۱، بیان صدوق در ذیل باب «انه عزوجل لا یعرف الا به»^۲ و باب «اثبات حدود العالم» ذیل حدیث ششم^۳ اشاره کرد. در همین راستا نیز می‌توان به مقدمه کتاب‌هایی که در این مدرسه نگاشته شده و از انگیزه کلامی ایشان پرده

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳.

۲. صدوق، ۱۴۳۰، ۲۸۳.

۳. همان، ۲۹۱.

بر می‌دارد، مراجعه کرد.^۱

۴. نقد نامه‌هایی که از سوی متکلمان متن‌اندیش قم در مقابل جریان‌های فکری زمان نگاشته شده است، از دیگر وجوه کلامی در این مدرسه است: ردیه کلینی بر قرامطه^۲، نقد سعدبن عبدالله بر غلات، جبرگرایان و گروه‌های جعفریه و محمدیه^۳ نمونه‌هایی از این دست به شمار می‌آیند. همین مقدار گواهی می‌دهد که خط حدیث‌گرای کلام – هرچند بر خلاف کلام نظری – در نگاه نخست، رویکردی دفاعی ندارد، اما در فرصت مناسب و به هنگام ضرورت از انجام این مسئولیت‌شانه خالی نمی‌کند.

۵. از همین روست که شیخ صدوق – که خود کاملاً پرورش یافته محیط علمی قم است – آن‌گاه که به سبب حاکمیت دولت شیعی آل بویه در ری، به صحنه رویارویی با اندیشه‌های رقیب فراخوانده می‌شود، با استواری و توانمندی خیره‌کننده‌ای به مصاف اندیشه‌ها می‌رود و درگفت‌وگو و مناظره‌های سنگین با رقیبان به هم‌وردی می‌پردازد.^۴

۶. متکلمان قم نه تنها خود به رسالت‌های دانش کلام وفادارند، بلکه از پی‌جویی و پی‌گیری اندیشه متکلمان در دیگر حوزه‌ها نیز برکنار نمی‌مانند. در این زمینه به دو نمونه که نشان‌دهنده واکنش فعال قم به اندیشه‌های گذشته و نیز

۱. نک: مقدمه کتاب‌های کافی و التوحید و کمال‌الدین و تمام‌النعمه.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۷۷.

۳. همان، ص ۱۷۷ و ۱۷۸.

۴. نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۷؛ شوشتری، مجالس‌المومنین، ج ۱، ص ۴۶۳.

تعامل با اندیشه معاصران است، بسنده می‌کنیم. نخست، علی بن ابراهیم قمی (استاد کلینی) کتابی درباره نظریه صفات هشام بن حکم با نام رساله فی معنی هشام و یونس می‌نگارد^۱ و در مقابل سعد بن عبد الله اشعری (استاد دیگر کلینی) ردیه‌ای بر این کتاب و در نقد علی بن ابراهیم می‌نویسد^۲ و نمونه دیگر، آگاهی و اطلاع گسترده شیخ صدوق از میراث و اندیشه‌های کلامی نوبختیان، ابن قبه رازی، ابن بشار، ابو زید علوی و گزارش مفصل آنها در کتاب خویش است.^۳

خلاصه آن که کلام امامیه در قم به میدانی برای رشد و توسعه کلام حدیث‌گرای امامیه بدل شد و میراث گران‌سنگی پدید آورد که نه تنها در مدارس بعدی همچون حله و اصفهان اثر گذاشت، بلکه تاکنون نیز خط کلام متن‌اندیش امامیه به عنوان مراجع فکری خویش بدان‌ها تکیه می‌کند.

این نکته را نیز بیافزاییم که مدرسه قم هر چند کمتر عرصه‌ای برای رویارویی با رقیبان بیرونی یافت، اما در درون خویش به گروه‌های فکری مختلفی تقسیم شد که این نیز خود نشان از دغدغه‌های کلامی در اصحاب این مدرسه دارد. البته تاکنون درباره این واگرایی در مدرسه قم پژوهش در خور جامعی انجام نگرفته است و آثار نگاشته شده تا آنجا که می‌دانیم از کاستی‌های

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۶۰.

۲. همان، ص ۱۷۷.

۳. صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۵۱-۵۳ و ۸۸-۹۶.

جدّی رنج می‌برند.^۱

مدرسه قم که در طول دو سده تلاش خستگی‌ناپذیر به یکی از قطب‌های بزرگ علمی شیعه تبدیل شده بود، سرانجام در سال‌های پایانی سده چهارم و شاید همزمان با هجرت شیخ صدوق به ری از تکاپو فروافتاد و دستاوردهای گران سنگ خویش را به سرزمین‌های دیگر و به ویژه به دو مدرسه ری و بغداد تقدیم نمود.

در پایان این مقاله که خود سرآغازی بر تبیین تطورات کلامی امامیه در دوره‌های سپس‌تر است، به جاست که بار دیگر بر این نکته تأکید کنیم که آنچه اندیشه کلامی امامیه را از دیگر گروه‌های اسلامی متمایز و ممتاز می‌سازد، بهره‌مندی همزمان از دو بال عقل و وحی در پیشبرد فرایند معرفت کلامی است. چنان که دیدیم، برخلاف اهل تسنن که از آغاز به دو گروه گرایان و عقل‌گرایان تقسیم شدند و یکی بر عقل و دیگری بر سنت تکیه می‌کرد، امامیه به راهبری اهل بیت علیهم‌السلام و با بهره‌گیری از میراث قرآنی و نبوی که در میان خاندان وحی به دور از پیرایه‌ها و کاستی‌ها برقرار مانده بود و نیز با رویکرد عقلانی که آموزه ایشان در رویارویی با وحی و حقیقت بود، به پی‌ریزی راهی در الاهیات پرداخت. این بخش از تاریخ که تکوین بنیادهای کلام امامیه را گزارش می‌کند، سوگمندان کم‌تر مورد بررسی قرار گرفته است و به مطالعات موردی فراوانی نیاز دارد تا زوایای تاریک آن روشنایی بیشتری یابد.

۱. برای نمونه‌ای از این دست پژوهش‌ها نک: امیر معزی، « صفارقمی و بصائر الدرجات »؛ نیومن، دوره شکل‌گیری تشیع.

کتاب نامه

۱. نهج البلاغه (شريف رضى).
۲. ابن بابويه، محمد بن على (شيخ صدوق) (۱۳۹۸ق)، التوحيد، تهران: دارالصدوق.
۳. _____ (۱۴۱۳ق)، الاعتقادات (در مجموعه مصنفات شيخ مفيد)، ج ۵.
۴. _____ (۱۳۹۵ق)، كمال الدين، مصحح: على اكبر غفارى، تهران: كتابفروشى اسلامية
۵. ابلاغ الافغانى، عناية الله (۱۹۹۴م)، الامام الاعظم ابوحنيفه المتكلم، ج ۲، قاهره: وزارة الاوقاف.
۶. ابن خلدون (بى تا)، مقدمه ابن خلدون، بيروت: داراحياء التراث العربى.
۷. ابن شعبه الحرانى (۱۴۲۵ق)، تحف العقول، قم: موسسه النشر الاسلامى.
۸. ابن نديم (بى تا)، كتاب الفهرست، رضا تجدد، بى جا.
۹. ابوحنيفه (۱۳۹۹)، فقه اكبر، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية.
۱۰. اشعري، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، رسالة استحسان الخوض فى علم الكلام، حيدرآباد: مجلس دايرة المعارف العثمانية.

١١. اشعري، ابوالحسن (١٤١٩ق)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين،
تصحيح: محمد محي الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
١٢. اشعري، سعد بن عبدالله (١٣٦١)، المقالات والفرق، تصحيح: محمد جواد
مشكور تهران: انتشارات علمي فرهنگي.
١٣. الايجي، عضدالدين عبدالرحمن (١٤٠٩ق)، المواقف، بيروت: عالم الكتب.
١٤. امير معزى، محمد علي (١٣٩٠)، «صفار قمى وبصائر الدرجات»، امامت
پژوهي، ش ٤.
١٥. آلوسى، حسام الدين (١٩٨٦م)، حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، بغداد: دار
السنون الثقافية العامة.
١٦. بدوى، عبدالرحمن (١٩٩٦م)، مذاهب الاسلاميين، مصر: دارالعلم للملايين.
١٧. بكرى محمد خليل (٢٠٠١م)، المنطق عند الغزالي، بغداد: بيت الحكمة.
١٨. جاحظ، عمرو بن بحر (١٩٨٧م)، «رساله فى صناعه علم الكلام»، در رسائل
الجاحظ الكلاميه، بيروت: دار و مكتبة الهلال و دارالبحار.
١٩. جبرئيلي، محمد صفر (١٣٨٩)، سير تطور كلام شيعه، تهران: سازمان
انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي.
٢٠. جعفرى، محمدرضا (١٤١٣ق)، «الكلام عند الاماميه، نشأته وتطوره»، تراثنا،
ش ٣٠ و ٣١.
٢١. حسيني، محمد ابو سعده (١٤٢٢ق)، الشهر ستاني و منهجه النقدى، بيروت:
مجلد.

۲۲. حنفی، حسن (۱۳۷۵)، «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه: محمد مهدی خلجی، نقدونظر، ش ۹.
۲۳. خواجه طوسی (بی‌تا)، مصارع المصارع، بی‌جا.
۲۴. خیاط، عبدالرحیم بن محمد (۱۳۶۷)، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد ما قصد به من الکذب علی المسلمین و الطعن علیهم، مصر: دار الندوة الاسلامیة، مكتبة الكليات الازهریة.
۲۵. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۸۶)، «پژوهشی در مرجئه»، در کتاب: فرق تسنن، به کوشش مهدی فرمانیان، نشر ادیان.
۲۶. رفیق العجم (۱۹۸۹م)، المنطق عندالغزالی، بیروت: دارالمشرق.
۲۷. الزاغونی، ابوالحسن علی بن عبیدالله (۱۴۲۴ق)، الايضاح فی اصول الدین، ریاض: مرکز ملک فیصل.
۲۸. الزنجانی، فضل الله (شیخ الاسلام) (۱۳۸۶)، تاریخ العقیدة الشیعیة و فرقهها، تقدیم، تحقیق و تعلیق: غلامعلی غلام علی پور (الیعقوبی)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة.
۲۹. سامی النشار، علی (۲۰۰۸م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، قاهره: دارالسلام، ج ۲.
۳۰. سبجانی، محمدتقی (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» نقدونظر، ش ۳ و ۴.
۳۱. ----- (۱۳۸۸)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه

حله» نقد ونظر، ش ٥٦.

٣٢. سلفى افغانى، شمس (١٤١٩ق)، الماتريدييه، ج ١، طائف: دارالصدىق.

٣٣. شافعى، حسن محمود (١٤١١ق)، المدخل الى دراسه علم الكلام، قاهره: مكتبة وهبه.

٣٤. شبلى نعمانى، محمد (١٣٧٣)، تاريخ علم كلام، ترجمه: محمد تقى فخر داعى گيلانى، تهران: انتشارات اساطير.

٣٥. شواط، حسين بن محمد (١٤١١ق)، مدرسه الحديث فى القيروان من الفتح الاسلامى الى منتصف الخامس الهجرى، عربستان: الدارالعالمية للكتاب الاسلامى.

٣٦. شهرستانى، عبدالكريم (بى تا)، الملل والنحل، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، قاهره: مكتبة الانجلو المصرية.

٣٧. شهرستانى، عبدالكريم (١٣٩٦ق)، مصارعة الفلاسفه، تحقيق، تقديم و تعليق: سهير محمد مختار، قاهره: الجبلاوى.

٣٨. صالح مهدى هاشم (١٤٢٦ق)، الفكر الفلسفى فى بغداد، القاهره: مكتبة الثقافة الدينية.

٣٩. صبحى، احمد محمود (١٤٠٥ق)، فى علم الكلام، ج ١، بيروت: دار النهضه.

٤٠. شوشترى، نعمت الله (١٣٧٧)، مجالس المومنين، تهران: كتابفروشى اسلامية.

٤١. عبدالرازق، مصطفى (بى تا)، تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية، بى جا: لجنة

التأليف والترجمة والنشر.

٤٢. عسكرى، مرتضى (١٤١٢ ق)، عبدالله بن سبا واساطير اخرى، بيروت: دارالزهراء.

٤٣. ----- (١٤١٣ ق)، معالم المدرستين، تهران: مجمع علمى اسلامى
دانشكده اصول دين.

٤٤. غرديه، لويس (١٩٦٧م)، فلسفه الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحيه، نقله
الى العربية صبوحى الصالح وفريد جبر، بيروت: دارالعلم للملايين.

٤٥. فارابى، محمد بن محمد (١٩٣١م)، احصاء العلوم، علق عليه: عثمان محمد
امين، مصر: مكتبة الخانجى.

٤٦. فان. اس، جوزيف (٢٠٠٨م)، علم الكلام والمجتمع، ج١، بغداد- بيروت:
منشورات الجمل.

٤٧. فخر رازى، محمد بن عمر (١٤١١ق)، المحصل فى افكار المتقدمين
والمتأخرين من الحكماء و المتكلمين، تصحيح: حسين اتاى، قاهره:
دارالتراث.

٤٨. فروخ، عمر (١٩٧٢ م)، تاريخ الفكر العربى، بيروت: دارالعلم للملايين.

٤٩. ----- (١٩٨٦ م)، بحوث ومقارنات فى تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة فى
الاسلام، بيروت: دارالطبعة.

٥٠. ----- (١٤٠٩ق)، عبقرية العرب فى العلم والفلسفه، بيروت: المكتبة
العصرية.

۵۱. فیومی، احمد بن محمد (۱۳۱۳ق)، مصباح المنیر، قاهره: المطبعة البهية المصرية.
۵۲. قاشا، سهیل (۲۰۱۰)، المعتزله، بیروت: التنوير.
۵۳. القضاة، امین (۱۴۱۹ق)، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجرى، بیروت: دار ابن حزم.
۵۴. الكشى، محمد بن عمر (۱۳۴۸ق)، اختیار معرفة الرجال، صححه وعلق عليه وقدم له ووضع فهارسه: حسن المصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشكده الهیات و معارف اسلامى.
۵۵. كلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۷)، الكافی، ج ۱، تهران: دار الكتب الاسلامية.
۵۶. محمود، فاضل (۱۳۶۲)، معتزله، تهران: مركز نشر دانشگاهی.
۵۷. مدرسى طباطبايى، سيد حسين (۱۳۸۶)، مكتب در فرایند تكامل، تهران: انتشارات كوير.
۵۸. المدن، على (۲۰۱۰/۱۳۸۹)، تطور علم الكلام الامامى: دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجرى، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
۵۹. المفيد، محمد بن محمد (۱۳۷۱)، اوائل المقالات (در سلسله مولفات الشيخ المفيد)، ج ۴.
۶۰. الملاحمى الخوارزمى، محمود بن محمدركن الدين (۱۳۸۷)، تحفة المتكلمين، تحقيق و مقدمه: حسن انصارى، ويلفرد مادلونگ، زير نظر زابينه اشميتكه و ديگران، تهران: موسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران و برلين: م

مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۶۱. مولف ناشناخته (۱۳۸۵)، خلاصه النظر، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و

فلسفه ایران، برلین: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۶۲. مهاجر، جعفر (۱۴۲۹ق)، رجال الاشعريين، قم: مركز العلوم والثقافة

الاسلاميه.

۶۳. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، فرقه‌های اسلامی و مساله امامت

(مسائل الامامه)، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مركز مطالعات و تحقیقات

ادیان.

۶۴. النجاشی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تهران: موسسه النشر الاسلامی.

۶۵. نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۰)، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، قم: كنگره

محققان نراقی.

۶۶. _____ (۱۳۶۱)، انیس الموحدين، تهران: الزهراء.

۶۷. _____ (۱۳۸۱ الف)، اللمعات العرشیه، تصحیح: علی اوجبی، کرج:

عهد.

۶۸. _____ (۱۳۸۱ ب)، جامع الافكار وناقد الانظار، تصحیح: مجید

هادی‌زاده، تهران: انتشارات حکمت.

۶۹. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۷)، فرق الشیعه، دار بیبلیون.

۷۰. نیومن، آندره (۱۳۸۶)، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، قم: انتشارات

شیعه‌شناسی.

٧١. ولفسن، هرى، اوسترين (١٣٤٨)، فلسفه علم كلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدى.

٧٢. هناء عبده سليمان احمد (١٤٢٥ق)،، اثر المعتزله فى الفلسفه الالهيه عندالكندى، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

٧٣. هويدى، يحيى (١٩٧٢م)، دراسات فى علم الكلام و الفلسفه الاسلاميه، قاهره: دارالنهضة العربية.

مدرسه فکری امامیه در مدینه

محمدتقی سبحانی*

مقدمه

کلام اسلامی مانند دیگر علوم سیری تدریجی داشته و پس از تکوین سیر شکوفایی و گسترش خود را تاکنون ادامه داده است و در این مسیر مراحل را پشت سر نهاده است.^۱ همواره دوره تکوین یک دانش، رازآلودترین مراحل آن است که پژوهش گران تاریخ علم برای کا ستن از ابهام‌های آن تلاش می‌کنند. بسته به روش و عمق آن مطالعات و پژوهش‌ها، نظریات متفاوت و گاه

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث قم.

۱. در مورد مراحل کلام اسلامی نک: سبحانی، «کلام امامیه ریشه‌ها و رویش‌ها»، نقد و نظر، ص ۱۰-۲۲.

متناقضی ارائه شده است که تشخیص سره از ناسره را دشوار می‌کند. مرحله پیدایش و تکوین کلام اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست و در همین چارچوب مرحله تکوین کلام شیعی^۱ نیز اگر چه در مطالعات فراوان بررسی شده است؛ اما در پی پژوهش‌های گاه غیر روشمند و ناقص و شاید مغرضانه، برای علاقه‌مندان حوزه تاریخ کلام غبار آلود گردیده است. به گونه‌ای که با پیش فرض‌هایی نادرست، نظریاتی متناقض و نادرست در این باب مطرح کرده‌اند.^۲

فرضیه اصلی این پژوهش آن است که در عصر نخستین اسلامی، با محوریت اهل بیت علیهم‌السلام آن‌هم در مدینه، اندیشه‌های تشیع در حال تکوین است و ریشه‌ای اصیل و درونی دارد نه بیرونی و عاریه‌ای. در حقیقت این مقاله سه ادعا دارد: ۱- تشیع در همان دهه‌های نخستین اسلام در شکل عقایدی و معرفتی خودش آغاز شد. که در ادامه با یک بسط تاریخی نیز مواجه هستیم. در بسط تاریخی، اندیشه کلامی شیعه به تدریج هر چه زمان بر آن گذشته است، عناصر فکری او تفصیل و تعمیق ویژه‌ای پیدا کرده است. یعنی

۱. تذکر این نکته لازم است که تشیع تا واقعه کربلا، هنوز تفکیک دقیق فرقه‌ای نشده است و حتی جریان کیه‌سانیه در دوران امام باقر ۷ به بعد، از نظر خطوط معرفتی از امامیه جدا می‌شود. تا پیش از آن، تشیع هنوز یک دست است؛ هر چند اختلافاتی وجود دارد. از زمانی این اختلاف رخ می‌دهد که تبیین‌های نظری در عرصه کلام شروع می‌شود و امامیه در برابر چهار گروه کیه‌سانیه، خط غلو، بتریه (مقصره) و زیدیه قرار می‌گیرد. از همین رو در این پژوهش مراد از تشیع همان فرقه‌ای است که در ادامه امامیه نامیده می‌شود و دو واژه «تشیع» و «امامیه» مسامحتاً به جای یکدیگر استفاده می‌شود.

۲. مدلونگ نمونه‌هایی از این خوانش‌های غلط از پیدایش تشیع را در مقدمه کتاب خود گزارش کرده است؛ نک: مدلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ص ۲۷-۳۳.

ادعا بر این است که عناصر اصلی تفکر شیعه از همان آغاز مطرح شده است که طبعا در محدوده خاصی است ولی به تدریج جزئیات این عناصر تفصیل پیدا کرده است و مفاهیم جزئی و اجماعی توسط اهل بیت علیهم السلام و اصحاب ایشان تعمیق پیدا کرده است ۲- شکل عقایدی در هسته محوری اهل بیت علیهم السلام و در مدینه شکل گرفته این حرکت در دو محور انسانی و جغرافیایی گسترش پیدا کرد در بعد انسانی آن از یک حلقه افراد متصل به اهل بیت علیهم السلام به دیگر شخصیت‌ها گسترش یافته و در بعد جغرافیایی از مدینه و حجاز آغاز و در دیگر شهرها از جمله کوفه گسترش یافت. ۳- کلام امامیه در مدینه، به صرف بیان عقاید محدود نمی شود بلکه وارد یک حرکت دفاعی کلامی می شود.

این نظریه در مقابل دو نظریه است؛ ۱- نظریه‌ای که معتقد است اندیشه تشیع در دوره نخستین هیچگونه هسته مرکزی نداشته و اگر داشته است یک هسته اجمالی بوده که بر محور محبت اهل بیت علیهم السلام و نه اعتقاد به احقیت آنان شکل گرفته است. این، طرحی است که اهل سنت در این باب می‌گفته‌اند و امروز نیز مدافعانی دارد. ۲- نظریه‌ای که معتقد است اندیشه شیعه از روز اول با همه جزئیاتش مطرح و بین اصحاب نیز منتشر بوده است ولی یک عده‌ای از روی عناد نپذیرفته‌اند. این نظریه برخلاف ما قائل به بسط تاریخی مفاهیم شیعه نیست، البته ما نیز بسط تاریخی را مربوط به عناصر اصلی تشیع نمی‌دانیم بلکه آن را در حوزه تبلیغ معارف شیعی می‌دانیم.

نگاهی عمومی به مدرسه مدینه

از آنجا که در طول تاریخ، کلام شیعه مثل همه گروه‌های فکری دیگر از معبر تعدادی از مدرسه‌های فکری عبور کرده که برای شناخت تاریخ امامیه باید این مدرسه‌ها را بازخوانی کرد. این مدرسه‌ها بر محور محیط‌های جغرافیایی شکل گرفته و نشان دهنده جابجایی جغرافیایی و فکری فعالیت‌های کلامی امامیه در مسیر تاریخ است. نخستین دوره از کلام شیعه با محوریت اهل بیت علیهم‌السلام بوده و نقطه کانونی آن جغرافیای حجاز و مخصوصاً مدینه النبی (ص) است و سپس دامنه فعالیت‌های آن در میان قبایل و محیط‌های غیر مدنی و مکی گسترش یافته است؛ نام این مدرسه فکری امامیه را «مدرسه مدینه» می‌نهمیم. البته به علت تفاوت جدی که در رویکرد این مدرسه پس از نقض عهد نامه از سوی معاویه و واقعه کربلا پدید آمد آن را مسامحتاً به دو دوره مدینه اول و مدینه دوم تقسیم می‌کنیم. رویکرد اهل بیت علیهم‌السلام پیش از واقعه کربلا اصلاح جامعه اسلامی و بازگرداندن خلافت به مسیر اصلی است و معارف کلامی امامیه به عنوان امتداد معارف قرآن و سنت نبوی ترویج و تبلیغ می‌کرد، امام علی علیه‌السلام و خاندان ایشان در مواجهه با نخستین انحراف سیاسی پس از رحلت پیامبر (ص)، پس از ناامیدی از روش‌های سیاسی و نظامی، مبارزه‌ای فرهنگی را پیشه‌ساخته تا خلافت را به خاستگاه اصلی خودش که امتداد خط رسالت است باز گردانند. رفتار امام علی علیه‌السلام در دوره ابو بکر و عمر، حضور در شورای شش نفره، رفتار آن حضرت در دوره

حکومت عثمان مخصوصاً در شش سال نخست، مقاومت ایشان در مقابل ناکثین و مارقین و قاسطین و صلح امام حسن علیه السلام، همگی در همین راستا است که با پرهیز از شقاق در میان جامعه مسلمانان، پروژه اصلاح از درون را پی گیری کنند. از همین رو در این دوره، ما تنها شاهد حضور اندیشه های شیعی در جامعه اسلامی هستیم و خبری از جامعه سازی شیعی و گروه و جریان شیعی نیست؛ اما پس از واقعه کربلا ائمه علیهم السلام در تلاش برای شکل دهی جامعه صالحان هستند و ما شاهد حضور جامعه سیاسی شیعی در این دوران هستیم که جامعه ای کاملاً متمایز از جامعه شکل گرفته بر محور جریان خلافت است. شرط امام حسن علیه السلام آن بود که بعد از معاویه باید حکومت به اهلش باز گردد اما با پیمان شکنی معاویه و جریان عاشورا داستان به گونه ای دیگر رقم خورد. معاویه با استفاده از اهرم سیاسی و نظامی به حذف اهل بیت علیهم السلام و شیعیان از جامعه اسلامی پرداخت و با لعن امیر المومنین علیه السلام و کشتن امام حسن علیه السلام و اصرار بر بیعت گرفتن برای یزید، راه را بر هرگونه حرکت اصلاحی و بازگشت به مدار سنت نبوی و علوی بست. نتیجه آنکه قبل از عاشورا ما به دنبال اندیشه های شیعی و بعد آن به دنبال گروه و جریان شیعی هستیم. در دوره اول شیعه مبارزه منفی سیاسی و فعال فرهنگی و اصلاح فرهنگی دارد؛ اما چیزی که دوره دوم را ممتاز می کند، شکل گیری جامعه سیاسی شیعی است. گروه شیعیان، تا پیش از حادثه عاشورا و قبل از شکل گیری توابین و قیام مختار وجود دارد و فعالیت می کنند ولی با حادثه

عاشورا، جامعه سیاسی شیعی یعنی یک مجموعه کاملاً متمایز از اکثریت جامعه شکل می‌گیرد و به تبع آن، اندیشه‌های امامیه نیز از نظر تکامل معرفتی هم به لحاظ عمق اندیشه و هم به لحاظ عمق جغرافیایی توسعه پیدا می‌کند. از این رو است که این دو دوره را در مدرسه مدینه از هم جدا می‌کنیم.

دشواری‌های تحقیق در مدرسه مدینه

پژوهش در تاریخ کلام امامیه در دوران حضور به دلایلی دشوارتر از دیگر دوره‌ها است. عواملی چون: ۱- از بین رفتن میراث مکتوب امامیه در دوران حضور؛ به گونه‌ای که امروزه از میراث کلامی دوره حضور که شاید دویست رساله فهرست شده است به جز دو یا سه رساله در دسترس نیست.^۱ ۲- دوران فترت کلام امامیه؛ کلام امامیه پس از فترتی چند دهه‌ای در نیمه اول قرن سوم، رابطه‌اش با گذشته قطع می‌شود بطوری که مفاهیم دوره حضور در دوره‌های بعد، شناخته شده نیست.^۲ ۳- سیاه‌نمایی مخالفان؛ از گذشته تاکنون مخالفان امامیه فعالیت‌های شدیدی صورت می‌دهند و سعی می‌کنند این دوره را سیاه و تاریک و منحرف نشان بدهند.^۳ ۴- اختلاف درونی امامیه؛ در دوران حضور و مخصوصاً در مدرسه کوفه امامیه از درون دچار اختلاف اندیشه و چند دستگی

۱. نک: مدرسی طباطبایی، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، سراسر کتاب؛ جوادی و رضایی، آشنایی با منابع کلامی امامیه در دست چاپ.

۲. نک: سبحانی، «کلام امامیه ریشه‌ها و رویش‌ها»، نقد و نظر، ص ۲۹-۳۰.

۳. نک: حسینی زاده خضراآباد، «علل شکل‌گیری مدرسه بغداد»، جستارهایی در مدرسه بغداد، ص ۱۶۵-۱۶۲.

فکری گردید و اختلاف در قرائت‌ها و تحلیل‌ها سبب شد که بخشی از انرژی جامعه شیعی معطوف به درگیری‌های درونی شود. خطوط انحرافی در درون امامیه ایجاد شد و این‌گونه خطوط از جمله خط غلو و یا خط تقصیر از جبهه امامیه یارگیری کردند و به لحاظ اندیشه‌ای امامیه را تحت تأثیر قرار دادند به گونه‌ای که مرز میان خط غلو و امامیه قابل شناخت نبود.^۱ ۵- فقدان قدرت سیاسی؛ امامیه در دوران حضور به استثنای دوران کوتاه حکومت امام علی علیه اسلام، قدرت سیاسی را در اختیار نداشت و همین مسئله باعث شد نتواند امکانات لازم را به لحاظ سیاسی، اقتصادی و اجتماعی برای حمایت از متفکران خودش داشته باشد. مجموعه این مسائل تاریخ کلام امامیه را در این دوران ابهام آلود کرده است.

در این میان، مشکلات پژوهش در مدرسه مدینه نسبت به دیگر بخش‌های کلام امامیه در عصر حضور دوچندان است. به دلیل که منابع تاریخی بعد از این دوره نوشته شده، با کمبود جدی منابع تاریخی مواجه هستیم. از سوی دیگر اسناد بر جای مانده نیز تحریف و دستکاری شده است؛ بخشی از این کار توسط دستگاه سیاست و بخشی نیز توسط خود شیعیان انجام شده است.^۲ و مهم‌تر از دو مسئله پیشین، فقدان پژوهش‌های لازم در این بخش است تمام اسناد این دوره از دید تاریخی به عنوان تاریخ سیاسی مورد مطالعه قرار گرفته است. تحقیقات موجود توسط کسانی صورت گرفته که می‌خواسته‌اند در باب

۱. نک: همان.

۲. به عنوان نمونه نک: عسکری، افسانه عبد الله بن سبا، ص ۷۰ و سراسر کتاب.

پیدایش تشیع مطالعاتی صورت دهند؛ کمتر کسی به صورت متمرکز، اسناد تاریخی این دوره را به عنوان تاریخ اندیشه، مورد مطالعه قرار داده است. به این دلیل، آن مقدار اسنادی که در اختیار داریم از دیدگاه تاریخی و تحلیلی مورد مطالعه قرار نگرفته است.^۱ مجموعه این سه عامل سبب شده است که امروز در تاریخ اندیشه مقوله‌ای بنام مدرسه کلامی مدینه مورد غفلت قرار گیرد. به همین دلیل برای فهم دقیق تاریخ کلام در این دوره باید یک الگوی تحلیل تاریخی داشت و بر اساس آن و شاخص‌های موجود در آن تحلیل کرد؛ البته بررسی تفصیلی شواهد و گزارش‌های مربوط به این مدرسه پژوهشی گسترده و کلان می‌طلبد که این مقاله تاب آن ندارد.

شاخص‌های تحلیل تاریخی مدرسه مدینه

با توجه به مشکلات پیش گفته برای خوانش صحیح متون مربوط به مدرسه مدینه، هفت شاخص باید در نظر گرفت که مستند به شواهد تاریخی ارائه می‌گردد. در حقیقت اگر کسانی منکر مدرسه کلامی مدینه هستند به این دلیل است که به این شاخص‌ها توجه ندارند.

شاخص اول: توجه به سیر منطق تدریجی ارائه معارف کلامی؛ اساساً سنت اهل بیت علیهم‌السلام مانند مانند سنت قرآنی و سنت نبوی (ص)، بر اساس تشکیل مدرسه‌های فکری رسمی مصطلح نیست. شیوه اهل بیت علیهم‌السلام و

۱. نک: مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ص ۲۷-۳۳.

شیعیان ایشان، شیوه تبیین و تکامل تدریجی جامعه است.

شاخص دوم: دانش کلام مقوله‌ای است که جنبه تعیینی و تعینی دارد؛ اساساً در تاریخ کلام ما به دنبال واژه کلام نیستیم بلکه با مضمون آن کار داریم. کلام یک مقوله تعین یافته تاریخی است.^۱ یعنی یک عناصر اصلی دارد که عرضه و دفاع است و یک پیرامون و ابعاد دارد که در بحث‌های مختلف شاهد گسترش آن هستیم. در حقیقت در مدرسه مدینه ما به دنبال عناصر اصلی علم کلام هستیم نه علم کلام به معنای مصطلح آن.

شاخص سوم: مسائل کلامی در آن عصر بر خاسته از منازعات سیاسی و اجتماعی است؛ باید نزاع ایدئولوژیک را متناسب با آن زمان در نظر گرفت. هدف اصلی جامعه نوپای اسلامی اهداف عملی است و بحث‌های اعتقادی و ایدئولوژیک همواره رنگی از مسائل اجتماعی و سیاسی به خود دارد. بدلیل همین جنبه کاربردی کلام در عصر نخستین، اندیشه‌های کلامی در مطاوی تحولات زندگی عمومی رخ می‌دهد. اگر بحث امامت، ایمان و یا قدر است مسئله سیاسی است دقیقاً با مسایل سیاسی مطرح در جامعه اسلامی ارتباط دارد. در این دوره مدرسه کلامی به این معنا که متکلمان در مکانی مانند مسجد بنشینند و روی مسأله‌ای کلامی مباحثه و مناظره کنند، بلکه اندیشه‌های کلامی را باید در منازعات سیاسی و اجتماعی رصد کرد.

شاخص چهارم: شفاهی بودن میراث کلامی آن عصر؛ ادبیات اسلامی در

۱. در مورد مفهوم شناسی واژه کلام نک: سبحانی، مدرسه کوفه در دوره نظریه پردازی.

این دوره هنوز ادبیات کتبی نیست. حتی در تدوین قرآن بحث است که در چه زمانی از شفاهی به کتبی درآمده است؟ طبیعی است که در این دوره مورخ برای ردیابی مباحث کلامی، باید نصوص شفاهی را رصد کند.^۱

شاخص پنجم: در این دوره ما منظومه منسجم اعتقادی نداریم؛ پژوهشگر باید در اسناد این عصر به دنبال گزاره‌های اعتقادی بگردد زیرا در این دوره هنوز کلام اسلامی به دوره انسجام بخشی به مباحث کلامی نرسیده است.^۲

شاخص ششم: ارتباط اصحاب در این دوره با اندیشه اهل بیت علیهم‌السلام، یک ارتباط طبیعی در فضای سیاسی سخت و سنگین است؛ در این دوران، گروه‌های مختلفی وجود دارد که به ائمه علیهم‌السلام متصل می‌شوند و از سطوح مختلف فرهنگی طایفه‌ای و اعتقادی برخوردارند و این ارتباط کاملاً طبیعی و عادی است. حزب و دسته و مسجدی که عده‌ای ثبت نام کنند وجود ندارد. این مطلب با دوران امام باقر علیه‌السلام و امام صادق علیه‌السلام متفاوت است. افرادی که در کنار امام هستند با انگیزه‌های مختلف با ائمه مرتبط می‌شوند. وقتی در این دوران از شیعه نام می‌بریم، منظورمان شیعه تام و تمام نیست.

شاخص هفتم: ر صد قرآن به عنوان یک سند تاریخی؛ قرآن گاهی اوقات سند فقهی است و گاهی سند کلامی و گاهی سند تاریخی است. هیچ سند تاریخی نداریم که مانند قرآن حفظ شده باشد. در این سند، عقاید نیز آمده است. در یک زیست طبیعی تاریخی کسانی که به دنبال امام علی علیه‌السلام و

۱. سبحانی و رضایی، «میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس»، هفت آسمان، ص ۱۷-۲۱.

۲. همان.

تحت تأثیر ایشان هستند آن حضرت را کسی می‌داند که قرآن را توضیح می‌دهد و صاحب تفسیر قرآن است و معارف ارائه شده از سوی ایشان را در ذیل سنت نبوی (ص) و قرآنی می‌دانند.

با عنایت به شاخص‌های تحلیلی این دوره، سوال اصلی این است که آیا در این دوره تاریخی، کسانی وجود دارند که در ارتباط با ائمه نخستین علیهم‌السلام قرار داشته باشند و گونه‌ای از اندیشه‌هایی که در امام علیهم‌السلام ر صد می‌کنیم، در آنها نیز وجود داشته باشد؟ البته لازم نیست این اشخاص در همه اندیشه‌ها پیرو ائمه علیهم‌السلام باشند بلکه بر اساس شاخص‌های الگوی تحلیلی مدرسه مدینه، در این دوره ممکن است یک شخصیت تنها در پاره‌هایی از اندیشه‌ها با امام همراه باشد. زیرا به لحاظ تاریخی، بصورت طبیعی اصحاب با پس زمینه‌های فرهنگی قومی؛ و با وجود ایرادات و اشکالات در اندیشه و اخلاقشان با امام برخورد کرده‌اند و پاره‌ای از اندیشه‌ها را از امام گرفته‌اند و هنوز پاره‌ای از اندیشه‌هایشان غلط است؛ حال یا بد فهمیده‌اند یا اصلاح نکرده‌اند. بنابراین باید نشان دهیم که محوری وجود دارد که اصول اندیشه را مطرح می‌کند و هرکدام از اصحاب بخشی از آن اندیشه‌ها را دارا هستند.^۱

۱. البته می‌توان بیش از این را نیز ادعا کرد و آن این که اشخاصی مانند سلمان و ابوذر و مقداد تا مقدار بسیار زیادی این اندیشه‌ها را دارند؛ در عین حال اگر کسی هم ادعا کند که سلمان یک شیعه تمام و کمال نبوده است به تئوری این پژوهش خدشه‌ای وارد نمی‌کند.

نظریات آغاز دوره تکوین کلام شیعه

برای اثبات مدعای این پژوهش لازم است که ابتدا نظریات رقیب و نظریه این مقاله به خوبی تبیین شود. در نحوه شکل‌گیری کلام امامیه در دوره تکوین نظریه‌های مختلفی وجود دارد و علمای اهل سنت و اندیشمندان شیعه و اخیراً مستشرقان به این موضوع پرداخته‌اند. دو دیدگاه متقابل در تحلیل دوره تکوین کلام امامیه وجود دارد.

۱. نظریه اهل سنت؛ عالمان سنی این نظریه در قرن سوم یا چهارم پایه‌گذاری کرده‌اند و اخیراً برخی از مستشرقان و وهابیت هم به بازشناسی و دامن‌زدن به همان تحلیل‌ها پرداخته‌اند. این‌ها معتقدند تشیع در دوران نخستین هیچ‌گونه ظهور و بروزی نداشته است و چیزی جز واژه شیعه، آن هم بعد از پیامبر اکرم (ص) نبوده است و این کلمه هیچ ارتباطی با تشیع اعتقادی ندارد. به نظر آنان، این کلمه در برابر جناح بندی‌های سیاسی آن دوره بکار رفته و شامل همه کسانی می‌شده است که همراهی و هم‌سوئی با سیاست‌ها و حرکت اجتماعی امام علی علیه السلام داشته‌اند و در دوره بعد، شامل کسانی می‌شده است که محبت علی علیه السلام را در دل داشته‌اند و در یک دوره‌ای تبدیل به نظریه افضلیت شده است؛ یعنی کسانی که امام علی علیه السلام را افضل از عثمان و گاه افضل از شیخین می‌دانستند. این داستان ادامه پیدا کرده است تا این که در دوره امام صادق علیه السلام تشیع اعتقادی ظهور پیدا کرده است.^۱ درون این نظریه کلی،

۱. برای اطلاع بیشتر در مورد خلاصه‌ای از این دیدگاه‌ها و آگاهی از دسته‌بندی‌های آنان نک: مطهری، نقش عناصر تاریخی در تبیین عقاید اهل بیت ۷، ص ۴۱-۵۴.

دو خرده نظریه‌هایی وجود دارد؛ یکی اینکه پیش از این دوره، هیچ اثری از تاریخ عقاید امامیه نیست و هر چه تا پیش از این دوره درباره عقاید شده است ساخته‌های دوره بعد است؛ به این معنا که مورخان متمایل به شیعه این موارد را ساخته‌اند و خلال روایات تاریخی گنجانده‌اند.^۱ نظریه دیگر آنکه، این اندیشه‌ها ریشه دارد ولی ریشه‌ها برون شیعی است. این اعتقادات یا از یهودیت از طریق عبد الله بن سبا آمده است و مطالبی همچون نص و غیبت و انتظار را مطرح کرد و از طریق او وارد شاخه‌ای از نگاه‌های شیعی شد و بعداً در قرن دوم تئوریزه شد^۲ یا این که ریشه غیر عربی دارد و مثلاً به اندیشه‌های ایرانی، زرتشتی و مانوی‌گری بر می‌گردد که اعتقاداتی مانند فره ایزدی داشت و پادشاهی را یک حقیقت بیرون و واقعی می‌دانست که از یک فرد به نسل او منتقل می‌شود. این اندیشه از طریق شیعه شدن ایرانیان وارد تشیع شد و در قرن دوم ساماندهی گردید.^۳

۲. نظریه برخی عالمان شیعه؛ در مقابل اهل سنت، اندیشمندان شیعه تحلیل دیگری دارند و برآنند که مبانی اعتقادی شیعه که در عهد صادقین علیهم‌السلام

۱. برای گزارشی از این دیدگاه‌ها نک: آقا نوری، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه‌های شیعی در عصر امامان، ص ۱۲۴-۱۳۷.

۲. طبری، تاریخ طبری، ج ۳، ص ۳۷۸؛ همچنین نک: عسکری، عبد الله بن سبا و اساطیر اخری، ج ۱، ص ۳۵-۷۲.

۳. نک: ابن حزم اندلسی، الفصل فی الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۷۲؛ احمد امین، پرتو اسلام، ص ۳۰۲؛ شاکد، شانل، از ایران زرتشتی تا اسلام، مقدمه کتاب؛ امیر معزی، تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی، ص ۱۳ و سرا سر فصل دوم؛ فرهودی، نقد تاثیرپذیری باورهای شیعه از باورهای ایران باستان در مسئله امامت، ص ۱۸-۲۳.

ظهور کرده است، عیناً در تشیع نخستین نیز یافت می شود و اساساً تشیع نخستین با همه اجزاء و ابعاضش در دوره نخستین نیز حضور دارد. به عبارت دیگر، آن چه در کتاب کافی کلینی به عنوان معرفی تشیع می بینیم در تشیع نخستین نیز وجود داشته است. هر کسی که در دوره نخستین، نام شیعه را یدک می کشد لزوماً باید این عقاید را داشته باشد و گرنه شیعه نیست. اگر شیعه در دوران امام علی این چنین اوصافی را ندارد پس او شیعه نیست. این نظریه حاکم و غالب در جامعه و اندیشمندان شیعی است.^۱

۳. نظریه این پژوهش؛ دیدگاه مقبول در مورد دوره تکوین کلام امامیه که در تلاش برای اثبات آن هستیم و پیشتر نیز با تفاوت هایی از سوی برخی اندیشمندان مطرح شده است؛ بر این باور است که دو نظریه پیشین نه با واقعیات و متون تاریخی (اعم از شیعه و سنی) سازگار است و نه می تواند در یک مسیر طبیعی تاریخی به ظهور برسد. در حقیقت اگر اسناد تاریخی را کنار بگذاریم و بخواهیم با دیدگاه تاریخ اندیشه، صحنه پس از اسلام را تحلیل کنیم، چنانچه کسی تاریخ دوران پیامبر (ص) و تحولات بعدی را بداند، بدون مراجعه به تفصیل این تحولات، بی تردید هر دو نظریه را رد می کند. زیرا هر دو تئوری با مسیر طبیعی تاریخ کلام تنافی دارد. مادام که با شرایط طبیعی انسانی زندگی می کنیم ممکن نیست یک تشیع یک پارچه در قرن دوم بوجود بیاید، بدون این که زمینه ای پیشینی داشته باشد و از آن سو نیز ممکن نیست در

۱. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۱۷؛ اشعری قمی، المقالات و الفرق، ص ۱۹؛ همچنین نک: آقا نوری، خاستگاه تشیع و پیدایش فرقه های شیعی در عصر امامان، ص ۱۱۷-۱۲۴.

شرایط سخت پس از پیامبر (ص) و انحرافات موجود و تشتت جامعه اسلامی، گروهی مشخصاً بنام شیعه علی علیه السلام پیدا شوند و جامعه‌ای را شکل بدهند و مجموعه‌ای از عقاید را قبول داشته باشند؛ بگونه‌ای که دیگران آن را قبول نداشته باشند. هر دو تصور با مفروضات کلی تاریخ سازگار است. وقتی گروه‌ها و جریان‌های بزرگ شکل می‌گیرند همیشه هسته مرکزی دارند که جزئی از فرایند واقعیت تاریخی است.

ما معتقدیم جریان اندیشه کلامی امامیه امتداد طبیعی رسالت پیامبر (ص) است. آن چه در دامن تشیع و گرد علی بن ابیطالب علیه السلام و فرزندان ایشان بوجود آمد چیزی نبود جز امتداد طبیعی رسالت پیامبر (ص) که از بعثت تا رحلت ایشان تداوم پیدا کرد. در زمان پیامبر مخالفت‌هایی صورت گرفت که نمی‌توانست علنی شود و وفات پیامبر و مسئله سقیفه این فرصت را بوجود آورد که درون مایه‌های ذهنی و سیاسی قبیله‌ای خودش را بروز دهد و اندیشه پیامبر (ص) مهجور بماند. با همان اتفاقی که در حیات پیامبر (ص) افتاد؛ هسته مرکزی در اندیشه‌ها شکل گرفت و در ورای هر اندیشه افراد مختلفی وجود دارند که همه زیر چتر اسلام هستند. در سقیفه نیز گروهی که در گرد امام علی علیه السلام بودند، باقی ماندند و هسته اصلی تشیع شکل گرفت و به تدریج به عنوان یک حرکت فرهنگی و بعداً سیاسی تقویت یافت. در واقع، چیزی که در جامعه اسلامی پس از پیامبر رخ داد بروز واقعیتی بود که در اندیشه کلامی و اعتقادی اطرافیان پیامبر (ص) بود. در این حالت، عناصر

اصلی و کلیدی که در قرآن کریم و سنت پیامبر (ص) بود و حامل اصلی آن امام علی علیه السلام بود، از طریق راهبرد پیامبر (ص) و از زمان خود ایشان، توسط شیعه به عنوان حلقه‌ای در گرد پیامبر (ص) تعریف و نشانه گذاری شد و این معنای حاملیت علم و سنت پیامبر (ص) با همین عناصر اصلی بر محوریت امام علی (ص) ادامه پیدا کرد، تعمیق یافت و گروه سازی و بعدا جامعه سازی کرد و در نهایت مانیفست اعتقادی درست کرد که نهایتا در عهد صادقین علیهم السلام به اوج خود رسید.

نکته مهم این است که باید این مسئله را بصورت کاملا تاریخی فهمید نه ایدئولوژیک؛ یعنی توجه کنیم که با پیامبری سر و کار داریم که در ظرف زمانی خاص، مکان و شرایط سیاسی و اجتماعی خاص، ظهور پیدا می کند و سعی می کند آن اندیشه‌ها و مفاهیم را به تدریج و متناسب با شرایط پیش ببرد؛ گاهی اوقات، تاکتیک‌های سیاسی و گاهی ابزارهای قومی و قبیله‌گی را مورد استفاده قرار می دهد؛ ولی ظرفیت‌های اجتماعی در هر زمان را رعایت می کند. دعوت خود را طی سه سال در خانواده محدود می کند، سپس اعلام در ام القراء عمومی می کند و پس از آن، رسالتش را در شکل‌های مختلف به بیرون از این منطقه منتقل می کند. این مسئله نشان می دهد که پیامبر (ص) می داند که باید از هسته اصلی شروع کند و شرایط خاص وفاداران و هواداران را رعایت کند. اسلام عده‌ای را برای کنترل شمشیرشان می پذیرد و با کسانانی پیمان می بندد برای این که تعصب قبیله‌گی آنها را کم کند و با زنان برخی قبایل ازدواج می کند

تا آنها را با خود همراه کند.

تمام مناسبات انسانی و تاریخی، توسط پیامبر (ص) رعایت می‌شود. عین این سیاست‌ها و راهبردها در تاریخ تشیع نیز وجود دارد. امام علی علیه السلام بعد از سقیفه به دستور پیامبر (ص) بر اساس همان مدل از دایره محدود به حوزه گسترده اجتماعی و از اندیشه‌های کلی به تفصیل فعالیت می‌کند. بر اساس این نظریه، اگر کسی شکل‌گیری اندیشه تشیع را رصد کند بهترین الگوی او، رفتار پیامبر (ص) با توجه به هدف اصلی و مسیر رو به تکامل بر اساس یک راهبرد مشخص است.

اگر چه در این تئوری، ریشه‌های تشیع را در زمان پیامبر (ص) می‌دانیم اما به این معنا نیست که هر کسی شیعه است تمام اندیشه‌های تشیع را دارد و همچنین نه این که همه آنها در اندیشه‌ها مساوی باشند و بین کسانی که تشیع را به صورت واقعی می‌پذیرند با کسانی که بخاطر مناسبات سیاسی یا قبیلگی می‌پذیرند، فرق است. در تاریخ اندیشه شیعه نیز مانند تاریخ رسالت پیامبر (ص) باید آن رگه اصلی را که در حال توسعه و تکامل است ردیابی کرد. یعنی تمام اصول و اقتضانات وجود دارد ولی در یک بستر فرهنگی اندیشه‌ای تشیع رخ می‌دهد که تاریخ کلام امامیه باید آن را ردیابی کند.^۱

۱. نک: مطهری، نقش عناصر تاریخی در تبیین عقاید اهل بیت ۷، ص ۵۹-۷۹.

مدرسه مدینه اول

هدف ما در این بخش، ارائه یک طرح و بررسی زمینه‌ها و محورهای اساسی این مطالعه است که نیاز به بحث و بررسی بیشتر دارد که ضرورتی ندارد به جزئیات پردازیم. برای اثبات نظریه تکوین کلام امامیه در مدرسه مدینه اول مقدماتی لازم است که باید به آن توجه داشت.

مقدمه اول: توجه به ماهیت علم کلام در اثبات مدرسه مدینه؛ در حقیقت تعبیر امروزی از علم کلام تکامل یافته است؛ در حالی که اگر قرار باشد تاریخ علم را رصد کنیم باید تعریفی از آن ارائه کنیم که بر تمام دوره‌های آن علم تطبیق کند. علم کلام دو شاخص اصلی دارد؛ شاخص اول: در دانش کلام نوعی گزینش‌گری در مسئله‌ها (آن هم مناسب با چالش‌های فکری و پرسش‌های روز) وجود دارد. در حقیقت بین علم کلام و عقاید تفاوت است؛ زیرا در علم کلام دانشمندان هر مکتب دست به گزینش مسئله‌های اعتقادی بر اساس چالش‌های روز می‌زنند. شاخص دوم: کلام به دنبال اقناع و اثبات مدعای خودش برای مخاطب مشخص است. در باب عقاید ممکن است بسته‌ای از اندیشه‌های اعتقادی ارائه شود ولی آن را کلام ندانیم ولی اگر همین عقاید مناسب با پرسش‌های روز شود و پاسخ‌ها بر اساس آن باشد به آن کلام گفته می‌شود. کار کلام اثبات گزاره‌هایی است که مسئله مخاطب است و اگر چالشی وجود نداشته باشد دانش کلام به آن کار ندارد. البته گاهی اوقات ارائه و توصیف گزاره‌های اعتقادی مقدمه اثبات مسئله‌ای است که جای آن در علم

کلام است. بنابراین با این دو شاخص می‌توانیم تولد دانش کلام در تشیع یا غیر تشیع را رصد کرد.

به بیان دیگر وقتی می‌گوییم گزینش‌گریِ گزینه‌های چالش برانگیز کار علم کلام است به این معنا است که اندیشمند شیعی در بین مسئله‌ها آن مسئله‌ای را انتخاب می‌کند که امروز مورد چالش است و وقتی می‌گوییم باید برای مخاطب تبیین کند؛ باید در این جا سطح فهم مخاطب و ادبیات او را رعایت کند. بنابراین علم کلام تابعی است از دو متغیر بیرونی: ۱- مسئله‌ها و چالش‌ها؛ در هر زمان و میان هر قومی مسئله‌ها متفاوت است. ۲- سنت علمی و ذهنیت مخاطب: متکلم بر خلاف فیلسوف یا فقیه، باید روش‌شناسی صحیح خود را متناسب با ذهنیت مخاطبین تنظیم کند. از همین رو ذهنیت‌ها در نوع استدلال و روش متکلم تأثیر می‌گذارد.

این دو عامل باعث می‌شود که علم کلام یک علم متحول و متطور شود. علم کلام در همه جا از این دو عامل برخوردار است و اگر این دو عامل وجود نداشته باشد دانش کلام نداریم؛ البته مانیفست اعتقادی و عرض عقاید داریم.^۱

مقدمه دوم: منابع تحقیق کلام امامیه در مدینه اول؛ کلام اسلامی بطور کلی و بالتبع کلام امامیه در دوره تکوین دارای یک ادبیات شفاهی است. تا حدود سال‌های ۸۰ هجری کلام اسلامی هیچ اثر مسلم کلامی مکتوب را به

۱. در این مورد نک: حنفی، «تاریخ‌مندی علم کلام»، نقد و نظر، سراسر مقاله.

خود ندیده است یا دست کم روش معمول و متداول در بین متکلمان و اهل عقاید و اندیشه، ارائه آرا به صورت مکتوب نیست؛ بلکه آن چیزی که در جهان اسلام در عرصه کلامی رواج دارد ادبیات شفاهی است.^۱ برای این امر چند دلیل می‌توان برشمرد (۱) فرهنگ عربی در آن دوره، فرهنگ شفاهی است بخصوص این که در آن زمان، محوریت با مدینه است و فرهنگ حجازی با ادبیات شفاهی ارتباط دارد. (۲) در میان عموم جامعه سواد مکتوب متداول نیست و طبیعی است که اهل نظر با رسانه‌ای که تعداد اندکی آن را بشناسند، صحبت نمی‌کنند. از همین رواج ویژگی‌های بیان شفاهی مانند بلاغت که حفظ کردن را آسان می‌کند، استفاده می‌شود. ۳- اساساً موضوعات کلامی موضوعات اجتماعی است و تدوین کلام با مسایل عینی و اجتماعی آغاز شد. مسایل اجتماعی نیز در تداول گفتاری و تأثر و تأثیر اجتماعی رخ می‌داد و طبیعی بود که بصورت شفاهی صورت گیرد، زیرا ابزار تعامل اجتماعی بصورت شفاهی بود.

تنها الگوی مکتوبی که در این دوره وجود دارد رساله‌ها به معنای نامه است. نامه نگاری‌هایی که بین دو نفر صورت گرفته است و مضمون‌های اعتقادی دارد تنها قالب مکتوب در حوزه کلام آن دوره است و بقیه موارد در شکل شفاهی شکل می‌گیرد. منظور ما از نامه در این قسمت، رساله‌های علمی نیست که در قالب نامه نوشته شده باشد بلکه واقعا نامه نگاری‌هایی است که

۱. نک: شولر، شفاهی و مکتوب، ص ۲۱-۶۶.

بین شخصیت‌های مختلف صورت گرفته و در ضمن آن اعتقادات نیز مطرح شده است مانند نامه‌های امام علی به معاویه.^۱

ادبیات شفاهی در این دوره در قالب‌های متفاوتی ارائه می‌شد که به آن اشاره می‌شود: (۱) ارائه گزاره‌های اعتقادی؛ (۲) خطبه‌هایی که در قالب آن، مطالب اعتقادی بیان می‌شد؛ (۳) پاسخ به سوال و شبهه ۴- مناشدات: اعتراف‌گیری از شاهدان عینی با بیان این جمله که «ناشدتک باللله»؛ به این معنا که آیا شما نبودید که در حضور شما چنین حرفی زده شد؟ (۵) جلسات گفتگو و سجال: این جلسات با جدل به معنای مصطلح که مربوط به دوره‌های بعدی علم کلام است، متفاوت می‌باشند. در جلسات گفتگو، فردی عقیده‌ای دارد و به مناسبتی بحث و چالشی پیش می‌آید (۶) رجز خوانی‌های جنگ: وقتی فرد مبارز، خودش را معرفی می‌کرد بخشی از صحبت‌هایش معرفی عقیده خودش بود (۷) اعتراف در بازجویی‌ها: خصوصاً برای امامیه زیاد رخ می‌داد. شخصیتی را می‌گرفتند و متهم به یک اعتقاد بود. در این اعتراف‌گیری‌ها که در مجلس قاضی یا حاکم بود نظراتی که مطرح می‌کند بیانگر عقاید است (۸) مواقف سیاسی: افراد در موضع‌گیری سیاسی گاهی اوقات لوازم اعتقادی خودش را نشان می‌دهد؛ مثلاً در باب امامت پذیرش یا عدم پذیرش خلافت. شواهد فراوان داریم که فردی بصورت عملی یا گفتاری، موقف سیاسی مطرح می‌کند ولی داخل آن اعتقادش نهفته است.

۱. نک: نهج البلاغه، بخش نامه‌ها.

مجموعه این قالب‌ها نشان می‌دهد که هنوز عرصه کلام در حال شکل‌گیری قالب‌گزاره‌ای است که از درون نصوص گزینش می‌شود قالب عرضه این گزاره‌ها که ویژگی دوران پیدایش و شکل‌گیری علم کلام اسلامی است، قالب شفاهی است.^۱

مقدمه سوم: روش‌های اثبات مدرسه مدینه اول؛ به دلیل دشواری‌ها و پیچیدگی‌های خاص این دوره از تاریخ فکر امامیه که بدان اشاره شد، لازم است در لایه‌های پنهان و به صورت غیر مستقیم در این مدرسه پژوهش شود. به این معنا که در دیگر مدارس فکری، ما مستقیم به شخصیت‌های اصلی و آثار آنان و مکاتبات آن عصر مراجعه می‌کنیم اما در این مدرسه از حاشیه به متن وارد می‌شویم. زیرا علاوه بر اینکه آثاری از آن عصر نداریم، گزارش‌ها هم آشفته و تحریف شده است. سه روش برای شناخت تاریخ فکر امامیه در این دوره می‌توان پی گرفت؛ ۱- تحلیل بر محور موضوعات؛ مثلاً مسئله امامت را مبنا قرار دهیم و ردیابی کنیم و مجموعه ادله و شواهدی که دلالت بر نقش فرهنگی شیعه دارد، تبیین کنیم. بزرگانی همچون علامه امینی در کتاب گران سنگ‌الغدیر که در حوزه امامت کار کرده‌اند چنین کاری را انجام داده‌اند. ۲- تحلیل بر محور سیر حوادث؛ از حین وفات پیامبر (ص) و حتی در زمان حیات آن حضرت، حوادثی پیش آمده و مواضعی اتخاذ شد که می‌توان مواضع موافقان و مخالفان سقیفه و امتداد آن را تحلیل تاریخی لحظه به لحظه کرد و از

۱. نک: سبحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، نقد و نظر، ص ۱۴-۱۵.

طریق پیگیری نقطه به نقطه حوادث تاریخی، این دوره از تاریخ فکر امامیه را بازخوانی کرد. ۳- تحلیل بر محور شخصیت‌ها؛ به این معنا که با تحلیل شخصیت‌هایی که معروف به تشیع هستند، تاریخ فکر امامیه را واکاوی کنیم. در این روش با نشان دادن نسبت این شخصیت‌ها با امام علی علیه السلام و خاندان ایشان و میزان اخذ و اقتباسشان از این خاندان و میزان علمشان و مواردی از این دست؛ حتی می‌توان نسبت به این شخصیت‌ها تحلیل فرهنگی ارائه و نشان داد که به چه میزان از معارف و مسایل فرهنگی بهره گرفته‌اند. این کار تا حدود زیادی با واقعیت تاریخی هماهنگ است؛ زیرا در دوره آغاز کلام شیعه با مدرسه‌های فکری مصطلح مواجه نیستیم بلکه با حوادث تاریخی مواجه هستیم که در آن مسایل سیاسی اجتماعی وجود دارد و این شخصیت‌ها هستند که در حال ایفای نقش می‌باشند؛ لذا بهترین حالت این است که با بررسی شخصیت‌ها به ویژگی‌های فکری و کلامی دوران آنها برسیم. دلیل این مسئله روشن است؛ زیرا این شخصیت‌ها نشان‌دار هستند و اگر چیزی از آنها مکتوم مانده باشد از طریق تحلیل شخصیت و حادثه می‌توانیم به فکر آنها راه پیدا کنیم. اگر تنها چند سند تاریخی پیدا کنیم می‌توان سایر اطلاعات آن دوره را با این روش نشان داد. در حقیقت از آنجا که در روش تحلیل شخصیت با انسانی سر و کار داریم که عمرش نشان‌دهنده خط فکری او و زمانه او است؛ زمانی که خط فکری او شناخته شود، اسناد تاریخی در جای خودش گویا می‌شود.

با عنایت به مقدمات یاد شده در ادامه به اثبات مدرس اول مدینه در سه

محور می‌پردازیم.

محور اول: جایگاه معرفتی امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام

کلام شیعه بر محور اهل بیت علیهم السلام شکل گرفت و هر بحث تاریخی کلامی شیعه باید از این جا آغاز شود. سوال اول این است که آیا امام علی و اهل بیت علیهم السلام دارای چنین جایگاه معرفتی هست که بتواند منبع اندیشه کلامی باشند یا نه؟

برای تحلیل شخصیت امام علی و اهل بیت علیهم السلام و جایگاه معرفتی آنان در میان مسلمانان، باید در چند بخش میراث تاریخی و روایی را بررسی کنیم که در این زمینه حتی خود میراث اهل سنت کافی است.

روایات نبوی در مورد جایگاه معرفتی امام علی و اهل بیت علیهم السلام

بررسی میراث برجای مانده از پیامبر اسلام در مورد امام علی علیه السلام - حتی در تراث اهل سنت - گویای آن است که ایشان از نظر علمی معرفتی و آشنایی با اندیشه اسلامی یک شخصیت متفرد است. چند دسته از اسناد روایی این مدعا را تأیید می‌کند که علی اعلم الناس و اعلم الصحابه است.^۱ این اعلمیت تنها در فقه نیست و در مباحث دیگر نیز هست. دیگر نیز وجود دارد. یک دسته روایاتی که آن حضرت می‌فرماید: انا مدینه العلم و علی بابها^۲ دسته دیگر

۱. نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۹.

۲. نک: موسوی همدانی، علی ۷ در کتب اهل سنت، ص ۲۴۴.

روایاتی که علی علیه السلام را محور حق معرفی می‌کند^۱ و همچنین روایت روایاتی که علی علیه السلام را عالم‌ترین اصحاب به علم قضاوت دانسته است.^۲ همچنین مجموعه روایاتی که از علوم فراوانی خبر می‌دهد که امام علی علیه السلام از پیامبر دریافت کرده است^۳ که بازتاب این جایگاه ویژه علمی امام علی علیه السلام را در مراجعه اصحاب پیامبر به آن حضرت در مسائل علمی پس از وفات پیامبر می‌توان به خوبی مشاهده کرد.^۴

نسبت اهل بیت و قرآن

جایگاه امام علی علیه السلام نسبت به قرآن و ارتباط ایشان با این کتاب آسمانی نشان دهنده جایگاه ویژه معرفتی آن حضرت است. در تاریخ و سیره نبوی، امام علی علیه السلام شخصیتی است که در کنار پیامبر (ص) یکی از نقش‌هایش، جمع میراث تفسیری و علم القرآن پیامبر (ص) است. در مصادر مختلف اهل سنت بر این نقش تصریح شده است.^۵ حتی نقل شده است که در جنگ‌هایی که از مدینه بیرون می‌رفتند اولین کاری که بعد از بازگشت می‌کردند در پنهان بصورت شخصی آن چه از قرآن آمده است با تفسیر و تنزیل و تاویل و ناسخ و

۱. همان، ص ۲۰۶-۲۰۸

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۹؛ موسوی همدانی، ص ۲۴۹-۲۵۴.

۳. موسوی همدانی، علی در کتب اهل سنت، ص ۲۳۹-۲۴۸.

۴. نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ موسوی همدانی، ص ۲۵۴-۲۷۱.

۵. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۵۷؛ جلالی، تدوین السنه الشریفه، ص

منسوخش به امام علی علیه السلام می‌گفتند و می‌نوشتند.^۱ اصحاب ایشان را حامل القرآن می‌دانستند^۲ و همین میراث است که بعداً در قرآنی که توسط امام علی علیه السلام جمع می‌شود خود را نشان می‌دهد^۳ و روایات پیامبر مبنی بر اینکه علی علیه السلام برای تاویل قرآن قتال می‌کند همانگونه که پیامبر برای تنزیل آن قتال نمود، شاهد این مدعاست.^۴ همچنین روایاتی که تصریح دارند «علی مع القرآن و القرآن مع علی» موید این معنا است.^۵

علاوه بر این، مهمترین مفسران دوره نخستین اعتراف کرده‌اند؛ آنچه درباره قرآن گفته‌اند چیزی جز آموزه‌های علی علیه السلام نبوده است. عبدالله بن عباس که بزرگترین مفسر از میان مفسران نخستین به شمار می‌آید، به این مطلب اعتراف کرده است.^۶ حسن بصری نیز اعتراف می‌کند هر چه گفتم از علی علیه السلام بوده است و چون تحت فشار بودم قال علی را انداختم و گفتم قال النبی.^۷ همچنین

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۶۲.

۲. عن مالك بن دينار: سألت سعيد بن جبیر، فقلت: يا أبا عبد الله، من كان حامل راية رسول الله (صلى الله عليه وآله)؟ قال: فنظر إلى وقال: كأنك رخی الببال! فغضبْتُ، وشكوتُهُ إلى إخوانه من القراء، فقلت: ألا تعجبون من سعيد، إني سألته: من كان حامل راية رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فنظر إلى وقال: إنك لَرخی الببال! قالوا: إنك سألته وهو خانف من الحجاج، وقد لاذ بالبيت، فسأله الآن. فسألته، فقال: كان حاملها علي (حاكم نيشابوري، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۳۷).

۳. نک: ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۷۸.

۴. موسوی همدانی، ص ۲۹۰-۲۹۱.

۵. همان، ص ۲۰۹.

۶. ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ۳، ص ۱۱۰۴؛ همو، جامع بيان العلم وفضله، ج ۲، ص ۵۸؛ اخبار الدوله العباسیه، ص ۲۸؛ معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۲۵.

۷. مزی، تهذیب الکمال، ج ۱، ص ۱۲۴.

عبدالله بن مسعود به جایگاه ویژه امام علیه السلام اشاره دارد.^۱ حدیث ثقلین از دیگر شواهدی است که از رابطه ناگسستگی قرآن و اهل بیت پیامبر پرده بر می دارد.^۲

بروز بیرونی رویکرد معرفتی امام علی علیه السلام و خاندان پیامبر (ص)

آنچه در بروز بیرونی از امام علی علیه السلام می بینیم گویای جایگاه معرفتی ویژه امام است. اولین مواجهه‌ای که نقطه آغاز کلام شیعی است حادثه‌ای است که بعد از وفات پیامبر و سقیفه رخ می دهد. در کتب فرق و مذاهب اولین اختلاف بین مسلمین، اختلاف در امامت دانسته شده است. ماهیت اختلاف در امامت، در آن دوره تاریخی یک اختلاف سیاسی بود که شهرستانی می گوید: به اندازه‌ای که بر سر امامت در تاریخ شمشیر کشیده شده برای هیچ چیز دیگری چنین شمشیر کشیده نشده است.^۳ در مسئله امامت دو رویکرد غیر شیعی و شیعی وجود داشت. تنها گروهی که در ماجرای سقیفه مواجهه فکری و فرهنگی با مسئله امامت داشت، امام علی علیه السلام و خاندانش بودند و شامل این جمله شهرستانی نمی شوند. آنها حتی منازعه سیاسی آشکار نیز نکردند؛ بلکه اقدام اصلی این گروه در هفتاد سال اول، مواجهه فکری و فرهنگی بود و نقطه آغاز اندیشه کلامی شیعه را مواجهه فکری فرهنگی امام علی علیه السلام باید دانست. در مقابل بقیه گروه‌ها یا مواجهه صریح نظامی کردند یا مواجهه صریح

۱. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ج ۳، ص ۵۴

۲. حاکم نیشابوری، المستدرک علی الصحیحین، ج ۳، ص ۱۲۴.

۳. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۱.

سیاسی و یا سکوت کردند.

در باب نوع مواجهه امام علی علیه السلام با سقیفه سه نظریه مشهور است:

- ۱- دیدگاه رسمی اهل سنت: امام علی علیه السلام تصور می‌کرد که ایشان نیز حقی در خلافت دارد ولی وقتی با اصحاب و نظر آنها مواجه شد ضمن قبول خلافت ابو بکر با امت همراهی و بیعت کرد.^۱
- ۲- تئوری مرجئه شیعه یا بتریه: امام علی علیه السلام خودش را احق می‌دانست و احق هم بود و در آغاز هم مقاومت کرد ولی بدلیل مصلحت امت، این خلافت را واگذار کرد.^۲
- ۳- تئوری رسمی منسوب به تشیع در طول تاریخ: علی علیه السلام یک مقاومت و مخالفت جدی با خلافت کرد و حتی تا پای مخالفت نظامی هم پیش آمد و بعد از اینکه موفق نشد اصحاب را دعوت کند؛ کنار نشست و سکوت کرد و هیچگونه مداخله‌ای در سیاست نکرد و بعد نیز مخالفت سرسختانه با خلافت را در پیش گرفت.

در مقابل تئوری‌های پیشین ما برآنیم که امام علی علیه السلام خود را احق می‌دانست و بر احقیت نیز ایستادگی کرد^۳؛ ولی وجهه و رویکرد اصلی امام

۱. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۱، ص ۵۸۳؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۲۵۷-۲۵۸؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۱، ص ۱۸۲۶-۱۸۲۷؛ فضل بن شاذان، الايضاح، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ۳، ص ۹۷۳-۹۷۴؛ همچنین نک: مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ص ۹۴.

۲. در مورد مرجئه شیعه و اندیشه آنان در مورد امام علی علیه السلام ۷ نک: اقوام کرباسی، «مرجئه شیعه»، نقد و نظر، ص ۳۴-۶۶.

۳. منقری، وقعه صفین، ص ۱۶۳؛ برقی، رجال البرقی، ص ۱۴۹-۱۵۱؛ مفید، الارشاد، ج ۱، ص

علی علیه السلام دو مسئله دیگر بود که بر گرفتن خلافت غلبه داشت؛ ۱- هدایت سیاسی اجتماعی جامعه اسلامی و جلوگیری از بروز فتنه^۱ ۲- حضور در صحنه اطلاع رسانی، مواجهه نظری و تبیین معرفتی کلامی نسبت به داستان خلافت و امامت.^۲

خطبه فدکیه

یکی از اولین اسناد تاریخی با رویکرد معرفتی و اعتقادی در تاریخ کلام امامیه، خطبه فدکیه است که حضرت زهرا (س) بیان فرمودند. در این که فاطمه زهرا (س) در مواجهه با یک مسئله اقتصادی و سیاسی، با خلافت ابوبکر مخالفت کردند محل بحث نیست و از نظر تاریخی قابل اثبات است.^۳ همچنین سند این خطبه محل بحث نیست. از این خطبه نسخه‌های مختلفی در دست است و قدیمی ترین نسخه، کتاب بلاغات النساء ابن ابی طیفور است.^۴ او شخصیتی سنی است و این کتاب همان کتاب المشور والمنظوم ایشان است که مجموعه اشعار و بیانات بلاغی بزرگان اسلامی است. بخشی از آن مربوط به بلاغات نساء است. از خطبه عایشه شروع می‌کند و در ادامه

۲۸۸؛ سید رضی، نهج البلاغه، ص ۴۸.

۱. زبیر بن بکار، الاخبار الموفقیات، ۵۸۰-۵۸۱؛ منقری، وقعة صفین، ص ۹۱؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۲۱؛ همچنین نک: مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ص ۷۲-۸۲.

۲. به عنوان نمونه: سید رضی، نهج البلاغه، ص ۴۸؛ همچنین در مسائل غیر امامت نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۵۸-۲۵۹.

۳. نک: مادلونگ، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ص ۹۰-۹۳.

۴. ابن طیفور، بلاغات النساء، ص ۱۲-۲۰.

خطبه فاطمه زهرا و بعد خطبه بقیه زنان. سخن در مضمون این خطبه و مواجهه با دستگاه خلافت است. طبق آن چیزی که در بعضی اسناد تاریخی داریم این گفتگو ده روز بعد از وفات پیامبر (ص) رخ داده است.^۱

سه نکته می‌توان از این خطبه استفاده کرد:

۱. مضامین اعتقادی درون این خطبه، مجموعه کامل معرفتی است و حاوی اندیشه‌های بلندی از معارف الهی امامیه است. این خطبه نشان می‌دهد اندیشه امامیه و امتداد آن تا امام صادق علیه السلام، یک مسیر یک دست را دنبال می‌کند که در هیچ خط فکری دیگری در جهان اسلام وجود ندارد. یعنی گزاره‌های اعتقادی که در عصر امام صادق علیه السلام بیان شده در این خطبه قابل ردیابی است.^۲ این خطبه با مسئله توحید و صفات آغاز و حضرت آن را با فلسفه احکام و مجادله در باب ولایت و امامت و معارف بلند الهی به پایان می‌برند.

۲- با توجه به محتوای خطبه، نوع مواجهه در این نزاع سیاسی کلامی است. یعنی همان مختصات که از یک متکلم انتظار می‌رود؛ که قول خصم را بگیرد و تحلیل کند و اداله او را بررسی کند و در مقابل مدعا دلیل بگذارد و آن را نقض کند. به اصطلاح در آن اسلوب‌های مختلف کلام همچون جدل،

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۶، ص ۲۶۳.

۲. به عنوان نمونه مقایسه کنید «... ضمن القلوب موصولها وأنی فی الفکره معقولها الممتنع من الإبصار رؤیته ومن الأوهام الإحاطة به ابتدع الأشياء لا من شی قبله واحتذاها بلا مثال لغير فائدة زادته إلا اظهارا لقدرته وتعبدا لبریته واعزازا لدعوته...» با احادیث امام صادق ۷ در باب توحید.

تیین، تحلیل و مناشده رعایت شده است.^۱

۳. به لحاظ تاریخی اولین موضع گیری رسمی تشیع در مقابل خط خلافت است که همان طرح مسئله امامت می باشد که اثبات کننده رویکرد فرهنگی اهل بیت علیهم السلام به امامت است.^۲

شخصیت کلامی امام علی علیه السلام

شخصیت کلامی امام علی علیه السلام را می توان نشان دهنده جایگاه معرفتی ایشان دانست. در پنج عرصه می توان شخصیت کلامی امام را بررسی کرد:

عرضه و تبیین مباحث کلامی

از اسلوب های کلامی در این دوره، بیان، عرضه و تبیین است. یعنی یک شخصیت کلامی، عناصر فکری خود را بیان و عرضه کند. در فرمایش هایی که به امام علی علیه السلام منسوب است در قالب خطبه، نامه، رساله و شعر، قطعات فراوانی وجود دارد که در آن معارف کلامی ارائه شده است. ما برآنیم که مجموعه اطلاعات موجود می تواند این بیانات دارای مضامین بلند کلامی را به

۱. به عنوان نمونه: «... أفعلى محمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم إذ يقول الله تبارك وتعالى وورث سليمان داود وقال الله عز وجل
فيما قص من خير يحيى بن زكريا رب هب لي من لدنك وليا يرثني ويرث من آل يعقوب وقال عز ذكره
وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض
في كتاب الله وقال يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين...»؛ ابن طيفور، بلاغات النساء،
ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۸.

آن حضرت نسبت داد.

در مقابل این ادعا، سه شبهه اصلی وجود دارد:

الف) شبهه سندی مخصوصاً در باب نهج البلاغه^۱؛ در پاسخ به این شبهه، تلاش‌هایی صورت گرفته است که استناد و اسناد این کتاب را بررسی کرده‌اند^۲ جدا از این تلاش‌ها، باید گفت: لازم نیست از نظر سندی اثبات شود که یک خطبه به صورت کامل یا مجموع نهج البلاغه از امام علی ع است؛ ما می‌خواهیم بگوییم این مجموعه اندیشه‌ها از بحث معرفت و عقل و تعقل به عنوان منبع معرفتی، توحید با این اوصاف، مبحث عدل و جبر، مسئله امامت و وصایت و وراثت، مسئله مهدویت- این مضامین و نه این تعابیر- در کلام امام بوده است؟ اثبات این مدعا الزاماً نیازی به سندیت تمام عبارات ندارد.^۳

ب) استبعاد قالب و مضمون خطبه‌ها؛ شبهه‌ای است که بین متأخرین اهل سنت زیاد مطرح شده است که به سراغ ویژگی‌های این گونه خطاب‌ها رفته‌اند؛ یعنی تحلیل شکلی یا محتوایی کرده‌اند و استبعاد کرده‌اند. مثلاً گفته

۱. به عنوان نمونه نک: صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲، ص ۲۷۷؛ ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳؛ ابن خلکان، وفیات الاعیان، ج ۳، ص ۳۵.

۲. کتاب‌های تحقیقی بسیار کاملی در مورد اسناد و مدارک نهج البلاغه انتشار یافته که از جمله مهمترین آنها کتاب «روایت و محدثین نهج البلاغه» تألیف محمد دشتی و همکاران، «استناد نهج البلاغه» تألیف امتیاز علی خان عرشی و ترجمه آیت‌الله زاده شیرازی و «مصادر نهج البلاغه» تألیف سید عبدالزهره حسینی و مسند نهج البلاغه اثر سید محمد حسین جلالی است که به صورت تعقیبات و موافقات بحث کرده است.

۳. در مجموع بسیاری از خطبه‌ها و نامه‌های نهج البلاغه در آثاری که پیش از حیات سید رضی تألیف شده موجود است و همین مطلب برای اطمینان به مضامین این خطبه‌ها و نامه‌ها کفایت می‌کند؛ نک: حسینی جلالی، مسند نهج البلاغه، ج ۱، ص ۱۱-۱۹.

شده است این خطبه، بلند است و در آن زمان معمول نبوده است.^۱ در پاسخ باید گفت علاوه بر اینکه نمونه خطبه‌های بلند در آن عصر وجود دارد^۲؛ مدعای ما نیازی به اثبات خطبه‌ها ندارد بلکه اثبات این مضامین برای ما اهمیت دارد. (ج) اشکال به اصطلاحات؛ برخی نویسندگان متاخر عرب تاکید می‌کنند که ما در این کلمات، اصطلاحاتی می‌بینیم که اصلا قابل استناد به آن دوره نیست و معلوم است که از دوران بعد گرفته شده است. آنها معتقدند مطالبی در این خطبه‌ها آمده که مسئله‌های بعدی فکری است.^۳ جواب این است که چنین اطلاعاتی در این خطبه‌ها وجود ندارد و کسانی که این حرف را زده‌اند با اصطلاحات این بحث‌ها آشنا نبوده‌اند. اتفاقا مباحث آن خطبه‌ها، مباحث بنیادین قرآنی است و مسئله‌های آن نیز مستحدث نیست.^۴

مناشدات منسوب به امام علی (ع)

مناشده، بدلیل فرهنگ شفاهی حاکم بر دوره نخست، ابزار اثبات خط کلامی به شمار می‌آید. این مناشدات از زمان عثمان و واقعه شورا سند تاریخی دارد و مناشدات امام علی عليه السلام در خود مدینه و یا در جنگ جمل و صفین نقل شده است. مجموعه این‌ها را مرحوم امینی در جلد یک الغدير تنها اسناد و

۱. امین، فجرالاسلام، ص ۱۷۸؛ زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، ج ۱، ص ۱۸۹؛ بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ج ۲، ص ۶۴.

۲. نک: جعفری، پژوهشی در مدارک و اسناد نهج البلاغه، ص ۵۵-۵۶.

۳. امین، فجرالاسلام، ص ۱۷۸؛ زیدان، تاریخ آداب اللغة العربیه، ج ۱، ص ۱۸۹؛ بروکلیمان، تاریخ الادب العربی، ج ۲، ص ۶۴.

۴. کاشف الغطاء، مدارک نهج البلاغه و دفع الشبهات عنه، ص ۲۱۳-۲۱۸.

مضامین مناشدات خبر غدیر را آورده است. امام علی علیه السلام در این مناشدات نه تنها بیان حقایق کرده بلکه بر سر آن به محاجه پرداخته است. یک نمونه بسیار جالب، مناشدهای است که امام علی علیه السلام در رحبه انجام دادند. حدیث رحبه از مسلمات تاریخی است؛ علامه امینی ۳۵ سند از اسناد اصلی اهل سنت را برای واقعه رحبه که مقدمه اش حدیث رکبان است، ارائه می‌کند. اینکه اتفاقی بنام مناشده در محور حدیث غدیر رخ داده، از نظر تاریخی قابل اثبات است. البته ایشان حدود ۲۲ مورد مناشده آورده است که همه به این اندازه مستند نیست.^۱ در مجموع این مناشدات نشان از شخصیت کلامی امام علی علیه السلام دارد.

احتجاجات کلامی و کتبی

در صدر اسلام احتجاجات شفاهی و کتبی که در قالب خطبه‌ها و نامه‌ها مرسوم بود یکی از مهمترین اسناد تاریخ اندیشه است. در این مسئله نیز مانند نامه‌هایی که امام علی علیه السلام به معاویه و دیگران نگاشته است که در کتب تاریخی و نهج البلاغه وجود دارد^۲ و نشان دهنده شخصیت ویژه کلامی امام علیه السلام است.

۱. امینی، الغدير، ج ۱، ص ۳۱۳-۴۲۱.

۲. نک: به عنوان نمونه نک: سید رضی، نهج البلاغه، ص ۳۶۶-۳۷۱.

مواضع حضرت در برابر مخالفان

یکی از شاخص‌های کلامی در آن زمان، مواجهه‌های سیاسی است. چون مسایل آن زمان، مسایل سیاسی است. دیدگاه آن حضرت در مورد غاصبان خلافت و بیعت با آنان و دیگر مسائلی که نشان دهنده موضع‌گیری ایشان در برابر مخالفان است، نشان دهنده رویکرد کلامی آن حضرت در این مسائل است.^۱

تربیت اشخاص و شاگردان

در تاریخ فکر، شاگردان، آینه اندیشه‌های استاد خود هستند. با نشان دادن ارتباط علمی و علم‌آموزی برخی اصحاب - که رویکرد کلامی داشته‌اند - نزد امام علی علیه السلام می‌توان بعد معرفتی و کلامی امام علی علیه السلام را اثبات کرد. به عنوان نمونه ابوذر غفاری است. این صحابی پیامبر همواره تشنه دانش‌اندوزی و خوشه چینی از خرمن علم امام علیه السلام بوده است.^۲ ابن عباس از دیگر صحابیان دانشمند است که در دانش خود را وامدار امام می‌داند.^۳

۱. به عنوان نمونه نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۵۰۸.

۲. سنن علی. رضی الله عنه عن ابي ذر فقال: وعى علما عجز فيه و كان شحيجا حريصا. شحيجا على دينه حريصا على العلم. و كان يكثر السؤال فيعطى و يمنع. أما إن قد ملئ له في وعائه حتى امتلأ فلم يدرؤا ما يريد بقوله وعى علما عجز فيه. أ عجز عن كشفه أم عن ما عنده من العلم أم عن طلب ما طلب من العلم إلى النبي (ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۲، ص ۲۶۹؛ همچنین در مورد ارتباط ابوذر با امام علی ۷ نک: گذشته، «ابوذر غفاری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۴۸۰-۴۷۵).

۳. ابن عبد البر، الاستيعاب، ج ۳، ص ۱۱۰۴؛ همو، جامع بیان العلم و فضله، ج ۲، ص ۵۸؛ اخبار الدوله العباسیه، ص ۲۸؛ معرفت، التفسیر و المفسرون، ج ۱، ص ۲۲۵.

محور دوم: اصحاب ائمه علیهم السلام

شخصیت‌های نامداری از میان یاران امام علی علیه السلام در این دوره با وجهه کلامی و پیش زمینه‌های فکری و معرفتی در این عرصه به تبیین و دفاع پرداختند. بازتاب همراهی این اصحاب با امام علی علیه السلام را می‌توان در بازشناسی تاریخی واژه «دین علی» که در همان دوران حیات امام علیه السلام از سوی مخالفان به هواداران فکری ایشان نسبت داده می‌شد، دید.^۱ برای اثبات مدرسه فکری مدینه بازشناسی این شخصیت‌ها مهم است. همچنین الگوی تحلیل کلامی از این شخصیت‌ها اهمیت دارد؛ زیرا اصحاب ائمه علیهم السلام با نگاه‌های تاریخ سیاسی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند. مثلاً ابوذری را در مواجهه‌های سیاسی با عثمان شناخته‌ایم و اطلاع ما درباره ارتباط معرفتی و علمی او با پیامبر (ص) و امام علی علیه السلام اندک است.^۲ برای اثبات ریشه‌های کلام امامیه باید این چهره‌ها با برش معرفتی و اعتقادی بازشناسی شوند تا بتوان پس زمینه تاریخ کلام امامیه را اثبات کرد.

مهمترین محدودیت‌هایی که شخصیت‌شناسی را نسبت به دیگر روش‌ها اولویت می‌دهد از این قرار است:

۱- کمبود اسناد و مدارک تاریخی؛ تقریباً از این دوره تاریخی اثر مکتوبی وجود ندارد و در دوره‌های بعد نیز تاریخ‌نگاری بر اساس تاریخ فکر نبوده بلکه

۱. نک: مادلونگ، جانشینی حضرت محمد (ص)، ص ۲۵۹-۲۶۱؛ امیر معزی، تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی، ص ۲۳-۲۵.
 ۲. به عنوان نمونه نک: گذشته، «ابوذری»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، ص ۴۷۵-۴۸۰.

بیشتر واقعه نگاری و تراجم نگاری بوده است.

۲- رنگ سیاسی اجتماعی در مباحث اندیشه ای؛ مسئله‌ها در این دوره مسئله سیاسی است و نوع موضع گیری‌ها نیز پس زمینه سیاسی دارد و بدین دلیل این فضای سیاسی زمینه بروز و چهره نمایی اندیشه‌ها را با دشواری مواجه کرده است.

۳- جامعه اسلامی در عرصه فکری و علمی جوان و نابالغ است؛ این جامعه در یک عقبه فرهنگی منحنی بوجود آمده است و هنوز اندیشه‌های اسلامی زمینه بروز را پیدا نکرده است؛ پس نباید انتظار داشت در این دوره مباحث علمی، توسعه گسترده‌ای پیدا کرده باشد. اگر متکلمانی هم هستند که می‌توانند بحث علمی کنند مخاطبان آمادگی شنیدن آن را ندارند.

برای تحلیل اصحاب، شاخص‌هایی را باید در نظر گرفت؛ این شاخص‌ها پیشینه، سابقه علمی، ارتباط علمی و معنوی با پیامبر (ص) و امام علی علیه السلام، اساتید و شاگردانشان است که از این طریق می‌توان تاریخ کلام امامیه را تا خط اصیل اسلام ادامه داد. در حلقه اول یاران حضرت علی علیه السلام شخصیت‌هایی مانند: ابوذر، سلمان، عمار یاسر، مقداد، حذیفه بن یمان، قیس بن سعد بن عباده و عبدالله بن عباس را می‌توان از این جهت بررسی کرد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد اصحاب نامبرده به خلاف شخصیتی مانند زبیر- با وجود اینکه به دلایلی در جبهه امام علی علیه السلام قرار دارد- کسانی هستند که هم به امام

اعتقاد دارند و هم دفاع اعتقادی می‌کنند.^۱

حدیث ارتد الناس، نقطه شروعی برای بحث شخصیت شناسی در تاریخ کلام شیعه بعد از پیامبر (ص) است. ظاهراً اگر چه ابهاماتی در محتوای این روایت شده، در استناد این روایت به ائمه تردیدی نیست و حداقل در ذهنیت اصحاب امامیه و شیعیان، چنین ایده‌ای مطرح بوده است.^۲ در تفکر امامیه نخستین این اعتقاد وجود دارد که بعد از پیامبر (ص) یک نوع انشقاق رخ داد و یک گروه بسیار محدود بر عهد خود با امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ باقی ماندند که در مرحله اول سه نفر و در ادامه هفت یا دوازده نفر بودند و در نهایت دیگران به آنها پیوستند.^۳ پاسخ به سوالاتی مانند: این هسته اولیه چه کسانی هستند و کدام یک حامل رسالت اعتقادی هستند؟ و نسل بعد که به آن‌ها ملحق می‌شوند چه کسانی هستند و از بین این‌ها چه کسانی دارای این سمت و سو هستند؟ می‌تواند به معرفی تاریخ کلام امامیه کمک شایان توجهی کند.

تذکر این نکته لازم است که ارتداد در این جا به معنای ارتداد از ایمان نیست بلکه ارتداد از مسیر امامتی است که ادامه مسیر نبوت به شمار می‌آید؛ رویگردانی از مسیر تعیین شده از سوی پروردگار و رسول الله. جدا از بحث سندی سوالی که مطرح است تفاوت شمار افرادی است که

۱. برای نمونه، نک: برقی، رجال، ص ۶۳-۶۶.

۲. سبحانی، جعفر، اضواء علی عقائد الشیعه الامامیه، ص ۵۲۳.

۳. سلیم بن قیس، کتاب سلیم، ص ۱۶۲-۱۶۳؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۲۴؛ مفید، الاختصاص، ص ۳-۶؛ طوسی، رجال الکشی، ج ۱، ص ۲۶-۳۹.

در این دست از روایات ذکر شده^۱. در پاسخ باید گفت بازخوانی دقیق سیر تاریخی حوادثی که پس از سقیفه روی داد نشان می‌دهد هر یک از این روایات ناظر به زمانی متفاوت است یعنی سیر تاریخی نشان ی‌دهد به مرور بر شمار افراد این هسته اولیه که سه نفر یعنی سلمان، مقداد و ابوذر هستند افزوده می‌گردد.^۲ گفته شده است اولین کسی که ملحق شد عمار است^۳ و پس از تردید نخستین بر می‌گردد. اعداد موجود، سه، چهار و هفت است^۴ و هیچ ناهماهنگی وجود ندارد؛ یعقوبی دوازده نفر نیز ذکر کرده است.^۵ این عدد ظاهراً در روز وفات نیست و زمانی است که امام در مسجد صحبت می‌کند. جدا از تعداد این افراد، مهم آن است که شکل‌گیری تشیع بر پایه همان چند نفر که هسته اصلی را تشکیل می‌دهند شکل گرفته است. این نشان دهنده نحوه تطور جامعه کلامی شیعه است. یک فکر و ایده که محوریتش اطاعت از امام علی عَلَيْهِ السَّلَام است محور اندیشه کلام امامیه شد و از این جا سراغ مسایل دیگر کلامی رفت. بنابراین ذهنیت شیعه نخستین هم بر مبنای رده بوده است. کسی ممکن است به این روایات توجه نکند و بر اساس اسناد تاریخی

۱. برقی از دوازده نفر یاد کرده است و در کتاب رجال خود می‌گوید شش نفر از مهاجرین و شش نفر از انصار هستند. از جمله این افراد ابوذر و سلمان و خالد بن سعید و مقداد و برید اسلمی و عمار یاسر از مهاجرین و حذیفه ذو الشهادتین سهیل بن حنیف ابوالهیثم مالک و قیس بن سعد بن عباده از انصار هستند (برقی، رجال، ص ۱-۳).

۲. طوسی، رجال الکشی، ج ۱، ص ۲۷.

۳. طوسی، رجال الکشی، ج ۱، ص ۳۵ و ۴۷؛ کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۲۲۴.

۴. مفید، الاختصاص، ص ۳-۶؛ طوسی، رجال الکشی، ج ۱، ص ۲۶-۳۹.

۵. یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۱۲۴.

این مطلب را ثابت کند؛ اما باید پذیرفت که این روایات به عنوان یک سند قابل اتکا در ذهنیت امامیه نخستین قابل قبول است و از نظر تاریخی نیز قابل اثبات است.

این فرضیه لوازمی دارد از جمله اینکه یک هسته اصلی اعتقادی در کنار امام علی علیه السلام باید حضور داشته باشد. این هسته محدود است و به تدریج توسعه پیدا می‌کند. این در مقابل طرح و تئوری کسانی است که می‌خواهند تشیع را سیاسی جلوه دهند. بنیادهای تشیع اعتقادی از این جا پایه‌گذاری می‌شود. کسانی که تنها از نظر سیاسی با امام علی علیه السلام همراه شدند در تاریخ کلام شیعه نمی‌گنجد. حلقه‌های اول و دوم و سوم که مراحل تکمیل تئوری کلام امامیه است اشخاصی هستند که التزام اعتقادی دارند. با ردیابی این شخصیت‌ها می‌توان دوره تکوین کلام امامیه را نشان دهیم.

در تحلیلی که به دنبال آن هستیم معتقدیم خط تشیع اعتقادی، بعد از سقیفه آغاز شده است و از همه امکانات و ظرفیت‌ها برای پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کند؛ ولو این که عناصر خود را به درون حکومت بفرستد تا مشاوره دهد^۱ و یا حلقه ارتباطی سیاسی درست کند و یا این که با استفاده از عناصر خود به عنوان رابط‌های فرهنگی از طریق رسانه قدرت، پیام‌هایی را ارائه کند؛ زیرا معتقدیم جامعه سیاسی و فرهنگی شیعه پیش از واقعه کربلا شکل نگرفته است و اهل بیت علیهم السلام در صدد تشکیل چنین جامعه‌ای جدا تافته از جامعه

۱. محرمی، بررسی تاریخی تفکر شیعه اثنی عشریه، ص ۹۱-۹۲.

عمومی مسلمانان نبوده‌اند. همان‌گونه که اشاره شد، سیاست امام علی علیه السلام و فرزندان ایشان تا عاشورا، سیاست حضور در عرصه و اصلاح امت پیامبر صلی الله علیه و آله است. این جامعه بازمانده پس از پیامبر صلی الله علیه و آله باید ادامه دهنده راه ایشان باشد. آنان در تلاش بودند تا جای ممکن در درون جامعه اصلاح کنند و از انشقاق در آن خودداری کنند؛ ولو این که در دل چیز دیگری داشته باشند. عاشورا نقطه فصل این جریان است؛ یعنی جامعه اسلامی به این ندای اهل بیت علیهم السلام پاسخ نداد. به دلیل این که جامعه، با توجه به آن چه که ابن خلدون^۱ در باره عصیبت می‌گوید حاضر به پذیرفتن حرف امام نشد. پیامبر چیزی می‌خواست و عرب چیز دیگری می‌خواست. این جامعه عصیبت را بر حقانیت امام علی علیه السلام برتری داد و عاشورا نقطه اوج این جریان و آغاز تشکیل جامعه سیاسی شیعه بود. از این جا جدا سازی شکل می‌گیرد و اهل بیت علیهم السلام سعی می‌کند با ایجاد جامعه سیاسی شیعی بر جریان حاکم غلبه کند.

تحلیل ما از شخصیت‌های این دوره که تا دوره امام حسن و امام حسین علیهما السلام ادامه پیدا می‌کنند این است که این‌ها دو گروه اند:

شیعیان نخستین؛ گروهی هستند که در روایات امامیه از سه نفر شروع و تا دوازده نفر افزایش می‌یابند و جزو اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله هستند. این روایات حکایت از یک واقعه تاریخی می‌کند.

شخصیت‌هایی که در ادامه به اهل بیت علیهم السلام پیوستند؛ این‌ها یا از صحابه

۱. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۱۵۹.

نیستند و یا اگر از صحابه هستند بعدا به امام علی علیه السلام پیوسته‌اند. این‌ها لایه دوم پیوستگان به امام علی علیه السلام هستند که در آستانه خلافت ایشان و گذشته شدن عثمان به حضرت پیوستند. افرادی چون کمیل بن زیاد خعی، میثم تمار، رشید هجری، مالک اشتر، اصبع بن نباته، زید بن صوحان، صعصه بن صوحان، عمر بن حمق خزایی، حجر بن عدی، ابو عبد الله جدلی، حارث بن عبد الله الاعور همدانی و... در شمار این گروه هستند^۱

بین این جمعیت بر اساس یک شاخصه‌ها و نشانه‌هایی می‌توان تعدادی را ممتاز کرد که چهره‌های ممتاز کلامی دارند. افرادی با این شاخصه‌ها را می‌توان با تسامح متکلمان این دوره نامید.

یادآوری می‌کنیم که در تاریخ تمامی علوم این مسئله وجود دارد که در آغاز نمی‌توان همه شاخصه‌های علمی را در آن دوره پیدا کرد ولی در یکی از آن شخصیت‌های نشانه‌هایی وجود دارد که می‌توان پیشینه علم را پیدا کرد. در دانش کلام نیز همین اتفاق می‌افتد؛ زیرا این دانش، یک دانش بشری است؛ یعنی در بستری متناسب با نیازها توسط افراد ساخته می‌شود و این مطلب غیر از اعتقاد و بن مایه‌های فکری است.

پس وقتی ما از متکلمان دوره نخستین ذکر می‌کنیم شاخصه‌هایی مد نظرمان است:

این که فرد دارای پس زمینه شخصیتی و اعتقادی است؛ یعنی رویکردش

۱. نک: برقی، الرجال، ص ۲-۷؛ مفید، الاختصاص، ص ۳-۷؛ طوسی، رجال الکشی، ص ۴۲-۴۳.

نسبت به حوادث برخاسته از انگیزه‌های اعتقادی و معرفتی است. یک نوع معروفیت و شهرت به علم و دانش دینی دارد؛ این‌گونه نیست که روایتی از او نقل نشده باشد و هیچ نقشی در حادثه علمی نداشته باشد. یک حرکت و مواجهه اعتقادی کرده باشد؛ مثلاً اگر ابوذر با عثمان مقابله می‌کند درست است که با یک مسئله سیاسی درگیر می‌شود ولی دلیل و استدلالش اعتقادی است و آن اینکه عثمان با سنت پیامبر صلی الله علیه و آله مخالف است. از او آراء و اندیشه‌ها و نقل‌ها و گزارش‌های اعتقادی می‌شود؛ یا بیان می‌کند و یا از او سوال می‌کنند و یا سخنرانی می‌کند.

محور سوم: بازتاب اندیشه کلامی شیعه در نگاه مخالفان

نشان دادیم که پس از رحلت پیامبر عده‌ای از صحابه با نگاه معرفتی و اعتقادی بر محور اهل بیت گرد آمدند و اهل بیت پیامبر نیز از چنان جایگاه معرفتی در میان مسلمانان برخوردار بودند که شکل‌گیری این حلقه به دور آنان کاملاً طبیعی بوده است. بنابراین، تفکر اعتقادی شیعه در دوران نخستین حضور دارد و در بین اصحاب امام علی علیه السلام شکل می‌گیرد و توسعه پیدا می‌کند. دشمنان برای نشان دادن وارداتی بودن این اندیشه از بیرون تفکر اسلامی، فرضیه‌های بدیلی جعل کرده‌اند. یکی از این فرضیه‌ها داستان عبد الله بن سبا است. مخالفان با جعل واژه سبأیه و شخصیتی مانند عبد الله بن

سبأ را در این جریان داخل کرده‌اند تا آن را خارج از دین معرفی کنند.^۱ به همین جهت اگر به لحاظ یک روش‌شناسی پژوهشی، این جریان و واژه، ردیابی و نیت بنیان این طرح و اتهام روشن شود؛ ردیابی جریان کلامی شیعی از طریق اسناد و مدارک تاریخی که مخالفین شیعه در باب عبدالله بن سبا آورده‌اند بسیار آسان می‌شود.

استفاده از این روش برای اثبات تشیع اعتقادی در این دوران در مقام جدل با مخالفان بسیار راه‌گشا است و به عنوان یک تکنیک پژوهشی می‌توان از این مدل استفاده کرد؛ بخصوص در زمانی که تاریخ‌نگاری و اسناد نخستین، دچار تحریف شده است و بسیاری از کتاب‌ها بدست مخالفین نوشته شده است.^۲ در این راه، محقق برای یافتن حقیقت مجبور است از راه‌های غیر مستقیم استفاده کند. در دوره نخستین یکی از بهترین تکنیک‌های غیر مستقیم برای یافتن حقایق، وارد شدن در پروژة مخالفین است. این که مخالفین با چه طرحی شیعه را شناسایی و معرفی می‌کنند. اگر قلم به دست مخالفان است، آنها باید از آن واقعه چگونه بگویند؟ این فرضیه الگوی مناسبی برای تحلیل سبأیه است. پروژة تاریخ‌نگاران و فرقه نویسان عامه نسبت به این دوره آن است که در دوره نخستین همه مسلمانان در خط خلافت هستند و هیچ اختلاف عقیدتی در میان یاران پیامبر پس از آن حضرت شکل نگرفته و هر آنچه از

۱. نک: عسکری، عبدالله بن سبا و اساطیر اخری، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۸۵؛ الغری، الغلو و الغلاة، ص ۱۴۴-۱۴۶.

۲. نک: ری شهری، موسوعه الامام علی بن ابی طالب، ج ۱۱، ص ۳۴۳-۳۶۶.

اختلافات صحابه گزارش شده ریشه‌ای بیرونی دارد و از اندیشه‌های وارداتی یهودیان و ایرانیان و غیر آنان در میان مسلمانان است. این پروژه ای است که مورخان و فرقه نگاران مخالف شیعه بعدها در صدد سندسازی برای آن برآمدند و تا حدودی موفق نیز شدند.^۱

نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که واژه سبأیه در نزاع میان عدنانی و قحطانی شکل گرفت^۲؛ اما پشت صحنه این جریان، خط اعتقادی است. کلمه سبأیه دقیقا بعد از آن که معاویه خط کشی‌ها و مرزبندی‌های خودش را با خط علی عَلِيٍّ مشخص کرد؛ توسط دستگاه معاویه جعل گردید.^۳ اتهاماتی که در تاریخ برای سبأیه باقی مانده است اتهامات اعتقادی‌اند.^۴ همانگونه که گفته شد، بعد سیاسی در تشیع نخستین، غالب است؛ به این دلیل که جامعه اسلامی در حال شکل‌گیری است و مسایل اعتقادی با گرایش‌های سیاسی پیوند خورده است. در این جا نیز اندیشه‌های امامیه با گرایش‌های سیاسی اش پیوند می‌خورد.

اتهام به سبأیه در دو اصل مهم است؛ یکی اعتقاد به احقیت خلافت امام علی عَلِيٍّ نسبت به مخالفین و دیگری برائت از همه مخالفان امام علی عَلِيٍّ و

۱. نک: عسکری، عبد الله بن سبا و اساطیر اخری، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۸۵.

۲. سمعانی، الانساب، ج ۷، ص ۴۵؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۳۸ و ج ۵، ص ۲۷۲؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۵، ص ۵۲.

۳. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۴۵؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۷۲.

۴. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۵.

از جمله شیخین.^۱

این دو اصل تعریف تفکر شیعه اعتقادی در دوران نخستین است. نقطه امتیاز تشیع نخستین به این است که احقیت خلافت امام علی را به اصول اعتقادی برمی گرداند و از سوی دیگر از کسانی که مخالف امتداد خط نبوت در امام علی علیه السلام هستند، براءت می جوید و در گزارش های تاریخی و غیر آن در منابع، سبایه با این دو ویژگی دیده می شود.^۲

آن چه در ادامه روند گزارش های مورخان دیده می شود این است که سبایه در تمام میراث تاریخی و فرق نگاری، بر یک سری عقاید اطلاق شده است؛ یعنی گزارش مورخان تفکر، نسبت به این کلمه، مفهوم اعتقادی است. نتیجه آنکه این داستان فقط اختلاف سیاسی و قبیله ای نیست؛ بخصوص در داستان حجر که زیاد بن ابیه در نامه به معاویه، حجر و یارانش را گروهی می داند که از جماعت جدا شده اند و خلافت را مختص آل ابی طالب می دانند و از دشمنان علی علیه السلام براءت می جویند.^۳ توجه به این نکته بسیار مهم است

۱. اشعری، سعد بن عبد الله، المقالات و الفرق، ص ۲۰.

۲. به عنوان نمونه این نکته در باب حجر بن عدی و یارانش قابل پی گیری است؛ بر اساس گزارش بلاذری، بعد از نهروان، حجر بن عدی کندی و عمرو بن الحمق خزاعی و حبه بن جوین بجلی و عبد الله بن وهب همدانی - که برخی او را ابن سبا - می دانند نزد امام علی ۷ می روند و از ابوبکر و عمر می پرسند. امام ۷ به آنها می فرماید: ا و قد تفرغتم لهذا؟ و هذ مصر قد افتتحت و شیعی بها قد قتلت! ظاهرا حضرت می فرماید: همه کارهایتان را کرده اید و الان مسئله براءت را پی جویی می کنید؟ و حال آن که مصر توسط معاویه فتح شده است. طرح این سوال توسط این افراد نشان می دهد که موضع آنها نسبت به شیخین، منفی است. (بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۵۶ و ج ۵، ص ۲۴۵).

۳. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۴۵؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۷۲؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۴۸۳.

که زیاد -گوینده این جملات- درون جامعه شیعی بوده است و اطلاعات دقیق از درون گروه حجر و شیعیان آن دوره دارد.^۱

به عبارت واضح تر، مورخان تفکر وقتی خواسته‌اند از این جریان به عنوان سبایه یاد کنند، همیشه نگاه اعتقادی داشته‌اند.^۲ مثلاً وقتی گفته‌اند مختار با گروهی از سبایه بوده است سبایه را اعتقادی دیده‌اند.^۳

این اصطلاح سبایه در این دوران در حال تولید است که از دوران معاویه بر شیعیان مهر می‌خورد^۴ و امتدادش بلافاصله بعد از عاشورا، جمعیت بزرگی است که تواین را راه می‌اندازند و موجب قیام مختار می‌گردد.^۵ این گروه سبایه که در زمان معاویه هستند همین‌هایی هستند که بعد از عاشورا در کوفه هستند.^۶

واقعیت این است که یک گروه اجتماعی و اعتقادی یک شبه شکل نمی‌گیرد و پیشینه تاریخی دارد. اصطلاح سبایه و نسبت دادن بین آن و عبد الله بن سبا اتهام دشمن نسبت به تشیع است^۷؛ وگرنه همان شیعیان آن زمان هستند. در

۱. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۴۵.

۲. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۴۵؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۱۹۳؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۴۲۹-۴۳۰.

۳. طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۷۲ و ج ۶، ص ۱۸۳؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۵، ص ۵۲.

۴. به عنوان نمونه نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۴۵؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۷۲.

۵. نک: اخبار الدوله العباسیه، ص ۱۰۵.

۶. طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۱۹۳؛ ابن اثیر، الکامل، ج ۳، ص ۴۲۹-۴۳۰.

۷. نک: عسکری، عبد الله بن سبا و اساطیر اخری، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۸۵.

همین راستا گفته شد که مفهوم سبیه در تاریخ، گویای تشیع اعتقادی است و این عنوان از سوی خاندان اموی برای تخریب تشیع اعتقادی به کار رفته است. اساساً «سبایه» ربطی به «عبدالله بن سبا» ندارد و مربوط به «سبا» در یمن است و دستگاه معاویه تعبیر «السبئیة الترابیه» را برای «حجر بن عدی» به عنوان یکی از طرفداران یمینی امیر مؤمنان علیه السلام مطرح ساخت.^۱

از دیگر شواهد این ادعا، گزارش‌هایی است که در مورد اعتقادات ابوهاشم فرزند محمد حنفیه وجود دارد. وی شخصیت بسیار مهمی در میان اهل سنت است^۲ او به لحاظ نقل حدیث و جایگاه اجتماعی و حضورش در خاندان وحی و مخصوصاً جریان مهم کلامی که بعداً منسوب به معتزله و قدریه شد دارای اهمیت است.^۳

گزارشی از زهری با عبارت‌های مختلف نقل شده که وی احادیث سبایه را جمع آوری می‌کرد. زهری می‌گوید: حسن از نظر من افضل است و ایراد ابوهاشم این است که احادیث سبایه را نقل میکنند.^۴ این گزارش‌ها نشان با توجه به اینکه ابوهاشم برخلاف برادرش که از مسیر تشیع جدا گشت و حتی

۱. طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۷۲.

۲. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۰۲؛ قاضی عبدالجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۸۳؛ ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ج ۷ و ۱۷؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۴. ابن گفته زهری به عبارات مختلفی مانند: «ابوهاشم یتبع سبایه»، یا «جمع احادیث سبایه»، یا «کان یتبع سبایه»، یا «کان یجمع احادیث سبایه» نقل شده و کاملترین عبارت این است: «قال سفیان حدثنا زهری حدثنا حسن و عبدالله ابنا محمد بن علی: کان حسن ع و کان عبدالله جمع احادیث السبایه عن ابيه» نک: فسوی، المعرفه و التاريخ، ج ۲، ص ۷۴۲؛ مزی، تهذیب الکمال، ج ۱۶، ص ۸۵-۸۷.

مورد ششم پدرش محمد بن حنفیه واقع شد، همواره در خط تشیع بوده و از خط فکری پدر جدا نشد؛^۱ نشان می‌دهد جریان تشیع اعتقادی در آن دوران در قالب نام سبایه که ربطی به عبد الله بن سبا ندارد مطرح بوده است.

به‌طورکلی خوانش یک جریان با استفاده از اسناد مخالفین، در تاریخ تشیع مورد غفلت قرار گرفته است؛ اگر مطالعه‌ای نیز در این راستا انجام گرفته، همراه با موضوع‌گیری بوده است در حالی که مواد تاریخی در این موضوع فراوان است. لذا اگر تشیع اعتقادی در تاریخ وجود داشته است، همراه با موضوع‌گیری مخالفان است که بررسی انگاره‌ی مخالفان با شکل مهندسی معکوس، ما را به تصویری از شیعه‌ی اعتقادی در آن زمان خواهد رساند. موضوع «خوانش تشیع در آینه مخالفان»، نیازمند بررسی جدی و واکاوی اسناد مرتبط می‌باشد که در این نوشتار نمی‌گنجد. اهمیت این بحث از آن‌روست که تفکر شیعه با محدودیت‌های سیاسی و تبلیغاتی همراه بوده و از میراث کهن شیعه جر مقدار اندکی باقی نمانده است. لذا بررسی شیعه در اسناد مخالفان، کمک زیادی برای رسیدن به اعتقادات شیعیان نخستین خواهد کرد. موضوع «خوانش تشیع در آینه مخالفان»، نیازمند بررسی جدی و واکاوی اسناد مرتبط می‌باشد که در این نوشتار نمی‌گنجد.

۱. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۲۵۲؛ ابن کثیر، البدایه و النهایه، ج ۹، ص ۱۴۰؛ مزی، تهذیب الکمال، ج ۱۶، ص ۸۵-۸۷.

مدرسه مدینه دوم

همانگونه که بیان شد، واقعه کربلا نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه است که در پی آن، راهبرد امامان معصوم علیهم‌السلام از اصلاح درونی امت به تشکیل جامعه صالحان تغییر یافت. لذا مدرسه مدینه را به دو دوره مدینه اول و دوم تقسیم کردیم و اکنون بر آنیم که امتداد انگاره‌های شیعی را در بستر جامعه اسلامی پس از واقعه کربلا نمایان کنیم. مهمترین موضوع در مدرسه مدینه پیش از واقعه کربلا، «ریشه تاریخی هویت شیعه» و به تعبیری دیگر «آغاز و پیدایش فکر شیعه» بود که شاید بزرگ‌ترین مسئله‌ای است که در طول هزار و دویست سال گذشته که مطالعاتی پیرامون شیعه از سوی مخالفان و موافقان صورت گرفته است، به صورت مستمر مطرح گشته است. در ادامه به «هویت تاریخی تفکر شیعه پس از واقعه کربلا» می‌پردازیم. طرح کلی مباحث یا مدعیاتی که در این دوره تاریخی درصدد اثبات و تأیید آن هستیم بدین شرح است:

(۱) هویت سازی اجتماعی (جامعه سازی) تشیع اعتقادی پس از واقعه کربلا شکل گرفته؛

اگر چه پیدایش تشیع به معنای نقطه آغاز تشیع و زاویه دار شدن آن از جامعه اسلامی از سقیفه آغاز شد؛ اما تا واقعه کربلا هنوز جامعه شیعیان اعتقادی یا هویت اجتماعی تشیع اعتقادی شکل نگرفته است.^۱

۱. همانگونه که در مدینه اول بیان کردیم، تشیع تا عا شورا پروژه اصلاح امت را پی گیر است و هیچ

به نظر می‌رسد از زمان امام سجاد علیه السلام بحث شکل‌گیری جامعه شیعی در درون امت به عنوان هسته اصلاحی است آن هم نه به عنوان یک فرقه بلکه بیشتر به عنوان یک گروه اتفاق می‌افتد. امام سجاد علیه السلام اصلاح را از درون تشیع آغاز کرد و این اقدام نیازی به قدرت و ثروت ندارد. واقعه کربلا نشان داد فعلاً قدرت و ثروت در جامعه اسلامی قابل اصلاح نیست؛ اما می‌توان از درون جامعه با سرمایه‌گذاری روی هسته‌های آماده آن هم با تأکید بر عنصر فکری و فرهنگی، بدون نیاز به هیاهو که قدرت و ثروت و موقعیت‌ها را تحریک کند، پروژه اصلاح امت از درون را آغاز کرد.

۲) پس از عاشورا نیز، خاندان اهل بیت علیهم السلام در مدینه محور اصلی توسعه و تبیین اندیشه شیعه هستند؛ همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، برخلاف دیدگاه کسانی که اندیشه تشیع را متعلق به محیطی غیر از مدینه و خاندان اهل بیت علیهم السلام می‌دانند؛ تأکید ما بر این است که اندیشه شیعه پس از واقعه

کدام از انمه شیعه بنایی بر جدا سازی تشیع از بدنه امت اسلامی ندارند. سکوت امام علی علیه السلام، خلافت ایشان پس از عثمان و نبرد با ناکثین و قاسطین و مارقین، صلح امام حسن علیه السلام و ادامه این مسیر تا مرگ معاویه توسط امام حسین علیه السلام، همه در این فضا است؛ حتی قیام حرکت به سوی کوفه و قیام ایشان به سمت کوفه در پی دعوت گسترده کوفیان و غیر آنان از آن حضرت هم مبنی بر تاکتیک اصلاح امت است. این بدان معناست که اهل بیت علیهم السلام، با حفظ یکپارچگی امت پیامبر، سعی بر اصلاح و آفت زدایی این جامعه از درون داشتند. حوادثی که در مسیر تاریخ تا واقعه کربلا پیش آمد، قدم به قدم موجب ناامیدی سران تشیع از قابلیت و اراده امت برای اصلاح گردید. سقیفه یک نقطه ناامیدی است، دوران خلافت عثمان و شورای شش نفره ناامیدی دوم، در دوران خلافت ۵ ساله و جنگ‌های مختلف ناامیدی سوم، صلح امام حسن ع بازگشتی دوباره به اصلاح امت است که با پیمان شکنی بنی امیه ناامیدی دیگری را در این مسیر رقم زد در نهایت عاشورا برای تشیع آخرین نقطه امید امامان و شخصیت‌های شیعه برای اصلاح امت است. یعنی پروژه اصلاح امت پس از عاشورا به پایان می‌رسد.

کربلا نیز همچنان از درون خاندان اهل بیت علیهم السلام و مدینه تغذیه می‌شود و انتساب تشیع به آموزه‌های ایرانی از طریق تحریف جریان کی‌سانیه، نادرست است.

۳) این دوره، ریشه جریان‌های کلامی شیعی که در نیمه اول قرن دوم به شکل نهایی ظاهر شدند؛ این ادعا در مورد تمامی جریان‌های فکری شیعه مانند: «امامیه»^۱، «زیدیه»^۲، «کیسانیه»^۳ و «ارجاء شیعی»^۴ صادق است؛ هرچند ممکن است این جریان‌های شیعی که بعدها در کوفه توسعه پیدا کرد دچار انحرافات نیز شده باشند؛ اما همگی ریشه در این دوره دارند و شواهد تاریخی نشان می‌دهد هر چهار جریان درون شیعی از درون خاندان اهل بیت علیهم السلام و آل علی علیه السلام و از مدینه برخاسته‌اند... البته خوارج، هیچگاه در شمار شیعیان اعتقادی نبوده‌اند.

۴) کلام شیعه متأثر از دیگر نحله‌های کلامی درون اسلام نیست؛ برخلاف ادعای بسیاری از مورخان اهل سنت و مستشرقان و برخی از محققان شیعی که جریان تشیع را برگرفته و متأثر از گروه‌های کلامی برون شیعی است؛ برآنیم که در این دوره تاریخی، جریان‌های دیگر، متأثر از اندیشه تشیع هستند. معنای این مطلب این نیست که کل کلام اسلامی مرهون تفکر شیعی باشد؛ بلکه

۱. نام ابتدایی امامیه، «جعفریه» و «قطعیه» بوده است و مخالفین آن‌ها را «رافضه» می‌خواندند (محرمی، بررسی تاریخی تفکر شیعه اثنی عشریه، ص ۳۰-۴۰).

۲. البته این گروه در ابتدا نه با نام زیدیه، بلکه در قالب جریان بنو حسن علیه السلام مطرح هستند.
۳. ظاهراً این گروه در ابتدا با عاوینی چون سیابه و خشبیه شناخته می‌شدند و در ادامه کی‌سانیه نام گرفتند.

۴. نک: اقوام کرباسی، «مرجئه شیعه»، نقد و نظر، ص ۳۴-۶۶.

معتقدیم همان کسانی که آن‌ها را به‌عنوان سرآغازان اندیشه تشیع می‌دانند، متأثر از اندیشه تشیع هستند. اصلی‌ترین این‌گونه جریان‌ها، جریان «معتزله» است. تأثیرپذیری ریشه‌های معتزله از اندیشه تشیع در همین دوره تاریخی است.

جریان‌های شیعی پس از واقعه کربلا

در راستای اثبات ادعاهای پیشین لازم است در ابتدا جریان‌های شیعی پس از واقعه کربلا معرفی گردند. پس از شهادت امام حسین علیه السلام که به واسطه جایگاه ویژه آن حضرت همه شیعیان انحصاراً به رهبری فکری و سیاسی ایشان باور داشتند؛ - به واسطه خلا رهبری پس از ایشان - در این دوره تاریخی در خاندان اهل بیت علیهم السلام در مدینه سه رویکرد پیدا شد که سه جریان به وجود آورد که دارای امتداد اجتماعی هستند و در نهایت به جریان‌های کلامی شیعه منجر شدند:

الف) رویکرد سیاسی؛ در قالب بنو الحسن

این رویکرد عمدتاً بر محور فرزندان امام حسن علیه السلام می‌گردد. از نظر شخصیتی و جایگاه خاندانی، بنو حسن علیهم السلام در آن دوره تاریخی، نمایندگان رسمی خاندان امام علی علیه السلام هستند. ویژگی خاندان امام حسن علیه السلام این است که از نظر عده و عُدّه و جایگاه بیشترین سهم رادارند به گونه‌ای که در دوره‌های بعد، به دلیل رقابت میان خاندان امام حسین علیه السلام تعدادی از این

خاندان نیز به بنوحسن علیه السلام پیوستند. این گروه، در زمان امام حسین علیه السلام تحت تأثیر شخصیت ایشان هستند؛ ولی بعد از عا شورا در مدینه، وجهه و اعتبار ویژه‌ای دارند و رویکرد فکری آن‌ها تحت شعاع حرکت سیاسی آن‌هاست.

با وجود اینکه فرهنگ تشیع و نگرش شیعی در این خاندان وجود دارد، ولی میراث فکری و معنوی تشیع از طریق خاندان امام حسن علیه السلام منتقل نشد. فرهنگ تشیع به این معنا است که اهل بیت علیهم السلام، میراث دار پیامبر (ص) هستند و حقانیت امام علی به خلافت را قبول دارند و به پاره‌ای از ویژگی‌های امامت در امام علی علیه السلام معترف‌اند و امتداد امامت در فرزندان ایشان را قبول دارند؛ ولی میراث دار علمی و فکری و معنوی اهل بیت علیه السلام نیستند و اطلاعی از دقایق این فرهنگ ندارند. آن‌ها صرفاً جایگاه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اهل بیت علیه السلام را به ارث می‌برند. بررسی علت این مسئله، نیازمند یک مطالعه تاریخی مستقل است.

از ویژگی‌های این جریان نقطه‌های گسترده تعاملی با جریان برون شیعی؛ زیرا آنها از نظر اعتقادی اصراری بر ممیزات شیعی نداشتند و جایگاه اجتماعی قابل قبولی داشتند. از این رو هم خودشان به این ظرفیت‌های اجتماعی برون شیعی توجه کردند و هم جریان‌های برون شیعی که در برابر بنی‌امیه دارای موضع هستند به آن‌ها طمع کردند.^۱

۱. نک: ابو الفرج اصفهانی، مقاتل الطالبیین، ص ۱۲۲-۱۶۰؛ نجفیان رضوی، حیات سیاسی حسنیان، سراسر کتاب؛ صبحی، فی علم الکلام، ج ۳، ص ۵۱-۵۲.

در تحلیل رویکرد این خاندان باید دقایقی را در نظر گرفت و نشان داد که بر جریان بنو حسن علیهم السلام از ابتدا تا شکست چه گذشته است؟ و چگونه به تدریج از خاستگاه معرفتی خودشان فاصله گرفتند و از پیمان‌های درون شیعی به تدریج به پیمان‌های برون شیعی روی آوردند.

بنو حسن علیهم السلام که در ادامه با عنوان زیدیه شناخته شدند، تصدی قدرت را دنبال می‌کنند. این رویکرد سیاسی، نهایتاً نتوانست جامعه شیعی را به نقطه امن برساند و حکومت را به دست آورد. بلکه ناامنی را رقم زد و گام‌به‌گام شیعه را از قدرت سیاسی دورتر کرد.

همین رویکرد سیاسی جریان بنو حسن علیهم السلام با این مختصاتی که بیان شد یکی از عوامل داوری کسانی است که معتقدند تشیع در آغاز سیاسی بود و به تدریج اعتقادی شد. نتیجه آنکه آنچه در تاریخ به عنوان تشیع تلقی شده، جریان‌های انقلابی‌گری شیعه است. از آنجا که اساساً تاریخ‌نگاری اسلامی تاریخ‌نگاری سیاسی و حادثه‌ای است نه تاریخ‌فکر و اندیشه، تنها آن چیزی نگاشته می‌شود که به جنجال و حادثه تبدیل شود و این جریان خاندان بنو حسن علیهم السلام بود که وجه انقلابی‌گری داشتند و هدفشان شکست قدرت حاکمه بود و این‌گونه بود که این جریان تبدیل به نماد تشیع شده است. طبیعی است که تا نام شیعه بر زبان آورده می‌شود اولین چیزی که در ذهن می‌آید همین جریان است و سبب شده است اینگونه تحلیل شود که پس از آنکه شیعه به شکست

سیاسی رسید، تئوری اعتقادی درست کرد.^۱ این در حالی است که جریان بنو حسن که از اول سیاسی بودند تا آخر سیاسی ماندند؛ حتی زیدیه در دوره نخستین اصلاً به ایدئولوژی نرسیدند. فکر زیدیه مربوط به دوران متأخر و تشکیل یافته از درون مایه‌های اهل تسنن است.^۲

ب) رویکرد فرهنگی سیاسی؛ در قالب محمد بن حنفیه و فرزندان

ایشان

این جریان بعد از عاشورا، در آغاز و سویه ظاهری‌اش یک جریان فرهنگی است و تلاش می‌کند از حرکت سیاسی پرهیز کند و با یک چهره علمی و فرهنگی تشیع را معرفی کند ولی به تدریج از درون، آن نگاه سیاسی برجسته می‌شود و در نهایت یک اختلاطی از جریان فکری و فرهنگی چهره اصلی این گروه را می‌سازد. این گروه در آینده به دو شعبه فکری و سیاسی تقسیم می‌شود که ردپای آن را نشان خواهیم داد.

برخلاف تصور رایج امروزی، خط محمد حنفیه اولین مدرسه علمی تشیع را در مدینه ایجاد می‌کنند. اگر بگوییم بنوحسن علیه السلام، نمایندگان سیاسی آل علی علیه السلام هستند، محمد بن حنفیه در مدینه میراث‌بر فکری خاندان امام علی علیه السلام است؛ ولی از درون، گرایش سیاسی دارد و کم‌کم تقویت می‌شود و گاهی

۱. به عنوان نمونه نک: صبحی، فی علم الکلام، ج ۳، ص ۴۷-۴۸.

۲. موسوی تبنانی، «مناسبات امامیه و زیدیه؛ از آغاز غیبت صغرا تا افول آل بویه»، ص ۲۴-۲۶؛

نک: صبحی، فی علم الکلام، ج ۳، ص ۴۵۵-۴۶۲.

عناصر و افکار اعتقادی و کلامی شیعه به نفع آن مصالح سیاسی مصادره می‌شود.

این جریان برخلاف بنوحسن علیه السلام جایگاه سیاسی اجتماعی ندارد؛ زیرا از خاندان پیامبر (ص) نیستند و وجهه آنها انتساب به امام علی علیه السلام است و طبیعی است در رقابت با بنوحسن علیه السلام و بنوحسین علیه السلام از نظر جایگاه سیاسی اجتماعی فرصت ندارند. فرصتی که پیدا می‌کنند همان خلأیی است که در رهبری بنو حسن و بنوحسین علیه السلام بعد از عاشورا تا حدود سال ۸۰ هجری پیدا می‌شود؛ به این دلیل که در واقعه کربلا اکثر فرزندان امام حسن و امام حسین ع به شهادت رسیدند و فرزندان بر جای مانده امام حسن هنوز چندان در جامعه مطرح نیستند و از امام حسین علیه السلام غیر از امام سجاد علیه السلام فرزندی باقی نمانده است که ایشان نیز به دلایلی هنوز در جامعه شیعه چندان مورد توجه نیستند. محمد حنفیه در این فرصت تاریخی برجسته می‌شود. آن چیزی که در بررسی این جریان برای ما مهم است لایه فکری اعتقادی بنام کیسانیه است که یک شاخه آن در خط غلو خود را نشان می‌دهد؛ زیرا برآنیم که در این دوره تشیع در قالب این جریان نمود دارد.

ج) رویکرد فکری معرفتی؛ در قالب امام سجاد و دیگر ائمه علیهم السلام

این جریانی است که به مدیریت امام سجاد علیه السلام شکل می‌گیرد و از نظر وجهه سیاسی اجتماعی بعد از عاشورا دست کم تا یک دهه دارای قدرت

چندانی نیست. امام در مقابل بنوحسن علیه السلام و محمد حنفیه چهره کاریزماتیک ندارد و حرکت فرهنگی را در پیش می‌گیرد. از منش امام سجاد علیه السلام در طول ۳۴ سال امامت، حرکت فرهنگی و سیاسی می‌بینیم و اهداف سیاسی آن حضرت در ورای رویکرد فرهنگی ایشان پنهان است اما رویکرد سیاسی به معنایی که در بنوحسن علیه السلام و بنوحنفیه وجود دارد از ایشان نمی‌بینیم.

دو تاکتیک اصلی در امام سجاد علیه السلام دیده می‌شود: (۱) تبیین هویت اندیشه‌ای ممتاز اهل بیت علیهم السلام؛ به این معنا که نشان بدهد مکتب اهل بیت علیهم السلام در عرصه معرفت اسلامی و تفسیر قرآن دارای برجستگی است. (۲) شکل دادن به هویت متمایز فکری سیاسی شیعه؛ توضیح آنکه، تا واقعه کربلا قرار بر اصلاح امت است اما تاکتیک امام سجاد علیه السلام ایجاد جامعه متمایز شیعی است.

جریان اصیل اهل بیت علیهم السلام که معصومان علیهم السلام آن را رهبری میکردند بر این باور بودند که در آن دوره و با شرایط فرهنگی موجود، تصدی حکومت در کوتاه‌مدت، امکان‌پذیر نیست و اگر هم باشد برای پیشبرد اهداف آن‌ها مؤثر نخواهد بود. این نگرش از امام علی علیه السلام تا آخرین امام معصوم ما وجود دارد و معنایش این نیست که حکومت را نمی‌خواهند و یا حق خودشان نمی‌دانند بلکه یک تحلیل واقع‌بینانه از صحنه اجتماعی سیاسی دارند. به نظر آن‌ها باید زمینه قدرت ایجاد شود تا تصدی شود.^۱ این معنای همان جمله «لولا حضور

۱. نک: صبحی، فی علم الکلام، ج ۳، ص ۴۸-۵۲.

الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر»^۱ است که دیگر ائمه نیز آن را ادامه دادند. در مقابل این اندیشه، خط محمد حنفیه و بنوحسن علیه السلام تصدی قدرت را دنبال می‌کنند.

در این دوره جریان امام سجاده به صورت پنهان وجود دارد که زیرپوستی با حرکت شبکه‌ای اجتماعی کار می‌کند و چون دیده نمی‌شود تاریخ او نیز نگاشته نمی‌شود و امروز در خوانش تشیع، آن را نمی‌بینید؛ درحالی که این جنبه نگاه اصلی اش فرهنگی است و به موازات خط سیاسی، کار فرهنگی می‌کند نه این که اول سیاسی باشد و بعد فرهنگی و ایدئولوژی شود؛ بلکه از ابتدا ایدئولوژیک و فکری معرفتی است.

تفاوت نگرش این جریان - که آن را امامیه می‌نامیم - با دو گروه دیگر در این است که از نظر این جریان اگر قرار است امامتی برپا شود خصوصیات ویژه ای دارد؛ امامت سیاسی صرف نیست، فقه و کلام او اندیشه دارد، او را به عنوان شخصیت میراث بر فرهنگ اسلامی می‌دانند و افضلیت علمی برای آن امام قائل هستند؛ نه صرفاً یک فرد شجاع و یک مدبر در عرصه سیاست باشد. این استراتژی را که در طول حیات ائمه علیهم السلام ثابت بوده است می‌توان راهبرد «امتداد مکتب» و «اصلاح امت» نامید. از این جهت امتداد مکتب است که جریان معرفتی فکری که در خط پیامبر و اهل بیت علیهم السلام حرکت می‌کنند در عین حالی که با خط خلافت فاصله می‌گیرند یک حوزه سیاسی مستقلی را

۱. سید مرتضی، رسائل، ج ۲، ص ۱۱۳.

به صورت پنهانی مدیریت کنند. در این مسیر ممکن است در هر دوره تاریخی بنا به فراخور شرایط، یک تاکتیک خاصی وجود داشته باشد.

اثبات حضور جامعه اعتقادی تشیع پس از عاشورا در قالب جریان

محمد بن حنفیه

سرنخ تشیع بعد از عاشورا، به محمد بن حنفیه می‌رسد و میراث و اندیشه‌های او برگرفته از میراث علوی است. جریان محمد بن حنفیه، اولین جریان‌های بود که پس از عاشورا رهبری و سردمداری خط فکری و سیاسی شیعه را بر عهده گرفت؛ البته جریان منسوب به وی مانند هر جریان دیگری دچار انحراف می‌شود؛ اما هسته اصلی او حرکت اصیل شیعه است.^۱

ما برآنیم که در نگاه جامعه شیعی محمد بن حنفیه، شخصیتی است که پس از عاشورا توانایی و جایگاه اجتماعی برای رهبری جامعه شیعه را داراست؛ البته این نگاه به ابن حنفیه بین سال ۶۱ تا حدود سال ۷۰ قمری است. پس از این دوران به تدریج با حضور و بروز امام سجاد علیه السلام در صحنه جامعه شیعه این ورق برمی‌گردد ولی در این نقطه فاصله میان صعود اجتماعی امام سجاد

۱. برای بازخوانی تشیع باید صحنه‌ای گسترده‌تر از شیعیان خاص را در نظر بگیریم. یکی از اشتباهات تاریخی در تحلیل و تبیین تاریخ فکر تشیع، تمرکز روی یک شخصیت یا یک گروه خاص است. معمولاً در تاریخ تشیع خط محمد حنفیه مطالعه نمی‌شود و در این زمینه پژوهش‌های جدی صورت نگرفته است؛ روش ما در اینجا روشی است که در مورد جریان سبایه و عبد الله بن سبا به کار بردیم که نشان دادیم با وجودی که عبدالله بن سبا و سبایه به عنوان خط مقابل تشیع اعتقادی فرض شده است و از آن تبری شده است؛ ولی از درون همین گزارشات تحریف شده مستندات تاریخی بسیاری از حقایق شیعه را می‌توان بازخوانی کرد.

عاشورا و ماجرای عاشورا، جامعه شیعه اعتقادی بر محور محمد بن حنفیه گرد می‌آید. با اثبات این ادعا می‌توان حضور جامعه اعتقادی شیعیان با محوریت اهل بیت علیهم‌السلام در مدینه را اثبات کرد. در همین راستا اول باید نشان داد محمد بن حنفیه دارای شخصیت اجتماعی ویژه است و اندیشه و طرح سیاسی را در جامعه شیعه دنبال می‌کند. همچنین حرکت او تنها سیاسی و اجتماعی نیست؛ بلکه وی ادعای یک میراث فکری و فرهنگی دارد و حرکت او از مدینه آغاز شد نه کوفه.

شخصیت سیاسی اجتماعی ویژه محمد بن حنفیه

محمد حنفیه ویژگی‌هایی دارد که می‌تواند رهبری جامعه شیعه را در این دوران در اختیار بگیرد:

۱) او بزرگ‌خاندان بنی‌هاشم است؛ بعد از عاشورا هیچ شخصیتی در ردیف او نداریم. درست است که از خاندان پیامبر نیست ولی از خاندان بنی‌هاشم کسی در عداد او نیست. وی بزرگترین فرزند در قید حیات امام علی علیه‌السلام است.^۱ برای جامعه شیعی که در پی شهادت اکثر فرزندان علی علیه‌السلام از فاطمه علیه‌السلام در کربلا، بدون سر مانده است^۲، این شخص می‌تواند محور قرار گیرد.^۳ در آن زمان هیچ‌کدام از خاندان اهل‌بیت علیهم‌السلام حتی امام سجاد علیه‌السلام از

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۶۷.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۴۹۷؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۲۰۰.

۳. بهرامی، کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۱۳۶.

نظر اجتماعی نمی‌توانستند با محمد حنفیه رقابت کنند. سن و جایگاه اجتماعی محمد بن الحنفیه^۱ پس از امام حسین عَلَيْهِ السَّلَام منحصر به فرد است. یارگیری وی از میان شیعیان از زمان صلح امام حسن عَلَيْهِ السَّلَام آغاز شده بود^۲ و همچنین فرزندان او افراد مؤثری در روابط اجتماعی آن زمان بودند^۳، این شرایط ویژه سبب شده بود که محمد حنفیه به صورت عملی و واقعی رهبری شیعه را در این دوران بر عهده داشته باشد.^۴

۲- محمد حنفیه معروف به صاحب رایه علی عَلَيْهِ السَّلَام است؛ در جنگ‌های جمل و صفین پرچم به دست محمد حنفیه است و او در این معرکه‌ها میدان‌دار و شاخص است.^۵ این سابقه نظامی و فرماندهی وی در چشم شیعیان پراهمیت است.

۳) وی دارای شخصیتی تشکیلاتی است؛ او نظریه سیاسی دارد و نقطه‌به‌نقطه سعی می‌کند جریان در ست کند.^۶ مثلاً در جریان عبدالله بن زبیر در نزاعی که با او در گرفت، آمده است که چهار هزار نفر با او همراه شدند و در ادامه این جمعیت به هفت هزار نفر رسید که این جمعیت بزرگی است و

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۶۷-۸۷؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۲۰۰-۲۰۴.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۳۹.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۶۸؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۷۰-۲۷۵.

۴. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۲۰۱ و ج ۳، ص ۲۷۲.

۵. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۶۸-۶۹.

۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۹-۸۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۷۵-۲۸۸.

نشان‌دهنده وجود یک تشکیلات است.^۱

همه این شاخصه‌ها باعث شد حتی در زمان حسنین علیهما السلام جامعه شیعی به عنوان گزینه بدیل گوشه‌چشمی به محمد حنفیه داشته باشد.^۲

طرح و اندیشه سیاسی محمد حنفیه

محمد حنفیه یک شخصیت سیاسی اجتماعی فعال است و بالاتر از آن دارای یک نظریه سیاسی است یعنی برای رهبری و اداره جامعه شیعه کاملاً با برنامه حرکت می‌کند. رفتار وی پس از صلح امام حسن علیه السلام^۳، عدم همراهی با قیام امام حسین علیه السلام^۴، عدم بیعت با عبدالله بن زبیر^۵، مقاومت وی در مقابل تندروی‌های شیعیان کوفه^۶، همگی نشان از طرح و اندیشه سیاسی خاص وی دارد. وی با رعایت اصل بی‌طرفی، به شدت از درگیری با قدرت پرهیز می‌کند و هر جا احساس می‌کند که جریان قدرت ممکن است او را حذف کند یا جریان شیعه را دچار اختلال کند از قدرت پرهیز می‌کند.^۷ وی این تئوری را سیره اهل بیت علیهم السلام و امام علی علیه السلام می‌داند و

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۵-۷۷ و ۸۱.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۳۹.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۳۹.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۴۵۱؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۳۰۳.

۵. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۹-۸۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۷۵-۲۸۸.

۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۲.

۷. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۹-۸۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۷۵-۲۸۸.

معتقد است که امتداد خط سیاسی امام علی علیه السلام است.^۱

در یک کلام می‌توان اندیشه سیاسی وی را در قالب گزارشی تاریخی تحلیل کرد؛ در این گزارش محمد حنفیه در پاسخ به یک شیعه بصری که نظر او را درباره قیام مختار جو یا می‌شود، می‌گوید: من همان‌طور که پسر من را توصیه کرده‌ام تو را نیز تذکر می‌دهم. ما اهل بیت علیهم السلام این‌گونه نیستیم که بخواهیم در میان امت از شقاق ایجاد کنیم و اختلاف بیندازیم. سراغ قدرت و سیاست از غیر طریق معمولش نمی‌رویم. علی علیه السلام نیز می‌دانست که حق ولایت متعلق به خودش است ولی قتال نکرد تا زمانی که با او بیعت کردند.^۲ قرائن تاریخی نشان می‌دهد وی به دلیل شانه خالی کردن از قیام به شدت از ناحیه شیعیان مورد انتقاد قرار گرفت. وی در شعب ابی طالب در پاسخ به این انتقادات تاکید می‌کند اگر امام علی علیه السلام در این شرایط قرار می‌گرفت همین روش او را بر می‌گزید و این رفتار وی برگرفته از سنت علوی است.^۳

از دیدگاه محمد بن حنفیه، در عین تقیه و محافظه کاری، باید درون امت با آرامش و سکوت در زیر لایه اجتماع حرکت فرهنگی یا به تعبیر وی امر آل محمد (ص) را گسترش داد تا زمینه حکومت فراهم شود و مردم برای بیعت به سراغ خاندان اهل بیت علیهم السلام بیایند و به چنگ آوردن حاکمیت با حرکت نظامی

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۶۹.

۲. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۲۲؛ همچنین نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۵۰.

۳. «قال و هو فی الشعب لو ان ابی علیا ادرك هذا الامر لکان هذا موضع رحله» (ابن سعد، الطبقات

الکبری، ج ۵، ص ۹۴؛ همچنین نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۵۰).

شیوه اهل بیت علیهم السلام نیست. نصوص تاریخی نشان می‌دهد که محمد بن حنفیه انتظار دیگری از حوادث سیاسی دارد و انتظار دارد عبدالله بن زبیر ساقط شود، دولت شیعی اقامه شود که خودش در آن نقش دارد و این امر نه در خفا بلکه چنان آشکار واقع می‌شود که مانند طلوع خورشید است؛ ولی حوادث به سمتی می‌رود که خلاف انتظار او است و بیعتش با عبدالملک از روی تقیه و ناچاری است.^۱

جایگاه فکری و فرهنگی محمد حنفیه و فرزندان وی

محمد حنفیه از نظر علمی و فرهنگی خودش را میراث‌دار علم پیامبر (ص)^۲ و امام علی علیه السلام نشان داده است و همواره در تلاش بود از میراث علمی ویژه امام علی علیه السلام سهمی به دست آورد.^۳ وی از طریق همین میراث، ظاهراً اخباری از آینده در اختیار داشته است.^۴ حتی اهل بیت علیهم السلام از او روایت نقل کرده‌اند.^۵

از دیدگاه اهل سنت که جریان عمومی حدیث را در دست دارند محمد بن حنفیه به‌عنوان یک شخصیت علمی است که جزء سلسله انتقال میراث

۱. نک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۶۰؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۷۹-۸۳؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۷۵-۲۸۸.
۲. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۷۸.
۳. نک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۴۹.
۴. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۷۸؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۴۹؛ صدوق، امالی، ص ۳۳۵.
۵. صدوق، التوحید، ص ۹۰.

اسلامی تلقی می‌شود.^۱ در ذیل شخصیت او عبارتهایی نقل شده است که معلوم می‌شود دست‌کم در میان اهل سنت، شخصیتی میراث‌بر امام علی علیه السلام شناخته می‌شود. در سیر اعلام النبلاء از ابراهیم بن الجنید نقل شده: «لا نعلم أحدا أسند عن علي أكثر ولا أصح مما أسند ابن الحنفية».^۲ در تعبیر دیگری در همین کتاب آمده است: «كان ورعا كثير العلم».^۳ در کتاب معرفه الثقات عجللی: «كان رجلا صالحا تابعيا ثقة مدنيا ابناه الحسن و عبدالله ثقتان». در همین کتاب نقل شده که ابن عمر دیگران را به محمد حنفیه ارجاع می‌داد و درباره وی می‌گفت: «اهل بیت مفهَمون».^۴

همه شواهد نشان می‌دهد محمد بن حنفیه غیر از علومی که از او نقل شده است مانند عبادات و مسائل اعتقادی که امام علی به همه می‌گفته‌اند، به دنبال چیزی است که ما به الامتیاز امامت است. او به دنبال مسأله وراثت است و خط کیسانیه نیز این مسأله را دنبال می‌کند. او می‌خواهد بگوید من وارث امام علی علیه السلام هستم و شایستگی جانشینی او را دارم.^۵ در مورد دو فرزند محمد بن حنفیه مطالبی وجود دارد که نشان می‌دهد این میراث در درون این خاندان رواج دارد.^۶

۱. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۱۱.

۲. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۱۵.

۳. همان.

۴. عجللی، معرفه الثقات، ج ۲، ص ۲۴۹.

۵. نک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۶۰.

۶. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۲۹-۱۳۱.

علاوه بر آنچه گفته شد، شواهد متعدد دیگری در دست است که نشان می‌دهد محمد بن حنفیه از چنین جایگاه علمی برخوردار است. و صیت‌های متعددی که از امام علی علیه السلام نسبت به او آمده است؛^۱ تالیف آثاری از گذشته با عنوان «اخبار محمد بن حنفیه» از کسانی چون ابی مخنف، هشام بن سائب کلبی و جلّودی؛ روایات فقهی، اخلاقی، اجتماعی و کلامی باقی مانده از وی^۲ و شاگردانی که دارد،^۳ همگی نشان از این جایگاه علمی و فکری ویژه اوست.

اتصال جریان محمد حنفیه به مدینه

ادعای اصلی در این بخش آن است که جریان تشیع اعتقادی بعد از عاشورا توسط خط محمد حنفیه در مدینه^۴ پی‌گیری شد. برخلاف ادعای کسانی که ممکن است بگویند محمد در مدینه نشسته است و کسانی چون مختار و ابوعمره کیسان در کوفه بنام او حرکتی را راه می‌اندازند؛ حرکت محمد حنفیه به همراهی عبد الله بن عباس و در تقابل با حرکت عبد الله بن زبیر، از خود مدینه

۱. کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۳۳۸؛ صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۶۲۶ و ج ۳، ص ۵۵۶ و ج ۴، ص ۳۸۴-۳۹۲؛ طوسی، فهرست، ص ۳۷ و ۱۵۵؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، ص ۲۸۶؛ همچنین نک: المشعل، محمد بن علی بن ابی طالب، ص ۹۱-۱۰۴.
۲. نک: المشعل، محمد بن علی بن ابی طالب، ص ۱۶۵-۳۱۹.
۳. مزی، تهذیب الکمال، ج ۲۸، ص ۵۱۶؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۶۰، ص ۳۰۳.
۴. منظور از مدینه این است که محمد بن حنفیه که در حجاز میزیسته، چنین اعتقاداتی داشته است و یاران و فضای فکری اطراف او نیز بر همان اعتقادات بوده‌اند اگر چه امتداد اجتماعی این جریان در کوفه شکل گرفته است. مدنی بودن این جریان نیز به این معنا است که جریانی از بنی‌هاشم دور محمد است و گروهی که از مدینه و اطراف مدینه با او همراهی می‌کنند.

آغاز شد و امتداد آن به کوفه رسید.^۱ البته در ادامه کسانی در بیرون مدینه تلاش می‌کنند با پذیرش رهبری محمد، مسائلی را به این خط نسبت بدهند و اندیشه‌های دیگری را نیز وارد کنند؛ ولی معنایش این نیست که او فردی منفعل و منزوی است و دیگران برایش برنامه می‌ریزند.^۲

محمد حنفیه یک شخص نیست و یک گروه و جریان است که قبل از آن که در کوفه باشد در مدینه است. در حوادث بعد از عاشورا هنگامی که عبدالله بن زبیر در مکه مسلط می‌شود، محمد بن حنفیه در برابر فشار وی برای بیعت مقاومت می‌کند و او در همان ابتدای حرکت نیز تنها نیست.^۳ این در شرایطی است که هنوز حرکت سیاسی و مختار و گروه فکری بنام کیسانیه وجود ندارد و هنوز این عقاید منتشر نشده است و جنگ قدرت در حجاز است. وقتی عبدالله بن زبیر، محمد حنفیه را تهدید می‌کند، عبدالله بن عباس با شنیدن این تهدید محمد را نصیحت می‌کند. ولی محمد می‌گوید: مانعی سترگ مانع آسیب رساندن ابن زبیر به من می‌شود^۴؛ همین جا است که گروهی از کوفه از طرف مختار به یاری او می‌شتابند؛ این واقعه نشان می‌دهد محمد بن حنفیه در مکه نشسته و ارتباطش را با جریان کوفه حفظ کرده است.^۵ همانگونه که گفته شد، محمد بن حنفیه طرح سیاسی دارد و آن این است که باید قدرت را در

۱. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۷۹.

۲. نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۶۷-۱۱۴.

۳. نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۵-۸۰.

۴. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۷.

۵. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۴-۲۸۸؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۱-۸۸.

پنهان ایجاد کرد تا زمینه حضور دولت و قدرت فراهم شود. تمام این‌ها دلالت می‌کند بر کار زیرزمینی شبکه‌ای فعال که یارگیری می‌کند و ارتباطاتش با گروه‌های دیگر را حفظ می‌کند. کانون اصلی این گروه در مدینه است و گروهی که در مکه با محمد بن حنفیه هستند که از بیرون نیامده‌اند.

شاهد دیگر بر اینکه این اندیشه‌ها از مدینه و درون خاندان امام علی عَلَيْهِ السَّلَامُ منتشر می‌شود این است که همان‌گونه که گفته شد، محمد بن حنفیه دو فرزند عبدالله و حسن دارد. ظاهراً اهل سنت بیشتر حسن را قبول دارند و عبدالله از طرف اهل سنت متهم به شیعه بودن است. تفاوتی که مورخان اهل سنت بین حسن و عبدالله می‌گذارند این است که حسن «اول من قال بالارجاء» و ابوهاشم وارث میراث سبأیه است؛ «کان یجمع کتب السبایه».^۱

اندیشه سبأیه که فرزند محمد حنفیه میراث دار آن است، چه بود؟ همانگونه که بیان شد سبأیه عنوانی بود که دستگاه معاویه بر شیعیان نهاد و اهل سنت اندیشه‌هایی چون وصایت، نص، برائت، رجعت و مهدویت را سبأیه دانسته‌اند.^۲ ابوهاشم این تعالیم سبأیه را از چه کسی گرفته است؟ معقول‌ترین جواب آن است که از پدر گرفته است. تمام این سیاهه اعتقادی، از این خاندان است. اخبار و اطلاعات کاملاً نشان می‌دهد که محمد بن حنفیه و نزدیکانش

۱. فسوی، المعرفه و التاريخ، ج ۲، ص ۷۳۷ و ۷۴۲؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۲۹-۱۳۱.
۲. نک: اشعری، سعد بن عبد الله، ص ۲۲؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۵؛ ابن حزم، الفصل فی الممل و الاهواء و النحل، ج ۳، ص ۱۱۲-۱۱۳؛ همچنین نک: الغریبی، الغلو و الغلاء، ص ۱۴۶.

به این سیاهه اعتقاد دارد. مورخان تصویری که از عبد الله ارائه داده‌اند، آن است که او بر خلاف برادرش حسن، شخصیتی وفادار به مدرسه محمد بن حنفیه در مدینه است.^۱

ماجرای کیسانیه

نگاهی به گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد تشیع پس از دوره تاریخی عاشورا، در جریان تمركز پیدا کرد که رهبری آن به دست محمد حنفیه بود و بعدها به نام کیسانیه معرفی شد و گفته شد که اولین فرقه رسمی شیعه است. در این بخش برآنیم که نشان دهیم اساساً انتساب‌هایی که به‌عنوان کیسانیه و یا مختاریه و مانند آن مطرح شد انتساب‌هایی است که در حاشیه جریان اصلی تشیع به وجود آمد؛ به تعبیر دیگر در این دوره تاریخی باید بین جریان تشیع اجتماعی و اعتقادی که در متن جامعه وجود دارد و آن چیزی که به‌عنوان حاشیه پدید می‌آید و بعداً توسط مخالفان بزرگ می‌شود، تفکیک قائل شد؛ یعنی شناخت تاریخ تشیع در این دوره مرهون بازخوانی اطلاعاتی است که بتواند بین این خطوط مختلف تفکیک ایجاد کند.

ادعای اصلی این است که تشیعی که در دوران امام علی علیه السلام و امام حسن علیه السلام شکل گرفت پس از عاشورا بدون یک رهبری منسجم اجتماعی باقی ماند. به تعبیر دیگر حادثه عاشورا سبب شد که شیعه از رهبری متمرکز واحد خارج شود. خلأ رهبری به دلایل مختلف سبب شد محمد حنفیه مطرح شود.

۱. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۷۲-۲۷۴.

محمد بن حنفیه خودش دارای ویژگی‌های معرفتی علمی و سیاسی است که سبب می‌شود جامعه شیعی در تشخیص مصداق امام دچار سردرگمی شده و نسبت به ابن حنفیه اقبال کند و در فضای خلأ مدیریت و رهبری او را به‌عنوان میراث دار اهل بیت علیهم‌السلام به رهبری بپذیرد.^۱ نظریه رقیب تلاش می‌کند ویژگی‌های اعتقادی شیعه (وصایت، مهدویت، مسأله نص، رجعت، عدل و توحید و...) را در این دوره از درون خاندان اهل‌بیت و از مدینه به بیرون ببرد و آن را ساخته و پرداخته در کوفه و در گسست با آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام معرفی کند.

از نظرگاه همه شیعه‌پژوهان، تشیع اعتقادی دست‌کم در عصر امام سجاد علیه‌السلام شکل گرفته و در جامعه اسلامی حضور دارد؛ مشکل تحلیل‌گران تاریخ از همان قرن دوم این است که این را چگونه باید تبیین کرد؟ اگر این جریان به خاندان وحی یا اصحاب پیامبر (ص) یا گروهی از تابعین صحابه وصل شود برای این اعتقاد مشروعیت ساز می‌شود لذا باید یک فضای بیرونی درست کرد که منظومه اعتقادی و گروه اعتقادی به آن منسوب شود. طرحی که خط اموی پی‌گیری کرد، انتساب کانون این جریان به سبأیه و شخصیتی بنام عبدالله بن سبا است که هر نوع اعتقاد شیعی را به او منسوب می‌کردند. در دوره پس از عاشورا این محمل در عنوانی بنام کی‌سانیه دنبال می‌شود و آن را به اشخاصی چون ابوعمره یا به مختار نسبت داده و ریشه‌ای ایرانی یا سبایی برای آن مطرح

۱. نک: سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، ج ۷، ص ۱۰.

کرده‌اند.

برای اثبات نظریه مطلوب باید دو گام برداشت: اول اینکه نشان دهیم تشیع پس از عاشورا که در قالب کیسانیه مطرح است، در بیرون خاندان وحی شکل نمی‌گیرد. ممکن است امتدادی در کوفه فعال‌تر، پرتش‌تر و کنش‌گر است ولی هسته اصلی در مدینه و خاندان امام علی علیه السلام است. دوم اینکه نشان دهیم اندیشه‌هایی که محمد حنفیه و یارانش مطرح می‌کنند عموماً برخاسته از خاندان امام علی علیه السلام است و به‌صورت وراثی منتقل می‌شود یعنی خود او ادعا دارد که آنچه می‌گوییم از میراث اهل بیت علیهم السلام است و نیز شیعیانی که او را به‌عنوان رهبری اعتقادی و سیاسی می‌پذیرند او را مستقل نمی‌بینند و میراث علمی او را متصل به امام علی علیه السلام می‌بینند و می‌پذیرند و حتی مخالفانی هم که برای محمد حنفیه شخصیتی قائل‌اند بر این باورند.

از نظر تاریخی چه در کتب تاریخ چه در کتب فرق جریان مخالف تشیع وقتی تاریخ فکر را بررسی می‌کنیم می‌بینیم تمام آن چیزهایی که به‌عنوان تشیع اعتقادی پیشتر - با دو قرائت معتدل و افراطی - به عبدالله بن سبا و سبأیه نسبت داده‌اند، در این دوره تاریخی نیز به گروهی بنام کیسانیه منسوب می‌شود.^۱ این‌ها کسانی هستند که در کوفه هم‌زمان با قیام مختار این آراء را ایجاد می‌کنند؛ گاهی به خود مختار نسبت می‌دهند ولی کسانی که می‌دانند از

۱. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۴، ص ۱۴۲؛ فسوی، المعرفه و التاريخ، ج ۲، ص ۷۳۷؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۳؛ همچنین نک: صفری، غالبان، ص ۸۶-۸۷.

مختار چنین چیزهایی بر نمی‌آید شخصیتی بنام ابو عمره ساخته می‌شود و تمام این اعتقادات را به او نسبت می‌دهند.^۱

شخصی بنام ابو عمره که معروف به کیسان است و تمام این اعتقادات و حرکت‌هایی که در حاشیه مختار و کوفه پیدا می‌شود ناشی از همین است. همان‌طور که تمامی اعتقادات اصیل شیعه را به عبدالله بن سبای یهودی زاده نسبت دادند عین این داستان و الگوی نگارش تاریخی در مورد ابو عمره است که این شخصیت گمنام است. یعنی تشیعی که نتوانستند قبل از کربلا اصلش را انکار کنند و برایش یک یهودی زاده ناشناس ساختند تا بگویند که این عامل همه این حرکت‌ها است؛ عین این قصه برای تشیع پس از کربلا در قالب کیسانیه و با محوریت ابو عمره ساخته شده تا تشیع را به ایرانیان نسبت دهند.

در نگرش تاریخ به جریان کیسانیه که اولین نهضت اعتقادی تشیع نام‌گذاری شده است دو خط دنبال می‌شود: خط اول، مجموعه‌ای از اعتقادات از امام علی علیه السلام و شیعه است که تطبیق بر محمد بن حنفیه و خاندان او می‌شود؛ خط دوم خط دارای غلو و افراط در اعتقادات و بیرون بردن تشیع اعتقادی از خاندان امام علی علیه السلام است. این خط به‌گونه‌ای تحلیل می‌کند که جریان تشیع از ابوهاشم به سمت بیرون علویان می‌رود یا به عباسی‌ها یا به

۱. سمعانی، الانساب، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۱؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۷؛ ابن حزم، الفصل فی الملل و الاہواء و النحل، ج ۳، ص ۱۲؛ همچنین نک: بهرامی، کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۶۹-۱۲۵.

کریه یا به حریه می‌رود.^۱

بررسی قدیمی‌ترین مصادر در مورد کیسانیه نشان می‌دهد که دو اتفاق مهم در تاریخ‌نگاری و فرقه‌نگاری افتاده است: یکی اینکه بین دو جریان اصلی و غیر اصلی در کیسانیه خلط شده است؛ دیگر آنکه یک الگوی ساخت تاریخی به این دوره تحمیل شده است. یک سری امور غیر واقعی که از نظر تاریخی قابل قبول نیست در این دوره ادعا می‌شود و مجموع این ادعاها برای این است که به گمان ما خط اصلی تشیع در این ماجرا گم شود و عملاً گم شده است. به طوری که امروز حتی محققان شیعی کیسانیه را غالی می‌دانند که به مختار مربوط هستند.^۲

باید صورت قرائت تاریخی را بر اساس اسناد برگردانیم و ببینیم می‌توان از این اسناد قرائت دیگری ارائه کرد. ما برآنیم که واژه کیسانیه ساختگی و رهن ذهن پژوهشگر است و باید از این واژه گذر کنیم و واقعیت تاریخی را بدون این عنوان کلی بخوانیم. آن چه در نگارش‌های تاریخی و فرقه‌ای دوره‌های بعد مخصوصاً در مصادر ثانویه می‌بینیم، درهم آمیختگی همه این عناصر و عرضه آن در یک پیکره واحد است که کار شناسایی تاریخ تشیع را در این دوره با مشکل جدی مواجه می‌کند.^۳

۱. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۸-۲۳؛ اشعری، سعد بن عبدالله، ص ۲۲-۴۷؛ بغدادی،

الفرق بین الفرق، ص ۲۷-۳۸.

۲. صفری، غالیان، ص ۸۳-۸۴.

۳. از تحقیقات جدید دو پژوهش در باب کیسانیه قابل توجه است که البته هیچکدام توسط شخصیت شیعی انجام نشده است: ۱- خانم وداد القاضی کتاب «الکیسانیه فی التاریخ و الادب» رانوشته

در باب کیسانیه دو لایه آثار تاریخی باید بررسی شود:

۱) مصادر نخستینی که در اختیار ما است؛ قبل از آن‌ها مطمئناً مصادری بوده است ولی الان در اختیار ما نیست. این مصادر در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم نگاشته شده است. مصادر اولیه منابع تاریخی، منابع فرقه ای و منابع ادبی را در بر می‌گیرد که منابع ادبی مستقل نیستند و معمولاً در کتاب‌های تاریخی هم نقل شده‌اند و ویژگی مصادر نخستین تاریخی این است که بر اساس داده‌های تاریخی گزارش می‌دهند و کمتر تحلیل شخصی را در گزارش وقایع دخالت می‌دهند.^۱

است که نگاه آکادمیک و پژوهشی دارد. این فرد تقریباً تمام مصادر تاریخی و فرقه ای را به رسمیت شناخته است و قرائت متأخر از کیسانیه را با تمام جزئیاتش در اثر خودش به اثبات می‌رساند. تلاش این کتاب جمع و گردآوری این میراث و ترکیب این میراث در یک داستان منسجم است. ایشان در بررسی کیسانیه خط غلو و غیر غلو را تفکیک نمی‌کند. ۲- دکتر علی سامی الذشار در جلد دوم «نشأه الفكر الفلاسفی» به تشیع و کیسانیه پرداخته است. او بین محمد بن حنفیه و خاندان او و کیسانیه فاصله ایجاد می‌کند و تصویر واقعی تر از محمد بن حنفیه ارائه می‌دهد. همچنین وی بین خط نخست کیسانیه در ماجرای مختار با چیزی که بعداً غلو خوانده شد تفکیک قائل شده است. اشتباه او این است که معیار درستی برای غلو ندارد و خواننده می‌فهمد که تعریف ایشان از غلو بسیار گسترده تر از چیزی است که حتی در مصادر نخستین آمده است. به گونه‌ای که اعتقاد به مهدویت یا غیبت را معیار غلو می‌داند.

۱. «الطبقات الكبرى» ابن سعد، «انساب الاشراف» بلاذری، «تاریخ طبری»، «اخبار الطوال» دینوری، «البدء و التاريخ» مقدسی و «مروج الذهب» مسعودی از جمله این آثار هستند. البته در این جا باید آثار تراجم و رجال شیعی و غیر شیعی را نیز افزود که ما آن را بخشی از تاریخ دانسته‌ایم. در زمره منابع دست اول فرقه نگاری در مورد کیسانیه، می‌توان از «المقالات و الفرق» سعد بن عبدالله اشعری یا فرق الشیعیه نوبختی، همچنین «مقالات الاسلامین» ابو الحسن اشعری و «التنبیه و الرد» ملطی را نام برد. کتاب دیگر «مسائل الامامه» ناشی اکبر است که آن را می‌توان جزو مصادر اولیه بر شمرد ولی اصالت آثار نخست را ندارد و اطلاعات آن بسیار طبقه بندی شده و مندمج است. نیز کتاب «الزینه» ابوحاتم رازی کتابی در حوزه اصطلاحات شناسی است و مفاهیم را توضیح می‌دهد. خود ابوحاتم رازی را فرقه نگار نمی‌دانیم. او از جاهای مختلف نقل می‌کند؛ گرچه مطالب هر دو کتاب «مسائل الامامه» و «الزینه» مطالب موجود در کتاب‌های قبلی را تایید می‌کند. البته آثار فرقه نگاری دیگری هم بوده است که البته چیزی از آن باقی نمانده است (به

۲) مصادری که از همین مصادره اولیه اخذ شده ولی با نگاه جهت دار و تصویرهای فرقه‌ای تصویر دیگری از کیسانیه ارائه می‌دهد. به تعبیر دیگر در یک دوره تاریخی یک قصه جدیدی برای کیسانیه ترسیم شده است. در این آثار اطلاعات جدیدی نسبت به مصادره نخستین نمی‌بینیم و مصدر جدیدی برای تحلیل تاریخی ندارند. بلکه خلط مبحث وجود دارد؛ یعنی دقت‌های در گزارش‌های تاریخی یا فرقه‌ای آثار نخستین وجود دارد که در آثار بعدی یا بسیار سطحی و ساده از آن عبور شده، یا تصویر بخشی از تاریخ کیسانیه به کل آن نسبت داده شده است.^۱

تحلیل نظریه عمومی در باب کیسانیه و نقد آن

یک تحلیل عمومی در باب کیسانیه وجود دارد که تلقی به قبول شده است و آن این است که پس از قیام عاشورا یک جریان سیاسی با محوریت مختار و پشتوانه معنوی محمد حنفیه آغاز می‌شود. در تعلق خاطر عمومی این گروه به تشیع شکی نیست ولی اعتقادات شیعی به معنای مرسوم، رایج نبوده است. قیام مختار با ادعای خونخواهی امام حسین علیه السلام شرایط را در کوفه به گونه‌ای

عنوان نمونه نک: مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۸. علاوه بر آثار پیش گفته در باب کیسانیه یک سری اطلاعات دقیق‌تر تاریخی نیز داریم که منابع تاریخی و فرقه‌ای هم بر آن تکیه کرده‌اند و آن اشعاری است که عمدتاً توسط باورمندان کیسانیه سروده شده است و یا توسط کسانی است که در باب شرایط آن دوره شعر گفته‌اند و جزو منابع اصیل این دوره تاریخی است (نک: القاضی، الکیسانیه فی الادب و التاريخ، ص ۳۰۷-۳۶۶).
 ۱. نک: القاضی، الکیسانیه فی التاريخ و الادب، ص ۱۳-۴۶؛ بهرامی، کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۲۴-۶۸.

رقم می‌زند که از کنار این جریان سیاسی و نظامی، یک خط فکری متولد می‌شود. کم‌کم آرائی تولید می‌شود که چارچوب اصلی تفکر شیعه در آینده می‌شود و عملاً شیعه محصول این اتفاق است. آن اتفاق این است که وقتی مختار وارد کوفه می‌شود بخش اصلی کسانی که با مختار همراهی می‌کنند موالیان هستند. از آنجا که بسیاری از بزرگان تشیع در قیام توأبین شهید شده‌اند، تکیه اصلی مختار بر موالی است و تعداد آن‌ها حدوداً بیست هزار نفر نقل شده است. در بین این موالی فردی بنام «ابوعمره» که نام دیگرش «کیسان» است پیدا می‌شود. او فردی است شیعی یا خودش را منتسب به شیعه می‌داند ولی با عقاید افراطی. در این طرح، تمام ماجرای خونخواهی با آن شکل بر دوش ابوعمره گذاشته می‌شود. او است که پیگیر قاتلان امام حسین علیه السلام می‌شود و با بدترین شکل آن‌ها را از بین می‌برد.

ابوعمره با اتکاء به مختار ولی به صورت خودرای یک حرکت سیاسی مستقل را سامان می‌دهد. بطوری که اگر بشنود کسی از قاتلین امام حسین علیه السلام در خانه‌ای است آن‌جا را محاصره و خانه را بر سر ساکنین خراب می‌کند و حتی اجازه خروج به یک نفر نمی‌دهد. چنین فجایعی به او نسبت داده شده است. می‌گویند وی در کنار این حرکت، به تدریج در کنار اعتقاد عمومی به تشیع، مجموعه‌ای از اندیشه‌ها را القاء کرد. بخشی از آن را به خود مختار القاء کرد که او وصی محمد بن حنفیه است و وصایت و امامت را به محمد حنفیه نسبت داد و به مختار نسبت داد که ملائکه بر او نازل می‌شود و علم

غیب دارد. مساله بداء، مساله رجعت، مهدویت و مباحث دیگر فکر شیعی مولد او است که ریشه در آموزه‌های ایرانی و زردشتی دارد.

در این تصویر کوفه آماده این ایده‌های جدید باطن‌گرایانه است و ابو عمره با حرکتی که در کنار مختار انجام می‌دهد بذر تشیع را می‌کارد. طبیعی است طرفدار پیدا می‌کند و عده‌ای از آن‌ها در کنار محمد بن حنفیه در مدینه منتقل می‌شوند و جریان کیسانیه از این جا راه می‌افتد. در این تحلیل محمد بن حنفیه ربطی به این ماجرا ندارد و تطهیر شده است و از نظر فکری با این‌ها همراه نیست. در کنارش خط کیسانیه از کوفه کار می‌کند و عملاً جریان را به نام محمد بن حنفیه تمام می‌کند. در این طرح دیدگاه غالبی که از ناحیه اهل سنت تبلیغ شده و بعداً به برخی از نویسندگان شیعی هم سرایت کرده و به عنوان یک طرح عمومی در تعریف کیسانیه امروز تبدیل شده، این است که کیسانیه خط غلو است و یک جریان انحرافی است که از بیرون تشیع وارد شیعه شده است.

۱

تحلیل ما بر خلاف این نظر است و معتقدیم آن چیزی که بعدها به نام کیسانیه معرفی شد برخاسته از شرایط طبیعی تشیع پس از عا شورا بود و آن چیزی که قائمه اندیشه کیسانیه را تشکیل می‌داد همان اندیشه شیعی بود. این تحلیل و نظریه عمومی از جهاتی مورد نقد است:

۱. برای نمونه‌ای از این دست تحلیل‌ها نک: القا ضی، الکیسانیه فی التاریخ و الادب، ص ۴۹-۱۳۶؛ بهرامی، کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۶۹-۲۰۸؛ الغریبی، الجذور التاریخیه و النفسیه للغلو و الغلاه، ص ۱۵۱-۱۵۹.

۱- تصویری که از ابوعمره ارائه شده، اسطوره ای است. شخصیت وی به قدری گمنام است که در اسم و نسبت و جایگاهش هیچگونه اتفاق نظر نیست و اطلاعات درستی نیز وجود ندارد. حتی سرنوشت وی در هاله ای از ابهام است. حتی در مصادر نخستین معلوم نیست ابوعمره لقب مختار است یا اسم کس دیگری است؟^۱

۲- جریان فکری بزرگی به او نسبت داده میشود که هزاران هزار انسان فدایی خوانخواه امام حسین علیه السلام را در کوفه متاثر می‌کند. آن هم کوفه ای که پذیرشش حتی نسبت به محمد بن حنفیه سخت است. در مساله خونخواهی سید الشهداء، وجود مختار، محمد بن حنفیه را در طراز یک امام معرفی می‌کند؟^۲ وگرنه قبل از مختار، کوفه، حتی محمد بن حنفیه را در این طراز نمی‌داند. هر چند او را بزرگ خاندان می‌دانند.

۳- این دوره تاریخی به قدری کوتاه است که نسبت دادن چنین اندیشه ای در این مدت کوتاه در کوفه با آن سابقه، کار غیر واقعی است. تمام حرکت مختار از مقدمات قیام تا قتل او، حدوداً سه سال است^۳ و در این مدت جنگ‌هایی که دارد و قاتلین امام حسین علیه السلام را پیگیری می‌کند، اصلاً فرصتی که شخصی نطفه چنین اندیشه‌هایی را که هیچ سابقه‌ای ندارد بگذارد و

۱. نک: بهرامی، کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۸۰-۹۰.
۲. بلاذری، ج ۳، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۸۸-۳۰۶؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۵۶۱.
۳. نک: طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۵۶۱؛ ابن اثیر، اسد الغابه، ج ۴، ص ۳۴۷؛ ابن حجر، الاصابه، ج ۶، ص ۲۷۵-۲۷۸.

اصحاب بزرگ را تحت تاثیر قرار دهد، وجود ندارد و با نگاه تاریخ فکر ناسازگار است.

۴- در کنار این مطالب باید به مصادر نخستین مراجعه کنیم. آیا در این مصادر، چنین اطلاعاتی که در منابع ثانویه در مورد ابوعمره آمده صحیح است؟ در کتب تاریخی آن چه در مورد دوران نخستین آمده است هیچکدام دلالت آشکار و واضح بر این که شخصیت ابوعمره مبدع چنین آرائی بوده است، نیست و اساساً در گزارش‌های اولیه شخصیت ابوعمره جایگاهی ندارد. مثلاً در اخبار الطوال که مفصل‌ترین گزارش در مورد شکل‌گیری قیام مختار در کوفه است و از طبری دقیق‌تر است حتی یک عبارت که دلالت بر این شخصیت کند وجود ندارد و اگر هم باشد، شخصیت تاثیر گذاری نیست.^۱ در گزارش مسعودی از حرکت مختار نیز هیچ نامی از ابو عمره نیست.^۲ همچنین در منابع نخستین که از حرکت مختار و محمد حنفیه گزارش داده‌اند ما خبری از انتساب این جریان به کیسان و نام‌گذاری آن به کیسانیه نمی‌بینیم و در حقیقت این نام‌گذاری و انتساب بعدها با اغراض خاصی به وجود آمد.

ما برآنیم که یکی از موالیان بی‌حسب و نسب نمی‌تواند - صرفاً بخاطر شجاعت و پیشگامی یک حرکت سیاسی بودن - در مدت کوتاهی سرمنشای یک حرکت اعتقادی در کوفه - با آن سابقه و حضور بزرگان تشیع - شود. ادعای ما این است که داستان کیسانیه که منسوب به ابوعمره کرده‌اند از اساس افسانه

۱. دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۸۹-۲۹۰.

۲. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۷۴-۱۰۱.

است و اگر ریشه تاریخی فی الجمله ای در این شخصیت وجود دارد همان پروژه ای که در مورد سبایه درست کردند این جا نیز اجراء شده است. مورخان داستان ساز باید بگونه ای داستان سرایی کنند که محمد بن حنفیه و اهل بیت علیهم السلام با جریان شیعی و معتقدات آن در کوفه ارتباطی نداشته باشد، لذا برای آن سر منشایی ایرانی و غیر اسلامی درست کرده اند.

نظریه رقیب سه پایه دارد که برای رد کردن آن باید یکی از سه پایه را متزلزل کنیم:

(۱) یا ثابت کنیم که این تفکر عقبه تاریخی دارد و قبل از مختار این اندیشه‌ها بوده است.

(۲) ثابت کنیم در این دوره سوای از شیعه، گروه منسجمی که از آن‌ها با عنوان کیسانیه یاد می‌شود وجود ندارد و هر چه هست اعتقاد عمومی جامعه است.

(۳) نشان دهیم آن کسانی که خارج از خاندان اهل بیت علیهم السلام به عنوان عوامل تأثیرگذار از آن‌ها یاد می‌شود چنین جایگاهی ندارند.

از نظر آثار فرق و مذاهب دست اول، آن چیزی که در این بیست سال (از سال ۶۰ تا ۸۰ ق) رخ داده، این ویژگی‌ها را ندارد؛ گزارش‌ها تنها نشان از این دارد که گروهی در کوفه هستند که با مدینه ارتباط دارند و دارای این اعتقادات هستند. کتب فرق هیچ گزارشی از این که مختاریه چنین فکری را منتشر می‌کند، نمی‌دهند. تنها چیزی که هست این است که این‌ها کنار مختار هستند

و مختار از آن‌ها استفاده می‌کند. حتی در این گزارش‌ها در نام گذاری آنان انسجامی وجود ندارد. در کتاب‌های فرق اولیه هیچ نامی از ابو عمره به‌عنوان رهبر این گروه وجود ندارد؛ اما در کتب بعدی به مرور این رهبری برای ابو عمره گویا ساخته می‌شود.

در حقیقت پس از دوره مد نظر ما دو اتفاق می‌افتد که کیسانیه تبدیل به یک فرقه می‌شود:

(۱) درگیری جهان اسلام با حضور عبدالملک مروان تبدیل به یک قدرت مطلق می‌شود؛ یعنی جامعه شیعه آن روز با افکاری که امثال محمد بن حنفیه داشتند بر این گمان بودند که در این شرایط می‌توان بذر دولت شیعی را کاشت؛ اما با حضور عبدالملک مروان داستان تغییر می‌کند و انگاره عمومی جامعه شیعه تغییر کرد؛ مخصوصاً زمانی که محمد بن حنفیه با او بیعت کرد. در ادامه محمد حنفیه جایگاه سیاسی خود را در نگاه عموم جامعه شیعه از دست می‌دهد و موج سیاسی که مختار بوجود آورد به تدریج فروکش می‌کند.^۱ با از بین رفتن غبار موجود پاره‌ای از اعتقادات انحرافی از عموم جامعه شیعه زدوده می‌شود.

(۲) ظهور و بروز امام سجاد علیه السلام به عنوان یک رهبر فکری و اجتماعی؛ از حدود سال ۸۰ جریان عمومی تشیع که رهبری‌اش به دست محمد بن حنفیه و مختار است افول پیدا می‌کند و به تدریج کسانی که معروف به کیسانیه هستند

۱. نک: انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۹-۲۹۳؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۸۴-۸۵.

جذب جریان امام سجاد علیه السلام می شوند.^۱ از این جا است که حالت عمومی گرایش سیاسی تشیع تبدیل به فرقه می شود.

اساساً از زمانی کیسانیه به این عنوان مطرح شد که پس از این دو اتفاق، یک گروه در درون شیعه شکل گرفت. واژه کیسانیه را تنها مخالفین نمی گویند بلکه در درون شیعه نیز به این گروه این نام اطلاق می شود. یعنی این گروه از درون فضای عمومی شیعه خارج شده است و تبدیل به فرقه خاص شده است و الا قبل از آن اطلاق این واژه لغواست. از بین شعرای کیسانیه که از مصادر اولیه به آن ها استناد کرده اند عامر بن واثله و کثیر عزه است. اعتقاداتی که به کیسانیه نسبت می دهند در شعرهایشان موجود است؛ بخصوص اشعاری که مربوط به حیات یا بلافاصله بعد از فوت محمد حنفیه است و هنوز انشقاق صورت نگرفته است. در این جا اصلاً داستان کیسانیه نیست و واژه ای به این نام نیست. هرچه هست بیان مجموعه ای از این اعتقادات است.^۲

از اواخر حیات محمد حنفیه و مقداری بعد از آن، نقطه فصلی است که برای جامعه شیعه اتفاق می افتد. مجموعه اعتقادات شیعی اصیل که امتداد تاریخی دارد در این دوره دچار مشکل می شوند و خط غلو که به نام کیسانیه عالی مطرح شد مربوط به همین دوره بعدی است.^۳ و در دوره اول نامی از کیسانیه در منابع نخستین نیست و تنها نام تشیع که مطرح می شود. در این دوره

۱. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۳؛ بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۸.

۲. نک: القاضی، کیسانیه فی الادب و التاريخ، ص ۳۰۷-۳۶۶.

۳. نک: بهرامی، کیسانیه جریان های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۳۴۳-۴۲۸.

اول هیچ گونه شاهی بر غلو آنها نیست.^۱ تنها انحرافی که در این دوره وجود دارد دقیقاً انحرافی است که در فطحیه رخ داد. فطحیه با امامیه هیچ تفاوت ایدئولوژیک ندارد و تنها تفاوتش، در تطبیق است. اتفاقی که در واقفه افتاد نیز از همین جنس است. آن چیزی که به عنوان کیسانیه در دوران نخستین گفته شده است، تماماً مولفه‌های تشیع اصیل را دارد و تنها انحرافش این است که چون رهبری تشیع یعنی امام سجاد علیه السلام بارز و برجسته نیست تمام مولفه‌های امامت بر محمد حنفیه تطبیق می‌شود.^۲

در اثبات این مدعا در مورد کیسانیه باید گفت: میراثی که درباره کیسانیه به دست ما رسیده، بر دو بخش است: یک بخش روایات ناب تر، دست نخورده تر و نزدیک تر به زمان کیسانیه و بخش دیگر کتاب هایی است که ناظر به اطلاعات نخستین هستند ولی یک تحلیل خاص دارند. ما این دو دسته را از تفکیکی می‌کنیم و قاعدتاً بخش اول مقدم است.

۱. توجه کنید که وقتی یک جامعه دچار فقدان رهبری و آسیب اجتماعی و روانی می‌شود به صورت طبیعی یک سری اندیشه‌ها را تطبیق می‌کند و پر و بال می‌دهد. این‌ها هیچکدام غلو نیست و چیزی نیست جز تطبیقات نادرست و انحرافی تمام مولفه‌های شیعه و الا قبل از این تمام این اعتقادات به عبدالله بن سبا نسبت داده شده است. در کوفه زمان مختار مخالفین به این‌ها سبایه می‌گویند. غلو از زمانی پیدا شد که مساله انتقال روح الهی به محمد بن حنفیه پیدا شد نک: (صفری، غالیان، ص ۸۳-۸۹).

۲. در ضمن کاستی‌ها و افزوده‌ها ربطی به تاریخ عمومی تشیع ندارد و بحث تفصیلی تر می‌خواهد. بحث اصلی این است که تمام عقاید شیعه در این دوره تاریخی تشیع که حدود بیست سال امتداد دارد زنده است و جامعه عمومی شیعه به آن باور دارد. اثبات همین مساله بزرگترین دلیل بر وجود تشیع تاریخی اولیه است.

تطور کیسانیه در منابع مقالات نگاری

در گزارش‌های منابع دست اول، کیسانیه نخستین به محوریت محمد حنفیه و اطرافیان مختار و ابوها شم، خالی از گرایش‌های غلوآمیز است؛ البته در ادامه گروه‌هایی از کیسانیه مشتق می‌شوند که غالباً در دوره مورد بحث ما یعنی تا وفات محمد بن حنفیه نشانی از غلو دیده نمی‌شود و هر آنچه از معتقدات کیسانیه گزارش شده همان اندیشه‌های شیعی است.

در میان آثار مقالات نگاری نخستین، کتاب «فرق الشیعه» سعد بن عبدالله ذیل کیسانیه از واژه‌ی «کیسانیه خُلص» و «مختاریه» استفاده می‌کند و بین این‌ها و جریان‌های بعدی که غلو را وارد کیسانیه کردند تفکیک می‌کند و نقطه تأکید او در تعبیر «خُلص» همین نکته است.

صاحب «فرق الشیعه» معتقد است امتداد کیسانیه و مختاریه فقط تا زمان محمد بن حنفیه نیست. کسانی که امتداد امامت محمد بن حنفیه را در فرزندان‌ش قبول داشتند و این را ادامه دادند و به خط حریبه و کربیه نرفتند هنوز به آن‌ها «کیسانیه خُلص» گفته می‌شود؛ به عبارت دیگر در جریان کیسانیه خطی بر محوریت محمد حنفیه داریم که چیزی فراتر از اعتقادات شیعی مانند وصایت، غیبت و رجعت را قائل نیستند و به الوهیت اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ معتقد نیستند و پس از وفات وی است که جریان‌های غالی پدید می‌آیند.^۱

در «مقالات الاسلامیین» ابو الحسن اشعری، شیعه را به سه گروه غلات،

۱. اشعری، سعد بن عبد الله، ص ۲۶-۳۲.

روافض و زیدیه تقسیم می‌کند. وی کیسانیه را ذیل روافض می‌شمارد و برای کیسانیه دو خط قائل می‌شود. وی در تقسیم کیسانیه یازده فرقه را بر می‌شمارد؛ از این میان نه فرقه از این ها غالی نیستند و تنها حریبه و بیانیه را که پس از وفات ابوهاشم پدید آمده‌اند، غالی می‌داند که پیشتر نیز آنان را در شمار غالیان از شیعه ذکر کرده بود.^۱ در مجموع گزارش مقالات الاسلامیین نیز وجود «کیسانیه خلص» در مقابل «کیسانیه غالی» را تایید می‌کند. «مقالات الاسلامیین»، «تاریخ طبری»، «اخبار الطوال» که اطلاعاتشان درگیر تحلیل‌های درجه دو نشده است همگی تایید می‌کند که جریان کیسانیه اول «کیسانیه خلص» یا همان مختاریه هستند. یعنی تمام انتسابات بعدی خارج از واقعیت است.

در ادامه کتب مقالات نگاری در باب کیسانیه وقتی به کتاب‌های دیگر مراجعه می‌کنیم اطلاعات ما تکمیل می‌شود. کتاب مسائل الامامه که منسوب به ناشی اکبر است این نکته را تأیید می‌کند. گزارشی که او از کیسانیه نخستین می‌گوید همان چیزی است که در کتب ذکر شده آمد. در گزارش او تا زمان وفات محمد حنفیه هیچ نشانه‌ای از دیدگاه‌های غلوآمیز در بین کیسانیه وجود ندارد و تنها خط حریبه را که پس از محمد بن حنفیه پدید آمده، غالی می‌داند.

۲

۱. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵-۲۶.

۲. ناشی اکبر، مسائل الامامه، ص ۱۸۷-۱۹۱؛ اگر چه در انتساب این اثر به ناشی اکبر (م ۲۹۳) تردید شده ولی از آنجا که آن را به جعفر بن حرب (م ۲۳۷) که پیش از وی بودن نسبت داده‌اند؛ در دست اول بودن این اثر تردیدی نیست.

کتاب «التنبیه و الرد» ملطی دیگر منبعی است که به عنوان شاهد مورد استفاده است. در این کتاب وقتی در مورد دسته‌بندی‌های شیعه صحبت می‌کند واژه کیسانیه را ذکر نمی‌کند و بجای آن واژه سبایه می‌آورد.^۱ از نگاه او که یک سلفی افراطی است کیسانیه اهمیتی ندارد و مرجع تفکر شیعه را سبایه می‌داند. برای او برخلاف سایر کتب که پروژه کیسانیه را پی‌گیری می‌کنند، عبدالله بن سبا محور تئوری پیدایش تشیع است که بر اساس آن تاریخ دوره مختار را نقل می‌کند و دلیلی نمی‌بیند که کیسانیه را محور بداند. وی بدون نام بردن از کیسانیه، گروهی از شیعیان را مختار به می‌نامد که اندیشه آنان انحصاری بودن امامت برای علی علیه السلام و اولاد وی و برائت از مخالفان آنها است و هیچ اندیشه غالبانه‌ای به آنها نسبت نمی‌دهد.^۲

همین ایده و انگاره (کیسانیه با دو گروه کیسانیه خالص و خط غلو) در آثار فرقه نویسان طبقه بعدی نیز با تغییراتی که طبیعی است توسعه پیدا کرده است؛ یعنی بر اساس انگاره‌های مذهبی و ادبیات و نوع نگاه‌ها و ایدئولوژی متفاوت شده است و دسته‌بندی‌ها ریزتر و جزئی‌تر شده است. این جوهره که کیسانیه اول و خطی که منتهی به ابوهاشم می‌شود خط غلو نیستند و تنها انگاره‌هایی شیعی چون نص، برائت، رجعت، بدا و مهدویت باور دارند، در آثار بعدی هم کاملاً واضح است.^۳ در این دوره، تنها انحرافی که صورت می‌گیرد این است

۱. ملطی، التنبیه و الرد، ص ۱۱۳-۱۱۴.

۲. ملطی، التنبیه و الرد، ص ۱۱۶.

۳. به عنوان نمونه نک: بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۸-۳۸؛ ابن حزم، الفصل فی الملل و الاہواء،

که به خاطر شرایط آشفته جامعه شیعه پس از واقعه کربلا، میراث شیعی به غلط، بر برخی اشخاص تطبیق می‌شود.

تطور کیسانیه در منابع تاریخی

منابع نخستین تاریخی نیز همچون آثار مقالات نگاری برای کیسانیه به‌عنوان یک گروه سوای جامعه شیعه، در دوره اول اعتبار و ارزشی قائل نیستند. با تکیه بر منابع تاریخ می‌توان شواهدی یافت که نظریه مطلوب را در مقابل نظریه مشهور برتری می‌دهد. این شواهد در سه محور بدین شرح هستند:

نام‌گذاری کیسانیه

در هیچ سند معتبری از منابع نخستین، نامی از کیسانیه نیست. این عنوان فرقه‌ای، بعدها گذاشته شده و اساساً معرفی هسته متشکلی که بتوان نام فرقه بر آن گذاشت در هیچ سند تاریخی وجود ندارد. واژه کیسانیه و حتی واژه مختاریه، نه تنها در زمان مختار بلکه تا سالها بعد از مختار در جامعه شیعی مطرح نیست.^۱ تشیع در زمان مختار چهار اصطلاح بیشتر ندارد: شیعه^۲،

ج ۳، ص ۱۱۲؛ شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۹.

۱. نک: بهرامی، کیسانیه، جریان‌های فکری و نکاپوهای سیاسی، ص ۱۰۸.

۲. طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ۵۶۰-۵۶۱؛ همان، ج ۶، ص ۱۴.

ترایه^۱، سبایه^۲ و خشبیه^۳.

از این دلالت الفاظ، استفاده می‌کنیم که در عقبه تاریخی این اندیشه، مختار و کیسان عامل اصلی نیستند؛ یعنی افرادی را که شیعه و سبایه و خشبیه می‌نامند هیچ ارتباطی به مختار و ابو عمره ندارد. این عنوان‌ها دلالت بر ریشه و یک ظرفیت می‌کند. اگر کیسانیه در آن زمان استفاده می‌شد، می‌توانست شهادی بر انتساب این جریان فکری سیاسی به مختار یا ابو عمره باشد. این مطلب نشان می‌دهد این واژه، ناشی از تحلیل‌ها و ساخته‌های دوره بعد است؛ زیرا مقالات نگاران و تاریخ‌نویسان، می‌خواستند در تقسیم‌بندی گروه‌ها و تقابل با آن‌ها، واژه‌ای را انتخاب کنند که دلالت بر هیچ‌یک از این سه واژه نکند.

نکته مهم دیگری که به آن اشاره شد، این است که این اعتقادات در آن دوره تاریخی و بعد از آن بنام سبایه ثبت شده است.^۴ وقتی گزارش‌های تاریخی این اعتقادات را به سبایه منسوب می‌کند مطرح کردن کیسانیه قابل قبول نیست.

شخصیت‌های نقش‌آفرین در جریان کیسانیه

در مورد «کیسان» دو وجه قابل توجه وجود دارد. یکی این‌که بگوییم مختار

۱. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۴۶۵؛ همان، ج ۸، ص ۴۰۰؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۷۲ و ۲۸۱؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۵، ص ۳۶ و ۱۴۳؛ همان، ج ۶، ص ۲۱۸ و ۲۳۱.

۲. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۵، ص ۲۴۵؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۵، ص ۲۷۲.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۴، ص ۱۲۷؛ همان، ج ۶، ص ۲۸۶؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۵؛ همان، ج ۶، ص ۳۹۷.

۴. نک: القاضی، الکیسانیه فی التاریخ و الادب، ص ۱۱۸-۱۲۰.

است؛ یا بنا بر کیس بودن یا بنا بر روایتی که از پیامبر (ص) در مورد او رسیده است. وجه دیگر این که کیسان مربوط به شخصی بنام کیسان ابو عمره است. او از اولین یاران مختار است و بعد، رئیس حرس او می‌شود و نقش تاریخی ایفا می‌کند. این فرد ایرانی است و رهبری گروه بزرگی از موالی و ایرانیان کوفه را بر عهده دارد.^۱ بررسی گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد سوای از اینکه کیسان، مختار است یا ابو عمره- در این دو نفر هیچ‌گونه ویژگی که بتواند سرمنشأ ایدئولوژی باشند وجود ندارد.

وضعیت مختار مشخص است و خودش با مشروعیت محمد بن حنفیه وارد کوفه می‌شود و تا زمانی که خودش را به محمد بن حنفیه وصل نکند نمی‌تواند جایگاه پیدا کند.^۲ شخصیت علمی و مذهبی و جایگاه خاصی ندارد. هر دوبری که زندانی می‌شود با وساطت عبدالله بن عمر آزاد می‌شود؛^۳ یعنی حکومت نیز به او اهمیتی نمی‌دهد.

ابو عمره نیز از نظر تاریخی چنین جایگاهی ندارد. کسانی که خواسته‌اند بگویند او عامل اصلی است، تلاش می‌کنند ابو عمره را بزرگ جلوه دهند تا بتوان این حرکت بزرگ فرهنگی را به او نسبت دهند؛^۴ در حالی که گزارشی که

۱. نک: القاضی، کیسانیه فی التاریخ و الادب، ص ۵۵-۶۴؛ بهرامی، کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۸۰-۹۰.

۲. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۶۷؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۲-۷۳؛ دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۸۸-۲۹۰.

۳. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۷۷ و ۳۸۱.

۴. القاضی، کیسانیه فی التاریخ و الادب، ص ۶۴-۷۲؛ بهرامی، کیسانیه جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، ص ۸۰-۹۰.

شعبی از جریان قیام مختار می‌دهد، نشان دهنده آن است که ابو عمره تنها بنا بر اعتمادی که به بزرگان شیعه دارد با مختار همراهی می‌کند یعنی وی خود را داعیه دار این جریان نمی‌داند.^۱

هیچ شاهی بر این که کیسان ابو عمره مورد وثوق بزرگان کوفه باشد وجود ندارد. او رئیس حرس مختار^۲ یعنی گارد امنیتی او بوده است نه رئیس شرطه که جایگاه قابل توجهی داشته باشد. در تواریخ اصلی، عبدالله بن کامل، رئیس شرطه است.^۳ همان گونه که پیشتر اشاره شد وی شخصیت گمنامی است که آغاز و انجام وی چندان روشن نیست و منابع دست اول تاریخی چندان توجهی به وی ندارند و در ادامه در آثار تاریخی درباره او بزرگ نمایی می‌شود. یعنی همان داستانی که در مسیر تاریخ برای عبد الله بن سبا جعل می‌شود بار دیگر برای کیسان ساخته و پرداخته می‌شود. هر چه به اسناد تاریخی نزدیک تر و دقیق تر نزدیک می‌شویم به این واقعیت نزدیک می‌شویم که کیسان لقب ابو عمره و یک نام عادی است ویژگی خاصی ندارد. در قیام مختار نامش پیدا می‌شود و با شکست قیام او نامش محو می‌شود. شخصیتی نیست که مورخان و شاهدان عینی او را رصد کنند. اگر در این دوره تاریخی اسناد را نگاه کنید تک تک شخصیت‌های اصلی قیام مختار مانند: سائب بن مالک اشعری، ابراهیم بن مالک اشتر، عبد الله بن کامل، ابو عبد الله جدلی، ابو الطفیل عامر

۱. نک: دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۸۸-۲۹۰.

۲. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۹۵.

۳. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۹۶.

بن واثله، و...^۱ ر صد شده‌اند و آغاز و انجام و پیشینه اعتقادی آنان مشخص است. مثلاً سائب بن مالک اشعری که جانشین مختار بود پیش از جریان مختار از شیعیان امام علی علیه السلام بود و اندیشه‌ها، پیشینه، حسب و نسب و سرانجام وی کاملاً روشن است^۲، ابراهیم بن مالک اشتر نیز همین گونه است؛ وی بزرگترین فرمانده مختار است و با پیوستن وی به مختار، قیام مختار قوت یافت، انتساب و اتصال وی به محمد بن حنفیه و اهل بیت علیهم السلام روشن است.^۳ وی در این جریان چنان جایگاهی دارد که برخی خشبیه را به او نسبت داده‌اند.^۴ جالب آن است که توده‌های ایرانی و موالی تحت فرماندهی او هستند.^۵ با همه بزرگ‌نمایی که درباره کیسان ابو عمره شده نقش وی نسبت به ابراهیم بن مالک اشتر در قیام مختار و انتقام از قاتلان امام حسین علیه السلام، اهمیت چندانی ندارد.^۶ ابو عبد الله جدلی از دیگر یاران نامدار مختار است.^۷ پیش از قیام مختار نیز در شمار شیعیان اهل بیت علیهم السلام بوده و روایاتی از امام علی علیه السلام، سلمان و ام سلمه و خزیمه بن ثابت نقل کرده است.^۸ نسبت و

۱. به عنوان نمونه نک: انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۹.
۲. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۸۳ و ۶۴۰-۶۴۱؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۴۱؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۶، ص ۲۳۷؛ ابن مسکویه، تجارب الامم، ج ۲، ص ۲۰۹.
۳. دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۸۸؛ بلاذری، ج ۶، ص ۳۸۹؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۱۵-۱۸.
۴. ابن قتیبه، المعارف، ص ۶۲۲؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۵، ص ۱۳۳.
۵. دینوری، اخبار الطوال، ص ۲۹۳.
۶. نک: سجادی، «ابراهیم بن مالک اشتر»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۴۵۰-۴۵۲.
۷. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۴۸.
۸. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۸۲؛ ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۶، ص ۲۴۸؛ ثقفی کوفی،

ارتباط وی با محمد بن حنفیه حتی پس از قیام مختار روشن است وی که فرمانده خشویه در شکست حصر محمد بن حنفیه است؛ تا هنگام بیعت محمد بن حنفیه با عبدالملک بن مروان پیوسته در کنار او است.^۱ جالب این است که بعدها کوفیان در پاسخ به بصریان که آنان را به خاطر کوتاهی در همراهی امام حسین علیه السلام سرزنش می کردند، به نجات بنی هاشم توسط ابو عبد الله جدلی تفاخر می کردند.^۲

از دیگر نزدیکان مختار، عبد الله بن کامل است که فرماندهی شرطه مختار را در اختیار دارد.^۳ در منابع تاریخی با عبارت «اخص الناس عند المختار» از او یاد شده است.^۴ وی نقش برجسته‌ای در دستگیری قاتلان امام حسین علیه السلام و حوادث قیام مختار دارد.^۵ پیش از قیام مختار وی امین محمد بن حنفیه بود؛ تا جایی که هنگامی که مختار قصد عراق کرد، محمد حنفیه او را به نیت نظارت بر رفتار مختار با وی همراه کرد و شواهد تاریخی نشان می دهد وی پیوسته حوادث سیاسی، اجتماعی و فرهنگی کوفه را برای محمد بن حنفیه

الغارات، ج ۲، ص ۸۴۶؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۶، ص ۵۳۳.
۱. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۴-۲۹۲؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۷۵-۷۷ و ۱۰۳؛ همان، ج ۱۱، ص ۶۶۶.
۲. ابن الفقیه، البلدان، ص ۲۰۹-۲۱۰.
۳. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۹۵.
۴. دینوری، اخبار الطوال، ص ۳۰۲.
۵. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۰۷؛ همان، ج ۷، ص ۳۲؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۵۸-۶۳.

گزارش می‌کرده است.^۱ او نیز در منابع تاریخی کاملاً ر صد شده و اندیشه و سرانجام وی ثبت شده است.^۲ ابو الطفیل عامر بن واثله از دیگر شخصیت‌های قیام مختار است که او را پرچمدار مختار دانسته‌اند.^۳ وی از صحابه رسول خدا و شیعیان امام علی علیه السلام^۴ و راویان حدیث غدیر است.^۵ از او با عبارت «کان اخص الناس بعلی علیه السلام»^۶ یاد شده است. وابستگی وی به خاندان اهل بیت و اندیشه‌های شیعی وی کاملاً روشن است.^۷ او سفیر محمد بن حنفیه به سوی مختار است^۸ و تا آخر در کنار محمد بن حنفیه باقی ماند.^۹

بنابراین حتی حیثیتی که در منابع د سته دوم تاریخی از ابو عمره وجود دارد نسبت به دیگر یاران مختار بسیار کم‌رنگ است. بنابراین با وجود چنین شخصیت‌های برجسته با سابقه وابستگی روشن به خاندان اهل بیت علیهم السلام در کنار مختار، این ادعا که جریان وی را منتسب به یک ایرانی گمنام به نام ابو عمره بدانیم با واقعیت تاریخی سازگار نیست. همانگونه که در جریان سازی سبایه شکاف قومی عرب شمالی و جنوبی

۱. نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۳، ص ۵۳.

۲. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۳۰؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۶، ص ۲۸۶.

۳. ابن قتیبه، المعارف، ص ۳۴۱؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۳-۲۹۰.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۲، ص ۲۱۵-۲۲۱.

۵. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۱.

۶. دینوری، الامامه و السیاسه، ج ۱، ص ۲۱۴.

۷. ابن قتیبه، المعارف، ص ۳۴۱.

۸. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۳.

۹. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۹۳.

تاثیرگزار است، در جریان سازی کیسانیه توسط مخالفین شکاف قومی عربی ایرانی نقش آفرین است. یکی از نتایج این شکاف، آن است که در پایان قیام مختار تمامی ایرانیان هوادار مختار اعدام شدند.^۱ در تاریخ‌های بعدی نقش موالی در حادثه مختار پررنگ‌تر می‌شود؛ به طوری که گویا کل حرکت مختار بر محور موالی می‌چرخد. ادعای ما این است که نقش موالی تأثیرگذار نیست. آن‌ها به‌عنوان سیاهی لشکر و پشتیبانان از مختار، نقش مهمی دارند ولی این‌که بگوییم صحنه‌گردان حوادث فکری دوران مختار بوده‌اند در اسناد اولیه مشاهده نمی‌شود. هر جا می‌بینید موالیان برجسته می‌شوند به حساسیت قومی برمی‌گردد. اصلاً نامی ایرانی به غیر از کیسان، به‌عنوان رهبر این حرکت‌ها نداریم. در منابع تاریخی تمامی فرماندهان مختار نام برده شده‌اند و در هیچ یک از اینها نامی ایرانی به غیر از کیسان ابو عمره وجود ندارد.^۲ در تمامی گزارش‌هایی که از ابتدا تا انتهای قیام مختار در منابع دست اول تاریخی در اختیار است؛ نقش اصلی بر عهده شخصیت‌های عربی چون سائب بن مالک اشعری، ابراهیم بن مالک اشتر، عبد الله بن کامل، ابو عبد الله جدلی، ابو الطفیل عامر بن واثله، و ... است.^۳

۱. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۴۳.

۲. طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۹۶.

۳. به عنوان نمونه نک: انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۸۱-۳۸۲؛ طبری، تاریخ طبری، ج ۶، ص ۹.

وجود اعتقادات و مولفه‌های شیعی در این دوره

در این دوره تاریخی شش مؤلفه اصلی اعتقادی را برای جریان تشیع می‌توان برشمرد که با تکیه بر شواهد تاریخی وجود این مولفه‌ها را در میان جریان محمد حنفیه (کیسانیه خلّص) بدین صورت می‌توان تشریح کرد:

۱) اعتقاد به حقانیت خلافت در خاندان پیامبر (ص) و فرزندان امام علی علیه السلام

از خلافت در این دوره به «هذا الامر»^۱ تعبیر می‌شود و مفهوم و وصایت را نیز به دنبال دارد؛ به این معنا که منظور از وصایت، انتقال خلافت در نسل امام علی علیه السلام است.^۲ البته این وصایت مدالیل دیگری نیز دارد که بعدها در بیانات ائمه اطهار علیهم السلام وضوح پیدا می‌کند اما آن وصایتی که در فرهنگ عمومی شیعه در این جریان کیسانیه مورد قبول است و وصایت به معنای حقانیت خلافت در نسل پیامبر (ص) و امام علی علیه السلام است.^۳

باید اشاره کنیم که در آن دوره تاریخی دو تئوری در باب خلافت در میان جریان مقابل شیعه داریم؛ یک تئوری تحت عنوان بیعت و شورا است که زیرپایان مدعی آن هستند.^۴ در مقابل، نظریه غلبه است؛ به این معنا که حقانیت با کسبی است که بتواند جماعت را با خودش همراه کند و بر امر خلافت غلبه

۱. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۳.

۲. نک: امیر معزی، تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی، ص ۲۹-۳۰.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۹.

۴. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۹؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۸.

پیدا کند. این خط را شامیان از این نظریه برای مشروعیت بخشی به خلافت خودشان استفاده می‌کنند.^۱ ادعای ما این است که شیعه نظریه خود را در مقابل این دو نظریه خود را ارائه می‌کند و محمد حنفیه نیز قائل به خلافت مشروع به وصایت است.^۲ وی به نظریه تغلب و جماعت اعتقادی ندارد و اگر از تعبیری استفاده می‌کند که تایید نظریه تغلب است یک کار تاکتیکی است تا از بیعت عبدالله بن زبیر و بنی امیه نکول کند.^۳ محمد بن حنفیه در مدینه است و نظریه فقهای مدینه نظریه تغلب است و به‌عنوان یک فکر عمومی و ادبیات عام در میان فقهای مدینه وجود دارد. محمد حنفیه و حتی عبدالله بن عباس از این پس زمینه ذهنی فقهی مدینه استفاده می‌کنند تا زبیر بار بیعت عبدالله بن زبیر و مروانیان نروند؛ زیرا آنان را معاند اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند و هرگونه همکاری با آل زبیر و بنو مروان را خطا می‌دانند. طرح این دو در آن دوره تاریخی این است که تا امت بر خلافت کسی وفاق نکنند ما همراه نمی‌شویم. بخشی از انگاره سیاسی محمد حنفیه با نظریه اهل سنت هم‌پوشانی دارد؛^۴ اما در آنجا که خودش را به امام علی علیه‌السلام منسوب می‌کند و می‌گوید ما خاندان اهل بیت علیهم‌السلام سیاستمان این است که باید بدون درگیری و خونریزی و فتنه و غوغا زمینه‌های حاکمیت را به‌گونه‌ای فراهم کنیم که این امر به خاندان اهل بیت

۱. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۸۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، ج ۳، ص ۲۸۹.

۲. نک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۸۴.

۳. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۷۹-۸۰.

۴. بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۵۰؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۴، ص ۱۲۲.

علیه السلام برگردد، تاکید وی بر آن است که حکومت تنها حق آل محمد است.^۱

۲) اعتقاد به علم ویژه برای امام

منظور از علم خاص، یک علم وراثی است که به اولاد امام علی علیه السلام منتقل شده است. یک شعبه از این علم امام، علم کتاب است. در تصویری که در اسناد تاریخی داریم بیشتر علم وراثی همان علم کتابی است؛ پنهان است و ناظر به مغیبات و معارف خاصی است که در اختیار امام علی علیه السلام قرار گرفته است و به فرزندان منتقل می‌شود. هم محمد حنفیه مدعی بهره‌مندی و میراث‌بری از این علم است^۲ هم هواداران وی چنین تلقی از وی دارند.^۳ بنا بر روایتی محمد حنفیه پس از شهادت امام علی علیه السلام به نزد حسنین علیه السلام آمده و بر دریافت سهمی از این میراث علمی ویژه اصرار می‌کند و در نهایت کتابی شامل این علوم از برادرانش دریافت می‌کند.^۴

۳) اعتقاد به این‌که امام چیزی از جنس معجزه را دارد

البته با تعابیر دیگری غیر از معجزه از آن یاد شده است. معنایش این است که امام نه تنها علم غیب دارد بلکه به او قدرت تصرفات نیز داده شده است. این اندیشه در میان هواداران محمد حنفیه همانند دیگر شیعیان در آن عصر رواج

۱. نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۰-۷۲؛ مقدسی، البدء و التاریخ، ج ۶، ص ۲۰.

۲. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۸؛ همچنین نک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۴۹.

۳. ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۷۸؛ صدوق، امالی، ص ۳۳۵؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۴۹؛ همان، ج ۸، ص ۱۲۱؛ فخر رازی، المحصل، ص ۵۹۰.

۴. نک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۱۶۰؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۷، ص ۱۴۹.

دارد.^۱

۴) اعتقاد به مهدویت

اعتقاد به مفهوم «مهدویت» قبل از ماجرای مختار و شهادت امام حسین علیه السلام در کوفه و بین یاران اهل بیت علیهم السلام وجود دارد. «مهدی» به عنوان یک شخصیتی که بعد از دوره‌ای از ظلم و بحران برمی‌گردد و سنت پیامبر (ص) و عدالت را احیا می‌کند مورد اعتقاد این دوره است. ابن سعد هنگام ضمن بیان گزارشی که سند آن مقارن با این دوره است می‌گوید: «ان اسعد الناس بالمهدی اهل الكوفة»^۲ این روایت نیست بلکه گزارشی از فضای فکری آن دوره است که نشان می‌دهد در میان مردم کوفه چنین اعتقادی وجود دارد و خود شان را منتسب به محیطی می‌دانند که وعده داده شده است که «مهدی» در این محیط قیام می‌کند.

وقتی در حوادث بعد از عاشورا، با عنوان «مهدی»، خیل عظیمی از شیعه به سمت مختار می‌آید، به لحاظ جامعه‌شناسی معرفت، باید پذیرفت که در میان جامعه این مسأله به عنوان اعتقاد درآمده است.^۳ محمد حنفیه نیز خودش را یک گزینه می‌داند و خود را احتمالاً «مهدی» متعین نمی‌داند؛^۴ این مختار و دیگران بودند که گفتند او «مهدی» است.

۱. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۴۵۱.

۲. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۶، ص ۸۹.

۳. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۸۰-۳۸۵.

۴. ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج ۵، ص ۷۰؛ همچنین نک: نک: حاکم نیشابوری، المستدرک، ج ۴،

ص ۵۵۴؛ ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۳۹۷.

وقتی مختار وارد کوفه شد ابتدا گروه محدودی را دور خود جمع کرد و آن‌ها گفتند برای موفقیت در کار خود باید ابراهیم اشتر را با خود همراه کنی. ابتدا گروهی را نزد وی فرستاد اما ابراهیم اعتنا نکرد؛ سپس مختار نامه‌ای سر بسته از طرف محمد حنفیه برای ابراهیم مالک اشتر برای او برد. ابراهیم دید ابتدای نامه نوشته است: «من محمد بن علی المهدی الی ابراهیم بن مالک اشتر». در برخی نقل‌ها آمده است که ابراهیم تعجب می‌کند که پشت سر نام محمد حنفیه لقب «مهدی» آمده است و می‌گوید من این همه نامه از محمد حنفیه داشته‌ام و هیچ‌وقت خودش را با این عنوان یاد نکرده بود.^۱ این نشان می‌دهد قبل از قیام مختار، ابراهیم با فرهنگ مهدویت آشنا است و تنها مصداق تعیین شده برای وی سوال برانگیز است. این اندیشه همان‌گونه که در میان هوادان اهل بیت علیهم‌السلام در این دوران به صورت گسترده قابل رصد است، در روایات و میراث برجای مانده از خود محمد بن حنفیه حتی در منابع اهل سنت به خوبی قابل مشاهده است.^۲

۵) اعتقاد به رجعت

رجعت به معنای بازگشت شخصی از خاندان اهل بیت علیهم‌السلام است که انتظار همان دولت موعود از او می‌رود. رجعت لزوماً مفهومی نیست که به غیبت باز بسته باشد ولی در این دوره تاریخی با مفهوم غیبت نیز گره می‌خورد.

۱. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۶، ص ۳۸۵-۳۸۶.

۲. نک: صنعانی، المصنف، ج ۱۱، ص ۳۷۱-۳۷۴.

م. سألہ رجعت به عنوان یکی از عنا صر مکمل این اعتقاد در بین بعضی از جامعه شیعه مطرح است. این اعتقاد مولود قیام مختار نیست که بگویند توسط کیسانیه یا مختاریه ایجاد شد. این اندیشه پیش از قیام مختار و در میان یاران امام علی علیه السلام وجود دارد^۱ و یکی از اصلی ترین اندیشه ها در میان هواداران محمد بن حنفیه به شمار می آید.^۲

۶) رفض خلفای پیشین

این از ویژگی هایی است که در تفکر شیعه این دوره وجود دارد. آنچه تاریخ نقل می کند رفض عثمان است و کسانی در بین شیعیان به صراحت آن را اظهار می کنند. البته قرائن حکایت می کند که رفض شیخین نیز وجود دارد ولی رفض عثمان یک نماد است ولی زمینه رفض در مورد شیخین وجود ندارد.^۳

علاوه بر اینها برخی آموزه ها مانند عصمت نیز وجود دارد که اختصاص به شیعه دارد ولی از آنجا که شواهد تاریخی اعتقاد به عصمت محمد حنفیه در این دوره را به روشنی اثبات نمی کند، به آن نمی پردازیم.

همچنین این مؤلفه هایی یاد شده، حول مسألہ امامت است. کنار اینها اعتقاداتی وجود دارد که عناصر تشیع اعتقادی محسوب می شود. مسألہ توحید و عدل یکی از نمونه های این اعتقادات است. گزارش های تاریخی و فرقه ای بر

۱. ابن سعد، الطبقات، ج ۶، ص ۲۴۹؛ سمعانی، الانساب، ج ۱۳، ص ۳۸۵؛ ابن قتیبه، المعارف، ص ۳۴۱.

۲. نک: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۵، ص ۲۲۴؛ ابن اعثم، الفتوح، ج ۶، ص ۶۳۲.

۳. نک: بلاذری، انساب الاشراف، ج ۲، ص ۳۸۲؛ اشعری، سعد بن عبد الله، المقالات و الفرق، ص ۲۲.

این اتفاق دارند که اندیشه توحید و عدل به معنای خاص، از خط خاندان امام علی علیه السلام و از درون بیت محمد حنفیه انتشار پیدا کرده و از این طریق به معتزله رسیده است.^۱

جریان فکری امام سجاده علیه السلام

دوران امامت امام سجاده یکی از طولانی ترین دوران امامت ائمه اطهار است (حدود سی و چهار سال) که آغازش با چند مسئله سیاسی از جمله آشوب‌های بزرگ و درگیری‌های سیاسی جامعه‌ی اسلامی همراه است. این طبیعتاً رسالت امام را به خصوص در ده سال اول امامت با دشواری‌های ویژه‌ای همراه می‌کند. امام بعد از واقعه عاشورا با چند جریان بزرگ سیاسی روبرو هستند که در همه آن‌ها بر اساس تقیه شدید سیاسی رفتار کرده‌اند؛ نخست جریان حره و حمله سپاهیان یزید به مدینه؛ دوم و سوم جریان قیام توابین و مختار؛ چهارم فتنه عبدالله بن زبیر در حجاز که تقریباً بخش اعظم شرق جهان اسلام را تصاحب می‌کند و از جهتی دیگر با عبدالملک مروان در شام درگیر است؛ و سرانجام استقرار حاکمیت مروانین. امام سجاده در هیچ کدام از این نزاع‌های سیاسی نقشی ندارند؛ نه تنها خود بلکه اطرافیان را نیز شرکت در این کارزارهای سیاسی نمی‌کنند؛ یک دلیل این می‌تواند باشد که هیچ کدام از این جریان‌ها نتیجه‌ای برای اهداف و رسالت امام سجاده ندارد.

۱. قاضی عبدالجبار، المنیه و الامل، ص ۱۲؛ همچنین نک: سبحانی، نک: سبحانی، «اسماء و صفات خداوند»، سراسر مقاله.

دلیل دیگر این می‌تواند باشد که رفتاری که بنی امیه و ابن زبیر دارند با برخورد شدید همراه است به گونه ای که هیچ کدام از مخالفین از نزاع با اینان جان سالم به در نمی‌برند؛ و دلیل سوم سن و موقعیت اجتماعی امام است که حضرت یاران و طرفداران جدی ندارند. از این رو حضرت نسبت به این جریانات سیاسی ورود نمی‌کنند و در شرایط تقیه سیاسی به سر می‌برند و تلاش می‌کنند به عنوان تنها بازمانده از خاندان سیدالشهداء خود شان و یاران خود را حفظ کنند.^۱ از نظر فرهنگی نیز دوره امام در وضعیت خاصی قرار دارد و آن این که از نظر فساد اخلاقی و فساد اجتماعی جامعه آن روز در شرایط بدی قرار داشته است. از دوران یزید به این سو در مکه و مدینه حوادثی رخ داد که بسیار این دوره را به عنوان یک دوره‌ی عطف تاریخی در باب مسائل فرهنگی و اخلاقی تلقی کنند.^۲ نکته دیگر این که قسمت قابل توجهی از دوران امامت امام سجاده در ایام خلافت عبدالملک بن مروان (خلافت از سال ۶۵ق. تا ۸۶ق.) است؛ دورانی که عبدالملک برای ایجاد یک ایدئولوژی جدید رسمی در جامعه اسلامی تلاش می‌کند. در همین دوره است که بیشترین مفاهیم و پایه‌های فکری اهل سنت گذاشته می‌شود. عبدالملک دورانی به حاکمیت رسید که وضعیت حدیثی و فقهی اهل سنت دوران رکود خود را شاهد بود. او

۱. احتمالاً همین رفتار سیاسی امام سجاده بوده که عبدالملک بن مروان نسبت به بنی هاشم در مدینه سیاست مماشات را در پیش گرفته بود تا جایی که به حجاج بن یوسف ثقفی دستور می‌دهد که از ریختن خون بنی عبدالمطلب دوری کند. ابن عبدربه، عقدالفرید، ج ۵، ص ۱۴۹.

۲. در باری فسادهای اخلاقی در مدینه این دوره ر.ک: شوقی ضیف، الشعر و الغنا فی المدینه و مکه عصر بنی امیه.

با هوشیاری و موقعیت‌شناسی از خلا علمی و فرهنگی این دوره استفاده می‌کند و میراث علمی-حدیثی جامعه اسلامی را بر اساس طرح و برنامه خودش، که همان خط اموی است، بازسازی می‌کند. طبعاً امام در مقابله با این انحرافات رسالتی برای خود تعریف کرده‌اند. امام سجاده تشخیص می‌دهند که عبدالملک ابن مروان به خصوص پس از سلطه کامل بر حجاز پروژه کاری خودش را در حوزه فکری و فرهنگی متمرکز می‌کند. از این رو امام نیز فعالیت خود را در این عرصه تعریف می‌کند و با این جریان جدید در عرصه فکری اهل سنت درگیر می‌شود. البته حرکت فکری فرهنگی امام به طور خاص مربوط به این دوره نیست و در اصل بعد از قیام عاشورا شروع شد که می‌توان شواهد آن را در صحبت‌های امام با ابن زیاد خطبه‌ها و صحبت‌های حضرت در شام رصد کرد ولی امام ع بعد از بازگشت به مدینه انعزال از جامعه را در پیش گرفتند و چند سالی، به دور از التهابات سیاسی، مانند واقعه حره و فتنه ابن زبیر، در بیرون از مدینه زندگی کردند که علت و زمینه‌های احتمالی آن را باید در مراقبت‌های شدید حکومت نسبت امام و هم‌چنین کمی اصحاب و دوستان و نداشتن جایگاه سیاسی و اجتماعی قوی دانست.

در واقع سرآغاز رسمی جریان فکری امام سجاده را باید از بعد وفات محمد بن حنفیه دانست زیرا در زمانی که امام جوان بودند محمد بن حنفیه یکی از شیوخ بزرگ بنی‌هاشم و شیعه به حساب می‌آمد. افزون بر این که به لحاظ حرکت اجتماعی محمد بن حنفیه موضعش حضور و فعالیت

اجتماعی بود؛ و این رفتار محمد بر خلاف امام سجاده بود که به دلایل مختلف از حضور اجتماعی و فرهنگی پرهیز می‌کردند؛ به نظر می‌رسد در این رفتار امام عجمی وجود دارد؛ البته در کنار رفتار خود امام سجاده به نظر امام حسین ع نیز در اخفاء شخصیت امام سجاده هم نقش و تأثیر دارند.^۱ از آن طرف، با توجه به گزارش‌های موجود، اظهار و ابرازی از ناحیه خود امام سجاده به صورت علنی برای امامت در دست نیست؛ اولین اقدام‌های حضرت برای اظهار امامت خودشان و ترویج مکتب شیعه به صورت علنی از اوایل دهه هشتاد شروع می‌شود.

امام ع در اوایل دوران امامت تعداد اندکی از شخصیت‌ها و بزرگان را به همراه داشتند^۲ که با توجه به جایگاه اجتماعی، علمی و سن و سال حضرت، به خاطر تقیه، حلقه ارتباطی محدودی طبیعی به نظر می‌رسید. امام، از حدود اوایل دهه هشتاد هجری، به تدریج با اتخاذ موضعی فکری فرهنگی در مدینه محور و کانون حدیث اهل بیت می‌شوند و پیروان فراوانی به دست می‌آورند^۳

۱. ظاهراً امام حسین ع داعی بر این داشتند که چهره امام سجاده به عنوان وصی در بین اولاد ایشان و در بین اعقاب اهل بیت روشن نباشد؛ یکی از شواهدش وصیتی است که امام حسین ع به محمد ابن حنفیه (و نه فرزندی که قرار است امام شود) می‌نویسد که ظاهر آن نوشته برای یک ناظر بیرونی است که محتوای آن شهادت به وحدانیت و بیان اعتقادات است؛ (ابن اعمش کوفی، الفتوح، ج ۵، ص ۲۱-۲۲). امام حسین ۷ هیچ‌گاه آشکارا در جوامع شیعی و جلسات خاص امامت امام سجاده را مطرح نکردند؛ یک دلیلش می‌تواند پیش‌بینی واقعه عاشورا باشد و در واقع خطری که برای امام سجاده وجود دارد و این که بنی‌امیه به دنبال قطع نسل علی بن ابی‌طالب ۷ بوده است؛ (برای نمونه، نک: صحبت امام سجاده و ابن زیاد در کوفه. ابومخنف، مقتل الحسین، ص ۲۰۶).

۲. ثقفی، الغارات، ج ۲، ص ۵۷۴؛ شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۱، ص ۳۸۸.

۳. شیخ طوسی، رجال الکشی، ج ۱، ص ۳۸۸.

به گونه ای که تمام جریان های حدیثی دیگر درون مدینه پس از مدت کوتاهی متوجه امام می شوند. حرکت فکری حضرت با ابزارها و شیوه هایی، مانند نقل حدیث و یا بیان ادعیه، باعث شد تقریباً شیعیان کوفه به صورت کامل و بخشی از مدینه و شیعیان مدینه گرد امام جمع شوند. در واقع حضرت با راه اندازی جریان ملایم حدیثی در قالب احادیث فقهی که در متون اهل سنت قابل مشاهده است و هم چنین از طریق دعا شروع به راه اندازی و اداره جریانی فکری کردند. در این باره باید کثرت مشایخ و روایانی که از امام در منابع اهل سنت آمده^۱ و هم چنین تعبیری که بزرگان اهل سنت در توصیف جایگاه علمی امام بیان کرده اند^۲ مورد بررسی قرار گیرد تا شخصیت علمی امام و حوزه و مقدار نفوذ علمی حضرت در مدینه آشکار گردد.

حرکت علمی امام سجاده به مرور سبب شد که شخصیت ایشان در مدینه و به طبع در عراق به عنوان شخصیتی طراز اول در حوزه فکر آن زمان معرفی بشود^۳ و به عنوان مرجع علمی و معرفت دینی در بین جامعه تلقی می شود. در نهایت، در سال ۹۴ حکومت به تدریج فشارش را به حضرت شدید می کند و در نهایت در سال ۹۴ یا ۹۵ هجری حضرت به شهادت رسیدند.^۴ البته جریان فکری امام سجاده با شهادت ایشان از بین نرفت و در دوران امام باقر و

۱. برای نمونه، نک: ذهبی، سیر اعلام النبلا، ج ۴، ص ۳۸۶.

۲. برای نمونه، نک: ذهبی، سیر اعلام النبلا، ج ۴، ص ۳۸۷-۳۸۸.

۳. برای نمونه، نک: به شعر فرزدق در حضور عبدالملک بن مروان.

۴. درباره اقوال سال وفات امام سجاده ر. ک: ذهبی، سیر اعلام النبلا، ج ۶، ص ۴۳۹.

شکوفایی مدرسه کوفه ادامه پیدا کرد.

رویکرد کلامی امام سجاده علیه السلام

امام سجاده علیه السلام در پرتو نقش و جایگاه علمی که در مدینه به دست آورده بودند معارف فقهی، اخلاقی و به خصوص اعتقادی را تبیین می کردند. در حوزه فقه روایات فراوانی از امام سجاده در منابع امامی و علی الخصوص در منابع اهل سنت نقل شده است. این نشان می دهد که امام سجاده یک حوزه فقهی مستقلی را نیز در مقابل فقهای مدینه ایجاد کرده اند که روایاتش در این مصادرات انعکاس یافته است. در حوزه عقاید هم در برخی از موضوعات اولین تبیین های مباحث اعتقادی را می توان یافت. یعنی باید خط حرکتی تبیین معارف اهل بیت که در دوران صادقین علیهم السلام و در مدرسه کوفه وجود دارد را از دوران امام سجاده علیه السلام رصد کرد؛ به این معنا که اگر روایات امام سجاده علیه السلام را که از طریق شیعه نقل شده در کنار روایات اعتقادی که در منابع اهل سنت بیان شده جمع گردد یک دوره مباحث اعتقادی و بنیان های کلام نظری امامیه قابل دسترسی است.

بررسی این روایات نشان می دهد که امام ع در اندیشه های کلامی گوناگونی تبیین های نظری داشته اند که می توان به برخی از آن ها اشاره کرد: بحث خلقت عقل^۱ و نفی ادله ظنی عقلی، قیاس و رای در فهم دین،^۲ احادیث

۱. زید بن علی، مسند زید بن علی، ص ۴۰۹.

۲. شیخ صدوق، کمال الدین، ص ۳۲۴.

طینت^۱ و وجود پیشین،^۲ بحث ایمان،^۳ مباحث توحیدی مانند معرفت و ادارک خداوند متعال،^۴ توصیف^۵ و صفات الهی،^۶ نفی تشبیه،^۷ رویه الله،^۸ بحث تقدیر الهی و مسئله «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» و نفی تقدیر حتمی،^۹ بدا،^{۱۰} در مباحث امامتی مانند عصمت^{۱۱} و علم ائمه،^{۱۲} مسئله مقامات و جایگاه ائمه،^{۱۳} مسئله تولی و جریان تبری نسبت به شیخین^{۱۴} و تحکیم مسئله احقیقیت و نصوص امامت حضرت علی علیه السلام.^{۱۵} در طول دوره‌های بعد نیز ائمه دیگر، مانند امام باقر علیه السلام،^{۱۶} امام صادق علیه السلام،^{۱۷} امام

۱. عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۱۶۴ و ص ۱۶۵؛ برق، محاسن، ج ۱، ص ۱۳۳.
۲. فتال نیشابوری، روضه الواعظین، ص ۴۷.
۳. شیخ مفید، امالی، ص ۲۷۵؛ شیخ طوسی، امالی، ص ۲۸۴.
۴. بیهقی، معارج النهج البلاغه، ص ۳۹، کلینی، کافی، ج ۸، ص ۳۹۴.
۵. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۰۲.
۶. عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۷۳.
۷. برای نمونه، نک: کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۰۰ و ص ۱۰۲؛ اربلی، کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۰۱.
۸. شیخ صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۱۹.
۹. برای نمونه، شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۶۷؛ طبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۱۹۷.
۱۰. برای نمونه، عیاشی، تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۲۱۵.
۱۱. برای نمونه، اربلی، کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۱۱.
۱۲. برای نمونه، صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۸۹-۲۹۰؛ حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۵۷.
۱۳. برای نمونه، نک: حلی، مختصر بصائر الدرجات، ص ۴۴، ابن عقده کوفی، قضائل امیرالمؤمنین، ص ۲۲۰.
۱۴. برای نمونه، نک: صفار، بصائر الدرجات، ص ۲۸۹-۲۹۰.
۱۵. برای نمونه، نک: شیخ طوسی، امالی، ص ۱۳۷؛ محمد بن سلیمان کوفی، مناقب الإمام أمير المؤمنين، ج ۱، ص ۳۹۰.
۱۶. برای نمونه، نک: اربلی، کشف الغمه، ج ۲، ص ۳۱۴؛ شیخ صدوق، عیون الاخبار الرضا، ج ۲، ص ۵۰.
۱۷. برای نمونه، نک: کلینی، کافی، ج ۲، ص ۳۷۶-۳۷۷؛ شیخ صدوق، امالی، ص ۴۱۶.

کاظم علیه السلام^۱ و امام رضا علیه السلام^۲ مکرر مباحث را به صورت معنون از امام سجاده علیه السلام نقل می‌کنند.

جمع‌بندی

تاریخ کلام امامیه با جریان فکری ای در مدینه آغاز شده که تا اواخر سده دوم هجری ادامه پیدا کرده است. این دوران چند مرحله را به خود دیده است. مرحله ای که تا قیام امام حسین ع و حادثه عاشورا ادامه دارد و جریانی فکری است که با محوریت اهل بیت و ائمه نخستین از یک سو و اصحاب ائمه در مرحله بعد ادامه پیدا می‌کند. بررسی این جریان فکری نشان می‌دهد که هدف اصلی اهل بیت در این دوره، فکری و کلامی است که تلاش می‌کند جریان فکری را در جامعه تبیین کند و در واقع هسته‌های اولیه فکر شیعه را بنیان نهد. تأثیرات این حرکت را باید ترویج آموزه‌های تشیع و گستره کمی شیعیان حد فاصل سقیفه تا عاشورا، در حوزه‌های جغرافیایی مختلف، رصد کرد. دومین مرحله این مدرسه فکری، که نخستین قدم‌های شکل‌گیری جامعه اعتقادی امامیه به عنوان گروهی اجتماعی متمایز است، بعد از عاشورا شروع می‌شود که خود متشکل از دو جریان فکری است که به صورت موازی حرکت می‌کنند که هر چه به انتهای سده نخست هجری نزدیک می‌شوند نقطه‌ها جدایی بین آنها را بیشتر می‌توان جستجو کرد. یکی جریان فکری محمد بن حنفیه که

۱. برای نمونه، نک: شیخ صدوق، خصال، ص ۲۰۸. شیخ صدوق، امالی، ص ۲۸۴ و ص ۲۸۹.

۲. برای نمونه، نک: شیخ صدوق، خصال، ص ۲۰۸؛ شیخ صدوق، امالی، ص ۲۸۴ و ص ۲۸۹.

امتداد آن را در فعالیت‌های پسرش ابوهاشم می‌توان دید، احتمالاً متأثر از جریان ناب علوی در دوره نخست اندیشه‌هایی در باب توحید، عدل و امامت را مطرح کرده اند که در واقع عمدتاً همان انگاره‌های فکری شیعی هستند؛ و باید گفت که بازخوانی این جریان در واقع بستر فهم و تقویت جریان فکر شیعی در این دوران را فراهم می‌کند. و جریان دوم که جریان امام سجاده است بیشتر فعالیت خود را از اوایل دهه هشتاد به بعد شروع می‌کند. امام تلاش می‌کند بعد از تثبیت مرجعیت علمی خود و تحکیم پایه‌های شخصیتی و سیاسی به طرح و تبیین معارف اهل بیت در غالب روایات و ادعیه بپردازد. در این دوره است که به طور آشکار رویشه‌های تفکر کلامی شیعه قابل مشاهده است و در واقع بر پایه همین فعالیت‌های امام با کمک اصحاب است که زمینه و بستر فعالیت‌های گسترده تر امام باقر علیه السلام و جریان کلام امامیه در مدرسه کلامی کوفه فراهم می‌شود.

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی الحدید، (۱۴۱۷ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربی، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن اثیر، عز الدین (۱۴۰۹ق)، أسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت، دار الفکر.
۳. ابن اعثم کوفی (۱۴۱۱ق)، الفتوح، دار الأضواء، بیروت.

٤. ابن الفقيه (١٤١٦ق)، البلدان، تحقيق يوسف الهادي، بيروت، عالم الكتب، ط الأولى.
٥. ابن حجر (١٤١٥ق)، الاصابه، تحقيق عادل احمد عبد الموجود و على محمد معوض، بيروت، دارالكتب العلميه.
٦. ابن حزم (١٤١٦ق)، الفصل فى الملل والاهواء والنحل، تعليق: احمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلميه.
٧. ابن خلدون، عبد الرحمن، (١٤٠٨)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحاده، بيروت، دار الفكر.
٨. ابن سعد (١٤١٠ق)، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميه..
٩. ابن طيفور (بى تا)، بلاغات النساء، مكتبه بصيرتى، قم.
١٠. ابن عبد البر (١٤١٢ق)، الاستيعاب، تحقيق على محمد الجاوى، بيروت، دار الجيل.
١١. ابن عبدربه (١٤٠٣ق)، عقدالفريد، دارالكتب العلميه، بيروت.
١٢. ابن عقدة الكوفى (بى تا)، فضائل أمير المؤمنين (ع)، تحقيق عبد الرزاق محمد حسين فيض الدين، بى نا، بى جا.
١٣. ابن قتيبه (١٩٩٢م)، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
١٤. ابن كثير، البدايه والنهائيه، تحقيق على شيرى، دار إحياء التراث العربى،

بيروت، ١٩٨٨ م.

١٥. ابن مسكويه (١٣٧٩)، تجارب الامم، تحقيق ابو القاسم امامي، تهران، سروش.

١٦. ابن نديم، (١٣٥٠)، فهرست، تصحيح: رضا تجدد، تهران.

١٧. ابن حجر، احمد بن علي، (١٩٧١)، لسان الميزان، بيروت، موسسه الاعلمي للمطبوعات.

١٨. ابن خلكان (بي تا)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار الثقافة.

١٩. ابن شهر آشوب (١٣٧٦)، مناقب آل ابي طالب، تصحيح: لجنة من اساتذه النجف الاشرف، نجف اشرف، المكتبة الحيدرية.

٢٠. ابو الفرج اصفهاني (١٩٦٥ م)، مقاتل الطالبين، تحقيق: كاظم المظفر، منشورات مكتبة الحيدرية، نجف.

٢١. اربلي، علي بن أبي الفتح، كشف الغمة في معرفة الأئمة، دار الأضواء، بيروت، بي تا.

٢٢. اشعري، سعد بن عبد الله (١٣٦٠)، المقالات والفرق، تهران: انتشارات علمي وفرهنگي.

٢٣. اشعري، ابو الحسن (١٤٠٠ ق)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، آلمان- ويسبادن: فرانس شتاينر.

٢٤. اقوام كرباسي، اكبر (١٣٩١)، «مرجئه شيعة»، نقدو نظر، شماره ٦٧.

۲۵. امیر معزی، محمد علی (۱۳۹۴)، تشیع ریشه‌ها و باورهای عرفانی، مترجم: نور الدین الله دینی، تهران، نامک.
۲۶. امین، احمد (۱۹۷۱م)، فجرالاسلام، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۲۷. امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق) الغدير، مرکز الغدير لالدراسات الاسلاميه، قم.
۲۸. آقا نوری، علی (۱۳۸۵)، خاستگاه تشیع، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
۲۹. برقی، أحمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۰ق)، المحاسن، تحقیق جلال الدین حسینی، دار الکتب الإسلامية، تهران.
۳۰. بروکلیمان، کارل (بی تا)، تاریخ الادب العربی، مترجم: عبدالحلیم النجار، دار المعارف، مصر.
۳۱. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت، دار الجیل - دار الافاق.
۳۲. بلاذری (۱۹۹۵م)، انساب الاشراف، تحقیق محمد حمید الملّه، دار المعارف، مصر.
۳۳. بهرامی، روح الله (۱۳۹۴)، کیسانیه، جریان‌های فکری و تکاپوهای سیاسی، پژوهشکده تاریخ اسلام، تهران.
۳۴. بیهقی، علی بن زید (۱۴۰۹ق)، معارج نهج البلاغه، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم.

۳۵. ثقفی، ابراهیم بن محمد (بی تا)، الغارات، تحقیق محدث ارموی، بی جا.
۳۶. جعفری، محمد مهدی (۱۳۵۶)، پژوهشی در مدارک و اسناد نهج البلاغه، نشر فرهنگ اسلامی
۳۷. حاکم نیشابوری (بی تا)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: یوسف عبد الرحمن المرعشلی، بی جا.
۳۸. حسینی جلالی، محمد حسین (۱۴۳۱ق)، مسند نهج البلاغه، مکتبه علامه مجلسی، قم.
۳۹. حسینی زاده خضرآباد، سید علی (۱۳۹۵)، «علل شکل گیری مدرسه بغداد»، جستارهایی در مدرسه بغداد، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۴۰. حلی، حسن بن سلیمان (۱۹۵۰م)، مختصر بصائر الدرجات، منشورات المطبعة الحیدریة، نجف.
۴۱. دینوری (۱۳۶۸)، اخبار الطوال، تحقیق عبد المنعم عامر مراجعه جمال الدین شیال، قم، منشورات الرضی.
۴۲. ذهبی (۱۴۰۷ق)، تاریخ الإسلام، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، دار الكتاب العربی، بیروت.
۴۳. ذهبی، (۱۹۹۳م)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصیب الارنوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۴۴. رازی، فخر الدین (۱۴۱۱ق)، المحصل، دکتر اتای، دار الرازی، عمان.

۴۵. ری شهری، محمد (۱۴۲۱ق)، موسوعه الامام علی بن ابی طالب، دار
الحديث، قم.
۴۶. زبیر بن بکار، (۱۴۱۶)، الاخبار الموقفیات، قم، منشورات الشریف الرضی.
۴۷. زیدان، جرجی (بی تا)، تاریخ آداب اللغة العربیة، مکتبه الحیاه، بیروت.
۴۸. زید بن علی (بی تا)، مسند زید بن علی، منشورات دار مکتبه الحیاه، بیروت.
۴۹. سبحانی و رضایی، «میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس»، هفت آسمان،
شماره ۵۲.
۵۰. سبحانی، جعفر (بی تا)، اضواء علی عقائد الشیعه الامامیه، موسسه امام
صادق علیه السلام، قم.
۵۱. سبحانی، جعفر (بی تا)، بحوث فی الممل و النحل، موسسه امام
صادق علیه السلام، قم.
۵۲. سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۰)، «اسما و صفات خداوند»، دانشنامه امام
علی (علیه السلام)، زیر نظر علی اکبر رشاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
اسلامی، تهران، چاپ اول.
۵۳. سبحانی، محمد تقی، (۱۳۹۱)، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویشها»، نقد و
نظر، ش ۶۵.
۵۴. سجادی، صادق، «ابراهیم بن مالک اشتر»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج
۲، انتشارات مرکز دائره المعارف اسلامی، تهران.
۵۵. سلیم بن قیس (۱۳۸۰)، کتاب سلیم، تحقیق: محمد باقر انصاری زنجانی،

دلیل ما، قم.

۵۶. سمعانی (۱۳۸۲ق)، الانساب، تحقیق عبد الرحمن بن یحیی المعلمی

الیمانی، حیدرآباد، مجلس دائرة المعارف العثمانية.

۵۷. سید رضی، نهج البلاغه، دار الهجره، قم.

۵۸. سید مرتضی (۱۹۰۷ق)، الأمالی، تحقیق محمد بدر الدین نعسانی،

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي، قم.

۵۹. سید مرتضی (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید احمد

حسینی، قم: دار القرآن الکریم.

۶۰. شوقی ضیف (۱۹۷۶م)، الشعر و الغنای المدينه و مکة عصر بنی امیه،

دارالمعارف، القاهرة.

۶۱. شولر، گریگور (۱۳۹۱)، شفاهی و مکتوب در نخستین سده های اسلامی،

ترجمه: نصرت نیل ساز، تهران، انتشارات حکمت.

۶۲. شهرستانی، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، به تحقیق محمد بدران، قم، انتشارات

الشریف الرضی.

۶۳. صبحی، احمد محمود (۱۴۱۱ه)، فی علم الکلام، بیروت، دار النهضه

العربية.

۶۴. صدوق (۱۳۶۲)، الامالی، انتشارات اسلامی، قم.

۶۵. صدوق (۱۹۶۶م)، علل الشرائع، تحقیق محمد صادق بحر العلوم،

منشورات المكتبة الحيدرية، نجف الاشرف.

٦٦. صدوق (بيتا)، التوحيد، تحقيق سيد هاشم حسيني طهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، بي تا.
٦٧. صفار، محمد بن الحسن بن فروخ (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات، تحقيق ميرزا حسن كوچه باغي، مطبعة الأحمدي، تهران.
٦٨. صفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠ق.
٦٩. صفري، نعمت الله (١٣٧٨)، غاليان، بنياد پژوهش های اسلامي، مشهد.
٧٠. صنعاني، عبد الرزاق (بي تا)، المصنف، تحقيق، حبيب الرحمن الاعظمي، بي جا.
٧١. طبري، محمد بن جرير، (١٩٦٧)، تاريخ طبري، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث.
٧٢. طوسي (١٤٠٤ق)، رجال الكشي، تحقيق مهدي رجائي، مؤسسة آل البيت، قم.
٧٣. عجلي (١٤٠٥ق)، معرفه الثقات، مكتبه الدار، المدينه المنوره.
٧٤. عسكري، مرتضى (١٤٠٣ق)، عبد الله بن سبا و اساطير اخرى، دار الزهراء، بيروت.
٧٥. عياشي، محمد بن مسعود (بي تا)، تفسير عياشي، تحقيق سيد هاشم رسولي محلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، تهران.
٧٦. الغريري، سامي (١٤٢٤ق)، الجذور التاريخيه و النفسيه للغلو و الغلاه، دليل

ما، قم.

۷۷. فتال نيسابوری (بی تا)، روضة الواعظین، تحقیق سید حسن خراسان، الشریف الرضی، قم.

۷۸. فسوی (۱۴۰۱ق)، المعرفه و التاريخ، تحقیق اکرم ضیاء العمری، مؤسسه الرساله، بیروت.

۷۹. القاضی، وداد (۱۹۷۴م)، الکیسانیه فی التاريخ و الادب، دار الثقافه، بیروت.

۸۰. کاشف الغطاء، هادی (بی تا) مدارک نهج البلاغه و دفع الشبهات عنه (در ادامه کتاب مستدرک نهج البلاغه)، مکتبه الاندلس، بیروت.

۸۱. کلینی (۱۳۶۳)، کافی، تحقیق علی أكبر غفاری، دار الکتب الإسلامیه، تهران.

۸۲. گذشته، ناصر، «ابوذر غفاری»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، انتشارات مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.

۸۳. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۸)، جانشینی حضرت محمد (ص)، ترجمه احمد نمایی و دیگران، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

۸۴. محرمی، غلامحسین (۱۳۹۴)، بررسی تاریخی تفکر شیعه اثنی عشریه، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸۵. محمد بن سلیمان الکوفی (۱۴۱۲ق)، مناقب الإمام أمير المؤمنين (ع)، تحقیق محمد باقر محمودی، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، قم.

۸۶. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶)، میراث مکتوب شیعه، ترجمه:

- سید علی قرائی و رسول جعفریان، تهران، نشر مورخ.
۸۷. مزی (۱۴۰۶ق)، تهذیب الکمال، تحقیق: بشار عواد معروف، موسسه الرساله، بیروت.
۸۸. مسعودی، حسین بن علی (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب، تحقیق اسعد داغر، قم، دار الهجرة.
۸۹. المشعل، سید محی الدین (۱۴۲۷ق)، محمد بن علی بن ابی طالب، دار الرسول الاکرم، بیروت.
۹۰. مطهری، سید مصطفی (۱۳۹۴)، نقش عناصر تاریخی در تبیین عقاید اهل بیت علیهم السلام، قم، موسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۹۱. مفید (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، الاختصاص، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۹۲. مفید (۱۴۱۴ق)، الأمالی، تحقیق حسین أستاذ ولی، علی أكبر غفاری، دار المفید، بیروت.
۹۳. مقدسی (بی تا)، البدء و التاریخ، بور سعید، مکتبه الثقافة الدینیه.
۹۴. ملطی، ابن عبد الرحمن (۱۴۱۳ق)، التنبیه و الرد، تحقسق: محمد زینهم، مکتبه المدبولی.
۹۵. منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق)، وقعه صفین، تحقیق عبد السلام محمد هارون، منشورات مکتبه المرعشی النجفی.
۹۶. موسوی تیانی، سید اکبر (۱۳۹۵)، «مناسبات امامیه وزیدیه؛ از آغاز غیبت صغرا تا افول آل بویه»، جستارهایی در مدرسه بغداد، قم، موسسه علمی

فرهنگی دار الحدیث.

۹۷. موسوی همدانی، سید محمد باقر (۱۳۶۱)، علی علیه السلام در کتب اهل سنت، تهران، کانون انتشارات محمدی.

۹۸. ناشی اکبر (۱۳۸۶)، مسائل الامامة، تحقیق علی رضا ایمانی، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، قم.

۹۹. نجفیان رضوی، لیلا (۱۳۹۴)، حیات سیاسی حسینیان، تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

۱۰۰. نوبختی، حسن بن موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه، دار الاضواء، بیروت.

۱۰۱. نویسنده مجهول (۱۳۹۱ق)، اخبار الدوله العباسیه، تحقیق عبد العزیز الدوری و عبد الجبار المطلبی، بیروت، دار الطلیعه.

۱۰۲. یعقوبی (بی تا)، تاریخ یعقوبی، دار صادر، بیروت.

مدرسه کلامی کوفه

اکبر اقوام کرباسی*

درآمد

مطالعات و پژوهش‌های برخی صاحبان قلم در حوزه تاریخ کلام امامیه، پیشینه تفکر کلامی امامیان را با دو دسته اشکال عمده روبه‌رو می‌کند. دسته نخست اشکالاتی است که اصالت معرفتی اعتقادات امامیه را هدف قرار می‌دهند. این اشکالات درصدداند تا اثبات کنند که بنیادهای فکر امامیه، ریشه در مصادر و منابع اصلی اسلام ندارد. باورهای امامیان در این نگاه، چونان مجموعه‌ای از عقاید و آرای نوپدید در تاریخ اسلام دانسته می‌شود که زیر تأثیر عوامل بیرونی و شرایط فرهنگی و اجتماعی زمانه به وجود آمده است. دسته دوم اشکالاتی‌اند که استقلال و استمرار هویت تاریخی کلام امامیه را به چالش می‌کشند. بر این اساس، کلام امامیه از نظر تاریخی تفکری مستقل و مستمر

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

نیست، بلکه دانشی است که در دوره‌های مختلف تاریخ، نه تنها ادبیات و دستگاه معرفتی م‌شخصی ارائه نداده بلکه وامدار نظام و ادبیات علوم دیگر - چون تفکر اعتزال، فلسفه و منطق - بوده است. طبیعی است رنگ‌پذیری کلام در این الگو اولاً، استقلال این دانش را به چالش می‌کشد و ثانیاً، جایی برای احراز یک هویت تاریخی مستمر باقی نمی‌گذارد.^۱ آثار محققانی چون مدرسی طباطبایی، امیرمعزی و کدیور یا دیگرانی چون مادلونگ، مکدموت، اشمیتگه، ولفسون، نیومن و.. هر کدام بخشی از این مشکلات را به خواننده القا می‌کنند.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین خاستگاه و بستر طرح چنین مشکلاتی به تصویر نظریه‌پردازان این دست مطالعات از دوران حضور برمی‌گردد؛ دورانی که در نگاه ایشان عصر ایمان دانسته می‌شود و باورهای امامیان، صرفاً با تعبد از معصوم و بدون تعقل شکل می‌گیرند.^۲ این محققان، با استناد به برخی گزارش‌ها،^۳ بلندای اندیشه‌ورزی امامیان در کوفه را نادیده گرفته و یک تلقی نقل‌گرایانه از کوفه سده دوم به تصویر می‌کشند تا نشان دهند که کوفیان تنها از طریق منابع وحیانی به معتقدات خویش رو می‌کرده‌اند. کلام امامیه نیز در این تصویرسازی تاریخی، پس از دوران حضور و با ظهور اندیشمندان عقل‌گرایی چون نوبختیان، شیخ مفید و سید مرتضی آغاز می‌شود. دیگر اندیشمندان پیشین امامیه در

۱. این سخن را نباید به عدم بهره‌بری یا ناآشنایی متکلمان با میراث فیلسوفان تفسیر کرد. به هر حال، داد و ستد میان دو دانش و یا فرهنگ، حتی در حوزه‌های غیر مرتبط امری عادی است. آنچه در اشکالاتی از این دست بر آن تکیه شده است، ارتباط مستقیم و بهره‌مندی نظام مند کلام از دیگر دستگاه‌های معرفتی است.

۲. برای نمونه، نک: مدرسی طباطبایی، «مناظرات کلامی و نقش متکلمان»، ص ۳۱.

۳. همچون روایات ذم کلام، طعن متکلمان از سوی ائمه؛ و بیانات اصحاب در رد و انکار ایشان، رجوع اصحاب به امام در دریافت اعتقادات که به معنای حجت نداشتن عقل تلقی می‌شود و شواهدی دیگر از این دست.

عصر حضور مثل هشام بن حکم، زراره، هشام بن سالم، مؤمن الطاق و... نیز، شخصیت‌هایی منحصر و منفرد معرفی می‌شوند که هرچند فعالیت‌هایی در عرصه کلام داشته‌اند، اما به درستی نتوانسته‌اند نظامی برای کلام امامیه دست و پا کنند. این تصویرگری تاریخی را در آثار فان اس. و علی سامی النشار می‌توان یافت.^۱ در خوانش اینان از تاریخ کلام امامیه، هرچند شاهد یک یا چند جریان کلامی هستیم، اما جریان‌هایی که اصالت ندارند و بنیادهای فکری سامان‌دهندگان آن، چه بسا از بیرون متون دینی تأمین شده است.

در مقابل، اما فرضیه‌ای رقیب با پشتوانه انبوهی از شواهدگران بر این باور است که اندیشمندان کوفی در عین دریافت معارف از معصومین علیهم‌السلام، عقلانیت، تبیین، نقد و بررسی و ابرام اندیشه‌ها را به خوبی برمی‌تابند و از قضا رویکردی عقل‌گرایانه در اندیشه‌ورزی دارند. فرضیه اخیر بر آن است که در کوفه سده دوم، مجموعه‌ای پُرمایه از نظریه‌پردازی، تبیین و تحلیل عقلانی اعتقادات وجود دارد. در این الگو، اندیشمندان امامیه در کوفه کوشیده‌اند تا در سایه آموزه‌های وحیانی، فهمی عقلانی از درون‌مایه‌های معارف وحیانی به دست دهند و از آن در مقابل جریان‌های دیگر دفاع کنند. همین دیدگاه به این نکته نیز اشاره دارد که این اتفاق در پیشگاه و منظر امام معصوم علیه‌السلام رخ داده و از سوی ایشان نیز هدایت می‌شده است. با این همه، شیوه و گستره رویارویی اصحاب و رفتار آنان در این اقدام، یکسان نبوده و بدین‌سان جریان‌های مختلفی میان کوفیان به وجود آورده است.

۱. نک: فان اس.، علم الکلام، ج ۱؛ سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی.

بر این اساس، تاریخ کلام امامیه مدرسه‌ای در روش و محتوا در کوفه دارد که پیش از بغداد، فعالیت‌های کاملاً کلامی دارد. نقطه قوت این فرضیه در مقابل دیدگاه نخست آن است که گزارش‌های مخالف خود که عمدتاً مورد استناد فرضیه نخست بود را تحلیل کرده و درون خود جای می‌دهد. افزون بر این، اثبات فرضیه اخیر به راستی هر دو دسته اشکالات پیش‌گفته را به چالش می‌کشد و از همین رو بازشناسی و واکاوی مدرسه کوفه را ضرورتی دوچندان می‌بخشد.

اما تقابل این دو تصویر از کوفه سده دوم، آنگاه خود را بهتر می‌نمایاند که دو مفهوم «مدرسه» و «جریان» به خوبی تبیین شوند.

اصطلاح «مدرسه» گاه میان عرب‌زبانان معاصر در معنای یک جریان فکری خاص به کار گرفته شده که وابستگان آن مبانی و مواضع مشترک دارند.^۱ این معنا در زبان فارسی با واژه «مکتب» یا «مذهب» شناخته می‌شود؛ اما همین واژه، معنای عام‌تری در زبان عربی دارد که امروزه در فارسی نیز رواج بیشتری داشته و در این مقاله نیز همان معنا اراده شده است. در معنای اخیر، مدرسه به مجموعه‌ای از عالمان و دانشمندان در یک رشته علمی معین اطلاق می‌شود که در تعامل با یکدیگر بر محور یک محیط جغرافیایی محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می‌زنند.^۲ عمومیت معنای دوم «مدرسه» از آن‌روست که چه‌بسا در یک مدرسه، با بیش از یک جریان علمی روبه‌رو باشیم، حال آن‌که معنای نخست از مدرسه هم‌معنا و معادل «جریان» تلقی می‌شود. تولید محصولات علمی و رونق بحث و مبادلات فرهنگی از دیگر مشخصه‌های مفهوم مدرسه در این

۱. برای نمونه، نک: علامه عسکری، معالم المدرستین.

۲. سبحانی، ۱۳۹۲، همین شماره.

اصطلاح است.

«جریان» نیز به گروهی اطلاق می‌شود که گرایش‌های فکری همگون یا یکسان دارند و نسبت به یک‌دیگر احساس وابستگی کرده و شبکه‌هایی ارتباطی شکل می‌دهند. جریان‌ها را عموماً افرادی به عنوان هسته مرکزی هدایت کرده و اعضای جدید را بدان متصل می‌نمایند. این گروه‌ها می‌کوشند تا نظامی از اعتقادات، ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار و گونه‌های زندگی به دست دهند که هر چند از فرهنگ جامعه مولد آن متمایز، ولی با آن مرتبط است.^۱

این نوشتار می‌کوشد تا نشان دهد که امامیه در کوفه سده دوم، مدرسه‌ای کلامی با چند جریان اصیل دارد و میراثی گران در این زمینه تولید کرده است. برخی جریان‌ها در این مدرسه در همان سده دوم به کلام مشهور بودند. جریان‌های دیگر نیز گرچه به کلام اشتهار نداشته‌اند، اما به خوبی رفتاری کلامی از خویش به جای گذاشته‌اند. این مدرسه به لحاظ تاریخی اگر نگوییم بر کلام اعتزال سبقت دارد، دست‌کم هم‌زمان با آن فعال بوده است.

بدین ترتیب در این مقاله هم اصالت کلام امامیه مورد توجه است و هم استقلال آن از مکاتب کلامی دیگری چون معتزله نشان داده می‌شود.

پیشینه مدرسه کلامی کوفه

کوفه و مدرسه کلامی آن در تاریخ کلام امامیه، جایگاه ممتازی دارد. بازه زمانی این

۱. طالقانی، «ترمینولوژی جریان‌شناسی فرهنگی»، ص ۱۵-۱۹.

مدرسه را می‌توان حدود سال‌های ۸۰ تا ۱۸۰ هجری قمری دانست؛ سال‌هایی که هم‌زمان با دورهٔ اخیر امامت امام سجاد علیه السلام شاهد آغازین تلاش‌های اصحاب برای تبیین و دفاع از معارف هستیم. این تلاش‌ها در عصر صادقین علیهم السلام به اوج می‌رسند و تا اواخر امامت امام کاظم علیه السلام که هم‌زمان با فشارهای سنگین هارون الرشید بر امام و شیعیان است، ادامه می‌یابند.

اهمیت تاریخی این مدرسه بیشتر بسته به این نکته است که در این دوره، به نیکویی مباحث صریح و آشکار نظری و اعتقادی در سطح جامعه علمی قابل مشاهده است. حال آن‌که پیش از این عصر، در مدرسهٔ مدینه کشر فرهیختهٔ جامعه بیشتر تلاش و تأملات کلامی خود را گرداگرد مسئله‌های سیاسی و اجتماعی مصروف می‌کردند و غالب مسایل اعتقادی، همچون ایمان و کفر یا جبر و اختیار در سایه و زمینه مباحث سیاسی-اجتماعی مطرح می‌شدند.^۱

این اتفاق را هرچند به خوبی می‌توان در میراث بازمانده از آن دوران یافت،^۲ اما نباید تصور کرد که مباحث اعتقادی پیش از کوفه مطرح نبوده است. به هر حال، فعالیت فکری و علمی امام سجاد علیه السلام و جریان‌های منسوب به خاندان وحی (همچون مکتب فکری و اعتقادی محمد بن حنفیه) فرمایشات اهل بیت علیهم السلام به ویژه گفتار حضرت علی علیه السلام و

۱. برای مثال، بحث از جبر و اختیار نه برای حل مسئله اختیار انسان و ارادهٔ خداوند که عمدتاً به دلیل توجیه رفتار خلفای ظالم مطرح بود. ایمان و کفر نیز بیشتر به قصد نشان دادن دارالایمان و دارالکفر و از دست ندادن حقوق شهروندی مطرح می‌شد تا معنا و ماهیت ایمان و کفر!

۲. برای مطالعهٔ شواهدی بر این ادعا، نک: خوارزمی، مناقب، ص ۳۱۳، ح ۳۱۴؛ امینی، الغدير، ج ۱، ص ۱۶۶-۱۸۶؛ هیشمی، مجمع الزوائد، ج ۹، ص ۱۰۴؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳، ص ۲۰۸؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۸۲؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۸، ص ۵۶۸؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۱، ص ۳۳۲، ح ۳۱۶۶۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۶، ص ۳۵۳؛ نصر بن مزاحم، وقعة الصفین، ص ۳۳۸.

بالاخره حضور فکری و اعتقادی اصحاب ائمه علیهم السلام در مدرسهٔ مدینه شواهدی بر فعال بودن مباحث اعتقادی در مدینه‌اند.

این زمینه روزبه‌روز به دلیل دیدگاه معرفت‌شنا سانهٔ امامیان توسعه می‌یافت؛ دیدگاهی که هرچند عقل را حجت نهایی دریافت حقایق می‌دانست،^۱ اما در کنار آن معتقد بود که این منبع برای راهیابی و دستیابی به معرفت، نیازمند ارشاد وحی و اولیای الهی است و تنها در کنار ارشاد اولیای الهی راه حقیقت می‌یابد.^۲ طبیعی بود این نقش معرفت‌شناسانهٔ امام معصوم علیه السلام، به خوبی این ظرفیت را به وجود آورد تا ایشان در بنیادی‌ترین معتقدات به دامن معصومان دست آویزند و مسیر اندیشه‌ورزی صحیح را از راه هدایت و تذکار ایشان بیاموزند. بر پایهٔ همین مبنا نیز شیعیان کوفی به اهل بیت علیهم السلام در مدینه مراجعه می‌کرده و به طرح معضلات و پرسش‌های خویش می‌پرداختند؛ اما با رونق گرفتن مدرسهٔ کوفه و تحلیل عقلانی مسائل اعتقادی در آن دیار، فعالیت‌های نظری در غنی‌سازی میراث اعتقادی امامیه به نقطه عطفی در کلام تا آن عصر رسید.

کلام در مدرسهٔ کوفه

کلام و فقه دو دانشی هستند که در ابتدای پیدایی، در مقابل یکدیگر قرار داشته‌اند. کلام در آغاز به دانشی اطلاق می‌شد که اثبات و دفاع از همهٔ گزاره‌های دینی – چه اعتقادی و چه غیر اعتقادی – را بر عهده داشت. این معنا از کلام پس از نیمهٔ نخست سدهٔ دوم و با

۱. کلینی، الکافی، مقدمه.

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۴-۴۵.

گذر زمان، بسط پیدا کرد و معنای عام و گسترده‌تری یافت. در مقابل، فقه نیز معنایی عام‌تر از آنچه امروزه مطرح است، داشت؛ چونان که به هرگونه استنباط و فهم گزاره‌های نظری و عملی دین «فقه» اطلاق می‌شد.^۱ بر پایه این دیدگاه، فقه چونان منطق فهم دین و کلام منطق رویارویی با رقیب بود که به ارائه و دفاع از آموزه‌ها و گزاره‌های دینی می‌پرداخت.^۲

فقه به معنای فهم و تلقی صحیح معارف دینی، نقطه مشترک تمام گروه‌های معرفتی امامیه در کوفه بود. چه گروه‌هایی که با کلام مخالف بودند و چه آنها که با جدیت تمام در فعالیت‌های کلامی حضور داشتند، در نقطه فهم و دریافت معارف، اختلافی نداشتند. از همین رو، بسیاری از متکلمان این دوره با واژه فقیه نیز شناسانده شده‌اند؛^۳ اما فهم معارف اهل بیت علیهم‌السلام تمام دغدغه اندیشمندان امامی را در کوفه تشکیل نمی‌داد. به هر حال، کوفه به لحاظ فرهنگی شهری بود که امامیه به ناچار با جریان‌های گونه‌گون درونی و بیرونی مرابده داشت. مجموعه مخاطبان در مناظرات نقل شده از این دوره به خوبی نشان می‌دهد که اندیشمندان کوفی، از سویی با گرایش‌های مختلف درونی همانند غالیان یا مقتصره و از سویی با جریان پرنفوذ اهل حدیث و اندیشه‌های عقل‌گرایانه معتزله روبه‌رو بوده‌اند. باورهای ادیان گوناگون چون صابئیان و یا زندیقان... نیز نه به اندازه جریان‌های پیشین، اما آن قدر مطرح بود که برای اندیشمندان این سامان دردسر پاسخ‌گویی را به ارمغان آورد. مجموعه مناظرات ثبت شده از این دوران به خوبی این تنوع را نشان

۱. نک: فارابی، احصاء العلوم، ص ۸۵-۸۶.

۲. سبحانی، «کلام شیعی؛ ماهیت، تحولات و چالش‌ها»، ص ۱۰-۱۵.

۳. برای نمونه، نک: سبحانی، معجم طبقات المتکلمین، ص ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۷.

می‌دهد.^۱ طبیعی بود که این فضای ارتباطی و تعاملی، پرسش‌های جدی‌ای پیش روی اندیشمندان امامیه نهاد و در رویارویی با اندیشه‌های رقیب، پاسخ‌های درخور مطالبه کند. این پرسش‌ها نه تنها از سوی جریان‌های مخالف، بلکه حتی از جانب امامیان نیز مطرح بود. شواهد متعددی از پرسش‌گری اصحاب در مسائل اعتقادی نقل شده است که نشان می‌دهد میان خود امامیه نیز پرسش‌های جدی در تحلیل اعتقادات وجود داشته است.^۲

در ادامه نشان خواهیم داد که گروه بزرگی از راویان و اندیشمندان کوفه در پاسخ به این نیازِ درونی و بیرونی جامعه فکری امامیه، به بازاندیشی و بازتولید معارف فکر می‌کردند و حتی برخی آنان در مقام پاسخ‌گویی به اندیشه‌های بیرونی و دفاع از آموزه‌های دینی برمی‌آمدند. دفاع از آموزه‌های اعتقادی به عنوان شاخص متکلمان آن دوره بیشترین چهره خود را در بحث و جدال و در قالب مجالس مناظره نشان می‌داد. نیم‌نگاهی به کتاب موافق الشیعه که نویسنده آن تلاش کرده تا مناظره‌های اصحاب امامیه را گردآوری کند، به خوبی نشان می‌دهد که متکلمان از اصحاب تا چه اندازه به این مهم اهتمام داشتند.^۳

به راستی مجموعه مناظرات پیش‌گفته کافی است تا نشان دهد که کلام - به معنای تاریخی‌اش، یعنی دفاع از آموزه‌های دینی - میان اصحاب امامیه در کوفه وجود داشته است؛ اما شواهد تاریخی دیگری در دست داریم که نشان می‌دهند پاره‌ای از اصحاب با آن‌که در صورت ضرورت در میدان دفاع از اندیشه‌ها و باورهای امامیان ظاهر می‌شدند،^۴

۱. نک: احمدی میانجی، موافق الشیعه، ج ۱-۳.

۲. برای نمونه، نک: شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۱۰؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳. نک: احمدی میانجی، موافق الشیعه، ج ۱-۳.

۴. در ادامه، خواهیم دید که ابان بن تغلب که مناظره او به عنوان نمونه مطرح شد به جریانی وابسته است که با کلام

ولی با کلام و متکلمان نیز سر سازگاری ندا شتند و گاه ایشان را به دلیل ورود در کلام نقد می‌کردند.^۱ این دسته از اصحاب، بر پایه برخی روایات، معتقد بودند که رفتار و منش متکلمان مطابق با رفتار ائمه علیهم‌السلام نیست، حال آن‌که بسیاری از مناظرات متکلمان در پیشگاه و منظر امام معصوم انجام می‌شد و حتی روش بحث و مناظره ایشان از سوی ائمه علیهم‌السلام نقد و ارزیابی می‌شد.^۲ به نظر می‌رسد چرایی این موضع‌گیری اصحاب را باید در فرآیند دفاع پی‌گرفت. به راستی چه ویژگی یا رفتاری در فرآیند فعالیت‌های کلامی کوفیان وجود داشته که برخی اصحاب، اهل کلام را نقد می‌کردند و بر آنان خُرده می‌گرفتند؟ پاسخ این پرسش مستلزم خوانش دقیق دو جریان مهم معرفتی در فضای کوفه آن دوره است.

جریان‌های معرفتی و کلامی امامیه در مدرسه کوفه

امروزه محققان بر پایه بسیاری از شواهد تاریخی تردیدی در این مسئله ندارند که در کوفه سده دوم، دست‌کم دو جریان «معرفتی» رو در روی هم صف‌آرایی کرده‌اند؛ جریانی که با کلام و متکلمان درگیر است و روی خوش به این رفتار نشان نمی‌دهد و جریانی که در مقابل این دیدگاه نسبت به فعالیت‌های کلامی اهتمام دارد. جریان اخیر که از آنان با نام و نشان «متکلمان نظریه‌پرداز» یا «متکلمان محدث» یاد کرده‌ایم به معنای تاریخی و خاص کلمه و در همان دوره به تکلم شهرت داشتند؛ اما جریان دیگر که با عنوان «متکلمان

رایج در آن دوره میانه خوبی ندارند (برای نمونه، نک: کَشّی، رجال، ج ۲، ص ۶۲۲).

۱. برای نمونه، نک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۳؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۹۲.

۲. برای نمونه، نک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱.

متن محور) یا «محدثان متکلم» از آنها نام می‌بریم، اگرچه در آن دوره به کلام شهره نبوده‌اند، اما به معنای واقعی و امروزی کلام، رفتاری کاملاً متکلمانه دارند. البته، نباید از نظر دور داشت که گرایشی هم میان برخی اصحاب کوفه وجود داشت که مانند دو جریان پیشین معرفتی نبود، بلکه بیشتر یک «سیره عملی» در رویارویی با سنت اهل بیت علیهم‌السلام بود. از این گرایش با نشان «محدثان صرف» یاد می‌کنیم. این گروه به دلیل تعبدی که به نصوص دینی - و از آن میان روایات نهی از کلام - دارند، همانند متکلمان متن محور میانه خوبی با کلام ندارند. به همین دلیل از این گرایش ذیل جریان محدثان متکلم بحث خواهیم کرد.

در ادامه، شواهد این ادعا را ارائه و نشان خواهیم داد که اختلاف دو جریان متکلمان نظریه پرداز و متکلمان متن محور، بیش از همه اختلاف در روش و گستره ورود به مباحث است. ولی به رغم همه اختلافات، نقطه‌های اشتراک و هم‌سویی فراوانی وجود دارد که گویای هم‌دستانی دو جریان پیشین در بن‌مایه‌ها و مؤلفه‌های بنیادین فکری امامیه است. این مشترکات اعتقادی، همان باورها و اندیشه‌هایی‌اند که کلام امامیه را در کوفه، رو در رو با کلام معتزله و اهل حدیث قرار می‌داد. مقایسه باورهای امامیه در مقایسه با دو جریان اعتزال و اهل حدیث در بسیاری از موضوعات چون معرفت اضطراری، ارتباط عقل و وحی، صفات فعل و صفات ذات خداوند، قضا و قدر، امر بین الامرین، استطاعت، عصمت، گستره علم امام و...^۱ این نکته را به خوبی نشان می‌دهد که با تمام اختلافات درونی میان جریان‌های گونه‌گون کوفی، هم‌گرایی فراوانی در اساس اندیشه میان

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱.

جریان‌های امامی وجود دارد. با این همه به نظر می‌آید مهم‌ترین شباهت این جریان‌ها، مبنای مشترک معرفت‌شناختی‌ای است که پیشتر گفته آمد؛ مبنایی که بر اساس آن تمامی گروه‌های کلامی امامی، عقل و وحی را حجت می‌دانستند و مشکلی برای بهره‌مندی عقل از هدایت معلمان الهی نمی‌دیدند.^۱ بر همین اساس، نیز پرس و جوی مسائل فکری از معصومین علیهم‌السلام و نقل دیدگاه‌های آنها برای دیگران، بین هر دو جریان به یکسان قابل ردگیری است. مقایسه کوتاه و اولیه احادیث و دیدگاه‌های فردی همچون محمد بن مسلم به عنوان فردی از تبار محدث - متکلمان کوفه با هشام بن حکم از راسته متکلمان آن دیار، این اطمینان را القاء می‌کند که زمینه تفکر هر دو جریان احادیثی است که از امام معصوم دریافت کرده‌اند.

اعتبار معرفت‌شناختی معلمان الهی در کنار عقل، به راستی کوفیان را چونان طیفی از راپیان تصویر می‌کند که در یک سوی آن، متکلمان با روش تبیینی با روایات برخورد می‌کردند و در سوی دیگر طیف، تمرکز بر صیانت و نقل روایات را مناسب می‌دیدند. این نکته آن هنگام بیشتر خود را نشان می‌دهد که توجه داشته باشیم که به دلیل نبود همین اصل معرفت‌شناختی میان معتزله و اهل حدیث، تاریخ کلام اهل سنت همواره دو جریان محدثان و متکلمان را شاهد بوده که هیچ‌گاه هم‌دیگر را برنتافته‌اند، اما در کلام امامیه و البته، در دوره مدرسه کوفه، این تمایز صحیح نیست؛ زیرا همان‌طور که خواهیم دید، وابستگان این جریان‌ها هم از محدثان شیعه‌اند و هم رفتاری کلامی دارند.^۲ این دقت، در

۱. نک: شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۴-۴۵؛ کراچکی، کنز الفوائد، ج ۱، ص ۲۴۲.

۲. جعفری، «الكلام عند الامامیه، نشأته وتطوره وموقع الشيخ المفید منه»، ص ۱۵۰-۱۸۲.

نام‌گذاریِ دو جریان نیز مورد توجه بوده است که دو لفظ محدث و متکلم به کار گرفته شود.

تبیینِ معارف اعتقادی نیز عنصر مشترک دیگری است که دو جریان پیشین بر انجام آن اهتمام دارند. منظور از تبیین، تلاشی عقلانی برای روشن ساختن مفاهیم و به دست دادن ارتباط میان آنهاست. در این کوشش حل تعارضات احتمالی میان مفاهیم مختلف اعتقادی و به دست دادن نسبت اندیشه‌ها با یکدیگر کاملاً مد نظر است. تبیین در این معنا، نخستین گامی است که متکلم در هر گونه رویارویی ای ناگزیر از آن است؛ زیرا دفاع متکلمانه از آموزه‌های دینی، فرع بر فهم معارف و ارائه معارف فهم شده به غیر، متوقف بر تبیین آن معارف خواهد بود. به همین دلیل اثبات این رفتار برای متکلمان نظریه پرداز چندان ضروری نیست؛ زیرا به حکم تکلمشان، گزیری از این داستان ندارند. با این همه، شواهد زیادی بر این ادعا در دست داریم که در خلال بررسی این جریان ارائه خواهیم کرد.

اما از آن سو گزارش‌های دیگر حاکی از آن است که بسیاری از مخالفان کلام هم در کوفه به دنبال تبیین و فهم نظام‌مند معارف اند و در عین مخالفت با کلام رایج در آن دوره که متهم به مراء و جدال و دوری از معارف ناب اهل بیت علیهم‌السلام است، به تبیین‌گری معارف نیز پای‌بنداند. این شواهد نشان می‌دهد که غیر متکلمان کوفه نیز رساله‌های کلامی و اعتقادی می‌نویسند، پرسش‌های اعتقادی طرح می‌کنند و دغدغه پاسخ‌گویی به پرسش‌های اعتقادی دارند و حتی حجم قابل توجهی از روایات اعتقادی را مخابره و منتقل می‌کنند. شواهد این ادعا را نیز ذیل بررسی این جریان ارائه خواهیم کرد، اما آنچه مهم

است اختلاف این دو جریان در همین نقطه تبیین است. تبیین‌گری، هرچند رفتار مشترک دو جریان پیش‌گفته است، اما چگونگی آن در بازخوانی، بازاندیشی و تحلیل میراث و حیانی، خاستگاه اختلاف این دو جریان دانسته می‌شود.

۱. جریان متکلمان نظریه‌پرداز (متکلمان محدث)

جریان متکلمان نظریه‌پرداز اما جریانی بود که در مقابل متکلمان متن‌محور، مناظره، جدل، نقد ورد و ابرام اندیشه‌ها را قبول داشت و این رفتار را بر اساس نظام و دستگامی بیرون از متن مقدس سامان می‌داد. این جریان نخستین گروه در تاریخ کلام اسلامی هستند که «کلام نظری» را تعیین بخشیدند. منظور از کلام نظری، تفسیر و تحلیل عقلانی و عقلایی معارف اهل بیت علیهم‌السلام در یک دستگاه معرفتی است که با به دست دادن مفاهیم و ادبیات جدید، می‌کوشد مبانی عقلانی باورهای اعتقادی را به دست داده و ضمن تنسیق آنها، انسجام درونی آن را به تصویر بکشد.

نکته مهم در دستگاه مفهومی این جریان آن است که عقلانیت این دستگاه خودبنیاد نیست، بلکه بر اساس اندیشه بنیادین ارتباط عقل و وحی در امامیه که پیشتر بدان اشاره شد، عقلانیت خویش را در قبال وحی می‌دید و آن را با ادبیاتی نوین به تصویر می‌کشید. بازسازی برون‌متنی این معارف از آن رو بود که به زعم این گروه برای تبیین و رویارویی با اندیشه‌های رقیب، بسنده کردن به مبادی و ادبیات متن کافی نبود. از همین رو، لازم بود ادبیاتی در حال و هوای عقلانیت متن به عنوان ادبیات پایه ارائه شود تا معارف اعتقادی به عرصه فهم درآیند. این اتفاق را به خوبی می‌توان در فرآیند تبیین‌گری متکلمانی چون

هشام بن حکم یافت. ارائه نظریه معانی از سوی هشام برای فهم صفات^۱ با همین الگو قابل توجیه است که وی تلاش می‌کند تا متن مقدس را به عرصه فهم عقلانی درآورد. تأویل اراده به حرکت^۲، ارتباط میان معرفت عقلی و معرفت اضطراری^۳ نظریه استطاعت^۴ و... همه بر پایه همین دغدغه قابل توضیح‌اند.

به هر حال، این رخداد تاریخی برای نخستین بار در کوفه و در میان برخی متکلمان محدث کوفه و جریان اعتزال سنی رخ تاباند. با این همه مبانی معرفت‌شناختی متفاوت میان امامیه و معتزله در چگونگی بهره‌مندی از عقل و وحی، راه این دو گروه را از یک‌دیگر جدا می‌ساخت. از این نکته نباید غفلت کرد که گرچه امروزه از شیوه و روش معتزلیان و امامیه با عنوان «عقل‌گرایی» یاد می‌شود، اما تکرار این نکته مفید است که نقطه فارق روش‌شناختی امامیه در مدرسه کوفه با معتزلیان و یا حتی با دوره‌های پسین کلام امامیه در آن است که متکلمان نظریه‌پرداز کوفی در یک چارچوب مشخص و بر پایه احادیث و معارفی که از سامانه وحی دریافت می‌کردند، اندیشه‌ورزی و معارف را تئوریزه می‌کردند. در این معنا نظریه‌پردازی متکلمان کوفه «متن‌اندیش» بود؛ رفتاری که بر اساس دیدگاه معرفت‌شناختی ویژه امامیه، تبیین عقلانی باورهای دینی را در پرتو متن مقدس باور داشت و به انجام می‌رساند.^۵ این چارچوب و پارادایم در کلام امامیه، به تدریج در بغداد به سمت

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۵۱ و ۳۰۸.

۳. همان، ص ۵۸.

۴. همان، ص ۵۲.

۵. شواهد این ادعا در مقاله‌ای از نویسنده با عنوان «نظریه‌پردازی متن‌اندیش در مدرسه کلامی کوفه» ارائه و آماده انتشار است.

جریان اعتزال میل کرد تا آن جا که معارف و حیانی به جای آن که نقش تعیین کننده داشته باشند، بیشتر نقش مؤید به خود گرفتند.

مطالعات اکتشافی گرداگرد این جریان، از چند خط فکری و درونی میان این جریان پرده برمی دارد که مقاله نویسان از آن با عنوان «اصحاب» یاد کرده اند. از این خرده جریان ها بیشتر با نام و نشان چهار شخصیت ممتاز کوفی - زرارة بن أعین، مؤمن الطاق، هشام بن سالم و هشام بن حکم - یاد شده است. در این میان خط فکری زراره به لحاظ زمانی بر دیگران مقدم است و خط کلامی هشام بن حکم به لحاظ تولید نظریه و آثار علمی و تعدد شاگردان بر دیگر خطوط فکری پیشی می گیرد.

۱.۱. خط فکری زراره و آل أعین

زرارة بن أعین شیبانی، از اصحاب و شاگردان امام پنجم و ششم، فقیه، متکلم و ادیب کوفی است.^۱ میزان نقل و انتقال روایات میان خاندان او از یک سو و وفاداری به اندیشه هایی خاص زراره میان این خاندان از سوی دیگر، ما را با گروهی هم بسته در کلام نخستین امامیه روبه رو می سازد که زراره و اندیشه های او محور آن خط فکری به حساب می آیند. دیدگاه های خاص و نظریه های او به ویژه در باب مسئله استطاعت و قدر، افعال الاهی، ایمان و کفر، معرفت، تحدیث و... وی را یکی از خبر سازترین دانشمندان شیعه آن دوران جلوه داده و به تبع احادیث مدح و ذم گونه گونی را در مصادر به ارمغان آورده است.^۲

مهم ترین و جنجالی ترین اندیشه زراره و خط فکری او «استطاعت» است. نظریه او در

۱. نجاشی، رجال، ص ۱۷۵، ش ۴۶۳.

۲. کشی، رجال، ج ۱، ص ۳۴۵، ش ۲۰۸ و ۲۳۵.

این موضوع بلوایی در کوفه به راه انداخت و در آخر هم کدورتِ خاطر امام علیه السلام را برای زراره در پی داشت. با این همه، زراره بر نظریه خویش در استطاعت مصمم بود.^۱ دیدگاه او در این مسئله در مقابل نظریه هشام بن حکم بود و با نظریه مؤمن الطاق و هشام جوالیقی هم تا اندازه‌ای تفاوت داشت.^۲ او کتابی کلامی در استطاعت و جبر نیز نوشته است.^۳ فرقه‌ای نیز با نام و نشان او - الزراریه - در آثار فرقه‌نگاران ثبت و ضبط شده^۴ که نشان از وجود یک خط فکری خاص برای او و اصحابش دارد.

پس از زراره، حُمران بن أعین - برادر بزرگ او - پرآوازه‌ترین فرد این گروه به شمار می‌آید و گزارش‌های گوناگونی مبنی بر توان‌مندی او در مجالس مناظره ثبت شده است.^۵ روایات اعتقادی او به ویژه در باب فرق میان امام و نبی،^۶ اثبات صانع^۷ و... در مصادر اصلی حدیث امامیه طبقه‌بندی شده است.

عبد الله بن بُکَیر بن أعین یکی دیگر از این خاندان و از نامدارترین محدثان و از جمله اصحاب اجماع است که تفکر کلامی نیز دارد. اشعری از او در عداد هشام جوالیقی و زراره و محمد بن حکیم یاد کرده و نظریه‌ای همانند نظر زراره در استطاعت را به او

۱. همان، ص ۳۶۰، ش ۱۴۷ و ۲۳۴.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۵۲.

۳. نجاشی، رجال، ص ۱۷۵ و ۴۶۳.

۴. بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۷۶.

۵. برای نمونه، نک: مجلسی، بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۳ و ج ۲۳، ص ۹.

۶. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۱.

۷. شیخ صدوق، التوحید، ص ۲۹۵.

منسوب داشته است.^۱ روایات اعتقادی او بیشتر در حوزه ایمان و کفر^۲، استطاعت^۳، غیبت امام عصر (عج)^۴، توحید و عدل^۵ جای گرفته است. عبدالملک بن اعین را هم از یاران امام باقر و امام صادق علیهما السلام و فقیه دانسته‌اند.^۶ او اگرچه کمتر از برادرانش زرارة بن اعین و بکیر محضر دو امام بزرگوار را درک کرده ولی با رابطه‌ای که با معصومین علیهم السلام داشته، پاسخ بسیاری از پرسش‌های خود را دریافت کرده است.^۷ در آخر عبدالاعلی بن اعین نیز از اصحاب فقیه امام باقر و امام صادق علیهما السلام است. وی نیز همانند زراره اهل کلام و جدل و مناظره بود و در این مسیر توصیه امام صادق علیه السلام را هم داشته است.^۸ از او نیز روایاتی در باب استطاعت^۹، معرفت^{۱۰} و... وجود دارد.

۱.۲. خط کلامی هشام بن سالم

پس از زراره، ابومحمد هشام بن سالم جوالیقی جُعیفی از اصحاب بزرگ امام صادق و امام کاظم علیهما السلام یکی دیگر از متکلمان کوفه است.^{۱۱} گزارش فرقه‌ای با نام و نشان او -

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۵۲.

۲. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۸۴.

۳. شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۵۸.

۴. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۳۷-۳۳۹.

۵. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۲۸.

۶. زراری، رساله ابی غالب، ص ۱۳۲ و ۱۳۵.

۷. برای نمونه، نک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۸. کسّی، رجال، ج ۲، ص ۶۱۰، ش ۵۷۸.

۹. شیخ صدوق، التوحید، ص ۳۵۱.

۱۰. همان، ص ۴۱۲.

۱۱. نجاشی، رجال، ص ۴۳۴، ش ۱۱۶۵.

جوالقیه - در فهرست فرّق شناسایی شده دوران مهدی عباسی^۱ نشان از حضور تأثیرگذار کلامی او دارد. البته، نمی‌توان پوشیده داشت که خط فکری او چونان هشام بن حکم سترگ و فربه نیست، اما می‌توان نشان داد که جوالیقی در متن تفکر امامیه در کوفه مقبولیتی فراگیر دارد. به هر حال، حضور او در سلسله طرق حدیث^۲، نمایندگی مردمان کوفه در تعیین امام پس از امام صادق علیه السلام^۳، حضور در مجالس مناظره در کنار بزرگان از متکلمان^۴، نگاشتن آثار و رساله‌های کلامی مورد قبول^۵ و گزارش‌های گونه‌گون از باورهای فرقه جوالقیه^۶ اعتبار و جایگاه او را در کوفه نمایان می‌سازد. با این همه فارغ از مناظرات و دفاعیات وی از باورهای امامیه، به دست دادن مبانی و تبیین عقلانی آن باورها نیز از جمله تلاش‌های اوست. گزارش‌های به جا مانده از نظریه‌های کوفیان در کتاب اشعری، به خوبی نشان می‌دهد که گرچه جوالیقی - مانند هشام بن حکم - دستی در تمام موضوعات دقیق الکلام و جلیل الکلام ندارد، اما در موضوعاتی در باب بحث معرفت اضطراری^۷، استطاعت^۸، حقیقت اعمال انسان^۹ و... اندیشه‌ورزی کرده و دیدگاه‌های ویژه‌ای داشته است. به رغم این، گرایش فکری هشام بن سالم نیز چونان مکتب کلامی

۱. کشی، رجال، ج ۲، ص ۵۴۲، ش ۴۷۹.

۲. نک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۰، ح ۳.

۳. کشی، رجال، ج ۲، ص ۵۶۵، ش ۵۰۲.

۴. همان، ص ۵۶۴، ش ۵۰۰.

۵. طوسی، فهرست، ص ۴۹۳، ش ۷۸۲.

۶. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۶ و ۵۱-۵۳.

۷. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۵۸.

۸. همان، ص ۵۲.

۹. همان، ص ۵۳.

هشام بن حکم چندان شناسانده نشده و اطلاعات ما از هوادارانی که پس از وی خط فکری او را ادامه داده باشند اندک است. ولی این مدعا بدین معنا نیست که رویکرد فکری او مقبولیت نداشته؛ چرا که حجم روایات مخبره شده از سوی او که تقریباً چهار برابر هشام بن حکم است، و نقل احادیث هشام جوالیقی از سوی جریان محدثان متکلم - جریانی که سطح قابل توجهی از اندیشه مدرسه کوفه را پوشش می‌دهد - نشان از مقبولیت اندیشه او نزد عموم اصحاب در کوفه دارد.

گرایش فکری او را می‌توان در محمد بن ابی عمیر، علی بن حکم الأنباری، حسن بن محبوب، یعقوب بن یزید، احمد بن ابی نصر بزنطی و.. دنبال کرد که چگونه این میراث به مدرسه قم منتقل شده است.^۱

۱.۳. خط کلامی مؤمن الطاق

پس از زراره و هشام جوالیقی، مؤمن الطاق مهم‌ترین متکلمی است که در کلام کوفه مطرح است. نام او ابو جعفر محمد بن علی بن نعمان است؛^۲ اما کمتر به نام شناخته شده است. وی بر خلاف دیگر متکلمان مشهور که چندان پیشینه‌ای در اسلام و تشیع ندارند، در خاندانی شیعه و دوست‌دار حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام رشد کرده است.^۳ از ویژگی‌های او می‌توان ارائه مباحث آزاد با پیروان نحله‌های مختلف فکری، اطلاعات وسیع دینی، حضور ذهن و تیزهوشی، بهره‌مندی از روح نقد و قدرت بیان، جرأت و گستاخی در بیان

۱. گرامی، نخستین مناسبات، ص ۱۰۵.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۲۵، ش ۸۸۶.

۳. شیخ طوسی، رجال، ص ۱۴۶ و ۱۸۲.

مطلب و... اشاره کرد.^۱ از او مناظرات زیبایی در اعتقادات و آثار متعددی^۲ - که تقریباً همگی در عرصه کلام است - به جامانده که در کنار تصریح ائمه علیهم السلام و دیگر اصحاب معاصر او نشان می‌دهد که ابو جعفر در دانش کلام متبحر و کارآزموده بوده است.

نخستین پی‌جویی‌ها از اندیشه و آرای کلامی مؤمن الطاق نکته‌ای را پیش رو می‌نهد مبنی بر این که میان او و امثال زراره و هشام جوالیقی فاصله چندانی در دیدگاه نیست. گزارش‌های اشعری به خوبی نشان می‌دهد که مؤمن الطاق در مهم‌ترین موضوعات کلامی آن دوران همچون معرفت اضطراری، استطاعت، حدوث علم الاهی، تقدیر و.. با قاطبه جامعه شیعی هم‌نواست و زاویه‌ای با اندیشه متعارف جامعه شیعه ندارد و هیچ اتهامی را هم متوجه خود نکرده است.^۳

این نکته جدا از آن که اعتدال فکری او را نشان می‌دهد بیشتر ناشی از آن است که کمتر خود را در عرصه نظریه‌پردازی کلامی ظاهر می‌کند و ترجیح می‌دهد چونان متکلمی مدافعه‌گر ظهور و بروز داشته باشد. نوع مناظره‌های مؤمن الطاق به خوبی گواه است که هنرمندانه به طرف مخالف اجازه نمی‌دهد به بنیان‌های فکری‌اش دست یابد تا بتواند به او چیره شود. همین نکته اما شخصیت کلامی او را بیشتر در عرصه جدل و مناظره محدود کرده است. شواهدی در روایات شیعه وجود دارد که به ویژه امام صادق علیه السلام او را به دلیل کاربست روش‌های غیر مشروع متذکر شده‌اند. نیم‌نگاهی به نقدهای او از سوی

۱. برای نمونه، نک: کشی، رجال، ج ۲، ص ۴۲۴-۴۲۶؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۴، ح ۵.

۲. نک: نجاشی، رجال، ص ۳۲۵-۳۲۶، رقم ۸۸۶؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۰۷؛ شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۸۶.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۸، ۵۲-۵۳.

اهل بیت علیهم السلام به خوبی نشان می‌دهد که این نقدها ناظر به محتوای اندیشه او نیست و روش کلامی او را مد نظر قرار می‌دهد.^۱

با این همه حتی در همان گزارش‌ها می‌توان به حلقه‌ای از افراد برای مؤمن الطاق پی برد؛^۲ حلقه‌ای که منابع متأخرتر از اشعری با نام و نشان «نعمانیه»^۳ یا «شیطانیه»^۴ از آن یاد کرده‌اند؛ اما اعضای این حلقه فکری نه تنها شناخته شده نیستند که شواهدی هم برای بازشناسی ایشان در دست نداریم.

۱.۴. خط فکری هشام بن حکم

به جرأت می‌توان گفت که هشام بن حکم و خط فکری او سامان‌دهندگان اصلی جریان کلامی نظریه‌پرداز هستند. ابو محمد هشام بن حکم برجسته‌ترین متکلم امامی در عصر امام صادق و امام کاظم علیهم السلام است. وی پیش از گرویدن به مذهب امامیه جهمی مذهب بوده^۵ و بنابر برخی گزارش‌ها ارتباطات فکری‌ای با افرادی چون ابوشاکر دیصانی - از بزرگان ثنویان - نیز داشته است.^۶ به این ترتیب، حتی اگر این گزارش‌ها نیز درست باشند، تنها می‌بایست به دوره کوتاهی از زمان جوانی او مربوط باشد؛ زیرا او از عنفوان جوانی به یاران امام صادق علیه السلام پیوسته بود.

به نظر می‌رسد برجستگی هشام بیش از هر چیز به نظریه‌پردازی و تلاش وی در تنقیح

۱. اقوام کرباسی و سبحانی، «مؤمن الطاق و روش کلامی او»، ص ۸۱.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۸.

۳. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۱۸.

۴. بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۷۷.

۵. کشتی، رجال، ج ۲، ص ۵۲۷، ش ۴۷۶.

۶. خیاط، الانتصار، ص ۸۳.

مباحث کلامی باز می‌گردد. این ادعا چندان غریب نیست اگر گفته شود که او در میان امامیه، تکامل بخش مسیری در کلام است که دیگر متکلمان تا آن زمان، به میزان کمتری از آن برخوردار بودند. همین امر می‌تواند کافی باشد تا نسبت به او حساسیت قابل توجهی میان محدثان شیعی یا حتی متکلمان به وجود آید. انعکاس رقابت و اختلاف او با دو جبهه درونی و بیرونی امامیه در بیشتر موضوعات و مباحث دقیق و جلیل الکلام مؤید این گفته است. نگاهی به مجموعه باورهای کلامی هشام بن حکم در کتاب‌های مقالات‌نگاری و روایات تاریخی درباره او، به خوبی نشان می‌دهد که وی در بیشتر موضوعات و مباحث جامعه علمی زمانه خویش دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی حتی متفاوت با هم‌مذهبان خویش داشته است.^۱

از آن سو، برون داد اندیشه‌ورزی و تلاش‌های گسترده فکری - کلامی هشام - جدا از رساله‌های اعتقادی و مناظره‌های علمی - ادامه‌دارترین نسل از شاگردان را برایش به دنبال داشته است تا بر خلاف کسانی چون مؤمن الطاق و هشام بن سالم که مکتب دنباله‌داری نداشتند، در اطراف خود حلقه‌ای از شاگردان و متکلمان را پرورش دهد و جریانی فکری - کلامی‌ای تا دو نسل پس از خود - هنگام افول مدرسه نظری کوفه - با نام و نشان خویش در تاریخ ثبت کند. ملل و نحل نویسان از این جریان عمدتاً با نام «اصحاب هشام» یا «هشامیه» یاد می‌کنند^۲ تا وابستگی فکری این جریان را به هشام گوشزد کرده باشند.

۱. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، بخش اعتقادات روافض.

۲. نک: بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۷۱.

در هر حال، مهم‌ترین باورهای کلامی هشام را باید در عرصه توحید، علم الاهی، استطاعت، معرفت عقلی و اضطراری، امامت و نص برآن، تحدیث، عصمت و.. دنبال کرد. در حوزه دقیق الکلام نیز ایده‌هایی در رد نظریه جزء لا یتجزی، طفره، تعریف انسان و.. از او گزارش شده است.^۱

جریان فکری هشام بیش از همه در علی بن منصور، ابو مالک حضرمی، محمد بن خلیل سگاک، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان امتداد یافته است. این خط فکری در آثار گونه‌گونی بازشناسی شده است که عملاً ما را از واخوانی آن بی‌نیاز می‌کند.^۲ آنچه در این خط فکری مهم است وجود انبوه نظریه‌پردازی‌های کلامی، ردیه‌ها و مناظرات است که به خوبی نشان از جریانی قابل توجه در عرصه کلام و دفاع از اعتقادات دینی دارد.

افول جریان کلامی نظریه‌پرداز در کوفه

پرداختن به این موضوع که علل و عوامل افول جریان کلامی نظریه‌پرداز در کوفه چه بوده است، از حوصله این نوشتار خارج است و خود مجال دیگری می‌طلبد. با این حال می‌توان فهرستی از دلایل درونی و بیرونی را برشمرد تا نشان داد که چرا مجموعه عظیم علمی و روش‌شناسی کلام در کوفه پایایی و پایداری نداشت.

الف) دشواری نظریه‌پردازی بر پایه متن مقدس و حضور عقلانیت درحوزه

۱. اسعدی، هشام بن حکم، ص ۵۷-۲۴۰.

۲. نک: گرامی، نخستین مناسبات فکری تشیع، ص ۷۲؛ سامی النشار، نشأة الفكر الفلسفی، ص ۸۸۳؛ رضایی: همین شماره.

روش‌شناسی معرفت دینی؛ ب) صعب و مستصعب بودن بسیاری از معارف دینی آن‌گونه که امام صادق علیه السلام فرمودند؛^۱ ج) تحذیر و توصیه امامان علیهم السلام به متکلمان برای دقت‌ورزی در روش تکلم؛^۲ د) ایجاد محدودیت از سوی اهل‌بیت علیهم السلام برای بیان پاره‌ای معارف، مثل مباحث مربوط به ذات خدا^۳ یا قضا و قدر؛^۴ ه) طرح روایات ذم کلام از سوی اهل‌بیت علیهم السلام؛ و) نوپا بودن دانش کلام در مدرسه کوفه؛ ز) تأثیر فشار سیاسی حاکمیت بر متکلمان و...^۵، از جمله عواملی هستند که بی‌رونی کلام را برای مدرسه کوفه به ارمغان آوردند؛ اما با تمام این داستان، چه بسیار از خواص اصحاب که زیر نظر ائمه علیهم السلام کلام را فرا می‌گرفتند؟ کلامی که بر خلاف جریان رقیب معتزلی، تلاش می‌کرد تا نسبت به کلام اهل‌بیت علیهم السلام وفادار باشد و بر پایه متن، نظریه پردازی کرده و مبانی عقلانی مباحث خویش را در قالب نظام و ادبیاتی نوین ارائه نماید. این مهم هرچند به دلیل فضای باز دوران امام صادق علیه السلام و تشویق‌های ایشان، متکلمان زیادی را رشد داد و نقطه اوجی در تاریخ برای خویش رقم زد، لیکن معضلات و دشواری‌های پیش‌گفته، تردیدهایی را برای اصحاب به وجود آورد و در عمل به ریزش‌های درونی جریان کلام عقل‌گرا و نظریه‌پرداز امامیه انجامید؛ اما از آن سو، جریان کلامی متکلمان متن‌محور در مدرسه کلامی قم دنبال شد.

-
۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۰۱، ح ۳.
 ۲. برای مثال، نک: کشی، رجال، ج ۲، ص ۴۲۹، ش ۳۳۱.
 ۳. شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۵۴-۴۵۵، ح ۱ و ۲ و... .
 ۴. همان، ص ۳۶۵، ح ۳.
 ۵. نک: مرزبانی، مختصر، ص ۸۸-۱۰۰.
 ۶. برای مثال، نک: کشی، رجال، ج ۲، ص ۴۲۹، ش ۳۳۱.

۲. جریان متکلمان متن محور (محدثان متکلم)

محدثان متکلم برخی راویان و محدثان کوفه‌اند که گرایش‌های فکری و روشی هماهنگی با یکدیگر داشته‌اند. از ارتباط هواداران این جریان با یکدیگر گزارش‌هایی در دست است که نشان می‌دهد ایشان تا چه اندازه نسبت به یکدیگر وابستگی دارند.^۱ این داستان برای بسیاری از راویان و محدثان کوفه قابل طرح است و از همین رو، تردیدی در این که جریانی را سامان می‌دهند، باقی نمی‌گذارد. برای شناسایی نام و نشان این افراد تلاش‌هایی صورت گرفته است که فی‌الجمله ما را بی‌نیاز می‌کند؛^۲ اما آنچه در تجماع جریانشناسی‌های پیش‌گفته غایب است، رفتار کلامی این جریان است؛ زیرا اساساً برخی این تحقیقات، اعتقادی به فعالیت کلامی این جریان ندارند.

پیشتر اشاره شد که این جریان نیز - همانند متکلمان نظریه‌پرداز - دستی در تبیین معارف دارند، اما نکته اساسی در فرآیند تبیین‌گری این جریان معرفتی آن بود که هواداران آن، روگردانی از چارچوب و ادبیات روایات را در تبیین معارف روا نمی‌داشته‌ند و می‌کوشیدند در فرآیند تبیین‌گری هم به متن و هم نظام معارف اعتقادی پای‌بند باشند. گویی وابستگان این جریان در تلاش بودند تا این مهم را با تبیین و تحلیل درون‌متنی/دستگاهی معارف محقق سازند. می‌توان گفت وابستگان جریان محدثان متکلم بر

۱. (نک: کشی، رجال، ج ۱، ص ۳۴۷، ش ۲۱۵-۲۱۹. در روایتی از امام صادق ۷ همسنگی و هماهنگی برید بن معاویه، ابا بصیر، محمد بن مسلم و زراره بن أعین - از وابستگان این جریان - را با یکدیگر شاهدیم (کشی، رجال، ج ۱، ص ۳۴۷، ش ۲۱۵-۲۱۹) که از هم روایت می‌کنند (نک: موسوی خونی، معجم رجال الحديث، ج ۳، ص ۲۹۰، ش ۱۶۷۳؛ ج ۱۷، ص ۲۴۷، ش ۱۱۷۷۹ و ۱۱۷۸۴؛ ج ۷، ص ۲۱۸، ش ۴۶۶۲) و هم برخی گزارش‌ها از یکسانی پاره‌ای اعتقادات ایشان حکایت می‌کند (برای نمونه، نک: کشی، رجال، ج ۱، ص ۲۴۰، ش ۴۳۷).
۲. نک: فان اس، علم الکلام، ج ۱، ص ۴۴۷-۴۷۴؛ گرامی، نخستین مناسبات، ص ۶۳-۱۰۹.

این باور بودند که در صورتی که میراث اعتقادی به درستی و نظام‌مند فهم شود، از تبیین‌های بیرونی بی‌نیاز خواهیم بود و احتیاجی به دستگامی خارج از چارچوب معارف دینی نخواهیم داشت.

به راستی هیچ شاهدهی در دست نداریم که نشان دهد این جریان می‌کوشیده تا با استفاده از واژگان و اصطلاحات بیرون از متن مقدس، اعتقادات را تبیین نماید و یا نظام معرفتی دیگری را برای فهم آن متن به کار گیرد. آنچه از این جریان به‌جا مانده تنها نصوص و روایاتی است که پی‌درپی به نسل‌های پسین منتقل شده است. همین منش سبب شده تا برخی رفتار ایشان را نوعی «نص‌گرایی» بدانند. منش نص‌گرایانه این جریان هرچند از سوی برخی مانند محدثان^۱ صرفاً به یک نقل ساده تحویل برده می‌شد، اما بسیاری از وابستگان فکری این رویکرد، رفتاری متفاوت از یک نقل ساده روایت اعتقادی به نمایش گذاشتند؛ رفتاری که نشان از فهم عمیق و فقیهانه اینان از روایات اعتقادی داشت.

می‌توان گفت که این جریان نیز بر پایه الگوی امامی ارتباط عقل و وحی، معتقد بود که نظام و دستگاه معارف دینی، واژگان، اصطلاحات، استدلال‌ها و ویژگی‌های خاص خود را دارد که با تدبیر و ارشاد اولیاء الهی قابل دریافت است. شاهد این ادعا آن است که این جریان بر خلاف متکلمان نظریه‌پرداز می‌کوشید تا سرحد امکان از جدال و بحث و مناظره‌های بیرونی دوری کند و چه بسا آن را مخالف با سنت اهل بیت علیهم‌السلام می‌پنداشت.^۲ دلیل این رفتار بیش از همه آن بود که به زعم اینان، ورود برون‌متنی به عرصه تبیین، به

۱. این گرایش در ادامه معرفی خواهد شد.

۲. برای نمونه، نک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۳.

جدال و مرأ می انجامد و این طبیعی جدال و مناظره است که از واژگان، استدلال‌ها و حتی نظام معرفتی دیگری استفاده شود. شاهد این ادعا این که اینان بسیاری از متکلمان را در این دام گرفتار می‌دیدند و نسبت به محتوایی که از سوی متکلمان ارائه می‌شد و یا شیوه‌هایی که در استنباط معارف در پیش گرفته بودند، شکوه به امامان معصوم علیهم‌السلام می‌بردند.^۱ روایات نفی کلام و اساساً نفی جدل و مناظره نیز بیشتر به همین دلیل از سوی این جریان مطرح می‌شد.^۲

از آن سو، پرسش‌گری و طرح پرسش‌های عمیق هواداران این جریان از ائمه علیهم‌السلام نشان می‌دهد که ذهن تحلیل‌گر این افراد، در پی رفع مشکلات ریز و احتمالاً تناقضاتی است که چه بسا در رویارویی با میراث اعتقادی اهل بیت پیدا نموده‌اند.^۳ ناگفته پیداست که ورود به عرصه پرسش‌گری اعتقادی با امام معصوم، برآمده از دغدغه تبیین در حوزه معرفت دینی است. این پرسش‌ها و ابهام‌ها، لزوماً از سوی جریان‌های رقیب مطرح نمی‌شد و چه بسا تعمق در روایات و معارف نیز زمینه طرح پرسش‌هایی را برای اصحاب فراهم می‌آورد و پاسخ‌هایی درخور طلب می‌نمود.

رویارویی بیرونی نیز هرچند چهره اصلی این جریان نبود اما به هر حال ردیه‌ها و رساله‌های نقد، مناظره و.. پاسخ‌های بر مطالبه عمومی فضای پیش‌گفته کوفه بود که تلاش داشت از درون دستگاه و مقید به درون مایه آن، انحرافات و مشکلات را پاسخ دهد. این

۱. برای نمونه، نک: کشی، رجال، ج ۱، ص ۳۵۸، ح ۲۳۳.

۲. باب النهی عن الکلام والجدال والمرأ فی الله عزوجل: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ يَا زَيْدُ يَا كَ... وَالْخُصُومَاتُ فَإِنَّهَا تُورِثُ الشَّكَّ وَتُحِطُّ الْعَمَلَ وَتُرَدِّي صَاحِبَهَا... (نک: شیخ صدوق، التوحید، ص ۴۵۶؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۹۲).

۳. نک: شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۵۶؛ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱؛ صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۳۱۷.

جریان در رویارویی با اندیشه‌های رقیب و به جای اتخاذ موضع انتقادی و جدلی، به تحریر رساله‌های مختلف اعتقادی همچون بدهاء، معرفت، قضا و قدر و... می‌پرداخت که هرکدام در واقع، پاسخ به یکی از چالش‌های فکری زمان بود.^۱ با این همه شیوه اصلی این جریان در ارائه مبانی اعتقادی در قالب نقل حدیث و از این دریچه صورت می‌گرفت و البته، این رساله‌ها معمولاً مجموعه‌ای از روایات در موضوعات اعتقادی بودند که عمدتاً به مدرسه قم منقل گردیدند.^۲

با این همه روشن است که جریانی که متن را محور قرار می‌دهد و روایات نهی از کلام را برجسته می‌کند^۳ ضرورتاً در پی فهم معارف دینی بدون توجه به مبانی عقلانی نیست. بسیاری نقل روایات کتاب العقل از سوی محدثان متکلم به خوبی نشان می‌دهد که این جریان نیز - همانند جریان کلامی نظریه‌پرداز - به مضامین اعتقادی چونان میراث معرفتی و عقلی می‌نگریسته و درون مایه معارف دینی را عقلی می‌دانسته است؛^۴ اما به اعتقاد این جریان، خود متن مقدس - برای فهم کتاب و سنت - کافی است و امام با بیان عقلی خویش، مطالب را روشن بیان می‌کند^۵؛ بنابراین، نیازی به تبیین‌های برون متنی

۱. برای مطالعه نمونه‌هایی از رساله‌های هواداران این جریان نک: نجاشی، رجال، ص ۲۱۴، ش ۵۵۹؛ طوسی، رجال، ص ۲۴۳، ش ۳۱۶؛ طوسی، فهرست، ص ۴۶.

۲. طالقانی، «مدرسه کلامی قم»، همین شماره.

۳. برای مثال، نک: کشی، رجال، ج ۲، ص ۴۲۴.

۴. برای نمونه، نک: کلینی، الکافی، کتاب العقل والجهل.

۵. کشی، رجال، ج ۲، ص ۴۲۴.

۶. روایاتی از این دست که می‌فرماید: «شَرْقًا أَوْ غَرْبًا لَنْ تَجِدَا عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا سَيْنًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ؛ شرق و غرب عالم را درنوردید، هرگز به جز آنچه از ناحیه ما اهل بیت: رسیده است، علم صحیحی نخواهید یافت»، می‌تواند شاهی بر این داستان باشد.

نخواهد بود. از همین رو، رسالت اساسی این جریان، فهم دقیق معارف و کشف دستگاه معرفتی درون روایات دانسته می‌شد. روشن است که مخاطب این رویکرد می‌توانست جامعه مؤمنان باشد و طبیعی است که این مخاطب نیازی به تحلیل‌های کلان برون‌متنی نداشت و انسجام و سازگاری باورهای خویش را از درون متن طلب می‌کرد.

حجم قابل توجه نقل روایات اعتقادی نیز نه به عنوان دلیل، بلکه شاهدی بر دلم‌شغولی و وابستگی این جریان به مباحث اعتقادی است. برای مثال، بیش از دو سوم روایات ابابصیر را روایات اعتقادی تشکیل می‌دهد.^۱ همچنین نیمی از روایات زراره^۲ و حجم قابل توجهی از روایات محمد بن مسلم کلامی‌اند.^۳

این جریان هرچند از نام و نشان تکلم فرار می‌کردند و آن را برای نقد جریان رقیب به کار می‌بردند، اما مقابله آنان از حیث دفاعی متکلمان نبود، بلکه بیشتر شیوه و منشأ این دفاع مورد نقد قرار داشت. با این همه، خود این جریان در معنای امروزی کلام، رفتاری کاملاً متکلمانانه از خود به نمایش می‌گذاشت. بر همین اساس، از این جریان با نام «متکلمان متن محور» یاد شده است.

از مهم‌ترین افراد سامان‌دهنده این جریان به ابان بن تغلب بن رباح کوفی (م ۱۴۱ق) می‌توان اشاره نمود. تعریف ماندگار و مشهور او از شیعه به راستی از روش فکری او در این جریان پرده برمی‌دارد.^۴ دور از ذهن نیست که دستور امام صادق علیه السلام مبنی بر مناظره با

۱. نک: مسند ابابصیر.

۲. نک: مسند زراره بن اعین.

۳. نک: مسند محمد بن مسلم.

۴. شیعه کسی است که وقتی مردم در گفتار پیامبر اکرم ۹ اختلاف پیدا کنند، سخن علی ۷ را بپذیرد و وقتی در گفتار علی اختلاف پیدا کنند، سخن جعفر بن محمد را قبول کند (نجاشی، رجال، ص ۱۲، ش ۷).

اهل مدینه، بیش تر به معنای اخبار و فتوا باشد تا جدل در اعتقادات.^۱ بسیاری از روایات او در قالب پرسش از امام علیه السلام به دست ما رسیده است؛ پرسش هایی در باب توحید، امامت، تعداد امامان^۲، مهدویت^۳، رجعت^۴ و دیگر مسائل اعتقادی.^۵ برید بن معاویه عَجَلی (م ۱۵۰ق) نیز از مهم ترین افراد در طبقه نخست این جریان بوده است. در گزارشی، او و زراره در مسئله استطاعت هم عقیده دانسته شده اند.^۶ محمد بن مسلم ثقفی (م ۱۵۰ق)، ابوبصیر یحیی بن قاسم کوفی و زراره بن أعین (م ۱۵۰ق) در برهه ای از زندگی در این جریان جای می گیرند. این چند تن، جملگی از اصحاب اجماع هستند که با ورود در عرصه تبیین درون دستگامی معارف، نقش متکلمانهای نیز برای خویش رقم می زنند.

پس از این طبقه، راونانی چون ابومحمد کوفی عبد الله بن مُسکان العنزی (زنده پیش از ۲۰۳) از اصحاب اجماع^۷ را می توان نام برد. او نیز کتابی در امامت نگاشته است.^۸ ابوالحسن کوفی علی بن رثاب التمیمی نیز از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیه السلام است و کتابی با نام الوصیة والامامة از خویش به یادگار گذاشته است^۹ و در

۱. کَشّی، رجال، ج ۲، ص ۶۲۲.

۲. شیخ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۵۶.

۳. نعمانی، الغیبه، ص ۱۶۰.

۴. حر عاملی، الايقاظ، ص ۱۲۶.

۵. مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳ و ۲۷.

۶. کَشّی، رجال، ج ۱، ص ۲۴۰، ش ۴۳۷.

۷. نجاشی، رجال، ص ۲۱۴، ش ۵۵۹.

۸. همان.

۹. طوسی، رجال، ص ۲۴۳، ش ۳۱۶.

تاریخ مناظره‌هایی از او ثبت شده است. نوشته‌اند که او دو برادر داشته که یکی از بزرگان اهل سنت و دیگری از سردمداران خوارج بوده و علی بن رئاب همه ساله سه روز را به مناظره با برادران خویش اختصاص می‌داده است.^۱

این افراد تنها نمونه‌ای از وابستگان این جریانند که هم پرسش‌گری اعتقادی دارند، هم تولید میراث کرده‌اند و هم در صورت لزوم و فراهم شدن بستر به مناظره تن داده‌اند. پرسش‌های هواداران این جریان از ائمه علیهم‌السلام به خوبی نشان می‌دهد که اینان تا چه اندازه دغدغه فهم عمیق معارف را دارند؛ اما این اقدام از آن سو که در درون دستگاه و نظام معارف رخ می‌داد، چهره بیرونی نگرفت و در دوره خویش به کلام مشهور نشد.

نکته‌ای که نباید از آن غفلت ورزید آن‌که مضامین نقل شده از سوی برخی وابستگان این جریان، دو گرایش فکری دیگر با عنوان غلو و تقصیر را نیز به ما نشان می‌دهد؛ دو جریانی که بر اساس محتوای مخابره شده و مضامین اعتقادی - نه روش رویارویی - شناخته می‌شوند.

۲.۱. گرایش غالیان و متهمان به غلو

غالیان، به راستی از بارزترین جریان‌هایی بودند که در سده دوم دوشادوش جریان‌های کلامی کوفه حضور داشته‌اند. تحقیقات نشان می‌دهد که در کوفه سده دوم و سوم، دو گروه را با نام و نشان «غالیان» باید از یک‌دیگر بازشناخت؛ گروهی موسوم به غالیان و گروهی با نشان متهمان به غلو.^۲

۱. سبحانی، جعفر، معجم، ج ۱، ص ۳۱۶.

۲. نک: گرامی، نخستین مناسبات، ص ۲۹۶.

گروه نخست، جریانی منفور نزد اهل بیت علیهم السلام بود و از سوی ایشان محکوم می شد.^۱ از این رو، با این که به شیعه منسوب هستند اما نه در جامعه عمومی شیعه و نه میان اصحاب مورد استقبال نبودند و طبیعتاً آثارشان نیز از سامانه اصحاب منتقل نشد. شاهد این ادعا آن که آثار این گروه نه در بین عالمان شیعه روایت شده و نه نام آنها در رجال شیعه وجود دارد و نه حتی کتاب‌های فهرست شیعه از آنها یاد کرده‌اند. بارزترین ویژگی فکری این جریان آن بود که ائمه علیهم السلام را در حد پیامبری - با ویژگی‌های خاص نبوت - و یا تا سرحد خدایی بالا می‌بردند. در نگاه این جریان، ولایت و پذیرش آن، جای مناسبی شرعی را می‌گرفت و شاید از همین رو هم برخی وابستگان این جریان، اهل اباحه‌گری بوده‌اند. بیان بن سمان، مغیره بن سعید و ابوالخطاب شاخص‌ترین افراد این جریان‌اند.

گروه دوم، دسته‌ای از اصحاب بودند که به دلیل نقل پاره‌ای از احادیث با مضامینی خاص، به غلو متهم شدند. همین اتهام، زمینه‌ای شد تا این گروه از اصحاب - هم به لحاظ هویت اجتماعی و هم به لحاظ معرفتی - از گروه پیشین متمایز شوند. در باب این که این دو گروه از ابتدای پیدایی و در مسیر رشد و گسترش، چه ارتباطی با هم داشته‌اند و چه نسبتی میان میراث علمی این دو گروه برقرار است، از قدیم گمانه‌زنی‌هایی رواج داشته است که باید به دقت بررسی و مورد تحقیق قرار گیرد. با این همه می‌بینیم که تراش فکری و میراث روایی این گروه متهم، میان علمای امامیه رواج داشته است. نزدیک به شصت نفر از مصنفان شیعه در کتاب نجاشی - به صراحت یا به تلویح - متهم به غلو

۱. صفری، غالیان، ص ۱۵۱-۱۶۶.

شده‌اند که یک سوم آنان از اصحاب فکری مدرسه کوفه‌اند.^۱

ابومحمد جابر بن یزید جُعیفی - از راویان صادقین عليه السلام - چونان سرشاخه‌ای برای این گرایش دانسته شده است. دلیل اتهام او به غلو به راستی آشکار نیست. این اتهام را نمی‌توان به دلیل ارتباط با جریان غالیان دانست؛ چرا که شاهدی بر ارتباط جابر با خط امثال ابوالخطاب و بیان بن سمعان در دست نیست؛ اما محتوای برخی روایات او نشان می‌دهد که او معارفی ویژه یا خاص داشته که به دستور امامان برای مردمان آشکار نمی‌کرده^۲ و یا حتی در خلوت خود با چاه در میان می‌گذاشته است.^۳

مفضل بن عمر راوی دیگری است که چونان جابر متهم به غلو است و همانند او از خاندان جُعیفی است. وی محضر امام صادق و امام کاظم عليه السلام را درک کرده است و گفته شده که او «خطابی» بوده است.^۴ پس از او محمد بن سنان معروف‌ترین شخصیتی است که در نسل پس از جابر به غلو متهم شده است. ریشه این اتهام نیز چندان معلوم نیست، اما بسیار محتمل است این اتهام برخاسته از نقل روایات جابر بوده باشد که نجاشی از آن خبر داده است.^۵

ابو عبد الله معلی بن خُنیس، صحابی خاص امام صادق عليه السلام، راوی دیگری است که متهم به غلو شده است. گزارش روشن‌گری از اختلاف میان اصحاب کوفه در دست است

۱. نک: نجاشی، رجال.

۲. شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۱، ص ۲۵۳.

۳. کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۵۷.

۴. نجاشی، رجال، ص ۴۱۶، ش ۱۱۱۲.

۵. همان، ص ۱۲۸، ش ۳۳۲.

که در دو طرف آن، معلی بن خنیس و عبد الله بن ابی یعفور به عنوان نماینده متهمان به غلو و تقصیر قرار دارند. در این روایت معلی امامان را تا مرتبه پیامبری بالا می‌برد و در مقابل ابن ابی یعفور آنان را با عنوان «علمای ابرار» معرفی می‌کند. این داستان با بردن اختلاف نزد امام صادق علیه السلام به نفع ابن ابی یعفور پایان می‌یابد.^۱ این داستان خود شاهی بر اندیشه‌ورزی درون‌متنی این گرایش است.

۲/۲. گرایش تقصیر و متهمان به آن

در کنار گرایش پیشین، خط فکری دیگری در کوفه وجود داشت که به بتریه شهره بود. سردمداران این خط فکری هرچند از اصحاب صادقین علیهم السلام بودند با این همه در بحث مقامات امام، به ویژه علم و ویژه ایشان تردید می‌کردند.^۲ همچنین در امر برائت از دو خلیفه نیز با باور امامیان زاویه می‌گرفتند.^۳ نامیده شدن این خط به نام اهل تقصیر در این نوشته از همین روست. این خط فکری اگرچه افضلیت امام علی علیه السلام را می‌پذیرفت، اما خلافت خلفای نخستین را نیز صحیح می‌دانست و عملاً برای پندار سنیان در مسئله امامت و خلافت، تن‌پوشی از اعتقاد شیعه ارائه می‌نمود. این نظریه، خود را در نظریه مشهور امامت مفضول نمایاند؛ نظریه‌ای که در ابتدا از سوی این خط فکری ارائه شد.^۴ سرشناس‌ترین هواداران این جریان عبارتند از کثیرالنواء، حسن بن صالح بن حی و برادرش علی،

۱. کسبی، رجال، ص ۲۴۹.

۲. موسوی خونی، معجم رجال الحدیث، ج ۶، ص ۱۷۲؛ ج ۳، ص ۳۹۹.

۳. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۸۷.

۴. همان، ص ۱۸۶.

سالم بن ابی حفصه، سلمه بن کهیل و ابوالمقدام ثابت الحداد. این افراد با بروز جریان زیدیه در کوفه، به تدریج از امامیه جدا شدند و به جریان زیدیه پیوستند.^۱

چه بسا به دلیل اختلاف‌های بسیاری که میان مقصران (منکران برائت) و امامیان (معتقدان به برائت) بروز کرد^۲ برخی بزرگان امامیه تنها به این دلیل که تقیه می‌کردند و سخنانی بر زبان می‌راندند که به دیدگاه مقصره نزدیک بود،^۳ متهم به تقصیر شدند؛ اتهامی که بیش از همه از یک برداشت ناقص و نادرست از شخصیت و سخن آنان سرچشمه می‌گرفت. از جمله این افراد، به عبد الله بن ابی یعفر صحابی خاص امام صادق علیه السلام^۴ می‌توان اشاره کرد.^۵ حضور انبوه «مرجنه شیعه» که لقب دیگری برای بتریه یا مقصره بود، در تشیع جنازه عبد الله بن ابی یعفر^۶ از بارزترین دستاویزها برای این اتهام است. همچنین تفسیرهای گونه‌گون از روایات نقل شده از او، اندیشه‌ای تقصیری موسوم به علمای ابرار را به او نسبت داده است. به زعم برخی نویسندگان، این نگره و نظریه انکار عصمت و علم و ویژه اهل بیت را در پی دارد؛^۷ اما این ادعا موجه نیست و شواهد کافی و دقیقی آن را همراهی نمی‌کند؛ چرا که برخی پژوهش‌ها به درستی نشان داده‌اند که اصطلاح «علمای ابرار» اصطلاحی بود که از سوی اهل بیت علیهم السلام برای تبیین معنای علم

۱. این جریان در مقاله‌ای از نویسنده با عنوان «مرجنه شیعه» واکاوی شده و در آستانه نشر قرار دارد.

۲. برای مثال، نک: طبری، تاریخ الامم، ج ۵، ص ۴۹۱.

۳. نک: کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۳۳.

۴. نجاشی، رجال، ص ۲۱۳، ش ۵۵۶.

۵. مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۱۵۰.

۶. کشتی، رجال، ج ۲، ص ۵۱۶، ش ۴۵۸.

۷. مدرسی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۷۳.

ویژه و عصمت در عصر تقیه به کار رفته است و به هیچ روی به معنای کوتاهی ورزیدن در ویژگی‌های امام، نزد امامیه نیست.^۱

۳. متکلمان منفرد و میانه

همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، امروزه می‌توان از دو جریان کلامی در کوفه یاد کرد. صف‌بندی اصحاب میان این دو جریان، پیامدهایی نیز در پی دارد که از آن میان، بلا تکلیفی در جای‌گرفتن برخی شخصیت‌ها ذیل عناوین پیش‌گفته است. این افراد روش و منهجی جدا از این دو جریان ندارند، اما شواهد موجود، آنان را در میانه دو جریان جای می‌دهد به‌گونه‌ای که در پاره‌ای مسایل با یک جریان و در برخی موارد با جریان رقیب هم‌نوا می‌شوند. ابوجعفر کوفی محمد بن حکیم خثعمی از زمره این افراد است که مناظراتش گواه بر این ادعاست.^۲

ابوعلی مدائنی، حدید بن حکیم الأزدی از شاگردان امام صادق و امام کاظم علیه‌السلام نیز همانند محمد بن حکیم متکلم دانسته می‌شود،^۳ اما شواهد برای اثبات چهره کلامی او به اندازه تکلم ابو ایوب کوفی منصور بن حازم بجلی نیست. مجموعه روایات ابو ایوب به خوبی نشان می‌دهد که وی تا چه اندازه در موضوعات مختلف اعتقادی فعال و پرسش‌گر بوده است. نمونه‌هایی خواندنی از مناظره‌های او هنوز در میراث ما وجود دارد.^۴

۱. سبحانی، نقد کتاب مکتب در فرآیند تکامل، جلسه دوم؛ رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا مدرسه کلامی بغداد»، ص ۳۱.
۲. کسّی، رجال، ج ۲، ص ۷۴۶، ش ۸۸۴.
۳. نجاشی، رجال، ص ۱۴۸، ش ۳۸۵.
۴. برای نمونه، نک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۶، ح ۳.

هشام بن ابراهیم ختلی معروف به هشام مشرقی^۱ نیز از متکلمانی است که به سختی می‌توان آن را به یکی از دو جریان پیشین وابسته دانست.

۴. گرایش محدثان صرف

این گروه بر خلاف محدثان متکلم، دغدغه فهم عمیق و دستگاه‌مند معارف را نداشتند و به نقل روایات و فهم عادی آن بسنده می‌کردند. وابستگان این گرایش اگرچه شخصیت‌های نام‌برداری در اندیشه‌ورزی نبودند، اما حامل میراث زیادی از روایات‌اند. اگر کلام محدثان متکلم را بتوان با نوشتن رساله‌های اعتقادی، پرسش‌های کلامی، نظم‌دهی به روایات و چینش منطقی آنان و.. نشان داد و اثبات کرد، به راستی از این گروه روایان کوفه نمی‌توان طرح یا نقشه‌ای فکری جست که بیان‌گر رفتار متکلمان آنان باشد.

نباید از نظر دور داشت که این جریان بنا به روش خود تنها به نقل روایات اعتقادی بسنده می‌کرد. روشن است که این رفتار کشش درگیری‌های کلامی را ندارد و به همین دلیل نیز وابستگان این جریان مورد احترام همگان بوده‌اند و اتهامی از سوی مخالفان متوجه آنان نشده و یا فرقه و مذهبی به نام و نشان آنها ضبط نشده است.

دل‌ناخوشی این دسته روایان از کلام و فعالیت‌های متکلمان نیز به دلیل نصوصی بود که در آن کلام و فعالیت کلامی مذموم شمرده شده بود.^۲ طبعاً التزام و پای‌بندی ویژه اینان به نصوص دینی، تبیین معارف دینی را روا نمی‌دید و آن را برنمی‌تافت. برای این گروه تعبد به نصوص بسیار مهم بود و به همین دلیل نیز وابستگان این جریان هیچ زحمتی برای

۱. کشی، رجال، ج ۲، ص ۵۶۱، ش ۴۹۷.

۲. برای مثال، نک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۳.

صورت‌بندی و نظام‌مند کردن معارف به هر زبان و الگویی دیگر را به جان نمی‌خریدند. چه بسا گزارش اشعری از کسانی که می‌گفتند: «القول ما قال الجعفر عليه السلام»^۱ ناظر به همین گرایش باشد. باید توجه داشت که اشعری در چنین مواردی اساساً دیدگاهی را مطرح نمی‌کند و تنها به ذکر همین روش بسنده می‌کند.

عدم ورود به حوزه دفاع، تعبد به نصوص و پرهیز از تبیین‌های برون‌متنی و طرح روایات ذم کلام از سوی این گرایش، به راستی قرابت زیادی را از این جریان با جریانِ محدثانِ متکلم به وجود می‌آورد. افزون بر این، داد و ستد روایات میان این گروه از محدثان با محدثان متکلم بسیار قابل توجه است و شاید از همین زاویه نیز تمایز نهادن میان این دو مشکل باشد.

از شاخص‌ترین افراد این جریان می‌توان از حماد بن عثمان الاناب (م ۱۹۰ق)، ابان بن عثمان أحمَر بَجَلِي (م. ح ۲۰۰ق)، جمیل بن دُرَّاج بن عبد الله کوفی (زنده پیش از ۲۰۳) و ابومحمد عبد الله بن مغیره خزاز کوفی (زنده پیش از ۲۰۳) نام برد.

جمع‌بندی

پژوهش‌های نوین در زمینه تاریخ کلام امامیه، برای این تاریخ در بازه زمانی سال‌های ۸۰ تا ۱۸۰ق جایگاهی واقعی به تصویر نکشیده‌اند و از همین رو بغداد و مدرسه فکری آن خطه را مولد کلام امامیه دانسته‌اند؛ اما همان‌طور که دیده شد پیش از آن، این مدرسه کلامی کوفه بوده که معارف اعتقادی اهل بیت عليهم السلام را – دست‌کم در دو جریان مهم

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۴۸.

کلامی موسوم به «جریان متکلمان نظریه پرداز» و «جریان محدثان متکلم» - منتشر و آن را در قالب بسته‌های معرفتی تبیین کرده است. البته، این جریان‌ها هر یک خطوط مختلفی در درون خود داشت و با این همه وجه مشترک این جریان‌ها، روایت‌گری و پای‌بندی به پرس‌وجوی مسایل فکری از حضرات معصومین علیهم‌السلام و نگاهداری و نقل آنها برای دیگران بود. با این حال، رویکرد کلامی در پی تبیین عقلانی و یا نظریه‌پردازی گرد معارف مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام و دفاع از آن در مقابل جریان‌های فکری رقیب بود، ولی رویکرد حدیثی در پی فهم دقیق همان معارف و عرضه آن به جامعه مؤمنان بود. آنچه در این دوره بیش از همه باید مورد توجه قرار گیرد آن است که بر خلاف برخی تلقی‌ها، کوفه کاملاً مدرسه‌ای کلامی با روش شناسی خاص خود، جریان‌های گوناگون کلامی، متکلمان سرشناس و تراش فکری و کلامی بوده و در چند فرد متکلم یا یک جریان محدود خلاصه نمی‌شده است. این مدرسه در دیدگاه و منظر امام معصوم شکل گرفته و از سوی خود ایشان نیز راهبری می‌شده است. از این دو جریان، متکلمان محدث هرچند بنا به دلایل مختلف رقیق و کم رنگ شدند و خط فکری آنها فی الجمله در بغداد دنبال شد، اما رفتار کلامی جریان محدثان متکلم به نیکویی در مدرسه کلامی قم پی‌گیری شد.

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی زینب، نعمانی، الغیبة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.
۲. احمدی میانجی، علی، مواقف الشیعه، قم: جماعة المدرسين بقم المشرفة، مؤسسة

- النشر الاسلامي، ١٣٧٤ ش.
٣. ا سعدي، عليير ضا، هشام بن حكيم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامي، ١٣٨٨ ش.
٤. اشعري، ابوالحسن مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تصحيح: نعيم حسين زرزور، بيروت: مكتبة العصرية، ١٤٣٠ ق.
٥. اقوام كرباسي، اكبر و سبحاني، محمد تقى، «مؤمن الطاق و روش كلامي او»، كلام اسلامي، ش ٨٥، ١٣٩٢ ش.
٦. بغدادى، ابومنصور، الفرق بين الفرق، تصحيح: ابراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، ١٤٢٩ ق.
٧. جعفرى، محمدرضا، «الكلام عند الاماميه، نشأته وتطوره وموقع الشيخ المفيد منه»، تراثنا، ش ٣٠ و ٣١، ١٤١٣ ق.
٨. حر عاملي، محمد بن حسن، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، تهران: نويد، ١٣٦٢ ش.
٩. خياط، ابوالحسين، الانتصار، قاهره: مكتبة الثقافة الدينية، بي تا.
١٠. رضايي، محمد جعفر، «امتداد جريان فكري هشام بن حكيم تا مدرسة كلامي بغداد»، نقدونظر، ش ٦٥، ١٣٩١ ش.
١١. رضايي، محمد جعفر، «تبين معنای علمای ابرار»، هفت آسمان، سال سيزدهم، ش ٥٢، ١٣٩٠ ش.
١٢. زراري، أبوغالب احمد بن محمد، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل

- أعين، تحقيق: محمد رضا حسيني، قم: مركز البحوث والتحقيقات الإسلامية، ۱۳۶۹ق.
۱۳. سامی النشار، علی، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ۲، قاهره: دار السلام، ۲۰۰۸م.
۱۴. سبحانی، جعفر، معجم طبقات المتكلمين، ج ۱، قم: مؤسسة الامام صادق عليه السلام، ۱۴۲۴ق.
۱۵. سبحانی، محمد تقی، «کلام شیعی، ماهیت، تحولات و چالش ها»، فصل نامه اخبار شیعیان، دی ماه، ش ۳۸، ۱۳۸۷ش.
۱۶. _____، «کلام امامیه ریشه ها و رویش ها»، نقد و نظر، ش ۶۵، ۱۳۹۱ش.
۱۷. _____، نقد کتاب مکتب در فرایند تکامل، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده تاریخ و سیره، ۱۳۹۰ش.
۱۸. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، تصحیح: امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۱ق.
۱۹. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی، عیون أخبار الرضا عليه السلام، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ش.
۲۰. _____، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه، ۱۳۹۵ق.
۲۱. _____، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسين، ۱۳۹۸ق.

٢٢. ———، الاعتقادات، چاپ دوم، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٤ق.
٢٣. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، تصحيح: محسن كوچه باغی، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ق.
٢٤. صفري فروشانی، نعمت الله، غاليان، مشهد: بنياد پژوهش های اسلامي، ١٣٧٨ش.
٢٥. طالقانی، سيد حسن، «مدرسه كلامي قم»، نقدونظر، ش ٦٥، ١٣٩١ش.
٢٦. طالقانی، سيدعلي، «ترمینولوژی جريان شناسی فرهنگی»، حوزه، ش ١١٩، ١٣٨٢ش.
٢٧. طبري، محمد بن جرير، تاريخ الامم والملوك، قاهره: استقامه، ١٣٥٨ش.
٢٨. طوسی، محمد بن حسن، رجال الطوسی، تصحيح: جواد قیومی اصفهانی، قم: موسسه النشر الاسلامي، التابعة لجامعة المدرسين، ١٣٧٣ش.
٢٩. ———، فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين وأصحاب الأصول، تصحيح: عبدالعزيز طباطبائي، قم: مكتبة المحقق الطباطبائي، ١٤٢٠ق.
٣٠. عسكري، مرتضى، معالم المدرستين، تهران: مجمع علمي اسلامي دانشكده اصول دين، ١٤١٣ق.
٣١. فارابی، محمد بن محمد، احصاء العلوم، تعليق: عثمان محمد امين، قاهره، مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٣١م.
٣٢. فان، اس، جوزيف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ج ١، ترجمه: سالمه صالح، بيروت: الجمل، ٢٠٠٨م.
٣٣. كراچكي، ابوالفتح، كنز الفوائد، قم: دارالذخائر، ١٤١٠ق.

۳۴. کشی، محمد بن عمر، رجال الكشي - اختيار معرفة الرجال، تصحيح: مهدي رجائي، قم: موسسه آل البيت، ۱۳۶۳ ش.
۳۵. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ج ۱، تصحيح: علي ابر غفاري و محمد آخوندي، تهران: دار الكتب الاسلامية، ۱۴۰۷ ق.
۳۶. گرامی، سيد محمد هادی، نخستين مناسبات فكري تشيع، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۹۱ ش.
۳۷. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، بيروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. محمدی مازندرانی، بشیر، مسند محمد بن مسلم الثقفي الطائفي، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، ۱۳۷۵ ش.
۳۹. _____، مسند ابی بصير، قم: دارالحديث، ۱۳۸۳ ش.
۴۰. _____، مسند زرارة بن أعين، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسين، ۱۴۱۳ ق.
۴۱. مدرسی طباطبائی، سيد حسين، «مناظرات كلامی و نقش متکلمان»، فصلنامه نقد و نظر، ش ۳ و ۴، ۱۳۷۴ ش.
۴۲. _____، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کوير، ۱۳۸۶ ش.
۴۳. مرزبانی خراسانی مختصر اخبار الشعراء الشيعة، به کوشش: شيخ محمد هادی امینی، بيروت: شركة الكتبي للطباعة والنشر والتوزيع، ۱۴۱۳ ق.
۴۴. مفيد، محمد بن محمد، اوائل المقالات في المذاهب والمختارات، موسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه تهران- دانشگاه مکیل، ۱۳۷۲ش.

۴۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواة، قم:

مركز نشرالثقافة الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.

۴۶. نجاشی، احمد بن علی، رجال النجاشی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجامعة

المدرسين، ۱۳۶۵ش.

۴۷. نیومن، آندره، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، قم: انتشارات شیعه‌شناسی،

۱۳۸۶ش.

۴۸. ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی،

۱۳۶۸ش

مدرسه کلامی قم

سیدحسن طالقانی*

درآمد

اندیشه کلامی امامیه در تاریخ خود، مراحل و دوره‌های مختلفی را پشت سر گذاشته، جریان‌ها و گرایش‌های گونه‌گونی به خود دیده است. این جریان‌ها که عمدتاً بر پایه تفاوت‌های روش‌شناختی از یک‌دیگر متمایز می‌شوند، در دوره‌های مختلف و با رویکردهای متفاوت خوانش‌های جدیدی از مضامین اعتقادی ارائه نموده، آثار گوناگونی آفریده‌اند و البته در هر دوره تاریخی، پاره‌ای از اندیشمندان در قالب جریان‌های کلامی و با تعاملی هدفمند زمینه‌های پیدایی مدرسه‌ای فکری را فراهم آورده‌اند. مراد از مدرسه در این جا مجموعه‌ای از متخصصان در یک رشته علمی است که در تعامل با یک‌دیگر و بر

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث.

محور یک محیط جغرافیایی محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می‌زنند. برپایه این تعریف، در تاریخ کلام امامیه چند مدرسه را می‌توان شناسایی کرد که در بیشتر آنها «کلام» جایگاه ممتازی داشته و نقش این مدارس در تاریخ کلام امامیه روشن و بی‌نیاز از استدلال است. اما در این میان مدرسه قم کمتر به کلام شناخته شده و بر اساس وجهه غالبش به حدیث و حتی مخالفت با کلام مشهور است. از همین‌روست که در مطالعه تاریخ کلام امامیه، شخصیت‌ها و میراث این مدرسه فکری و نقش آن در اندیشه کلامی امامیه مورد غفلت قرار گرفته و می‌گیرد. در تحقیقات پراکنده و مختصری که درباره این حوزه فکری انجام شده و حتی در آثاری که قم را به عنوان یک «مکتب» مورد مطالعه قرار داده‌اند نیز به جنبه کلامی مدرسه فکری قم توجه نشده و قم را تنها به عنوان یک حوزه حدیثی مورد مطالعه قرار داده‌اند. نادیده گرفتن قم در تاریخ اندیشه‌های کلامی گاه از حد غفلت فراتر رفته، مدرسه قم را مدرسه‌ای غیر کلامی و حتی مخالف با کلام معرفی کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد در قم شاهد یک جریان مستمر کلامی - البته به شیوه‌ای متفاوت با شیوه متکلمان عقل‌گرا - هستیم که با دارا بودن ویژگی‌های یک جریان کلامی توانسته است در تاریخ کلام امامیه نقش ایفا کند و به جریانی تأثیرگذار و دنباله دار در تاریخ فکر امامیه تبدیل شود. این نوشتار در پی آن است تا نشان دهد که در مدرسه قم «کلام» پویا و فعال بوده و دست‌کم گروه قابل توجهی از مشایخ قم در یک سلسله پیوسته و با یک شیوه مشخص تلاش کلامی داشته و مدرسه‌ای کلامی پدید آوردند.

جریان محدث متکلمان

از نخستین مدارس فکری شیعه که در سال‌های آغازین سده دوم و از دوران امامت امام باقر علیه السلام شکل گرفت، مدرسه کوفه است.^۱ این مدرسه بی‌تردید از تأثیرگذارترین ادوار تاریخ کلام امامیه و پایگاه اصلی شکل‌گیری اندیشه تشیع است. در همین مدرسه بود که معارف اعتقادی اهل بیت علیهم السلام منتشر و نیز در قالب نظریه‌های کلامی تبیین شد و «کلام» به معنای مصطلح آن شکل گرفت.

در این دوران که معاصر با عصر حضور امامان اهل بیت بود، همه اصحاب امامیه با اعتقاد به مرجعیت علمی ائمه علیهم السلام و با هدف شناخت حقایق دین در پرتو تعالیم اهل بیت علیهم السلام، به نقل روایات و حفظ میراث حدیثی اهتمام داشتند؛ از این‌رو عنوان «محدث» عنوانی فراگیر و دربرگیرنده گرایش‌های مختلف فکری است. در این میان، گروهی تنها به نقل روایات و پدید آوردن جنگ‌های حدیثی بسنده کرده، به نام «محدث» نامبردار شدند. اما گروه دیگری از بزرگان امامیه در این دوره، گذشته از آن‌که در زمره محدثان قرار داشتند، به عنوان «متکلم» نیز شناخته می‌شدند. کلام اگرچه به عنوان یک دانش، تعریف‌های گوناگونی یافته و در دوره‌های مختلف با معیارهای گوناگونی معرفی شده است، با این وجود می‌توان ویژگی‌هایی برای متکلم معرفی کرد؛ از جمله این‌که متکلم معرفت دینی را در قالب یک نظام معرفتی تلقی می‌کند. از این‌رو، بر خلاف محدثان به تناقضات درون متن توجه داشته و برای روشن کردن مفاهیم و نشان دادن نظام معرفتی درون متن مقدس به تبیین می‌پردازد. از سوی دیگر، متکلم به پرسش‌های بیرونی

۱. برای آشنایی بیشتر با این مدرسه نک: اقوام کرباسی، مدرسه کلامی کوفه، نقد و نظر، ش ۶۵.

نیز توجه دارد و در رویارویی با اندیشه‌های مخالف به نقادی، مناظره و ردّیه نویسی می‌پردازد.

با توجه به این ویژگی‌ها می‌توان گفت که در کوفه-گذشته از جریان محدّثان که تنها به نقل روایات اهل بیت علیهم‌السلام می‌پرداختند و از ورود به عرصه تبیین‌های کلامی پرهیز می‌کردند- دست‌کم دو جریان مهم کلامی حضور داشت که به رغم شباهت‌های فراوان، در پاره‌ای جهات از یکدیگر فاصله داشتند. این دو جریان که با عنوان «جریان کلامی» و «جریان حدیثی-کلامی» باز شناخته می‌شوند، چنانچه شیوه همه اصحاب امامیه در این عصر بود در رویکردی مشترک، خود را پای‌بند و متعهد به پرسش‌گری در باب مسائل فکری و اعتقادی از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و نیز نقل آنها برای دیگران می‌دیدند. شاهد این ادعا آن‌که همه افراد این دو گروه در شمار راویان بزرگ اخبار ائمه به شمار می‌آیند. اما تفاوت این دو گروه در آن بود که رویکرد کلامی به دنبال بازخوانی و تبیین عقلانی معارف رسیده از مدرسه اهل بیت و دفاع از آن در برابر جریان‌های فکری رقیب و با ادبیاتی جدید بود. در مقابل، رویکرد حدیثی با اعتقاد به این‌که میراث رسیده از اهل بیت با همان چارچوب و ادبیات، پاسخ‌گوی نیازهای جامعه اسلامی است؛ به دنبال فهم دقیق همان معارف و عرضه آن به جامعه مؤمنان بوده، از ورود به عرصه نظریه‌پردازی و تبیین‌های خارج از چارچوب نص، پرهیز می‌کرد. این جریان که در قالب نقل میراث حدیثی، به تبیین مبانی اعتقادی شیعه می‌پرداخت، اگرچه بر خلاف متکلمان، از چارچوب نص خارج نمی‌شد و به دنبال تبیین‌های برون‌متنی نبود، اما نگاه منظومه‌نگر به مضامین اعتقادی روایات داشت و همچون متکلمان در پی تبیین این نظام معرفتی بود. ذهن

جست‌وجوگر و تحلیل‌گر این افراد، کلام امام را نه از روی تعبد، بلکه به عنوان راهنمای دریافتی عقلانی و نظام‌مند مطالبه می‌کرد.

تلاش جریان محدث متکلمان اگرچه در قالب نقل میراث حدیثی در روش، متفاوت با شیوه متکلمان بود، اما به نظر می‌رسد در بن‌مایه‌های خود تفاوت اساسی با جریان کلامی نداشته و حقیقتاً می‌توان این جریان فکری را بخشی از جریان کلامی دانست. این جریان در کوفه، جریان غالب به شمار می‌رفت و مصادیق فراوانی برای آن قابل شمارش است. زرارة بن أعین و محدثان بزرگی از خاندان او، ابوبصیر، محمد بن مسلم، ابن ابی عمیر و... نمونه‌های روشنی از این گرایش فکری هستند.

این دو جریان فکری-کلامی پس از سپری کردن دوران تأسیس و ورود به عصر طلایی کلام امامیه در سده دوم، سرانجامی متفاوت یافتند. جریان کلامی که بر بنیادهای نصوص دینی به نظریه‌پردازی و تبیین‌های فرامتنی می‌پرداخت و کلام عقلی و حوزه دفاعی را پشتیبانی می‌کرد، در پایان سده دوم هجری دچار وقفه و رکود شد که البته تا اندازه زیادی معلول فشار سیاسی و جو خفقان و تقیه حاکم بر آن دوره بود، اما جریان حدیثی-کلامی رسالت خویش را در قالب حفظ و نقل میراث حدیثی تا پایان دوران فعالیت مدرس کوفه (نیمه سده سوم) به انجام رسانید. در همین زمان که مدرسه کلامی کوفه -با سستی و رکود در نظریه‌پردازی‌های کلامی رو به افول و خاموشی می‌رفت، در حوزه‌ای دیگر با بهره‌گیری از میراث کوفه، مدرسه‌ای فکری شکل می‌گرفت که به سرعت جانشین کوفه شده و مرکز حضور اندیشمندان شیعه و محور اندیشه تشیع گردید. این پایگاه جدید، شهر قم بود.

شکل‌گیری مدرسه قم

شهر قم در اواخر سدهٔ نخست هجری و در پی مهاجرت اعراب اشعری از کوفه، با هویتی عربی- شیعی شکل گرفته بود^۱ و به زودی با ورود مردانی از آن دیار در زمرهٔ راویان اهل بیت: به حوزه‌ای حدیثی بدل شد. با گذشت چند دهه، تعداد محدثان و راویان احادیث اهل بیت: در قم فزونی یافت و مجموعه‌هایی از احادیث، در این حوزه حدیثی فراهم شد. اما تا پایان سدهٔ دوم هجری هنوز قم در برابر مدرسهٔ حدیثی کوفه نمودی نداشت و حجم اندکی از میراث حدیثی را در اختیار داشت. به تدریج و با گذشت کمتر از نیم قرن در اوایل سدهٔ سوم با انتقال میراث حدیثی کوفه به قم، این حوزه حدیثی وارد مرحلهٔ جدیدی از رشد و بالندگی معرفتی شد. پیش از این زمان نیز میان قم و کوفه ارتباط حدیثی وجود داشت، اما این ارتباط بیشتر به شکل نقل شفاهی و محدود بود. آنچه در این بازهٔ زمانی جدید بود و سبب تحوّل شد، انتقال گستردهٔ میراث مکتوب کوفه بود؛ برای نمونه مجموعه آثار صدراوی حدیث، گوشه‌ای از میراث منتقل شده توسط یک راوی در این دوره است.^۲

دلایل انتقال میراث کوفه به قم و شخصیت‌های تأثیرگذار در این انتقال میراث، خود داستانی مستقل داشته و مجالی دیگر می‌طلبند، اما به اجمال می‌توان گفت که تا پایان سده سوم، بخش اعظم میراث مکتوب کوفه با تلاش مردانی از هر دو حوزه حدیثی قم و کوفه به قم انتقال یافت. انتقال این حجم گسترده از آثار حدیثیه شکل مکتوب و در قالب

۱. قمی، تاریخ قم، ص ۶۸۸.

۲. طوسی، فهرست، ص ۲۱۸.

سنت‌های معتبر انتقال حدیث، در کنار راویان برجسته و ممتاز، نقطه آغاز تحوّل در این حوزه حدیثی شد و البته شرایط سیاسی-اجتماعی و یکدستی مذهبی در قم نیز زمینه رشد این مدرسه حدیثی را به خوبی فراهم نموده بود. شاید بتوان نقطه آغاز مدرسه قم را در دهه‌های نخست سده سوم و با انتقال میراث کوفه دانست، اما به سرعت و تا پایان سده سوم، قم به عنوان بزرگ‌ترین مرکز حدیثی شیعه شناخته شد و مدرسه‌ای فکری پدید آمد که جای کوفه را گرفت.

گرچه وجهه اصلی در قم رویکرد حدیثی بوده و بی‌تردید یکی از بزرگترین مدارس حدیثی شیعه در قم شکل گرفته است، اما درون این مدرسه حدیثی می‌توان به مدرسه‌ای کلامی اشاره کرد که با عقبه‌ای تاریخی در کوفه، جریان مستمر و تأثیرگذاری را در تاریخ کلام امامیه پدید آورده است.

در فرایند انتقال میراث، به طور طبیعی اندیشه‌ها و باورهای کلامی نیز انتقال می‌یابد و حوزه مقصد، بر اساس روش و ملاک مورد پذیرش خود، مبنایی اتخاذ کرده، بر پایه آن به تولید میراث جدید می‌پردازد، اما این فرایند محدود به انتقال باورها نیست بلکه شیوه‌ها نیز منتقل می‌شود. پیشتر اشاره شد که در کوفه دست‌کم دو گرایش اصلی در مباحث کلامی وجود داشت؛ خط حدیثی-کلامی که به تبیین باورهای اعتقادی در چارچوب نص ملزم بود و خط کلامی که با تبیین‌های خارج از متن و تولید نظریه‌های کلامی با ادبیاتی جدید و متمایز، به دفاع از آموزه‌های اعتقادی می‌پرداخت؛ از آن‌جا که گرایش فکری غالب در قم حدیث‌گرایی با معیارهایی دقیق و سخت‌گیرانه در پذیرش احادیث بود، نظریه‌پردازی‌های کلامی متکی بر داده‌های عقلی و تبیین‌های خارج از متن روایات در قم

جایگاهی نداشت و در مجموع، بیشتر مشایخ قم نسبت به جریان‌های کلامی خوش‌بین نبودند. این نگاه منفی نسبت به جریان‌های کلامی را پاره‌ای از روایات تقویت می‌کرد. این دسته از روایات که شامل نقد برخی از متکلمان، یا نهی از برخی شیوه‌ها و یا مباحث کلامی بود از سوی مشایخ قم روایت و گاه در مجموعه‌ای برای نقد جریان کلامی گردآوری می‌شد.^۱ رویارویی برخی از مشایخ قم با شخصیت و اندیشه‌های کلامی هشام بن حکم و شاگردانش را در همین راستا می‌توان بررسی کرد.^۲ بر اساس این نگره اگرچه میراث خط کلامی کوفه به قم منتقل شد، اما تنها بخشی از این میراث که در قالب نقل احادیث و معارف اهل بیت: به‌جا مانده بود، مورد استقبال قرار گرفت و شیوه‌ی ایشان در تبیین‌های عقلی و نظریه‌های کلامی مورد انتقاد قرار گرفته و کمتر منتقل می‌شد.^۳

در حقیقت، اصلی‌ترین جریان کلامی کوفه که بیشترین تأثیر را در قم داشت جریان محدث متکلمان یا خط حدیثی-کلامی است که البته بخش قابل ملاحظه‌ای از ظرفیت کلامی کوفه را به خود اختصاص داده و با تنظیم و گردآوری روایات اهل بیت علیهم‌السلام آثار کلامی فراوانی پدید آورده بود. به نظر می‌رسد نه تنها میراث این جریان، بلکه روش کلامی ایشان نیز در بستری جدید و با همان شاخص‌های معرفتی به قم منتقل شد و از

۱. برای نمونه، نک: صدوق، کتاب التوحید، باب النهی عن الکلام والجدال والمراء فی الله عزوجل؛ همو، الاعتقادات، باب الاعتقاد فی التناهی عن الجدال والمراء فی الله عزوجل وفی دینه.

۲. احمد بن محمد بن عیسی نسبت به یونس بدبین بود (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۸۷). سعد بن عبد الله کتابی در مثال هشام و یونس تالیف کرد (نجاشی، الرجال، ص ۱۷۷). برقی، هشام بن الحکم را اهل تجسیم معرفی می‌کرد (برقی، ۱۳۴۲، ص ۳۵).

۳. شاهد این مدعا اینکه نجاشی و شیخ طوسی تنها به «اصل هشام بن الحکم» که یک کتاب صرفاً حدیثی و خالی از نظریه‌های کلامی است طریق داشته و به دیگر آثار کلامی او طریق متصل ندارند. این نکته می‌تواند شاهدهی باشد بر این که قمی‌ها آثار کلامی او را روایت نکرده‌اند تا از آن طریق به بغداد برسد.

همین روست که شخصیت‌های برجسته‌ای در قم به این جریان فکری تعلق دارند. با این بیان، گرچه جریان کلامی کوفه در قم جایگاهی نیافت و گرایش اصلی در این مدرسه بر نقل‌روایات مبتنی بود، بی‌شک بزرگ‌ترین مدرسه حدیثی شیعه را پدید آورد؛ اما شواهد نشان می‌دهد که این مدرسه حدیثی تنها یک جریان نقل حدیث نیست، بلکه دارای انگاره‌های فکری - معرفتی بوده و فعالیت حدیثی ایشان در یک چارچوب نظری و کلامی و تابع یک روش شناسی علمی است. نتیجه این دغدغه‌ها و گرایش‌های کلامی، نقادی و پالایش احادیث و تنظیم آثار بر اساس محورهای کلامی بود که ظهور مدرسه کلامی قم را در پی داشت. نگاهی به کارنامه عملی مدرسه قم نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، رویارویی مشایخ قم با میراث رسیده به این مدرسه و پذیرش یا عدم پذیرش این میراث، نه تنها بر پایه شیوه‌های مقبول در روایت‌گری، بلکه همزمان بر پایه ارزش درون‌مایه اعتقادی این میراث بوده است. نیز باید توجه داشت که تنظیم و تبویب روایات اعتقادی و چینش این روایات بر اساس چارچوب‌های معرفتی برای نخستین بار در مدرسه قم اتفاق افتاد.

این نوع رویارویی با حدیث نشان دهنده انگاره‌های معرفتی و کلامی مشایخ قم است که همچون سلف خود در کوفه به دنبال تبیین معارف اعتقادی از سامانه نقل روایات رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام و ارائه یک منظومه معرفتی سازگار و روشن هستند. البته، نباید از نظر دور داشت که روش کلامی این مدرسه، نقلی و مبتنی بر نصوص است و همان‌گونه که ویژگی این جریان در کوفه بود، این دسته از متکلمان در پی تبیین‌های برون‌دستگاهی و رویارویی با اندیشه‌های رقیب نبوده، بلکه برای فهم دستگاه معرفتی درون روایات و ارائه

این نظام معرفتی به جامعه مؤمنان تلاش می‌کردند. البته، از آن جا که این جریان به پرسش‌های بیرونی نیز بی‌توجه نبود، هرگاه زمینه رویارویی بیرونی پیدا می‌شد مقید به همان دستگاه معرفتی و بر اساس همان مبانی، پاسخ‌گوی پرسش‌ها نیز بوده است.

از آن جا که فضای قم یک‌دست و خالی از اندیشه‌های مخالف بود، برخوردها و رویارویی با شبهات و پرسش‌های بیرونی اندک جلوه می‌نمود و بیشتر تلاش کلامی این مدرسه به حوزه تبیین باورهای اعتقادی معطوف بود. از طرفی چون جریان محدث متکلمان متن‌اندیش بوده، در چارچوب متن مقدس به تبیین باورها می‌پرداختند، بیشتر آثار تولید شده در مدرسه قم در قالب آثار حدیثی، به ارائه نظام و تبیین مفاهیم متن می‌پردازد. با این همه، وجود اختلافات درونی میان اصحاب و نیز هم‌جواری با شهری که در این زمان محل اندیشه‌های گوناگون و فرقه‌های مختلفی چون معتزله، اصحاب حدیث، زیدیه و اسماعیلیان قرمطی بود و محیط آرام قم را آشفته می‌ساخت، زمینه رویارویی بیرونی را نیز برای برخی از مشایخ قم پدید آورد و می‌توان کلام دفاعی و اثبات عقلانی معارف را نیز در این رویارویی با اندیشه‌های رقیب دید که خود شاهدهی دیگر بر وجود یک جریان کلامی مهم در قم است.

مدرسه کلامی قم با ویژگی جریان محدث متکلمان، جریانی پیوسته از آغاز شکل‌گیری این مدرسه است که در پایان به کلینی و شیخ صدوق ختم می‌شود و می‌توان کلینی و صدوق را برآیند این مدرسه کلامی دانست. با توجه به اهمیت این دو شخصیت و نیز دسترسی بیشتر به آثار و اندیشه‌های ایشان، ابتدا شاخصه‌های تکلم و تلاش کلامی را در آثار کلینی و صدوق بررسی کرده، در ادامه به دیگر شخصیت‌های این جریان فکری

خواهیم پرداخت.

کلینی و صدوق الگوی تفکر کلامی در قم

ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی محدثی بزرگ در دوران شکوفایی مدرسه قم است که می‌توان ادعا کرد که به تمامی میراث حدیثی رسیده به قم و ری با طرق معتبر دسترسی داشته است. کلینی در کلین از توابع ری متولد شد و تحصیل علم و اخذ احادیث اهل بیت را در ری آغاز کرد و البته از فضای اجتماعی و فرهنگی ری نیز متأثر شد. با این همه، بهره اصلی او از روایات شیعه در قم و از مشایخ بزرگ قم بود؛ این واقعیت را اسناد کتاب کافی به خوبی نشان می‌دهد. بنابراین، وی را باید محصول مدرسه قم دانست. شخصیت حدیثی و اعتبار روایت‌گری کلینی برای همگان پذیرفته شده است، اما نباید از نظر دور داشت که کلینی همزمان متکلمی بزرگ از تبار محدث متکلمان است که در عین تعهد به نص و در همان چارچوب روایات، به تبیین و حتی دفاع از معارف دین می‌پردازد. پیشتر اشاره شد که محدث متکلمان با رویکردی منظومه‌نگر به مضامین اعتقادی روایات، در پی فهم و تبیین این نظام معرفتی بودند.

کلینی بر همین اساس، زمانی که با انحراف اهل زمانه‌اش و نیز درخواست تألیف کتابی جامع برای اخذ علم دین، روبه‌رو می‌شود، بر پایه همان نظام معرفتی متخذ از روایات دست به تنظیم اثری بدیع چون کافی می‌زند^۱. بررسی کتاب کافی نشان می‌دهد این کتاب نه تنها یک مجموعه حدیثی که روایات را گردآوری کرده است، بلکه چینش و

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۹.

تبویب این روایات از یک نظام فکری حکایت می‌کند که در پس این مجموعه نمایان است. کلینی در مقدمه همین کتاب جایگاه والای عقل را یادآور می‌شود و آن را به محوری تشبیه کرده که مدار تکلیف، حق و باطل و ثواب و عقاب است.^۱ وی با مقدم نمودن «کتاب العقل» و ذکر ۳۶ روایت درباره اهمیت و جایگاه عقل در نظام معرفت دینی، بر این باور تأکید می‌کند که نقل روایات به معنای تعبد و پذیرش عاری از فهم و تعقل نیست، بلکه مضامین روایات به عنوان میراثی عقلی و در یک نظام معقول ارائه می‌شوند. چنین منطقی، سازوار و دستگامند روایات در کتاب‌ها، ابواب و حتی میان روایات درون هر باب، این نظام‌مندی را به خوبی نشان می‌دهد.

گذشته از چنین منظومه‌وار روایات، تبیین‌های کلینی در ذیل پاره‌ای از روایات^۲ نمونه دیگری از فعالیت کلامی اوست و البته این تبیین‌ها چنانچه شیوه محدث متکلمان است در غالب موارد در چارچوب و ادبیات روایات ارائه می‌شود. با این وجود، در مواردی برای تبیین معارف نهفته در احادیث، با جریان کلامی نیز همدلی نشان می‌دهد و این همدلی گاه تا نقل بیانات هشام بن حکم در کنار روایات پیش می‌رود.^۳

پیش‌تر اشاره شد که محدث متکلمان اگر چه در شرایط عادی متن‌اندیش بوده، معتقدند نباید از ادبیات متن فراتر رفت، اما به هنگام پیدایش زمینه‌روایی‌های بیرونی در مقام دفاع و ردّ برآمده و از نظام معرفتی خویش دفاع می‌کنند. گسترش و نفوذ مخرب

۱. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۹.

۲. برای نمونه، نک: بیان کلینی در تمایز صفات ذات و صفات فعل در ذیل باب «الارادة أنها من صفات الفعل» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۷۲-۲۷۳).

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۴۵.

قرمطیان در ری این زمینه را برای کلینی پدید آورد و او کتاب الرد علی القرامطه را در پاسخ‌گویی ورد دیدگاه‌های ایشان نگاشت.

این ویژگی‌ها را در عملکرد صدوق نیز به روشنی می‌بینیم؛ ولی از آن جا که صدوق در ری و دربار بویه‌پیان حضور یافت و نیز سفرهای متعددی به ویژه به حوزه شرق اسلامی داشت، با گروه‌های مختلفی از متکلمان و معارضان روبه‌رو بود، از این رو ورود وی را به عرصه‌های کلامی و رویارویی‌های بیرونی حتی در قالب مناظره بیشتر شاهدیم.

در مراجعه به فهرست آثار شیخ صدوق، به بیش از ۳۰ کتاب در اثبات، تبیین و دفاع از آموزه‌های کلامی بر می‌خوریم^۱. برخی از این آثار مانند کتاب التوحید، هم با انگیزه دفاع از اعتقادات شیعه به نگارش درآمده‌اند و هم به شیوه‌ای استدلالی و با استفاده از دلایل عقلی به توضیح و تبیین احادیث پرداخته‌اند. بیان‌های صدوق در لابلاهای روایات و بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی و حتی استدلال‌های مشهور کلامی، این ویژگی را به خوبی نمایش می‌دهد.^۲ کتاب کمال‌الدین و تمام النعمه نیز در موضوع امامت و مهدویت از دیگر آثار موجود صدوق با همین ویژگی است. صدوق در این کتاب ابتدا با دلایل عقلی، ضرورت و لزوم امام را اثبات می‌کند و سپس به اثبات امامت امام دوازدهم (عج) و اقامه دلیل بر طول عمر ایشان می‌پردازد. رساله الاعتقادات و کتاب الهدایة شیخ صدوق نیز مجموعه‌هایی نظام مند از معارف شیعی‌اند که بر اساس آموزه‌های روایی تنظیم شده و حتی در بسیاری از موارد از الفاظ روایات بهره گرفته‌اند و در عین حال، یک

۱. نجاشی، الرجال، ۳۸۹.

۲. نک: صدوق، التوحید، ص ۲۹، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۳، ۲۱۷، ۲۹۱؛ نیز در کتاب کمال‌الدین، معانی الاخبار و علل الشرایع نمونه‌های متعددی از این دست وجود دارد.

دستگاه معرفتی ارائه کرده‌اند. این رساله‌ها از نخستین تلاش‌های امامیه برای تدوین یک فهرست جامع و رسمی از باورهای امامیه به شمار می‌آیند.

از بارزترین فعالیت‌های کلامی یک متکلم، گفت‌وگو با مخالفان در باب موضوعات کلامی برای اثبات دیدگاه حق و ردّ نظریه‌های مخالف است. در این راستا شیخ صدوق نیز نه تنها با مناظره و احتجاج مخالف نبود، بلکه آن‌را مطابق با سیره عملی اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانست. البته، او احتجاج و مناظره را برای همه افراد جایز نمی‌شمرد و به اعتقاد وی تنها متخصّصان در دانش کلام مجاز به مناظره و احتجاج با خصم بودند؛ آن‌هم مشروط به این که با کلمات و یا با معانی کلام اهل بیت علیهم‌السلام احتجاج کنند^۱. وی نه تنها در جای جای آثار خود مناظره‌های امامان و برخی از متکلمان دوران حضور با گروه‌های مختلف را نقل می‌کند^۲، بلکه خود نیز مناظرات متعدّدی با صاحبان آراء مخالف انجام داده است. شرح برخی از این مناظره‌ها که با حضور رکن الدوله دیلمی برگزار شده در کتاب کمال‌الدین و تمام النعمه آمده است^۳. نجاشی نیز در فهرست آثار صدوق، از پنج کتاب که شرح مناظره صدوق با مخالفان در محضر رکن الدوله است یاد کرده است^۴. برخی از شاگردان شیخ صدوق نیز پاره‌ای از مناظرات وی را جمع‌آوری و تنظیم کرده‌اند که از آن جمله شیخ جعفر دوریستی است که نسخه‌ای از مناظرات شیخ را فراهم آورده بود و قاضی نور الله در کتاب مجالس المؤمنین از آن نسخه نقل کرده است^۵.

۱. صدوق، ۱۳۸۹، ص ۹۷.

۲. برای نمونه، نک: التوحید، فصل‌های ۶۵ و ۶۶.

۳. صدوق، کمال‌الدین، ص ۸۷.

۴. نجاشی، الرجال، ص ۳۹۲.

۵. شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۴۶۳.

بهره‌گیری از استدلال‌ها و تبیین‌های متکلمان که در کلینی به آن اشاره شد در آثار صدوق نیز نمونه‌های بسیار دارد. وی گاهی بخش مفصلی از کتاب یکی از متکلمان را با ذکر نام نویسنده و نام کتاب در آثار خود درج کرده و گاه بدون ذکر نام، استدلال‌هایی از برخی متکلمان نقل و از آنها استفاده کرده است^۱ و در برخی موارد نیز از پاسخ‌های متکلمان به پرسش‌ها و شبهات مخالفان بهره گرفته است.^۲ این نقل قول‌ها و درج بخش‌هایی از کتاب‌ها و اندیشه‌های جریان کلام عقلی، گواه دیگری بر رویکرد کلامی شیخ صدوق و البته جریان محدث متکلمان است. این رویکرد و روش را در بسیاری از مشایخ قم می‌توان ملاحظه کرد. دغدغه مشترک همه این افراد - چنانچه در کلینی و صدوق اشاره شد - تبیین و فهم نظام معرفتی درون روایات است و البته در مواردی که رویارویی بیرونی، ضرورت تبیین‌های برون دستگامی را ایجاب نماید، از درون دستگام و مقید به همان نظام معرفتی، به تبیین و دفاع عقلانی نیز پرداخته‌اند.

در ادامه به پاره‌ای از این مشایخ، از زمان انتقال میراث کوفه و شکل‌گیری مدرسه قم تا پایان دوران حیات این مدرسه اشاره می‌کنیم. البته، از آن‌جا که درون این مدرسه جریان‌ها و گرایش‌های مختلف فکری وجود داشت تلاش می‌شود در یک برداشت اولیه این جریان‌ها به تفکیک معرفی شود.

۱. صدوق، الاعتقادات، ص ۲۹۰ و ۲۹۹؛ صدوق، کمال الدین، ص ۶۳ و ۶۵.
۲. شبهات علی بن احمد بن بشار و پاسخ‌های ابن قبه به آن (صدوق، کمال الدین: ۵۱)؛ بخشی از کتاب الاشهاد ابوزید علوی و رد ابن قبه بر آن (صدوق، کمال الدین، ص ۹۴)؛ و بخش‌هایی از کتاب التنبیه ابوسهل نوبختی (صدوق، کمال الدین، ص ۸۸) از این نمونه است.

خطوط فکری جریان محدث متکلمان در قم

مهم‌ترین شخصیت‌هایی که در انتقال میراث کوفه به قم نقش داشتند عبارتند از: ابراهیم بن هاشم قمی، احمد بن محمد بن عیسی اشعری، حسین بن سعید اهوازی، محمد بن خالد برقی و فرزندش احمد بن محمد بن خالد، محمد بن عبدالجبار، سهل بن زیاد آدمی، محمد بن علی ابوسمینه، ابن اورمه و... گرچه بیشتر ایشان با داشتن مشایخ مشترک از یک جریان فکری در کوفه بهره برده‌اند، اما از آن‌جا که اختلاف در پاره‌ای باورها یا شیوه‌ها منشأ پیدایش خطوط فکری متمایزی در یک جریان می‌شود، محدث متکلمان قم نیز در یک نگاه دقیق به خطوط متمایزی قابل تفکیک هستند.

خط فکری احمد بن محمد بن عیسی

در میان افرادی که در انتقال میراث کوفه نقش داشتند، احمد بن محمد بن عیسیبیشترین حجم میراث را به قم انتقال داد^۱، و شاید تأثیرگذارترین شخصیت این طبقه به شمار می‌آید. شیخ ابوجعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری^۲ از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی، شیخ و فقیه قمیین و در قم ریاست و جایگاه اجتماعی والایی داشت^۳. وی برای اخذ حدیث به کوفه رفت و از بزرگ‌ترین مشایخ کوفه و بغداد روایات و میراث حدیثی‌شان را اخذ نمود. در این میان بسیاری از مشایخ مهم او به جریان محدث متکلمان

۱. بر پایه گزارش فهرست‌های موجود، نام احمد بن محمد بن عیسی در بیشتر طرق قمی‌ها به میراث کوفه ذکر شده است. شیخ طوسی در طریق به میراث ۱۳۵ تن از اصحاب، نام وی را ذکر کرده و نجاشی نیز در طریق خود به میراث ۱۱۰ نفر از روایان حدیث از او یاد کرده است.

۲. درباره او، نک: طوسی، الفهرست، ص ۶۰؛ طوسی، الرجال، ص ۳۵۱، ۳۷۳ و ۳۸۳؛ نجاشی، الرجال، ص ۸۲.

۳. طوسی، فهرست، ص ۶۰؛ نجاشی، الرجال، ص ۸۱.

کوفه تعلق داشتند.

احمد بن محمد بن عیسی گذشته از نقل میراث مکتوب کوفه، آثار و نوشته‌هایی نیز داشت که به نظر می‌رسد کتاب التوحید، کتاب فضل النبی و کتاب الاظله از آثار کلامی اوست. از ویژگی‌های احمد اشعری تلاش گسترده وی در مبارزه با جریان غلو و جلوگیری از انتشار میراث جریان‌های انحرافی در قم است^۱ که خود نمونه بارزی از تلاش کلامی احمد بن محمد بن عیسی به شمار می‌رود. وی شاگردان زیادی داشت که شبکه‌ای از محدث متکلمان را پدید آوردند و خط فکری او را تا پایان حیات مدرسه قم ادامه دادند. طبقه دوم از مشایخ مدرسه قم بیشترین تأثیر را از احمد بن محمد بن عیسی پذیرفته‌اند. در میان این افراد سعد بن عبدالله، محمد بن الحسن الصفار، محمد بن یحیی العطار، محمد بن علی بن محبوب و عبدالله بن جعفر حمیری بیشترین روایت را از احمد اشعری نقل کرده‌اند و قرابت فکری بیشتری با وی دارند به گونه‌ای که می‌توان احمد بن محمد بن عیسی را سرآغاز یک خط فکری در قم دانست که در نسل شاگردانش ادامه می‌یابد.

سعد بن عبدالله اشعری چهره تأثیرگذار این طبقه که خود از خاندان اشعریان قم بود، بیشترین قرابت را به استادش احمد اشعری داشت. حجم روایات سعد از احمد اشعری و نیز حضور نام وی در طرق فهرستی پس از نام احمد اشعری در بیشتر طریق‌ها، این تأثیرپذیری را نشان می‌دهد. با توجه به آثار سعد بن عبدالله هم در کلام تبیینی و هم در کلام دفاعی به روشنی می‌توان وی را از جریان محدث متکلمان دانست. سعد در نقادی،

۱. اخراج ابوسمینه، سهل بن زیاد و حسین بن عبیدالله از قم در همین راستا بود.

مناظره وردیه‌نویسی پرتلاش و البته در رویارویی با خط کلامی نظریه‌پرداز کوفه سخت‌گیر بود. او در همین راستا کتابی در بیان عیب‌ها و کثرت‌های هشام و یونس نگاشت^۱ و نیز در واکنش به اثری که علی بن ابراهیم درباره یکی از اندیشه‌های هشام نگاشته بود، ردیه‌ای با نام الردّ علی علی بن ابراهیم فی معنی هشام و یونس به تحریر درآورد. این آثار گذشته از رویکرد کلامی سعد بن عبدالله، نشان دهنده رواج این‌گونه مباحث کلامی در فضای فکری قم است. از دیگر نگاشته‌های کلامی سعد در ردّ جریان‌های انحرافی، می‌توان به کتاب الضیاء فی الردّ علی المحمّديه والجعفریه، کتاب الردّ علی الغلاة و کتاب الردّ علی المجبّره اشاره کرد. شاید بتوان، نگارش این ردیه‌ها و رویارویی‌های کلامی سعد را نتیجه ارتباط وی با بغداد و نیز جامعه حدیثی اهل سنت ارزیابی کرد.

در حوزه کلام تبیینی، کتاب بصائر الدرجات، کتاب الإمامة، کتاب فضل النبی ﷺ، کتاب فضل اُمی طالب و عبد المطلب و اُمی النبی ﷺ، کتاب الاستطاعة، کتاب مناقب الشیعه، کتاب احتجاج الشیعه علی زید بن ثابت فی الفرائض از آثار اوست^۲ در این میان آثاری چون کتاب الاستطاعة آشکارا بحث از یک مسئله کلامی رایج در حوزه‌های کلامی است و نمی‌توان آن را تنها یک نگاشته حدیثی، فارغ از اختلافات کلامی دانست.

شخصیت دیگری که در کنار سعد بن عبدالله قرابت فکری بسیار به احمد اشعری داشته و البته شخصیتی برجسته در جریان محدث متکلمان به شمار می‌رود، ابوالعباس عبدالله بن جعفر حمیری است. اگرچه روایات بجا مانده از حمیری در مقایسه با آثارش چندان زیاد نیست، اما همین مقدار، قرابت فکری وی به احمد اشعری را نشان می‌دهد.

۱. نجاشی، الرجال، ص ۱۷۷.

۲. نجاشی، الرجال، ص ۱۷۷.

نیز حضور وی در طرق نقل میراث مکتوب که در کتب فهرستی منعکس شده، نشان دهنده نقش فعال وی در انتقال میراث است.^۱ حمیری آثار مهمی در حوزه کلام پدید آورد که مهم‌ترین موضوعات کلامی آن عصر را پوشش می‌دهد؛ آثاری چون کتاب الإمامة، کتاب الدلائل، کتاب العظمة والتوحيد، کتاب الغيبة والحيرة، کتاب التوحيد والبداء والإرادة والاستطاعة والمعرفة، کتاب ما بین هشام بن الحکم وهشام بن سالم و[کتاب] القیاس، [کتاب] الأرواح، [کتاب] الجنة والنار و[کتاب] الحداثین المختلفین^۲. برخی از این آثار مثل کتاب الغيبة والحيرة ناظر به پرسش‌های بیرونی و مسائل مطرح شده در جامعه شیعی آن روز است که با پدید آمدن پاره‌ای از شبهات، حیات جامعه شیعی را تهدید می‌کرد و این کتاب در تلاش برای تبیین صحیح مسئله و دفع شبهات نگاشته شد. همچنین پرداختن به اختلافات هشامین نشان دهنده نوع دغدغه‌های کلامی مشایخ قم و از جمله حمیری است. عناوین دیگر آثار حمیری نیز این نکته را تأیید می‌کند که کسانی چون حمیری اگرچه به عنوان یک محدث در راستای نقل و حفظ میراث حدیثی تلاش می‌کنند، اما این رویکرد مانعی بر سر دغدغه‌های کلامی ایشان نیست و همچنان در تمامی مسائل مورد اهتمام متکلمان در حوزه عقائد، فکر و تلاش علمی خویش را مصروف داشته و البته به اختلافات و اندیشه‌های متکلمان نیز نظر داشته‌ند.

ابو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار از اصحاب امام هادی و امام عسکری^۸ و نویسنده کتاب بصائر الدرجات نیز از مشایخ بزرگ قم در نسل دوم این مدرسه است. وی که شاگرد احمد بن محمد بن عیسی، ابراهیم بن هاشم و احمد برقی بود، خود نیز در

۱. بر اساس داده‌های کتاب الفهرست طوسی و نجاشی، حمیری در طریق نقل آثار ۷۸ نفر قرار گرفته است.

۲. نجاشی، الرجال، ص ۲۱۹.

انتقال پاره‌ای از میراث کوفیان نقش داشت و البته بیشترین روایت را از طریق احمد اشعری نقل کرده است. گرچه ممکن است در مسائل اعتقادی اندک اختلافی میان وی و احمد اشعری احساس شود، اما حتی در کتاب بصائر الدرجات روایات احمد اشعری بیشترین سهم را به خود اختصاص می‌دهد و این نشان دهنده قرابت فکری صفار و احمد بن محمد بن محمد بن عیسی است. در میان آثار به جا مانده از وی کتاب بصائر الدرجات معرفتی یکی از دیدگاه‌های معرفتی مدرسه قم و البته از اصلی‌ترین منابع درحوزه امام‌شناسی است. چنین روایات و منطق درونی این اثر ارائه دهنده طرحی کلی برای روش اخذ معارف دینی است. گذشته از بصائر الدرجات، کتاب الرد علی الغلاة، کتاب المناقب و کتاب المثالب نیز از آثار کلامی اوست.

شخصیت برجسته دیگر این طبقه محمد بن یحیی العطار است. وی را نیز «کثیر الروایه» معرفی کرده‌اند و بیشترین روایت را از احمد بن محمد بن عیسی نقل کرده است. وی از محمد بن یحیی بن عمران و محمد بن الحسین بن ابی الخطاب نیز روایات زیادی را نقل می‌کرد و نیز در طرق نقل میراث مکتوب با واسطه حمیری و صفار میراث متعددی را نقل کرده است و البته تنها راوی کتاب بصائر الدرجات صفار نیز محمد بن یحیی العطار است. عدم نقل وی از ابراهیم بن هاشم و احمد برقی - که در ادامه این نوشتار به خط فکری ایشان اشاره خواهد شد - می‌تواند معنادار باشد و تقابل خط فکری احمد بن محمد بن عیسی با خطوط مقابل را تأیید کند. از وی جز کتاب مقتل الحسین و کتاب النوادر اثر دیگری گزارش نشده است، اما روایات وی در منابع حدیثی به ویژه کتاب کافی نمود ویژه‌ای دارد و ابواب مختلف فقهی و اعتقادی را دربر می‌گیرد.

پس از این طبقه مشهورترین شخصیت‌های مدرسه قم، یعنی ابن ولید، ابن بابویه و کلینی قرار دارند. در این میان ابن ولید و ابن بابویه را می‌توان در خط فکری احمد بن محمد بن عیسی دانست.

محمد بن الحسن بن احمد بن الولید گرچه در اصل قمی نبود^۱، اما در این دوره شیخ القمیین، خلف صالح و نماینده فکری خط سعد بن عبدالله و احمد بن محمد بن عیسی است. وی بیشترین روایت را از سعد بن عبدالله، صفار، احمد بن ادریس، محمد بن یحیی العطار و حسین بن حسن بن ابان دارد. در مقابل، از علی بن ابراهیمکه در ادامه به خط فکری او اشاره می‌شود، هیچ روایتی نقل نکرده است. هرچند ابن ولید در طبقه شاگردان علی بن ابراهیم بوده و در طرق فهرستی نیز به وی طریق دارد، اما حتی در مواردی که ابن ولید روایتی از ابراهیم بن هاشم نقل می‌کند به واسطه سعد بن عبدالله یا دیگر مشایخ خود روایت می‌کند نه از طریق علی بن ابراهیم که این عمل می‌تواند نشان‌دهنده نوعی تقابل و اختلاف و تعلق به دو خط فکری متمایز باشد. از آثار او تفسیر قرآن و کتاب جامع است که گویا در ابواب مختلف فقه بوده است. دیدگاه‌های کلامی ابن ولید نزدیک به احمد اشعری گزارش شده و به نظر می‌رسد همانند وی در پذیرش اخبار محتاط و سختگیر بوده است. گزینش و استثناء روایات در آثار رسیده به او نمونه‌ای از این احتیاط است.

آرا و اندیشه‌های ابن ولید را در شاگردش شیخ صدوق می‌توان ردگیری کرد. صدوق در بیشتر اندیشه‌هایش تابع استادش ابن ولید بود؛ این مطلب را گذشته از برخی اشارات

۱. درباره ابن ولید، نک: نجاشی، الرجال، ص ۳۸۳.

شیخ صدوق، حجم گسترده روایات ابن ولید در آثار صدوق تأیید می‌کند. اما عدم ورود ابن ولید به حوزه کلام دفاعی و تولید آثار در این حوزه را باید معلول حضور ابن ولید در قم دانست، صدوق به دلیل مهاجرت به ری وارد درگیری‌ها و رویارویی‌های بیرونی شده، نیازمند ورود به عرصه کلام دفاعی بود، اما ابن ولید در قم با چنین فضایی روبه‌رو نبود. با این حال، موضع‌گیری وی در برابر جریان غلو که در آستانه ورود به قم قرار داشت، مشهور و زبانزد است و نقادی وی نسبت به این جریان خود نوعی تلاش کلامی و از شاخص‌های این جریان به شمار می‌آید.

شخصیت دیگری که معاصر و تا اندازه‌ای همفکر ابن ولید و در این دوره فعال و تأثیرگذار بوده، علین بابویه پدر شیخ صدوق است. ابوالحسن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (متوفای ۳۲۹ق) از فقیهان و محدثان بزرگ شیعه و محل رجوع مردم قم و اطراف آن در احکام بود^۱. به نظر می‌رسد وی نیز ایرانی بوده و از قبایل عرب یا خاندان اصیل اشعری در قم نیست. ابن بابویه بیشترین بهره را از سعد بن عبدالله اشعری برده است. پس از سعد، عبدالله بن جعفر حمیری، علی بن ابراهیم، احمد بن ادريس و محمد بن یحیی العطار از مهم‌ترین مشایخ حدیثی وی به شمار می‌روند. چنان‌که از روایات به‌جا مانده از وی پیداست، در این میان بیشترین سهم را سعد بن عبدالله اشعری دارد و گرایش فکری او را نیز نزدیک به ابن ولید و دیگر شاگردان سعد بن عبدالله می‌توان یافت. اما توجه وی به روایات علی بن ابراهیم و خط فکری ابراهیم بن هاشم وی را تا حدی از ابن ولید متمایز می‌سازد. علی بن بابویه مردی پرتألیف بود و بنا بر گزارشی

۱. نجاشی، الرجال، ص ۲۶۱؛ ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۴۶.

۲۰۰ اثر بر جای گذاشته است.^۱ از جمله آثار وی در حوزه مباحث کلامی کتاب التوحید و کتاب الامامة و التبصرة من الحيرة است. در این بین کتاب الامامة و التبصرة من الحيرة نشان‌دهنده توجه وی به پرسش‌ها و نیازهای اعتقادی زمانه است. از آثار وی غیر از کتاب الامامة و التبصرة اثر دیگری در دست نیست^۲ اما حجم زیادی از روایات وی به ویژه در آثار فرزندش شیخ صدوق منعکس است. شواهدی از نقش وی در نقل میراث مکتوب، در کتاب‌های فهرستی وجود ندارد، اما از طرق شیخ صدوق در مشیخه می‌توان حدس زد که علی بن بابویه حجم زیادی از میراث مکتوب کوفه و قم را روایت می‌کرده است. ابن بابویه مناظرات و رویارویی‌هایی با برخی از افراد فاسد الاعتقاد نیز داشته است که از آن جمله می‌توان به برخورد وی با حلاج^۳ و مناظره با محمد بن مقاتل رازی^۴ اشاره کرد.

این خط فکری پس از ابن ولید و ابن بابویه در شیخ صدوق ادامه یافت و گرچه صدوق تحت تأثیر دیگر خطوط فکری، تا اندازه‌ای از این خط فاصله گرفت اما در مجموع اندیشه وی را در خط فکری احمد بن محمد بن عیسی می‌توان ارزیابی کرد. پیشتر به رویکرد و تلاش‌های کلامی صدوق اشاره شد و در این جا تنها بر این نکته تأکید می‌کنیم که بررسی اندیشه و رویکرد شخصیت‌های نامبرده از احمد بن محمد بن عیسی در نقطه شروع مدرسه قم تا شیخ صدوق که در پایان حیات مدرسه قم قرار دارد، یک خط فکری پیوسته را نشان می‌دهد که به جریان محدث متکلمان تعلق دارند و گرچه به شیوه نقلی و

۱. ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۴۶.

۲. البته برخی کتاب فقه الرضا را همان کتاب الشرایع ابن بابویه می‌دانند و نیز نسخه‌ای که با نام مصادقه الاخوان به شیخ صدوق منسوب است برخی همان کتاب الاخوان ابن بابویه دانسته‌اند.

۳. طوسی، فهرست، ص ۲۴۷.

۴. افندی، ریاض العلماء، ج ۶، ص ۴.

حدیثی عمل می‌کنند، اما ویژگی‌های متکلم را دارا بوده، تلاش کلامی در خور توجهی ارائه داده‌اند.

خط فکری ابراهیم بن هاشم

در کنار این خط فکری که شاید مهم‌ترین و تأثیرگذارترین خط فکری در قم بود و در هر نسل، شاگردان و هواداران زیادی داشت، خطوط فکری دیگری را نیز می‌توان شناسایی کرد که در پاره‌ای جهات با خط فکری احمد بن محمد بن عیسی اختلاف دیدگاه داشتند. یکی از این خطوط فکری که در کنار خط احمد اشعری - و البته نه بدان گستردگی - در قم فعال بود و اختلافاتی با خط احمد اشعری داشت، با ابراهیم بن هاشم به قم راه یافت. ابواسحاق ابراهیم بن هاشم قمی در اصل اهل کوفه بود و در آن جا رشد کرد^۱ و بعدها به دلیل سکونت در قم و نقش بسیار مهمی که در انتقال حدیث به این شهر ایفا کرد به «قمی» شهرت یافت. وی در مدرسه حدیثی کوفه پرورش یافت و از محضر بزرگ‌ترین محدثان آن زمان، در کوفه و بغداد اخذ حدیث کرده، میراث عظیمی را - که می‌توان آن را میراث حدیثی کوفه دانست و در بردارنده حجم بالایی از میراث حدیثی و نسخه‌های متعدد از مشایخ کوفه بود - به قم منتقل کرد. گفته می‌شود که وی نخستین کسی است که حدیث کوفیان را در قم منتشر نمود^۲.

مشایخ ابراهیم بن هاشم در مدرسه حدیثی کوفه را تا ۱۶۰ شیخ حدیث شمرده‌اند^۳.

۱. نجاشی، الرجال، ص ۱۶؛ طوسی، فهرست، ص ۱۱.

۲. نجاشی، الرجال، ص ۱۶.

۳. موسوی خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ص ۳۱۷.

وی همه کتاب‌ها و احادیث برخی از مشایخ بزرگ خود همچون محمد بن ابی‌عمیر را روایت کرده است^۱ و می‌دانیم ابن ابی‌عمیر از بزرگ‌ترین محدث متکلمان مدرسه کوفه بود که خود زمانی دراز با متکلمان مشهور کوفه چون هشام بن حکم و هشام بن سالم مأنوس بود و حتی نزد ایشان شاگردی می‌کرد^۲.

گرچه نشانه‌های آشکاری از این که ابراهیم بن هاشم از تبار متکلمان کوفه بوده است در دست نیست، اما بی‌تردید مهم‌ترین واسطه انتقال اندیشه‌های مدرسه کلامی هشام بن حکم به قم بوده است. بخش زیادی از روایات و مناظره‌های هشام از طریق ابراهیم بن هاشم به قم راه یافت. از این گذشته وی را شاگرد یونس بن عبدالرحمان - متکلم بزرگ کوفی که خود نیز شاگرد هشام بوده است - معرفی کرده‌اند^۳ و ابراهیم واسطه انتقال میراث و اندیشه یونس به قم است.

پس از ابراهیم بن هاشم، فرزندش علی بن ابراهیم شخصیت برجسته دیگری از طبقه دوم محدثان قمه طبقه با سعد بن عبدالله و صفاربه شمار می‌آید که به نظر می‌رسد متعلق به خط فکری ابراهیم بن هاشم است. اگر چه علی بن ابراهیم از دیگر مشایخ بزرگ قم نظیر احمد بن محمد بن عیسی، احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن عیسی بن عبید نیز روایات بسیاری را نقل می‌کرد، اما می‌توان وی را وارث میراث پدر دانست که همه میراث به‌جامانده از ابراهیم بن هاشم را روایت کرده است. علی بن ابراهیم از طریق پدرش و محمد بن عیسی بن عبید میراث یونس بن عبدالرحمان

۱. نجاشی، الرجال، ص ۳۲۷؛ طوسی، فهرست، ص ۴۰۵.

۲. کلینی، الکافی، ج ۲، ص ۳۵۵.

۳. نجاشی، الرجال، ص ۱۶.

و هشام بن حکم را روایت می‌کرد و خود نیز گرایش به اندیشه‌های مدرسه هشام داشت. وی در این راستا کتابی با نام رساله فی معنی هشام و یونسنوشت. نیک می‌دانیم که نظریه معنای هشام یکی از مهم‌ترین نظریه‌های هشام برای حل مسائل الاهیاتی بود^۱ که در کوفه مورد انتقاد هم قرار گرفت و به نظر می‌رسد علی بن ابراهیم به دفاع از این نظریه پرداخته است. البته این کتاب از سوی سعد بن عبدالله نقد شد^۲. این کتاب علی بن ابراهیم و نقد آن از سوی سعد اشعری گذشته از گرایش کلامی علی بن ابراهیم به خط فکری هشام، نشان دهنده مطرح بودن این‌گونه مسائل کلامی در میان مشایخ قم است. از دیگر آثار کلامی علی بن ابراهیم، کتاب التوحید والشکر، کتاب الانبیاء و کتاب فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام را می‌توان یاد کرد. البته، تفسیر وی نیز آکنده از روایات اعتقادی، به ویژه در باب مسائل مربوط به امامت است. در مجموع، توجه علی بن ابراهیم به میراث فکری هشام بن حکم و یونس بن عبد الرحمن و نقل مناظرات و میراث ایشان، وی را در خط کلامی متمایزی از خط احمد اشعری قرار می‌دهد. عدم نقل ابن ولید از او که پیشتر بدان اشاره شد و تقابل سعد بن عبدالله با وی این تمایز فکری را تأیید می‌کند.

پس از علی بن ابراهیم، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی را می‌توان میراث‌دار این خط فکری دانست.^۳ پیشتر درباره کلینی و رویکرد کلامی وی مباحثی ارائه شد. گرچه کلینی همچون دیگر مشایخ قم به جریان محدث متکلمان تعلق دارد، اما گرایش فکری او

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ج ۲، ص ۵۲.

۲. نجاشی، الرجال، ص ۱۷۷.

۳. در ابن‌باره نک: رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقد و نظر، ش ۶۵

به خط احمد بن محمد بن عیسی که اصلی‌ترین خط فکری قم بود، اندک است. بررسی اسناد کافی نشان می‌دهد که کلینی بر خلاف ابن ولید و ابن بابویه از علی بن ابراهیم و خط فکری ابراهیم بن هاشم بیشترین تأثیر را پذیرفته است و در مقابل بهره‌اش از میراث سعد بن عبدالله اشعری بسیار اندک و ناچیز بوده است. اسناد کافحاکی از آن است که نزدیک به یک سوم روایات کافی از طریق علی بن ابراهیم روایت شده است. گرچه کلینی در این اثر فاخر خود از دیگر خطوط فکری در قم و ری نیز بهره برده، اما بررسی اسناد و مضامین نقل شده در کافی قرابت فکری وی به علی بن ابراهیم و از طریق او به جریان متکلمان کوفه را نشان می‌دهد.

خط فکری برقی

گذشته از خط فکری احمد بن محمد بن عیسی اشعری و ابراهیم بن هاشم شاید محمد بن خالد برقی و فرزندش احمد را نیز بتوان سرآغاز خط فکری دیگری در قم دانست که بیشتر در شیوه روایت‌گری و ارتباط با خطوط فکری دیگر، از خط احمد بن محمد بن عیسی متمایز می‌شد. ویژگی مشترک این پدر و پسر، نقل از ضعفاء و مجاهیل و اعتماد بر اخبار مُرسَل بود. ارتباط حدیثی با پاره‌ای از راویان متهم به غلو نیز شاید در همین راستا باشد. با این وجود، باورهای این خط فکری در برخی از موضوعات کلامی، فاصله زیادی با خط احمد اشعری نداشت و در طبقات بعد، راویان مشترک بین این دو خط فراوان بودند.

محمد بن خالد برقی^۱ از اصحاب امام کاظم، امام رضا و امام جواد: از واسطه‌های انتقال میراث کوفه به قم بود. نسبت او به برقه‌رود از مناطق اطراف قم است^۲. نجاشی وی را ادیب و آگاه به اخبار و علوم عرب معرفی کرده و کتاب‌هایی از او، به ویژه در تاریخ عرب‌نام می‌برد^۳ که توسط فرزندش احمد و احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است^۴. در این میان کتابی درباره علم خداوند از آثار کلامی اوست. برقی افزون بر نگاهشته‌هایش با سفر به کوفه نیز بخشی از میراث حدیثی کوفه را به قم منتقل کرد. شاید او نخستین کسی است که در این حجم، میراث کوفه را به قم آورد. بنابر گزارش طوسی در فهرست، محمد بن خالد نزدیک به پنجاه کتاب را روایت کرده، که بیشتر آنها از مشایخ کوفه است. نجاشی نیز نام محمد بن خالد را در ۳۸ طریق یاد کرده است. این روایات که بیشتر با واسطه فرزندش احمد برقی و احمد بن محمد بن عیسی روایت شده، حجم قابل توجهی مربوط به مباحث کلامی و از جریان محدث متکلمان است.

فرزند وی ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد برقی نیز در این انتقال نقش داشت. وی از اصحاب امام جواد و امام هادی علیه‌السلام بود. تاریخ وفات او را ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق گزارش کرده‌اند^۵. البته وی نیز مانند پدرش از افراد ضعیف نیز روایت می‌کرد و بر اخبار مرسل

۱. درباره او نک: نجاشی، الرجال، ص ۳۳۵؛ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۶۴۰؛ طوسی، الرجال، ص ۳۴۳، ۳۶۳، ۳۷۷؛ ابن الغضائری، الرجال، ص ۹۳؛ برقی، طبقات الرجال، ص ۵۰، ۵۴-۵۵.

۲. نجاشی، الرجال، ص ۳۳۵.

۳. نجاشی از این کتاب‌ها نام برده است: کتاب التنزیل والتعبیر، کتاب یوم ولیله، کتاب التفسیر، کتاب مکه و المدینه، کتاب حروب الأوس والخزرج، کتاب العلل، کتاب فی علم الباری، کتاب الخطب. طوسی نیز از او کتابی با عنوان النوادر نام برده است.

۴. نجاشی، الرجال، ص ۳۳۵؛ طوسی، فهرست، ص ۶۴۰.

۵. نجاشی، الرجال، ص ۷۷.

اعتماد می‌کرد و به همین دلیل مورد طعن و تضعیف برخی از مشایخ قرار گرفت^۱. وی نه تنها میراثی که پدرش از کوفه به قم انتقال داده بود را روایت کرد و در قم انتشار داد، بلکه خود نیز با سفر به کوفه و بغداد بخشی از میراث کوفه را از مشایخ حدیث استماع کرده و به قم منتقل کرد. احمد برقی خود نیز چندین کتاب داشت که مجموعه‌ای از آنها با نام المحاسن شناخته می‌شد. در بخش‌های بجا مانده از این کتاب توجه به عقل و نیز پاره‌ای از بحث‌های کلامی با همان شیوه محدث متکلمانرا می‌توان دید.^۲

پس از احمد برقی، علی بن الحسین سعدآبادی میراث‌بر این خط فکری است. گویا او تنها میراث احمد بن محمد بن خالد را روایت می‌کرده است و نام او هم در طرق فهرستی و هم در اسناد روایات پس از نام احمد بن محمد بن خالد یاد شده است. روایات کلامی وی در آثار صدوق و کلینی منتشر است.

محمد بن ابی القاسم، عبیدالله بن عمران الجنابی معروف به «ماجیلویه» از دیگر راویان این طبقه است. وی داماد و شاگرد احمد برقی و البته مهم‌ترین حلقه اتصال و نقل میراث ابوسمینه است.^۳ آثار وی نیز در موضوعات پراکنده گزارش شده است.

خط فکری متهمان به غلو

خط فکری دیگری که در نقطه شکل‌گیری این مدرسه و انتقال میراث کوفه نقش داشت و شاید اختلافاتی با دیگر خطوط فکری درون مدرسه پیدا کرد، جریانی است که از سوی

۱. نجاشی، الرجال، ص ۷۶؛ طوسی، فهرست، ص ۵۲؛ ابن الغضائری، الرجال، ص ۳۹.

۲. نک: المحاسن، کتاب «الصفوة والنور والرحمة» و کتاب «مصابیح الظلم».

۳. طوسی، فهرست، ص ۴۱۲.

پاره‌ای از مشایخ قم به غلو متهم شد. گرچه میزان تأثیرگذاری و تبدیل این خط فکری به یک جریان فعال در قم نیازمند مطالعات بیشتری است، اما حضور این خط فکری در نقطه آغاز این مدرسه و تأثیر اجمالی آن را می‌توان پذیرفت.

ابوجعفر محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی الصیرفی ملقب (یا مکّنی) به ابوسمینه از کسانی است که در این دوره بخشی از میراث کوفه را به قم انتقال داده‌اند.^۱ وی کوفی و نامش در زمره اصحاب امام رضا علیه السلام ذکر شده است.^۲ همه رجال شناسان او را ضعیف و فاسد الاعتقاد معرفی کرده‌اند. وی کتاب‌های متعددی داشته و گفته شده که کتاب‌های او (در عدد) مثل کتاب‌های حسین بن سعید است.^۳ نجاشی از کتاب‌های او نام پنج کتاب را ذکر نموده است؛ کتاب الدلائل، کتاب الوصایا، کتاب العتق، کتاب تفسیر عمّ یتساءلونو کتاب الاداب. ابوسمینه افزون بر کتاب‌های خود بخشی از میراث مشایخ کوفه را نیز به قم انتقال داد.^۴

ابوسمینه پیش از ورود به قم در کوفه به غلو و دروغ‌گویی شهرت یافته بود. وی به قم وارد شد و مدتی نزد احمد بن محمد بن عیسی میهمان بود تا این که در قم نیز به غلو شهرت یافت و احمد بن محمد بن عیسی وی را از قم اخراج کرد.^۵ اتهام غلو به ابوسمینه نشان دهنده توجه او به حوزه مباحث اعتقادی است. در مدتی که او در قم اقامت داشت

۱. نجاشی، الرجال، ص ۳۳۲؛ طوسی، فهرست، ص ۴۱۲.

۲. طوسی، الرجال، ص ۳۱۴.

۳. طوسی، الرجال، ص ۳۱۴.

۴. نام وی در ۱۳ طریق از طرق نجاشی به میراث راویان کوفی ذکر شده و شیخ طوسی نیز در پنج طریق با واسطه او روایت کرده است.

۵. نجاشی، الرجال، ص ۳۳۲؛ ابن الغضائری، الرجال، ص ۹۴.

برخی از مشایخ قم از او کتاب‌ها و روایاتش را استماع نمودند. از مهم‌ترین کسانی که از وی روایت کرده‌اند، احمد بن محمد بن خالد برقی و محمد بن ابی القاسم ماجیلویه است. مشایخ قم کتاب‌ها و روایات او را غیر از آنچه غلو و تخیل بود و یا از منقرضات ابوسمینه به شمار می‌آمد، روایت نموده‌اند؛^۱ به‌گونه‌ای که در کتاب کافی ۲۸۲ روایت از طریق ابوسمینه وارد شده است.

ابوجعفر محمد بن اورمه قمی از دیگر روایان میراث کوفه در قم است. وی از اصحاب امام رضا علیه السلام شمرده شده^۲. و امامت امام هادی علیه السلام را نیز درک کرده است. ابن اورمه از سوی قمی‌ها متهم به غلو شد به‌گونه‌ای که تصمیم به قتل او گرفتند.^۳ این اتهام سبب شد در طبقات بعد نیز کسانی چون ابن ولید و صدوق دست به گزینش و استثناء روایات او زده، منقرضات وی را نپذیرند.^۴ شاید به همین دلیل است که به‌رغم تالیف چندین کتاب، تنها حجم محدودی از روایات و احادیث منقول از سوی او به ما رسیده است؛^۵ این مجموعه از روایات ابن اورمه نیز عمدتاً در آثار کلینی و صدوق وارد شده است. جالب این جاست که ابن اورمه خود کتابی در رد بر غلات نگاشته بود. کتاب ما نزل فی القرآن فی أمير المؤمنين، کتاب المناقب و کتاب المثالب از دیگر آثار او در حوزه کلام‌اند.

۱. طوسی، فهرست، ص ۴۱۲.

۲. طوسی، الرجال، ص ۳۶۷.

۳. نجاشی از این تصمیم چنین گزارش کرده است: «محمد بن اورمه أبو جعفر القمی ذکره القمیون و غمزوا علیه و رموه بالغلو حتی دس علیه من یفتک به، فوجده یصلی من أول اللیل إلى آخره فتوقفوا عنه»؛ ابن غضائری نیز از این موضع‌گیری چنین گزارش کرده است: «وقد حدثنی الحسن بن محمد بن بندار، القمی (رحمه الله) قال: سمعت مشایخی یقولون: إن محمد بن اورمه لما طعن علیه بالغلو (اتفقت) الأشاعرة لیقتلوه، فوجدوه یصلی اللیل من أوله إلى آخره، لیالی عدیده، فتوقفوا عن اعتقادهم».

۴. نجاشی، الرجال، ص ۳۲۹؛ طوسی، فهرست، ص ۲۲۰.

۵. در مجموع شاید کمتر از ۵۰ روایت.

ابو سعید سهل بن زیاد آدمی از اصحاب امام جواد، امام هادی و امام عسکری: نیز از کسانی است که در انتقال میراث مکتوب کوفه به قم سهمی داشته است، اما حضور وی در قم چندان دوام نیافت و از سوی احمد بن محمد بن عیسی به غلو و دروغ‌گویی متهم شده و از قم اخراج شد^۱. سهل بن زیاد پس از اخراج از قم، در ری فعالیت حدیثی داشت و بخش زیادی از میراث حدیثی او با واسطه راویان حدیث ری به کلینی منتقل شده و در کتاب کافی برای ما ثبت شده است. مجموعه روایات به‌جا مانده از سهل بن زیاد، اهتمام وی به حوزه اعتقادات و مباحث کلامی را نشان می‌دهد. وی در موضوع خداشناسی کتاب التوحید را نگاشت که در میان اصحاب امامیه مشهور بود و بسیاری آن را روایت می‌کردند^۲.

حسین بن عبید الله محرّر نیز از اصحاب امام هادی علیه السلام و از راویان جنجال‌آفرین در قم است. احمد بن محمد بن عیسی وی را نیز به اتهام غلو از قم اخراج نمود^۳. اتهام وی به غلو در همه منابع ذکر شده است، ولی نجاشی در عین حال، متذکر می‌شود که کتاب‌های وی صحیح‌الحدیث بوده است^۴. کتاب الایمان، کتاب التوحید و کتاب الامامة از آثار کلامی اوست که بیشتر توسط محمد بن یحیی العطار روایت شده است.

گذشته از این افراد که واسطه انتقال میراث حدیثی کوفه به قم هستند، شخصیت‌های دیگری نیز در این بازه زمانی در قم فعالیت کلامی داشته‌اند که با اطلاعات موجود و اندک

۱. نجاشی، الرجال، ص ۱۸۵؛ ابن الغضائری، الرجال، ص ۶۶.

۲. نجاشی، الرجال، ص ۱۸۵.

۳. کتبی، ج ۲، ص ۷۹۹.

۴. نجاشی، الرجال، ص ۴۲.

ما نمی‌توان ایشان را به یکی از خطوط فکری ذکر شده انتساب داد. با این وجود، گرایش ایشان به جریان حدیثی کلامی روشن و غیر قابل انکار است و هدف ما از اثبات یک مدرسه کلامی در قم را تأمین می‌کند. از جمله این افراد احمد بن ابی زاهر اشعری قمی است. وی از شخصیت‌های برجسته و شناخته شده در قم و معاصر با حلقه‌های انتقال میراث کوفه مثل احمد بن محمد بن عیسی بود. اگرچه رجالیان درباره اتقان روایات وی تردیدهایی روا داشته‌اند^۱ اما برخی از محدثان بزرگ قم مثل احمد بن ادریس و محمد بن یحیی العطار از وی اخذ حدیث کرده‌اند تا درجه‌ای که عطار را از اصحاب خاص احمد بن ابی زاهر معرفی کرده‌اند. احمد بن ابی زاهر چنانچه از عناوین آثارش پیداست، دغدغه‌های کلامی داشته و در مهم‌ترین عناوین کلامی محل بحث و اختلاف، کتاب نوشته است از جمله آثار وی کتاب البداء، کتاب صفة الرسل والأنبیاء والصلحین، کتاب الجبر والتفویض و کتاب ما یفعل الناس حین یفقدون الإمام است. اما روایات بجا مانده از وی بیشتر در حوزه امام شناسی است که در کتاب بصائر الدرجات صفار و پاره‌ای نیز در کتاب کافی از طریق محمد بن یحیی العطار نقل شده است. ارتباط گسترده عطار با وی می‌تواند تا اندازه‌ای گرایش‌های فکری وی را نشان دهد.

محمد بن (ابی) اسحاق قمی نیز راوی دیگری است که از اصحاب امام جواد^۷ معرفی شده و کتاب‌هایی در کلام داشته است که احمد بن محمد بن خالد از او روایت می‌کرد^۲.

۱. نجاشی، الرجال، ص ۸۸.

۲. طوسی، فهرست، ص ۴۳۷.

افول مدرسه کلامی قم

در نیمه دوم سده چهارم و با قوت گرفتن کلام عقلی در بغداد و انتقال میراث فکری امامیه به این حوزه فکری، به تدریج مدرسه قم رشد و رونق خود را از دست داد. این مسئله به ویژه به دلیل تقابلی که مدرسه بغداد به لحاظ روش با مدرسه قم پیدا کرد، شدت یافت. گسترش کلام عقلی در بغداد، هجوم اعتراضات حوزه بغداد به مدرسه فکری قم و از طرفی گسترش رویارویی‌های بیرونی در دولت آل بویه که بیشتر نیازمند گفت‌وگوهای برون‌متنی و عقلی بود زمینه افول مدرسه قم را فراهم ساخت و پس از شیخ صدوق که نقطه اوجی در این مدرسه فکری است، شاهد یک جریان مستمر کلامی در قم نیستیم و می‌توان وفات شیخ صدوق را پایان حیات مدرسه قم دانست.

ولی آنچه مدرسه قم را دارای اهمیتی مضاعف می‌کند این است که این مدرسه توانست یک جریان تاریخی پدید آورد که در دوره‌های مختلف تاریخ اندیشه امامیه، هوادارانی داشته باشد. جریان محدث متکلمان گرچه در کوفه ریشه داشت، اما در قم به یک نظام معرفتی تبدیل شده، طرح و روشی برای اخذ معارف دینی ارائه داد و بر اساس آن جوامع حدیثی اعتقادی را پدید آورد. این شیوه با افول مدرسه قم از میان رفت و در مدارس دیگر طرفدارانی یافت.

مدارس فکری ری، حله و در نهایت، مدرسه اصفهان شاهد شخصیت‌های بزرگی چون قطب راوندی، ابن طاووس، شهید ثانی، علامه مجلسی و... است که به شیوه مدرسه قم پایبند بوده و امتداد تاریخی این مدرسه به شمار می‌آیند. در نقطه مقابل، پیدایش جریان‌های مخالف با مدرسه قم نیز می‌تواند حاکی از اهمیت این مدرسه در تاریخ

اندیشه امامیه باشد. این که در بغداد و نیز مدارس دیگر شیعه، نسبت به مشایخ قم و شیوه ایشان در مباحث کلامی موضع‌گیری‌های جدی شده و آثاری را پدید آورده است خود نشان دهنده اهمیت این حوزه فکری است.

نتیجه‌گیری

با انتقال میراث جریان فکری محدث متکلمان کوفه به قم و پذیرش آن از سوی مشایخ این حوزه حدیثی، جریان محدث متکلمان به اصلی‌ترین جریان فکری قم تبدیل شد که در عین اختلافات درونی و خطوط فکری متمایز، تا پایان دوران حیات مدرسه قم در سال‌های پایانی سده چهارم، جریانی مستمر و مدرسه‌ای کلامی را پدید آورد. این جریان با دارا بودن شاخص‌های کلامی و با روش مشخص به تولید میراثی ارزشمند در حوزه کلام تبیینی نائل آمد و مدرسه قم را به مدرسه‌ای تأثیرگذار و پراهمیت در تاریخ اندیشه کلامی امامیه بدل کرد.

کتاب‌نامه

۱. ابن الغضائری، احمد بن الحسین (۱۴۲۲ق)، الرجال، به کوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحدیث.
۲. ابن الندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، الفهرست، به کوشش رضا تجدد، تهران: انتشارات امیر کبیر.

۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۹ق)، مقالات الاسلامیین، تصحیح: محمد محیی الدین عبدالحمید، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۴. افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۳ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلا، به اهتمام سید محمود مرعشی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲)، طبقات الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تصحیح: جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیة.
۷. شوشتری، سید نورالله (۱۳۷۷)، مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابویه (۱۴۳۰ق)، الاعتقادات، قم: مؤسسة الامام الهادی.
۹. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۱۰. _____ (بی تا)، التوحید، به کوشش سید هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۶۳)، اختیار معرفة الرجال، به کوشش سید مهدی رجایی، قم: مؤسسة آل البيت.
۱۲. _____ (۱۳۸۱ق)، الرجال، نجف: انتشارات حیدریه.
۱۳. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعه، به کوشش عبد العزیز طباطبائی،

قم: ستاره.

۱۴. ----- (۱۴۱۱ق)، الغيبة، به كوشش عبادالله تهرانی، قم: دارالمعارف
الاسلامية.

۱۵. قمی، محمد بن الحسن (۱۳۸۵)، تاریخ قم، به كوشش محمد رضا انصاری
قمی قم: كتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

۱۶. كلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق)، الكافی، قم: دارالحديث.

۱۷. موسوی خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث، قم: مركز نشر
آثار شيعه.

۱۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، الرجال، به كوشش سید موسی شبیری
زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

مدرسه کلامی ری

سیدجمال‌الدین موسوی*

مقدمه

مذهب تشیع دوره‌های گوناگونی را پشت سر گذاشته و فراز و فرودهای متعددی داشته است. در برخی دوره‌ها در تولید محتوای کلامی و تأسیس زیرساخت‌های اعتقادی پیشتاز بوده و گاه رکود و فترت را تجربه کرده است.^۱ مطالعه دقیق این دوره‌ها ما را به وجود اندیشه‌های یکسان در یک برهه زمانی و در میان افرادی خاص با حوزه جغرافیایی ویژه رهنمون می‌سازد که نام آن مدرسه کلامی است. بررسی دقیق این مدرسه‌ها و چگونگی شکل‌گیری و افول آنها و نیز شاخصه‌های بارز آنها ما را در تحلیل و تبیین اختلاف در اندیشه‌های کلامی یاری خواهد کرد.

مدرسه‌های مشهور شیعه تا اوایل سده پنجم عبارت بودند از: مدرسه کوفه، قم و

* پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث قم

۱. نک: سبحانی، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، نقدونظر، ش ۵۶، ص ۲۳ و ۲۸.

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

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

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

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

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

بستر سیاسی اجتماعی ری در سده پنجم و ششم

سده پنجم و ششم شاهد حضور دو حکومت غزنوی و سلجوقی است. غزنویان تا نیمه‌های سده پنجم بر شرق ایران و منطقه ری حکمرانی داشتند. رخدادهای پیش از روی کار آمدن سلجوقیان به نیمه اول سده پنجم مربوط است که با مدرسه کلامی بغداد همزمانی دارد. شرایط سیاسی — اجتماعی ری در زمان مدرسه کلامی آن را باید از آغاز روی کار آمدن سلجوقیان و حکومت طغرل‌بیک پی گرفت. مدرسه ری به لحاظ تاریخی با قدرت گرفتن ترکان سلجوقی در شرق حکومت اسلامی همزمان است. آنان به تدریج بر قلمرو تصرفات خود افزودند، به گونه‌ای که در

سال ۴۴۷ق. طغرل بغداد را فتح کرد و خلیفه عباسی را بار دیگر به دستگاه خلافت باز گرداند. با روی کار آمدن سلجوقیان که تازه مسلمانانی حنفی مذهب بودند، پس از سال‌ها آسایش نسبی شیعیان در پناه حکومت آل بویه، سخت‌گیری‌ها علیه شیعه بار دیگر آغاز گردید. عمید الملک کندری وزیر طغرل، فرمان لعن شیعیان و اشاعره را بر منبرها صادر کرد و زمینه را برای فشار بیشتر بر شیعیان و کشمکش‌های مذهبی فراهم آورد.^۱

پس از قتل عمید الملک در سال ۴۵۶، نظام الملک وزارت آل اربلان و سپس ملک‌شاه را عهده‌دار گشت.^۲ نظام الملک عالمان اشعری و شافعی مانند امام الحرمین جوینی و ابی القاسم قشیری را که در زمان عمید الملک ترک وطن کرده بودند باز گرداند،^۳ ولی سیاست فشار بر شیعیان همچنان تا پایان وزارت نظام الملک ادامه یافت تا اینکه فردی اسماعیلی مذهب او را در دهم رمضان سال ۴۸۵ق. به قتل رسانید.^۴ ملک شاه نیز در نیمه شوال همان سال در بغداد درگذشت یافت.^۵ پس از ملک شاه بر اثر نزاع شاهزادگان و کشمکش‌های داخلی، حکومت سلجوقیان به ضعف گرایید و حکومت میان شاهزادگان تقسیم شد و سلجوقیان روم و عراق پدید آمد. این وضعیت با تمام فراز و فرودهای آن تا پایان عصر سلجوقیان و کشته شدن طغرل سوم در سال ۵۹۰ق. ادامه یافت.^۶

به لحاظ اجتماعی نیز شهر ری از فرقه‌های مختلفی همچون شافعی‌ها و حنفی‌ها و

۱. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۱۰، ص ۲۰۹.

۲. ابن کثیر، ۱۴۰۷، ۱۲، ص ۹۲.

۳. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۱۰، ص ۲۰۹.

۴. همان، ص ۲۰۴.

۵. همان، ص ۲۱۰.

۶. کسایب، مدارس نظامیه، ص ۸.

شیعیان تشکیل شده بود و کوچک‌ترین حادثه‌ای سبب ایجاد درگیری‌های فرقه‌ای می‌شد. سلجوقیان که خود حنفی مذهب بودند تا آنجا که امکان داشت از امامان جماعت، خطیبان و قضات حنفی مذهب در حکومت خود استفاده کردند. بعدها و در زمان وزارت نظام الملک شافعی مذهب، شافعیان نیز به تدریج به مقامات دولتی نفوذ کردند^۱.

در نیمه دوم سده پنجم تا سال‌های آغازین سده ششم به علت فشارهای شدید حکومتی علیه شیعیان و به‌ویژه افرادی مانند عمید الملک و نظام الملک کمتر شاهد آثار کلامی در این دوره هستیم، ولی با تضعیف حکومت مرکزی در اواخر این قرن، ورق برگشت و در نیمه سده ششم آثار متعدد کلامی و غیر کلامی در مدرسه ری نگاشته شد. در این میان، نقش وزیران شیعی و نفوذ آنان در دستگاه حکومت سلجوقیان را نباید نادیده انگاشت^۲.

درواقع سال‌های آغازین سده ششم را باید آغاز دوره شکوفایی شیعه پس از سال‌ها فشار و سختی دانست که ابتدای این دوره با آغاز مدرسه کلامی ری همزمان است. نگارش کتاب‌های متعدد عقیدتی و حدیثی و به‌ویژه مناقب‌نویسی می‌توانست واکنش عالمان مدرسه ری به شرایط دشوار و فشارها علیه جامعه شیعه را نمودار سازد.

سرآغاز (طبقه اول)

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

۱. نک: محمدی و یوسفی‌فر، ۱۳۸۹.

۲. نک: همان.

ابو علی هسته اولیه این مدرسه شکل گرفته است. تاریخ درگذشت ابو علی طوسی مشخص نیست، ولی با توجه به روایت کردن عماد الدین طبری از وی در سال ۵۱۱ق. بی‌گمان او تا این سال زنده بوده است.^۱

از سوی دیگر، تا زمان درگذشت شیخ صدوق، ری حوزه مستقلی نبود، بلکه تابع مدرسه قم بوده است. آرای کلامی صدوق در میان انبوه آثار او گواهی بر اندیشه قمی او در مسائل کلامی است.^۲

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

متکلمان ری را در سه طبقه می‌توان تقسیم‌بندی کرد که طبقه اول بنیان‌گذاران مدرسه ری و شاگردان مدرسه بغداد هستند. طبقه دوم شاگردان این افراد و یا استادان طبقه سوم‌اند. طبقه سوم که نسل آخر متکلمان مدرسه ری می‌باشند، شاگردان طبقه دوم هستند که مهمترین آثار کلامی موجود از مدرسه ری به همین طبقه مربوط است. البته این‌گونه تقسیم‌بندی طبقه متکلمان شیعی در برخی موارد نقض شده و ممکن است فردی به سبب داشتن عمر طولانی دو طبقه را درک کند و یا فردی از طبقه دوم، از مشایخ طبقه اول روایت کرده باشد. در ادامه به شخصیت‌های برجسته هر کدام از این سه طبقه در میان متکلمان

۱. طبری آملی، بشارة المصطفی: ج ۲، ۱۰۷.

۲. برای نمونه نک: صدوق، التوحید، ص ۳۲، ۱۳۵، ۳۳۷.

شیعی در مدرسه کلامی می‌پردازیم و نقش هر یک را در این مدرسه کلامی بررسی می‌کنیم.

طبقه اول

۱. جعفر بن محمد دوریستی

وی از عالمان ری بود که با واسطه پدرش از شیخ صدوق روایت می‌کند.^۱ منتجب الدین در فهرست خود وی را از شاگردان شیخ مفید و سید مرتضی دانسته است.^۲ در اجازه شهید، وی تمامی کتاب‌های شیخ مفید، سید مرتضی و سید رضی را منتقل کرده است.^۳ بنابر روایت ابن حمزه طوسی وی در سال ۴۰۱ق. در مجلس شیخ مفید حاضر بوده است.^۴ تاریخ درگذشت او نیز نامشخص است، ولی با توجه به روایتی از ابن حمزه طوسی تا سال ۴۷۳ق. زنده بوده است. ابن حمزه در الثاقب فی المناقب روایتی را از نسخه‌ای که جعفر دوریستی در سال ۴۷۳ق. با دست خط خود و با ترجمه فارسی نگاشته، نقل کرده است.^۵ با توجه به حضور دوریستی در مجلس شیخ مفید در سال ۴۰۱ق. و نوشتن روایتی در سال ۴۷۳ق. وی باید دارای عمر طولانی بوده باشد.

شاگردان دوریستی نیز از عالمان بزرگ مدرسه ری هستند. افرادی مانند فضل بن حسن

۱. برای نمونه نک: راوندی، قصص الانبیاء، ص ۵۲ و ۱۲۰.

۲. منتجب الدین، الفهرست، ص ۴۵.

۳. مجلسی، بحارالانوار، ج ۴۸، ص ۱۰۴.

۴. ابن حمزه طوسی، الثاقب، ص ۲۳۶.

۵. همان، ص ۲۳۹.

طبرسی^۱، سید مرتضی بن داعی حسنی رازی، نویسنده تبصرة العوام^۲ و محمد بن اسماعیل مشهدی نویسنده کتاب مزار^۳ از جمله این شخصیت‌ها می‌باشند. دوریستی آثاری نیز داشته است که الاعتقاد به احتمال زیاد کتابی کلامی از وی بوده است. عبد الجبار مقری رازی راوی آثار وی است^۴. با توجه به مشایخ و شاگردان دوریستی، باید او را از سرشاخه‌های انتقال میراث حدیثی و کلامی بغداد به ری دانست.

۲. حسن بن حسین بن بابویه

وی معروف به شمس الاسلام و حسکای قمی، جد شیخ منتجب الدین رازی است. مطابق گزارش منتجب الدین وی همه کتاب‌های شیخ طوسی را در نجف بر شیخ قرائت کرده است. افزون بر این، همه آثار سلار بن عبد العزیز و ابن براج را نیز بر آنان قرائت کرده است^۵.

وی آثاری در فقه داشته که منتجب الدین آنها را به واسطه پدرش از ابن بابویه نقل کرده است^۶. فرزند ابن بابویه به نام عبید الله که پدر منتجب الدین است، راوی تمامی شنیده‌ها و قرائت‌های پدرش بر مشایخ بغداد بوده است^۷.

۱. راوندی، قصص الانبياء، ص ۱۲۹.

۲. همان، ص ۱۳۹.

۳. راوندی، الخرائج و الجرائح: ج ۲، ۷۹۷.

۴. رازی، الفهرست، ص ۴۵.

۵. رازی، الفهرست، ص ۴۶.

۶. همان، ص ۴۷.

۷. همان، ص ۷۷.

مطابق گزارش منتجب الدین، جدش شمس الاسلام ساکن ری بوده است.^۱ عماد الدین طبری آملی از عالمان ری در بشارة المصطفی بارها از ابن بابویه نقل روایت کرده که در بسیاری از آنان، تاریخ و مکان سماع حدیث نیز گزارش شده است. تعبیرهایی مانند «الشیخ الامام» و «الشیخ رئیس» و «الشیخ الزاهد»^۲ گویای مقام علمی و جایگاه والای اجتماعی اوست. طبری این روایت‌ها را در ری و در سال ۵۱۰ق. از ابن بابویه شنیده است. تاریخ پیش گفته بدان معناست که در سال ۵۱۰ق. و در زمان حیات ابوعلی طوسی میراث حدیثی و کلامی بغداد به ری بازگشته و در حال انتشار است. با توجه به شواهدی از این دست، ادعای تشکیل هسته اولیه مدرسه ری در زمان حیات ابوعلی طوسی ادعای گزافی نیست.

۳. احمد بن حسین خزاعی نیشابوری

وی از شاگردان سید مرتضی، سید رضی و شیخ طوسی بوده است.^۳ تاریخ درگذشت وی مشخص نیست، اما با توجه به تاریخ درگذشت فرزندان وی،^۴ به احتمال پیش از سال ۴۵۰ق. درگذشته است. منتجب الدین از وی با لقب «حافظ» یاد کرده و آثار او را الامالی، عیون الاحادیث، الروضة فی الفقه والسنن والمقتاح فی الاصول والمناسک دانسته است.^۵ با توجه به اینکه در سده پنجم و ششم به کتاب‌های کلامی، کلمه اصول

۱. همان. .

۲. نک: طبری آملی، بشارة المصطفی، ج ۲، ص ۲۰، ۴۳.

۳. رازی، الفهرست، ص ۳۲.

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

۵. همان.

اطلاق می شده است، مانند الفائق فی اصول الدین به احتمال زیاد کتاب المفتاح نیز کتابی کلامی بوده است.

۴. ابوسعید محمد بن احمد خزاعی نیشابوری

معروف به مفید نیشابوری از دیگر عالمان ری بوده و منتجب الدین وی را ثقه، عین و حافظ حدیث دانسته و آثاری برای وی برمی شمارد که بیشتر آنها حدیثی است.^۱ تاریخ درگذشتش مشخص نیست، اما با توجه به روایتی در الاربعین که آن را از عبد العزیز بن محمد در ذی حجه سال ۴۴۴ق. و در قم روایت کرده است، بی گمان تا این سال زنده بوده است. هیچ شاهدی مبنی بر حضور ابوسعید در بغداد و شاگردی از بزرگان بغداد در دست نیست و با این حال، نمی توان او را در زمره انتقال دهندگان میراث حدیثی و کلامی بغداد به ری دانست.

۵. عبد الرحمان بن احمد خزاعی نیشابوری

مشهور به مفید نیشابوری، شیخ الاصحاب و حافظ حدیث در ری بوده و از شیعه و سنی روایت کرده است. وی شاگرد سید مرتضی، سید رضی، شیخ طوسی، سلار، ابن براج و کراچکی بوده است. تألیفاتی در مناقب اهل بیت و مواعظ داشته است، ولی در میان آثارش اثر کلامی دیده نمی شود.^۲ ذهبی او را محدث، حافظ، رحال و مأنوس با کتاب های حدیث معرفی کرده و درگذشتش را به سال ۴۸۵ق. دانسته است.^۳ البته با توجه

۱. منتجب الدین، الفهرست، ص ۱۰۲.

۲. همان، ص ۷۵.

۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳۳، ص ۵۱.

به عبارت‌های منتجب‌الدین، باید او را استاد عالمان طبقه‌های بعدی ری دانست.

ع. عبد الجبار مقری رازی

وی از شاگردان شیخ طوسی، سلار بن عبد‌العزیز و قاضی ابن‌براج بوده و تمامی تصنیف‌های شیخ طوسی را بر وی قرائت کرده است. با توجه به عبارت منتجب‌الدین که وی را «فقیه الاصحاح بالری» می‌داند و نیز با توجه به گزارش‌نشدن آثاری کلامی، نمی‌توان او را از متکلمان و بنیان‌گذاران مدرسه کلامی ری دانست^۱؛ هرچند قرائت تمامی تألیفات شیخ طوسی بر وی و حضور او در ری می‌تواند شاهدهی بر انتقال میراث کلامی بغداد به ری باشد، چنان‌که منتجب‌الدین در این باره می‌گوید: تمامی شاگردان از سادات و عالمان نزد وی تعلیم یافته‌اند^۲.

با توجه به شواهد یادشده تمام شخصیت‌های پیش‌گفته، طبقه اول مدرسه کلامی ری به شمار می‌آیند و انتقال میراث کلامی بغداد به ری به‌واسطه آنها قطعی است، ولی نکته اصلی اینجاست که به صرف انتقال میراث کلامی نمی‌توان ری را مدرسه‌ای مستقل دانست، بلکه نوآوری‌های محتوایی و روشی لازمه تحقق یک مدرسه کلامی است. از این نسل از متکلمان ری که همگی دانش‌آموخته مدرسه بغداد هستند، آثاری کلامی که بتوان بر اساس آن روش و کلامی آنان را بازشناخت، به دست ما نرسیده است، ولی با توجه به آثار کلامی نسل‌های بعدی مدرسه کلامی ری که همگی از شاگردان این افراد بوده‌اند، می‌توان حدس زد که روش کلامی نسل اول عالمان ری نیز مانند شاگردان آنها بوده است.

۱. منتجب‌الدین، الفهرست، ص ۷۵.

۲. همان.

در این میان، در کتابی موجود از یکی از شاگردان شیخ طوسی می‌توان به پاره‌ای از آرای کلامی وی دست یافت.

۷. محمد بن علی فتال نیشابوری

از عالمان و متکلمان سده پنجم و ششم است و در طبقه مؤسسان مدرسه ری جای می‌گیرد. ابن شهر آشوب بیشتر آثار شیخ طوسی را از طریق سه نفر که یکی از آنها فتال نیشابوری است، به شیوه سماع، قرائت، مناووله و اجازه گزارش کرده است.^۱ کنیه وی ابو علی فارسی است و خودش دو کتاب التئویر فی معانی التفسیر و روضة الواعظین و بصیرة المتعظین را بر ابن شهر آشوب خوانده است.^۲ منتجب الدین از او با تعبیر «ثقة» یاد کرده که از اعتماد کامل منتجب الدین بر وی خبر می‌دهد.^۳ منتجب الدین در جای دیگری از کتابش از وی با عنوان شیخ شهید یاد کرده و نامش را محمد بن احمد فارسی صاحب کتاب روضة الواعظین نگاشته است.^۴ ابن داود در رجال خود فتال نیشابوری را متکلمی با تقوا دانسته است که ابوالمحاسن عبد الرزاق ملقب به شهاب الاسلام (برادرزاده نظام الملک) و رئیس نیشابور وی را به قتل رسانده است.^۵ در باب علت قتل وی اطلاعاتی در دست نیست، اما تمامی منابع تاریخ درگذشت او را به سال ۵۰۸ ق. و در نیشابور ثبت

۱. ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۱، ص ۱۲.

۲. همان.

۳. منتجب الدین، الفهرست، ص ۱۰۸.

۴. همان، ص ۱۲۶.

۵. ابن داود، الرجال، ص ۲۹۵.

کرده‌اند.^۱

ابوالحسن مطهر بن ابوالقاسم ملقب به مرتضی و عبد الجبار مقری رازی افزون بر شیخ طوسی از مشایخ وی هستند.^۲ با توجه به شاگردی او نزد شیخ طوسی، حضورش در بغداد قطعی است، ولی شواهدی نیز وجود دارد که حضورش در ری را نیز تأیید می‌کند. از جمله اینکه ابن حجر نام فتال نیشابوری را در تاریخ ری از آثار ابن بابویه مشاهده کرده است.^۳ افزون بر این، مطهر بن ابوالقاسم مرتضی استاد فتال نیز روزگاری را در ری سپری کرده است.^۴

کتاب تفسیری وی التئویر فی معانی التفسیر بوده است که عبد الجلیل قزوینی رازی در موارد مختلفی در کتاب خود نام آن را در کنار التبیان شیخ طوسی و روض الجنان ابو الفتوح آورده و آن را ستوده است.^۵

اندیشه‌های کلامی فتال نیشابوری از کتاب روضة الواعظین قابل استخراج است. وی در این کتاب گرچه بنا دارد آیات و روایت‌ها را در هر مسئله‌ای نقل کند، در مقام بحث و استدلال همانند متکلمان بغداد استدلال عقلی می‌کند و شواهد آن در آیات و روایت‌ها را یادآور می‌شود. او در باب نظر و معرفت، سخن متکلمان در این باب را خارج از آیات و روایت‌ها ندانسته و به وجوب نظر و معرفت کسبی قائل است.^۶ وی خداوند را مرید قبایح

۱. نک: ابن حجر، لسان المیزان، ج ۵، ص ۴۴.

۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۲۲.

۵. نک: قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۲۶۳ و ۲۸۵.

۶. نک: فتال نیشابوری، روضة الواعظین، ج ۱، ص ۱۹.

نمی‌داند و مانند بغدادیان آن را صفت نقص می‌داند^۱. او قضا و قدر تکوینی در افعال انسان را نیز انکار می‌کند، زیرا افعال ما فعل ماست و صدور فعل از دو فاعل ممکن نیست. همچنین عمومیت قضا و قدر در افعال انسان و از جمله معاصی را نمی‌پذیرد^۲. به طور کلی، فتال نیشابوری را می‌توان متکلمی عقل‌گرا و تابع مدرسه بغداد دانست، گرچه به لحاظ روش و بیان مطلب، به آیات و روایت‌های فراوانی به‌عنوان مؤید برای نظریه خود اشاره می‌کند، به‌گونه‌ای که در نگاه اول متکلمی نقل‌گرا می‌نماید، ولی درون‌مایه اصلی او کلام مدرسه بغداد است.

طبقه دوم

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

۱. مرتضی بن داعی حسنی^۳

نویسنده تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام و از شاگردان جعفر بن محمد دوریستی

است^۴.

۱. همان، ج ۱، ص ۲۰.

۲. همان، ج ۱، ص ۳۰.

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

۴. راوندی، الخرائج و الجرائح، ص ۵۲.

بنا به تصریح منتجب الدین، مرتضی و مجتبی فرزندان داعی حسنی رازی بوده‌اند و منتجب الدین آنها را دیده و نزد آنان شاگردی کرده است. این دو برادر تمامی روایت‌ها و آثار عبد الرحمان خزاعی نیشابوری را به منتجب الدین منتقل کرده‌اند.^۱

تبصرة العوام کتابی کلامی است که در آن مقالات فرقه‌های مختلف از جمله فیلسوفان، معتزله، مرجئه و دیگر فرقه‌ها آمده است. این کتاب، در بیست و شش باب و به زبان فارسی است و باب بیست و یکم و بیست و ششم^۲ آن به بیان مقالات شیعه امامیه اختصاص یافته است. ادبیات کلامی حاکم بر این کتاب، ادبیات کلامی مدرسه بغداد است. وی در بحث حدوث عالم بر دهریان و فیلسوفان تاخته و آنان را قائل به قدم عالم می‌داند.^۳ همچنین وی صفات ذاتی برای خداوند قائل است و صفات زائد بر ذات را نفی کرده است.^۴ خداوند را مرید به اراده محدث دانسته و علم او به اشیا را علم ازلی و ذاتی می‌داند؛ به خلاف ابن راوندی که علم حادث برای خداوند قائل است.^۵ به باور او، معرفت خداوند در دنیا کسبی است و با فکر و اندیشه حاصل می‌گردد.^۶ وی در پاره‌ای از موارد نیز رأی هشام بن حکم را نپذیرفته و آن را در ردیف آرای کلامی نظام و ابن راوندی قرار داده است.^۷

۱. منتجب الدین، الفهرست، ص ۱۰۶.

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

۳. حسنی رازی، ۱۳۶۴، ص ۲۰۰.

۴. همان.

۵. همان، ص ۲۰۱.

۶. همان.

۷. همان، ص ۲۰۸.

۲. فضل بن حسن طبرسی

وی از شاگردان دوریستی است^۱ که آثار متعددی از خود به یادگار گذاشته است: از جمله مجمع البیان، الوسیط والوجیز، تاج الموالد و الاداب الدینیه. منتجب الدین او را دیده و برخی از آثارش را بر وی قرائت کرده است^۲.

با توجه به آثار برجای مانده از طبرسی باید وی را یکی از مشایخ حدیثی دانست، ولی اندک تأملی در کتاب مجمع البیان وابستگی فکری او را به مدرسه بغداد در برخی مسائل کلامی اختلاف برانگیز اثبات می‌کند. وی در تفسیر آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَىٰ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَىٰ الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أُولَٰئِكَ كَانُوا لَإِغْوَاءَ لِقَوْمٍ يُهْتَدُونَ»^۳، معرفت خداوند را کسبی و واجب به دلیل عقل می‌داند و آنچه را که اصحاب معارف در باب اضطراری بودن معرفت می‌گویند باطل می‌شناسد^۴. او در باب بدایین نیز در تفسیر آیه «بَلْ بَدَا لَهُمْ مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ»^۵ و در بحثی لغوی، «بدا بیدو بدوا» را به معنای ظهور دانسته است و «فلان ذو بدوات» را به معنای ظهور رأی پس از رأی است^۶. او در ادامه بدا را در حق خداوند متعال روا نمی‌داند، زیرا او از ازل و پیوسته عالم به همه معلومات است^۷. درباره عوالم پیشین نیز با ذکر اقوالی مختلف اشکال‌هایی را بر عالم ذر

۱. راوندی، قصص الانبیاء، ص ۱۲۹.

۲. منتجب الدین، الفهرست، ص ۹۷.

۳. مانده، ۱۰۴.

۴. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۳۹۱.

۵. انعام: ۲۸.

۶. همان، ج ۴، ص ۴۴۷.

۷. همان.

وارد می‌کند که حکایت از نپذیرفتن این قول دارد.^۱

۳. ابن شهرآشوب مازندرانی

متوفای ۵۸۸ق. از عالمان و متکلمانی است که عمری طولانی داشته و در طبقه دوم عالمان ری و نیز طبقه سوم حضور دارد. بنا به نقل ابن مشهدی وی شاگرد عبد الجبار مقری رازی بوده است.^۲ گرایش وی به حدیث از فراوانی طرق و اجازه‌ها در ابتدای کتاب مناقب آل ابی طالب نمایان است.^۳ ابن شهرآشوب افزون بر مشایخ شیعه از بسیاری مشایخ اهل سنت نیز نقل کرده و به بسیاری از آنان نیز اجازه نقل حدیث داده است.^۴

ابن شهرآشوب در کتاب‌های رجالی اهل سنت نیز عالمی کامل در فقه، علم قرانات، تفسیر و اصول دانسته شده است که از سرزمین‌های مختلف شاگردان زیادی برای استفاده علمی به نزد او می‌رفته‌اند.^۵ وی در ایام خلافت المقتفی لامر الله عباسی در بغداد ساکن بوده و مجلس وعظ داشته است. در یکی از این مجالس، خلیفه نیز از منبر وعظ او خوشنود شده و خلعتی به وی داده است.^۶ با توجه به خلافت مقتفی عباسی از سال ۵۳۰ تا ۵۵۵^۷، ابن شهرآشوب در این سال‌ها در بغداد اقامت داشته است. وفات او در سن ۹۹

۱. نک: همان، ج ۴، ص ۷۶۵.

۲. ابن المشهدی، المزار الکبیر، ص ۱۳۶.

۳. نک: ابن شهرآشوب، مناقب، ج ۱، ص ۷-۱۲.

۴. نک: همان.

۵. نک: صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۴، ص ۱۱۸.

۶. همان.

۷. نک: ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ج ۱۱، ص ۴۲ و ۲۵۴.

سالگی و در سال ۵۸۸ در شهر حلب واقع شده است.^۱ به دلیل نبود گزارشی از اقامت وی در شهری بجز حلب به احتمال زیاد وی پس از بغداد به حلب رفته و تا پایان عمر در آنجا می‌زیسته است.

از آثار وی کتاب مناقب آل ابی طالب و متشابه القرآن و مختلفه موجود است که انعکاس‌دهنده بسیاری از اندیشه‌های کلامی او هستند. بررسی آن دسته از مسائل کلامی که در آنها بغدادیان با متکلمان کوفه اختلاف نظر دارند از جانب‌داری وی از اندیشه بغدادیان خبر می‌دهد؛ مسائلی مانند عوالم پیشین، علم خداوند، اراده و مشیت الهی و قضا و قدر.^۲ بنابراین، او را باید در زمره متکلمان عقل‌گرایی دانست که علاقه وافری به حدیث دارد و برای اثبات آرای کلامی خود به بسیاری از آیات و روایت‌ها استناد می‌کند.

۴. محمد بن حسن مقرئ نیشابوری

وی نویدسنده التعلیق و استاد قطب الدین راوندی متوفای ۵۷۳ است که در طبقه دوم جای می‌گیرد.^۳ نام کامل وی قطب الدین ابوجعفر محمد بن الحسن المقرئ النیشابوری است. تاریخ ولادت و درگذشت او مشخص نیست، ولی با توجه به برخی قرائن^۴

۱. نک: صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۴، ص ۱۱۸.

۲. نک: ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، ج ۱، ص ۸، ۵۳ و ۱۳۹.

۳. راوندی، قصص الانبیاء، ج ۲، ص ۷۹۵.

۴. ابوعلی طوسی فرزند شیخ طوسی تا سال ۵۱۱ ق. در قید حیات بوده است. شاهد این مطلب روایت طبری آملی در بشارة المصطفی از ابوعلی طوسی در سال ۵۱۱ ق. است. (طبری آملی، بشارة المصطفی، ج ۲، ص ۱۰۷). از سوی دیگر، قطب الدین راوندی متوفای ۵۷۳ ق. در الدعوات روایتی را از مقرئ نیشابوری و او از ابوعلی طوسی نقل کرده است (راوندی، الدعوات، ص ۲۷). با توجه به این دو مطلب، به احتمال وفات وی بین سال‌های ۵۲۰ تا ۵۵۰ ق. بوده است.

درگذشت وی به احتمال بین سال‌های ۵۲۰ تا ۵۵۰ ق. بوده است.

عبد الجلیل قزوینی رازی در کتاب نقض وی را ساکن قم و دارای فضل و درجه کامل دانسته است^۱. راوندی در الدعوات روایتی را از مقری نیشابوری و او از ابوعلی طوسی نقل کرده است که بر شاگردی وی نزد ابوعلی طوسی دلالت دارد^۲. التعلیق کتابی کلامی و با شیوه استدلال عقلی است که در مقایسه با آثار کلامی شیخ طوسی و سید مرتضی تفاوت چندانی احساس نمی‌شود. او در باب معرفت خداوند آن را کسبی دانسته و قائل به وجوب نظر برای تحصیل معرفت است^۳. وی در باب اراده نیز خداوند را مرید به اراده محدث لا فی محل می‌داند^۴.

در باب خلق افعال، او انسان را فاعل افعال خویش دانسته و مؤثر دیگری برای آن قائل نیست^۵. نیز به وجوب لطف قائل بوده^۶ و بدا را نیز در مورد خداوند محال می‌داند^۷. با عنایت به این مباحث و مسائل کلامی بسیاری که در التعلیق بدان اشاره شده است، باید مقری نیشابوری را آینه تمام‌نمای تفکر کلامی بغداد در مدرسه ری دانست.

۱. قزوینی رازی، ۱۳۵۸، ص ۲۱۲.

۲. راوندی، الدعوات، ص ۲۷.

۳. نک: مقری، ۱۴۲۷، ص ۱۲۴.

۴. همان، ص ۵۵.

۵. همان، ص ۹۸.

۶. همان، ص ۱۲۷.

۷. همان، ص ۱۷۳.

۵. عماد الدین طبری آملی

وی نویسنده بشارة المصطفی لشعبة المرتضى^۱ از عالمان نیمه سده ششم است، ولی با این حال در موارد بسیاری از ابو علی طوسی که استاد طبقه اول است، روایت نقل می‌کند. این روایت‌ها را در نجف و در سال‌های ۵۱۰ و ۵۱۱ ق. ابو علی طوسی بر عماد الدین طبری القا کرده است^۲. تاریخ درگذشت طبری مشخص نیست، اما با توجه به روایت ابن مشهدی از وی در نجف در سال ۵۵۳ ق. بی‌گمان تا این سال در قید حیات بوده است^۳.

عماد الدین طبری در سال‌های ۵۱۰، ۵۱۱ و ۵۱۶ ق. در نجف بوده است و از افرادی همچون ابراهیم بن حسین بن رقاء و ابو علی طوسی و احمد بن محمد بن شهریار خازن روایت نقل کرده^۴ و در سال ۵۵۳ ق. نیز در همان مکان به القای حدیث پرداخته است^۵. از حسن بن حسین بن بابویه در سال ۵۱۰ ق. و از محمد بن عبد الوهاب رازی در سال ۵۱۶ ق. در ری حدیث شنیده است^۶. وی در زادگاهش آمل نیز از یحیی بن محمد جوانی طبری در سال ۵۰۹ ق. و از اسماعیل بن ابی القاسم دیلمی در سال ۵۲۰ ق. روایت شنیده است^۷. طبری سفرهایی به نیشابور نیز داشته است و در سال ۵۱۴ و ۵۲۴ ق. از محمد بن ابی

۱. ابن حجر نام این کتاب را بشارة المصطفی فی بیعة المرتضى دانسته است (ابن حجر، بشارة المصطفی، ج ۱، ص ۴۲۹).

۲. برای نمونه نک: طبری، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۲، ۳ و ۵.

۳. ابن مشهدی، المزار الکبیر، ص ۴۷۳.

۴. طبری، بشارة المصطفی، ج ۲، ص ۴، ۱۰ و ۱۳.

۵. ابن مشهدی، المزار الکبیر، ص ۴۷۳.

۶. طبری، بشارة المصطفی، ج ۲، ص ۷ و ۳۶.

۷. همان، ج ۲، ص ۳۶ و ۱۴۰.

الحسن بن عبد الصمد تمیمی روایت‌هایی را نقل کرده است.^۱ گزارش‌های یادشده بیانگر سفرهای متعدد طبری برای اخذ و سماع حدیث به مناطق مختلف است و اوج این فعالیت‌ها میان سال‌های ۵۱۰ تا ۵۳۰ق. بوده است.

منتجب الدین در الفهرست در ذیل نام طبری او را فقیه، ثقه و از شاگردان ابو علی طوسی معرفی کرده است. قطب الدین راوندی از عالمان طبقه سوم ری، از شاگردان طبری بوده و روایت‌های طبری را به منتجب الدین منتقل کرده است.^۲ احمد بن محمد بن شهریار خازن و محمد بن ابی الحسن بن عبد الصمد از استادان وی نیز فقیه بوده‌اند.^۳ گزارشی از متکلم بودن طبری و یا اثری کلامی از او در دست نیست و تنها برخی از مشایخ او مانند حسن بن حسین بن بابویه و ابو علی طوسی از متکلمان امامیه و از شاگردان بزرگان مدرسه کلامی بغداد بوده‌اند که این خود می‌تواند شهادتی بر متکلم بودن طبری باشد. هرچند اثری کلامی از وی در دسترس نیست تا بتوان بر اساس آن روش کلامی او را استخراج کرد. گرچه شاگردی قطب الدین راوندی نزد طبری که از عالمان ری و مخالف با جریان کلامی رایج بوده است، می‌تواند شهادتی بر وجود چنین اندیشه‌هایی در استاد وی نیز باشد.

در همین طبقه فردی به نام حسین بن مظفر بن علی حمدانی وجود دارد که مدت سی سال در نجف شاگرد شیخ طوسی بوده و همه کتاب‌های شیخ را بر وی قرائت کرده

۱. همان، ج ۲، ص ۵۳ و ۱۴۵.

۲. منتجب الدین، الفهرست، ص ۱۰۷.

۳. همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

است. وی ساکن قزوین بوده و ابن مشهدی آثار وی را گزارش کرده است.^۱ شاگردی وی نزد شیخ طوسی او را در طبقه نخست جای می‌دهد، ولی به دلیل نقل ابن مشهدی از وی که در طبقه سوم عالمان ری قرار دارد، باید او را از عالمان هر دو طبقه دانست که به احتمال عمری طولانی نیز داشته است. با توجه به فعالیت اسماعیلیه در آن دوره و آغاز دعوت حسن صباح و دیگر داعیان اسماعیلیه در قزوین و اطراف آن که از کانون‌های باطنی‌گری بود، وی کتابی به نام هتک استار الباطنیه در ردّ بر باطنی‌گری داشته است.

ع. حسین بن علی بن محمد خزاعی

ملقب به ابو الفتوح رازی از دیگر دانشمندان این طبقه است. تفسیر معروف روض الجنان و روح الجنان و نیز روح الاحباب و روح الالباب فی شرح الشهاب از آثار اوست که شیخ منتجب الدین هر دو کتاب را بر وی خوانده است.^۲ ابوسعید محمد بن احمد نیشابوری جدّ اوست.^۳ او از شاگردان عبد الرحمان خزاعی نیشابوری است که آثار وی را به منتجب الدین گزارش کرده است.^۴

تفسیر روض الجنان به زبان فارسی و از آثار ماندگار ابو الفتوح به شمار می‌آید. گرچه این کتاب در تفسیر قرآن است، از مباحث مطرح در آن، اندیشه‌های کلامی ابو الفتوح قابل مشاهده است.^۵ او از مشایخ ابن شهر آشوب بوده و اجازه نقل روض الجنان را به ابن

۱. منتجب الدین، الفهرست، ص ۴۷.

۲. همان، ص ۴۸.

۳. همان، ص ۱۰۲.

۴. همان، ص ۷۵.

۵. برای آشنایی با برخی از آرای کلامی ابو الفتوح نک: اکبر فایدی «برخی از اندیشه‌های کلامی شیخ ابو الفتوح

شهر آشوب داده است.^۱

ابو الفتوح رازی عالمی متکلم با گرایش عقلی است. وی اراده خداوند را حادث می‌داند و تعلق آن را به قبایح و معاصی نفی می‌کند^۲ و حدیث عالم ذر را نیز با دلیل عقلی و نقلی غیر صحیح می‌داند^۳. ابو الفتوح بدا را نهی بعد از امر یا به عکس و با شرط‌های چهار گانه اتحاد فعل، مکلف، وجه و وقت می‌داند که اگر یکی از این شروط منتفی باشد، از مصادیق نسخ و جایز خواهد بود. با توجه به این شرط‌ها بدا در مورد خداوند متعال محال خواهد بود، زیرا او عالم به پی آمدهای امور و مصالح و مفاسد آنهاست^۴.

طبقه سوم

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

رازی»، آیین پژوهش، ۱۳۸۴، ش ۹۴.

۱. ابن شهر آشوب، مناقب، ج ۳، ص ۲۱۳ و ۱۲/۱.

۲. نک: ابو الفتوح، ۱۴۰۸، ج ۸، ص ۴.

۳. نک: همان، ج ۹، ص ۷.

۴. (رازی، روض الجنان، ج ۲، ص ۱۰۱) این نظریه در باب بدا و مثالی که برای آن آورده شده است، همان مطلب و

مثالی است که سید مرتضی و شیخ طوسی در کتاب‌های کلامی خود آورده‌اند. نک: سید مرتضی: ۱۴۰۵، ج ۱،

ص ۱۶، طوسی: ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۶۶.

۱. منتجب الدین رازی

شیخ منتجب الدین نوه شمس الاسلام حسن بن حسین بن بابویه است. کتاب فهرست و الاربعین عن الاربعین از آثار ماندگار ابن بابویه است. وی کتابی بزرگ در تاریخ ری نیز نگاشته است که در حال حاضر در دسترس نیست. ابن حجر عسقلانی در لسان المیزان بارها از این کتاب نقل می‌کند.^۱ در مواردی هم خود ابن حجر به دیدن این کتاب و نقل از آن تصریح کرده است.^۲ رافعی قزوینی از شاگردان منتجب الدین نیز کتاب تاریخ ری را به وی منتسب کرده، ولی افزوده است که او فرصت بازنویسی آن را نیافت و گمان می‌کنم نسخه اصلی آن با مرگ وی از میان رفته باشد.^۳ با توجه به گزارش ابن حجر در دو سده بعد از رافعی از این کتاب، سخن رافعی در این باره صحیح نخواهد بود.

رافعی وی را در فراوانی سماع و اجازه از مشایخ و جمع حدیث در عصر خود کم‌نظیر دانسته، در حالی که سفرهای حدیثی او اندک بوده است.^۴ او در جای دیگری، استادش منتجب الدین را بعید از مذهب تشیع و جوینده روایت‌های فضائل صحابه و مبالغه‌کننده درباره بزرگداشت خلفا عنوان کرده است.^۵ البته این مطلب صرف یک ادعاست و شواهد بسیاری بر تشیع منتجب الدین آن را نفی می‌کند. این ادعا شاهد بسیار خوبی بر استمرار تقیه عالمان ری در سال‌های پایانی سده ششم است. در همین کتاب، ولادت شیخ به سال

۱. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۸۵، ۹۲.

۲. همان، ج ۱، ص ۱۰۶.

۳. رافعی قزوینی، التدوین فی اخبار قزوین، ج ۳، ص ۲۲۱.

۴. همان، ج ۳، ص ۲۱۹.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۲۳.

۵۰۴ و وفاتش پس از سال ۵۸۵ق. عنوان شده است.^۱

منتجب الدین در فهرست خود در برخی موارد به شاگردی اش نزد افراد متکلم و فقیهی همچون مرتضی و مجتبی فرزندان داعی حسنی اشاره کرده است.^۲ امین الاسلام طبرسی برخی از آثارش را نزد وی خوانده است.^۳ عبد الجلیل بن ابی الفتح رازی به تصریح منتجب الدین استاد عالمان عراق در اصول فقه و اصول دین بوده و منتجب الدین بعضی از آثارش را نزد وی خوانده است.^۴ زین الدین علی بن محمد رازی متکلم مشهور عصر خود بوده و منتجب الدین نزد وی نیز شاگردی کرده است.^۵ از شیخ منتجب الدین اثری کلامی گزارش نشده است، ولی با توجه به شاگردی وی نزد بسیاری از متکلمان آن عصر وی را باید در زمره متکلمان به‌شمار آورد. در مورد روش کلامی وی نمی‌توان اظهار نظر دقیقی داشت، ولی در میان آثار استادانی که وی در محضر آنها درس خوانده است، نام برخی کتاب‌ها مانند مسائل فی المعدوم^۶ و علوم العقل^۷ و مسألة الاحوال^۸ از مسلک عقل‌گرایانه استادان وی نشان دارد و می‌توان به احتمال منتجب الدین را نیز دارای چنین مسلکی دانست.

۱. همان.

۲. منتجب الدین، الفهرست، ص ۱۰۶.

۳. همان، ص ۹۷.

۴. همان، ص ۷۷.

۵. همان، ص ۷۹.

۶. همان، ص ۷۷.

۷. همان، ص ۶۸.

۸. همان.

۲. احمد بن علی طبرسی

احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی از عالمان ناشناخته مدرسه ری است. تنها اثر باقی مانده از وی الاحتجاج است. ابن شهر آشوب او را استاد خود دانسته و آثار وی را الكافی فی الفقه، الاحتجاج، مفاخر الطالبیة، تاریخ الأئمة، فضائل الزهراء و كتاب الصلاة دانسته است^۱. طبرسی در احتجاج بارها از استادش مهدی بن ابی حرب حسینی مرعشی نقل روایت کرده و از او با عنوان عالم و عابد یاد کرده است^۲. مهدی بن ابی حرب حسینی نیز از شاگردان جعفر دوریستی^۳ و ابوعلی طوسی بوده است^۴. با توجه به مشایخ طبرسی وفاتش به احتمال زیاد در نیمه دوم سده ششم خواهد بود.

طبرسی در آغاز الاحتجاج انگیزه تألیف آن را دوری گزیدن اصحاب امامیه از بحث و جدل و نهی ائمه از این کار در اعتقاد آنان دانسته است، در حالی که به عقیده وی روایت‌های زیادی از پیامبر و ائمه علیهم‌السلام در مجادله به حق با مخالفان وارد شده است و نهی از مجادله و بحث‌های کلامی در برخی روایت‌ها مربوط به ضعیفان و ناآگاهان از مباحث عقیدتی است^۵. این دیدگاه مطابق با دیدگاه شیخ مفید در باب روایت‌های نهی از کلام و جدل بوده و شیخ مفید نیز آن روایت‌ها را درباره کسانی می‌داند که به دانش کلام آگاهی کافی ندارند^۶.

۱. ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰، ص ۲۵.

۲. نک: طبرسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۵.

۳. نک: همان.

۴. نک، ص همان، ج ۱: ۵۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۱۳.

۶. نک: مفید، ۱۴۱۴، ص ۷۱.

در خطبه آغازین کتاب نیز عبارت‌هایی هست که از روش عقل‌گرایانه طبرسی در امور اعتقادی نشان دارد. اشاره به قاعده لطف^۱ و قبح تکلیف ما لا یطاق^۲ و به کار بردن اصطلاحات کلامی از این موارد است.

افزون بر شواهد پیش‌گفته، طبرسی در بیان روایتی از امام رضا علیه السلام در مناظره با سلیمان مروزی در باب بدا می‌نویسد: «ثم حضر المجلس المأمون وجرى بينه وبين سليمان المروزي كلام في البدا - بمعنى الظهور لتغير المصلحة»^۳. این قسمت از عبارت، بیان خود طبرسی است و مطابق با دیدگاه بغدادیان در باب بدا می‌باشد. شیخ صدوق نیز روایت فوق را در التوحید یادآور شده است، ولی عبارت یاد شده در آن دیده نمی‌شود^۴ و بی‌گمان تعبیر خود طبرسی است. با توجه به مجموع شواهد یادشده می‌توان طبرسی را در زمره طرفداران علم کلام با رویکرد عقلی دانست و احتجاج نیز که کتابی با رویکرد حدیثی است، با هدف نشان‌دادن سیره و روش ائمه در باب مناظره و مجادله با مخالفان نگاشته شده است.

۳. شاذان بن جبرئیل قمی

ابوالفضل شاذان بن جبرئیل قمی از عالمان نیمه دوم سده ششم و اوایل سده هفتم

۱. (نک: طبرسی، مجمع البیان، ج ۱، ص ۱۳) عبارت طبرسی چنین است: «اختارهم للبرية إظهارا للطفه وحكمته وإنارة لأعلام عدله ورحمته فانزاحت بهم علة العبيد... ولأنه عز وجل متعال عن فعل شيء لا يجوز عليه مثل تكليف ما لا يهتدى العباد إليه». تعبیر از احواله علت مکلف در عبارت‌های متکلمان قائل به وجوب لطف به کار رفته است (نک: طوسی، ۱۴۰۶، ص ۲۴۶).

۲. همان.

۳. همان، ج ۲، ص ۴۰۱.

۴. صدوق، التوحید، ص ۴۴۲.

است. دو کتاب الروضة فی فضائل امیرالمؤمنین و الفضائل از آثار ماندگار وی به شمار می‌آید. در منابع موجود به تاریخ ولادت و وفات او اشاره‌ای نشده است، اما با توجه به شاگردی وی نزد عماد الدین طبری [زنده به سال ۵۵۳] ^۱، ولادت وی به احتمال پیش از سال ۵۵۰ق. با شد. ابن مشهدی تعبیر «الفقیه الاجل» را برای او به کار برده است ^۲. در الفهرست منتجب الدین، نامی از وی به چشم نمی‌خورد، هرچند در آن به نام عبد الله بن جعفر دوریستی معاصر ^۳ شاذان بن جبرئیل اشاره شده است ^۴.

با توجه به برخی شواهد تألیف دو کتاب الفضائل و الروضة به قلم یکی از شاگردان شاذان بن جبرئیل و املائی وی صورت گرفته است. در آغاز کتاب الفضائل می‌خوانیم: «حدثنی الشیخ الفقیه ابوالفضل شاذان بن جبرئیل القمی...» ^۵. در کتاب الروضة نیز پس از خطبه ابتدای کتاب آمده است: «قال جامع هذا الكتاب: حضرت الجامع بواسط، يوم الجمعة سابع شهر ذی القعدة سنة إحدى وخمسين وستمانه وتاج الدین نقیب الهاشمین یخطب بالناس علی أعواده» ^۶. با توجه به این عبارت، شاذان بن جبرئیل عمری طولانی داشته و تا سال ۶۵۱ق. در قید حیات بوده است، ولی وجود چنین عبارتی در کتاب الفضائل احتمال گردآوری کتاب به قلم شاگرد وی را تقویت می‌کند ^۷. بنابراین، تاریخ

۱. ابن مشهدی، المزار الکبیر، ص ۲۶۳.

۲. همان.

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

۴. منتجب الدین، الفهرست، ص ۸۶.

۵. شاذان بن جبرئیل، ۱۳۶۳، ص ۲.

۶. همان، ۱۴۲۳، ص ۲۱.

۷. همان، ۱۳۶۳، ص ۹۲.

یاد شده تاریخ سماع حدیث توسط شاگرد شاذان در سال ۶۵۱ق. بوده که گزارش آن را در کتاب آمده است. اساساً با توجه به روایت شاذان از عماد الدین طبری و هم طبقه بودن وی با عبد الله بن جعفر دوریستی و ابن ادیس حلی^۱. زنده بودن وی به سال ۶۵۱ق. بسیار بعید می‌نماید و به احتمال زیاد او در اوایل سده هفتم درگذشته است. از شاذان بن جبرئیل قمی در تمامی منابع با لقب فقیه یاد شده و هیچ‌گونه اثر کلامی به وی نسبت داده نشده است. تنها دو کتاب الفضائل و الروضة موجود است که آن‌هم بیان روایت‌هایی در فضیلت امیرالمؤمنین بوده و در آن هیچ‌گونه استدلال و بحث کلامی وجود ندارد.

۴. قطب الدین راوندی

قطب الدین ابوالحسین سعید بن هبة الله بن الحسن الراوندی از دانشمندان طبقه سوم ری است. بسیاری از منابع، درگذشت وی را به سال ۵۷۳ ثبت کرده‌اند^۲. در منابع فهرستی آثار زیادی در علوم مختلف به وی نسبت داده‌اند که در حال حاضر جز اندکی از آنها موجود نیست. ابن حجر به نقل از کتاب تاریخ ری او را فاضل و دانشمند در جمیع علوم و صاحب تألیفات بسیار برشمرده است^۳.

راوندی در آثار موجود خود از بسیاری مشایخ طبقه دوم ری روایت کرده است. ابوجعفر مقرئ نیشابوری^۴، مجتبی و مرتضی ابنا الداعی الحسنی^۵ و فضل بن حسن

۱. حُر عاملی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۱۵.

۲. نک: ابن حجر، لسان المیزان، ج ۳، ص ۴۸؛ زرکلی، ۱۹۸۹، ج ۳، ص ۱۰۴.

۳. نک: ابن حجر، لسان المیزان، ج ۳، ص ۴۸.

۴. راوندی، الدعوات، ص ۲۰۵.

۵. همان، ۱۴۰۹، ص ۶۴ و ۱۳۹.

طبرسی^۱ از مشایخ وی هستند.

منتجب الدین آثار بسیاری در زمینه فقه، تفسیر، تاریخ، کلام و ادبیات را برای قطب راوندی برمی‌شمارد که از جمله آنها کتاب تهافت الفلاسفه و جواهر الکلام فی شرح مقدمة الکلام در زمینه علوم عقلی است.^۲ جواهر الکلام شرحی بر کتاب مقدمة فی المدخل الی علم الکلام شیخ طوسی است. نگاشتن کتابی در تهافت کلام فیلسوفان و تاختن به فیلسوفان و روش آنان در استنباط اصول اسلام^۳، بیانگر اعتراض او به روش فیلسوفان است.

درباره مورد علم کلام نیز عبارتی از سید بن طاووس در کتاب کشف المحجّة وجود دارد که بیانگر از انتقاد راوندی از شیوه رایج کلامی و به‌ویژه از روش شیخ مفید و سید مرتضی است. سید در مقام تأیید روایت‌ها در زمینه پرهیز از بحث و مجادله کلامی، به دفتری از نوشته‌های قطب الدین راوندی اشاره می‌کند که در آن به اختلاف نظر سید مرتضی با شیخ مفید در نود و پنج مسئله پرداخته شده و راوندی افزوده است که اگر به همه موارد اختلاف اشاره کند، بر حجم کتاب افزوده خواهد شد.^۴

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

۱. همان، ص ۱۲۹.

۲. منتجب الدین، الفهرست، ص ۶۸.

۳. نک: راوندی، الخرائج و الجرائح، ج ۳، ص ۱۰۶۱.

۴. ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۶۴.

اوست.

وی در باب وجوب نظر و معرفت پس از بیان قول اصحاب معارف و بررسی اشکال آنان در این زمینه، به اکتسابی بودن معرفت و مکلف بودن ما به نظر و معرفت قائل شده است.^۱

او حسن و قبح عقلی را پذیرفته و در موارد بسیاری به آن اشاره و استدلال می‌کند.^۲ همچنین تمامی افعال خداوند را به حال بندگان اصلح دانسته و می‌گوید خداوند غیر از اصلح فعل دیگری انجام نمی‌دهد.^۳ قائل به لزوم عقلی وجود امام معصوم در هر زمان بوده^۴ و عقل را از ادله استنباط احکام شمرده است.^۵ وی همچنین تکالیف شرعی را لطف در تکلیف عقلی می‌داند.^۶ این‌گونه تعبیرها بیانگر از پذیرش مبانی عقل‌گرایان در استنباط مسائل کلامی، هرچند به نحو جزئی است. با توجه به شواهد یادشده سخن سید بن طاووس را باید بر بیان موارد اختلاف میان متکلمان حمل کرد، نه بر نفی کلی طریقه متکلمان عقل‌گرا، زیرا خود سید در همان کتاب خطاب به فرزندش طریقه متکلمان را پرخطر دانسته، نه اینکه این روش باطل و غیر جایز باشد.^۷

بنابراین، همانند بسیاری از عالمان و متکلمان ری، قطب‌الدین راوندی نیز در فضای کلی مدرسه بغداد سخن گفته است، گرچه در برخی عبارتهای وی انتقادهایی از مبانی

۱. راوندی، فقه القرآن، ج ۱، ص ۷۹.

۲. همان، ج ۱، ص ۲۱۳ و ۳۵۶.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۴۴.

۴. همان، ج ۲، ص ۹۳.

۵. همان، ج ۱، ص ۶.

۶. همان، ۱۱۴۰۹ الف، ج ۳، ص ۱۰۶۱.

۷. ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۵۵.

عقلی وجود دارد و به روایت‌ها و دلایل سمعی عنایت ویژه‌ای دارد. این مطلب از سایه سنگین و هیمنه تفکر بغداد در سال‌ها پس از انقراض رسمی این مدرسه کلامی خبر می‌دهد.

۵. سدید الدین محمود حمصی رازی

سدید الدین محمود بن علی بن حسن حمصی رازی از آخرین متکلمان مدرسه کلامی ری است. منتجب الدین وی را علامه زمان خود در اصول فقه و کلام دانسته و کتاب‌های التعلیق الکبیر، التعلیق الصغیر، المنقذ من التقليد، المرشد الی التوحید، التیین، التنقیح فی التحسین و التقیح را به او نسبت داده است.^۱ منتجب الدین بیشتر این کتاب‌ها را بر وی قرائت کرده است.^۲

ذهبی در رخدادهای سال ۶۰۰ ق. حمصی رازی را دانشمندی شیعی و صاحب نظر در اصول فقه و کلام دانسته است. او نزدیک به سال ۶۰۰ ق. وارد حله شده و مسئله نفی معدوم را برای آنان تقریر کرده است.^۳ وی نخست به فروش نخود اشتغال داشت و سپس در کهن سالی به علم‌اندوزی پرداخت و از عالمان بنام شد.^۴ ابن حجر عسقلانی نیز شغل حمصی رازی را فروش نخود دانسته است که در اثر سهل‌انگاری فقیهی در پرداخت وجه، این شغل را رها کرده و به تحصیل علم همت گماشت.^۵ وی در نزدیک به صد سال در

۱. منتجب الدین، الفهرست، ص ۱۰۷

۲. همان.

۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۴۲، ص ۴۹۳.

۴. همان.

۵. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۵، ص ۳۱۷.

سلامت کامل عمر کرد و پس از سال ۶۰۰ ق. وفات یافت. فخر رازی از شاگردان وی بوده است.^۱

کتاب دیگری از آثار حمصی رازی به نام المعتمد من مذهب الشيعة الامامية وجود دارد که در آثار یادشده نامی از آن برده نشده است. این کتاب، رساله کوچکی در علم کلام بوده است و طبق پژوهش‌های انجام‌گرفته، انتساب آن به سدید الدین قطعی است.^۲ المنقذ من التقليد هم‌اکنون موجود است و مطالب مندرج در آن از مسلک عقل‌گرایانه وی در علم کلام خبر می‌دهد. وی این کتاب را در حلّه و در راه بازگشت از حرمین شریفین بر عالمان حلّه املا کرده است.

حمصی رازی در المنقذ من التقليد همواره از آرای کلامی ملاحمی خوارزمی و استادش ابوالحسین بصری دفاع کرده است.^۳ شاید بتوان چرخش آرای کلامی مدرسه ری از بغدادیان به معتزلیان متأخر را در همین دوره دانست. چنان‌که تا پیش از این دوره، آثار کلامی ری متأثر از اندیشه‌های کلامی عالمان امامی بغداد بوده است. کتاب التعلیق مقری نیشابوری شاهد خوبی بر این مدعاست. بر همین اساس، شاید تا پیش از دوره سوم عالمان ری، نتوان ری را مدرسه کلامی مستقل از بغداد دانست و تنها پس از این دوره است که دگرگونی‌هایی در محتوای کلامی امامیه ایجاد شد که بر اساس آن می‌توان مدرسه کلامی جدیدی غیر از مدرسه بغداد را تصور کرد.

۱. همان.

۲. حمصی رازی، ۱۳۷۶: مقدمه کتاب المعتمد به تحقیق حسن انصاری قمی.

۳. برای نمونه نک: حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۶۳، ۱۳۶ و ۱۶۲.

ع. داد و ستد علمی متکلمان ری با معتزلیان

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

مسئله امامت از مسائل اختلافی میان شیعه و دیگر فرقه‌های اسلامی از جمله معتزله بوده است. همان‌گونه که عالمان مدرسه بغداد در مسئله امامت مقاومت نشان داده و از آن در مقابل دیگر فرقه‌ها و به‌ویژه معتزله دفاع کردند، در ری نیز وضع به همین منوال بود و متکلمان مدرسه ری نیز آثار کلامی متعددی در زمینه امامت تألیف کردند.^۱ فراوانی مناقب‌نویسی در مدرسه ری نیز در همین چهارچوب تبیین می‌شود.

مسئله اثبات یا نفی حال و معدوم نیز از مسائل کلامی است که در مدرسه ری نمود فراوانی یافت. بسیاری از متکلمان ری کتاب مسائل فی المعدوم والحال را داشته‌اند.^۲ ذهبی نیز در تاریخ الاسلام پس از معرفی سدید الدین حمصی از ورود او به حلّه و تقریر مسئله نفی معدوم گزارش می‌دهد.^۳ معدوم در دیدگاه ابوالحسنین بصری و ملاحمی خوارزمی ذات ندارد و شیء نیست و فقط معدوم است.^۴

۱. برای نمونه نک: منتجب الدین، الفهرست، ص ۳۳، ۴۲، ۴۵ و ۷۲.

۲. نک: همان، ص ۷۷ و ۷۹.

۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۴۲، ص ۴۹۳.

۴. خوارزمی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۳.

فراوانی ارجاع‌های سدید الدین حمصی به آثار ابوالحسین بصری و ملاحمی خوارزمی و به‌ویژه کتاب الفائق نشان از داد و ستد علمی گسترده متکلمان نسل اخیر مدرسه ری با اندیشه‌های کلامی معتزلیان دارد. تعامل متکلمان ری با معتزلیان منحصر به تأیید و پذیرش آرای آنان نیست و در برخی موارد آثاری در رد دیدگاه معتزلیان نیز یافت می‌شود. ابوالحسین بصری کتابی با نام تصفح الادله داشته که مسعود بن عیسی رازی کتابی در نقض آن نگاشته است.^۱

نتیجه‌گیری

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

چرخش از ادبیات کلامی مدرسه بغداد به ادبیات کلامی معتزله متأخر در طبقه سوم این دانشمندان و در آثار سدید الدین حمصی آشکارا قابل مشاهده است. اگر نوآوری به

۱. منتجب الدین، الفهرست، ص ۷۷.

لحاظ محتوایی را شاخصه یک مدرسه کلامی مستقل بدانیم، مدرسه کلامی ری را باید از اواخر آن و در نسل اخیر عالمانش یک مدرسه جداگانه به‌شمار آورد، ولی اگر صرف تغییر در روش را در پیدایش مدرسه کلامی کافی بدانیم، مدرسه ری از همان آغاز مدرسه‌ای مستقل خواهد بود.

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

کتاب‌نامه

۱. ابن اثیر، علی بن ابی‌الکرم (۱۳۸۵ق.)، الکامل فی التاریخ، بیروت: دار صادر.
۲. ابن الداعی الحسنی، سید مرتضی (۱۳۶۴)، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، تهران: اساطیر.
۳. ابن المشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ق.)، المزار الکبیر، قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق.)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۵. ابن حجر عسقلانی (۱۳۹۰ق.)، لسان المیزان، بیروت: اعلمی.

٦. ابن داود حلي، حسن بن علي (١٣٤٢)، الرجال، تهران: دانشگاه تهران.
٧. ابن شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (١٣٦٣)، الفضائل، قم: انتشارات رضى.
٨. ابن شاذان قمى، شاذان بن جبرئيل (١٤٢٣ق.)، الروضة فى فضائل امير المؤمنين، قم: مكتبة الامين.
٩. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن علي (١٣٦٩ق.)، متشابه القرآن ومختلفه، قم: انتشارات بيدار.
١٠. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن علي (١٣٧٩ق.)، مناقب آل ابى طالب، قم: انتشارات علامه.
١١. ابن شهر آشوب مازندراني، محمد بن علي (١٣٨٠ق.)، معالم العلماء، نجف اشرف: مطبعة الحيدرية.
١٢. ابن طاوس حلي، علي بن موسى (١٣٧٥)، كشف المحجة لثمره المهجة، قم: بوستان كتاب.
١٣. حر عاملي، محمد بن حسن (١٣٨٥ق.)، امل الامل، بغداد: مكتبة الاندلس.
١٤. حمصى رازى، محمود بن علي (١٣٧٦)، المعتمد من مذهب الشيعة الامامية، قم: كتابخانه آيت الله نجفى مرعشى.
١٥. حمصى رازى، محمود بن علي (١٤١٢ق.)، المنقذ من التقليد، قم: جامعه مدرسين.
١٦. ذهبى، محمد بن احمد (١٤١٣ق.)، تاريخ الاسلام، بيروت: دار الكتب العربى، الطبعة الثانية.

۱۷. رازی، ابو الفتوح (۱۴۰۸ق.)، روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۱۸. رازی، منتجب الدین (۱۴۲۲ق.)، الفهرست، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۱۹. رافعی قزوینی، عبد الکریم بن محمد (۱۳۹۱)، التدوین فی اخبار قزوین، تهران.
۲۰. راوندی، سعید بن هبة الله (۱۴۰۹ق.الف)، الخرائج و الجرائح، قم: مؤسسه الامام المهدي.
۲۱. _____ (۱۴۰۹ق.ب)، قصص الانبياء، مشهد: مرکز پژوهش‌های اسلامی مشهد.
۲۲. _____ (۱۴۰۵ق.)، فقه القرآن، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی.
۲۳. _____ (۱۴۰۷ق.)، الدعوات (سلوة الحزين)، قم: مدرسة الامام المهدي.
۲۴. سبحانی، محمدتقی (۱۳۹۱)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حلّه»، نقدونظر، ش ۵۶.
۲۵. صفدی، خلیل بن ایبک (۱۴۲۰ق.)، الوافی بالوفیات، بی تا: بی جا.
۲۶. طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق.)، الاحتجاج، مشهد: نشر مرتضی.
۲۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۸. طبری آملی، محمد بن ابی القاسم (۱۳۸۳ق.)، بشارة المصطفی لشيعة

المرتضى، نجف: مكتبة الحيدرية.

۲۹. طوسی، محمد بن علی (۱۴۱۹ق.)، الثاقب فی المناقب، قم: انصاریان.

۳۰. فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵)، روضة الواعظین و بصیرة المتعظین،

قم: انتشارات رضی.

۳۱. کسای، نور الله (۱۳۶۳)، مدارس نظامیه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن، تهران:

امیر کبیر.

۳۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق.)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۳۳. محمدی، سید محمد حسین و شهرام یوسفی فر (۱۳۸۹)، «بررسی چگونگی

تأثیرگذاری باورهای مذهبی بر زندگی اجتماعی شهرری در عصر سلجوقیان»،

جستارهای تاریخی، ش ۱.

۳۴. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق.)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم: کنگره شیخ

مفید.

۳۵. مقرئ نیشابوری، محمد بن حسن (۱۴۲۷ق.)، التعلیق فی علم الکلام، مشهد:

دانشگاه علوم رضوی.

۳۶. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۹۰)، المعتمد فی اصول الدین،

تهران: میراث مکتوب.

مدرسه کلامی بغداد

سیدعلی حسینی زاده *

مقدمه

پس از افول مدرسه کلامی کوفه در اواخر قرن دوم هجری و در پی فترتی چند دهه‌ای^۱، کلام امامیه بار دیگر از اوایل غیبت صغرا به آرامی نشاط و پویایی خود را بازیافت. علاوه بر متکلمان بنام نوبختی^۲، معتزلیان شیعه شده‌ای مانند ابن‌قبره رازی و ابن‌مملک و همچنین متکلمان امامی کمتر شناخته شده‌ای مانند ابوالاحوص بصری و ابن‌جبرویه^۳ با تالیف آثار مدون کلامی و تربیت شاگردان و ارائه یک دستگاه نوین کلامی با رونق کلام امامیه، مدرسه کلامی جدیدی را پایه‌گذاری کردند. این مدرسه کلامی امامی، در عصر

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث.

۱. سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۸-۳۰.

۲. اقبال، خاندان نوبختی، ص ۹۶-۱۴۰.

۳. برای آشنایی بیشتر با متکلمان ناشناخته امامی این عصر در بغداد نک: موسوی تنیانی، «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید»، ص ۶۰-۷۸.

شیخ مفید و سید مرتضی به اوج شکوفایی خود رسید و تا قرن‌ها هیمنه خود را بر کلام امامیه حفظ کرد^۱. در یک نگاه کلی و جدا از تفاوت جریان‌های^۲ موثر و فعال درون این مدرسه با یکدیگر، می‌توان گفت این مدرسه کلامی، تفاوت‌هایی در روش و محتوا با مدرسه پیشین امامیه در کوفه داشت و دستگاه کلامی جدیدی را ارائه داد.

مدرسه کلامی بغداد^۳ را می‌توان به دو دوره تاریخی تقسیم کرد. دوره اول حدود یک قرن از نیمه دوم قرن سوم یعنی اندک زمانی قبل از غیبت صغرا تا پایان نیمه اول قرن چهارم و دوره دوم نیز نزدیک به یک قرن از شیخ مفید آغاز و تا افول مدرسه بغداد ادامه یافت. هر کدام از این دو دوره شاخصه‌های خود را داراست. از آنجا که اغلب آثار کلامی دوره اول به دست ما نرسیده و حتی نام برخی متکلمان این عصر نیز در اختیار نیست، تنها بر اساس پاره‌هایی از آثار آنان که در منابع متاخرتر نقل شده و گزارش‌هایی که از اندیشه‌های کلامی و عنوان آثار آنان در کتب مقالات و فهارست موجود است، می‌توان منظومه فکری و فعالیت‌های کلامی آنان را شناخت. اگر چه بسیاری از آثار کلامی دوره دوم نیز موجود نیست، اما همین آثار باقی مانده مخصوصاً از متکلمانی چون شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی تصویر روشن‌تری از این دوره در اختیار ما قرار می‌دهد. پژوهش‌هایی که مخصوصاً از سوی مستشرقان و نویسندگان عرب زبان این دوره زمانی را بررسی کرده‌اند، با

۱. جبرئیلی، سیر تطور کلام شیعه، ص ۷۴.

۲. مراد از جریان در یک مدرسه، گروهی از صاحبان یک اندیشه و مکتب فکری است که با حفظ ویژگی‌ها و عناصر اصلی آن مدرسه کلامی، در برخی از ویژگی‌های بینشی و روشی یا گرایشی از سایر گروه‌های دیگر در آن مدرسه جدا می‌شود.

۳. متذکر می‌شود ما در این مقاله تمام متکلمان امامی را که در چارچوب روشی و محتوایی مدرسه بغداد در این دوره فعالیت کرده‌اند مدنظر داریم اگر چه ممکن است شاهدهی بر حضور آنان در بغداد در دست نباشد. و چون کانون و مرکز این مدرسه کلامی شهر بغداد است آن را مدرسه بغداد می‌نامیم.

همه کاستی‌ها و گاه کج‌فهمی‌ها ما را در شناخت دوره دوم مدرسه بغداد یاری می‌دهد. نمایندگی کلام امامیه در دوره اول بغداد برعهده جریان‌هایی تقریباً موازی، چون معتزلیان شیعه شده، نوبختیان و شاگردان شان و همچنین متکلمان امامی کمتر شناخته شده‌ای چون ابن جبرویه، ابوالاحوص و ثبیت بن محمد بود. اگرچه در این دوره ابو سهل و ابو محمد نوبختی که از خاندان اصیل امامی بودند^۱، در میان امامیان به عنوان نماینده اصلی کلام امامیه شناخته می‌شدند^۲، اما دیگر جریانها مخصوصاً معتزلیان شیعه شده نیز در این دوره حضوری فعال در نظریه‌پردازی کلام امامیه داشتند^۳. در دوره دوم، جریان‌های موازی و تشتت آراء بین متکلمان امامی با ورود شیخ مفید و سید مرتضی در عرصه نظریه‌پردازی کلام امامیه کم‌رنگ شد و آنان به ترتیب نمایندگی انحصاری کلام امامیه را در اختیار گرفتند. اگر چه شیخ مفید استاد سید مرتضی است اما آن گونه که نشان خواهیم داد هر کدام جریان کلامی متفاوتی را رقم زدند.

مهمترین شاخصه مشترک جریان‌های مدرسه کلامی بغداد، دور شدن تدریجی از مدرسه کلامی امامیه در کوفه در محتوا و روش کلامی و نزدیکی به دستگاه کلامی معتزله است. البته میزان و چگونگی این واگرایی بین هر یک از جریان‌ها و حتی شخصیت‌های کلامی این مدرسه متفاوت است. علاوه بر این در این دوره، ما شاهد تدوین جامع علم کلام در میان مذاهب مختلف است. این حرکت که ابتدا در میان معتزلیان - به علت

۱. ابن ندیم، فهرست، ۲۲۵.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۱.

۳. شواهد این مطلب را می‌توان در فهرستی که اشعری از اندیشه‌های رافضه در مقالات الاسلامیین ارائه می‌دهد، مشاهده کرد (نک: حسینی زاده خضرآباد، «کلام امامیه پس از حضور؛ نخستین واگرایی‌ها»، ص ۴-۲۸).

حمایت‌های سیاسی که از آن برخوردار بودند-آغاز شد؛ به علت افول مدرسه کلامی کوفه با چند دهه تاخیر توسط متکلمان امامی مدرسه بغداد مخصوصاً در دوره دوم و متأثر از معتزله به انجام رسید^۱. ویژگی‌های دوره تدوین جامع علم کلام اسلامی که در مدرسه بغداد نیز دیده می‌شود، در محورهای زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. در این دوره بر بنیادهای مفهومی نظریه‌ها تأکیدی افزون گردید و در نتیجه منظومه‌های اعتقادی بر پایه دستگاه‌های مفهومی منسجم که در آن زمان بدان «لطیف الکلام» و یا «دقیق الکلام» می‌گفتند، تشکیل یافت. بدین سان، کلام از دایره تنگ مسئله‌پژوهی‌رهایی یافت و از آن پس مسئله‌های جزئی در قالب چارچوب‌های کلان و در نسبت با دیگر قضایا مورد بحث و نقد قرار گرفتند.

۲. مکتب‌های کلامی به صورت کامل در این عصر شکل گرفت؛ شیعه، معتزله، خوارج، سلفیه، اشاعره، ماتریدیه و طحاویه، هرکدام دارای یک مکتب کلامی متمایز شدند. در شیعه نیز امامیه مخصوصاً با ظهور شیخ مفید به دستاوردی تازه رسید و خطوط تمایز خود را از دیگر آراء و عقاید به دقت بازشناخت.

۳. در این زمان معمولاً تعداد عقاید دینی در هر مذهب شماره می‌شود و تلاش می‌شود تا اصول دین به تعداد خاصی محدود شود. تا پیش از این، هر چند اصول کلامی مورد بحث قرار می‌گرفت، ولی هنوز به صورت یک مجموعه محدود و معین در نیامده بود.

۱. البته در مدرسه قم نیز هم زمان با مدرسه بغداد این حرکت در میان محدث متکلمان امامی در شکلی متفاوت که بیشتر رنگ و بوی حدیثی دارد، آغاز گردید (نک: سبحانی، «کلام امامیه ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۳۰-۳۳).

۴. کتاب‌های جامع کلامی^۱ از این دوره است که تدوین می‌شود و اعتقادنامه‌ها نیز در کنار کتب مفصل کلامی به بیان رئوس باورهای دینی در هر مدرسه کلامی می‌پردازند. البته علاوه بر قالب جامع‌نگاری و اعتقادنامه‌نگاری، در این دوران دیگر قالب‌ها گذشته همانند تک‌نگاری، ردیه‌نویسی و مناظره‌نویسی، شرح نویسی^۲ و ... همچنان رونق دارد. همچنین تذکر این نکته لازم است که در مدرسه کلامی بغداد هنوز استقلال علم کلام پابرجاست و متکلمان مدرسه بغداد اگر چه با فلسفه آشنایند و گاه از اصطلاحات و مفاهیم فلسفی بهره می‌برند در عین حال منتقد جدی فلسفه و منطق ارسطویی بوده و بخلاف مدرسه کلامی حله در مقابل روش فلسفی مقاومت و ساختار علم کلام را حفظ می‌کردند.^۳

در این مقاله ضمن بررسی جریان‌ها، شخصیت‌ها و تراث کلامی آنان، اندیشه‌ها و روش کلامی متکلمان این مدرسه؛ عوامل شکل‌گیری و واگرایی این مدرسه از کلام دوران حضور^۴، مورد بررسی قرار می‌گیرد و در نهایت اشاره‌ای به چگونگی و عوامل افول این

۱ جامع‌نگاری به آثاری گفته می‌شود که یک دوره کامل از اعتقادات امامیه را بررسی کرده‌اند. در کلام جامع‌نگاری از مدرسه قم و بغداد به بعد آغاز شد. در دوران حضور ائمه علیهم السلام در مدینه و کوفه چنین آثاری سراغ نداریم. برای نمونه‌ای از این آثار می‌توان به الاعتقادات شیخ صدوق، النکت فی مقدمات الاصول از شیخ مفید، جمل العلم والعمل از شریف مرتضی و الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد از شیخ طوسی اشاره کرد (نک: سبحانی و رضایی، «میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس»، ص ۱۵).

۲ تک‌نگاری به آثاری گفته می‌شود که به یک مسئله کلامی پرداخته‌اند. ردیه‌نویسی به آثاری گفته می‌شود که در رد مذاهب دیگر، یا دیدگاه‌های علمی افراد دیگر، چه درون گروهی و چه برون گروهی، نوشته شده است. مناظره نویسی آثاری است که به گزارش مجالس مناظره‌ای که بین دانشمندان مذاهب مختلف برگزار می‌شده است، پرداخته‌اند (نک: سبحانی و رضایی، «میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس»، هفت آسمان، ش ۵۲، ص ۱۵ و ۱۶).

۳. سبحانی، «کلام امامیه ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۱۷-۲۰.

۴. اگر چه روش معمول تقدیم علل شکل‌گیری یک مدرسه است؛ اما از آنجا که شناخت علل شکل‌گیری این مدرسه جدید، متوقف بر بیان تفصیلی جریان‌ها، شخصیت‌ها، روش و محتوای کلامی این مدرسه است، به

مدرسه خواهیم داشت.

جریان‌ها، شخصیت‌ها، تراث علمی

در مجموع می‌توان در مدرسه کلامی بغداد - از آغاز غیبت صغرا تا هجرت شیخ طوسی به نجف اشرف - از چهار جریان کلامی عمده و تاثیر گذار یاد کرد که هر یک از این جریان‌ها اگر چه شاخصه‌های کلی مدرسه کلامی بغداد بر آن‌ها صدق می‌کند اما تفاوت‌هایی در محتوا و روش با یکدیگر دارند. ما در این بخش هنگام یاد کرد هر یک از این جریان‌ها به مهمترین شخصیت‌های فعال در آن جریان و میراث علمی آن جریان اشاره می‌کنیم و تفصیل تفاوت‌های روشی و محتوایی این جریان‌ها را در بخش روش‌ها و اندیشه‌ها تبیین می‌کنیم.

جریان معتزلیان شیعه شده

در فاصله میان افول مدرسه کوفه و شکل‌گیری مدرسه بغداد که با فترت کلام امامیه روبه‌رو هستیم افرادی مانند ابو عیسی و راق و ابن‌راوندی به دلایل مختلفی نمایندگی کلام امامی را به عهده گرفته و مخصوصاً در باب امامت آثاری تالیف کردند. هر چند به سبب مفقود شدن تقریباً تمامی آثار این دو متکلم نمی‌توان به روشنی از آرای کلامی آنان سخن گفت اما بی‌گمان رگه‌هایی از هم‌سوئی آنان با متکلمان امامی مدرسه کوفه در برخی

ناچار علل شکل‌گیری این مدرسه سپس‌تر تبیین می‌گردد.

اندیشه‌های کلامی از مبحث توحید و عدل تا امامت قابل شناسایی است^۱. ظاهراً این دو متکلم قبل از غیبت صغرا و شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد بدرود حیات گفته‌اند^۲ و از آنجا که در رویکرد آنان نسبت به معارف امامیه مباحث جدی وجود دارد و متکلمان مدرسه کلامی بغداد - دستکم در دوره اول - چندان از آنان استقبال نکرده‌اند و پژوهش‌های این حوزه تأثیر آنان را در مدرسه بغداد ناچیز دانسته‌اند^۳؛ در شمار معتزلیان شیعه شده بغداد از آنان یاد نمی‌کنیم.

اندک زمانی پیش از عصر غیبت صغری و پس از آن موجی از استبصار در میان متکلمان معتزلی به راه افتاد و متکلمانی چون ابن‌قبة رازی، ابن‌مملک و بسیاری دیگر از معتزله مخصوصاً اصحاب نظام و ابوهدیل علاف به امامیه پیوستند این متکلمان مستبصر اگر چه در موضوع امامت اندیشه امامیه را پذیرفته و ترویج می‌کردند و از همین رو از سوی متکلمان امامی و جامعه شیعی پذیرفته شدند؛ اما در بسیاری از اندیشه‌های کلامی خود در دیگر ابواب بر همان میراث اندیشه اعتزالی خود باقی بودند^۴. معتزلیان پیوسته به مذهب امامیه که گاه نامی از آنان نیز به ما نرسیده است، آرای متفاوت از اندیشه‌های مدرسه کوفه در حوزه کلام امامیه مطرح کردند که این آراء بیشتر در همسویی با اندیشه‌های کلامی معتزلیان می‌باشد^۵. در مقایسه میان گزارش‌های موجود می‌توان گفت که این جریان نوظهور در فرایندی رو به رشد دست‌کم از ابتدای نیمه دوم سده سوم هجری

۱. میرزایی، «ابو عیسی وراق از اعتزال تا گرایش به مدرسه کوفه»، ص ۱۱۶-۱۲۷.

۲. مادلونگ، «کلام معتزله و امامیه»، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ص ۱۵۱-۱۵۳.

۳. نک: میرزایی، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به معتزله»، ص ۵۲-۵۵.

۴. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۱.

۵. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۴، ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۵۴، ۵۶.

فعالیت خود را آغازیده و نهایتاً در اواخر قرن سوم تبدیل به جریان غالب در کلام امامیه گردید.^۱

مهمترین منبع برای شناخت آرای معتزلیان شیعه شده در این دوران کتاب مقالات الاسلامیین اشعری است که در سال ۲۹۱ ق یا اندکی پس از آن پایان یافته است.^۲ در بسیاری موارد، اشعری آرای متفاوت را به گروهی از متأخران امامیه نسبت می‌دهد که به نام آنان تصریح نکرده و به نظر می‌رسد وی متکلمان امامیه‌ای که آرای جدیدی ارائه کرده‌اند، به دو گروه تقسیم می‌نماید: گروه اول شیعیانی که در برخی آرا با معتزله همراهند و گروه دوم معتزلیانی که به امامیه پیوسته و اعتقاد به امامت پیدا کرده‌اند. اشعری از گروه دوم با عباراتی چون «قوم یقولون بالاعتزال و الامامه»^۳، «قائلون بالاعتزال و الامامه»^۴، «القائلون بالاعتزال و النص علی علی بن ابی طالب»^۵ «القائلون بالامامه و الاعتزال»^۶ یاد می‌کند.

یادآوری می‌شود: مراد اشعری از این معتزلیان امامی، ابن‌راوندی و ابو عیسی وراق نیست. زیرا اشعری از سویی، وراق و ابن‌راوندی را در شمار متکلمان امامیه نام نبرده و آنان را از کسانی می‌داند که خود را به امامیه منتسب کرده‌اند و آثاری را برای امامیه در موضوع امامت تألیف کرده‌اند^۷ و از سوی دیگر، رأیی از آنان در بخش مربوط به رافضه

۱. برای مشاهده شواهد این ادعا نک: همین نوشتار، بخش توحید و صفات.

۲. ریتز، مقدمه مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ص ۱۷.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۱.

۴. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۲ و ۴۵ و ۴۷ و ۴۸.

۵. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۵-۴۶.

۶. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۶.

۷. وقد انتحلهم «ابو عیسی الوراق» و «ابن‌راوندی» و ألفا لهم کتابا فی الامامة (نک: اشعری، مقالات الاسلامیین،

گزارش نکرده است. وی هنگام نقل دیدگاه‌های امامیه در چیستی انسان، می‌گوید: «در زمان ما گروهی از نظامیه که انسان را روح می‌دانند به روافض پیوسته‌اند، همچنین گروهی از کسانی که متمایل به دیدگاه ابوالهذیل مبنی بر جسم مرئی بودن انسان هستند، به امامت و رفض معتقد گشته‌اند»^۱ از این رو می‌توان گفت اشعری در بخش «اختلاف الروافض» علاوه بر دیدگاه‌های متکلمان مدرسه کوفه، کتاب خود را ناظر بر اندیشه‌های متکلمان امامی متمایل به اندیشه‌های اعتزالی و متکلمان معتزلی معتقد به امامت که هم‌عصر وی هستند، تدوین کرده است.

البته نام این متکلمان معتزلی پیوسته به امامیه و فعالیت‌های آنان چندان گزارش نشده و اندیشه‌ها و آثار کلامی آنان نیز به گونه‌ای روشن و منسجم به دست ما نرسیده است؛ و تنها نام و گزارشی از آثار افرادی مانند ابن مملک^۲، ابن فسانجس^۳، ابن قبه^۴ و با فاصله زمانی ابن تبان^۵ که در این عصر در حوزه کلام امامیه نظریه پردازی می‌نموده‌اند، به دست ما رسیده است^۶. این متکلمان اگر چه الزاماً در بغداد ساکن نبوده‌اند، اما از آنجا که مرادفات علمی با متکلمان امامی بغداد داشته^۷ و اندیشه‌های آنان از لحاظ روشی و محتوا

ص ۶۴).

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۱.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۸۰-۳۸۱.

۳. نجاشی، رجال، ص ۲۶۹.

۴. نجاشی، رجال، ص ۳۷۵-۳۷۶.

۵. نجاشی، رجال، ص ۴۰۳.

۶. برای شناخت بیشتر با این متکلمان گمنام امامیه در این عصر نک: موسوی تنیانی، «متکلمان نا شناخته امامی بغداد»، نقد و نظر، ش ۶۶، ص ۶۰-۸۲.

۷. به عنوان نمونه ابن قبه و ابن مملک مکاتبات علمی با بنو نوبخت داشته‌اند نک: نجاشی، رجال، ص ۶۳-۶۴؛ همچنین نک: پاکتچی، «بغداد»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲، ص ۳۲۴.

در راستای کلام مدرسه بغداد ارزیابی می‌شود^۱؛ همچنین متکلمان بغدادی نیز آنان را ستوده اند^۲، آنان را از جریان‌های فعال در مدرسه کلامی بغداد می‌دانیم. شاخصه مهم این جریان دفاع از اندیشه امامیه در باب امامت و باقی ماندن بر تراث معتزلی خود در بیشتر اندیشه‌هاست^۳.

از میان این متکلمان از ابن‌قبة رازی نسبتاً اطلاعات بیشتری در دست است و پژوهش‌های مناسبی درباره وی صورت گرفته^۴ از همین رو به عنوان نوع نمون این جریان مختصری از زندگی نامه و تراث علمی وی گزارش می‌شود.

ابوجعفر محمد بن عبدالرحمان بن قبة رازی معروف به ابن‌قبة رازی از متکلمانی است که در ابتدا معتزلی و سپس به مذهب امامیه گروید^۵. می‌توان از مبادله کلامی که بین وی و ابوالقاسم بلخی رخ داده تاریخ وفات ابن‌قبة را حدوداً قبل از سال فوت بلخی ۳۱۹ق دانست^۶. اگر چه وی ساکن ری بوده، اما از آنجا که با متکلمان امامی بغداد مانند نوبختیان^۷ و سوسنجردی^۸ مراودات علمی جدی داشته و ظاهراً از برخی از آنان تأثیر پذیرفته^۹، می‌توان اندیشه کلامی وی را در دستگاه کلامی مدرسه بغداد ارزیابی کرد. علاوه

۱. نک: همین نوشتار، بخش اندیشه‌ها.

۲. به عنوان نمونه نک: نجاشی، رجال، ص ۲۶۹، ۳۷۵-۳۷۶، ۳۸۰-۳۸۱، ۴۰۳.

۳. رک همین نوشتار، بخش اندیشه‌ها.

۴. برخی مطالب در مورد ابن‌قبة در این مقاله از کتاب عباس میرزایی با عنوان اندیشه‌نامه کلامی ابن‌قبة رازی در دست چاپ توسط پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی استفاده شده است.

۵. طوسی، فهرست، ص ۳۸.

۶. نجاشی، رجال، ص ۳۷۵.

۷. نجاشی، رجال، ص ۶۳.

۸. نجاشی، رجال، ص ۳۷۵.

۹. حسینی زاده خضرآباد، نوبختیان، ص ۲۶۷-۲۶۹.

بر این وی از متکلمانی است که دانشمندان امامی مدرسه بغداد مانند شیخ مفید (م. ۴۱۳ق.) سید مرتضی (م. ۴۳۶ق.) نجاشی (م. ۴۵۰ق.)، شیخ طوسی (م. ۴۶۰ق.) همگی با نیکی از وی یاد کرده و منهج کلامی او را ستوده اند.^۱ از همین رو به نظر می‌رسد وی را می‌توان در شمار معتزلیان شیعه شده ای دانست که در امامت به امامیه پیوسته و در دیگر مباحث کلامی شاهد چندانی بر رویگردانی وی از اعتزال وجود ندارد^۲ و حتی شواهدی در دست است که وفاداری وی را در دیگر مباحث کلامی به میراث معتزلی نشان می‌دهد.^۳

اگر چه شهرستانی (م. ۵۴۸ق.) ابن‌قبة را در شمار ده متکلم مولف امامیه نام برده^۴ اما تقریباً هیچ یک از آثار وی به صورت کامل به دست ما نرسیده است. تالیفات وی تک نگاری بوده و بیشتر موضوع امامت است که شیخ صدوق در ضمن کتاب کمال‌الدین برخی از آثار وی را آورده است. از جمله آثار کلامی وی، الانصاف فی الامامه^۵، المستثبت

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۷۵، سید مرتضی، الفصول المختاره، ص ۲۲؛ همو، الشافی فی الامامه، ج ۲، ص ۱۲۶ و ۳۲۳؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۸.

۲. میرزایی، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به معتزله»، ص ۵۲-۵۵.

۳. به عنوان نمونه نک: همین نوشتار، مسأله بدا.

۴. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۳۲۹.

۵. رجال نجاشی، ص ۳۷۵. الفهرست ابن‌ندیم، ص ۲۲۵؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۰۷؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۳۰. آقابزرگ معتقد است که از عبارت ابن‌ندیم می‌توان این گونه برداشت کرد که الامامه ادامه الانصاف نیست بلکه خود یک کتاب مستقلی از ابن‌قبة می‌باشد. آقا بزرگ، الذریعه، ج ۲، ص ۳۹۶. این کتاب اثر عمده ابن‌قبة در مسأله امامت بوده و جزء از آثار شناخته شده و مهم امامیه در بحث امامت به شمار می‌رفته است اهمیت این کتاب به اندازه ای است که معتزلیان را در همان دوره ابن‌قبة و حتی در سده پنجم به واکنش وادار کرده بود. ابوالقاسم بلخی در دوران حیات ابن‌قبة کتابی با عنوان المسترشد در نقد الانصاف نگاشت رجال نجاشی، ص ۳۷۶؛ قاضی عبدالجبار در قسمت الامامه المغنی ناظر به الانصاف ابن‌قبة به نقد اندیشه‌های امامیه می‌پردازد سیدمرتضی، الشافی، ج ۲، ص ۳۲۳-۳۲۴.

فی الامامه^۱، الرد علی ابی علی جبایی^۲، کتاب التعریف علی الزیدیه^۳، المسأله المفرده فی الامامه^۴، نقض کتاب الاشهاد لابی زید علوی یا کتاب نقض الاشهاد^۵، النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار^۶ است.

جریان نوبختیان و متکلمان گمنام امامیه

با درخشش کلامی دو متکلم نوبختی یعنی ابوسهل اسماعیل بن علی و خواهر زاده اش حسن بن موسی نوبختی روح تازه‌ای در کالبد کلام امامیه در بغداد دمیده شد. از این رو نوبختیان را می‌توان سرآغازی بر رونق کلام امامیه در بغداد دانست که البته اندیشه کلامی آنان در برخی موارد متفاوت از کلام امامیه در کوفه مطرح گردید^۷. اما در کنار نوبختیان که با وجود پای‌بندی به مدرسه کوفه در برخی اندیشه‌ها، هم‌نویی با معتزله را پیشه کردند، گروهی از متکلمان کمتر شناخته شده امامیه که دارای گرایش‌های اعتزالی بوده‌اند در قالب همین جریان در مدرسه بغداد فعالیت می‌کردند. از جمله این شخصیت‌ها می‌توان به

۱. ابوالحسین سوسنجدی وقتی کتاب الانصاف ابن‌قبه را به ابوالقاسم بلخی می‌دهد وی کتابی با نام المسترشد فی الإمامة در رد الانصاف نگاشت. در مقابل ابن‌قبه کتابی با عنوان المستثبت فی الامامه در رد این کتاب بلخی و دفاع از کتاب خود نوشت. از این کتاب و ردیه بلخی نیز اثری باز نمانده است رجال نجاشی، ص ۳۷۶.
۲. رجال نجاشی، ص ۳۷۵.
۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۰۷؛ رجال نجاشی، ص ۳۷۵.
۴. رجال نجاشی، ص ۳۷۵. شیخ صدوق آن را در کمال‌الدین و تمام النعمه آورده است نک: شیخ صدوق، کمال‌الدین، ص ۶۰-۶۳.
۵. ابن‌شهر آشوب، معالم‌العلماء، ص ۱۳۰. این اثر ابن‌قبه نیز به طور کامل با حذف خطبه و دیباچه کتاب، توسط شیخ صدوق نقل شده است نک: کمال‌الدین، صدوق، ص ۹۴-۱۲۶.
۶. رساله ابن‌بشار همراه با ردیه ابن‌قبه به طور کامل (با حذف خطبه و دیباچه) در کمال‌الدین و تمام النعمه آمده است شیخ صدوق، کمال‌الدین، صص ۵۴-۶۰.
۷. نک: سبحانی و حسینی زاده خضرباد، «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، ص ۲-۲۷.

ابن جبرویه، ابو الاحوص مصری، ابن فلاس، ابو محمد عسکری، ابن جنید اسکافی، ابوبکر بغدادی و همچنین شاگردان و پیروان بنو نوبخت مانند: حسن بن حسین نوبختی، ابو جعفر محمد بن علی نوبختی، ناشی اصغر، ابو الجیش بلخی، سوسنجدی نام برد^۱.

اشعری در بخش «اختلاف الروافض» مقالات الاسلامیین در فهرستی که اندیشه‌های کلامی گروه‌های مختلف امامیه را گزارش کرده، غالباً بدون ذکر نام متکلمان امامی که در عصر وی به اندیشه‌های معتزله گرایش داشته‌اند، از آنان با عباراتی چون، «قالوا فی التوحید بقول المعتزله»^۲، «یزعمون کما تزعم المعتزله»^۳ یاد می‌کند وی اشاره می‌کند که اینها گروهی از متأخران امامیه «قوم من متأخريهم - قوم من المتأخرين منهم» در مقابل متقدمین «اوائلهم» هستند^۴. البته وی تنها در یک مورد از ابن جبرویه به عنوان یکی از این متأخرین امامیه «قوم من متأخريهم من أهل زماننا هذا» با نام یاد می‌کند^۵. ابن تیمیه با تاکید بر این که مراد اشعری از این گروه متأخر، ابن نوبختی (ابو محمد حسن بن موسی) و امثال وی است؛ می‌گوید: اینان کسانی بودند که وارد اقوال معتزله شدند^۶. تاکید می‌شود این گروه در گزارش‌های اشعری متفاوت از معتزلیان شیعه شده‌اند و همانگونه که پیشتر اشاره شد، اشعری با عبارات متفاوت از آنان یاد کرده و هیچ‌گاه از معتزلیان شیعه شده، با

۱. برای آشنایی بیشتر با متکلمان ناشناخته امامی این عصر در بغداد نک: موسوی تیان، «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید»، ص ۶۰-۷۸.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۴.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۰.

۴. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۵ و ۴۰.

۵. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۴.

۶. ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ج ۱، ص ۷۲.

عنوان متأخرین امامیه یاد نکرده است.^۱ شاخصه این جریان که طیف وسیعی از متکلمان امامیه از آغاز مدرسه بغداد تا دست کم پیش از عصر شیخ مفید را در بر می‌گیرد، یکی اصالت امامی و دیگری همنوایی با جریان معتزلی در برخی اندیشه‌ها مخصوصاً در باب توحید می‌باشد. تاکید می‌شود اندیشه‌های کلامی همه متکلمان این جریان کاملاً یکسان نبوده و تفاوت‌هایی با یکدیگر دارند و از آنجا که اندیشه‌های همه آن‌ها به روشنی در اختیار نیست؛ ما به ناچار با عنایت به اهمیت دو متکلم نوبختی یعنی ابو سهل و ابو محمد، در این جریان و شاگردی و همنوایی برخی از این متکلمان با ایشان، با بررسی روش و محتوای اندیشه کلامی ابو سهل و ابو محمد نوبختی که از گزارش‌های باقی مانده قابل شناخت است، آن را مبنای تحلیل این جریان و بیان تفاوت این جریان با جریان‌های دیگر مدرسه بغداد قرار می‌دهیم. در ادامه نشان خواهیم داد در این جریان علی‌رغم

۱. البته شواهدی در دست است که نشان می‌دهد اشعری دست کم در زمان تألیف کتاب مقالات الاسلامیین، آشنایی دقیق و گسترده‌ای با اندیشه‌های نوبختیان نداشته است. در حالی که نوبختیان برجسته‌ترین و مهمترین متکلمان امامی عصر غیبت صغرا بودند اشعری هنگام نام بردن از متکلمان امامیه در کتاب مقالات الاسلامیین از نوبختیان نامی نبرده است؛ اما متکلمی گمنام مانند ابو الاحوص مصری را در شمار رجال و مولفان امامیه ذکر کرده است (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۴) او تنها یک بار در کتاب خود از ابو محمد نوبختی در باب معرفت یاد کرده، آن هم احتمالاً از آن جهت بوده که در همین موضوع ابو محمد کتابی در رد اندیشه ابوالهذیل که بصری بوده نگاشته است (نجا شی، رجال، ص ۶۳) و اشعری که روزگاری از معتزله بصره به شمار می‌آمده از طریق مطالعه این ردیه به اندیشه معرفتی ابو محمد پی برده است. همچنین وی در مواردی که اندیشه‌های نوبختیان کاملاً شناخته شده بوده اشاره‌ای به اعتقاد آنان نکرده است مثلاً در باب چیستی انسان هنگام بیان دیدگاه هشام بن حکم اشاره‌ای به همنوایی نوبختیان که هم عصر اویند با این دیدگاه نکرده است این در حالی است که آنان در تایید این دیدگاه کتبی را تألیف کرده‌اند. همچنین در ابواب وعید، ایمان، اسماء و احکام اشاره‌ای به نام نوبختیان که آرای متفاوتی دارند نکرده است (نک: سبحانی و حسینی زاده خضرا آباد، «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، ص ۹-۱۱ و ۱۹-۲۳) از این رو می‌توان گفت: احتمالاً اشعری که در بصره می‌زیسته چندان با آرای نوبختیان آشنایی نداشته و تنها برخی آثار آنان را دیده است و مراد وی از متأخران امامیه در مقالات الاسلامیین نوبختیان نیست یا اینکه وی بدون اینکه به صورت مصداقی با اندیشه نوبختیان آشنایی داشته باشد، این اندیشه‌ها را در انتسابی کلی به متأخران امامیه که نوبختیان را نیز در بر می‌گیرد نسبت داده است.

همنویایی با معتزله در برخی اندیشه‌ها، هنوز نشانه‌هایی از وابستگی روشی و محتوایی به کلام دوران حضور می‌توان یافت که جریان معتزلیان شیعه شده و جریان سید مرتضی و بصورتی کم‌رنگ‌تر جریان شیخ مفید از آن روی‌گردان شده‌اند.^۱ در اینجا به زندگی و تراث برخی شخصیت‌های این جریان اشاره می‌کنیم.

نوبختیان و پیروان آنها^۲

ابو سهل اسماعیل بن علی (۳۱۰ق) و ابو محمد حسن بن موسی (۳۱۰/۳۰۰ق) دو متکلم برجسته شیعی خاندان نوبختی‌اند که با نگارش آثار فراوان کلامی - به‌ویژه در موضوع امامت - نقش برجسته‌ای در تاریخ کلام امامیه دارند. ابو سهل اسماعیل بن علی بن اسحاق بن ابی سهل بن نوبخت از بزرگان امامیه در دوره غیبت صغری است؛ او از متکلمان برجسته شیعه در این دوره است که نجاشی او را «شیخ المتکلمین» در میان امامیه و غیر امامیه خوانده و او را صاحب جلالت در دین و دنیا دانسته است.^۳ شیخ طوسی نیز از او با عنوان بزرگ خاندان نوبختی یاد کرده است^۴ و برخی نیز او را رئیس امامیه دانسته‌اند.^۵ بر خلاف دیگر اندیشمندان نوبختی، از زندگی ابو سهل اطلاعات بیشتری در دست است و افزون بر کتب رجالی، منابع تاریخی نیز به گوشه‌هایی از زندگی او اشاره کرده‌اند و این به سبب نقش برجسته او در میان امامیه در نیمه دوم سده سوم هجری و اوایل

۱. نک: همین نوشتار، بخش اندیشه‌ها و روش‌شناسی.

۲. برای آشنایی بیشتر با این خاندان و متکلمان آن نک: اقبال، خاندان نوبختی و حسینی زاده خضرآباد، نوبختیان.

۳. نجاشی، رجال، ص ۳۱.

۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۱.

۵. ابن تیمیه، شرح العقیده الاصفهانیة، ص ۱۳۳.

سده چهارم است. افزون بر این، او در دربار عباسی چون پیشینیان خود حضوری مؤثر داشته تا جایی که جایگاه او را مانند وزرا دانسته‌اند.^۱ از آن جا که او در علوم مختلفی از جمله علم کلام تألیفات فراوانی دارد^۲ وی را از نویسندگان بزرگ شیعه دانسته‌اند.^۳ برخی آثار کلامی وی با این عناوین است: التنبیه فی الامامه، کتاب الجمل فی الإمامة، کتاب الرد علی محمد بن الأزهري فی الإمامة، کتاب الرد علی اليهود، کتاب فی الصفات، الرد علی ابي العتاهية فی التوحيد فی شعره، کتاب الخصوص والعموم والأسماء والاحکام، کتاب الانسان والرد علی ابن الراوندي، کتاب الرد علی الواقفة، کتاب الرد علی الغلاة، کتاب التوحيد، کتاب الار جاء، کتاب النفي والاثبات، مجالسه مع ابي علی الجبائي بالأهواز، کتاب فی استحالة رؤية القديم، کتاب الرد علی المجبرة فی المخلوق، مجالس ثابت بن ابي قره، کتاب النقض علی عيسى بن أبان فی الاجتهاد، نقض مسألة ابي عيسى الوراق فی قدم الأجسام، کتاب حدث العالم.^۴

دیگر متکلم برجسته خاندان نوبختی در دوران غیبت صغری، ابو محمد حسن بن موسی - خواهرزاده ابو سهل نوبختی - است. او معاصر دایی خود ابو سهل بود. از آنجا که وی آشنا به فلسفه و از نقادان این دانش است، او را فیلسوف و متکلمی فرهیخته دانسته‌اند.^۵ وی افزون بر فلسفه و کلام، در ادب^۶، نجوم^۷، اصول فقه، تاریخ و علوم اوائل

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۱.

۲. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵؛ نجاشی، رجال، ص ۳۱-۳۲؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۲-۳۳.

۳. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۵، ص ۳۲۸.

۴. نجاشی، رجال، ص ۳۱-۳۲.

۵. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵.

۶. مرزبانی، الموشح، ص ۹۶.

۷. ابن طاووس، فرج المهموم، ص ۱۲۱.

(فلسفه) نیز تخصص داشت و در این علوم کتاب‌هایی نگاشته که دانشمندان پس از او از آنها بهره برده‌اند.^۱ همچنین با دقت در آثار به جا مانده از ابو محمد، از جمله کتاب الآراء والديانات در می‌یابیم که او آگاهی کامل نسبت به آراء کلامی گروه‌های مختلف داشته و بر اندیشه‌های فرقه‌های اسلامی و فیلسوفان اشراف داشته است و به خوبی با ادیان مختلف و اندیشه‌هایشان آشنا بوده تا جایی که قاضی عبد الجبار معتزلی در وصف او می‌گوید: «ابو محمد آنچه در علم آراء و دیانات نقل کرده مورد وثوق است»^۲ و او را دانشمندی بزرگ در این علوم می‌داند.^۳ در حلقه بحث‌های علمی که در منزل او برگزار می‌شد دانشمندانی که او در مقابل آنان بسیار جوان‌تر بود، شرکت می‌کردند.^۴ همچنین در کتب رجال او را با الفاضلی چون ثقه، امامی و حسن الاعتقاد ستوده‌اند.^۵ او بیش از چهل کتاب در موضوعات مختلف نگاشته است.^۶ برخی کتب وی از این قرار است: کتاب الآراء والديانات، فرق الشیعة، کتاب الرد علی فرق الشیعة ما خلا الامامية، کتاب الجامع فی الإمامة، کتاب التوحید الکبیر، و کتاب الخصوص والعموم، کتاب الأرزاق والآجال والأسعار، کتاب کبیر فی الجبر، کتاب الرد علی المنجمین، کتاب الرد علی ابي علی الجبائی فی رده علی المنجمین، کتاب الذکت علی ابن الراوندی، کتاب الرد علی ابي الهذیل العلاف فی أن نعیم أهل الجنة منقطع، کتاب الانسان غیر هذه الجملة، کتاب الرد

۱. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۱، ص ۳۴-۳۵.

۲. قاضی عبد الجبار، المغنی، ج ۵، ص ۹.

۳. قاضی عبد الجبار، شرح اصول الخمسه، ص ۱۹۵.

۴. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵.

۵. نجاشی، رجال، ص ۶۳؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۲۱.

۶. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵؛ نجاشی، رجال، ص ۶۳؛ شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۲۱.

علی أهل المنطق، کتاب الرد علی ثابت بن قره، جواباته لأبی جعفر، شرح مجالسه مع أبی عبد الله بن مملک، کتاب فی خبر الواحد والعمل به، کتاب فی الاستطاعة علی مذهب هشام، کتاب فی الرد علی من قال بالرؤية للباری عز وجل، کتاب النقض علی أبی الهذیل فی المعرفة، کتاب الرد علی أهل التعجیز، مجالسه مع أبی القاسم البلخی، کتاب التنزیه و ذکر متشابه القرآن، الرد علی أصحاب المنزلة بین المنزلتین فی الوعید، الرد علی أصحاب التناسخ، الرد علی المجسمة، الرد علی الغلاة مسائله للجبائی فی مسائل شتی.

البته، افزون بر این دو متکلم - در میان متکلمان برجسته نوبختی - می توان از ابو اسحاق ابراهیم نوبختی صاحب الیاقوت نیز نام برد که محققین، دوران حیات او را متأخر از ابو سهل - نیمه دوم سده چهارم^۱ و یا بسیار متأخرتر از آن، یعنی یکی دو سده پس از آن تاریخ - دانسته اند^۲ و از آن جا که او تفاوت هایی با پیشینیان خود در اندیشه های کلامی دارد و از نظر زمانی نیز بسیار متأخر از ابو سهل و ابو محمد است، او را متکلمی در قالب مدرسه بغداد نمی دانیم.

تقریباً هیچ یک از آثار پر شمار ابو محمد و ابو سهل نوبختی در موضوعات مختلف کلامی به صورتی کامل دست ما نرسیده است^۳. عباس اقبال به تفصیل آثار آنان را در موضوعاتی چون: امامت و رد بر مخالفین در همین باب، رد بر اهل سنت و جبریه و اصحاب صفات، رد بر یهود و منکرین رسالت، رد بر دیگر مخالفین، اصول و مسائل

۱. اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۶۸.

۲. مادلونگ، مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانی، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۳. برای آشنایی بیشتر با تراث و آثار نوبختیان نک: اقبال، خاندان نوبختی، ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۹-۱۴۰؛ حسینی زاده خضرآباد، نوبختیان، ص ۷۰-۱۰۲ و ۱۱۳-۱۴۹.

کلامی و ملل و نحل تقسیم بندی و ذکر کرده است.^۱

در منابع غیر امامی، بنو نوبخت - به ویژه ابو محمد - همواره متهم به اعتزال بوده اند. ابن ندیم یادآور شده است که معتزله مدعی بودند که ابو محمد از معتزلیان است.^۲ قاضی عبد الجبار نیز حسن بن موسی را در طبقه نهم معتزله ذکر کرده است^۳ و به پیروی از او دیگر کسانی که طبقات معتزله را نگاشته اند، او را در طبقه نهم دانشمندان معتزلی آورده اند.^۴ ذهبی از ابو سهل با عنوان «الکاتب المعتزلی» یاد کرده^۵ و ابن حجر عسقلانی، ابو سهل را از وجوه متکلمان معتزلی به شمار آورده است.^۶ ابن تیمیه نیز در پی برداشتی که از گزارش های اشعری در مقالات الاسلامیین دارد می گوید: «اینان (نوبختیان) کسانی بودند که وارد اقوال معتزله شدند»^۷. در مطالعات جدید نیز ویلفرد مادلونگ، بنو نوبخت را مظهر گرایش معتزلی و متأثر از آراء معتزله می داند. او همچنین ابو سهل و حسن بن موسی را مؤسس اولین مکتب اعتقادی - در میان امامیه - می داند که کلام معتزلی را با اندیشه های امامیه درهم آمیختند.^۸ برخی همچون: مکدرموت^۹، زاینه اشمیتکه^{۱۰} و دانیل

۱. اقبال، خاندان نوبختی، ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۹-۱۴۰.

۲. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵.

۳. قاضی عبد الجبار، المنیة والأمل، ص ۸۸.

۴. ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۰۴.

۵. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۲۳، ص ۴۰۹.

۶. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۱، ص ۴۲۴.

۷. ابن تیمیه، منهاج السنة، ج ۱، ص ۳۱.

۸. مادلونگ، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانی، ص ۱۵۳.

۹. مکدرموت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۳۰-۳۲.

۱۰. اشمیتکه، اندیشه های کلامی علامه حلی، ص ۱۶۰-۱۶۹.

ژیماره^۱ نیز تحت تأثیر آراء مادلونگ قرار گرفته‌اند. عباس اقبال نیز چنین اعتقادی دارد^۲ و البته، برخی دیگر نیز این نظریه را پذیرفته‌اند.^۳

هر چند در نگاه نخست و سطحی - با توجه به فراوانی این گزارش‌ها - این دیدگاه مقرون به صحت می‌نماید، اما با دقت در معنا و حدود اعتزال و بررسی اندیشه‌های نوبختیان و مقایسه آن با اندیشه‌های متکلمان مدرسه کوفه مخصوصاً ه. شام بن حکم می‌توان دیدگاه دقیق‌تری در این باب ارائه کرد.^۴

برخی گزارش‌ها به اجمال نشان می‌دهند که شاگردان بنو نوبخت و دیگر پیروان آنان، در اندیشه‌های کلامی هم‌نوا با آنان بوده‌اند. شیخ مفید در بیان برخی از آراء بنو نوبخت می‌گوید: در این تفکر کسانی که پیرو نوبختیان و رهرو آنانند هم‌رأی ایشان هستند.^۵ این ندیم در بیان احوالات ابو جعفر نوبختی او را در اندیشه‌های کلامی پیرو برادرش ابو سهل می‌داند.^۶ بنابر این گزارشات، متکلمانی بوده‌اند که در پی ارتباط با بنو نوبخت منهج و آراء کلامی آنان را برگزیده‌اند و آن را انتقال داده‌اند.^۷

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

۱. ژیماره، تاریخ و عقاید معتزله، ص ۳۲۳.

۲. نک: اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۰۲.

۳. حسن انصاری، «ابوسهل نوبختی»، ص ۵۸۱؛ حسینیان مقدم، «نقش نوبختیان در پیشبرد افکار شیعه»، ش ۵.

۴. نویسنده در مقاله ای جدا این مسأله را به تفصیل بررسیده است (نک: حسینی زاده خضرآباد، «نوبختیان در

رویاری با متکلمان معتزلی و امامی، ص ۴-۲۹).

۵. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۶.

۶. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵.

۷. پاکتچی، «بغداد»، ص ۳۲۴.

ابو الحسين علی بن عبدالله بن وصیف الناشی الأصغر (۲۷۱-۳۶۵)^۱؛ او در علم کلام و جدل قوی بوده و در موضوع امامت مناظرات قوی و نیکویی با مخالفین انجام داده است.^۲ ناشی اصغر علم کلام را از ابوسهل فرا گرفت^۳ و از اساتید شیخ مفید و از مشایخ روایت او بوده است.^۴ از همین رو شیخ مفید از طریق او شاگرد با واسطه ابو سهل به شمار می آید. شیخ طوسی نیز به واسطه شیخ مفید از او روایت کرده و برخی احتمال داده اند او از مشایخ شیخ صدوق نیز باشد.^۵ وی در موضوع امامت کتابی تألیف کرده است.^۶

ابو الحسن محمد بن بشر سوسنجردی؛ او در کلام زبر دست بوده^۷ و از شاگردان ابو سهل نوبختی شمرده شده است.^۸ او دارای تألیفاتی در از جمله کتاب های الانقاذ و المقنع در امامت بوده در موضوع امامت بوده است.^۹

ابو الجیش مظفر بن محمد بن احمد بلخی؛ وی از از متکلمان برجسته امامی و از شاگردان ابوسهل نوبختی است. از کتاب های او می توان به کتاب قد فعلت فلا تلم، کتاب نقض العثمانیة علی الجاحظ، کتاب فدک، کتاب الرد علی من جوز علی القدیم البطلان، کتاب النکت والأغراض فی الإمامة، کتاب الأرزاق والآجال و کتاب الإنسان و آتیه غیر هذه

۱. ابن حجر، لسان المیزان، ص ۲۳۷-۲۴۰.

۲. یاقوت حموی، معجم الأدبا، ج ۴، ص ۱۷۸۴-۱۷۸۷.

۳. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۶۹؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۲۶، ص ۳۴۳.

۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۲۶۸؛ خویی، معجم رجال الحدیث، ج ۱۳، ص ۲۳۳.

۵. علامه امینی، الغدیر، ج ۴، ص ۲۸-۲۹.

۶. نجاشی، رجال، ص ۲۷۱؛ طوسی، الفهرست، ص ۲۶۸.

۷. نجاشی، رجال، ص ۳۸۲.

۸. نک: شیخ طوسی، الفهرست، ص ۳۹۰.

۹. نجاشی، رجال، ص ۳۸۲.

الجملة^۱ اشاره کرد.^۲

از آن جا که ابو الجیش از اساتید شیخ مفید بوده^۳، شیخ مفید از طریق او نیز از علوم ابو سهل استفاده کرده است. ابو الجیش از محدثین امامیه و عارف به اخبار بود^۴ و روایات زیادی از او نقل شده است^۵. افزون بر این، ابو الجیش شاگردی به نام ابو یاسر داشته که شیخ مفید در جوانی - هنگامی که برای طلب دانش به بغداد آمده بود- نزد او در محله باب خراسان دانش آموخت و همو بود که شیخ مفید را برای کسب دانش راهی درس علی بن عیسی رمانی کرد^۶. در برخی منابع از این شاگرد ابو الجیش با نام طاهر نیز یاد شده و گفته شده که شیخ مفید پیش از ورود به درس ابو الجیش، از شاگرد او یعنی طاهر، بهره علمی برده است^۷.

ابو جعفر محمد بن علی بن اسحاق نوبختی؛ او از متکلمان نوبختی و برادر ابو سهل بوده، بنا به گفته ابن ندیم، در اندیشه‌های کلامی هم‌رأی و پیرو برادر خود ابو سهل بوده است^۸.

-
۱. از عنوان این کتاب دانسته می‌شود که او مانند نوبختیان، انسان را غیر از این جسم می‌دانست.
 ۲. نجاشی، رجال، ص ۴۲۲.
 ۳. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۴۷۳.
 ۴. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۴۷۳.
 ۵. شیخ مفید، الارشاد، ج ۱، ص ۲۹-۴۷؛ شیخ مفید، الاملی، ص ۳۱۰-۳۵۴؛ شیخ طوسی، املی، ج ۱، ص ۱۶۶-۲۵۰.
 ۶. ابن ادریس، مستطرفات السرائر، ص ۶۴۸.
 ۷. نجاشی، رجال، ص ۲۰۸.
 ۸. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵.

متکلمان کمتر شناخته شده این جریان^۱

۱. ابو الاحوص داود بن اسد بن اعفر مصری؛ وی از متکلمان امامیه در دوران غیبت صغری است.^۲ هنگامی که او برای زیارت بارگاه امام حسین علیه السلام به کربلاء آمده بود ابو محمد حسن بن موسی نوبختی متکلم برجسته شیعه او را ملاقات کرده و از وی بهره برده است.^۳ دیگر متکلم شیعی ثبیت بن محمد نیز از وی استفاده کرده است.^۴ ابوالحسن اشعری در معرفی نویسندگان برجسته امامیه او را در ردیف هشام بن حکم، یونس بن عبدالرحمن و... قرار می دهد^۵ و شیخ طوسی نیز از وی با عبارت «من جله متکلمی الامامیه» یاد کند.^۶ با توجه به ارتباط وی با نوبختیان و سفرهایی که به عراق داشته^۷ و همچنین تاکید امثال قاضی عبدالجبار^۸ و سید مرتضی^۹ بر همنوایی وی و نوبختیان با معتزله در اندیشه و روش کلامی، می توان او را در این جریان کلامی مدرسه بغداد بدانیم. از سه کتاب کلامی وی با عناوین: کتاب فی الامامه علی سائر من خالفه الامم، مجرد الدلائل و البراهین،^{۱۰} و کتاب الرد علی العثمانیه^{۱۱} یاد شده است.

۱. در این بخش از مقاله موسوی تینانی، «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید»،

چاپ شده در مجله نقد و نظر، ش ۶۶، استفاده شده است.

۲. رجال نجاشی، ص ۱۵۷.

۳. طوسی، فهرست، ص ۲۷۷-۲۸۸.

۴. طوسی، فهرست، ص ۲۷۷.

۵. مقالات الاسلامیین، ص ۶۳.

۶. فهرست طوسی، همان.

۷. نجاشی، رجال، ص ۱۵۷؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی ابيطالب، ص ۱۷۳.

۸. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۲۰ (۱)، ص ۳۸.

۹. سید مرتضی، الطرابلسیات الاولى، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ سید مرتضی، الشافی، ج ۱، ص ۹۷.

۱۰. رجال نجاشی، همان.

۱۱. معالم العلماء، ص ۱۷۳.

۲. ثُبیت بن محمد عسکری؛ متکلمی امامی و ساکن عسکر (ظاهراً عسکر بغداد) بوده است.^۱ از زندگی و افکارش گزارش چندانی در منابع و مأخذ موجود نیست. او با ابوعیسی وراق (ق ۳) مصاحبت و حشر و نشر داشته است به گونه‌ای که وی را «صاحب ابوعیسی» معرفی می‌کنند.^۲ او علاوه بر وراق از ابو الاحوص مصری متکلم امامیه نیز بهره برده است.^۳ نجاشی از او با عبارت «متکلم حاذق» یاد کند.^۴ عسکری افزون بر علم کلام در دانش فقه و حدیث نیز متبحر بوده است.^۵ نجاشی تعداد چهار کتاب از تألیفات وی را ذکر می‌کند؛ دو اثر از آنها عنوان کلامی دارند که عبارتند از: ۱. نقض العثمانیه که ردی بر کتاب العثمانیه جاحظ (م ۲۵۵ق) از متکلمان برجسته معتزلی است که این کتاب به نام ابوعیسی وراق مشهور بود. از این رو، مسعودی این اثر را از آثار وراق دانسته است.^۶ ۲. کتاب دلایل الائمة.^۷

۳. عبد الرحمن بن احمد بن جبرویه عسکری؛ متکلم و مناظر متقدم امامی که از وی اطلاع زیادی در منابع یافت نمی‌شود. نجاشی او را با عنوان متکلم و «جید الکلام» وصف می‌کند.^۸ ابن جبرویه با عباد بن سلیمان معتزلی - از شاگردان هشام فوطی - و

۱. نجاشی، رجال، ص ۱۱۷

۲. نجاشی، رجال، ص ۱۱۷

۳. صدوق، امالی، ۷۱۶؛ صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۱۴۵

۴. نجاشی، رجال، ص ۱۱۷

۵. نجاشی، رجال، ص ۱۱۷

۶. مسعودی، مروج الذهب، ج ۳ ص ۲۳۷

۷. نجاشی، رجال، ص ۱۱۷

۸. نجاشی، رجال، ص ۲۳۶

همچنین با دیگر دانشمندان معتزله مباحثات کلامی داشته است.^۱ با استدلال‌های قوی وی، ابن مملک جرجانی متکلم معتزلی^۲ از اندیشه اعتزال دست برداشته و به امامیه گرایش پیدا کرد.^۳ با توجه به حیات ابن مملک احتمال می‌رود او در دهه‌های نخستین غیبت صغری در عراق می‌زیسته است.

ابن جبرویه کتاب‌هایی را ظاهراً در مباحث کلامی نگاشته بوده است. تنها کتاب الکامل فی الامامة وی به دست نجاشی رسیده است. از این رو نجاشی او را به «حسن التصنیف» وصف می‌نماید.^۴

۴. ابن فلاس؛ وی از دیگر اندیشمندان امامی است که به نظر در این جریان قرار دارد. از نام و زمان تولد و مرگ ابوبکر بن فلاس چیزی دانسته نیست. تنها تنوخی (م ۳۸۴ق) به واسطه پدرش از قول علی بن نظیف از متکلمان بهشمی او را به عنوان شیخ امامیه و شخصی پاک سرشت معرفی می‌کند.^۵ از همین رو می‌توان وی را از جمله متکلمان امامی در عصر مدرسه بغداد دانست. با توجه به حضور علمی وی در محافل بغداد و ارتباط با متکلمان و نیز بحث و مناظره وی در پاره‌ای از موضوعات عقیدتی^۶ به نظر می‌رسد او در زمره متکلمان امامی قرار داشته است. حشر و نشر ابن فلاس با علی

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۳۶

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۸۱

۳. نجاشی، رجال، ص ۲۳۶

۴. نجاشی، رجال ص ۱۱۷

۵. تنوخی، نشوار المحاضره، ج ۸، ص ۷۰

۶. تنوخی، نشوار المحاضره، ج ۸، ص ۷۰

بن نظیف بهشمی از ارتباط وی با اندیشمندان معتزله حکایت دارد.^۱ از آثار و اندیشه کلامی او چیز زیادی در دست نیست.

۵. حسن بن حسین بن علی نوبخت (م ۳۲۰-م ۴۰۲ق)؛ وی یکی از متکلمان امامیه و از تبار خاندان بنی نوبخت است.^۲ وی را به پذیرش دیدگاه معتزلیان نیز متهم کرده‌اند.^۳ البته از اندیشه‌های کلامی نوبختی در منابع سخنی به میان نیامده است. علاوه بر این افراد، متکلمان امامی دیگری در این عصر مانند ابو طالب انباری، ابوبکر بغدادی و محمد بن احمد بن جنید می‌زیسته‌اند^۴ که با توجه به اینکه شواهد روشنی از گرایش اعتزالی آنان در دست نیست نمی‌توان آنان را در این جریان قرار داد.^۵

جریان شیخ مفید

جریان کلامی دیگری که حدود یک قرن پس از شکل‌گیری مدرسه بغداد در این مدرسه ظهور کرد، جریان کلامی شیخ مفید است. شیخ مفید با این باور که اندیشه‌های کلامی خود را بر پایه فهم در ست از روایات امامان معصوم بنا نهاده^۶، از سویی در قالب

۱. تنوخی، نشوار المحاضره، ج ۸، ص ۷۰

۲. ذهبی، تذکره الحفاظ، ص ۱۰۶۲

۳. خطیب، تاریخ بغداد، ج ۷ ص ۳۰۹-۳۱۰

۴. نک: موسوی تبنانی، همان.

۵. البته در اینجا می‌توان از دو جریان دیگر با عنوان فقیهان متکلم و محدث متکلمان یاد کرد، اما از آنجا که اندیشه‌های آنان در حوزه کلام به روشنی در دست نیست و فعالیت کلامی آنان در قالب دستگاه کلامی امامیه در بغداد ثابت نیست، در این مقاله به آن نمی‌پردازیم.

۶. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۱.

نقد اندیشه‌های کلامی شیخ صدوق به نقد اندیشه‌های مدرسه کوفه پرداخت^۱ و از سوی دیگر تمایز و اختلاف اندیشه خود با بنونوبخت و معتزله را در اوائل المقالات تبیین کرد^۲. وی در همین راستا اختلاف اندیشه‌های کلامی خود با این دو گروه فکری امامی را برخاسته از روش کلامی اش مبنی بر استفاده از روایات اهل بیت با تفسیر و گاه تاویلی عالمانه (عقل‌گرا) می‌داند^۳. بررسی آرا و روش کلامی وی نشان می‌دهد وی در روش و محتوای کلامی با جریان معتزلیان شیعه شده و جریان کلامی شاگردش سید مرتضی نیز تفاوت‌هایی دارد^۴. وی در میان مدارس معتزلی نیز بر همین مبنا که معتزله بغداد را همسو تر با ائمه معصوم می‌داند^۵ با آنان همدلی دارد^۶ و از این جهت نیز با نوبختیان و معتزلیان شیعه شده که ظاهراً به جریان ابو علی جبایی در میان معتزله بصره نزدیک‌ترند^۷ و سید مرتضی که به جریان بهشمی مدرسه بصره رو نموده^۸، تفاوت دارد. اگر چه به نظر می‌رسد، شاگردان شیخ مفید عموماً از روش و محتوای کلامی وی به جریان کلامی شاگردش سید مرتضی پیوسته‌اند؛ اما دست کم در این میان می‌توان کراچکی را هم چنان پیرو جریان

۱. نک: شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد.

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۳-۳۴.

۳. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ۴۹، ۵۴، ۶۰، ۸۸؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۳، ۷۳، ۷۹، ۸۳.

۴. برای نمونه در بحث رابطه عقل و وحی نک: رضایی، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، ص ۷-۲۲؛ همچنین نک: حسینی زاده، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، ص ۸۹-۱۱۴.

۵. وی در همین راستا کتاب موافقه البغدادیین مع الائمه را تالیف کرد (نجا شی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۴۰۰).

۶. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۶۹.

۷. حسینی زاده، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، ص ۹۳-۹۵؛ پاکتچی، «بغداد»، ص ۳۲۴.

۸. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۶.

کلامی استادش شیخ مفید دانست^۱. در ادامه به مختصری از زندگینامه و تراث علمی شیخ مفید و کراچکی اشاره می‌کنیم.

شیخ مفید؛ ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان حارثی بغدادی عکبری^۲ معروف به «ابن معلم»^۳ و «شیخ مفید»^۴ در سال ۳۳۶ هجری^۵ در قریه «سویقه ابن البصری عکبرا» از توابع بغداد متولد شد^۶ شیخ مفید در دوران کودکی به همراه پدر به بغداد آمد و فراگیری علم را از دانشمندان بزرگی همچون ابو عبدالله حسین بن علی بصری، از شیوخ بزرگ معتزله، در عصر خویش و سرآمد در فقه و کلام^۷ و ابویاسر شاگرد ابوالجیش بلخی آغاز کرد. وی همچنین از دو شاگرد ابو سهل نوبختی یعنی ناشی اصغر و ابوالجیش دانش آموخت. افزون بر این، شیخ مفید در نزد متکلمان و فقیهان و محدثان و ادیبان فراوانی همچون علی بن عیسی الرمانی، ابوالقاسم بن قولویه، شیخ صدوق قمی، ابو غالب زراری، ابو عبدالله صمیری، ابوالحسن احمد بن الحسن بن ولید علوم مختلف از جمله ادبیات، فقه، کلام، تفسیر و رجال را فرا گرفت و در همه این علوم سرآمد اهل نظر گردید^۸. علمای بزرگی همچون سیدمرتضی، سیدرضی، شیخ طوسی، نجاشی، ابویعلی جعفری

۱. برای نمونه نک: کراچکی، کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۲۸؛ رضایی، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، ص ۱۷-۱۹؛ جبرئیلی، سیر تطور کلام شیعه، ۲۳۰-۲۳۱.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۹۹.

۳. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۵، ص ۳۶۸.

۴. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۲.

۵. نجاشی، رجال، ص ۳۹۹.

۶. حلی، خلاصه الاقوال، ص ۶۴۸.

۷. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ج ۸، ص ۷۳.

۸. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۱۲.

(داماد شیخ)، ابوالفتح کراچکی، سلار بن عبدالعزیز دیلمی، ابن قدامه، جعفر بن محمد دوریستی و برخی از علمای فرقه‌های مختلف، همگی نزد شیخ مفید تلمذ کردند^۱. و به تعبیر علامه حلی همه متأخران به نوعی از محضر شیخ مفید استفاده کرده‌اند^۲. شیخ مفید پس از تألیفات ارز شمند و گران بها و تربیت شاگردان برجسته در روز جمعه دوم یا سوم رمضان سال ۴۱۳ هجری^۳ در بغداد دار فانی را وداع گفت. اگر چه بسیاری از آثار وی از دست رفته در عین حال تألیفات ارز شمندی از وی در اختیار است. مهمترین شاخصه تراث شیخ مفید وجود جامع نگاری‌های کلامی در میان آثار وی است. احتمالاً آثاری مانند الارکان فی دعائم الدین و الکامل فی الدین و عقود الدین جامع نگاری بوده است. با توجه به پر شمار بودن آثار کلامی شیخ مفید در اینجا تنها به نام برخی از آنها بر اساس گزارش نجاشی^۴ اشاره می‌شود:

الأركان فی دعائم الدین، کتاب الکامل فی الدین، کتاب الايضاح فی الإمامة، کتاب الإصباح فی الإمامة، کتاب الرد علی الجاحظ العثمانیة، کتاب نقض فضیلة المعتزلة، کتاب المسائل الصاغانية کتاب النقض علی ابن عباد فی الإمامة، کتاب النقض علی علی بن عیسی الرمانی، کتاب المسائل العشرة فی الغیبة، کتاب مختصر فی الغیبة، کتاب مسألة فی الإرادة، کتاب مسألة فی الأصلح، کتاب الموضح فی الوعید، کتاب النکت فی مقدمات الأصول، کتاب الانتصار، کتاب الکلام فی الانسان، کتاب أوائل المقالات،

۱. ابن کثیر، البدایه والنهایه، ج ۱۲، ص ۱۵؛ بحرالعلوم، فوائد الرجالیه، ج ۳۴، ص ۳۱۱

۲. حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۴۹

۳. نجاشی، رجال، ص ۳۹۹

۴. نجاشی، رجال، ص ۳۹۹-۴۰۲.

کتاب نقض الخمس عشرة مسألة على البلخي، کتاب نقض الإمامة على جعفر بن حرب، کتاب جوابات ابن نباتة، کتاب جوابات الفيلسوف في الاتحاد، کتاب الرد على ابن كلاب في الصفات، الرسالة المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الأئمة عليهم السلام، المسألة على الزيدية، کتاب مسألة في النص الجلي، کتاب الكلام في حدث (حدوث) القرآن، الرد على الكرايسی في الإمامة، عمد مختصرة على المعتزلة في الوعيد.^۱ کراچکی؛ ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی (م ۴۴۹ق)، متکلم و محدث امامی که دانش آموخته شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی است. مهمترین اثر کلامی وی کتاب کنز الفوائد است. با بررسی اندیشه‌های وی در کتاب کنز الفوائد و مقایسه آن با اندیشه‌های شیخ مفید، می‌توان نتیجه گرفت محتوا و روش کلامی وی بسیار به شیخ مفید نزدیک است و دست کم در این کتاب وی جریان کلامی شیخ مفید را بر جریان کلامی سید مرتضی ترجیح داده است.

از دیگر آثار کلامی وی می‌توان به الاستنصار فی النص علی الأئمة الأطهار، رسالة فی تفضیل أمير المؤمنین علیه السلام، والکر والفر فی الإمامة، الإبانة عن المماثلة فی الاستدلال بین طریق النبوة والإمامة و شرح جمل العلم للمرتضی، اشاره کرد.^۲

۱. برای آشنایی بیشتر با فهرست کتب شیخ مفید و محتوای آن‌ها نک: مکدر موت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۳۴-۶۷.

۲. منتجب الدین، فهرست، ص ۱۰۰، ابن شهر آشوب معالم العلماء، ص ۱۵۳-۱۵۴، حر عاملی، امل الامل، ج ۲، ص ۲۸۷-۲۸۸.

جریان سید مرتضی

آخرین جریان فکری بغداد، جریان کلامی سید مرتضی است. این جریان امامی به معتزله مخصوصاً اعتزال بصری و خط به‌شمی آن نزدیک تر است^۱. آنگونه که در ادامه نشان خواهیم داد، سید مرتضی از سویی در مباحث روشی مانند معرفت‌شناسی و جایگاه عقل هم‌نوا با معتزله بصره است و از سویی دیگر در محتوای اندیشه‌های کلامی نیز تفاوت‌هایی با خط فکری استادش شیخ مفید دارد^۲. علاوه بر سید مرتضی، شیخ طوسی نیز در مباحث کلامی تقریباً همان روش و محتوای استادش سید مرتضی را بر می‌گزیند و پیرو جریان کلامی سید مرتضی است. با بررسی آثار کلامی شیخ طوسی و مقایسه اندیشه‌های کلامی وی با آثار و اندیشه‌های کلامی سید مرتضی تفاوت معناداری مشاهده نمی‌شود و او گاه شارح و گاه تلخیص‌کننده آثار و اندیشه‌های کلامی استادش سید مرتضی است^۳. با فتح بغداد توسط سلاجقه در سال ۴۴۷ ق و مهاجرت شیخ طوسی به نجف، شاگردان سید مرتضی و شیخ طوسی جریان کلامی سید مرتضی پس از افول مدرسه بغداد در دیگر حوزه‌های فکری امامیه و مناطقی چون طرابلس، حلب و از جمله در ری توسط شاگردانش انتشار و با تغییری اندک تا شکل‌گیری مدرسه حله ادامه یافت^۴. در ادامه به مختصری از زندگی و تراث علمی سید مرتضی و شیخ طوسی اشاره می‌کنیم.

-
۱. نک: مکدموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۶.
 ۲. از همین رو قطب‌الدین راوندی در رساله‌ای، حدود ۹۵ مسأله اختلافی بین سید مرتضی با استادش شیخ مفید را ذکر کرده و تعداد این اختلافات را فزون‌تر از آن دانسته است (ابن طاووس، کشف‌المحججه، ص ۲۰).
 ۳. جبرئیلی، سیر تطور کلام شیعه، ص ۲۳۸-۲۴۰؛ رحیمیان، «جایگاه شیخ طوسی در عقل‌گرایی اسلامی»، ص ۸۰-۸۵.
 ۴. موسوی، «مدرسه کلامی ری»، ش ۷۷، ص ۳۰؛ جبرئیلی، سیر تطور کلام شیعه، ص ۷۸، ۲۶۴، ۲۷۱.

سید مرتضی (م ۴۳۶ق)؛ ابوالقاسم علی بن الحسین موسوی از نوادگان امام موسی الکاظم علیه اسلام سال ۳۵۵ هـ^۲ در محله کرخ بغداد متولد شد. او به ذوالمجدین^۳، سید مرتضی، شریف مرتضی^۴ و علم الهدی^۵ ملقب شده است. سید مرتضی در علوم مختلف از اساتید بنام و برجسته روزگار خود بهره برده که برخی آنان از اندیشمندان غیر امامیه بوده‌اند^۶؛ اما برترین استاد سید مرتضی شیخ مفید است که می‌توان گفت نقش اصلی در شکل‌گیری شخصیت علمی سید مرتضی داشته است^۷. سید مرتضی خانه خود را در بغداد دارالعلم قرارداد بود که درب آن به روی طالبان علم گشوده بود و آن دو همه نیازهایشان را برآورده می‌ساختند^۸. وی کتابخانه‌ای داشت که بیش از هشتاد هزار جلد کتاب داشت کتابخانه‌ای به این وسعت در آن دوران برای کسی جز صاحب بن عباد گزارش نشده است^۹. از جمله فعالیت‌های علمی و فرهنگی سید مرتضی برپایی مدرسه‌ای علمی و نوین بر پایه مدرسه شیخ مفید می‌باشد که بر اساس جایگاه علمی شاگردانش برای آنان شهریه مقرر نمود^{۱۰}. در مدرسه سید مرتضی شاگردانی از شهرهای مختلف جهان اسلام و حتی شاگردانی غیر شیعی و گاه غیر مسلمان توشه علمی می‌اندوختند و

۱. در این بخش از کتاب سید مرتضی تألیف علیرضا اسعدی استفاده شده است.

۲. در تولد و وفات سید اختلاف نظرهایی نیز وجود دارد. رك: ریاض العلماء، ج ۴، ص ۱۴.

۳. المنتظم ج ۱۵، حوادث سال ۳۹۷، ص ۵۴.

۴. روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۹۵؛ ریحانة الادب، ج ۴، ص ۱۸۵. لسان المیزان، ابن حجر، ج ۴، ص ۲۲۳-۲۲۴.

۵. الدرجات الرفیعة، ص ۴۵۹-۴۶۰؛ روضات الجنات، ج ۴، ص ۲۹۵-۲۹۶.

۶. رشید صفار، مقدمه الذخیره، ص ۲۳-۲۴.

۷. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳-۲۲۴.

۸. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳؛ امین، اعیان الشیعه، ج ۹، ص ۲۱۷.

۹. ابن عنبه، عمدة الطالب، ص ۲۰۶.

۱۰. افندی، ریاض العلماء، ج ۴، ص ۳۰.

بسیاری از آنان اندوخته‌های علمی خود را که میراث شان از شریف مرتضی بود به مناطقی غیر از بغداد برده و منتشر کردند. علاوه بر علم آموزی حضوری شاگردان در مجتمع علمی سید، بسیاری از شاگردان وی نیز از طریق مکاتبه و ارسال نامه، اشکالات و سوالات علمی غامض خود را از استاد می‌پرسیدند. شماری از رسائل سید مرتضی شاهدی بر این مدعا است.^۱ سید مرتضی با اندیشمندان فرق و ادیان مختلف مرآده داشت و با سعه صدر پذیرای آنان بود.^۲ این مرآده علمی و اجتماعی به گونه‌ای بود که گاه از سید مرتضی به عنوان «رأس فی الاعتزال» و گاه به عنوان «رافضی» یاد شده است.^۳ تراجم نگاران و تاریخ نویسان همگی از جایگاه علمی و بزرگی سید یاد کرده اند.^۴ توصیفات بلند شاگردان سید مرتضی درباره وی گویای جایگاه او نزد شاگردانش است.^۵

سید مرتضی شاگردان فراوانی داشت که به برخی از آنها اشاره می‌شود. ابویعلی جعفری (۴۶۵ق)، داماد و جانشین شیخ مفید^۶ وی به امر استادش سید مرتضی کتاب تمییم الملخص در تکمیل کتاب الملخص سید تحریر نمود.^۷ ابوالصلاح حلبی شارح کتاب الذخیره سید و جانشین وی در بلاد حلب بود.^۸ ابوالفتح کراچکی برخی کتب

۱. افندی، ریاض العلماء، ج ۴، ص ۳۴-۳۸.

۲. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۵، ص ۲۹۴.

۳. ابن کثیر، البدایة و النهایة، ج ۱۲، ص ۵۳.

۴. عمری، المجدی فی انساب الطالبین، ص ۱۲۵-۱۲۷؛ ثعالبی، یتیمه الدهر، ج ۵، ص ۶۹؛ ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۳، ص ۳۱۳-۳۱۴؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ج ۲۱، ص ۶-۷؛ ابن عماد، شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۸۶.

۵. نجاشی، رجال، ص ۲۷۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۷، ص ۹۹.

۶. ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ج ۱۸، ص ۱۴۱-۱۴۲.

۷. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۳، ص ۳۴۳-۳۴۴.

۸. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۳، ص ۵۷.

استادش سید مرتضی را تلخیص و شرح کرد^۱. سلار دیلمی که از متولیان غسل و کفن سید بود، از جمله شاگردان است که در بلاد حلب جانشین سید بود به امر استادش ردی بر رديه ابوالحسین بصری بر کتاب الشافی نگاشت^۲ ابوعبد الله بصری معروف به ضریر از دیگر شاگردان سید مرتضی مدعی بود از چنان حافظه ای برخوردار است که می تواند همه آثار سید مرتضی را از بر دارد^۳. شیخ طوسی که نامدارترین شاگرد سید است، پس از وفات استاد بر کرسی تدریس استادش نشست و اندیشه های او را تدریس نمود و در همین راستا کتاب الشافی استاد را تلخیص کرد^۴.

سید مرتضی کتب بسیاری در کلام، فقه، اصول و تفسیر قران تألیف نمود آثار سید مرتضی از طرق مختلف روایت شده است^۵ و در شهرهای مختلف توسط راویان منتشر گردید^۶ قاضی ابوالقاسم علی بن محسن تنوخی بصری (م ۴۴۷ق) که معتزلی و از شاگردان قاضی عبد الجبار بوده ملازم و مصاحب سید مرتضی بوده است و تعداد کتب سید را گزارش کرده است^۷. همچنین محمد بن محمد بصروی (۴۴۳ق) از شاگردان سید مرتضی که مدتی طولانی ملازم وی بوده و علم کلام از وی آموخته است، فهرست کتب سید را با اجازه استاد نقل نموده است^۸. از میان آثار پر شمار سید مرتضی برخی از

۱. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۵۳؛ سبحانی، موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۵، ص ۳۱۹-۳۲۰.
 ۲. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۲، ص ۸۳-۸۴.
 ۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳۰، ص ۴۳.
 ۴. آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، ج ۴، ص ۴۲۳.
 ۵. مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۵، ص ۲۵.
 ۶. ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۱۴، ص ۵۲.
 ۷. ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۵، ص ۳۵۳.
 ۸. افندی، تعلیقه امل الآمل، ص ۲۹۳-۲۹۴.

مهمترین آثار کلامی وی از این قرار است.

الذخیره فی علم الکلام، الملخص فی اصول الدین، جمل العلم و العمل، المقنع فی الغیبه، الموضح عن جهة اعجاز القرآن، تنزیه الانبیاء، الشافی فی الامامة علاوه بر اینها مجموعه رسائل سید مرتضی نیز از اهمیت ویژه ای برخوردار است.^۱

شیخ طوسی؛ محمد بن حسن بن علی بن حسن (۳۸۵ق-۴۶۰ق)، مشهور به شیخ الطائفه و شیخ طوسی، از بزرگترین متکلمان، محدثان و فقیهان امامیه که پس از مهاجرت به بغداد پنج سال از محضر شیخ مفید استفاده کرد و پس از وفات شیخ مدت ۲۳ سال نزد سید مرتضی دانش اندوزی کرد در پی درگذشت سید مرتضی در سال ۴۳۶ق شیخ طوسی ریاست علمی امامیه بر عهده گرفت. طوسی تا سال ۴۴۸ق مجلس درس خود را در بغداد تشکیل می داد اما در سال ۴۴۸ به سبب حمله طغرل به بغداد و آزار و اذیت شیعیان توسط اهل سنت و سلجوقیان به نجف مهاجرت کرد و تا آخر عمر در آنجا ماند.

وی در علوم مختلفی از جمله فقه، اصول فقه، حدیث، تفسیر و کلام آثار فراوانی تالیف کرد که برخی کتب کلامی وی از این قرار است: تلخیص الشافی، تمهید الاصول، الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد، المفصح فی الامامه، الغیبه، ما یعلل و ما لایعلل، . تلخیص الشافی . الاقتصاد فی ما یجب علی العباد. النقض علی ابن شاذان فی مسألة الغار، مقدمة فی المدخل الی علم الکلام، ریاضة العقول، المسائل فی الفرق بین النبی و الامام.

وی همچنین شاگردان بسیاری تربیت کرد که از جمله آنها به این افراد می توان اشاره

۱. برای آشنایی بیشتر با آثار سید مرتضی نک: اسعدی، سید مرتضی، ص ۵۴-۷۰.

کرد: احمد بن حسین خزاعی نیشابوری، اسماعیل و اسحاق پسران حسن بن بابویه، آدم بن یونس نسفی، تقی ابن نجم حلبی، جعفر بن علی حسینی، ابوالخیر برکت بن محمد نسفی، ابوعلی حسن بن محمد طوسی، حسن بن حسین بن بابویه، حسین بن مظفر حمدانی، سلیمان بن حسن صهرشتی، عبدالرحمن بن احمد خزاعی نیشابوری، عبدالجبار مقری رازی معروف به مفید ثانی، ابوسعید منصور بن حسین آبی، محمد بن هبة الله طرابلسی.^۱

روش شناسی مدرسه بغداد و نقاط اختلاف و تحول یافته آن نسبت به

مدرسه کوفه

مدرسه کلامی بغداد، تفاوت‌هایی در روش با مدرسه پیشین امامیه در کوفه داشت و دستگاه کلامی جدیدی ارائه داد که در نهایت با رویگردانی از معرفت اضطراری (فطری) و تکیه بیشتر بر عقل‌گرایی از جهت روشی با واگرایی از مدرسه کوفه به مدرسه اعتزال نزدیک شد. البته این بدین معنا نیست که کلام امامیه در مدرسه کوفه صرفاً نقلی بوده و فاقد نظریه‌پردازی بوده است بلکه نظریه‌پردازی مدرسه کلامی بغداد ادامه نظریه‌پردازی جریان متکلمان مدرسه کلامی عصر حضور یعنی مدرسه کوفه بوده و شباهت‌های بسیاری با آن دارد.^۲ جریان عقل‌گرا و نظریه‌پرداز در میان امامیه مسئله‌ای نوپدید نبود و

۱. نجاشی، رجال، ص ۴۰۳؛ ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ص ۱۴۹-۱۵۰، سبحانی، موسوعه طبقات الفقهاء، ج ۵، ص ۲۷۹-۲۸۳.

۲. صبیحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۶-۱۸.

اساساً علم کلام به معنی دفاع عقلانی از باورهای دینی است.^۱ پیشتر در سده دوم هجری متکلمان نظریه پرداز مدرسه کوفه در مقابل دو جریان محدثان و جریان محدث متکلمان، جریانی عقل‌گرا به شمار می‌آمدند؛^۲ اما متکلمان آن عصر با عرضه نظریه‌پردازی خود به امام همواره خود را در معرض قضاوت نهایی نص امام معصوم می‌دانستند.^۳ به دیگر معنا متکلمان نظریه‌پرداز کوفه در یک چارچوب مشخص و بر پایه احادیث و معارفی که از سامانه وحی دریافت می‌کردند اندیشه ورزی کرده و معارف را تئوریزه می‌کردند و در حقیقت نظریه‌پردازی آنان متن‌اندیش بود؛ رفتاری که بر اساس دیدگاه معرفت‌شناختی ویژه امامیه، تبیین عقلانی باورهای دینی را در پرتو متن مقدس باور داشت و به انجام می‌رساند. این چارچوب و پارادایم در کلام امامیه، به تدریج در بغداد به سمت اعتزال میل کرد؛ تا آن‌جا که معارف و حیانی به جای آن که نقش تعیین‌کننده داشته باشند، بیشتر نقش موید به خود گرفتند.^۴ در همان عصر نیز محدثان امامی با دست‌مایه قرار دادن روایات صادره از معصومان علیهم‌السلام در ذم کلام و متکلمان در صدد محدود سازی فعالیت آنان بودند و در مقابل، متکلمان روایات مذکور را ناظر به شرایط و افراد دانسته و باور داشتند آن را نباید منع و مانعی برای نظریه‌پردازی و دفاع عقلانی از میراث و حیانی دانست.^۵ البته تحول مهم‌تری که در این دوران در جریان کلامی امامیه نسبت به جریان کلامی کوفه اتفاق افتاد مسئله بی‌نیازی عقل به وحی و انکار معرفت اضطراری و فطری بود. اگر چه

۱. صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۶-۱۸.

۲. سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویشها»، ش ۶۵، ص ۲۷؛ اقوام کرباسی، «مدرسه کلامی کوفه»، ص ۴۷.

۳. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۴؛ ابن بابویه، اعتقادات الامامیه، ص ۴۳.

۴. اقوام کرباسی، «مدرسه کلامی کوفه»، ص ۴۷-۴۸.

۵. مفید، تصحیح الاعتقادات، ص ۶۸-۷۳؛ سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۷.

سید مرتضی اولین امامی است که در آثارش بر بی‌نیازی عقل به وحی در شناخت تصریح کرده و شیخ مفید و احتمالاً نوبختیان همچنان بر نیازمندی عقل به وحی پای می‌فشارند؛ اما بنابر گزارش اشعری سال‌ها پیش از سید مرتضی، در عصر پیدایش مدرسه بغداد گروهی از معتزلیان شیعه شده به بی‌نیازی عقل به وحی باور داشته‌اند. اندیشه نوبختیان در مورد رابطه عقل و وحی و جایگاه معرفت فطری به گونه‌ای آشکار به دست ما نرسیده و تنها می‌دانیم ابومحمد نوبختی علاوه بر معرفت اکتسابی، معرفت اضطراری را ممکن می‌دانسته و در هر حال امر به معارف را جایز نمی‌دانسته و ابو سهل نوبختی نیز در حوزه معرفت بر استدلال عقلی تاکید داشته است، اما شیخ مفید تصریح نموده تمامی معارف از راه اکتساب حاصل می‌شود اگر چه این اندیشه وی در تعارض آشکار با اندیشه امامیه در کوفه است با این حال وی هنوز بر نیازمندی عقل به وحی پافشاری می‌کرد و از این جهت در مقابل بسیاری از معتزلیان بود؛ در نهایت سید مرتضی در هم‌نوایی با گفتمان حاکم، با تاکید بر بی‌نیازی عقل به وحی، در حوزه معرفت خط خود را کاملاً از امامیه پیشین جدا کرده و عقل‌گرایی وی در تعارض آشکار با عقل‌گرایی امامیه پیشین است و ظاهراً موضعی در باب عقل انتخاب کرد که همان رویکرد معتزله بود^۱. از این رو می‌توان گفت: از زمان شکل‌گیری مدرسه بغداد، جریان خردگرا (نظریه‌پرداز برون‌متنی) و نص‌گرای امامیه از هم جدا شده به تدریج به دو دیدگاه کاملاً متفاوت تبدیل گشت این در حالی است که علی‌رغم فعالیت جریان عقل‌گرا و نص‌گرای امامیه در مدرسه کوفه شاهد

۱. نک: حسینی زاده خضرآباد، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی، ص ۱۵۰-۱۵۲؛ حسینی زاده، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، ص ۹۰-۹۲.

اختلاف چندانی میان محتوای ارائه شده از سوی این دو جریان امامی نیستیم^۱. البته یادآور می‌شود جریان کلامی امامیه اعم از جریان محدث متکلمان و جریان متکلمان نظریه پرداز، همواره از ابتدای شکل‌گیری به حجیت استقلالی عقل باورمند بوده‌اند^۲ و در حقیقت تطوری که در بغداد اتفاق افتاد رهنمون شدن به حجیت عقل خود بنیاد است^۳ که در مدرسه کلامی امامیه در کوفه چندان هواداری نداشته است. به عبارت دیگر نقطه امتیاز کلام نخستین امامیه اندیشه ورزی اعتقادی در ساحت عقل و وحی به طور هم‌زمان است که پس از عبور از دوره فترت و رکود با اندکی تغییر به سمت عقل‌گرایی بیشتر تمایل یافت.^۴ برون‌داد این اختلاف نگره‌ها، آرای متفاوتی است که در حوزه اندیشه دینی از این دو مدرسه صادر شده است.

در بیان سیر تاریخی این تحول روشی در کلام امامیه می‌توان گفت: غالب اندشمندان امامی در کوفه به معرفت اضطراری و نیازمندی عقل به وحی باور داشته‌اند. در این میان گروهی از امامیه که به نظر می‌رسد همین متکلمان نوظهور امامیه باشند در نگاهی معتزلی، نظر و استدلال را به تنهایی موجب علم دانسته‌اند. آنان عقل را در همه شناخت‌های خود بی‌نیاز از وحی می‌دانستند و تاکید می‌کردند که خرد آدمی در شناخت پروردگار پیش از ارسال رسولان و بعد از آن حجت می‌باشد^۵. لازمه این دیدگاه علاوه بر

۱. سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۲۱۸-۲۱۹.

۲. سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویشها»، ص ۲۴ و ۲۶-۲۷.

۳. برای آشنایی با چیستی عقل خود بنیاد نک: رضایی، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، ص ۱۵-۲۱.

۴. رضایی، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، ص ۱۷-۱۹.

۵. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۱-۵۳.

اکتسابی بودن معارف، بی نیازی عقل به وحی در شناخت پروردگار و در راستای معرفت شناسی معتزله مبنی بر بی نیازی عقل از وحی در خداشناسی است.^۱ از آنجا که این رویکرد در میان متکلمان کوفی هوادار شناخته شده‌ای نداشته و روایات امامیه نیز بر معرفت اضطراری و نیاز به وحی تأکید داشته‌اند^۲؛ می‌توان گفت: این دیدگاه در باب معرفت، در میان همین متکلمان نوظهور امامی متأثر از معتزله ارائه شده‌است. در همان عصر، نوبختیان - دست‌کم ابومحمد نوبختی - این اندیشه را برنتابیده و دیدگاهی متفاوت از جریان عمومی معتزله ارائه کرده است.^۳ در ادامه شیخ مفید هر چند بر اکتسابی بودن معارف تأکید دارد^۴؛ اما در تبیین رابطه وحی و عقل در رویکردی ضد معتزلی بر نیازمندی عقل به وحی تأکید دارد و از همین رو وجود رسول را در ابتدای تکلیف لازم می‌داند.^۵ در نهایت سید مرتضی در همسویی با معتزله، علاوه بر اکتسابی دانستن معرفت، عقل را در استدلال و نظر بی نیاز از سمع و وحی می‌داند.^۶

اندیشه‌ها و موضوعات تحول یافته در مدرسه بغداد

همانگونه که اشاره شد در پی تغییراتی که در روش کلامی مدرسه کوفه نسبت به بغداد پدید آمد، محتوای کلامی این مدرسه نیز با کلام دوران حضور تفاوت‌هایی کرد. این

۱. قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲، ص ۱۵.

۲. کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۶۲-۱۶۷.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۲.

۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۱.

۵. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۴-۴۵.

۶. شریف مرتضی، رسائل، ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همچنین نک: اسعدی، سیدمرتضی، ص ۱۶۱.

تفاوت‌های محتوایی کاملاً باز بسته تغییرات روشی در این مدرسه است. از آنجا که تغییرات روشی در جریان‌های کلامی بغداد یک نواخت و هم‌سان نبوده و میزان آن در هر جریان‌ی تفاوت دارد، تغییرات محتوایی نیز در میان جریان‌های کلامی این مدرسه به همان ترتیب متفاوت است. البته در یک حرکت کلی فارغ از اختلاف جریان‌های کلامی بغداد، محتوای اندیشه کلامی مدرسه بغداد با تقلیل‌گرایی در معارف عمیق امامیه به کلام معتزلی نزدیک و از مدرسه کوفه دور شده است. مختصات این واگرایی را در راستای همان واگرایی روشی از مدرسه کوفه می‌توان چنین ترسیم کرد: جریان معتزلیان شیعه شده در حوزه‌های مختلف اعم از توحید و صفات، انسان‌شناسی، وعده و وعید، قرآن، مقام امام و غیر آن آرائی متفاوت از کلام پیشین امامیه و هم‌نوا با معتزله داشته‌اند. آنها تنها در اصل مسأله امامت به امامیه پیوستند و اینگونه نبوده که تنها در برخی آرای فرعی یا مباحث نوپدید اندیشه‌ای متفاوت بیان کرده باشند. از این رو دستگاه کلامی آنان در بسیاری از حوزه‌ها در گسستی آشکار با کلام نخستین امامیه ارائه شده است. جریان‌های دیگر امامیه در بغداد از نوبختیان - که تقریباً معاصر با این جریان بوده‌اند - تا شیخ مفید و سید مرتضی رویکرد یکسانی به اندیشه‌ها معتزله و جریان معتزلیان شیعه شده نداشته‌اند و در مواردی مخصوصاً نوبختیان و شیخ مفید تلاش‌هایی برای بازگشت به اندیشه متکلمان کوفی و روایات معصومین علیهم‌السلام داشته‌اند. که البته سید مرتضی به جز یکی دو مورد مانند مسئله وعید و مقام ائمه در مقایسه با انبیاء و ملائکه، اندیشه‌های این جریان نو ظهور را که اندیشه‌ای اعتزالی است، پذیرفت. از همین رو سید مرتضی نسبت به نوبختیان و شیخ مفید در محتوای اندیشه‌ها جز در مسأله امامت و وعده و وعید همگرایی بیشتری با

معتزله مخصوصاً مکتب بهشمیه دارد.^۱ ما در این بخش به عنوان نمونه برخی اندیشه‌ها که تقریباً اندیشه تمامی جریان‌های مدرسه بغداد و همچنین اندیشه‌های کلامی متکلمان مدرسه کوفه در اختیار است، با این رویکرد بررسی می‌کنیم تا ضمن نشان دادن تفاوت اندیشه‌های مدرسه بغداد با مدرسه کوفه، سیر تاریخی این واگرایی و نقش هر یک از جریان‌های مدرسه بغداد را در این فرایند به تصویر بکشیم.

توحید و صفات

متکلمان امامی در مدرسه کوفه بر اساس آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام در کنار باورمندی به حجیت عقل، به معرفت فطری معتقد بودند. آنان علاوه بر مقابله با اهل حدیث در اندیشه تشبیه در مقابل دیدگاه معتزلیان در توحید و صفات که به تعطیل منتهی می‌شد مقاومت می‌کردند. از دید متکلمان امامی عصر حضور، عقل تنها از طریق آثار و آیات به شناخت اجمالی از پروردگار دست می‌یابد و از ورود به توصیف و تصور ذات و صفات الهی نهی شده است و شناخت حقیقی خدا از طریق معرفت فطری که با معاینه و رویت قلبی صورت می‌گیرد، امکان دارد. این انگاره شاخصه اصلی خداشناسی امامیه در مدرسه کوفه بود. در تبیین و نظریه پردازی این مسئله و توصیف خدای شخصی که از پیچیدگی و ظرافت خاصی برخوردار است، برخی از متکلمان کوفی گاه در ورطه تشبیه و تجسیم

۱. نک: مکدموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۶؛ یادآور می‌شود نویسنده در مقالاتی جدا به مقایسه اندیشه‌های برخی متکلمان بغداد و نسبت آن اندیشه‌ها با مدرسه کوفه و مدارس معتزله پرداخته است. نک: حسینی زاده خضرآباد، «نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی»، ص ۴-۲۹؛ حسینی زاده خضرآباد، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی، ص ۱۵۹-۱۶۰؛ حسینی زاده، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، ص ۸۷-۱۱۶.

دست کم در الفاظ گرفتار آمدند. این در حالی بود که جریان عمومی امامیه بر اساس آموزه اهل بیت علیهم‌السلام علاوه بر فاصله‌گیری از اندیشه تعطیل در شناخت پروردگار از هر گونه تشبیه و تجسیم چه لفظی و معنوی پرهیز می‌کردند و در عین حال بر شناخت فطری و رویت قلبی تأکید داشتند^۱.

خیاط معتزلی در بیانی آمیخته با اتهام و کج‌فهمی در پاسخ اتهامات ابن‌راوندی به معتزله در باب توحید می‌گوید: «رافضه پروردگار را دارای قد و صورت و حد دانسته که حرکت و سکون داشته و نزدیک و دور و سبک و سنگین می‌شود و چنین باور دارند که وی عالم نبود سپس عالم شد و او اراده انجام کاری می‌کند و سپس به واسطه بدایی که برای وی حاصل می‌شود آن را انجام نمیدهد»^۲ وی با انتساب این قول به عموم رافضه، تعداد اندکی از رافضه را که با معتزله هم‌نشین بوده و امامیه آنها را نفی کرده و از آنان دوری جست‌ه‌اند؛ از این اتهام مبرا می‌داند^۳. وی در جای دیگری از کتابش می‌گوید: «همه روافض صوره الله را قبول دارند مگر تعدادی از آنها که قبلاً با معتزلیان مصاحبت داشته و روافض آنان را نفی کرده‌اند و نزدیک آنان نشدند و نپذیرفتند شان^۴. به نظر می‌رسد در این دو گزارش مراد خیاط بنونوبخت نیستند زیرا وی تأکید می‌کند، شیعیان این متکلمان اندک را از خود رانده‌اند و ما گزارشی مبنی بر بی‌مهری امامیان نسبت به بنونوبخت نداریم.

۱. برای آشنایی با آموزه‌های اهل بیت (ع) در باب توحید و صفات نک: سبحانی، «توحید و صفات خداوند»، دانشنامه امام علی، ج ۱، ص ۷۹-۱۲۳؛ همچنین برای آشنایی بیشتر با اندیشه متکلمان مدرسه کوفه در خصوص توحید و صفات نک: کتاب مدرسه کوفه تألیف استاد محمد تقی سبحانی که در دست انتشار است.
۲. خیاط سه بار این مطلب را با مضمونی مشابه تکرار می‌کند (خیاط، الانتصار، ص ۳۶-۳۷ و ۲۱۴).
۳. خیاط، الانتصار، ص ۳۶-۳۷.
۴. خیاط، الانتصار، ص ۲۱۴.

ظاهراً خیاط این اثر را پیش از آغاز فعالیت کلامی نوبختیان نگاشته است.^۱ از این رو می‌توان گفت: بنابر ادعای خیاط معتزلی پیش از نوبختیان تعداد اندکی از متکلمان امامی که هم‌نشین معتزله بوده‌اند، در توحید و صفات اندیشه‌ای معتزلی ارائه کرده‌اند. اشعری^۲ نیز در گزارش از دیدگاه‌های امامیه در تجسیم، اندیشه گروهی از متاخران امامیه را که در توحید هم‌رأی معتزله هستند («قالوا فی التوحید بقول المعتزله») یادآور شده که به نفی تجسیم و تشبیه و هرگونه لوازم آن در مورد پروردگار اعتقاد داشته‌اند.^۳ وی همچنین در بیان آخرین دیدگاه متکلمان امامیه در باب اسماء و صفات عقایدی به گروهی از امامیه نسبت داده که مانند دیدگاه معتزله در توحید و صفات می‌باشد و هرگونه تشبیه و تجسیمی را از خدا نفی کرده‌اند.^۴

با مقایسه این دو گزارش در می‌یابیم مراد اشعری از این گروه همان گروه پیش‌گفته

۱. برای تحلیل این دو گزارش و زمان تألیف کتاب الانتصار و کتاب مقالات الاسلامیین (نک: مادلونگ، «کلام معتزله و امامیه»، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ص ۱۵۱-۱۵۳).
۲. از آنجا که اشعری کتاب مقالات الاسلامیین را در دهه آخر قرن سوم تألیف کرده و دیدگاه‌های امامیه در موضوعات مختلف کلامی را تا دوران غیبت صغری گزارش کرده، بهترین منبع برای شناخت اندیشه‌های دو جریان نخست امامیه در مدرسه بغداد و مقایسه آن با اندیشه‌های متکلمان مدرسه کوفه است. در کنار این اثر کتاب اوائل المقالات یکی از بهترین آثار در این راستا مخصوصاً برای شناخت اندیشه‌های نوبختیان است.
۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۵.
۴. این گزارش‌ها گویای این است که از دیدگاه معتزلیان و مقالات نگاران گرایش به اندیشه معتزله اندکی قبل از تألیف کتاب الانتصار توسط خیاط - حدود سال‌های ۲۵۰ تا ۲۷۰ هجری - ابتدا در میان گروه اندکی از امامیه که هم‌نشین معتزله و مطرود امامیه بوده‌اند، رواج یافته و در زمان تألیف کتاب مقالات الاسلامیین - دهه آخر قرن سوم - گروه قابل توجه و شناخته شده‌ای از متکلمان امامی این اندیشه را برگزیدند این هم‌گرایی چنان گسترده بود که متکلمی معتزلی مانند ابوعلی جبایی (م ۳۰۳) - حداکثر در پایان قرن سوم - علاوه بر هم‌رأی دانستن امامیه و معتزله در توحید تنها اختلاف این دو مذهب را در موضوع امامت می‌داند (قاضی عبد الجبار در این مورد می‌گوید: «بلغنی ان اباعلی هم بان یجمع بین المعتزلة و الشیعة بالعسکر و قال: قد وافقونا فی التوحید و العدل و انما خلافتنا فی الامامة فاجتمعوا حتی تکنوا یدا واحدة فصدہ محمد بن عمر الصیمری») (قاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ۲۹۱؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۹).

است. با توجه به گزارش‌های دیگر می‌دانیم علاوه بر معتزلیان شیعه شده‌ای مانند ابن‌قبه و ابن‌مملک، متکلمان امامی مذهبی مانند ابو‌الاحوص و نوبختیان^۱ و احتمالاً ابن‌جبرویه^۲، و دیگران^۳ در توحید و صفات چنین رویکردی داشته‌اند. اشعری در بیان قول معتزله در باب توحید نیز این دیدگاه را به طویفی از شیعه منتسب می‌کند که محتملاً این گروه از امامیه را نیز در بر می‌گیرد^۴. همچنین ابومحمد نوبختی در کتاب الآراء و الدیانات^۵ در باب «قول الموحدین و المشبهین» تأکید می‌کند، بسیاری از امامیه مانند معتزله هرگونه اندیشه تشبیهی را از خدا نفی نموده و معتقدند خداوند نه جسم دارد نه صورت و نه جزء و عرض و شباهتی به این‌ها ندارد^۶. در مقابل این گروه، برخی متکلمان امامی کوفه مانند هشام بن حکم و هشام بن سالم متهم به تجسیم و تشبیه شده‌اند^۷. هرچند معتزلیان و مقالات نگاران تلاش کرده‌اند اتهام تشبیه و تجسیم را به عموم امامیه در دوران حضور نسبت داده و رد تشبیه و تجسیم از سوی امامیه پس از دوران حضور را ناشی از تأثیرپذیری آنان از معتزله تبیین کنند^۸ و این ادعا در ادامه از سوی برخی اسلام‌پژوهان و خاورشناسان

۱. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۲۰ (۱)، ص ۳۸.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۴.

۳. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۲۰ (۱)، ص ۳۸.

۴. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۵۵-۱۵۶.

۵. با توجه به زمان فوت ابومحمد نوبختی که حدود ۳۱۰ هجری گفته شده (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۶۳؛ اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۲۶) و با عنایت به این نکته که وی موفق به اتمام این کتاب نشده (ابن‌نذیم، فهرست، ص ۲۲۵) می‌توان گفت وی اندکی بعد از قرن سوم این کتاب را تألیف کرده است.

۶. ابن‌تیمیه، بیان تلبیس‌الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۷. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۱-۳۵؛ نک: نشار، نشأه الفکر الفلسفی، ج ۲، ص ۸۴۷-۸۸۱.

۸. خیاط، الانتصار، ص ۳۶-۳۷ و ۲۱۴؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۵؛ قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۲۰ (۱)، ص ۳۸؛ ابن‌تیمیه، بیان تلبیس‌الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۹. همچنین نک: جوادی، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، ص ۳۵۳-۳۸۹.

مورد تایید و تأکید قرار گرفته؛ اما مراجعه به متون امامیه و روایات منقول از امامان معصوم نشان از اندیشه تنزیهی امامیه در پیروی از اهل بیت علیهم السلام می‌دهد و شواهد گویای نادرستی این اتهام پراکنی مخالفان نسبت به امامیه است^۱ البته این به معنای انکار رگه‌های تجسیم و تشبیه در میان برخی متکلمان امامی کوفه نبوده بلکه تأکیدی بر این مدعا است که بیشترین انتقادها به این رویکرد تشبیهی و تجسیمی از سوی جریان عمومی اندیشمندان امامی در عصر حضور مطرح شده است و امامان معصوم نیز همواره چنین رویکردی را نهی می‌کردند^۲. در نهایت باید گفت جریان عمومی امامیه در دوره اول مدرسه بغداد اعم از معتزلیان شیعه شده و امامیه‌ای که در برخی مسائل رویکرد اعتزالی داشته‌اند- در تقابل با برخی متکلمان امامی کوفه که متهم به تجسیم و تشبیه- پیرو رویکرد عمومی امامیه در دوران حضور هرگونه جسم انگاری لفظی و معنوی و تشبیه در خداشناسی را مردود می‌دانستند و تطوری که در مدرسه بغداد نسبت به مدرسه کوفه اتفاق افتاد نفی تشبیه و تجسیم نبوده است. چرا که جریان عمومی مدرسه کوفه نیز به این مسئله توجه داشته است و تفاوت این دو مدرسه همان‌گونه که اشاره شد، برجسته شدن معرفت عقلی است که در نتیجه در بحث ذات و صفات چون معتزله به تحلیل و توصیف عقلی و عقلانی سازی معارف توحیدی همت گماشتند و منکر معرفت قلبی و مطلق رویت پروردگار حتی رویت قلبی شدند^۳.

۱. نک: جواد، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، ص ۳۵۳-۳۸۹.

۲. نک: کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۶.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۱ و ۸۸-۸۹؛ شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۰-۶۲.

اندیشه نفی تشبیه و تجسیم در مدرسه کلامی امامیه در بغداد از سوی نوبختیان^۱، شیخ مفید^۲ و سید مرتضی^۳ مورد تأکید قرار گرفته و متکلمان برجسته امامی مدرسه بغداد، این اندیشه توحیدی را برگرفته از تعالیم امامان معصوم دانسته‌اند نه تعالیم اعتزالی. همچنین آنان معتزله را وامدار اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند^۴ و برخی معتزلیان نیز به این تأثیر پذیری اقرار کرده‌اند.^۵

علم و دیگر صفات الهی

در باب علم الهی آخرین دیدگاهی که اشعری از امامیه گزارش کرده اندیشه باورمندان به ازلی بودن علم الهی است که هر گونه حدوثی در علم خدا را مردود می‌دانستند. وی تأکید نموده که این گروه هر گونه تشبیه و تجسیمی را از خدا نفی کرده‌اند.^۶ هر چند وی باورمندان به این دیدگاه را معرفی نکرده اما از آنجا که وی اندیشه ضد تشبیه و تجسیم را بیشتر منحصر در امامیه متأخری دانسته که اندیشه معتزله را در باب توحید پذیرفته‌اند^۷، می‌توان گفت به گمان اشعری، همین متکلمان امامی متأخر، علم الهی را ازلی و غیر حادث می‌دانسته‌اند. ترتیب گزارش اقوال امامیه در باب علم الهی نیز این ادعا را تأیید می‌کند.

۱. نک: ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ۱، ص ۷۷.

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۱.

۳. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۷۰-۶۰۳.

۴. شیخ مفید، حکایات، ص ۷۷-۹۰؛ سید مرتضی، امالی، ص ۱۴۸.

۵. جوادی، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، ص ۳۷۹-۳۸۵.

۶. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۹.

۷. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۵.

اشعری هشت دیدگاه متفاوت را به دیگر امامیه نسبت داده است که نقطه اشتراک این اقوال در مقابل دیدگاه نهم که اندیشه معتزله و امامیه متأخر است، ازلی نبودن علم خدا به اشیاء است. چنان که می‌دانیم «علم» به معنای رایج، صفتی ذو اضافه و تابع معلوم است بدین معنا که اگر واژه «یعلم» بیاید نیاز به معلوم دارد و آن معلوم حادث است. از همین رو اشعری امامیه نخستین را باورمند به حدوث علم الهی معرفی می‌کند. اشعری در همین گزارش علاوه بر صفت علم در صفات دیگری مانند حیات و قدرت خدا و صفاتی چون سمیع و بصیر نیز همین اختلاف آراء کوفیان و امامیه متأخر را گزارش کرده است.^۱ در مجموع می‌توان گفت در تبیین صفات الهی اختلاف جدی بین متکلمان مدرسه امامی کوفه و متکلمان نوظهور در عصر غیبت صغرا وجود دارد. امامیه متقدم مانند هشامین، مومن الطاق و زراره با وجود اختلافی که در تبیین صفات با یکدیگر دارند در تقابلی مبنایی با معتزله در مورد صفات الهی نظریه پردازی کرده‌اند اما پس از دوران حضور در نخستین واگرایی‌ها از مدرسه کوفه، متکلمان امامی هم‌نوا با معتزله به تبیین ماهیت صفات و نسبت آن با ذات الهی پرداخته‌اند و صفات را به صورت کلی عین ذات و ازلی دانسته‌اند. از این رو می‌توان گفت که از مهمترین تفاوت‌های کلام امامیه در این دوران با مدرسه کوفه مسئله صفات است که متکلمان متأخر با نگاهی به اندیشه معتزله که صفات الهی را در یک صورت بندی ساده عرضه کرده بودند، از اندیشه متکلمان کوفی که پیچیدگی و دقت‌های کلامی خاص داشته و تفسیری - نه الزاماً همگی صحیح - از روایات اهل بیت بود؛ رویگردان شدند. در ادامه متکلمان مدرسه بغداد نیز همان اندیشه معتزله را در باب

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۶.

صفات الهی برگزیدند^۱ و اندیشه مدرسه کوفه در میان متکلمان امامیه پس از حضور به افول گرایید.

یادکرد این نکته به اجمال ضروری است که از منظر متکلمان کوفه - به پیروی از آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام - صفات فعل را از صفات ذات باید جدا ساخت و در این میان برای علم و قدرت و امثال آن‌ها، صرف نظر از حقیقت آن‌ها که عین ذات الهی هستند، یک مرتبه در فعل الهی در نظر گرفت که هم حادث و هم تابعی از معلوم بالفعل هستند. این مطلب همان است که بعدها به کلی از صفحه کلام امامیه کنار رفت.^۲

اراده الهی

متکلمان معتزلی گرویده به امامیه «القائلون بالإعتزال و الإمامه» در باب اراده الهی دیدگاهی موافق با معتزله و متفاوت از متکلمانی مانند هشام بن حکم، ابو مالک حضرمی و علی بن میثم کوفی دارند که اراده الهی را حرکت می‌دانستند. بر اساس این دیدگاه، اراده الهی حرکت نبوده البته این معتزلیان شیعه شده در باب چیستی آن، دو دیدگاه متفاوت داشتند: برخی از آن‌ها اراده را با «مراد» یکی ندانسته و معتقدند «اراده» آفریده خداست البته نه اینکه خود معلول اراده‌ای دیگر باشد و برخی دیگر اراده خدا در ایجاد شیء را همان شیء دانسته‌اند نه چیزی زاید بر آن.^۳

۱. نک: شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۱-۵۵؛ سید مرتضی، الملخص فی اصول الدین، ص ۷۳-۱۵۸.
۲. برای تبیین صحیح اندیشه‌های متکلمان کوفی در باب صفات الهی نک: کتاب «مدرسه کلامی کوفه در دوره نظریه پردازی» به قلم استاد محمد تقی سبحانی که در آستانه نشر قرار دارد.
۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۱-۴۲؛ همچنین برای آشنایی با دیدگاه معتزله در این باب نک: همان، ۵۰۸-۵۱۶.

تفاوت اصلی دیدگاه امامیه نخستین با دیدگاه معتزله و به تبع آن معتزلیان شیعه شده در باب اراده در این است که معتزله اراده را مخلوق می‌دانستند که به یک اراده دیگر پدید نیامده و جایگاه آن بیرون از ذات خدا است. از این نظرگاه اراده صفت فعل است و منبعث از ذات الهی و حادث. اشکال دیدگاه این‌چنینی این بود که بیرون ذات چیزی جز مخلوق نیست که اگر جوهر باشد قدیم است و اگر عرض باشد یا در خدا پدید می‌آید که خدا محل حوادث می‌شود یا در جوهری که قدیم است؟ در پاسخ به این اشکال گروهی از معتزله آن را عرضی دانستند که محل ندارد و معتزله متاخر مانند فلاسفه، اراده را همان علم دانستند که عین ذات است. ولی امامیه نخستین اراده را فعل خدا می‌دانستند نه مخلوق که در نهایت هشام نظریه معنا را با این تفسیر که اراده نه ذات است نه غیر ذات و لذا مخلوق نیست، ارائه داد. این نظریه هشام در مورد دیگر صفات الهی نیز در تقابل با اندیشه معتزله مطرح بوده که صفات - البته صفات فعل - نه ذات هستند نه غیر ذات و در این مورد تعبیر «معنا» را به کار می‌برد.^۱ ابو مالک حضرمی نیز حرکت را برای خدا «حرکه لله» دانست که بیرون ذات خداست نه حرکت در خدا «حرکه فی الله» که در ذات الهی حادث شود.^۲

به نظر می‌رسد شیخ مفید و شاگردش کراجکی به تبع روایات، اراده الهی را «فعله الشیء» و «إحداثه الشیء» دانسته اند^۳ که نوعی نزدیکی به اندیشه هشام بن حکم است هر

۱. وی برای تبیین نظریه خود تعبیر «هی معنی لا هی الله و لا غیره» را به کار می‌برد (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۱).

۲. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۱-۴۲ و ۵۰۸-۵۱۶.

۳. شیخ مفید، مسأله فی الاراده، ص ۱۱-۱۲؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۳؛ کراجکی، کنز الفوائد، ج ۲، ص ۸۱-۸۲.

چند هشام اراده را حرکت دانسته ولی اشعری تصریح نموده وی «حرکه الباری» را همان «فعله الشیء» می‌داند^۱ و از آنجا که شیخ مفید در اوائل المقالات گزارشی از تفاوت دیدگاه خود با نوبختیان نیآورده می‌توان حدس زد نوبختیان نیز با او هم‌رأی بوده‌اند. این مطلب با توجه به همگرایی آنان با هشام بن حکم در برخی مسائل کلامی بعید نیست^۲. اما سید مرتضی تفسیر گروه اول از معتزلیان امامی را که همان تبیین معتزله بصره از اراده الهی است، ارائه داده است. بر اساس این دیدگاه اراده غیر از مراد بوده و اراده خدا را «حادث لا فی محل» می‌داند^۳.

بدا و نسخ

اشعری در مورد نسخ در «إخبار» دو دیدگاه از امامیه گزارش کرده است بنابر دیدگاه نخست که به بیشتر گذشتگان و امامیه نخستین «اکثر اوائلهم و اسلافهم» نسبت می‌دهد؛ نسخ گاهی در خبر اتفاق می‌افتد بدین معنا که خداوند وقوع چیزی را خبر می‌دهد اما آن اتفاق واقع نمی‌شود. گروه دوم که طبق تقسیم اشعری، متأخران امامیه یعنی متکلمان امامی عصر غیبت صغرا هستند، نسخ در خبر بدین معنا که خدا به وقوع چیزی خبر دهد سپس آن خبر واقع نشود؛ جایز نمی‌دانند. آنان لازمه نسخ در خبرها را دروغ بودن یکی از دو خبر می‌دانند^۴.

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۲۱۳؛ نک: رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، ص ۹۵-۹۶.

۲. حسینی زاده خضرآباد، «نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی»، ص ۴-۳۳.

۳. سید مرتضی، الملخص فی اصول الدین، ص ۳۷۰-۳۸۹.

۴. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۳.

وی در بیان دیدگاه امامیه در مورد بدهاء نیز سه دیدگاه مختلف گزارش کرده که بر اساس این گزارش گروه اول و دوم از امامیان نسخ را به معنای تغییر اراده (بدهاء) برای خدا دانسته‌اند؛ آنان باور داشتند خدا اراده انجام کاری در یک زمان معینی را می‌نماید و سپس به دلیل بدایی که برای او حادث می‌شود آن را انجام نمی‌دهد. از این رو هنگامی که پروردگار امر به شریعتی می‌نماید سپس آن را نسخ می‌کند، این نسخ به واسطه بدایی است که برای وی پدید آمده است. بنا بر این اندیشه، نسخ نیز نوعی بدهاء برای خداوند است با این تفاوت که بدهاء در اخبار و نسخ در تشریح است. گروه سوم از امامیه بدهاء برای خداوند را نفی نموده و آن را بر خداوند جایز نمی‌دانند. به نظر می‌رسد گروه سوم مانند معتزلیان بدهاء را همان نسخ می‌دانستند بدین معنی که خدا از ابتدا آن امر را موقت قرار داده است. این گروه لازمه بدایی را که امامیان نخستین بیان می‌کردند جهل خدا دانسته‌اند در حالی که متکلمان امامی در کوفه بدهاء را تغییر در اراده الهی می‌دانستند که با معنایی که پیشتر در باب اراده از این متکلمان ارائه شد سازگار است.^۱

ظاهراً این گروه که بدهاء برای خدا را نفی می‌کردند همان گروه متأخران امامیه در عصر اشعری هستند که نسخ در اخبار را برای خدا جایز نمی‌دانستند. خیاط نیز در بیان توحید امامیه می‌گوید: همه شیعیان به بدهاء باور دارند و آن این است که خدا خبر می‌دهد کاری را انجام خواهد داد، سپس برای او بدهاء حاصل می‌شود و از انجام آن منصرف می‌شود. وی این دیدگاه را به همه امامیه از جمله هشام بن حکم، هشام بن سالم، مومن الطاق، علی بن میثم، علی بن منصور و سکاک نسبت می‌دهد و در این میان تعداد اندکی از امامیه که

۱. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۹.

همنشین با معتزله بوده‌اند و توحید معتزلی را باور داشته‌اند از این باور مبرّا می‌داند وی این گروه اندک را مطرود امامیه دانسته است^۱. ابن قبه که از معتزلیان شیعه شده است، بداء به معنای احداث رأی و علم مستفاد را تنها قول مغیره دانسته است و باورمند به این باور را کافر می‌شمارد.^۲ شیخ مفید دیدگاه این دسته از امامیان معتزلی را دست‌کم در اطلاق لفظی نادیده انگاشته، می‌گوید: همه امامیه بر اطلاق لفظ بدا در وصف خدا به دلیل روایات وارده (سمع) باور دارند^۳، اما در تفسیر بدا در توجیهی آشکار بدا را به همان معنای نسخ نزد عامه مسلمین، تفسیر نموده و اختلاف خود را با دیگران (معتزله) تنها لفظی می‌داند. وی با نسبت دادن این دیدگاه به عموم امامیه اختلاف شیعیان با دیگر مسلمین در محتوای اندیشه بدا را به کلی انکار می‌کند و اختلاف لفظی را هم تنها به دلیل ادله سمعی می‌داند.^۴ وی اندیشه‌ای متفاوت به نوبختیان نسبت نداده و گفتار قاضی عبدالجبار در مورد نوبختیان نیز در تأیید این رویکرد اعتزالی آنان در این مسئله است.^۵ همچنین سید مرتضی مانند شیخ مفید اختلاف معتزله و امامیه در بداء را تنها اختلافی لفظی می‌داند و تلاش می‌کند همین دیدگاه را به هشام و امامیه نخستین نسبت دهد.^۶

۱. خیاط، الانتصار، ص ۳۶-۳۷.

۲. شیخ صدوق، کمال الدین، ج ۱، ص ۱۰۶؛ مدرسی متن کمال الدین در این قسمت را تصحیح کرده است (مدرسی، مکتب در فرایند تکامل، ص ۲۷۹).

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۴.

۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۰.

۵. قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۲۰ (۱)، ص ۳۸.

۶. سید مرتضی، الشافی فی الامامة، ۱، ص ۸۷.

انسان

اشعری چهار دیدگاه در مورد چیستی انسان از امامیه گزارش کرده است. براساس دیدگاه اول که هشام بن حکم بدان قائل بوده، انسان اسمی برای دو معنی - یعنی بدن و روح - است که بدن موات و میرا و روح فاعل دراک حساس می باشد. و دیدگاه دوم انسان را جزء لایتجزا معرفی می کند و انسان را بیش از یک جزء نمی داند.^۱ اشعری دیدگاه سوم و چهارم را به معتزلیانی که به امامیه پیوسته اند، نسبت داده است. دیدگاه سوم، اندیشه معتزلیان شیعه شده ایست که بر دیدگاه نظام معتزلی بوده و انسان را همان روح می دانستند. دیدگاه چهارم، اندیشه معتزلیان شیعه شده ایست که بر اندیشه ابوالهذیل بوده اند و انسان را همین جسم قابل مشاهده می دانستند.^۲ اشعری تأکید می نماید این دو گروه از معاصران وی هستند.^۳

هرچند نوبختیان و سپس شیخ مفید این دیدگاه معتزلیان شیعه شده را که برگرفته از اندیشه معتزلیان بود نپذیرفتند و بر اندیشه هشام بن حکم در انسان شناسی که برگرفته از روایات امامان معصوم علیهم السلام بود، تأکید داشتند^۴؛ اما سید مرتضی^۵ و جانشینش شیخ طوسی^۶ در نهایت تعریف اخیر از انسان را - که او را همین بدن و هیكل مشاهده می داند -

۱. احتمالاً این نظریه ابن راوندی بوده (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۳۲) و از طریق وی وارد اندیشه برخی امامیان شده است.

۲. برای آشنایی با دیدگاه نظام و ابو الهذیل علاف، نک: قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج ۱۱، ص ۳۱۰.

۳. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۰-۶۱.

۴. شیخ مفید، مسائل السرویه، ص ۵۷-۶۱.

۵. سید مرتضی، الطربلسیات الاولى، ص ۲۳۷-۲۴۵؛ همو، ص ۱۴۱، ص ۱۱۴.

۶. شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ص ۱۱۳-۱۱۴.

که ظاهراً ابتدا از طریق برخی معتزلیان شیعه شده وارد کلام امامیه شده بود، برگزیدند و در رد نظریه شیخ مفید و نوبختیان استدلال کردند.^۱

قرآن

امامیه نخستین و در رأس آنان هشام بن حکم قرآن را نه خالق می دانستند و نه مخلوق. همچنین گفته شده هشام بن حکم غیر مخلوق خواندن قرآن را نیز جایز نمی دانست و بر اساس همان مبنای پیش گفته در باب صفات، هشام قرآن را صفت دانسته که قابل توصیف نیست و فعل الهی است که مانند علم و اراده، نه خداست نه غیر خدا. در این دوران گروهی از متأخران امامیه که معاصرا شعری بودند بر خلاف پیشینیان معتقد بودند قرآن مخلوق و محدث است و نبوده سپس بود شده و در این اندیشه با معتزله مشترک بودند. اشعری از اینان با عنوان گروهی از متأخران امامیه یاد می کند.^۲ این نظریه معتزلی^۳ در مدرسه بغداد مورد پذیرش کلی همه جریانها قرار نگرفت. شیخ مفید اگر چه محدث بودن قرآن را می پذیرد اما از اطلاق لفظ مخلوق بر آن به دلیل روایات ناهی در این باب خودداری کرده است وی در این مسئله نیز دیدگاه متفاوتی به نوبختیان نسبت نداده و دیدگاه خود را به دیگر امامیه مگر معدود افرادی که نزدیک به عصر حیات وی هستند، نسبت داده است^۴ سید مرتضی نیز با تبیین لغوی بر عدم جواز نامگذاری قرآن به مخلوق،

۱. سید مرتضی، الذخیره، ص ۱۱۴؛ سید مرتضی، الطربلسیات الاولى، ص ۲۳۷-۲۴۵؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ص ۱۱۳-۱۲۱.
۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۰.
۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۹۲.
۴. شیخ مفید به اشتباه معتزله بغداد را همنا با خود می خواند (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۳) این در

تأکید می‌نماید هر چند قرآن محدث است اما با توجه به روایات بسیاری که از ائمه علیهم‌السلام مبنی بر عدم جواز اطلاق لفظ مخلوق بر قرآن وارد شده، اندیشه معتزله را رد کرده است.^۱ این مطلب گویای این است که پیش از شیخ مفید و سید مرتضی برخی از امامیه در باب قرآن اندیشه معتزله را انتخاب کرده‌اند و از دیدگاه پیشین امامیه رویگردان شده‌اند و در ادامه شیخ مفید و سید مرتضی هر چند در عمل همان دیدگاه معتزلی را پذیرفته‌اند اما با عنایت به روایات اهل بیت علیهم‌السلام از اطلاق نام مخلوق بر قرآن پرهیز کرده‌اند. مخالفت با این اندیشه معتزله به عنوان رویکرد اهل بیت علیهم‌السلام در این موضوع در میان غیر امامیه حتی اهل حدیث شناخته شده بود.^۲

اشعری در بیان دیدگاه امامیه در باب تحریف قرآن سه نظریه را گزارش کرده است: گروه اول اگر چه زیاده و تغییر در متن قرآن را مردود دانسته‌اند اما به نقصان قرآن باور داشته‌اند البته آنان امام را بدان نقصان آگاه می‌دانستند. گروه دوم که احتمالاً متعلق به باورمندان به نقصان و زیاده است در متن اشعری افتادگی دارد. اشعری نظریه عدم نقصان و اضافه را به گروه سوم از امامیه که معتزله امامی‌اند «القائلون بالاعتزال و الامامة» نسبت می‌دهد که برخلاف امامیه پیشین هرگونه تحریفی اعم از تغییر و تبدیل و حذف را رد می‌کنند و قرآن موجود را همان قرآنی می‌دانند که خدا بر پیامبر نازل کرده است. ظاهراً بنابر دیدگاه این گروه حتی در چینش آیات و سوره‌های قرآن نیز هیچ جابجایی صورت

حالیست که اکثر معتزله بغداد به مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشتند (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۱۹۲؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۳).

۱. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۵۳.

۲. ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۲۴.

نگرفته است.^۱ سید مرتضی در الطرابلسیات الاولى می‌گوید: «در نظریات فقها، متکلمان و مناظره‌گران مذهب ما چون ابوجعفر ابن‌قبه، ابوالاحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان هیچ‌گاه به قول صریحی درباره تأیید نقصان قرآن بر نمی‌خوریم و از آنان نفیاً و اثباتاً سخنی در مورد نقصان قرآن به ما نرسیده است»^۲. هر چند در نگاه ابتدایی به نظر می‌رسد مراد اشعری از مخالفان تغییر و تحریف قرآن در میان امامیه همین افرادی هستند که سید مرتضی نام برده اما در نگاهی دقیق‌تر متوجه می‌شویم سید مرتضی عملاً قول به نفی نقصان را بدان‌ها منتسب نکرده و تنها در مقام نفی قول صریح آنان در مورد نقصان یا عدم نقصان قرآن است.^۳ شاهد بر این مدعا این است که شیخ مفید بنا بر شنیده‌های خود قول به نقصان و زیاده را به نوبختیان نسبت می‌دهد^۴ بی‌گمان سید مرتضی این گزارش استادش را دیده اما چون گفتار شیخ مفید بر اساس مسموعاتش بوده است؛ آن را معتبر ندانسته و می‌گوید قول صریحی (مستندی) در مورد نوبختیان نفیاً و اثباتاً در دست ما نیست. این در حالی است که اشعری به این گروه از معتزلیان شیعه شده صراحتاً قول به نفی هرگونه تحریفی را نسبت می‌دهد که گویای این است که اینان در مورد عدم تحریف اقوال خود را بیان کرده‌اند نه اینکه اثباتاً و نفیاً در این مورد سخنی نداشته باشند.^۵

جدای از اینکه این گروه از معتزلیان شیعه شده چه افرادی بوده‌اند اندیشه آنان در رد

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۷.

۲. سید مرتضی، الطرابلسیات الاولى، ص ۲۰۶-۲۰۷.

۳. نک: حسینی زاده خضرآباد، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی»، ص ۱۵۹-۱۶۰.

۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۰-۸۲.

۵. در مورد ابوالاحوص نیز از آنجا که وی معتزلی امامی نبوده بلکه امامی مذهبی (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۱۵۷) با اندیشه توحید معتزله بوده (قاضی عبدالجبار، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ۲۰(۱)، ص ۳۸) نمی‌تواند عبارت «القائلون بالاعتزال و الامامه» ناظر به وی باشد.

هرگونه تحریف قرآن در ادامه میان متکلمان بغداد به راحتی پذیرفته نشد. نوبختیان احتمالاً در موضعی کاملاً مخالف، علاوه بر نقصان به زیاده در قرآن نیز معتقد بوده‌اند^۱ شیخ مفید نیز علاوه بر تصریح به تغییر در چینش و ترتیب آیات و سور قرآن^۲ این دیدگاه را از اتفاقات امامیه در مقابل معتزله می‌داند وی نقصان قرآن را عقلاً ممکن دانسته و روایت مستفیضه را موید آن می‌داند^۳. قابل تذکر است که اگر چه وی نقصان قرآن را پذیرفته اما اعتقاد دارد این قرآن موجود حجت بوده و ائمه علیهم‌السلام شیعیان را به قرائت «ما بین الدفتین» سفارش کرده و فراتر از آن را نهی کرده‌اند^۴ اما بر خلاف شیخ مفید، سید مرتضی^۵ و شیخ طوسی^۶ هرگونه تحریف و تغییر و تبدیل را رد کرده و تألیف و ترتیب سور قرآن را بدست رسول خدا دانسته‌اند.^۷

مقام امام

اشعری سه دیدگاه از امامیه در مورد جایگاه امام گزارش کرده است: گروه اول انبیاء را برتر از ائمه می‌دانستند البته برخی از این گروه مقام ائمه را برتر از فرشتگان می‌دانستند گروه دوم کسانی بودند که به برتری ائمه بر انبیاء و فرشتگان باور داشتند و گروه سوم که برخی از

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۰-۸۲.

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۰.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۶.

۴. نک: شیخ مفید، مسائل السرویه، ص ۸۱.

۵. سید مرتضی، الطربلسیات الاولى، ص ۲۰۷-۲۲۲؛ سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۶۱-۳۶۴.

۶. شیخ طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۳.

۷. ابن حزم در گزارشی که ابن حجر نقل کرده ادعا کرده سید مرتضی و شیخ طوسی معتقدین به تحریف را تکفیر می‌کردند (ابن حجر، لسان المیزان، ج ۴، ص ۲۲۳)

معتزلیان شیعه شده «القائلون بالاعتزال و الامامه» بودند؛ به برتری انبیا و ملائکه از امامان علیهم السلام، باور داشتند و جایز نمی دانستند ائمه برتر از انبیا و فرشتگان باشند^۱ این قول معتزلیان شیعه شده در ادامه در میان دیگر جریان های مدرسه بغداد پذیرفته نشد. شیخ مفید ائمه علیهم السلام را برتر از فرشتگان می دانست^۲ وی همچنین بر برتری امام علی علیه السلام و دیگر ائمه بر انبیا غیر از حضرت محمد تأکید کرده است^۳ شیخ مفید در اوائل المقالات در بیان دیدگاه خود مبنی بر برتری ائمه بر انبیا و فرشتگان، تأکید کرده روایات اهل بیت و آیات قرآن دیدگاه او را تایید می کند. وی دیدگاه های متفاوت امامیه در این باب را بیان کرده و اندیشه ای متفاوتی به نوبختیان نسبت نداده لذا می توان احتمال داد آنان نیز ائمه را برتر از فرشتگان و انبیا می دانستند^۴. سید مرتضی نیز با تکیه بر اجماع امامیه تأکید نموده ائمه علیهم السلام برتر از فرشتگان هستند^۵. وی در «الرساله الباهرة فی العترة الطاهرة» نیز بر تقدم ائمه علیهم السلام بر همه انبیا مگر خاتم النبیین استدلال کرده است^۶. بنابراین رویکرد معتزلیان شیعه شده در میان امامیه مورد قبول واقع نشد و در مدرسه بغداد یکی از دو قول مطرح در میان امامیه نخستین که به نظر می رسد مورد تأکید روایات اهل بیت علیهم السلام است، رواج یافت.

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۷.

۲. وی در این راستا کتابی با عنوان «تفضیل الانمه علیهم السلام علی الملائکه» تألیف کرده است (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۰۱؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۷۱).

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۷۰؛ شیخ مفید، تفضیل امیر المومنین علیه السلام، ص ۱۸-۳۸.

۴. نک: شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۷۰-۷۱.

۵. سید مرتضی، امالی، ج ۲، ص ۳۳۳.

۶. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۲، ص ۲۵۱-۲۵۷.

ایمان و کفر و وعید

ظاهراً امامیه در عصر حضور ایمان را اقرار به خدا، پیامبر، امام و آنچه از سوی آنان تشریح شده می‌دانستند که اگر این اقرار با معرفت همراه باشد انسان مسلمان مومن نامیده می‌شود و اگر اقرار بدون معرفت باشد تنها مسلمان خوانده می‌شود.^۱ اشعری دیدگاهی متفاوت با اندیشه جمهور امامیه به گروهی از امامیه که هم‌عصر وی هستند نسبت می‌دهد. در باور آنان ایمان انجام تمام طاعات و کفر انجام هر یک از معاصی است وی ابن جبرویه را به عنوان پدید آورنده (مبدع) این اندیشه در امامیه معرفی می‌کند.^۲ این تعریف از ایمان که در همسویی با تفسیر معتزله از ایمان و کفر است^۳، از سوی نوبختیان و شیخ مفید^۴ و سید مرتضی^۵ پذیرفته نشد. در حقیقت برخلاف اندیشه اعتزالی، مدرسه بغداد در پیروی از امامیه نخستین عمل را در تعریف ایمان داخل نمی‌کردند و تعریف اعتزالی این گروه اندک از امامیه در ادامه مورد پذیرش جریان رسمی کلام امامیه در بغداد قرار نگرفت.

در تقابل با جریان عمومی امامیه که اندیشه وعید را نا صحیح می‌دانستند، اشعری در

۱. در میان متکلمان مدرسه کوفه نیز علی بن میثم و پیروانش اندیشه‌ای متفاوت از باور عمومی متکلمان این مدرسه ارائه داده‌اند که البته دیدگاه آنان تفاوت‌هایی با اندیشه معتزله و ابن جبرویه نیز دارد. بر اساس گزارش اشعری آنان مجموعه معرفت و اقرار به آن و سایر طاعات را ایمان می‌دانستند و هر کسی که این مجموعه را دارا بود، دارای ایمان کامل می‌دانستند و کسی که بخشی از طاعات را غیر عامدانه ترک کند فاسق می‌نامیدند. در عین حال آنان را ملت اسلام خارج نمی‌دانستند و احکام مسلمان را در مورد وی جاری می‌دانستند (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۴).

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۳-۵۴.

۳. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۷.

۴. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۴.

۵. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۳۶-۵۳۷.

همان باب ایمان، گروهی از متکلمان امامیه معاصر خود را معتقد به وعید معرفی می‌کند^۱ و در جای دیگر^۲ گروهی از امامیه را باورمند به وعید حتی در مورد شیعیان معرفی می‌کند؛ که به نظر این گروه ابن جبرویه و پیروان وی هستند.

اعتقاد به وعید که از مهمترین اندیشه‌های معتزله و حتی از نقاط اصلی تمیز آنان از دیگر فرق شمرده شده است^۳، نیز در ادامه میان متکلمان مدرسه بغداد پذیرفته نشد و علاوه بر نوبختیان^۴ شیخ مفید^۵ و سید مرتضی^۶ در رد این تفکر تلاش نمودند.^۷

استطاعت و اعمال عباد

از متکلمان امامی دوران حضور دو اندیشه در باب چیستی اعمال بندگان و نسبت آن با خدا گزارش شده است. هشام بن حکم بنابر قولی اعمال بندگان را مخلوق خدا می‌داند و بنا بر گزارش جعفر بن حرب، هشام اعمال بندگان را از آن جهت که آنان آن را اراده و اکتساب می‌نمایند اختیاری و از آن جهت که پیدایش آن عمل متوقف بر پیدایش

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۳-۵۴.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۴-۵۵.

۳. خیاط، الانتصار، ص ۱۲۶؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۲۲-۲۲۳؛ شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۴-۳۸.

۴. اگر چه نوبختیان اصل وعید را رد کرده اند اما در برخی فروع و وعید، مانند احباط، موافات، گناهان صغیره و کبیره هم رأی با معتزله اند (شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۸۲-۸۴؛ نیز نک: نجاشی، رجال نجاشی، ص ۶۴).

۵. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۶ و ۸۲.

۶. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۵۰۴-۵۰۵.

۷. البته یک نسل پس از ابن جبرویه، ابوالحسین سوسنجردی که شاگرد ابو سهل نوبختی بود متهم به وعید شده است (نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۸۱).

سبب مهیج است، اضطرابی می‌دانست.^۱ نظریه دوم از آن دیگر متکلمان امامی در عصر حضور است که بر اساس روایات وارده از ائمه علیهم‌السلام به اندیشه لا جبر و لا تفویض باور داشتند و در این راستا اندیشه تفویض معتزله و جبر جهمیه را باطل می‌دانستند این گروه از امامیه خود را مکلف به ابراز عقیده در باب مخلوق یا غیر مخلوق بودن اعمال بندگان نمی‌دانستند. بنا بر گزارش اشعری معتزلیان پیوسته به امامیه «قوم یقولون بالاعتزال و الامامة» بر خلاف امامیه پیشین اساساً بین اعمال بندگان و اراده الهی هیچ گونه نسبتی قائل نبودند و از این رو، اعمال بندگان را مخلوق خدا نمی‌دانستند.^۲ نقطه اشتراک امامیه در عصر حضور در مقابل این اندیشه اعتزالی این است که آنان بر اساس آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام اعمال بندگان را به طور مطلق مخلوق بشر ندانسته‌اند ولی معتزله شیعه شده بنا بر باور اعتزالی این اعمال را مطلقاً به بندگان نسبت داده‌اند.^۳ دانستن است که بر طبق روایات اهل بیت علیهم‌السلام، هر چند انسان‌ها در اراده خویش آزادند و خداوند متعال در اراده آنان اثری نمی‌گذارد ولی تحقق فعل انسانی در جهان خارج بدون دخالت و مشیت صورت نمی‌پذیرد.^۴

دست‌کم ابو محمد نوبختی از میان بغدادیان در این اندیشه نظریه هشام بن حکم را

۱. برای آشنایی با اندیشه هشام بن حکم در باب استطاعت نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۲-۴۳.

۲. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۱.

۳. به نظر می‌رسد همین گروه معتزلیان امامی مانند ابو القاسم بلخی اطلاق لفظ خالق بر انسان را جایز نمی‌دانسته‌اند در حالی که دیگر معتزلیان خالق خواندن انسان را روا می‌شمردند. در این اندیشه احتمالاً شیخ مفید بر خلاف سید مرتضی اندیشه بلخی را برگزیده است (نک: شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۴۲؛ سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۱، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۴. برای آشنایی بیشتر در این خصوص به کتاب مدرسه کوفه تالیف استاد محمد تقی سبحانی که در دست‌نشر است مراجعه کنید.

پذیرفته است و به انگاره کوفیان در باب خلق اعمال وفادار مانده است.^۱ البته ناشی اصغر -شاگرد ابو سهل نوبختی- انتساب فعل انسان به خدا را مردود می‌دانست.^۲ شیخ مفید نیز از آرای متکلمان عصر حضور فاصله می‌گیرد و با متکلمان نوظهور امامی همراه می‌شود. وی با تفسیری متفاوت از آموزه روایی «لا جبر و لا تفویض» اعمال بندگان را مخلوق پروردگار نمی‌داند وی تفویضی نبودن اعمال را به معنای نهی تشریحی از سوی خدا نسبت به برخی اعمال دانسته است.^۳ سید مرتضی نیز اعمال بندگان را مخلوق عباد می‌داند و روایات یاد شده را به تأویل می‌برد.^۴ البته با توجه به اختلاف دیدگاه متکلمان امامی در عصر حضور در خصوص استطاعت می‌توان گفت که آنان در مورد میزان و زمان تأثیر اراده الهی بر عمل خارجی انسان‌ها اختلاف داشته‌اند؛^۵ اما در عین حال، این نکته مسلم است که حتی کسانی مانند هشام بن سالم که استطاعت را قبل از فعل می‌دانستند، باز هم در باب تأثیر مشیت الهی در حوزه فعل اختیاری انسان تردیدی نداشتند.^۶

همچنین در باب چیستی اعمال انسان و حیوان که آیا شیء یا جسم و یا غیر آن است؛ اشعری دیدگاه اول را به پیروان هشام بن حکم نسبت داده است. آنان معتقد بودند که افعال، صفاتی برای فاعلان هستند که نه همان فاعلند نه غیر آن و همچنین این صفات اجسام و اشیاء نیستند. هشام آن‌ها را «معانی» نام نهاد و در مورد صفات اجسام نیز همین

۱. نک: نجاشی، رجال نجاشی، ص ۶۳.

۲. حموی، معجم الادباء، ج ۵ ص ۱۶۴ و ۱۶۶.

۳. شیخ مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۴۲.

۴. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۳۵؛ همان، ج ۳، ص ۱۸۹-۲۰۰.

۵. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۲-۴۴.

۶. نک: اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۳.

نظریه را ارائه کرد. بنا بر دومین دیدگاه که اشعری آن را به هشام بن سالم و مومن الطاق و پیروانشان منسوب کرده است، حرکات و افعال و سکناات بندگان اشیاء هستند که همان اجسامند زیرا شیئی جز اجسام نیست و عباد فاعل اجسامند. اشعری سومین دیدگاه امامیه را قول متکلمان معتزلی باورمند به امامت «القائلون بالإعتزال و الإمامه» می‌داند که در این باب همان اقوال و اختلافات معتزله را بیان کرده‌اند. گروهی از آنان افعال انسان و حیوانات و همچنین رنگ‌ها، بوها، طعم‌ها، صداها و دیگر صفات اجسام را اعراض دانسته‌اند و قول گروه دیگر را بیان نکرده و به علت همانندی دیدگاه امامیان معتزلی با معتزلیان بیان آن را به بخش اختلافات معتزله حواله می‌دهد^۱. وی در بخش مربوط به آرای معتزله، تفصیل دیدگاه‌های آنان در این باب را ذکر کرده است^۲. این دیدگاه معتزلیان امامی با تبیین‌های مختلفش، متفاوت از نظریه معانی هشام بن حکم و نظریه شیء و جسم بودن افعال که از سوی هشام بن سالم و مومن الطاق بیان شده بود، می‌باشد^۳. در ادامه مدرسه بغداد شاهدی بر هم‌نوایی متکلمان امامی با نظریه هشام بن حکم و هشام بن سالم و مومن الطاق در دست نیست و ظاهراً در بغداد در مورد چپستی اعمال همان دیدگاه معتزله با تبیین‌های مختلفش پذیرفته شد.

علاوه بر این در پاسخ به این سوال که آیا فاعل توانایی ایجاد فعل در غیر خود را داراست یا نه و اینکه افعال متولد از فعل انسان، افعال انسان است یا فعل غیر او؟؛ بنابر باور گروهی از معتزله گرویده به امامیه «القائلون بالإعتزال و النص علی بن ابی طالب» انسان،

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۴-۴۵.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۴۳-۳۵۰.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۴-۴۵.

فاعل افعالی است که از وی متولد می شود از این رو دردی که ناشی از زدن، یا صدایی که ناشی از اصطکاک دو سنگ است و رفتن تیرها شده از کمان، فعل از انسان است. در مقابل این دیدگاه دیگر امامیان انسان را تنها، فاعل فعل مباشر می دانستند و او را فاعل فعل متولد نمی شمردند^۱. به نظر می رسد اندیشه معتزلیان امامیه در این باب از سوی متکلمان مدرسه بغداد پذیرفته شده است. شیخ مفید بدون اشاره به مخالفت امامیه نخستین، دیدگاه تولّد را از آن عدلیه می داند. وی ریشه دیدگاه خود را اندیشه معتزله بغداد بیان کرده و تنها نظام و قدریه و جبریه را مخالف این اندیشه می خواند^۲. از این بیان شیخ مفید می توان حدس زد که نوبختیان نیز افعال متولّد را فعل از انسان می دانسته اند^۳. سید مرتضی نیز همین اندیشه را پذیرفته و در اثبات آن استدلال کرده است^۴.

الام اطفال

دو گروه از امامیه، دردهایی که در اطفال پدید می آید فعل خدا می دانستند اما اینکه این فعل الهی به ایجاب خلقت است یا اختراع خدا در آنها، اختلاف داشتند. گروه سومی که امامیان متمایل به معتزله بودند «القائلون بالامامه و الاعتزال»^۵، الام اطفال را الزاماً فعل خدا نمی دانستند و برخی از این دردها را فعل غیر خدا می انگاشتند. این گروه پدید

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۵-۴۶

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۰۳-۱۰۴

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۳.

۴. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۷۳-۷۶.

۵. از آنجا که اشعری در اینجا از صاحبان این اندیشه با عنوان «القائلون بالامامه و الاعتزال» یاد کرده و در صفحه ۴۶ از صاحبان همین اندیشه با عنوان «القائلون بالاعتزال و النص علی بن ابی طالب» در می یابیم این دو عنوان تفاوت مصداقی ندارند.

آمدن این آلام را از طریق «اختراع» می دانستند نه «بایجاب الخلقه»^۱ ظاهراً شیخ مفید^۲ و سید مرتضی^۳ نیز مانند معتزله آلام اطفال را الزاماً فعل خدا نمی دانستند و برخی آلام اطفال را فعل غیر خدا می دانند.

همچنین در باب جواز عذاب اطفال گروهی از امامیه معتقد بودند جایز است خداوند آنها را عذاب یا عفو کند و مختار است هر کدام را بخواهد انجام دهد. اشعری در این میان دیدگاهی را به هشام از قول زرقان نسبت می دهد مبنی بر اینکه جایز نیست خدا در قیامت اطفال را عذاب کند. اشعری در ادامه می گوید اگر انتساب این دیدگاه به هشام درست نباشد امروز بسیاری بر این دیدگاه هستند^۴ از آنجا که عدم جواز عذاب اطفال در قیامت دیدگاه همه معتزله می باشد^۵، می توان گفت بسیاری از اندیشمندان امامیه در عصر غیبت صغرا اندیشه معتزله را برگزیده اند هر چند در میان امامیه نیز این دیدگاه پیشتر به هشام بن حکم منسوب بوده است. شیخ مفید^۶ و سید مرتضی^۷ نیز عذاب اطفال را در قیامت جایز نمی دانستند.

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۶.

۲. هر چند وی این سخن را در آلام بهانم گفته اما از آنجا که حکم اطفال و بهانم در این امور یکی است می توان این دیدگاه را به آلام اطفال تسری داد. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۱۱۰.

۳. سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۳۲.

۴. ممکن است مراد اشعری از این جمله بسیاری از امامیه نباشد بلکه به صورت کلی بسیاری از متکلمان که ممکن است معتزله باشند بر این دیدگاه بوده اند (اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۶).

۵. نشوان حمیری، الحور العین، ص ۲۵۶.

۶. نک: شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۷-۵۸.

۷. نک: سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۰۵، ۴، ص ۳۴.

حیات پیشین

در جوامع حدیثی نخستین، روایات راجع به حیات پیشین اهل البیت (علیهم السلام) و عموم انسانها به وفور نقل شده است که در طریق این روایات علاوه بر روایان قمی، روایان کوفی نیز قرار دارند. وفور این روایات و تنوع و تکرار روایان واقع در طریق آنها می‌تواند نشانی باشد از اینکه محدثان کوفی و قمی، صرف نظر از تفاصیلی که در برخی از روایات خاص آمده است، مضمون کلی این روایات، یعنی اصل حیات پیشین اهل البیت (علیهم السلام) و عموم انسانها را به عنوان باوری صحیح پذیرفته بودند. شیخ صدوق علاوه بر نقل روایات دال بر حیات پیشین، اعتقاد به حیات پیشین ارواح اهل البیت (علیهم السلام) به عنوان نخستین مخلوق و نیز به تقدم ارواح انسانها بر ابدانشان را جزو اعتقادات امامیه برشمرده است^۱.

در مقابل، سه متکلم بزرگ یغداد، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در قبال حیات پیشین عمدتاً موضع نفی و انکار اتخاذ کرده اند. از آنجا که هیچ گزارش مستقیمی در باره مخالفت محدثان و متکلمان پیش از شیخ مفید با حیات پیشین گزارش نشده، وی را می‌توان سرآغاز رسمی مخالفت با این عقیده دانست؛ با اینحال در سخن وی روزنه‌هایی برای قول به وجود پیشین، اگر نه حیات پیشین، وجود دارد. سید مرتضی اما، به دلایلی، این روزنه‌ها را مسدود کرده و حیات پیشین را یکسره و به قول مطلق مردود اعلام کرده است. شیخ طوسی که در پایان این خط فکری قرار دارد، در عین تکرار سخنان دو استادش به صورت محدود قول به حیات پیشین را روا دانسته است. کراجکی و ابو

۱ - صدوق، اعتقادات الإمامية، ص ۴۷ - ۴۸.

الصلاح حلبی، اما، موضع مثبتی در باره حیات پیشین اهل البیت (علیهم السلام) برگزیده اند.^۱

در جمع بندی این بخش می توان ادعا کرد نخستین بار با ورود متکلمان نوامامی در مدرسه کلامی بغداد و استقبال متکلمان امامی مذهبی مانند ابو سهل نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، ابن جبرویه، سوسنجدی و در ادامه شیخ مفید و سید مرتضی از این گروه باعث ورود برخی اندیشه‌های اعتزالی که در تضاد جدی با دستگاه کلامی امامیه نبود در مدرسه بغداد گردید. البته اینگونه نبوده که متکلمان مدرسه بغداد نسبت به این اندیشه‌های وارداتی به صورت کلی روی خوش نشان داده‌اند بلکه در برخی موارد رویکردی اصلاحی و حتی در مواردی رویکردی انتقادی داشته و اندیشه‌های متفاوت ارائه کرده‌اند نوبختیان که در همان عصر می‌زیستند و سپس شیخ مفید تا اندازه‌ای در برابر این گرایش مقاومت ورزیده و با بازگشت به میراث نخستین امامیه، از تفکر حاکم معتزلی تا حدودی فاصله گرفتند.^۲ از سوی دیگر، علاوه بر رویکرد مثبت نوبختیان به بخشی از این آرای نوظهور در ادامه برخی از این اندیشه‌ها توسط شیخ مفید و بیشتر از او سید مرتضی در مدرسه کلامی بغداد پذیرفته شد و از آنجا که اولین بار این اندیشه‌های نوپدید در آثار بر جای مانده آنان به دست ما رسیده گمان می‌رفت که این تبیین جدید نخستین بار از سوی این دو متکلم نوبختی مطرح شده و نهایتاً نوبختیان سرآغاز این هم‌نوایی با معتزله

۱. توران، «حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد»، سراسر مقاله.

۲. حسینی‌زاده، «نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی»، ص ۱۴۷-۱۴۲؛ حسینی‌زاده، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، ص ۸۷-۱۱۶.

بوده‌اند.^۱

در نهایت متذکر می‌شود، در موارد هم‌گرایی متکلمان امامی بغداد با اندیشه‌های کلامی معتزله، متکلمان امامی بغداد که متوجه این مسأله بوده‌اند، اندیشه‌های خود را برگرفته از تعالیم ائمه علیهم‌السلام می‌دانستند و سعی در نشان دادن تفاوت اندیشه‌های خود با معتزله داشتند. از همین رو شیخ مفید با تألیف کتاب *اوائل المقالات* به نوعی تمامی اندیشه‌های خود را برگرفته از تعالیم امامان معصوم علیهم‌السلام معرفی می‌نماید.^۲ همچنین متکلمان بغدادی تلاش می‌کردند همسانی برخی اندیشه‌های خود با معتزله را در پی هم‌نوایی معتزلیان با اهل بیت علیهم‌السلام در این آرا تفسیر کنند. تألیف کتاب «*الرساله المقنعه* فی وفاق البغدادیین من المعتزله لما روی عن الائمة» از سوی شیخ مفید شاهی بر این مدعاست.^۳

چگونگی و علل پیدایی

اگر چه جریان کلامی امامیه در بغداد پیشینه‌ای قبل از غیبت دارد و برخی اصحاب ائمه از جمله متکلمان امامی مدرسه کوفه در دوران حضور از جمله هشام بن حکم^۴،

۱. نک: ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ۱، ص ۷۲؛ مادلونگ، «کلام معتزله و امامیه»، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ص ۱۵۳.
۲. اعتصامی، «چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه»، ص ۸۵-۱۰۳.
۳. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۳۹۹.
۴. نجاشی، رجال نجاشی، ص ۴۳۳-۴۳۴.

علی بن منصور کوفی^۱، علی بن اسماعیل^۲ به بغداد مهاجرت کردند^۳ و ظاهراً متکلمان مدرسه کوفه هوادارانی گمنام حتی تا عصر غیبت صغرا در بغداد داشته اند^۴. اما در این بخش بر آنیم که زمینه‌ها و علل شکل‌گیری دستگاه جدید کلامی امامیه، در حوزه جغرافیایی بغداد و عوامل بیرونی و درونی تاثیرگذار در این تطور کلامی (رویگردانی از دستگاه کلامی مدرسه کوفه و ارائه دستگاه کلامی متفاوت در مدرسه بغداد) را با توجه به مختصات زمانی و مکانی خاص این مدرسه بررسی کنیم. در ادامه به اختصار برخی از این عوامل را برمی‌رسیم.

افول مدرسه کوفه

مدرسه کلامی فعال و پویای کوفه^۵ چند دهه قبل از آغاز مدرسه بغداد به دلایلی نشاط خود را از دست داده و افول کرده بود. علاوه بر فشارهای سیاسی حاکمیت عباسی، قرارگرفتن متکلمان در جناح اقلیت جامعه امامی، نوپدیدی علم کلام، خطاهای فکری در تنقیح مباحث کلامی و درنهایت دشواری‌ها و پیچیدگی‌های ذاتی دانش کلام به مرور موجب تحلیل نیروی متکلمان مدرسه کوفه و انزوای آنان در جامعه‌ی امامی شد. مجموعه این عوامل و مخصوصاً خطای برخی متکلمان این مدرسه در تبیین و تقریر اندیشه کلامی

۱. نجاشی، رجال، ص ۲۵۰.

۲. نک: طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۵۳۸.

۳. در مورد مهاجرت کوفیان امامی در این عصر به بغداد نک: موسوی تبنانی، «مدرسه حدیثی امامیه در بغداد»، ص ۱۴۰-۱۴۴.

۴. ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰.

۵. برای آشنایی بیشتر با مدرسه کوفه نک: اقوام کرباسی، «مدرسه کلامی کوفه»، ص ۳۸-۹۰.

معصومان، بدنامی متکلمان امامی این مدرسه را در میان جامعه فکری مسلمانان و حتی در میان جامعه امامی مذهب در پی داشت^۱. این مسئله از عوامل موثر در رویگردانی متکلمان امامی پس از دوران فترت از دستگاه کلامی مدرسه کوفه و پایه‌گذاری دستگاه کلامی جدید است.

این اتهام‌ها به متکلمان برجسته کوفی چنان گسترده بود که حتی نوبختیان که خود برخی از اندیشه‌های متکلمان مدرسه کوفه را برگزیده اند^۲؛ در مباحث توحید و صفات اتهام‌های وارده به متکلمان کوفی را نقل کرده‌اند و شاهدهی مبنی بر دفاع آنان از متکلمان مدرسه کوفه در این مباحث در دست^۳.

اتهام تشبیه و تجسیم که تنها به تنی چند از متکلمان امامی کوفی در منابع انتساب داده شده، در بستر شایعه پراکنی معتزله و مقالات نگاران در گذر زمان چنان فرجه گردید؛ که در آستانه پیدایش مدرسه بغداد تمامی امامیه پیشین در توحید و صفات متهم گردیدند. در گفتگویی از سید مرتضی و استادش شیخ مفید، به خوبی تصویری از این فضای منفی نسبت به کلام و متکلمان امامیه دوران حضور، قابل مشاهده است^۴. این اتهامات در دیگر حوزه‌ها نیز همین رویه را داشت^۵.

مجموعه این اتهامات و شایعه‌سازی‌های بیرونی و درونی باعث شده بود متکلمان

۱. سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۹.

۲. سبحانی و حسینی زاده خضرآباد، «آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، ص ۱۰-۱۱؛ حسینی زاده خضرآباد، «نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی»، ص ۱۶-۲۲.

۳. قاضی عبد الجبار، تثبیت دلائل النبوه، ۲، ص ۵۵۱؛ ابن تیمیه، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۱.

۴. مفید، الحکایات، ص ۷۷-۸۰.

۵. مفید، الحکایات، ص ۸۳-۸۴.

امامی عصر غیبت صغرا چندان توجهی به متکلمان عصر حضور نداشته و توانایی خود را مصروف تبیین دیدگاه‌های دقیق آنان که به دلایلی ناقص و گاه نادرست ارائه شده بود، نکنند و تنها در یک بیان کلی مخصوصاً در عصر شیخ مفید و سید مرتضی تلاش‌هایی برای زدودن این اتهامات از متکلمان امامی عصر حضور انجام شد^۱؛ که این هم در فضای جدلی و مناقشه با متکلمان معتزلی امری لازم بوده است^۲. با وجود این دفاع‌ها، همین دو متکلم بزرگ امامی نیز در آثار بر جای مانده خود کمتر دیدگاه‌های کلامی خاص متکلمان عصر حضور را گزارش کرده و یا مورد تبیین و فهم روشمند قرار داده‌اند و تقریباً آن آراء را جز در مواردی معدود به جامعه شیعی ارائه نداده‌اند و با ساده‌سازی و تقلیل‌گرایی معارف بلند امامیه، در برخی اندیشه‌ها با معتزله هم‌نوا شده‌اند^۳.

علاوه بر اتهامات معتزله و فرقه‌نگاران، برخورد اصلاحی ائمه نسبت به برخی اندیشه‌های ناصحیح متکلمان امامی مدرسه کوفه که در روایات امامیه ظهور دارد و همزمان با ایجاد مدرسه کلامی بغداد در جوامع حدیثی امامیه منتشر می‌گردید، در رویگردانی از اندیشه‌های آنان بی‌تاثیر نبوده است این روایات در مورد هشام بن حکم به صورتی گسترده^۴ و در مورد دیگر متکلمان کوفی در مقیاسی کمتر^۵ در این جوامع یافت می‌شود. این روایات ذم، علی‌رغم روایات فراوانی که ائمه در مدح این متکلمان بیان کرده

۱. مفید، الحکایات، ص ۷۷-۸۰؛ سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱، ص ۸۳-۸۷.

۲. شاهد این ادعا این است که سید مرتضی در جدالی درون شیعی به برخی متکلمان شیعی مانند فضل بن شاذان و

یونس بن عبدالرحمن به تندی می‌تازد، سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۳۱۱.

۳. پاکتچی، «امامیه»، ص ۱۶۴.

۴. ابن بابویه، التوحید، ص ۹۷-۱۰۴؛ ابن بابویه، امالی، ص ۲۷۷.

۵. ابن بابویه، التوحید، ص ۱۱۳-۱۱۵.

بودند^۱ در نگاه منفی به علم کلام و در مرتبه‌ای فروتر رویگردانی از متکلمان مدرسه کوفه دست‌کم در کوتاه مدت تأثیرگذار بود^۲. در نتیجه حتی برخی اندیشمندان مدرسه امامی قم میراث دار محدث متکلمان کوفه بودند، در دوران پایه‌گذاری مدرسه بغداد همچنان روی خوشی به جریان کلامی کوفه و مخصوصاً صابیه بزرگ متکلم آن یعنی هشام بن حکم نشان نمی‌دادند و در همین راستا ردیه‌هایی از سوی آنان نگاشته می‌شد^۳.

خصوصیات متفاوت بغداد و کوفه

بی‌گمان مختصات محیطی در رویکرد یک مدرسه فکری تأثیرگذار است. بستر شکل‌گیری بسیاری از مسائل فکری و نوع پاسخ‌ها حتی در یک دوره زمانی در دو مکان با خصوصیات مختلف متفاوت است. جغرافیای متفاوت مدارس کوفه، قم و بغداد در رویکردهای متفاوت این مدارس بی‌تأثیر نیست. مثلاً تفاوت قم که مردم آن همگی امامی مذهب و تسلیم روایات بوده‌اند با محیط بغداد که شیعیان در آن همواره درگیری‌های فکری برون مذهبی داشته‌اند، موجب شکل‌گیری دو مدرسه متفاوت امامی در یک بازه زمانی تقریباً متقارن شد و درون مدرسه حدیثی قم نیز، افرادی مانند کلینی و ابن بابویه - به علت بالندگی‌شان در شهر ری که محل عرضه اندیشه‌های مکاتب کلامی بوده و همچنین آمدوشد آنان به بغداد - رویکرد کلامی روشن‌تری نسبت به دیگر عالمان قمی دارند. همین تفاوت‌ها را می‌توان در میان محیط بغداد و کوفه مشاهده کرد؛ با این تفاوت که

۱. سید مرتضی، الشافی فی الامامه، ج ۱، ص ۸۵-۸۶.

۲. مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۶۸-۷۳.

۳. طالقانی، «مدرسه کلامی قم»، ص ۷۰-۷۱.

قربت محیطی این دو مکان بیشتر است. شاید همین تفاوت‌های محیطی، خود بستری برای شکل‌گیری جلسات مناظره مهم و ماندگار بسیاری از اندیشمندان کوفی امامی مذهب مانند هشام بن حکم و دیگران در بغداد بوده که موضوعاتی حتی فراتر از علم کلام در آن مطرح می‌شد.^۱ از جمله این تفاوت‌ها بین کوفه و بغداد مرکزیت سیاسی بغداد است. اگر چه پیش از شکل‌گیری بغداد، کوفه نوعی مرکزیت سیاسی داشت اما اندکی پیش از نیمه دوم سده دوم هجری بغداد با عنوان پایتخت عباسی ساخته شد. حاکمان بغداد از مناظرات عقل‌گرایانه دفاع می‌کردند و همه نحله‌های فکری در این مدرسه با حمایت‌های گاه و بیگاه حاکمان، کرسی نظریه‌پردازی برپا کردند.^۲ کتاب‌های یونانی و ایرانی و غیر آن ترجمه و در اختیار اندیشمندان قرار گرفت و در پی آن کتابخانه‌هایی بزرگ که مملو از این ترجمه‌ها بود شکل گرفت.^۳ شیعیان نیز به عنوان یکی از مهمترین جوامع مذهبی ساکن در بغداد در معرض این آراء بودند.^۴ از سوی دیگر بغداد، بخلاف کوفه که شهری ساخته شده در عصر صحابه بود و قبایل مسلمان در آن سکنی گزیدند، شهری بود که پیروان ادیان مختلف مانند مسیحیان، یهودیان و صابئین در آن به صورتی گسترده حضور داشتند و حتی در مناصب بالایی سیاسی و فرهنگی ذی نفوذ بودند. آنان کلام و عقاید خود را در این شهر در میان متکلمان مسلمان منتشر کردند.^۵ علاوه بر آن اندیشه‌های زردشتیان، مانویان، برهمنان و فلاسفه در این شهر رواج داشت. این اندیشه‌ها، آمیخته با

۱. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ص ۳، ص ۳۷۰-۳۷۵؛ مفید، الفصول المختاره، ص ۵۱.
۲. متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۲۱۹-۲۳۸.
۳. متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۲۰۱-۲۰۴.
۴. متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۸۵.
۵. عید نفیسه، اثر الفلسفه اليونانیه فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، ص ۳۳-۳۸.

فلسفه و رویکردی عقل‌گرایانه مطرح می‌شد^۱ و هر متکلم مسلمان و بالتبع اندیشمندان امامی مذهب مقابله با این اندیشه‌ها را در قالب روشی کارآمد که همان تمسک به عقل‌گرایی بود وظیفه خود می‌دانستند؛ که نمود آن را در آثار متکلمان معتزلی و امامی مذهب فراوان دیده می‌شود. نمونه آشکار این مسئله را می‌توان در گزارش‌های برجای مانده از کتاب الآراء و الדיانات تألیف ابو محمد نوبختی که در آن با روشی استدلالی و عقلی به رد آراء ادیان و مکاتب غیر اسلامی مانند فیلسوفان، منجمان، برهمنان، زردشتیان، مانویان و... به خوبی مشاهده کرد^۲. البته این شرایط در کوفه نیز در مقیاسی بسیار کمتر و نمودی نه اینچنین آشکار، وجود داشت؛ از همین رو برخی پژوهش‌گران، همین مسئله را اساساً از عوامل پیدایش علم کلام در میان مسلمانان دانسته‌اند^۳ که قطعاً این عامل در عصر شکل‌گیری مدرسه بغداد چه از لحاظ کمی و چه کیفی نمود بیشتری دارد.

تفاوت دیگر محیط مدرسه کوفه و بغداد میزان و چگونگی حضور معتزلیان در این دو مدرسه است. اگر چه معتزلیان همواره در کوفه حضوری پر رنگ داشته‌اند اما بخلاف بغداد و بصره هیچ‌گاه کوفه به عنوان مدرسه‌ای معتزلی شناخته نشده است. در این میان اهمیت مدرسه‌ای بغداد در دوران شکل‌گیری و حضور مدرسه فکری امامیه در آنجا دوچندان است زیرا علاوه بر حضور مدرسه معتزلی بغداد، اندیشه‌ها و اندیشمندان اعتزال بصری در قالب دو مکتب بهشمیه و اخشیدیه نیز در این عصر در بغداد حضور جدی و

۱. متز، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ص ۴۷-۷۴؛ عید نفیسه، اثر الفلاسفه اليونانیه فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، ص ۵۰-۶۱ و ۴۳۱-۴۳۲.
۲. ملاحمی خوارزمی، کتاب المعتمد فی اصول الدین، ص ۵۵۳، ۵۹۹، ۶۰۱، ۶۳۱-۶۸۲، ۷۷۴-۷۵۷، ۷۸۹، ۸۰۷، ۸۱۵-۸۲۳.
۳. صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۰-۳۲.

تأثیرگذار دارند^۱ که نمود آن را در رویکرد متفاوت شیخ مفید و سید مرتضی در همنوایی با این دو مدرسه اعتزالی میتوان مشاهده کرد.^۲

از مهمترین تفاوت‌های محیط اجتماعی بغداد، جبهه‌گیری میدانی اهل حدیث بغداد در تقابل با امامیه است که خود موجب هم‌گرایی بیشتر امامیه و معتزله گردید. در پی حمایت‌های حاکمیت بویه از جامعه شیعی و ظهور و بروز مواسم و مراسم شیعی، توده‌های اهل سنت که متأثر از بزرگان اهل حدیث بودند به شدت بر علیه امامیان بغداد به خروش آمدند و آشوب‌های بسیار در بغداد پدید آمد. اگر چه اهل حدیث همواره در تقابل با امامیه بودند اما در دوران حضور به علت سیاست تقیه‌اثره و انزوای سیاسی امامیه به خلاف دوران غیبت کمتر شاهد درگیری‌های میدانی بین امامیه و اهل حدیث هستیم. از سوی دیگر معتزلیان از آغاز مهمترین دغدغه خود را مواجهه با اهل حدیث می‌دانستند و زمانی که فرصتی می‌یافتند در صدد ضربه زدن به اهل حدیث بودند و اهل حدیث نیز مقابله با جریان معتزلی را همواره تکلیف خود می‌دانستند که نمونه این تنش‌ها را می‌توان در جریان محنت و حوادث پس از آن به خوبی مشاهده کرد^۳؛ به نظر می‌رسد در نتیجه این حوادث امامیه در تقابل با اهل حدیث بغداد به جریان رقیب آنان یعنی معتزله که اینک در فضای سیاسی با امامیه همسوتر بودند نزدیک شد به تعبیر دیگر دشمن مشترک موجب هم‌گرایی امامیه و معتزله گردید چنان که در عصر نوبختیان، معتزله تنها اختلاف خود با

۱. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۷-۸.

۲. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۶۹ و ۵۲۲.

۳. طبری، تاریخ الامم والملوک، ج ۸، ص ۶۳۱-۶۴۳.

امامیه را مسئله امامت می‌دانستند^۱. این در حالی است که در دوران حضور مسئله تقریباً برعکس بود و متکلمان امامی همگام با نقد اهل حدیث در ظاهرگرایی و نظریه جبر و تشبیه، به نقد جدی اندیشه‌های معتزلیان می‌پرداختند و گزافه نیست اگر بگوییم که در این کارزار با معتزله بیش از اهل حدیث به رویارویی پرداختند.

غیبت امام معصوم

بستر زمانی شکل‌گیری مدرسه بغداد آغاز غیبت امام معصوم است. این واقعه از آن جهت که دسترسی امامیه را به امام محدود کرده و هدایت جامعه امامیه را به گونه‌ای مستقیم بر دوش عالمان امامی می‌نهد بسیار مهم است. عدم دسترسی به امام اگر چه سال‌ها پیش از آغاز غیبت صغرا با حصر و بازداشت امامان معصوم به نوعی آغاز شده بود اما غیبت صغرا و مهم‌تر از آن غیبت کبرا آغازی رسمی بر فرایند ارجاع امامیه به عالمان دین است و تاثیر روان‌شناختی این مسئله در این دوران نمود یافت. تا پیش از غیبت، اصحاب ائمه در چالش‌های معرفتی به امامان معصوم مراجعه کرده و آنان فصل الخطاب دعاوی عقیدتی به شمار می‌آمدند و از این رو فرصت محدودتری برای اندیشه ورزی خارج از متن برای عالمان امامی فراهم بود. در عصر غیبت نصوص بر جای مانده - که گاه خوانشی متفاوت از آن از سوی متکلمان مدرسه بغداد ارائه می‌شد و گاه با نقد سندی از حجیت آن فرو کاسته می‌شد^۲ - مرز و حد متکلمان عقل‌گرا بود. نتیجه این رفتار

۱. قاضی عبد الجبار، فصل الاعتزال، ص ۲۹۱؛ همچنین نک: جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه از آغاز تا شیخ مفید، ص ۳۷-۴۴ و ۷۴-۸۱.

۲. مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۴۹-۵۰، ۵۴-۵۸، ۶۰ و ۶۳؛ سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۳،

رویکرد گزینشی و انتقادی نسبت به کاربست برخی روایات اعتقادی است که در اندیشه‌های متکلمان بغدادی به خوبی قابل مشاهده است.^۱ به عبارت دیگر همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، متکلم امامی اعم از دوران حضور و غیبت همواره به حجیت عقل اعتقاد دارد اما در عصر حضور امام عقل او را اِثاره می‌کند لذا او را در اندیشه‌ورزی محدود می‌کند به خلاف دورانی که امام نیست و متکلم به استدلال عقلی خود، بسنده می‌کند. لذا کلام امامیه باز بسته حضور معصوم است و همین مسئله از مهمترین عوامل تفاوت مدرسه کلامی بغداد و کوفه است. می‌توان گفت: اگرچه دست کم تا عصر شیخ مفید رویکرد و روش متکلمان بغداد ادامه روش متکلمان مدرسه کوفه یعنی تأکید بر نیازمندی عقل به وحی بوده است^۲؛ اما با توجه به شرایط متفاوتی (حضور و غیبت امام معصوم) که این دو مدرسه در آن فعالیت داشتند، تفاوت‌های اندیشه‌ای ارائه شده، نهایتاً ناشی از کاربست متفاوت این روش در کلام کوفه و بغداد است که خود باز بسته حضور و غیبت امام معصوم علیه السلام است.

از سویی با شروع غیبت امام معصوم، مسئله غیبت محور تهاجم متکلمان دیگر فرق به امامیه گردید^۳؛ به گونه‌ای که متکلمان امامی مذهب پاسخ به شبهات مرتبط با غیبت امام را در اولویت قرار دادند. نوبختیان، شیخ مفید، سید مرتضی و طوسی تالیف آثاری در پاسخ به شبهات مخالفین در این مسئله پرداختند^۴. امامیان که هویت خود را در دفاع از

ص ۳۰۹-۳۱۱.

۱. نک: اعتصامی، «چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه»، ص ۸۳-۱۰۲.

۲. مفید، اوائل المقالات، ص ۴۴-۴۵.

۳. مفید، الفصول المختاره، ص ۱۱۰.

۴. جاسم حسین، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ص ۲۳-۲۸.

مسئله امامت می‌دیدند، احتمالاً برای محدود کردن جبهه تقابل با معتزله از بسیاری از اختلافات خود در حوزه‌های دیگر کوتاه آمدند که نمونه این مسائل را در برخی مسائل مانند: اراده الهی، علم الهی، معرفت، بدا، استطاعت نشان دادیم.

همچنین مسئله غیبت، مباحثی مانند چگونگی استفاده از امام غائب، طول عمر امام، نیابت خاصه، دلیل غیبت و مانند آن را در پی داشت که در میان امامیه نوپدید بود. تبیین این مباحث و دفاع از آن در مقابل مخالفان امامیه راهی جز روش‌های کلامی مورد استفاده و پذیرش مخالفان نداشت. مهمترین و کارآمدترین این ابزارها در آن عصر استفاده از روش عقل‌گرایی معتزلی بود این ناگزیری چنان بود که حتی محدث متکلمی مانند شیخ صدوق نیز در مباحث غیبت ابایی از خروج از ادله روایی و گریته‌برداری از ادله متکلمانی مانند ابوسهل نوبختی و ابن‌قبة نداشت^۱. بنابراین می‌توان ادعا کرد غیبت امام معصوم یکی از مهمترین عامل‌های تاثیرگذار در شکل‌گیری دستگاه جدید مدرسه کلامی بغداد است.

تحولات در جریان حدیثی امامیه

از مهمترین تحولات جامعه امامی، که در تاریخ کلام امامیه باید به آن توجه کرد، بازخوانی احادیث امامیه و تصحیح و نقد روایات در مدرسه حدیثی قم است. اگر چه مدرسه حدیثی قم میراث دار مدرسه حدیثی کوفه است، اما مشایخ قم تنها به نقل و انتقال حدیث بسنده نکردند، بلکه به پالایش و پیرایش آن از کاستی‌ها و انحرافات نیز دست

۱. ابن بابویه، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۵۱-۱۲۶.

یازیدند. در نتیجه احادیث امامیه که در کوفه همواره مورد طمع غالیان بود و تلاش‌هایی برای در آمیختن و خلط مجعولات آنان با میراث ناب امامیه صورت گرفته بود در مدرسه قم پالایش و اصلاح گردید.^۱ نمونه‌هایی از این تلاش‌ها در کتاب توحید صدوق به روشنی دیده می‌شود.^۲ در حقیقت کلام متن اندیشی که در مدرسه قم و هم‌زمان با مدرسه کلامی بغداد ارائه گردید، نسبت به جریان حدیثی کوفه به جریان عقل‌گرای امامیه نزدیک‌تر بود.^۳ این مسئله در تالیفات روایی آن عصر قابل ردگیری است بر خلاف آثاری مانند بصائر الدرجات که مسائل فراعقلانی در آن نمود بسیار دارد آثاری مانند کافی با روایات باب عقل آغاز می‌گردد و صدوق در کتاب توحید در همین راستا روایات را گزینش می‌کند.^۴

کلینی به تبع علی بن ابراهیم و ابراهیم بن هاشم گرایشی به خط فکری متکلمان کوفه به خصوص ه‌شام بن حکم داشته و جریان قوی کلینی که به بغداد نیز انتقال یافت می‌تواند در رویکرد عقل‌گرای بغدادیان موثر افتاده باشد^۵ و متکلمان بغداد اندیشه‌های خود را در تناقض جدی با میراث حدیثی امامیه که از سوی قمی‌ها مخصوصاً جریان ابراهیم بن هاشم ارائه می‌شد، نمی‌دیدند و در نهایت برخی اختلافات محتوایی را ناشی از برداشت غلط و کج فهمی قمی‌ها - از جمله خط فکری احمد بن محمد بن عیسی اشعری که نماینده رسمی آن شیخ صدوق بود^۶ - از این میراث می‌دانستند. شاهد این ادعا تالیف

۱. سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویشها»، ص ۳۰-۳۱.

۲. طالقانی، «مدرسه کلامی قم»، ص ۷۲ و ۸۵-۸۸.

۳. سبحانی، «عقلگرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۲۱۹-۲۲۰؛ پاکتچی، «امامیه»، ص ۱۶۵؛ طالقانی، «مدرسه کلامی قم»، ص ۷۳-۷۴.

۴. ابن بابویه، التوحید، ص ۱۷.

۵. طالقانی، «مدرسه کلامی قم»، ص ۸۱-۸۵.

۶. طالقانی، «مدرسه کلامی قم»، ص ۷۶-۸۱.

کتاب تصحیح الاعتقادات از سوی شیخ مفید در تبیین نادرستی فهم شیخ صدوق از روایات است. نکته دیگر که باید بدان توجه کرد این است که شیخ مفید شاید از این روکه کلینی وارد عرصه فهم حدیث نشده نسبت به وی سخنی گزنده ندارد این در حالی است که به صدوق تاخته است. به عبارتی دیگر وی عرصه نقل حدیث قمی‌ها را قبول دارد اما ورود آنان به عرصه فهم روایات را بر نمی‌تابد.

این تحولات در جریان حدیثی امامیه موجب شد از سویی برجسته‌ترین محدثان امامی در قم رویکردی کلامی اتخاذ کنند^۱ و از میراث متکلمان به فراوانی در آثار خود بهره ببرند^۲ و از سوی دیگر متکلمان امامیه بغداد نیز که خود محدثانی برجسته بودند، ابایی از حدیث آموزی نزد محدث متکلمان قمی نداشتند و محدث متکلمان قمی مانند صدوق و کلینی نیز میراث حدیثی خود را بدون چالشی جدی در بغداد ارائه نمودند^۳. حتی سید مرتضی که به محدثان امامیه به تندی می‌تازد، در این میان صدوق و پدرش را استثنا می‌کند^۴. این مطالب گویای پذیرایی متقابل قمی‌ها و بغدادیان از میراث یکدیگر است. البته در نمایی کلی‌تر باید گفت میراث حدیثی امامیه همواره نسبت با میراث حدیثی عامه به جریان نظریه پرداز عقل‌گرای کلامی نزدیک‌تر است^۵. زیرا نهایت اختلاف جریان نص‌گرا و عقل‌گرای امامی به خلاف اهل سنت در باب عقل‌نظری است و در احکام عقل

۱. طالقانی، «مدرسه کلامی قم»، ص ۷۳-۷۶.

۲. ابن‌بابویه، کمال‌الدین، ج ۱، ص ۵۱-۱۲۶.

۳. موسوی‌تنیانی، «مدرسه حدیثی امامیه در بغداد»، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۴. سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۳، ص ۳۱۰-۳۱۱.

۵. جعفری، «الکلام عند الامامیه نشأت و تطوره»، ص ۱۵۰-۱۸۲.

عملی هر دو جریان به حسن قبح عقلی اعتقاد داشته و آن را ذاتی افعال می‌دانستند^۱. از همین رو مکدرموت معتقد است حدیثی‌گری شیعه که شیخ مفید در آن حرکت کرده بیش از حدیثی‌گری اهل سنت به اعتزال نزدیک است^۲.

حمایت حاکمیت سیاسی از گفتمان اعتزالی

جریان‌های سیاسی در جامعه اسلامی همواره چه در پیدایش مسائل کلامی و چه در تطور علم کلام تاثیرگذار بوده‌اند^۳. از ابتدای حکومت عباسیان گفتمان عقل‌گرای معتزلی مورد حمایت گسترده حاکمان بود و این حمایت‌ها در دوره مأمون و معتصم به اوج خود رسید. اگر چه از دوران متوکل آن حمایت یک جانبه از معتزله رنگ باخته و گاه برخی خلفای عباسی چون متوکل جریان اهل حدیث را مورد حمایت گسترده قرار دادند اما بار دیگر با ورود بویه‌یان زیدی به بغداد (۳۳۴ق)، معتزلیان از پشتوانه‌ای استوار در حاکمیت برخوردار شدند^۴. این مسأله هنگامی اهمیت می‌یابد که بدانیم بزرگ متکلمان امامی بغداد از جمله نوبختیان و خانواده سید مرتضی از خاندان‌هایی سیاسی بودند که همواره مسئولیت‌هایی حکومتی عهده‌دار بوده‌اند و خود این متکلمان نیز چهره‌هایی سیاسی بوده‌اند که مورد حمایت برخی مقامات سیاسی از جمله وزرای دربار عباسی و امیران

۱. سبحانی، «عقلگرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۲۲۱.

۲. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۶.

۳. صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۹۱-۹۲.

۴. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۳-۴۴؛ صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۸۷-۱۸۹؛ الخیون، معتزله البصره والبغداد، ۲۳۷؛ ایوب، التاریخ العباسی، ص ۹۸.

بویهی قرار گرفته‌اند^۱ این جایگاه سیاسی و آشنایی با ساختار فرهنگی حاکمیت، می‌تواند انگیزه‌ای بالقوه برای طرح اندیشه‌های اعتقادی امامیه در قالب گفتمان رسمی و مورد حمایت حکومت از سوی این متکلمان امامی به حساب آید.

حاکمیت گفتمان معتزله و نزدیکی امامیه و معتزله

اتفاق دیگری که در فضای فرهنگی آن عصر جامعه اسلامی پدید آمد حاکمیت گفتمان معتزلی در میان متکلمان است. از ابتدای قرن دوم هم‌زمان با شروع مباحث کلامی به صورت جدی در میان مسلمانان، متکلمان نظریه پرداز امامی پا به پای متکلمان معتزلی نظریه پردازی می‌کردند و در عرصه های علمی هم آورد آنان بودند و حتی نمایندگی کلام اسلامی را هر دو جریان بر عهده داشتند^۲؛ اما هم‌زمان با دوران فترت کلام امامیه و اوایل شکل‌گیری مدرسه کلام امامیه در بغداد، معتزلیان با برخورداری از موقعیت سیاسی و فرهنگی خود از زمان منصور عباسی تا زمان مأمون و معتصم، توانستند دانش کلام را بر مذاق خویش تدوین کرده و بسط بدهند. شکل‌گیری مهمترین جریان‌های فکری معتزله به دست کسانی چون، ابوالهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابوعلی و ابوهاشم جبایی (در معتزله بصره)، و بشر بن معتمر، جعفر بن حرب، جعفر بن مبرشر و ابوالقاسم بلخی (در معتزله بغداد) و نیز تولید بیشترین آثار اعتزالی از جمله تحولات تاریخ کلام معتزله در این دوره‌اند. متکلمان معتزلی در دومدرسه بصری و بغدادی در عرصه علم کلام دستگاه مدون کلامی خود را به جامعه اسلامی عرضه نمودند و روش خود را در این

۱. اقبال، خاندان نوبختی، ص ۹۶-۱۰۱؛ اسعدی، سید مرتضی، ص ۷۱-۷۴.

۲. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجواهر، ج ۳، ص ۳۷۰-۳۷۵؛ مفید، الفصول المختاره، ص ۵۱.

دورانِ خلأ نظریه‌پردازی از سوی جریان‌های رقیب به عنوان تنها روش پذیرفته شده در علم کلام تثبیت کردند^۱.

همین حضور و یکه‌تازی معتزله که هم‌زمان با فشار بر شیعه و تا حدودی اهل حدیث بود، سبب شد تا ساختار و درون مایه کلام اسلامی رنگ و بوی معتزلی بگیرد، چنان که از این پس تا حدود دو سده هرگاه نام کلام و یا متکلمان به زبان یا قلم می‌آمد، تنها معتزلیان را به یاد می‌آورد و گویا نام کلام با این گروه گره خورده بود^۲ و از آنجا که معتزله کلام و روش کلامی خود را به عنوان یک علم (دانش کلام) تثبیت کرده بودند؛ از همین روی، متکلمان امامی مدرسه بغداد با دستگاهی که نامش «علم الکلام» با قواعد مشخص (معتزلی) است روبرو شدند و خلط دستگاه اتفاق افتاد. امامیه‌ای که در بغداد - که از پایگاه‌های علمی معتزله بود - در مقام عرضه اندیشه‌های کلام خود بودند از آنجا که در بستر یک مدرسه منسجم کلامی که پیش از آنان خود را تثبیت کرده بود، فعالیت علمی خود را می‌آغازیدند؛ نمی‌توانستند ساختار ارائه شده مدرسه معتزلی را به یک‌باره کنار نهاده در دستگاهی متفاوت اندیشه‌های خود را ارائه دهند؛ از این رو برخی روش‌ها و در پی آن حتی در برخی اندیشه‌ها که آن را بنیادین نمی‌دانستند از همان دستگاه تثبیت شده و رایج آن عصر که دستگاه معتزلی بود بهره بردند.

واقعیت امر این است که این روش برای همه فرقه‌هایی که تلاش داشتند خود را در عرصه فرهنگی آن عصر بنمایانند، یک فرایند ناگزیر بود. زیرا در فضای فرهنگی این دوره گفتمان عقل‌گرایی معتزلی حاکم بود و هر گونه تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی به ناچار

۱. صبیحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۱۸۷-۲۵۸.

۲. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۱-۴۴؛ نک: سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۳۰.

باید در قالب این گفتمان ارائه می‌گشت و شاخص حقیقی برای میزان سنجی عقل‌گرایی و تأثیرپذیری از اعتزال، محتوای ارائه شده از سوی متکلمان فرق مختلف این عصر است نه قالب ارائه محتوا که لاجرم باید رنگ و بوی گفتمان غالب را داشته باشد. از این رو می‌بینیم متکلمان امامی این عصر، و حیانی‌ترین آموزه‌های امامی مانند رجعت و بدا و غیر آن را که به اعتراف خود آنان دلیلی عقلی بر آن ندارند تنها به دلیل ورود روایات پذیرفته‌اند.^۱ همچنین آنان از اطلاق الفاظ در مواردی که عقلاً بلا مانع است اما آموزه و حیانی آن را ممنوع دانسته، خودداری می‌کنند.^۲

علاوه بر این، هم‌زمان با پیدایش مدرسه امامی بغداد و اندکی پیش از آن تحولاتی در کلام معتزله رخ داد که در هم‌گرایی امامیه و معتزله در برخی اندیشه‌ها و روش‌ها بی‌تأثیر نبود. بسیاری از بزرگان معتزله نخستین، در آرای کلامی خود اندیشه‌هایی را ابراز کرده بودند که با مخالفت دیگر جریان‌های اسلامی از جمله ائمه امامیه علیهم‌السلام روبرو گردید. این آرای کلامی گاه چنان در تضاد آشکار با اندیشه‌های اسلامی بود که معتزله را در شمار زنداقه قرار می‌داد. کتاب فضیحه‌المعتزله ابن‌راوندی که تلاشی شورمندانه در آشکار سازی این اندیشه‌های به اصطلاح کفرآلود معتزلیان است شاهدهی بر این مدعاست. جدا از میزان درستی این اتهامات به مشایخ معتزله میتوان ادعا کرد معتزلیان در ابتدای امر نظر به پیچیدگی نظریه‌پردازی در حوزه عقاید و نوپا بودن علم کلام به برخی خطاهای فاحش در حوزه اندیشه ورزی گرفتار آمدند که واکنش دیگر مسلمین اعم از اهل سنت و شیعیان را در پی داشت و در پی آن نهی‌ها و تحذیرها نسبت به اندیشه‌های آنان از سوی دیگر

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۶، ۴۸-۴۹، ۵۳-۵۴ و ۸۷.

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۳، ۵۸ و ۶۸.

اندیشمندان اسلامی صادر شد و همان اقوال تا قرن‌ها مستمسک مخالفان معتزلیان بود، اتفاقی که در مقیاسی کوچک‌تر در مورد برخی متکلمان امامی نیز اتفاق افتاد.

در ادامه از اوایل قرن سوم و همزمان با فترت کلام امامیه معتزلیان پس از دوره‌ای آزمون و خطا در حوزه اندیشه‌ورزی در مقام اصلاح بسیاری از این خطاها برآمدند و علاوه بر آن تلاش نمودند گذشته غبارآلود خود را توجیه نمایند نمونه این تلاش‌ها را می‌توان در کتاب *الانتصار* تألیف خیاط معتزلی مشاهده کرد. به هر حال در عصر پیدایش مدرسه امامی بغداد، معتزلیان به بالندگی و پختگی لازم در اندیشه‌ورزی رسیده بودند و کلام خود را با اصلاحاتی به صورتی قابل دفاع عرضه نموده بودند که دیگر خطاهای فاحش گذشته که رسواکننده بود، در آن نظام کم‌رنگ و گاه پوشانیده شده بود. از این رو به نظر می‌رسد متکلمان نوظهور امامی مذهب، در این عصر در مواجهه با این دستگاه اصلاح شده کلامی، اشکالات امامیه نخستین و در صدر آنان ائمه معصوم علیهم‌السلام را تا حدی مخصوصاً در حوزه توحید و صفات مرتفع شده می‌پنداشتند و به نوعی برخی آرای مدرسه کلامی اعتزال را چندان متفاوت از اندیشه امامان معصوم نمی‌دانستند. نمونه این برداشت را در تالیف اثری از شیخ مفید با نام *موافقه البغدادیین مع الأئمه* می‌توان گمانه زنی کرد.^۱ کراچکی نیز با ذکر روایتی که در آن امام صادق علیه‌السلام معتزله را لعن فرموده، این لعن را مربوط به دیدگاه‌های شیوخ معتزله می‌داند که ابوالقاسم بلخی از آن روی گردان شده است.^۲ شاید از همین روی و استادش شیخ مفید از همنوایی با بلخی در برخی اندیشه‌ها

۱. نجاشی، فهرست اسماء مصنفی الشیعه، ص ۴۰۰.

۲. کراچکی، کنزالفوائد، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷.

ابایی نداشتند.^۱

عامل دیگری که در این عصر موجب همگرایی بیشتر امامیه و معتزله و به نوعی احساس قرابت بین مکتب کلامی معتزله و امامیه گردید، تغییر تدریجی موضع معتزلیان در مورد امام علی علیه السلام است. برخی محققان برآنند که آنچه در ابتدا موجب تقسیم مکتب معتزله به دو جریان بصری و بغدادی شد انگاره برتری امام علی علیه السلام بر سه خلیفه نخست از سوی معتزله بغداد و گرایشات شیعی آنان بود.^۲ ابن ابی الحدید تاکید می‌نماید: تمامی معتزله بغداد اعم از متاخران و پیشینیان شان، علی علیه السلام را برتر از ابوبکر می‌دانستند این در حالی است که معتزله جریان متقدم بصری به واسطه پایگاهی که ناکثین و قاسطین و مارقین از گذشته در بصره داشتند، همواره در مقابل امام علی علیه السلام جبهه‌گیری می‌کردند. برتر دانستن امام علی اگر چه در ابتدا در میان بغدادیان مطرح شد اما در ادامه و هم زمان با مدرسه امامی بغداد از سوی بسیاری از بزرگان مکتب بصری معتزله مانند ابوعلی جبایی، ابو عبد الله بصری و قاضی عبدالجبار نیز رسمیت یافت.^۳ شاید با توجه به تقدم و تاخر زمانی تحول فکری معتزله بغداد و بصره در این مسئله بتوان گرایش شیخ مفید به معتزله بغداد و نزدیکی سید مرتضی به معتزله بصره را تفسیر کرد. گرایش مدرسه بصری معتزله به افضلیت امام علی علیه السلام در این عصر در حالی است که بصریان متقدم مانند واصل بن عطا، عمرو بن عبید، نظام و جاحظ علاوه بر جایگاه امام علی علیه السلام و حکم

۱. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۲۵۲.

۲. صبحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۵۹-۲۶۲.

۳. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۷-۹؛ همچنین نک: جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه از آغاز تا شیخ مفید، ص ۲۹-۳۶ و ۶۶-۷۳.

عصیان گران بر آن حضرت که در تقابل با بغدادیان بودند، در مورد تشیع نیز موضعی تند اتخاذ می‌کردند.^۱ اعتراف معتزله به افضلیت امام علی علیه السلام، موضع امامیه — که مهمترین مسئله برایشان امامت بود — را نسبت به آنان تلطیف کرد. همین تحول فکری در تفضیل خلفا در نهایت باعث شد جریان شیعی زیدیه در عمل با معتزله پیوند بخورد و در اصول عقاید با اندیشه معتزله همراه شدند تا جایی که تمیز بین زیدیه و معتزله دشوار گردید.^۲

هم زمان با غیبت صغری در پی تحولات پیش گفته در روابط امامیه و معتزله دو اتفاق تاثیرگذار دیگر شکل گرفت یکی استبصار برخی متکلمان معتزلی و دوم هم نشینی بسیاری از متکلمان امامی با معتزله و حتی علم آموزی آنان از یکدیگر.^۳

علاوه بر ابو عیسی و راق و ابن راوندی که در دوران فترت کلام امامیه از معتزله رویگردان شده و در مقام دفاع از آموزه‌های امامیه مخصوصاً در موضوع امامت برآمدند^۴، در عصر غیبت صغری و پس از آن موجی از استبصار در میان متکلمان معتزلی به راه افتاد. بسیاری از معتزله مخصوصاً اصحاب نظام و ابو هذیل علاف به امامیه پیوستند این متکلمان مستبصر اگر چه در موضوع امامت اندیشه امامیه را پذیرفته و ترویج می‌کردند و از همین رو از سوی متکلمان امامی و جامعه شیعی پذیرفته شدند؛ اما در بسیاری از اندیشه‌های

۱. مفید، الجمل، ص ۶۰؛ جعفری، «الکلام عند الامامیه نشأته و تطوره»، ص ۴۰-۴۳.

۲. الخیون، معتزله البصره والبغداد، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه از آغاز تا شیخ مفید، ص ۸۳-۸۷.

۳. جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه از آغاز تا شیخ مفید، ص ۳۷-۸۷.

۴. میرزایی، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال»، نقد و نظر، ش ۶۶، ص ۱۱۳-۱۲۸؛ میرزایی، «ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه»، ص ۱۲۵-۱۴۰.

کلامی خود در دیگر ابواب بر همان میراث اندیشه اعتزالی خود باقی بودند^۱. می‌توان ادعا کرد ورود این متکلمان نوامامی در مدرسه کلامی بغداد و استقبال متکلمان امامی مذهبی مانند ابوسهل نوبختی، ابو محمد حسن بن موسی نوبختی، ابن جبرویه، سوسنجدی و در ادامه شیخ مفید و سید مرتضی از این گروه باعث ورود برخی اندیشه‌های اعتزالی که در تضاد جدی با دستگاه کلامی امامیه نبود در مدرسه بغداد گردید.

همچنین در این عصر متکلمان امامی و معتزلی به راحتی نزد یکدیگر آمد و شد داشته و ابایی از همنشینی و علم‌آموزی از یکدیگر ندا شتند. اگر چه پیشتر و در عصر صادقین علیهما السلام نیز متکلمان امامی با معتزلیان تعامل و معاشرت داشتند و گاه اثر پذیری‌هایی در برخی مسائل از یکدیگر داشتند اما در مدرسه بغداد این تعامل بسیار گسترده‌تر بوده و نوعی همدلی در این مجالسات نمود دارد که احساس قرابت میان این دو مکتب فکری را در پی داشت^۲.

باید قبول کرد به خلاف دوران حضور مخصوصاً عصر صادقین علیهما السلام که متکلمان امامی کوفه هم پای معتزله فعالیت می‌کردند و در مجالس مناظره کلامی حتی دست برتر داشتند^۳؛ پس از افول مدرسه کوفه به علت در محاق بودن جریان مدرسه‌ای کلام امامیه به ناچار برخی از امامیان به محضر معتزلیان برای علم‌آموزی شتافتند^۴؛ البته این علم‌آموزی یک‌سویه نبوده و بسیاری از معتزلیان نیز در ادامه از محضر متکلمان

۱. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۱.

۲. قاضی عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص ۲۹۱.

۳. مفید، الفصول المختاره، ص ۵۱.

۴. مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۱۲-۱۳ و ۴۹۱.

امامی مدرسه بغداد علم آموزی کرده‌اند^۱ و اگر چه در ابتدا امامیه در پی این مناسبات از معتزله تاثیر پذیرفته و به نوعی تقلیل‌گرایی گرفتار آمد اما نتیجه نهایی مناسبات شیعه و معتزله حذف و هضم معتزله در تشیع امامی و زیدی بود.^۲ در مجموع این مناسبات امامی معتزلی قطعاً در نزدیکی فکری این دو جریان کلامی در بغداد تاثیرگذار بوده است.

نهیضت ترجمه

در پی نهیضت ترجمه و تاسیس بیت الحکمه در بغداد آثار بسیاری از دیگر زبان‌ها به عربی ترجمه شد. بسیاری از این آثار در حوزه حکمت و فلسفه بود و در جغرافیای حکومت عباسی مخصوصاً بغداد به صورت گسترده‌ای منتشر شد و از سویی مورد حمایت رسمی دستگاه خلافت قرار گرفت این حرکت علمی در عصر غیبت صغری به اوج خود رسیده و مترجمان که خود دانشمندان برجسته‌ای در حوزه علومی مانند کلام، نجوم، ریاضیات، فلسفه و طب بودند ادبیات عقلی این آثار را در دیگر حوزه‌های علمی نشر دادند.^۳ نتیجه این حرکت حاکمیت گفتمان عقل‌گرایی خودبنیاد در میان اندیشمندان مسلمان بود.^۴ از این رو می‌توان گفت عقل‌گرایی به معنای تکیه بر عقل خودبنیاد در اسلام بی‌شک از عوامل بیرونی تاثیر پذیرفته است.^۵

۱. صبیحی، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۳۳۲-۳۳۵.

۲. جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه از آغاز تا شیخ مفید، ص ۵۸-۶۱ و ۸۲-۸۷.

۳. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۶۲۹-۶۳۳؛ صفا، تاریخ علوم عقلی در علوم اسلامی، ص ۴۹-۱۸۰؛ عید نفیسه، اثر الفلسفه اليونانیه فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، ص ۶۱-۷۱.

۴. دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۷۱.

۵. عید نفیسه، اثر الفلسفه اليونانیه فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، ص ۴۳۱؛ سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۲۰۸.

رگه‌های تاثیر این گفتمان را حتی می‌توان با پیدایش دو جریان ماتریدی و اشعری در بستر اهل حدیث سنی مشاهده کرد.^۱ اهل حدیث و پیروان احمد بن حنبل اگر چه در ابتدا با اشعری به دلیل پرداختن به علم کلام و استدلال عقلی چندان روی خوشی نشان نمی‌دادند اما در ادامه به دلیل نیازی که به گفتمان عقلی به معنای نظریه‌پردازی خارج از متن مقدس احساس می‌کردند، به مرور اشعری را به عنوان نماینده رسمی خود معرفی کردند.^۲ جریان حدیثی امامیه نیز اگر چه هرگز مانند جریان حدیثی اهل سنت در تقابل شدید با جریان عقل‌گرا (نظریه پرداز برون متنی) نبود اما تاثیر گفتمان عقل‌گرایی این عصر را در مدرسه حدیثی قم نیز به خوبی می‌توان رصد کرد.^۳

از جمله پیامدهای نهضت ترجمه که در حاکمیت گفتمان عقل‌گرایی موثر بود آشنایی گسترده مسلمانان با فلسفه بود. متکلمان اسلامی که استفاده از ابزار و اسلوب‌های خصم را در مناظرات روا می‌دانستند با ورود آثار فلسفی به دنیای اسلام به تفلسف روی آوردند.^۴ اندکی پس از آن و همزمان با آغاز مدرسه بغداد نسل اول و دوم فیلسوفان مسلمان قدم به عرصه نهادند بسیاری از این فیلسوفان در حوزه جغرافیایی بغداد که پایتخت عباسیان بود فعالیت می‌کردند و گزارش‌ها حکایت از گرایش‌های شیعی و اعتزالی بسیاری از این اندیشه‌ورزان فیلسوف دارد.^۵

-
۱. ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۵۸۸؛ گلدزیهر، درس‌هایی درباره تاریخ اسلام، ص ۲۰۰؛ سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۲۰۹-۲۱۳.
 ۲. کارا دو وو، متفکران اسلام، ج ۴، ص ۱۳۷-۱۴۰.
 ۳. سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویشها»، ص ۳۰-۳۳.
 ۴. عید نفیسه، اثر الفلسفه اليونانیه فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، ص ۳۹-۵۰ و ۴۳۱-۴۳۲.
 ۵. حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۱-۹۲؛ ایوب، التاریخ العباسی، ص ۲۷۱.

اگر چه در دوره نخست کلام اسلامی و مخصوصاً از دوره مأمون برخی متکلمان از جمله هشام بن حکم، ابوالهذیل علاف، نظام، معمر بن عباد با فلسفه آشنا بوده‌اند و آنان را با مسامحه در شمار فیلسوفان نام برده‌اند^۱ اما تاثیر این آشنایی در حد استفاده از اصطلاحات و برخی اندیشه‌های فلسفی بوده^۲ و همواره متکلمین متقدم اسلامی با فلسفه و منطق که آن را جزئی از فلسفه می‌پنداشتند مخالف بودند^۳؛ اما در این عصر (آغاز تا انجام مدرسه کلامی بغداد) فلسفه در میان اندیشمندان مسلمان جایگاه مناسب‌تری یافته و نخستین فلاسفه مسلمان به معنای خاص نه متکلمان متفلسف در این عصر ظهور کردند^۴.

متکلمان مسلمان مخصوصاً معتزلیان اگر چه در این دوره نیز هنوز با فلسفه از در آشتی و همراهی وارد نشده بودند اما روش استدلالی و عقل‌گرایی فلسفی در ساختار کلامی آنان بی‌تاثیر نبود و برخی پر سس‌ها و پا سخ‌ها در علم کلام در مواجهه با فلا سفه شکل گرفت^۵. از این رو عقل‌گرایی بغدادیان را از این جهت نیز می‌توان مورد مطالعه قرار داد^۶. تاثیر اندیشه فلسفی بر متکلمان این دوره مخصوصاً در طبیعیات و دقیق الکلام که

۱. شهرستانی، الملل والنحل، ص ۴۱-۴۴؛ جهانگیری، مجموعه مقالات، ص ۹۶.
۲. ایجی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۰۸؛ سامی‌نشار، نشأه الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۴۲۵-۵۹۱؛ صفا، تاریخ علوم عقلی در علوم اسلامی، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ سبحانی، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویشها»، ص ۱۸.
۳. شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۴۱؛ ابن‌خلدون، تاریخ ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۵۹۸، ۶۲۳-۶۲۹، ۶۴۷؛ دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۲.
۴. ابن‌خلدون، تاریخ ابن‌خلدون، ج ۱، ص ۶۲۳-۶۲۹؛ صفا، تاریخ علوم عقلی در علوم اسلامی، ۱۸۷-۳۶۴.
۵. عبد الرزاق، تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه، ص ۴۲۳؛ عید نفیسه، اثر الفلسفه الیونانیه فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، ص ۲۸-۳۱، ۳۹-۵۰ و ۸۲.
۶. ب پژوهش‌های فراوانی تاثیرپذیری متکلمان این عصر از اندیشه‌های فلا سفه را برر سیده‌اند و این اثرپذیری را پررنگ ارزیابی کرده‌اند، اما ما برآنیم که ساختار علم کلام در سامانه‌ای کاملاً مستقل شکل گرفته و این

مبادی جلیل الکلام است در پژوهشی مستقل بررسی شده است.^۱

در میان متکلمان امامی بغداد حسن بن موسی نوبختی متکلمی است که همواره در مواجهه با اندیشه‌های فیلسوفان بود. وی در منزلش جلسات علمی داشته که در آن دانشمندانی چون ابوعثمان سعید بن یعقوب دمشقی، ابویعقوب اسحاق بن حنین (م ۲۹۳)، و ابوالحسن ثابت بن قره (۲۲۱-۲۸۸) گرد هم جمع می‌شدند و بحثهایی علمی می‌کردند. آنها از مترجمین کتب غیر عربی بودند که در علمی چون فلسفه، نجوم، ریاضی و علوم اوائل تبحر داشتند و مهمترین مترجمان کتب فلسفی و منتقل کنندگان فلسفه به جامعه اسلامی به شمار می‌آیند.^۲ اگر چه این مناسبات نوبختی با فلاسفه و آشنایی وی با اندیشه‌های فلاسفه یونان چنان بود که از ابو محمد نوبختی به عنوان فیلسوف یاد کرده‌اند^۳، اما بی‌گمان وی را نمی‌توان فیلسوف به معنای مصطلح و باورمند به روش و اندیشه فلاسفه دانست زیرا وی یکی از منتقدان جدی اندیشه‌های فلاسفه و علم منطق^۴ بوده و ردیه‌های فراوان وی بر اندیشه‌های فلسفی و قیاس منطقی گویای این مطلب است.^۵

در یک جمع بندی می‌توان گفت: همزمان با آغاز مدرسه بغداد فراتر از جامعه امامیه

اثرپذیری لا اقل در میان متکلمان امامی تا پایان مدرسه بغداد آنچنان گسترده نبوده و در حد وام‌گیری برخی اصطلاحات و شکل‌گیری برخی پرسش‌ها و پاسخ‌ها گمانه‌زنی می‌شود و هنوز در پژوهشی دقیق و روشمند دست کم در حوزه تاریخ کلام امامیه این مسئله بررسی نشده است. برای شواهد این مطلب به کتاب مناہج البحث عند مفکر الیاسم تألیف دکتر سامی النشار مراجعه شود.

۱. عید نفیسه، اثر الفلسفه الیونانیة فی علم الکلام الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، ص ۸۸-۴۳۶.

۲. حسینی کوهساری، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۴-۴۶.

۳. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۲۵.

۴. در مورد ارتباط رد بر منطق با مخالفت با فلسفه نک: ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون، ج ۱، ص ۵۸۹-۶۴۴-۶۴۹؛ دینانی، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۳.

۵. ملاحمی خوارزمی، کتاب المعتمد فی اصول الدین، ص ۵۹۸، ۷۷۵، ۷۸۹.

در حوزه سیاسی و اجتماعی و فرهنگی حوادث و تحولاتی پدید آمد که بی‌گمان در حوزه اعتقادی مسلمانان تاثیر گذار بود این تحولات در جامعه امامیه به عنوان بخش فعالی از جامعه مسلمانان - مخصوصا در شهر بغداد که پایتخت سیاسی فرهنگی آن عصر به شمار می‌آمد - نیز تاثیرات خود را برجای نهاد. جدا از تحولات بیرون از جامعه امامیه، مهمترین پیش‌آمد درون جامعه شیعی آن دوران غیبت امام معصوم است که به نوعی در دوران فترت کلامی امامیه با حصر امامان معصوم آغاز شده بود. همچنین در مدرسه حدیثی امامیه مخصوصا در قم روندی آغاز شده بود که در تطور دستگاه کلامی امامیه تأثیرگذار بود. مجموعه این عوامل در کنار هم متکلمان امامی را به سوی دستگاهی جدید در علم کلام سوق داد.

علل و هنگامه افول مدرسه بغداد^۱

با فتح بغداد توسط طغرل بیک در سال ۴۴۷ ق و مهاجرت شیخ طوسی به نجف رفته رفته این مدرسه نیز رو به افول نهاد و با پراکنده شدن شاگردان سید مرتضی و شیخ طوسی در مناطقی چون طرابلس، حلب و ری و وفات شیخ طوسی در سال ۴۶۰ ق این مدرسه کلامی با تمام بالندگی و قوت خود رو به افول نهاد. از آنجا که با مهاجرت متکلمان امامیه از بغداد، اندیشه کلامی و روش کلامی این مدرسه دست کم تا پیش از مدرسه حله در

۱. البته مراد ما از افول مدرسه بغداد در این پژوهش افول اندیشه‌ها و روش کلامی این مدرسه نیست، بلکه به محاق رفتن کلام امامیه در کانون این مدرسه یعنی شهر بغداد مراد است. زیرا روش و محتوای کلامی مدرسه بغداد با مهاجرت متکلمان امامیه از بغداد، اندیشه کلامی و روش کلامی این مدرسه دست کم تا پیش از مدرسه حله در دیگر شهرها از جمله ری و حلب ادامه یافت و ما تنها شاهد افول این مدرسه در کانون آن یعنی بغداد هستیم

دیگر شهرها از جمله ری و حلب ادامه یافت و ما تنها شاهد افول این مدرسه در کانون آن یعنی بغداد هستیم می‌توان ادعا کرد افول مدرسه کلامی بغداد صرفاً به خاطر مسائل سیاسی و پیامدهای آن است.

توضیح آنکه با روی کار آمدن سلجوقیان حنفی مذهب، و سقوط حکومت آل بویه (۳۲۰ - ۴۴۸) به دست سلاجقه، پس از سال‌ها آسایش نسبی شیعیان در پناه حکومت آل بویه، سخت‌گیری‌ها علیه شیعه مجدداً آغاز گردید. فرمان فرمان لعن شیعیان بر منبرها صادر کرد و زمینه را برای فشار بیشتر بر شیعیان و کشمکش‌های مذهبی فراهم آمد.^۱ چنان که شیعیان بغداد در تنگنا قرار گرفتند و محله کرخ از اسوی اهل سنت غارت شد و در آتش کینه آنها بسوخت.^۲ هنگام ورود طغرل بیگ به بغداد کتابخانه موقوفه ابونصر شاپور شامل کتب بی نظیری که بیشتر آنها به خط نویسندگان برجسته و معتبر به رشته تحریر درآمده بود در محله کرخ بغداد به آتش کشیده شد.^۳ در ادامه در سال ۴۴۹ ق برخی بزرگان شیعه به قتل رسیدند و خانه و کتابخانه شیخ طوسی به آتش کشیده شد و کرسی وی که بر روی آن به تدریس کلام می‌پرداخت به میدان بزرگ کرخ آورده و سوزانیدند و شیخ به ناچار مخفیانه از بغداد خارج و در نهایت در نجف اشرف سکنی گزید.^۴ پس از انتقال شیخ طوسی به نجف ما دیگر گزارشی از فعالیت جدی کلامی امامیه در بغداد نداریم.

۱. ابن کثیر، الکامل، ج ۱۰، ص ۲۰۹.

۲. ذهبی، العبر فی تاریخ من غیر، ج ۳، ص ۲۲۴-۲۲۵.

۳. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۱، ص ۵۳۴.

۴. ابن کثیر، الکامل، ج ۹، ص ۴۳۷-۴۳۸؛ ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۶، ص ۱۶؛ ابن اثیر، البدایه و النهایه، ج ۱۲،

ص ۶۸-۶۹، ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۳۰، ص ۴۹۱.

كتابنامه

١. ابن ابى الحديد، (١٤١٧ق)، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، بيروت، دار احياء الكتب العربى، موسسه مطبوعاتى اسماعيليان.
٢. ابن اثير، عز الدين أبو الحسن على بن ابى الكرم، (١٩٦٥)، الكامل فى التاريخ، بيروت، دار صادر .
٣. ابن ادريس حلى، محمد بن احمد (١٤١١ق)، مستطرفات السرائر، تحقيق: لجنة التحقيق، قم، موسسه نشر اسلامى.
٤. ابن تيميه، احمد بن عبد الحلیم، (١٤١٥ق)، شرح العقيدة الإصفهانيه، تحقيق: ابراهيم سعيداى، رياض، مكتبه الرشد.
٥. _____ (١٤٠٦ق)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، موسسه القرطبه.
٦. _____ (١٣٩٢ق)، بيان تلبیس الجهميه فى تأسيس بدعهم الكلاميه، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مكة المكرم، مطبعة الحكومة.
٧. _____ (بى تا)، الرد على المنطقين، بيروت، دار المعرفة.
٨. ابن جوزى، أبو الفرج عبد الرحمن بن على بن محمد (١٩٩٢)، المنتظم فى

- تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعه الأولى.
٩. ابن خلدون، عبد الرحمن، (١٤٠٨)، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحاده، بيروت، دار الفكر.
١٠. ابن شهر آشوب (١٣٧٦)، مناقب آل ابي طالب، تصحيح: لجنة من اساتذه النجف الاشرف، نجف اشرف، المكتبة الحيدرية.
١١. ابن شهر آشوب، (١٣٨٠)، معالم العلماء، نجف اشرف: مطبعة الحيدرية.
١٢. ابن طاووس، (١٣٧٠ق)، كشف المحججه، نجف الاشرف، المكتبة الحيدرية.
١٣. ابن طاووس، (١٣٦٣)، فوج المهموم، قم: منشورات الرضى.
١٤. ابن عساكر (١٤١٥)، تاريخ مدينه دمشق، تحقيق: على شيرى، دار الفكر، بيروت.
١٥. ابن عماد، شهاب الدين ابو الفلاح عبد الحى بن احمد العكرى الحنبلى الدمشقى (١٩٨٦)، شذرات الذهب فى اخبار من ذهب، تحقيق الأرنؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، طبعه الأولى.
١٦. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤٠٧)، البدايه و النهايه، بيروت، دار الفكر.
١٧. ابن نديم، (١٣٥٠)، فهرست، تصحيح: رضا تجدد، تهران.
١٨. ابن خلكان (بى تا)، وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، تحقيق: احسان عباس، بيروت، دار الثقافه.
١٩. ابن مرتضى، احمد بن يحيى (بى تا)، طبقات المعتزله، تحقيق: سوسنه ديفلد-

- فلزر، بیروت، المكتبة الحياه.
۲۰. ابن حجر، احمد بن علی، (۱۹۷۱)، لسان المیزان، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. ابن عنبه، احمد بن علی، (۱۳۸۰ق)، عمده الطالب، تحقیق: محمد حسن طالقانی، نجف، مطبعة الحیدریه.
۲۲. ابو الصلاح حلبی، (۱۴۰۴ق)، تقریب المعارف، قم، انتشارات الهادی.
۲۳. اسعدی، علیرضا، (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۵. اشعری قمی، سعد بن عبد الله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۶. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان-ویسبادن: فرانس شتاینر.
۲۷. اشمیتکه، زابینه (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۲۸. اعتصامی، عبد الهادی، (۱۳۹۱)، «چگونگی مواجهه شیخ مفید با میراث حدیثی امامیه»، نقد و نظر، شماره ۶۶.
۲۹. افندی، میرزا عبد الله (۱۳۸۶)، ریاض العلماء، ترجمه: محمد باقر ساعدی،

بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد.

۳۰. _____ (۱۴۱۰)، تعلیقه امل الآمل، کتابخانه ایت الله مرعشی نجفی، قم.
۳۱. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: طهرابی.
۳۲. اقوام کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقد و نظر، سال هفدهم، ش ۶۵.
۳۳. _____ (۱۳۹۱ش)، «مرجئه شیعه»، نقد و نظر، شماره ۶۷.
۳۴. امین، سید محسن (بی تا)، اعیان الشیعه، تحقیق حسن امین، دار المعارف للمطبوعات، بیروت.
۳۵. امینی، عبد الحسین (علامه امینی) (۱۹۷۶)، الغدیر، بیروت: دار الکتاب العربی.
۳۶. انصاری، حسن، (۱۳۷۸)، «ابو سهل نوبختی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۵، تهران، مرکز انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۷. ایجی، میر سید شریف، (۱۳۲۵)، شرح المواقف، قم، انتشارات شریف رضی.
۳۸. بحر العلوم، سید مهدی، (۱۳۶۳)، الفوائد الرجالیه، تحقیق محمد صادق بحر العلوم، تهران، مکتبه الصادق.
۳۹. بغدادی، خطیب (۱۴۱۷ق)، تاریخ بغداد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴۰. پاکتچی، «بغداد»، (۱۳۸۳)، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۲، تهران، مرکز انتشارات دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۴۱. پاکتچی، احمد، (۱۳۸۰)، «امامیه»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران، انتشارات دائره المعارف بزرگ اسلامی.
۴۲. تفتازانی، (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم، انتشارات شریف رضی، افسر.
۴۳. تنوخی، محسن بن علی، (۱۹۷۳)، ذشوار المحاضره و اخبار المذاکره، تحقیق عبود الشالجبی، بی جا.
۴۴. توران، امداد، (۱۳۹۴)، «حیات پیشین انسان از دیدگاه متکلمان بغداد»، تحقیقات کلامی، شماره ۶.
۴۵. تهرانی، شیخ محمد محسن (آقا بزرگ تهرانی) (۱۴۰۳ق)، الذریعه، بیروت: دار الاضواء.
۴۶. ثعالی، عبد الملک (۱۹۸۳)، یتیمه الدهر، تحقیق: مفید محمد قمحیه، دار الکتب العلمیه، بیروت.
۴۷. جاسم حسین، (۱۳۸۶)، تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم، ترجمه: سید محمد تقی آیت اللهی، تهران، انتشارات امیر کبیر.
۴۸. جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۸۹)، سیر تطور کلام شیعه، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۹. جعفری، محمد رضا (۱۴۱۳ق)، «الکلام عند الامامیه، نشأته وتطوره»، تراثنا، ش ۳۰ و ۳۱.
۵۰. جعفریان، رسول، (۱۴۱۳)، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه از آغاز تا شیخ مفید، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

۵۱. جوادی، قاسم (۱۳۸۶)، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، فرق تسنن، قم: نشر ادیان.
۵۲. حر الآملی، (بی تا)، امل الآمل، تحقیق سید احمد حسینی، نجف، الآداب.
۵۳. حسینی زاده خضرآباد، سید علی، (۱۳۹۲)، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله»، تحقیقات کلامی، شماره ۲.
۵۴. حسینی زاده خضرآباد، سید علی، (۱۳۹۱)، «مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی»، نقد و نظر، شماره ۶۷.
۵۵. _____ (۱۳۹۴)، «کلام امامیه پس از دوران حضور؛ نخستین واگرایی‌ها»، نقد و نظر، شماره ۷۷.
۵۶. _____ (۱۳۹۱)، «نوبختیان در رویارویی با متکلمان معتزلی و امامی»، نقد و نظر، سال هفدهم، ش ۶۷.
۵۷. _____ (۱۳۹۳)، نوبختیان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵۸. حسینی کوهساری، اسحاق، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۵۹. حسینیان مقدم، حسین (بهار ۱۳۸۴)، «نقش نوبختیان در پیشبرد افکار شیعه»، فصلنامه تاریخ در آینه پژوهش، ش ۵.
۶۰. حلبی، ابوالصلاح (بی تا)، الکافی فی الفقه، رضا استادی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین.
۶۱. حلبی، حسن بن سلیمان، (۱۹۵۰)، مختصر بصائر الدرجات، نجف اشرف،

مطبعة الحيدريه.

۶۲. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، تحقیق: شیخ جواد قیومی،
موسسه نشر الفقاهه، قم.
۶۳. حموی، یاقوت بن عبدالله (یاقوت حموی) (۱۴۱۴ق)، معجم الأذبا، بیروت:
دار الغرب الاسلامی.
۶۴. حمیری قمی، (۱۴۱۳ق)، قرب الاسناد، قم، موسسه آل البيت لاحیاء التراث.
۶۵. خلاصة النظر (۱۳۵۸)، زیر نظر: زابینه اشمیتکه و دیگران، تحقیق و مقدمه:
حسن انصاری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۶۶. خویی، ابوالقاسم (بی تا)، معجم رجال الحديث، قم.
۶۷. خیاط، ابوالحسین (بی تا)، الانتصار، مکتبه الثقافه الدینیة، قاهره.
۶۸. الخیون، رشید، (۱۹۹۷)، معتزله البصره و البغداد، لندن، دار الحکمه.
۶۹. دینانی، (۱۳۸۹)، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران، طرح نو.
۷۰. ذهبی، محمد بن احمد، (بی تا)، العبر فی تاریخ من غیر، بی جا.
۷۱. _____، (۱۴۱۳ق)، تاریخ الاسلام، تحقیق: عمر عبد السلام تدمری،
بیروت: دار الكتاب العربی، الطبعة الثانية.
۷۲. _____، (۱۹۹۳م)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصبیب الارنوو،
بیروت: موسسه الرساله.
۷۳. رحیمیان، سعید، (۱۳۹۲) «جایگاه شیخ طوسی در عقل گرایی اسلامی» در
طوسی پژوهی، تهران، خانه کتاب.

۷۴. رشید صفار (۱۴۱۱)، مقدمه الذخیره، موسسه نشر اسلامی، قم.
۷۵. رضایی، محمد جعفر، (۱۳۹۳)، «جایگاه عقل در کلام امامیه در مدرسه کلامی بغداد»، تحقیقات کلامی، شماره ۴.
۷۶. رضایی، محمد جعفر (۱۳۹۴)، «تطور ماهیت عقل در امامیه نخستین از مدرسه کوفه تا مدرسه بغداد»، کلام اهل بیت علیهم السلام، شماره اول.
۷۷. _____ (۱۳۹۱)، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقد و نظر، شماره ۶۵.
۷۸. ریتر، هلموت، (۱۴۰۰ق)، مقدمه مقالات الاسلامیین، آلمان - ویسبایندن: فرانس شتاینر.
۷۹. ژیماره، دانیل (۱۳۸۶)، تاریخ و عقاید معتزله، ترجمه حمید ملک مکان، قم: نشر ادیان.
۸۰. سامی نشار، علی، (۱۴۲۹ق)، نشأه الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره، دار السلام.
۸۱. نشار، سامی (۱۴۰۴ق)، مناهج البحث عند مفکری الاسلام، بیروت: دارالنهضة العربیة.
۸۲. سبحانی و رضایی، «میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس»، هفت آسمان، شماره ۵۲.
۸۳. سبحانی، محمد تقی (۱۳۹۱)، «کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویشها»، نقد و نظر، ش ۶۵.

۸۴. سبحانی، محمد تقی و حسینی زاده خضر آباد، سید علی (۱۳۹۱)، «آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقد و نظر، ش ۶۶.
۸۵. سبحانی، محمد تقی، (۱۳۷۴)، «عقلگرایی و نصگرایی در کلام اسلامی»، نقد و نظر، ش ۳ و ۴.
۸۶. _____ (۱۳۸۰)، «اسما و صفات خداوند»، دانشنامه امام علی علیه السلام، زیر نظر علی اکبر رشاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۸۷. _____ (۱۳۷۴)، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی» نقد و نظر، ش ۳ و ۴.
۸۸. سید مرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۸۹. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، تحقیق و تعلیق: سیدعبد-الزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق.
۹۰. _____ (بی تا)، الطرابلسیات الاولی، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
۹۱. _____ (۱۳۸۷ق)، جمل العلم و العمل، نجف الاشرف، مطبعه الاداب.
۹۲. _____ (۱۴۱۹ق)، شرح جمل العلم و العمل، تحقیق شیخ یعقوب جعفری مراغی، قم، دار الاسوه.
۹۳. _____ (۱۳۴۶)، الذریعه، تصحیح ابو القاسم گرجی، تهران،

انتشارات دانشگاه تهران.

۹۴. _____ (۱۳۸۱ش)، الملخص فی اصول الدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۹۵. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.

۹۶. شافعی، حسن محمود (۱۴۱۱ق)، المدخل الی دراسه علم الکلام، قاهره: مکتبه وهبه.

۹۷. شوشتری، نعمت الله (۱۳۷۷)، مجالس المومنین، تهران: کتابفروشی اسلامیه.

۹۸. شهرستانی، (۱۳۶۴)، الملل و النحل، به تحقیق محمد بدران، قم، انتشارات الشریف الرضی.

۹۹. صبحی، احمد محمود (۱۴۰۵ق)، فی علم الکلام، بیروت: دار النهضه.

۱۰۰. صدوق، (۱۴۰۴)، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تحقیق شیخ حسین اعلمی، بیروت، موسسه اعلمی.

۱۰۱. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، انتشارات اسلامیه.

۱۰۲. _____ (۱۴۰۰)، امالی، بیروت، اعلمی.

۱۰۳. صفا، ذبیح الله، (۱۳۸۴)، تاریخ علوم عقلی در علوم اسلامی، تهران، انتشارات مجید.

۱۰۴. صفدی، (۲۰۰۰)، الوافی بالوفیات، دار احیاء التراث، بیروت.

١٠٥. طالقاني، سيد حسن، (١٣٩١)، «مدرسه كلامي قم»، نقد و نظر، شماره ٦٥.
١٠٦. طباطبائي، سيد عبد العزيز، «من ذخائر التراث: مكتبه علامه الكراچكي»، تراثنا، ج ٤٤.
١٠٧. طبرسي (١٤١٥ق)، مجمع البيان، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
١٠٨. طبري، محمد بن جرير، (١٩٦٧)، تاريخ الامم والملوك، تحقيق: محمد ابو الفضل ابراهيم، بيروت، دار التراث.
١٠٩. طوسي، محمد بن حسن، (بي تا)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار احياء التراث العربي.
١١٠. _____ (١٤٠٦ ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، دار-الاضواء.
١١١. _____ (١٤١٧ق)، الفهرست، تحقيق: شيخ جواد قيومي، موسسه نشر الفقاهه، قم.
١١٢. عبد الرزاق، مصطفى، (٢٠١١)، تمهيد لتاريخ الفلسفه الاسلاميه، بيروت-لبنان، دار الكتب اللبناني-دار الكتب المصري.
١١٣. عمري، علي بن محمد علوي (١٤٠٩)، المجدي في انساب الطالبين، تحقيق: احمد مهدي دامغاني - سيد محمود مرعشي، مكتبه آيت الله مرعشي النجفي العامه، قم.
١١٤. عيد نفيسه، محمود محمد، (١٤٣١)، أثر الفلسفه اليونانيه في علم الكلام

الاسلامی حتی القرن السادس الهجری، دمشق، دار النوادر.

۱۱۵. قاضی عبد الجبار، (۱۴۲۷ق)، تثبیت دلایل النبوة، قاهره: دار المصطفی.

۱۱۶. _____ (۱۹۷۲م)، المنیة والأمل، تحقیق: سامی نشار و عصام الدین محمد، اسکندریه: دارالمطبوعات الجامعیة.

۱۱۷. _____ (۱۳۹۳ق)، فضل الاعتزال، تونس: دار التونسیه للنشر.

۱۱۸. کارا دووو، بارون، (۱۳۶۱)، متفکران اسلام، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۱۱۹. کراجکی، ابوالفتح، (بی تا)، کنز الفوائد، بی جا، منشورات دارالذخائر.

۱۲۰. کرمر، جونل ل (۱۳۷۵ش)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه: محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۲۲. گلدزیهر، (۱۳۵۷)، درسهایی در باره تاریخ اسلام، ترجمه علینقی منزوی، تهران، انتشارات کمانگیر.

۱۲۳. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، «کلام معتزله و امامیه»، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.

۱۲۴. متز، آدام، (۱۳۸۸)، تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، انتشارات امیر کبیر.

۱۲۵. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، موسسه الوفا، بیروت.

۱۲۶. مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۴)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
۱۲۷. مرزبانی، ابو عبد الله، بی تا، الموشح، تحقیق علی محمد البجاوی، (بی جا) تحفه مصر.
۱۲۸. مسعودی، علی بن الحسین، (۱۴۰۹ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، تحقیق: اسعد داغر، قم، دار الهجره.
۱۲۹. معموری، علی، (۱۳۸۵)، «تحریف»، دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۴.
۱۳۰. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، الأمالی، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۱. _____ (۱۴۱۳ق)، التذکره باصول الفقه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۲. _____ (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۳. _____ (۱۴۱۳ق)، مسائل السرویه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۴. _____ (۱۴۱۳ق)، مسأله فی الإراده، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۵. _____ (۱۴۱۳ق)، الاختصاص، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۶. _____ (۱۴۱۳ق)، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۷. _____ (۱۴۱۳ق)، الجمل، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۸. _____ (۱۴۱۳ق)، الحکایات، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۳۹. _____ (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۱۴۰. _____ (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات الامامیه، قم، کنگره جهانی

شیخ مفید.

۱۴۱. _____ (۱۴۱۳ق)، المسائل العکبریه، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

۱۴۲. _____ (۱۴۱۳ق)، تفضیل امیر المومنین علیه السلام، قم، کنگره

جهانی شیخ مفید.

۱۴۳. _____ (۱۴۱۳ق)، النکت فی مقدمات علم الاصول، قم، کنگره

جهانی شیخ مفید.

۱۴۴. مکدرموت، مارتین، (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد

آرام، تهران، دانشگاه تهران.

۱۴۵. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول

الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، تهران: میراث مکتوب.

۱۴۶. موسوی تینانی، سید اکبر، (۱۳۹۱)، «متکلمان ناشناخته امامیه در بغداد از

غیبت صغرا تا دوران شیخ مفید»، نقد و نظر، شماره ۶۶.

۱۴۷. _____ (۱۳۹۴)، «مدرسه حدیثی امامیه در بغداد»، علوم حدیث،

شماره ۷۶.

۱۴۸. موسوی، سید جمال، (۱۳۹۴)، «مدرسه کلامی ری»، نقد و نظر، شماره ۷۷.

۱۴۹. میرزایی، عباس، (۱۳۹۱)، «ابو عیسی وراق از اعتزال تا گرایش به مدرسه کوفه»،

نقد و نظر، شماره ۶۵.

۱۵۰. _____ (۱۳۹۳)، «ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه»،

تحقیقات کلامی، شماره ۴.

۱۵۱. نجاشی، احمد بن علی، (۱۳۶۵)، فهرست اسماء مصنفی الشیعه (رجال نجاشی)، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۵۲. نشوان حمیری، ابو-سعید، (۱۹۷۲)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، قاهره، مکتبه الخانجی.
۱۵۳. نیومن، اندرو جی (۱۳۸۶)، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، ترجمه مهدی ابوطالبی و دیگران، قم، شیعه شناسی.
۱۵۴. یاقوت حموی، (۱۹۹۵)، معجم البلدان، بیروت، دار صادر.

مدرسه کلامی حله

محمد جعفر رضایی*

مقدمه: شکل گیری و جایگاه مدرسه حله

شهر حله از اوایل قرن ششم به دست مزیدیان که گرایش‌هایی شیعی داشتند، بنا شد.^۱ هرچند حکومت مزیدیان بیش از نیم قرن دوام نیاورد و از نیمه‌های قرن ششم، این شهر بین عباسیان و سلاجقه دست به دست می‌شد، ولی مردم آن همچنان بر تشیع خود پافشاری می‌کردند.^۲ در اواسط قرن هفتم هنگامی که هلاکو به شهر بغداد لشکرکشی کرد، با درایت چندی از عالمان شیعه این شهر از حمله مغولان در امان ماند و هیچ‌کسی در حله کشته نشد.^۳ امیران مغول در دوره‌های بعدی نیز با مردم حله به خوبی رفتار

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث.

۱. یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲، ص ۲۹۴؛ ابن حوقل، صورة الارض، ج ۱، ص ۲۴۵.
۲. ابن بطوطه، رحله ابن بطوطه، ج ۲، ص ۵۶-۵۷؛ همچنین نک: ناجی عبدالجبار، الامارة المزیدیة الاسلامیة فی الحلة.

۳. ابن الفوطی، کتاب الحوادث، ص ۳۶۰؛ آیتی عبدالمحمد، تحریر تاریخ و صاف، ص ۲۸.

کرده‌اند؛ برای مثال، در سال ۶۹۸ هجری قمری سلطان ایلخانیان محمود غازان از حله دیدن کرد و اموال زیادی میان مردم شهر پخش کرد و دستور داد آبراهه‌ای منشعب از فرات در شمال حله تا مرقد امام حسین علیه‌السلام در کربلا حفر شود که به نهر غازانی معروف شد.^۱ گرایش شیعی برخی از این امیران به تشیع نیز این رفتار را تقویت می‌کرد؛ برای مثال، می‌توان به سلطان محمود خدابنده اشاره کرد که به تشیع گروید.^۲ همچنین باید از شیخ حسن بزرگ جلایری یاد کرد که نه تنها خودش تمایلات شیعی داشته است، بلکه پس از تصرف حله در سال ۷۳۹ هجری قمری این شهر را به محل امنی برای عالمان شیعه تبدیل کرد.^۳ البته این وضعیت با ورود سپاهیان تیمور و فتح حله توسط وی در سال ۷۹۵ هجری قمری پایان یافت و این شهر تا اوایل سده نهم بارها بین خاندان تیمور و جلایریان دست به دست شد و آرامش گذشته خود را از دست داد.^۴ در سده نهم نیز این شهر به محل تاخت و تاز و درگیری بین قراقویونلوها، آق قویونلوها و مشعشعیان تبدیل شد و این درگیری‌ها به جایی رسید که بسیاری از عالمان حله به شهرهای دیگر و به خصوص نجف نقل مکان کردند.^۵

تاریخ شکل‌گیری حوزه علمی شیعه در حله نیز به همان سال‌های آغازین تأسیس این شهر برمی‌گردد؛ برای مثال، می‌توان به عربی بن مسافر (درگذشته پس از ۵۸۰) اشاره کرد

۱. ابن الفوطی، کتاب الحوادث، ص ۵۳۸.

۲. در این باره نک: رسول جعفریان، سلطان محمدخدابنده الجایتو و تشیع امامی در ایران.

۳. جمعی از نویسندگان، تاریخ ایران (دوران تیموریان)، ص ۱۹.

۴. یوسف الحلّی، تاریخ الحلة، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۲۸.

۵. یوسف الحلّی، تاریخ الحلة، ج ۱، ص ۱۲۹-۱۴۴.

که بسیاری از طلاب شیعه در حوزه درس او شرکت می‌کردند.^۱ همچنین حسین بن هبة الله بن رطبه سواری (م ۵۷۹ق) در این شهر به تدریس علوم دینی اشتغال داشته است.^۲ به جز آنان می‌توان به فقیه مشهور شیعه ابو عبدالله محمد بن ادريس (م ۵۹۸ق) اشاره کرد که حوزه درسی عظیمی در این شهر داشته است.^۳ گزارش حمصی رازی در سال ۵۸۱ قمری نیز نه تنها شاهدهی بر نشاط علمی این مدرسه است؛ بلکه به خوبی وضعیت علم کلام را در این دوره از مدرسه حله نشان می‌دهد. حمصی رازی که خود دانش‌آموخته مدرسه ری بوده است، پس از سفر حج در مسیر بازگشت با استقبال عالمان بزرگ مدرسه حله مواجه می‌شود. به گفته وی بزرگان مدرسه حله از او می‌خواهند که مدتی را در حله اقامت کند و به تدریس علم کلام بپردازد و نتیجه حضور وی در مدرسه حله تألیف یکی از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی امامیه یعنی المنقذ من التقليد توسط حمصی رازی بود.^۴ ابن نمای حلی نیز در سال ۶۳۶ قمری مراکز علمی موجود در مقام صاحب الزمان در این شهر را بازسازی کرد و شماری از فقها را در آن جا داد.^۵ حله پس از امان‌نامه‌ای که از عالمان بزرگ شیعه از هلاکوخان گرفتند و در امان ماندن آن از حمله مغولان به مهم‌ترین مرکز علمی شیعه در آن دوران تبدیل شد.^۶

حضور عالمان بزرگ امامیه در این شهر در این دوران به خوبی نشاط علمی مدرسه

۱. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۴۱، ص ۴۰۰.

۲. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۴۰، ص ۲۸۶.

۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ج ۴۲، ص ۳۱۴.

۴. حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۷-۱۸.

۵. سید حسن صدر، تکملة امل الأمل، ج ۴، ص ۴۲۵.

۶. درباره اخبار مرتبط با حوزه علمیه حله، نک: محمد صادق مزینانی، «حوزه علمیه حله»، ص ۳۹۸-۴۰۰.

حله را نشان می‌دهد. به جز سدید الدین حمصی که به آن اشاره شد می‌توان به حضور کسانی مانند ابن میثم بحرانی متکلم و فیلسوف بحرین در این شهر و شاگردی متکلمان بزرگی مانند علامه حلی نزد وی اشاره کرد. همچنین اینکه خواجه نصیر الدین طوسی از شرق جهان اسلام به بغداد آمد و با آنکه وزیر و صاحب منصب عالی حکومتی بود، به سبب شهرت بی‌چون حله یکسره به آنجا آمد و روابط علمی خویش را تا پایان با این شهر و عالمان آن برقرار داشت، شاهدی بر مدعای فوق است. حضور کسانی مانند قطب الدین راوندی، کاتبی قزوینی و سیف الدین آمدی که از بزرگ‌ترین فیلسوفان عصر خویش بودند خود به تنهایی نشان‌دهنده جایگاه این شهر در عرصه دانش‌های معقول است. از یاد نبریم که حتی برخی از دانشمندان بزرگ شیعه (همچون خاندان ابن طاووس) با آنکه اغلب در بغداد اقامت داشتند، اما پایگاه علمی خود در حله را همواره حفظ می‌کردند. اهمیت حله در عرصه دانش چنان بود که بغداد با همه عظمت و آزادی‌های علمی مذهبی‌اش، در کنار حله بسی خرد و ناچیز می‌نمود.

ریشه‌های مدرسه حله در قم و بغداد

باید به یاد داشت که جان‌مایه و پیشینه دانش‌های شیعه در حله به دو مدرسه بزرگ متقدم یعنی قم و بغداد بازمی‌گردد. در زمان رونق این دو مدرسه در قرن چهارم و پنجم هجری شیعه شاهد یکی از درخشان‌ترین دوره‌های شکوفایی علمی در عرصه کلام و فقه بود. قم از دیرباز مرکز تولید و نشر معارف حدیثی امامیه بود و این مهم در سده سوم و چهارم با ظهور شخصیت‌هایی مانند احمد بن محمد بن عیسی، ابراهیم بن هاشم، سعد بن عبدالله

و محمد بن ولید به اوج و اقتدار رسید. بغداد نیز به عنوان پایتخت جهان اسلام از آغاز تأسیس از سوی دانشمندان شیعه مورد توجه قرار گرفت و با مهاجرت شمار قابل توجهی از شیعیان به این شهر به تدریج به یکی از پایگاه‌های رسمی امامیه تبدیل شد. اما رونق دانش‌های شیعی و به ویژه توسعه دانش کلام در آن دیار را تا اندازه زیادی باید مرهون شکل‌گیری دولت آل بویه در ایران و گسترش دامنه آن تا بغداد دانست.

در این دوره تاریخی که عمدتاً به اواخر قرن چهارم و نیمه قرن پنجم بازمی‌گردد، دانش کلام شیعه به دست شخصیت‌های نامداری چون شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ ق) و سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ ق) و شاگردان آن دو به ویژه شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ ق) به یک منظومه معرفی جامع و روزآمد دست یافت که پیش از آن تا بدین پایه سابقه نداشت. حتی می‌توان ادعا کرد که شهرت و نفوذ مدرسه قم نیز به پشتیبانی و مساعدت آل بویه حاصل شد که برجسته‌ترین نمود آن فراخوانی شیخ صدوق به ری و انتساب او به یکی از مقامات عالی دینی بود.

به هر حال طایفه امامیه در این روزگار پس از پشت سر گذاشتن یک دوره سخت و جانکاه هم‌زمان دارای یک قدرت سیاسی پرنفوذ و دو پایگاه معرفتی و علمی شده بود که توان رقابت با بزرگ‌ترین مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی را داشت.

این دو مرکز البته از دو گرایش مختلف علمی و دینی برخوردار بودند و این اختلاف گاه تا سر حد نقدها و اتهامات سنگین عقیدتی از هر دو سوی این ماجرا هم پیش می‌رفت. نقد مشایخ قم نسبت به متکلمان بغداد بیشتر بر استفاده بی‌رویه آنان از عقل نظری و توسل به تأویل و توجیه‌های نادرست از آیات و روایات و در نتیجه دور شدن از

منابع اصیل دینی در فرایند فهم معارف اعتقادی بود. از آن سوی، نقد متکلمان بغداد بیشتر به نص‌گرایی محدثان قم و فقدان تعمق کافی در مباحث عقلی از سوی آنان که در نهایت به پذیرش اندیشه‌هایی که احیاناً سر از تشیبه و جبر در می‌آورد بازمی‌گشت. همین جا یادآور شویم که مدرسه بغداد نیز به دلایل معرفتی و روش‌شناختی و هم به دلایل سیاسی و فضای اجتماعی و فرهنگی بیشتر دوام آورد و به سرعت مناطق بزرگی از جهان تشیع را تحت تأثیر خود قرار داد و در واقع، به عنوان قرائت رسمی از تشیع امامی جای خویش را در محافل فرهنگی گشود. با این حال، مدرسه قم نیز در سایه نگاهداشت میراث حدیثی شیعه آهسته و در حاشیه به انتقال داشته‌ها و برداشت‌های اعتقادی خود استمرار می‌بخشید.^۱

عوامل گوناگونی دست به دست هم داد تا این دو کانون معرفت رو به ضعف و زوال گرایید و در نیمه دوم قرن پنجم تقریباً هیچ اثری از آن شکوه و شوکت باقی نماند. هر چند در موقعیت کنونی به دلیل نبود پژوهش‌های قابل اعتماد به صورت قاطع نمی‌توان بر همه عوامل این اضمحلال فرهنگی انگشت گذاشت، ولی در عین حال نمی‌توان از یک عامل مهم سیاسی و اجتماعی که همان سقوط دولت آل بویه (در سال ۴۴۸ ق) و پراکندگی عالمان شیعه به سایر بلاد دور و نزدیک بود، چشم پوشید. ترکان سلجوقی که خود را هم‌پیمان عالمان سنی و وفادار به خلافت عباسی نشان داده بودند از ضعف درونی حاکمیت آل بویه سود جستند و به تدریج سرزمین‌های تحت نفوذ آنان را از شرق به تصرف درآوردند و سرانجام در سال ۴۴۷ قمری به فرماندهی طغرل بیک به بغداد وارد

۱. برای اطلاع بیشتر نک: محمد تقی سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام شیعه»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴، ص ۴۴۴۴۴۴۴۴.

شدند و بنای فشار و تحدید بر شیعیان و علمای شیعه را گذاشتند.^۱ این امور تا بدان جا پیش رفت که یکی از عالمان شیعه در فتنه‌های معروف کرخ به شهادت رسید و شیخ طوسی - رئیس مدرسه بغداد و بزرگ‌ترین شخصیت کلامی و فقهی شیعه در آن دوران - مجبور به جلای وطن شد و به دنبال آن اکثر شخصیت‌های علمی امامیه نیز این شهر را ترک کردند یا گوشه انزوا و عزلت گزیدند.

هرچند شیخ طوسی به نجف در جوار مرقد امیرمؤمنان علیه السلام پناه برد، اما شرایط آن روز نجف به گونه‌ای نبود که به جایگزین مناسبی برای بغداد تبدیل شود. باری، سرنوشت آن بود که به تدریج شهر ری به عنوان مهم‌ترین پایگاه تفکر کلامی امامیه پس از بغداد به منصفه ظهور رسد. البته، محیط‌های محدودتر دیگری چون نیشابور، حلب، طرابلس، قزوین، بحرین و مانند آن پس از بغداد فعال شدند، اما هیچ کدام موقعیت و اهمیت ری را پیدا نکردند. شواهد و قرائن فراوانی وجود دارد که شهر بزرگ و پررونق ری در میانه قرن پنجم و حتی پیشتر از آن با پذیرایی از شاگردان و میراث‌بران مدرسه بغداد، دامان خویش را برای رویش و پرورش یک نهضت جدید علمی شیعی آماده می‌کرد.

می‌دانیم که ری خود از سده سوم و چهارم هجری دارای یک حوزه نسبتاً توانمند حدیثی بود و در همین دوران با میزبانی از محدثان بزرگ قم و کوفه گام به گام بر اندوخته‌های حدیثی و معارفی خود افزود. این پیشینه همراه با آنچه از مدرسه کلامی بغداد به ارمان آمد، ری را به سرآمد شهرهای علمی شیعه در آن روزگار تبدیل کرد. به این ترتیب مدرسه ری به کانونی بدل شد که هم به وفور به درس و تحقیق در سنت کلامی -

۱. فقیهی، آل بویه نخستین سلسله قدرتمند شیعی، ص ۳۲۵ و پیش از آن.

فقهی بغداد می‌پرداخت و هم شاگردان گرانمایه‌ای را در سنت اعتقادی - حدیثی قم پروراند.

البته مدرسه‌ری تنها به شرح و بسط اندیشه‌های کلامی عالمان بغداد بسنده نکرد، بلکه با بهره‌مندی بیشتر از پیشرفت‌هایی که در دانش کلام معتزلی رخ داده بود به توسعه و تحول بخش‌هایی از علم کلام امامیه همت گمارد. این تحول علمی را می‌توان با یک پژوهش مقایسه‌ای میان دو اثر استوار سید مرتضی، یعنی الذخیره و المحصل که گویای آخرین دستاوردهای نوین کلامی متکلمان ما در بغداد است، با کتاب گرانسنگ المنقذ من التقليد از حمصی رازی که بی‌گمان عصاره دستگاه کلامی مدرسه‌ری به شمار می‌آید، به خوبی روشن ساخت. این تحول به ویژه در مباحث مربوط به بخش دقیق الکلام یا لطیف الکلام که مبادی عقلی را برای متکلم در تبیین و توجیه باورهای دینی فراهم می‌کند، کاملاً مشهود است.

هرچند در مدرسه‌ری محدثان بزرگی نیز حضور داشتند و کتاب‌های حدیثی مهمی در این دوران نوشته شده است، ولی محدثان این دوره نیز چنان تحت تأثیر هیمنه مدرسه بغداد قرار دارند که تفسیری بغدادی از روایات امامیه ارائه می‌کردند. بررسی دیدگاه‌های افرادی مانند فتال نیشابوری، ابن شهر آشوب و حتی فردی مانند قطب راوندی نشان می‌دهد که این افراد در عین توجه به نقل روایات، دیدگاه و تفسیری بغدادی از روایات امامیه داشته‌اند.

پس از مدرسه‌ری، حله میراث‌دار کلام امامیه شد و می‌توان این شهر را هم از نظر گستره و تنوع و هم از جهت فراوری و نوآوری‌های کلامی در کنار بغداد و برتر از ری

رده‌بندی کرد. در شهر حله کلام امامیه نه تنها درون مایه‌های گوناگون خویش را یک بار دیگر به نمایش گذاشت، بلکه همان طور که در ادامه خواهیم گفت با درآمیختن کلام با فلسفه مرحله تازه‌ای از تاریخ کلام شیعه را رقم زد.

جریان‌های فکری مدرسه حله

در مدرسه حله شاهد دورویکرد مختلف به دانش کلام هستیم که دو مدرسه بغداد و قم را نمایندگی می‌کند. جریان نخست را می‌توان به دو دوره پیش از خواجه و پس از وی تقسیم کرد. البته نباید از گرایش‌های عرفانی نوظهور در بین برخی از عالمان حله شکل‌گرفت نیز چشم‌پوشید. بنابراین در مدرسه حله باید به سه جریان پرداخته شود: ۱. جریان کلامی که خود به دو دوره تقسیم می‌شود: جریان کلامیان حله پیش از خواجه که در حقیقت امتداد مدرسه کلامی ری و متمایل به معتزله متأخر هستند و جریان کلامیان پس از خواجه و بهره‌گیری از ادبیات فلسفی در علم کلام؛ ۳. جریان کلام حدیث‌گرا که در حقیقت امتداد مدرسه قم است؛ ۴. جریان عرفانی حله.

جریان کلامی

شکل‌گیری حوزه حله در قرن ششم با رویکردی اساساً فقهی همراه بود و دانش‌های عقلی چندان جایگاهی نداشت. البته این به معنای بی‌اعتنایی به علم کلام نبود؛ فقه شیعه از مدرسه بغداد با علم کلام گره خورده بود و کلام را «علم اصول دین» می‌نامیدند که با علم اصول فقه دو دانش توأمان بودند و آن‌دو را «اصولین» می‌خواندند. این اصطلاح که حکایت از نزدیکی دانش فقه و کلام داشت در حله نیز کاملاً مورد توجه بود. تا آن‌جا که

می‌دانیم علم کلام در دوره نخست از مدرسه حله چیزی بیش از شرح و بسط اندیشه‌های سید مرتضی نبود. اما در عین حال به دلایلی که برخی از آنها هنوز بر ما معلوم نیست در آغاز راه در حله دانش کلام بیشتر یک موضوع جنبی و فرعی بود و متخصصان برجسته و نوآور کمتر به ظهور رسیدند و تعداد آثاری که در این دوره به نگارش در آمد چندان زیاد نبود. با این حال به آرامی نخستین جریان‌های کلامی نیز در حله پدیدار شد.

دوره نخست کلامیان حله: تمایل به معتزله متأخر

همان طور که گفتیم در مدرسه حله در دوره نخست چندان توجهی به علم کلام وجود نداشت. با این حال رقابت‌های مذهبی و انتقادهای مکرر مخالفان از یک سو و نیازمندی طبیعی فقه و اصول به علم کلام از سوی دیگر دانشمندان حله را به فکر تقویت دانش‌های عقلی در حله انداخت. از نظر تاریخی شواهد متعددی بر این گفته وجود دارد؛ برای مثال، سدید الدین حمصی (متوفی حدود ۶۰۰ ق) خود نقل می‌کند که وی در هنگام مراجعت از مکه به درخواست برخی از عالمان حله در آنجا به تدریس کلام مشغول شده و کتاب المنقذ من التقليد و المرشد الی التوحید یا همان التعلیق العراقی را برای گروهی از جویندگان این علم املاء کرده است.^۱ پس از اوست که متکلمان بزرگی همچون سدید الدین ابن وشاح حلی که استاد کلام محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶ ق) و سید بن طاووس (متوفی ۶۶۴ ق) بود^۲ و یا مفید الدین محمد بن جهیم اسدی (متوفی ۶۸۰ ق) و پدر علامه حلی یعنی یوسف بن مطهر حلی که هر دو از معاصران محقق حلی بودند و محقق

۱. حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۷-۱۸.

۲. افندی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۲، ص ۴۱۲؛ آقابزرگ تهرانی، طبقات اعلام الشیعة، ج ۳، ص ۷۱.

حلی آن دورا به خواجه طوسی در اولین زیارتش از حله، با عنوان «اعلمهم بالاصولین» معرفی کرده،^۱ در حله پا به میدان کلام گذاشتند.

شواهد چندی در دست است که نشان می‌دهد این گروه از متکلمان حله برخلاف اسلاف خود به گرایش نوینی در کلام باور داشتند که بر خلاف پیروان سید مرتضی از اندیشه‌های کلامی معتزله متأخر بهره‌مند و متأثر بود. عنوان معتزله متأخر به پیروان ابو الحسین بصری و شاگرد او ملاحمی خوارزمی گفته می‌شود که با گذر از اعتزال بصری با علاقه بیشتری به قواعد و اصطلاحات فلسفی روی آوردند و کلام را گامی جلوتر به سوی فلسفه راندند.^۲

در حقیقت معتزلیان متأخر در مباحث مربوط به دقیق الکلام گاه دیدگاه‌های جریان بهشمیه را کنار گذاشته و تمایلاتی به فلسفه مشاء نشان داده‌اند؛ برای مثال، می‌توان به ورود مباحث وجود و ماهیت^۳، تغییر معنای عرض^۴، بهره‌گیری از اصطلاحاتی فلسفی مانند ممکن الوجود و واجب الوجود^۵ و رد نظریه سنتی معتزله در شیئیت معدوم و پذیرش دیدگاه فلاسفه^۶ در این موضوع اشاره کرد. این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع آنان در جلیل الکلام نیز می‌شد. از جمله این تأثیرات می‌توان به موضع معتزله متأخر در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که به دلیل تغییر در معنای عرض بوده است. توضیح آنکه بنا به

۱. مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۰۷، ص ۶۰؛ حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۲۵۴.

۲. نک: رحمتی، فرقه‌های اسلامی در ایران، ص ۱۳ به بعد.

۳. ملاحمی خوارزمی، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، ص ۵۹-۶۲.

۴. ملاحمی خوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۸۱.

۵. همان، ص ۸۳-۸۴.

۶. همان، ص ۳۵۲-۳۵۳.

تعریف پیشین معتزله لازم نبود عرض حتما در یک محل حلول کند و از آن تجاوز نکند و از این رو امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل را داشتند و به همین دلیل اراده خداوند را عرض لا فی المحل می دانستند. این در حالی است که در تعریف معتزله متأخر، عرض تنها در جوهر حلول می کند و نباید از آن تجاوز کند و به همین دلیل آنان امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل را نداشتند و در نتیجه نمی توانستند اراده خداوند را نیز لا فی المحل بدانند.^۱ معتزلیان متأخر اراده را به داعی که در حقیقت علم خداوند به نظام احسن بود معنا کردند و این دیدگاه جدید به نظریه فلاسفه بسیار نزدیک بود.^۲

نمونه دیگر بحث از شیئیت معدوم بود. معتزلیان پیشین به شیئیت معدوم معتقد بودند و با استفاده از همین دیدگاه مسئله علم پیشین خداوند را به عالم تبیین می کردند. این در حالی بود که معتزلیان متأخر همان طور که گفته شد، برخلاف دیدگاه گذشتگان خود و همراه با فلاسفه شیئیت معدوم را انکار کردند. این تغییر در نظریه آنها در بحث علم الاهی نیز تأثیر گذاشت.^۳ از باب نمونه ابوالحسین بصری معتقد بود که خداوند به جزئیات پیش از وجود شان علم ندارد.^۴ فیلسوفان نیز دقیقاً به همین دلیل در تبیین علم پیشین خداوند با مشکل مواجه بودند. اینکه ابن سینا علم خداوند به جزئیات را به نحو کلی یا اجمالی می داند، به همین دلیل بوده است.^۵

۱. همان، ص ۸۱.

۲. علامه حلی، کشف المراد، ص ۴۰۱-۴۰۲؛ ملاحمی خوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۲۱۸-۲۱۹.

۳. درباره علم پیشین خداوند و ارتباط آن با بحث شیئیت معدوم و نظرات مختلف در این باره نک: ملاحمی خوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۳۵۲-۳۶۰.

۴. سیف الدین آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، ج ۱، ص ۳۲۴.

۵. ابن سینا، شفاء (الهیات)، ص ۳۶۰-۳۶۱.

با این حال نباید در تمایلات فلسفی معتزلیان متأخر اغراق کرد. هرچند همان طور که اشاره شد می‌توان رگه‌هایی از تأثیرپذیری از فلسفه را در نظام کلامی معتزله متأخر مشاهده کرد، ولی در عین حال می‌توان آنان را مهم‌ترین منتقدان فلسفه مشایی نیز دانست. در حقیقت تأثیرپذیری معتزلیان متأخر از فلسفه موردی بوده است. هرچند آنان در برخی موارد در لطیف الکلام و همچنین جلیل الکلام تمایلاتی به فلسفه نشان دادند، لکن در بیشتر موارد همچنان موضع انتقادی خود را نسبت به فلسفه حفظ کردند؛ برای نمونه با وجود آنکه آنان اصطلاح واجب الوجود و ممکن الوجود را پذیرفتند، ولی تعاریفی از واجب و ممکن ارائه دادند که با تعاریف فلسفی آنها متفاوت بود. ملاحمی خوارزمی واجب الوجود را موجودی می‌داند که عدم برای آن محال است و ممکن الوجود موجودی است که وجود و عدم برای او جایز است.^۱ بنا به این تعریف واجب الوجود قدیم و ممکن الوجود حادث خواهد بود. در حقیقت در این تعریف واجب الوجود بالغیر معنایی ندارد. بلکه موجودات یا واجب الوجود یا ممکن الوجود هستند.

همچنین در بحث وجود و ماهیت هرچند معتزلیان متأخر این ادبیات را در کلام اسلامی وارد کردند، ولی برخلاف فلاسفه قائل به اشتراک لفظی وجود در همه موجودات شدند. از نظر آنان وجود زائد بر ماهیت نیست و به عبارت دیگر وجود هر چیزی نفس حقیقت آن است. این در حالی است که فلاسفه وجود را مشترک معنوی بین موجودات می‌دانستند و همچنین معتقد بودند وجود زائد بر ماهیت است.^۲

۱. ملاحمی خوارزمی، المعتمد فی اصول الدین، ص ۸۳-۸۴.

۲. درباره این بحث و اختلاف ابوالحسین بصری و فلاسفه در این موضوع نک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۴-۳۵.

در بحث از ماهیت علم و تعریف آن نیز معتزلیان متأخر همچنان بر دیدگاه سنتی معتزله تأکید کرده و با فلاسفه مخالفت می‌کردند و همین سبب می‌شد که به کلی نظریه‌ای متفاوت در مباحث مرتبط با معرفت‌شناسی و همچنین علم الاهی نیز ارائه کنند.^۱

در روش‌شناسی نیز ابوالحسین بصری و شاگردانش همچنان بر استفاده از روش پیشین معتزله تأکید و نسبت به علم منطق موضع انتقادی داشتند؛ برای مثال، ابوالحسین بصری به نقد شکل اول قیاس در علم منطق و دفاع از روش متکلمان که همان استدلال از شاهد به غایب است، پرداخته است.^۲

بنابراین می‌توان ادعا کرد که معتزله متأخر در برخی از مباحث لطیف الکلام (الاهیات بالمعنی الاعم) به دیدگاه‌های فلسفه گرایش پیدا کردند و در برخی دیگر همچنان دیدگاه سنتی معتزله را حفظ کردند. به عبارت دیگر معتزلیان متأخر دستگاهی التقاطی در مباحث لطیف الکلام ارائه کردند و همین سبب تغییراتی در دیدگاه‌های آنان در مباحث دقیق الکلام نیز می‌شد. به عبارت دیگر هرچند می‌توان ادعا کرد که معتزلیان متأخر به فلسفه تمایلاتی نشان داده‌اند، ولی نمی‌توان کلام آنان را فلسفی دانست. شاید بتوان آنان را آغازگر حرکتی دانست که کمی بعد با افرادی مانند فخر رازی و به خصوص خواجه طوسی تکمیل شد.

این موج جدیدی که معتزله متأخر در کلام اسلامی ایجاد کرد مدرسه کلامی حله را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. سدید الدین حمصی رازی که به نوعی می‌توان وی را پایه‌گذار

۱. ملاحمی خوارزمی، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، ص ۶۹-۹۰.

۲. شرفی، شرح الاساس الکبیر، ج ۱، ص ۲۱۸.

جریان نخست کلامی مدرسه حله دانست، در موارد متعددی تحت تأثیر تعالیم معتزلیان متأخر بوده است. وی در المنقذ من التقليد بارها از دیدگاه‌های ابوالحسین بصری دفاع کرده است.^۱ نسل شاگردان سدید الدین حمصی در حله نیز همین جریان را ادامه دادند؛ برای مثال، محقق حلی در ابتدای کتاب المسلك فی اصول الدین صریحاً می‌گوید کتابش را بر مبنا و روش معتزله متأخر که واضح‌ترین و کامل‌ترین روش است نوشته است.^۲ در اندیشه‌های کلامی نیز این تأثیرپذیری آشکار است؛ از جمله این موارد می‌توان به برخی از مباحث لطیف الکلام مانند عرض،

دوره دوم کلامیان حله: پذیرش ادبیات فلسفی

با ظهور خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی کلام حله گام دیگری به سوی فلسفه برداشت. تقابل جدی کلام امامیه با فلسفه در دوره‌های گذشته مانند مدرسه بغداد در این دوره به تعامل و گاه اختلاط تبدیل شد. خواجه طوسی که عمده متکلمان این دوران به نوعی شاگرد او هستند، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان مشایی است. شرح وی بر اشارات و پاسخ‌های او به ایرادهای فخر رازی به تثبیت فلسفه مشایی کمک شایانی کرده است. بسیاری از فیلسوفان این دوران نیز یا شاگرد او بوده یا روابطی وثیق با وی داشته‌اند؛ برای مثال، می‌توان به مکاتبات خواجه طوسی با اثیر الدین مفضل بن عمر ابهری (۶۶۳ق) صاحب کتاب الهدایه اشاره کرد.^۳ خواجه بر کتاب تنزیل الافکار وی نیز شرحی با عنوان

۱. حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۶۳، ۱۳۶ و ۱۶۲.

۲. محقق حلی، المسلك فی اصول الدین، ص ۳۳.

۳. خواجه نصیر الدین طوسی، اجوبه المسائل النصیریة، ص ۲۷۵.

تعدیل المعیار فی نقد تنزیل الافکار داشته است.

به جز خواجه شاگرد سرشناس وی علامه حلی نیز این روابط دو ستانه با فیلسوفان را
ادا می‌داد. وی شاگرد فیلسوف بزرگ این دوران نجم‌الدین علی بن عمر کاتبی
قزوینی (۶۷۵ق) بوده و کتاب حکمه العین و شمسیه او را شرح کرده است. قطب‌الدین
رازی (۷۲۶ق) نویسنده کتاب المحاکمات بین شرحی الاشارات از فلاسفه مشهور این
دوره نیز از سویی نزد علامه حلی درس آموخته و از سوی دیگر استاد شهید اول بوده
است. این شواهد گویای آن است که متکلمان امامیه برخلاف مدرسه بغداد و ری در این
دوره تعاملات گسترده‌تری با فلسفه و فیلسوفان پیدا کرده‌اند.

عالمان مدرسه حله افزون بر این، در روش‌شناسی و حتی ادبیات علمی نیز تحت تأثیر
فلسفه قرار گرفته‌اند. متکلمان این دوره حله نه تنها روش‌شناسی فلسفی (منطق) را به کلی
پذیرفتند و روش گذشته متکلمان را کنار گذاشتند^۱، بلکه به کلی مباحث و ادبیات فلسفی
را جایگزین لطیف الکلام متکلمان کردند؛ برای مثال، کتاب تجرید الاعتقاد و همچنین
شرح آن کشف المراد از شش بخش اصلی تشکیل شده است که دو بخش اول آن به کلی
به مباحث فلسفی اختصاص دارد. این دو بخش شامل مباحثی مانند مباحث وجود،
ماهیت و لواحق آن، علت و معلول و اقسام علل، مباحث مرتبط با جوهر مانند تعریف
جوهر، جسم و احکام آن، مباحث اعراض و اعراض نه‌گانه است. این مباحث با آنچه در
الاهیات شفاء بوعلی سینا آمده است، در بسیاری از موارد مطابقت دارد. این حجم از

۱. پیش از امامیه در اشاعره غزالی پای منطق را به علم کلام گشود. درباره روش‌شناسی متکلمان این دوره و نقد
روش متکلمان دوران پیش‌نک: سامی‌نشار، مناخج البحت عند مفکری الاسلام، ص ۴۴۴؟

مباحث فلسفی در کتاب‌های کلامی دوره‌های گذشته امامیه^۱ سابقه چندانی نداشته است. علامه حلی در کتاب الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه نه تنها در فصل بندی کتاب تحت تأثیر اشارات قرار گرفته است، بلکه در مباحث هر فصل نیز و ضعی مشابه دارد. بنابراین اگرچه در دوره نخست مدرسه حله تنها برخی اصطلاحات و مفاهیم فلسفی به کار گرفته شد، ولی با ورود خواجه طوسی و نوآوری‌های وی در علم کلام به کلی روش و ادبیات علم کلام امامیه فلسفی شده است.

البته خواجه و همراهانش علی رغم اختلاط و تعامل با فلسفه همچنان در مباحث اصلی کلام یعنی الاهیات بالمعنی الاخص بر مواضع پیشین متکلمان تأکید داشتند و در بسیاری از مباحث کلامی دیدگاه فلاسفه را رد می‌کردند. از جمله این مباحث می‌توان به بحث از حدوث و قدم عالم^۲، رابطه خداوند با عالم و نفی واسطه در آفرینش^۳ و به طور خاص نفی عقول عشره^۴ و قاعده الواحد^۵، تعریف صفت قدرت به صحه الفعل و الترتک در برابر فلاسفه^۶، جبر و اختیار و تفسیر از بحث قضاء و قدر^۷، تقریر از بحث ضرورت ارسال

۱. در بین اشاعره کتاب المباحث المشرقیه فخررازی داستانی مشابه دارد. وی نیز به تلفیق مباحث کلامی و فلسفی پرداخته است.

۲. متکلمان حله همگی به حدوث عالم معتقد بودند و به طور خاص سخنان فلاسفه را در بحث قدم عالم نقد می‌کردند. در این باره نک: ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۵۱-۶۳؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۹۲؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۴۱۵.

۳. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۹۳-۳۹۴.

۴. فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۳۱۵-۳۱۶.

۵. فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۱۰۷-۱۰۸؛ علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۹۵-۳۹۶.

۶. درباره تمایز دیدگاه متکلمان و فلاسفه در این بحث نک: فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۱۹۶؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۸۲-۸۵.

۷. علامه حلی، کشف المراد، ص ۴۲۲-۴۲۳.

رسل^۱، انکار روح مجرد^۲ و مخالفت با دیدگاه فلاسفه درباره حقیقت انسان، معاد و به طور خاص معاد جسمانی^۳ اشاره کرد. بنابراین می‌توان ادعا کرد که متکلمان این دوره مدرسه حله هرچند در الاهیات بالمعنی ااعم از فلسفه تأثیر پذیرفتند، ولی در عمده مباحث الاهیات بالمعنی الاخص همچنان منتقد فلاسفه بودند. شاید اطلاق دوره اختلاط و رقابت با فلسفه بر این دوره دور از واقع نباشد.

با این حال نمی‌توان از تأثیر تغییرات الاهیات بالمعنی ااعم و فلسفی شدن آن در الاهیات بالمعنی الاخص غافل بود؛ برای مثال، پذیرش برهان صدیقین و ارجحیت آن بر برهان حدوث و قدم نتیجه ورود ادبیات فلسفی در بحث وجود واجب و ممکن است.^۴ همچنین اینکه خواجه و علامه حلی یکی از دلایل علم الاهی را استناد همه اشیاء به خداوند (واجب الوجود) می‌داند، نتیجه تغییرات در الاهیات بالمعنی ااعم است.^۵ تغییر دیدگاه متکلمان حله در این دوره در بحث اراده الاهی نیز همان طور که گفته شد تحت تأثیر تغییراتی است که در مباحث جوهر و عرض پدید آمد.^۶ البته این موارد تنها نمونه‌هایی از تأثیرات این تحول و تغییر در الاهیات بالمعنی ااعم است و بررسی دقیق میزان این

۱. تقریر فاضل مقداد از تمایز دیدگاه متکلمان و فلاسفه و رد دیدگاه فلاسفه در این بحث منحصر به فرد است. نک:

فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۲۴۱-۲۴۳.

۲. عمده متکلمان در این دوره تجرد روح را انکار کرده و حقیقت انسان را اجزاء اصلیه بدن او می‌دانستند. نک:

فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۴۱۸-۴۲۰.

۳. برای مثال فاضل مقداد فصلی با این عنوان دارد: «باب یجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافاً للحکماء». نک:

فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۴۱۳-۴۱۸؛ برای بحثی مشابه نک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۵۴۲-۵۴۴.

۴. همچنین درباره اعتقاد فلاسفه در بحث معاد جسمانی و نقد متکلمان بر آن نک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۵۴۸-۵۵۱؛ فاضل مقداد، اللوامع الالهیه، ص ۴۲۸-۴۳۳.

۵. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۹۳.

۶. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۹۷-۳۹۸.

۷. پیشتر در این باره توضیح دادیم.

تأثیرات نیازمند پژوهشی مستقل خواهد بود.

ساختار و ادبیات جدیدی که خواجه طوسی در علم کلام امامیه به کار بست، در مدرسه حله به دست علامه حلی و شاگردانش تثبیت شد. علامه حلی با تألیف کتاب‌های متعدد در ساختار جدید و ترویج آن در مدرسه حله و همچنین تربیت شاگردان بسیار گامی مهم در تثبیت کلام جدید امامیه برداشت. این جریان کلامی با فخر المحققین، شهید اول و در نهایت فاضل مقداد امتداد پیدا کرد. از فخر المحققین چندین اثر کلامی باقی مانده است. رساله‌های مختصر وی مانند ارشاد المسترشدین و العقائد الفخریة در مجموعه عقیده الشیعة به همت محمد رضا انصاری قمی به چاپ رسیده است.^۱ شرح مفصل وی بر نهج المسترشدین با عنوان معراج الیقین فی شرح نهج المسترشدین نیز با تحقیق آقای طاهر السلامی توسط عتبه عباسیه عراق به چاپ رسیده است. از شهید اول نیز تنها چند اثر کلامی مختصر در دست است که به چاپ رسیده است.^۲ با این حال فاضل مقداد را می‌توان پرکارترین و قوی‌تری متکلم از تبار متکلمان مدرسه حله پس از علامه حلی دانست. از آثار وی به جز کتاب اللوامع الالهیة که از مهم‌ترین آثار کلامی شیعه است، باید به النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر که از مهم‌ترین شروح بر باب حادی عشر علامه حلی است و همچنین ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین در شرح نهج المسترشدین علامه حلی اشاره کرد. نکته قابل توجه در همه این آثار میزان تأثیرپذیری آنها از ساختار و ادبیات خواجه طوسی و علامه حلی است.

۱. انصاری قمی، عقیده الشیعة، ص ۶۵۱-۶۵۶ و ۶۶۴-۶۸۲.

۲. در ادامه به آثار کلامی شهید اول اشاره خواهد شد.

۱. جریان کلامی - حدیثی

در کنار جریان متکلمان باید به جریان دیگری در مدرسه حله اشاره کرد که نه تنها با رویکرد متکلمان همراهی نمی‌کردند، بلکه گاه به سختی با دعوای آن به مقابله می‌پرداختند. به یک معنا می‌توان گفت که محدثان بزرگ حله که بیشتر به مشایخ قم وری نسب می‌بردند، در این گروه اخیر دسته‌بندی می‌شوند. از این گروه به طور مشخص می‌توان به خاندان ابن طاووس و به ویژه شخصیت برجسته و پرنفوذ آن یعنی جمال الدین سید علی بن طاووس اشاره کرد که آشکارتر از دیگران به روش موسوم کلام تاختند. وی بخشی از کتاب مناہج یا منہاج نوشته ابن وشاح حلی را نزد خود او خوانده بود. هرچند از تحصیلات کلامی سید بیش از این اطلاعاتی در دست نداریم، امام از شواهد دیگر نظیر مطالب کلامی که در آثارش نقل کرده و نیز حجم کتاب‌های کلامی که در کتابخانه‌اش موجود بوده است می‌توان تا اندازه‌ای به آشنایی او به زوایای این دانش پی برد.^۱

سید خود را بیش از هر کسی تحت تأثیر پدر و جد مادری‌اش یعنی ورام بن ابی فراس (۶۰۵ق) می‌داند. از پدرش هیچ آگاهی روشنی در دست نداریم، ولی ورام را از روی برخی از نقل قول‌ها و نیز با استفاده از تنها اثر بازمانده از وی *تنبیه الخاطر و نزهة النواظر* که به «مجموعه ورام» معروف است، می‌شناسیم. این اثر هرچند یک اثر روایی به حساب می‌آید، ولی تا اندازه‌ای از سویه‌های فکری صاحبش حکایت دارد. ورام هرچند خود یکی از ملازمان سدید الدین حمصی رازی بوده و به احتمال بسیار از میزبانان او در حله به شمار آمده است، ولی در اندیشه‌های اعتقادی با مشی رایج متکلمان در آن زمان

۱. نک: کلبرگ، کتابخانه سید بن طاووس.

کاملاً همراهی نداشته است. حتی اگر در مورد ورام با تقریب و احتمال سخن گفته شود و شواهد همان طور که در ادامه نیز خواهیم گفت متفاوت است، اما در باب سید بن طاووس این نکته به وضوح قابل درک است.

سید بن طاووس در کتاب کشف المحجّة لثمرّة المهجّة که وصیت‌نامه او به فرزندش بوده است، پیش از سفارش‌های اخلاقی به بیان مبانی و رویکردهای فکری خود با بیانی ساده و شیوا پرداخته است. آنچه در این میان شایان توجه است، تلقی و برداشت او از وضعیت دانش کلام در آن زمانه و ارائه یک تحلیل انتقادی از روش‌شناسی کلام رایج در آن روزگار است. او خود آشکارا می‌گوید که آنچه در این کتاب آورده است از روی ناآگاهی به علم کلام نبوده است؛ زیرا به قدر نیاز کتاب‌های متعددی را خوانده و آموخته است و مدت‌ها عمر خود را با این روش و رویه گذرانده است. وی می‌نویسد:

انّی ما قلت هذا جهلاً بعلم الکلام وما فیہ من السؤل والجواب بل قد عرفت ما کنت أحتاج إلى معرفته منه وقرأت منه کتبا ثم رأیت ما أغنی عنه وقد ذکرته فی خطبة کتاب البهجة لثمرّة المهجّة کیف اشتغلت فیہ وعلی من اشتغلت فی معانیه وما الذی صرفنی من ضیاع عمری فی موافقة طالبیه.^۱

برخلاف گمان بسیاری که مخالفت با کلام یا علوم معهود عقلی را لزوماً با خردگرایی برابر می‌دانند و بی‌درنگ مخالفان را در زمره اخباریان دسته‌بندی می‌کنند، سید بن طاووس نه تنها عقل را به کناری نمی‌نهد، بلکه بر این باور است که آنچه در نقد دانش کلام

۱. سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۵۹.

می‌گوید از «مواهب عقلیه»، «معرفت صادر از تنبیهات عقلیه و نقلیه»^۱ و «عقول مستقیمه و قلوب سلیمه»^۲ است. او نه تنها برای اثبات ذات باری تعالی و شاید اصولی عقاید از دلایل عقلی بهره می‌برد و آن را مقدم بر عمل به تکلیف دینی می‌داند، بلکه برای این منظور از چنیش دقیق ادله بهره می‌گیرد و از مقدمات عقلی مورد نیاز برای یک دلیل کامل غافل نیست.^۳ پس باید پرسید که با این وصف سید به طور دقیق به چه جهتی با علم کلام به مخالفت برخاسته است؟ نزاع او در شیوه به کارگیری عقل و طریقی است که در دست‌یابی به معرفت باید بدان توسل جست.^۴ عمده اشکال او بر متکلمان این است که آنچه را خداوند و رسولش برای معرفی مولا و مالک آنها تسهیل کرده است، بر مردم تنگ و سخت کرده‌اند: «قد ضیقوا علی الأنام ما کان سهله الله جل جلاله ورسوله صلی الله علیه وآله». ^۵ وی این راه سهل را از سنخ دلایل عقلی روش و یقین‌آوری می‌داند که با تنبیه بر امور فطری حاصل می‌شود.

سید بن طاووس کلام در معنای رایج در آن زمان را اساساً کار معتزلیان می‌داند که با پیش آوردن «الفاظ حادثه»^۶ نه تنها به «طریقه بعیده از یقین» توسل جست‌اند، بلکه با

۱. سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۵۴.

۲. سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۷۰.

۳. برای مثال پس از آنکه بر حدوث اجسام از طریق زیادات اجسام استدلال می‌کند، بلافاصله یادآور می‌شود که این دلیل جز با ثبوت تماثل اجسام تمام نیست و از این رو با استفاده از خاصیت «مؤلف بودن جسم» این مقدمه را هم اثبات می‌کند. نک: سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۶۵-۶۶.

۴. سید در این کتاب دائماً بر تفاوت خودش با متکلمان از این جهت تأکید دارد و بارها به این نکته اشاره می‌کند. برای مثال نک: سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۴۳، ۵۱ و ۵۳.

۵. سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۴۸.

۶. همان، ص ۵۱ و ۶۸.

درگیر کردن افراد با شبهات معترضین، اکثر آنان را از سلوک اهل دین باز می‌دارند.^۱ البته سید به نقد معتزله بسنده نمی‌کند، بلکه به «تابعین آنان» از میان دانشمندان شیعه هم خرده می‌گیرد و برای این منظور به سراغ بزرگ‌ترین و معروف‌ترین متکلمان شیعه در بغداد، یعنی شیخ مفید و سید مرتضی می‌رود و به رساله‌ای از قطب الدین راوندی استناد می‌کند که در آن به نود و پنج مسئله از علم اصول (عقاید) که بین آن دو اختلاف رخ داده، اشاره شده است و در پایان آورده است که «اگر به موارد بیشتری می‌پرداختم، کتاب به درازا می‌کشید». سید بن طاووس این را شاهی بر دور بودن راه کلام می‌داند و می‌گوید: «و هذا يدلک علی انه طریق بعید فی معرفة رب الارباب»^۲ از همین اثر نیک پیدا است که این مسئله یکی از دغدغه‌های اصلی او به شمار می‌رفته و با دو ستان متکلم خود هم در این باب به بحث و مناظره می‌پرداخته است.^۳

البته سید به این بسنده نکرده است؛ بلکه به زعم خویش با دلایل عقلی و نقلی بر این ادعای خویش استدلال کرده است. او بر این باور است که روش متکلمان با شیوه قرآن شریف و علوم خاتم الانبیاء و سایر انبیای الهی متفاوت است و علمای مسلمین از صدر اول تا اواخر ایام حضور ائمه علیهم‌السلام بر همان منوال مشی کرده‌اند.^۴ او این روش را «التبیهات علی الدلالات علی معرفة مولا هم و مالک دنیا هم محدث الحادثات و مغیر المتغیرات و مقلب الاوقات» می‌خواند^۵ و آن را از روش متکلمان که «نظر در جوهر و جسم و عرض و

۱. همان، ص ۵۱.

۲. همان، ص ۶۴.

۳. همان، ص ۵۵.

۴. همان، ص ۴۸-۴۹.

۵. همان، ص ۴۸ و ۵۰.

ترکیب آنها به صورتی که کثیری از مردم به رغم تلاش فراوان از درک آن عاجزند^۱ و تنها با «طول فکرت» حاصل آید، متمایز می‌داند. سید نه تنها شیوه خود را در قالب دلایل تنبیهی عقلی بیان می‌کند، بلکه با ذکر روایاتی که از سوی ائمه اطهار علیهم‌السلام در مذمت «کلام» و «اصحاب کلام» آمده است^۲ بر این رویکرد خود در نقد کلام صحه می‌گذارد.

چنان که نیک پیدا ست سید دلیل عقلی را ارج می‌نهد، ولی بر آن است که ریشه این ادراکات عقلی در «فطرتی که آدمیان بر آن متولد شده‌اند»^۳ وجود دارد. سید در کارزار کهنی که میان متکلمان با محدثان بر سر اکتسابی بودن یا اضطراری بودن معارف الاهی وجود داشت، آشکارا در برابر متکلمان موضع می‌گیرد و معرفت را «مجرد کسب و نظر انسان‌ها» نمی‌داند و محضول «همت و اجتهاد آدمی» نمی‌داند، بلکه آن را جود و بخشش الاهی می‌داند. به گونه‌ای که بنده ناتوان را به شناخت چیزی که از فهم آن قاصر است راه می‌برد.^۴

البته سید راه خود را از کسانی که به تحریم علم کلام می‌پرداختند، جدا می‌کند و تصریح می‌کند که مقصود او از این سخنان آن نیست که نظر در جواهر و اعراض جایز نیست و یا اینکه هیچ راهی به معرفت نمی‌گشاید، بلکه روش‌های کلامی را از جمله «روش‌های طولانی و راه‌های پرخطر» توصیف می‌کند که «در مجموع از آن نمی‌توان به

۱. همان، ص ۵۲.

۲. سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۶۰ به بعد.

۳. سید در همین جا در بخش‌های دیگر از کتاب‌هایش به تعریف و تفسیری از آیه معروف فطرت هم پرداخته است.

برای نمونه، نک: سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۵۲ و ۵۴.

۴. «انما الله جل جلاله یسلک بالعبد الاضعیف الی التعریف تسلیکاً یقره فهمه عنه». سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۵۴-۵۵.

سلامت خارج شد».^۱ وی با ذکر مثال‌هایی سعی می‌کند که خواننده را به تفاوت راه خویش با آنچه متکلمان رفته‌اند، واقف سازد. سید بن طاووس در جایی می‌نویسد: «مثال شیوخ معتزله و انبیاء مثال مردی است که می‌خواهد به دیگران بیاموزد که در دنیا آتش وجود دارد؛ با آنکه همه در خانه خویش آتش دیده‌اند، ولی او اصرار دارد که برای شناختن آتش به فراهم آوردن مقدمات بسیار نیاز است و پس از تلاش فراوان در صورتی که موفق شود همان چیزی را به مردم معرفی می‌کند که می‌توانست به سادگی برای آنان معلوم گردد. وی در ادامه می‌نویسد:

أقول وكل من عدل في التعريف عن الامر المكشوف إلى الامر الخفي اللطيف فهو حقيق أن يقال قد أضل ولا يقال قد هدى ولا قد أحسن فيما استدل؛ یعنی هر آن کس که برای روشن ساختن امر آشکار به امور پنهان بازمی‌گردد، سزاوار است که او را گمراه‌کننده بنامیم و نها هدایت‌گر و بی‌گمان او در استدلال خویش به نیکویی عمل نکرده است.^۲

از دیگر شخصیت‌های شاخص جریان حدیثی در حله می‌توان به حسن بن سلیمان حلی (متوفی بعد از سال ۸۰۲ق) اشاره کرد. از وی چندین اثر کلامی - حدیثی موجود است که به خوبی تقابل وی را با جریان کلامی نشان می‌دهد. مهم‌ترین اثر وی مختصر بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری^۳ است. حسن بن سلیمان به کتاب بصائر سعد بن عبدالله فصلی با عنوان رساله فی احادیث الذر افزوده است. روایاتی که وی در این

۱. سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۵۵.

۲. سید بن طاووس، کشف المحجّة، ص ۶۵.

۳. هرچند از محمد بن حسن صفار نیز کتابی با عنوان بصائر الدرجات موجود است ولی کتاب حسن بن سلیمان مختصر کتاب وی نیست.

قسمت جمع آوری کرده است با مکتب متکلمان در تعارضی جدی است. پیشتر می دانیم که متکلمان مدرسه بغداد و همچنین مدرسه حله عالم ذر را نمی پذیرفتند و روایات این باب را تأویل می کردند.^۱ وی همچنین در این کتاب گاه به توضیح و تبیین روایات می پردازد که تمایزهای فکری او را با متکلمان نشان می دهد؛ برای مثال، وی روایات اراده و مشیت خداوند را بیان می کند و معتقد است که خداوند نسبت به افعال بندگان حتی گناهان آنها نیز اراده و مشیت دارد. به گفته وی مشیت خداوند نسبت به افعال بندگان آن است که بین فعل آنها و اراده شان مانع نمی شود: «فمشیتته فی الشر: التخلیه من غیر عصمة، و إذا لم یشأ عضم، كما خلّی بین آدم و أكل الشجرة التي نهاه الله تعالى عنه».^۲ این دیدگاه وی کاملاً با نظریه متکلمان در تعارض است. متکلمان امامیه در مدرسه بغداد و حله اراده خداوند را نسبت به افعال قبیح از سان نمی پذیرفتند. تقابل شیخ مفید و شیخ صدوق در همین بحث در کتاب تصحیح الاعتقاد گویای این اختلاف است:

«قال الشيخ أبو جعفر رحمه الله نقول شاء الله وأراد ولم يحب ولم يرض و شاء عز اسمه ألا يكون شيء إلا بعلمه وأراد مثل ذلك. قال الشيخ المفيد رحمه الله الذي ذكره الشيخ أبو جعفر رحمه الله في هذا الباب لا يتحصل و معانيه تختلف و تتناقض ... الحق في ذلك أن الله تعالى لا يريد إلا ما حسن من الأفعال و لا يشاء إلا الجميل من الأعمال و لا يريد القبائح و لا يشاء الفواحش تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً»^۳

۱. شیخ مفید، المسائل السروية، ص ۳۷-۵۵.

۲. حسن بن سلیمان حلی، مختصر البصائر، ص ۳۴۹.

۳. شیخ مفید، تصحیح اعتقادات الامامیه، ص ۴۸-۵۰.

حسن بن سلیمان همچنین کتابی با عنوان المحتضر دارد که در آن به نقد سخنان شیخ مفید در تأویل روایات رؤیت پیامبر اکرم (ص) و امام علی علیه السلام توسط محتضر در لحظه مرگ پرداخته است. سخنان حلی در این کتاب در حقیقت نقدی جدی بر روش متکلمان در تأویل روایات است. تکرار روایات مخالفت با علم کلام در این کتاب^۱ و همچنین تأکید بر اینکه نمی‌توان به دلیل مخالفت روایات با عقل آنها را کنار گذاشت و برخی از امور و گزاره‌های دینی صعب و مستصعب هستند و عقل انسان‌های عادی توانایی فهم و تحمل آنها را ندارد^۲، به خوبی موضع حسن بن سلیمان را نسبت به متکلمان (به خصوص متکلمان مدرسه بغداد و همچنین ری و حله) را نشان می‌دهد. وی همچنین رساله کوتاه دیگری درباره برتری امامان بر انبیا و فرشتگان نوشته است که در آن با آرای شیخ مفید در اوائل المقالات که قائل به خلاف این نظریه بوده، مناقشه کرده است.^۳

۲. جریان عرفانی

درباره رابطه امامیه و تصوف دیدگاه‌های مختلفی طرح شده و بررسی روابط این دو جریان که قطعاً خاستگاهی جدا از هم داشته‌اند، در این مقاله نمی‌گنجد و خود نیازمند پژوهشی مستقل است. اگرچه در چهار قرن نخست شاهدی جدی بر ارتباط عالمان امامیه با صوفیه نمی‌توان به دست آورد، ولی به آرامی از سده پنجم برخی از دانشمندان و حتی

۱. حسن بن سلیمان حلی، المحتضر، ص ۲۷.

۲. حسن بن سلیمان حلی، المحتضر، ص ۲۲-۲۳.

۳. سید محسن امین، اعیان الشیعه، ج ۵، ص ۱۰۷.

متکلمان امامیه نگرشی مثبت به صوفیه پیدا کردند. اگر نجیب الدین زیدان بن ابی دلف کلینی را که در خانقاهی در قوهده عزلت گزیده بوده است^۱، موردی استثنایی در امامیه در قرون میانه بدانیم، نمی‌توان از تمایلات و نگاه مثبت ابوالفتح رازی مفسر بزرگ شیعه در قرن پنجم و ششم چشم پوشید. وی را می‌توان سرآغازی بر یک جریان تلفیقی در امامیه دانست که در عین گرایش کلامی - اعتزالی (در امتداد مدرسه بغداد) از سخنان و تعالیم بزرگان صوفیه در تفسیرش بهره برده است.^۲ این جریان با اینکه در مسائل اعتقادی گرایش کلامی مدرسه بغداد را نمایندگی می‌کرد، ولی گاه از تأویلاتی صوفیانه و همچنین تعالیم اخلاقی و زهدگرایانه منقول از صوفیه نیز در کتاب‌های خود بهره می‌بردند. چندی قبل، این جریان در اشاعره و حتی معتزله نیز شروع شده بود. ابوحامد غزالی و برادرش در اشاعره نمونه بارزی از این جریان تلفیقی در اشاعره هستند. حتی در معتزله نیز کسی مانند زمخشری به نقل کلمات صوفیه در کتابش روی آورده است. کتاب ربیع الابرار وی نمونه بارزی از گرایش به صوفیه در معتزله است.^۳

برخی از عالمان امامیه در مدرسه حله نیز این جریان را امتداد بخشیدند. ورام بن ابی فراس نمونه بارزی از این گرایش در حله است. وی با وجود آنکه در بسیاری از موارد از مواضع کلامی مدرسه بغداد دفاع کرده است، در کتاب تنبیه الخواطر و نزهة النواظر در

۱. منتجب الدین رازی، الفهرست، ص ۶۷.

۲. درباره گرایش‌های عرفانی و صوفیانه وی نک: قاسم جوادی، «عرفان و تصوف در تفسیر ابوالفتح رازی»، در: مجموعه آثار کنگره ابوالفتح رازی، ج ۱۴، ص ۱۴۱-۱۸۵.

۳. برای شواهدی از این گرایش در زمخشری نک: زمخشری، ربیع الابرار و نصوص الاخیار، ج ۲، ص ۲۴۸ و ۲۵۰؛ ج ۳، ص ۲۱۱ و ۲۳۲. وی از برخی بزرگان صوفیه مانند حسن بصری نیز عباراتی را نقل کرده است. نک: زمخشری، ربیع الابرار و نصوص الاخیار، ج ۲، ص ۵۹ و ۱۶۹؛ ج ۳، ص ۳۷؛ ج ۵، ص ۸۰.

موارد متعددی تأویلات و تعالیم اخلاقی صوفیه را نقل کرده و حتی تصریح کرده است که این عبارات را از صوفیه گرفته است. نقل قول‌های متعدد از بزرگان صوفیه مانند حسن بصری^۱ و رابعه عدویه^۲ و همچنین تمجید از پوشیدن صوف^۳ مویدی بر تمایلات صوفیانه اوست. البته توجه به این نکته ضروری است که ورام در کتاب تنبیه الخواطر به شدت تحت تأثیر ربیع الابرار زمخشری است و بسیاری از نقل قول‌های وی از صوفیه برگرفته از این کتاب است.^۴

به جز ورام باید به نوه وی سید احمد بن موسی بن طاووس (برادر سید بن طاووس) اشاره کرد. وی در مقدمه کتاب زهرة الرياض به صراحت بیان می‌کند که کتابش را بر اساس قواعد صوفیه تنظیم کرده است.^۵ وی در این کتاب به حالات و مراتب تصوف نیز توجه داشته است.

در کنار این جریان که در حقیقت امتداد تمایلات عرفانی امامیه از مدرسه ری بوده و بیشتر به تعالیم اخلاقی و در موارد معدودی ذوقی و تأویلی تمایل نشان داده است، باید از جریان دیگری نیز یاد کنیم که با جدیت بیشتر و همچنین به صورت نظام‌مند پای تعالیم صوفیه را به نظام فکری و اعتقادی امامیه گشود. این جریان با خواجه نصیر الدین طوسی و همین طور ابن میثم بحرانی آغاز شد و در نهایت در افرادی مانند ابن فهد حلی و سید

۱. ورام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۵۹، ۸۸، ۱۴۲-۱۴۵ و ج ۲، ص ۲۲، ۲۹، ۳۳، ۷۲، ۱۲۹، ۲۱۰، ۲۱۶ و ۲۳۹.

۲. ورام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۶۶، ۷۴ و ۳۰۱.

۳. ورام بن ابی فراس، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، ج ۱، ص ۱۰۷ و ۱۴۳ و ج ۲، ص ۱۹ و ۶۶.

۴. جلد اول کتاب ورام بسیار متأثر از جلد سوم ربیع الابرار است به طوری که عناوین و مباحث ابواب مختلف کتاب ورام برگرفته از ربیع الابرار است.

۵. سید احمد بن طاووس، زهرة الرياض، ص ۱۴۸.

حیدر آملی به اوج خود رسید.

هرچند خواجه طوسی متکلم و فیلسوفی سرشناس است، ولی نمی‌توان این حقیقت را انکار کرد که وی عرفان را مرتبه‌ای والاتر در معرفت دینی می‌دانسته و چنان به عرفان دلبسته بوده است که در کتاب کلامی الفصول پس از تبیین و توضیح مسائل توحیدی با روش عقلی و کلامی به سطح بالاتری از معرفت دینی که همان معرفت عرفانی است می‌پردازد. به گفته او این مرتبه در دسترس عقل نیست و تنها با مجاهدت و ریاضت‌های نفسانی به دست می‌آید:

ختم و إرشاد - هذا القدر فی معرفة الله تعالى و صفاته- التي هي أعظم أصل من اصول الدين، بل هي أصل الدين - كاف؛ إذ لا يعرف بالعقل أكثر منه، ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه، إذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة غير مقدورة للأنام، و كمال ألوهيته أعلى من أن تناله أيدي الظنون و الأوهام، و ربوبيته أعظم من أن تتلوّث بالخواطر و الأفهام. و الذي (تعرفه العقول) ليس إلا أنه موجود. إذ لو أضفناه إلى بعض ما عداه، أو سلبنا عنه ما نافاه، خشينا أن يوجد له بسببه وصف ثبوتی أو سلبي، أو يحصل له به نعت ذاتی معنوی، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.^۱

عبارت فوق نشان می‌دهد که از نظر محقق طوسی عرفان مرتبه‌ای والاتر از علوم عقلی مانند کلام و فلسفه دارد. در حقیقت خواجه در کتب کلامی اش بنا بر مبانی عقلانی بحث

۱. فاضل مقداد عبارت خواجه را در شرحش بر فصول نصیریّه آورده است. نک: فاضل مقداد، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریّه، ص ۹۹.

کرده و در کتب عرفانی اش بنا بر مبانی عرفانی؛ با این حال خودش عرفان را ترجیح داده و بالاتر از کلام و فلسفه می‌داند.

خواجه طوسی به این اندازه بسنده نکرده و کتاب‌های مستقلی نیز در عرفان تألیف کرده است. کتاب اوصاف الاشراف وی در حقیقت شرح مراتب و حالات عرفانی رهروان حق است. در این کتاب نه تنها از افرادی مانند حلاج دفاع کرده است^۱، بلکه به تبیین و توضیح مقامات و حالات اهل سلوک و واصلان حق پرداخته است. در این کتاب به مقاماتی مانند اتحاد، وحدت و فناء فی الله نیز پرداخته شده است.^۲ خواجه در این کتاب به توحید الوهی (وحده لا شریک له فی الالهیه) و توحید وجودی (وحده لا شریک له فی الوجود) اشاره کرده و توحید وجودی را مقامی بالاتر از توحید الوهی می‌داند.^۳ آشکار است که این دیدگاه به وحدت وجود عارفان بسیار نزدیک است.

کتاب آغاز و انجام خواجه نصیر نیز رویکردی عرفانی دارد. وی در این کتاب به مباحث مرتبط با قیامت و تأویل عرفانی آن پرداخته است. اعتقاد وی به عالم ملک و ملکوت و تطبیق آن بر دنیا و آخرت^۴ و نفی زمان و مکان از آخرت^۵ و تأویل آیات قرآن در این مباحث به کتاب او صبغه‌ای عرفانی بخشیده است. تبیین و شرح خواجه در نمط نهم اشارات نیز رویکرد عرفانی را او بیش از پیش نشان می‌دهد. پرداختن به داستان سلمان و اقبال و شرح آن از مهم‌ترین نمودهای این رویکرد است.

۱. خواجه نصیر الدین طوسی، اوصاف الاشراف، ص ۹۵-۹۷.

۲. خواجه طوسی، اوصاف الاشراف، ص ۹۵-۱۰۲.

۳. خواجه نصیر الدین طوسی، اوصاف الاشراف، ص ۹۳.

۴. خواجه نصیر الدین طوسی، آغاز و انجام، ص ۱۵.

۵. خواجه نصیر الدین طوسی، آغاز و انجام، ص ۲۱.

این میثم بحرانی نیز همچون خواجه دلداده اندیشه‌های عرفانی است.^۱ این گرایش وی در شرح نهج البلاغه بسیار آشکار است. بیان اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه در شرح عبارات نهج البلاغه در این کتاب چنان چشمگیر است که برخی از مخالفان تصوف را به عکس العمل نسبت به این کتاب واداشته است. سید نعمت الله جزایری در کتاب الجواهر الغوالی فی شرح العوالی ادعا می‌کند که تأویلات موجود در این کتاب که با ظواهر شریعت منطبق نیست، صرفاً حکایت سخن حکما و صوفیه است و دیدگاه شخصی ابن میثم نبوده است.^۲ با این حال نمی‌توان جزایری را در این ادعا بر حق دانست؛ چراکه در بسیاری از این موارد ظاهر عبارات ابن میثم مؤید این تفاسیر عرفانی است. در حقیقت وی نیز مانند خواجه در عین پرداختن به علوم عقلی مرتبه‌ای از معرفت دینی را در نظر دارد که والاتر از این علوم است. وی نیز معتقد است که انسان‌ها توان شناخت یقینی خداوند را ندارند، به جز گروهی از آنان که خداوند بر آنها تجلی می‌کند و حجاب دیدگان‌شان کنار زده می‌شود. گروهی از این هم فراتر رفته و تجلی خداوند نه تنها غیر خدا را در نظرشان نیست و نابود می‌کند، بلکه خود بیننده نیز در محضر خداوند نابود و متلاشی می‌شود و دیگر چیزی به جز حق باقی نمی‌ماند و فانی فی الله می‌شود.^۳ وی همچنین به حالات و مقامات عرفانی و صوفیانه نیز توجه داشته است.^۴

ابن میثم در کتاب شرح اشارات الواصلین تمایلات بیشتری به تصوف نشان داده است.

۱. برای بررسی تفصیلی گرایش‌های عرفانی ابن میثم بحرانی نک: کامل مصطفی شیخی، تشیع و تصوف، ص ۹۵-۱۰۳.

۲. به نقل از مقدمه آیت الله مرعشی بر عوالی اللالی، نک: ابن ابی جمهور احسائی، عوالی اللالی، ج ۱، ص ۱۱.

۳. ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۲، ص ۳۳۴.

۴. برای نمونه، نک: ابن میثم بحرانی، شرح نهج البلاغه، ج ۴، ص ۵۴.

کتاب اشارات الواصلین نوشته‌ای عرفانی و فلسفی از استاد ابن میثم، علی بن سلیمان بحرانی است. ابن میثم در شرح این کتاب اندیشه‌های عرفانی ابن عربی مانند وحدت وجود، مراتب خمس، اعیان ثابتة و کیفیت صدور اسماء از ذات را پذیرفته و توضیح داده است.^۱

گرایش عرفانی خواجه و ابن میثم هرچند در نوشته‌های علامه حلی و عمدۀ شاگردانش ظهور و بروز چندانی نداشته است، ولی از شواهد موجود می‌توان به این نتیجه رسید که سلسله‌عالمان حله چندان هم با این جریان مخالفت نداشته‌اند؛ برای مثال، فاضل مقداد در شرحی که بر فصول خواجه طوسی نوشته است، به طور مفصل ذیل عنوان «طریق الاولیاء فی معرفة الله السلوک» به تبیین عبارتی که پیشتر از این کتاب نقل کردیم پرداخته است. وی در این شرح که تلخیصی از کتاب اوصاف الاشراف خواجه طوسی است، همه مقامات و حالاتی که خواجه در آن کتاب آورده است، تکرار و تأیید کرده است. وی حتی به مقاماتی مانند توحید و جودی، اتحاد، وحدت و فناء نیز پرداخته و دقیقاً همان عبارات خواجه را تکرار کرده است. فاضل مقداد حتی مانند خواجه از انا الحق حلاج - البته بدون ذکر نام وی - دفاع می‌کند.^۲ علامه حلی نیز هرچند در کتاب‌های کلامی اش از صوفیه به دلیل اعتقاد به نظراتی مانند اتحاد، حلول، سقوط تکلیف، سماع و رقص انتقاد کرده است،^۳ ولی در جایی دیگر از صوفیه با عنوان اصحاب الاشارات و الحقیقة یاد کرده است

۱. ابن میثم بحرانی، شرح اشارات الواصلین، ص ۴۴۴.

۲. فاضل مقداد، الانوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، ص ۱۰۲-۱۲۱.

۳. علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۵۷-۵۸. وی در شرح کتاب قواعد العقائد خواجه هنگامی خواجه طوسی سعی در توجیه نظریه حلول در اندیشه برخی از صوفیه دارد و ادعا می‌کند مقصود آنها از حلول امری متفاوت است، موضعی انتقاد آمیز دارد و می‌گوید اگر معنای دیگری از حلول در نظر دارند باید بیان کنند. نک:

که می‌تواند حاکی از تأیید برخی از جریان‌های تصوف باشد.^۱ اینکه علامه حلی بر تلویحات^۲ و همچنین حکمة الاشراف^۳ شیخ اشراف شرح نگاشته است، نیز تا حدودی تمایلات عرفانی او را نیز نشان می‌دهد.

ابن فهد حلی دیگر عالم مدرسه حله نیز هرچند از فقیهان بزرگ این دوران است و کتاب‌های فقهی بسیاری دارد، ولی شواهدی وجود دارد که تمایلات عرفانی او را نشان می‌دهد. بحرانی در لؤلؤة البحرين به گرایش وی به تصوف اشاره کرده است و گفته است که ابن فهد حتی در کتاب‌هایش نیز این تمایل را آشکار کرده است.^۴ وی کتابی با عنوان التحصین فی صفات العارفين در موضوع عزلت و انزوا و فواید و برکات آن داشته است. توجه وی در این کتاب به سخنان صوفیان سرشناسی مانند ذوالنون مصری^۵ و معروف کرخی^۶ گرایش عرفانی او را بیشتر نشان می‌دهد. افزون بر این شاگرد وی سید محمد نوربخش از صوفیان مشهور و بنیانگذار سلسله نوربخشیه است.

در کنار این جریان عرفانی درونی حله باید از سید حیدر آملی یاد کنیم.^۷ شاید بتوان وی را مهم‌ترین فرد در ارتباط تشیع و تصوف دانست. وی مدتی در عراق سکونت داشته و با عالمان سرشناس حله مانند فخر المحققین ارتباط داشته است. با این حال گرایش‌های

علامه حلی، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، ص ۲۱۵-۲۱۶.

۱. علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۲۳۸.

۲. علامه حلی، رجال، ص ۴۷.

۳. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۵، ص ۴۰۶.

۴. بحرانی، لؤلؤة البحرين، ص ۱۵۶.

۵. ابن فهد حلی، التحصین، ص ۴.

۶. ابن فهد حلی، التحصین، ص ۱۱.

۷. درباره اندیشه‌های عرفانی وی سخنان زیادی تاکنون گفته شده است. در این باره نک: شبلی، تشیع و تصوف،

ص ۴۴۴

عرفانی وی امتداد جریان‌های درونی حله نیست. سید حیدر که تحصیلات خود را در منطقه آمل پشت سر گذاشته و حتی مدتی نیز منصب وزارت را در منطقه طبرستان عهده‌دار شده بود، بعد از ۳۰ سالگی دچار تحولاتی روحی شد و از مناصب دنیوی کناره گرفت، به تزکیه نفس پرداخت و خرقه پوشید. وی سپس به قصد زیارت، آمل را ترک کرد و در میانه راه مدتی در اصفهان توقف کرد و از محضر شیخ نور الدین طهرانی استفاده کرد. وی سپس با تحمل مرارت‌ها و سختی‌های بسیار عازم سفر حج شد و پس از آن در بازگشت در شهر نجف ساکن شد و در آنجا نیز کتب عرفانی و تصوف را نزد عبدالرحمن بن احمد مقدسی خواند. ظاهراً بسیار از کتب عرفانی سید حیدر محصول این دوره است.^۱ حضور وی در مدرسه حله به بعد از این دوران مربوط می‌شود. در حقیقت تمایلات و اندیشه‌های عرفانی وی محصول دورانی است که هنوز در عراق سکونت نداشته است. البته سید حیدر در کتاب‌های عرفانی‌اش خود را ادامه جریانی می‌داند که خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی آغاز کردند.^۲

به جز سید حیدر باید از حافظ رجب بررسی یاد کنیم. وی نیز هرچند مدتی در مدرسه حله حضور داشته است ولی نمی‌توان اندیشه‌های او را محصول مدرسه حله دانست؛ بلکه بررسی برای ترویج اندیشه‌های خود به حله آمده است. هرچند اطلاعی از استادان و همچنین تبار فکری بررسی در دست نداریم، ولی وی ترکیبی از گرایش‌های غالیانه و اندیشه‌های صوفیه مانند عقل فعال و فیض اول ایجاد کرده و با استناد به سخنان بزرگانی

۱. سید حیدر آملی، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۱، ص ۵۲۸-۵۳۱.

۲. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۴۹۲-۴۹۳ و ۴۹۷-۴۹۸.

مانند حلاج، ابن عربی و ابن فارض تبیینی عرفانی و صوفیانه از مباحث امامت به دست داده است.^۱ با توجه به مقدمه بررسی بر کتاب مشارق انوار الیقین احتمال اینکه عالمان مدرسه حله موضعی انتقادی نسبت به سخنان او اتخاذ کرده باشند بسیار زیاد است.^۲

امتداد مدرسه کلامی حله

تحولات و جریانات مدرسه حله به این مدرسه و همین دوره محدود نبود، بلکه تأثیرات آن را در مدارس بعدی مانند جبل عامل، نجف و شیراز نیز می‌توان پیگیری کرد. در جریان کلامی حرکتی که خواجه طوسی در تطور کلام امامیه آغاز کرد و در مدرسه حله توسط علامه حلی و شاگردانش با کمی افت و خیز ادامه پیدا کرد، تأثیر شگرفی در مدرسه جبل عامل به جا گذاشت. بسیاری از بزرگان مدرسه جبل عامل مانند اسماعیل بن حسین عودی جزینی (متوفی ۵۸۰ق)، جمال الدین یوسف بن حاتم مشغری (متوفی ح ۶۶۴ق)، طومان بن احمد مناری (متوفی ۷۲۸) و صالح بن مشرف طلوسی (نیای اعلای شهید ثانی) از تربیت شدگان حوزه حله بودند.^۳ اقدامات این افراد در هموار کردن راه برای شهید اول و تأسیس حوزه جبل عامل سهم اساسی داشته است. خود شهید اول نیز در اندیشه‌های کلامی اش کاملاً تحت تأثیر مدرسه حله بوده است. وی نزد فخر المحققین (فرزند علامه حلی) و قطب الدین رازی (شاگرد علامه حلی و صاحب المحاکمات بین

۱. شبیبی، تشیع و تصوف، ص ۲۵۸ و ۲۶۲-۲۶۳.

۲. رجب بررسی، مشارق انوار الیقین، ص ۱۹-۲۱.

۳. جعفر مهاجر، جبل عامل بین الشهدین، ص ۶۷-۷۶.

شرحی (الاشارات) شاگردی کرده است.^۱ در آثار کلامی موجود از شهید اول نیز این تأثیر پذیری مشهود است. وی چهار رساله کلامی با عنوان مقاله التکلیفیه، العقیده الکافیة، الاربعینیه و الباقیات الصالحات داشته است که همگی متأثر از فضای کلامی حله هستند. ظهور ادبیات فلسفی در علم کلام و در عین حال نقد اندیشه‌های بنیادین فلسفه در عقاید دینی و پافشاری بر مواضع کلامی که ویژگی مدرسه حله بود، در کتاب‌های شهید اول مشهود هستند. شهید اول نیز با تربیت شاگردان مختلف کلام حله را در جبل عامل ترویج کرد.^۲

جریان کلامی حدیثی حله نیز در مدرسه جبل عامل امتداد یافت. مهم‌ترین شخصیتی که این جریان را در جبل عامل نمایندگی کرد و تأثیرات وی تا مدرسه اصفهان نیز باقی ماند، شهید ثانی است. هرچند شهید ثانی علم کلام را نزد استادان بزرگی در آن عصر خوانده بود، ولی به آرامی از جریان کلامی فاصله گرفت و به مدرسه معرفتی-حدیثی حله که شاخص آن سید بن طاووس است نزدیک‌تر شد. عبارات وی در کتاب الاقتصاد الارشاد الی طریق الاجتهاد فی المبدء و المعاد و احکام افعال العباد در باره علم کلام کاملاً هماهنگ و حتی متأثر از عباراتی است که پیش‌تر از سید بن طاووس نقل کردیم؛ برای مثال، وی تحصیل ایمان را نیازمند تعلم علم کلام و منطق و امثال آن نمی‌داند، بلکه معتقد است فطرت انسان و تنبیهات شرعی برای حصول ایمان کافی است.^۳ همچنین وی

۱. فخر المحققین تمام کتاب‌های پدرش را به شهید اجازه داده است (مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷-۱۷۸) همچنین شهید در اجازه خود به ابن خازن قطب را با اوصاف بلندی ستوده و به بهره‌گیری خودش از محضر وی اشاره کرده است (مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۸۸).

۲. در این باره نک: سبحانی، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، ص ۱۹۶-۱۹۸.

۳. شهید ثانی، رسائل الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۵۸.

راه کلام را دورترین، سخت‌ترین و پرمخاطره‌ترین روش برای کسب ایمان می‌داند.^۱ در جایی دیگر نیز وی پس از بیان روایات مرتبط با نهی از کلام چنین می‌گوید: «هذا حال الکلام الذی کان فی اول الاسلام ولا شک انه ما کان بهذه المثابة من البحث و الخصوم، فما ظنک بهذه المباحثات و الخصومات الشائعة فی زماننا».^۲ شواهد و قرائن موجود نشان می‌دهد که این گرایش شهید ثانی در نسل‌های بعدی این خاندان و شاگردان شهید ثانی بی‌تأثیر نبوده و نوادگان و شاگردان او که تا بیش از یک قرن در صحنه دانش‌های دینی در جبل عامل فعال و حتی پایه‌گذار جریان کلامی حدیثی مدرسه اصفهان بودند، غالباً بر همین روش گام برمی‌داشتند.^۳

جریان کلامی امامیه در نجف نیز متأثر از مدرسه حله بوده است. مسافرت فاضل مقداد که خود تربیت‌یافته مدرسه حله بود، به شهر نجف و تشکیل حوزه‌ای علمی با محوریت وی نقطه آغاز مدرسه نجف بوده است. شاگردان بسیاری بر وی برشمرده‌اند و با توجه به سکونت وی در شهر نجف به احتمال زیاد این شاگردان همگی در این شهر از محضر وی استفاده کرده‌اند. افزون بر این می‌توان به عبارتی که در ابتدای یکی از نسخه‌های موجود از مصباح‌المتجهد شیخ طوسی آمده است اشاره کرد. در ابتدای این نسخه خطی که در همین دوره توسط فردی به نام عبدالوهاب بن محمد بن جعفر بن محمد بن علی بن السیوری الاسدی در سال ۸۳۲ هجری قمری نسخه‌برداری شده است،

۱. شهید ثانی، رسائل‌الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۵۹.

۲. شهید ثانی، رسائل‌الشهید الثانی، ج ۲، ص ۷۶۱.

۳. در این باره نک: محمد تقی سبحانی و رضایی، محمد جعفر، «مدرسه کلامی اصفهان»، ص ۱۱۴-۱۱۵ و ۱۱۷-۱۲۱.

به مدرسه فاضل مقداد در این شهر اشاره شده است.^۱

مدرسه شیراز نیز همچون نجف و جبل عامل متأثر از مدرسه حله بوده است. هر چند نخستین عالمان مدرسه شیراز سنیان اشعری مذهب بودند، ولی تحولات مدرسه حله چنان عمیق بوده است که آنان را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. قاضی ناصرالدین عبدالله بیضاوی (متوفای بین سال‌های ۶۸۲-۶۹۲) از معاصران خواجه طوسی در علم کلام متأثر از روش خواجه است. هر چند ابن خلدون ادعا کرده است که بیضاوی در کتاب طوابع الانوار مسائل کلام و فلسفه را در هم آمیخته و متکلمان ایران پس از وی از روش او متأثر بوده‌اند، ولی با توجه به اینکه فخر رازی در مباحث مشرقیه و خواجه نصیر در تجرید این کار را قبلاً انجام داده بودند، بهتر است وی را دنباله‌رو روش آنان بدانیم. حتی اگر وی را متأثر از فخر رازی بدانیم نمی‌توان مرادفات علمی وی با خواجه را انکار کرد. این روابط تا بدانجا پیش رفته است که وی شرحی بر فصول خواجه نیز نگاشته است. افزون بر این کتاب تجرید الاعتقاد خواجه که می‌توان آن را نوع‌نمون کلام مدرسه حله دانست، بارها توسط عالمان مدرسه شیراز شرح شده است. این شرح‌ها گاه به محلی برای تقابلی جریان‌ها مختلف مدرسه شیراز تبدیل شده است. نمونه این امر را می‌توان در شرح‌های متقابل صدرالدین دشتکی و دوانی پی گرفت. البته عالمان مدرسه شیراز از خواجه نیز عبور کرده و یک گام دیگر کلام امامیه را به فلسفه نزدیک کردند. برخلاف خواجه و شاگردانش در مدرسه حله که در مسائل اصلی علم کلام، دیدگاه متکلمان را بر دیدگاه فلاسفه ترجیح می‌دادند، متکلمان مدرسه شیراز در بیشتر موارد دیدگاه فلاسفه را مقدم

۱. آل محبوبه نجفی، ماضی النجف و حاضرها، ص ۸۵-۸۶.

کردند.^۱

کتابنامه

۱. ابن الفوطی، کمال الدین عبدالرزاق بن احمد شیبانی (۱۳۸۱ش)، الحوادث الجامعة، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲. ابن بطوطه، شمس الدین ابی عبد الله محمد بن عبد الله اللواتی الطنجی (۱۴۱۷ق)، رحله ابن بطوطه، الرباط: اکاديمية المملکة المغربية.
۳. ابن حوقل، ابوالقاسم محمد (۱۹۳۸م)، صورة الارض، بیروت: دار صادر (افست لیدن).
۴. ابن سینا (۱۴۰۳ق)، شفاء (الهیات)، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۵. ابن طاووس، سید احمد (۱۴۱۰ق)، زهرة الرياض و نزهة المرتاض، در: تراثنا، شماره ۱۸.
۶. ابن فهد حلّی (۱۴۰۶ق)، التحصین، قم: مؤسسه الامام المهدي.
۷. ابن میثم بحرانی (۱۳۶۲ش)، شرح نهج البلاغه، قم: مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۸. ابن میثم بحرانی، شرح اشارات الواصیلین، نسخه خطی، دانشگاه تهران.
۹. احسائی، ابن ابی جمهور (۱۴۰۵ق)، عوالی اللآلی، قم: دار سید الشهداء للنشر.
۱۰. افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۱. امین، سید محسن (۱۴۰۳ق)، اعیان الشیعة، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۱۲. انصاری قمی، محمد رضا (۱۳۹۴ش)، عقیده الشیعة: تأصیل و توثیق من خلال سبعین

۱. در این باره، نک: محمد تقی سبحانی و رضایی، «مدرسه کلامی اصفهان»، ص ۱۱۳-۱۱۷.

- رسالة اعتقادية من القرن الثاني لغاية القرن العاشر الهجري، قم: دارالتفسير، چاپ اول.
۱۳. آل محبوبه نجفی (۱۴۰۶ق)، ماضی النجف و حاضرها، بیروت: دار الاضواء.
۱۴. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، ابکار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دار الکتب.
۱۵. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸ش)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. آملی، سید حیدر (۱۴۲۸ق)، تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، بی تا: مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، چاپ چهارم.
۱۷. آیتی، عبدالمحمد (۱۳۸۳ش)، تحریر تاریخ و صاف، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۹. بحرانی، یوسف (بی تا)، لؤلؤة البحرين، قم: مؤسسه آل البيت للطباعة، چاپ دوم.
۲۰. برسی، حافظ رجب (۱۴۱۹ق)، مشارق انوار الیقین، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۲۱. جعفریان، رسول (۱۳۸۰ش)، سلطان محمد خدابنده الجایتو و تشیع امامی در ایران، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.
۲۲. جمعی از نویسندگان، تاریخ ایران (دوران تیموریان)، ترجمه یعقوب آژند، تهران: جامی، چاپ اول.
۲۳. جوادی، قاسم (۱۳۸۴ش)، «عرفان و تصوف در تفسیر ابوالفتوح رازی»، در: مجموعه آثار

-
- کنگره ابوالفتح رازی، ج ۱۴، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث.
۲۴. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲)، امل الآمل، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۲۵. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۱۴ق)، المحتضر، بی جا: انتشارات مکتبه الحیدریه.
۲۶. حلی، حسن بن سلیمان (۱۴۲۱ق)، مختصر البصائر، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۷. حلی، یوسف کرکوش (۱۳۴۴ق)، تاریخ الحله، نجف: منشورات المکتبه الحیدریه، چاپ اول.
۲۸. حمصی رازی، سدید الدین (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۹. خواجه نصیر الدین طوسی (۱۳۷۳ش)، اوصاف الاشراف، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۳۰. خواجه نصیر الدین طوسی (۱۳۷۴ش)، آغاز و انجام، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
۳۱. خواجه نصیر الدین طوسی (۱۳۸۳ش)، اجوبه المسائل النصیریه، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۲. ذهبی، تاریخ الاسلام، .
۳۳. رازی، منتجب الدین (۱۴۲۲ق)، الفهرست، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۳۴. رحمتی، محمد کاظم (۱۳۸۷ش)، فرقه‌های اسلامی در ایران، تهران: بصیرت.
۳۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۱۲ق)، ربیع الابرار و نصوص الاخیار، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۶. سبجانی، محمد تقی («عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام شیعه»)، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.

٣٧. سبحاني، محمد تقى (١٣٨٨ش)، شهيدين در كشاكش دو جريان كلامى مدرسه حله»، فصل نامه نقد و نظر، سال چهارم، شماره چهارم.
٣٨. سيد بن طاووس، رضى الدين سيد على (١٤١٧ق)، كشف المحجة لثمره المهجة، قم: مكتب الاعلام الاسلامى.
٣٩. شرفى، احمد بن محمد بن صلاح (١٤١١ق)، شرح الاساس الكبير، صنعاء: دارالحكمة اليمانية.
٤٠. شهيد ثانى (١٤٢١ق)، رسائل الشهيد الثانى، ج ١ و ٢، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
٤١. شيبى، كامل مصطفى (١٣٨٠ش)، تشيع و تصوف، تهران: اميركبير، چاپ سوم.
٤٢. شيخ مفيد (١٤١٣ق)، المسائل السروية، قم: المؤتمر العالمى لالفية الشيخ المفيد.
٤٣. شيخ مفيد (١٤١٣ق)، تصحيح اعتقادات الاماميه، قم: المؤتمر العالمى للشيخ المفيد.
٤٤. صدر، سيد حسن (١٤٠٦ق)، تكملة امل الآمل، قم: مكتبة آية الله المرعى.
٤٥. طهرانى، آغايزرگ (بى تا)، طبقات اعلام الشيعة، قم: اسماعيليان.
٤٦. عبدالجبار، ناجى (١٣٨٨ش)، الامارة المزيديّة الاسديّة فى الحلة، قم: مورخ.
٤٧. علامه حلى (١٤١١ق)، رجال، نجف: دارالعقايد، چاپ دوم.
٤٨. علامه حلى (١٤١٧ق)، كشف المراد، قم: موسسه نشر اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
٤٩. علامه حلى (١٩٨٢م)، نهج الحق و كشف الصدق، بيروت: دارالكتاب اللبنانى، چاپ اول.
٥٠. علامه حلى، كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد، ؟؟؟؟؟.

٥١. فاضل مقداد (١٤٢٢ق)، اللوامع الالهية، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
٥٢. فاضل مقداد، مقداد بن على (١٤٢٠ق)، الانوار الجلالية فى شرح الفصول النصيرية، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية للآستانة المقدسة الرضوية.
٥٣. فقيهى، على اصغر (١٣٦٥ش)، آل بويه نخستين سلسله قدرتمند شيعى، تهران: صبا.
٥٤. كلبرگ، اتان (١٣٧١ش)، كتابخانه سيد بن طاووس، قم: كتابخانه آيت الله مرعى نجفى.
٥٥. مجلسى، محمد باقر (١٤٠٦)، بحار الانوار، تهران: المكتبة الاسلامية.
٥٦. محقق حلى (١٤١٤ق)، المسلك فى اصول الدين، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية.
٥٧. محمد تقى سبجاني ورضايى (١٣٩١ش)، محمد جعفر، «مدرسه كلامى اصفهان»، فصلنامه تاريخ فلسفه، شماره يازدهم.
٥٨. مزينانى، محمد صادق، «حوزه علميه حله»، دايرة المعارف بزرگ اسلامى، ج؟؟؟؟؟؟.
٥٩. ملاحمى خوارزمى، محمود بن محمد (١٣٨٧ش)، تحفة المتكلمين فى الرد على الفلاسفة، تهران و برلين: موسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران و موسسه مطالعات اسلامى دانشگاه آزاد برلين.
٦٠. ملاحمى خوارزمى، محمود بن محمد، المعتمد فى اصول الدين، ؟؟؟؟؟؟؟؟؟.
٦١. مهاجر، (٢٠٠٥م)، جبل عامل بين الشهيدين، دمشق: المعهد الفرنسى للشرق الادنى.
٦٢. نشار، سامى (١٤٠٤ق)، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام، بيروت: دار النهضة العربية.
٦٣. ورام بن ابى فراس، مسعود بن عيسى (١٤١٠ق)، تنبيه الخواطر و نزهة النواظر، قم: مكتبة فقيه.
٦٤. ياقوت حموى (١٩٩٥م)، معجم البلدان، بيروت: دارصادر.

مدرسه کلامی خراسان و ماوراءالنهر

سیداکبر موسوی تینیانی*

مقدمه

کلام امامیه در مسیر حیات خویش دارای تطوراتی بوده و دوره های مختلفی اندیشه‌ورزی را همراه با فراز و فرودهایی پشت سر نهاده است. کلام امامیه نخست در مدینه تحت نظارت مستقیم ائمه علیهم‌السلام پایه‌ریزی و شکل گرفت که از آن به مدرسه کلامی مدینه یاد می‌شود در مدرسه مدینه چارچوب معرفتی متمایزی در پرتو آموزه‌های اهل بیت رقم خورد که در دوره‌های پسینی در مدارس کلامی بعدی به طور جدی تبیین و توسعه یافت. پس از پی‌ریزی مدرسه کلامی مدینه در سده اول، در اواخر سده اول هجری کلام

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث.

امامیه با تلاش اصحاب امامیه و در پرتو رهنمودهای حضرت امام باقر علیه السلام و حضرت امام صادق علیه السلام و تا حدی امام کاظم علیه السلام در حوزه جغرافیای کوفه وارد مرحله جدیدی شد و تقریباً تا سال ۱۸۰ هجری نیز تداوم یافت. کلام امامیه در کوفه یکی از درخشانترین مقاطع خویش را طی کرد. در کوفه آموزه های کلامی امامیه تنوع و تبیین گردید و اصحاب متکلم کوفی پیرامون مسائل گوناگون به نظریه پردازی پرداختند. همچنین آنان می کوشیدند افزون بر تحلیل و تبیین انگاره های کلامی و پاسخگویی به دغدغه های فکری جامعه شیعی، نظرگاه های کلامی گروه های فکری رقیب و مخالف را نیز به چالش بکشند.^۱

رویکرد و روش اصحاب امامیه در مدرسه کلامی کوفه در تبیین و تحلیل مسائل کلامی یکسان نبوده است و هر یک از آنان با شیوه ای خاص و رویکرد ویژه ای تعالیم به مباحث عقیدتی توجه نشان می دادند از این رو جریان های با نگره های مختلف کلامی در مدرسه کوفه ظهور یافت و در عرصه های مهم تفکر امامیه، نظریات خویش را در راستای تبیین و دفاع از آموزه های مکتب اهل بیت علیهم السلام منتشر می کردند. جریان های کلامی ای چون: متکلمان، متکلمان — محدث و محدثان با محوریت اصحاب بزرگ ائمه علیهم السلام، مانند: زراره، هشام بن سالم، هشام بن حکم و دیگران در کوفه شکل گرفت و هم چنین خط متهمان به غلو و جریان غالیان نیز در کوفه فعال بوده اند.^۲ هر چند پس از افول مدرسه کوفه، جریان های موجود در آن دیار نیز کم فروغ گردیدند، اندیشه و مبانی فکری این گروه ها در سایر مراکز با فراز و نشیبی ادامه یافت.

۱. ر.ک: سبحانی، کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها، ص ۲۳-۲۸؛ کرباسی، «مدرسه کلامی کوفه»، ص ۳۹-۶۲

۲. سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۷ و ۲۸؛ کرباسی، ۱۳۹۱: ۴۷-۶۱.

شرق اسلامی، به ویژه منطقه خراسان و ماوراءالنهر یکی از آن مناطق است که جریان های 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 نحله های فکری و مکاتب فرهنگی، حجم قابل توجهی از فرآورده های علمی و محصولات فرهنگی مسلمانان را نیز به خود اختصاص داده بود.^۱ تشیع نیز همانند سایر مذاهب و فرقه ها در آن جا سابقه ای کهن داشت و فعالیت های اثرگذار شیعیان خراسانی و ماوراءالنهری در تاریخ امامیه انکارناپذیر است.^۲ با این حال، در مطالعات و پژوهش های معاصر کمتر به نقش آفرینی و جایگاه ممتاز امامیان این سامان در تاریخ فکر امامیه پرداخته شده است. نوشتار پیش رو در پی یافتن پاسخ برای چند سؤال است: آیا در این منطقه نیز همانند سایر مراکز امامی نشین، نحله های گوناگون امامیه فعال بوده اند؟ چه جریان هایی 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 می رسد، پس از افول مدرسه کوفه که جریان های گوناگون امامی را در خود جای داده بود، این جریان ها به دیگر مناطق امامی دیگر انتقال یافت و می توان حضور، فعالیت و تأثیر بسیاری از این جریان های فکری را در سایر مراکز امامیه، از جمله خراسان و ماوراءالنهر دنبال کرد. برای پاسخ به پرسش های یادشده و اثبات فرضیه، محدوده زمانی آستانه غیبت صغرا تا عصر شیخ صدوق تحلیل و بررسی می شود، چراکه تقریباً در دهه های پایانی نیمه اول قرن

۱. پاکتچی، اسلام، ص ۵۱۳.

۲. جعفریان، تاریخ تشیع، ص ۲۷۴-۲۷۸.

سوم با سرآزیری سریع میراث فکری کوفیان به خراسان و ماوراءالنهر، کانون فکری و فرهنگی امامیه در آن سامان، شکل سازمان‌یافته‌ای پیدا می‌کند. تا نیمه دوم قرن چهارم هم‌چنان 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 آن‌جا را به قم منتقل کرد. البته چرایی و علل افول کانون فکری خراسان و ماوراءالنهر، مجال دیگری می‌طلبد 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 می‌گرفته است و ماوراءالنهر نیز شامل شهرهایی مانند: سمرقند، بخارا، کش و ختل می‌شده است.

تاریخچه امامیه در خراسان و ماوراءالنهر

تقریباً از اواخر دوران بنی‌امیه در سرزمین خراسان و ماوراءالنهر، گرایش به تشیع وجود داشته است. عبا سیان با بهره‌برداری 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 علیهم‌السلام به شهرهای خراسان و ماوراءالنهر، منتسب بوده‌اند.^۱ از این‌رو می‌توان دریافت که شهرهای مختلف این منطقه، از وجود شیعیان خالی نبوده است. امامیان آن‌جا ارتباط فرهنگی و مالی خویش را — به‌ویژه از عصر امام صادق علیه‌السلام به بعد — به وسیله وکلا با

۱. طوسی، رجال، ص ۲۰۰، ۲۱۹، ۲۵۴، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۵۸، ۳۶۴، ۳۷۳، ۳۸۵.

امامان اهل بیت علیهم السلام تا عصر غیبت صغرا گسترش دادند.^۱ در اوایل قرن سوم — پس از حضور امام رضا علیه السلام — در خراسان، گسترش تشیع روندی رو به رشدی به خود گرفت، ولی هم‌چنان شیعیان در اقلیت بوده‌اند. در این دوره نیز اصحاب خراسانی با امامان در عراق ارتباط داشته‌اند. در نیشابور — از شهرهای بزرگ خراسان — با تلاش‌های اصحاب ائمه، به‌ویژه فضل‌بن‌شاذان 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 هم‌زمان با رویداد غیبت صغرا، با فعالیت‌های ابونضر عیاشی، از عالمان نامور شیعه، تشیع امامی به سرعت در ماوراءالنهر توسعه یافت. عیاشی در شهر سمرقند کانونی علمی را پدید آورد و شخصیت‌های فراوانی را تربیت کرد.^۲ پرورش‌یافتگان مکتب عیاشی تأثیر بسزایی در گسترش مذهب امامیه در ماوراءالنهر داشته‌اند. در این دوران، حضور جمعیتی امامیه در شهرهایی چون نیشابور، سمرقند، کش، بلخ و مرو قابل توجه بوده است.^۳

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.^۴ البته ارتباط خراسانیان با شیخ صدوق بیش از سایر عالمان بوده است. سفرهای تأثیرگذار و طولانی صدوق به مناطقی

۱. جباری، سازمان وکالت، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۴۴.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۵۱؛ طوسی، رجال، ص ۴۴۰، ۴۰۷، ۴۱۷-۴۱۹، ۴۲۱.

۳. جعفریان، تاریخ تشیع، ص ۲۷۶ و ۲۷۸.

۴. نجاشی، رجال، ص ۳۹۲، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۲.

چون: نیشابور، طوس (ایران)، سرخس، مرو، مرو رود (ترکمنستان)، بلخ (افغانستان)، سمرقند، ایلاق، فرغانه، اخسیکث، جبل بوتک (ازبکستان) در خراسان و ماوراءالنهر موجب شد که نجاشی از او با تعبیر «وجه الطائفه بخراسان» یاد کند.^۱ او دو کتاب مهم من لایحضره الفقیه و کمال‌الدین 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».^۲ 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.^۳ 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.^۴ مرجئیان هم در آن دیار فعال بوده‌اند، به گونه‌ای که شهر بلخ به «مرجی آباد» شهرت یافته بود.^۵ در این دوره، دامنه فعالیت خوارج به بخش‌هایی از خراسان کشیده شده بود.^۶ سرزمین

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۸۹.

۲. قزوینی، النقص، ص ۴۰.

۳. ذهبی، سیر الاعلام النبلاء، ج ۱۲ ص ۴۵۸.

۴. مقدسی، احسن التقاسیم، ص ۳۲۳.

۵. بلخی، فضائل بلخ، ص ۲۸.

۶. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۲۱.

خراسان و ماوراءالنهر، یکی از اصلی‌ترین مواطن زهدگرایی و تصوف به شمار می‌رفت.^۱ 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.^۲

از جنبهٔ سیاسی نیز باید گفت، امامیه در آن سامان همواره از آزار و اذیت حاکمان طاهری و سامانی رنجور بوده است. کسانی چون: فضل‌بن شاذان، ابن‌بشر سرخسی، ابویحیی جرجانی و ابن‌کلثوم 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.^۳

شکل‌گیری مدرسه کلامی خراسان

پس از افول مدرسه کلامی کوفه میراث آن به سایر مراکز امامی‌نشین مانند بغداد و با اندکی تأخیر به قم منتقل گردید. منطقه خراسان و ماوراءالنهر که در آنجا گرایش‌های شیعی از سابقه‌ای دراز برخوردار بوده است نیز همانند سایر مناطق شیعی‌پذیرای میراث گرانبهای علمی کوفیان گردید. روند انتقال میراث کوفه تقریباً از اوائل سده سوم هجری آغاز شده و تا پایان نیمه اول سده یاد شده به نقطه اوج خویش رسید. در این دوران انتقال میراث کوفی هم به طور مستقیم از کوفه به خراسان و ماوراءالنهر صورت می‌گرفت گاه به

۱. شمس، تصوف، ص ۴۰۹-۴۱۳.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۳. فارسی، تاریخ نیشابور، ص ۱۳.

طور غیر مستقیم از بغداد به آن سامان انجام می پذیرفت. روند انتقال میراث کوفه به خراسان و ماوراء النهر در اوائل غیبت صغرا از طریق قم - میراثداران جریان حدیثی و کلامی کوفه - نیز کم و بیش ادامه پیدا کرد. بهره‌مندی خراسانیان از میراث فکری کوفیان در بنیاد مدرسه کلامی خراسان موثر بوده است. همچنین حضور و فعالیت گروهها و نحله‌های کلامی مانند مرجئه، معتزله، اهل حدیث در خراسان و ماوراءالنهر در شکل‌گیری مدرسه کلامی امامیه در آن سامان نقش داشته است چه آنکه اندیشمندان امامی خراسان و ماوراءالنهر ضمن رفع دغدغه‌های عقیدتی جامعه امامی آن دیار، دفاع از تعالیم امامیه و پاسخ ورد دیدگاه‌های جریان‌های فکری رقیب را نیز رسالت خویش می‌دانستند.

در مدرسه کلامی خراسان متکلمان برجسته‌ای مانند فضل بن شاذان جبریل بن احمد فاریابی، حسین بن اشکیب مروزی، محمد بن مسعود عیاشی، نصر بن صباح بلخی، ابن تاجر سمرقندی حضور داشتند که در تکوین و پویایی مدرسه کلامی خراسان بسیار نقش‌آفرین بوده‌اند. همچنین در مدرسه یادشده آثار کلامی قابل توجهی تولید گردید. که بخش عمده‌ای از آن در رد دیدگاه‌های کلامی جریانهای مخالف بوده است. که در این باره می‌توان به کتابهای فضل بن شاذان، حسین اشکیب مروزی و ابن تاجر سمرقندی اشاره کرد.^۱

۱. برای نمونه: کتاب‌های الرد علی المرجئه، الرد علی اهل التعطیل، النقض علی الامسکافی، الرد علی الثویه، الرد علی الفلاسفه، الرد علی المنانیه الرد علی محمد بن کرام، الرد علی الحشویه، الرد علی الحسن البصری فی التفضیل فضل بن شاذان نیشابوری (نجاشی، ص ۳۰۷) و کتابهای الرد علی من زعم أن النبی کان علی دین قومه و الرد علی الزیدیه حسین بن اشکیب مروزی (نجاشی، ص ۴۴) و کتاب الرد علی من زعم أن النبی کان علی دین قومه قبل النبوه ابن تاجر سمرقندی (نجاشی، ۱۲۱) در این زمینه نوشته شده‌اند.

توجه به این نکته ضروری است که در فرایند انتقال میراث، تفکرات و دیدگاه‌های کلامی کوفیان نیز به منطقه خراسان و ماوراءالنهر نیز منتقل شد. لذا جریان‌های کوفی که هر کدام با روش‌شناسی و رویکرد و ادبیات متمایزی به تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی توجه نشان می‌داد. به آن سامان ورود پیدا کردند و به تدریج در جوامع شیعی آنجا گسترش یافتند. شاخص‌ترین و مهم‌ترین جریان کلامی کوفه که بیش از سایر جریان‌های کوفی در خراسان و ماوراءالنهر نقش‌آفرین و تاثیرگذار بوده است. جریان کلامی پیرو هشام بن حکم نظریه پرداز و متکلم برجسته امامیه می‌باشد. شخصیت بارز این جریان فضل بن شاذان نیشابوری است که نقش بسزائی در تکوین و شکوفایی مدرسه کلامی خراسان و ماوراءالنهر داشته است. و می‌توان او را یکی از بنیانگذاران اصلی مدرسه خراسان برشمرد که به گونه‌ای که مدرسه کلامی خراسان و ماوراءالنهر با نام فضل بن شاذان نیشابوری گره خورده است. افزون بر جریان مقتدر پیرو هشام بن حکم جریان‌های دیگر مانند جریان محدث متکلمان، جریان متهمان به غلو نیز در خراسان و ماوراءالنهر حضور داشتند و در اواخر حیات مدرسه کلامی خراسان- نیمه اول قرن چهارم- جریان اعتزال‌گرایان امامی در آن مدرسه پدید آمده بود که با جریان‌های اصیل آنجا درگیر بوده است. در مقاله پیش‌رو برآنیم با تحلیل و بررسی جریان‌های کلامی در خراسان و ماوراءالنهر، مدرسه کلامی خراسان و ماوراءالنهر را نشان دهیم.^۱

۱. در تعریف جریان گفته شده «جریان به گروهی اطلاق می‌شود که گرایش‌های فکری همگون یا یکسان دارند و نسبت به یکدیگر احساس وابستگی کرده و شبکه‌هایی ارتباطی شکل می‌دهند. جریان‌ها را عموماً افرادی به عنوان هسته مرکزی هدایت کرده و اعضای جدید بدان متصل می‌نمایند این گروه‌ها می‌کوشند تا نظامی از اعتقادات، ارزش‌ها، شیوه‌های رفتار و گونه‌های زندگی به دست دهند که هر چند از فرهنگ جامعه مولد آن متمایز، ولی با آن مرتبط است» کرباسی، «مدرسه کلامی کوفه»، ص ۴۱.

در پایان باید افزود با توجه به مطالبی که بیان شد می‌توان با در نظر گرفتن مولفه‌های چون محیط جغرافیای محدود، تولید محصولات جدید علمی و نیز برخورداری از متکلمانی با رویکردهای متفاوت از مدرسه کلامی خراسان سخن به میان آورد.^۱ اما در حقیقت مرکز علمی خراسان از لحاظ فکری دنباله‌رو مدرسه کلامی و حدیثی کوفه به شمار می‌رود و به نوعی در آنجا میراث کوفیان پس از افول مدرسه کوفه بازنشر داده شده و ادامه پیدا کرده است.

۱. جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن

۱-۱. گرایش کلامی پیرو هشام و یونس

هشام بن حکم از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام و از متکلمان سرشناس امامیه است که در قرن دوم، جریان سترگ کلامی را در امامیه بنیان‌گذاری و رهبری کرد. این جریان با رویکرد 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.^۲ در نیمه اول قرن سوم به کوشش برخی از شاگردان مکتب یونس، این دیدگاه کلامی به دو منطقه قم و خراسان راه پیدا کرد. نخستین و شاخص‌ترین چهره‌های

۱. دکتر محمدتقی سبحانی در تعریف مدرسه می‌نویسد: «مدرسه را به مجموعه‌ای از متخصصان در یک رشته معین علمی اطلاق می‌کنیم که در تعامل با یکدیگر و بر محور یک محیط جغرافیای محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می‌زنند.» سبحانی، «کلام امامیه ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۹.

۲. رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم»، ص ۹۸.

که در انتشار آراء و افکار هشام بن حکم در خراسان، در نیمه نخست سده سوم هجری، نقش آفرین و تاثیرگذار بوده‌اند عبارتند از:

۱- ابن حماد مروزی

ابوالعباس احمد بن حماد مروزی از شخصیت‌های بنام امامیه در خراسان به شمار می‌رود که در نیمه اول سده سوم هجری در شهر مرو خراسان زندگی می‌کرده است^۱ و در نزد امام جواد علیه السلام (ش. ۲۲۰ ق) و امام هادی علیه السلام (ش. ۲۵۴ ق) از منزلت ویژه‌ای برخوردار بوده است.^۲ در حوزه تاریخ کلام امامیه در خراسان نمی‌توان از جایگاه کلامی ابن حماد مروزی چشم‌پوشی کرد و شاید بتوان او را نخستین متکلم امامی در پهنه جغرافیایی خراسان برشمرد. با توجه به کاستی و محدودیت منابع، امروزه از آراء و اندیشه کلامی احمد بن حماد مروزی اخباری زیادی در منابع موجود نیست. با وجود این گزارش‌های مبنی بر طرفداری وی از جریان کلامی پیرو هشام بن حکم در دست داریم. مروزی با یونس بن عبدالرحمن - از شاگردان برجسته هشام - در ارتباط بوده و اخباری از او نقل کرده^۳ از آن جمله خبری در تمجید شخصیت هشام بن حکم می‌باشد.^۴ هم‌چنین

۱. در باره شخصیت وی نک: طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۳۳-۸۳۵.
۲. حضرت جواد ۷: در نامه‌ای برای او نوشتند: «ثم وفیت کل نفس بما کسبت و هم لا یظلمون» و آنگاه ادامه دادند: ما در دنیا از همدیگر پراکنده شده‌ایم و هر کدام در شهری زندگی می‌کنیم و هر کس امام خود را دوست داشته باشد با او خواهد بود و اگر چه از وی دور زندگی کند، ولی آخرت جای استقرار است و همه با هم خواهند بود». (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۳۳) هم‌چنین پس از مرگش حضرت هادی ۷ در توقیعی خطاب به فرزند وی محمد بن احمد بن حماد چنین نگاه داشتند: «پدرت درگذشت، خداوند از او و شما راضی است، حال او در نزد ما پسندیده بود و از حال خویش فراتر نرفت». (طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۹۸).
۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۵۲؛ صدوق، تهذیب الاحکام، ج ۱۰، ص ۴۴؛ طوسی، استبصار، ج ۴، ص ۲۱۶.
۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۵۵۱.

وی با فضل بن شاذان نیشابوری از وابستگان جریان فکری هشام بن حکم در خراسان ارتباط داشته است.^۱ برخی گزارش‌ها حکایت از آن دارند که احمد بن حماد مروزی علاوه بر خراسان در عراق نیز مباحثات کلامی خود را دنبال می‌کرده است. گفته شده وی در بغداد با احمد بن ابی دواد (م. ۲۴۰ق) -قاضی القضاة دستگاه خلافت عباسی و اندیشمند معتزلی مسلک- پیرامون مسأله امامت مناظره کرده است.^۲ هم‌چنین او -ظاهراً در بغداد- با ابوالهذیل علاف (م. ۲۳۵ق) متکلم نامور معتزله، مناظره و گفتگوی کلامی داشته است. وی در آن مناظرات با دلایلی بر ضرورت وجود امام در هر عصری برای رفع نیازهای فکری جامعه پافشاری می‌کرده است.^۳

گمان می‌رود فرزندش ابوعلی محمد بن احمد بن حماد مروزی معروف به محمودی -از وکلای امام هادی علیه السلام در مرو^۴- نیز همانند پدر به جریان فکری هشام بن حکم متمایل بوده و همین روست از قول پدرش خبری در تمجید هشام بن حکم نقل کرده است.^۵ شاید قرابت فکری محمودی با هشام‌گرایان موجب شده است که بعضی از اصحاب امامیه او را در زمره مقصره قلمداد نمایند.^۶ یکی دیگر از شاگردان و راویان ابن حماد مروزی، علی بن محمد بن شجاع نیشابوری، از اصحاب امام حسن عسکری،^۷

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۳۴.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۳۳ و ۸۳۴؛ در بعضی از نسخه‌ها به جای ابن ابی دواد به اشتباه ابن ابی داود ضبط شده است.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۳۴ و ۸۳۵.

۴.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۵۵۱.

۶. صدوق، کمال الدین، ص ۴۷۰-۴۷۳.

۷. طوسی، رجال، ص ۴۰۰.

می‌باشد^۱ که از دیدگاه کلامی او چیزی دانسته نیست و نمی‌دانیم که او هم مانند استادش به جریان فکری هشام بن حکم تمایل داشته یا نه.

۲- فضل بن شاذان نیشابوری

ابومحمد فضل بن شاذان بن خلیل نیشابوری از مشهورترین عالمان امامیه عصر حضور که با چهار تن از امامان معصوم علیهم السلام، معاصر بوده است.^۲ او عرب تبار و از قبیله معروف ازد بوده که در شهر نیشابور می‌زیسته است.^۳ وی در زمان نوجوانی به عراق رفته و از مشایخ امامیه در کوفه و بغداد مانند محمد بن ابی عمیر، صفوان بن یحیی و حسن بن فضال دانش آموخته است.^۴ آنگاه به زادگاهش شهر نیشابور بازگشته و بیشتر عمرش را در آنجا سپری کرد؛ تا آنکه در سال ۲۶۰ قمری در نیشابور وفات یافت.^۵

فضل بن شاذان نزد ائمه علیهم‌السلام از منزلت ویژه‌ای برخوردار بوده است؛ تا جایی که امام حسن عسکری علیه‌السلام درباره‌اش فرموده: «من به اهل خراسان به خاطر وجود فضل در میان آنان، غبطه می‌خورم».^۶ هم‌چنین فضل در میان فرهیختگان امامیه نیز از موقعیتی ممتاز برخوردار بوده است.^۷ نجاشی (م. ۴۵۰ ق) رجال شناس شهیر شیعه درباره وی می‌گوید:

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۶۱ و ۶۲.

۲. تهرانی، مصفی المقال، ص ۳۶۰ و ۳۶۱.

۳. نجاشی، رجال، ص ۳۰۶؛ طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۲۰.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۲۱.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۲۱.

۶. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۲۰.

۷. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

«او مشهور تر از آن است تا من بخواهم او وصف نمایم».^۱ شیخ طوسی دیگر رجال‌شناس امامیه نیز با تعابیری چون «متکلم، فقیه، جلیل القدر» از او یاد کرده است.^۲

فضل‌بن شاذان از نخستین متکلمان امامی و موثرترین پایه‌گذاران مدرسه کلامی امامیه در خراسان محسوب می‌شود. که از لحاظ گرایش فکری به جریان کلامی پیرو هاشم و یونس بن عبدالرحمن به شمار می‌رفته و طلیعه دار نسل کلامی این جریان در نیمه نخست هجری بوده است.^۳ فضل نیشابوری با بهره‌گیری از اندیشه و ظرفیت‌های فکری این جریان در کوفه و بغداد، 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. گفته شده که فضل با اثرپذیری از هشام در موضوعات کلامی مانند: «جسم لا کالاجسام» و «وراثتی بودن علم ائمه»، به ترویج اندیشه هاشم در خراسان پرداخته است.^۴ 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.^۵ فضل در این رویارویی فکری، به دفاع از اندیشه سلافش نیز توجه نشان داد. به احتمال فراوان، کتاب النقص علی الاسکافی فی تقویه الجسم وی،^۶ در نقد کتاب علی هشام^۷ ابوجعفر اسکافی معتزلی (م. ۲۴۰ق) بوده

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۲. طوسی، فهرست، ص ۱۹۷.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۱۸.

۴. رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم»، ص ۹۳ و ۹۴.

۵. نک: نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۶. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۷. ابن ندیم، فهرست، ص ۲۱۳.

است.

به هر روی شاخه خراسانی این جریان کلامی هشام بن حکم با تلاش های فضل بن شاذان نیشابوری و شاگردانش، بیش از شاخه قم در بین امامیه جا باز کرد و درخشید.^۱ البته 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.

۱-۱-۱. شاخه نیشابور

این خط فکری در نیشابور با تلاش های پیروان فضل بن شاذان - پس از مرگش - تداوم پیدا کرد. هر چند هیچ گونه فعالیتی کلامی سترگی از شاگردان وی در دست نیست، ولی گرایش های کلامی آنها انکارناپذیر است. علی بن قتیبه نیشابوری، شاگرد سرشناس فضل و نویسنده کتاب ذکر مجالس الفضل مع اهل الخلاف،^۲ 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.^۳ 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

۱. رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم»، ص ۱۰۰.

۲. نجاشی، رجال، ص ۲۵۹.

۳. صدوق، من لایحضره الفقیه، ۷۶، ۱۳۷، ۲۷۰، ۳۵۶؛ طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۲۷۵، ۳۸۹، ج ۲، ص ۴۶۸، ۴۷۳، ۵۱۴، ۷۷۹، ۷۹۶، ۷۸۲؛ نجاشی، رجال، ص ۲۵۹.

اندیشه او کتابی را تألیف کرد.^۱ با این همه، حلقات به هم پیوسته این جریان کلامی پس از فضل نام شخص است. در نیمه اول قرن چهارم، یکی از متکلمان امامی به نام ابوالطیب رازی - مقیم نیشابور - از سوی متکلمان اعتزال‌گرای امامیه آن شهر، به داشتن عقیده ارجاء متهم شده است.^۲ احتمالاً رازی همانند جمهور امامیان نخستین و برخلاف معتزله، «ایمان» را به عقد قلب و اقرار لسان تفسیر می‌کرده و عمل را از آثار ایمان می‌دانستند،^۳ 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 گونه‌ای که اگر کسی گناهی را مرتکب شد، این گناه از عدم ایمان وی حکایت دارد و لذا مستحق عذاب ابدی است.^۴ شاید از این رو بود که ابوالطیب رازی، مورد اعتراض و اتهام امامیان اعتزال‌گرا قرار گرفته بود. به نظر می‌رسد، وی این اندیشه را از فضل، میراث‌دار آرای برخی کوفیان، به ارث برده باشد؛ به‌ویژه آن‌که فضل، دو اثر به نام‌های کتاب الوعد و کتاب فی الوعد و الوعد - به احتمال زیاد در ردّ وعید - تألیف کرده بود.^۵

ابومحمد علوی نیشابوری (م. ۳۷۶ق)، از متکلمان صاحب نام امامیه و شاگرد ابوالطیب رازی، نیز ظاهراً در خط فکری فضل قرار داشته است. پدر و عموی وی که در

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۸۸.

۲. طوسی، فهرست، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۳.

۴. تبیین یاد شده از دیدگاه معتزله را شفاهی از استاد ارجمند حجة الاسلام والمسلمین دکتر محمد تقی سبحانی شنیدم.

۵. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۶. طوسی، فهرست، ص ۲۷۷.

نیشابور قدرت سیاسی و اجتماعی داشته‌اند و شیخ طوسی با تعبیر «معروفان جلیلان» از آنان یاد می‌کند.^۱ نیز روایات و تألیفات فضل‌بن‌شاذان را از علی‌بن‌قتیبه، شاگرد مشهور فضل فراگرفته‌اند.^۲ از سوی دیگر، ابومحمد علوی در نزد عمو- و احتمالاً پدرش- تلمذ کرده است؛^۳ 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 می‌شود؛ اولاً، در دوران اقتدار سیاسی و اجتماعی خاندان ابومحمد علوی در نیشابور، ابن‌جنید اس- کافی (در ادا مه از وی سخن خواهیم گفت)، از هواداران فضل‌بن‌شاذان، 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؛^۴ ثالثاً، او نیز مانند فضل‌بن‌شاذان و استادش ابوالطیب رازی در موضوع وعید با معتزلیان درگیر بوده است.^۵

۲-۱-۱. شاخه ماوراءالنهر

این جریان علاوه بر شهر نیشابور و منطقه خراسان، در مناطقی از ماوراءالنهر نیز گسترش یافت. از مهم‌ترین حامیان این خط فکری در ماوراءالنهر، فردی به نام جبریل‌بن‌احمد فاریابی - مقیم کش - است. فاریابی تقریباً هم‌زمان با فضل می‌زیسته،

۱. طوسی، رجال، ص ۴۵۱

۲. سمعانی، الانساب، ج ۳ ص ۱۲۹؛ ابن‌فندق، لباب الانساب، ج ۲، ص ۴۹۴، ۴۹۶.

۳. ابن‌فندق، لباب الانساب، ج ۲، ص ۴۹۴.

۴. ابن‌مرتضی، طبقات المعزله، ص ۱۱۴.

۵. ابن‌فندق، لباب الانساب، ج ۲، ص ۴۹۸.

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.^۱ با نگاهی به طرق روایاتی که از فاریابی بازمانده است، می‌توان به اثرپذیری وی از محمد بن عیسی بن عبید — 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.^۲ هم‌چنین او روایات قابل توجهی را در مذمت اندیشه و شخصیت زراره بن اعین و هم‌فکرانش، که به نوعی رقیب جریان فکری هشام بن حکم به شمار می‌رفتند، در ماوراءالنهر منتشر کرد.^۳ فاریابی در «کش» مرکز علمی‌ای دایر کرد و در آن‌جا به پرورش شاگرد اشتغال داشت^۴ که عیاشی، عالم مشهور امامیه و از هواداران جریان هشام، از جمله دانش‌آموختگان این حوزه به شمار می‌رفت.

جعفر بن احمد، مشهور به ابن تاجر سمرقندی و از متکلمان امامیه نیز هم‌زمان با فضل در سمرقند می‌زیست. 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 گشی نیز به اخبار وی توجه نشان داده‌اند؛^۵ با این حال، نمی‌توان در باب هم‌سویی وی با خط کلامی فضل و یونس نظر قاطعی ارائه

۱. طوسی، رجال، ص ۴۱۸.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۵۴۲-۵۴۳ و ۷۸۳-۷۸۵.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۵۶-۳۵۷، ۳۶۴-۳۶۵، ۳۹۳، ۳۷۳-۳۹۴، ..

۴. ابن حجر، لسان المیزان، ج ۲، ص ۹۴ و ۹۵.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۱۳۸ و ۳۵۸؛ ۲: ۵۹۷، ۷۲۵، ۷۸۱.

داد. طاهر بن عیسی الوراق کُشی، از نویسندگان امامی نیز در زمرة شاگردان برجسته ابن تاجر قرار داشته^۱ که اخبار فراوانی را از او نقل کرده است.^۲ از نظرگاه کلامی وی نیز چیزی نمی‌دانیم. سهل بن بحر فارسی - مقیم کش -^۳ از شاگردان فضل بن شاذان، یکی از رواج‌دهندگان اندیشه فضل در ماوراءالنهر به شمار می‌رود و روایات باقی‌مانده او - گاهی در مدح یونس - همگی از طریق فضل بن شاذان است؛^۴ هموست که سلسله‌تبار علمی فضل تا هشام بن حکم را نقل کرده است.^۵

محمد بن مسعود عیاشی، عالم نام‌دار امامیه در ماوراءالنهر نیز به آموزه‌های هشام بن حکم و یونس و نقد افکار اندیشه رهبران مخالف این جریان مانند زراره توجه نشان داده،^۶ 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 هم‌فکرانش را انتشار داده است.^۷ بنا بر برخی گزارش‌ها، عیاشی با فضل بن شاذان و شاگردانش به طور مکاتبه‌ای در ارتباط بوده است^۸ و از ملاقات حضوری او با فضل چیزی دانسته نیست. احتمالاً وی تحت تأثیر

۱. طوسی، رجال، ص ۴۲۸.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۶۲، ۳۱۱، ۳۲۰، ۳۵۸، ج ۲، ص ۴۷۱، ۵۷۸، ۶۳۷.

۳. طوسی، رجال، ص ۴۲۷.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۷۹-۷۵۶-۷۸۰، ۸۱۸.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۱۸.

۶. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۶۵-۳۶۶، ج ۲، ص ۵۴۹-۵۵۱، ۵۵۴-۵۶۰.

۷. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۶۴-۳۶۶، ۵۴۲-۵۴۳.

۸. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۷۷: ۲، ۴۷۳، ۶۶۸، ۶۷۷، ۶۹۸، ۶۳۹-۶۴۰.

فضل به این جریان تمایل نشان داده است. به نظر می‌رسد، عیاشی بیشتر به واسطه جبریل فاریابی و محمدبن نصیر کشی، از هواداران جریان فکری هشام و یونس در عراق — مانند محمدبن عیسی بن عبید — تأثیر پذیرفته است. عیاشی در پی کسب دانش به مراکز مهم علمی امامیه، مانند بغداد، کوفه و قم سفر کرده است،^۱ 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.^۲ محمدبن 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 دانش‌آموزی در محضر عیاشی، با سفر به سایر نواحی خراسان و ماوراءالنهر از سایر عالمان امامی نیز بهره برد؛ به خصوص آن‌که با سفر به شهر نیشابور، از شاگردان فضل بن شاذان، به‌ویژه ابن قتیبه نیشابوری — میراث‌دار و شاگرد ممتاز فضل — بهره برد.^۳ با نگاهی به کتاب تهذیب شده معرفه الناقلین کشی، میزان دل‌بستگی وافر او به محور فکری هشام بن حکم کاملاً مشهود است؛ حتی گرایش وی به این جریان، نسبت به استادش عیاشی پررنگ‌تر به نظر می‌رسد. کشی با چپ‌پوشی هدف‌مند روایات و نقل اخبار منحصر به فرد در دفاع از سران این جریان و هم‌چنین با توجیه یا نقد اقوال نکوهیده درباره

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۵۱.

۲. طوسی، رجال، ص ۴۰۷، ۴۱۷، ۴۱.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۶۶، ۱۲۰، ۱۲۶.

شخصیت و اندیشه کسانی چون یونس و فضل، مجدانه تلاش کرده این خط فکری را از برخی اتهامات تبرئه کند،^۱ تا جایی که مخالفان سرشناس یونس و هشام را از هواداران آن دو معرفی کرده است.^۲ 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.^۳ البته عالمان ماوراءالنهری بیشتر در قالب حدیث، به دفاع و انتشار اندیشه این جریان پرداخته‌اند. این امر موجب شده که برخی نویسندگان به اشتباه، عیاشی و کشی را در زمره محدثان متمایل به حدیث‌گرایان قم برشمارند.^۴

۳-۱-۱. 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 دو باره از طریق خراسانی‌ها 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، حیدربن 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

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۸۷.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۷۹-۷۸۴.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۵۴۹-۵۵۱، ۵۵۴-۵۶۰، ۵۶۷-۵۶۸.

۴. گرامی، نخستین مناسبات فکری تشیع، ص ۱۱۳.

چهارم در بغداد به نقل آن آثار اهتمام ورزیده است.^۱ 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.^۲ افزون بر تألیفات و اندیشه فضل بن شاذان، کتاب‌های عیاشی نیز در عراق انتشار یافته بود. به گفته نجاشی، ابوالحسن قزوینی^۳ 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؛^۴ البته پیش از او، تلعبیری در سال ۳۴۰ قمری اجازه تمام کتاب‌های عیاشی را از شاگردش حیدر بن محمد سمرقندی گرفته بود.^۵ جعفر بن محمد، فرزند عیاشی نیز - ظاهراً در سفر به عراق - اجازه روایت تمام آثار پدرش را به ابوالفضل شیبانی داده بود.^۶

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، دل‌بستگی 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

۱. طوسی، رجال، ص ۴۲۳.

۲. طوسی، رجال، ص ۴۳۳.

۳. 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، ۱۴۰۷: ۳۵۱).

۴. نجاشی، رجال، ص ۲۶۷.

۵. طوسی، فهرست، ص ۱۲۰.

۶. طوسی، رجال، ص ۴۱۸.

بن‌شاذان(ره) را تألیف کند.^۱ ظاهراً وی به دلیل وابستگی به این جریان، در سال ۳۴۰ قمری از محیط مهجور عراق به شهر نیشابور، کانون فعالیت فضل‌گرایان، مسافرت کرد و در آن‌جا مورد استقبال شیعیان — ظاهراً پیروان فضل — قرار گرفت.^۲ به نظر می‌رسد، این مقبولیت ابن‌جنید در نیشابور به سبب پیروی او از فضل نیشابوری بوده است. برخی پژوهش‌گران با توجه به مخالفت‌های شیخ صدوق با ابن‌جنید، مسافرت‌های شیخ صدوق به خراسان، به‌ویژه نیشابور را در تضعیف نفوذ اندیشه ابن‌جنید در آن سامان، اثرگذار می‌دانند.^۳

خراسانیان علاوه بر انتقال آثار و اندیشه این جریان به بغداد، می‌کوشیدند احادیثی در تمجید رهبران فکری‌شان، مانند هشام‌بن‌حکم را نیز به آن سامان منتقل کنند که شیخ مفید از طریق اینان به برخی از آن احادیث دست پیدا کرده است.^۴

۴-۱-۱. شاخه قم

به رغم آن‌که جریان کلامی پیرو هشام از عراق به قم و نیشابور منتقل گردید و کسانانی چون ابراهیم‌بن‌هاشم و علی‌بن‌ابراهیم طلیعه‌دار 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. محمدبن‌اسماعیل 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

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۸۸.

۲. مفید، مسائل الصاغانیه، ص ۵۶-۵۸.

۳. پاکتچی، ابن‌جنید اسکافی، ص ۲۶۰.

۴. طوسی، امالی، ۴۶.

هشام بن حکم قرار داشت، قرار گرفت.^۱ 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.^۲ به نظر می‌رسد، ناهم‌سویی خط فکری هشام و فضل با قمی‌ها، موجب روی‌گردانی آن‌ها از روایات بندقی شده است، ولی با این حال احمد بن ادریس اشعری قمی (م. ۳۰۶ ق) — ظاهراً با سفر به نیشابور — احتمالاً به دلیل حفظ میراث امامیه، بعضی از کتاب‌های فضل را از ابن‌قتیبه نیشابوری اخذ کرده و نجاشی از طریق او به این آثار دست پیدا کرده است.^۳

۲-۱. گرایش فقهی پیرو یونس

عده‌ای از اصحاب ائمه علیهم‌السلام در عصر حضور، با روش‌های مختلف در عرصه فقه به اجتهادگرایی و اندیشه‌ورزی روی آورده بودند.^۴ 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» نام‌بردار بودند.^۵ ظاهراً او در فقه تحت تأثیر حرز بن عبدالله سجستانی، از فقهای اصحاب امام

۱. نک: رضایی، امتداد جریان فکری هشام بن حکم، ص ۱۰۲-۱۰۳.

۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۷، ۸۶، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۶۸.

۳. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۴. مدرسی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ص ۳۰-۳۵.

۵. رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم»، ص ۹۸-۱۰۰.

صادق علیه السلام و امام کاظم علیه السلام قرار داشته است.^۱ البته برخی از امامیان، اندیشه فقهی و روش اجتهادی او در فقه را بر نمی‌تافتند و او را به قیاس متهم می‌کردند؛^۲ با وجود این، خط فقهی یونس برای مدتی تداوم پیدا کرد. در خراسان فضل بن شاذان نیشابوری، فقیه برجسته امامیه و میراث‌دار 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.^۳ شاید از این روست وی نیز همانند یونس، به قیاس متهم گردید.^۴ 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 ابن‌ابی‌عقیل 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.^۵ هرچند دانسته نیست که ابن‌ابی‌عقیل در محور فقهی یونس و فضل قرار داشته است یا نه، ولی این اقبال خراسانیان به آثار فقیهان اجتهادگرا را باید مرهون

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۶۲۷.

۲. مرتضی، رسائل، ج ۳ ص ۳۱۱.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۸۰.

۴. صدوق، من لایحضره الفقیه، ج ۴ ص ۲۷۰؛ مرتضی، رسائل، ج ۳ ص ۳۱۱.

۵. نجاشی، رجال، ص ۴۸.

تلاش‌های فضل‌بن‌شاذان دانست.

ابن جنید اسکافی، دیگر فقیه عراقی که همراه ابن‌ابی‌عقیل به «قدیمین» مشهور است، در خط فقهی فضل و یونس قرار داشته و مانند آن دو نیز به قیاس متهم شده است،^۱ به گونه‌ای که اصحاب امامیه — ظاهراً در عراق — تألیفات وی را به سبب این موضوع طرد کردند،^۲ ولی در قرون میانی در مدرسه حله احتمالاً به دلیل اجتهادورزی بیشتر فقهای حلی، مورد توجه قرار گرفت، تا جایی که علامه حلی درباره کتاب فقهی تهذیب الشیعه لاحکام الشریعة وی می‌نویسد: «... فلم ار من هذه الطائفة كتاباً اجود منه و لابلغ و لاحسن عبارة و لادق معنى...».^۳ دیدگاه فقهی او هوادارانی نیز داشته است که به «جنیدیه» نام‌بردار بودند.^۴ ظاهراً شیخ صدوق نیز اثر فقهی رساله‌الی حمادبن‌علی الفارسی فی الرد علی الجنیدیه را در نقد همین پیروان فکری ابن جنید نگاشت.^۵

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 الروایة عن ائمه العتره فی امر الاجتهاد را نگاشت و علمای مخالفش را به نافیهمی و حتی پنهان‌کاری در موضوع اجتهاد و قیاس متهم کرد.^۶ به نظر می‌رسد، ابن جنید در به‌کارگیری از روش اجتهاد و یا قیاس در استنباط احکام شرعی زیاده‌روی می‌کرد و به نوعی، از

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۸۸.

۲. طوسی، فهرست، ص ۲۰۹.

۳. علامه حلی، ایضاح‌الاشتباه، ص ۲۹۱.

۴. مرتضی، رسائل، ج ۲، ص ۲۹.

۵. مرتضی، رسائل، ج ۲، ص ۲۹.

۶. نجاشی، رجال، ص ۳۸۷.

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، قیاس‌گری 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.^۱ به نقل مفید، او حتی سخنان ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ را از باب اجتهاد و رأی آنان می‌پذیرفت و اختلاف روایات را حاصل اجتهاد امامان می‌دانست؛^۲ از این رو، مفید کتاب *النقض علی ابن جنید فی اجتهاد الرأی* را در نقد وی نوشت.^۳ به هر روی، دیدگاه فقهی ابن جنید نیز مانند ابن ابی عقیل در فضای خراسان، به‌ویژه 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.^۴ به نظر می‌رسد، محیط عراق و شهر بغداد برای ادامه حیات این جریان فقهی امامیه از سوی سایر جریان‌های امامی نامناسب بوده است و به آن روی خوش نشان نمی‌دادند. عقل‌گرایی چون نوبختیان تا نقل‌گراهایی چون ابوالقاسم کوفی و عبدالله زبیری در عراق، در ردّ موضوع اجتهاد و قیاس آثاری را تألیف کردند؛^۵ حتی ناشی اصغر، متکلم عقل‌گرای امامیه، در عرصه فقه ظاهرگرا بوده است.^۶ ظاهراً فضای اجتهادستیزی امامیان در عراق موجب شد، ابن جنید بیش از پیش با خراسانیان پیرو

۱. مفید، *مسائل الصاغانیه*، ص ۵۸ و ۵۹.

۲. مفید، *مسائل السرویه*، ص ۷۵.

۳. نجاشی، *رجال*، ص ۴۰۲.

۴. مفید، *مسائل الصاغانیه*، ص ۵۶-۵۸.

۵. ابن ندیم، *فهرست*، ص ۲۲۵؛ نجاشی، *رجال*، ص ۲۲۰، ۲۲۶.

۶. طوسی، *فهرست*، ص ۱۵۳.

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 می‌توان گفت، این خط فقهی سال‌ها پس از مرگ فضل امتداد داشته است. در نیمهٔ دوم قرن چهارم ابومحمد علوی زباری — پیش‌تر از او سخن گفتیم — از فقهای برجستهٔ امامیه، در نیشابور مشغول فعالیت بود.^۱ او از طریق پدر و عمویش به آثار و افکار فضل دست‌رسی داشته است. علوی بسیار در موضوع قیاس و اجتهاد بحث و گفت‌وگو می‌کرد^۲ و کتاب ابطال القیاس را نیز در این زمینه به نگارش درآورد.^۳ به روشنی دانسته نیست که آیا او تنها مسئله قیاس مذموم را مردود می‌دانسته، یا هرگونه قیاس و اجتهاد را رد می‌کرده است؟ بعید نمی‌نماید که ابومحمد علوی، قیاس مذموم و مورد نظر اهل سنت را نقد می‌کرده است، چه آن‌که او دو کتاب الايضاح فی المسح علی الخفین و فی المسح علی الرجلین در موضوع اختلاف‌برانگیز امامیه و اهل سنت را نیز تألیف کرده بود.^۴ 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 فقیه‌تر از

۱. نجاشی، رجال، ص ۴۴۲.

۲. ابن فندق، لباب الانساب، ج ۲، ص ۴۹۸.

۳. نجاشی، رجال، ص ۴۴۲.

۴. نجاشی، رجال، ص ۴۴۲-۴۴۳.

هم عصرانش وصف نموده است.^۱ به گفته عیاشی، ابن فضال نیز فقه ابن ابی عمیر را بر فقه یونس ترجیح می‌داده است؛^۲ بنابراین، ظاهراً عیاشی با جریان فقهی یونس هم‌سو نبوده است. ابونصر یحیی سمرقندی، از فقهای گمنام ماوراءالنهر نیز به فقه امامیه و اهل سنت - احتمالاً حنفیان رأی‌گرا - فتوا می‌داده؛^۳ با این حال، گرایش فقهی او نیز نامعلوم است.

۲. جریان متکلمان اعتزال‌گرا

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 علیهم‌السلام - 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، به‌ویژه معتزله بغداد به افضلیت امام علی علیه‌السلام،^۴ در تلطیف 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

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۱۲.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۵۵.

۳. طوسی، رجال، ص ۴۵۱.

۴. ملطی، التنبيه و الرد، ص ۳۳ و ۳۴.

افضلیت امام علی علیه السلام، 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.^۱ 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 الرسالة المقنعه فی وفاق البغدادیین من المعتزله لما روی عن الائمة علیهم السلام را تألیف کرد.^۲ 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 هم‌نظر گردید.^۳ در قرن چهارم رفته‌رفته بر جمع این افراد افزوده شد؛ البته امامیان وعیدگرا، همواره در میان هم‌کیشان خویش در اقلیت بودند.^۴

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 می‌رود. طوسی با تأکید بر جایگاه رفیع سیاسی و اجتماعی وی، از او با تعبیر «من جلة المتکلمین» یاد کرده

۱. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۳ ص ۱۴۹.

۲. نجاشی، رجال، ص ۴۰۰.

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۵۴.

۴. منصور بالله، الشافی، ج ۱، ص ۱۳۴.

است.^۱ وی همانند معتزلیان بغدادی، به نظریهٔ وعید باورمند بوده^۲ و در محیط علمی نیشابور به شدت از این اندیشه دفاع می‌کرده است. از اندیشه و آرای صرام نیشابوری چیز زیادی بر جای نمانده است؛ از این رو، از روابط وی با معتزلیان و نیز گسترهٔ فعالیت‌های کلامی او چیزی دانسته نیست.

ابن عبدک جر جانی (زنده در نیمهٔ اول قرن چهارم هجری)، متکلم نام‌آور امامیه که مباحث علمی خویش را در نیشابور دنبال می‌کرد، نیز یکی دیگر از عالمان اعتزال‌گرای خراسان به شمار می‌رود. او با حضور در مجالس درس ابوهاشم جبایی، بزرگ معتزلیان بصره و نیز در محفل علمی ابوالقاسم بلخی، اندیشمند سرشناس معتزلیان بغداد، با آموزه‌های اعتزالی آشنا شد؛^۳ اما وی به طیف اعتزال بغداد بیش از طیف اعتزال بصره توجه نشان داد^۴ و مانند معتزلیان بغداد به مسئلهٔ وعید اعتقاد داشته و در جامعهٔ علمی نیشابور با مخالفان این موضوع نیز درگیر بوده است.^۵ او به دلیل روی آوردن اعتزالی‌اش، بیش از امامیه مورد توجه زیدیان معتزلی مسلک قرار گرفته است.^۶

گفتنی است، ابوالحسین سوسنجردی، از متکلمان امامیه و شاگرد ابوسهل نوبختی را نیز در زمرهٔ وعیدگرایان بر شمرده‌اند،^۷ در حالی که نوبختیان به صراحت اعتقادی به وعید

۱. طوسی، فهرست، ص ۲۷۷.

۲. طوسی، فهرست، ص ۲۷۷.

۳. ابن مرتضی، طبقات المعزله، ص ۱۰۹.

۴. طوسی، فهرست، ص ۲۸۲.

۵. طوسی، فهرست، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.

۶. هارونی، تیسیر المطالب، ص ۲۰۹، ۲۶۸، ۲۷۳، ۴۵۴.

۷. نجاشی، رجال، ص ۳۸۱.

نداشته‌اند و حتی ابو محمد نوبختی در ردّ این مسئله کتاب الردّ علی اصحاب المنزله بین المنزلتین فی الوعید را نگاشت.^۱ ظاهراً وی تحت تأثیر ابوالقاسم بلخی معتزلی به وعید گرایش پیدا کرده، چه آن‌که او زمانی در خراسان نزد بلخی به سر می‌برده است.^۲ از فعالیت‌ها و سرانجام این طیف اعتزال‌گرای 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^۳ که احتمالاً فراگیری این کتاب، زمینه ساز آشنایی شیخ طوسی با دیدگاه‌های معتزلیان بوده است. بنا بر پاره‌ای از گزارش‌ها، شیخ طوسی خود در آغاز به نظریه وعید اعتقاد داشته و بعدها از آن نظر برگشته است.^۴ 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 سیدمرتضی، از آن دیدگاه دست کشیده است.

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

۱. نجاشی، رجال، ص ۶۴.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۷۶.

۳. طوسی، فهرست، ص ۲۷۷.

۴. علامه حلی، خلاصه الاقوال، ص ۲۴۹ و ۲۵۰.

در مدرسه کوفه در تقابل جدی با معتزلیان قرار داشته‌اند. میراث‌داران کلام کوفه در خراسان نیز مانند اسلافشان، فکر اعتزالی را برنتابیده و در نقد این تفکر به جد همت گماشتند. فضل‌بن‌شاذان 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؛^۱ 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^۲ که ابن‌جنید بغدادی - از هواداران فضل - با نگاشتن کتاب نقض ما نقضه الزجاجی النیشابوری علی ابی محمد الفضل بن شاذان (ره) به دفاع از فضل دست یازید.^۳

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 ابن‌عبدک جرجانی را برنمی‌تافت و با اندیشه و عیدی آنان مخالفت می‌ورزید؛^۴ در مقابل، اعتزال‌گرایان و عیدی نیز او را به گرایش عقیده ارجاء متهم می‌نمودند،^۵ چه آن‌که معتزلیان، ناصواب امامیه را به دو گروه «مرجئی» و «وعیدی» تقسیم می‌کردند.^۶ هرچند از آثار و اندیشه رازی گزارش زیادی در دست نیست، ولی بعید نمی‌نماید او با تأثیرپذیری از

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۲. نجاشی، رجال، ص ۳۸۸.

۳. نجاشی، رجال، ص ۳۸۸.

۴. طوسی، فهرست، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.

۵. طوسی، فهرست، ص ۲۸۲ و ۲۸۳.

۶. منصور بالله، الشافی، ج ۱، ص ۱۳۴.

اندیشه فضل بن شاذان، به مقابله با وعیدیان امامی برخاسته باشد. ابو محمد علوی نیشابوری، شاگرد رازی^۱ نیز فراوان در مسئله وعید - ظاهراً با معتزلیان - بحث و گفت‌وگو می‌کرد.^۲ احتمالاً از همین روست که نویسندگان معتزلی او را نیز مانند استادش ابوالطیب رازی، به ارجاء متهم کرده‌اند.^۳

۳. جریان محدثان خراسان و ماوراءالنهر

جریان حدیث‌گرایی که بیشتر به دریافت و فهم روایات و تبیین درون حدیثی توجه داشته، از سابقه‌ای 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 هم‌زمان با قم در سایر مراکز امامی‌نشین، از جمله خراسان و ماوراءالنهر نیز این جریان گسترش یافت. حدیث‌گرایان خراسانی با بهره‌مندی 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،^۴ 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 آن‌گاه در

۱. طوسی، فهرست، ص ۲۷۷.

۲. ابن فندق، لباب الانساب، ج ۲، ص ۴۹۸.

۳. ابن مرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۴.

۴. طوسی، رجال، ص ۴۰۷، ۴۲۱.

خراسان و ماوراءالنهر انتشار دادند.^۱ حمدویه احتمالاً به یعقوب بن یزید انباری - مخالف یونس — تمایل داشته،^۲ ولی کشی بیشتر روایات وی از عییدی را انعکاس داده است.^۳ محمد بن نصیر، برادر دیگر آن دو نیز روایات بسیاری (بیشتر از محمد بن عیسی بن عیید) را از عراق به ماوراءالنهر آورد. کشی و حتی استادش عیاشی به وفور از آن‌ها بهره برده‌اند.^۴ سرزمین ماوراءالنهر در این روزگار محیطی مناسب برای انتشار حدیث به شمار می‌رفته است، تا جایی که بعضی از کوفیان بدان‌جا کوچیدند. ابراهیم بن علی کوفی، عالم، راوی و نویسنده بزرگ کوفه به سمرقند رفته و در آن‌جا ساکن شد و احادیث کوفیان را به آن سامان منتقل کرد.^۵

حضور حجم قابل ملاحظه‌ای از میراث روایی امامیه در پهنه خراسان و ماوراءالنهر، توجه قمیان حدیث‌شناس 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 بی‌نیاز نمی‌دیدند؛ از این رو، تبادلات حدیثی بین محدثان این دو منطقه برقرار گردید. از جمله کسانی که قمی‌ها 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، می‌توان دریافت

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۷۰، ۱۰۸، ۱۱۳، ۲۰۵، ۲: ۴۳۶، ۴۶۸، ۵۲۰.

۲. طوسی، رجال، ص ۴۲۱.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۴۶، ۵۹، ۶۲، ۲۸۲.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۳۸، ۳۵۸، ۳۸، ۲: ۷۲۹-۷۳۰، ۷۸۴.

۵. طوسی، رجال، ص ۴۰۷.

که محدثان قمی بیش از خراسانی‌ها 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.^۱ 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 خراسانی‌ها مورد توجه حدیث‌گرایان قمی، نظیر احمد بن ادریس اشعری قرار گرفت؛^۲ 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 آموخته‌اند.^۳

از سویی، محدثان قمی نیز برای عرضه میراث روایی موجود در قم، رهسپار خراسان و ماوراءالنهر گردیده و حتی برخی از آن‌ها در آن دیار مقیم شدند. یکی از این افراد، علی بن محمد بن فیروزان قمی - مقیم کش - است. وی که با تعبیر «کثیرالروایه» شناخته می‌شود،^۴ روایات فراوانی از مشایخ قم، به‌ویژه از احمد بن عیسی اشعری و محمد بن احمد بن یحیی اشعری را در خراسان و ماوراءالنهر در موضوعات گوناگون منتشر کرد. شمار قابل ملاحظه‌ای از این احادیث در تمجید زراره و هم‌فکران او و حتی در مدح مشایخ قمی بوده است.^۵ عیاشی و کشی با وجود تفاوت دیدگاه، به روایات ابن فیروزان،

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۴۲۸؛ ۴: ۴۳۳، ۵۴۴، ۵۸۵-۵۷۹؛ صدوق، علل الشرایع، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۲۵، ۴۲۷؛ ابن قولویه، کامل الزیارات، ص ۴۱، ۲۳۱، ۱۸۷.

۳. خویی، معجم رجال‌الحديث، ج ۱۲ ص ۴۰۶، ۴۱۰.

۴. طوسی، رجال، ص ۴۲۹.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۴۵، ۳۵۵، ۳۶۹، ۴۳۴؛ ج ۲، ص ۸۵۸-۸۵۹، ۶۲۴.

به‌ویژه احادیثی از طریق محمد بن موسی همدانی و ابراهیم بن‌هاشم در مدح هشام، توجه شایانی نشان دادند.^۱ 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.^۲ بعضی از شاگردان سعد بن عبدالله، محدث نام‌دار قم نیز سفرهایی به خراسان و ماوراءالنهر داشتند. یکی از آن‌ها محمد بن قولویه قمی است که حدیث قمیان را به آن منطقه منتقل کرد. قریب صددر صد این روایات که کشی نقل کرده، از طریق سعد اشعری بوده است که شمار قابل توجهی از آن در مدح زراره و هم‌فکرانش می‌باشد.^۳ حسین بن حسن بن بندار قمی، شاگرد دیگر سعد اشعری نیز با سفر به ماوراءالنهر، روایات قمی‌ها را در آن‌جا نشر داد.^۴ یکی از کتاب‌های حدیثی محمد بن حسن بن بندار قمی نیز از طریقی نامعلوم به ماوراءالنهر راه پیدا کرده بود که کشی از آن استفاده کرده است.^۵ ابوعلی احمد بن علی قمی معروف به «شقران» نیز در کش سکننا گزیده بود.^۶ او شماری از روایات مشایخ قم را در ماوراءالنهر منتشر کرد که کشی بخشی از آن را در کتابش انعکاس داده است.^۷ ابو محمد جعفر بن احمد، یکی از فقهای قمی تبار نیز به منطقه ایلاق ماوراءالنهر

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۵۴۹-۵۵۱، ۵۶۷-۵۶۸.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۸۵-۷۸۸.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۴۷-۳۵۵، ۳۷۱، ۳۹۸-۳۹۹.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۵، ۴۱۵؛ ۲: ۵۰۷-۵۰۸.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۴۲-۳۴۳؛ ج ۲، ص ۴۸۷، ۷۹.

۶. طوسی، رجال، ص ۴۰۷.

۷. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۱۰۵، ۲۲۴-۲۲۷، ۹۰-۹۲؛ ج ۲، ص ۶۷۸، ۵۷۹، ۸۵۱.

رفته و در آن سکنا گزید. احادیث اندکی از او در مصادر امامی منعکس شده است.^۱ محمد بن حسن قمی که به یکی از خاندان‌های دانش‌پرور قمی منسوب بود، در بخارا اقامت داشت؛ همو که صدوق کتاب کمال‌الدین را به درخواست وی نگاشت.^۲ از روایات وی چیزی گزارش نشده است.

از سوی دیگر، بعضی از نسل پسینی خراسانی‌ها به قم آمده و نزد مشایخ محدث قم علم‌آموزی کردند.^۳ یکی از این افراد ابراهیم بن محمد بن عباس ختلی است. او روایات قابل توجهی را از سعد بن عبدالله اشعری و احمد بن ادریس اشعری آموخت و به ماوراءالنهر انتقال داد.^۴ البته وی در کوفه، نزد ابن فضال نیز تلمذ کرده بود.^۵

تکاپوی جریان حدیث‌گرایی در خراسان و ماوراءالنهر در نیمه دوم قرن چهارم رفته رفته به محاق رفت. در این دوره که تقریباً همه جریان‌های امامی در آن دیار رو به افول بودند، جریان حدیث‌گرایی نیز رونق پیشین خویش را از دست داد، که نقش دولت‌های شیعه‌ستیز 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 دغدغه‌های دینی امامیان این

۱. صدوق، توحید، ص ۸۸، ۴۱۷؛ صدوق، عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۱۳۹.

۲. صوق، کمال‌الدین، ص ۲ و ۳.

۳. طوسی، رجال، ص ۴۰۷.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص: ۳۴۶، ۳۴۱؛ ج ۲، ص ۶۲۸، ۶۱۴، ۴۷۳.

۵. طوسی، رجال، ص ۴۰۷.

نواحی، کوشید میراث روایی امامیه در 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.^۱ در انتقال آن به شیخ صدوق بسیار نقش آفرین بوده است.^۲

۴. جریان متهمان به غلو

در میان اصحاب نخستین امامیه، طیفی وجود داشته است که به دلیل دیدگاه ویژه‌شان درباره امامان اهل بیت علیهم‌السلام از سوی اصحاب سرشناس امامی، به زیاده‌روی در اعتقادات متهم شده‌اند. 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 آن‌که از سوی برخی اصحاب امامیه مورد نقد قرار داشته‌اند، 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 علیهم‌السلام 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 دیدگاه‌هایشان، 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 داشته‌اند. از آغاز ورود این تفکر در آن سامان، گزارش روشنی در

۱. طوسی، رجال، ص ۴۴۲.

۲. نمازی، مستدرکات علم رجال الحدیث، ج ۷ ص ۴۳۴.

دست نیست. بنا بر گزاره‌ای تاریخی در زمان مأمون عباسی، والی شیعی مذهب بلخ فرمان داد که در اذان شهادت ثالثه افزوده شود.^۱ از آموزه‌های این گروه در خراسان اطلاعات اندکی وجود دارد؛ این که آن‌ها در زمینه علم ائمه علیهم‌السلام اعتقادی ویژه داشتند که این اعتقاد، مخالفت فضل بن شاذان را برانگیخته بود.^۲

نکته جالب توجه این که از حضور غالیان مطرود در خراسان و ماوراءالنهر گزارش نشده است، در حالی که این غلات در سایر مناطق امامی نشین چون عراق و حتی قم حضور داشته‌اند. می‌دانیم که رهبران فکری این جریان در خراسان و ماوراءالنهر با شخصیت‌های مشهور متهم به غلو در آن نواحی مرتبط بوده‌اند.^۳ نصر بن صباح بلخی، از علمای شاخص این گروه در خراسان، میراث غالیان عراق را در خراسان و ماوراءالنهر انتشار داد. او بسیاری از منقولات اسحاق بن محمد بصری را که کشتی از او با تعبیر «رکن من ارکانهم (غلات)» یاد می‌کند،^۴ در خراسان رواج داد. وی با حسن بن علی السجاده - غالی پرآوازه - نیز ارتباط داشته و از وی حدیث شنیده است؛^۵ با وجود این، بلخی در نقد غالیان مذموم اخباری را نقل کرده که کشتی در مواردی فراوان از آن اخبار در کتاب خویش بهره برده است.^۶ به نظر می‌رسد، محیط خراسان برای نشر افکار جریان متهم به غلو، از دیگر مراکز امامی نشین مناسب‌تر بوده است؛ از این رو، بعضی از غلوگرایان به آن دیار

۱. بلخی، فضائل بلخ، ص ۳۸.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۱۹ و ۸۲۰.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۷۱، ج ۲، ص ۴۴۳، ۴۴۷.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۶۱۳.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۰۹، ۸۴۱.

۶. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۰۳-۸۰۶، ۸۲۸.

رفت و آمد می کردند. حسن بن خَرَزَادِ قَمی که در عقیده تندروی داشته است،^۱ نیز به کش رفته و در آن جا مقیم شد.^۲ حسین بن عبیدالله محرّر، شوهر خواهر وی نیز به اتهام غلو از قم اخراج گردید،^۳ 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 می برد، با خراسانیان مرتبط بوده و نیز سفری به آن دیار داشته است.^۴ گفتنی است، آثار رهنی نیز بیشتر در خراسان با اقبال روبه رو بوده است.^۵ احکام بن بشار مروزی که کشی با تعبیر «غالی لا شیء» (غالی بی ارزشی که نباید به او توجه کرد) از وی یاد می کند نیز به بغداد رفت و آمد داشته و برخی از هم فکراش اخبار وی را در خراسان ترویج می کردند.^۶ البته افرادی مانند احمد بن علی بن کلثوم سرخسی و آدم بن محمد بلخی نیز در زمره متهمان به غلو و تقویض جای دارند،^۷ 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

۱. نجاشی، رجال، ص ۴۴.

۲. طوسی، رجال، ص ۴۲۱.

۳. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۹۹.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۱، ص ۳۶۲.

۵. طوسی، فهرست، ص ۲۱۷.

۶. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۳۹ و ۸۴۰.

۷. طوسی، رجال، ص ۴۰۷.

عسکری علیه السلام، به دلیل حضور آن وکیل در میان غالیان نیشابور، امتناع کردند.^۱ فضل هماره رهبران فکری این گروه را تخطئه می‌کرد^۲ و حتی کتاب الرد علی الغلاة را در نقد آنان نگاشت.^۳ 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 مذمت‌آمیز در باره این گروه، هرگونه اخبار در مدح رهبران آن‌ها را نیز نقد و یا توجیه می‌کند.^۴

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 نمی‌شد. با نگاهی به مشایخ اسناد روایی کشی، به روشنی می‌توان 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 بوده‌اند، روا می‌دانسته است.^۵ عیاشی نیز با رعایت این شرط، از آن‌ها حدیث نقل می‌کرده است.^۶ این رویکرد 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 بوده‌اند. روایات

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۲۱.

۲. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۷۹۶، ۸۳۷.

۳. طوسی، فهرست، ۱۹۸.

۴. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۶۱۴، ۶۱۶-۶۱۷، ۶۵۸، ۸۴۱.

۵. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۱۳.

۶. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۱۳.

آدم بن محمد بلخی و ابن کلثوم سرخسی در مصادر امامیه قابل توجه است^۱ و از حسن بن خرزاد قمی — مقیم کش — نیز با تعبیر «کثیر الحدیث» یاد کرده‌اند.^۲ (نجاشی، ۱۴۰۷ق، 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 جمله‌اند.

طیف‌های ناشناخته

افزون بر آن چهار جریان فکری امامیه که از حضور آن‌ها در خراسان و ماوراءالنهر سخن به میان آمد، عده‌ای از متفکران بنام امامی نیز در آن دیار حضور داشتند که گزارش‌های رسیده، تنها پاره‌ای از زندگی علمی آنان را به دست می‌دهند و از این اندک نمی‌توان ارتباط ایشان را با جریان‌های پیش‌گفته کشف کرد، اما به دلیل جایگاه مهم فکری و علمی این گروه، در این بخش به آنان می‌پردازیم. اینان با توجه به پیشینه اعتقادی شان به دو طیف تقسیم می‌گردند؛

۱. علمای مستبصر

پس از آن‌که مکتب فکری امامیه در کوفه، در اواخر قرن دوم کم‌فروغ گشت و سرانجام به افول گرایید، احتمال داشت که گرایش به آموزه‌ها 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 نحله‌های فکری بیش از پیش مشاهده می‌شود. در محیط

۱. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۱۳، ۷۸۱، ۷۸۷، ۷۸۸.

۲. نجاشی، رجال، ص ۴۴.

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 جعفی صابونی، دو تن از علمای سرشناس 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 پدیده گرایش 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 کلثوم مروزی

محمد بن سعید بن کلثوم مروزی که از او با تعبیر «أَجَلَّةُ الْمُتَكَلِّمِينَ بِنِيسَابُورٍ» یاد شده، در آغاز بر مذهب خوارج بوده، آن‌گاه به امامیه گرایش یافته است.^۱ 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؛ به‌ویژه آن‌که فضل آثاری در نقد رهبران خوارج

۱. طوسی، اختیار معرفه الرجال، ج ۲، ص ۸۲۲.

تألیف کرده بود.^۱ 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؛^۲ همان‌گونه که فضل‌بن شاذان نیز به دلیل فعالیت‌هایش در نیشابور از سوی طاهریان تبعید شده بود.^۳

۲-۱. ابویحیی جرجانی

احمدبن داودبن سعید فزاری، که در آغاز در زمره رهبران اهل حدیث به شمار می‌رفت، سپس به مذهب امامیه روی آورد.^۴ از چرایی تحول مذهبی او چیزی دانسته نیست. ممکن است او نیز تحت تأثیر عالمان امامی، مانند فضل‌بن شاذان تغییر مذهب داده باشد، چه آن‌که فضل در نقد اهل حدیث فعال بوده و در این باره آثاری را تألیف کرده بود.^۵ وی پس از گرایش به امامیه، به شدت علیه اهل حدیث در خراسان موضع‌گیری کرد. جرجانی کتاب‌هایی، مانند: محنة النابته، خلاف عمر بروایة اهل الحشو، فضائح الحشویه، کتاب الصهاکی، الرد علی الحنبلی و استنباط الحشویه را در نقد اهل حدیث نوشت؛^۶ از این رو، او مورد کینه‌توزی اهل حدیث خراسان قرار گرفت، تا جایی که با سعایت آن‌ها، حاکم

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۲. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۲۲.

۳. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۲۱.

۴. طوسی، اختیار معرفة الرجال، ج ۲، ص ۸۱۳.

۵. نجاشی، رجال، ص ۳۰۷.

۶. نجاشی، رجال، ص ۴۵۴ و ۴۵۴.

طاهری به قطع دست و پا و زبان وی فرمان داد.^۱

۱-۳. تاج‌العلماء نیشابوری (م. ۳۳۵ق)

از نام و نَسَب وی چیزی دانسته نیست، ولی با توجه به لقبش درمی‌یابیم که او بین عالمان عصر خویش، جایگاه بلندی داشت. تاج‌العلماء در آغاز پیرو اهل سنت بوده است. به گزارش تاریخ‌نویسان اهل سنت، وی کتاب‌های ارزش‌مندی را در موضوعات فقه و کلام نوشته بود.^۲ او به دلایلی که بر ما پوشیده است، به امامیه گروید. نویسندگان سنی با تعبیر «يقول بالرجعه» از نیشابوری سخن به میان می‌آورند.^۳ ظاهراً وی در دفاع و تبیین مسئله «رجعت» بسیار فعال بوده است. او در زمینه حیات امام زمان عجل الله فرجه نیز مناظراتی هم با مخالفان داشته است.^۴

۲. طیف متکلمان منفرد

برخی از افراد اندیشمند و صاحب‌نظر امامی در خراسان و ماوراءالنهر می‌زیستند که از گرایش و خطوط فکری آنان گزارشی در دست نیست، اما با توجه به تألیفات و فعالیت‌های علمی‌شان می‌توان دریافت که آنان در تاریخ فکر امامیه آن منطقه، بی‌تأثیر نبوده‌اند. از آن رو که اطلاعات پیرامون این افراد اندک است، تنها به معرفی این گروه می‌پردازیم.

۱. طوسی، فهرست، ص ۸۰.

۲. ابن حجر، لسان‌المیزان، ج ۲، ص ۷۰.

۳. ابن حجر، لسان‌المیزان، ج ۲، ص ۷۰.

۴. ابن حجر، لسان‌المیزان، ج ۲، ص ۷۰ و ۷۱.

۲-۱. ابن اشکیب مروزی

حسین بن اشکیب مروزی، از اصحاب امام هادی و امام عسکری علیهما السلام^۱ و از متکلمان نام‌دار امامیه است که در شهرهای سمرقند و کش اقامت داشته و مدتی نیز در قم به سر برده است.^۲ طوسی درباره‌اش می‌نویسد: «فاضل، جلیل، متکلم، فقیه، مناظر، صاحب تصانیف، لطیف الکلام، جیدالنظر».^۳ نجاشی نیز او را در شمار متکلمان برشمرده است.^۴ ابوالحسن اشعری نیز ضمن معرفی متکلمان و نویسندگان شیعه، ایشان را ردیف اندیشورانی چون هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن قرار داده است.^۵ از مناظرات وی با علمای سایر ادیان نیز گزارش‌هایی در دست است.^۶

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.^۷

۲-۲. 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) می‌زیست.^۸ از

۱. طوسی، رجال، ص ۳۸۶، ۳۹۸.

۲. طوسی، رجال، ص ۳۸۶، ۳۹۸.

۳. طوسی، رجال، ص ۴۲۰.

۴. نجاشی، رجال، ص ۴۴.

۵. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۶۳.

۶. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۵۱۶.

۷. نجاشی، رجال، ص ۴۴.

۸. نجاشی، رجال، ص ۳۰۴.

فعالیت‌های 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.^۱

دست‌آورد

آنچه در تحلیل و بررسی این نوشتار به دست آمد این است که مدرسه کلامی خراسان و ماوراءالنهر در دهه‌های پایانی نیمه نخست سده سوم هجری و در آستانه غیبت صغرا با تلاش اصحاب امامیه شکل گرفت. در این مدرسه متکلمان برجسته‌ای در عرصه کلامی فعالیت می‌کردند و می‌کوشیدند با تبیین مسائل کلامی دغدغه‌های اعتقادی جامعه شیعی آن دیار را مرتفع سازند. همچنین آنان در دفاع از آموزه‌های کلامی در برابر نحله‌های فکری رقیب نیز فعال بوده‌اند. در مدرسه کلامی خراسان آثاری کلامی قابل توجهی تولید گردید هرچند امروزه بسیاری از آن کتابها از میان رفته است ولی با نگاهی به عناوین آن آثار در مصادر فهرستی، می‌توان به تلاش‌های قابل ستایش اندیشمندان آن مدرسه پی برد. در بازه زمانی یادشده، بسیاری از جریان‌های فکری و فرهنگی امامی در حوزه جغرافیایی خراسان و ماوراءالنهر، همانند سایر مناطق امامی نشین حضوری فعال داشته‌اند. با پی‌جویی آبشخور و منابع فکری این جریان‌ها، درمی‌یابیم که برخی از آن‌ها ریشه در مدرسه فکری کوفه دارند، چراکه پس از کم‌فروغ شدن فعالیت‌های 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

۱. نجاشی، رجال، ص ۳۰۴.

شهر، ضمن آشنایی با آرا و اندیشه نحلّه‌های 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 جریان‌ها در محیط خراسان و ماوراءالنهر با مناطقی چون عراق و قم تفاوت داشت. خط فکری هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن با تلاش‌های 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 سال‌ها 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 حدیث‌گرای خراسان و ماوراءالنهر نیز با بهره‌گیری از میراث روایی کوفیان، بسیار توانمند و فعال بوده است؛ از این رو، مشایخ محدث قم، خود را به حدیث خراسانیان، نیازمند می‌دیدند و لذا با مرادوات علمی سعی داشتند از میراث حدیثی آن جا بهره‌مند 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 سخت‌گیرانه قم، بدان جا عزیمت می‌کردند، چراکه سایر جریان‌های امامی در خراسان و ماوراءالنهر با وجود انتقاد به این 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 جریانی آنان چیزی نمی‌دانیم، ولی می‌توان گفت آن‌ها با تلاش و فعالیت جریان‌های اصیل امامی به امامیه روی گردان شده بودند.

کتابنامه

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 الفقه.
۴. ابن مرتضی، احمد بن یحیی، (بی تا)، طبقات المعتزله، 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: همروت ریتز، آلمان، فرانس شتاینر.
۷. آقابزرگ تهرانی، محسن (۱۴۰۸ق)، مصنفی المقال فی مصنفی علم الرجال، بیروت، دار العلوم.
۸. بلخی، عبدالله بن عمر، (۱۳۵۰)، فضائل بلخ، ترجمه: عبدالله بن محمد بلخی، تحقیق: عبدالحی حبیبی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
۹. پاکتچی، احمد، (۱۳۶۹)، «ابن جنید اسکافی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۰. _____، (۱۳۸۵)، «اسلام»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، مرکز

دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۱۱. جباری، محمدرضا، (۱۳۸۲)، سازمان وکالت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

۱۲. جعفریان، رسول، (۱۳۹۰)، تاریخ تشیع، تهران، نشر علم.

۱۳. حسینی زاده، سیدعلی، (۱۳۹۱)، «آرای متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقدونظر، شماره ۶۶،

۱۴. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۱ق)، ایضاح الاشتباه، تحقیق: محمد حسون، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۵. _____، (۱۴۱۷ق)، خلاصه الاقوال، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشر الفقاهه.

۱۶. خویی، ابوالقاسم، (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث، بی جا.

۱۷. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، سیر الاعلام النبلاء، تحقیق: شعيب الارنوط، بیروت، مؤسسه الرساله.

۱۸. _____، (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت، دارالمعرفه.

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

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

۲۱. سمعانی، عبدالکریم بن محمد، (۱۴۰۸ق)، الانساب، تحقیق: عبدالله البارودی، بیروت، دارالجنان.

۲۲. شمس، محمدجواد، (۱۳۸۷)، «تصوف»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (جلد ۱۵)، تهران، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
۲۳. صدوق، محمدبن علی، (بی تا)، التوحید، سیدهاشم حسینی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۴. _____ (۱۳۸۵ق)، علل الشرایع، محمدصادق بحرالعلوم، نجف، مکتبه الحیدریه.
۲۵. _____ (۱۴۱۵ق)، رجال طوسی، تحقیق: جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۶. _____ (۱۴۰۴ق)، عیون اخبارالرضا، تحقیق: حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه اعلمی.
۲۷. _____ (بی تا)، من لایحضره الفقیه، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۸. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۱۴ق)، الامالی، قم، دارالثقافه.
۲۹. _____ (۱۴۰۴ق)، اختیار معرفة الرجال، تحقیق: مهدی رجایی، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۳۰. _____ (۱۴۱۷ق)، فهرست، تحقیق: جواد قیومی، قم، نشرالفقاهه.
۳۱. فارسی، عبدالغافر بن اسماعیل، (۱۴۰۳ق)، تاریخ نیشابور، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳۲. قزوینی، عبدالجلیل، (۱۳۵۸)، النقص، تحقیق: محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی.
۳۳. کرباسی، اکبر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی کوفه»، نقدونظر، شماره ۶۵،
۳۴. کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران،

دارالکتب الاسلامیه.

۳۵. گرامی، سید محمد هادی، (۱۳۹۱)، نخستین مناسبات فکری تشیع، تهران، دانشگاه

امام صادق علیه السلام.

۳۶. مدرسی، سید حسین، (۱۳۶۸)، مقدمه‌ای بر فقه شیعه، ترجمه: محمد آصف فکرت،

مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

۳۷. مرتضی، علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، رسائل، سید احمد حسینی، قم، دارالقرآن

الکریم.

۳۸. مفید، محمد بن محمد (الف)، (۱۴۱۴ق)، المسائل السرویه، تحقیق: صائب

عبد الحمید، بیروت، دارالمفید.

۳۹. _____ (ب)، (۱۴۱۴ق)، المسائل الصاغانیه، تحقیق: محمد القاضی،

بیروت، دارالمفید.

۴۰. مقدسی، محمد بن احمد، (۱۴۱۱ق)، احسن التقاسیم، قاهره، مکتبه مدبولی.

۴۱. ملطی، محمد بن احمد، (۱۴۱۳ق)، التنبیه و الرد علی اهل الاهواء و البدع،

تحقیق: محمد عزب، قاهره، مکتبه مدبولی.

۴۲. منصور بالله، عبدالله بن حمزه، (۱۴۰۶ق)، الشافی، صنعاء، مؤسسه الاعلمی

للمطبوعات، چاپ اول.

۴۳. موید بالله، احمد بن حسین، اثبات النبوه النبوی، تحقیق: خلیل احمد ابراهیم الحاج، بی

جا، المکتبه العلمیه، بی تا.

۴۴. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۵. نمازی، علی، (۱۴۱۲ق)، مستدرکات علم رجال الحدیث، تهران، شفق.
- i. هارونی، یحیی بن حسین (۱۴۲۲ق)، تیسیر المطالب، تحقیق: عبدالله العزی، اردن، مؤسسه زید بن علی.

مدرسه کلامی اصفهان

محمدتقی سبحانی*

محمد جعفر رضایی*

مقدمه

کلام امامیه در طی سده‌های گذشته تحولاتی را پشت سر گذاشته و جریان‌هایی را در خود پرورانده است. به طور اجمال می‌توان به دو جریان کلام نص‌گرا و عقل‌گرا در امامیه اشاره کرد. تقابل بین این دو جریان را می‌توان در دو مدرسه قم و بغداد مشاهده کرد.^۱ مدرسه قم از دیرباز مرکز تولید و نشر معارف حدیثی امامیه بود و این مهم در سده سوم و چهارم با ظهور شخصیت‌هایی مانند احمد بن محمد بن عیسی، ابراهیم بن هاشم، سعد بن عبدالله اشعری و محمد بن ولید و محمد بن یعقوب کلینی و شیخ صدوق به اوج خود رسید.

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

** عضو هیأت علمی پژوهشگاه قرآن و حدیث.

۱. محمدتقی سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام امامیه»، ص ۹۲-۱۰۷.

بغداد نیز به عنوان پایتخت جهان اسلام از آغاز تأسیس از سوی دانشمندان شیعه مورد توجه قرار گرفت و با مهاجرت شمار قابل توجهی از شیعیان به این شهر به تدریج به یکی از پایگاه‌های رسمی امامیه تبدیل شد. اما رونق دانش‌های شیعی و به ویژه توسعه علم کلام در این دیار را تا اندازه زیادی باید مرهون شکل‌گیری دولت آل بویه در ایران و گسترش دامنه آن تا بغداد دانست. در این دوره تاریخی که به طور عمده به اواخر قرن چهارم هجری و نیمه نخست قرن پنجم بازمی‌گردد، دانش کلام شیعه به دست شخصیت‌های نامداری مانند شیخ مفید (۴۱۳ق) و سید مرتضی (م ۴۳۶ق) و شاگردان آن دو به ویژه شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) به یک منظومه معرفتی جامع و روزآمد دست یافت که پیش از آن تا بدین پایه سابقه نداشت.

هرچند جریان کلام عقل‌گرا قدرت بیشتری پیدا کرد و عملاً در طول سده‌های بعد، کلام رسمی امامیه را نمایندگی کرد، ولی جریان حدیث‌گرا نیز به شکل محدودی در بین امامیه ادامه یافت؛ برای مثال می‌توان ادعا کرد که این دو جریان کلامی هر دو در ری نیز ادامه پیدا کردند.^۱ در ری شخصیت‌هایی مانند قطب الدین راوندی (م ۵۷۳ق) و ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) از جریان کلام حدیث‌گرا به شمار می‌روند و شخصیت‌هایی مانند سدید الدین حمصی (اوائل سده هفتم)، مقرئ نیشابوری (قرن ششم)، مفید نیشابوری (م ۵۱۰ق)، طبرسی صاحب مجمع البیان (م ۵۴۸ق) و ابوالفتوح رازی (اوایل سده ششم) اشاره کرد.^۲

۱. در این باره نک: محمد تقی سبحانی، شهیدین در کشاکش در کشاکش دو جریان مدرسه حله، نقد و نظر، شماره ۵۶.
 ۲. درباره شخصیت‌های مدرسه ری و تأثیر مدرسه بغداد بر آنها نک: رسول جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۴۷۵-۴۸۷.

پس از ری در حله نیز این دو جریان به حضور خود ادامه می‌دهند. هرچند حله از ابتدا مهد حضور فقهای امامیه بوده است؛ ولی پس از مدتی به دلایل مختلفی از بزرگان کلام امامیه دعوت می‌شود که در این شهر حضور پیدا کرده و به تعلیم کلام بپردازند. سدیدالدین حمصی رازی نقل می‌کند که در هنگام مراجعت از مکه به درخواست برخی از علمای حله در آن جا به تدریس علم کلام پرداخته و کتاب المنقذ من التقليد و المرشد الی التوحید یا همان التعلیق العراقي را برای گروهی از جویندگان این علم املاء کرده است.^۱ پس از او متکلمان بزرگی همچون سدید الدین ابن وشاح حلی که استاد کلام محقق حلی (م ۶۷۶ق) و سید بن طاوس (م ۶۶۴ق) بود^۲ و یا مفید الدین محمد بن جهیم اسدی (م ۶۸۰ق) و پدر علامه حلی، یعنی یوسف بن مطهر حلی که هر دو از معاصران محقق حلی بودند، و محقق حلی آن دورا به خواجه طوسی در اولین زیارتش از حله به عنوان «اعلمهم بالاصولین» معرفی کرده است، در حله پا به میدان کلام گذاشتند.^۳

مهم‌ترین تحول در علم کلام عقل‌گرای امامیه در حله، گرایش آن به استفاده از ادبیات فلسفی مشاء است که با حضور دو شخصیت بزرگ شیعی، یعنی خواجه نصیر الدین طوسی و علی بن میثم بحرانی گره خورده است. طوسی با نگارش کتاب تجرید العقاید و بحرانی با کتاب قواعد المرام در حقیقت چارچوب کلام متأخر امامیه را بنیان نهادند. البته این علامه حلی (م ۷۲۶ق) بود که با شاگردی نزد این دو به شرح و بسط اندیشه‌های آنان پرداخت و با قدرت و نفوذ فقهی و سیاسی خود این مکتب فکری را بر محافل علمی شیعه

۱. سدید الدین حمصی رازی، المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۷-۱۸.

۲. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۷، ص ۱۸۰؛ آغا بزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۲۳، ص ۱۵۴

۳. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۶۰؛ نک: حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۳۴۸.

مسلط ساخت.

همان طور که گفتیم جریان حدیث‌گرا نیز در کنار این جریان در مدرسه حله فعالیت داشت. این افراد نه تنها با رویکرد کلام عقل‌گرا موافق نبودند؛ بلکه گاه به سختی با دعاوی آن مقابله می‌کردند. به یک معنا می‌توان گفت که محدثان بزرگ حله که بیشتر به مشایخ قم و ری نسب می‌پردند، در این گروه اخیر دسته‌بندی می‌شوند. از این گروه به طور مشخص می‌توان از خاندان ابن طاوس و به ویژه شخصیت برجسته و پرنفوذ آن یعنی جمال الدین سید علی بن طاوس یاد کرد که آشکارتر از دیگران به روش کلامی تاختند. سید بن طاوس بیش از همه در این گرایش تحت تأثیر جد مادری اش ورام بن ابی فراس (م ۶۰۵ق) است.^۱ مخالفت‌های سید بن طاوس با دانش کلام به خوبی در کتاب کشف المحجّة لثمرّة الحجّة وی که در قالب وصیت‌نامه به فرزندش نوشته است، قابل مشاهده است. در مجموع از سخنان او می‌توان این طور برداشت کرد که هر چند روش‌های کلامی جایز است؛ ولی این روش‌های طولانی و پرمخاطره است و در مجموع از آن نمی‌توان به سلامت خارج شد.^۲ به جز سید بن طاوس می‌توان به حسن بن سلیمان حلی (قرن هشتم) نویسنده کتاب مختصر البصائر اشاره کرد. او در نگارش این کتاب در حقیقت بصائر الدرجات سعد بن عبدالله اشعری را احیاء کرد. گرایش‌های حدیثی وی و تقابل او با مکتب متکلمان تا حدودی در این کتاب آشکار است.^۳

۱. هر چند از ورام آثار بسیاری در دست نیست، ولی کتاب تنبیه الخواطر و نزهة النواظر یا همان مجموعه ورام تا حدودی از گرایش‌های وی حکایتگر است.

۲. در این باره نک: سید بن طاوس، کشف المحجّة لثمرّة المهجّة، ص ۴۸-۵۵، ۶۴-۶۸.

۳. برای مثال می‌توان به نقل روایات بسیاری در عالم ذر و معرفت فطری اشاره کرد که با مبانی متکلمان بغداد سرستیز داشت. نک: حسن بن سلیمان حلی، مختصر البصائر، ۳۸۱-۴۲۹ و ۴۹۹-۵۲۱. وی گاهی در بین روایات به بیان

پس از حله این دو گرایش در مدرسه جبل عامل نیز ادامه پیدا کرد. کلام عقل‌گرای امامیه توسط شاگردان علامه حلی به خصوص فخر المحققین (م ۷۷۱ق) و قطب الدین رازی (م ۷۶۶ق) به شمس الدین محمد بن مکی معروف به شهید اول (م ۷۸۶ق) رسید.^۱ شاید بتوان مهم‌ترین شاگرد شهید اول را در بحث کلام جمال الدین مقداد بن عبدالله سیوری (م ۸۲۶ق) معروف به فاضل مقداد دانست.^۲ اندیشه‌های فاضل مقداد در افرادی مانند علی بن هلال جزایری^۳ و پس از وی محقق کرکی^۴ ادامه پیدا کرد؛ هرچند هیچ کدام از این افراد در علم کلام اثری جدی ندارند.

در کنار جریان عقل‌گرا، جریان حدیث‌گرا نیز در مدرسه جبل عامل حضور داشت. شهید ثانی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های این مدرسه هرچند در ابتدا گرایش کلامی داشت، ولی در نهایت به خط حدیث‌گرا پیوست.^۵ پس از شهید ثانی می‌توان به شاگردان وی مانند محمد بن حسن عاملی، معروف کمال الدین درویش (بعد از ۹۳۹ق) و حسین بن عبدالصمد، پدر شیخ بهایی و خاندان خود شهید ثانی مانند شیخ حسن بن زین الدین صاحب معالم و فرزند وی شیخ محمد و نوه او شیخ علی صاحب الدرالمشور و الدر المنظوم اشاره کرد.^۶ این افراد هرچند گرایش حدیثی دارند؛ ولی مانند خط اخباریان که

دیدگاه تفسیری خودش درباره روایات نیز پرداخته است که به خوبی تقابل او را با متکلمان بغداد نشان می‌دهد.

۱. درباره شاگردی نزد فخر المحققین نک: علامه مجله سی، بحار الانوار، ج ۱۰۷، ص ۱۷۷-۱۷۸ و درباره شاگردی نزد قطب الدین رازی نک: همان، ص ۱۸۸.

۲. حر عاملی، امل الآمل، ج ۲، ص ۳۲۵.

۳. درباره شاگردی علی بن هلال نک: عبدالله افندی اصفهانی، تعلیقه امل الآمل، ص ۳۲۰.

۴. محقق کرکی با واسطه علی بن هلال از وی بهره برده است. نک: آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱، ص ۱۳۳.

۵. درباره گرایش‌های کلامی شهید اول و شهید ثانی و اختلاف آنها نک: محمد تقی سبحانی، شهیدین در کشاکش در کشاکش دو جریان مدرسه حله، نقد و نظر، شماره ۵۶، ص ۱۸۳-۲۱۲.

۶. درباره این افراد در ادامه مقاله سخن خواهیم گفت.

در این ایام توسط ملا محمد امین استرآبادی شکل گرفته است، به تکفیر و تفسیق عالمان گذشته نمی‌پردازند و درگیری چندانی با اصول فقه ندارند. به عبارت دیگر این افراد اخباری شمرده نمی‌شوند.^۱

جریان اخباری‌گری نیز در این دوره تأثیرات بسیاری در اوج‌گیری کلام حدیث‌گرا داشته است. در بین اخباریان این دوره به جز ملا امین استرآبادی می‌توان به شیخ یوسف بحرانی، سید ماجد بحرانی، ملاخلیل قزوینی، شیخ حر عاملی و ... اشاره کرد. این دو جریان (جریان حدیث‌گرای جبل‌عامل و اخباریان) تأثیر قابل توجهی در شکل‌گیری کلام حدیث‌گرا در اصفهان داشته‌اند.

پیش از شکل‌گیری مدرسه اصفهان باید به آغاز کلام فلسفی در امامیه نیز اشاره کرد. برخلاف تلقی رایج، کلام امامیه تا قرن نهم هجری اندیشه‌های فیلسوفان را نپذیرفت. خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردان وی در حله تنها از برخی مفاهیم و ادبیات فلسفی برای اثبات اندیشه‌های کلامی‌شان استفاده می‌کردند. بنابراین کاربرد واژه «کلام فلسفی» برای دوره مدرسه حله و پیروان خواجه نصیر مناسب نیست؛ چراکه اختلاط کلام و فلسفه در مدرسه حله تنها ناظر به مفاهیم و ادبیات فلسفی است؛ نه اندیشه‌ها و عقاید بنیادین.^۲

می‌توان به دو نقطه مهم در شروع کلام فلسفی پیش از اصفهان اشاره کرد. یکی از این دو ابن ابی‌جمهور احساسایی (در گذشته در ابتدای قرن دهم) است. وی تمام تلاش خود را به کار گرفت تا تلفیقی بین فلسفه مشاء، فلسفه اشراق، کلام و تصوف و حتی اندیشه‌های

۱. ممکن است کسی در کلام گرایشی حدیثی داشته باشد، ولی در فقه اخباری نباشد. همان طور که برخی از فلاسفه و حکما گرایشی اخباری داشته‌اند؛ برای مثال فیض کاشانی در عین حال که در کلام گرایشی حکمی و عرفانی دارد؛ ولی در فقه اخباری است. در ادامه در این باره سخن خواهیم گفت.

۲. در ادامه بیشتر به شواهد این بحث اشاره خواهد شد.

اشعری و معتزلی ایجاد کند. هرچند در کتاب‌های ابتدایی ابن ابی جمهور مانند معین المعین فی اصول الدین یا کشف البراهین که شرحی بر زاد المسافرین اوست، شاهی مبنی بر آشنایی وی با فلسفه اشراق دیده نمی‌شود؛ ولی کتاب المجلی مرآة المنجی او که جمع الجمع و جامع الجامع فی الکلمتین و الحکمتین و التصوف نیز نامیده می‌شود و در سال‌های پایانی عمرش آن را نوشته است، به خوبی می‌توان تمایلات فلسفی، اشراقی و عرفانی را مشاهده کرد. کتاب المجلی در حقیقت شرح کتاب النور المنجی من الظلام اوست و این کتاب نیز شرح کتاب دیگرش مسلک الافهام فی علم الکلام است و این سه کتاب همگی به سه سال پایانی عمر وی بر می‌گردد. ابن ابی جمهور یک گام کلام امامیه را به فلسفه نزدیک کرد. اگر پیش از وی متکلمان امامیه تنها از ادبیات فلسفی بهره می‌بردند، وی دیدگاه‌های خاص فلسفی ابن سینا که حتی سبب تکفیر او نیز شده بود، پذیرفت. از جمله این موارد می‌توان به اصل قدم عالم، ارتباط علی خداوند با جهان، قاعده الواحد، برخی با تطبیق برخی از قطعات کتاب المجلی با کتاب شجره الالهیه شمس الدین شهرزوری ادعا کرده‌اند یکی از مهم‌ترین منابع وی این کتاب بوده است.

نقطه شروع دیگر در رویکرد کلام فلسفی، مدرسه فارس است. فارس در قرن‌های هشتم، نهم و دهم مرکز اصلی فلسفه اسلامی است. گرایش فلسفی در شیراز ابتدا با متکلم - فیلسوفانی مانند عضد الدین ایجی و میر سید شریف که سنی اشعری بودند، شروع شد و پس از آن به دست فیلسوفانی مانند جلال الدین دوانی (با تمایلات شیعی) و خاندان دشتکی‌ها (با گرایش کاملاً شیعی) افتاد. هانری کربن تنها از خاندان دشتکی‌ها با عنوان مکتب شیراز یاد می‌کند؛ اما به گفته برخی به دلایلی مانند سبک کار، نوع تألیفات و

زمان و مکان مشترک می‌توان دوانی را نیز جزو مکتب شیراز به حساب آورد.^۱ شاید بتوان خاندان دشتکی‌ها را مهم‌ترین واسطه انتقال فلسفه به مدرسه اصفهان دانست.

مهم‌ترین شخصیت در خاندان دشتکی‌ها میر سید صدرالدین دشتکی (م ۹۰۳ق) معروف به سید سند است. برخی وی را با واسطه، شاگرد میرسید شریف جرجانی (سنی اشعری) دانسته‌اند. در حالی که غیاث الدین منصور (م ۹۴۸ق)، فرزند وی، معتقد است پدرش حکمت را نزد سید مسلم فارسی خوانده و سلسله او از طریق سید قطب الدین شیرازی به خواجه نصیر و از او به لوکری، بهمنیار و ابن سینا می‌رسد.^۲

مهم‌ترین رقیب و منتقد اندیشه‌های سید سند، محقق دوانی بوده است.^۳ شروح متقابل این دو بر شرح تجرید نمونه‌ای از این تقابل است. بعدها اندیشه‌های فلسفی سید سند در شکل‌گیری مکتب فلسفی ملاصدرا بسیار تأثیرگذار بود. وی در موارد مختلفی به نقل اختلافات سید سند و دوانی پرداخته و در همه موارد جانب سید سند را گرفته است و به ایرادات دوانی پاسخ گفته است.^۴ پس از سید سند می‌توان به غیاث الدین منصور دشتکی فرزند او اشاره کرد. وی تلاش بسیاری برای تقریب و ترکیب مشارب مختلف مانند فلسفه

۱. قاسم کاکایی، «آشنایی با مکتب شیراز: ۱. میرسید صدرالدین دشتکی (سید سند)»، خردنامه صدرا، ص ۸۲.

۲. همان، ص ۸۴؛ به نقل از کشف الحقایق المحمدیه غیاث الدین منصور (خطی).

۳. درباره او نک: غلامحسین ابراهیمی دینانی، جلال الدین دوانی، فیلسوف ذوق التائه، تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۰ش.

۴. برای موافقت‌های ملاصدرا با سید سند در بحث اصالت وجود نک: صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، ص ۵۹؛ در بحث وجود ذهنی نک: همان، ص ۳۱۵؛ در بحث مجعولیت وجود نک: همان، ص ۴۱۵؛ در قول به ترکیب اتحادی بین ماده و صورت نک: همان، ج ۵، ص ۲۸۲؛ در بحث توحید و برهان صدیقین نک: همان، ج ۶، ص ۸۱. در مقابل هر جا ملاصدرا از دوانی یاد می‌کند به نقد او می‌پردازد. برای مثال در بحث وجود ذهنی او را به توهم متهم می‌کند (همان، ج ۱، ص ۳۰۹ و ۳۱۸) معتقد است او مذهب اشراقیین را نفهمیده است (همان، ص ۳۹۹) یا اینکه نظر او را در توحید که به ذوق تائه معروف شده است، سست و ضعیف می‌داند (همان، ص ۶۸). همچنین برای اطلاع تفصیلی‌تر نک: قاسم کاکایی، «آشنایی با مکتب شیراز: میر صدرالدین دشتکی» خردنامه صدرا، شماره ۳.

مشاء، اشراق، کلام و آیات و روایات انجام داد.^۱

فرد دیگر در این مکتب، محقق خفزی (نیمه اول قرن دهم) است. وی از شاگردان میرصدرالدین دشتکی است و بیشترین تأثیر را در شکل‌گیری حکمت متعالیه و اندیشه‌های ملاصدرا داشته است. در حقیقت وی مکتب شیراز را یک قدم به سوی حکمت متعالیه نزدیک کرده است. به طور خاص نقطه شروع تلفیق حکمت و عرفان در کلمات وی تبلور پیدا کرده است. او مآل برهان و شهود را یکی می‌داند و در مباحثی مانند اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وحدت وجود و تبیین برهانی آن، علم خداوند و ... زمینه‌ساز حکمت متعالیه بوده است. وی همچنین اثری با عنوان «فی وحدة الوجود» و رساله‌ای با عنوان «الاسفار الاربعة» دارد. خفزی کتب فلسفی، کلامی متعددی دارد که حاشیه وی بر شرح قوشجی از تجرید خواجه طوسی توسط بسیاری از حکمای اصفهان شرح شده است.^۲

در مدرسه شیراز در کنار جریان کلام فلسفی می‌توان به کلام حدیث‌گرا نیز اشاره کرد. این جریان نیز زمینه‌ساز برخی از اندیشه‌ها و جریان‌های حدیثی مدرسه اصفهان شد. مهم‌ترین فرد در این جریان سید ماجد بن هاشم بحرانی است. گفته شده است که او نخستین کسی است که حوزه نشر حدیث را در شیراز سامان داد. وی مرجع فقه و حدیث و حتی حل و فصل امور شرعی و اجتماعی شیراز شد. او تا پایان زندگی اش عهده‌دار

۱. قاسم کاکایی، «آشنایی با مکتب شیراز: میر غیاث الدین منصور دشتکی»، خردنامه صدرا، شماره ۵ و ۷.
۲. همو، «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفزی»، خردنامه صدرا، شماره ۴. همچنین نک: محمدتقی دانش‌پژوه، «رساله فی اثبات الواجب» «محقق خفزی»، جاویدان خرد، ۱۳۵۴ ش. درباره زندگی‌نامه او نک: فیروزه ساعتیچیان، «خفزی، شمس‌الدین محمد بن احمد»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۵، ص ۷۵۶-۷۵۸. این مدخل اصلاً به دیدگاه‌های فلسفی وی اشاره‌ای نکرده و تنها به زندگی‌نامه و آثار او پرداخته است.

امامت جمعه و عهده‌دار منصب قضاوت در شیراز بود. بحرانی با شیخ بهایی در اصفهان دیدار کرده و از وی اجازه حدیث گرفته است. اهمیت درس حدیث بحرانی آن چنان بوده است که فیض کاشانی را برای مدتی به شیراز کشانده است.^۱

مدرسه اصفهان، آوردگاه جریان‌های کلامی گذشته

مدرسه اصفهان با ظهور صفویه و حمایت پادشاهان صفوی از تشیع و دعوت عالمان شیعه به اصفهان شکل گرفت. فضای فکری مناسبی که صفویه در این شهر ایجاد کردند، سبب حضور همه جریان‌های فکری گذشته در این شهر شد. این مدرسه هرچند ادامه‌دهنده جریان‌های پیشین کلامی در امامیه است؛ ولی در واقع تثبیت و تعمیق دو جریان کلام فلسفی و کلام حدیث‌گرا در اصفهان صورت گرفت. با این حال این مدرسه از جریان کلام عقل‌گرای غیرفلسفی نیز خالی نبود؛ بنابراین در این مقاله مدرسه کلامی اصفهان را با بررسی سه جریان پیش‌گفته معرفی خواهیم کرد: ۱. جریان کلام حدیث‌گرا؛ ۲. جریان کلام عقل‌گرای فلسفی؛ ۳. جریان کلام عقل‌گرای غیرفلسفی (امتداد مدرسه حله).

۱. جریان حدیث‌گرای مدرسه اصفهان

بخشی از دوره مدرسه اصفهان هم‌زمان با اوج جریان اخباری‌گری در امامیه است. این مدرسه هرچند از اخباریان نیز تأثیر پذیرفت؛ ولی تحت تسلط این جریان قرار نگرفت.

۱. درباره وی نک: ابراهیم دیباجی، «بحرانی، ماجد بن هاشم»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۱۳-۳۱۴.

به طور کلی می‌توان دو سرچشمه فکری برای جریان حدیث‌گرای اصفهان به دست آورد:

۱. جریان حدیث‌گرای جبل عامل و از طریق افرادی مانند محمد بن حسن عاملی، معروف به کمال الدین درویش (م بعد ۹۳۹ق) و حسین بن عبدالصمد عاملی (م ۹۸۴ق) و کمی بعدتر توسط برخی از خاندان شهید ثانی مانند شیخ حسن بن زین الدین صاحب معالم و فرزند وی شیخ محمد و نوه او شیخ علی صاحب الدرالمشور و الدر المنظوم؛^۲

جریان اخباری‌گری و به طور خاص ملا محمدامین استرآبادی در حجاز و سید ماجد بحرانی در شیراز. جریان متأثر از جبل عامل در حالی که گرایش زیادی به حدیث دارند؛ ولی برخلاف اخباریان، نه اصول فقه را انکار می‌کنند و نه در انتقاد از گذشتگان تندروی کرده و نه آنها را تکفیر و تفسیق می‌کنند.

شاید بتوان مهم‌ترین فرد در انتشار جریان حدیثی در اصفهان را محمد بن حسن عاملی معروف به کمال الدین درویش، شاگرد شهید ثانی و محقق کرکی دانست.^۱ محدث بحرانی در اجازه‌اش به بحرالعلوم تصریح می‌کند که نخستین فردی که حدیث را در عصر صفوی در اصفهان ترویج کرد، همو بوده است.^۲

از دیگر افرادی که نقش مهمی در شکل‌گیری جریان حدیث‌گرای اصفهان داشته است، حسین بن عبدالصمد عاملی (۹۸۴ق) پدر شیخ بهایی است.^۳ وی نیز از جمله شاگردان شهید ثانی است که از جبل عامل به اصفهان مهاجرت کرده است.^۴ وی از

۱. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۶، ص ۳۹۶؛ موسوعة طبقات الفقهاء، ج ۱۰، ص ۱۶۵.

۲. سید حسین صدر، تکمله امل الآمل، ص ۲۰۳.

۳. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۶، ص ۵۶ - ۶۶.

۴. همان، ص ۶۳.

بی توجهی به حدیث در زمانه خودش شکایت داشته و به همین دلیل بیشتر اوقات خود را به تدریس حدیث می‌گذرانده است.^۱ وی در مقدمه کتاب وصول الاخیار الی اصول الاخبار تصریح می‌کند که به حکم عقل و روایات، تفقه در دین منوط به شناخت کافی احادیث پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار(ع) است و به همین دلیل چنین می‌گوید: «الفحص عن أحادیثهم الواردة عنهم علیهم السلام فی المعارف والحلال والحرام من أعظم المهمات واهمال ذلك - خصوصاً فی زماننا - من أكبر الملمات».^۲ تأکید وی بر اینکه هم در کلام (معارف) و هم در فقه (الحلال و الحرام) جستجو و بررسی روایات از اهمیت بسیاری برخوردار است و اهمال آن از بزرگترین لغزش‌هاست، نشان‌دهنده گرایش حدیثی وی در کلام و فقه است.

از دیگر عالمان حدیث‌گرای این دوره می‌توان به محمد تقی مجلسی (۱۰۷۰ق) اشاره کرد. وی نزد بزرگانی مانند شیخ بهایی، محقق کرکی، شیخ عبدالله شوشتی تحصیل کرده است.^۳ او همچنین توجه بسیاری به علم حدیث داشته و آن را اشرف علوم حقیقیه و ارفع سعادات ابدیه می‌داند و علت توجه‌اش به علم حدیث را مهجور ماندن این علم به دلیل استیلاي سلاطین جور و عدم توجه کافی به آن توسط عالمان گذشته، عنوان می‌کند.^۴ وی همچنین از استرآبادی و کتابش، فوائد المدنیة تمجید می‌کند. با این حال روش خود را دوری از افراط و تقریظ می‌داند و چنین می‌گوید: «تا آن که سی سال تقریباً قبل از این

۱. در این باره و همچنین درباره توجه وی به علم حدیث به گزارش نظام الدین قریشی شاگرد شیخ بهایی درباره او بنگرید: سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۶، ص ۵۷.

۲. حسین بن عبدالصمد، وصول الاخیار الی اصول الاخبار، ص ۲۸.

۳. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ص ۱۹۳.

۴. محمد تقی مجلسی، لوامع صاحبقرانی، ج ۱، ص ۹.

فاضل متبحر مولانا محمد امین استرآبادی رحمة اللہ علیہ مشغول مقابله و مطالعه اخبار ائمه معصومین شد و مذمت آراء، و مقایس را مطالعه نمود و طریقه اصحاب حضرات ائمه معصومین را دانست فواید مدینه را نوشته باین بلاد فرستاد اکثر اهل نجف و عتبات عالیات طریقه او را مستحسن دانستند و رجوع به اخبار نمودند و الحق اکثر آن چه مولانا محمد امین گفته است حق است، مجملاً طریق این ضعیف وسطی است ما بین افراط و تفریط، و آن طریق را در روضة المتقین مبرهن ساخته ام^۱. از جمله کتب حدیثی وی می توان به احیاء الاحادیث فی شرح تهذیب الحدیث، الاربعون حدیثاً، الحاشیة علی الصحیفة السجادیة، روضه المتقین فی شرح اخبار الائمة المعصومین، ریاض المؤمنین و حدائق المتقین، شرح خطبه همام، شرح الصحیفة السجادیة، شرح مشیخة الفقیة، اللوامع القدسیة یا لوامع صاحبقرانی اشاره کرد.^۲

هرچند افراد پیش گفته در شکل گیری جریان امامیه مؤثر بوده اند؛ ولی بی گمان مهم ترین فرد در این جریان را می توان علامه محمد باقر مجلسی دانست. همچون افراد پیشین وی را نیز نمی توان اخباری مصطلح قلمداد کرد. این برخلاف آن چیزی است که در فردی مانند شیخ حر عاملی قابل مشاهده است. شیخ حر عاملی یک عالم اخباری است؛ به این معنا که در استنباط های فقهی از شیوه های اجتهادی و اصول عملیه استفاده نمی کند.^۳ هرچند که وی نیز در کلام گرایشی حدیث گرا دارد.^۴ محمد معصوم شیرازی

۱. همان، ص ۴۷.

۲. درباره این فهرست نک: علی نقی خدایاری و الیاس پوراکبر، تاریخ حدیث شیعه در سده های هشتم تا یازدهم، ص ۳۳۱.

۳. درباره روش فقهی و گرایش علامه مجلسی نک: ملکی میانجی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟.

۴. در این باره می توان به ابواب معرفة الاجمالية ضرورية موهوبية فطرية لا كسبية، وجوب الرجوع الى الادلة النقلية فی

روش علامه مجلسی را به نقل از خودش چنین نقل می‌کند:

«مسئله حقیق در این باب و سطر است. افراط و تفریط در جمیع امور مذموم است و بنده مسلک جماعتی را که گمان‌های بد به فقهای امامیه می‌برند و ایشان را به قلت تدین متهم می‌دانند، خطا می‌دانم. و ایشان اکابر دین بوده‌اند، مساعی ایشان را مشکور و زلات ایشان را مغفور می‌دانم. و همچنین، مسلک گروهی که ایشان را پیشوا قرار می‌دهند و مخالفت ایشان در هیچ امر جایز نمی‌دانند و مقلد ایشان می‌شوند درست نمی‌دانم.»^۱

علامه مجلسی در اصفهان مدرسه حدیثی بزرگی ایجاد کرد و بحارالانوار وی بزرگ‌ترین مجموعه حدیثی جامع در شیعه بوده است. وی از سویی از طریق پدرش به جریان حدیثی جبل عامل مرتبط می‌شود و از سویی دیگر با واسطه از اخباریان بهره برده است؛ برای مثال می‌توان به امیر محمد مؤمن بن دوست محمد استرآبادی داماد و شاگرد ملا محمد امین استرآبادی اشاره کرد که علامه مجلسی از شاگردان او است.^۲ به جز این طریق علامه مجلسی از کتب ملا محمد امین استرآبادی نیز استفاده کرده است که بازتاب آن در کتب وی آشکار است؛ برای مثال در بحث فطری بودن معرفت الله علامه مجلسی جایگاه خاصی برای نظرات استرآبادی قائل شده است.^۳ با این حال همان طور که گفتیم پیروان جریان حدیث‌گرا در زمره اخباریان نمی‌گنجد. علامه مجلسی نیز در عین گرایش

تحصیل المعارف التفصیلیة و عدم جواز العمل فی الاعتقادات بالظنون و الاهواء و العقول الناقصة مراجعه کرد. نک:

شیخ حرعاملی، اثبات الهداة، ج ۱، ص ۶۴-۹۷.

۱. محمد معصوم شیرازی، طرایق الحقایق، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۰۲، ص ۷۹.

۳. محمد باقر مجلسی، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، ج ۲، ص ۲۲۲.

حدیثی نه منکر اجتهاد است و نه از مجتهدان بدگویی می‌کند. بلکه همچون متکلمان در مباحث اعتقادی به نظریه‌پردازی و نقد و بررسی روی می‌آورد.

مجلسی سه دسته اثر در حوزه کلام دارد: ۱. کتاب‌های جامع اعتقادی مانند حق الیقین یا رساله اعتقادیه ایشان که یک دوره کامل اعتقادات است. ۲. رساله‌های اعتقادی در برخی از مسائل کلامی مورد بحث و اختلاف مانند رساله ایشان در صفات ذات و صفات فعل یا رساله ایشان در بداء یا رساله ایشان در بحث جبر و تفویض که به نام جبر و اختیار چاپ شده است. مواضع ایشان در این کتاب‌ها در امتداد موضع‌گیری‌های شیخ صدوق است. ۳. شروح و توضیحات وی در کتب حدیثی مانند بحار الانوار یا مرآة العقول.

در اصفهان می‌توان به افرادی نیز اشاره کرد که تمایل بیشتری به حدیث داشته‌اند. از آن جمله می‌توان به علی بن محمد بن حسن بن زین الدین العاملی (م ۱۱۰۳ یا ۱۱۰۴ق) اشاره کرد که مدتی در اصفهان حضور داشته و به تدریس حدیث و علوم دیگر پرداخته است. وی به شدت با فلاسفه شیعه و صوفیه مخالف بوده است و این از آثار وی معلوم است. وی کتابی با عنوان السهام المارقة من اغراض الزنادقة در رد بر صوفیه که درباره آن چنین گفته شده است: «ا ساء فیها التعبير بما لا یلیق علی فلا سفة الشیعة و علمائها من مدرستی شیراز و کاشان دفاعاً عن الاخباریین و شیوخ الاسلام».^۱ همچنین وی در کتاب تنبیه الغافلین و تذکیر العاقلین خود که در تحریم غناء نوشته است، به شدت به محقق سبزواری و فیض کاشانی می‌تازد تا جایی که درباره این کتاب چنین گفته شده است: «اتی

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۲، ص ۲۶۰.

فيها من الطعن و التهجين بما يقبح كل القبيح نسأل الله العفو عنه»^۱.

وی در حالی که در کتاب هایش با برخی از مبانی اخباریان همسویی دارد؛^۲ ولی نقدهایی نیز به این جریان دارد. برای مثال وی نقدی بر محمد امین استرآبادی درباره انکار اجتهاد و ذم بر مجتهدان توسط وی نوشته است.^۳ همچنین به مناسبت در کتاب الدر المنظوم نیز به طور مفصل در این باره سخن گفته و از اجتهاد و روش مجتهدان دفاع کرده است.^۴

وی کتاب‌های بسیاری در حوزه حدیث تألیف کرده است که از آن جمله می‌توان به الدر المنثور من الخبر المأثور و غیر المأثور، الدر المنظوم من کلام المعصوم (در شرح کافی)، الاحادیث النافعة، الحاشیة علی شرایع الاسلام، الحاشیة علی فوائد المدنیة و الحاشیة علی من لایحضره الفقیه اشاره کرد.^۵

همان‌طور که پیش از این گفتیم جریان حدیث‌گرای اصفهان از سویی از جبل عامل متأثر بود و از سویی دیگر از جریان اخباریان. از اخباریان تندرو اصفهان می‌توان به شیخ عبدالله سماهیجی (۱۱۳۵) اشاره کرد که پس از بحرین به اصفهان آمد و در این شهر ساکن شد. وی در کلام اثری به نام الرسالة العلویة فی ثلاث مسائل کلامیة دارد. وی در بخشی از این کتاب اثبات کرده است که معرفت الله به وسیله بندگان واقع نمی‌شود و در

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۱، ص ۱۳۸-۱۳۹.

۲. برای مثال نک: علی بن محمد العاملی، الدر المنظوم، ص ۴۳۴-۴۳۹، ۴۶۴-۴۶۵.

۳. وی به این کتابش در کتاب الدر المنثور اشاره کرده است. نک: همو، الدر المنثور، ج ۲، ص ۲۴۵.

۴. همو، الدر المنظوم، ص ۳۸۴-۳۹۴. وی حتی شروطی را که مجتهدان متأخر نیز برای اجتهاد افزوده‌اند، تأیید می‌کند. همان، ص ۳۹۳.

۵. درباره فهرست کتب وی به مقدمه کتاب الدر المنظوم نوشته محمد حسین درایتی مراجعه کنید. همان، ص ۲۴-۳۰.

بخشی دیگر به این بحث پرداخته است که در اصول باید علم و یقین حاصل شود؛ هر چند این علم با ادله و براهین عقلی به دست نیامده باشد.^۱

۲. جریان کلام فلسفی

همان طور که گفتیم برخلاف تلقی رایج، کلام امامیه از دوره خواجه نصیر از نظر محتوا فلسفی نشد؛ بلکه متکلمان در آن دوره تنها از برخی مفاهیم و ادبیات فلسفی برای اثبات اندیشه‌های کلامی شان استفاده کردند. در حقیقت مدرسه فارس و اصفهان نقطه شروع فلسفی شدن کلام امامیه بوده است. بنابراین کاربرد واژه کلام فلسفی برای دوره مدرسه حله و پیروان خواجه نصیر مناسب نیست و کلام فلسفی تنها زینده مدرسه کلامی فارس و اصفهان است؛ چراکه اختلاط کلام و فلسفه در مدرسه حله تنها ناظر به برخی مفاهیم و ادبیات فلسفی کلامی است؛ نه اندیشه‌ها و عقاید بنیادین. در حالی که این تأثیر پذیری در مدرسه فارس و اصفهان به اندیشه‌ها و عقاید بنیادین نیز کشیده شده است. از قرن نهم، گروهی از متکلمان امامیه در مدرسه فارس و بعدها در مدرسه اصفهان آراء و اندیشه‌های فلسفی را پذیرفت و از آنها برای تبیین اندیشه‌های دینی استفاده کرد.

در مدرسه حله به جز خواجه نصیر الدین طوسی که گرایش‌های فلسفی بیشتری دارد،^۲ دیگر متکلمان امامیه و حتی شاگردان خود وی مانند علامه حلی، فخر المحققین، شهید اول تا فاضل مقداد، هیچ‌گاه با محتوای اندیشه‌های فلسفی همراه نشدند و فاصله خود را به

۱. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱۱، ص ۲۱۰.

۲. هر چند خود خواجه هم در آثار کلامی‌اش مانند تجرید نظرات متکلمان را ترجیح می‌دهد.

لحاظ محتوایی با فلسفه حفظ کردند. این افراد در اندیشه‌های بنیادین مانند حدوث یا قدم عالم،^۱ رابطه خداوند با عالم و نفی واسطه در خلقت عالم^۲ و به طور خاص انکار عقول عشره^۳ و قاعده الواحد،^۴ تعریف صفت قدرت (خداوند) به صحه الفعل و الترتک در برابر فلاسفه،^۵ جبر و اختیار و تقریر از قضاء و قدر،^۶ تقریر از بحث ضرورت ار سال ر سل،^۷ انکار تجرد روح و تعریف انسان،^۸ معاد^۹ و به طور خاص معاد جسمانی^{۱۰} و ... به نقد

۱. متکلمان حله همگی به حدوث عالم معتقد بودند و به طور خاص سخنان فلاسفه را در بحث قدم عالم نقد می‌کنند. در این باره نک: ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۵۱-۶۳؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۱۰-۱۱؛ سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۴۱۵.
۲. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۱۲.
۳. سیوری (فاضل مقداد)، اللوامع الالهیه، ص ۳۱۵-۳۱۶.
۴. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۱۶؛ سیوری (فاضل مقداد)، اللوامع الالهیه، ص ۱۰۷-۱۰۸.
۵. متکلمان قدرت را طوری تعریف می‌کردند که با اختیار خداوند سازگار باشد با این حال تعریف فلاسفه از قدرت این نتیجه را نداشت و اصلاً فلاسفه اشکالی در این نمی‌دانستند. به گفته لاهیجی که از نظر فلاسفه جانب‌داری می‌کنند، «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار». این بحث همچنین ریشه در حدوث و قدم عالم دارد. درباره دیدگاه متکلمان نک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۱۱؛ سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۱۹۶؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۸۲-۸۵ و درباره دیدگاه لاهیجی و توضیح مفصل وی از این بحث و اختلافات متکلمان و فلاسفه نک: لاهیجی، شوارق الالهام، ص ۵۰۰-۵۰۸.
۶. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۸۷-۸۸.
۷. تقریر فاضل مقداد از اختلاف متکلمان و فلاسفه و نقد وی بر دیدگاه فلاسفه منحصر به فرد است. نک: سیوری (فاضل مقداد)، اللوامع الالهیه، ص ۲۴۱-۲۴۳.
۸. متکلمان در این دوره تجرد روح را انکار می‌کردند و حقیقت انسان را اجزاء اصلیه بدن او می‌دانستند. نک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ سیوری (فاضل مقداد)، اللوامع الالهیه، ص ۴۱۸-۴۲۰.
۹. برای مثال فاضل مقداد فصلی با این عنوان دارد: «باب یجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافاً للحکماء». نک: همان، ص ۴۱۳-۴۱۸. برای بحثی مشابه نک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۲۴۳-۲۴۴.
۱۰. درباره اعتقاد حکما در بحث معاد جسمانی و نقد ادله و مبانی آنها نک: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۲۵۸-۲۵۹؛ سیوری (فاضل مقداد)، اللوامع الالهیه، ص ۴۲۸-۴۳۳.

اندیشه‌های فلسفی پرداخته و بر همان مواضع گذشته کلام امامیه پای فشاری کردند.^۱ بنابراین اگر در کلام این افراد برخلاف گذشتگان از اصطلاحات فلسفی استفاده می‌شود، دلیل بر پذیرش مبانی فلسفی نیست؛ برای مثال استفاده از اصطلاح واجب الوجود برای اثبات خداوند به معنای پای‌بندی به تبعات این اصطلاح نبود. متکلمان در این دوره بر خلاف حکما همچنان بر حدوث عالم اصرار داشتند و حتی از تقسیم وجود به ممکن و واجب برای اثبات حدوث عالم و قدیم بودن خداوند استفاده می‌کردند: «العالم حادث لانه ممکن».^۲

به جز تلفیق بین کلام و فلسفه، توجه به آیات و روایات نیز در این دوره چشمگیر است. همان طور که پیشتر گفتیم می‌توان سه نقطه آغازین برای جمع بین کلام، فلسفه و آیات و روایات در کلام امامیه برشمرد که اصفهان یکی از مهم‌ترین آنهاست.

جریان‌های درونی گرایش فلسفی

در مدرسه فلسفی اصفهان در ابتدا می‌توان به دو جریان فلسفی اشاره کرد: اول. جریان فلسفی میرداماد: اندیشه‌های فلسفی وی به برخی از شاگردان او منتقل شد و آنها به دیدگاه‌های او پایبند ماندند. البته ملاصدر (م ۱۰۵۰ق) نیز خود از شاگردان مدرسه فلسفی میرداماد بود؛ اما با تأسیس مکتب و مشرب فلسفی جدیدی راه خود را از استادش جدا کرد. در نهایت مدرسه فلسفی میرداماد به جز در بین چند تن از شاگردان او

۱. این درگیری‌ها در همه کتب مدرسه حله قابل مشاهده است. برای بهترین نمونه می‌توان اللوامع الالهیه نوشته فاضل مقداد که چکیده و نتیجه دیدگاه‌های این مدرسه است، رجوع کرد.
۲. برای مثال نک: ابن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۵۹؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، ص ۸۲؛ سیوری، اللوامع الالهیه، ص ۴۱۵.

تداوم تاریخی نیافت. از میان شاگردان میرداماد می‌توان به سید احمد بن زین العابدین علوی (م ۱۰۵۴ق) و قطب الدین محمد اشکوری (م ۱۰۷۵ق) معروف به شریف لاهیجی و ملاشمسای گیلانی اشاره کرد. این افراد نیز دارای تألیفاتی بوده‌اند که در این زمینه می‌توان به کتب مفصل مراجعه کرد.^۱

دوم. جریان فلسفی میرفندرسکی: میرابوالقاسم میرفندرسکی (م ۱۰۵۰ق) در اصفهان به چند نسل از شاگردان فلسفه و کلام تدریس می‌کرد. با این حال شخصیت وی هنوز هم در حاله‌ای از ابهام باقی مانده است. گفته شده که میرفندرسکی مشایی بوده و شاگردان وی نیز بیشتر به این مکتب فلسفی متمایل بوده‌اند.^۲ از میان شاگردان وی می‌توان به ملارجبعلی تبریزی و آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ق) اشاره کرد. ملارجبعلی تبریزی به دلیل تمایزات فکری اش خود جریانی جداگانه ایجاد کرد که بعداً بدان خواهیم پرداخت. با این حال آقا حسین خوانساری شاگردان زیادی داشت که از آن میان می‌توان به دو فرزند او آقا جمال الدین خوانساری (م ۱۱۲۱ق) و آقا رضی خوانساری و ملامسحیحای شیرازی (م ۱۱۳۰ق) و میرزا رفیعا نائینی (م ۱۰۸۰ق) اشاره کرد. از هر کدام از این افراد آثار زیادی باقی مانده است.^۳

در بین شاگردان این دو جریان فکری ملاصدرا و ملارجبعلی اندیشه‌ها و نظام فکری نسبتاً متمایزی از استادانشان مطرح کردند که به همین دلیل می‌توان آنها را دو جریان متمایز از استادانشان به حساب آورد.

۱. علی اوجی، میرداماد، کل کتاب. همچنین نک: هانری کرین؛ تاریخ فلسفه اسلامی؛ ص ۴۷۸ - ۴۷۹.
 ۲. البته همایی معتقد است که میرفندرسکی برخلاف میرداماد در فلسفه اشراق و عرفان تبحر داشته است. ر. ک. به: ملامحمد جعفر لاهیجی؛ شرح رساله المشاعر ملاصدرا؛ تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۹.
 ۳. همان؛ ص ۴۸۰ - ۴۸۱.

اول. جریان فلسفی ملارجبعلی تبریزی

اندیشه‌های وی در دوران خودش و حتی تا یکی دو قرن بعد اندیشه غالب حوزه فلسفی اصفهان بوده است. وی نیز در چارچوب فلسفه مشایی می‌اندیشیده و با فلسفه صدرایی مخالف بوده است. با این حال وی نظراتی دارد که در اندیشه‌های کلامی شاگردانش تأثیرات بسیاری داشته است. از جمله مهم‌ترین آرای او می‌توان به اصالت ماهیت و همچنین دیدگاه تنزیهی (سلبی) در بحث صفات الهی اشاره کرد. همین تفکر تنزیهی ملارجبعلی سبب شده است که وی اعتقاد به اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکن و تشکیک در وجود را رد کند. به نظر او لازمه یکسان بودن معنای وجود میان واجب و ممکن، مخلوق بودن خداست؛ در حالی که هیچ شباهتی میان وجود خالق و وجود مخلوق نمی‌تواند باشد. وی با استناد به برخی از روایات و آیات اشتراک معنوی وجود را سبب شرک می‌داند.^۱ وی همچنین بنا بر همین دیدگاه تنزیهی اش بود که به انکار عینیت صفات و ذات خداوند و نفی صفات الهی پرداخت.^۲

نوشته‌های ملارجبعلی بسیار محدود است و بیشتر تقریرات درس او به جا مانده است. از جمله نوشته‌های او می‌توان به رساله در اثبات واجب،^۳ الاصول الاصفیة،^۴ رساله‌ای در اشتراک لفظی وجود^۵ و رساله اصول الفوائد^۶ اشاره کرد. کتاب المعارف

۱. آشتیانی؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران؛ ج ۱؛ ص ۲۲۱ - ۲۲۳.

۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ اسماء و صفات حق؛ ص ۸۱ - ۹۶.

۳. آقابزرگ تهرانی، الذریعة، ج ۱، ص ۱۰۴.

۴. همان، ج ۲، ص ۱۷۷.

۵. همان، ج ۱۱، ص ۷۸.

۶. همان، ج ۱۱، ص ۹۰.

الالهية نیز تقریر شاگرد وی محمدرفیع پیرزاده از مباحث اوست.^۱

در بین شاگردان حکیم تبریزی می‌توان به کسانی مانند فاضل سراب، ملامحمد رفیع پیرزاده، قاضی سعید قمی، میرقوام الدین محمد اصفهانی و علی قلی قرچغای خان اشاره کرد.^۲ از بین این افراد قاضی سعید قمی در تاریخ کلام جایگاه ویژه‌ای دارد. قاضی سعید از سوئی نزد فیض کاشانی و فیاض لاهیجی و از سوئی نزد ملارجبعلی تبریزی درس خوانده است.^۳ با این حال تمایلات کلامی وی از فیاض لاهیجی، یعنی خط کلامی فلسفی مشایی فاصله دارد. بنابراین وی در مقایسه بین فیض و فیاض به فیض گرایش بیشتری دارد. با این حال قاضی سعید به اندیشه‌های ملارجبعلی بسیار نزدیک‌تر است. وی در بسیاری از موارد با اندیشه‌های صدرایی در تقابل است. در حقیقت قاضی سعید تفسیری عرفانی فلسفی از اندیشه‌های ملارجبعلی ارائه می‌دهد که از دیدگاه او کاملاً با روایات اهل بیت (ع) نیز همخوان است. وی با تطبیق اندیشه‌های ملارجبعلی بر روایات اهل بیت (ع) سعی می‌کند اندیشه‌های مشایی و حتی صدرایی را نقد کند. مقایسه‌ای بین کتاب شرح توحید صدوق از قاضی سعید و شرح روایات توحید کافی توسط ملاصدرا می‌تواند این تقابل را به خوبی نشان دهد. قاضی سعید در تألیف مؤلفه‌های اعتقادی امامیه و معارف موجود در روایات اهل بیت راهی متفاوت از صدرا طی می‌کند و در برخی از مواقع با اندیشه‌های صدرایی درگیر می‌شود. البته این به معنای آن نیست که قاضی سعید در جریان عقل‌گرایی فلسفی کلام امامیه قرار نمی‌گیرد؛ بلکه وی در عین حال که گرایش

۱. همان، ج ۲۱، ص ۱۹۰.

۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ ص ۳۳۱ - ۳۳۲.

۳. سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۳۴۴.

فلسفی عرفانی دارد؛ ولی از نظر فکری به ملارجبعلی تبریزی نزدیک‌تر است. مهم‌ترین کتابی که تمایزات قاضی سعید قمی را از جریان‌های دیگر فلسفی هم‌عصرش نشان می‌دهد، کتاب شرح توحید صدوق^۱ است. برخی سعی کرده‌اند این جریان فکری را با اسماعیلیه و شیخ احمد احساسی (به خصوص در بحث توحید و صفات الهی) هم سو بدانند.^۲

دوم. جریان فلسفی صدرایی

فلسفه صدرای که بعدها با عنوان حکمت متعالیه مطرح شد، مهم‌ترین رقیب تفکرات ملارجبعلی تبریزی بود. به طور خاص در مباحثی مانند اصالت وجود، تشکیک وجود و همچنین بحث صفات الهی دیدگاه ملاصدرا بسیار با خط فلسفی ملارجبعلی تبریزی مخالف بود. امتداد اندیشه‌های صدرای در شاگردانش پرسش بسیار مهمی است. دو شاگرد اصلی وی ملاعبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی کسانی هستند که می‌توان تأثیرات فلسفه صدرایی را در کلامشان ردیابی کرد.

این دو هر چند شاگرد ملاصدرا و حتی داماد وی هستند؛ اما برای بررسی اندیشه‌های آنها باید به پیش‌زمینه‌های فکری آنها نیز توجه داشت. به نظر تأثیر اندیشه‌های پیشینی و خاستگاه معرفتی آنها بر تفکراتشان بسیار زیاد بوده است.

این احتمال و پرسش درباره لاهیجی زمانی جدی‌تر می‌شود که بدانیم دیدگاه‌های

۱. وی رساله‌های دیگری نیز داشته است، از آن جمله می‌توان به کلید بهشت، شرح اربعین اشاره کرد. وی در اواخر عمر همه رساله‌هایش را در یک اربعینات جمع کرده است. درباره این کتاب نک: الذریعة، ج ۱، ص ۴۳۶-۴۳۷.

۲. هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۸۷.

کلامی وی تناسب چندانی با آراء و اندیشه‌های ملاصدرا ندارد. به عبارت دیگر وی در کتب کلامی اش گاه به رد آراء ملاصدرا پرداخته است. برخی مانند مرحوم آشتیانی معتقدند که وی به دلیل شرایط زمان تقیه کرده است. البته این فرض در صورتی صحیح است که وی در برخی از آثارش اندیشه‌های صدرا را تأیید می‌کرد. بنابراین به نظر می‌رسد در زمان وی هنوز اندیشه‌های صدرایی آن چنان سیطره پیدا نکرده است که شخصی مانند لاهیجی را خاضع کند. با این حال لاهیجی در نظام کلامی اش تحت تأثیر مدرسه فلسفی اصفهان است و اگر کسی آثار وی را با آثار مدرسه حله (مانند آثار علامه حلی یا فاضل مقداد) مقایسه کند، این تفاوت را درمی‌یابد. مقایسه‌ای بین سیاهه آراء مدرسه حله و آراء لاهیجی نشان‌دهنده تغییر در تفکر کلامی امامیه در این دوره است. کتاب شوارق الالهام وی در شرح تجرید الاعتقاد^۱ خواجه نصیر الدین طوسی منبع مهمی برای استخراج این تفاوت‌هاست. وی در موارد اختلاف بین فلاسفه و متکلمان دقیقاً آراء فلاسفه را ترجیح می‌دهد.^۲ از وی چندین کتاب کلامی به جای مانده که به خوبی نشان‌دهنده گرایش فلسفی او در کلام است. از آن جمله می‌توان به تعلیقه وی بر حاشیه خفری بر تجرید الاعتقاد، سرمایه ایمان و گوهر مراد (دو کتاب آخر به فارسی) اشاره کرد. در بین این کتاب‌ها گوهر مراد مهم‌ترین کتاب کلامی اش قلمداد می‌شود؛ چراکه در این کتاب به شکل مفصل به بیان دیدگاه‌های خود در همه مباحث کلامی پرداخته است.

۱. اینکه متکلمان این دوره اصفهان و حتی در دوره‌های بعد تنها بر کتاب تجرید الاعتقاد خواجه طوسی شرح می‌نویسند، بسیار مهم است. خواجه نصیر الدین طوسی در دوره کلام حله یک استثناء است. هرچند خواجه طوسی نیز هنوز در مسائل بنیادین کلامی با فلسفه مخالف است، اما گرایش‌های فلسفی وی بیشتر از دیگر متکلمان حله است و همچنین وی کمتر از شاگردانش به آراء فلسفی خرده می‌گیرد.

۲. برای مثال نک: عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۲، ص ۴۹۴-۴۹۵، ۵۰۰ و ۵۵۰-۵۵۱.

فرزند بزرگ لاهیجی به نام حسن بن عبدالرزاق نیز در همین خط کلامی قرار دارد. آرای کلامی وی عمدتاً تفاوتی با آرای پدرش ندارد؛ ولی گاه برخی از مباحث در عبارات فرزند لاهیجی روشن‌تر و مفصل‌تر بیان شده است. از جمله کتب کلامی او می‌توان به شمع الیقین فی معرفة الحق و الیقین^۱ به عربی و آینه حکمت^۲ به فارسی که عمده آن در باب امامت است، اشاره کرد. از کتب فلسفی وی می‌توان به زواهر الحکم الزاهر نجومها فی غیاب الظلم و مصابیح الهدی و مفاتیح المنی اشاره کرد. مجموعه رسائل وی در یک مجلد به چاپ رسیده است.^۳

در کنار لاهیجی باید به ملا محسن فیض کاشانی، داماد و شاگرد دیگر ملاصدرا اشاره کرد. شخصیت علمی فیض برخلاف لاهیجی پرتلاطم و ناآرام است. وی دائماً در جستجو و کنکاش حقیقت است. شاید بتوان وی را همچون غزالی در اهل سنت دانست. حتی فیض گاه پیچیده‌تر از غزالی است؛ غزالی در نهایت توقفگاه و ساحلی آرام برای اندیشه‌هایش می‌یابد؛ ولی این ساحل آرام فکری در فیض کاشانی دیده نمی‌شود. فیض کاشانی سه منبع فکری داشته است:

۱. گرایش‌های حدیثی و اخباری: کتاب الاصول الاصلیه او یک دور منطق اخباری‌گری است و تقابل فیض کاشانی را با اصول‌گرایی به لحاظ روش‌شناختی فکری نشان می‌دهد. وی خودش این کتاب را دو بار خلاصه کرده است؛ یک بار به نام راه ثواب و با دیگر به نام

۱. این رساله او نیز در به همراه کتاب آینه دین در یک مجموعه به چاپ رسیده است. نک: حسن بن عبدالرزاق، شمع الیقین و آینه دین، به تحقیق جعفر پژوم سعیدی، با مقدمه جعفر سبحانی، تهران: نشر سایه.

۲. این کتاب به همراه چند رساله فارسی دیگرش در یک مجموعه به چاپ رسیده است. نک: حسن بن عبدالرزاق، رسائل، تصحیح و تحقیق علی صدرایی خوبی، تهران: نشر قبله.

۳. درباره کتب وی نک: سید محسن امین، اعیان الشیعة، ج ۵، ص ۱۳۳.

شرائط الايمان و سفينة النجاة. این کتاب‌ها منطق استنباطی فیض کاشانی را نشان می‌دهد. بنابراین فیض به لحاظ منطق استنباطی اصولی نیست و کاملاً اخباری است.

آثار روایی وی نیز به نوعی گرایش حدیثی او را نشان می‌دهد. فیض کاشانی نخستین کسی است که بعد از کلینی در قرن چهارم یک کتاب جامع روایی نوشته است. شاید بعد از قرن چهارم اولین کتابی که به صورت جامع روایات امامیه را دوباره جمع کرده است، وافی فیض کاشانی است. کتاب شافی او نیز در حقیقت تلخیص همین کتاب است. ر ساله انصاف وی که هشت سال پیش از مرگش آن را تألیف کرده است، نیز نمونه بارز اندیشه حدیثی در اوست. وی در این رساله به شدت به فلسفه، تصوف و کلام می‌تازد و تألیفات گذشته‌اش را در این حوزه‌ها برای تمرین می‌داند.

فیض در برخی از کتب‌اش سعی دارد معارف را از آیات و روایات به دست آورد. در این کتب وی رویکردی تحقیقی در آیات و روایات دارد. هرچند ظاهر این کتاب‌ها از نوشته‌های فلسفی او متمایز است؛ ولی تفاوت اساسی میان این کتاب‌ها با نوشته‌های فلسفی او دیده نمی‌شود. کتاب‌های علم الیقین و انوار الحکمة از این نوع هستند.

۲. فلسفه و حکمت صدرایی: گذشته از شاگردی او نزد ملا صدرا می‌توان کتاب عین الیقین او را نمادی از اندیشه فلسفی او دانست. وی در فلسفه برخلاف لاهیجی که از ملا صدرا جدا و به اندیشه مشاء نزدیک می‌شود، وفاداری‌اش را به صدر المتألهین حفظ می‌کند. در فلسفه فیض هیچ ردپایی از گرایش مشایی مشاهده نمی‌شود. وی هر جا از صدرا فاصله می‌گیرد، به دامن عرفان یا نصوص پناه می‌برد. مهم‌ترین اثر فلسفی وی کتاب عین الیقین است که خود فیض آن را در کتاب اصول المعارف تلخیص کرده است.

تأثیرپذیری وی از ملاصدرا در این کتاب‌ها کاملاً مشهود است. اگر اصول المعارف او با شواهد الربوبیه ملاصدرا مقایسه شود، معلوم می‌شود که او در چهارچوب و کلیت مباحث با ملاصدرا مشترک است و تنها توضیحات و تعلیقاتی بر دیدگاه‌های ملاصدرا دارد.

۳. اندیشه‌های باطنی‌گرا و صوفیانه: هرچند هیچ استاد عرفان و تصوف خاصی برای فیض گزارش نشده است؛ ولی او از طریق خانواده‌اش (پدر و دایی او)^۱ و همچنین از طریق مطالعه آثار تصوف با اندیشه‌های صوفیانه آشنا بوده و از آنها متأثر شده است. رساله کلمات مکنونه فیض تبلور این گرایش او است. این کتاب مجموعه‌ای از صد گفتار عارفانه را تشکیل می‌دهد که از آثار مختلف گردآوری شده است.^۲

از آنچه تا کنون درباره فیض گفته شد، یک سؤال مهم مطرح می‌شود و آن اینکه چطور اندیشه فلسفی صدرایی با گرایش اخباری سازگار است؟ کلمات فیض در کتاب الانصاف او این سؤال را جدی‌تر می‌کند و این فرض را مطرح می‌کند که فیض از عرفان و تصوف توبه کرده و به آیات و روایات بازگشته است. وی در این رساله تأکید می‌کند که تمام نوشته‌های من در عرفان و فلسفه در گذشته برای تمرین بوده است.

برخی به همین دلیل گمان کرده‌اند که فیض کاشانی در طول عمر خود به تکامل رسیده است. ابتدا با فلسفه شروع کرده و بعد به عرفان روی آورده و در نهایت از همه اینها دست شسته و به آیات و روایات تمسک می‌جوید. این تفسیر با واقعیت تاریخی مطابقت ندارد. پیگیری تاریخی نوشته‌های فیض این تحلیل را تأیید نمی‌کند. هرچند فیض کتاب

۱. محسن بیدارفر، مقدمه علم الیقین، ص ۹؛ به نقل از رساله شرح الصدر فیض کاشانی.

۲. بخشی از این کلمات از جامی و بخشی از قیصری و بخشی از دیگران گرفته شده است. کشف منابع و مصادر این کلمات به ما این آگاهی را می‌دهد که آیا فیض مانند ملاصدرا تنها به خط ابن عربی در تصوف تمایل داشته یا به جریان‌های دیگر تصوف نیز ارتباط داشته است؟

الانصاف را در سال ۱۰۸۳ قمری یعنی هشت سال قبل از مرگش نوشته است، ولی برخی از کتاب‌های فلسفی‌اش را پس از این تاریخ نوشته است؛ برای مثال کتاب اصول المعارف را پس از الانصاف و در تاریخ ۱۰۸۹ قمری نوشته است. یا اینکه کتاب عرفانی الکلمات المخزونه را که تلخیصی از کلمات مکتونه بود، در همان سال تألیف کرده است.^۱

فرضیه دیگر آن است که فیض کاشانی از ابتدا تا انتهای عمر در پی آن بود که بین فلسفه، عرفان و قرآن و روایات جمع کند. گذشته از آن وی در حالی که در فقه اخباری است، در عقاید و کلام گرایشی فلسفی دارد. اصطلاح اخباری از اساس مربوط به فقه است و ربطی به کلام ندارد. درباره ملا صدرا نیز گفته شده که او در فقه گرایشی اخباری داشته است. این دقیقاً بر خلاف آن چیزی است که در شیخ حر عاملی می‌بینیم. البته برخی از اخباریان در کلام نیز گرایشی حدیثی داشته‌اند؛ برای مثال شیخ حر عاملی در فقه گرایشی اخباری و در کلام گرایشی حدیثی داشته است.

گذشته از این فیض در تحلیل آیات و روایات (به خصوص در حواشی وی بر روایات) مبانی فلسفی‌اش را کنار نمی‌گذارد. این دقیقاً مانند رفتار ملا صدرا نسبت به روایات در شرح اصول کافی است. وی در کتاب علم الیقین نیز هر چند می‌گوید که می‌خواهد بر اساس قرآن و روایات پیش رود، ولی جوهره تفکر فلسفی و به خصوص صدرایی در کل این کتاب مشخص است. هر چند وی نکاتی افزون بر تفکر صدرایی دارد؛ ولی از مرزهای تفکر صدرایی بیرون نمی‌رود و چارچوب و مبنای صدرایی را حفظ می‌کند. مباحث

۱. فیض کاشانی در پایان کتاب‌هایش تاریخ زده و خودش نیز این کتاب‌ها را فهرست کرده است. همین نکته می‌تواند به ما در فهم تحولات فکری او کمک کند. درباره گرایش‌های فکری او و تاریخ نگاری کتاب‌هایش نک: محسن بیدارفر، مقدمه علم الیقین، ص ۲۰-۲۸. همچنین نک: احد قلی‌زاده برندق، «اعتقادات شیعه در کلام فیض کاشانی؛ کاوشی بر محور انوار الحکمة»؛ هفت‌آسمان، شماره ۵۲، ص ۵۹-۸۷.

عرفانی فیض کاشانی نیز از اساس با گرایش صدرایی وی تعارضی ندارد. خود ملاصدرا نیز در پی جمع بین فلسفه و عرفان بوده است. البته همان طور که گفتیم وی پیشینه‌های عرفانی بیشتری دارد.

تنها پرسش جدی در برابر فرضیه دوم سخنان فیض کاشانی در کتاب الانصاف اوست. برای حل این مشکل باید به چند نکته توجه داشت: اولاً همان طور که قبلاً گفتیم فیض پس از تألیف الانصاف باز هم کتاب‌های فلسفی و عرفانی نوشته است. گذشته از آن وی پس از کتاب الانصاف هیچ کتاب روایی دیگری تألیف نکرده است. بنابراین اگر وی در حقیقت توبه کرده بود، نباید این طور رفتار می‌کرد. ثانیاً بازگشت و توبه وی از فلسفه و عرفان نه به معنای بازگشت از عرفان و فلسفه‌ای است که خودش از آن پیروی می‌کند؛ بلکه به معنای نقد عرفان و فلسفه مرسوم در جامعه آن روز است. مشابه این بازگشت از فلسفه و عرفان در کلمات ملاصدرا نیز وجود دارد. به عبارت دیگر نقد فلسفه و عرفان در کلمات آنان به معنای نقد فلسفه‌ها و عرفان‌های دیگر است.

به نظر می‌رسد فیض در کل عمرش از فلسفه و عرفان برنگشته است. به عبارت دیگر او در کل مسیر علمی‌اش سعی کرده است مانند استادش ملاصدرا بین آیات و روایات و عرفان و فلسفه به نوعی جمع ایجاد کند. حتی در اندیشه‌ها نیز فیض تا حد زیادی در چارچوب صدرایی می‌اندیشد. شاید بتوان او را یک ملاصدرای ناآرام دانست. البته برخلاف ملاصدرا توقفگاهی برای اندیشه‌اش ندارد.

فلسفه صدرا تا نزدیک به دو قرن بعد از خود وی طرفدار جدی‌ای پیدا نکرد و می‌توان ادعا کرد که در این مدت فلسفه م‌شاء نفوذ بیشتری داشته است. نخستین فردی که در

اصفهان این جریان فلسفی را ترویج نمود، ملاعلی نوری بود. جلال الدین آشتیانی در این باره چنین می‌نویسد: «ملا صادق اردستانی متعرض آرای ملاصدرا شده است و بعضی از مبانی او را قبول نموده و برخی را رد نموده است. ملا نعیم در مبحث وجود و مباحث برزخ آرای آخوند را قبول نموده و کثیری از مبانی او را قبول ننموده است؛ ولی در آثار نراقی تأثیر از مبانی ملاصدرا هویدا و واضح است و آقا محمد بیدآبادی نیز بعضی از آثار ملاصدرا را تدریس نموده و بر اسفار حواشی از او دیده می‌شود. آراء و عقاید آخوند را ملاعلی نوری ترویج نموده و با آنکه حقیر تا به حال کسی را پیدا ننموده است که آخوند ملا علی آرای ملاصدرا را از او فراگرفته باشد».^۱

۳. جریان کلام عقلی غیرفلسفی

هرچند در مدرسه اصفهان جریان فلسفی کلام سیطره داشت؛ اما این به معنای عدم حضور کلام دوره حله (که از ادبیات فلسفی استفاده می‌کنند؛ ولی در بیشتر موارد آراء فلسفی را نقد می‌کنند و بر همان دیدگاه متکلمان پای می‌فشارند) در این مدرسه نیست. یکی از مهم‌ترین شخصیت‌هایی که در این دوره به نقد دیدگاه فلاسفه پرداخته و بسیار به کلام دوره مدرسه حله نزدیک می‌شود، آقا جمال خوانساری است. وی در حالی که فلسفه را آموخته و تألیفاتی در این زمینه دارد؛ ولی در بیشتر موارد مانند حدوث عالم،^۲ قاعده

۱. سید جلال الدین آشتیانی، منتخباتی از آثار حکما و عرفا، ج ۴، ص ۲۲۵.

۲. آقا جمال خوانساری، رسائل، ص ۱۹۰.

الواحد^۱، جبر و تفویض و تفسیر امر بین الامرین^۲، بحث قضاء و قدر^۳، تفسیر از صفات الهی و به خصوص صفت اراده^۴ جانب کلام را گرفته و به نقد اندیشه‌های فلسفی می‌پردازد. البته وی گاه نیز گرایشی حدیثی پیدا می‌کند که از آن جمله می‌توان به دیدگاه وی در بحث اخبار طینت و پذیرش عالم ذر^۵ اشاره کرد.^۶

شخص دیگری که در این جریان قرار دارد، ملا اسماعیل خواجه‌ی است. ملا اسماعیل نیز در مباحثی مانند حدوث عالم^۷، بحث وحدت وجود^۸، عقول عشره و اعتقاد به حیات افلاک^۹ به نقد دیدگاه‌های فلسفی و تأیید مواضع کلامی گذشته می‌پردازد. این در حالی است که وی خود مدرس فلسفه مشاء در اصفهان است و کتاب‌های وی گواهی بر آشنایی وی با مبانی عرفانی و فلسفی است. آشنایی وی با اندیشه‌های فلسفی و عرفانی این امکان را به وی داده است که در نقدهایش بر مبانی فلسفی و عرفانی زیاده‌روی نکند و خود راهی میانه در پیش گیرد.^{۱۰} دیدگاه‌های خاص وی در مباحث امامت و جایگاه

۱. همان، ص ۲۸۳-۲۸۸.

۲. همان، ص ۱۷۸-۱۸۱.

۳. همان، ص ۱۸۳-۱۸۴.

۴. همان، ص ۱۶۷-۱۶۹.

۵. همان، رساله شرح اخبار طینت.

۶. این نظرات او در حالی است که پدر وی آقا حسین خوانساری از فلاسفه مشایی اصفهان به شمار می‌رود.

۷. ملا اسماعیل خواجه‌ی، الرسائل الاعتقادیة، ج ۲، ص ۵۰۰-۵۰۱.

۸. وی وحدت وجود عرفا و صوفیه را نقد می‌کند و وحدت شهود را می‌پذیرد. نک: محمد اسماعیل خواجه‌ی، رساله وحدت وجود، کل رساله، این رساله در رد وحدت وجود نگاشته شده است.

۹. همو، جامع الشتات، ص ۵۷-۶۰. وی در این عبارت به شدت به انتقاد از شیخ بهایی و فیض کاشانی در پذیرش این مسئله پرداخته است. وی در این قسمت به شدت به تأویلات فلاسفه و حکما خرده می‌گیرد.

۱۰. برای نمونه تقریر وی از وحدت وجود به نوعی که به وحدت شهود برگردد و نقد تقریرهای فلسفی و عرفانی در این زمینه خواندنی است. نک: ملا اسماعیل خواجه‌ی، رساله وحدت وجود.

ائمه با موضع جریان فلسفی و عرفانی و حتی جریان حدیثی سازوار نیست و همین سبب انتقادات گسترده‌ای از او شده است؛ برای مثال وی معتقد است که آنچه عقل لازم و واجب می‌داند آن است که ائمه بعد از امامتشان باید اعلم زمان خود باشند. به نظر او پیش از رسیدن به مقام امامت حتی ممکن است امام از کسی علمی را بیاموزد. به نظر او علوم موهوبی ائمه به بعد از امامتشان اختصاص دارد.^۱ وی همچنین به سهو النبی به معنای اسهائ از سوی خداوند قائل است و رساله‌ای نیز در این باره تألیف کرده است.^۲ وی همچنین رساله‌ای دارد که در آن قرآن را ثقل اکبر و عترت را ثقل اصغر دانسته است.^۳ با این حال وی کاملاً در چارچوب کلام حمله نیز نمی‌گنجد. وی گاه با انتقاد از اندیشه‌های کلامی به گرایش حدیثی (مانند پذیرش معرفت فطری و عالم ذر^۴) نزدیک شده است. در مجموع می‌توان خواجوبی را دانشمندی دانست که به اجتهاد در متون پرداخته و در بیشتر موارد از جریان کلامی و در برخی موارد از جریان حدیثی جانبداری کرده است.

۱. ملا اسماعیل خواجوبی، جامع الشتات، ص ۱۷۹.

۲. وی در این بحث با شیخ صدوق، ابو ولید و کلینی هم‌نظر است. نک: محمد اسماعیل خواجوبی، رساله سهو النبی.

۳. ملا اسماعیل خواجوبی، تبصرة الاخوان فی معرفة اکبرية القرآن، مخطوط. این کتاب از سوی برخی از عالمان دوره‌های بعد نقد شده است. برای مثال کتاب روح الایمان و الاسلام نوشته میرزا یحیی بیدآبادی مستوفی (مخطوط) در نقد این کتاب نوشته شده است.

۴. وی در این بحث به اشکالات متکلمان مانند تناسخ و... پاسخ می‌دهد و اصلاً معرفت را «صنع الله» می‌داند. برای مثال درباره معرفت فطری نک: محمد اسماعیل خواجوبی، مفتاح الفلاح و مصباح النجاح، ص ۴۳. و درباره عالم ذر نک: همو، جامع الشتات، ص ۷۱.

جمع بندی

مدرسه اصفهان با ظهور صفویه و حمایت پادشاهان صفوی از تشیع و دعوت عالمان شیعه به اصفهان شکل گرفت. فضای فکری مناسبی که صفویه در این شهر ایجاد کردند، سبب حضور، تثبیت و تعمیق همه جریان‌های کلامی گذشته شد. در این مقاله به سه جریان کلامی در مدرسه اصفهان اشاره شد: ۱. جریان کلام حدیث‌گرا که دو منشأ فکری دارد. از سویی تحت تأثیر جریان حدیث‌گرای جبل عامل و از سویی تحت تأثیر جریان اخباری‌گری است؛ ۲. جریان کلام عقل‌گرای فلسفی که در حقیقت ادامه‌دهنده مدرسه فلسفی شیراز است؛ ۳. جریان کلام عقل‌گرای غیرفلسفی که امتداد جریان کلامی امامیه در حله است. این گروه برخلاف گروه دوم که عقاید فیلسوفان را به عرصه کلام آورد، تنها از ادبیات فلسفی استفاده می‌کنند و در آموزه‌های اعتقادی به نقد دیدگاه فلاسفه می‌پردازند. حضور این جریان در مدرسه اصفهان بسیار محدود است و عمده متکلمان امامیه در این دوره تحت تأثیر جریان کلام فلسفی قرار دارند.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۸ ش.
۲. ابراهیم دیباجی، «بحرانی، ماجد بن هاشم»، در: دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۲، ۱۳۸۶ ش.

۳. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، اسماء و صفات حق، تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶-۱۳۷۹ ش.
۵. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، جلال الدین دوانی، فیلسوف ذوق التأله، تهران: نشر هرمس، ۱۳۹۰ ش.
۶. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ ق.
۷. افندی اصفهانی، عبدالله، تعلیقه امل الآمل، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۸. امین، سید محسن، اعیان الشیعة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۹. اوجبی، علی، میرداماد بنیانگذار حکمت یمان، تهران: نشر ساحت، ۱۳۸۲ ش.
۱۰. تهرانی، آقابرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، قم: اسماعیلیان و کتابخانه اسلامی تهران، ۱۴۰۸ ق.
۱۱. جعفریان، رسول، تاریخ تشیع در ایران، تهران: نشر علم، ۱۳۹۰ ش.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، امل الآمل، قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۳۶۲.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن، اثبات الهداة، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۲۲ ق.
۱۴. حسن بن عبدالرزاق، رسائل، تصحیح و تحقیق علی صدرایی خویی، تهران: نشر قبله، ۱۳۷۵ ش.
۱۵. حسن بن عبدالرزاق، شمع الیقین و آینه دین، به تحقیق جعفر پڑوم سعیدی، با

مقدمه جعفر سبحانی، تهران: نشر سایه.

۱۶. حسین بن عبدالصمد، و صول الاخیار الی اصول الاخبار، قم: مجمع الذخائر الاسلامیة، ۱۴۰۱ق.

۱۷. حلی، حسن بن سلیمان، مختصر البصائر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۱ق.

۱۸. حمصی رازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.

۱۹. خدایاری، علی نقی و الیاس پوراکبر، تاریخ حدیث شیعه در سده های هشتم تا یازدهم، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۵ش.

۲۰. خواجویی، محمد اسماعیل، الرسائل الاعتقادیة، تحقیق مهدی رجایی، قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.

۲۱. خواجویی، محمد اسماعیل، مفتاح الفلاح و مصباح النجاح، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۴ق.

۲۲. خواجویی، محمد اسماعیل، رساله وحدت وجود، تحقیق مهدی رجایی، اصفهان: انتشارات الزهراء، ۱۳۸۳ش.

۲۳. خواجویی، محمد اسماعیل، مفتاح الفلاح و مصباح النجاح، تحقیق مهدی رجایی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ق.

۲۴. خواجویی، محمد اسماعیل، جامع الشتات، تحقیق مهدی رجایی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۸ق.

۲۵. خوانساری، آقاجمال، رسائل، به کوشش علی اکبر زمانی نژاد، قم: کنگره آقا حسین خوانساری، ۱۳۷۸ ش.
۲۶. دانش پژوه، محمدتقی، «رسالة فی اثبات الواجب «محقق خفزی»»، جاویدان خرد، ۱۳۵۴ ش.
۲۷. ساعتچیان، فیروزه، «خفزی، شمس الدین محمد بن احمد»، در: دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج ۱۵، ۱۳۹۰ ش.
۲۸. سبحانی، محمدتقی، «شهیدین در کشاکش در کشاکش دو جریان مدرسه حله»، مجله نقد و نظر، شماره ۵۶، ۱۳۸۸ ش.
۲۹. سبحانی، محمدتقی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، در: سرچشمه حکمت، به کوشش علی نقی خدایاری، تهران: انشارات نبأ، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. سید بن طاوس، کشف المحجّة لثمرّة المهجّة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. سیوری (فاضل مقداد)، مقداد بن عبدالله، اللوامع الالهية فی المعارف الالهية، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ ق.
۳۲. شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۳۳. شیرازی، محمد معصوم، طرائق الحقایق، تصحیح محمد جعفر محجوب، تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۱۶ ش.

۳۴. صدر، سید حسین، تکملة امل الآمل، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.
۳۵. العاملی، علی بن محمد، الدر المنظوم من کلام المعصوم، قم: دار الحدیث، ۱۳۸۴ش.
۳۶. العاملی، علی بن محمد، الدر المنثور من المأثور و غیر المأثور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۳۹۸ق.
۳۷. علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد (قسم الالهیات)، تصحیح جعفر سبحانی، قم: مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۲ش.
۳۸. فیض کاشانی، محمد محسن، علم الیقین فی اصول الدین، مقدمه و تعلیقه از محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۷ش.
۳۹. قلی زاده برندق، احد، «اعتقادات شیعه در کلام فیض کاشانی؛ کاوشی بر محور انوار الحکمة»؛ هفت آسمان، شماره ۵۲، ۱۳۹۰ش.
۴۰. کاکایی، قاسم، «آشنایی با مکتب شیراز: ۱. میر سید صدر الدین دشتکی (سید سند)»، خردنامه صدرا، شماره ۳.
۴۱. کاکایی، قاسم، «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفزی»، خردنامه صدرا، شماره ۴، ۱۳۷۵ش.
۴۲. کاکایی، قاسم، «آشنایی با مکتب شیراز: میر غیاث الدین منصور دشتکی»، خردنامه صدرا، شماره ۵ و ۷، ۱۳۷۶ش.
۴۳. کربن، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر،

۱۳۷۷ ش.

۴۴. لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی تا.
۴۵. لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق، شرح مشاعر، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
۴۶. لجنه علمی مؤسسه امام صادق(ع)، موسوعة طبقات الفقهاء، اشراف جعفر سبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۱۸ ق.
۴۷. مادلونگ، ویلفرد، «ترکیب کلام، فلسفه و عرفان در مسلک ابن ابی جمهور احساسی»، در: مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: انتشارات آستان قدس، ۱۳۸۷ ش.
۴۸. مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲ ق.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۵۰. مجلسی، محمد تقی، لوامع صاحبقرانی، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق.
۵۱. ملکی میانجی، علی، علامه مجلسی اخباری یا اصولی؟، قم: دلیل ما، ۱۳۸۵ ش.

فهرست تفصیلی

ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.

ب..... مدارس کلامی امامیه

ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED. سخن پژوهشگرده

۳..... کلام امامیه؛ ریشه‌ها و رویش‌ها

۳..... محمدتقی سبحانی

۳..... مقدمه

۶..... مفاهیم اساسی پژوهش

۱۰..... مراحل تطور کلام اسلامی

۱۵..... ۱. مرحله اصالت و استقلال

۱۷..... ۱.۱. دوره پیدایش و شکل‌گیری

۲۰..... ۱.۲. دوره تکوین کلام نظری

۲۲..... ۱.۳. دوره تدوین جامع

۲۴..... ۲. مرحله رقابت و اختلاط

- ۲۹ ۳. مرحله ادغام و استحاله
- ۳۰ ۴. مرحله احیا و نو سازی علم کلام
- ۳۲ تطوّر تاریخی کلام امامیه
- ۳۲ کلام امامیه در مرحله اصالت و استقلال
- ۳۳ مدرسه مدینه و شکل گیری کلام امامی
- ۳۸ دوره نظریه پردازی در مدرسه کوفه
- ۴۳ دوره فترت و رکود
- ۴۶ مدرسه کلامی قم
- ۵۳ کتاب نامه
- ۶۱ مدرسه فکری امامیه در مدینه محمدتقی سبحانی
- ۶۱ مقدمه
- ۶۴ نگاهی عمومی به مدرسه مدینه
- ۶۶ دشواری های تحقیق در مدرسه مدینه
- ۶۸ شاخص های تحلیل تاریخی مدرسه مدینه
- ۷۲ نظریات آغاز دوره تکوین کلام شیعه
- ۷۸ مدرسه مدینه اول
- ۸۴ محور اول: جایگاه معرفتی امام علی علیه السلام و اهل بیت علیهم السلام
- ۸۴ روایات نبوی در مورد جایگاه معرفتی امام علی و اهل بیت علیهم السلام
- ۸۵ نسبت اهل بیت و قران
- ۸۷ بروز بیرونی رویکرد معرفتی امام علی علیه السلام و خاندان پیامبر (ص)

خطبه فدکیه	۸۹
شخصیت کلامی امام علی <small>علیه السلام</small>	۹۱
عرضه و تبیین مباحث کلامی	۹۱
مناشدات منسوب به امام علی (ع)	۹۳
احتجاجات کلامی و کتبی	۹۴
مواضع حضرت در برابر مخالفان	۹۵
تربیت اشخاص و شاگردان	۹۵
محور دوم: اصحاب ائمه <small>علیهم السلام</small>	۹۶
محور سوم: بازتاب اندیشه کلامی شیعه در نگاه مخالفان	۱۰۳
مدرسه مدینه دوم	۱۱۰
جریان‌های شیعی پس از واقعه کربلا	۱۱۳
الف) رویکرد سیاسی؛ در قالب بنو الحسن	۱۱۳
ب) رویکرد فرهنگی سیاسی؛ در قالب محمد بن حنفیه و فرزندان ایشان	۱۱۶
ج) رویکرد فکری معرفتی؛ در قالب امام سجاد و دیگر ائمه علیهم السلام	۱۱۷
اثبات حضور جامعه اعتقادی تشیع پس از عاشورا در قالب جریان محمد بن حنفیه	۱۲۰
شخصیت سیاسی اجتماعی ویژه محمد بن حنفیه	۱۲۱
طرح و اندیشه سیاسی محمد حنفیه	۱۲۳

- جایگاه فکری و فرهنگی محمد حنفیه و فرزندان وی ۱۲۵
- اتصال جریان محمد حنفیه به مدینه ۱۲۷
- ماجرای کیسانیه ۱۳۰
- تحلیل نظریه عمومی در باب کیسانیه و نقد آن ۱۳۶
- تطور کیسانیه در منابع مقالات نگاری ۱۴۵
- تطور کیسانیه در منابع تاریخی ۱۴۸
- نام‌گذاری کیسانیه ۱۴۸
- شخصیت‌های نقش آفرین در جریان کیسانیه ۱۴۹
- وجود اعتقادات و مولفه‌های شیعی در این دوره ۱۵۶
- ۱) اعتقاد به حقانیت خلافت در خاندان پیامبر (ص) و فرزندان امام علی
 علیه السلام ۱۵۶
- ۲) اعتقاد به علم ویژه برای امام ۱۵۸
- ۳) اعتقاد به این که امام چیزی از جنس معجزه را دارد ۱۵۸
- ۴) اعتقاد به مهدویت ۱۵۹
- ۵) اعتقاد به رجعت ۱۶۰
- ۶) رفض خلفای پیشین ۱۶۱
- جریان فکری امام سجاد علیه السلام ۱۶۲
- رویکرد کلامی امام سجاد علیه السلام ۱۶۷
- جمع‌بندی ۱۶۹

کتاب‌نامه	۱۷۰
مدرسه کلامی کوفه اکبر اقوام کرباسی	۱۸۱
درآمد	۱۸۱
پیشینه مدرسه کلامی کوفه	۱۸۵
کلام در مدرسه کوفه	۱۸۷
جریان‌های معرفتی و کلامی امامیه در مدرسه کوفه	۱۹۰
۱. جریان متکلمان نظریه پرداز (متکلمانِ محدث)	۱۹۴
۱.۱. خط فکری زراره و آل‌اعین	۱۹۶
۲.۱. خط کلامی هشام بن سالم	۱۹۸
۳.۱. خط کلامی مؤمن الطاق	۲۰۰
۴.۱. خط فکری هشام بن حکم	۲۰۲
افول جریان کلامی نظریه پرداز در کوفه	۲۰۴
۲. جریان متکلمان متن محور (محدثانِ متکلم)	۲۰۶
۱.۲. گرایش غالیان و متهمان به غلو	۲۱۲
۲/۲. گرایش تقصیر و متهمان به آن	۲۱۵
۳. متکلمان منفرد و میانه	۲۱۷
۴. گرایش محدثانِ صرف	۲۱۸
جمع‌بندی	۲۱۹
کتاب‌نامه	۲۲۰
مدرسه کلامی قم سید حسن طالقانی	۲۲۷

- درآمد ۲۲۷
- جریان محدث متکلمان ۲۲۹
- شکل‌گیری مدرسه قم ۲۳۲
- کلینی و صدوق الگوی تفکر کلامی در قم ۲۳۷
- خطوط فکری جریان محدث متکلمان در قم ۲۴۲
- خط فکری احمد بن محمد بن عیسی ۲۴۲
- خط فکری ابراهیم بن هاشم ۲۵۰
- خط فکری برقی ۲۵۳
- خط فکری متهمان به غلو ۲۵۵
- افول مدرسه کلامی قم ۲۶۰
- نتیجه‌گیری ۲۶۱
- کتاب‌نامه ۲۶۱
- مدرسه کلامی ری سید جمال‌الدین موسوی ۲۶۵
- مقدمه ۲۶۵
- بستر سیاسی اجتماعی ری در سده پنجم و ششم ۲۶۷
- سرآغاز (طبقه اول) ۲۶۹
- طبقه اول ۲۷۱
۱. جعفر بن محمد دوریستی ۲۷۱
۲. حسن بن حسین بن بابویه ۲۷۲
۳. احمد بن حسین خزاعی نیشابوری ۲۷۳

۴. ابوسعید محمد بن احمد خزاعی نیشابوری ۲۷۴
۵. عبد الرحمان بن احمد خزاعی نیشابوری ۲۷۴
۶. عبد الجبار مقری رازی ۲۷۵
۷. محمد بن علی فتال نیشابوری ۲۷۶
- طبقه دوم ۲۷۸
۱. مرتضی بن داعی حسنی ۲۷۸
۲. فضل بن حسن طبرسی ۲۸۰
۳. ابن شهر آشوب مازندرانی ۲۸۱
۴. محمد بن حسن مقری نیشابوری ۲۸۲
۵. عماد الدین طبری آملی ۲۸۴
۶. حسین بن علی بن محمد خزاعی ۲۸۶
- طبقه سوم ۲۸۷
۱. منتجب الدین رازی ۲۸۸
۲. احمد بن علی طبرسی ۲۹۰
۳. شاذان بن جبرئیل قمی ۲۹۱
۴. قطب الدین راوندی ۲۹۳
۵. سدید الدین محمود حمصی رازی ۲۹۶
۶. داد و ستد علمی متکلمان ری با معتزلیان ۲۹۸
- نتیجه گیری ۲۹۹

۳۰۰ کتاب‌نامه
۳۰۵ مدرسه کلامی بغداد سیدعلی حسینی زاده
۳۰۵ مقدمه
۳۱۰ جریان‌ها، شخصیت‌ها، تراث علمی
۳۱۰ جریان معتزلیان شیعه شده
۳۱۶ جریان نوبختیان و متکلمان گمنام امامیه
۳۱۹ نوبختیان و پیروان آنها
۳۲۷ متکلمان کمتر شناخته شده این جریان
۳۳۰ جریان شیخ مفید
۳۳۵ جریان سید مرتضی
	روش شناسی مدرسه بغداد و نقاط اختلاف و تحول یافته آن نسبت به مدرسه کوفه
۳۴۰
۳۴۴ اندیشه‌ها و موضوعات تحول یافته در مدرسه بغداد
۳۴۶ توحید و صفات
۳۵۱ علم و دیگر صفات الهی
۳۵۳ اراده الهی
۳۵۵ بدا و نسخ
۳۵۸ انسان
۳۵۹ قرآن
۳۶۲ مقام امام

۳۶۴	ایمان و کفر و وعید
۳۶۵	استطاعت و اعمال عباد
۳۶۹	آلام اطفال
۳۷۱	حیات پیشین
۳۷۳	چگونگی و علل پیدایی
۳۷۴	افول مدرسه کوفه
۳۷۷	خصوصیات متفاوت بغداد و کوفه
۳۸۱	غیبت امام معصوم
۳۸۳	تحولات در جریان حدیثی امامیه
۳۸۶	حمایت حاکمیت سیاسی از گفتمان اعتزالی
۳۸۷	حاکمیت گفتمان معتزله و نزدیکی امامیه و معتزله
۳۹۴	نهضت ترجمه
۳۹۸	علل و هنگامه افول مدرسه بغداد
۴۰۰	کتابنامه
۴۱۵	مدرسه کلامی حله محمد جعفر رضایی
۴۱۵	مقدمه: شکل گیری و جایگاه مدرسه حله
۴۱۸	ریشه های مدرسه حله در قم و بغداد
۴۲۳	جریان های فکری مدرسه حله
۴۲۳	جریان کلامی
۴۲۴	دوره نخست کلامیان حله: تمایل به معتزله متأخر

- دوره دوم کلامیان حله: پذیرش ادبیات فلسفی ۴۲۹
۱. جریان کلامی - حدیثی ۴۳۴
۲. جریان عرفانی ۴۴۱
- امتداد مدرسه کلامی حله ۴۵۰
- کتابنامه ۴۵۴
- مدرسه کلامی خراسان و ماوراءالنهر سیداکبر موسوی تینانی ۴۶۱
- مقدمه ۴۶۱
- تاریخچه امامیه در خراسان و ماوراءالنهر ۴۶۴
- شکل‌گیری مدرسه کلامی خراسان ۴۶۷
۱. جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن ۴۷۰
- ۱-۱. گرایش کلامی پیرو هشام و یونس ۴۷۰
- ۱-۱-۱. ابن حماد مروزی ۴۷۱
- ۲-۱. فضل بن شاذان نیشابوری ۴۷۳
- ۱-۱-۱. شاخه نیشابور ۴۷۵
- ۲-۱-۱. شاخه ماوراءالنهر ۴۷۷
- ۳-۱-۱. شاخه عراق ۴۸۱
- ۴-۱-۱. شاخه قم ۴۸۳
- ۲-۱. گرایش فقهی پیرو یونس ۴۸۴
۲. جریان متکلمان اعتزال‌گرا ۴۸۹
۳. جریان محدثان خراسان و ماوراءالنهر ۴۹۴

۴. جریان متهمان به غلو ۴۹۹
- طیف‌های ناشناخته ۵۰۳
۱. علمای مستبصر ۵۰۳
- ۱-۱. ابن کلثوم مروزی ۵۰۴
- ۲-۱. ابویحیی جرجانی ۵۰۵
- ۳-۱. تاج‌العلماء نیشابوری (م. ۳۳۵ق) ۵۰۶
۲. طیف متکلمان منفرد ۵۰۶
- ۱-۲. ابن اشکیب مروزی ۵۰۷
- ۲-۲. علیم شاشی ۵۰۷
- دست‌آورد ۵۰۸
- کتاب‌نامه ۵۱۰
- مدرسه کلامی اصفهان محمدتقی سبحانی / محمد جعفر رضایی ۵۱۵
- مقدمه ۵۱۵
۱. جریان حدیث‌گرای مدرسه اصفهان ۵۲۴
۲. جریان کلام فلسفی ۵۳۱
- جریان‌های درونی‌گرایش فلسفی ۵۳۳
- اول. جریان فلسفی ملارجبعلی تبریزی ۵۳۵
- دوم. جریان فلسفی صدرایی ۵۳۷
۳. جریان کلام عقلی غیرفلسفی ۵۴۴

۵۴۷ جمع بندی

۵۴۷ کتاب نامه

۵۵۳ فهرست تفصیلی

۵۶۴ ***
