

فهرست ویژه نامه کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها

فهرست ویژه نامه کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها	۱
راهنمای تنظیم و ارسال مقالات	III
سخن آغازین	۲
کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها	۵
محمدتقی سبحانی	۵
مدرس □ کلامی کوفه	۳۸
اکبر اقوام کرباسی	۳۸
مدرس □ کلامی قم	۶۶
سید حسن طالقانی	۶۶
امتداد جریان فکری هشام بن حکم	۹۱
تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد	۹۱
محمد جعفر رضایی	۹۱
ابو عیسی وراق؛	۱۱۱
از اعتزال تا گرایش به مدرسه کوفه	۱۱۱
عباس میرزایی	۱۱۱
جابر جُعی؛ عالی یا متهم به غلو	۱۳۲
مصطفی حقانی‌فضل	۱۳۲
عبدالله بن ابی یعفور؛	۱۵۳
متکلمی ناشناخته از تبار محدثان امامیه	۱۵۳
حسین منصور ری‌راد	۱۵۳
معرفی	۱۶۶
کلان طرح اندیشه نامه متکلمان امامیه	۱۶۶
اکبر اقوام کرباسی	۱۶۶
ERROR! BOOKMARK NOT DEFINED.	ABSTRACT



ویژه نامه:
کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات

سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱

۶۵

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی)

مدیر مسئول: محمدتقی سبحانی

سرمدبیر: علیرضا آل بویه

مدیر اجرایی و دبیر تحریریه: سیدمحمد حسینی سورکی

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

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

علیرضا آل بویه (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید رضا اسحاق‌نیا (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

رضا برنجکار (استاد پردیس فارابی دانشگاه تهران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم)

حسن رضائی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمدتقی سبحانی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

محمد لگنهاوسن (استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))

محمدعلی مبینی (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید محمود موسوی (استادیار دانشگاه باقرالعلوم (۷))

احمد واعظی (دانشیار دانشگاه باقرالعلوم (۷))

یدالله یزدان‌پناه (استاد فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم)

یادآوری

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

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

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

قیمت: ۵۰۰۰ تومان

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

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

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

از به کار بردن کلمات «همان»، «پیشین»، «ibid.» و... خودداری شود. چنانچه از نویسنده‌ای در یک سال بیش از یک اثر انتشار یافته باشد، با ذکر حروف الفبا پس از سال انتشار، از یک دیگر متمایز شوند.
- ارجاع و اسناد در پی‌نوشت‌ها همانند متن مقاله به شیوه درون‌متنی خواهد بود.
- فهرست الفبایی منابع و مآخذ (کتاب‌نامه) در پایان مقاله و به صورت زیر ارائه شود:

• کتاب:

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

• مقاله مندرج در مجلات:

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

• مقاله مندرج در مجموعه مقالات یا دایرةالمعارف‌ها:

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

فهرست مطالب

- 
- ۲ سخن آغازین
- ۵ کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها
محمد تقی سبحانی
- ۳۸ مدرسه کلامی کوفه
اکبر اقوام کرباسی
- ۶۶ مدرسه کلامی قم
سید حسن طالقانی
- ۹۱ امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد
محمد جعفر رضایی
- ۱۱۱ ابو عیسی وراق؛ از اعتزال تا گرایش به مدرسه کوفه
عباس میرزایی
- ۱۳۱ جابر جعفی؛ غالی یا متهم به غلو
مصطفی حقانی فضل
- ۱۵۲ عبدالله بن ابی یعفر؛ متکلمی ناشناخته از تبار محدثان امامیه
حسین منصوری راد
- 
- ۱۶۵ معرفی کلان‌طرح اندیشه نامه متکلمان امامیه
اکبر اقوام کرباسی
- ۱۷۷ **Abstract**



سخن آغازین

بازخوانی میراث علمی و فکری به خودی خود، کاری شایسته و درخور پی‌گیری است؛ اما امروزه کاوش‌های تاریخی در عرصه معرفت را نه از سر کنجکاوی و یا صرفاً به عنوان ساحتی از اندیشه‌ورزی مستقل، بلکه به عنوان گامی ضروری در مسیر تحول همان دانش دنبال می‌کنند. هرچند، پیشینه تحقیق در تاریخ تفکر را تا آثار دیرینی همچون متافیزیک ارسطو می‌توان ردیابی کرد، اما پیشینیان کمتر بر این باور بوده‌اند که معرفت تاریخی در یک علم، خود بخشی از فرایند معرفت‌زایی و اندیشه‌سازی است. به نظر می‌رسد که آنها جستارهای تاریخی را بیشتر برای نشان دادن کاستی‌های اندیشه‌دیگران و برتری نظریه خود به کار می‌گرفتند. گویا می‌پنداشتند که تولید دانش و نظریه تنها در یک فرایند خطی رخ می‌دهد و عالمان را جز سرسپردن به منابع معروف معرفتی و پیروی از فرایندهای منطقی و روش‌شناختی، راهی نیست. نیک پیداست که تاریخ اندیشه در این دانش‌شناسی هیچ جا و پاییی ندارد.

اینک، اما تاریخ علم نقشی فزون‌تر و جایگاهی والاتر یافته است و به تدریج در علوم انسانی جایگاه خویش را باز می‌یابد. تاریخ علم پیش از هرچیز ما را در شناخت مسئله‌ها یاری می‌رساند و نشان می‌دهد که اساساً پرسش‌های مورد نظر ما از دریچه نگاه پیشینیان، چگونه تقریر می‌شده است و آنها برای پاسخ به کدامین پرسش به ارائه چنین نظریه‌هایی روی آورده‌اند. کم نیستند تلاش‌های علمی‌ای که به سبب روشن نبودن مسئله‌ها یا به مباحث حاشیه‌ای گرفتار آمده‌اند و یا به‌رغم دستاوردهای علمی پرشمار، مرهمی بر زخم‌های مورد نظر نهناده‌اند و پرسش پیشین همچنان برجای مانده است. نمونه‌هایی از این واقعیت را به‌خوبی می‌توان در دانش‌هایی چون کلام، فلسفه و اصول فقه دریافت.

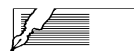
همین جا باید افزود که آشنایی با شرایط تاریخی و افکار اندیشمندان در سده‌های نخستین اسلامی برای فهم متون کهن و به ویژه برای دریافت درست از منابع وحیانی بسی بایسته است. اندک نیستند واژگان و یا آموزه‌هایی از قرآن و روایات اسلامی که بدون شناخت موقعیت تاریخی نص و اندیشه‌های رایج در آن عصر نمی‌توان از معانی دقیق آنها پرده برداشت. بدین معنا انکار نمی‌توان کرد که نصوص وحیانی ما همانند دیگر میراث‌های معنوی و معرفتی، پدیده‌ای تاریخی‌اند که برای درک درست آنها باید شرایط شکل‌گیری یا نزول آنها را بازشناخت.

از این گذشته، شناخت تاریخ یک اندیشه ما را به فراشد اندیشیدن در آن موضوع واقف می‌سازد؛ در مقام تشبیه، گویا تاریخ چونان آزمایشگاهی است که تکاپوهای علمی و شیوه‌های رویارویی با یک مسئله را به آدمی می‌نمایاند و او را در گزینش شیوه‌های بهتر و یا برگزیدن راه‌های فراموش شده، یاری می‌رساند. مورخان علم بارها آزموده‌اند که پاره‌ای از نظریه‌هایی نوین و ناب به دلایلی خُرد، از صحنهٔ دانش کنار افتاده و دچار بی‌مهری شده‌اند. بازشناخت این آرا و عرضهٔ دوبارهٔ آنها، چه بسا روزنه‌ای فراروی دانشمندان در حل معضلاتی بگشاید که با تأمل و رزی و تلاش ابتدایی فراچنگ نمی‌آید. از سوی دیگر، در تاریخ هر علم گاه نظریه‌هایی را می‌یابیم که با دلایل استوار به کناری نهادی شده بودند و بار دیگر بی‌توجه به پیشینهٔ آن به عنوان نظریه‌ای نوین به بازار دانش عرضه می‌شوند. از این نگاه، تاریخ هر دانش را می‌توان گنجینه‌ای گران‌سنگ برای نظریه‌پردازان و دانش‌پژوهان به شمار آورد.

تاریخ اندیشه، البته فایده‌های دیگری نیز دارد که در جای خود باید به تفصیل از آن یاد کرد، اما در این میان، جا دارد که به این نکته نیز اشاره کنیم که آشنایی با تطور تاریخی در یک علم، آدمی را از جمود و تصلب فکری رها می‌سازد و با نگاهی به تنوع اندیشه‌ها در یک موضوع، مجال برای فهم نوین و برداشت‌های متفاوت و یا تولید ایده‌های خلاقانه آماده می‌شود.

البته، برای یکایک این نکات و دیگر سودمندی‌های تاریخ تفکر، مثال‌های بسیاری هست و برای روشن شدن جایگاه مطالعات تاریخی در هر علم جز این چاره‌ای نیست که مصادیق آن بازگو شود. این شماره که سراسر به تاریخ تفکر امامیه می‌پردازد، خود نمونه‌ای گویا از این دست مطالعات است که با فزونی این گونه آثار بهتر به اهمیت آن می‌توان دست یافت.





در این شماره بیشتر به سده‌های نخستین تفکر کلامی امامیه پرداخته‌ایم و بر مباحثی انگشت گذاشته شده است که یا کمتر بدان پرداخته شده و یا تلاش شده است تا با زاویه‌ای نو در آن نگریده شود. سوگمندها باید گفت که به رغم پیشگامی امامیه در عرصه اندیشه‌ورزی‌های کلامی، به دلیل مفقود شدن بسیاری از مصادر نخستین، تحقیق در این زمینه با دشواری‌های بسیاری روبه‌روست و از این‌رو، نقطه‌های تاریک بسیاری در تاریخ امامیه خودنمایی می‌کند. آن چه بیشتر به این ابهام‌ها دامن زده و گاه بستری برای شبهه‌آفرینی مخالفان فراهم آورده است، ناآشنایی محققان با ادبیات فکری امامیه و معارف امامان شیعه و نیز بی‌اطلاعی از شرایط فرهنگی و فکری در آن دوران است.

بنابر اطلاعات و آثاری که دمامد چهره می‌نماید، در مراکز پژوهشی مغرب زمین جنب‌وجوشی برای تحقیق در تاریخ تفکر شیعه و به ویژه در اندیشه امامیه پدید آمده است که در نگاه نخست باید آن را گامی مبارک دانسته و گرامی داشت، اما از سوی دیگر، این تلاش‌های متمرکز در کنار سستی و کم‌دانی ما در این زمینه می‌تواند در نهایت به دشواری‌های معرفتی و در نهایت، به بحران فرهنگی و هویتی در جامعه شیعه بیانجامد. به هر حال، همه اسباب و شرایط بر این گواهی می‌دهند که جامعه علمی شیعه بایستی با سرمایه‌گذاری دوچندان به بازساخت هویت تاریخی و معرفتی خود همت گمارد.

پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی، در طول سال‌های گذشته، به سهم خویش تلاش کرده تا گامی کوچک در این مسیر بردارد و افزون بر اجرای کلان‌پروژه «اندیشه‌نامه متکلمان شیعه»، به تدوین آثار و مقالات دیگری نیز اهتمام ورزیده است. در این شماره در کنار مقالات، به معرفی اندیشه‌نامه مذکور نیز پرداخته‌ایم. بنا داریم تا شماره‌های دیگری از این نشریه را به تاریخ کلام امامیه، اختصاص دهیم تا در مجموع، دست‌مایه‌ای گران‌بای برای رهروان این عرصه فراهم آید.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین.

مدیر مسئول

کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها

محمدتقی سبحانی*

چکیده

اندیشه کلامی امامیه در گذر تاریخ شاهد فراز و فرودهایی بوده است که از سویی، ریشه در پویایی درون‌مایه‌های معرفتی و عقلانی شیعه دارد و از سوی دیگر، برآمده از تعاملات آن با چارچوب‌های کلامی و فلسفی غالب بر هر دوره تاریخی است. هر چند فرایند تطور کلام امامیه بی‌شبهت با دیگر مذاهب شیعی و سنی نیست و در برخی دوره‌ها، امامیان بسی دیرتر از دیگران پا به میدان دیگرگون‌سازی ادبیات کلامی خود گذاشته‌اند؛ ولی از جهاتی هم امتیازاتی دارد که قابل مطالبه و بررسی جدی است. آنچه دوران نخستین کلام امامیه را ممتاز می‌کند، اندیشه‌ورزی اعتقادی در ساحت عقل و وحی به طور همزمان است که پس از عبور از «دوره فترت و رکود» تا اندازه‌ای با گذشته زاویه می‌گیرد. در این مقاله شکل‌گیری کلام امامیه از مدینه تا کوفه و از آن جا تا مدرسه قم ردگیری شده و بر اصالت کلام شیعه در این مرحله تاریخی تأکید شده است. دوره بندی تاریخی کلام اسلامی و کلام امامیه در یک الگوی تازه، یکی دیگر از مباحث این مقاله است.

کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، کلام نظری، کلام سیاسی، مدرسه کوفه، مدرسه قم، مدرسه مدینه، دوره فترت و رکود.



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 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 - باز نمایانده 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 خُرد 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 هریک را به اختصار باز گوید.

پیشینه این پژوهش به حدود بیست سال پیش بازمی‌گردد و در طول این سال‌ها، محتوای آن بارها در محافل علمی و نگاهشده‌های 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،

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 ←

پیش در آمدی بر یک پروژه کلاب 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 باین همه، این پژوهشها تا آن جا که دیده‌ایم، هنوز به ژرفای تحولات کلامی امامیان راه نیافته و نتوانسته زوایای تاریک تفکر کلامی امامیه را آفتابی نماید.^۱ نقد و بررسی این آثار نیازمند فرصت دیگری است و بی آن که قصد ورود به حوزه نقد دیگر دیدگاهها را داشته باشم، کوشش می‌کنم تا در ضمن سخن به کاستی طرح‌های یادشده اشاره کنم.

مفاهیم اساسی پژوهش

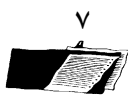
نخست باید یادآور شد که قلمرو بحث حاضر به تفکر امامیه محدود شده و از دیگر مدارس کلامی شیعه همچون زیدیه، کیسانیه و اسماعیلیه پرهیخته است تا حتی الامکان از تشتت و پراکندگی موضوع در امان ماند و بتوان در این نوشته کوتاه به مراحل مختلف اندیشه امامیه نگاهی گذرا داشت. در اندیشه امامیه نیز تنها به حوزه کلام به 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 (فارابی، ۱۹۳۱: ۸۵ و ۸۶؛ غردیه، ۱۹۶۷، ج ۱: ۱۸۶ به بعد)^۲ و از همین روی بود که فقه را به فقه اصغر و اکبر تقسیم می‌کردند

→ دیگر ویژه‌نامه «تاریخ کلام امامیه» که انشاءالله از این پس انتشار می‌یابد، حاصل همین تلاش‌های جمعی‌اند (نک: سبحانی، ۱۳۷۴: ۲۰۵-۲۳۲).

۱. از کتاب‌هایی که پیش‌تر بدین موضوع پرداخته‌اند: سامی‌النشار، ۲۰۰۸، ج ۲؛ فان. اس، ۲۰۰۸، ج ۱؛ مدرسی، ۱۳۸۶؛ نیومن، ۱۳۸۶؛ و نیز از کتاب‌هایی که اخیراً در باب تاریخ کلام شیعه منتشر شده‌اند: الزنجانی، ۱۳۸۶؛ جبرئیلی، ۱۳۸۹؛ المدن، ۱۳۸۹/۲۰۱۰.

۲. مقایسه کنید: جاحظ، «رسالة فی صناعة علم الکلام»، در رسائل الجاحظ الکلامیه.





و «فقه اکبر» وظیفه بازشناسی معارف اعتقادی دین را از نصوص وحیانی بر عهده داشت (ابوحنیفه، ۱۳۹۹؛ ابلاغ الافغانی، ۱۹۹۴، ج ۱). این کارویژه‌ها برای کلام و فقه به تدریج دگرگون شد (ولفسن، ۱۳۶۸، فصل اول). از حدود سده چهارم بدین سو، فقه به حوزه احکام عملی محدود 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 این رو، 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 (برای نمونه نک: عسکری، ۱۴۱۳). 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^۱ و برای معنای نخست از واژه «مذهب» استفاده می‌شود که همان معنای

۱. برای نمونه نک: امین القضاة، مدرسه الحدیث فی البصره حتی القرن الثالث الهجری؛ حسین بن محمد شواط، ←

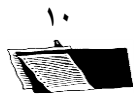
مکتب را در فارسی افاده می‌کند.

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 چه‌بسا 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 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 منصف 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 این‌جا، واژه تطور 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، تطور 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 (حنفی، ۱۳۷۵: ۳۷-۵۷).

از این رو، اذعان به تطور در این عرصه نه تنها به معنای نسیت 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^۱ که به ترتیب عبارت‌اند از: (۱) مرحله اصالت و استقلال؛ (۲) مرحله رقابت و اختلاط؛ (۳) مرحله ادغام و استحاله؛ (۴) مرحله احیاء و تجدید.

البته، یک دانش را از جهات گوناگون می‌توان دوره‌بندی کرد. از آن‌جا 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 پیداست که دانش‌های بشری به‌طور مستمر در تعامل با یک‌دیگراند 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

۱. برای تقسیم‌بندی مشابه، نک: شافعی، ۱۴۱۱: ۵۱-۵۲.

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 بازیابی و واری 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 در آیند 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 نیانجامید و در بسیاری معتقدات، کلام اشعری همچنان با اندیشه‌های فلسفی سر ناسازگاری گذاشت. این گونه 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 طری 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 (الملاحی الخوارزمی، ۱۳۸۷: ۳ و مقدمه). 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 (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۹؛ سامی النشار، ۲۰۰۸، ج ۲: ۱۰۲ به بعد). به این ترتیب، با یک نگاه می توان گفت که معتزلیان بسی زودتر از دیگران به ادبیات عام فلسفی روی آوردند و برای خود منظومه ای از مفاهیم عقلی آفریدند که در کلام شیعه و اشاعره نخستین نیز تا اندازه ای 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. می دانیم که کلام معتزله پس از سده پنجم، یعنی درست همزمان با دوره ای که اشاعره اخذ و اقتباس از فیلسوفان مسلمان را آغاز کردند، رو به افول نهاد و چه بسا اگر بیشتر دوام می آورد، در میدان اختلاط با فلسفه اسلامی هم پای فراتر می گذاشت.

باری، این سرگذشت مشترک در دانش کلام نشان از زمینه ها و شرایط مشابه در تاریخ تفکر کلامی ما دارد که به خودی خود می تواند موضوع پژوهشی مستقل و دامنه دار باشد. البته، این سخن را نباید به معنای فرایند یکسان شدن اندیشه های کلامی در میان مذاهب شیعی و سنی در سیر تحولات تاریخی تعبیر کرد. نمی توان انکار کرد که گاه همین اختلاط با فلسفه خود زمینه نزدیک شدن اندیشه های 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 نشان دهنده 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 دقیق تر مراحل یاد شده می پردازیم و جایگاه هریک از نحله های کلامی را در هر دوره باز می گوئیم. البته، هدف اصلی ما از این بحث تنها نشان دادن موقعیت کلامی امامیه در بستر تاریخی است و از این رو، به اختصار فراوان از این موضوع گذر می کنیم.

۱. مرحله اصالت و استقلال

مرحله اصالت و استقلال در کلام اسلامی سراسر پنج سده نخستین را در بر می گیرد. پیشتر

از اصالت علم کلام و معنای آن سخن رفت. با این واژه عجالتاً هیچ گونه 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 دست زند (هناء عبده، ۱۴۲۵: ۱۱؛ صالح مهدی هاشم، ۱۴۲۶: ۷۵-۱۰۹) 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 بده‌ستان‌ها یاد می‌کنند.

اما نباید از نظر دور داشت که سخن ما در باب اصالت و استقلال کلام بدین معنا نیست که متکلمان با میراث فیلسوفان ناآشنا بوده و هیچ بهره‌ای از آن نبرده‌اند، چنان که 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 آن جا که چندان هم از نظر موضوع و روش همسو نیستند، کاملاً رواج دارد. بحث ما در این جا 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 برمی آورد. به هر حال، با دقت بیشتر می توان این مرحله نخست در کلام اسلامی را به سه دوره جزئی تر تقسیم کرد:

۱/۱. دوره پیدایش و شکل گیری

چنان که گفته آمد، کلام - همانند دیگر دانش های دینی - سرشتی بشری دارد؛ بدین معنا که حاصل فهم مسلمین و برای برآوردن نیازمندی های آنان به وجود آمده است. از این رو، می بایست میان علم کلام (به عنوان دانش مسلمین) با کتاب الاهی و سنت معصومان (به عنوان یک متن مادر و معرفت ساز) فرق نهاد. بدین سبب، برای علم کلام برخلاف متون وحیانی می توان آغاز و انجامی در نظر گرفت و از تطور و درستی و نادرستی آن سخن به میان آورد. این دوره بی گمان پس از وفات پیامبر اکرم^۹ با پرسش از مقام خلافت ایشان آغاز شد^۱، اما حتی تا هنگام حیات پیامبر نیز ریشه های آن قابل پی گیری است (الاشعری، ۱۴۰۰؛ بدوی، ۱۹۶۶: ۱۵). پایان این دوره به تقریب به دهه هشتاد هجری، یعنی آغاز بر آمدن پرسش های نظری اعتقادی و پدیدارشدن فرقه ها یا حلقه های کلامی، باز می گردد. ویژگی های این دوره، به اجمال عبارتند از:

۱. بر خلاف قول سلفیه که معتقدند در این دوره هیچ گونه انگیزه و انگاره کلامی ای شکل نگرفته است و مسلمین در حضور اصحاب پیامبر^۹ و در پرتو سنت ایشان، به حل اختلافات عقایدی خویش همت می گماردند (عبدالرازق، بی تا: ۲۶۹ به بعد) شواهد قطعی گواه آن است که فعالیت های کلامی در این دوره آغاز شد (هویدی، ۱۹۷۲: ۸۱ به بعد). ولی نیک پیداست که بحث و جدل های اعتقادی از دیگر وجوه معرفت دینی همچون فقه و اخلاق، هنوز تمایز روشنی نداشت. و از این روی بود که در این دوره هنوز نام «کلام» بر این گونه فعالیت ها گذاشته نمی شد.

۲. در این دوره، کلام بیشترین مسئله های خود را از بستر سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی وام می گرفت و از این رو، مباحث اعتقادی برخلاف آنچه در دوره های سپس تر به رنگ نظری رخ نمود، در دوره های آغازین چهره ای عینی و عملی داشت. می دانیم که دوره نخست کلام اسلامی هم زمان با شکل گیری جامعه نوپای اسلامی است؛ دشواری های جامعه سازی در یک نظام قبیله ای^۲ از یک سو و پدیداری جرقه های خلاف در میان

۱. تاریخ نگاران کلام اسلامی نخستین یا مهم ترین اختلاف را بر سر مسئله امامت یا خلافت دانسته اند (نک: اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۹؛ شهرستانی، بی تا: ۳۰).

۲. برای قرائتی از این صحنه نک: ابن خلدون، بی تا: ۱۴۹ به بعد و ۲۰۲ به بعد.

گروه‌های مسلمان از سوی دیگر، چالش‌ها و پرسش‌هایی را پدید آورد که پاره‌ای از آنها با بنیادهای معرفتی و اعتقادی گره می‌خورد و بدین سان جدال‌های کلامی از حاشیه نزاع‌های سیاسی سر برآورد. بدین قرار 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، مسئلهٔ ایمان و کفر و یا موضوع امامت که بیشترین تنش‌های فکری را برانگیخت و سپس تر ظهور نظریه‌های متنوع کلامی را در پی داشت، برای مرزبندی دارالایمان و دارالکفر و تعیین تکلیف پیشوایی جامعهٔ مسلمین مطرح شد.

۴. مباحث کلامی در این دوره، بیشتر به صورت شفاهی انتقال می‌یافت: خطابه‌ها، محاجه‌ها و مُناشده‌ها عمده‌ترین رسانه‌های ارتباطی میان متکلمان در آن دوره به شمار می‌آمدند. شاهدی وجود ندارد که متکلمان از نوشتار برای مقاصد علمی خویش سود جسته باشند؛ 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 ... (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۱؛ اشعری، ۱۳۶۱: ۵-۶). عناوینی چون «قدریه» و «جبریه» که در پایان این دوره به تدریج بر سر زبان‌ها می‌افتد، از تولد دوره‌ای تازه از تاریخ کلام خبر می‌دهد.

۶. یکی از نتایج محورهای پیشین این بود که جزو بحث‌های عقیدتی بیشتر در قالب «مسئله‌های منفرد و مجزا بروز می‌کرد تا در سیاق بسته‌های فکری منسجم و مرتبط. ویژگی‌های یادشده که گونه‌های مشابهی از آن را در همهٔ دانش‌های اصیل اسلامی همچون فقه می‌توان سراغ گرفت، نشان‌دهندهٔ دوره تولد جنینی کلام اسلامی است.

۱/۲. دورهٔ 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 درون‌مایه‌های معرفتی متون وحیانی و یا ارتکازات جاری در

۱. روشی در احتجاج که به پرسش و اعتراف گرفتن از دیگران می‌پردازد و معمولاً با قسم دادن وی همراه است، «انشدتک الله و بالله: ذکر تک به و استعظمتک او سألتک به مقسماً علیک» (فیومی، ۱۳۱۳، مدخل «نشد»).





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 (نک: رضا زاده لنگرودی، ۱۳۸۶). گروه‌بندی‌های شیعه نظیر امامیه (یا جعفری)، کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه و غیر آن نیز در این جا 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 (ابن ندیم، بی‌تا، ۲۰۴ - ۲۲۴؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳ - ۴۳۴). پدیدهٔ 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 دورهٔ گذشته به صورت پراکنده و بی‌قاعده صورت می‌بست، در این جا 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.^۱

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

۱. 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 تقابل 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 نشانده. 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 بر آمدن عباسیان با حکومت سر و سری 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 (سهیل قاشا، ۲۰۱۰: ۱۱۹؛ بعد؛ محمود فاضل، ۱۳۶۲: ۱۴). 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. 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 مسئله‌پژوهی‌های ریاضیاتی 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، ماتریدییه و طحاویه، هر کدام 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 باز شناخت.
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 (ابن خلدون، بی‌تا: ۴۶۳-۴۶۵). 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 (۴۵۰-۵۰۵ق) در پذیرش منطق ارسطویی پدید آورد، آغاز شد و اوج آن در مذهب اشعری با تلاش‌های گسترده فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) و سپس سیف‌الدین آمدی (م ۶۳۱) رقم خورد (ابن خلدون، بی‌تا: ۴۶۵-۴۶۶). در تشیع این مرحله با نام دو متکلم - فیلسوف بزرگ امامی، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۵۳ق) و ابن میثم بحرانی (متولد ۶۳۶-۶۹۹ق) نامبردار شد و در معتزله نیز تا اندازه‌ای از ابوالحسین بصری (م ۴۳۶ق) این پرونده گشوده شده بود، ولی به سبب افول نابهنگام معتزلیان، این پروژه ناتمام ماند.

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 (ابن خلدون، بی‌تا: ۴۶۷؛ ولفسن، ۱۳۶۸).

از نتایج این داد و ستد آن بود که علم منطق که تا پیش از این، از نظر متکلمان مطرود بود، در این مرحله رسماً به عنوان پیش‌نیاز پژوهش در کلام شناخته شد (بکری، ۲۰۰۱: ۱۴؛ رفیق العجم، ۱۹۸۹: ۲۵۷ به بعد و ۳۰۷ به بعد). 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 جوهر 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 علت بود که مفهوم آن در کلام و فلسفه فرق می‌کرد، ولی به تدریج مفهوم فلسفی علت که علت صدور بود و با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» پیوندی ناگسستگی 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.

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 متأثر دینی پای می‌فشرد و از عهد نخستین در میان صاحب‌نظران اسلامی طرفداران بسیار داشت؛ نمونه بارز این گروه در مرحله نخستین کلام

۱. تهافت الفلاسفه از غزالی و نقد آن تهافت التهافت توسط ابن رشد (نک: آلوسی، ۱۹۸۶)؛ مصارعة الفلاسفه از عبدالکریم شهرستانی و نقد آن مصارع المصارع توسط خواجه طوسی (نک: حسینی، ۱۴۲۲)؛ المحصل فی افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین از فخر رازی.



شیعه، شیخ صدوق و شیخ کلینی، و نمونه آن در این مرحله، سید بن طاووس و شهید ثانی هستند (سبحانی، ۱۳۸۸). 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 اشاعره، وارد عرصه‌های کلامی شدند و منطق دفاعی و جدلی خاص خود را پدید آوردند (برای نمونه نک: الزاغونی، ۱۴۲۴)، ولی در مقابله با حضور ادبیات معتزلی و فلسفی در حوزه عقاید رسمی سنی، کارزاری سخت کیشانه را رقم زدند.

کنار هم نهادن دو گروه پیش گفته، یعنی محدثان متکلم شیعه و سلفیه اهل سنت، هرگز به معنای شباهت اعتقادی یا روش شناختی آنها نیست، بلکه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که آنان در مهم‌ترین مسایل و رویکردها اختلاف اساسی دارند (جعفری، ۱۴۱۳، ش ۳۰ و ۳۱). این مقایسه بیشتر از آن روست که هر دو جریان از آغاز در مقابل هر گونه رنگ‌پذیری از ادبیات معتزلی و فلسفی مقاومت ورزیدند و بر 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 پابرجا 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 (سلفی افغانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸۶ به بعد). 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 (الایچی، ۱۴۰۹). 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 کم مانند رسید، ولی تقدیر بر آن بود که با ظهور نسلی دیگر از فیلسوفان شیعی، مرحله جدیدی از اندیشه‌ورزی کلامی پی افکنده شود.

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 بی‌روتنی 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 فروافتد 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

۱. برای نمونه آثار ملا مهدی نراقی، نک: نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۱)، جامع الافکار و ناقد الانظار، تصحیح: مجید 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.





از مغرب زمین به جامعهٔ مسلمین سرازیر می‌شد، روبه‌روشد و به تدریج ضرورت بازنگری در علم کلام و توسعهٔ 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 آسیب‌شناسی و بازسازی معرفت کلامی برآمدند. از همین‌رو 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 (شلی نعمانی، ۱۳۷۳: ۲). جالب این جاست که در این دوره نمایندگان همهٔ مدارس مهم کلامی گذشته در شیعه و سنی، یک بار دیگر پا به میدان گذاشتند و هر کدام در راستای توسعهٔ دانش کلام و پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوپدید تلاش کردند. امروزه برای نشان دادن این‌گونه تلاش‌ها و تحولات از واژه‌هایی چون «نومعتزلی»، «نواشعری» و یا «نوسلفی‌گری» 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 فلسفهٔ «نوصدرایی» یاد می‌شود، شاهد احیای مدرسهٔ کلامی متأخرین مثل علامه حلی در میان فقیهان و نیز احیای مدرسهٔ فکری کوفه و قم که غالباً با عنوان «مکتب تفکیک» از آن یاد می‌شود، هستیم. همچنین در این مرحله بود که روشنفکران دینی به حوزهٔ 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 اندیشه‌های کلامی بوده است.

تطوّر 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 این‌رو، 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 این‌رو، تلاش خواهیم کرد که ضمن ترسیم چهرهٔ 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 شائبه تأثیرپذیری از آرای بیگانه مقابله می‌کرد.

در این میان، هشام بن حکم را می‌توان مثال آورد. او مهم‌ترین شخصیت کلامی‌ای است که کلام امامیه را به مرحله نظریه‌پردازی 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 (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۳۱ و ۱۳۳). در تاریخ کلام امامیه دقیقاً همان سه دوره پیش گفته، 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 مدینه‌النبی سربرآورد 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 ۹ باز می‌گردد. ایشان با معرفی امیرالمؤمنین علی^۷ 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» (اشعری، ۱۳۶۱: ۱۵)، 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: 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: همچنان که در یادگیری شریعت و احکام فقهی به خاندان پیامبر ۹ پناه می‌بردند، در فهم معارف اعتقادی نیز برای ایشان مرجعیت و اعتبار معرفت‌شناختی قائل بودند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۵: ۴۳؛ کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۱۱). این نقطه دقیقاً همان چیزی بود که منطق امامیه را در فهم حقایق دین از دو رقیب 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 معارف عمیق و حیاتی سرباز می‌زدند.

شیعه اما، به راه عقل در کسب معارف به خوبی باور داشت و آن را حجت‌نهایی و مرجع فرجامین بشر در دریافت حقایق می‌دانست (کلینی، ۱۳۷۷، مقدمه و کتاب العقل و الجهل؛ الحرائی، ۱۴۲۵: ۳۸۳). 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» (نهج البلاغه، خطبه اول) کند و گنجینه‌های پنهانش را آشکار سازد، عقل به خودی خود ره به حقیقت نخواهد برد و راه سعادت را نخواهد یافت (المفید، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۴؛ صدوق، ۱۳۹۸: ص ۲۹۰؛ اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲۴). خلاصه آن که 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 گزافه نیست اگر بگوییم که پایه‌های اندیشه کلامی امامیه را باید در نخستین امامان شیعه و رهنمودهای هوشمندانه آنها جست‌وجو کنیم. هر چند چنان که 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 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 پردازند و نه تعداد و نفوذ آنان بدان اندازه بود که در نگاهداری همان مجموعه از سخنان هم توفیق تمام یابند. شاهد سخن آن که تنها یک فرصت کوتاه چندساله در حکومت حضرت علی^۷، سبب شد تا حجم بالایی از حکمت الهی 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^{۹۱} آشکار می‌سازد.

افزون بر میراث معرفتی اهل بیت: 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^۹ و فرزندان علی: 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 آن که 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 (عسکری، ۱۴۱۲: ۷۵ به بعد)، نام دیگری برای مالک اشتر یا عمار یاسر است که برای پنهان ماندن نامشان، بدین صورت از او یاد کرده‌اند. هر چه 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 چنان نهالی کم بر 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 تأمل ورزی 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 امیرمؤمنان^۷ 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. چه‌بسا 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 به‌رغم پذیرش کلمات بلند امیرمؤمنان^۷ در عرصه‌های سیاسی و اخلاقی، در اندیشه نظری آنها را مربوط به دوره‌های متأخرتر دانسته‌اند (فروخ، ۱۹۷۲: ۱۸۷-۱۸۸). نیک پیداست که به‌رغم پژوهش‌های پراکنده و پیشین دربارهٔ مدرسه مدینه، این موضوع همچنان نیازمند پرتوافکنی‌های فزونی‌تر است.

دوره نظریه‌پردازی در مدرسه کوفه

به گواهِ برخی شواهد، اصحاب ائمه از دورهٔ امام سجاد^۷ در کوفه و مدینه کار تبیین و دفاع از معارف را آغاز کردند، هرچند تردیدی نیست که این امر تنها در دورهٔ امام باقر^۷ بود که جایگاه والای خویش را در میان شیعیان بازیافت. اگر آغاز این دوره را در کوفه حتی به آغازین سال‌های سدهٔ دوم 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 بنی‌عباس گرفتار آمدند و این دوره طلایی کلام امامی با افولی زود هنگام روبه‌رو شد.

به گمان بسیاری، مدرسهٔ کلامی امامیه از بغداد در سدهٔ چهارم آغاز شده است و از این‌رو، کم نیست نوشتارهایی که بغداد را سرآغاز تاریخ کلام امامی به‌شمار می‌آورند. از مدرسه مدینه هم که چشم‌پوشی کنیم، تردیدی نیست که پیش از بغداد، این کوفه بود که معارف اعتقادی اهل بیت: را منتشر و آن را در قالب بسته‌های تئوریک تبیین نمود. آری، در سدهٔ 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 (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۴۷؛ سامی‌النشار، ۲۰۰۸: ج ۲، الباب الرابع).

به اجمال می‌توان گفت که در کوفه دست کم 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 (سبحانی، ۱۳۸۸) که این عناوین دست کم 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-کلامی» بنامیم.

چنان‌که پیشتر گفته شد، اصحاب امامیه در کوفه، 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 گرایشی در زمان حضور ائمه: خود را متعهد به پرس‌وجوی مسایل فکری از حضرات معصومین: 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 آن که همه اعضای این دو گروه در شمار راویان بزرگ اخبار ائمه^۹ 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: 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: در ذم متکلمان صادر شده بودند، از جمله دست‌مایه‌های محدثان برای محدودسازی فعالیت‌های متکلمان بود (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵۴؛ کلینی ۱۳۷۷، ج 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 (کشی، ۱۳۴۸: ۲۷۰-۲۷۳). 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 (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲۴).

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 (کلینی ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۰). به نظر می‌رسد که همین رویکرد متکلمان کوفه در باب خریدپسندانه کردن عقاید امامیه بود که دیدگاه زراره در باب استطاعت (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۶؛ کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۵-۱۴۸ و ۱۵۰) و نیز تبیین هشام بن حکم در باب عصمت، صفات الاهی و تجسیم را پدید آورد (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۲۱؛ کلینی ۱۳۷۷، ج ۱) در میان متکلمان کوفه در کنار هشام بن حکم می‌توان از زرارة بن اعین که البته بعدها از خط کلامی بازگشت، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علی بن اسماعیل میثمی و امثال آن یاد کرد (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۳۴). البته، طبیعی است که میان متکلمان کوفه نیز گاه اختلافاتی رخ می‌داد و از این‌رو، 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. در کنار 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 یعفور. 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 غالیان و بتریه (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 غالیان کوفه، بیان بن سمعان، مغیره بن سعید، محمد بن ابی زینب السدی معروف به ابوالخطاب، بیش از دیگران فعال یا مشهور بوده‌اند (اشعری، ۱۳۶۱: ۵۰، ۳۳، ۷۶، ۸۱؛ اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۶۹، ۷۶، ۹۷) و از بتریه کسانی چون کثیر النواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمة بن کهیل و ابوالمقدام ثابت الحداد که آنها را «ضعفاء زیدیه» نیز لقب داده‌اند، نام بردارند (اشعری، ۱۳۶۱: ۷۳؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۴۴).

دوره فترت و رکود

کلام امامیه پس از سپری کردن دوران تأسیس نخستین در سده اول هجری و با توسعه نظرپردازانه 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 (خیاط، ۱۴۱۳: ۴-۷). البته، کلام امامیه در پایان سده سوم - با ظهور نوبختیان در بغداد - بار دیگر به صورت محدود به صحنه بازگشت و بافت 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 وحیانی و همدلی افزون‌تر با ادبیات کلامی روز - که در آن زمان غلبه با معتزله بود - به تبیین و دفاع از مدرسه اهل بیت: بپردازد (خیاط، ۱۴۱۳: ۶؛ اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۲ و ۱۳۲؛ مفید، ۱۳۷۱، مقدمه؛ کلینی، ۱۳۷۷، مقدمه).

در اسباب رکود کلام امامیه در پایان سده 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^۷ و شیعیان در آن مقطع زمانی بود که از نگرانی شدید حاکمیت از گسترش معرفتی و اجتماعی تشیع سرچشمه می گرفت. دستگاه سیاسی و امنیتی عباسیان شرایط ویژه خفقان و تقیه را چنان بر اصحاب ائمه: حاکم کرد که امکان پی گیری پرسش‌ها و دغدغه‌های کلامی را که به فضای باز گفت‌وگویی اعتقادی نیاز داشت، محدود و مسدود ساخت (کشی، ۱۳۴۸، ۲۶۹-۲۷۰). درست در همین دوره 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 دوره دوم، یعنی دوره کلام نظری هستند، گرفتار زندان‌های سخت و طاقت‌فرسا می‌شوند (همان: ۲۶۰-۲۶۳، ۲۶۵-۲۶۶ و ۲۷۸-۲۷۹). 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 بهانه اتهام‌هایی چون تنزل مقام ائمه، تشبیه، تجسیم و یا جبر را فراهم آورد، اشاره 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 تربیت یافته اساتیدی 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 پویش 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 مبشر و ابوالقاسم بلخی (در معتزله بغداد) و نیز تولید بیشترین آثار اعتزالی از جمله تحولات تاریخ کلام معتزلی در این دوره‌اند (سهیل قاشا، ۲۰۱۰: ۱۷۰ به بعد؛ صبحی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۸۷-۲۸۸). 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 (وحنانی) 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 متن‌گرایانه کلام با از رونق افتادن کوفه، به شهر قم انتقال یافت و در آنجا بر و باری بی‌مانند گرفت. قم هر چند از آغازین سال‌های سده دوم و با انتشار اشعریان کوفه در این شهر، به یکی از مراکز علمی شیعه بدل شده بود (جعفر مهاجر، ۱۴۲۹) اما تا آستانه سده سوم - که حجم بالایی از میراث

حدیثی کوفه روانه قم شد - هیچ‌گاه چهره یک مدرسه کلامی را به خود نگرفت. غالباً مدرسه قم را با سیمای حدیثی آن شناسائی کرده‌اند، حال آن‌که بعد کلامی آن نیز بسی بارز و برجسته است. از ویژگی‌های ممتاز این مدرسه که از قضا بر ابعاد کلامی قم نیز گواهی می‌دهد، به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

۱. مشایخ قم به انتقال حدیث کوفه بسنده نکردند، بلکه به پالایش و پیرایش آن از کاستی‌ها و انحرافات نیز دست یازیدند. این کار هر چند از اساس در قلمرو دانش حدیث‌شناسی می‌گنجد، اما در این جا بر صبغه و سیمای کلامی قم نیز شهادت می‌دهد. 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 نمی‌توان نشانه‌هایی از چالش فکری و عقیدتی یافت، اما اختلاف در نگرش‌های کلامی و به ویژه آن دسته از باورهایی که به غلو شانه می‌زد، بی‌گمان یکی از اسباب این ستیزه‌ورزی‌ها بود. اگر بیاد آوریم که احادیث اعتقادی امامیه در کوفه سخت مورد طمع غالیان بود و تلاش‌هایی نیز برای درآمیختن و خلط مجعولات آنان با میراث 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 پاسداشت از میراث کلامی اهل بیت: 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 (نجاشی: ۱۴۰۷: ۵۸ و ۶۰)، 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: 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 بصائرالدرجات پی‌ریزی شد که هرچند از سوی کلینی در کتاب الحجة کافی مورد استفاده قرار گرفت، اما توجه جدی بزرگان امامیه را به عنوان یک ساختار کلان کلامی به خود جلب نکرد (امیرمعزی، ۱۳۹۰؛ نیومن ۱۳۸۶).

این نکته را نیز باید افزود که کلام امامیه تا آن زمان حتی در شاخه نظری نیز 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 کلامی‌ای 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 (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۷۲-۲۷۳)، بیان صدوق در ذیل باب «انه عزوجل لا یعرف الابه» (صدوق، ۱۴۳۰، ۲۸۳) و باب «اثبات حدوث العالم» ذیل حدیث ششم (همان، ۲۹۱) اشاره کرد. در همین راستا نیز می‌توان به مقدمه کتاب‌هایی که در این مدرسه نگاشته شده و از انگیزه کلامی ایشان پرده برمی‌دارد، مراجعه کرد (نک: مقدمه کتاب‌های کافی و التوحید و کمال الدین و تمام النعمه).

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 (نجاشی ۱۴۰۷: ۳۷۷)، نقد سعدبن عبدالله بر غلات، جبرگرایان و گروه‌های جعفریه و محمدیه (همان: ۱۷۷ و ۱۷۸) 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 (نک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱: ۸۷؛ شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۶۳).

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 تعامل با اندیشه معاصران است، بسنده می‌کنیم. نخست، علی بن ابراهیم قمی (استاد کلینی) کتابی درباره نظریه صفات هشام بن حکم با نام رسالة فی معنی هشام و یونس می‌نگارد (نجاشی ۱۴۰۷: ۲۶۰) و در مقابل سعد بن عبد الله اشعری (استاد دیگر کلینی) ردیه‌ای بر این کتاب و در نقد علی بن ابراهیم می‌نویسد

(همان: ۱۷۷) 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 (صدوق، ۱۳۹۵، ج: ۱: ۵۱-۵۳ و ۸۸-۹۶).

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 خویش‌بدان‌ها 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 جدی 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 گران‌سنگ 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 نص‌گرایان و عقل‌گرایان تقسیم شدند و یکی بر عقل و دیگری بر سنت تکیه می‌کرد، امامیه به راهبری اهل بیت: 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، سوگمندانه 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: امیرمعزی، ۱۳۹۰؛ نیومن ۱۳۸۶.



کتابنامه

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.
۱۱. اشعري، ابوالحسن (۱۴۱۹ق)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محى الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۱۲. اشعري، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱)، المقالات والفرق، تصحيح: محمد جواد مشكور تهران: انتشارات علمى فرهنگى.
۱۳. الايجى، عضدالدين عبدالرحمن (۱۴۰۹ق)، المواقف، بيروت: عالم الكتب.
۱۴. اميرمعزى، محمدعلى (۱۳۹۰)، «صفار قمى و بصائر الدرجات»، امامت پژوهى، ش ۴.
۱۵. آلوسى، حسام الدين (۱۹۸۶م)، حوار بين الفلاسفة و المتكلمين، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
۱۶. بدوى، عبدالرحمن (۱۹۹۶م)، مذاهب الاسلاميين، مصر: دارالعلم للملايين.
۱۷. بكرى محمد خليل (۲۰۰۱م)، المنطق عندالغزالي، بغداد: بيت الحكمة.
۱۸. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۸۷م)، «رساله فى صناعه علم الكلام»، در رسائل الجاحظ الكلامية، بيروت: دار و مكتبة الهلال و دارالبحار.
۱۹. جبرئيلى، محمدصفر (۱۳۸۹)، سير تطور كلام شيعه، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
۲۰. جعفرى، محمدرضا (۱۴۱۳ق)، «الكلام عند الاماميه، نشأته و تطوره»، تراث، ش ۳۰ و ۳۱.
۲۱. حسينى، محمد ابوسعده (۱۴۲۲ق)، الشهرستانى 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 الکلیات 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 الاسلامی.
۲۹. سامی النشار، علی (۲۰۰۸م)، نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام، قاهره: دارالسلام، ج ۲.
۳۰. سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» نقدونظر، ش ۳ و ۴.
۳۱. _____ (۱۳۸۸)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله» نقدونظر، ش ۵۶.
۳۲. سلفی افغانی، شمس (۱۴۱۹ق)، الماتریدیة، ج ۱، طائف: دارالصدیق.
۳۳. شافعی، حسن محمود (۱۴۱۱ق)، المدخل الی دراسه علم الکلام، قاهره: مكتبة وهبه.
۳۴. شبلی نعمانی، محمد (۱۳۷۳)، تاریخ علم کلام، ترجمه: محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۵. شواط، حسین بن محمد (۱۴۱۱ق)، مدرسه الحدیث فی القیروان من الفتح الاسلامی الی منتصف الخامس الهجری، عربستان: الدارالعالمیة للکتاب الاسلامی.
۳۶. شهرستانی، عبدالکریم (بی‌تا)، الملل والنحل، تخریج: محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره: مكتبة الانجلو المصریة.
۳۷. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۹۶ق)، مصارعة الفلاسفة، تحقیق، تقدیم و تعلیق: سهیر محمد مختار، قاهره: الجبل‌اوی.
۳۸. صالح مهدی هاشم (۱۴۲۶ق)، الفکر الفلسفی فی بغداد، القاهره: مكتبة الثقافة الدینیة.
۳۹. صبحی، احمد محمود (۱۴۰۵ق)، فی علم الکلام، ج ۱، بیروت: دار النهضة.
۴۰. شوشتری، نعمت‌الله (۱۳۷۷)، مجالس المومنین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.





٤١. عبدالرازق، مصطفی (بی تا)، تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، بی جا: لجنة التألیف والترجمة والنشر.
٤٢. عسکری، مرتضی (١٤١٢ق)، عبدالله بن سبا واساطیر اخری، بیروت: دارالزهراء.
٤٣. _____ (١٤١٣ق)، معالم المدرستین، تهران: مجمع علمی اسلامی دانشکده اصول دین.
٤٤. غردیه، لويس (١٩٦٧م)، فلسفه الفكر الديني بين الاسلام والمسيحيه، نقله الى العربية صبحی الصالح وفريد جبر، بیروت: دارالعلم للملایین.
٤٥. فارابی، محمد بن محمد (١٩٣١م)، احصاء العلوم، علق عليه: عثمان محمد امين، مصر: مكتبة الخانجي.
٤٦. فان، اس، جوزيف (٢٠٠٨م)، علم الكلام والمجتمع، ج ١، بغداد- بیروت: منشورات الجمل.
٤٧. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤١١ق)، المحصل في افكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء و المتكلمين، تصحيح: حسين اتاي، قاهره: دارالتراث.
٤٨. فروخ، عمر (١٩٧٢م)، تاريخ الفكر العربي، بیروت: دارالعلم للملایین.
٤٩. _____ (١٩٨٦م)، بحوث ومقارنات في تاريخ العلم وتاريخ الفلسفة في الاسلام، بیروت: دارالطليعة.
٥٠. _____ (١٤٠٩ق)، عبقرية العرب في العلم والفلسفه، بیروت: المكتبة العصرية.
٥١. فيومي، احمد بن محمد (١٣١٣ق)، مصباح المنير، قاهره: المطبعة البهية المصرية.
٥٢. قاشا، سهيل (٢٠١٠)، المعتزله، بیروت: التنوير.
٥٣. القضاة، امين (١٤١٩ق)، مدرسة الحديث في البصرة حتى القرن الثالث الهجري، بیروت: دار ابن حزم.
٥٤. الكشي، محمد بن عمر (١٣٤٨ق)، اختيار معرفة الرجال، صححه وعلق عليه وقدم له ووضع فهرسه: حسن المصطفوي، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الهيات و معارف اسلامي.
٥٥. كليني، محمد بن يعقوب (١٣٧٧)، الكافي، ج ١، تهران: دار الكتب الاسلامية.
٥٦. محمود، فاضل (١٣٦٢)، معتزله، تهران: مركز نشر دانشگاهي.
٥٧. مدرسی طباطبایي، سيد حسين (١٣٨٦)، مكتب در فرايند تكامل، تهران: انتشارات كوير.
٥٨. المدن، على (٢٠١٠/١٣٨٩)، تطور علم الكلام الامامي: دراسة في تحولات المنهج حتى القرن السابع الهجري، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.
٥٩. المفيد، محمد بن محمد (١٣٧١)، اوائل المقالات (در سلسله مولفات الشيخ المفيد)، ج ٤.
٦٠. الملاحمی الخوارزمي، محمود بن محمد ركن الدين (١٣٨٧)، تحفة المتكلمين، تحقيق و مقدمه: حسن انصاری، ويلفرد مادلونگك، زير نظر زابينه اشميته و ديگران، تهران: موسسه پژوهشی حكمت و فلسفه ايران و برلين: م مطالعات اسلامي دانشگاه آزاد برلين.

۶۱. مؤلف ناشناخته (۱۳۸۵)، خلاصة النظر، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برلین: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۶۲. مهاجر، جعفر (۱۴۲۹ق)، رجال الاشرعین، قم: مرکز العلوم والثقافه الاسلامیه.
۶۳. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، فرقه‌های اسلامی و مساله امامت (مسائل الامامه)، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۶۴. النجاشی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تهران: موسسه النشر الاسلامی.
۶۵. نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۰)، شرح الالهیات من کتاب الشفاء، قم: کنگره محققان نراقی.
۶۶. _____ (۱۳۶۱)، انیس الموحدين، تهران: الزهراء.
۶۷. _____ (۱۳۸۱ الف)، اللمعات العرشیه، تصحیح: علی اوجبی، کرج: عهد.
۶۸. _____ (۱۳۸۱ ب)، جامع الافکار و ناقد 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.
۷۱. ولفسن، هری، اوسترین (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی.
۷۲. هناء عبده سلیمان احمد (۱۴۲۵ق)،، اثر المعتزله فی الفلسفه الالهیه عندالکندی، القاہره: مکتبه الثقافه الدینیة.
۷۳. هویدی، یحیی (۱۹۷۲م)، دراسات فی علم الکلام و الفلسفه الاسلامیة، قاہره: دارالنهضة العربیة.



مدرسه کلامی کوفه

اکبر اقوام کرباسی*

چکیده

کوفه در تاریخ کلام امامیه، به راستی جایگاه ممتاز و اهمیت ویژه‌ای دارد. این برجستگی از آن روست که بازخوانی فکری و اندیشه‌ورزی این دوره از تاریخ امامیه، سهم عمده‌ای در به تصویر کشیدن اصالت و استقلال تفکر امامیان خواهد داشت. برخی تصویرگری‌های تاریخی از این دوران، نشان از تعبد محض و غیر عقلانی این گروه در اعتقاد ورزی دارد. پاره‌ای از مطالعات، تلاش‌های عقلانی اصحاب امامیه در فهم معارف دینی را محدود به چند نفر و یا یک جریان محدود می‌داند، اما حقیقت آن است که امامیه در این دوره از تاریخ فکر خویش، مدرسه‌ای از اندیشمندان و عالمان دینی در تاریخ برای خویش ثبت نموده که با وجود جریان‌های مختلف فکری درون خود، میراث‌های گران روایی و کلامی تولید کرده و از این رو - در جهان اسلام - گوی سبقت را از دیگر جریان‌های فکری ربوده است. هواداران این جریان‌های فکری هر کدام با روش‌های خاص خویش، کوشیده‌اند تا فهمی عقلانی از معارف به دست دهند. این داستان پیش روی امام معصوم رخ داده و از سوی ایشان نیز هدایت می‌شده است. خورشید این مدرسه پیش از شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد رو به افول می‌گذارد و میراث جریان‌های فکری مختلف آن به قم و بغداد منتقل می‌شود.

کلیدواژه‌ها

کلام امامیه، مدرسه کلامی کوفه، محدثان متکلم، متکلمان محدث، متکلمان نظریه پرداز، متکلمان متن محور، غالیان، اهل تقصیر.

* پژوهشگر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی akbarkarbassi@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۲/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۲۵



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 اما، 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 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، مکدرموت، 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 (برای نمونه نک: مدرسی، ۱۳۷۴: ۳۱). این محققان، با استناد به برخی گزارش‌ها^۲، 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

۱. این سخن را نباید به عدم بهره‌بری یا ناآشنایی متکلمان با میراث فیلسوفان تفسیر نمود. به هر حال، دادوستد 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 نظام‌مند کلام از دیگر دستگاه‌های معرفتی است.
۲. 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 حجت‌نداستن عقل تلقی می‌شود و شواهدی دیگر از این دست.





اندیشمندان عقل‌گرایی چون نوبختیان، شیخ مفید و سیدمرتضی آغاز می‌شود. دیگر اندیشمندان پیشین امامیه در عصر حضور مثل هشام بن حکم، زراره، هشام بن سالم، مؤمن الطاق و... نیز، شخصیت‌هایی منحصر و منفرد معرفی می‌شوند که هر چند فعالیت‌هایی در عرصه کلام داشته‌اند، اما به درستی نتوانسته‌اند نظامی برای کلام امامیه دست و پا نمایند. این تصویرگری تاریخی را در آثار فان اس و علی سامی النشار می‌توان یافت (نک: فان اس، ۲۰۰۸، ج ۱؛ سامی النشار، ۲۰۰۸). در خوانش اینان از تاریخ کلام امامیه، هر چند 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 پشتوانهٔ انبوهی از شواهد گران‌بر این باور است که اندیشمندان کوفی در عین دریافت معارف از معصومان، عقلانیت، تبیین، نقد و بررسی و ابرام اندیشه‌ها را به خوبی برمی‌تابند و از قضا رویکردی عقل‌گرایانه در اندیشه‌ورزی دارند. فرضیهٔ اخیر بر آن است که در کوفهٔ سدهٔ دوم، مجموعه‌ای پرمایه از نظریه‌پردازی، تبیین و تحلیل عقلانی اعتقادات وجود دارد. در این الگو، اندیشمندان امامیه در کوفه کوشیده‌اند تا در سایهٔ تعالیم و حیانی، فهمی عقلانی از درون‌مایه‌های معارف و حیانی به دست دهند و از آن در مقابل جریان‌های دیگر دفاع نمایند. همین دیدگاه به این نکته نیز اشاره دارد که این اتفاق در پیشگاه و منظر امام معصوم رخ داده و از سوی ایشان نیز هدایت می‌شده است. باین همه، شیوه و گسترهٔ رویارویی اصحاب و رفتار آنان در این اقدام، یکسان نبوده و بدینسان جریان‌های مختلفی میان کوفیان به وجود آورده است.

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

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

اصطلاح «مدرسه» گاه میان عرب زبانان معاصر در معنای یک جریان فکری خاص به کار گرفته شده که وابستگان آن مبانی و مواضع مشترک دارند (برای نمونه، نک: علامه عسکری، ۱۴۱۳). این معنا در زبان فارسی با واژهٔ «مکتب» یا «مذهب» شناسانده 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 و بر محور یک محیط جغرافیایی محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می‌زنند (سبحانی، ۱۳۹۲، همین شماره). 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 می‌شد. تولید محصولات علمی و رونق بحث و مبادلات فرهنگی از دیگر مشخصه‌های مفهوم مدرسه در این 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 هرچند از فرهنگ جامعه مولد آن متمایز، ولی با آن مرتبط است (طالقانی، ۱۳۸۲: ۱۵-۱۹).

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 از جریان‌ها در این مدرسه در همان سده دوم به کلام مشهور بودند. جریان‌های دیگر نیز اگرچه 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، دست کم 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 همانند معتزله نشان داده می‌شود.

پیشینه مدرسه کلامی کوفه

کوفه و مدرسه کلامی آن در تاریخ کلام امامیه، جایگاه ممتازی دارد. بازه زمانی این مدرسه را می‌توان حدود سال‌های ۸۰ تا ۱۸۰ هجری قمری دانست؛ سال‌هایی که هم‌زمان با دوره اخیر امامت امام سجاد^۷ شاهد آغازین تلاش‌های اصحاب برای تبیین و دفاع از معارف هستیم. این تلاش‌ها در عصر صادقین^۸ به اوج می‌رسد و تا اواخر امامت امام کاظم^۹ که هم‌زمان با فشارهای سنگین هارون الرشید بر امام و شیعیان است، ادامه می‌یابد. 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 آن که پیش از این عصر، در مدرسه مدینه قشر فرهیخته جامعه بیشتر 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 هر چند به خوبی می‌توان در میراث بازمانده از آن دوران یافت، اما نباید تصور کرد که مباحث اعتقادی پیش از کوفه مطرح نبوده است. به هر حال، فعالیت فکری و علمی امام سجاده^۷ و جریان‌های منسوب به خاندان وحی (همچون مکتب فکری و اعتقادی محمد بن حنفیه) فرمایشات اهل بیت: به ویژه گفتار حضرت علی^۷ و بالاخره حضور فکری و اعتقادی اصحاب ائمه: در مدرسه مدینه شواهدی بر فعال بودن مباحث اعتقادی در مدینه‌اند.

این زمینه روز به روز به دلیل دیدگاه معرفت‌شناسانه امامیان توسعه می‌یافت؛ دیدگاهی که هر چند عقل را حجت نهایی دریافت حقایق می‌دانست (کلینی، ۱۴۰۷: مقدمه)، 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 (مفید، ۱۳۷۲: ۴۴-۴۵). طبیعی بود این نقش معرفت‌شناسانه امام معصوم، به خوبی این ظرفیت را به وجود آورد تا ایشان در بنیادی‌ترین معتقدات به دامن معصومان دست آورزند و مسیر اندیشه‌ورزی صحیح را از راه هدایت و تذکار ایشان بیاموزند. بر پایه همین مبنا نیز شیعیان کوفی به اهل بیت در مدینه مراجعه می‌کرده و به طرح معضلات و پرسش‌های خویش می‌پرداختند. اما با رونق گرفتن مدرسه 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.

۱. برای مثال، بحث از جبر و اختیار نه برای حل مسئله اختیار انسان و اراده 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 مطالعه شواهدی بر این ادعا، نک: خوارزمی، مناقب: ۳۱۳، ح ۳۱۴؛ امینی، الغدیر، ج ۱: ۱۶۶ تا ۱۸۶؛ هیثمی، مجمع الزوائد، ج ۹: ۱۰۴؛ ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۳: ۲۰۸؛ مسعودی، مروج الذهب، ج ۲: ۳۸۲؛ ابن عساکر، تاریخ مدینه دمشق، ج ۸: ۵۶۸؛ متقی هندی، کنز العمال، ج ۱۱: ۳۳۲، ح ۳۱۶۶۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۳۶: ۳۵۳؛ نصر بن مزاحم، وقعة الصفین: ۳۳۸.

کلام در مدرسه 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 همه گزاره‌های دینی - چه اعتقادی و چه غیر اعتقادی - را بر عهده داشت. این معنا از کلام پس از نیمه نخست سده دوم و با گذر زمان، بسط پیدا کرد و معنای عام و گسترده تری یافت. در مقابل، فقه نیز معنایی عام‌تر از آنچه امروزه مطرح است، داشت؛ چونان که به هر گونه استنباط و فهم گزاره‌های نظری و عملی دین، فقه اطلاق می‌شد (نک: فارابی، ۱۹۳۱: ۸۵-۸۶). 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 (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۵).

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 (برای نمونه نک: سبحانی، ۱۴۲۴: ۲۹۸، ۳۰۲، ۳۰۷ و...). اما فهم معارف اهل بیت: 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 مرادده 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 مقصره و از سویی با جریان پُرنفوذ اهل حدیث و اندیشه‌های عقل‌گرایانه معتزله روبه‌رو بوده‌اند. باورهای ادیان گوناگون چون صابئیان و یا زندیقان و... نیز نه به اندازه جریان‌های پیشین، اما آن قدر مطرح بود که برای اندیشمندان این سامان در دسر پاسخ‌گویی را به ارمغان آورد. مجموعه مناظرات ثبت شده از این دوران به خوبی این تنوع را نشان می‌دهد (نک: احمدی میانجی، ۱۳۷۴، ج ۱-۳). طبیعی بود که این فضای ارتباطی و تعاملی، پرسش‌های جدی‌ای پیش روی اندیشمندان امامیه نهاد و در رویارویی با اندیشه‌های رقیب، پاسخ‌های درخور مطالبه نماید. 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 (برای نمونه نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱۰؛ کافی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۴۷).

در ادامه نشان خواهیم داد که گروه بزرگی از راویان و اندیشمندان کوفه در پاسخ به این نیاز درونی و بیرونی جامعه فکری امامیه، به بازاندیشی و بازتولید معارف فکر می‌کردند و





حتی برخی از 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 مواقف الشیعه که نویسنده آن تلاش کرده مناظره‌های اصحاب امامیه را گردآوری کند، به خوبی نشان می‌دهد که متکلمان از اصحاب تا چه اندازه به این مهم اهتمام داشتند (نک: احمدی میانجی، ۱۳۷۴، ج ۱-۳).

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 آن که در صورت ضرورت در میدان دفاع از اندیشه‌ها و باورهای امامیان ظاهر می‌شدند (برای نمونه نک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۲۲)، ولی با کلام و متکلمان نیز سرسازگاری نداشتند و گاه ایشان را به دلیل ورود در کلام نقد می‌کردند (برای نمونه نک: صدوق، ۱۴۱۴: ۴۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۲). این دسته از اصحاب، بر پایه برخی روایات، معتقد بودند که رفتار و منش متکلمان مطابق با رفتار ائمه نیست، حال آن که بسیاری از مناظرات متکلمان در پیشگاه و منظر امام معصوم انجام می‌شد و حتی روش بحث و مناظره ایشان از سوی حضرات ائمه: مورد نقد و ارزیابی قرار می‌گرفت (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۷۱). به نظر می‌رسد چرایی این موضع‌گیری اصحاب را باید در فرآیند دفاع پی‌گرفت. به راستی آیا چه ویژگی یا رفتاری در فرآیند فعالیت‌های کلامی کوفیان وجود داشته که برخی از اصحاب، اهل کلام را نقد می‌کردند و بر آنان خرده می‌گرفته‌اند؟ 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، دست کم دو جریان «معرفتی» رود روی یک‌دیگر 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

۱. در ادامه خواهیم دید که ابان بن تغلب که مناظره او به عنوان نمونه مطرح شد به جریانی وابسته است که با کلام رایج در آن دوره میانه خوبی ندارند.

و نشان «متکلمان نظریه پرداز» یا «متکلمان محدث» یاد کرده ایم به معنای تاریخی و خاص کلمه و در همان دوره به تکلم شهرت داشتند. اما جریان دیگر که با عنوان «متکلمان متن محور» یا «محدثان متکلم» از آنها نام می بریم، اگرچه در آن دوره به کلام شهره نبوده اند اما به معنای واقعی و امروزی کلام، رفتاری کاملاً متکلمانانه دارند.

البته، نباید از نظر دور داشت که گرایشی هم میان برخی از اصحاب کوفه وجود داشت که مانند دو جریان پیشین معرفتی نبود، بلکه بیشتر یک «سیره عملی» در رویارویی با سنت اهل بیت: بود. از این گرایش با نشان «محدثان صرف» یاد می کنیم. این گروه به دلیل تبعیدی که نسبت 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 نمود.

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، نقطه های اشتراک و هم سویی فراوانی وجود دارد که گویای هم داستانی دو جریان پیشین در بن مایه ها و مؤلفه های بنیادین فکری امامیه است. این مشترکات اعتقادی، همان باورها و اندیشه هایی است که کلام امامیه را در کوفه، رودر رو با کلام معتزله و اهل حدیث قرار می داد. 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... (اشعری، ۱۴۳۰، ج ۱) این نکته را به خوبی نشان می دهد که با تمام اختلافات درونی میان جریان های گونه گون کوفی، هم گرایی فراوانی در اسانس اندیشه میان جریان های امامی وجود دارد. با این همه، به نظر می آید مهم ترین شباهت این جریان ها، مبنای مشترک معرفت شناختی ای است که پیشتر گفته آمد؛ مبنایی که بر اساس آن تمامی گروه های کلامی امامی، عقل و وحی را حجت می دانستند و مشکلی برای بهره مندی عقل از هدایت معلمان الهی نمی دیدند (نک: مفید، ۱۳۷۲: ۴۴-۴۵؛ کراچی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۲۴۲). بر همین اساس نیز پرس و جوی مسایل فکری از معصومین و نقل دیدگاه های آنها برای دیگران، بین هر دو جریان به یکسان قابل ردگیری است. مقایسه کوتاه و اولیه احادیث و دیدگاه های 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 می کند که زمینه تفکر هر دو جریان احادیثی است که از امام معصوم دریافت کرده اند.





اعتبار معرفت‌شناختی معلمان الهی در کنار عقل، به راستی کوفیان را چونان طیفی از راین 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 برننافته‌اند، اما در کلام امامیه و البته در دورهٔ مدرسهٔ کوفه، این تمایز صحیح نیست؛ زیرا همان‌طور که خواهیم دید، وابستگان این جریان‌ها هم از محدثان شیعه‌اند و هم رفتاری کلامی دارند (جعفری، ۱۴۱۳: ۱۵۰-۱۸۲). این دقت، در نام‌گذاری دو جریان نیز مورد توجه بوده است که دو لفظ محدث و متکلم به کار گرفته شود.

تبیین معارف اعتقادی نیز عنصر مشترک دیگری است که دو جریان پیشین بر انجام آن اهتمام دارند. منظور از تبیین، تلاشی عقلی 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 نسبت‌اندیشه‌ها با یک‌دیگر کاملاً مد نظر است. تبیین در این معنا، نخستین گامی است که متکلم در هر گونه رویارویی‌ای ناگزیر از آن است؛ چرا که 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 نظریه‌پرداز چندان ضروری نیست، چرا که به حکم تکلمشان، گریزی از این داستان ندارند. با این همه شواهد زیادی بر این ادعا در دست داریم که در خلال بررسی این جریان ارائه خواهیم نمود.

اما از آن سو گزارش‌های دیگر حاکی از آن است که بسیاری از مخالفان کلام هم در کوفه به دنبال تبیین و فهم نظام‌مند معارف‌اند و در عین مخالفت با کلام رایج در آن دوره، که متهم به مراء و جدال و دوری از معارف ناب اهل بیت است، به تبیین‌گری معارف نیز پای‌بندند. این شواهد نشان می‌دهد که غیر متکلمان کوفه نیز رساله‌های کلامی و اعتقادی می‌نویسند، پرسش‌های اعتقادی طرح می‌کنند و دغدغهٔ 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 نمود، اما آنچه مهم است اختلاف این دو جریان در همین نقطه تبیین است. تبیین‌گری، هر چند رفتاری مشترک میان 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 نظریه پرداز (متکلمان محدث)

جریان متکلمان نظریه پرداز اما، جریانی بود که در مقابل متکلمان متن محور، مناظره، جدل، نقد و رد و ابرام اندیشه‌ها را قبول داشت و این رفتار را براساس نظام و دستگاہی بیرون از متن مقدس سامان می‌داد. این جریان نخستین گروه در تاریخ کلام اسلامی هستند که «کلام نظری» را تعین بخشیدند. منظور از کلام نظری، تفسیر و تحلیل عقلانی و عقلایی معارف اهل بیت: در یک دستگاہ 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 دستگاہ مفهومی این جریان آن است که عقلانیت این دستگاہ 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 تبیین گری امثال هشام بن حکم یافت. ارائه نظریه معانی از سوی هشام برای فهم صفات (شعری، ۱۴۳۰، ج ۱: ۴۸) با همین الگو قابل توجیه است که وی تلاش می‌کند تا متن مقدس را به عرصه فهم عقلانی درآورد. تأویل اراده به حرکت (همان: ۵۱ و ۳۰۸). ارتباط میان معرفت عقلی و معرفت اضطراری (همان: ۵۸) نظریه استطاعت (همان: ۵۲) و... همه بر پایه همین دغدغه قابل توضیح‌اند.

به هر حال، این رخداد تاریخی برای نخستین بار در کوفه و در میان برخی متکلمانِ محدث کوفه و جریان اعتزالی 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 اگرچه 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 پسینی 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 کرده و معارف را تئوریزه می‌نمودند. 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.^۱ این چارچوب و پارادایم در کلام امامیه، به تدریج در بغداد به سمت جریان اعتزال میل کرد تا آنجا که معارف و حیانی به جای آن که نقش تعیین‌کننده داشته باشند، بیشتر نقش مؤید به خود گرفتند.

مطالعات اکتشافی گرداگرد این جریان، از چند خط فکری و درونی میان این جریان پرده برمی‌دارد که مقاله‌نویسان از آن با عنوان «اصحاب» یاد کرده‌اند. از این خرده‌جریان‌ها 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 می‌گیرد.

۱/۱. خط فکری زرارة و آل أعین

زرارة بن أعین شیانی، از اصحاب و شاگردان امام پنجم و ششم، فقیه، متکلم و ادیب کوفی است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۵، ش ۴۶۳). میزان نقل و انتقال روایات میان خاندان او از یک سو و وفاداری به اندیشه‌هایی خاص زراره میان این خاندان از سویی دیگر، ما را با گروهی هم‌بسته در کلام نخستین امامیه روبه‌رو می‌سازد که زراره و اندیشه‌های او محور آن خط فکری به حساب می‌آیند. دیدگاه‌های خاص و نظریه‌های او به ویژه در باب مسئله استطاعت و قدر، افعال الاهی، ایمان و کفر، معرفت، تحدیث و... وی را یکی از خبرسازترین دانشمندان شیعه آن دوران جلوه داده و به تبع احادیث مدح و ذم گونه‌گونی را در مصادر به ارمغان آورده است (کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۵، ش ۲۰۸-۲۳۵).

مهم‌ترین و جنجالی‌ترین اندیشه زراره و خط فکری او «استطاعت» است. نظریه او در این موضوع بلوایی در کوفه به راه انداخت و در آخر هم کدورت خاطر امام ۷ را برای زراره به دنبال آورد. با این همه زراره بر نظریه خویش در استطاعت مصمم بود (همان: ۳۶۰، ۱۴۷ و ۲۳۴). دیدگاه او در این مسئله در مقابل نظریه هشام بن حکم بود و با نظریه امثال مؤمن الطاق و هشام جوالیقی هم تا اندازه‌ای تفاوت داشت (اشعری، ۱۴۳۰، ج ۱: ۵۲). او کتابی کلامی در استطاعت و جبر هم نوشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۷۵ و ۴۶۳). فرقه‌ای نیز با نام و نشان او - الزراریه - در آثار فرقه‌نگاران ثبت و ضبط شده (بغدادی، ۱۴۲۹: ۷۶) که نشان از وجود یک خط فکری خاص برای او و اصحابش دارد.

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

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 (برای نمونه نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۶: ۳ و ج ۲۳: ۹ و...). روایات اعتقادی او به ویژه در باب فرق میان امام و نبی (کافی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۶۹ و ۱۷۱ و...)، اثبات صانع (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۹۵) و... در مصادر اصلی حدیث امامیه طبقه‌بندی شده است.

عبدالله بن بُکَیْر 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 به او منسوب داشته است (اشعری، ۱۴۳۰، ج ۱: ۵۲). روایات اعتقادی او بیشتر در حوزه ایمان و کفر (کافی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۸۴)، استطاعت (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵۸)، غیبت امام عصر (عج) (کافی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۳۷-۳۳۹)، توحید و عدل (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۲۸) جای گرفته است. عبدالملک بن أعین را هم از یاران امام باقر و امام صادق^۸ و فقیه دانسته‌اند (زراری، ۱۳۶۹: ۱۳۲ و ۱۳۵). او اگرچه کمتر از برادرانش زراره بن أعین و بکیر محضر دو امام بزرگوار را درک کرده ولی با رابطه‌ای که با حضرات معصومین داشته، پاسخ بسیاری از پرسش‌های خود را دریافت کرده است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۰). در آخر عبدالاعلی بن أعین نیز از اصحاب فقیه امام باقر و امام صادق^۸ است. وی نیز همانند زراره اهل کلام و جدل و مناظره بوده و در این مسیر توصیه امام صادق^۷ را هم داشته است (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۱۰، ش ۵۷۸). از او نیز روایاتی در باب استطاعت (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۵۱)، معرفت (همان: ۴۱۲) و... وجود دارد.

۲.۱. خط کلامی هشام بن سالم

پس از زراره، ابو محمد هشام بن سالم جوالیقی جُعفی از اصحاب بزرگ امام صادق و امام کاظم^۸ یکی دیگر از متکلمان کوفه است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۳۴، ش ۱۱۶۵). گزارش فرقه‌ای با نام و نشان او — جوالمقیه — در فهرست فِرَق شناسایی شده دوران مهدی عباسی (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۴۲، ش ۴۷۹) 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 (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۰، ح ۳ و...)، نمایندگی مردمان کوفه در تعیین امام پس از امام صادق^۷ (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۶۵، ش ۵۰۲)، حضور در مجالس مناظره در کنار بزرگان از متکلمان (همان: ۵۶۴، ش ۵۰۰)، نگاشتن آثار و رساله‌های کلامی مورد قبول (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۹۳، ش ۷۸۲) و گزارش‌های





گونه‌گون از باورهای فرقه جوالقیه (اشعری، ۱۴۳۰، ج: ۱، ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۵۳ و...) 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 به‌جا مانده از نظریه‌های کوفیان در کتاب اشعری، به خوبی نشان می‌دهد که جوالیقی اگر چه مانند هشام بن حکم دستی در تمام موضوعات دقیق الکلام و جلیل الکلام ندارد، با این همه در موضوعاتی در باب بحث معرفت اضطراری (اشعری، ۱۴۳۰، ج: ۱، ۵۸)، استطاعت (همان: ۵۲)، حقیقت اعمال انسان (همان: ۵۳) و... اندیشه‌ورزی کرده و دیدگاه ویژه‌ای داشته است. به رغم این داستان، گرایش فکری هشام بن سالم نیز چونان مکتب کلامی هشام بن حکم چندان شناسانده نشده و اطلاعات ما از هوادارانی که پس از وی خط فکری او را ادامه داده باشند اندک است. این مدعا ولی، 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 از سوی 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 نمود که چگونه این میراث به مدرسه قم منتقل شده است (گرامی، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

۳.۱. 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 (نجاشی، ۱۳۶۵: ۳۲۵، ش: ۸۸۶). اما کمتر به نام شناسانده شده است. وی بر خلاف دیگر متکلمان مشهور که پیشینه زیادی در اسلام و تشیع ندارند، در خاندانی شیعه و دوستدار حضرت امیر ۷ رشد کرده است (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۴۶ و ۱۸۲). 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 مطلب و... اشاره کرد (برای نمونه نک: کشی، ۱۳۶۳، ج: ۲، ۴۲۴-۴۲۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج: ۱، ۱۷۴، ح: ۵). از او مناظرات زیبایی در اعتقادات و آثار متعددی^۱ - که تقریباً همگی در عرصه

۱. نک: نجاشی، رجال: ۳۲۵-۳۲۶، رقم ۸۸۶؛ شیخ طوسی، الفهرست: ۲۰۷؛ شهرستانی، الملل والنحل، ج: ۱، ۱۸۶.

کلام است — به جامانده که در کنار تصریح ائمه و دیگر اصحاب معاصر او نشان می‌دهد که ابو جعفر در دانش کلام متبحر و کارآزموده بوده است.

نخستین پی‌جویی‌ها از اندیشه و آراء 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 مثل 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 (اشعری، ۱۴۳۰، ج ۱: ۴۸، ۵۲-۵۳).

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 ۷ او را به دلیل کاربست روش‌های غیر مشروع متذکر شده‌اند. نیم‌نگاهی به نقدهای او از سوی اهل‌بیت ۸ به خوبی نشان می‌دهد که این نقدها ناظر به محتوای اندیشه او نیست و روش کلامی او را مد نظر قرار می‌دهد (اقوام کرباسی و سبحانی، ۱۳۹۲: ۸۱).

با این همه حتی در همان گزارش‌ها می‌توان به حلقه‌ای از افراد برای مؤمن الطاق پی‌برد (اشعری، ۱۴۳۰، ج ۱: ۴۸)؛ حلقه‌ای که منابع متأخرتر از اشعری با نام و نشان «نعمانیه» (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۲۱۸) یا «شیطانیه» (بغدادی، ۱۴۲۹: ۷۷) از آن یاد کرده‌اند. اما اعضای این حلقه فکری نه تنها شناخته شده نیستند که شواهدی هم برای بازشناسی ایشان در دست نداریم.

۴.۱. 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 ۸ است. وی پیش از گرویدن به مذهب امامیه جهمی مذهب بوده (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۲۷، ش ۴۷۶) و بنابر برخی گزارش‌ها ارتباطات فکری‌ای با افرادی چون ابوشاکر دیصانی — از بزرگان ثنویان — نیز داشته است (خیاط، بی‌تا: ۸۳). به این ترتیب، حتی اگر این گزارش‌ها نیز درست باشند، تنها می‌بایست به دوره کوتاهی از زمان جوانی او مربوط باشد؛





چرا که او از عنفوان جوانی به یاران امام صادق ^۷ پیوسته بود.

به نظر می‌رسد برجستگی هشام بیش از هر چیز به نظریه‌پردازی و تلاش وی در تنقیح 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 جلیل‌الکلام مؤید این گفته است. نگاهی به مجموعه باورهای کلامی هشام بن حکم در کتاب‌های مقالات نگاری 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 (نک: اشعری، ۱۴۳۰: بخش اعتقادات روافض).

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 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 نحل‌نویسان از این جریان عمدتاً با نام «اصحاب هشام» یا «هشامیه» یاد می‌کنند (نک: بغدادی، ۱۴۲۹: ۷۱) تا وابستگی فکری این جریان را به هشام گوشزد کرده باشند.

در هر حال مهم‌ترین باورهای کلامی هشام را باید در عرصه توحید، علم‌الاهی، استطاعت، معرفت عقلی و اضطراری، امامت و نص بر آن، تحدیث، عصمت و... دنبال کرد. در حوزه دقیق‌الکلام نیز ایده‌هایی در رد نظریه جزء لا یتجزی، طفره، تعریف انسان و... از او گزارش شده است (اسعدی، ۱۳۸۸: ۵۷ تا ۲۴۰).

جریان فکری هشام بیش از همه در علی بن منصور، ابومالک 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 (نک: گرامی، ۱۳۹۱: ۷۲؛ سامی‌النشار، ۲۰۰۸: ۸۸۳؛ رضایی: همین شماره) 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 نظریه پرداز در کوفه

پرداختن به این موضوع که علل و عوامل افول جریان کلامی نظریه پرداز در کوفه چه بوده است، از حوصله این نوشتار خارج است و خود مجالی دیگر 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 روش‌شناسی معرفت دینی، (ب) صعب و مستصعب بودن بسیاری از معارف دینی آن‌گونه که امام صادق^۷ فرمودند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۴۰۱، ح ۳)، (ج) تحذیر و توصیه امامان: به متکلمان برای دقت ورزی در روش تکلم (برای مثال، نک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۲۹، ش ۳۳۱)، (د) ایجاد محدودیت از سوی اهل‌بیت: برای بیان پاره‌ای معارف، مثل مباحث مربوط به ذات خدا (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵۴-۴۵۵، ح ۲ و ...) یا قضا و قدر (صدوق، ۱۳۹۸: ۳۶۵، ح ۳)، (ه) طرح روایات ذم کلام از سوی اهل‌بیت: (و) نوپا بودن دانش کلام در مدرسه کوفه، (ز) تأثیر فشار سیاسی حاکمیت بر متکلمان و... (نک: مرزبانی، ۱۴۱۳: ۸۸ تا ۱۰۰) از جمله عواملی هستند که بی‌رونقی کلام را برای مدرسه کوفه به ارمغان آوردند. اما با تمام این داستان، چه بسیار از خواص اصحاب که زیر نظر ائمه: کلام را فرا می‌گرفتند (برای مثال، نک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۲۹، ش ۳۳۱)؛ کلامی که بر خلاف جریان رقیب معتزلی، تلاش می‌کرد تا نسبت به کلام اهل‌بیت^۷ وفادار باشد و بر پایه متن، نظریه‌پردازی 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^۷ و تشویق‌های ایشان، متکلمان زیادی را رشد داد و نقطه اوجی در تاریخ برای خویش رقم زد، لیکن معضلات 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.

۲. جریان متکلمان متن‌محور (محدثان متکلم)

محدثان متکلم برخی از 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 (نک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۷، ش ۲۱۵-۲۱۹).^۱ این داستان برای بسیاری از روایان 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 (نک: فان اس، ۲۰۰۸، ج ۱: ۴۴۷-۴۷۴؛ گرامی، ۱۳۹۱: ۶۳-۱۰۹). اما آنچه در تمامی جریان‌شناسی‌های پیش‌گفته غایب است، رفتار کلامی این جریان است؛ زیرا اساساً برخی از 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 نمی‌داشتند 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 / دستگامی معارف محقق سازند. می‌توان گفت وابستگان جریان محدثان متکلم بر 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 به جا 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 هر چند از سوی برخی مانند محدثان صرفاً^۲ به یک نقل ساده تحویل برده می‌شد، اما بسیاری از وابستگان فکری این رویکرد، رفتاری متفاوت از یک نقل ساده روایت اعتقادی به نمایش

۱. در روایتی از امام صادق^۷ همسنگی و هماهنگی برید بن معاویه، ابا بصیر، محمد بن مسلم و زرارة بن أعین - از وابستگان این جریان - را با یک‌دیگر شاهدیم (کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۴۷، ش ۲۱۵-۲۱۹) که از هم روایت می‌کنند (نک: خویی، ۱۴۱۳، ج ۳: ۲۹۰، ش ۱۶۷۳؛ ج ۱۷: ۲۴۷، ش ۱۱۷۷۹ و ۱۱۷۸۴؛ ج ۷: ۲۱۸، ش ۴۶۶۲) و هم برخی گزارش‌ها از یکسانی پاره‌های اعتقادات ایشان حکایت می‌کند (برای نمونه نک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۰، ش ۴۳۷).

۲. این گرایش در ادامه معرفی خواهد شد.

گذاشتند؛ رفتاری که نشان از فهم عمیق و فقیهانهٔ 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 تدبر و ارشاد اولیاء الاهی 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 اهل‌بیت: می‌پنداشت (برای نمونه نک: صدوق، ۱۴۱۴، ۴۳). دلیل این رفتار بیش از همه آن بود که به زعم اینان، ورود برون‌متنی به عرصهٔ تبیین، به جدال و مراء می‌انجامد و این طبیعیِ جدال و مناظره است که از واژگان، استدلال‌ها و حتی نظام معرفتی دیگری استفاده شود. شاهد این ادعا این است 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 می‌بردند (برای نمونه، نک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۵۸، ح ۲۳۳). روایات نفی کلام و اساساً نفی جدل و مناظره نیز بیشتر به همین دلیل از سوی این جریان مطرح می‌شد^۱ (نک: صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹۲).

از آن‌سو، پرسش‌گری و طرح پرسش‌های عمیق هواداران این جریان از ائمه ۸ نشان می‌دهد که ذهن تحلیل‌گر این افراد، در پی رفع مشکلات ریز و احتمالاً تناقضاتی است که چه بسا در رویارویی با میراث اعتقادی اهل‌بیت پیدا نموده‌اند (نک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۱؛ صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۳۱۷). ناگفته پیداست که ورود به عرصهٔ پرسش‌گری اعتقادی با امام معصوم، برآمده از دغدغهٔ 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 زمینهٔ طرح پرسش‌هایی را برای اصحاب فراهم می‌آورد و پاسخ‌هایی درخور طلب می‌نمود.

رویاری بیرونی نیز هرچند چهرهٔ اصلی این جریان نبود اما به هر حال ردیه‌ها و رساله‌های نقد، مناظره و... پاسخی بر مطالبهٔ عمومی فضای پیش‌گفتهٔ کوفه بود که تلاش داشت از درون دستگاه و مقید به درون‌مایهٔ آن، انحرافات و مشکلات را پاسخ دهد. این جریان در رویاری 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 هر کدام

۱. باب النهی عن الكلام والجدال والمراء فی الله عزوجل: قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ ۷ يَا زَيْدُ إِيَّاكَ وَالْخُصُومَاتِ فَإِنَّهَا تُورِثُ الشُّكَّ وَتُحِبُّ الْعَمَلَ وَتُرْدِي صَاحِبَهَا...





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 (طالقانی، مدرسه کلامی قم، همین شماره).

با این همه روشن است که جریانی که متن را محور قرار می‌دهد و روایات نهی از کلام را برجسته می‌کند (برای مثال، نک: کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۲۴) 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 درون‌مایه معارف دینی را عقلی می‌دانسته است (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، کتاب العقل والجهل). اما به اعتقاد این جریان، خود متن مقدّس - برای فهم کتاب و سنت - کافی است و امام با بیان عقلی خویش، مطالب را روشن بیان می‌کند (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۲۴).^۲ بنابراین، نیازی به تبیین‌های برون‌متنی نخواهد بود. از همین رو، رسالت اساسی این جریان، فهم دقیق معارف و کشف دستگاہ معرفتی درون روایات دانسته می‌شد. روشن است که مخاطب این رویکرد می‌توانست جامعه مؤمنان باشد و طبیعی است که این مخاطب نیازی به تحلیل‌های کلان‌برون‌متنی 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 شاهدهی بر دل‌مشغولی وابستگان این جریان به مباحث اعتقادی است. برای مثال، بیش از دو سوم روایات ابابصیر را روایات اعتقادی تشکیل می‌دهد (نک: مسند ابابصیر). هم‌چنین نیمی از روایات زراره (نک: مسند زراره بن‌اعین) و حجم قابل توجهی از روایات محمد بن مسلم کلامی‌اند (نک: مسند محمد بن مسلم).

این جریان هر چند 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

۱. برای مطالعه نمونه‌هایی از رساله‌های هواداران این جریان نک: نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۴، ش ۵۵۹؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۳، ش ۳۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۶.

۲. روایاتی از این دست که می‌فرماید: «شَرَفًا أَوْ غَرَبًا لَنْ نَجِدَ عِلْمًا صَحِيحًا إِلَّا شَيْئًا خَرَجَ مِنْ عِنْدِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ؛ شرق و غرب عالم را درنوردید، هر گز به جز آنچه از ناحیه ما اهل بیت رسیده است، علم صحیحی نخواهد یافت» می‌تواند شاهدهی بر این داستان باشد.

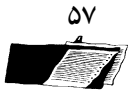
کاملاً متکلمانه از خود به نمایش می گذاشت. بر همین اساس، از این جریان با نام «متکلمان متن محور» یاد شده است.

از مهم ترین افراد سامان دهنده این جریان به ابان بن تغلب بن رباح کوفی (م ۱۴۱ق) می توان اشاره نمود. تعریف ماندگار و مشهور او از شیعه به راستی از روش فکری او در این جریان پرده برمی دارد^۱ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۲، ش ۷). دور از ذهن نیست که دستور امام صادق^۷ مبنی بر مناظره با اهل مدینه، بیش تر به معنای اخبار و فتوا باشد تا جدل در اعتقادات (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۶۲۲). بسیاری از روایات او در قالب پرسش از امام^۷ به دست ما رسیده است؛ پرسش هایی در باب توحید، امامت، تعداد امامان (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۵۶)، مهدویت (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۶۰)، رجعت (حر عاملی، ۱۳۶۲: ۱۲۶) و دیگر مسائل اعتقادی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳ و ۲۷). بُزید 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 (کشی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۲۴۰، ش ۴۳۷). 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 ابو محمد کوفی عبدالله بن مُسکان العنزی (زنده قبل از ۲۰۳) از اصحاب اجماع (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۴، ش ۵۵۹) را می توان نام برد. او نیز کتابی در امامت نگاشته است (همان). ابوالحسن کوفی علی بن رئاب التمیمی نیز از اصحاب امام صادق و امام کاظم^۸ است و کتابی با نام الوصیة والامامة از خویش به یادگار گذاشته است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۴۳، ش ۳۱۶) و در تاریخ مناظره هایی از او ثبت شده است. نوشته اند 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 می داده است (سبحانی، جعفر، ۱۴۲۴، ج ۱: ۳۱۶).

این افراد تنها نمونه ای از وابستگان این جریانند که هم پرسش گری اعتقادی دارند، هم تولید میراث کرده اند و هم در صورت لزوم و فراهم شدن بستر به مناظره تن داده اند. پرسش های هواداران این جریان از ائمه: به خوبی نشان می دهد 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

۱. شیعه کسی است که وقتی مردم در گفتار پیامبر اکرم^۹ اختلاف پیدا کنند، سخن علی را بپذیرد و وقتی در گفتار علی اختلاف پیدا کنند، سخن جعفر بن محمد را قبول کند.





می‌داد، چهره بیرونی نگرفت و در دوره خویش به کلام مشهور نشد. نکته‌ای که نباید از آن غفلت ورزید آن که 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.

۱.۲. 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 باز شناخت؛ گروهی موسوم به غالیان و گروهی با نشان متهمان به غلو (نک: گرامی، ۱۳۹۱: ۲۹۶).

گروه نخست، جریانی منفور نزد اهل بیت بود و از سوی ایشان محکوم می‌شد (صفری، ۱۳۷۸: ۱۵۱-۱۶۶). 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 را در حد پیامبری - با ویژگی‌های خاص نبوت - و یا تا سرحد خدایی بالا می‌بردند. در نگاه این جریان، ولایت و پذیرش آن، جای مناسک شرعی را می‌گرفت و شاید از همین رو هم برخی وابستگان این جریان، اهل اباحه‌گری بوده‌اند. بیان بن سمعان، 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 مورد واری و تحقیق قرار گیرد. با این همه می‌بینیم که تراث 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 شده‌اند که یک سوم آنان از اصحاب فکری مدرسه کوفه‌اند (نک: نجاشی، ۱۳۶۵).

ابومحمد جابر بن یزید جُعی - از راویان صادقین^۸ - 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 (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۲۵۳) و یا حتی در خلوت خود با چاه در میان می‌گذاشته است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۵۷).

مفضل بن عمر راوی دیگری است که چونان جابر متهم به غلو است و همانند او از خاندان جُعی است. وی محضر امام صادق و امام کاظم^۸ را در ک کرده است و گفته شده که او «خطابی» بوده است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۴۱۶، ش ۱۱۱۲). 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 (همان: ۱۲۸، ش ۳۳۲).

ابوعبدالله معلی بن خُنیس، صحابی خاص امام صادق^۷، راوی دیگری است که متهم به غلو شده است. گزارش روشن‌گری از اختلاف میان اصحاب کوفه در دست است که در دو طرف آن، معلی بن خنیس و عبدالله 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^۷ به نفع ابن ابی یعفور پایان می‌یابد (کشی، ۱۳۶۳: ۲۴۹). این داستان خود شاهدی 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 هر چند از اصحاب صادقین^۸ بودند با این همه در بحث مقامات امام، به ویژه علم و ویژه ایشان تردید می‌کردند (موسوی خویی، ۱۴۱۳، ج ۶: ۱۷۲ و ج ۳: ۳۹۹). همچنین در امر برائت از دو خلیفه نیز با باور امامیان زاویه می‌گرفتند (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۸۷). نامیده شدن این خط به نام اهل تقصیر در این نوشته از همین روست. این خط فکری اگرچه افضلیت امام علی^۷ را می‌پذیرفت، اما خلافت خلفای نخستین را نیز صحیح می‌دانست و عملاً برای پندارِ 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 (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۸۶). سرشناس‌ترین هواداران این جریان عبارتند از کثیرالنواء، حسن بن صالح بن حی و برادرش علی، 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 (برای مثال، نک: طبری، ج ۵: ۴۹۱) برخی از بزرگان امامیه تنها به این دلیل که تقیه می‌کردند و سخنانی بر زبان می‌راندند که به دیدگاه مقصره نزدیک بود (نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۱۳۳)، 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 عبدالله بن ابی یغفور صحابی خاص امام صادق^۷ (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۳، ش ۵۵۶) می‌توان اشاره کرد (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۵۰). حضور انبوه «مرجئه شیعه» که لقب دیگری برای بتریه یا مقصره بود، در تشیع جنازه عبدالله بن ابی یغفور (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۱۶، ش ۴۵۸) 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 ویژه اهل بیت را در پی دارد (مدرسی، ۱۳۸۶: ۷۳). 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 برای تبیین معنای علم ویژه و عصمت در عصر تقیه به کار رفته است و به هیچ روی به معنای کوتاهی‌ورزیدن در ویژگی‌های امام، نزد امامیه نیست (سبحانی، ۱۳۹۰، جلسه دوم؛ رضایی، ۱۳۹۱: ۳۱).

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 جای گرفتن 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 به گونه‌ای 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

۱. این جریان در مقاله‌ای از نویسنده با عنوان «مرجئه شیعه» واکاوی شده و در آستانه نشر قرار دارد.

بر این ادعاست (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۷۴۶، ش ۸۸۴).

ابوعلی مدائنی، حدید بن حکیم الأزدی از شاگردان امام صادق و امام کاظم^۸ نیز همانند محمد بن حکیم متکلم دانسته می شود (نجاشی، ۱۳۶۵: ۱۴۸، ش ۳۸۵)، اما شواهد برای اثبات چهره کلامی او به اندازه تکلم ابویوب کوفی منصور بن حازم بجللی نیست. مجموعه روایات ابویوب به خوبی نشان می دهد که وی تا چه اندازه در موضوعات مختلف اعتقادی فعال و پرسش گر بوده است. نمونه هایی خواندنی از مناظره های او هنوز در میراث ما وجود دارد (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۸۶، ح ۳). هشام بن ابراهیم ختلی معروف به هشام مشرقی (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۵۶۱، ش ۴۹۷) نیز از متکلمانی است که به سختی می توان آن را به یکی از دو جریان پیشین وابسته دانست.

۴. گرایش محدثان صرف

این گروه بر خلاف محدثان متکلم، دغدغه فهم عمیق و دستگامند معارف را نداشتند و به نقل روایات و فهم عادی آن بسنده می کردند. وابستگان این گرایش اگرچه شخصیت های نام برداری در اندیشه ورزی نبودند اما حامل میراث زیادی از روایات اند. اگر کلام محدثان متکلم را بتوان با نوشتن رساله های اعتقادی، پرسش های کلامی، نظم دهی به روایات و چینش منطقی آنان و... نشان داد و اثبات کرد، به راستی از این گروه روایان کوفه نمی توان طرح یا نقشه ای فکری جست که بیان گر رفتار متکلمان آنان باشد.

نباید از نظر دور داشت که این جریان بنا به روش خود تنها به نقل روایات اعتقادی بسنده می کرد. روشن است که این رفتار کشش در گیرهای کلامی را ندارد و به همین دلیل نیز وابستگان این جریان مورد احترام همگان بوده اند و اتهامی از سوی مخالفان متوجه آنان نشده و یا فرقه و مذهبی به نام و نشان آنها ضبط نشده است.

دل ناخوشی این دسته روایان از کلام و فعالیت های متکلمان نیز به دلیل نصوصی بود که در آن کلام و فعالیت کلامی مذموم شمرده شده بود (برای مثال، نک: صدوق، ۱۴۱۴: ۴۳). طبعاً التزام و پای بندی ویژه اینان به نصوص دینی، تبیین معارف دینی را روان می دید و آن را بر نمی تافت. برای این گروه تعبد به نصوص بسیار مهم بود و به همین دلیل نیز وابستگان این جریان هیچ زحمتی برای صورت بندی و نظام مند کردن معارف به هر زبان و الگویی دیگر را به جان نمی خریدند. چه بسا گزارش اشعری از کسانی که می گفتند: «القول ما قال الجعفر^۷» (اشعری، ۱۴۳۰، ج ۱: ۴۸) ناظر به همین گرایش باشد. باید توجه داشت که اشعری در چنین مواردی اساساً دیدگاهی را مطرح نمی کند و تنها به ذکر همین روش بسنده می کند.





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 الناب (م ۱۹۰ق)، أبان بن عثمان أحمَر بَجَلی (م. ح ۲۰۰ق)، جمیل بن دُرَّاج بن عبدالله کوفی (زنده پیش از ۲۰۳) و ابومحمد عبدالله بن مغیره خزاز کوفی (زنده قبل 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 را - دست کم در دو جریان مهم کلامی موسوم به «جریان متکلمان نظریه‌پرداز» و «جریان محدثان متکلم» - منتشر و آن را در قالب بسته‌های معرفتی تبیین نموده 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: و نگاه‌داری و نقل آنها برای دیگران بود. با این حال، رویکرد کلامی در پی تبیین عقلانی و یا نظریه‌پردازی‌گرد معارف مدرسه اهل بیت 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 برخلاف برخی تلقی‌ها، کوفه کاملاً مدرسه‌ای کلامی با روش‌شناسی خاص خود، جریان‌های گوناگون کلامی، متکلمان سرشناس و تراث 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 متکلمانِ محدث هر چند بنا به دلایل مختلف رقیق و کم‌رنگ شدند و خط فکری آنها فی‌الجمله در بغداد دنبال شد، اما رفتار کلامی جریان محدثان متکلم به نیکویی در مدرسه کلامی قم پی‌گیری شد.

کتابنامه

۱. ابن ابی زینب، نعمانی (۱۳۹۷ق)، الغیبة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۲. احمدی میانجی، علی (۱۳۷۴)، مواقف الشیعه، قم: جماعة المدرسين بقم المشرفة، مؤسسة النشر الاسلامی.
۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۳۰ق) مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: نعیم حسین زررور، بیروت: مکتبة العصرية.
۵. اقوام کرباسی، اکبر و سبحانی، محمد تقی (۱۳۹۲)، «مؤمن الطاق و روش کلامی او»، کلام اسلامی، ش ۸۵.
۶. بغدادی، ابومنصور (۱۴۲۹ق)، الفرق بین الفرق، تصحیح: ابراهیم رمضان، بیروت: دار المعرفة.
۷. جعفری، محمدرضا، (۱۴۱۳ق)، «الكلام عند الامامیه، نشأته و تطوره و موقع الشیخ المفید منه»، تراث، ش ۳۰ و ۳۱.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۶۲)، الإیقاظ من الهجعة بالبرهان علی الرجعة، تهران: نوید.
۹. خیاط، ابوالحسین (بی تا)، الانتصار، قاهره: مکتبة الثقافة الدينية.
۱۰. رضایی، محمد جعفر، (۱۳۹۱) «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا مدرسه کلامی بغداد»، نقدونظر، ش ۶۵ (همین شماره)..
۱۱. رضایی، محمد جعفر (۱۳۹۰)، «تبیین معنایی علمای ابرار»، هفت آسمان، سال سیزدهم، ش ۵۲.
۱۲. زراری، أبوغالب احمد بن محمد (۱۳۶۹ق)، رسالة أبي غالب الزراري إلى ابن ابنه في ذكر آل أعین، تحقیق: محمد رضا حسینی، قم: مرکز البحوث والتحقیقات الإسلامية.
۱۳. سامی النشار، علی (۲۰۰۸م)، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ۲، قاهره: دار السلام.
۱۴. سبحانی، جعفر (۱۴۲۴هـ ق)، معجم طبقات المتکلمین، ج ۱، قم: مؤسسة الامام صادق (ع).
۱۵. سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۷)، «کلام شیعی، ماهیت، تحولات و چالش ها»، فصل نامه اخبار شیعیان، دی ماه، ش ۳۸.
۱۶. _____ (۱۳۹۱) «کلام امامیه ریشه ها و رویش ها»، نقدونظر، ش ۶۵ (همین شماره)..
۱۷. _____ (۱۳۹۰)، نقد کتاب مکتب در فرایند تکامل، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشگاه تاریخ و سیره.





١٨. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (١٤٢١ق)، الملل والنحل، تصحیح: امیر علی مهنا وعلی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفة.
١٩. صدوق (ابن بابویه)، محمد بن علی (١٣٧٨)، عیون أخبار الرضا، تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
٢٠. ——— (١٣٩٥ق)، کمال الدین وتمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: اسلامیه.
٢١. ——— (١٣٩٨ق)، التوحید، تصحیح: هاشم حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعة المدرسین.
٢٢. ——— (١٤١٤ق)، الاعتقادات، چاپ دوم، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
٢٣. صفار، محمد بن حسن (١٤٠٤ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمدؑ، تصحیح: محسن کوجه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
٢٤. صفری فروشانی، نعمت الله (١٣٧٨)، غالیان، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی.
٢٥. طالقانی، سید حسن (١٣٩١)، «مدرسه کلامی قم»، نقدونظر، ش ٦٥ (همین شماره).
٢٦. طالقانی، سیدعلی (١٣٨٢)، «ترمینولوژی جریان شناسی فرهنگی»، حوزه، ش ١١٩.
٢٧. طبری، محمد بن جریر (١٣٥٨)، تاریخ الامم والملوک، قاهره: استقامه.
٢٨. طوسی، محمد بن حسن (١٣٧٣)، رجال الطوسی، تصحیح: جواد قیومی اصفهانی، قم: موسسه النشر الاسلامی، التابعة لجامعة المدرسین.
٢٩. ——— (١٤٢٠ق)، فهرست کتب الشیعة وأصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الأصول، تصحیح: عبدالعزیز طباطبائی، قم: مکتبه المحقق الطباطبائی
٣٠. عسکری، مرتضی (١٤١٣ق)، معالم المدرستین، تهران: مجمع علمی اسلامی دانشکده اصول دین.
٣١. فارابی، محمد بن محمد (١٩٣١م)، احصاء العلوم، تعلیق: عثمان محمد امین، قاهره، مصر: مکتبه الخانجی.
٣٢. فان، اس، جوزیف (٢٠٠٨م)، علم الکلام والمجتمع فی القرنین الثانی والثالث للهجرة، ج ١، ترجمه: سالمه صالح، بیروت: الجمل.
٣٣. کراجکی، ابوالفتح (١٤١٠ق)، کنز الفوائد، قم: دارالذخائر.
٣٤. کشی، محمد بن عمر (١٣٦٣)، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال، تصحیح: مهدی رجایی، قم: موسسه آل البيت.
٣٥. کلینی، محمد بن یعقوب (١٤٠٧ق)، الکافی، ج ١، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
٣٦. گرامی، سید محمد هادی (١٣٩١)، نخستین مناسبات فکری تشیع، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).

۳۷. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. محمدی مازندرانی، بشیر (۱۳۷۵)، مسند محمد بن مسلم الثقفی الطائفی، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
۳۹. ——— (۱۳۸۳)، مسند ابی بصیر، قم: دارالحديث.
۴۰. ——— (۱۴۱۳ق)، مسند زرارۀ بن أعین، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
۴۱. مدرسى طباطبایى، سيد حسين (۱۳۷۴)، «مناظرات كلامی و نقش متکلمان»، فصلنامه، نقدونظر، ش ۳ و ۴.
۴۲. ——— (۱۳۸۶)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمۀ هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
۴۳. مرزبانى خراسانى (۱۴۱۳ق)، مختصر اخبار الشعراء الشيعة، به کوشش: شيخ محمد هادى امينى، بیروت: شركة الكتبی للطباعة والنشر والتوزيع.
۴۴. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۲)، اوائل المقالات فى المذاهب والمختارات، موسسه مطالعات اسلامى دانشگاه تهران - دانشگاه مک گیل.
۴۵. موسوی خویى، سيد ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث وتفصیل طبقات الرواة، قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیة.
۴۶. نجاشى، احمد بن على (۱۳۶۵)، رجال النجاشى، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجامعة المدرسین.
۴۷. نیومن، آندره (۱۳۸۶)، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، قم: انتشارات شیعه شناسی.
۴۸. ولفسن، هری اوسترین (۱۳۶۸)، فلسفۀ علم کلام، ترجمۀ احمد آرام، تهران: الهدی.



مدرسه کلامی قم

سید حسن طالقانی*

چکیده

با انتقال میراث حدیثی کوفه به قم در آغاز سده سوم هجری مدرسه‌ای با محوریت شهر قم پدید آمد که اگرچه رویکردی حدیثی داشت و بزرگ‌ترین مرکز نشر حدیث بود، اما با دارا بودن ویژگی‌های کلامی، در یک سلسله پیوسته از اندیشمندان و صاحبان آثار، نقش مؤثری در تاریخ کلام امامیه برجای گذاشت و مدرسه‌ای کلامی پدید آورد. مدرسه قم، در شیوه و روش کار کلامی ادامه جریان محدث متکلمان کوفه بود که با التزام و تکیه بر نص به تبیین معارف رسیده از اهل بیت: و به هنگام ضرورت، به دفاع از آن پرداخته و نظامی جامع از اندیشه امامیه ارائه نمود. این جریان البته اختلافاتی درون خود داشت که خطوط فکری مختلفی را در قم پدید آورد.

کلیدواژه‌ها

تاریخ کلام امامیه، کلام نقلی، نص‌گرایی، مدرسه قم، محدث متکلمان.



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

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۱۶

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 محور یک محیط جغرافیایی محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می‌زنند.

بر پایه 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 وجه غالبش به حدیث و حتی مخالفت با کلام مشهور است. از همین روست 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 دنباله‌دار 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 دست کم 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 ۷ شکل گرفت، مدرسه کوفه است.^۱ این مدرسه بی تردید از تأثیرگذارترین ادوار تاریخ کلام امامیه و پایگاه اصلی شکل‌گیری اندیشه تشیع است. در همین مدرسه بود که معارف اعتقادی اهل بیت: 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: و با هدف شناخت حقایق دین در پرتو تعالیم اهل بیت: به نقل روایات و حفظ میراث حدیثی اهتمام داشتند؛ از این رو عنوان «محدّث» عنوانی فراگیر و دربرگیرنده گرایش‌های مختلف فکری است. در این میان، گروهی تنها به نقل روایات و پدید آوردن جُنگ‌های حدیثی بسنده کرده، به نام «محدّث» نامبردار شدند. اما گروه دیگری از بزرگان امامیه در این دوره، گذشته از آن که در زمره محدّثان 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 این که متکلم معرفت دینی را در قالب یک نظام معرفتی تلقی می‌کند. از این رو، بر خلاف محدّثان به تناقضات درون متن توجه داشته و برای روشن کردن مفاهیم و نشان دادن نظام معرفتی درون متن مقدّس به تبیین می‌پردازد. از سوی دیگر، متکلم به پرسش‌های بیرونی نیز توجه دارد و در رویارویی با اندیشه‌های مخالف به نقّادی، 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: می‌پرداختند و از ورود به عرصه تبیین‌های کلامی پرهیز می‌کردند - دست کم 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: و نیز نقل آنها برای دیگران می‌دیدند. شاهد این ادعا آن که همه افراد این دو گروه در شمار روایان 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

۱. برای آشنایی بیشتر با این مدرسه نک: اقوام کرباسی، مدرسه کلامی کوفه، نقدونظر، همین شماره.

و دفاع از آن در برابر جریان‌های فکری رقیب و با ادبیاتی جدید بود. در مقابل، رویکرد حدیثی با اعتقاد به این که 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 و 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 مدرسه 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 سده نخست هجری و در پی مهاجرت اعراب اشعری از کوفه، با هویتی





عربی - شیعی شکل گرفته بود (قمی، ۱۳۸۵: ۶۸۸) و به زودی با ورود مردانی از آن دیار در زمرة 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 سده دوم هجری هنوز قم در برابر مدرسه 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 سده سوم با انتقال میراث حدیثی کوفه به قم، این حوزه حدیثی وارد مرحله 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 بازه زمانی جدید بود و سبب تحوّل شد، انتقال گسترده میراث مکتوب کوفه بود؛ برای نمونه مجموعه آثار صد راوی حدیث، گوشه‌ای از میراث منتقل شده توسط یک راوی در این دوره است (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۱۸).

دلایل انتقال میراث کوفه به قم و شخصیت‌های تأثیرگذار در این انتقال میراث، خود داستانی مستقل داشته و مجالی دیگر می‌طلبد، 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 حدیثی به شکل مکتوب و در قالب 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 دست کم دو گرایش اصلی در مباحث کلامی وجود داشت؛ خط حدیثی-کلامی که به تبیین باورهای اعتقادی در چارچوب نص ملتمزم 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 شیوه‌ایشان 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: 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 همین روست که شخصیت‌های برجسته‌ای در قم به این جریان فکری تعلق دارند.

۱. برای نمونه نک: صدوق، کتاب التوحید، باب النهی عن الکلام والجدال والمرء فی الله عزوجل؛ همو، الاعتقادات، باب الاعتقاد فی التناهی عن الجدال والمرء فی الله عزوجل و فی دینه.

۲. احمد بن محمد بن عیسی نسبت به یونس بدیین بود (کشی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۷۸۷). سعد بن عبد الله کتابی در مثالب هشام و یونس تألیف کرد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۷). برقی هشام بن حکم را اهل تجسیم معرفی می‌کرد (برقی، ۱۳۴۲: ۳۵).

۳. شاهد این مدعا اینکه نجاشی و شیخ طوسی تنها به «اصل هشام بن حکم» که یک کتاب صرفاً حدیثی و خالی از نظریه‌های کلامی است طریق دارند و به دیگر آثار کلامی او طریق متصل ندارند. این نکته می‌تواند شاهدی باشد بر این که قمی‌ها آثار کلامی او را روایت نکرده‌اند تا از آن طریق به بغداد برسد.





با این بیان، گرچه جریان کلامی کوفه در قم جایگاهی نیافت و گرایش اصلی در این مدرسه بر نقل روایات 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 روش‌شناسی علمی است. نتیجه این دغدغه‌ها و گرایش‌های کلامی، نقّادی 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 نشان‌دهنده 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: 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 آن‌جا 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 آن‌جا 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 تولیدشده در مدرسه قم در قالب آثار حدیثی، به ارائه نظام و تبیین مفاهیم متن می‌پردازد. با این‌همه، وجود اختلافات درونی میان اصحاب و نیز هم‌جواری با شهر ری 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 ساخت، زمینهٔ 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.

مدرسهٔ 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 مدرسهٔ 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 مدرسهٔ 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، بهرهٔ 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 مدرسهٔ 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. بیشتر 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 زمانه اش و نیز درخواست تألیف کتابی جامع برای اخذ علم دین، روبه‌رو می‌شود، بر پایهٔ همان نظام معرفتی متخذ از روایات دست به تنظیم اثری بدیع چون کافی می‌زند (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۹). بررسی کتاب کافی نشان می‌دهد این کتاب نه تنها یک مجموعه حدیثی که روایات را گردآوری کرده است، بلکه چینش و 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 (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۱۹). 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^۱ 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 (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۲۴۵).

پیش‌تر اشاره شد که محدث متکلمان اگر چه در شرایط عادی متن‌اندیش بوده، معتقدند نباید از ادبیات متن فراتر رفت، اما به هنگام پیدایش زمینه رویارویی‌های بیرونی در مقام دفاع و رد برآمده و از نظام معرفتی خویش دفاع می‌کنند. گسترش و نفوذ مخرب قرمطیان در ری این زمینه را برای کلینی پدید آورد و او کتاب الرد علی القرامطه را در پاسخ‌گویی و رد دیدگاه‌های ایشان نگاشت.

این ویژگی‌ها را در عملکرد صدوق نیز به روشنی می‌بینیم؛ ولی از آن‌جا که صدوق در ری و دربار بویه‌یان حضور یافت و نیز سفرهای متعددی به ویژه به حوزه شرق اسلامی داشت، با گروه‌های مختلفی از متکلمان و معارضان روبه‌رو بود، از این‌رو 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 برمی‌خوریم (نجاشی، ۱۴۰۷، ۳۸۹). 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 لابلای روایات و بهره‌گیری از استدلال‌های عقلی و حتی استدلال‌های مشهور کلامی، این ویژگی را به خوبی

۱. برای نمونه نک: بیان کلینی در تمایز صفات ذات و صفات فعل در ذیل باب «الارادة آنها من صفات الفعل» (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۱: ۲۷۲-۲۷۳).

نمایش می‌دهد.^۱ کتاب کمال‌الدین و تمام النعمة 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 نظام‌مند 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 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 رد نظریه‌های مخالف است. در این راستا شیخ صدوق نیز نه تنها با مناظره و احتجاج مخالف نبود، بلکه آن را مطابق با سیره عملی اهل بیت: می‌دانست. البته، او احتجاج و مناظره را برای همه افراد جایز نمی‌شمرد و به اعتقاد وی تنها متخصصان در دانش کلام مجاز به مناظره و احتجاج با خصم بودند؛ آن هم مشروط به این که با کلمات و یا با معانی کلام اهل بیت: احتجاج کنند (صدوق، ۱۳۸۹: ۹۷). وی نه تنها در جای‌جای آثار خود مناظره‌های امامان و برخی از متکلمان دوران حضور با گروه‌های مختلف را نقل می‌کند، بلکه خود نیز مناظرات متعددی 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 النعمة آمده است (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۷). نجاشی نیز در فهرست آثار صدوق، از پنج کتاب که شرح مناظره صدوق با مخالفان در محضر رکن الدوله است یاد کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۹۲). 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 (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱: 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

۱. نک: التوحید: ۲۹، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۴۳، ۲۱۷، ۲۹۱؛ نیز در کتاب کمال‌الدین، معانی الاخبار و علل الشرايع نمونه‌های متعددی از این دست وجود دارد.
۲. برای نمونه نک: التوحید، فصل‌های ۶۵ و ۶۶.





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 (صدوق، ۱۴۳۰: ۲۹۰ و ۲۹۹؛ همو، ۱۳۹۵: ۶۳ و ۶۵) و در برخی موارد نیز از پاسخ‌های متکلمان به پرسش‌ها و شبهات مخالفان بهره گرفته است.^۱ 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 دستگامه 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.

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 أبوسمینه، ابن أورهه 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 عیسی بیشترین

۱. شبهات علی بن احمد بن بشار و پاسخ‌های ابن قبه به آن (صدوق، ۱۳۹۵: ۵۱)؛ بخشی از کتاب *الاشهاد ابوزید علوی و رد ابن قبه بر آن* (همان: ۹۴)؛ و بخش‌هایی از کتاب *التنبیه ابوسهل نوبختی* (همان: ۸۸) از این نمونه است.

حجم میراث را به قم انتقال داد^۱، و شاید تأثیرگذارترین شخصیت این طبقه به شمار می‌آید. شیخ ابو جعفر احمد بن محمد بن عیسی اشعری^۲، از اصحاب امام رضا، امام جواد و امام هادی، شیخ و فقیه فُمیمین و در قم ریاست و جایگاه اجتماعی والایی داشت (طوسی، ۱۴۲۰: ۶۰؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۱). 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 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 الاطلاق 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^۳ 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، مناظره و ردیه‌نویسی پر تلاش و البته در رویارویی با خط کلامی نظریه‌پرداز کوفه سخت‌گیر بود. او

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: ۶۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۵۱، ۳۷۳ و ۳۸۳؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۲.

۳. اخراج ابوسمینه، سهل بن زیاد و حسین بن عبیدالله از قم در همین راستا بود.





در همین راستا کتابی در بیان عیب‌ها و کژی‌های هشام و یونس نگاشت (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۷) و نیز در واکنش به اثری که علی بن ابراهیم درباره یکی از اندیشه‌های هشام نگاشته بود، ردیه‌ای با نام الردّ علی بن ابراهیم فی معنی هشام ویونس به تحریر در آورد. این آثار گذشته از رویکرد کلامی سعد بن عبدالله، نشان دهنده رواج این گونه مباحث کلامی در فضای فکری قم است. از دیگر نگاشته‌های کلامی سعد در ردّ جریان‌های انحرافی، می‌توان به کتاب الضیاء فی الردّ علی المحمّدیة والجعفریة، 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، ۹، کتاب فضل اَبی طالب و عبدالمطلب و اَبی النبی، کتاب الاستطاعة، کتاب مناقب الشیعه، کتاب احتجاج الشیعه علی زید بن ثابت فی الفرائض از آثار اوست (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۷). 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 آقرانش چندان زیاد نیست، اما همین مقدار، قرابت فکری وی به احمد اشعری را نشان می‌دهد. 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 والتوحید، کتاب الغیبة والحیرة، کتاب التوحید والبداء والارادة والاستطاعة والمعرفة، کتاب ما بین هشام بن الحکم وهشام بن سالم و [کتاب] القیاس، [کتاب] الأرواح، [کتاب] الجنة والنار و [کتاب] الحدیثین المختلفین (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۱۹). برخی از این آثار مثل کتاب الغیبة والحیرة 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

۱. بر اساس داده‌های کتاب الفهرست طوسی و نجاشی، حمیری در طریق نقل آثار ۷۸ نفر قرار گرفته است.

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 داشته‌اند.

ابو جعفر محمد بن الحسن بن فرّوخ الصّفار از اصحاب امام هادی و امام عسکری^۸ و نویسنده کتاب بصائرالدرجات 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 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 بصائرالدرجات روایات احمد اشعری بیشترین سهم را به خود اختصاص می‌دهد و این نشان دهنده قرابت فکری صفار و احمد بن محمد بن عیسی است. در میان آثار به جا مانده از وی کتاب بصائرالدرجات معرف یکی از دیدگاه‌های معرفتی مدرسه قم و البته از اصلی‌ترین منابع در حوزه امام‌شناسی است. چپ‌نشین روایات و منطق درونی این اثر ارائه دهنده طرحی کلی برای روش اخذ معارف دینی است. گذشته از بصائرالدرجات، کتاب الردّ 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 «کثیرالروایه» 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 بصائرالدرجات 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، 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 عبد الله، صفار، احمد بن ادریس، محمد بن یحیی العطار و حسین بن حسن بن ابان دارد. در مقابل، از علی بن ابراهیم که 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 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، علی بن 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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۱؛ ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۴۶). 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، عبد الله بن جعفر حمیری، علی بن ابراهیم،

احمد بن ادریس 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 را از ابن ولید متمایز می‌سازد. علی بن بابویه مردی پرتألیف بود و بنا بر گزارشی ۲۰۰ اثر بر جای گذاشته است (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۴۶). از جمله آثار وی در حوزه مباحث کلامی کتاب التوحید و کتاب الامامة والتبصرة من الحيرة است. در این بین کتاب الامامة والتبصرة من الحيرة نشان‌دهنده توجه وی به پرسش‌ها و نیازهای اعتقادی زمانه است. از آثار وی غیر از کتاب الامامة والتبصرة اثر دیگری در دست نیست^۱ اما حجم زیادی از روایات وی به‌ویژه 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 (طوسی، ۱۴۲۰: ۲۴۷) و مناظره با محمد بن مقاتل رازی (افندی، ۱۴۰۱، ج ۶: 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 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

۱. البته برخی کتاب‌های فقه‌الرضارا همان کتاب‌الشرايع ابن بابويه می‌دانند و نیز نسخه‌ای که با نام مصادقة الاخوان به شیخ صدوق منسوب است برخی همان کتاب الاخوان ابن بابويه دانسته‌اند.





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 آن‌جا رشد کرد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱) 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 دربردارنده 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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۶).

مشایخ ابراهیم بن هاشم در مدرسه حدیثی کوفه را تا ۱۶۰ شیخ حدیث شمرده‌اند (موسوی خویی، ۱۴۱۳، ج ۱: ۳۱۷). وی همه کتاب‌ها و احادیث برخی از مشایخ بزرگ خود همچون محمد بن ابی عمیر را روایت کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۷؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۰۵) و می‌دانیم ابن ابی عمیر 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 (کلینی، ۱۴۲۹، ج ۲: ۳۵۵).

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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۶) 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 قم به هم طبقه با سعد بن عبدالله و صفار به 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 عبد الرحمان 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 یونس نوشت. نیک می‌دانیم که نظریه معنای هشام یکی از مهم‌ترین نظریه‌های هشام برای حل مسائل الاهیاتی بود (اشعری، ۱۳۶۹، ج ۲: ۵۲) 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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۷). این کتاب علی بن ابراهیم و نقد آن از سوی سعد اشعری گذشته از گرایش کلامی علی بن ابراهیم به خط فکری هشام، نشان‌دهنده مطرح بودن این‌گونه مسائل کلامی در میان مشایخ قم است. از دیگر آثار کلامی علی بن ابراهیم، کتاب التوحید والشکک، کتاب الانبیاء و کتاب فضائل امیرالمؤمنین (ع) 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.^۱ 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 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 کافی حاکی 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 قربات فکری وی به علی بن ابراهیم و از طریق او به جریان متکلمان کوفه را نشان می‌دهد.

۱. در ابن‌باره نک: رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، نقدونظر، همین شماره.





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 روایت گری و ارتباط با خطوط فکری دیگر، از خط احمد بن محمد بن عیسی متمایز می‌شد. ویژگی مشترک این پدر و پسر، نقل از ضعفا 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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۵). نجاشی وی را ادیب و آگاه به اخبار و علوم عرب معرفی کرده و کتاب‌هایی از او، به ویژه در تاریخ عرب نام می‌برد^۲ که توسط فرزندش احمد و احمد بن محمد بن عیسی روایت شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۵؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۶۴۰). در این میان کتابی درباره علم خداوند از آثار کلامی اوست. برقی افزون بر نگاه‌هایش 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 ابو جعفر احمد بن محمد بن خالد برقی نیز در این انتقال نقش داشت. وی از اصحاب امام جواد و امام هادی^۸ بود. تاریخ وفات او را ۲۷۴ یا ۲۸۰ ق گزارش کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۷). البته وی نیز مانند پدرش از افراد ضعیف نیز روایت می‌کرد و بر اخبار مرسل

۱. درباره او نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۵؛ طوسی، ۱۳۶۳، ۶۴۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۴۳، ۳۶۳، ۳۷۷؛ ابن الغضائری،

۱۴۲۲: ۹۳؛ برقی، ۱۳۴۲: ۵۰، ۵۴-۵۵.

۲. نجاشی از این کتاب‌ها نام برده است: کتاب التزیل 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.

اعتماد می‌کرد و به همین دلیل مورد طعن و تضعیف برخی از مشایخ قرار گرفت (نجاشی، ۱۴۰۷: ۷۶؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۵۲؛ ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۳۹). 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 متکلمان را می‌توان دید.^۱

پس از احمد برقی، علی بن الحسین سعدآبادی میراث بر 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 روایان این طبقه است. وی داماد و شاگرد احمد برقی و البته مهم‌ترین حلقه اتصال و نقل میراث ابوسمینه است (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۲). 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 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 مکنتی) به ابوسمینه از کسانی است که در این دوره بخشی از میراث کوفه را به قم انتقال داده‌اند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۲). وی کوفی و نامش در زمره اصحاب امام رضا ذکر شده است (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۱۴). همه رجال‌شناسان او را ضعیف و فاسد‌الاعتقاد معرفی کرده‌اند. وی کتاب‌های متعددی داشته و گفته شده که کتاب‌های او (در عدد) مثل کتاب‌های حسین بن سعید است (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۱۴). نجاشی از کتاب‌های او نام پنج کتاب را ذکر نموده است؛ کتاب الدلائل، کتاب

۱. نک: المحاسن، کتاب «الصفوة والنور والرحمة» و کتاب «مصایح الظلم».





الوصایا، کتاب العتق، کتاب تفسیر عمّ یتساءلون و کتاب الاداب. ابوسمینه افزون بر کتاب‌های خود بخشی از میراث مشایخ کوفه را نیز به قم انتقال داد.^۱

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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳۲؛ ابن الغضائری، ۱۴۲۲: ۹۴). اتهام غلو به ابوسمینه نشان دهنده توجه او به حوزه مباحث اعتقادی است. در مدتی که او در قم اقامت داشت 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 تخلیط بود و یا از منفردات ابوسمینه به شمار می‌آمد، روایت نموده‌اند (طوسی، ۱۴۲۰: ۴۱۲)؛ به گونه‌ای که در کتاب کافی ۲۸۲ روایت از طریق ابوسمینه وارد شده است.

ابوجعفر محمد بن اورمه قمی از دیگر راویان میراث کوفه در قم است. وی از اصحاب امام رضا ۷ شمرده شده (طوسی، ۱۳۸۱: ۳۶۷). و امامت امام هادی ۷ را نیز درک کرده است. ابن اورمه از سوی قمی‌ها متهم به غلو شد به گونه‌ای که تصمیم به قتل او گرفتند.^۲ این اتهام سبب شد در طبقات بعد نیز کسانی چون ابن ولید و صدوق دست به گزینش و استثناء روایات او زده، منفردات وی را نپذیرند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۹؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۲۲۰). 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؛^۳ 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. 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.

۲. نجاشی از این تصمیم چنین گزارش کرده است: «محمد بن أورمة أبو جعفر القمي ذكره القميون وغمزوا عليه ورموه بالعلو حتى دس عليه من يفتك به، فوجده يصلي من أول الليل إلى آخره فتوقفوا عنه»؛ ابن غضائری نیز از این موضع‌گیری چنین گزارش کرده است: «وقد حدثني الحسن بن محمد بن بندار، القمي (رحمه الله) قال: سمعت مشايخي يقولون: إن محمد بن أورمة لما طعن عليه بالعلو (اتفقت) الأشاعرة ليقتلوه، فوجدوه يصلي الليل من أوله إلى آخره، ليالي عديدة، فتوقفوا عن اعتقادهم».

۳. در مجموع شاید کمتر از ۵۰ روایت.

ابوسعید 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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۸۵؛ ابن النضاری، ۱۴۲۲: ۶۶). سهل بن زیاد پس از اخراج از قم، در ری فعالیت حدیثی داشت و بخش زیادی از میراث حدیثی او با واسطه راویان حدیثی 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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۸۵).

حسین بن عبید الله محرز نیز از اصحاب امام هادی^۷ و از راویان جنجال‌آفرین در قم است. احمد بن محمد بن عیسی وی را نیز به اتهام غلو از قم اخراج نمود (کشی، ج ۲: ۷۹۹). اتهام وی به غلو در همه منابع ذکر شده است، ولی نجاشی در عین حال، متذکر می‌شود که کتاب‌های وی صحیح‌الحدیث بوده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۲). 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 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 (نجاشی، ۱۴۰۷: ۸۸) 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 والصالحین، کتاب الجبر والتفویض و کتاب ما یفعل الناس حین یفقدون الإمام است. اما روایات به‌جا مانده از وی بیشتر در حوزه امام‌شناسی 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 جوادی^۷ معرفی شده و کتاب‌هایی در کلام داشته است که احمد بن محمد بن خالد از او روایت می‌کرد (طوسی، ۱۴۲۰: 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 نرفت 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 نشان‌دهنده 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 الحسين (۱۴۲۲ق)، الرجال، به كوشش محمدرضا حسینی جلالی، قم: دارالحديث.
۲. ابن النديم، محمد بن اسحاق (۱۳۶۶)، الفهرست، به كوشش رضا تجدد، تهران: انتشارات امير كبير.
۳. اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل (۱۳۶۹ق)، مقالات الاسلاميين، تصحيح: محمد محبی الدين عبدالحمید، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۴. افندی، میرزا عبدالله (۱۴۰۳ق)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، به اهتمام سيد محمود مرعشی، قم: كتابخانه آيت الله مرعشی نجفی.
۵. برقی، احمد بن محمد (۱۳۴۲)، طبقات الرجال، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تصحيح: جلال الدين محدث، قم: دارالکتب الاسلامية.
۷. شوشتری، سيد نورالله (۱۳۷۷)، مجالس المؤمنین، تهران: کتابفروشی اسلاميه.
۸. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن بابويه (۱۴۳۰ق)، الاعتقادات، قم: مؤسسة الامام الهادي.
۹. _____ (۱۳۹۵ق)، کمال الدين وتمام النعمة، تصحيح: علی اکبر غفاری، تهران: دارالکتب الاسلاميه.
۱۰. _____ (بی تا)، التوحيد، به كوشش سيد هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۱. طوسی، محمد بن الحسن (۱۳۶۳)، اختيار معرفة الرجال، به كوشش سيد مهدي رجایی، قم: مؤسسة آل البيت:.
۱۲. _____ (۱۳۸۱ق)، الرجال، نجف: انتشارات حيدريه.
۱۳. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست كتب الشيعة، به كوشش عبد العزيز طباطبائي، قم: ستاره.
۱۴. _____ (۱۴۱۱ق)، الغيبة، به كوشش عبادالله تهرانى، قم: دارالمعارف الاسلامية.
۱۵. قمی، محمد بن الحسن (۱۳۸۵)، تاريخ قم، به كوشش محمد رضا انصاري قمی قم: كتابخانه آيت الله مرعشی نجفی.
۱۶. كليني، محمد بن يعقوب (۱۴۲۹ق)، الكافي، قم: دارالحديث.
۱۷. موسوی خويي، سيد ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحديث، قم: مركز نشر آثار شيعة.
۱۸. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، الرجال، به كوشش سيد موسى شيبيري زنجانى، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.



امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد

محمد جعفر رضایی*

چکیده

از مهم‌ترین ابهامات تاریخ کلام امامیه رابطه دوره نخست کلام امامیه (مدرسه کوفه) با کلام امامیه در مدرسه بغداد در سده چهارم و پنجم است. سرشناس‌ترین متکلم امامیه در دوره حضور هشام بن حکم است. در این مقاله سعی شده است تا امتداد جریان فکری وی و پیروانش را تا سده چهارم بررسی شود. در همین راستا در بخش نخست، با پی‌گیری امتداد شاگردان این جریان فکری به این نتیجه رسیدیم که آراء کلامی این جریان فکری از طریق افرادی مانند یونس بن عبدالرحمن، محمد بن عیسی بن عبید، فضل بن شاذان، ابراهیم بن هاشم، علی بن ابراهیم و کلینی به بغداد منتقل شده است. در بخش دوم نیز بدون توجه به سیر استاد و شاگردی به تأثیر اندیشه‌های هشام بن حکم در دیگر متکلمان امامیه در این بازه زمانی پرداخته شده و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که به مرور از میزان تأثیرگذاری اندیشه‌های وی کاسته شده و در افرادی مانند سید مرتضی به حداقل (مباحث مربوط به امامت) رسیده است.

کلیدواژه‌ها

مدرسه کوفه، هشام بن حکم، جریان فکری هشام بن حکم، متکلمان امامیه.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) jafarrezaei61@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۲/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۱/۲۶



یکی از پرسش‌ها و ابهام‌های مهم در تاریخ کلام امامیه تفاوتی است که بین اندیشه‌های متکلمان عصر حضور (مدرسه کوفه) با متکلمان امامیه در دوره‌های بعد، به‌ویژه عالمان مدرسه کلامی بغداد^۱، مانند شیخ مفید و سید مرتضی وجود دارد. توجه به این تفاوت‌ها و نزدیکی دیدگاه عالمانی مانند شیخ مفید و سید مرتضی به معتزله بر جدیت پرسش پیش روی ما می‌افزاید. چه امامیه را در این دوره متأثر از معتزله بدانیم و چه این ادعا را انکار کنیم، نمی‌توان تفاوت‌های موجود میان دیدگاه‌های این دو گروه از متکلمان امامیه (متکلمان امامیه در عصر حضور و متکلمان امامیه در سده چهارم و پنجم) را نادیده انگاشت (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۱-۱۷۱).^۲ این تفاوت‌ها این پرسش را به ذهن می‌آورد که کلام امامیه در مدرسه کوفه چه سرانجامی داشت؟ آیا اندیشه‌های کلامی امامیه در مدرسه کوفه به کلی از میان رفت یا این که به نوعی به حیات خود تا مدرسه بغداد ادامه داد؟

از میان متکلمان عصر حضور می‌توان خط فکری هشام و پیروانش را یکی از مهم‌ترین جریان‌های فکری دانست. حجم ارجاعاتی که به وی و پیروانش در کتاب‌های ملل و نحل داده شده و حملاتی که از سوی معتزلیان به وی صورت گرفته است، اهمیت وی را در میان امامیه نشان می‌دهد. مناظره‌هایی که از او در کتاب‌های مختلف بیان شده است نیز شاهد مهم دیگری بر این جایگاه است.^۳ به جز این موارد می‌توان هشام و پس از او یونس (شاگرد ارشد وی) را رهبر فکری گروهی از متکلمان امامیه در دوره خودشان و پس از آن دانست. این که در کتاب‌های رجال برخی از یاران ائمه^۴ را «من اصحاب هشام» یا «یونسی» معرفی کرده‌اند، شاهد مهمی بر این ادعاست.

برخی استمرار این خط فکری را تا یکی دو نسل پس از آنها دانسته و ادعا کرده‌اند که پس از آن متکلمان و محدثان امامیه همگی روی خوش به تفکر هشام نشان ندادند و آن را

۱. مقصود از مدرسه بغداد، مدرسه‌ای کلامی است که از غیبت صغری آغاز شده و در نهایت، در افرادی مانند شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی به اوج خود رسیده است.

۲. این تفاوت‌ها چندان زیاد است که برخی از محققان این دو مدرسه کلامی را بیگانه از یکدیگر قلمداد کرده‌اند (Amir Moezzi, 1994: 5-28).

۳. در کتاب هشام بن حکم مجموعه‌ای از این مناظره‌ها در یک فصل جمع‌آوری شده است (نک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۲۵۱-۳۰۳).

۴. در ادامه به این موارد اشاره خواهد شد.



به فراموشی سپردند (Madelong, III, 496a). این مقاله در پی آن است که امتداد و بسامد جریان فکری هشام بن حکم را تا متکلمان امامیه در مدرسه بغداد (مانند شیخ مفید و سید مرتضی) بررسی کند.

برای پاسخ به این پرسش در بخش نخست مقاله به این بحث خواهیم پرداخت که آیا شاگردانی از این جریان فکری، در مدرسه کلامی بغداد وجود داشته‌اند و در بخش دوم به این مسئله خواهیم پرداخت که آیا گزارش یا گزارش‌هایی وجود دارد که بیان‌گر پیروی افرادی در این دوره بغداد از تفکرات و اندیشه‌های خاص جریان هشام بن حکم باشد. پیش از پاسخ‌گویی به این دو پرسش، معرفی جریان کلامی هشام بن حکم ضروری می‌نماید.

هشام بن حکم و اختصاصات فکری وی^۱

هشام بن حکم ابومحمد سرشناس‌ترین نماینده کلام امامیه در زمان امام جعفر صادق و امام موسی کاظم^۸ بود. اندیشه هشام در بحث امامت مهم‌ترین جزو نظام فکری او بوده است. بی‌شک هشام بن حکم نوآوری‌هایی در تبیین، توضیح و نظریه‌پردازی آموزه امامت شیعی داشته است؛^۲ اما این به معنای ابداع این اندیشه‌ها نبوده است. از جمله این موارد می‌توان به تبیین ویژه او از نظریه عصمت و نص اشاره کرد.^۳ به اعتقاد او پس از پیامبر اکرم^۹ مسلمانان به امامی نیازمندند که از سوی خداوند هدایت شده و مرجع بلافصل امور دینی باشد. هشام برای تمایز نهادن میان مقام امامت و نبوت، هرگونه ارتباط آسمانی (نزول ملائکه) را برای امام انکار می‌کرد.^۴ در نظر او، نبوت از طریق نزول ملائکه و امامت از طریق پیامبر اکرم^۹ و

۱. در بیان اندیشه‌های هشام بن حکم در این بخش از منابع مختلفی استفاده شده است که مهم‌ترین آنها مجموعه درس‌گفتارهای استاد محمد تقی سبحانی در انجمن کلام حوزه بوده است.

۲. این نکته غیرقابل انکار است که هشام مباحث امامت و به‌ویژه نص و عصمت را با شیوه‌ای عقلی تبیین کرد؛ برای مثال، بنگرید به این سخن ابن ابی عمیر که بهترین نکته‌ای که از هشام آموخته است را تبیین وی از عصمت می‌داند (نک: صدوق، ۱۴۰۳ الف، ج ۱: ۲۱۵).

۳. اصل اندیشه عصمت پیش از هشام نیز در امامیه مطرح بود؛ برای مثال، می‌توان به روایات برخی از اصحاب پیش از هشام (مانند جابر) درباره این که ارواح پنج‌گانه‌ای در ائمه وجود دارد و یکی از این ارواح روح القدس است و ائمه با این روح از گناهان بازداشته می‌شوند، اشاره کرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۷۲).

۴. هشام هرگونه وحی و حتی الهامی را برای ائمه انکار می‌کرد. به نظر او علم ائمه: یا به قرآن یا به میراث پیامبر (یا معنوی مانند گشوده شدن هزار باب علم یا مادی مانند کتبی که به ائمه به ارث رسیده است) متکی است (نک: رضایی، ۱۳۹۱).





نص ایشان منعقد می‌شود. همچنین این نص باید نصی آشکار و جلی باشد و جا برای هیچ اختلافی باقی نگذارد.^۱ او نیز همانند دیگر امامیه بر این باور بود که امام باید معصوم از گناه و خطا باشد. با این حال، تفسیر خاص او از عصمت در امتداد همان دیدگاه او در انکار ارتباط آسمانی امام بود. در تبیین او، عصمت امام نتیجه کنترل درونی خود اوست، نه محافظت بیرونی.^۲ همچنین می‌توان او را نخستین فردی دانست که برای اثبات عصمت از استدلال عقلی بهره گرفته است.

هشام در بحث معرفت خداوند همچون دیگر امامیه به اضطراری بودن معرفت معتقد بود. با این حال بر خلاف دیگر امامیان، وی و اصحابش معتقد بودند که این معرفت پس از استدلال عقلانی و «نظر» به فعلیت می‌رسد (اشعری، ۱۳۶۰: ۵۲).^۳ او عقل را در کنار انبیا و ائمه: که حجت ظاهری هستند، حجت باطنی می‌داند (کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ۱۶). از نگاه او، عقل ابزاری برای شناخت صواب از خطاست. وی در مناظره با عمرو بن عبید قلب، «عقل» را موهبتی برای برطرف شدن شک و تردید می‌داند (همان: ۲۳۹). با این حال، وی معتقد به محدودیت عقل است و در عبارتی که کلینی از او نقل کرده است، عقل را ناتوان از شناخت ذات خدا می‌داند (همان: ۱۳۴). همچنین وی در روایتی از امام کاظم^۷ به نیازمندی عقل به وحی تصریح کرده است (همان: ۱۶-۱۸).

یکی از جنجالی‌ترین اندیشه‌های هشام بن حکم بحث «تجسیم» است. گفته شده که هشام خداوند را جسمی نه مانند اجسام دیگر (جسم لا کالاجسام) می‌دانست. این که مقصود هشام از جسم در عبارت «جسم لا کالاجسام» چه بوده است، ما را تا اندازه‌ای به دیدگاه او درباره

۱. به نظر او یکی از دلایل لزوم نص بر امام این است که اختلاف میان مدعیان امامت در خاندان پیامبر اکرم^۹ از میان برود، حال آن که نص خفی چنین کارکردی ندارد.

۲. در این باره به تفسیر خاص هشام از عصمت مراجعه کنید (نک: صدوق، ۱۴۰۳: ۱۳۳). در برابر این تفسیر از عصمت برخی عصمت را حاصل ارتباط امام با روح القدس و محافظت این روح از امام می‌دانستند (نک: رضایی، ۱۳۹۱).

۳. از این عبارت می‌توان نتیجه گرفت که هشام در حالی که معارف را اضطراری می‌دانسته، اما به وجوب نظر نیز قائل است. اقوال اصحاب دیگر که در سخن اشعری آمده است، بیانگر آن است که دست کم برخی از امامیه اعتقاد داشتند که نظر و استدلال عقلی به علم نمی‌انجامد. نمونه دیگر این تقابل را می‌توان در گزارش دیدگاه یونس نزد امام رضا^۷ مشاهده کرد. در این گزارش آمده است که یونس معارف را اکتسابی می‌دانست (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۴۴۴).

خداوند نزدیک خواهد کرد. به احتمال زیاد این دیدگاه هشام در تقابل با تنزیه افراطی (تعطیل) در معتزله بیان شده است. به بیان دیگر، مقصود هشام از عبارت جسم در این عبارت چیزی معادل وجود است (سامی النشار، ۲۰۰۸، ج ۲: ۸۵۳-۸۶۰؛ اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۱۶-۱۴۰). البته، در روایتی از خود هشام بن حکم در این بحث اصطلاح «شیء» برای خداوند به کار رفته است و اطلاق عنوان جسم و صورت از خداوند انکار شده است (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۰۴). شیخ مفید و کراچکی نیز به بازگشت هشام از کاربرد اصطلاح جسم درباره خداوند اشاره کرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ الف: ۷۹؛ کراچکی، ۱۴۱۰: ۴۰-۴۱).

در بحث رؤیت الله از هشام بن حکم نقل قولی در کافی آمده است که ادراک بصری و حتی قلبی^۱ را انکار می‌کند. البته، مقصود وی از ادراک عقلی معرفت عقلی خداوند نیست، بلکه مقصود وی آن است که عقل توانایی تخیل و تصور خدا را ندارد. این ادعا از توضیحات هشام در نقل قول کافی قابل اثبات است. در این عبارات هشام ادراک اشیاء را یا با حواس و یا به وسیله قلب (عقل) ممکن می‌داند و توضیح می‌دهد که ادراک حسی خداوند ممکن نیست و برای این ادعا ادله‌ای عقلی اقامه می‌کند. از نظر او، ادراک عقلی خداوند نیز ممکن نیست؛ چرا که عقل تنها اموری را درک می‌کند که در هوا موجود است و چون خداوند و امر توحید در هوا موجود نیست، عقل نیز توانایی درک آن را ندارد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹). البته، این سخن هشام با آنچه در برخی از روایات مبنی بر امکان رؤیت قلبی آمده است، ناسازگار نیست و حتی از هشام روایتی در انکار رؤیت بصری و اثبات رؤیت قلبی به جا مانده است (خزاز، ۱۴۰۱، ۲۶۰-۲۶۱). آنچه هشام انکار می‌کند ادراک بصری و قلبی (عقلی) است که در برخی از روایات از آن به «اوهام القلوب» یا «احاطة الوهم» تعبیر شده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹). شاید به همین دلیل است که هشام در بحث معراج معتقد بود که ممکن نیست پیامبر اکرم^۹ خداوند را دیده باشد (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۰).

در بحث صفات الاهی، هشام بن حکم نظریه‌ای خاص داشت. به نظر او علم، قدرت، حیات، بینایی و شنوایی صفات هستند و به همین دلیل ممکن نیست که به عنوان قدیم یا حادث توصیف شوند. هشام همچنین با این نظریه از کمند پرسشی که معتزلیان درباره تعدد اعراض الاهی مطرح کردند و یگانگی خدا را تهدید می‌کرد، گریخت، چون این صفات نه خدا و نه غیر خدا هستند: «ان العلم صفة له لیست هی هو ولا غیره» (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۷). این نظریه همچنین در دیدگاه هشام درباره صفت «اراده» نیز مؤثر بود. به نظر او اراده الاهی، حرکت

۱. همان‌طور که پیش‌تر گفتیم قلب در نظر هشام همان عقل است.





خداوند است و حرکت نیز نه خدا و نه غیر خداست، بلکه معنایی برای خداست. روشن است که این حرکت به معنای حرکت مکانی نیست، بلکه حرکت در نگاه او فعل خداوند در چیزی (فعله الشیء) است و این حرکت مستلزم آن نیست که خداوند از جایی به جای دیگر نقل مکان کند و دیگر در مکان نخست نباشد (زوال) (همان: ۲۱۳).

نظریه دیگر هشام که حتی در برخی روایات انکار و رد شده است، بحث علم الاهی است. بنا بر ادعای برخی، هشام معتقد بود که خداوند به اشیاء یا وقایع پیش از وجود آنها علم ندارد و چنین استدلال می‌کرد که علم خداوند به آنها از ازل، مستلزم وجود آنها از ازل خواهد بود (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۸۰). هر چند گزارش‌ها و احادیث درباره دیدگاه هشام در باب علم الاهی متفاوت است، ولی هشام - برخلاف تصور این گروه که مبتنی بر گزارش اشعری در مقالات الاسلامیین است - علم قدیم الاهی را انکار نمی‌کرد، بلکه به گفته شهرستانی از دیدگاه هشام «خداوند از ازل بنفسه عالم بوده است و به اشیاء بعد از تحقق آنها به سبب علمی عالم است؛ علمی که نه حادث است و نه قدیم؛ زیرا صفت است و صفت وصف نمی‌شود» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۲۱۷).

اندیشه هشام در بحث استطاعت نیز تا اندازه‌ای وی را از گروه‌های دیگر در بین امامیه جدا می‌کرد. در حالی که برخی مانند زراره استطاعت را پیش از فعل می‌دانستند، هشام نظریه‌ای خاص ارائه کرد. به گفته هشام، استطاعت شامل پنج عنصر صحت، رهایی از قیود، مهلت زمانی، ادوات لازم مانند دست و سبب مهیج اضافی است. به نظر او چهار مورد نخست پیش از فعل و مورد آخر هم‌زمان با فعل و به دست خداوند است. وقتی خداوند این سبب را فراهم سازد، فعل ایجاد می‌شود (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲). شبیه این سخن در برخی از روایات نیز نقل شده است.

شاگردان و جریان کلامی هشام بن حکم

اندیشه‌های هشام بن حکم در میان امامیان معاصر و پس از او پیروانی پیدا کرد. در همان دوران حیات هشام فردی به نام ابوالحسن علی بن منصور رساله‌ای نگاشت و در آن مباحثات کلامی هشام بن حکم را جمع‌آوری کرد. این رساله التذبیر نام داشت و دربرگیرنده مباحثی در باب توحید و مسئله امامت بود (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳). منابع رجال و ملل و نحل از وی یاد می‌کنند و او را جزء شاگردان هشام می‌دانند (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۱، اشعری، ۱۴۰۰: ۶۳).

از میان شاگردان هشام می‌توان به محمد بن خلیل السکاک نیز اشاره کرد که از وی



حدیثی نقل نشده است، اما در منابع مقالات و فرق و رجال اقوالی به وی منتسب شده است که از آن جمله می‌توان به اعتقاد به حرکت برای خداوند^۱، پذیرش علم و قدرت حادث برای خداوند (ابن حزم، ۱۴۱۶، ج ۳: ۱۱۶)، اعتقاد به تجسیم لفظی^۲ و اعتقاد به تشبیه^۳ اشاره کرد.

شاگرد دیگر هشام، علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم تمار است. وی ابتدا در کوفه اقامت داشت و سپس به بصره رفته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۱). وی از هشام با عبارت «عضدنا و شیخنا والمنظور الیه فینا» یاد می‌کند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۶۳). وی همچنین در کتابی مجالس (مناظره‌ها) هشام بن حکم را جمع‌آوری کرده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۱). با این حال، وی در دو بحث اراده الاهی (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲) و ایمان (همان: ۵۴) نظری متفاوت با استادش داشت.

فرد دیگری که می‌توان او را میراث‌دار اصلی تفکر هشام دانست، یونس بن عبدالرحمن است. وی بغدادی است و به احتمال زیاد در بغداد با هشام آشنا شده است. کشی اخبار بسیاری درباره او نقل می‌کند و در جایی به صراحت او را از غلمان هشام (شاگردان هشام) می‌داند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۷۸ و ۵۳۹). گفته شده است که وی در بحث تجسیم دیدگاهی مشابه - و یا تعدیل شده - دیدگاه هشام داشت (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۲۶). وی در بحث استطاعت، نظری مشابه هشام دارد و خود از راویان روایتی است که فهم زراره و برید را از استطاعت به نقد می‌کشد (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴۸). در مباحث امامت وی برخلاف هشام بن حکم، ناقل روایاتی مبنی بر تحدیث و الهام به ائمه: است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۲۷۱).^۴ با این حال، حجم عمده میراثی

۱. تفسیری که از حرکت خداوند در منابع به او منتسب شده است، با آنچه درباره هشام گفته شد متفاوت است. اشعری نیز به وی نسبت داده است که او در بحث حرکت برخلاف هشام زوال را برای خداوند جایز می‌داند (اشعری، ۱۳۶۰: ۲۱۳). بی‌شک مقصود وی از زوال، زوال حرکتی بوده است (همچنین نک: مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۷۸).

۲. گفته شده که وی نیز به تجسیم اعتقاد داشته ولی تجسیم در دیدگاه وی نه معنوی که لفظی بوده است. به بیان دیگر، او اصطلاح جسم را برای خداوند به کار می‌برد، اما خداوند را جسم نمی‌دانست (نک: ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۲۶).

۳. «له کتب منها کتاب فی الامامة و کتاب سماه التوحید و هو تشبیه و قد نقض علیه» (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۲۸).

۴. البته بنا به برخی از گزارش‌ها وی الهام و تحدیث را قبول نداشت و قائل به قیاس برای ائمه: بوده است. (اشعری، ۱۳۶۰: ۹۷-۹۸). سعد در جریان اختلافات دیدگاه‌های موجود میان امامیه درباره امام جواد^۷ دیدگاه یونس را چنین بیان کرده است. این در حالی است که بنا به چندین گزارش در کشی یونس در اواخر امامت امام رضا^۷ از دنیا رفته است (طوسی، ۱۴۰۹: ۱۴۵ و ۴۸۶). افزون بر این، روایاتی که از یونس در موضوع علم امام موجود است، در تقابل با این ادعا نسبت به وی است (صفار، ۱۴۰۴: ۳۲۷، ۳۳۲ و ۴۶۲).



که از یونس به جا مانده، فقهی است. حجم زیاد اجتهادهای شخصی او که در منابع روایی ما نقل شده است، مهم‌ترین دلیل بر این مدعاست؛ برای مثال، کلینی عباراتی را در موضوعات فقهی از یونس نقل می‌کند که روایت نیستند، بلکه اجتهاد و یا قیاس خود اویند. از جمله این موارد می‌توان به سخنان منقول از وی در ابواب ارث و زکات اشاره کرد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷: ۱۱۵ و ۲۱۲؛ طوسی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۴).^۱ شاید نقطه تمایز اصلی یونس از دیگران را بتوان در همین روش فقهی او دانست.^۲ شیعیان بصره با یونس خصومتی داشتند که چه بسا به دلیل روش فقهی یا برخی از دیدگاه‌های کلامی او باشد.^۳ این که چرا شیعیان بصره چنین رویکردی داشته‌اند، معلوم نیست. به احتمال زیاد، به تقابل مرجعیت فکری وی و علی بن اسماعیل میثمی (دیگر شاگرد هشام) که در بصره زندگی می‌کرد، برمی‌گردد. غیر از او می‌توان به ابومالک خضرمی اشاره کرد. او نیز بنا به گفته کلینی از اصحاب هشام بن حکم بوده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۴۱۰). البته، با توجه به گزارش‌های اشعری وی متکلم مستقلی است که گاه دیدگاه‌های متفاوتی با دیگران نیز دارد.^۴

از میان شاگردان هشام تنها کسی که خود نیز شاگردان بسیاری تربیت کرد و جریانی فکری اطراف خود پدید آورد، یونس بن عبدالرحمن بود. عبارات «من اصحاب یونس» یا «یونسی» بارها در منابع ذکر شده است. از جمله شاگردان وی می‌توان به محمد بن عیسی بن عبید اشاره کرد. طوسی او را «یونسی» معرفی کرده است (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۹۱). افزون بر این، بخش عمده‌ای از آثار و روایات یونس توسط وی منتقل شده است؛ برای مثال، محمد بن عیسی بن عبید در جلد نخست کافی نزدیک به ۵۰ روایت از یونس نقل کرده است که این روایات در بیشتر باب‌های اعتقادی مانند جبر و تفویض و امر بین الامرین،

۱. افزون بر این، یونس در بسیاری از موارد پس از نقل روایت، به اجتهاد و بیان دیدگاه فقهی خودش

پرداخته است (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۵۰۹ و ۵۲۸ و ج ۷: ۲۱۲؛ طوسی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۶؛ حراملی، ۱۴۰۹، ج ۹: ۷۲).

۲. برای مثال، در بحثی فقهی گفته شده است که یونس و پیروانش چنین می‌گفتند. این در حالی است که در هیچ یک از منابع امامیه چنین سخنی نسبت به مواضع کلامی یونس نقل نشده است (نک: طوسی، ۱۳۹۰، ج ۴: ۱۸۸).

۳. درباره بدگویی شیعیان بصره نزد امام رضا^۷ از یونس نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۸۷. در جایی دیگر نیز هشام بن ابراهیم از اصحاب یونس برخی از اشکالات بصریان نسبت به یونس را نزد امام رضا^۷ نقل کرده است (نک: همان: ۴۹۰).

۴. برای مثال، وی در مسائلی مانند اراده الاهی، استطاعت و نظر و معرفت، نظری متفاوت با هشام داشته است (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳ و ۵۱).

مشیت و اراده، قضا و قدر، باب الحجّة و... تقسیم شده است.

فرد دیگری که در منابع رجالی از اصحاب یونس معرفی شده است، عباس بن موسی الوراق است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۸۱). طوسی به اشتباه نام او را عباس بن محمد الوراق ضبط کرده است (همان: ۳۶۹).^۱ تنها کتاب وی کتاب المتعّبه بوده است (همان: ۲۸۱). روایاتی هم که او از یونس نقل کرده است (نزدیک به ۶۰ روایت) همگی روایات فقهی اند.^۲ شاید بتوان او را در فقه در زمره اصحاب یونس به حساب آورد.

شیخ طوسی، یحیی بن عمران الهمدانی^۳ را نیز «یونسی» خوانده است. از او اطلاع چندانی نداریم. وی روایات بسیاری از یونس نقل کرده است. برخی از این روایات فقهی و بخش زیادی از آنها اعتقادی (تنها در مباحث مربوط به امامت) هستند.^۴ یحیی بن عمران روایت مهمی از یونس در تأیید مجادله و بحث با دیگر مذاهب نقل کرده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۴۹). بنا به گزارشی در کشی خود او نیز پیروانی داشته است.^۵

محمد بن احمد بن مطهر نیز از کسانی است که از او با عنوان «یونسی» یاد شده است. با توجه به طبقه وی نمی توان او را از شاگردان یونس قلمداد کرد، چون شیخ طوسی او را جزء اصحاب امام هادی و امام عسکری^۸ برشمرده است (طوسی، رجال: ۳۹۱ و ۴۰۱). این در حالی است که یونس از اصحاب امام کاظم و امام رضا^۸ بوده است. در اعتقادات از او هیچ روایتی موجود نیست. تنها اشتراک محمد بن احمد و یونس درباره نمازهای مستحب شبهای ماه رمضان است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴: ۱۵۵).^۶ این که شیخ چنین فردی را «یونسی» دانسته است، می تواند گویای آن باشد که سلسله پیروان یونس تا این دوران نیز ادامه داشته است. احمد بن عبدالله بن مهران کرخی نیز از شاگردان یونس معرفی شده است (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۶۶).

۱. از این افراد روایاتی در منابع ما موجود است، اما تنها عباس بن موسی است که از یونس روایت کرده است. گذشته از آن قید «الوراق» تنها در عباس بن موسی دیده می شود.

۲. تنها روایت کلامی وی روایتی است درباره ماهیت ملائکه (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۲: ۶۶۶).

۳. ضبط دقیق نام وی یحیی بن ابی عمران الهمدانی است (نک: خوبی، ۱۳۶۲، ج ۲۱: ۳۰). بخش زیادی از روایاتی که از او در بصائر الدرجات آمده، با این نام است.

۴. برای مثال نک: صفار، ۱۴۰۴: ۶، ۸، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۷، ۲۵۵، ۳۰۰، ۳۰۴، ۳۲۳، ۳۲۷، ۳۸۳، ۳۸۵، ۴۱۰، ۴۱۴، ۴۶۲ (اینها بخشی از روایات او از یونس است).

۵. بنا بر این نقل، امام رضا^۷ نامه ای به وی و اصحابش نوشته است (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۵۲).

۶. در این روایت به نمازهایی که پیامبر اکرم^۹ در ماه رمضان پس از نماز مغرب و عشا می خواندند تصریح شده است. یونس نیز روایتی مشابه همین مضمون دارد (نک: طوسی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۶۴).





از وی هیچ گزارشی که گویای دیدگاهی اعتقادی - کلامی باشد، موجود نیست. او کتابی با عنوان کتاب التأدیب دارد که گاهی نیز *یوم ولیة خوانده* شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۹۱). این کتاب دربرگیرنده روایاتی از ائمه: در موضوع ادعیه و اعمال روزانه است و کتاب‌هایی چون *مصباح المتهدد* و *فلاح السائل* از او استفاده کرده‌اند (طوسی، ۱۴۱۱: ۱۶۷؛ سید بن طاووس، ۱۴۰۶: ۲۰۸، ۲۵۷ و ۲۸۸). شاید او و محمد بن احمد بن مطهر هر دو در مسائل فقهی پیرو یونس بوده‌اند.

شاذان بن خلیل پدر فضل بن شاذان نیز از شاگردان یونس معرفی شده است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۶). روایات وی در موضوعات فقهی است و حتی یک روایت کلامی نیز از او نقل نشده است که شاید به دلیل عدم گرایش کلامی در وی باشد. این که فضل در اواخر عمر از پیشینیانش که به مقابله با مخالفان تشیع می‌پرداختند، یاد می‌کند، ولی در این میان از پدرش نامی نمی‌آورد، می‌تواند مؤید خوبی بر این ادعا باشد (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹).

کشی، ابراهیم بن هاشم را نیز از شاگردان یونس معرفی می‌کند. با این حال، نجاشی بر این سخن خرده گرفته است. با توجه به این که ابراهیم بن هاشم مستقیماً هیچ روایتی از یونس نقل نکرده است، به نظر سخن نجاشی قابل اعتمادتر است. البته، پیش از این محمد بن احمد بن مطهر نیز چنین وضعی داشت. او از نظر طبقه امکان نقل از یونس را نداشت. به هر حال تعلق خاطر ابراهیم بن هاشم به یونس و هشام و اندیشه‌های کلامی و به‌ویژه آرای فقهی آنها او را در جریان فکری یونس و هشام قرار می‌دهد.

اندیشه‌های هشام بن حکم و یونس از یک سو به نیشابور و از دیگر سو به قم منتقل شد. انتقال این جریان فکری به نیشابور مرهون تلاش‌های فضل بن شاذان و شاگردان او در نیشابور (مانند علی بن محمد بن قتیبه) است.^۱ فضل به گفته خودش آخرین متکلم از نسل هشام بن حکم است (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹). پدرش شاذان بن خلیل - همان‌طور که پیش از این گفتیم - نزد یونس درس خوانده است. این که فضل در این جریان فکری قرار دارد، افزون بر ادعای خودش مؤیداتی نیز در روایات و اندیشه‌های فضل دارد؛ برای مثال، در علم کلام می‌توان به اندیشه‌های او در بحث صفات الهی و اعتقاد به جسم لا کالاجسام و مباحث امامت (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹ - ۵۴۱).^۲ و در فقه به استفاده وی از قیاس^۳ اشاره کرد (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۴:

۱. شاهد این ادعا آن است که حجم عمده‌ای از روایات مدح یونس را علی بن محمد بن قتیبه از فضل بن شاذان نقل کرده است (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۸۴ - ۴۹۸).

۲. وی همچنین کتابی در اثبات اعتقاد به تجسیم در رد اسکافی نوشته است (نک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۰۷).

۳. بی‌شک، قیاس در این دوره به معنای قیاس مصطلح در دوره‌های بعدی نیست، بلکه هر نوع استدلال عقلی را دربر می‌گیرد.

۲۷۰. با توجه به این که فضل در نیشابور جریان فکری خاصی را در اطراف خودش ایجاد کرده بود (طوسی، ۱۴۰۹: ۵۳۹-۵۴۱) شاگردانش (علی بن محمد بن قتیبه^۱ و محمد بن اسماعیل بندفر یا بندقی)^۲ پس از او نیز اندیشه‌های او را پی گرفتند.

در همین دوره محمد بن مسعود عیاشی نیز از کسانی است که از روش کلامی (مناظره) هشام دفاع می‌کرد (همان: ۲۶۵). او روایتی نیز در تأیید شخصیت هشام نقل کرده است (همان: ۲۷۸). عیاشی شاگردان بسیاری داشته که با تعابیری مانند «غلمان» و «اصحاب» در منابع رجالی مانند رجال طوسی مشخص شده‌اند. یکی از اینها محمد بن عمر کشی است (همان: ۴۴۰). وی به شدت از جریان هشام و یونس دفاع می‌کرد.^۳ البته کشی شاگرد ابن قتیبه نیز بود و از آن طریق نیز با جریان کلامی هشام مرتبط است. پس از کشی اطلاع چندانی از ادامه این جریان فکری در نیشابور و مناطق اطراف آن در دست نیست. تنها می‌دانیم که بخشی از این اندیشه‌ها در قالب روایات و کتب این افراد به قم و بغداد منتقل شده است.^۴

جریان فکری هشام و یونس در قم نیز به همت محمد بن عیسی بن عبید و ابراهیم بن هاشم گسترش یافت. ابراهیم بن هاشم نخستین فردی بود که اندیشه‌ها و میراث علمی مکتب کوفه را به قم منتقل کرد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۶). پیش از این گفتیم که وی در خط فکری هشام و یونس جای دارد. محمد بن عیسی بن عبید نیز بخش قابل توجهی از آثار یونس را به قم منتقل کرده است و خود نیز در این جریان فکری قرار دارد.

در قم در برابر جریان فکری هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن دو موضع متفاوت اتخاذ شد:

۱. برخی مانند احمد بن محمد بن عیسی اشعری، علی بن حدید و یونس بن بهمن موضعی منفی نسبت به هشام و یونس اتخاذ کردند (طوسی، ۱۴۰۹: ۴۹۷). نماینده برجسته این تفکر پس از این افراد سعد بن عبدالله اشعری (۲۹۹ق) است. وی حتی کتابی با عنوان مثالب هشام و یونس

۱. بسیاری از روایات مدح هشام، یونس و فضل از وی نقل شده است. از او با عنوان «صاحب الفضل بن شاذان» یاد شده است. وی همچنین کتابی مشتمل بر مجالس مناظره فضل با مخالفان داشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۹).

۲. کلینی همه روایاتی که از فضل نقل می‌کند با واسطه همین فرد است.

۳. وی در معرفی یونس به نقد روایات ذم وی که برخی از قمی‌ها نقل کرده‌اند، پرداخته و از یونس جانب‌داری می‌کند (نک: طوسی، ۱۴۰۹: ۴۹۷). همچنین روایاتی که کشی در نقد نظریه استطاعت زراره از یونس نقل کرده است از طریق عیاشی است (طوسی، ۱۴۰۹، ۱۴۴، ۱۴۸-۱۵۰).

۴. برای مثال می‌توان به انتقال کتاب‌های فضل بن شاذان (طوسی، ۱۴۱۵: ۴۲۳)، شاگرد او علی بن محمد بن قتیبه (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۵۹) و محمد بن مسعود عیاشی (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۷؛ طوسی، ۱۳۵۶: ۶۴) به بغداد اشاره کرد.



هشام

مدارس کلامی بغداد

هشام

بن

حکم

نا

شکل‌گیری

نگاشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۷) و هنگامی که علی بن ابراهیم در کتاب فی معنی هشام ویونس از برخی از عقاید آنها دفاع می‌کند، در کتاب الرد علی بن ابراهیم فی معنی هشام ویونس به سخنان او پاسخ می‌دهد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۲۶۰). اگر کتاب علی بن ابراهیم در اثبات دیدگاه هشام در بحث معانی قائم به اجسام باشد و کتاب سعد بن عبدالله در رد این دیدگاه باشد، گواهی بر مخالفت با اندیشه‌های هشام بن حکم است. سعد بن عبدالله در کتاب المقالات والفرق نیز پس از ذکر اختلافات شیعیان پس از امام رضا^۷ به بیان دیدگاه‌های یونس بن عبدالرحمن درباره امامت و علم امام می‌پردازد (اشعری، ۱۳۶۰: ۹۸).^۱

۲. برخی دیگر مانند علی بن ابراهیم بن هاشم موضع مثبتی نسبت به این جریان نشان دادند و حتی در دفاع از این دو شخصیت کتابی با نام فی معنی هشام ویونس نگاشت. همان طور که گفته شد، به نظر می‌رسد این کتاب در اثبات نظریه «معنا» در بحث صفات الاهی باشد. چندی بعد کلینی - شاگرد علی بن ابراهیم - این خط فکری را ادامه داد و آن را به بغداد نیز منتقل کرد. برخلاف این تلقی رایج که کلینی به دلیل محدث بودن رابطه خوبی با کلام ندارد، کلینی روایاتی را نقل می‌کند که در آنها ائمه: از متکلمان تجلیل کرده یا حتی روش درست علم کلام را به آنها آموخته‌اند (کلینی، ۱۳۶۵: ج ۱: ۱۷۱). همچنین در جایی دیگر کلینی از هشام نقل می‌کند که با آموختن نکاتی از امام صادق^۷ دیگر هیچ‌گاه در بحث و مناظره با دیگران در آن موضوع مغلوب نشده است (همان، ج ۱: ۱۱۴). البته، کلینی روایاتی نیز در مذمت سخن گفتن درباره ذات الاهی نقل کرده است (همان، ج ۱: ۹۲). بی‌شک این نهی مختص به ذات الاهی است، چون در آینده به مواردی که خود کلینی حتی در بحث صفات الاهی به تبیین کلامی پرداخته است، اشاره خواهیم کرد. همچنین از مجموع روایاتی که کلینی نقل کرده، می‌توان دریافت که کلام مذموم در نظر او کلامی است که از سخنان ائمه: فاصله بگیرد؛ چنان که در روایتی وی به این بحث اشاره کرده است (همان، ج ۱: ۱۷۱).

بنا به شواهد پیش گفته می‌توان ادعا کرد که کلینی با بحث و مناظره در صورتی که به ذات خداوند مربوط نباشد و موافق سخنان پیامبر و ائمه: باشد، موافق است. آنچه کلینی نسبت به آن حساسیت دارد، خودپسندگی عقل^۲ است که هشام نیز - چنان که در آغاز مقاله

۱. پیشتر گفتیم که یونس در دوره امامت امام رضا^۷ در گذشته و بی‌شک دوران امام جواد^۷ را درک نکرده است. به همین دلیل سخنان افرادی مانند سعد بن عبدالله اتهاماتی بیش نیست.

۲. مقصود ما از خودپسندگی عقل همان چیزی است که در روایت یونس بن یعقوب درباره روش درست کلام آمده است. یونس بن یعقوب بنا به برخی روایات ائمه: گمان می‌کرد که ائمه: به طور کلی با کلام مخالفند، ولی امام صادق^۷ به او گوشزد کردند که کلامی مذموم است که بی‌توجه به سخن ائمه: شکل

گفته شد - در این نکته با وی هم نظر است.

افزون بر این، کلینی خود از روش کلامی نیز بهره جسته است؛ برای مثال، او کتابی در رد بر قرامطه نوشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۷۷) و در میان روایات کتاب کافی گاه خود به تبیین و حتی استدلال عقلی دست یازیده و برای در مقام تمایز نهادن میان صفات ذات و صفات فعل - پس از نقل روایات - همانند متکلمان استدلال کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۱۱-۱۱۲).^۱ نقل سخنان (غیر روایات) متکلمانی چون هشام بن حکم^۲ و یونس بن عبدالرحمن^۳ در میان روایات ائمه: نیز نشان دهنده آن است که کلینی دست کم تبیین آنان از روایات را پسندیده است.

با نظر به برخی شواهد، در بحث جایگاه عقل نیز می توان به این نتیجه رسید که کلینی نیز همانند هشام هر چند معرفت را اضطراری می داند، اما بر این باور است که شرط دستیابی به این معرفت استدلال عقلی است. از سویی، تأکید بسیار کلینی بر جایگاه عقل و آغاز کردن کتاب کافی با احادیث و روایات مربوط به عقل و جهل، نشان از توجه وی به جایگاه عقل در معرفت دارد. شاهد مهم تر نوع چینش روایات در ابواب مختلف اعتقادی است. کلینی کتاب توحید را با عنوان «حدوث العالم و اثبات المحدث» شروع کرده است. این شیوه در کتاب الحجة نیز رعایت شده است. وی این کتاب را با روایاتی آغاز کرده که محتوای آنها استدلال عقلی بر ضرورت حجت (الاضطرار الی الحجة) است. در این باب نیز روایات هشام و برهان های عقلی وی بر ضرورت حجت از جایگاه ویژه ای برخوردارند. کلینی افزون بر مباحث مربوط به روش، در مسائل کلامی نیز اشتراکات بسیاری با هشام دارد.^۴

۱. توحید: پیش تر اشاره شد که هشام هر چند در ابتدا از اصطلاح جسم برای خداوند استفاده می کرد، ولی دیدگاه نهایی او انکار جسم و صورت و پذیرش عبارت «شیء

→ گرفته باشد: «إِنَّمَا قُلْتُ فَوَيْلٌ لِّهَمَّ إِنْ تَرَكَوْا مَا أَقُولُ وَذَهَبُوا إِلَى مَا يَرِيدُونَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۷۱). البته، باید توجه کرد که این به معنای بی توجهی به عقل نیست، بلکه همان طور که شیخ مفید نیز در اوائل المقالات اشاره کرده است، انبیاء و ائمه انسان ها را به کیفیت استدلال تنبیه می دهند (مفید، ۱۴۱۳: ۴۴). این برخلاف سخن برخی است که گمان کرده اند شیعیان به دلیل پذیرش امامت، جایی برای استدلال عقلی قائل نبودند (مدرسی، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

۱. برای مشاهده عبارتی مشابه در همین بحث از شیخ طوسی که یک متکلم است نک: طوسی، ۱۴۰۶: ۸۱.
۲. در بحث نفی رؤیت نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۹.
۳. در بحث ارث (همان، ج ۷: ۱۱۵ و ۱۱۸)، در بحث زکات (همان، ج ۳: ۵۰۹) و در باب نکاح (همان، ج ۵: ۵۷۰).
۴. البته، کلینی نقدهایی نیز بر هشام بن حکم دارد که در ادامه به برخی از این نقدها اشاره خواهد شد.





لا کالاشیاء» است. کلینی نیز این نظر را پذیرفته و حتی روایتی طولانی از هشام بن حکم در این باره آورده است: «هو شیء بخلاف الاشیاء، ارجع بقولی الی اثبات معنی وأنه شیء بحقیقة الشیئیة، غیر أنه لا جسم ولا صورة» (کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ۸۳). بنابراین، همه نقدهایی که کلینی در بحث تجسیم آورده است (همان: ۱۰۴-۱۰۷) ناظر به دیدگاه نخست هشام‌اند.

۲. در بحث رؤیت الله نیز هشام در عین انکار رؤیت بصری و پذیرش رؤیت قلبی بر این نکته تأکید داشت که رؤیت قلبی به معنای ادراک قلبی (اوهام القلوب) نیست. کلینی نیز همانند او ضمن انکار رؤیت بصری و در بابی با عنوان «فی ابطال الرؤیة» سخنان خود هشام بن حکم را در انکار ادراک حسی و قلبی خداوند نقل کرده است. چینش وی از روایات این باب این گونه است که نخست روایات ابطال رؤیت بصری و تأیید رؤیت قلبی را نقل کرده و در ادامه به این بحث اشاره می‌کند که با این حال خداوند در روز معراج کمی از نور عظمت خود (آن مقدار که خود می‌خواست) را به پیامبرش نمایاند. در ادامه احادیثی در توضیح آیه «لا تدرکه الابصار وهو یدرک الابصار» آورده است که در این احادیث نیز ادراک بصری و هم ادراک قلبی انکار شده‌اند و در نهایت، سخنان هشام در توضیح این بحث را نقل کرده است.

۳. در بحث علم الاهی پیش تر گفته شد که هشام بن حکم هر چند علم الاهی را حادث می‌دانست، ولی منکر علم قدیم الاهی نبود. روایت نخست کلینی در باب صفات ذات نیز بیانگر همین دیدگاه است: «لم یرل الله عزوجل ربنا وعلّم دأته ولا معلوم... فلما أخذت الأشیاء وکان المعلوم وقع العلم منه علی المعلوم» (کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ۱۰۷).

۴. هشام اراده را حرکت می‌دانست و پیش تر توضیح داده شد که حرکت در نظر هشام همان فعل الاهی است. البته، باید توجه داشت که فعل الاهی در اینجا به معنای اشیاء و امور خارجی نیست، بلکه مقصود فعلی است که این امور از آن ایجاد شده‌اند. کلینی نیز در بخشی روایات اراده را جمع کرده و در این روایات اراده صفت فعل و حتی همان فعل الاهی می‌داند. البته، مقصود او نیز از فعل الاهی شیء خارجی نیست، بلکه احداث شیء (احداثه) است (همان: ۱۰۹-۱۱۰). کلینی همچنین با ذکر روایت «خلق الله المشیة بنفسها وخلق الاشیاء بالمشیة» این تمایز را بیشتر نشان می‌دهد.

۵. استطاعت: نخستین روایتی که کلینی در بحث استطاعت آورده است، مرتبط با همان مضمونی است که اشعری به هشام نسبت داده است.^۱ این مشابهت در رأی نهایی کلینی نیز

۱. فان اس اشاره کرده است که اولین فردی که به این مشابهت تذکر داد مادلونگ بود (نک: فان اس،

در این باب تأثیر داشته و بنا بر روایاتی که وی در این باب جمع کرده است بخشی از استطاعت پیش از فعل و بخشی هم‌زمان با انجام فعل است.

۶. کلینی در بحث امامت گاه هم‌رأی و گاه مخالف با هشام است؛ برای مثال، کلینی در مسائلی مانند منابع علم امام (به طور خاص تحدیث و الهام)^۱ و مالکیت زمین برای امام با هشام مخالف است. همان‌گونه که پیش از این گفته شد در این بحث گاهی شاگردان هشام (مانند یونس) نیز دیدگاهی متفاوت داشته و تحدیث را پذیرفته‌اند.

با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، می‌توان گفت که کلینی هرچند در برخی موارد (مانند موارد مربوط به امامت) به هشام نقدهایی دارد، ولی در بیشتر مباحث توحید و عدل در خط فکری هشام قرار می‌گیرد. چنین اختلافاتی در جریان هشام پیش از این نیز سابقه داشته است؛ برای مثال، گفته شده که محمد بن خلیل السکاک در برخی از مسائل با استادش هشام اختلاف نظر داشته است (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۳۲).

حضور کلینی در بغداد و نقل کتاب او توسط بسیاری از عالمان بغداد در این شهر شاهد مهمی است بر این که دست کم تا این دوره اندیشه‌های هشام بن حکم از طریق احادیث او و شاگردانش در بغداد مطرح بوده است. بنابراین، می‌توان ادعا کرد که خط فکری هشام بن حکم دست کم با ورود کلینی به بغداد در این شهر حضور داشته است. هرچند روشن نیست که آیا این جریان فکری پیش از این نیز در بغداد حضور داشته است یا نه.

متکلمان امامیه در سده سوم و چهارم و اندیشه‌های هشام بن حکم

در آستانه شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد، متکلمانی در امامیه پدید آمدند که به جریان‌های پیشین امامیه در کوفه وابستگی نداشتند. برخی از این افراد مانند محمد بن هارون معروف به ابو عیسی وراق (م ۲۴۷ / ۲۴۸ق)، ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق معروف به ابن راوندی (سده سوم) و محمد بن عبدالرحمن معروف به ابن قبه رازی پیش از گرایش به امامیه معتزلی بوده‌اند و برخی نیز مانند نوبختیان (اسماعیل بن علی معروف به ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱ق) و حسن بن موسی معروف به ابومحمد نوبختی (م ۳۱۰ق)) متکلمان مستقلی‌اند که اطلاع چندانی درباره استادان آنها و خط فکری‌شان در دست نیست. رابطه این متکلمان با کلام گذشته امامیه و به طور خاص جریان فکری هشام بن حکم نیز نشان‌دهنده میزان تأثیر جریان فکری هشام بن حکم در این دوره است.

۱. درباره دیدگاه هشام در بحث تحدیث و الهام، نک: رضایی، ۱۳۹۱.





این متکلمان همگی در مباحث مربوط به امامت، به خصوص ادله عقلی بر وجوب امامت و نظریه نص متأثر از اندیشه‌های هشام بن حکم بوده‌اند. این تأثیرپذیری حتی در افرادی مانند شیخ مفید و سید مرتضی نیز قابل پی‌گیری است. قاضی عبدالجبار معتزلی اعتقاد به نص جلی و ادله عقلی بر امامت امام علی^۷ را از ابداعات هشام بن حکم، ابوعیسی وراق و ابن راوندی دانسته است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰: ۱۱۸). وی هرچند نوبختیان را از این گروه مستثنی کرده و ادعا می‌کند که آنها با تکیه بر ادله نقلی وجوب امامت را اثبات کرده‌اند، ولی سید مرتضی بر مبنای کتب نوبختیان ادعا می‌کند که ابوسهل نوبختی و ابومحمد نوبختی در اثبات وجوب امامت، همان راه گذشتگان را پیموده‌اند (علم الهدی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸). به عبارت دیگر، آنان نیز وجوب امامت را با ادله عقلی اثبات کرده و از ادله نقلی به عنوان شاهد و مؤید بهره گرفته‌اند.

هرچند متکلمان امامیه و به‌ویژه معتزلیان شیعه شده در این دوره از برخی مفاهیم معتزلی (مانند لطف و اصلح) در این مسئله استفاده کردند^۱ و اندک تغییراتی در نظام پیشنهادی هشام بن حکم ایجاد کردند و این نظام فکری در شخصیت‌هایی مانند شیخ مفید و سید مرتضی به تکامل نهایی خود رسید، ولی بنیان اصلی نظریه امامت در امامیه بر پایه نظام پیشنهادی هشام بن حکم شکل گرفته بود.

متکلمان این دوره در دیگر مسائل کلامی نیز گاه با اندیشه‌های خاص هشام بن حکم همراه بوده‌اند. البته، این همراهی به مرور کمتر شده و می‌توان ادعا کرد که در سید مرتضی به جدایی کامل انجامیده است. از میان متکلمان امامیه در این دوره می‌توان به ابن راوندی اشاره کرد. وی از سوی مخالفانش به الحاد و بی‌دینی متهم شده است.^۲ با این حال، می‌توان وی را یکی از متکلمان بزرگ امامیه دانست که ابتدا معتزلی بوده و سپس به امامیه گرویده است. او پس از گرایش به امامیه بر ضد معتزله کتاب فضیحة المعتزله را نوشت و این یکی از دلایل اتهام وی به الحاد از سوی معتزله بوده است (زریاب، ۱۳۸۳: ۵۳۴-۵۳۵).

برخی از اعتقاداتی که به وی نسبت داده می‌شود، مشابه عقاید هشام بن حکم است؛ جز بحث امامت که می‌توان به مشابهت اندیشه وی درباره علم خدا با هشام بن حکم اشاره کرد. به اعتقاد ابن راوندی هر موجودی «شیء» و هر شیئی «موجود» است (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۰). به عبارت دیگر، هر چه موجود نیست، شیئیت ندارد و نباید به آن شیء گفت. بنا بر این دیدگاه ممکن نیست خداوند به اموری که موجود نیستند، عالم باشد. ابن راوندی برای حل

۱. برای مثال، می‌توان به استفاده ابن قبه رازی از قاعده اصلح اشاره کرد (نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۴۵).

۲. درباره اقسام این اتهامات، نک: زریاب، ۱۳۸۳، ج ۳: ۵۳۴-۵۳۵.

این اشکال گفته است که علم ازلی خداوند به اشیاء به این معناست که خداوند از ازل می دانست که این اشیاء وجود پیدا خواهند کرد (همان: ۱۵۹).

چنان که پیش تر گفته شد، هشام بن حکم نیز معتقد بود که علم خداوند تنها به اشیای موجود، تعلق می گیرد. در بحث استطاعت نیز - بنا به گفته اشعری - ابن راوندی همانند هشام، استطاعت را مع الفعل می دانست (همان: ۲۳۰-۲۳۱).

متکلم دیگر ابو عیسی وراق بغدادی است. وی نیز مانند ابن راوندی از معتزلیانی است که به امامیه پیوسته است. وی به جز امامت در بحث استطاعت نیز پیرو دیدگاه هشام بن حکم بوده است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۲۹۶).

ابومحمد حسن بن موسی و ابوسهل اسماعیل بن علی بن اسحاق نوبختی از متکلمان امامی در اواخر سده سوم و اوائل سده چهارم اند که آنان نیز در برخی از مباحث کلامی دیدگاهی مشابه هشام بن حکم دارند.^۱ البته، این تأثیرپذیری به معنای تبعیت مطلق نیست، بلکه گفته شده که ابومحمد گاه به نقد دیدگاه های هشام نیز می پرداخت (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۵۱).

ابومحمد حسن بن موسی در بحث استطاعت با هشام هم رأی بوده و حتی کتابی در تأیید دیدگاه هشام نوشته است (نجاشی، ۱۴۰۷: ۶۳). با این حال، ابوسهل نوبختی کتابی با عنوان کتاب الرد علی المجبره فی المخلوق والاستطاعة (طوسی، ۱۳۵۶: ۱۲؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۳۳) دارد که شاید مخالف دیدگاه هشام باشد. به نظر می رسد از آنجا که مجبره قائل به استطاعت مع الفعل بوده اند - این کتاب نیز در پی رد استطاعت مع الفعل است.^۲

نوبختیان در مباحث دیگری نیز هم رأی با هشام بن حکم بوده اند. از جمله آنها می توان به انکار و رد تحدیث و الهام به ائمه: (مفید، ۱۴۱۳: ج: ۶۹-۷۰)، رد امکان معجزه برای غیر انبیاء (همان: ۶۸-۶۹)، چیستی انسان و اعتقاد به روح (مفید، ۱۴۱۳: ۵۸-۵۹) اشاره کرد. اندیشه هشام در مورد اخیر توسط شیخ مفید نیز پی گرفته شد (همان).

جمع بندی

هشام بن حکم از متکلمان متقدم امامی است که تلاش کرد تا کلام امامیه را بر پایه سخنان

۱. قاضی عبدالجبار بر این مطلب تصریح دارد که نوبختیان از اندیشه های هشام استفاده کرده اند (نک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۵۱).

۲. با توجه به این که ابوسهل نقدی بر دیدگاه معتزله در بحث خلق اعمال ندارد و در عناوین کتاب های وی تلاشی برای اثبات موضع هشام بن حکم در این بحث نمی بینیم، نمی توان ادعا کرد که وی با هشام در این بحث هم رأی بوده است.





ائمه اطهار: تدوین کند. جایگاه و سیطره فکری وی چنان بود که جمعی از امامیه آن دوره را با خود همراه کرد. البته، برخی از اندیشه‌های هشام در همان دوره خودش با مخالفت جریان‌های دیگر امامیه روبه‌رو شد. ائمه اطهار: نیز در عین تمجیداتی که از هشام کرده‌اند، گاه به برخی از اندیشه‌ها و سخنان او خرده گرفته‌اند.

در اواخر دوران حکومت هارون الرشید، سخت‌گیری‌های حکومت نسبت به امامیه شدت گرفت و همین یکی از اسباب افول کلام امامیه شد. با این حال در این دوره می‌توان برخی متکلمان امام مسلک را یافت که به اندیشه‌ها و جریان کلامی هشام بن حکم تعلق خاطر داشته‌اند. نسل نخست شاگردان هشام بن حکم، هرچند در بیشتر موارد با اندیشه‌های هشام توافق دارند و حتی در متونی مانند مقالات الاسلامیین با عنوان «اصحاب هشام بن حکم» از آنها یاد شده است، اما گاه به اصلاح برخی اندیشه‌های وی نیز پرداختند؛ برای مثال، می‌توان به کنار گذاشتن تجسیم معنوی و بسنده کردن به تجسیم لفظی اشاره کرد.

این جریان در دوره‌های بعد از یک سو با واسطه ابراهیم بن هاشم و علی بن ابراهیم در قم حضور پیدا کرد و از دیگر سو به وسیله فضل بن شاذان در نیشابور پیروانی پیدا کرد. البته، این افراد در بیشتر موارد (به ویژه در قم) تمایلات کلامی کمتری نسبت به پیشینیان خود داشته‌اند.

در کنار این جریان می‌توان به متکلمانی در اواخر دوره حضور و اوایل دوره غیبت کبری اشاره کرد که گاه به برخی از اندیشه‌های کلامی هشام بن حکم گرایش داشته‌اند. این گروه در مباحث امامت کاملاً تحت تأثیر هشام بن حکم بودند. در مباحث مربوط به توحید و عدل نیز نمونه‌هایی از چنین گرایش‌هایی وجود دارد. با این حال، این تمایلات کم‌کم رو به کاستی و زوال نهاد و در میان متکلمانی مانند شیخ مفید و در نهایت سید مرتضی به حداقل رسیده است؛ برای مثال، شیخ مفید هرچند در مباحثی مانند رابطه عقل و سمع و حقیقت انسان به اندیشه‌های هشام بن حکم نزدیک است، ولی در دیگر مسائل کلامی کاملاً از اندیشه‌های هشام بن حکم فاصله می‌گیرد. سید مرتضی پا را کمی از این نیز فراتر گذاشت و حتی در همان موارد نیز به اندیشه‌های هشام روی خوش نشان نداد. با این حال، سید مرتضی نیز در مباحث امامت و امدار و دنباله‌رو اندیشه‌های هشام بن حکم بود.

کتابنامه

۱. ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغة، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل والنحل، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. اشعری، سعد بن عبدالله (۱۳۶۰)، المقالات والفرق، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، آلمان - ویسایدن: انتشارات فرانز شتاينر، چاپ سوم.
۶. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، ابکار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دارالکتب العلمیة.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۸. خزازی، علی بن محمد (۱۴۰۱ق)، کفایة الاثر فی النص علی اثمه الاثنی عشر، قم: بیدار.
۹. رضایی، محمد جعفر (۱۳۹۱)، «تبیین معنایی اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۳۱.
۱۰. زریاب خویی، عباس (۱۳۸۳)، «ابن راوندی»، در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: بنیاد دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۱. سامی النشار، علی (۲۰۰۸م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، مصر - قاهره: دار السلام.
۱۲. سید بن طاووس (۱۴۰۶)، فلاح السائل و نجاح المسائل، قم: بوستان کتاب.
۱۳. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، قم: شریف رضی.
۱۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، قم: دارالکتب الاسلامیة.
۱۵. _____ (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. _____ (۱۴۰۳ق الف)، الخصال، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۷. _____ (۱۴۰۳ق)، معانی الاخبار، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. _____ (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۵۶ق)، الفهرست، نجف: المكتبة المرتضویة.
۲۱. _____ (۱۴۱۱ق)، مصباح المتهدد و سلاح المتهدد، بیروت: مؤسسة فقه الشیعة.
۲۲. _____ (۱۳۶۵ش)، التهذیب، تهران: دارالکتب الاسلامیة.
۲۳. _____ (۱۳۹۰ق)، الاستبصار، تهران: دارالکتب الاسلامیة.



۱۰۹



۲۴. _____ (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء.
۲۵. _____ (۱۴۰۹ق)، اختيار معرفة الرجال موسوم به رجال كشي، تحقيق: حسن مصطفوي، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد.
۲۶. _____ (۱۴۱۵ق)، رجال، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
۲۷. علم الهدی، سيد مرتضى (۱۴۱۰ق)، الشافي، تحقيق: سيد عبد الزهرا حسيني، تهران: مؤسسة الصادق.
۲۸. عياشي، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسير العياشي، تهران: چاپخانه علميه.
۲۹. فان اس، جوزيف (۲۰۰۸م)، علم الكلام والمجتمع، ترجمه: سالمه صالح، بيروت: منشورات الجمل.
۳۰. قاضي عبدالجبار (۱۹۶۵-۱۹۶۲ق)، المغنى في ابواب التوحيد والعدل، تحقيق جورج قنواتي، قاهره: الدار المصرية.
۳۱. _____ (بی تا)، تثبيت دلائل النبوة، بيروت: دارالعربية.
۳۲. قمی، علی بن ابراهيم (۱۴۰۴ق)، تفسير القمی، قم: موسسه دارالکتاب.
۳۳. کراچکی، ابوالفتح (۱۴۱۰ق)، کنز الفوائد، قم: دارالذخائر.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۵. ماتریدی، ابو منصور (۱۴۲۷ق)، التوحيد، بيروت: دارالکتب العلمیه.
۳۶. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
۳۷. مدرسی طباطبایی، سيد حسين (۱۳۸۷)، مکتب در فرآیند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: نشر کویر.
۳۸. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق (الف))، الحکایات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۳۹. _____ (۱۴۱۳ق (ب))، المسائل السروية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۴۰. _____ (۱۴۱۳ق (ج))، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۴۱. _____ (۱۴۱۳ق (د))، تصحيح اعتقادات الامامية، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۴۲. موسوی خویی، ابوالقاسم (۱۳۶۲)، معجم رجال الحديث، قم: منشورات مدينة العلم.
- نجاشی، احمد بن علی (۱۴۰۷ق)، فهرست اسماء مصنفي الشيعة، قم: انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

43. Madelung, Vilfered (1999), Hisham B. Al Hakam, *Encyclopaedia of Islam*, edition v, Brill NV, Leiden,

44. Amir -Moezzi, Mohammad Ali , (1994), *The Divine Guide in Early Shi'ism The Sources of Esotericism in Islam*, State University of New York Press.

ابوعیسی وراق؛

از اعتزال تا گرایش به مدرسه کوفه

عباس میرزایی*

چکیده

ابوعیسی وراق، از معتزلیان شیعه شده‌ای است که نه تنها تغییر نگرش و گرایش او به مذهب حقه امامیه، مناقشه‌برانگیز بوده و حتی اتهام‌ها و اظهارنظرهای تند معتزلیان را در پی داشته، بلکه رویکردها و دیدگاه‌های کلامی او در راستای تبیین آموزه‌های شیعه نیز افزون بر جالب توجه بودن، توجه و حساسیت بسیاری از اندیشمندان شیعی را برانگیخته است. در این مقاله به بررسی برخی دیدگاه‌ها و رویکردهای وراق و سهم و نقش احتمالی او در گرایش کلام امامیه به اندیشه‌های اعتزالی پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها

تاریخ کلام امامیه، ابوعیسی وراق، معتزلیان شیعه شده، مدرسه کوفه، هشام بن حکم.





مقدمه

کلام امامیه در سده‌های دوم تا پنجم هجری قمری دو دوره متفاوت در کوفه و بغداد را پشت سر گذاشته است. بررسی این دوره و نوع رویارویی کلام امامیه با برخی جریان‌های رقیب و به ویژه معتزله این نکته را آشکار می‌سازد که کلام امامیه در بغداد موضع ملایم‌تری نسبت به کلام معتزله داشته است. این رویکرد نقطه مقابل کلام امامیه در کوفه است. در کوفه تقابل بسیار جدی‌ای میان دو جریان امامی و معتزلی وجود داشت. این که چه عواملی سبب تغییر در مدرسه بغداد نسبت به کلام اعتزالی شد، در جای دیگری باید مورد بحث قرار گیرد. به هر حال، در فضای جامعه شیعی دو جریان کلامی - حد فاصل مدرسه کوفه و مدرسه بغداد - در سده سوم و آغازین سال‌های سده چهارم فعالیت کلامی داشتند: نوبختیان و معتزلیان شیعه شده. تغییر در مسیر جریان کلامی امامیه را باید در این دو جریان جست‌وجو کرد که خود بحث و بررسی گسترده‌ای می‌طلبند.^۱ آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، دیدگاه‌ها و رویکردهای یکی از متکلمان شیعه شده به نام «ابو عیسی وراق» و سهم و نقش او در گرایش کلام امامیه به اندیشه‌های اعتزالی است. ابو عیسی وراق از مشهورترین معتزلیان شیعه شده در طول تاریخ تفکر امامیه به شمار می‌رود. اوج فعالیت‌های علمی او در نیمه نخست سده سوم هجری و عمدتاً با گرایش‌های علمی در حوزه مقالات نگاری و ادیان است. از این روست که بیشترین آثار او در این دو حوزه نگاشته شده‌اند، ولی به نظر می‌رسد عاملی که بیشتر سبب شهرت وراق شده، تغییر مذهب از اعتزال به امامیه است.

گرایش او به امامیه بحث و نظرهای مختلف و گوناگونی را علیه او از سوی مخالفان به وجود آورد و زمینه‌ساز اتهام الحاد از سوی معتزلیان شد. به هر حال، وراق پس از اعتزال گرایش به امامیه پیدا کرد. اکنون سخن بر سر این است که وی پس از پذیرش اندیشه امامیه، وابسته به کدام یک از جریان‌های علمی شیعه بوده و یا بیشتر از چه جریانی متأثر بوده است؟ و آیا پس از رویگردانی از اعتزال باز هم به اندیشه‌های معتزلی وفادار مانده است؟ در این باره دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. فرضیه نخست این است که او از معتزلیان شیعه شده‌ای است که در تأثیرپذیری آموزه‌های امامیه از معتزله نقش بسزایی داشته است. فرضیه دیگر این است که وراق را باید امتداد جریان کلام امامیه در کوفه دانست.^۲

۱. درباره نقش معتزلیان شیعه شده در تغییر کلام امامیه به اعتزال، مقاله‌ای با همین عنوان از نویسنده در شماره دیگر از نقدونظر منتشر خواهد شد.

۲. عبدالله نعمة در گزارشی به این نکته اشاره کرده که برخی از متکلمان (مانند وراق) بر اساس مبانی هشام با ←

به نظر می‌رسد شواهد موجود توان اثبات فرضیه نخست را ندارد؛ به این معنا که نمی‌توان وراق را از متکلمانی دانست که نقش و تأثیری در گرایش کلام امامیه به مکتب اعتزال داشته‌اند، گرچه شاید این فرضیه در مورد برخی دیگر از معتزلیان شیعه شده صادق باشد. البته، در این باره شاید بتوان اندک نشانه‌هایی را در منابع تاریخی و کلامی یافت که البته، همین قرینه‌ها و شواهد تأیید می‌کنند که وراق از ادامه دهندگان راه متکلمان امامیه در کوفه و به ویژه، شخص هشام بن حکم بوده و نمی‌توان او را از واردکنندگان آموزه‌های معتزلی به حوزه اندیشه و کلام امامیه به حساب آورد.

این تحقیق با نقد و درنهایت، ردّ فرضیه نخست تلاش می‌کند تا این فرضیه را اثبات کند که ابو عیسی وراق در دورانی که کلام امامیه - در نیمه نخست سده سوم هجری - دوره رکود خود را می‌گذراند، بر اساس دیدگاه‌های متکلمان امامیه در کوفه، به دفاع از اندیشه امامیه پرداخته و در این باره اندیشه‌ورزی کرده است و به نظر می‌رسد که او در این مسیر - به ویژه در بحث امامت - علقه و علاقه بیشتری به هشام بن حکم داشته است. این مقاله ناظر به زمینه‌ها و بسترهای شکل‌گیری کلام امامیه در دوره بعد، یعنی مدرسه بغداد نیز هست و بر آن است تا به سهم خود به روشن شدن تاریخ تفکر امامیه در طول سده سوم کمک کند.

ابو عیسی وراق

محمد بن هارون معروف به ابو عیسی وراق از متکلمان مشهور سده سوم هجری است. وی که گویا ایرانی بوده (شهرستانی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۴۴) در بغداد می‌زیسته (ذهبی، ۱۴۱۵، ج ۱۸: ۴۷۷) و در سال ۲۴۷ (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳) و یا ۲۴۸ ق (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۱۳: ۱۰۸) از دنیا رفته است. شخصیت علمی او مورد تمجید بزرگان دانش بوده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶؛ ابو حیان توحیدی، ۱۴۲۴: ۳۹۵؛ مفید، ۱۴۱۴: ۲۰۷). او آثار و نوشته‌های بسیاری داشته که معروف‌ترین آنها المقالات است که در حوزه اندیشه‌نگاری نگاشته شده است. کتاب السقیفه، نقض العثمانیه، کتاب اختلاف الشیعه، الدیانات، کتاب الحدیث و چند کتاب درباره امامت و چندین اثر در ردّ نصارا و یهود از جمله آثار دیگر وی به شمار می‌آیند (درباره آثار وراق، نک، ۱۳۵۰: ابن ندیم؛ ۲۱۶؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲۷). شهرت آثار او - به ویژه در بغداد سده‌های چهارم و پنجم - (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۴) و همچنین توجه به اندیشه‌های وی و نقد آنها از سوی متکلمان امامیه (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴؛ طوسی، ۱۴۲۲: ۹۶)





و معتزله (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج: ۱، ۵۱) و فیلسوفان نیز نشان‌دهنده جایگاه علمی بلند وراق است. مذهب اعتقادی ابو عیسی وراق از مباحث مناقشه‌برانگیز بوده است. بر پایه گزارش‌های معتزلیان، وی نخست معتزلی بود (خیاط، بی تا: ۲۱۹ و ۲۲۴) و سپس از معتزلیان جدا شد و در صف مخالفان آنان درآمد (جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳). مهم‌ترین ویژگی علمی وراق رویارویی وی با اندیشه‌های معتزلی است و همین امر سبب برخوردهای معتزلیان با وی شد. او در کنار نقد اندیشه‌های آنان دیدگاه‌های جدیدی را نیز مطرح کرده است.^۱ نقد مهم‌ترین بنیاد معرفتی معتزله، یعنی اندیشه‌های توحیدی (نک: خیاط، بی تا: ۲۱۹) و واگویی لوازم و پیامدهای نظریه‌های اهل اعتزال، اظهارنظرهای تند معتزلیان را در پی داشت. رویکرد انتقادی تند وراق به کلام معتزلی و بیان لوازم و پیامدهای کفرآمیز دیدگاه‌های آنان سبب شد تا معتزلیان اندیشه‌های وراق را نادرست و همسو با گرایش‌های مانوی و ثنوی معرفی کرده (خیاط، بی تا: ۲۱۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت): ۳۸) و او را کذاب بنامند (نک: فخر رازی، ۱۳۴۱، ج ۱: ۲۶۶). به نظر می‌رسد سرّ انتساب انواع تهمت‌ها به وراق را در همین نکته باید جست‌وجو کرد. به هر حال، وراق پس از جدایی از اعتزال به امامیه پیوست (خیاط، بی تا: ۲۱۹ و ۲۲۴؛ جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳)؛ گرایشی که معتزلیان آن را واقعی نمی‌دانستند، اما تصریح می‌کنند که وراق در این مسیر خدماتی به مذهب جدیدش نمود (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۴؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۳۷۱؛ همو، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت): ۳۷؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۶۱). آن گونه که مخالفان وی گفته‌اند جایگاه وی در میان امامیان به گونه‌ای بوده که بسیاری از بزرگان امامیه به دیدگاه‌ها و اندیشه‌های وی توجه نشان می‌دادند (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج: ۱، ۵۱).

مدرسه کوفه و هشام بن حکم

مدرسه کوفه از نخستین مدارس کلامی امامیه در سده دوم و آغازین سال‌های سده سوم هجری به شمار می‌رود. این مدرسه - که در دوران حضور ائمه: با محوریت شهر کوفه، فعالیت می‌کرد - بر پایه روایات اعتقادی امامان شیعه (ع) به اندیشه‌ورزی در حوزه کلام می‌پرداخت. متکلمان این دوره افزون بر نظریه‌پردازی در حوزه آموزه‌های اعتقادی، در بحث و مناظره‌های دینی با مخالفان نیز حضور فعال داشتند. معتزلیان، بزرگترین رقیب علمی متکلمان کوفه به شمار می‌رفتند که بخش زیادی از مجادله‌های کلامی و مناظره‌های کوفیان در تقابل با آنان شکل گرفت.

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

ویژگی برجسته کلام نظریه پرداز کوفه این بود که در کنار فهم گزاره‌های اعتقادی از روایات اهل بیت: وارد حوزه نظریه پردازی نیز شدند. مؤمن الطاق، هشام بن سالم، زرارة بن اعین و در دوره بعد هشام بن حکم، علی بن رثاب، محمد بن حکیم و عبید بن زرارة از متکلمان نامدار این دوره هستند. مدرسه کلام امامیه در کوفه با همه تأثیراتی که در پویایی کلام شیعه داشت در دو دهه پایانی سده دوم هجری به تدریج رو به افول نهاد. البته، در سال‌های پایانی حیات مدرسه کوفه، برخی متکلمان مشهور همچون هشام بن حکم و مؤمن الطاق به بغداد مهاجرت کردند و همین سبب حضور جدی تر اندیشه‌های امامیه در بغداد و آشنایی بیشتر مخالفان با بنیادهای معرفتی امامیه شد.

یکی از متکلمان ممتاز و برجسته مدرسه کوفه هشام بن حکم است. در منابع مقالات نگاری و آثار به جامانده از معتزلیان، هشام مهم‌ترین متکلم مدرسه کوفه است که بیشترین توجه به اندیشه‌های وی شده است. مقالات الاسلامیین اشعری و آثار ابوالحسین خیاط و قاضی عبدالجبار نمونه‌های بارز این آثارند که بارها از اندیشه‌های هشام یاد کرده‌اند. هم از این روست که هیچ‌یک از متکلمان کوفه همچون هشام مورد بررسی و نقد مخالفان امامیه قرار نگرفته‌اند. شخصیت ممتاز هشام در مقام نظریه پرداز تفکر امامیه سبب شد تا نه تنها مخالفان وی، بلکه اندیشمندان امامیه نیز نسبت به دیدگاه‌های وی حساس باشند.

متکلمان و محدثان امامیه هر دو اندیشه‌های هشام را با دقت دنبال می‌کردند و گاه آنها را نقد کرده و یا به دفاع از آنها برمی‌خواستند. این توجه به هشام از آن روی بود که وی روشی را در کلام امامیه دنبال می‌کرد که در دیگر متکلمان امامی تا آن زمان کمتر به چشم می‌خورد. هشام بن حکم با این که در بنیاد اندیشه‌های کلامی با کوفیین هم‌آوا و هماهنگ بود، ولی تبیینی جدید از آموزه‌های اعتقادی امامیه ارائه می‌کرد که نقش عقل در آن بسی پررنگ‌تر بود. حساسیت بزرگان امامیه نسبت به اندیشه‌های هشام به این دلیل بود که وی - در راستای نظریه پردازی اندیشه‌های امامیه - تبیین‌های تازه‌ای از آموزه‌های شیعه ارائه می‌داد که چندان هماهنگ با دیدگاه‌های دیگر امامیان نبود. تلاش‌ها و فعالیت‌های هشام که با تولید آثار علمی بسیار همراه بود، جایگاه علمی ویژه‌ای را در کوفه برای وی رقم زد که به تربیت یافتن شاگردان بسیار انجامید که پس از چندی هر کدام صاحب کرسی کلام در مدرسه کوفه شدند. ابومالک حضرمی، یونس ابن عبدالرحمن، علی ابن منصور، ابوجعفر سکاک، حکم بن هشام (فرزند هشام) و علی ابن اسماعیل میثمی همگی از شاگردان





هشام بن حکم بوده‌اند. تربیت این حلقه از متکلمان سبب شد تا اندیشه وی در نسل‌های پس از وی نیز همچنان پویا باشد و پی گرفته شود.^۱

ابوعیسی و راق و کلام امامیه در کوفه

برای بررسی رابطه و نوع رویارویی راق با کلام امامیه به دو شیوه می‌توان بحث کرد: نخست، تمرکز بر شواهد غیر محتوایی؛ دوم، بررسی شواهد ناظر به اندیشه‌های راق با متکلمان امامیه در کوفه که با مقایسه میان آراء و اندیشه‌ها می‌تواند به بحث یاری رساند. نخست باید گفت که بیشتر گزارش‌هایی که مربوط به راق و مدرسه کوفه است، ناظر به شاخص‌ترین متکلم کوفه، یعنی هشام بن حکم است. از این‌رو، در واقع می‌توان بحث راق و کلام امامیه در کوفه را دائرمدار بحث راق و هشام بن حکم دانست. البته، این بدان معنا نیست که مقاله تنها بر پایه گزارش‌های مربوط به هشام استوار باشد، بلکه سمت‌وسوی حرکت مقاله در مقایسه راق با کوفه به آن سویی است که گزارش‌ها وجود دارد.

شواهد غیر محتوایی

در این‌جا به گزارش‌هایی پرداخته می‌شود که به گونه‌ای ارتباط میان راق و مدرسه کوفه را روایت کرده‌اند. گرچه نمی‌توان همه این گزارش‌ها را نشانه و گواه ارتباط مستقیم راق و مدرسه کوفه به حساب آورد و چه بسا شواهد اعم از مدعا باشند، ولی در آشکار شدن بحث می‌تواند یاری‌رسان باشد و افزون بر این می‌تواند ما را بر کلیت نگاه راق به این مدرسه کلامی را آگاه سازد.

وراق متکلمی اندیشه‌نگار بود و مشهورترین اثرش مقالات است. ولی نکته مهم این‌جاست که وی افزون بر مقالات که در آن به آراء و دیدگاه‌های گروه‌های مختلف شیعی اشاره کرده و در آثار بعدی نیز بازتاب داده شده، کتاب دیگری درباره دیدگاه‌ها و اندیشه‌های شیعیان به نام کتاب اختلاف شیعه نیز نگاشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۲). اهمیت این کتاب در این است که راق آن را در نیمه نخست سده سوم هجری - در دوران اوج کلام اعتزالی که برجسته‌ترین شخصیت‌های معتزلی در آن فعالیت علمی می‌کردند - نگاشته

۱. این قسمت از سلسله درس‌های استاد محمد تقی سبحانی (در انجمن کلام حوزه) برداشت شده است که تحت عنوان مدرسه کلامی کوفه در دست‌نشر می‌باشد.

است.^۱ او در این کتاب به احیای بزرگترین رقیب فکری معتزله همت گماشت؛ زیرا دریافته بود که مدرسه کوفه که نقطه مقابل جریان کلامی اعتزال بود، روبه زوال نهاده و یا دست کم دوران رکود را می گذراند. وراق در این کتاب که به نقل اندیشه‌های بزرگان امامیه پرداخته است (علوی عمری، ۱۴۰۹: ۱۴). در واقع روایت گر اهمیت و اعتبار کلام امامیه در این دوره است.

گزارش‌های وراق درباره برخی متکلمان کوفی به دیگر منابع راه یافته است. هشام بن سالم جوالیقی و هشام بن حکم از جمله این متکلمان‌اند. گزارشی درباره ذات خداوند متعال با عبارت‌های مختلف از هشام بن سالم جوالیقی در منابع از طریق وراق نقل شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۴؛ ابن ابی الحدید، ۱۹۹۵، ج ۳: ۲۲۴). درباره هشام بن حکم موضوع کاملاً متفاوت است، به گونه‌ای که از میان گزارش‌های مقالات نگاری به جا مانده از ابو عیسی وراق، هشام بن حکم بیشترین سهم را به خود اختصاص داده است. آراء و دیدگاه‌های هشام در مباحثی همچون توحید (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۳؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۵۱؛ عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۴۹-۵۲؛ شهرستانی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۴؛ حسنی رازی، بی تا: ۱۷۲)، عدل (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۲۲۵) و امامت (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۲۲۵) در منابع کلامی و مقالات نگاری به واسطه وراق گزارش شده است.

به غیر از گزارش نظرات متکلمان کوفه از سوی وراق، از جنبه‌های دیگری نیز می توان رابطه وراق و مدرسه کوفه را ارزیابی کرد و آن نوع نگاه مخالفان به مدرسه کوفه و وراق است. البته در این قسمت، از میان مدرسه کوفه تنها هشام بن حکم نمایندگی می کند؛ به این معنا که در ارتباط میان وراق و مدرسه کوفه از نگاه مخالفان همواره وراق با هشام بن حکم سنجیده شده است و نه متکلمان دیگر که خود نکته مهمی در ارتباط میان این دو متکلم است. شایان ذکر است که معتزلیان نگاه مثبتی به هشام و وراق نداشتند چنان که به هر دو نسبت الحاد و کفر داده بودند. ابوعلی جبایی و قاضی عبدالجبار سبک و سیاق دین پژوهی هشام و وراق را یکسان می شمردند و اهداف آنان را علیه دین تفسیر می کردند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت ۱): ۳۷-۳۸). معتزلیان، هشام و وراق را دشمنان انبیا که تشیع را پوششی

۱. مانند بشر بن معتمر (م. ۲۱۰ق)، ثمامه بن اشرس (م. ۲۱۳ق)، معمر بن عباد (م. ۲۲۰ق)، جعفر بن حرب (م. ۲۲۶ق)، هشام فوطی (م. ۲۲۸ق)، ابو یعقوب شحام (م. ۲۳۰ق)، نظام (م. ۲۳۱ق)، جعفر بن مبشر (م. ۲۳۴ق)، ابوالهذیل علاف (م. ۲۳۵ق)، محمد بن عبدالله اسکافی (م. ۲۴۰ق)، عمر بن بحر جاحظ (م. ۲۵۶ق) و....





برای رفتارهای ضد دینی انتخاب کرده‌اند، به حساب می‌آوردند. از همین روست که کتاب‌هایی در تهمت، شتم و تکذیب انبیا و صحابه پیامبر نگاشته‌اند و نظرورزی‌های کلامی آنان بر اساس کذب و بهتان است (نک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۱-۲۳۲ و نک: همان، ج ۲: ۵۲۸-۵۲۹). ابوعلی جبایی نیز معتقد بود که هشام بن حکم و وراق هدفی جز طعن در دین ندارند و اندیشه امامیه را پوششی برای رفتارهای کفرآمیز خود انتخاب کرده‌اند و هدف آنها ابطال کتاب و سنت است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت): ۳۷-۳۸). قاضی عبدالجبار معتزلی نیز هدف متکلمان امامیه از نظریه نص را دشمنی با رسول الله^۹، تشکیک در نبوت ایشان و افساد در دین تفسیر می‌کرد (همو، بی‌تا، ج ۲: ۵۲۸-۵۲۹). شاید از این روست که معتزلیان، هشام (خیاط، بی‌تا: ۸۴) و وراق (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت): ۳۳۶؛ خیاط، بی‌تا: ۲۱۹-۲۲۴) را به الحاد متهم کردند (نک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۲). در نظر معتزلیان، هشام (خیاط، بی‌تا: ۸۳-۸۴) و وراق (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۱) هم مشرب ابو شاکر دیصانی - که اندیشه‌های ضد دینی داشت و تلاش می‌کرد تا توحید را از میان ببرد - بر می‌شمردند (خیاط، بی‌تا: ۸۳-۸۴).

نکته شایان ذکر دیگر این که چه بسا نزدیکی منهج فکری وراق با متکلمان امامیه در کوفه سبب شده تا اندیشه‌های کلامی وراق در مدرسه بغداد مورد توجه قرار نگیرد. چراکه مدرسه کلامی بغداد به اندیشه‌های اعتزالی توجه بیشتری نشان می‌داد، حال آن‌که مدرسه کلامی کوفه نه تنها روی خوش به کلام معتزلی نشان نمی‌داد، بلکه متکلمان امامی کوفه از منتقدین جدی معتزلیان به شمار می‌رفتند. از این رو، اندیشه‌های متکلمان امامیه در کوفه مورد توجه متکلمان بغدادی قرار نگرفته است. بررسی آثار شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی نشان می‌دهد که آنان کمترین توجه را به اندیشه‌های هشام بن حکم، مؤمن الطاق، زراره و خاندانش، هشام بن سالم و دیگر متکلمان کوفی نشان داده‌اند و همین برخورد با اندیشه‌های وراق در مدرسه کلامی بغداد شده است.

شیخ مفید تنها وراق را جزء اصحاب امامیه معرفی می‌کند و گزارشی از کتاب السقیفه وی نقل کرده است.^۱ سیدمرتضی نیز مانند شیخ مفید هیچ اشاره‌ای به اندیشه‌های وی در باب توحید و عدل نکرده و تنها در دو صفحه از وراق - در برابر ایرادات و اتهامات قاضی عبدالجبار - حمایت کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۹-۹۰). او ضمن رد و انکار انتساب وراق به مذاهب ثنوی، این اتهامات را ساخته دست معتزلیان می‌داند و بر این باور است که علت

۱. به اعتقاد شیخ، با وجود این کتاب نگارش کتابی دیگر در این موضوع نیاز نیست (مفید، ۱۴۱۴: ۲۰۷).

این اتهام‌ها تأکید و تفصیلی است که او در کتاب المقالات درباره‌ی اندیشه‌های ثنوی داشته است. او همچنین کتاب‌های الحادی منسوب به وراق را از وی ندانسته و به بررسی چرایی این انتساب پرداخته است (همان).

بررسی گزارش‌ها در ارتباط با وراق و مدرسه کوفه را می‌توان از منظری دیگر مورد توجه و بررسی قرار داد و آن دفاع وراق از متکلمان کوفی امامیه است؛ به این صورت که برخی از گزارش‌های وراق درباره‌ی هشام در واقع نقد گزارش‌های معتزلیان است. برای مثال، جاحظ در بحث چگونگی علم خدا به اشیاء نظریه‌ای را به هشام منسوب می‌کند، ولی وراق پاسخ شاگردان هشام درباره‌ی گزارش جاحظ را نقل کرده و می‌گوید که شاگردان هشام در پاسخ به جاحظ این گونه گفته‌اند (عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۴۹).^۱ گزارش دیگری که می‌تواند در این جا مورد توجه قرار گیرد، نقد وراق بر کتاب العثمانيه جاحظ است. جاحظ در رد اندیشه‌های متکلمان امامیه در کوفه کتاب العثمانيه را نگاشت، اما وراق این کتاب را نقد کرد (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۲۳۸).

نکته دیگر این که گزارشی منقول از شهرستانی نشان می‌دهد که وراق نسبت به جریان‌های داخلی کلام امامیه کاملاً آگاهی داشته است؛ زیرا در این گزارش وراق به دوری هشام بن سالم و مؤمن الطاق تا آخر عمر از کلام در خداوند متعال بر اساس نهی امام، اشاره کرده است (شهرستانی، ۱۳۸۶: ج ۱: ۲۲۰). گزارش‌های مربوط به هشام بن سالم و مومن الطاق این سخن وراق را تأیید می‌کنند؛ زیرا از هشام بن سالم روایت‌ها و نظریه‌هایی درباره‌ی توحید نقل شده است، ولی بررسی حجم این گزارش‌ها نشان می‌دهد که وی در اواخر عمر، یعنی در دوران امام کاظم^۷ روایات قابل توجهی در بحث توحید نقل نکرده است.^۲

۱. شهرستانی به متن وراق اشاره کرده و آن را مستقیم از هشام گزارش کرده است، نه شاگردان وی و همچنین اشاره‌ای به بحث جاحظ نمی‌کند، یعنی بر اساس نقل شهرستانی، وراق به طور مستقیم نظریه صحیح هشام در برابر جاحظ را از بیان خود هشام گزارش کرده است (شهرستانی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۱۶). درباره‌ی این متن وراق گفتنی است که ابوالحسن اشعری آن را به صورت دیگری مطرح کرده است. بدین صورت که اشعری نخست به نقل قول جاحظ از کتاب‌های هشام در بحث علم الاهی اشاره کرده و در ادامه نظریه جسم‌انگاری هشام را آورده و سپس در پایان نقل قول وراق از شاگردان هشام در پاسخ به جاحظ را بیان می‌کند و این به خلاف متن بغدادی است که وی بعد از بحث جاحظ درباره علم الاهی هشام دیگر به نظریه جسم‌انگاری هشام اشاره نکرده است. تفاوت دیگر میان متن اشعری و بغدادی در قسمت اخیر متن، یعنی بیان وراق است. در متن بغدادی کلمه «عرش» به جای «عرض» در متن اشعری به کار رفته که صحیح‌تر به نظر می‌رسد.

۲. در این باره، نک: به مقاله ماجرای تشبیه در اندیشه هشام بن سالم، مهدی کریمی. این مقاله در آینده ←



درباره مؤمن الطاق نیز باید گفت که او در اواخر عمر از کلام فاصله گرفته و حتی دیدگاه‌ها و نظریه‌های کلامی‌ای نیز که از وی در دست است، نشان می‌دهد که او در زمینه توحید آراء شناخته شده‌ای ندارد.^۱

در بررسی رابطه وراق با مدرسه کوفه نکته‌ای که نباید از آن غافل شد میراث‌های علمی‌ای است که از وراق به ابن راوندی منتقل شده است. وراق متوفای نیمه سده سوم هجری است و ابن راوندی اواخر این سده از دنیا رفته است. از این رو، وراق از نظر زمانی نزدیک‌تر به دوران مدرسه کوفه و چه بسا مرتبط با تربیت یافتگان این مدرسه بوده است. این دو عامل سبب آشنایی بیشتر وراق با اندیشه‌های متکلمان امامی بوده و بیشتر آثاری که درباره متکلمان کوفه و اندیشه‌های آنان نگاشته می‌تواند از این طریق باشد. از سوی دیگر دانسته است که در این دوره متکلمان امامیه حضور جدی در عرصه کلام ندارند (نک خياط، بی‌تا: ۳۴) و ابن راوندی، شاگرد وراق (نک خياط، بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰) به احتمال فراوان از طریق وراق به اندیشه‌های متکلمان امامیه در کوفه دست یافته است؛ زیرا وراق در این دوره از احیاکنندگان اندیشه‌های متکلمان امامی کوفی بوده است. بر این اساس، می‌توان گرایش ابن راوندی به مدرسه کوفه و هشام بن حکم را از طریق وراق تحلیل کرد. این نکته می‌تواند به میزان گرایش و توجه وراق به مدرسه کلامی کوفه تأثیرگذار باشد؛ زیرا دفاع ابن راوندی از هشام بن حکم و پذیرش اندیشه‌های او متأثر از استادش (وراق) بوده و حتی به واسطه وراق به مذهب تشیع گرویده است (نک خياط، بی‌تا: ۲۲۷).

شواهد محتوایی

توحید و عدل

به اعتقاد قاضی عبدالجبار معتزلی، وراق دیدگاه‌های هشام و اصحاب او را در بحث توحید (مانند اندیشه‌های تجسیمی)، (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۲۲۵)، علم الاهی (عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۴۹؛ الملل و النحل، ج: ۱، ۲۱۶) و قَدَری (که از نظر معتزلیان، جبری منظور است) یا همان عدلی (مانند

نزدیک به چاپ خواهد رسید.

۱. در این باره نک: اندیشه‌های کلامی مؤمن الطاق، اکبر کرباسی، این کتاب در آینده توسط پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی منتشر خواهد شد.
۲. درباره گرایش ابن راوندی به مدرسه کوفه و هشام بن حکم، نک: ابن راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه، عباس میرزایی. این مقاله در مجله نقدونظر به چاپ خواهد رسید.

استطاعت، جبر و اختیار، مشیت و اراده عام، تقدیر حق تعالی و معرفت اضطراری) را گزارش کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۵۱).

البته نقل این گزارش‌ها از سوی وراق به این معنا نیست که اندیشه‌های هشام تماماً مورد پذیرش وراق بوده است و بر اساس همین تقابل احتمالی است که میان دیدگاه‌های وراق و هشام در بحث توحید و عدل فرق می‌گذارد و آن دو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهد (همان). این رویکرد قاضی عبدالجبار به این معنا نیست که وی در صدد تأیید اندیشه‌های وراق یا هشام در بحث توحید و عدل است، بلکه معتزلیان اساساً و همان‌گونه که ابوعلی جبایی اشاره کرده است، انگاره‌ها و آموزه‌های وراق و هشام در باب توحید و عدل را در تقابل با اندیشه معتزلیان می‌دیدند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت) ۱: ۳۷-۳۸). این گزارش نشان‌دهنده تقابل آموزه‌های توحیدی و عدلی هشام و وراق با معتزلیان است و از سوی دیگر، هشام بن حکم مانند دیگر متکلمان امامیه در کوفه مواضع شناخته شده‌ای در برخی مباحث کلامی داشته که معمولاً در کل همسان با دیدگاه‌های دیگر متکلمان امامیه است؛ مباحثی چون اسماء و صفات و رابطه آنها با خداوند متعال (مثل علم الاهی)، استطاعت، مشیت عامه، قضا و قدر، جبر و اختیار، و معرفت. البته، در همه این مباحث اندیشه‌های خاصی از وراق گزارش نشده است، ولی رویکرد وی با توجه به موضع‌گیری‌های معتزلیان قابل پیش‌بینی است و آن گرایش وراق در اندیشه‌های کلامی به متکلمان امامیه در کوفه است. بر این اساس، می‌توان گفت که تقابل اندیشه‌های کلامی وراق با اندیشه‌های کلامی معتزلی می‌تواند نشانه همراهی با کلام امامیه در کوفه باشد.

استطاعت

بسیاری از متکلمان امامیه در کوفه نظریه استطاعت مع الفعل را پذیرفته بودند؛ به این معنا که خداوند است که هنگام انجام دادن فعل، قدرت را در انسان ایجاد می‌کند. همه آنها مشیت عامه الاهی را پذیرفته بودند و آن را در بحث استطاعت نیز دخالت می‌دادند. هم از این‌روست که حتی مؤمن الطاق که معتقد بود انسان پیش از انجام فعل قدرت دارد، باز می‌گوید «لا یكون الفعل الا ان یشاء الله». البته، برخی هم مانند متکلمان خاندان زراره و هشام بن سالم که از معروفان متکلمان امامیه هستند، با این که استطاعت را قبل الفعل می‌دانستند، به مشیت عامه الاهی نیز باور داشتند (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۴). از این‌روست که متکلمان امامیه به جبری بودن شهره بودند و مخالفان معتزلی این نسبت را به آنها می‌دادند که خداوند است که معصیت بندگان را اراده و مشیت می‌کند (خیاط، بی تا: ۳۷). در تقابل با





دیدگاه‌های امامیه در کوفه، معتزلیان بر این باور بودند که استطاعت قبل الفعل است و آن قدرت بر انجام فعل و ضد آن است که برای فعل الزامی ایجاد نمی‌کند. آنها معتقد بودند که خداوند هیچ‌گاه بنده‌ای را مکلف به فعلی که توانایی بر انجام آن فعل ندارد، مکلف نمی‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۳۰؛ نک: خیاط، بی تا: ۱۱۳).

در بحث استطاعت، دو قول و نظر متفاوت به ابو عیسی و راق نسبت داده‌اند؛ بنا به گفته ماتریدی وی به استطاعت قبل الفعل قائل بوده (ماتریدی، بی تا: ۲۰۷) و به گفته آمدی او نیز مانند ابن راوندی، استطاعت را مع الفعل می‌دانسته است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲، ۲۹۷). به نظر می‌آید این دو قول مربوط به دو دوره متفاوت از زندگی علمی و راق بوده است و شاید اعتقاد به استطاعت مع الفعل، پس از پذیرش اندیشه امامیه از سوی و راق بوده است؛ زیرا در دوران و راق هیچ یک از معتزلیان به این نظریه شناخته شده نبودند. اگر انتساب این نظریه به و راق بر پایه انگاره رایج متکلمان امامیه در کوفه درست باشد، احتمالاً وی در مباحثی همچون جبر و اختیار، مشیت و اراده عامه الهی و تقدیر حق تعالی دیدگاه‌هایی همسان و یا نزدیک به دیدگاه‌ها و آرای متکلمان کوفی امامیه داشته است. شایان ذکر است که بعدها متکلمان امامی در مدرسه کوفه در این موضوع رأیی که بیشتر همسو با معتزلیان بود، اختیار کردند.

کلام الاهی

در بحث کلام الاهی و این که آیا مخلوق است یا قدیم دعوی دیرینه‌ای میان معتزله و اصحاب حدیث بوده است. متکلمان امامیه در کوفه به تبع روایات اهل بیت از گفتن مخلوق ابا داشتند و قرآن را محدث می‌دانستند.^۱ در این میان هشام بن حکم - آن گونه که اشعری به او نسبت می‌دهد - معتقد بود که قرآن بر دو قسم است: اگر قرآن مسموع مراد باشد، این خداوند است که صوت مقطع را خلق می‌کند و این رسم (نشان و اثر) قرآن است، ولی قرآن فعل خداوند است مثل علم و حرکت و این نه خود خداست و نه غیر او. بر اساس این نظریه، کلام الاهی به معنای حروف و اصوات مخلوق و حادث است، ولی کلام به معنای فعل الاهی بر پایه همان نظریه مشهور اوست که صفات را نه خالق می‌داند و نه مخلوق، یعنی نه خداست و نه غیر او (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰، ۵۸۲-۵۸۳؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۳: ۷؛ اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

۱. در این باره می‌توان از متن (مفید، ۱۴۱۳: ۵۲-۵۳) استفاده کرد. این در حالی است که اشعری در مقالات الاسلامیین در نقلی اشتباه، به ظاهر این قول را به متأخرین امامیه نسبت می‌دهد. او می‌گوید که «الفرقة الثانية منهم يزعمون انه مخلوق محدث لم يكن ثم كان كما تزعم المعتزلة والخوارج وهؤلاء قوم من المتأخرين منهم» (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰).

در بحث کلام الاهی از وراق نیز باید به گزارش نسفی (م. ۵۰۸ق). توجه کرد. وی از قول وراق می گوید که کلام معنایی قائم به ذات است که مورد تکلم قرار می گیرد و آن را متکلم در نفس خود تدبیر می کند و سپس به صورت الفاظی که از حروف تشکیل شده تعبیر می نماید (نسفی، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۸۲). این نظریه وراق شبیه نظریه هشام است؛ به این معنا که هر دو کلام الاهی را به دو قسمت تقسیم کرده اند. هشام به کلام الاهی مابین الدفتین (صورت اول) و کلام الاهی ای که فعل خداست (صورت دوم) تقسیم می کرد و وراق نیز کلام الاهی را به معنای قائم به ذات که پیش از بیان است، (صورت اول) و کلام الاهی موقع اظهار (صورت دوم) تقسیم می کرد.

صورت دوم تقسیم بندی وراق (کلام الاهی موقع اظهار) مانند صورت اولی تقسیم بندی هشام (کلام الاهی مابین الدفتین) و صورت اول تقسیم بندی وراق (معنای قائم به ذات) شبیه صورت دوم تقسیم بندی هشام (کلام الاهی ای که فعل خداست) است، با این تفاوت که هشام کلام الاهی صورت دوم (کلام الاهی ای که فعل خداست) را اساساً صفتی می دانست که جزء ذات اوست و نه غیر ذات او، ولی وراق صورت اول کلام الاهی (معنای قائم به ذات) را جزء ذات او می دانست. بر این اساس، هر دوی آنها کلام الاهی را در مرحله ای حروف و اصوات مخلوق و حادث می دانستند و در مرحله ای دیگر غیر مخلوق، با این تفاوت که هشام آن را غیر ذات و قدیم می دانست، اما وراق صفت ذات.

در مقابل، اشعری نظریه دیگری را به برخی امامیان نسبت می دهد که خاستگاه آن را معتزله و خوارج بیان می کند و آن این که قرآن مخلوق و محدث است؛ به این معنا که نبوده و سپس بود شده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰). بنابراین، می توان گفت که وراق در بحث کلام الاهی بر خلاف معتزله قرآن را مخلوق نمی دانست و دیدگاه او تا اندازه ای هماهنگ با نظریه پاره ای از متکلمان امامیه در کوفه است.

علم الاهی

در بحث علم الاهی نظریه صریحی از وراق گزارش نشده است. در این باره تنها باید از گزارش ابو حیان توحیدی سود جست. ابو حیان از ابو عیسی چنین نقل می کند:

آمری که بداند مأمور امرش را اطاعت نمی کند، حکیم نیست و چون خداوند می دانست که کافران ایمان نخواهند آورد، پس امر او به آنان به این که ایمان بیاورند، مبنی بر هیچ حکمتی نیست (نک: ابو حیان توحیدی، ۱۴۲۴: ۳۹۵؛ اسعدی، ۱۳۸۸: ۹۴).

این گزارش از دو جنبه قابل بحث است. وراق در موضعی ملحدانه، در مقام نفی حکمت





الاهی باشد و یا آن که در مقام نقد نظریه معتزله در باب علم الاهی باشد. در صورت دوم باید گفت که برخی از معتزله معتقد بودند که خداوند نسبت به افعال بندگان پیش از وقوع علم دارد (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶۲-۱۶۳). وراق در مقام نقد این نظریه می‌گفت که لازمه آن بی‌معنا بودن اوامر و تکالیف الاهی است؛ زیرا خداوند همه بندگان را به انجام برخی اعمال فرمان داده است و از دیگر سو می‌داند که برخی از بندگان از آن فرامین اطاعت نمی‌کنند و این مخالف با حکمت الاهی است. شاید وراق معتقد بود که خداوند نسبت به افعال بندگان تا پیش از وقوع، علم ندارد. البته روشن است که این سخن در باب علم فعلی حق تعالی است و هیچ منافاتی با علم ذاتی حق تعالی به همه امور در حال و آینده ندارد (برای مثال، نک: نظریه مؤمن الطاق در اشعری، ۱۴۰۰: ۳۷). این نظریه میان برخی از امامیان مانند هشام بن سالم، مؤمن الطاق و هشام بن حکم طرفدارانی داشته است (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶-۳۷؛ حمیری، ۱۹۷۲: ۱۴۹). البته، بر سر این که خداوند چه هنگام علم پیدا می‌کند و چگونه میان آنها اختلاف بود، درباره وراق گزارش دیگری وجود ندارد تا بتوان با این نظریه‌ها مقایسه کرد، ولی نقد او شبیه نقد متکلمان امامیه در کوفه بر اندیشه معتزلیان است. برای مثال، هشام نیز در نقد معتزله و علم پیشینی الاهی می‌گفت لازمه آن نفی امتحان الاهی و بی‌معنا شدن ارسال رُسل است (خیاط، بی‌تا: ۱۷۷-۱۷۸).

تحریف قرآن

متکلمان امامیه در کوفه از سوی مخالفان متهم به تحریف قرآن بودند. برای مثال، خیاط یکی از خطاهای ارضیانی را بحث تحریف به زیاده و نقصان در قرآن بیان می‌کند (خیاط، بی‌تا: ۱۶۶). و این خطا را به همه آنها نسبت می‌دهد (خیاط، بی‌تا: ۸۳: ۲۳۱-۲۳۶). اشعری نیز این مطلب را البته، به شکلی دیگر و بدون انتساب قول به زیاده گزارش کرده است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷)، اما قاضی عبدالجبار گزارش کرده که تنها برخی از امامیه قائل به تحریف هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ج ۱۶: ۱۵۳). معتزلیان، معتقد بود که هشام بن حکم را متهم کرده‌اند که قرآن تحریف شده و تبدیل، تغییر به زیاده و نقصان در آن روی داده است (خیاط، بی‌تا: ۳۷-۳۸، ۸۴). درباره وراق تنها در گزارشی مبهم، قاضی عبدالجبار تلاش می‌کند تا او و هشام را به تحریف قرآن متهم کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ج ۲۰: ۱: ۳۷-۳۸). به هر حال، اگر اثبات شود که وراق به تحریف قرآن قائل بوده است، نشان‌دهنده همسویی او با نظریه عمومی امامیه در کوفه بوده است.



بنا بر برخی گزارش‌ها، وراق اندیشه‌های امامی هشام را گزارش کرده است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۵). یکی از گزارش‌های مشهور وراق گزارشی است که مسعودی از کتاب المجالس وراق نقل می‌کند. این گزارش مناظره هشام بن حکم و عمرو بن عبید (م. ۱۴۳ق) - از متکلمان دوره نخست معتزلی - است که هشام وجود امام در جامعه را به وجود قلب در بدن تشبیه می‌کند (نک: مسعودی، ۱۴۰۴: ج ۴: ۲۳).^۱ به هر حال، بررسی گزارش‌هایی از این دست، این نظر ابوعلی جبایی را تأیید می‌کند که وراق در این بحث (امامت) هم مسلک هشام بن حکم بوده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰: امامت ۱: ۳۷-۳۸).

البته، بررسی میراث به جامانده از معتزلیان شیعه شده در بحث امامت این رویکرد علمی را بیشتر تأیید می‌کنند. برای مثال، ابن راوندی و ابن قبه نیز عمده فعالیت‌های کلامیشان در حوزه امامت شیعی بوده است. از این روست که شواهد این نکته را آشکار می‌کنند که معتزلیان شیعه شده در بحث امامت عمدتاً از سبک هشام بن حکم پیروی کرده‌اند. ابو عیسی وراق هم از این جریان مستثنی نیست. برای نمونه، در بحث نص جلی گفته شده که این نظریه را هشام بن حکم وضع کرده است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۴-۲۲۵) و ابو عیسی وراق آن را از هشام اخذ و تقریر کرده است.^۲ همچنین متکلمان اشعری نیز این گزارش را تکرار کرده‌اند که وراق در کنار هشام بن حکم و همچنین شاگردش ابن راوندی از نظریه پردازهای اندیشه نص جلی بر امامت ائمه: در میان امامیه است (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۲۶۶؛ فتنازانی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۲۶۱-۲۶۲).

بحث دیگری که درباره نصوص امامت مطرح بوده، تواتر یا عدم تواتر این نصوص است. به طور خاص در بحث نصوص امامت جریانی در تاریخ اندیشه امامیه بر این باور بود

۱. گفتنی است که کلینی مناظره هشام و عمرو بن عبید را از طریق علی بن ابراهیم، از پدرش از حسن بن ابراهیم از یونس بن یعقوب گزارش کرده است (کلینی، ۱۳۶۳: ج ۱: ۱۶۹). گویا منبع یونس بن یعقوب و وراق کتاب مجالس هشام علی بن منصور بوده است. اگر این نکته درست باشد، می‌توان گفت که یکی از طرق آشنایی با اندیشه‌های هشام بن حکم شاگرد هشام، یعنی علی منصور بوده است.

۲. در این باره نک: (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۳-۲۳۴؛ همو، ۱۹۶۵، ج ۲۰: امامت ۱: ۱۱۹؛ همو، بی‌تا، ج ۲: ۵۲۸-۵۲۹؛ حمصی رازی، ۱۴۱۴، ج ۲: ۳۱۴). البته، قاضی عبدالجبار در گزارش دیگری معتقد است که اساساً نص جلی تا پیش از زمان وراق و ابن راوندی در امامیه مطرح نبوده است. حتی هشام بن حکم هم مدعی آن نشده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ج ۲۰: امامت ۱: ۲۷۳) گفتنی است که قاضی عبدالجبار تحت تأثیر ابوهاشم این نکته را بیان کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ج ۲۰: ۱۲۰). این گزارش را فخر رازی نیز تکرار کرده که وراق و ابن راوندی مبدع نص جلی بوده‌اند (فخر رازی، ۱۹۸۶، ج ۲: ۲۹۴).

که این نصوص متواتر نیستند. بنا به گفته قاضی عبدالجبار در المغنی، هشام بن حکم این بحث را مطرح کرد که این نصوص متواتراند و ابو عیسی و راق نیز در این بحث راه او را پی گرفت (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰، امامت) ۱: ۱۸۸).^۱ به هر حال، شهرت این گزارش که راق اندیشه نص را نزد امامیه مطرح کرده است (فخر رازی، ۱۳۴۱: ۲۶۶) نشان دهنده فعالیت‌های قابل توجه راق در حوزه امامت و به طور خاص در نظریه نص است.

سخن از نص و اثبات جانشینی امام علی^۷ لازمه جدایی‌ناپذیری به نام نقد صحابه دارد. در این بحث نیز راق همانند هشام و دیگر متکلمان امامیه نوشته‌هایی داشته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۲۳۱-۲۳۲ و ۵۲۸-۵۲۹). قاضی عبدالجبار در گزارشی به نقدهای راق و هشام بر ابوبکر اشاره کرده (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۶۴۹) و این گزارش را با عبارت «کما یقول هشام بن الحکم وابن‌الراوندی وأمثالهما» نقل کرده که به قرینه عبارت‌های دیگر قاضی، راق را نیز دربر می‌گیرد (مانند: قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱-۱۲۸، ۱۲۹-۲۲۵ و ۲۳۲؛ ج ۲: ۳۷۱، ۳۷۴، ۴۰۸، ۴۳۱، ۵۰۸، ۵۲۹، ۵۵۱).

قاضی عبدالجبار همچنین عصمت امام و تلازم آن با اندیشه نص در دیدگاه شیعه را نیز از ابتکارات هشام بن حکم بیان کرده و معتقد است که راق از شخصیت‌هایی است که در تبیین و گسترش این اندیشه تلاش قابل توجهی داشته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۵۲۸-۵۲۹ و ج ۲: ۵۵۰-۵۵۱).

جمع بندی

با بررسی گزارش‌های مربوط به تبارشناسی فکری راق می‌توان نشانه‌هایی از وابستگی فکری و عقیدتی او به مدرسه کلامی امامیه در کوفه را مشاهده کرد، به ویژه این که راق تقریباً اواخر مدرسه کوفه را درک کرده است؛ یعنی زمانی که متکلمان کوفه به بغداد در رفت و آمد بوده‌اند و چه بسا همین موضوع زمینه و بستر مناسبی برای آشنایی راق با اندیشه‌های کلامی امامیه - با ویژگی‌های معرفتی کوفه - فراهم آورده باشد. این که چه عاملی سبب گرایش راق به کلام کوفه شده، روشن نیست، ولی به عنوان یک احتمال

۱. بر خلاف نظر قاضی عبدالجبار معتزلی، ابوعلی جبایی بر این باور است که بحث نص بر امام یک اندیشه جدید میان مسلمانان است که در سده‌های نخستین چنین موضوعی در میان سلف و صحابه مطرح نبوده است، بلکه ابو عیسی و راق و ابن‌راوندی اولین کسانی هستند که بحث نص در امامیه را مطرح کرده‌اند و حتی هشام بن حکم در آثارش این ادعا را مطرح نکرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ج ۲۰، امامت) ۱: ۲۷۳).





شاید بتوان گفت که در دوران وراق جریانی در تاریخ تفکر اسلامی شکل گرفته که در دوری از عقل‌گرایی افراطی معتزله و ظاهر‌گرایی اصحاب حدیث هم‌رأی بوده‌اند. عبدالله بن سعید کلاب (م. ۲۴۰ق) و حارث بن اسد محاسبی (م. ۲۴۳ق) از جمله شخصیت‌های این جریان هستند. ابو‌عیسی وراق نیز یکی از این شخصیت‌هاست. البته، با این تفاوت که وراق مقالات‌نگار است و با اندیشه‌های مختلفی رویارو شده و با مذاهب گوناگون و از جمله دیدگاه‌ها و آرای متکلمان امامیه در کوفه کاملاً آشناست. به نظر می‌رسد او با آرا و دیدگاه‌ها آشنا شده و در مقایسه با جریان‌های علمی دیگر (مانند معتزله و اصحاب حدیث) جذابیت علمی بیشتری برای او داشته و از این رو، جذب آن شده و به مذهب امامیه گرویده است.

به هر حال، درباره‌ی گرایش وراق به کلام امامیه در کوفه گزارش‌ها محدود و بیشتر بر پایه‌ی نقل‌های معتزلی‌اند و با استناد به آنها نمی‌توان تصویر روشنی از رابطه‌ی کلام امامیه در کوفه و ابو‌عیسی وراق ترسیم کرد، ولی گزارش‌ها دست کم نشان می‌دهند که او نه تنها در بحث امامت، بلکه در دیگر اندیشه‌ها کلامی نیز هم‌رأی با امامیه بوده و از آموزه‌های معتزلی دفاع نکرده و افزون بر نقد آنها نظام کلامی‌ای را پذیرفت که مخالف دیدگاه‌های معتزله بود و هم از این‌روست که با مخالفت‌های شدید معتزلیان روبه‌رو شد و حتی از سوی آنان به الحاد و بی‌دینی متهم گشت.

این بررسی با توجه به ناقص بودن گزارش‌های موجود نشان داد که موضع‌گیری‌های کلامی وراق آشکارا با اندیشه‌ی متکلمان امامیه در کوفه نزدیک و همگون بوده است. البته، این موضع وراق با توجه به زمانه‌ی وی امری طبیعی باید تلقی شود؛ زیرا در دوران ابو‌عیسی وراق کلام امامیه محصول مدرسه‌ی کوفه است و هنوز مدرسه‌ی جدید امامیه در بغداد شکل نگرفته است. منطقی است که نسبت به نظریه‌های این دسته از متکلمان امامیه گرایش داشته باشد. گرایش وی به میراث کلامی امامیه در کوفه از یک سو و توجه اندیشمندان امامیه به نظریه‌ها و آرای وراق از سوی دیگر نشان می‌دهند که او از انتقال دهندگان میراث کلامی کوفه بوده است. همچنین باید افزود که در بررسی گزارش‌های محتوایی و غیرمحتوایی به‌جا مانده از وراق و مقایسه‌ی آنها با تراث مدرسه‌ی کلامی کوفه، وی از میان جریان‌های کلامی در کوفه وفاداری خاصی نسبت به جریان هشام‌بن‌حکم داشته است و نمی‌توان وراق را از معتزلیان شیعه‌شده‌ای دانست که عامل مؤثر در گرایش کلام امامیه به اعتزال داشته‌اند.



۱۲۹

تذکره
کوفه
ابو عیسی وراق؛ از اعتزال تا گرایش به مدرسه

کتابنامه

۱. ابن ابی الحدید (۱۹۵۹م)، شرح نهج البلاغه، بیروت: دار الاحیاء.
۲. ابن جوزی (۱۴۱۲ق)، المنتظم، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳. ابن ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۵۰)، الفهرست ابن ندیم، تصحیح: رضا تجدد، تهران.
۴. ابو حیان توحیدی (۱۴۲۴ق)، الامتاع والموانسه، بیروت: مکتبة عنصریه.
۵. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین، تحقیق: هلموت ریتزر، بیروت: چاپ سوم، دارالنشر.
۶. آمدی، سیف الدین (۱۴۲۳ق)، أبنکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره: دار الکتب.
۷. تفتازانی (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، تحقیق: عبدالرحمان عمیره، قم: منشورات الشریف الرضی.
۸. حاکم جشمی (۱۹۷۴م)، شرح عیون، ضمن فضل الاعتزال، به کوشش فؤاد سید، دار التونسیه.
۹. حسنی رازی، سید مرتضی بن داعی (بی تا)، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الأنام، تهران: انتشارات اساطیر.
۱۰. حمصی رازی، سدید الدین محمود (۱۴۱۴ق)، المنقذ من التقليد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۱. حمیری، ابو سعید بن نشوان (۱۹۷۲م)، الحور العین، تحقیق و تعلیق: کمال مصطفی، تهران: بی نا.
۱۲. خیاط، ابوالحسن (بی تا)، الانتصار، قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
۱۳. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۵ق)، تاریخ اسلام ووفیات المشاهیر والاعلام، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۴. سید مرتضی (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران: مؤسسه الصادق.
۱۵. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۸۶ق)، الملل والنحل، تصحیح: احمد فهمی محمد، قاهره: مطبع حجازی.
۱۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۲۲ق)، الفهرست طوسی، تحقیق: سید عبد العزیز طباطبایی، قم: مکتبة الطباطبایی.
۱۷. شیخ مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.



۱۸. _____ (۱۴۱۴ق)، الافصح فی الامامة، تحقیق: مؤسسة البعثة، بیروت: الطبعة الثانية، دارالمفید.
۱۹. صفدی (۱۹۹۸م)، الوافی بالوفیات، باعتناء محمد الحجیری، دار النشر فرانز شتاينر، بشتو تغارت.
۲۰. عبد القاهر بغدادی (۱۹۷۸م)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الافاق الجدیده.
۲۱. علوی عمری، علی بن محمد (۱۴۰۹ق)، المجدی فی أنساب الطالبین، تصحیح: الدكتور أحمد المهدي الدامغاني، قم: كتابخانه حضرت آية الله العظمى مرعشي نجفی.
۲۲. فخر رازی (۱۹۸۶ق)، الأربعین فی أصول الدين، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية.
۲۳. _____ (۱۳۴۱)، البراهین، تصحیح: محمد باقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
۲۴. قاضی عبد الجبار (۱۹۶۵)، المغنی فی أبواب التوحيد والعدل، تحقیق: جرح قنواتی، قاهره: دار المصریه.
۲۵. _____ (بی تا)، تثبیت الدلائل النبوة، بیروت: دار العربية.
۲۶. کرباسی، اکبر (بی تا) اندیشه‌های کلامی مومن الطاق، (در دست چاپ)، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۲۷. ماتریدی، ابومنصور (بی تا)، کتاب التوحيد، تحقیق: فتح الله خلیف، الاسکندرية: دارالجامعات العصرية.
۲۸. مسعودی، ابو الحسن علی بن الحسين (۱۴۰۴ق)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، قم: چاپ دوم، منشورات دار الهجرة.
۲۹. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، کتاب الرجال نجاشی، تحقیق: موسی شبیری زنجانی، قم: النشر الاسلامی.
۳۰. نسفی (۱۳۶۹ق)، تبصرة الادلة، تحقیق: کلدو سلامه، دمشق: المعهد العلمی الفرنس.
۳۱. نعمة، شیخ عبدالله (۱۴۰۵ق)، هشام بن الحكم، بیروت: الطبعة الثانية، دار الفكر اللبناني.
۳۲. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۳۳. کلینی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران: چاپ پنجم، دار الكتب الإسلامية.



جابر جعفری؛ غالی یا متهم به غلو

مصطفی حقانی فضل*

چکیده

در میان شاگردان صادقین ۳ برخی شخصیت‌ها تأثیر گذارتر، مشهورتر و جالب توجه‌تر از دیگران بوده‌اند. یکی از این شخصیت‌ها جابر بن یزید جعفری است که بیشتر از محضر امام باقر^۷ بهره برده است. گرچه وی را از بزرگان امامیه خوانده‌اند و آثاری نیز برای وی نام برده شده است، اما گزارش‌هایی نیز وجود دارد که متضمن قدح و ذم اوست. پس از وفات جابر، غالیان نیز به او ابراز علاقه کرده و برخی از عقائد خود را به او نسبت دادند. آنان همچنین روایات و کراماتی را نیز به وی منتسب کردند. برداشت‌های نادرست از اندیشه‌های این راوی پرکار، سبب شده تا چهره‌ای مخدوش و متهم به غلو از او ارائه شود. در این پژوهش نخست بر اساس گزارش‌های رسیده درباره جابر جعفری به سیر زندگی علمی و اجتماعی او پرداخته شده و در ادامه گزارش‌های مربوط به اتهام جابر به غلو بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها

جابر جعفری، متهم به غلو، مغیره، نصیریان



* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) mostafahaghanifazl@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۰۵

مقدمه

در جامعه شیعی اوایل سده نخست و اوایل سده دوم هجری قمری گروهی وجود دارند که اگرچه متهم به غلو هستند، اما به لحاظ اجتماعی و معرفتی از غالیان متمایز هستند. بررسی این گروه از امامیه به چند دلیل اهمیت دارد: نخست آن که ادعا شده بسیاری از مطالبی که امامیه در باب مقامات ائمه: و ویژگی‌های خاص اهل بیت: به آنها باور دارند، از ناحیه این گروه به مصادر امامیه راه یافته است و دیگر این که غلات در دوره‌های بعد پاره‌ای از آثار خود را به برخی از اصحاب ائمه: نسبت دادند تا از این راه به اندیشه‌های خود مشروعیت بخشیده، خود را به امامیه متصل کنند و از انزوا خارج سازند. با این کار اتهام غلو این اصحاب را نشان گرفت. مهم‌ترین گروه جریان متهم به غلو گروهی‌اند که سرشاخه آنان جابر بن یزید جعفری است. آثاری که به طور مستقل به جابر جعفری پرداخته‌اند شامل یک کتاب^۱ و چند مقاله است که بیشتر زندگی، مباحث رجالی از دیدگاه اهل سنت و شیعه و نیز غالیان را در نظر داشته‌اند، اما در زمینه غالی بودن او و درستی انتساب این وصف به او مقاله مستقلی نگاشته نشده است. این پژوهش در صدد است با بررسی گزارش‌های تاریخی، رجالی و حدیثی ضمن معرفی اجمالی به بررسی موضوع اتهام او به غلو بپردازد.

جابر بن یزید جعفری

جابر بن یزید از نژاد عرب و از خانواده جعفری^۲ است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۹). شیخ طوسی بر اساس

۱. این نوشته‌ها عبارت‌اند از یک پایان‌نامه: جابر بن یزید جعفری و تفسیر او (۱۳۸۰)، ابوالفتح جمشیدی مطلق، قم: دانشگاه قم، دانشکده علوم انسانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دو کتاب: جابر بن یزید جعفری گنجینه اسرار (۱۳۷۶)، عباس عبیری، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی؛ پژوهشی پیرامون جابر بن یزید جعفری (۱۳۸۹)، سعید طاووسی مسرور، تهران: دانشگاه امام صادق^۷. پنج مقاله: «درنگی در شخصیت حدیثی جابر بن یزید جعفری»، علیرضا هزار، علوم حدیث، تابستان ۸۱، ش ۲۴: ۹۸؛ «خدمات علمی جابر بن یزید جعفری به اسلام و شیعه»، محمود کریمی و سعید طاووسی مسرور، شیعه‌شناسی، زمستان ۸۸، ش ۲۸: ۱۸۳؛ «بررسی دیدگاه‌های رجالی اهل سنت درباره جابر جعفری»، محمود کریمی و سعید طاووسی مسرور، علوم حدیث، ش ۵۴؛ «بررسی اعتبار رجالی جابر بن یزید جعفری»، محمد مروارید، فصل‌نامه جستار (نشریه داخلی معاونت آموزش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی)، ش ۲۹ و ۳۰؛ «نقش غالیان در اشتها تهمت غلو به جابر جعفری»، عباس احمدوند و سعید طاووسی مسرور، علوم حدیث، ش ۶۱. و دو مدخل: «جابر بن یزید جعفری» (۱۳۸۴)، نعمت‌الله صفری فروشانی، دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی؛ -DJABIR AL- (1980), W. Madelung, EI2, supplement

۲. جعفری یکی از طایفه‌های بنام یمنی ساکن در کوفه و یکی از تیره‌های قبیله مذحج از نسل کهلان است و به





نقلی از ابن قتیبه، جابر را اُزّدی می‌داند (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۲۹)، اما به اعتقاد تستری، طوسی بین جابر بن یزید و جابر بن زید خلط کرده است (تستری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۴۳). نجاشی و طوسی کتبه وی را ابو عبدالله ذکر کرده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۷۶)، اما تستری، بر اساس خبری که در کشی آمده است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۹۵ و ۱۹۶)، ابو محمد را صحیح‌تر می‌داند و معتقد است که مستندی برای انتساب ابو عبدالله به جابر نداریم (تستری، ۱۴۱۰، ج ۲: ۵۴۳)؛ برخی نیز کتبه ابو یزید را برای جابر ذکر کرده‌اند (بخاری، بی‌تا: ج ۲: ۲۱۰؛ ابن حبان، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۸؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۶۸). مشهورترین عنوان وی را با توجه به عناوینی که در سلسله روایات قرار گرفته است، شاید بتوان «جابر الجعفی» دانست (برای نمونه: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۷۴، ۱۸۶، ۱۹۴، ج ۱۲: ۳۶؛ برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۴۸، ۲۲۷، ۲۴۹، ۲۵۲؛ صفار، ۱۴۰۴: ۱۵، ۴۹، ۱۰۴، ۴۴۶؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۶۶ و ۵: ۵۱۴). درباره لقب جابر نیز ابن اثیر وی را با لقب «الفقیه الوائلی» معرفی کرده است (ابن اثیر، بی‌تا، ج ۳: ۳۵۲).

منابع موجود سخنی از زمان تولد جابر به میان نیاورده‌اند، اما به احتمال زیاد تولد وی در حدود سال ۵۰ ق (موحد ابطحی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۴۵-۴۶) و در شهر کوفه بوده است (نک: کشی، ۱۴۰۹: ۱۹۲؛ موحد ابطحی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۴۴). دوران زندگی وی را می‌توان به سه بخش تقسیم کرد؛ بخش نخست، دوران تولد تا زمانی که به مدینه سفر کرد؛ بخش دوم، سفر به مدینه و اقامت هجده ساله جابر (بین سال‌های ۹۶ تا ۱۱۴ق) در این شهر است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۹۲-۱۹۳؛ نک: صفری، ۱۳۸۴: ۱۸۱-۱۸۴). او در تمام مدت این هجده سال به کسب علم و معرفت از محضر امام باقر^۷ مشغول بود. بخش سوم، بازگشت به کوفه تا مرگ وی را دربر می‌گیرد (طوسی، ۱۴۱۴: ۲۹۶). سال وفات جابر در گزارش‌های مختلف ۱۲۷، ۱۲۸ و ۱۳۲ بیان شده است (عصفری، ۱۴۱۴: ۲۷۶؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۲۹؛ عسقلانی، ۱۴۱۵، ج ۱: ۱۵۴؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲: ۴۲)؛ به نظر می‌رسد سال ۱۲۸ مشهورتر و دقیق‌تر از دیگر نقل‌ها باشد (ابن سعد، بی‌تا، ج ۶: ۳۴۵؛ بخاری، بی‌تا، ج ۲: ۲۱۰؛ ابن قتیبه، ۱۹۶۹: ۴۸۰؛ ابن حبان، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۸؛ سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۶۸؛ ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۶۰؛ همچنین نک: موحد ابطحی، ۱۴۱۷، ج ۵: ۷۰). جابر در شهر کوفه در گذشته است (زرکلی، ۱۹۸۰، ج ۲: ۱۰۵).

بر اساس گزارش‌ها می‌توان جابر را در زمره اصحاب سه امام معصوم دانست. کلینی و قطب راوندی، هر کدام روایتی از امام زین العابدین^۷ به نقل از جابر آورده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷: ۲۳۴/۳-۲۳۵؛ راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۴۶) و برخی نیز وی را در زمره اصحاب این امام نام برده‌اند (صدر،

→ قحطان می‌رسد (ابن ابی عاصم، ۱۴۱۱، ج ۴: ۴۲۱). بیشتر افراد این خاندان پس از فتوحات به عراق مهاجرت کردند و در کوفه ساکن شدند. نجاشی و طوسی نام شماری از این افراد را ذکر کرده‌اند (برای نمونه نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۲-۳۳، ۱۰۳، ۱۱۰-۱۱۱، ۱۷۴، ۲۴۶، ۲۹۹، ۳۱۱، ۴۵۱؛ طوسی، ۱۳۷۳: ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۹۱-۱۹۹).

۱۳۷۵: ۲۸۴)، اما به نظر می‌رسد سخن طوسی صحیح‌تر باشد که جابر را از اصحاب امام چهارم ندانسته است (نک: طوسی، ۱۳۷۳: ۱۱۱). جابر را باید یکی از یاران نزدیک امام باقر^۷ دانست. وی، چنان که خود گفته، مدت هجده سال در مدینه شاگرد امام باقر^۷ بود (همو، ۱۴۱۴: ۲۹۶) و به نظر می‌رسد تا آن اندازه به امام باقر^۷ نزدیک بوده که برخی منابع جابر را باب آن امام دانسته‌اند (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳۴۰)؛ برخی نیز وی را نماینده عمده و اصلی امام در کوفه دانسته‌اند (لالائی، ۱۳۸۱: ۱۴۸). بنابر روایتی وی هفتاد هزار حدیث می‌دانسته که حتی یکی از آنها را نیز به کسی نگفته بود (کشی، ۱۴۰۹: ۱۹۴). البته، تعداد این احادیث در برخی گزارش‌ها پنجاه هزار (ابن حبان، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۸) و در برخی روایات با اختلافی بسیار، هفتاد حدیث (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۷/۸) ذکر شده است. از آن‌جا که او از امام صادق^۷ نیز روایت کرده است می‌توان او را در زمره یاران این امام دانست (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۷۱-۲۷۲؛ ج ۲: ۵۱، ۱۶۰، ۱۶۲؛ ج ۳: ۲۱۹؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۱) هر چند این روایات، در مقایسه با روایات وی از امام باقر^۷ بسیار اندک‌اند (نک: اردبیلی، ۱۳۳۱: ۱۴۵-۱۴۶؛ صفری، ۱۳۸۴: ۱۸۳).

جابر از فقهای اواخر دوره اموی است.^۱ شخصیت علمی جابر به گونه‌ای بود که مخالفان اندیشه‌های او نیز از او روایت می‌کردند. برخی از بزرگان اهل تسنن او را از برجسته‌ترین عالمان و رؤسای شیعه و با عنوان «از خزانه‌های علم»^۲ (ذهبی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۵۹) و «مأخذ علم»^۳ (صفدی، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۲۵) معرفی کرده‌اند. بر اساس گزارش برخی منابع، اهل سنت نیز در نماز جماعت جابر حاضر می‌شدند (نک: طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۴۸؛ حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۴۳۰-۴۳۱). وی همچنین گاه حدیث قرائت می‌کرد (نک: کشی، ۱۴۰۹: ۱۹۲) و ابن سعد گزارش کرده که هنگامی که عیسی بن مسیب بجلی در کوفه به قضاوت می‌پرداخت، جابر جعفری در کنار او می‌نشست (ابن سعد، بی‌تا، ج ۶: ۳۴۶). کتاب اخبار القضاة جابر را مفتی بصره معرفی کرده است (ابن حبان، بی‌تا، ج ۳: ۱۲۱-۱۲۲)، اما به نظر می‌رسد بین جابر بن زید اژدی^۴ و جابر بن زید جعفری خلط شده باشد. بنا بر گزارشی هشام بن عبدالملک اموی فرمان قتل جابر جعفری را صادر کرد، اما جابر با تظاهر به دیوانگی، جان خود را نجات داد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۶-۳۹۷؛ کشی،

۱. یعقوبی جابر را از فقهای اواخر دوره اموی و اوایل دوره عباسی می‌داند؛ به نظر می‌رسد وی نیز سال وفات جابر را سال ۱۳۲ یا بعد از آن در نظر گرفته است (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲: ۳۴۸ و ۳۶۳).
۲. من اوعیة العلم.
۳. اخذو منه العلم.
۴. جابر بن زید اژدی که با کنیه «ابوالشعفاء» شناخته می‌شده و اباضی مذهب بوده است (نک: ابن سعد، بی‌تا، ج ۷: ۱۷۹).





۱۴۰۹: ۱۹۴-۱۹۵).

در منابع بیش از ده اثر به جابر نسبت داده شده است. نجاشی تنها از هشت کتاب نام برده است. مجموع این کتاب‌ها، به ترتیبی که نجاشی (۱۴۱۶: ۱۲۹) در معرفی جابر آورده است،^۱ عبارت‌اند از: ۱) تفسیر:^۲ نجاشی این کتاب را از طریقی غیر از طریق طوسی (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۶) به دست آورده و با پنج واسطه از جابر نقل کرده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۴: ۲۶۸؛ ۲) کتاب النوادر؛ ۳) کتاب الفضائل؛ ۴) کتاب الجمل؛ ۵) کتاب صفین؛ ۶) کتاب نهروان؛ ۷) کتاب مقتل امیرالمؤمنین؛ ۸) کتاب مقتل الحسین؛ ۷؛ ۹) اصل^۳ (کتاب): طوسی جابر را در زمره صاحبان اصل آورده است و این مطلب را با دو اسناد بیان کرده است (طوسی، ۱۴۲۰: ۱۱۶؛ ۱۰) کتاب حدیث الشوری (نک: مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۴۸). نجاشی متنی به نام رساله ابی جعفر اهل البصره را نیز به جابر نسبت می‌دهد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۹)؛ مدرسی از آثار دیگری که به جابر نسبت داده شده است نام می‌برد (نک: مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۳۸).

جابر بن یزید از تابعان بود (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۷۶) و احادیث فراوانی را از مشایخ متعدد شنید، اما بیشتر دانش خود را از صادقین^۸ و به ویژه امام باقر^۷، دریافت کرد. وی به قدری پرحدیث بوده که ترمذی به نقل از وکیع می‌گوید: «اگر جابر جعفی نبود، دست اهل کوفه از حدیث تهی می‌ماند» (ترمذی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۱۳۳). غیر از ائمه: برخی از مشهورترین مشایخ جابر عبارت‌اند از: ابوظیفیل عامر بن واثله لیشی، جابر بن عبدالله انصاری، مجاهد بن جبر، عطاء بن ابی رباح، عامر بن شراحیل شعبی.^۴

۱. مدرسی نیز در کتاب خود اسامی کتب را بر اساس آنچه نجاشی آورده بیان می‌کند، اما گویا در ترتیب کتاب‌ها دچار اشتباه شده است (نک: مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۳۸-۱۴۹).

۲. انتشارات دار اعتصام عراق کتابی به نام تفسیر جابر جعفی چاپ کرده است که البته، تمام احادیث تفسیری جابر را گردآوری نکرده و تنها احادیثی که در منابع شیعی آمده را استخراج کرده است (جابر جعفی، ۱۴۲۹: ۱۲). آقای ابوالفتح جمشیدی مطلق نیز در رساله کارشناسی ارشد خود، در دانشگاه قم، تفسیر جابر را بررسیده است.

۳. اصطلاح اصل در ابتدا به معنای دفتر یادداشت شخصی از مسموعات و مطالبی بود که به صورت شفاهی دریافت شده بود. شاید در آغاز، تنها جُنْگ و دفتر یادداشت نامنظم، اما بعدها حیناً یک اثر تألیفی منظم و موبّ نیز که از روایات شفاهی فراهم آمده بود «اصل» نامیده می‌شد. باور عام چنین بود که نزدیک به چهارصد عدد از این دفاتر حدیثی از اصحاب امامان: برجای مانده است (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵). همچنین نک: حاج منوچهری، ۱۳۷۹: ۲۱۸-۲۲۰. اتان کالبرگ نیز مقاله‌ای درباره اصول اربعمائه شیعه نوشته است.

۴. به اعتقاد مادلونگ، شعبی بیشترین تأثیر را بر جابر داشته است (Madelung, 1980: 232).

شیعه و سنی^۱ از جابر بن یزید روایت می‌کردند و دانشمندان با گرایش‌های گوناگون و متفاوت از او کسب علم می‌نمودند. برخی از مهم‌ترین شاگردان و روایان احادیث او^۲ عبارت‌اند از: سفیان ثوری، شعبه بن حجاج، ابوحنیفه، سفیان بن عینه، ابوخیثمه زهیر بن معاویه جعفری،^۳ عمرو بن شمر جعفری، مفضل بن صالح کوفی، منخل بن جمیل کوفی، یوسف بن یعقوب جعفری کوفی.^۴

در میان آثار روایی و رجالی، بیشتر صاحب‌نظران شیعه جابر را مدح کرده و روایات او را معتبر دانسته‌اند. در میان اهل تسنن نیز چهره‌های برجسته‌ای، مانند سفیان ثوری و شعبه بن حجاج - او را توثیق و از وی روایت کرده‌اند، اما بسیاری از علمای رجال اهل سنت او را از مجروحین و ضعفا دانسته‌اند (برای نمونه: عقلی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۹۱-۱۹۶؛ ابن‌حبان، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۸-۲۰۹). با بررسی نظر قائلان به ضعف جابر به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیل ضعف جابر اهل غلو بودن او باشد.

انتساب غلو به جابر

گزارش‌های رسیده درباره غلو جابر بن یزید را می‌توان در سه گروه بررسی کرد. نخست، گزارش‌هایی که در منابع شیعی درباره این شخصیت آمده‌اند. دوم، مسائلی که در منابع اهل سنت درباره وی مطرح شده‌اند؛ سوم، ابراز علاقه برخی فرقه‌های عالی به جابر و وجود نام وی در آثار این گروه‌ها.

منابع شیعی

در منابع شیعی شاید بتوان دو مورد را یافت که اشاره‌ای به غلو جابر داشته‌اند. نخستین مورد گزارشی است که یکی از غالیان عقاید خود را به جابر نسبت داده است؛ گزارش دیگر

۱. موحد ابطحی ذیل عنوان «روایة ثقات العاقبة عن جابر الجعفی» به این افراد پرداخته است (۱۴۱۷، ج ۵: ۸۰).
۲. برای فهرست روایان احادیث جابر نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸؛ مزی، ۱۴۰۸، ج ۴: ۴۶۶-۴۶۷؛ اردبیلی، ۱۳۳۱، ج ۱: ۱۴۴-۱۴۶؛ خویی، ۱۴۱۳، ج ۴: ۳۴۵-۳۴۶؛ نوری، ۱۴۱۶، ج ۴: ۲۰۸-۲۰۹. عبدالساده نیز در تفسیر جابر فهرستی نسبتاً طولانی از روایان جابر ارائه کرده است؛ البته این فهرست نیز کامل نیست (جابر جعفری، ۱۴۲۹: ۳۹-۴۳).
۳. زهیر کتابی از احادیث جابر گرد آورد. این کتاب را احمد بن حنبل دیده و از آن استنساخ کرده است (نک: ابن‌حبان، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۹).
۴. نجاشی چهار نفر اخیر را تضعیف کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸).





عبارت نجاشی در توصیف جابر است که دلالت بر اختلاط دارد. البته، در عبارات نجاشی ضعف راویان جابر نیز دیده می‌شود.

در نخستین سال‌های پس از وفات جابر، عبدالله بن حارث که پس از مرگ عبدالله بن معاویه (در سال ۱۳۱ق) رهبری پیروان افراطی وی را بر عهده گرفت، نظریه‌هایی غلوآمیز درباره تناسخ (حلول)، وجود سایه‌ای ارواح بشر (اظله) و نظریه دور را مطرح کرد و آنها را به جابر بن عبدالله انصاری و جابر جعفی نسبت داد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۴-۳۵). با توجه به ذیل همین گزارش، به تصریح نوبختی، جابر بن عبدالله و جابر جعفی از چنین اتهامی بری هستند (نوبختی، ۱۴۰۴: ۳۴-۳۵؛ مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۳۵)، ضمن این که ادعای عبدالله بن حارث پس از وفات هر دو شخصیت بوده است و صرف ادعا چنین اعتقادی را برای آن دو ثابت نمی‌کند. نجاشی در کتاب رجال خود جابر را مختلط معرفی و سخنش را به اشعاری که شیخ مفید برایشان می‌خوانده، مستند می‌کند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸). اختلاط را می‌توان به یکی از دو معنا در نظر گرفت: (۱) به معنای دیوانگی (ابن‌منظور، ۱۴۰۵، ج ۷: ۲۹۴؛ ۲) به معنای فساد عقیده. از متن نجاشی با توجه به عبارت «مختلطاً فی نفسه» معنای نخست برمی‌آید که مورد بحث ما نیست. فساد عقیده را نیز - با توجه به این که نجاشی هیچ شاهی برای حرف خود نیاورده است و تنها به اشعاری که شیخ مفید می‌خوانده استناد کرده است - نمی‌توان برای جابر ثابت دانست؛ ضمن این که محتوای این اشعار با سخن شیخ مفید در جوابات اهل الموصول ناسازگار است. شیخ در کتاب خود جابر را از راویانی دانسته که قدح و جرحی بر آنان وارد نیست (مفید، ۱۴۱۴: ۲۵ و ۳۵).

برخی از بزرگان جابر را توثیق کرده‌اند، اما روایاتش را به دلیل ضعف راویان جابر ضعیف و غیرمعمد خوانده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰: ۱۱۰). مهم‌ترین راویان جابر سه نفر هستند: عمرو بن شمر جعفی (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰: ۷۴ و ۱۱۰؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸ و ۲۸۷؛ حلی، ۱۴۱۷: ۳۷۸)، ابو جمیل مفضل بن صالح (ابن‌غضائری، ۱۳۸۰: ۸۸ و ۱۱۰؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸؛ حلی، ۱۴۱۷: ۴۰۷) و منخل بن جمیل کوفی (نک: کثی، ۱۴۰۹: ۲/۶۶۴؛ ابن‌غضائری، ۱۳۸۰: ۸۹ و ۱۱۰؛ نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۸ و ۴۲۱) که هر سه را با دلایل مختلف ضعیف دانسته‌اند. اما مشخص است که این مطلب ضعف برای خود شخص به شمار نمی‌رود، چون در این صورت این نقد را می‌توان به افراد بسیاری از جمله خود ائمه: نیز وارد کرد.

منابع اهل سنت

در منابع اهل سنت نیز آنچه درباره جابر آمده است را می‌توان تحت عنوان‌های غلو در تشیع

و رهبری فرقه مغیره بیان کرد.

۱. غلو در تشیع: در برخی منابع حدیثی و رجالی اهل تسنن جابر به غلو در تشیع متهم شده است. عالمان اهل سنت مصداق غلو در تشیع را گاه «اعتقاد به رجعت» و گاه «سبّ برخی از صحابه» دانسته‌اند. برای نمونه، ابن قتیبه در مورد او می‌نویسد: «حدیث او ضعیف است و از رافضیان غالی است که به رجعت ایمان دارند» (ابن قتیبه، ۱۹۶۹: ۴۸۰). ابن جوزی نیز با عبارت: «او از رافضیان غالی بود و به رجعت اعتقاد داشت» از وی یاد کرده است (ابن جوزی، ۱۴۱۲، ج ۷: ۲۶۷). به نظر می‌رسد مهم‌ترین سبب طعن اهل تسنن، شیعه بودن وی و سبب بعضی از صحابه باشد؛ چنان که عقیلی از زائده نقل کرده که جابر رافضی بود و شتم [برخی] اصحاب پیامبر ۹ می‌نمود (عقیلی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۹۳). برای روشن شدن منظور این منابع از رافضی غالی به دو تعریف از ابن حجر و ذهبی اشاره می‌شود. ابن حجر عسقلانی در باب فرق میان شیعه و رافضی غالی می‌نویسد:

تشیع در عرف پیشینیان شامل بر چند چیز بوده است: افضلیت علی [۷] بر عثمان، اعتقاد به این که علی [۷] در جنگ‌هایش بر حق بود و مخالفانش خطاکار بودند همراه با مقدم و برتر دانستن شیخین. عده‌ای نیز علی [۷] را برترین مخلوق بعد از رسول خدا ۹ می‌دانستند [...] اما تشیع در عرف متأخران رفض محض است و روایات رافضی غالی پذیرفته نیست (عسقلانی، ۱۴۰۴: ۸۱-۸۲).

ذهبی نیز می‌نویسد:

شیعی غالی در زمان گذشته و عرف آنان کسی بود که بر عثمان، زبیر، طلحه، معاویه و برخی از کسانی که به جنگ با علی [۷] برخاستند خرده بگیرد و آنان را سبّ کند (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶).

معاصران سنی جابر، اعتقاد او به آموزه‌های شیعی مانند امامت و وصایت، رجعت، علم امام و... را بر نتافته و این اعتقادات را غلو در تشیع به حساب آورده‌اند. بر این اساس، سفیان بن عیینه کمترین عیب جابر را این می‌دانست که درباره امام باقر ۷ می‌گفت: «شنیدم از وصی اوصیا»^۱ (فسوی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۷۱۶؛ عقیلی، ۱۴۱۸، ج ۱: ۱۹۴). شافعی نیز از سفیان بن عیینه نقل کرده که از

۱. بنا بر گزارش کشی، وقتی در سال ۱۲۶ق، ولید بن یزید بن عبدالملک به قتل رسید، جابر جعفی عمامه خنز سرخ رنگی بر سر نهاد و به مسجد رفت و در مقابل جمعیت چنین گفت: «شنیدم از وصی اوصیا و وارث علم انبیا محمد بن علی». مردم که انتظار شنیدن چنین کلامی را از وی نداشتند، گفتند جابر دیوانه شده ←





جابر کلامی شنیدم که ترسیدم در اثر آن سقف بر سرمان خراب شود؛ کلامی که سفیان بن عیینه از جابر شنید و پس از آن دیگر از جابر روایت نکرد،^۱ این بود که علم رسول الله^۹ به علی^۷ منتقل شده و پس از وی به ترتیب از امامی به امام دیگر تا این که به جعفر بن محمد^۷ رسیده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶).

از دیگر دلایل طعن جابر جعفری، اعتقاد وی به رجعت است. مسلم در صحیح خود، از جریر روایت کرده است که «با جابر بن یزید جعفری ملاقات کردم، اما چیزی از وی ننوشتم؛ زیرا اعتقاد به رجعت داشت» (مسلم، بی تا: ج ۱: ۱۵). زائده بن قدامه نیز علت روایت نکردنش از جابر را ایمان جابر به رجعت بیان کرده است (ابن معین، بی تا، ج ۱: ۲۰۷).

شاید یکی از اثرات اعتقاد به رجعت این باشد که برخی از نویسندگان اهل تسنن جابر جعفری را به پیروی از عبدالله بن سبا متهم کرده اند. «او سببی و ازیاران عبدالله بن سبا بود و معتقد بود علی^۷ به دنیا باز خواهد گشت» (ابن حبان، بی تا، ج ۱: ۲۰۸؛ همچنین نک: سمعانی، ۱۴۰۸، ج ۲: ۶۸). این که جابر را سببی دانسته اند از این روست که اصل اعتقاد به رجعت امیرالمؤمنین علی^۷ را از اعتقادات سبائیه می دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵). حال آن که در اصل وجود عبدالله بن سبا تردید وجود دارد.^۲ در برخی منابع اهل تسنن، تصویری غلوآمیز از اعتقاد جابر جعفری به بازگشت علی^۷ ارائه شده است؛ مسلم در صحیحش روایت کرده است که جابر جعفری معتقد بود تأویل آیه شریفه (فلن ابرح الارض حتی یاذن لی ابی او یحکم الله لی وهو خیر الحاکمین) (یوسف: ۸۰) این است که علی^۷ در ابرهاست و خروج نمی کند تا هنگامی که منادی از آسمان ندا دهد که با فرزندش خروج کند (مسلم، بی تا، ج ۱: ۱۶؛ فسوی، ۱۴۰۱، ج ۲: ۷۱۵-۷۱۶). نکته قابل توجه این است که برخی از متکلمان، فرقه نگاران و عالمان افراطی اهل سنت در صدد بوده اند تا عقاید غلات را به صورت عقاید رسمی تمام شیعیان جلوه دهند. می توان انتساب روایت اقامت امام علی^۷ در ابرها به جابر را روایتی مجعول از همین دست تلاش ها دانست. در این روایت عقیده شیعه درباره ندای آسمانی هنگام ظهور مهدی موعود، با عقاید غلات آمیخته

→ است (۱۴۰۹: ۱۹۲).

۱. از سفیان بن عیینه نقل شده است که حدود سی هزار حدیث از جابر شنیدم که روان نمی دانم یکی از آنها را نقل کنم (مسلم، بی تا، ج ۱: ۱۶).

۲. علامه سید مرتضی عسکری در کتاب عبدالله بن سبا و دیگر افسانه های تاریخی وجود چنین شخصیتی را بررسی کرده است. وی در این کتاب یکی از جااعلان حدیث به نام سیف بن عمر را معرفی نموده و ضمن ارزیابی روایات نقل شده از او و پی گیری شخصیت او، افسانه های ساخته وی از جمله عبدالله بن سبا که شخصی مجهول الهویه و دروغین است را رد کرده است.

شده است (تستری، ۱۴۱۰، ج ۲، ۵۴۲). نکته دیگری که درباره این روایت جالب به نظر می‌رسد، اعتقاد جابر به نامیرایی علی ۷ است، حال آن‌که او کتابی با عنوان مقتل امیرالمؤمنین ۷ تألیف نموده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۲۹).

گرچه اهل تسنن سب برخی از صحابه و اعتقاد به رجعت را غلو به حساب می‌آورند و معتقد به آنها را تخطئه می‌کنند، اما به نظر نمی‌رسد این دو مسئله از عقاید مختص غلات باشند تا بتوان قائل به آنها را با اطمینان غالی خواند. در کتاب‌های فرقه‌شناسی و تاریخی، عقایدی را برای غلات بر شمرده‌اند که می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد؛ بخشی از این اعتقادات را می‌توان در باورهای شیعیان نیز یافت، اما برخی از آنها اعتقاداتی هستند که اصل آنها در آموزه‌های شیعه موجود است، ولی غلات آنها را تحریف کرده و به صورت تحریفی آن معتقد شده‌اند.

آنچه که گزارش‌ها به عنوان اعتقاد مختص به غالیان آورده‌اند عبارت‌اند از: (۱) اعتقاد به خدایی مخلوقات (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۰)؛ (۲) اعتقاد به نبوت غیر انبیا (اشعری، ۱۴۰۰: ۵)؛ (۳) عقیده به حلول (همان: ۱۴)؛ (۴) اعتقاد به تناسخ (نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۱-۵۲)؛ (۵) عقیده به تشبیه (اشعری، ۱۴۰۰: ۶-۷)؛ (۶) عقیده به تفویض.^۱

عقایدی نیز در گزارش‌ها وارد شده‌اند که بین غالیان و شیعه مشترک‌اند؛ از آن جمله: (۱) جانشینی علی ۷^۲؛ (۲) اعتقاد به مهدویت (بدوی، ۱۹۷۳، ج ۲: ۷۱ و ۷۷؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۴، ۴۷، ۹۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۲۱)؛ (۳) اعتقاد به رجعت (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۸ و ۴۶)؛ (۴) اعتقاد به بداء (همان: ۸۱-۸۲)؛ (۵) اعتقاد به تأویل‌پذیری قرآن (همان: ۴۳)؛ (۶) شفاعت.^۳

آنچه اهل تسنن برای متهم کردن جابر جعفری به غلو به کار بسته‌اند را نمی‌توان در عقاید مختص غالیان یافت. از این رو، اعتقاد به غلو وی کمی دور از ذهن می‌نماید. همچنین آنچه از عقاید مشترک به جابر نسبت داده شده است می‌تواند از آموزه‌های اصیل و تحریف نشده شیعی باشد که در این صورت نهایت چیزی که از دیدگاه اهل سنت می‌توان اثبات کرد،

۱. روایات زیادی از ائمه: درباره حضور مفوضه، به‌ویژه در زمان امام رضا ۷، وارد شده است، اما نامی از پیروان یا رهبران این گروه نیامده است (برای نمونه، نک: نمونه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۲۷۳، ۳۲۸، ۳۳۷).
 ۲. برخی از منابع نظریه وصایت را به عبدالله بن سبا نسبت داده‌اند (بدوی، ۱۹۷۳، ج ۲: ۱۰).
 ۳. غالیان با تحریف آموزه شفاعت شیعی، آن را به مجوزی برای چشم‌پوشی از واجبات و محرمات خدا تبدیل کردند؛ این تحریف در مسئله شفاعت، اباحی‌گری غالیانه را رقم زد. اباحی‌گری همه فرقه‌های غالی به یک میزان نبوده است؛ برخی از آنها تعداد کم‌تری از واجبات و محرمات را نادیده گرفتند و برخی نیز در این امر گوی سبقت را از چارپایان نیز ربودند (برای نمونه این گزارش‌ها: نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۶ و ۵۷).





غلو جابر در تشیع است.

۲. رهبری فرقه مغیره: فرقه‌نگاران و شرح حال‌نگاران اهل تسنن، جابر جعفی را دومین رئیس فرقه مغیره - از فرقه‌های غالی - معرفی کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۸؛ ابن حزم، ۱۳۲۰، ج ۴: ۱۸۴؛ حمیری، ۱۹۷۲: ۱۶۸؛ صفدی، ۱۴۲۰، ج ۳: ۲۴۴). این فرقه منسوب به مغیره بن سعید بجلی است^۱ که در زمان امام محمد باقر^۷ می‌زیسته است. مغیره از افرادی است که امام صادق^۷ او را لعن کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۵: ۲۶۳). عقایدی به مغیره نسبت داده شده است که از آن جمله این که او خود را پیامبر می‌دانست، ادعا داشت که اسم اکبر (اعظم) خدا را می‌داند، ادعای زنده کردن مردگان با اسم اعظم را داشت، خدا را مانند مردی می‌دانست که اعضا، جوارح و تاج دارد، قائل به رجعت و بازگشت همه مردگان به دنیا بود و بسیاری از آیات قرآن را تأویل می‌کرد (اشعری، ۱۴۰۰: ۶).

با توجه به اختلافاتی که در آموزه‌های مغیره و عقاید جابر وجود دارد، انتساب جابر به فرقه مغیره به نظر درست نمی‌آید. از جمله این اختلاف‌ها، سوگیری پس از امام باقر^۷ است؛ مغیره به پیروی از شاخه حسنی آل محمد^۹ به اردوی محمد بن عبدالله بن حسن مشهور به «نفس زکيه» پیوستند^۲، اما جابر به شاخه حسینی و به طور خاص، امام صادق^۷ وفادار ماند.^۳ اختلاف دیگر این است که اعتقاد اصحاب مغیره بن سعید به رجعت با اعتقاد جابر جعفی متفاوت است؛ مغیریان بر خلاف جابر در باب رجعت می‌گفتند که مانه به آن ایمان داریم و نه آن را تکذیب می‌کنیم؛ زیرا اگر خداوند بخواهد، رخ می‌دهد (نوبختی، ۱۴۰۴: ۴۱)؛ همچنین از روایات جابر برمی‌آید که بر خلاف غالیان در باب رجعت این مسئله عمومی نیست و تنها ارواحی خاص به این دنیا باز خواهند گشت (طوسی، ۱۴۱۱: ۴۷۸-۴۷۹؛ مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۷-۲۵۸). جدا بودن دیدگاه جابر از عقیده مغیریان در تشبیه خدا نیز اختلافی دیگر است؛ در روایتی از جابر جعفی، امام باقر^۷ ادعای اهل شام را ادعایی بزرگ می‌داند که معتقد بودند هنگامی که خداوند رو به آسمان می‌رفت پای خود را بر صخره بیت المقدس قرار داده است. در این روایت خداوند، موجودی غیر جسمانی، بی نظیر و بی شبیه خوانده

۱. در مورد مغیره بن سعید و مغیره، نک: نوبختی، ۱۴۰۴: ۶۲-۶۳؛ اشعری، ۱۴۰۰: ۶-۹؛ ابن حزم، ۱۳۲۰، ج ۴:

۱۸۴-۱۸۵؛ شهرستانی، بی‌تا، ج ۱: ۱۷۶-۱۷۸؛ زنجانی، ۱۳۸۶: ۱۰۳-۱۰۵.

۲. مغیره پس از قتل محمد بن عبدالله بن حسن دیگر امامی نداشتند (نک: نوبختی، ۱۴۰۴: ۵۹).

۳. روایتی از سفیان بن عیینه شاهد این ادعاست؛ سفیان از جابر نقل کرده که علم رسول الله^۹ به علی^۷ منتقل شده و از وی به حسن^۷ و از او به حسین^۷ و از امامی به امام دیگر تا این که به جعفر بن محمد^۷ رسیده است (ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۸۱؛ همچنین نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۱۵۷).

شده است که فراتر از هر توصیفی است (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۹). روایتی از رجال کشی نیز می‌تواند شاهدهی بر جدایی جابر از مغیره و مغیریان باشد که در آن امام صادق^۷ ضمن تأیید جابر جعفری، مغیره بن سعید را لعن کرده است (کشی، ۱۴۰۹: ۱۹۱-۱۹۲)، اما همین روایت و در کنار هم آمدن نام مغیره و جابر شائبه ارتباط این دو را ایجاد می‌کند.

به نظر می‌رسد - همان‌طور که مادلونگ احتمال می‌دهد - جابر زمانی با مغیره بن سعید در ارتباط بوده است، اما نمی‌توان تنها به این دلیل جابر را عضو فرقه مغیره دانست (Madelung, 1980: 232). احتمال دیگر این است که جابر رابطه‌ای عادی و نه اعتقادی با مغیره داشته که همین نکته سبب اتهام مغیری بودن به وی شده است. البته، محمد جعفری - هرچند شاهدهی برای سخن خود ارائه نمی‌دهد - بر این اعتقاد است که جابر و چند نفر دیگر از سوی امامان: با غلات ارتباط داشتند؛ اینان با غلات بحث می‌کردند و علیه دعواوی افراطی غلات درباره ماهیت و وظیفه امام تبلیغ می‌نمودند. آنان به آیین ائمه: که غلات با پرخاشگری از آن تخلف کرده بودند، همچنان مؤمن ماندند (محمدجعفری، ۱۳۷۴: ۳۴۹). درباره ریاست بر مغیره نیز از عبارت گزارش چنین برمی‌آید که جابر خود چنین ادعایی نداشته است و صرف این که طرفداران مغیره او را جانشین مغیره نامیده باشند، چنین جایگاهی را برای جابر اثبات نمی‌کند. نکته جالب توجه دیگر نیز این است که منابع رجالی اهل سنت که جابر را غالی و سبئی خوانده‌اند (برای نمونه ذهبی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۶؛ ابن حبان، بی‌تا، ج ۱: ۲۰۸) به این گزارش استناد نکرده‌اند و از عبارات آنان غلو در تشیع برداشت می‌شود. چه بسا انتساب جابر جعفری به مغیره بر اساس وجود برخی از عقاید مغیره در میان روایات او باشد. یکی از کارهایی که مغیره و یاران او برای پیشبرد اهداف خود انجام می‌دادند، جعل حدیث بود (نک: زنجانی، ۱۳۸۶: ۱۰۳ و ۱۲۲)؛ آنان به طور مخفیانه مطالب غلوآمیز و کفرآلود را در کتب حدیث اصحاب امام باقر^۷ وارد کرده و در میان شیعیان نشر می‌دادند (کشی، ۱۴۰۹: ۲۲۵).

منابع غالیان

سومین دلیل اتهام جابر به غلو، گرایش برخی گروه‌های غالی به وی و وجود نام وی در آثار آنان است. به نظر می‌رسد بی‌روایی جابر در بیان برخی آموزه‌های تشیع و نیز توجه وی به باطن آیات و روایات، او را کانون توجه غالیان قرار داده بود. در آثار این گروه‌ها افزون بر تمجید جابر و تکریم مقام والای او، روایاتی به جابر نسبت داده شده^۱ که شبیه

۱. درباره برخی از روایاتی که غالیان به جابر نسبت داده‌اند، نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۳۴.





روایات خاص جابر جعفی در باب معجزات پیامبر^۹ و کرامات امامان: هستند (برای نمونه نک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱؛ ۳۹۶؛ طبری، ۱۴۱۳: ۹۲-۹۳، ۲۱۲، ۲۲۰، ۲۴۱-۲۴۲؛ طبری، ۱۴۲۷: ۱۷۵، ۲۰۸، ۲۲۰، ۲۶۲). گرچه برخی از این روایات در آثار غالیان و امامیه وجود دارند (برای نمونه: خصیبی، ۱۴۱۹: ۱۲۸-۱۲۹، ۱۶۰، ۲۱۵-۲۱۶، ۲۲۶-۲۳۲، ۲۳۹-۲۴۰)، اما روایاتی نیز در آثار غلات از جابر نقل شد که در آثار جریان اصلی امامیه نشانی از آنها نیست (برای نمونه: خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۱-۴۳، ۷۰-۷۳، ۱۲۴-۱۲۵، ۱۵۳-۱۵۴).

در میان غالیان، نصیریه (نمیریه) (نک: نوبختی، ۱۴۰۴: ۹۳-۹۴؛ طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۸-۳۹۹) توجه خاصی به جابر جعفی دارند و نام او در آثار ایشان فراوان به چشم می‌خورد.^۱ آنان جابر را «باب» امام صادق^۷ می‌دانند (هالم، ۲۰۰۲: ۲۱۳).^۲ در مقدمه کتاب الهفت الشریف^۳ از جابر جعفی با عنوان یکی از برجسته‌ترین راویان علم باطن یاد شده و گفته شده که امام صادق^۷ علم فراوانی به وی عطا کرد (مفضل جعفی، ۱۹۶۴: ۱۴). ابوسعید میمون بن قاسم طبرانی نصیری (۳۵۸-۴۲۶ق)^۴ در کتاب مجموع الاعیاد^۵ ده «عید عربی» را معرفی کرده است که از این میان، دو عید به جابر جعفی اختصاص دارد. در یکی از این اعیاد، امام باقر^۷ دست خود را بر سینه جابر گذاشت به طوری که جابر سردی انگشتان امام (برد انامله) را حس کرد، آنگاه امام او را حجت خدا بر اهل زمین و آسمان معرفی کرد (طبرانی، ۱۹۴۳-۱۹۴۴: ۶؛ منصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۵: ۶۰۲). عید دیگری که به جابر ارتباط دارد روزی است که امام باقر^۷ به جابر دستور می‌دهد با صدای

۱. برای نمونه: مفضل جعفی، ۱۹۶۴: ۱۴، ۹۵، ۱۶۸؛ خصیبی، ۱۴۱۹: ۴۱، ۶۵، ۱۶۰، ۱۹۵، ۲۳۹، ۳۳۹، ۳۷۶، ۳۸۱، ۳۷۷.

۲. البته، در آثار غیر نصیری، جابر باب امام باقر^۷ معرفی شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳۴۰).
 ۳. این کتاب در سال ۱۹۶۰م به نام الهفت والاطله به تحقیق و مقدمه عارف تامر و سپس در سال ۱۹۷۷م به تحقیق مصطفی غالب در همان شهر به چاپ رسید. این کتاب از آثار خاص فرقه علویان نصیری است و سبک نگارش آن بسیار شبیه به آثار اسماعیلیان است (ضیایی، ۱۳۷۱: ۱۵۴).
 ۴. وی در دوره‌ای رهبری نصیریان را عهده‌دار بوده است. آثار وی به دلیل اشراف بر سنت نصیریه اهمیت بسیار دارند و تعداد قابل توجهی از آنها باقی مانده است؛ از آن جمله: مجموع الاعیاد، البحث و الدلالة عن مشکل الرسالة، المعارف و تحفه لکل عارف، الدلائل فی معرفة المسائل (نک: رحمتی، ۱۳۸۵: ۱۸۵-۱۸۸). برای آگاهی بیشتر درباره طبرانی، نک: منصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۵: ۱۳۵-۱۳۶.
 ۵. نام اصلی این کتاب سبیل راحة الارواح و دلیل السرور و الافراح الی فائق الاصباح است. این کتاب درباره اعیاد نصیریه است و مؤلفش میمون بن قاسم طبرانی، رهبر نصیریان در سوریه در نسل پس از خصیبی است. این امر که این کتاب تنها چند سال پس از مرگ خصیبی نوشته شده، آن را منبع بسیار مهمی برای مطالعه نصیریه نخستین و به‌ویژه خود خصیبی قرار می‌دهد. این کتاب شامل نقل قول‌های بسیاری، به نظم و نثر از سخنان خصیبی است که بلندترین آن القصیده الغدیریه است (نک: فرایمن، ۱۳۸۶: ۱۳۷-۱۷۰؛ همچنین برای آگاهی بیشتر نک: منصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۵: ۱۸۹-۱۹۲).

بلند دعا کند، سپس سندان آتشی را بر روی دست‌های جابر می‌گذارد. جابر آن را تا از بین رفتن حرارتش بر روی دست‌های خود نگاه می‌دارد و سپس می‌میرد (طبرانی، ۱۹۴۳-۱۹۴۴: ۷؛ منصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۵: ۶۰۲). جدای از اشکالاتی که بر این ماجرا وارد است،^۱ به نظر می‌رسد که طبرانی این روایت را برای اثبات وفاداری جابر به امام باقر^۷، فرمانبری او از امام و مقام بالایش نزد ایشان بیان کرده باشد. طبرانی همچنین زیارت‌نامه‌ای با عنوان زیارت نمیریه از محمد بن نصیر نمیری نقل کرده است که در آن تمام یاران نزدیک ائمه: با صفتی نزدیک به نام‌شان توصیف شده‌اند؛ در این زیارت‌نامه جابر با صفت «استوار کننده دل‌های عارفان» مورد تمجید قرار گرفته است.^۲ در اوایل کتاب مجموع الاعیاد آیة (یوم تمور السماء موراً) (طور: ۹). بر جابر جعفری تطبیق داده شده است (طبرانی، ۱۹۴۳-۱۹۴۴: ۹). همچنین چنان که در متون غلات برای ائمه اطهار: عباراتی چون «علینا منه السلام»، «منه السلام» و «منه الرحمه» به کار رفته (نک: طبرانی، ۱۹۴۳-۱۹۴۴: ۶، ۱۲، ۱۵، ۱۳۱، ۱۶۴، ۱۹۷، ۲۰۶؛ هالم، ۲۰۰۲: ۹۲)، پس از نام جابر نیز عبارت «علینا سلامه» آمده است (طبرانی، ۱۹۴۳-۱۹۴۴: ۳۲). معنای این همگونی در احترام به جابر و ائمه: چیزی نیست جز جایگاه والای جابر جعفری در میان نصیرییه.

در کتاب‌ها و آثار نصیریان روایات و نقل‌های بسیاری از جابر دیده می‌شود؛ از آن جمله در کتاب مجموع الاعیاد خبری طولانی از گفت‌وگوی جابر با امام صادق^۷ آمده است.^۳ در کتاب الاسوس، یکی از متون این فرقه نیز روایتی از جابر آمده است که دارای مضامین غلوآمیز است (منصف بن عبدالجلیل، ۲۰۰۵: ۵۴۳-۵۴۴). همچنین باید از ام الکتاب (نک: صادقی، ۱۳۸۰: ۲۳۲-۲۳۴) یاد کرد که نگاهی شبیه به جهان‌بینی غالیان، به‌ویژه نصیرییه دارد و بخش‌هایی از آن دربارهٔ مکاشفه‌ای است که به جابر نسبت داده شده است (نک: هالم، ۲۰۰۲: ۹۹-۱۳۵). در ام الکتاب از جابر جعفری، جابر بن عبدالله انصاری، جعفر جعفری^۴ و صعصعة بن صوحان،^۵ با عنوان «مستنیرون» (هالم، ۲۰۰۲: ۹۶-۹۷) یاد شده که به الوهیت امام باقر^۷ اعتقاد داشته‌اند (هالم، ۲۰۰۲: ۹۷). بحث‌هایی که دربارهٔ ام الکتاب وجود دارد و نیز اشتباهات تاریخی در این کتاب، انتساب

۱. برای نمونه این ماجرا با واقعیت‌های تاریخی در تضاد است؛ چون جابر (۱۲۸ق) پس از وفات امام باقر^۷ (۱۱۴ق) از دنیا رفته است.

۲. «و جابر جبرته به قلوب العارفین» (طبرانی، ۱۹۴۳-۱۹۴۴: ۱۵۹).

۳. این گفت‌وگو با عنوان «شرح السبعین الذین لاینجبون و نعت نعوتهم و اجناسم و اصنافهم» آمده است (طبرانی، ۱۹۴۳-۱۹۴۴: ۲۸-۴۹).

۴. شاید مراد جعفر بن ابراهیم جعفری باشد که نامش در شمار اصحاب امام باقر^۷ آمده (طوسی، ۱۳۷۳: ۱۲۹).

۵. صعصعة از اصحاب امیرالمؤمنین^۷ بود و امام باقر^۷ را در ک نکرد (طوسی، ۱۳۷۳: ۶۹).





کتاب و استناد به آن را دشوار می‌سازد؛ برای نمونه ساخت جملات، اصطلاحات و تعبیرات این کتاب فارسی است و این نکته عربی بودن اصل آن را منتفی می‌سازد. زمان نگارش کتاب پایان سده پنجم و یا سده‌های چهارم و پنجم قمری است. مکان نگارش آن نیز جنوب بین‌النهرین یا شام، یا به احتمال قوی نزدیکی‌های خلیج فارس است (صادقی، ۱۳۸۰: ۲۳۲). شاید بتوان علت علاقه نصیریان به جابر را توجه حسین بن حمدان خصیبی^۱ به وی دانست. خصیبی یکی از رهبران نصیرییه است؛ او رهبری این گروه را، به ویژه در محله کرخ بغداد بر عهده داشت. او کتاب‌های بسیار نگاشت که تنها برخی از آنها به جا مانده‌اند^۲ که الرساله، الهدایة الکبری^۳ و المسائل از آن جمله‌اند.^۴ آنچه در نهایت، از گرایش نصیریان به جابر می‌توان دریافت، علاقه گروهی غالی به یکی از شخصیت‌های پیش از خود است که این علاقه، همچون علاقه مغیریان، ادعا یا باوری را برای جابر ثابت نمی‌کند؛ در غیر این صورت باید درباره علاقه و توجه برخی از گروه‌های غالی به برخی از ائمه: نیز نظری مشابه ابراز کرد.

آثار دیگری نیز وجود دارند که به جابر نسبت داده شده‌اند. متنی به نام رساله الجعفی وجود دارد که بر اساس باور موجود، در بردارنده دیدگاه‌های جابر جعفی درباره معتقدات اسماعیلیه است. به سختی بتوان گفت که همه سخنانی که جابر در این متن از امام باقر^۷ نقل کرده از اوست یا به او نسبت داده‌اند (نک: لالانی، ۱۳۸۱: ۱۴۹-۱۵۰)؛ زیرا با توجه به تاریخ شکل‌گیری اسماعیلیه نمی‌توان در دوران حیات جابر، بحثی از این فرقه به میان آورد (نک: شهرستانی، بی تا: ۱۶۷/۱؛ نوبختی، ۱۴۰۴: ۶۷ به بعد). در کتاب دیگری به نام انیس السمراء و جلیس السمراء چندین حدیث از طریق عمرو بن شمر به جابر جعفی منتهی می‌شود که اوایل اسناد آنها «مجاهیل» است. احمد احسایی (۱۱۶۶-۱۲۴۱ق) در شرح زیارت جامعه کبیره، فراوان از آن نقل کرده است (آقابزرگ طهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۶: ۶۶)؛ این احادیث، به احتمال فراوان از افزوده‌های غلات در روایات جابر هستند.

۱. نجاشی و ابن غضائری، ابن حمدان را فاسد المذهب خوانده‌اند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۷؛ ابن غضائری، ۱۳۸۰: ۵۴).
۲. قبر خصیبی در شمال حلب، به نام شیخ یابراق هنوز مورد تکریم نصیریان است (درباره خصیبی نک: الطویل، ۱۳۸۶: ۲۵۷ به بعد؛ همچنین رحمتی، ۱۳۸۵).
۳. نجاشی از این کتاب با عنوان کتاب تاریخ الاثمه (۱۴۱۶: ۶۷) و شیخ طوسی نیز با عنوان کتاب اسماء النبی والاثمه: (۱۴۲۰: ۱۴۶) یاد کرده‌اند.
۴. برای آشنایی بیشتر با آثار خصیبی، نک: رحمتی، ۱۳۸۵: ۱۸۰-۱۸۵.

جمع‌بندی

ابومحمد جابر بن یزید جعفری کوفی (حدود ۵۰-۱۲۸ق) از اصحاب بنام امام باقر و امام صادق^۸ بوده است. او در شاخه‌های تفسیر، کلام، تاریخ، فقه و حدیث فعالیت داشته است. جابر یکی از راویان پرحدیث بود که او را از ائمه علم حدیث و از نخستین گردآوردندگان احادیث دانسته‌اند. اما به‌رغم جایگاه وی در میان شیعیان و نزد امامان شیعه: برخی گزارش‌های تاریخی شائبه غلو را درباره او ایجاد می‌کنند. این گزارش‌ها در سه گروه منابع شیعی، منابع اهل سنت و منابع غالیان بررسی شد.

در منابع شیعی دو گزارش یکی مبنی بر انتساب برخی از عقاید غالیان به جابر و دیگری بیانگر اختلاط وی وجود داشت. گزارش نخست از آنجا که بیان‌گر ادعای شخصی دیگر درباره عقاید جابر است و منابع نخستین نیز آن را رد کرده‌اند، در انتساب غلو به جابر کارایی ندارد. از گزارش دوم نیز از آن رو که ناظر به اختلاط در نفس (جنون) است و اختلاط در عقیده را بیان نمی‌کند، نمی‌توان برای اثبات غلو جابر بهره گرفت؛ البته در صورت بیان اختلاط در عقیده نیز در اثبات غلو کارایی ندارد. آنچه از منابع اهل سنت رسیده است نیز ناظر به دو مطلب است: نخست، غلو در تشیع با محوریت سب برخی صحابه و اعتقاد به رجعت، که غلو اصطلاحی را برای جابر ثابت نمی‌کند. گزارش دوم نیز رهبری فرقه مغیره است که با توجه به اختلافاتی که میان عقاید جابر و مغیریان وجود دارد، نمی‌توان این انتساب را صحیح دانست. دسته سوم گزارش‌ها نیز مربوط به توجه غالیان به جابر و فراوانی نام و نقل‌های وی در منابع آنان است. این گزارش‌ها نیز با توجه به اشکالاتی که در کتاب‌های ادعا شده و انتساب‌های مطرح شده وجود دارد، توانایی اثبات غلو برای جابر را ندارند. در نهایت، بسیار دشوار است که از گزارش‌های رسیده بتوان غلو را برای جابر بن یزید جعفری ثابت کرد.



کتابنامه

۱. ابن ابی عاصم (۱۴۱۱ق)، الآحاد والمثانی، تحقیق: باسم فیصل احمد الجوابره، ریاض: دار الدراية.
۲. ابن اثیر (بی تا)، اللباب فی تهذیب الانساب، بیروت: دار صادر.
۳. ابن جوزی (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد عبد القادر عطا ومصطفی عبدالقادر عطا، تصحیح: نعیم زرزور، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن حبان (بی تا)، المجروحین، تحقیق: محمود ابراهیم زاید، بی جا: بی نا، توزیع مکه: دار الباز.
۵. ابن حزم (۱۳۲۰ق)، الفصل فی الملل والأهواء والنحل، بیروت: دار صادر.
۶. ابن حیان، محمد بن خلف (بی تا)، اخبار القضاة، بیروت: عالم الکتب.
۷. ابن سعد (بی تا)، الطبقات الکبری، بیروت: دار صادر.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۶ق)، مناقب آل ابی طالب، تحقیق: گروهی از اساتید نجف، نجف: مطبعة الحیدریه.
۹. ابن غضائری، احمد بن حسین (۱۳۸۰)، رجال ابن الغضائری، تحقیق: سید محمدرضا جلالی، قم: دار الحدیث.
۱۰. ابن قتیبه دینوری (۱۹۶۹م)، المعارف، تحقیق: دکتر ثروت عکاشه، الطبعة الثانية، قاهره: دار المعارف.
۱۱. ابن معین، یحیی بن معین بن عون (بی تا)، تاریخ ابن معین، تحقیق: عبدالله احمد حسن، بیروت: دار القلم.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ق)، لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه.
۱۳. اردبیلی، محمد بن علی (۱۳۳۱)، جامع الرواة وازاحة الاشتباهات عن الطرق والاسناد، قم: مکتبه المحمدي.
۱۴. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تصحیح: هلموت ریتز، چاپ سوم، آلمان - ویسبادن: فرانتس شتاينر.
۱۵. آقا بزرگ طهرانی (۱۴۰۶ق)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، تحقیق: سید احمد حسینی، الطبعة الثانية، بیروت: دارالاضواء.
۱۶. بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا)، التاریخ الکبیر، نظارت دکتر محمد عبدالمعید خان، دیار بکر: المکتبه الاسلامیه.
۱۷. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۳م)، مذاهب الاسلامیین، بیروت: دار العلم للملایین.



۱۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، تحقیق: سید جلال‌الدین محدث، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیه.
۱۹. ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳)، سنن الترمذی، تحقیق و تصحیح: عبدالوهاب عبداللطیف، الطبعة الثانية، بیروت: دار الفکر.
۲۰. تستری، محمدتقی (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، الطبعة الثانية، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. جابر جعفری (۱۴۲۹ق)، تفسیر جابر الجعفی، گردآوری و تنظیم: رسول کاظم عبدالساده، نجف: انتشارات الاعتصام.
۲۲. حاج منوچهری، فرامرز (۱۳۷۹)، «اصل»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۲۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۴. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۷ق)، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، تحقیق: شیخ جواد قیومی، [قم]: مؤسسه نشر الفقاهه.
۲۵. حمیری، ابوسعید بن نشوان (۱۹۷۲م)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، تهران: [بی‌نا].
۲۶. خصیبی، حسین بن حمدان (۱۴۱۹ق)، الهدایة الكبرى، بیروت: البلاغ.
۲۷. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۳ق)، معجم رجال الحدیث، چاپ پنجم، [بی‌جا].
۲۸. ذهبی، محمد بن احمد (۱۳۸۲ق)، میزان الاعتدال، تحقیق: علی محمد البجاوی، بیروت: دار المعرفه.
۲۹. _____ (۱۴۰۷ق)، تاریخ الاسلام، تحقیق: دکتر عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۰. راوندی، قطب‌الدین (۱۴۰۹ق)، الخرائج والجرائح، زیر نظر سید محمدباقر موحد ابطحی، قم: مؤسسه الامام المهدی.
۳۱. رحمتی، محمد کاظم (۱۳۸۵)، «حسین بن حمدان خصیبی و اهمیت وی در تشکیل نصیریّه»، هفت آسمان، ش ۳۰.
۳۲. زرکلی، خیرالدین (۱۹۸۰م)، الأعلام، الطبعة الخامسة، بیروت: دارالعلم للملایین.
۳۳. زنجانی، فضل‌الله بن نصرالله (۱۳۸۶)، تاریخ العقیده الشیعیة و فرقه‌ها، تحقیق و تصحیح: غلام‌علی غلام‌علی‌پور (یعقوبی)، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۴. سمعانی، عبدالکریم بن منصور (۱۴۰۸ق)، الانساب، تحقیق: عبدالله عمر البارودی، بیروت: دار الجنان.
۳۵. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (بی‌تا)، الملل والنحل، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت:





- دار المعرفة.
۳۶. صادقی، علی اشرف (۱۳۸۰)، «ام الكتاب»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی.
۳۷. صدر، سید حسن (۱۳۷۵)، تأسیس الشيعة الكرام لعلوم الاسلام، چاپ دوم، قم: انتشارات اعلمی.
۳۸. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، توحید، تحقیق: هاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۹. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیهم، تحقیق محسن کوجه باغی، چاپ دوم، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
۴۰. صفدی، صلاح الدین (۱۴۲۰ق)، الوافی بالوفیات، تحقیق: احمد الارناؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: دار احیاء التراث.
۴۱. صفری فروشانی، نعمت الله (۱۳۸۴)، «جابر بن یزید جعفی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۹، تهران: بنیاد دائره المعارف اسلامی.
۴۲. ضیایی، علی اکبر (۱۳۷۱)، «معرفی برخی آثار منسوب به امام صادق ۷»، کیهان اندیشه، ش ۴۶.
۴۳. طبرانی، میمون بن قاسم (۱۹۴۳-۱۹۴۴م)، سبیل راحة الارواح ودلیل السرور والافراح الی فالق الاصباح (المعروف بمجموع الاعیاد)، تصحیح: ر. اشتروطمان، در مجله الاسلام، ج ۲۷، هامبورگ.
۴۴. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، دلائل الامامة، قم: بعثت.
۴۵. _____ (۱۴۲۷ق)، نوادر المعجزات فی مناقب الأئمة الهداة، قم: دلیل ما.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳)، رجال، تحقیق: جواد قیومی اصفهانی، چاپ سوم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۷. _____ (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، تحقیق: حسن خراسان، الطبعة الرابعة، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۸. _____ (۱۴۱۱ق)، الغیبه، تحقیق: عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دارالمعارف الاسلامیه.
۴۹. _____ (۱۴۱۴ق)، امالی، قم: دارالثقافه.
۵۰. _____ (۱۴۲۰ق)، فهرست کتب الشیعه واصولهم وأسماء المصنفین وأصحاب الاصول، قم: ستاره.
۵۱. الطویل، محمد امین غالب (۱۳۸۶ق)، تاریخ العلویین، بیروت: دار الاندلس.

۵۲. عسقلانی، ابن حجر (۱۴۰۴ق)، تهذیب التهذیب، بیروت: دار الفکر.
۵۳. _____ (۱۴۱۵ق)، تقرب التهذیب، چاپ دوم، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵۴. عصفری، خلیفه بن خیاط (۱۴۱۴ق)، طبقات خلیفه، تحقیق: دکتر سهیل زکار، بیروت: دار الفکر.
۵۵. عقیلی، محمد بن عمرو (۱۴۱۸ق)، الضعفاء الکبیر، تحقیق: دکتر عبدالمعطی امین قلعجی، الطبعة الثانية، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۶. فرایمن، ارون (۱۳۸۶)، «زندگی نامه حسین بن حمدان خصیبی، بنیان گذار فرقه نصیری - علوی»، ترجمه: محمدحسن محمدی مظفر، هفت آسمان، ش ۳۳.
۵۷. فسوی، یعقوب بن سفیان (۱۴۰۱ق)، المعرفة والتاریخ، تحقیق اکرم ضیاء العمری، الطبعة الثانية، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵۸. کشی، محمد بن عمر (۱۴۰۹ق)، رجال الکشی (اختیار معرفه الرجال)، تحقیق: محمد بن حسن طوسی و حسن مصطفوی، مشهد: نشر دانشگاه.
۵۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۶۰. لالانی، ارزینا آر. (۱۳۸۱)، نخستین اندیشه های شیعی: تعالیم امام محمد باقر، ترجمه: فریدون بدره ای، تهران: نشر و پژوهش فروزان روز.
۶۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمه الأطهار، تحقیق: جمعی از محققان، الطبعة الثانية، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۶۲. محمد جعفری، سید حسین (۱۳۷۴)، تشیع در مسیر تاریخ، ترجمه: سید محمدتقی آیت اللهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۶۳. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶)، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه: سید علی قرایی و رسول جعفریان، قم: نشر مورخ.
۶۴. مزی، جمال الدین یوسف (۱۴۰۸ق)، تهذیب الکیمال فی أسماء الرجال، تحقیق: دکتر بشار عواد معروف، الطبعة الثالثة، بیروت: مؤسسه الرساله.
۶۵. مسلم نیشابوری، ابوالحسین بن حجاج (بی تا)، الجامع الصحیح، بیروت: دار الفکر.
۶۶. مفضل جعفری (۱۹۶۴م)، الهفت الشریف من فضائل مولانا جعفر الصادق، تحقیق: مصطفی غالب، بیروت: دار الاندلس.
۶۷. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، جوابات اهل الموصل فی العدد والرؤية، تحقیق: شیخ مهدی نجف، الطبعة الثانية، بیروت: دار المفید.



٦٨. — (١٤١٣ق)، الاختصاص، (منسوب به مفيد) قم، كنگره شيخ مفيد.
٦٩. منصف بن عبدالجليل (٢٠٠٥م)، الفرقة الهامشيه في الاسلام: بحث في تكون السنيه الاسلاميه ونشأه الفرقة الهامشيه وسيادتها واستمرارها، بيروت: دار المدار الاسلامي.
٧٠. موحد ابطحي، سيد محمد علي (١٤١٧)، تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال، قم: سيد محمد موحد ابطحي.
٧١. نجاشي، احمد بن علي (١٤١٦ق)، فهرست اسماء مصنفى الشيعة (رجال النجاشي)، چاپ پنجم، قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
٧٢. نوبختي، حسن بن موسى (١٤٠٤ق)، فرق الشيعة، الطبعة الثانية، بيروت: دار الاضواء.
٧٣. نوري، حسين بن محمد تقى (١٤١٦ق)، خاتمة مستدرک الوسائل، قم: مؤسسة آل البيت.
٧٤. هالم، هاينتس (٢٠٠٢م)، الغنوصية في الاسلام، ترجمه: رائد الباش، كلن: منشورات الجمل.
٧٥. يعقوبى، احمد بن ابى يعقوب (بى تا)، تاريخ يعقوبى، بيروت: دار صادر، افسست قم: مؤسسسه نشر فرهنگ اهل بيت.

76. Madelung, W. (1980), "Djabir Al-Dju'fi", EI2, supplement



عبدالله بن ابی یغفور؛ متکلمی ناشناخته از تبار محدثان امامیه

حسین منصوری راد*

چکیده

عبدالله بن ابی یغفور از شمار اندک اندیشمندانی بود که همواره مورد تکریم امام باقر و امام صادق^۸ بودند. با این همه، اما ابعاد فکری و کلامی او چنان که باید و شاید مورد تحقیق قرار نگرفته است. گستره شناخت امروزین ما از او به تبحر وی در دانش قرائت قرآن، فقه و وارستگی اخلاقی محدود و خلاصه شده است. حال آن که تلاش‌های اعتقادی او در تبیین معارف اهل بیت: چشمگیر بوده و بُعد کلامی او را آشکار می‌کند. این نوشتار با نگاهی به تاریخ تفکر امامیه و باز نمود فعالیت‌های اعتقادی عبدالله بن ابی یغفور در پی آن است تا نشان دهد که وی نه تنها محدثی بزرگ بلکه متکلمی برجسته است که به ترویج اندیشه امامیه در حوزه‌های مختلفی چون امامت اهتمام داشته و البته در شیوه و روش با متکلمان نظریه‌پردازانی چون هشام بن حکم متمایز و متفاوت دارد.

کلیدواژه‌ها

عبدالله بن ابی یغفور، محدث - متکلم، کلام نقلی.

* پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت: (پژوهشگاه قرآن و حدیث) hosein.1356@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۲/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۰۸



امروزه واکاوی شخصیت اصحاب ائمه : و نشان دادن جایگاه ایشان در شکل گیری معارف اسلامی و نیز نقش آنان در انتقال آموزه های اهل بیت: به نسل های بعد ضرورتی غیر قابل انکار دارد. پژوهش های نوین در عرصه تاریخ کلام با بازخوانی و واکاوی زوایای پنهان میراث کلامی امامیه از فعالیت های جریان‌ی پرده برداشته که با تکیه بر متون و حیانی به تبیین اندیشه های اعتقادی در چارچوب متن مقدس می پردازند و برخلاف متکلمانی چون هشام بن حکم به عرصه نظریه پردازی کلامی وارد نمی شدند. با این حال، تبیین نظام مند آنها از باورهای اعتقادی نقطه تمایز ایشان از گروه محدثان صرف بود. این گروه از متکلمان محدث، گویی تا امروز ناشناخته بوده اند و مجامع علمی بیشتر با سیمای حدیثی آنان آشناست. برای شناخت رویکرد کلامی این جریان بایسته است شاخصه های کلام در فعالیت های ایشان مورد بازخوانی قرار گیرد؛ شاید این شاخصه ها جنبه اثباتی داشته باشند، مانند فراوانی روایات اعتقادی، پرسش های اعتقادی از امام، ارتباط با سران دیگر جریان های معاصر، توصیفات امام و صاحبان رجال و فهارس درباره آنان و احیاناً آثاری که به نام آنان به ثبت رسیده است و شاید دارای جنبه منفی باشند، مانند رویارو نشدن با خصم در عین برخورداری از توان مناظره، صاحب مقاله نبودن در عین قدرت داشتن در پردازش مطلب، حاشیه سازی نکردن و استفاده به هنگام از محکمت و متشابهات اعتقادی در روایات و ثبت نشدن فرقه ای به نام ایشان.

عبدالله بن ابی یعفر از شاگردان برجسته امام باقر و امام صادق^۸ و یکی از سرسلسله های خط فکری متکلمان محدث است که بسیاری از مؤلفه های پیش گفته به نیکی در او پیداست. با وجود این، گزارش هایی چند از زندگی وی منشأ پیدایش برداشت ها و تحلیل های نادرستی شده است. مدرسی طباطبایی و فان اس از جمله نویسندگانی هستند که در تحلیل شخصیت عبدالله دچار برداشتی ناصحیح شده اند. به نظر می رسد با عنایت به گزارش های رسیده و روایات منسوب به وی و البته با در نظر گرفتن مؤلفه های یاد شده و معنا کردن واژگان، متناسب با همان عصر می توان تحلیلی جامع تر و نزدیک به واقع از شخصیت عبدالله بن ابی یعفر ارائه داد. از این رو، نوشتار حاضر تلاش می کند با ارائه شواهدی چند، تحلیلی کوتاه از شخصیت کلامی عبدالله ارائه دهد. با جست و جوی انجام شده به نظر می رسد هیچ گونه پژوهش مستقلی در باب شخصیت حدیثی - کلامی عبدالله بن ابی یعفر صورت نگرفته است.



زیست نامه

ابو محمد عبدالله بن ابی یعفور (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۳) العبدی (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۳۰؛ ابن ماکولا، بی تا، ج ۷: ۴۳۶). از سر آمدان شاگردان امام صادق ۷ بود (خویی، ۱۴۱۳، ج ۱۱: ۱۰۳). بیشتر داده‌های رجالی نام پدر او را وقدان یا واقد گزارش کرده‌اند که به کنیه ابویعفور اشتهاش داشت (حلی، ۱۴۱۳: ۱۰۷؛ ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۹۷). برخی نیز نام پدر او را قیس بن منصور دانسته‌اند (ابن داود، ۱۳۹۲: ۳۹۰). عبدالله از موالی قبیله عبدالقیس بود (برقی، ۱۳۴۲: ۲۲) و نسبت «العبدی» به همین مطلب اشاره دارد. او دو برادر به نام عبدالکریم (شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۰۱)^۱ و یونس داشت که از راویان احادیث شیعه و از اصحاب امام صادق ۷ بودند (المزی، ۱۴۱۳، ج ۶: ۵۵۸).^۲ تاریخ و مکان ولادت او به طور دقیق مشخص نیست، و در زمان حیات امام صادق ۷ به سال طاعون یعنی ۱۳۱۱ فوات کرده است (کشی، ۱۳۶۳: ۵۱۵). با وجود این، مشخص نیست مرگ او به سبب طاعون بوده یا به مرگ طبیعی دنیا را بدرود گفته است.

گزارش دقیقی از کسب و پیشه ابن ابی یعفور یافت نشده، ولی از مسافرت‌های وی به برخی مناطق مانند سواد عراق (کشی، ۱۳۶۳: ۳۹۷) می‌توان شغل او را تجارت حدس زد. عبدالله هر چند مدتی از عمر خود را در مدینه و مکه سپری کرد، ولی سکونت اصلی وی در کوفه بوده است (طوسی، ۱۳۷۳: ۲۳۰). او از شایستگی علمی خوبی برخوردار بوده و در کوفه کرسی تدریس داشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۳). منزلت اجتماعی وی در میان جامعه کوفه از اشتهاش به تقوا حکایت دارد. آن گونه که منابع رجالی گزارش داده‌اند ابن ابی یعفور از خواص یاران امام صادق ۷ به حساب می‌آمد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹، ج ۴: ۲۸۱). آن حضرت در روایتی خطاب به عبدالله ضمن پیش‌گویی برخی رخدادهای قیامت، از حواریون آن حضرت بر گواهی دادن ایشان در رساندن پیام آن حضرت سخن به میان می‌آورد و در ادامه به ترتیب با یادآوری نام‌های امامان و حواریون ایشان و مورد سؤال واقع شدن آنان در حضور امام خود، سخن می‌گوید و در پایان، مورد سؤال واقع شدن عبدالله را به او گوشزد می‌کند. در این روایت عبدالله به صراحت به عنوان صحابی نزدیک و از خواص امام معرفی شده است (حسین بن سعید، ۱۳۹۹: ۱۰۴).

۱. مرحوم بروجردی در روایتی فقهی از عبدالله نقل می‌کند که از برادرش عبدالکریم و او از امام باقر ۷ شنیده‌اند.

۲. نمونه‌های بسیاری از روایات یونس از امام صادق ۷ در منابع روایی شیعه وجود دارد. با این حال، جوزیف فان اس، یونس و پدرش را از اهل سنت دانسته و همین مطلب را دلیلی بر علاقه دیرین عبدالله به مرجئه دانسته است. (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۳). این اعابی است که شاهی بر آن وجود ندارد و شواهدی بر خلاف آن وجود دارد که در ادامه بحث ارائه می‌شود.





تلاش او در حفظ اسرار اهل بیت: مثال زدنی بود. در نقلی از امام صادق^۷ آمده است که حقوق ما را آن چنان که خداوند بر افراد واجب کرده است، کسی چونان عبدالله بن ابی یعفور مراعات نمی کند (کشی، ۱۳۶۳: ۵۱۵). ولایت پذیری او کم نظیر بود. امام صادق^۷ در توصیف شخصیت عبدالله و حمران می فرماید: «در پذیرش سخنانم، اطاعت دستوراتم و پیروی کامل از اصحاب پدرم دو نفر را یافتم: عبدالله بن ابی یعفور و حمران بن اعین، خدا هر دو را رحمت کند. بدانید آندو از شیعیان خالص ما هستند، نام های آنان در پیش ما هست و در ردیف اصحاب یمین قرار دارند؛ چنان اصحابی که خداوند آن را به پیامبر^۹ عطا فرموده است» (کشی، ۱۳۶۳: ۴۱۸).

صاحبان فهارس و رجال نیز از عبدالله به عنوان شخصیتی ثقه، دارای جلال شأن در میان اصحاب امامیه یاد کرده و او را به کرامت داشتن نزد امام صادق^۷ ستوده اند (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۳؛ شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۳۸). به نقل نجاشی او کتابی حدیثی داشت که دیگر اصحاب مانند ثابت بن شریح از آن کتاب روایت نقل می کردند. ابن ابی یعفور عالم به علم قرأت بوده و در مسجد کوفه می نشست و قرآن تلاوت می کرد (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۳). صاحب قاموس الرجال آورده است که در «خبر حواریون» از او به عنوان حواری امام باقر و امام صادق^۸ یاد شده است (شوشتری، ۱۴۱۰، ج ۶: ۲۳۸).

شاخصه های کلامورزی ابن ابی یعفور

کثرت روایات اعتقادی

فراوانی روایات اعتقادی عبدالله قوی ترین شاهی است که ما را در نشان دادن شخصیت کلامی او ترغیب کرده است. از ابن ابی یعفور در منابع فریقین قریب به دویست روایت (با حذف موارد تکراری) به ما رسیده است. اگر بخواهیم این روایات را موضوع بندی کنیم شاید بهترین تقسیم بندی این است که آنها را تحت سه عنوان کلی اعتقادی، فقهی و اخلاقی قرار دهیم. از این سه قسم، روایات اعتقادی بیشترین تعداد را به خود اختصاص داده اند و در برگیرنده موضوعات مختلفی چون امامت^۱، مهدویت^۲ و دیگر موضوعات اند. نکته

۱. و فی روایة ابن ابی یعفور عن ابی عبدالله^۷ قال: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا - وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» قال أمر الله الإمام أن يدفع ما عنده إلى الإمام الذي بعده، وأمر الله الأئمة أن تحكموا بالعدل، وأمر الناس أن يطيعوه (عباشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۹).

۲. «عن عبدالله بن ابی یعفور قال: قال ابو عبدالله الصادق^۷ مَنْ أقرَّ بِالْأئِمَّةِ مِنْ آبَائِي وَوُلْدِي وَجَحَدَ الْمَهْدِيَّ مِنْ



در خور تأمل این است که تعداد زیادی از این روایات اعتقادی در باب امامت و علم امام^۱ و مهدویت است که در عصر عبدالله از مسائل مطرح چالش برانگیز بوده و فرقه‌هایی مانند کیسانیه و زیدیه در این زمینه فعالیت داشتند. باری، این کثرت روایات خود شاهدهی بر تلاش وی در عرصه اعتقادات و به تبع کلام است. از این رو، هر چند به نظر می‌رسد پاره‌ای از روایات ابن ابی‌جعفر در موضوعات مختلفی در گذر زمان از بین رفته باشد، ولی درصد بالایی از همین تعدادی که به دست ما رسیده است، در باب اعتقادات است که از دغدغه‌های اعتقادی او حکایت دارد. گر چه صرف فراوانی روایت دلالتی بر فعالیت اعتقادی یک راوی ندارد، اما در مورد عبدالله که بسیاری از روایات وی در باب تعارضات اعتقادی میان فرقه‌هاست، نشان دهنده تلاش او برای درک مسائل اعتقادی و پیدا کردن راه حل مناسبی است که در پی فهم این مسائل با پرسش‌گری از امام سعی و تلاش خود را به این مسائل معطوف داشته است. این تلاش نشان دهنده دغدغه‌های اعتقادی برای تبیین و ارائه یک نظام فکری منسجم است.

پرسش‌های اعتقادی

با نیم‌نگاهی به مجموع روایات ابن ابی‌جعفر این واقعیت خود را آشکار می‌کند که او نه تنها به فقه و علم قرائت قرآن اهتمام داشته، بلکه مسائل اعتقادی و چاره‌یابی برای برون‌رفت از اختلافات فرقه‌ای روزگار وی، در منظومه فکری او از مهم‌ترین مسائل بوده است. تعداد قابل توجهی از روایات وی در باب مسائل اعتقادی و اختلافی مهم بین فرق آن روزگار بوده و بیشتر این روایات در قالب پرسش از امام صادق^۷ می‌باشد. نمونه‌ای از این پرسش‌ها ما را به این مهم رهنمون می‌سازد:

عبدالله بن ابی‌جعفر گوید: «به امام صادق^۷ عرض کردم: «مردی ولایت شما را قبول دارد و از دشمن شما بیزاری می‌جوید و حلال شما را حلال می‌داند و حرام شما را حرام می‌داند و می‌پندارد که امر در میان شما خاندان است و از میان شما به سوی دیگران خارج نشده جز این که می‌گوید آنان در آنچه بین خودشان است اختلاف دارند و با وجود این که خود امامان پیشوا هستند،

→
 وَوَلَدِي كَانَ كَمَنْ أَقْرَبَ بِجَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَوَجَدَ مُحَمَّدًا صَ بُوْتَهُ فَقُلْتُ يَا سَيِّدِي وَمَنْ الْمَهْدِيُّ مِنْ وُلْدِكَ قَالَ
 الْخَامِسُ مِنْ وُلْدِ السَّابِعِ يَغِيبُ عَنْكُمْ شَخْصُهُ وَكَأَنَّ يَجِلُّ لَكُمْ تَسْمِيَتُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲: ۳۳۸).
 ۱. ابن ابی‌جعفر قال: كان علي^۷ عالم هذه الامة والعلم يتوارث وليس يهلك لهالك حتى يري من اهله من
 يعلم مثل علمه (عده ای از علماء، ۱۳۶۳: ۱۵۰).



هرگاه خود بر کسی متفق القول شدند و گفتند این (امام) است، ما نیز می‌گوییم همان امام است، آن حضرت فرمود اگر او بر این اعتقاد بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۳۳).

روشن است که عبدالله از باور مردی از شاخه‌ای از زبیدیة نخستین (بتریه) سخن می‌گوید که گویند حق با همان‌هاست که خدا تعیین کرده، ولی مانعی ندارد که مردم خود با رأی خویش هر که را از آن خاندان خواستند به امامت تعیین کنند و چنانچه تعیین کردند او واجب الإطاعة خواهد بود و بالأخره به نصّ قائل نیستند و حقّ نصب را منحصر به خدا نمی‌دانند (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۶۶-۷۰). این گروه در کوفه زندگی می‌کنند و در کنار فعالیت‌ها و حوزه درس عبدالله مشغول ترویج و پراکندن آراء و عقاید نادرست خود هستند. از این‌رو، ابن ابی یعفر برای تنویر افکار عمومی و پرده‌برداری از افکار انحرافی سران و متفکران این فرقه‌ها از امام صادق^۷ پرس‌وجو می‌کند تا مبدا این افکار نادرست به تدریج توسعه پیدا کند و باور اصیل امامیه را تحت الشعاع قرار دهد.

تعامل با تلاشگران عرصه اعتقادات

ارتباط ابن ابی یعفر با متکلمان و دیگر اندیشمندان معاصر از جمله شواهدی است که نشان دهنده تلاش و دغدغه فکری او برای حل مسائل اعتقادی است. در منابع روایی امامیه نام نزدیک به چهل راوی آمده است که بدون واسطه از عبدالله روایت کرده‌اند. با نیم‌نگاهی به اسامی راویانی که از عبدالله بن ابی یعفر روایت نقل کرده‌اند، این نکته رخ می‌نماید که تعداد قابل توجهی از این افراد از چهره‌های برجسته کلامی بوده‌اند؛ افرادی چون هشام بن سالم که خود از متکلمان بزرگ معاصر با عبدالله ابن ابی یعفر بوده و از بزرگ‌ترین شاگردان کلامی امام صادق^۷ بود (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۷۵؛ ج ۲: ۳۰۰؛ ج ۵: ۷۲). ابان بن عثمان (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۴۳؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۸: ۲۷۷)، عبدالله بن مسکان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۷۰؛ شیخ حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۱۴۳) و حماد بن عثمان (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰۶: ۲۵؛ ج ۶۷: ۲۴۲) از دیگر شخصیت‌های برجسته کلامی و فقهی هستند که روایات اعتقادی زیادی از عبدالله بیان کرده‌اند.^۱

۱. این افراد از راویان ثقه و از اصحاب اجماع بوده که هر چند امروزه چهره فقهی ایشان شخصیت کلامی‌شان را تحت الشعاع قرار داده است، ولی تلاش‌های آنان در باب اعتقادات قابل چشم‌پوشی نیست، چون که بسیاری از تراث اعتقادی امامیه از تلاش‌های این گروه از اصحاب ائمه: در منابع ما ثبت و ضبط شده است؛ برای مثال، عبدالله بن مسکان کتابی در زمینه امامت نگاشته است (نجاشی، ۱۳۶۵: ۲۱۴) که از فعالیت اعتقادی او حکایت دارد.

افزون بر روایان یاد شده، اسامی روایانی مانند عبدالکریم بن عمرو الخثعمی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۳: ۶۹) و العلاء بن رزین القلاء (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۳، ج ۱: ۶۹؛ ج ۴: ۱۹۵) در سلسله روایانی که از او روایت کرده‌اند، نیز آمده‌اند که از شاگردان امام صادق ۷ و از اندیشمندان اثرگذار امامیه بودند و بعدها به «واقفیه» گرویده‌اند. این نکته در خور توجه است که بیشتر روایات این دو از عبدالله در حوزه اعتقادات است. از سویی، ابن عمرو بعدها از رهبران واقفیه شده بود که این مطلب خود نشان از آن دارد که عبدالکریم یک فعال اعتقادی بوده و از سوی دیگر، کثرت روایات اعتقادی وی از ابن ابی یعفور می‌تواند شاهدی - هرچند ضعیف - بر فعالیت اعتقادی عبدالله نیز باشد.

تمایزهای ابن ابی یعفور با جریان‌های معاصرش

عبدالله بن ابی یعفور یکی از افراد جریان محدث متکلمان است که با دیگر افراد از جریان‌های امامیه مانند متکلمان و متهمان به غلو در روش تفاوت‌هایی داشته است. در این میان به دو فرق و وجه تمایز او از دیگران اشاره می‌شود:

۱. فعالیت‌های درون‌متنی و نداشتن مناظره

بر خلاف متکلمان که فعالیت برون‌متنی داشته و به نظریه‌پردازی می‌پرداختند و از فن مناظره بهره می‌برده‌اند، محدث متکلمان بیشتر به فعالیت درون‌متنی اشتغال داشته و با اتکاء به متن روایات منقول از معصوم به تفهیم مخاطب می‌پرداختند. از این‌رو، به طور طبیعی مناظره‌ای از ایشان در منابع رجالی گزارش نشده است. البته، این مطلب بدان معنا نیست که ایشان قدرت مناظره نداشتند، بلکه در زمان ضرورت و در رویارویی با پرسش‌های بیرونی با مخالفان وارد گفت‌وگو شده، توان رویارویی داشتند. چنان‌که تنها مناظره ابان بن تغلب که خود یک محدث متکلم است از همین باب است.^۱ آن‌گونه که از داده‌های تاریخی و روایاتی که از عبدالله به دست ما رسیده بر می‌آید او مانند دیگر محدث متکلمان معاصر خود بیشتر فعالیتی درون‌متنی داشته و مناظره‌ای از او با مخالفان گزارش نشده است. چنان‌که متکلمانی مانند هشام بن حکم بیشتر فعالیت برون‌متنی داشته و مناظرات بسیاری از او گزارش شده است (نک: اسعدی، ۱۳۸۸). گفت‌وگوی ابن ابی یعفور با معلی بن خنیس یک نمونه

۱. در این مناظره مرد شامی با حمران بن اعین، ابان بن تغلب، زراره، طیار، مؤمن الطاق، هشام بن حکم و هشام بن سالم در بحث‌های مختلفی به مناظره پرداخت که در نهایت، در همه آن بحث‌ها شکست خورد (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۷: ۴۰۷-۴۰۹).





از تبیین درون متنی عبدالله است. بر اساس گزارش کشتی بین ابن ابی یعفور و معلی بن خنیس در ضمن گفت و گویی در باب مقامات ائمه: اختلاف شد، ابن ابی یعفور، ائمه: را «علمای ابرار» می دانست ولی معلی بن خنیس بر آن بود که ایشان «انبیاء» هستند. برای حل این اختلاف به امام صادق^۷ مراجعه کردند. آن حضرت خطاب به ابن ابی یعفور فرمود: «ای عبدالله ما از کسی که ما را انبیاء بداند دوری می گزینیم» (کشی، ۱۳۶۳: ۲۴۹).

نکاتی در این روایت در خور توجه است:

الف) ظاهر روایت نشان دهنده این مطلب است که بحث این دو صحابی امام صادق^۷ در باب مقامات و علم و چگونگی دریافت علم ائمه: بوده که امام^۷ اعتقاد به نبی بودن ائمه: را رد کرده است؛

ب) نقطه مقابل سخن معلی اعتقاد به صرف علمای ابرار بودن ائمه: نیست؛ بدین معنا که نبی نبودن ائمه: هیچ دلالتی بر پایین تر بودن شأن ایشان از انبیا ندارد. چنان که سخن امام صادق^۷ تصریحی در این زمینه ندارد. این مهم در روایات بسیاری از جمله روایتی از ابن ابی یعفور مورد تأیید است. همو خطاب به امام صادق^۷ عرضه داشت: «ما بر آنیم که به گوش علی^۷ نکاتی می رسید و بر دل او الهام می شد که حضرت فرمود: «علی^۷ محدث بود» و چون دید پذیرش این سخن برایم دشوار بود، توضیح دادند که در جنگ بنی قریظه و بنی نضیر جبرئیل طرف راست و میکائیل طرف چپ حضرت علی^۷ با او سخن می گفتند» (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۸۶). از این رو، هر چند دیدن فرشتگان به دیده سر توسط ائمه: مورد اختلاف است ولی نزول فرشته و سخن گفتن در گوش ایشان اختلافی نیست؛ چنان که این مهم در اندیشه های ابن ابی یعفور مشهود است.

ج) با فرض تأیید این نکته که امام صادق^۷ سخن عبدالله را مورد تصدیق قرار داده باشد، این بحث رخ می نماید که آیا معنای تعبیر «علماء ابرار اتقیاء» همان معنای امروزی است یا این واژه به مرور زمان تغییر معنایی داشته و «علما» در زمان امام صادق^۷ وقتی در وصف ائمه: به کار می رفته است، معنایی فراتر از صرف عالم بودن همانند دیگر دانشمندان داشته است؟

این مهم در جای خود ثابت شده است که واژه «علما» در مورد ائمه: نشانه علم اختصاصی و «ابرار» بر عصمت دلالت می کرده است (رضایی، ۱۳۹۱: ۳۱؛ سبحانی و صفری، جلسه دوم نقد کتاب مکتب در فرایند تکامل).^۱

۱. از آنچه گذشت روشن شد که مدرسی طباطبایی در تحلیل سخن ابن ابی یعفور در مورد امامان: که ←

نکته قابل توجه دیگر در این فراز این است که منتسب نشدن فرقه‌ای به نام افراد این جریان می‌تواند از نتایج همین روش باشد. هر چند برخی از صاحبان ملل و نحل در پی آن بوده‌اند تا فرقه‌ای به نام ابن ابی یعفور رقم بزنند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۹)، ولی پذیرفتن این سخن چنان که کشی هم یادآور شده است دشوار است.^۱

۲. عدم اتهام به غلو

از ویژگی‌های ابن ابی یعفور این است که برآیند عملکرد او به گونه‌ای بود که به غلو متهم نشد. از سویی ابن ابی یعفور صاحب ایده بوده و در مسائل مختلفی اتخاذ موضع می‌کرد و چونان محدثان، صرفاً راوی احادیث نبود و از دیگر سو، از محکومات روایی استفاده می‌کرد و تشابهات روایی را در قالب الفاظ محکم ریخته و خارج از متن احادیث به اندیشه خود به نظریه پردازی نمی‌پرداخت و از روایاتی که در بردارنده اسراری در مورد امامان بود و سبب در مظان اتهام قرار گرفتن عبدالله می‌شد، پرهیز می‌کرد. او با این روش توانست به درستی عمل کرده و نظر تأیید امام عصر خود را جلب کند. همین روش استفاده از گفتمان دقیق و دقت در پیاده کردن معارف اهل بیت: سبب شد تا امام صادق^۷ در نامه تسلیت و جایگزینی مفضل در جای عبدالله، او را شاخصی برای مفضل قرار دهد. پیام تسلیت امام صادق^۷ پس از مرگ وی دربردارنده فرازهایی است که در مورد کمتر کسی از اصحاب ائمه: صادر شده است. آن حضرت در نامه‌ای خطاب به مفضل این گونه نگاشته است:

ای مفضل همان عهدی و قراری که با عبدالله (که درود خدا بر او باد) داشتم اینک به تو واگذار می‌کنم، او (که درود خدا بر او باد) در حالی از دنیا رفت که به تعهد خود در قبال خداوند و رسول گرامی اش و امام زمان خویش وفا کرده بود. او در حالی به دیار باقی شتافت که با اثری ستودنی، سعی مشکور، آمرزیده و مرحوم به رضای پروردگار و رسول و امام خویش بار سفر بست.

→ ایشان را «علمای ابرار» دانسته به خطا رفته است (مدرسی، ۱۳۸۷: ۷۵). او در کتاب میراث مکتوب خود این باور ابن ابی یعفور را در روایاتی که از او به دست ما رسیده، متجلی دانسته است (همو، ۱۳۸۶: ۱۵۰).
 ۱. این که فرقه‌ای به نام «یعفوریه» منتسب به عبدالله بن ابی یعفور وجود داشته و از هواداران وی بوده‌اند، به نقل کشی مردود است. آنچه که بوده این است که اسم یاد شده صرفاً اشاره‌ای به عقاید کلامی مورد حمایت وی است (مدرسی، ۱۳۸۶: ۱۵۰).





به اصل و ریشه‌ام که از رسول الله^۹ است سوگند که در عصر ما احدی مطیع تر از او نسبت به فرامین خدا و رسول و امام خویش نبود. او همواره این گونه بود تا این که خداوند به رحمت خویش وی را قبض روح کرد و او را در بهشت مسکن داد، در حالی که همنشین رسول الله^۹ و امیرالمؤمنین^۷ است. او در بهشت خانه‌ای مابین خانه رسول الله^۹ و خانه امیرالمؤمنین^۷ دارد، هر چند در آن سرا خانه‌ها و درجات یکی است. پس خداوند به خاطر رضایت من از فضل و رضای خویش به وی فزونی بخشید (کشی، ۱۳۶۳: ۲۴۸-۲۴۹).

باید در نظر داشت که نگاهسته امام^۷ خطاب به مفضل بوده و او در نهایت، نتوانست به گونه‌ای عمل کند که فرقه‌ای به وی منتسب نشود،^۱ از این رو که گوشزد کردن مطیع بودن عبدالله و وفای به عهد او می‌تواند جهت نشان دادن شاخص و الگویی برای مفضل در روش ارائه معارف اهل بیت: به مردم باشد، به گونه‌ای که به غلو متهم نشود.^۲

۱. در کتاب‌های ملل و نحل چندین فرقه به او منتسب شده است (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۱۶؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۲۳۸).
 ۲. از گذر همین مطلب می‌توان باور فان اس مبنی بر دل‌بستگی ابن ابی‌یعفور به مرجئه را مردود دانست. او می‌گوید عبدالله وابسته به مرجئه بوده و به آنان اعتقاد راسخ داشته و بر این باور بود که هر کسی به صرف شناختن امام ملعون نبوده و او نه کافر است و نه مؤمن (فان اس، ۲۰۰۸: ۴۵۳). با توجه به روایات امام صادق^۷ در منزلت ابن ابی‌یعفور، مانند این روایت که او شیعه خالص است و کسی مانند او مطیع امام نبوده است و یا فرازهایی از پیام تسلیت آن حضرت پس از مرگ او که وی را تا آخرین لحظه مرگ پاینده به تعهدات خود نسبت به امام می‌دانست و همچنین شواهدی دیگری از روایاتی که از امام صادق^۷ نقل می‌کند، می‌توان تحلیل فان اس را اشتباه دانست. نمونه‌هایی از روایات وی بدین قرار است که او از امام صادق^۷ نقل می‌کند: «سه کس هستند که در روز قیامت خداوند با ایشان سخن نمی‌گوید و آنان را پاک نمی‌سازد و بر ایشان عذاب دردناکی مقرر است: (۱) کسی که مدعی امامتی از جانب خدا شود که برای او مقرر نشده؛ (۲) کسی که امامی (منصوب) از طرف خدا را انکار کند و (۳) کسی که پندارد برای این دو گروه از اسلام بهره‌ای است» (نعمانی، ۱۳۹۷: ۱۵۷) و یا روایتی که ابن ابی‌یعفور از امام درباره عقاید بتریه می‌پرسد و امام مرگ با آن اعتقاد را مساوی با مرگ جاهلیت دانسته است؛ اینها مواردی است که ما را بر آن می‌دارد تا تحلیل فان اس در مورد عبدالله را درست ندانیم.

دستاورد

برآیند داده‌های تاریخی و دیگر منابع از عبدالله بن ابی‌یعفور به عنوان شخصیتی محبوب نزد امام صادق ۷ حکایت دارد که در راستای ترویج آموزه‌های اهل‌بیت: پر تلاش بوده است. برآیند توصیفات صاحبان‌فهارس و رجال نیز نشان‌دهنده منزلت ویژه وی نزد امام صادق ۷ است. فراوانی روایات اعتقادی مهم‌ترین شاهدی است که ما را ترغیب کرده تا حوزه فعالیت‌های عبدالله را به فقه و احکام عملی منحصر ندانسته و او را افزون بر فقیه بودن، متکلم نیز بدانیم، چون عدد روایات اعتقادی به جامانده او بیش از دیگر حوزه‌هاست و این مطلب گویای این واقعیت است که او هرچند به مسائل فقهی توجه داشته، اما نگاه اولیه او به تبیین آموزه‌های اعتقادی اهل‌بیت: معطوف بوده، ولی از موضوعات دیگر نیز غافل نبوده است. درصد بالایی از پرسش‌های وی در باب مسائل اعتقادی و البته اختلافی جریانات و خط فکری‌های متداول معاصر او بوده که این مهم نشان از دغدغه‌های ذهنی او دارد. شاهد دیگری که ما را بر آن داشت تا عبدالله را در عرصه اعتقادی فعال و اثرگذار بدانیم ارتباط وی با متکلمین معاصر است، به گونه‌ای که متکلمان بزرگ امامیه مانند هشام بن سالم با او در ارتباط بوده و از او روایات اعتقادی نقل کرده‌اند. فرمان‌بری و عمل به تعهدات او نسبت به مسئولیت خود در قبال خدا و رسول و امام خویش تا آخرین لحظه حیات او، اطاعت محض از امام و روی‌نگرداندن از خط فکری اهل‌بیت: برگ زرین دیگری در نامه عمل اوست که ممه‌ور به مهر رضایت امام اوست.

فعالیت‌های کم‌نظیر او در پیاده کردن دستورات امام عصر خود در عرصه‌های مختلف، به ویژه در حوزه اعتقادات، به گونه‌ای که الگویی برای مفضل قرار گرفت، دیگر گواه این مهم است. با وجود شواهد متعدد بر تلاش‌های کلامی ابن‌ابی‌یعفور در حوزه‌های مختلف اعتقادی و به ویژه در باب امامت و علم امام، به نظر می‌رسد که آقای مدرسی طباطبایی در معرفی شخصیت او و برخی دیگر از شاگردان امام صادق ۷ دچار اشتباه شده و نتوانسته بین داشته‌های اعتقادی این گروه از شاگردان آن حضرت با رفتار کلامی ایشان تفکیک کند، از این‌رو، برخی از باورهای این گروه از محدث متکلمان را تنزل داده و ایشان را به عنوان افراد میان‌رو معرفی کرده است. در حالی که شواهد تاریخی نشان می‌دهند این گروه از متکلمان از نقل این‌گونه روایات در جای خود ابایی نداشتند، هرچند در پیاده کردن معارف اهل‌بیت: از اندیشه خود بهره‌جسته و متشابهات اعتقادی را در قالب محکّمات ارائه می‌کرده‌اند.

۱۶۳



عبدالله بن ابی‌یعفور: متکلمی ناشناخته از تبار

کتابنامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحيح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم، تهران: اسلامیه.
۲. ابن ابی زینب، نعمانی (۱۳۹۷ق)، الغيبة، تصحيح: علی اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق.
۳. ابن داود (۱۳۹۲ق)، رجال، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: منشورات مطبعة الحيدرية.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی (۱۳۷۹)، مناقب آل علی بن ابی طالب، قم: بی جا.
۵. ابن قولویه، جعفر بن محمد (۱۳۵۶)، کامل الزيارات، تصحيح: عبدالحسين امينی، نجف: دار المرتضوية.
۶. ابن ماکولا (بی تا)، اکمال الکمال، قم: دار احیاء التراث العربی.
۷. اسعدی، علیرضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰-۱۹۸۰م)، مقالات الاسلاميين، تصحيح: هلموت ريتسر، چاپ دوم، نشر اسلامیه.
۹. بحرانی، سيد هاشم (بی تا)، ينابيع المعاجز، قم: العلمیه.
۱۰. برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۴۲)، رجال البرقی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: تهران.
۱۱. بروجردی، آقا حسين (۱۳۸۶)، جامع احاديث شيعه، تصحيح: جمعی از محققان، تهران: فرهنگ سبز.
۱۲. بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بين الفرق و بيان الفرقة الناجية منهم، بیروت: دارالجيل و دارالآفاق.
۱۳. حسين بن سعيد الكوفي (۱۳۹۹ق)، الزهد، تحقيق: غلام رضا عرفانيان، قم: العلمیه.
۱۴. حلّی، حسن بن يوسف (۱۴۱۳ق)، رجال علامه، نجف اشرف: دارالذخائر، الطبعة الثانية.
۱۵. خوئی، سيد ابوالقاسم (۱۴۰۳ق)، معجم رجال الحديث، بیروت: منشورات مدينة العلم.
۱۶. رضایی، محمد جعفر و نعمت الله صفري (۱۳۹۱)، «تبيين معنای اصطلاح علمای ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه»، اندیشه نوین، ش ۳۱.
۱۷. سیحانی و صفري، نشریه اطلاع رسانی ماه دین، ش ۱۴۲، نشست نقد کتاب مکتب در فرایند تکامل؛ جلسه دوم.
۱۸. شوشتری، محمد تقی (۱۴۱۰ق)، قاموس الرجال، چاپ دوم، قم: موسسه نشر اسلامیه.
۱۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۲۵ق)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، اعلمی، بیروت.



۲۰. _____ (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۱. شیخ مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، الاختصاص، تحقیق: علی اکبر غفاری و سید محمود زرنندی، بیروت: دارالمفید.
۲۲. _____ امالی (۱۴۱۳ق)، تصحیح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفاری، قم: کنگره مفید.
۲۳. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (ص)، محسن بن عباسعلی کوجه باغی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۷۳)، رجال، مصحح، جواد قیومی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ سوم.
۲۵. عدهای از علماء (۱۳۶۳)، الأصول الستة عشر، قم: دار الشبستری.
۲۶. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر عیاشی، تحقیق: سید هاشم رسولی محلاتی، تهران: مکتبه العلمیه.
۲۷. فان اس، جوزیف (۲۰۰۸م)، علم الکلام والمجتمع، مترجم: سالمه صالح، بیروت - بغداد، منشورات الجمل.
۲۸. کشی، محمد بن عمر (۱۳۶۳)، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال (با تعلیقات میرداماد استرآبادی)، قم: مؤسسه آل البيت.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، اصول کافی، تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تصحیح: جمعی از محققان، الطبعة الثانية، بیروت: احیاء التراث العربی.
۳۱. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶)، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه: سید علی قرایی و رسول جعفریان، قم: اعتماد.
۳۲. _____ (۱۳۸۷)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، چاپ پنجم، تهران: کویر.
۳۳. المزی (۱۴۱۳ق)، تهذیب الکمال، تحقیق: بشار عواد معروف، الطبعة الرابعة، بیروت: مؤسسه الرسالة.
۳۴. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۳۵. نجاشی، احمد بن علی (۱۳۶۵)، رجال نجاشی، چاپ ششم، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



معرفی

کلان طرح اندیشه نامه متکلمان امامیه

اکبر اقوام کرباسی*

مقدمه

«اندیشه نامه متکلمان امامیه» کلان طرحی از مجموعه طرح های پژوهشکده فلسفه و کلام اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است که از سال ۱۳۸۴ آغاز شده است. مهم ترین هدف بلند مدت این کلان طرح، افزون بر ارائه نظام مند آرای کلامی اندیشمندان امامیه، گردآوری شالوده و مواد لازم برای تدوین «تاریخ کلام امامیه» تعریف شده است. پژوهش در این موضوع، البته باز بسته آشنایی با ویژگی های دانش تاریخ تفکر و اندیشه است. از این رو، در معرفی این کلان طرح بایسته است این دانش و شیوه های مطالعه آن معرفی شود.

تاریخ تفکر و اندیشه کلامی، ویژگی ها و مشخصه ها

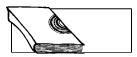
دستیابی به پاسخ پرسش هایی درباره نقطه آغازین اندیشه کلامی امامیه و چگونگی پیدایش آن، ریشه ها و علل ظهور این دانش میان مسلمانان، فراز و فرودهای آن در طول تاریخ و نیز گروه ها و اندیشمندان جریان ساز و تراش به جا مانده از ایشان، ارتباط تنگاتنگی با دو دانش «تاریخ» و «کلام» دارد. پاسخ به این پرسش ها را نه کلام عهده دار است و نه تاریخ، بلکه تاریخ کلام رسالت اصلی خود را پاسخ گویی به پرسش هایی از این دست می داند. تاریخ کلام، به عنوان تاریخ نحوه ای اندیشه و تفکر دینی، مطالعه ای میان رشته ای است که در روش از روش های مطالعات تاریخی پیروی می کند، و در ناحیه موضوع،



برخلاف تاریخ‌نگاری‌های معمول، اندیشه و عقاید را موضوع خود می‌داند. آشکارسازی و توضیح این معنا از تاریخ کلام و اندیشه، مستلزم واکاوی دو مفهوم کلام و تاریخ است. تاریخ، مجموعه رویدادها، کنش‌ها، احساسات و ذهنیت‌هایی است که در محدوده حیات انسانی در یک دوره زمانی خاص رخ داده است. اما علم تاریخ شناخت علمی و روش‌مند همین واقعیت است. بنابراین، تاریخ دست کم چند ویژگی مشخص دارد: نخست این که تاریخ همواره یک مقوله انسانی است و در رابطه با انسان و حیات انسانی معنا پیدا می‌کند. تاریخ یا کنش انسانی است یا احساس انسانی است و... حتی وقتی واژه تاریخ درباره یک واقعیت خارجی، برای مثال معماری یا هنر به کار می‌رود، منظور واقعیتی است که در محیط انسانی با همه ابعاد و زوایای شخصیتی انسان اتفاق می‌افتد. ویژگی دوم تاریخ برخاسته از ویژگی نخست است. به این معنا که اگر تاریخ مقوله‌ای انسانی است و اگر حیات انسان یک واقعیت پویا، زنده و در حال رشد و یا انحطاط است، وقایع تاریخی را نیز می‌توان موجودی زنده و در حال تکامل و تناقض دانست. ویژگی سوم حوادث تاریخی نیز زمان‌مند و مکان‌مند بودن آنهاست و اساساً همین ویژگی است که قابلیت شناسایی حادثه تاریخی را فراهم می‌کند.

علم کلام گونه‌ای تفکر در امور دینی است که همواره در بستر تاریخ اندیشه‌ها رشد و توسعه یافته و همچون حوادث تاریخی در محدوده حیات انسانی و در مجموعه مناسبات آن شکل گرفته است. این دانش نیز در نسبت عینی با همه شرایط محیطی دستخوش تحول و تطور می‌شود. در این معنا، تفکر کلامی آراء و عقایدی است که یک شخص یا یک گروه -آگاهانه یا ناخودآگاه- به آن باور دارند. عقاید و آراء، مقوله‌ای معرفتی، درونی و نامشهود است که برخلاف حوادث عینی خارجی، در درون انسان و در عمیق‌ترین لایه‌های وجودی او شکل می‌گیرد. اما تاریخ تفکر از یک سو، ویژگی‌های تاریخ و از سوی دیگر، ویژگی‌های خاص اندیشه را دارد. بنابراین، تاریخ اندیشه تفکر کلامی به معنای تاریخ اندیشه‌های اعتقادی نگاشته شده یا ابراز شده در طول تاریخ نیست، بلکه از آن رو که موضوع آن، پدیده‌های انسانی (فکر و اندیشه اعتقادی) است، افزون بر آراء و عقاید ابراز شده، در بردارنده انگاره‌های فراوان دیگری نیز هست که در پس پرده دیدگاه‌های رسمی و در درون مایه ذهن اندیشمندان و نیز در بستر اجتماعی تفکر آنها وجود دارد. گویی تفکر به عنوان یک رویداد، به عنوان موضوع تاریخ، در نظر گرفته می‌شود. از همین رو، وقتی سخن از شناخت تاریخ تفکر به میان می‌آید، منظور شناخت یک رویداد در یک مقطع زمانی و مکانی معین است. برای چنین رویدادی چندگونه شناخت می‌توان به دست آورد.





امروزه چندین شیوه در مطالعات تاریخ فکر و اندیشه مورد توجه محققان است. اندیشه‌نگاری، طبقات‌نگاری، اندیشه‌شناسی مقایسه‌ای و اندیشه‌شناسی تاریخی - تحلیلی از مهم‌ترین این روش‌هاست. این گونه‌ها هر کدام امتیازات خاص خود را دارد. برخی از این روش‌ها همچون اندیشه‌نگاری در پی شناخت توصیفی و ساده از تفکر است، که تنها با مراجعه به اسناد و مدارک، یک توصیف و گزارش ساده از واقعه به دست داده می‌شود. اما برخی دیگر از این روش‌ها، مثل اندیشه‌شناسی تاریخی - تحلیلی، جدای از توصیف، از چگونگی و چرایی اندیشه در بستر اجتماعی، سیاسی و فرهنگی‌اش هم بحث می‌کند. در این گونه مطالعه، نیازمند یک تبیین دقیق از تفکر و فرآیند وقوع آن بوده و تأثیر و تأثرات آن به دقت دنبال می‌شود و مؤلفه‌های واقعی آن اندیشه در یک فرآیند مورد تحلیل قرار گیرد. بعید نیست به همین دلیل مطالعه تاریخ تفکر به شکل اندیشه‌شناسی تاریخی - تحلیلی از دشوارترین انواع مطالعات تاریخی شمرده شده باشد.

باری، اندیشه‌شناسی تاریخی - تحلیلی، در واقع بررسی و تحلیل اندیشه و تفکر به عنوان یک موضوع و واقعیت تاریخی است. این نحوه پژوهش فارغ از هر نوع ارزش‌داوری در باب عقاید است و اساسی‌ترین هدف آن به دست دادن تصویری واقعی از یک اعتقاد در موطن تاریخی خود و در یک جمله، کالبدشکافی فکر با همه ابعاد و زوایایش در تعامل با محیط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی جامعه است. از همین رو، بهترین نوع مطالعه‌ای که می‌تواند هویت معرفتی یک گروه یا یک اندیشمند را نشان دهد، همین روش است.

این مقدمه طولانی در معرفی تاریخ اندیشه و تفکر از آن رو سرآغاز سخن شد که بدانیم آنچه در کلان طرح «اندیشه‌نامه متکلمان امامیه» مدنظر قرار گرفته است، پژوهش به شیوه اندیشه‌شناسی تاریخی - تحلیلی است. اما کاربست این شیوه مشکلاتی چند داشت که مهم‌ترین آن آشنایی اندک محققان با اصول و نحوه پژوهش در این حوزه است. از همین رو، تلاش شده تا در تک‌نگاری‌های این کلان طرح، مواد لازم برای پژوهش‌های دیگر فراهم آید.

ضرورت‌های کلان طرح

برخی از ضرورت‌هایی که انجام این کلان طرح را توجیه و بایسته می‌سازد عبارتند از:

۱. تجدید و بازسازی کلام اسلامی

دانش کلام امروزه نیازمند تجدید و بازسازی جدی است. ضرورت این مهم از

آن روست که به دلیل رکودی که این دانش از چند سده پیش با آن روبه‌رو شده است، از قدرت هموردی با اندیشه‌های رقیب کاسته شده و اینک برای احیای این دانش نیازمند یک نوخوانی از میراث و اندیشه‌های گذشته در این دانش هستیم.

۲. فهم درست منابع دینی و ارائه آراء واقعی اندیشمندان امامیه

فهم درست منابع دینی و روایات اهل‌بیت و شناخت اندیشه‌های بزرگان فکری شیعه در دوران نخست کلام شیعه، دیگر دلیلی است که ضرورت پرداختن به تاریخ کلام شیعه را نمایان می‌سازد. فهم بسیاری از متون دینی و دیدگاه‌های بزرگان در عرصه تفکر شیعی، بستگی به فهم تاریخ تفکر دارد و چه بسا فقدان این درک تاریخی زمینه‌ساز کج فهمی آیات، روایات و دیدگاه‌های بزرگان شیعه شود.

۳. کشف و استخراج اندوخته‌های معرفتی در کلام امامیه

نکته دیگر در ضرورت مطالعه تاریخی کلام امامیه، وجود انبوه ذخایر معرفتی نهفته در کلام امامیه است که به دلیل تحولات و تطورات این دانش، آن اندوخته‌ها به بوتۀ فراموشی سپرده شده است. حال آن که به نظر می‌رسد برخی از این اندوخته‌ها می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از مشکلات کلامی امروز ما باشد.

۴. ضرورت ارائه متن آموزشی در حوزه تاریخ کلام شیعه

عدم وجود حتی یک کتاب درسی در عرصه تاریخ کلام شیعه، با وجود تأسیس رشته‌های کلام در دانشگاه‌ها و یا عناوین درسی‌ای با همین عنوان در رشته‌های علوم اسلامی از یک‌سو، و نبود یا کمبود حداکثری متخصص این رشته، سبب شده تا بسیاری از آثار مستشرقان، که هر یک با نگاه خویش به بازخوانی میراث فکری و کلامی شیعه دست زده‌اند، به عنوان منابع این رشته تلقی شود و البته در صورت تثبیت این رویکرد، حوزه این دانش تقریباً بی‌دفاع خواهد ماند.

۵. پاسخ به مناقشات اعتقادی و تاریخی مطرح شده از سوی مخالفان شیعه

تاریخ اندیشه کلامی امامیه با دو دسته اشکال عمده روبه‌روست: نخست، اشکالاتی که «اصالت معرفتی» شیعه را مورد حمله قرار می‌دهد. در واقع، برخی براین باورند که تفکر شیعه ریشه در مصادر و منابع اصلی اسلام نداشته و اساساً اعتقادات شیعی در عصر نزول و





دوره نخستین اسلامی حضور ندارد. اعتقادات شیعه مجموعه‌ای از عقائد و آرای نوپدید در تاریخ اسلام است که برخاسته از منابع غیر اصلی و بیرونی است. دسته دوم، اشکالاتی است که «استقلال و استمرار هویت تاریخی» شیعه را مورد تردید قرار می‌دهد. بر این اساس، تشیع از نظر تاریخی یک جریان ثابت و مستمر نبوده و در مراحل مختلف، متناسب با عوامل و شرایط بیرونی رنگ پذیرفته و هویت‌های کاملاً دیگرگون یافته است. نمونه این اشکالات به روشنی در آثار مستشرقانی چون مادلونگ، مکدموت، اشمیتگه، فان اس و محققانی چون مدرسی طباطبایی قابل دریافت است.

ضرورت‌های پیش گفته در کنار هویت بحث و عدم انجام پژوهشی قابل ارائه و جدی در حوزه تاریخ کلام امامیه ضروری می‌سازد به بررسی تاریخ کلام امامیه، به عنوان یکی از حوزه‌های علمی بر زمین مانده مجامع علمی کشور توجه جدی شود؛ چون کارهای سامان یافته، آثاری جدی و قابل ملاحظه نیستند و عمدتاً یا غیر علمی‌اند و یا جنبه کلامی - جدلی آنها بر جنبه تاریخی - تحلیلی آنها برتری دارد.

اهداف کلان طرح

همان‌طور که پیشتر نیز اشاره شد، هدف بلند مدت این طرح فراهم‌آوری تمهیدات لازم برای تدوین «تاریخ کلام امامیه» تعریف شده است؛ با این وصف، خرده‌اهدافی که بر پایه ضرورت‌های پیش گفته می‌تواند مورد توجه باشد در یک نگاه کلی عبارتند از:

۱. معرفی متکلمان برجسته امامیه در طول تاریخ کلام؛
۲. تبیین علمی و تحلیلی از تاریخ کلام امامیه و بررسی روشمند و علمی مسیر تطور کلام شیعه از آغاز تاکنون؛
۳. ردگیری تأثیر و تأثرات تاریخی اندیشه و کلام امامیه در طول تاریخ و در قبال دیگر فرق و ادیان؛
۴. بازیابی و نوخوانی اندیشه اصیل شیعی و به دست دادن درست معارف اصیل شیعه در جهان امروز؛
۵. پاسخ‌گویی به شبهات و نقدهایی که بر تاریخ فکر و باورهای شیعه از درون و برون آن وارد می‌شود؛
۶. ارائه درست و صحیح معارف شیعه امامیه، که به سبب وجود رسوبات فکری گونه‌گون و متفاوت در طول تاریخ فکر شیعه، بسیار مشکل‌ساز شده است.

برنامه علمی و محتوایی اندیشه‌نامه متکلمان امامیه

تدوین تاریخ سترگ کلام امامیه، با رویکردی که ذکر آن رفت، از زوایا و نواحی گونه‌گونی قابل اجراست: نخست، شخصیت‌های سامان‌بخش این تاریخ؛ دوم، جریان‌ها و مکاتب اعتقاداتی که از جمع متفاوت این شخصیت‌ها به وجود آمده‌اند؛ سوم، تراش به جا مانده از فعالیت‌های کلامی این اندیشمندان و چهارم، موضوعاتی که اندیشمندان متکلم در طول تاریخ گرداگرد آن بحث و گفت‌وگو کرده‌اند. از این میان، کلان طرح «اندیشه‌نامه متکلمان امامیه» پژوهش در عرصه تاریخ کلام را از ناحیه متکلمان تاریخ‌ساز امامیه در دستور کار قرار داده است. «اندیشه‌نامه متکلمان امامیه» به رغم فعالیت‌ها و آثار پراکنده‌ای که در تاریخ این رشته انجام شده است، نخستین حرکت جامع در بازشناسی اندیشه امامیه است که تنظیم شده و در حال اجراست.

برای اجرایی شدن اهداف این کلان طرح، در نخستین گام متکلمان امامیه، در فهرستی افزون بر هشتاد نفر و در قالب دوازده مدرسه فکری شناسایی و طبقه‌بندی شدند تا ضمن بازشناخت آراء و اندیشه‌های آنان از نوآوری‌های روشی و محتوایی ایشان در طول تاریخ پرده برداشته شود. در واقع، مدرسه در این طرح، به رویکرد علمی مجموعه‌ای از عالمان و دانشمندان اطلاق می‌شود که در یک رشته علمی و البته در یک پیوند هماهنگ با یک دیگر میراثی جدید فراهم می‌آورند. این مدارس از یک تقدم و تأخر تاریخی نسبی نیز برخوردارند.

نمایه‌ای از مدارس و شخصیت‌های مورد مطالعه در این کلان طرح، در ادامه ارائه می‌شود:

متکلمان امامیه مدارس فکری امامیه

۱. مدرسه فکری مدینه و حجاز

- نخستین متکلمان امامیه (ابوذر غفاری، سلمان فارسی، زید بن صوحان، صعصعة بن صوحان، میثم تمار و...)
- محمد بن حنفیه (۸۱ق) و فرزندانش
- زید بن علی (۶۷ - ۱۲۲ق) و زیدیان نخستین
- ابن عباس (؟ - ۶۸ق)
- عبدالعظیم حسنی (۲۵۲ق)

۲. مدرسه فکری کوفه

- زرارة بن اعین (۱۵۰ق)



- محمد بن مسلم (۱۵۰ق)
- مؤمن الطاق (حدود ۱۶۰ق)
- مفضل بن عمر (حدود ۱۰۰ - قبل از ۱۸۳ق)
- ابان بن تغلب
- محمد بن سنان
- جابر بن یزید جعفی
- معلی بن خنیس
- هشام بن سالم (زنده قبل از ۱۸۳ق)
- هشام بن حکم (حدود ۱۹۹ق) و شاگردانش
- یونس بن عبدالرحمان (قیلاز ۱۲۵-۲۰۸ق)
- محمد ابن ابی عمیر (۲۱۷ق)
- فضل بن شاذان (۲۶۰ق)

۳. مدرسه فکری قم

- احمد بن محمد بن عیسی اشعری (بعد از ۲۷۴ق)
- معتزله شیعه شده (محمد بن عبدالله مملک، ابو عیسی وراق، محمد بن عبدالملک بن تیان، ابن راوندی و...)
- سعد بن عبدالله اشعری (قبل از ۳۰۰ق)
- عبدالله بن جعفر حمیری (حدود ۳۱۰ق)
- محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی (قبل از ۳۱۹ق)
- شیخ صدوق (حدود ۳۰۶-۳۸۱ق)

۴. مدرسه فکری بغداد

- [خاندان نوبختی (ابوسهل نوبختی، ابومحمد حسن بن موسی، حسین بن روح)
- ابن ابی عقیل عمّانی
- شیخ کلینی (۳۲۹ق)
- محمد بن ابراهیم نعمانی (حدود ۳۶۰ق)
- الناشیء الاصغر (۲۷۱-۳۶۶ق)
- محمد بن احمد بن جنید بغدادی اسکافی (۳۸۱ق)
- شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ق)
- سید رضی (۳۵۹-۴۰۶ق)
- سید مرتضی (۳۵۵-۴۳۶ق) و شاگردانش
- شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق)
- ابراهیم بن نوبخت (صاحب کتاب الیاقوت)



۵. مدرسه فکری ری

- ابوالفتوح رازی (بعد از ۵۵۲ق)
- قطب‌الدین راوندی (۵۷۳ق)
- ابن شهر آشوب (۴۸۹-۵۸۸ق)
- سدیدالدین حمّصی (حدود ۴۸۵ - حدود ۵۸۵ق)

۶. مدرسه فکری حله

- سید ابن طاوس (۵۸۹ - ۶۶۴ق)
- ابن میثم بحرانی (۶۳۶ - ۶۹۹ق)
- سید علی بن سلیمان (بعد از ۶۷۰ق)
- خواجه نصیرالدین طوسی (۵۹۷ - ۶۷۲ق)
- علامه حلی (۶۴۸ - ۷۲۶ق)
- فخر المحققین (۶۸۲ - ۷۷۱ق)
- شهید اول (۷۳۴ - ۷۸۶ق)
- سید حیدر آملی (۷۱۹ - بعد از ۷۸۷ق)
- الحافظ رجب البُرسی (حدود ۸۱۵ق)
- فاضل مقداد (۸۲۶ق)

۷. مدرسه فکری فارس

- محمد بن منصور صدرالدین دشتکی
- محمد بن اسعد دوانی (حدود ۸۲۵ - ۹۰۸ق)
- منصور بن محمد غیاث‌الدین (الثانی) دشتکی
- نظام‌الدین دشتکی (۱۰۱۵ق)

۸. مدرسه فکری جبل‌العامل

- شهید ثانی (۹۱۱ - ۹۶۶ق)
- ابوالفتح بن مخدوم حسینی عربشاهی (۹۷۶ق)
- حسن بن سلیمان
- علامه بیاضی

۹. مدرسه فکری نجف

- عبدالله شبر (۱۱۸۸ - ۱۲۴۲ق)
- آخوند خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق)



- محمد جواد بلاغی (۱۲۸۲ - ۱۳۵۲ق)
- سید حسن صدر (۱۲۷۲ - ۱۳۵۴ق)
- سید محسن امین (۱۲۸۴ - ۱۳۷۱ق)
- محمد حسین کاشف الغطاء (۱۲۹۴ - ۱۳۷۳ق)
- عبدالحسین شرف‌الدین (۱۲۹۰ - ۱۳۷۷ق)
- عبدالحسین امینی (۱۳۲۰ - ۱۳۹۰ق)
- محمد جواد مغنیه (۱۳۲۲ - ۱۴۰۰ق)
- محمد باقر صدر (۱۳۵۰ - ۱۴۰۰ق)

۱۰. مدرسه فکری اصفهان

- بهاء‌الدین عاملی (۹۵۳ - ۱۰۳۰ق)
- محمدباقر بن محمد (مشهور به میرداماد)
- ملاصدرا شیرازی
- عبدالرزاق لاهیجی ملقب به فیاض (۱۰۷۲ق)
- فیض کاشانی (۱۰۰۷ - ۱۰۹۱ق)
- حسین خوانساری (۱۰۱۶ - ۱۰۹۸ق)
- قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - ۱۱۰۷ق)
- محمد باقر مجلسی (۱۰۳۷ - ۱۱۱۰ق)
- ملا صالح مازندرانی
- محقق لاهیجی (حدود ۱۰۴۵ - ۱۱۲۱ق)
- جمال‌الدین خوانساری (۱۱۲۲ق)
- میر فندرسکی
- ملا محمد مهدی نراقی (۱۲۰۹ق)
- ملا احمد نراقی
- ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ق)
- سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴ - ۱۳۱۵ق)

۱۱. مدرسه فکری خراسان

- میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ - ۱۳۶۵ق)
- میرزا جواد آقا تهرانی
- شیخ مجتبی قزوینی

۱۲. مدرسه فکری تهران

- ابو الحسن شعرانی (۱۳۲۰ - ۱۳۹۳ق)



- احمد آشتیانی (۱۳۰۰ - ۱۳۹۵ ق)
- ابو الحسن رفیعی قزوینی (۱۳۱۵ - ۱۳۹۶ ق)
- سید محمد حسین طباطبائی (۱۳۲۱ ق)
- مرتضی مطهری (۱۳۳۸ - ۱۳۹۹ ق)

شایان ذکر است که اولویت طرح‌های این کلان‌طرح، در ناحیه نقاط تاریک تاریخ کلام تعریف شده تا همانا مدارس فکری مدینه، کوفه، قم و بغداد بیش از گذشته مغفول نماند و معرفی درست و صحیحی از اندیشه‌های متکلمان این مدارس به تصویر کشیده شود؛ با این‌همه، این اولویت‌بندی مانعی در برابر بررسی اندیشه‌های کلامی دیگر متکلمان در مدارس دیگر قلمداد نشده است.

ساختار اندیشه‌نامه

ساختار کلی تک‌نگاری‌های این کلان‌طرح، بر پایه دو محور عمده سامان یافته است. محور نخست بازساخت شخصیت متکلم در پرتو پس‌زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، علمی و فرهنگی است و محور دوم اعتقادات و انگاره‌های کلامی و اعتقادی وی را پوشش می‌دهد. بر همین اساس، هر یک از این محورهای پیش‌گفته، در قالب یک بخش و با عناوین فرعی لازم تنظیم و تدوین می‌شود.

بخش اول به شخصیت، زمینه و زمانه فرهنگی می‌پردازد تا از خط فکری و جریان اثرپذیری و اثرگذاری شخصیت آگاهی دهد. و بخش دوم که مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش تحقیق است، جدا از تقریر صحیح مباحث، ارائه نظام فکری منسجم متکلم در هر یک محور و بخش‌های اصلی این بخش را به تصویر می‌کشد. مهم‌ترین سرفصل‌های این بخش جدا از نشان دادن تلقی متکلم به دانش کلام، بررسی اندیشه‌های او در قالب سرفصل‌های کلی تحقیق است. در یک تصویر کلی، نمایه‌ای از مهم‌ترین سرفصل‌های تحقیق را می‌توان به شکل زیر ارائه نمود.

بخش اول: شخصیت، زمینه و زمانه فرهنگی

سبب وجودی این بخش آن است که از خط فکری و جریان اثرپذیری و اثرگذاری شخصیت آگاه شویم. بدین منظور مهم‌ترین عنوان‌ها که در این بخش می‌تواند مورد بررسی قرار گیرند، در قالب سه فصل زیرنمایانده شده است. درانجام این بخش باید به این پرسش پاسخ داده شود که متکلم به کدامین مکتب فکری تعلق خاطر داشته و از چه استادانی بهره برده است؛ خود بر آنچه افزوده و بر چه شخصیت‌های مهم و نقش‌آفرینی اثر گذاشته است.





فصل اول: بررسی احوال شخصیتی و فردی

فصل دوم: بررسی زندگی اجتماعی و سیاسی

با هدف بررسی تحلیلیِ پس‌زمینه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی منطقه زندگی متکلم.

فصل سوم: بررسی حیات علمی و فرهنگی

با هدف معرفی و بررسی تحلیلیِ پس‌زمینه‌های علمی و فرهنگی متکلم.

بخش دوم: اندیشه‌های کلامی

این قسمت مهم‌ترین و اساسی‌ترین بخش تحقیق است و تقریباً بیش از سه چهارم تحقیق را به خود اختصاص می‌دهد. آنچه بیش از هر چیز در این بخش مد نظر است، جدا از تقریر صحیح مباحث، ارائه‌ی نظام فکری منسجم متکلم در هر یک از محورها و بخش‌های اصلی این بخش است. مهم‌ترین سرفصل‌ها که در این بخش بررسی قرار می‌شوند، عبارتند از:

فصل اول: دیدگاه متکلم درباره‌ی دانش کلام

با هدف به دست دادن دیدگاه متکلم به کلام و بازخوانی روش‌های او در استنباط و تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی و همچنین نشان دادن جایگاه وی در دانش کلام و میزان تأثیرگذاری و تأثیرپذیری او در میان متکلمان.

فصل دوم: افکار و اندیشه‌های اعتقادی و کلامی

با هدف بازشناسی حوزه‌های مختلف فکری در قالب سرفصل‌های همچون: معرفت‌شناسی، وجودشناسی، هستی‌شناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی، راهنماشناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی.

برون داد

خروجی این کلان طرح نیز در قالب تک‌نگاره‌هایی با عنوان شخصیت متکلم مورد پژوهش، از سوی نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به بازار نشر عرضه خواهد شد. هم‌اینک این کلان طرح سی و سه طرح تحقیقی فعال و در دست انجام دارد.

مشکلات و ملاحظات

آنچه در انجام اشاره به آن مفید خواهد بود، بیان فهرست‌واره‌ای از مشکلاتی است که

اجرای این کلان طرح با آن روبه‌رو بوده است.

الف) دسترسی نداشتن به منابع اصیل کلامی در سده‌های نخستین تفکر امامیه از بارزترین مشکلاتی است که اجرای این کلان طرح با آن روبه‌رو است، چون بخش زیادی از این میراث فکری نابود شده و بخش قابل توجهی از آن نیز به صورت نسخه‌های خطی در کتابخانه‌ها محبوس‌اند و از دسترس پژوهشگران دور مانده‌اند. این مطلب البته، ناظر به نسخه‌هایی است که شناخته شده‌اند، اما چه بسیارند نسخه‌هایی از تراش فکری امامیه که در کتابخانه‌های یمن، هند، مصر و... ناشناخته مانده‌اند و هر از گاهی به همت برخی مستشرقان، گرد و غبار غربت از آنها ستانده می‌شود.

شناسایی و تصحیح نسخه‌های خطی و تلاش برای رسیدن به متون معتبر از آثار خرد و کلان کلامی امامیه از نخستین ضروریات‌های نگارش تاریخ کلام امامیه است که فقدان آنها نگارش این نوع تاریخ را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.

ب) مشکل دیگری که این کلان طرح با آن روبه‌روست، آشنایی اندک برخی محققان آن با شیوه پژوهش و مطالعه در عرصه تاریخ تفکر و طبیعتاً مسایل، منابع و نگاه علمی و روشمند به تاریخ کلام امامیه است. طبیعی است که این آفت، نگرش‌های عمیق تحلیلی در پیوند دادن حوادث تاریخی و اندیشه‌های اعتقادی و کلامی را به حداقل ممکن می‌رساند.

از همین‌رو، برای رفع این نقیصه تلاش شده تا در تمام طول میسر اجرای هر طرح و تحقیق، این مهم با راهنمایی ناظر علمی طرح و همکاری محققان مجری به حداقل ممکن کاهش یابد. طبیعی است این رفتار مستلزم طولانی شدن مدت اجرای کلان طرح، از مدت پیش‌بینی شده است، با این وصف، توجه به آن سطح توقع از کلان طرح را تعدیل می‌سازد.

ج) کمبود دست‌مایه‌های علمی معتبر در حوزه مطالعات تاریخ کلام امامیه، از دیگر مشکلات پیش‌روست که کم‌اطلاعی از پژوهش‌های نوین مستشرقان در این عرصه را در پی دارد. این نقیصه در کنار عدم پیگیری جدی نهادها و مراکز ذیربط علمی - فرهنگی برای معرفی نقادانه این آثار، مشکل سومی است که همزاد این کلان طرح است.





راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

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

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

نام/نهاد/شرکت:

نام خانوادگی: نام پدر:
تاریخ تولد: میزان تحصیلات:
نشانی: استان:
شهرستان: خیابان:
کوچه: پلاک:
کدپستی: صندوق پستی:
کد اشتراک قیل: پیش شماره:
تلفن تماس: تلفن همراه:
رایانامه:

شماره حساب

۰۱۰۸۷۳۹۸۲۹۰۰۲

سیپا بانک ملی

مرکز توزیع مجلات تخصصی

قم، خیابان بسیج، نرسیده به گلزار شهداء، جنب کوچه ۴۹، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۹۵۳۱۱۳ تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۶ فاکس: ۰۲۵-۳۷۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir



NaqdvāNazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology

Vol. 17, No. 1, Spring 2012

65

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

Manager in Charge: Mohammad Taqi Sobhani

Editor in Chief: Alireza Alebouyeh

Managing Editor: S. Mohammad Hoseini

The Editorial Board:

Alireza Alebouyeh

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Reza Eshaqnia

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Reza Berenjkar

Full Professor of University of Tehran (Qom Campus)

Mohsen Javadi

Full Professor of Qom University

Hassan Ramzani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Taqi Sobhani

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Muhammad Legenhausen

Full Professor of Imam Khomeini Education and Research Institute

Muhammad Ali Mobini

Assistant Professor of Academy of Islamic Sciences and Culture

Sayyid Mahmud Musawi

Assistant Professor of Baqir al-'Ulum University



Ahmad Vaezi

Assistant Professor of Baqir al-'Ulum University

Yadollah Yazdanpanah

☎ Tel.: + 98 25 37742165 • 📠 Fax: +98 25 37743177 • ✉ P.O. Box. 37185/3693
naqd@isca.ac.ir

Table of content

		
2	Preface	
5	Imami Kalām; Origins and Growths Muhammad Taqi Subhani	
38	Kufi School of Kalām Akbar Aqwam Karbasi	
66	Qum School of Kalām Hasan Taliqani	
91	Perpetuation of Hisham's line of Thought to formation of Qum School of Kalām Muhammad Jafar Rezae	
111	Abu Isa Warraq, a Mutazilite Who Embraced Imamiyyah Abbas Mirzae	
131	Jābir Jo'fi, Doctrinal Extremist or Accused of Extremism Mustafa Haqānifazi	
152	Abdullah Ibn Abi Ya'four an Unknown Imami Theologian Hussein Mansurirad	
		
165	Grand Plan of Companion to Imami Theologians Akbar Aqwam Karbasi	

Abstract

Imami Kalām; Origins and Growths

Muhammad Taqī Subhani

sobhani.mt@gmail.com

Theological thought of Imamiyyah witnessed ups and downs in the course of history which has on one hand originated from dynamism of rational and epistemic contents of Shī'ism and on the other grown out of its interactions with the dominant philosophical and theological systems in the historical periods in question. Though the process of development in Shiite Kalām is not dissimilar to other Shiite and Sunni schools of Law and in some ages Imami thinkers attempted drastic changes in their Kalām literature much later than others, it has privileges in some respects that it deserves serious examination. What distinguishes the early era of Imamiyyah Kalām is the doctrinal thoughts in the domain of reason and revelation at the same time which passed "the period of extinction and depression" and departed from the past to some extent. This article is an attempt to trace the development of Imamiyyah Kalām back to Medina, Kufah and then to Qum emphasizing the authenticity of Shiite Kalām in this period of history. It also tries to offer a new pattern in categorizing the historical periods in Shiite as well as Islamic schools of Kalām.

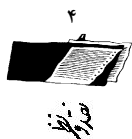
Keywords: Imamiyyah, theoretical Kalām, political Kalām, Kufi school, Qum school, Medinan school, period of interval and depression

Kufi School of Kalām

Akbar Aqwam Karbasi

akbarkarbassi@gmail.com

Kufah is indeed of distinguished place and special importance in the history of Kalām. This is because the intellectual reinterpretation of this era of thought will play a main part in showing the originality and independence of Imamiyyah thought. Some envisage this period of history as a sheer acceptance and irrationality of the Imamiyyah scholars in holding beliefs. In some studies intellectual endeavors of Imamiyyah in understanding religious teachings are limited to a few or a particular current of thought. While in fact Imamiyyah in their historical era of thought established their own school of religious thinks and scholars that despite their different currents among themselves have produced invaluable heritage of hadith and Kalām and hence left behind their intellectual rivals. Advocates of these currents of thoughts have each made efforts to set forth a rational understanding of their creeds. This event took place in the



presence of Infallible Imams and was conducted by them. The "sun" of this school underwent an eclipse before formation of Baghdad school of Kalām and their intellectual various heritages were transferred to Qum and Baghdad.

Keywords: Imamiyyah Kalām, Kalām school of Kalām, theologian- traditionists, traditionist-theologians, speculative theologians, text-bound theologians, extremists, the negligent, people of negligence. ,

Qum School of Kalām

Hasan Taliqani

hasan.taleghani87@gmail.com

With the transfer of Hadith heritage of Kufah to Qum at the beginning of third century a school with Qum as its center came into being that though it had a hadith-bound approach and hence was the greatest center for dissemination of hadiths, it played a decisive role in the history of Kalām due its reliance on theological features and with the contribution of a series of thinkers and authors and gave rise to a Kalām school. In so far as the Kalām methodology is concerned the Qum school is a continuation of Kufah school, with a commitment to and reliance on scripture made attempts in explaining religious teachings bequeathed by Ahl al-Bayt (PBUT) and upon demand defended it against opponents and finally offered them in a comprehensive system. There are, however, differences of opinions among themselves which brought about different lines of thought.

Keywords: history of Imamiyyah Kalām, revealed Kalām, literalism, school of Qum, traditionist- theologians.



Perpetuation of Hisham's line of Thought to formation of Qum School of Kalām

Muhammad Jafar Rezae

jafar_rezae@yahoo.com

Of the most important ambiguity in the history of Imamiyyah Kalām is the relation of its early period (Kufa school) with Baghdad school of Imamiyyah in fourth and fifth centuries. The most distinguished Imami theologian of the Presence Era is Hisham Ibn Hakam. This article deals with the continuation of his line of thought and his followers until the fourth century. The result of our examination is that Kalām ideas going on in this current of thought were conveyed to Baghdad through such individuals as Yunus Ibn Abdorahman, Muhammad Ibn Isa Ibn Ubayd, Fazl Ibn Shazan, Ebrahim Ibn Hashim, Ali Ibn Ebrahim and Kulayni. The second part of the article is to survey the impact of his thoughts on other theologians in the span of time in question and the conclusion is that the extent of influence decreased as the time passed in such a way that has has left least influence (namely in Imamate) on such figures as Sayed Murtaza.

Keywords: school of Kufah, Hisham Ibn Hakam, Hisham's line of thought, Imami theologians.

Abu Isa Warraq, a Mutazilite Who Embraced Imamiyyah

Abbas Mirzae

abbasmirzaeie@yahoo.com

Abu Isa Warraq a Mutazilite who converted to Shī'ism and his change of mind and tendency to the True school of Imamiyyah arouse much controversy, accusations and even sharp criticisms of Mutazilites. His Kalām approaches and attitudes in accounting for Shiite doctrines are interesting and drew the attention of many Shiite thinkers. This article is to study some of Warraq's views and attitudes and his possible part in drawing on Mutazilite thoughts in formulating the Imamiyyah Kalām.

Keywords: history of Imamiyyah Kalām, Abu Isa Warraq, school of Kufah, Hisham Ibn Hakam, once-Mutazilite Shiites.

Jābir Jo'fi, Doctrinal Extremist or Accused of Extremism

Mustafa Haqānifazl

mhfazl@yahoo.com

Among the deciples of holy Imams Baqir and Sadiq, some figures are more influential and prominent than others. Of these is Jābir ibn Yazid Jo'fi who was most endowed with the knowledge of Imam Baqir. Although he was regarded as a prominent scholar of Imamiyyah and some works were attributed to him, there are reports implying his fault and blameworthiness. Furthermore, after his death the extremists were interested in him and ascribed some of their beliefs to him. Hadiths and charismatic acts were attributed to him. Misconception of the ideas of this vigorous transmitter was the ground for tarnishing his image and accusing him of doctrinal extremism. This research deals with first on the basis of available reports his scholarly and social life and goes on to examine the reports on his accusation of extremism.

Keywords: Jābir Jo'fi, accused of extremism, Moghayrites, Mansurites.

Abdullah Ibn Abi Ya'four an Unknown Imami Theologian

Hussein Mansurirad

hosein.1356@yahoo.com

Abdullah ibn Abi Ya'four is among few thinkers who were always respected by Imam Baqir and Imam Sadiq, his Kalām and intellectual dimensions were not explored as it should have. The extent of our knowledge of him nowadays is limited to his immense knowledge in recitation of holy Quran, *fiqh* and moral purification whereas his doctrinal efforts in explaining the teachings of Ahl al-Bayt (PBUT) are remarkable and reveals his Kalām dimension. By taking a glance at the history of Imamiyyah ideas and thoughts and presenting doctrinal activities of Abdullah Ibn Abi Ya'four, this article is to show that he is not only a great traditionist but a prominent theologian as well who applied himself to disseminate the thought of Imamiyyah in different fields such as Imamate, though in comparison with such theorizing theologians as Ibn Hisham a different judgment should be made.

Keywords: Abdullah ibn Abi Ya'four, traditionist-theologian, revealed theology.



END

