

معنا و مژلت عقل در کلام امامیه



پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام / ۱۰

معنا و منزلت عقل در کلام امامیه



دارت علم
پژوهشکده اهل بیت
علیهم السلام

تهییه: پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام

سر ویراستار: سید محمد حسینی

ویراستار و صفحه آرا: محمد حسنی نصرآبادی

طراح جلد: حسن فرزانگان

ناشر: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۵

شمارگان: ۱۰۰ نسخه



فروشگاه تخصصی کتب دینی



سازمان چاپ و نشر
مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث

سازمان چاپ و نشر دارالحدیث: قم، میدان شهداء، ابتدای خیابان معلم، پلاک ۱۲۵

تلفن: ۰۳۷۷۴۱۶۵۰ - ۰۲۵ - ۳۷۷۴۰۵۲۳ - ۰۲۵ - ۳۷۱۸۵/۴۴۶۸

hadith@hadith.net

<http://www.hadith.net>

فهرست مطالب

۱۱.....	سخن پژوهشگده..
۱۵.....	پیشکتاب.....
۳۲.....	مفاهیم.....
۳۳.....	تطویر.....
۳۴.....	معنا و جایگاه عقل.....
۳۹.....	کلام.....
۴۲.....	ادوار تاریخ کلام امامیه در پنج سده نخست.....
۴۲.....	دوره ریشه ها و سرچشممه ها.....
۴۴.....	دوره شکل‌گیری کلام نظری
۴۵.....	دوره تدوین
۴۶.....	مدارس کلامی امامیه در پنج سده نخست.....
۴۶.....	مدرسهٔ مدینه



۴۷.....	مدرسه کلامی کوفه
۴۹.....	مدرسه کلامی قم
۵۱.....	مدرسه کلامی بغداد

فصل دوم:

ریشه‌ها و سرچشمه‌های عقلانیت شیعی

(از آغاز تا پایان سده نخست)

۵۵.....	درآمد
۵۷.....	قرآن، نخستین سرچشمه عقلانیت اسلامی
۵۷.....	مقدمه‌ای درباره عقل در متون پیشا اسلامی
۵۹.....	توسعه معنایی عقل در قرآن
۵۹.....	معنای عقل
۶۹.....	ابعاد تعقل در قرآن
۷۰.....	بعد معرفی و نظری تعقل
۷۲.....	بعد اخلاقی و عملی
۷۳.....	نتایج
۷۵.....	عقل در اندیشه امامیه نخستین (سده نخست)
۷۵.....	وجودشناسی: عقل به عنوان موجودی مستقل
۷۹.....	معرفت‌شناسی
۷۹.....	کارکردهای عقل
۸۰.....	۱. بُعد شناختی و نظری
۸۱.....	۲. بُعد عاطفی
۸۱.....	۳. بُعد اخلاقی
۸۵.....	۴. تدبیر امور زندگی
۸۷.....	نظریه امامت و رابطه آن با جایگاه عقل

۹۱.....	نخستین زمینه‌های کلام عقل‌گرا در سده نخست
۹۳.....	قرآن و سیره نبوی
۱۰۰	سیره و سخنان امام علی علیهم السلام
۱۰۷.....	جمع‌بندی

فصل سوم:

ظهور متکلمان و تأثیر آن در عقل‌گرایی امامیه

(سده دوم هجری)

۱۰۹.....	درآمد
۱۱۲.....	وجودشناسی عقل در دیدگاه جریان‌های داخلی مدرسه کوفه
۱۱۳.....	دیدگاه محدثان
۱۱۸.....	دیدگاه متکلمان
۱۲۰.....	معرفت‌شناسی عقل در اندیشه جریان‌های فکری مدرسیه کوفه
۱۲۳.....	حجیت عقل: نقطه اشتراک محدثان و متکلمان امامیه در کوفه
۱۲۴.....	شواهد روایی
۱۳۱.....	سیره عقلانی امامیه
۱۳۲.....	پرسش‌ها و گفت‌وگوهای کلامی - عقلی
۱۳۵.....	نظریه پردازی‌های کلامی
۱۳۶.....	مناظره و مجادله‌های کلامی
۱۳۷.....	نگارش و تألیف رساله‌های کلامی
۱۳۸.....	قلمرو عقل
۱۳۸.....	دیدگاه متکلمان
۱۴۳.....	دیدگاه محدثان
۱۴۹	نسبت حجیت عقل و حجیت امام
۱۵۲.....	دیدگاه متکلمان

۱۶۵.....	دیدگاه محدثان.....
۱۷۸.....	کارکردهای عقل.....
۱۷۸.....	کارکرد نظری و مقایسه دیدگاه متکلمان و محدثان.....
۱۷۸.....	دیدگاه محدثان.....
۱۷۹.....	دیدگاه متکلمان.....
۱۸۲.....	قياس در اندیشه اصحاب امامیه.....
۱۸۹.....	رابطه عقل و نظریه معرفت.....
۱۹۵.....	کارکرد عملی و مقایسه دیدگاه متکلمان و محدثان.....
۱۹۵.....	مقایسه دیدگاه محدثان و متکلمان امامیه.....
۱۹۵.....	دیدگاه محدثان.....
۱۹۷.....	دیدگاه متکلمان.....
۱۹۸.....	نقش حسن و قبح عقلی در اندیشه اصحاب امامیه دوران حضور.....
۲۰۲.....	جمع‌بندی.....

سوک

فصل چهارم:
فروشنگ از حصیصی کتب‌دینی
خیزش نوین کلام امامیه در سده چهارم
و تعامل عقل‌گرایی امامیه و معزله

۲۰۵.....	درآمد.....
۲۱۶.....	عقل در اندیشه معزله.....
۲۱۷.....	عقل به مثابه مجموعه‌ای از علوم.....
۲۱۸.....	نظریه معرفت اکتسابی و عقل‌گرایی معزله.....
۲۲۰.....	عقل خودبنیاد در علم کلام.....
۲۲۱.....	سرآغاز عقل‌گرایی اعتزالی در امامیه (از غیبت صغیری تا نیمة سده چهارم)....
۲۲۱.....	پذیرش نظریه معرفت اکتسابی و رد نظریه معرفت اضطراری.....
۲۲۵.....	رابطه عقل و وحی.....

نخستین مواجهه‌ها با عقل‌گرایی اعتزالی.....	۲۲۷
بازماندگان مدرسه کوفه.....	۲۲۷
عالمان مدرسه کلامی قم.....	۲۳۰
دوره نخست: امتداد جریان محدث - متکلمان کوفه.....	۲۳۲
۱. احمد بن محمد بن خالد برقی و کتاب المحسن.....	۲۳۴
۲. محمد بن حسن بن فروخ صفار و کتاب بصائر الدرجات.....	۲۳۵
دوره دوم: مواجهه با عقل‌گرایی اعتزالی.....	۲۳۷
۱. کلینی و بهره‌گیری از نقکر کلامی کوفه در مواجهه با عقل‌گرایی اعتزالی....	۲۳۷
۲. شیخ صدوق و نخستین تعاملات با معترله.....	۲۴۴
مدرسه کلامی بغداد و عقل‌گرایی اعتزالی (تمایلات و تقابلات)	۲۵۲
وجودشناسی عقل	۲۵۲
معرفت‌شناسی عقل	۲۵۷
کارکردهای عقل.....	۲۵۷
پذیرش معرفت اکتسابی	۲۵۹
وجوب نظر (استدلال عقلی)	۲۶۰
رابطه عقل و وحی (نیازمندی یا بینیازی عقل به وحی)	۲۶۴
جمع‌بندی	۲۷۳
خاتمه	۲۷۶
کتاب‌نامه	۲۸۳
نهايه اعلام	۲۹۷



فروشگاه تخصصی کتب دینی

سخن پژوهشگده

بی‌کمان بنیادی‌ترین و درخشان‌ترین رکن معرفت دینی را می‌توان عقائد و معارف نظری دین دانست. به همین جهت در میان علوم اسلامی علم کلام به عنوان دانشی که استباط، تبیین، تنظیم، اثبات و دفاع از آموزه‌های معرفتی دین را عهده دار گشته، همواره مورد توجه اندیشمندان مسلمان قرار داشته است. در پرتو رشد و تکامل علم کلام است که هویت اجتماعی و تاریخی تکنک‌پژوهی شکل یافته و به تدریج بر اساس اصالت فکری و معرفتی برخاسته از مکتب اهل بیت علیهم السلام بر ساخته گشته و تناور شده است.

در این راستا متکلمان بزرگ امامیه در دوره نخستین به تبیین عناصر اساسی مکتب دست یازیدند و از گوهر اندیشه ناب اسلامی در مقابل خطوط انحرافی به سختی دفاع کردند. در نسل‌های بعدی بزرگانی چون شیخ کلینی، شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در تدوین نظامهای جامع کلامی، تلاش‌های فراوانی به ثمر رساندند که حاصل آن امروز به عنوان میراث فکر اسلامی - شیعی در اختیار ما قرار دارد. اما از آنجاکه اهل بیت علیهم السلام به عنوان منبع و سرچشمۀ اصیل علوم الاهی در شرایط عینی جامعه و متناسب با ظرفیت‌های مکانی و زمانی به تبیین معارف قرآنی می‌پرداختند و حتی گاه ویژگی‌های مخاطب خاص را رعایت

می‌کردند و از آن رو که جامعه شیعه در هر دوره با تقاویت‌هایی از نظر وسعت و ضيق رو به رو بوده و عناصر جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی در بیان اعتقادات و تفکر شیعی نقشی بسزا داشته‌اند، بررسی معارف و اندیشه‌های امامیه در دوره‌های مختلف تاریخی و در نهایت بازیابی و فهم عمیق معارف اهل بیت علیهم السلام ضروری به نظر می‌رسد. ضرورت این مهم بهویژه با ورود اندیشه‌های بیرونی و تقابل‌های نوین در عرصه مباحث فکری پیش از پیش خودنمایی می‌کند.

از این‌رو، شایسته است امروزه که با تشکیل یک نظام شیعی در ایران بسیاری از مردم جهان و نخبگان به شناخت فرهنگ اهل بیت علیهم السلام روی آورده‌اند و مخالفان نیز از سرکینه‌ورزی و بدخواهی برای خاموش کردن این نور الاهی به شبهه‌افکنی و تیره‌سازی فضای گفت‌وگوی علمی امید بسته‌اند، اقدامی اساسی و برنامه‌ای روش‌مند و علمی در تبیین اصول و مفاهیم پایه در مدرسه‌اهل بیت علیهم السلام و احیای میراث فکری ایشان در حوزه مباحث اعتقادی تدارک شود.

پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام دقیقاً پیر اساس همین نگرش و تحلیل شکل گرفت تا قفل غفلت و غبار تغافل را از اندیشه تشیع بزداید و آموزه‌های گران‌سنگ قرآن و اهل بیت علیهم السلام را معرفی کند. کتاب پیش رو که بخشی از کلان پژوهشگران اندیشه کلامی امامیه در دوران نخستین است، حاصل تلاش یکی از پژوهشگران این پژوهشکده در موضوع عقل و تطور آن در نگاه امامیه تا نیمة سده پنجم است. در این کتاب به ماهیت عقل، قلمرو آن و رابطه‌اش با دیگر منابع معرفت دینی و تطور دیدگاه امامیه در این موضوعات در سده‌های نخستین پرداخته شده است. نویسنده کتاب سعی کرده تا با بررسی دقیق منابع و گزارش‌های موجود از این دوران، دیدگاه اصحاب امامیه در دوره حضور و تطور آن را در دوره‌های بعد – با توجه به عوامل فکری و اجتماعی مختلف – بررسی کند و در خلال بحث به نظریه‌های رقیب که عقل‌گرایی تشیع را محصور رابطه شیعه و مکاتب دیگر مانند معترله دانسته

و یا شیعه را در دوران نخستین مکتبی باطنی معرفی کرده‌اند، پاسخ دهد.

در پایان بر خود فرض می‌دانیم از همه کسانی که این پژوهشکده را در تبیین ابعاد معرفتی اهل بیت علیهم السلام مدد می‌رسانند، قدردانی کنیم. از رئیس محترم پژوهشگاه قرآن و حدیث حضرت آیت‌الله ری‌شهری که بربارانه و گشاده‌دست همه امکانات لازم را برای این خدمت علمی و معنوی فراهم ساخته‌اند و نیز قائم مقام محترم پژوهشگاه جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار و مدیران و همکاران ارجمندشان که بیشترین سهم را در این میان بر عهده داشته‌اند و از معاون محترم پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام جناب حجت‌الاسلام والمسلمین اکبر اقوام کرباسی و از نویسنده‌محترم کتاب، دکتر محمد جعفر رضایی، قدردانی و سپاسگزاری می‌کنم و توفیقات بیشتر ایشان را خواستارم.

همه توفیقات را تنها به لطف حضرت حق تعالی می‌دانیم و بر این نعمت، سر سپاس و ستایش بر آستان جلال او می‌ساییم و سایه عنایت مولاًیمان حضرت ولی عصر (عج) را بزرگ‌ترین سرمایه برای به انجام رسانیدن رسالت بزرگ پاسداری از معارف مکتب وحی می‌شماریم.

محمد تقی سبحانی

رئیس پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم السلام



فروشگاه تخصصی کتب دنیا

بیشگفتار

«اتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجـه إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع يتبـه العـاقـل على كيفية الاستدلال وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول ووافـقـهم في ذلك أصحابـ الحديث وأجمعـتـ المـعـتـزـلةـ والـخـارـجـ والـزـيـدـيـةـ على خـالـفـ ذلكـ».١

یکی از مسائل مهم در تاریخ کلام اسلامی جایگاه عقل در منظومه معرفت دینی است و پژوهش یا رد عقل به عنوان یکی از منابع اعتقادی و دینی تأثیر بسیاری در یک نظام اعتقادی خواهد داشت. تحلیل دقیق اختلافات نخستین جریان‌های فکری جهان اسلام نیز نشان می‌دهد که ریشه بسیاری از این اختلافات به همین بحث بر می‌گردد؛ متكلمان مسلمان مانند قدریه، جهمیه و معزالیان با تکیه بر عقل به تأویل متون دینی پرداخته و نظام کلامی جدیدی ارائه کرده‌اند.

معتزیان شریعت نبوی را تنها مختص حوزه احکام و برخی تفاصیل اعتقادات دانستند و معارف دینی و حتی فهم حسن و قبح را در بسیاری از مسائل دین عقلی دانستند. اهل حدیث نیز به مخالفت با این جریان‌های نوپدید پرداخته و آنان را بدعوگذار نامیدند. شدت مخالفت اهل حدیث با متكلمان به حدی رسید که

^{٤٤} شيخ مفید، اوائل المقالات، ص ١.

به رغم وجود روایاتی در منابع حدیثی درباره جایگاه عقل، بزرگان اهل حدیث این روایات را تضعیف کردند. برخورد انکارآمیز احمد بن حنبل با کتاب العقل داود بن محبر (نخستین کتاب حدیثی در جهان اسلام در موضوع عقل) از مهمترین شواهد بر این رویکرد در اهل حدیث است.^۱

ابن جوزی - از بزرگان اهل حدیث - به گونه‌ای آشکارتر اختلاف متکلمان (بهویژه معترض) و اهل حدیث را در این موضوع تبیین کرده است. به گفته او معترض‌لیان پای عقل را از گلیم‌اش درازتر کردند و با عقل به تبیین افعال و صفات الهی پرداختند. از نظر او حکمت خداوند فراتر از عقل بشری است و اشتباه معترض‌له آن است که افعال خداوند را با افعال انسان‌ها قیاس کرده‌اند.^۲

البته، این جریان در امامیه کمی متفاوت بود. هرچند اختلافاتی میان متکلمان و محدثان امامیه نیز وجود داشت، ولی محدثان امامیه روایات عقل را در منابع حدیثی خود نقل کرده و بدان باور داشتند. بررسی نمونه کتاب العقل برفقی و کتاب العقل کلینی به خوبی این توجه را نشان می‌دهد.

متکلمان امامیه نیز برخلاف معترض‌های در بیان نظرات و اندیشه‌های کلامی‌شان به منابع و حیانی بی توجه نبودند. این رویکرد سبب شده تا هشام بن حکم در ابتدای مناظره با ابوالهذیل علاف وقتی او از هشام می‌خواهد که هر کدام مغلوب شد، به مذهب دیگری گردن نهاد، چنین پاسخ دهد: «این انصاف نیست! بلکه اگر تو مغلوب شدی، باید به مذهب من در آیی و اگر من مغلوب شدم، به امام خودم

۱. «قال أبو سعيد الخراز، قال أبو عبد الله ابن الجراح: قصدني أَحْمَدُ بْنُ حَنْبِيلَ فَسَأَلَنِي أَنْ أَخْرُجَ إِلَيْهِ شَيْئًا مِنَ الْعِلْمِ، فَأَخْرَجْتُ إِلَيْهِ كِتَابَ الْعُقْلِ» لداود بن المحبر، فانتخب منه أحاديث وردة الكتاب، فسألته عن ذلك فقال: لم أر فيه أحاديث صحاحاً» (نک: ابوحنان توحیدی، البصائر والذخائر، ج. ۸، ص ۱۴۲-۱۴۳).

۲. «يوجب علينا التسليم أن حكمته فرق العقل، فهي تضي على العقول، والعقول لا تضي عليها ومن قاس فعله على أفعالنا غلط الغلط الفاحش وإنما هلكت المعتزلة من هذا الفن» (نک: ابن جوزی، صید الخاطر، ص ۲۸۴).

مراجعه می‌کنم».^۱ در حقیقت امامیان در دوره حضور تعارضی میان حجت عقل و ضرورت پیروی از آموزه‌های وحیانی نمی‌دیدند. به بیان دیگر، آنان به حجت توأمان عقل و وحی اعتقاد داشتند.

باین حال، در بین امامیه در تبیین این دیدگاه تفسیرهای متفاوتی وجود داشت. نخستین نقطه عطف در امامیه ظهور متكلمان در اوایل سده دوم بود. آنان در عرصه اعتقادات به منازعات برون‌مذهبی توجه داشتند و در پی اثبات حقانیت تشیع در برابر مذهب دیگر بودند و همین رویکرد، آنان را به کاربست بیشتر عقل در حوزه دین و امامی داشت. با این حال، نباید محدثان را نیز به صرف گرایش حدیثی عقل گرا ندانست؛ زیرا با وجود اعتقادهای فراوان آنان از متكلمان در به کارگیری قیاس (نوعی استدلال عقلی) در کلام، بسیاری از روایات حجت عقل توسط اینان نقل شده است.^۲

بی‌شک، بررسی دیدگاه آنان نیز ما را با ابعاد تاریکی از کلام امامیه در دوره حضور آشنا خواهد کرد. بنابراین، توجه به تمایزهای متكلمان و محدثان امامیه در دوره حضور بخش مهمی از این پژوهش را به خود اختصاص خواهد داد. از اواخر سده سوم و با شروع غیبت صغیری – بنا به ادعای برخی مخالفان درین امامیه (مانند خیاط در الانتصار و اشعری در مقالات الاسلامین) و بسیاری از پژوهشگران و شیعه‌پژوهان معاصر – کلام امامیه تعاملات گسترده‌تری با معترزله که نماد عقل‌گرایی در جهان اسلام به شمار می‌آمد، پیدا کرد.^۳

۱. «رُوِيَ أَنَّ أَباً هُذَيْلَ الْعَالَفَ قَالَ لِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ: أَنَاظِرْكَ عَلَى إِنْ عَلَيْتَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهِبِكَ، وَإِنْ غَلَبْتُكَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهِبِي. فَقَالَ هِشَامٌ: مَا أَصْفَحْتِي! إِنْ أَنَاظِرْكَ عَلَى أَنِّي إِنْ غَلَبْتُكَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهِبِي، وَإِنْ غَلَبْتِي رَجَعْتُ إِلَى إِيمَانِي» (نک: شیخ صدق، الاعتقادات، ص ۴۳).

۲. در این‌باره، نک: کلینی، کافی، ج ۱، کتاب العقل.

۳. خیاط، الانتصار، ص ۳۶، ۱۹۱ و ۲۱۴؛ اشعری، مقالات الاسلامین، ص ۳۵ و ۱۵۶؛ مادلونگ، «کلام

برخی معتزلیان به امامیه پیوستند^۱ و همچنین نسل جدیدی از متکلمان در بین امامیه شکل گرفت^۲ که ارتباطی با متکلمان پیشین امامیه نداشتند و به طور مستقل به بررسی آراء و اندیشه‌های کلامی موجود در جهان اسلام و نظریه‌پردازی نوین در کلام امامیه پرداختند. این جریان کمی بعد با ظهور شخصیت‌های مهمی مانند شیخ مفید و سید مرتضی در مدرسه بغداد به اوج خود رسید و کلام امامیه تا سال‌ها بر بنیان‌های کلامی مدرسه بغداد امتداد پیدا کرد. اندیشه‌های کلامی جدید اشتراک‌های بسیاری با معتزله داشتند و همین امر زمینه این پرسش را فراهم می‌کند که آیا کلام امامیه در این دوره از معتزله تأثیر پذیرفته است؟^۳ بنابراین، بررسی دیدگاه امامیه درباره عقل در این دوره و مقایسه آن با گذشته، ابعاد دیگری از کلام امامیه را در این دوره نشان می‌دهد که در بخش دیگری از این پژوهش بدان پرداخته‌ایم.

گرایش حدیثی امامیه در دوره حضور نیز با کمی تفاوت در مدرسه قم و در قالب جریان‌های مختلف به حیات خود ادامه داد. محمدثان بزرگی مانند سعد بن عبدالله اشعری، محمدبن حسن صفاری، احمدبن محمدبن خالد برقی، محمدبن یعقوب کلینی و محمدبن علی بن بابویه از بزرگان قم هستند که آثار آنان نیز به ما رسیده است. بررسی تعامل این گروه با این اندیشه‌های جدید سیر عقل‌گرایی در امامیه را بهتر آشکار خواهد کرد.

امامیه و معتزله»، ص ۱۵۱-۱۵۵؛ مدرسی طباطبائی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۲۱۳.

۱. از این گروه در پژوهش‌های معاصر به «معزلیان شیعه‌شده» یاد شده است و از جمله آنان می‌توان به ابویسی و راق، ابن راوندی، ابن قب، ابن مملک و ابن فسانجس اشاره کرد (نک: عباس میرزاچی، «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال»).

۲. از جمله این افراد می‌توان به ابوسهل و ابومحمد نوبختی (سید علی حسینی‌زاده)، «آراء کلامی نوبختیان در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، ابومحمد عسکری، ابن جبرویه، ابن ای عقیل عمانی، ابن جنید اسکافی، ناشی اصغر، ابوالجیش بلخی، طاهر غلام ابوالجیش (سیداکبر موسوی تیانی)، «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغیری تا دوران شیخ مفید» اشاره کرد.

۳. برای مثال، نک: مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید.

بنابراین، این پژوهش به دیدگاه امامیه درباره عقل در پنج سدۀ نخست با توجه به دو نقطه عطف گفته شده، یعنی شکل‌گیری متكلمان در اوخر سدۀ نخست و نخستین تعاملات و تأثیر و تأثرات امامیه و معتزله در اوخر سدۀ سوم، خواهد پرداخت. همچنین چون مباحث مطرح شده درباره عقل را می‌توان در دو حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی دسته‌بندی کرد، دیدگاه‌های مطرح در این دو حوزه بررسی خواهد شد.

در این پژوهش رویکردی تاریخ کلامی خواهیم داشت و به بررسی تحولات اندیشه امامیه در مسئله عقل در پنج سدۀ نخست خواهیم پرداخت. برخلاف آثار کلامی که به اجتهاد و استنباط در یک موضوع می‌پردازند و مسئله و فرضیه آنها کلامی است، در این اثر به تحلیل و بررسی تحول اندیشه امامیه در مسئله عقل در پنج سدۀ نخست خواهیم پرداخت و مسئله و فرضیه ما نیز تاریخ کلامی خواهد بود. البته، پژوهش‌های ناظر به تاریخ کلام لایه‌های مختلفی دارند. نخستین و ابتدایی ترین آثار مرتبط با تاریخ اندیشه آثاری اند که به توصیف اندیشه جریان‌های مختلف فکری و سیر تطور آنها پرداخته‌اند. این آثار را در اصطلاح «عقیده‌نگاری» می‌خوانند. نمونه‌های اولیه این آثار را می‌توان در کتب مقالات‌نگاری گذشته مشاهده کرد. در این آثار کمتر به ادلۀ اقوال مختلف پرداخته شده است. چنین آثاری به این دلیل که کمتر به ادلۀ و شواهد اندیشه‌ها توجه کرده‌اند و تنها فهرستی از اندیشه‌های گذشتگان ارائه کرده‌اند، نمی‌توانند تصویری کامل از اندیشه‌های گذشته برای مخاطبان ارائه کنند و به همین دلیل، ضروری است که در پژوهش‌های ناظر به تاریخ کلام به ادلۀ و شواهد هر دیدگاه نیز اشاره و پرداخته شود. با توجه به این که در مطرح شدن یک اندیشه به جز ادلۀ و شواهد، انگیزه‌ها و شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و گفتمان علمی هر دوره نیز مهم و تأثیرگذاراند، ضروری است چنین مطالعاتی با توجه به شرایط و زمینه‌های بیرونی مانند سیاست،

فرهنگ و اوضاع اجتماعی نیز تکمیل شود. بنابراین، یک اثر تاریخ کلامی زمانی به اوج و تکامل خواهد رسید که در کنار گزارش اندیشه‌های گذشتگان به ادله و شواهد و همچنین شرایط زمانه آنها نیز توجه کند.

بنا به آنچه گفته شد، در یک پژوهش تاریخ کلامی نه تنها باید منابع کلامی که منابع تاریخی، رجالی، حدیثی، فرق و مقالات‌نگاری نیز به کار گرفته شود. به بیان دیگر، در چنین پژوهش‌هایی باید از مجموعه‌ای از شواهد و قرائن استفاده کرد؛ این شواهد ممکن است از یک نوشتۀ کلامی یا این که از گزارشی در متى تاریخی یا رجالی یا حتی از اسم کتابی در یک کتاب فهرست به دست آید. گزارش‌های موجود در منابع مقالات و فرق نیز سریع‌های خوبی برای یک پژوهش تاریخ اندیشه خواهند بود. متون حدیثی نیز به عنوان متونی تاریخی که نشان‌دهنده اندیشه‌ صاحبان آن کتاب‌ها و حتی ناقلان آن روایات هستند، منابع ارزشمندی برای مطالعات تاریخ اندیشه خواهند بود.

هرچند در تمام این منابع احتیال خطاب و اشتباه یا جعل و دروغ پردازی با انگیزه‌های مذهبی و سیاسی وجود دارد، ولی نمی‌توان هیچ یک از آنها را نادیده انگاشت. بهترین راه برای رسیدن به یک جمع‌بندی در چنین مواردی جمع قرائن و شواهد است؛ برای مثال هرچند گزارش یک منبع مقالات‌نگاری به تنهایی چندان اعتبار ندارد، ولی در صورتی که این گزارش با گزارشی تاریخی یا حدیثی همراه شود، پژوهشگر را به اطمینان بیشتری خواهد رساند. قرائن و شواهد بیرونی مانند وجود انگیزه برای جعل یا عدم وجود چنین انگیزه‌هایی در گزارش‌های موجود، یا وجود قرائن تاریخی مرتبط برای اثبات یار دید یک گزارش به تحلیل نهایی کمک خواهد کرد.

در پژوهش پیش‌رو هرچند در تحلیل و بررسی‌های مرتبط با سده چهارم به بعد مشکلات کمتری خواهیم داشت و آثار متکلمان و اندیشمندان امامیه در بیشتر

موارد موجود است، ولی بررسی دوره‌های پیشتر چالش‌های فراوانی خواهد داشت. بخشی از اندیشه امامیان این دوره را باید در خلال احادیث نقل شده توسط آنان به دست آورد. در حقیقت منابع حدیثی امامیه مصادر مستندی است که می‌تواند پژوهشگر را به اندیشه‌های اصحاب امامیه در دوران حضور برساند. این احادیث نشان‌دهنده اندیشه راویان آنها نیز هست و بسیار بعید است که احادیث نقل شده توسط یک راوی مورد قبول خود او نباشد. بنا به پژوهش‌های جدید در دوران حضور ائمه علیهم السلام اطمینان به صدور در نقل و کتابت حدیث جایگاه مهمی در بین امامیه داشته است. غالب محدثان شیعه (به جز برخی که تنها ناقل روایت بودند) از نقل روایاتی که اطمینان به صدور آنها نداشتند خودداری می‌کردند. از این‌رو، تقدیم‌محتوایی در اعتبارسنجی حدیث روشی برای حصول اطمینان به صدور روایات بود. اموری مانند فضای تقيه، اختلاف دیدگاه‌های کلامی، تفاوت سطح استعداد اصحاب و بروز جریان انحرافی غلو در شکل‌گیری این رویکرد در بین اصحاب تأثیرگذار بوده است. از جمله مهم‌ترین شواهد بر این رویکرد در بین اصحاب امامیه رویّه آنان در عرضه روایات بر ائمه علیهم السلام است. همچنین اختلاف دیدگاه برخی اصحاب در مسائل اعتقادی و نقادی برخی اصحاب نسبت به میراث جریان‌های دیگر می‌تواند شاهد دیگری بر این ادعا باشد.^۱

گزارش‌های کتب مقالات‌نگاری نیز منبع دیگری است که می‌توان در بررسی اندیشه‌های امامیان سده‌های نخست از آنها استفاده کرد؛ برای مثال، کتاب مقالات‌الاسلامیین اشعری در بردارنده گزارش‌های ارزشمندی از این دوره‌هاست. هر چند او گاه دچار خطأ شده و حتی به ورطه اتهام‌زنی به شیعه درافتاده، اما با نگاهی انتقادی و با بهره‌گیری از قرائن مختلف تاریخی و فکری می‌توان از این کتاب

۱. سیدعلیرضا حسینی و عبدالرضا حمادی در مقاله مهم‌شان به تبیین این دیدگاه پرداخته‌اند (یک: حسینی و حمادی، «جایگاه تقدیم‌محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه»، ص ۵۲-۲۷).

به خوبی استفاده کرد. برای مثال، راستی آزمایی گزارش‌های او با شواهد موجود در کتاب‌های دیگر و همچنین منابع حدیثی امامیه تا حد زیادی به تحلیل درست کمک خواهد کرد.

گزارش‌های موجود در کتب رجال و فهرست و همچنین کتاب‌های تاریخ نیز منابعی اند که می‌تواند به تحلیل اندیشه امامیه در این دوره کمک کند؛ برای مثال، گاه مناظرات و عباراتی از امامیان سده‌های نخست در این کتاب‌ها نقل شده است که بعد مهمی از اندیشه امامیان در این دوره را روشن می‌کند.

درباره پیشینهٔ این اثر نخست می‌توان به کتاب *Le Guide Divin Dans le shi'ism*¹ اثر دکتر محمدعلی امیرمعزّی از *Originel* پژوهشگران و استادان برجستهٔ شیعه‌شناسی در دانشگاه سوربن فرانسه است. او از شاگردان هنری کُربن و تحت تأثیر او در مطالعات اسلام و تشیع بوده و آثار بسیاری در حوزهٔ اندیشهٔ امامیه نخستین نگاشته است. کتاب او در سال ۱۹۹۲ میلادی به چاپ رسیده است. این کتاب دو سال بعد با همان عنوان (*The Divine Guide in Early Shi'ism*)² به زبان انگلیسی ترجمه و چاپ شد. امیرمعزّی در این کتاب – به زعم خود – در پی آن است که پرده از آموزه و اندیشهٔ دوازده امام ع بردارد و با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی و تحلیل نقادانه مجموعه‌هایی که در آغاز، سنت ائمه ع را گرد آورده‌اند، پردازد. به نظر او گوهر و ذات تشیع همان اعتقاد به «پیشوای ربانی» است: «جهان‌شناسی امامیه و نجات‌شناسی و آخرت‌شناسی آن، همگی بر محور امام‌شناسی شکل می‌گیرد».

هرچند عنوان کتاب ظاهراً به عقل ربطی ندارد، ولی امیرمعزّی در فصل نخست

۱. پیشوای ربانی در تشیع نخستین.

2. AmirMoezzi, Mohammad Ali, *The Divine Guide In Early Shi'ism: The Sources of Esotericism In Islam*, State University of New York Press, 1994.

به بیان و تثبیت مبانی خود پرداخته است. به نظر او برخلاف تلقی رایج که امامیه را مکتبی عقل‌گرا همانند معترله می‌داند و گاه برای اثبات سخن خود به روایات ائمه علیهم السلام درباره عقل تکیه می‌کند، عقل در مفهوم نخستین آن و در اندیشه امامان، مفهومی متفاوت با عقل منطقی و استدلالی داشت. در این دوره (چهار سده نخست) حتی معیارهای امامیه در اعتبار احادیث متفاوت از دوره بعد بوده است. به همین دلیل نویسنده در این فصل به نظریه امامیه درباره عقل در دوره نخستین و تمایز میان دو سنت امامیه: سنت فراعقلانی - باطنی در چهار سده نخست و سنت عقلانی، کلامی و فقهی در میان متکلمان مدرسهٔ بغداد (مانند شیخ مفید و سید مرتضی) و پس از آن پرداخته است.

امیرمعزی به تحلیل مفهوم عقل در دیدگاه امامیه نخستین از چهار بُعد هستی‌شناختی، اخلاقی-معرفت‌شناختی، معنوی و نجات‌شناختی پرداخته است. به نظر او این عقل که می‌توان از آن به «خرد قلسی» یا «بصیرت» تعبیر کرد، هم در معنا و هم در کاربرد با عقلی که در متون کلامی بدان عادت کرده‌ایم، متفاوت است. عقل متکلمان را می‌توان بسته به شرایط به «استدلال»، «خرد»، «قوه استدلال منطقی»، «قوه تمیز» و مانند آن ترجمه کرد. عقل در دیدگاه متکلمان ابزار تعقل است؛ حال آن‌که نزد امامان درست به همان اندازه که نیروی تعقل و ادراک بهشمار می‌رود، ابزاری برای دریافت امور فراعقلانی است. به نظر او، این تحول تحت تأثیر متون یونانی در کلام معترله و انتقال آن به کلام امامیه توسط شیخ مفید و شاگردانش رخ داده است. شیخ مفید هرچند در برخی تعاریفی که از عقل ارائه می‌دهد، به معنای عقل نزد امامان پای‌بند است، ولی به ناچار در رویارویی با معترلیان در مباحث کلامی، عقل را به معنای مورد نظر آنها به کار گرفت. با این حال، شاگرد او سید مرتضی کاملاً از معنای نخستین عقل فاصله گرفته و عقل را معادل استدلال و نظر به کار برد.

شیخ مفید در ادامه، امامیه را به دو گرایش باطن‌گرایانِ غیرعقل‌گرا و عقل‌گرایان ظاهرگرا تقسیم می‌کند. به نظر او، جریان دوم هرچند از دوره خود امامان و توسط برخی شاگردان ایشان مانند زرارة بن اعین، هشام بن سالم، مؤمن طاق و هشام بن حکم آغاز شده است؛ ولی مصدق نوع نمون آنها را می‌توان عالمان مدرسه کلامی بغداد، مانند شیخ مفید و سید مرتضی دانست. این در حالی است که عمدۀ اصحاب امامان و مدرسه قم جریان نخست را نمایندگی می‌کنند. به گفتهٔ امیرمعزّی – برخلاف تلقی کسانی چون مدرسی طباطبائی – وجود متکلمانی در میان اصحاب امامان دلیلی بر تأیید ائمه علیهم السلام نسبت به آنها و افکارشان نیست. به نظر او تجویز کلام نیز توسط ائمه علیهم السلام به دلایل و مصالحی خاص مانند تحریر مخالفان بوده است. این در حالی است که امامان نسبت به کلام و به کارگیری استدلال‌های منطقی و جدلی به هر شکل آن (قياس، رأی و اجتہاد) در امور دینی و مقدس به شدت مخالفت می‌کردند. امیرمعزّی سپس به مناقبی که به امامیه غیرعقلانی باطنی وابسته‌اند اشاره کرده است. این منابع در حقیقت از بصلوٰ اللدرجات آغاز می‌شود و با اشاره به آثار شیخ صدوق پایان می‌یابد. به نظر او این آثار نماینده دوره اعتقادی پیشافلسی و پیشاكلامی‌اند.

در نهایت، می‌توان گفت که امیرمعزّی در تاریخ کلام امامیه دو سنت و تفکر را در مقابل هم قرار داده است: سنت غیرعقلی باطنی و دوم، سنت عقلی کلامی و جدلی. به نظر او منابع فکری این دو اندیشه با هم متفاوت‌اند. آثار حدیثی امامیه تاسدهٔ چهارم همگی نمایندهٔ تفکر نخست و آثار متکلمان مدرسهٔ بغداد نمایندهٔ تفکر دوم‌اند. به گفتهٔ امیرمعزّی حتی زبان این دو سنت فکری نیز با هم متفاوت است؛ زبان سنت غیرعقلی و باطنی امامیه در دوره نخست زبانی اسطوره‌ای و زبان سنت عقلی و کلامی، کلامی و حتی فلسفی است. به نظر می‌رسد نظریهٔ امیرمعزّی هم در تبیین دوره نخست و هم در تبیین دوره دوم با اشکال جدی

روبهروست و در حقیقت این پژوهش نقدی بر نظریه‌های او نیز هست. پیشتر نویسنده در مقاله‌ای به طور کلی به نقد دیدگاه امیرمعزّی پرداخته است؛ با این حال این اثر به طور خاص به بحث عقل خواهد پرداخت.

ویلفرد مادلونگ نیز در مقاله بسیار مهم خود با عنوان «کلام امامیه و معترله» به تبیین دیدگاه امامیه در موضوع عقل و تحول آن در گذر زمان توجه نشان داده است. او هرچند مانند امیرمعزّی به تحول و تطور دیدگاه امامیه در مدرسه بغداد اذعان کرده است، ولی درباره دیدگاه امامیه در دوران نخست تبیینی متفاوت دارد. به گفته او متکلمان نخستین امامیه عقل را تنها ابزاری برای دفاع از سخنان ائمه علیهم السلام می‌دانستند و آن را منبعی مستقل نمی‌انگاشتند. بنابراین ادعا او حتی شیخ مفید نیز همین دیدگاه را درباره عقل داشته است و تحول مهم در این مستله توسط سید مرتضی و شاگردانش اتفاق افتاده است.^۱

مکدرمودت نیز به تفصیل سعی کرده تا همان دیدگاه مادلونگ را دنبال کند. او در کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید به دیدگاه شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی در مقایسه با اندیشه‌های معترله بغداد و بصره پرداخته است. او در این کتاب همان دیدگاه مادلونگ را پی‌گرفته و به اثبات رسانده است.^۲

مدرسی طباطبایی نیز در کتاب مشهورش مکتب در فرآیند تکامل به طور آشکارتری این ادعا را درباره امامیه دوره حضور بیان کرده است. او در فصل چهارم کتابش که به نقش متکلمان در شکل‌گیری مذهب تشیع مربوط است، با تکیه به برخی شواهد ادعا کرده است که امامیه در اوایل سده دوم هجری غالباً با بحث‌های کلامی مخالف بوده‌اند و «نظر آن بود که چون امام بالاترین و عالی‌ترین مرجع شریعت است همه پرسش‌ها و استفسارات باید به او ارجاع داده

۱. مادلونگ، «کلام امامیه و معترله»، ص ۱۶۶.

۲. مکدرمودت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۵۲۱-۵۲۲.

شود... پس جایی برای اجتهاد و استدلال عقلی و به تبع بحث و مناظره و زورآزمایی در مباحث دینی نمی‌بود».^۱

به گفته او برخی اصحاب ائمه علیهم السلام مانند هشام بن حکم هم که در این مباحث وارد می‌شدند، با دیگر متکلمان (مانند معتزله) یک فرق بارز و اساسی داشتند و آن مقامی بود که به عقل و فکر بشری در ایدئولوژی هر گروه داده می‌شد. «برای متکلمان سنی عقل و استدلال عقلی مرجع تصمیم‌گیرنده نهایی بود و نتیجه آن هر چه بود باید پیروی می‌شد، اما برای متکلمان شیعه عقل ابزار بود و منع اعلای دانش و مرجع نهایی آگاهی و کشف واقع، امام بود که آنان قواعد و مبانی کلامی خود را از تعلیمات او می‌گرفتند». ^۲ به نظر او، این گرایش کلامی نیز در اقلیت بوده و اکثریت عظیم دانشمندان امامیه همواره از هرگونه استدلال عقلی در مباحث مذهبی دوری می‌کردند و تمام هم و غم خود را صرف نقل و روایت احادیث ائمه علیهم السلام می‌کردند. مدرسی - برخلاف امیرمعزی - معتقد است که ائمه علیهم السلام خودشان نیز متکلمان را به استفاده از عقل در جهت دفاع از اندیشه‌های امامان تغییر می‌کردند و توئایی آنان در دفاع از مکتب تشیع را ستایش می‌کردند.

با این حال «هرچند گاه به آنان خاطرنشان می‌ساختند که استدلال‌های عقلی تنها به عنوان ابزار در جدل مفید و خوب‌اند، ولی نباید اساس عقیده قرار گیرند؛ زیرا دین قلمرو وحی است، نه عقل». البته، مدرسی نیز مانند دیگران تأکید می‌کند که این گرایش تا اواسط سده سوم ادامه پیدا کرده و از میانه‌های این قرن به بعد آراء و نظریه‌های کلامی معتزله به تدریج - از سوی نسل جدیدی از دانشمندان که مکتب نوین و عقل‌گرایی در کلام شیعه به وجود آوردند - به اعتقادات تشیع راه یافت.^۳

۱. مدرسی طباطبائی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۲۰۴-۲۰۵.

۲. همان، ص ۲۰۷.

۳. همان، ص ۲۱۳.

هرچند تمایز میان دیدگاه امامیه در دوره نخست و مدرسه بغداد نکته‌ای است که این افراد به درستی به آن اشاره کرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد جمع‌بندی آنان درباره دیدگاه امامیه در دوره نخست تکرار سخنان کسانی مانند اشعری در مقالات‌الاسلامین است و بررسی گزارش‌های موجود و همچنین روایات امامیه این دیدگاه را همراهی نمی‌کند. محمد تقی سبحانی در دو مقاله مهم «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» و «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها» به تبیین متفاوتی درباره دیدگاه امامیه در باب عقل پرداخته است. او در مقاله نخست که سال‌ها پیش چاپ شده است، از دو گروه متکلمان و محدثان نام برده و ادعا کرده است که اختلاف این دو گروه در اصل حجیت عقل نبوده و تنها در نحوه و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی بوده است.^۱ همچنین اختلاف این دو گروه در دوره حضور ائمه ع به دلیل اعتدال دانشمندان شیعه در کاربرد عقل و استناد به نصوص دینی و طبیعت عقل‌گرایانه روایات اهل بیت ع و تشویق ایشان به عقل‌گرایی سیار کمتر از اهل حدیث و معتزله بوده است.^۲ این در حالی است که از سده سوم به بعد به تدریج این دو گروه از یک‌دیگر فاصله گرفتند. او سپس به دو جریان عقل‌گرا و نص‌گرا در امامیه می‌پردازد و از عقل‌گرایان به دیدگاه افرادی مانند نوبختیان، شیخ مفید و سید مرتضی و از نص‌گرایان به دیدگاه شیخ صدوق اشاره می‌کند. به گفته او هرچند شیخ مفید هنوز در تلاش برای حفظ اندیشه‌های پیشین امامیه است و راهی میانه بین عقل‌گرایی و نقل‌گرایی پیش گرفته است، ولی سید مرتضی و شاگردانش اندیشه‌های استاد خود را کنار گذاشت و کاملاً با معتزله همراه شدند.^۳

سبحانی در مقاله «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها» که به تبیین ادوار مختلف

۱. سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۹۳.

۲. همان، ص ۹۴.

۳. همان، ص ۹۸-۱۰۳.

کلام امامیه پرداخته است، به دو جریان مهم امامیه در دوران حضور اشاره کرده است. او در مقاله پیشین این دو جریان را با عنوانین عقل‌گرا و نص‌گرا معرفی کرده بود، اما در این مقاله این دو اصطلاح را کنار گذاشته و بر آن است که این اصطلاحات چندان گویا و شایسته نیستند و بهتر است این دو جریان را «جریان کلامی» و «جریان حدیثی-کلامی» بنخوانیم؛ زیرا به گفته او، همه جریان‌های امامیه در دوره حضور به حجّت عقل باور داشتند و تمایز این دو گروه تنها در آن بود که جریان نخست به دنبال تبیین عقلانی معارف مدرسهٔ اهل‌بیت^۱ و دفاع از آن در مقابل جریان‌های فکری رقیب بود، ولی جریان دوم به دنبال فهم دقیق همان معارف و عرضه آن به جامعه مؤمنان بود.

به گفته‌ی وی، شیعیان به راه عقل در کسب معارف به خوبی باور داشتند و آن را حجّت نهایی می‌دانستند؛ ولی در عین حال بر این باور بودند که خردآدمی با هدایت و ارشاد اولیای الهی است که راه به بلندای معارف عقلانی می‌گشاید و بدون دستگیری آنان و بی‌آن‌که عقل آدمی را اثارة کنند و گنجینه‌های پنهانش را آشکار سازند، عقل به خودی خود به حقیقت نخواهد رسید.

این دو مقاله در حقیقت به طرح کلی این اندیشه پرداخته و به طور مفصل و همراه با بیان شواهد به نگاهی تاریخی به این بحث نپرداخته‌اند و پژوهش کنونی به اثبات و تبیین همین فرضیه خواهد پرداخت.^۲

همچنین باید از ادعاهای عابد‌الجابری در پژوههٔ نقد عقل‌العربی یاد کرد.^۳ هرچند او در این پژوهه در پی کشف دیدگاه امامیه در مسائل مرتبط با عقل نبوده است، ولی نظریه او به طور کلی به دیدگاه امامیه نیز مرتبط می‌شود. جابری در نقد

۱. سبحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۳۷-۲.

۲. ثمره این پژوهه چهار اثر مهم تکوین العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي: محدوداته و تجلياته و العقل الانخلائي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظام القيم في الثقافة العربية بوده است. در این‌باره، نک: اسلامی، «چهارگانه جابری (۱) (عقل عربي از ادعای اثبات)».

عقل عربی در پی ریشه‌یابی علت عقب‌ماندگی دنیای عرب است و در پاسخ به این مسئله به تحلیل گفتمان دینی مسلمانان می‌پردازد. او نقطه آغاز انحطاط مسلمان را فاصله گرفتن از اندیشه‌های اسلامی با محوریت قرآن در قالب دستگاه‌های گوناگون معرفت اسلامی و نزدیک شدن به نظام‌های غیراسلامی و به‌طور خاص گفتمان هرمسی و ایرانی می‌داند.

به گفته او فرهنگ عربی همواره میان دو نظام معرفتی ناهمگون درگیر بوده که هم‌زمان دو گرایش ایدئولوژیک متعارض آنها را نمایندگی کرده‌اند؛ نظام بیانی و قیاسی با ایدئولوژی سنتی از یک سو و نظام عرفانی و هرمسی با ایدئولوژی شیعی در سوی دیگر.

به گفته جابری، نظام نخست ریشه در اسلام، متن قرآن و سنت دارد و به عبارتی نماینده دیدگاه «معقول دینی» است و دومی ریشه در تفکرات عرفانی ایرانی - هرمسی دارد و نماینده جریان «غیرمعقول دینی» است. او امامان شیعه و به ویژه امام صادق علیه السلام و اصحاب ایشان و به‌طور خاص هشام بن حکم را مرّوج نظام تفکر فروشگاه انتصافی کتب دینی هرمسی می‌داند.

همان طور که مشخص است، هرچند جابری به‌طور مفصل دیدگاه شیعه را درباره عقل بررسی نکرده و از زاویه‌ای متفاوت به تحلیل آن پرداخته است، ولی او نیز همانند امیرمعزّی عقل شیعی را باطنی و عرفانی می‌داند.

برخی متفکران جهان اسلام به نقد پروژه نقد عقل عربی پرداخته‌اند^۱ و برخی نیز به‌طور خاص ادعاهای او درباره تشیع را به چالش کشیده‌اند؛ از آن جمله می‌توان به کتاب محنۃ التراث الآخر: النزعات العقلاتیة فی الموروث الامامی^۲ و مقاله

۱. اسلامی، «چهارگانه جابری (۲) (عقل عربی از ادعای اثبات)»، ص ۳۵۹-۳۶۰.

۲. ادریس هانی، محنۃ التراث الآخر: النزعات العقلاتیة فی الموروث الامامی.

«الجابری و الامعقول الشیعی»^۱ اثر ادريس هانی، کتاب الفکر الامامی فی النقد الجابری: دراسة نقدية حول منهجه و منطلقات، محمد عابد الجابری لنقد الفکر الامامی^۲ اثر احمد محمد نمر، کتاب دراسات نقدية فی الفكر العربي المعاصر^۳ اثر كامل الهاشمي، مقاله «التيار التغريبي العلماني العربي و دراسة فکر الامام الصادق - محمد عابد الجابری نموذجاً»^۴ نوشته زهیر غزاوی و مقاله «بررسی و نقد دیدگاه محمد عابد الجابری درباره تشبیح» نوشته محمود جنیدی جعفری و سیدسعید جلالی اشاره کرد.

دو پایان نامه در سطح کارشناسی ارشد نیز در دانشگاه قرآن و حدیث در این زمینه نگاشته شده‌اند، یکی از این پایان‌نامه‌ها «جريدة عقل گرایی در شیعه امامیه تا سده هفتم در آینه آثار محدثان و متکلمان امامیه» نوشته مهدی قندی و با راهنمایی میرسعود فاطمی است که در سال ۱۳۸۹ دفاع شده است که با وجود تحقیق و تبعیب بسیار زیاد توجهی به سیر تطور مباحث مرتبط با عقل در تاریخ کلام امامیه نداشته و تنها تلاش داشته تا به نوعی شواهد مربوط با عقل گرایی در امامیه را نشان دهد. به بیان دیگر، مسئله آن رساله نشان دادن شواهد و نشانه‌های عقل گرایی در امامیه تا سده هفتم بوده است. در حالی که پژوهش حاضر به تصور معنا و جایگاه عقل تا سده پنجم و نقاط تمایز جریان‌های مختلف امامیه می‌پردازد. رساله دیگر توسط سید احمد حسینی بهارانچی و به راهنمایی محمدنتی سبحانی در سال ۱۳۹۰ دفاع

۱. ادريس هانی، «الجابری و الامعقول الشیعی»، المنهاج، العدد الثامن، شتاء ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.

۲. محمد النمر، الفکر الامامی فی النقد الجابری: دراسة نقدية حول منهجه و منطلقات، محمد عابد الجابری لنقد الفکر الامامی، بیروت: موسسة ام القری للتحقيق والنشر، ۱۴۲۵ق/۲۰۰۵م.

۳. كامل الهاشمي، دراسات نقدية فی الفكر العربي المعاصر، بیروت: موسسة ام القری للتحقيق والنشر، ۱۴۱۶ق.

۴. زهیر غزاوی، «التيار التغريبي العلماني العربي و دراسة فکر الامام الصادق-محمد عابد الجابری نموذجاً»، المنهاج، العدد السادس، خریف ۱۴۱۸ق/۱۹۹۷م.

شده است و رابطه عقل و وحی را در دو مدرسه کلامی کوفه و بغداد مقایسه کرده است. این پایان نامه هرچند در اصل فرضیه به این پژوهش نزدیک است، ولی به جریان های درونی مدرسه کوفه توجهی نداشته و نقش ظهور متکلمان امامیه در مدرسه کوفه را در بحث عقل بررسی نکرده است. همچنین او به دیدگاه های مدرسه نپرداخته و مدرسه بغداد را به طور کلی در برابر مدرسه کوفه قرار داده و به تمایز جریان های درونی بغداد نیز اشاره نکرده است.

برخی از آثار نیز به طور جزئی به بخشی از موضوع این پژوهش پرداخته اند؛ برای مثال، می توان به مقاله گلدزیهر با عنوان «افکار نوافلاطونی و گنوسی در حدیث» اشاره کرد. او در این مقاله به طور خاص به روایات عقل پرداخته و همه روایات مربوط به خلقت و آفرینش عقل را برگرفته از نظریه صدور نوافلاطونی دانسته و آن را با نظریه خلقت قرآنی ناسازگار دانسته است.^۱

همچنین باید از مقاله محسن کدیور یاد کرد که در مقابل با مکدرموت به تبیین دیدگاه شیخ مفید در بحث عقل پرداخته است. او برخلاف مکدرموت، معتقد است که شیخ مفید نیز مانند شاگردانش سید مرتضی و شیخ طوسی به حجیت استقلالی و انحصاری عقل در علم کلام معتقد بوده است.^۲ با این حال تحلیل او از اندیشه شیخ مفید بیشتر مبتنی بر آرای شاگردان او مانند سید مرتضی و شیخ طوسی است و به همین دلیل جای تردید جدّی دارد.

در پایان لازم می دانم از استاد گرامی جناب حجۃ الاسلام والمسلمین محمد تقی سبحانی که حق استادی بر بندۀ دارند و این اثر نیز نتیجه حضور در جمعی است که ایشان هدایت علمی آن را بر عهده دارند، تشکر کنم. همچنین از استاد گرامی ام جناب حجۃ الاسلام والمسلمین دکتر شریعتمداری که این اثر را با دقت مطالعه

۱. گلدزیهر، «افکار نوافلاطونی و گنوسی در حدیث»، ص ۱۸۴-۱۸۷.

۲. محسن کدیور، «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید»، ص ۲۷.

فرموده و نکات ارزشمندی را به بنده تذکر دادند و استاد گرامی جناب آقای قاسم جوادی که از روزهای آغازین طلبگی تاکتون پدرانه مرا در امر تحصیل یاری کردند و در این اثر نیز نکات ارزشمندی از ایشان آموختم، قدردانی می‌کنم.

از مسئولان محترم پژوهشگاه قرآن و حدیث و به طور خاص آیة‌الله ری‌شهری، حجۃ‌الاسلام والمسلمین دکتر برنجکار و استاد عزیزم جناب حجۃ‌الاسلام والمسلمین محمد تقی سبحانی به دلیل حمایت‌های مالی و معنوی شان در این مدت مشکرم. از دوستان و همکاران عزیزم در این پژوهشگاه نیز که در تمام مراحل نگارش این اثر نکات ارزشمندی را به بنده تذکر دادند، مشکرم؛ به طور خاص از حجۃ‌الاسلام سید‌حسن طالقانی که بخش‌هایی از کار را مطالعه کردند و مرا در بهبود آن یاری دادند و همچنین از همکاران گروه تاریخ کلام آقایان توران، حسینی‌زاده، رجبی، منصوری‌راد، موسوی‌تیانی و نعیم‌آبادی و گروه مطالعات موضوعی آقایان عبدالمجید اعتضامی، عبدالهادی اعتضامی، امیرخانی، بهرامی، کافی، موسوی که در تکمیل و بهبود بخش‌هایی از کتاب مرا یاری رساندند، مشکرم.

همچنین از پدر و مادرم که زمینه آشنایی مرا با معارف دینی فراهم کردند و همسر عزیزم که از ابتدای طلبگی مشکلات مادی و معنوی بسیاری را تحمل کده و در این مدت به طور خاص سختی‌ها و مشقت‌های دوری از بنده را تحمل کردند، قدردانی می‌کنم.

محمد جعفر رضایی

فصل اول: کلیات و مفاهیم



مفاهیم
تطور

واژه «طور» در لغت عرب به معنای «قارة» به کار رفته است^۱ که در فارسی معادل «گاهی» یا «دوره‌ای از زمان» است. این واژه همچنین به معنای «حال» و در شکل جمع به معنای احوال به کار رفته است. شکل فعلی این واژه در کتب لغت رایج نیست و در شکل ثلاثی مزید و هیچ‌گاه در باب تَقْعُل به کار نرفته است. با این حال این لغت در کاربردهای جدید زبان عربی و همچنین در زبان فارسی به فراوانی به کار رفته است.

معنای رایج و نخست تطور در زبان عربی نوین تکامل یافتن و توسعه یافتن است^۲ که معادل evolution در زبان انگلیسی است. نظریه تکامل داروین نیز که در زبان انگلیسی theory of evolution خوانده شده است، در عربی به «نظریه التطور» یا

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج ۴، ص ۵۰۷.

۲. آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی-فارسی، ص ۴۰۵.

«تطور الانواع» ترجمه شده است. البته، تطور به معنای دگرگونی و تغییر نیز به کار رفته است^۱ و اتفاقاً تطور در زبان فارسی به همین معنای دوم به کار رفته است^۲ و در این پژوهش مقصود ما از تطور همین تحول و تغییر دیدگاه امامیه در پنج سدۀ نخست است و در پی بیان و اثبات تکامل و پیشرفت دیدگاه امامیه نیستیم.

البته، مقصود ما از تطور تنها تحولات و تغییرات علمی رایج در یک علم نیست. به بیان دیگر، هر تغییری را تطور نمی‌دانیم، بلکه «تطور بیش از هر چیز به تحولاتی اشاره دارد که خارج از فرایندهای معمول و متدالوی 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 طبیعت‌يات قدیم جای خود را به مفاهیم و روش‌شناسی جدید در فیزیک نوین داد و یا هنگامی که بر اثر تراکم داده‌های جدید از اعتبار اولیه فیزیک نبوتی کاسته شد و به تدریج فیزیک نسبیت یا فیزیک کوانتموی جای آن را گرفت». ^۳ بنابراین، «تطور در یک دانش به فراز و فرودهای کلان در مسیر تحول یک علم اشاره داد و نشان از یک تحول بنیادین در سیاق کلی دانش دارد».^۴

همچنین باید افزود که لازمه تطور در اندیشه‌های کلامی عالمان امامیه تطور در معارف اساسی دین نیست. در حقیقت، در این پژوهش در پی بیان تکامل و تطور معارف اساسی امامیه نیستیم، بلکه معارف اساسی دین و متون مقدس و حیانی اموری ثابت هستند و فهم عالمان امامیه از این متون در طول تاریخ تغییر یافته است.

معنا و جایگاه عقل

مسائل مرتبط با عقل را می‌توان از دو جنبه وجودشناسی و معرفت‌شناسی آن مطرح

۱. نعمة، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ص ۹۲۳.

۲. انوری، فرهنگ سخن، ج ۳، ص ۱۷۷۱.

۳. سبعحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۹.

۴. همان.

کرد و در حقیقت، در این کتاب نیز به این دو بخش پرداخته‌ایم. در مباحث وجودشناسی به چیستی و ماهیت عقل و در مباحث معرفت‌شناسی به جایگاه عقل در معرفت دینی خواهیم پرداخت.

در وجودشناسی عقل دیدگاه‌های مختلفی در میان جریان‌های اسلامی مطرح شده است. به طور کلی می‌توان آنها را در قالب چند دیدگاه بیان کرد:

(۱) برخی عقل را موجودی مستقل و جوهری جدا از انسان دانسته‌اند. این مشابه آن چیزی است که در برخی روایات امامیه^۱ و حتی اهل حدیث^۲ و با تقاوتهای مهمی در اندیشه فیلسوفان در بحث از عقول دهگانه مطرح شده است. برخی امامیان پیرو فلسفه نیز سعی کرده‌اند به نوعی آنچه در روایات آمده را با برخی آموزه‌های فلسفی در این بحث تطبیق دهند.^۳

(۲) برخی عقل را عَرَض، غریزه یا قوهای در نفس انسان می‌دانند. بنابراین، در این فرض وجود استقلالی عقل انکار می‌شود. اندکی از معتزلیان متقدم^۴، زیدیه^۵ و

فوسکاوهصی کتب‌دینی

۱. در ادامه به طور مفصل به این روایات اشاره خواهد شد.

۲. کتاب العقل داود بن محیر (۲۰۶)، اولین منبع در اهل حدیث است که به روایات مرتبط با عقل پرداخته است. شباهت روایات این کتاب با روایات امامیه قابل توجه است. این کتاب که توسط شاگرد او حارث بن ابی اسامه در مستندش نقل شده است با تکیه بر زوائد نور الدین هیثمی بازسازی شده است. پاکتچی در مقاله‌ای به برسی محتوایی و رجالي این رساله پرداخته است. بنا به شواهدی که او در مقاله‌اش ارائه کرده است هیچ یک از عالمان بزرگ اهل سنت این کتاب را از نظر رجالي نپذیرفته‌اند. مقایسه محتوایی این رساله با اندیشه‌های ایرانی و یونانی از نکات قابل توجه مقاله پاکتچی است (نک: پاکتچی، «کتاب العقل داود بن محیر؛ کوششی در جهت تحلیل یک کتاب و بازسازی یک نظریه»)، منابع بعدی اهل سنت نیز در این روایات و امداد داود بن محیر بوده‌اند (برای مثال، نک: ابن ابی الدنيا، العقل وفضلة؛ الیھقی، شعب الایمان، ج ۴، ۱۵۴-۱۷۳)، برای نمونه‌ای از نقد جدی این روایات، نک: ابن جوزی، الم الموضوعات، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۷.

۳. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۱۷-۲۱۸.

۴. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۸۰.

۵. الشرفی، شرح الاساس الكبير، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۳۰، ۱۳۱.

حتی برخی اهل حدیث^۱ چنین دیدگاهی داشته‌اند.

(۳) گروهی دیگر (مانند بسیاری از معتزله و اندکی از زیدیه) نیز برخلاف گروه پیشین قوهای به نام عقل را انکار کرده و از اساس عقل را چیزی جز برخی علوم ضروری ندانسته‌اند.^۲ در حقیقت، در دیدگاه گروه اخیر پس از آن که انسان به برخی علوم ضروری عالم شد، فرآیند تعقل به هیچ امری به جز اراده انسان وابسته نیست. در حالی که گروه دوم تعقل را منوط به وجود قوه یا غریزه‌ای در انسان می‌دانسته و گروه نخست این عقل را امری مستقل از انسان و مقدس می‌دانسته و جایگاهی والا برای عقل قائل بوده‌اند.^۳

در مباحث معرفت‌شناسی عقل نیز به مسائلی خواهیم پرداخت که جایگاه عقل را در معرفت دینی نشان می‌دهند. نخستین مسئله‌ای که در این حوزه به آن پرداخته خواهد شد، کارکردهای عقل خواهد بود. کارکردهای عقل را می‌توان به طور کلی به دو حوزه اخلاقی و نظری تقسیم کرد. عقل در حوزه مسائل اخلاقی حسن و قبح و خوب و بد را تشخیص می‌دهد و در حوزه مسائل نظری عقل معارف و اعتقادات دینی را می‌شناسد. هرچند برخی جریان‌های اسلامی مانند اشاعره کارکردهای اخلاقی عقل را نمی‌پذیرند و حسن و قبح را عقلی نمی‌دانند و فلاسفه حسن و قبح افعال را عقلایی یا اعتباری می‌دانند و قضایایی مانند حسن عدل و قبح ظلم را از مشهورات می‌دانند نه یقینیات، عمدۀ متفکران جهان اسلام مانند معتزله و متکلمان امامیه این دو کارکرد عقل را می‌پذیرند.^۴

مسئله دیگر بحث از حجّت عقل است. حجّت در لغت به معنای برهان قاطع^۵

۱. ابن تیمیه، الرد على المنطقین، ج ۱، ص ۱۹۶.

۲. اشعری، مقالات الاسلامین، ص ۴۸۰.

۳. درباره دیدگاه‌های مختلف درباره حسن و قبح، نک: خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ص ۶۴-۶۵.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۲۲۸.

و دلیل روشن^۱ است. در قرآن نیز حجّت به همین معنا به کار رفته است؛ برای مثال، می‌توان به آیه «قُلْ فَلِلَهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ»^۲ و «لَنَّا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا»^۳ اشاره کرد. در روایات نیز حجّت به همین معنا به کار رفته است. در همه مواردی که از حجّت‌های الهی سخن به میان آمده است، مقصود دلیل روشنی است که هرگونه عذری را از مخاطب برطرف کند.^۴ بنابراین، مقصود ما از حجّت عقل پذیرش عقل به عنوان یکی از منابع معرفت دینی است.

البته، اعتقاد به حجّت عقل مستلزم پذیرش ورود عقل به همه عرصه‌ها و حوزه‌های معرفت دینی نیست. به همین دلیل مسئله دیگری که در این کتاب به آن خواهیم پرداخت قلمرو عقل خواهد بود. به بیان دیگر، ممکن است متفکری اصل حجّت عقل در برخی مسائل دینی را قبول داشته باشد، ولی با ورود آن به برخی مسائل مخالف باشد؛ برای مثال، ابن جوزی که خود از متفکران بزرگ اهل حدیث است، هرچند به حجّت عقل معتقد است، ولی در مباحث مربوط به قلمرو عقل با فلاسفه و معتزله به مخالفت می‌پردازد. متلب دینی

بررسی سخنان او در این باره به خوبی نشان می‌دهد که اختلاف اصلی در مباحث مرتبط با عقل اصل حجّت عقل نیست، بلکه قلمرو آن است. به گفته او عقل تنها می‌تواند با توجه و تفکر در مصنوعات خداوند وجود خداوند را اثبات کند و سپس با استدلال به معجزات پیامبران بعثت و نبوت آنان را پذیرد. به نظر ابن جوزی همین مقدار برای انسان کافی است و عقل انسان در صورت ورود به موارد دیگری مانند ذات و صفات خالق و همچنین حکمت بسیاری از افعال الهی دچار حیرت و

۱. راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، ص ۲۱۹.

۲. سوره انعام، آیه ۱۴۹.

۳. سوره بقره، آیه ۱۵۰.

۴. برای مثال، بنگرید به روایات باب الحجّة.

سرگردانی می‌شود؛ زیرا عقل تنها به اموری دسترسی دارد که مادی است.^۱ همچنین به گفته او بدون استفاده از اصطلاحات متکلمان و فلاسفه نیز می‌توان بر اعتقادات دینی دلیل عقلی آورد و شیوه سلف نیز چنین بوده است.^۲ بنابراین، هرچند عمدۀ متکلمان با تکیه بر عقل به تبیین مباحث صفات الهی و همچنین افعال الهی می‌پردازند و بسیاری از مسائل علم کلام به این دو بخش مرتبط می‌شود، حدیث‌گرایان با ورود عقل به این عرصه‌ها مخالف بوده‌اند و همین گواهی است بر اختلاف این دو گروه در مسئله قلمرو عقل.

مسئله دیگر در مباحث معرفت‌شناسی عقل، رابطه عقل و وحی است. پذیرش عقل به عنوان یکی از منابع معرفتی این پرسش را پیش می‌کشد که رابطه عقل با وحی که یکی دیگر از منابع معرفت دینی است، چگونه است؟ و آیا عقل در استدلال‌هایش به وحی نیازمند است؟ یا این که عقل هیچ نیازی به وحی ندارد؟ برای مثال، برخی مانند اهل حدیث در حالی که عقل را حجّت می‌دانند، معتقدند که بهترین ادله عقلی در متون وحیانی بیان شده و انسان‌ها اگر بدون توجه به این متون به استدلال‌های عقلی در حوزه اعتقادات اقدام کنند، دچار خطأ و اشتباه

۱. «ما نهی السلف عن الخوض في الكلام إلا لأمر عظيم، وهو أن الانسان يريد أن ينظر ما لا يقوى عليه بصره فيما تحرر فخرج إلى الحجب، لأننا اذا نظرنا في ذات الخالق حار العقل وبهت الحس، لأنه لا يعرف شيئاً لا بدأة له، لا يعلم إلا الجسم والجوهر والعرض، فاثبات ما يخرج عن ذلك لا يفهمه، وإن نظرنا في أفعاله رأيناه يحكم البناء ثم يقتضنه ولا نطلع على تلك الحكمة، فالالأولى للعقل أن يكتف التطلع إلى ما لا يطيق النظر إليه، ومتنى قام العقل فنظر في دليل وجود الخالق بمصنوعاته، وأجاز بعضه بياني واستدل بمعجزاته، كفاه ذلك أن يتعرض لما قد أغنى عنه. او همچنین در جانی دیگر چنین گفته است: أصل كل محنة في العقائد قياس أمر الخالق على أحوال الخلق. فإن الفلسفه لما رأوا إيجاد شيء لا من شيء كالمستحل في العادات قالوا يقدم العالم. ولما عظم عندهم في العادة الاخطاء بكل شيء قالوا: انه يعلم الجمل لا التفاصيل. ولما رأوا تلف الأبدان بالبلاء انكروا اعادتها. وقالوا: الاعادة رجوع الا روح إلى معادتها. وكل من قاس صفة الخالق على صفات المخلوقين خرج إلى الكفر» (ابن جوزی، صید الخاطر، ص ۲۳۸).

۲. «طريق السلف أوضح محجة، لأننا لا نقوله تقليداً بالدليل ولكننا لم نستفده عن جوهر وعرض وجزء لا يتبعها» (ابن جوزی، صید الخاطر، ص ۲۴۳).

خواهند شد. این در حالی است که معتزله هرگونه استفاده از متون دینی را در استدلال‌های عقلی مستلزم دور می‌دانند و به همین دلیل در حوزه مسائل اعتقادی به متون دینی بی‌توجه‌اند.

بی‌شک، هر کدام از جریان‌های پیش‌گفته در موارد تعارض بین دلیل عقلی- کلامی و دلیل وحیانی دیدگاهی متمایز خواهند داشت. برخی به تأویل متون دینی پرداخته و برخی ادله عقلی- کلامی را تخطه نمی‌کنند.

کلام

از اواخر سده نخست، گروهی در جامعه اسلامی پدید آمدند که به «متکلمان» شهرت یافتد. مهم‌ترین شاخصه این گروه نظریه‌پردازی عقلی در عرصه عقاید دین بود. این گروه با عقل به نقد و تأویل متون مقدس دینی می‌پرداختند و رویکردی متفاوت با دیگر عالمان مسلمان در استیضاط معارف دینی داشتند. تقابل اصحاب الحديث در برابر اصحاب کلام بیش از هر چیزی به همین ویژگی متکلمان برمی‌گشت.^۱ عمدۀ مخالفت اصحاب الحديث سنی با معتزله که نخستین متکلمان در اهل سنت بودند، به ورود آنان به عرصه‌هایی مربوط می‌شد که در متون مقدس دینی نبود و متکلمان یا با تکیه بر عقل خود یا با بهره‌گیری از علوم غیردینی مانند فلسفه به آنها رسیده بودند. این عبارت احمد بن حنبل که «من از اصحاب کلام نیستم و برای کلام ارزشی قائل نیستم، مگر در حیطه کتاب خداوند و روایات پیامبر اسلام ﷺ»^۲، به خوبی این ادعا را نشان می‌دهد.

در منابع روایی امامیه هم به این تقابل اشاره شده است؛ برای مثال، در روایت

۱. سبیحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ص ۸۰.

۲. ابن تیمیة، مجموع الفتاوى، ج ۱۳، ص ۳۱۳.

یونس بن یعقوب او از امام صادق علیه السلام نقل کرده است که «وای بر متکلمان! می‌گویند این درست می‌آید و آن درست نمی‌آید؛ این نتیجه می‌دهد و آن نتیجه نمی‌دهد؛ این را می‌فهمیم و آن را نمی‌فهمیم».^۱ این در حالی است که در گزارش‌های دیگر، اصحاب الحديث را تسلیم شدگان در برابر سخنان ائمه اطهار علیهم السلام معرفی کرده^۲ و آنان را در مقابل اصحاب الکلام قرار داده‌اند.^۳

بنابراین، بخش مهمی از رفتار متکلمان و همچنین اختلاف آنان با اصحاب الحديث در شیوه برخورد با متنون و معارف و حیانی بوده است. متکلمان به نقد و بررسی عقلانی این معارف پرداخته و با تکیه به عقل خود به نظریه‌پردازی در این حیطه می‌پرداختند؛ در حالی که محمدثان چنین رویکردی نداشتند.

متکلمان افرون بر این شیوه استنباطی به عرصه دفاع از اندیشه‌های خود در برابر دیگر جریان‌های درونی و بیرونی نیز وارد می‌شدند و به مجادله و مناظره عقلی می‌پرداختند. برخی مجالس مناظره این متکلمان در منابع تاریخی^۴ و روایی^۵ گزارش شده است. مهم‌ترین ویژگی این متکلمان نظریه‌پردازی عقلی در عرصه دین و ورود به عرصه دفاع بوده است. بررسی مناظرات موجود به خوبی این ادعا را اثبات می‌کنند. بنابراین، آنچه فارابی در تعریف علم کلام گفته است، مبنی بر این که کلام ملکه‌ای است که آدمی به وسیله آن می‌تواند از عقاید و افعالی که صاحب دین به آن تصریح کرده دفاع کند و باطل بودن هر آنچه با دین مخالف است را اثبات کند،^۶ با واقعیت تاریخی سازگار نیست؛ زیرا متکلمان همان‌طور که گفته شد، تنها به دفاع از

۱. کلینی، کافی، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲. صفار، بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۵۲۴.

۳. همان، ص ۵۲۱.

۴. برای مثال، نک: مقدسی، البداء والتأريخ، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۱؛ ابن قتیبه، عيون الاخبار، ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۴.

۵. برای مثال، نک: شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۱۸۸ و ۱۹۰.

۶. فارابی، احصاء العلوم، ص ۸۵-۸۶.

دین نمی‌پرداختد، بلکه نخستین ویژگی متکلمان مسلمان ورود به عرصه نظریه‌پردازی و فهم عقلانی دین بود و نخستین تمایز آنان با اصحاب حدیث همین روش آنان بوده است.

به جز فارابی برخی مستشرقان نیز این ادعا را نسبت به علم کلام مطرح کرده‌اند؛ برای مثال، لوئیس گاردیه در مقایسه علم کلام و الهیات مسیحی همین ادعا را مطرح کرده و می‌گوید علم کلام در اسلام تنها به دفاع از اسلام می‌پردازد و این علم را می‌توان معادل apology دانست، نه الاهیات؛ زیرا علم الهیات در پی فهم ایمان است و

در علوم اسلامی علم فقه عهده‌دار این بخش است نه کلام.^۱

در مقابل این دیدگاه فارابی، جاحظ در رساله فی صناعة علم الكلام علم کلام را اصلی‌ترین علم می‌داند که به فهم یقینی عقاید دینی می‌پردازد^۲ و این علم را در مقابل «علم الفتیا» که همان علم فقه و حلال و حرام است قرار می‌دهد.^۳ مشابه همین دیدگاه در سخنان ابوحیان توحیدی نیز آمده است:

«اما علم الكلام فإنه باب من الاعتبار في اصول الدين يدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقييم والاحالة والتصحيح والإيجاب والتوجيه والاقتدار والتعديل والتجمير والتوحيد والتفسير والاعتبار فيه ينقسم بين دقيق ينفرد العقل به وبين جليل يفزع الى كتاب الله تعالى فيه». ^۴

با این حال در این پژوهش همان‌طور که در تلقی امروزین جامعه علمی کشور نیز

۱. عبدالرحمن بدوى، مذاهب الاسلاميين، ص ۱۳-۱۴. برخی اندیشمندان امامیه در دوره معاصر نیز این دیدگاه را مطرح کرده‌اند. نک: سبحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۸-۷؛ برنجکار، روش‌شناسی علم کلام، ص ۱۹-۲۱.

۲. جاحظ، رسائل الجاحظ، ص ۵۴-۵۳ و ۳۰۷؛ نک: جاحظ، المحسن والآخداد، ص ۸.

۳. جاحظ، رسائل الجاحظ، ص ۵۸-۵۷.

۴. ابوحیان توحیدی، ثمرات العلوم، ص ۱۹۲-۱۹۳.

raig است، معنایی گسترده‌تر از علم کلام اراده کرده‌ایم و همه آثاری را که به موضوع عقاید دینی پرداخته‌اند، در این دایره به حساب آورده‌ایم. بنابراین، آثار محدثان بزرگی مانند ابن حنبل در اهل سنت و کلپنی در امامیه در این پژوهش به عنوان اثری کلامی بررسی خواهند شد. بی‌شک محدثان بخش قابل توجهی از بار اندیشه‌اسلامی را به دوش کشیده‌اند و بی‌توجهی به این جریان فکری هر پژوهشی را در تاریخ اندیشه‌اسلامی بی‌نتیجه خواهد گذاشت.

روش علم کلام هرچند عقلی و نقلی انگاشته شده است، ولی در میان متكلمان در تبیین حیطه عقل و نقل اختلافات جدی‌ای وجود دارد. اگر معتزله را عقل‌گرایانه جریان کلامی در جهان اسلام و در سویی از این طیف و اهل حدیث را در سوی دیگر طیف بدانیم، ماتریدیه و اشاعره در بین این دو جریان قرار دارند. البته، این گروه‌ها در درون خود نیز اختلافات و جریان‌های مختلفی داشته‌اند که بررسی دیدگاه آنها نیازمند پژوهشی مستقل است. امامیه نیز آبستان جریان‌ها و گروه‌های مختلفی بوده است که هر کدام دیدگاهی متمایز داشته‌اند.

ادوار تاریخ کلام امامیه در پنج سده نخست

کلام امامیه در پنج سده نخست سه دوره را پشت سر گذشته است:

دوره ریشه‌ها و سرچشممه‌ها

این دوره از همان ابتدای بعثت پیامبر اکرم ﷺ شروع شده و تا حدود سال هشتاد هجری ادامه داشته است. بعثت رسول الله ﷺ در جزیره العرب و حضور و فعالیت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تبلیغی ایشان در جامعه اسلامی بذر اولیه تفکر و اندیشه‌اسلامی را در جامعه عربی آن زمان کاشت و نخستین تحولات را در تفکر

جاهلی اعراب ایجاد کرد. با این حال، رسوبات تفکر جاهلی همچنان در تار و پود تفکر جامعهٔ تازه‌مسلمان عربستان به حیات خود ادامه می‌داد. شاید بتوان ماجرای سقیفه را مهم‌ترین چالش جامعهٔ اسلامی پس از درگذشت رسول خدا^۱ دانست که تفکر اسلامی و اندیشهٔ جاهلی در برابر یک‌دیگر صفا‌آرایی کردند. توسعهٔ جغرافیایی جهان اسلام و رویارویی مسلمانان با تفکرات ایرانی، مسیحی و یهودی (به‌ویژه در عراق) نیز زمینه‌های فکری جدیدی برای جامعهٔ مسلمان آن زمان به وجود آورد. خطبه‌های امام علی^۲ در کوفه نشان‌دهندهٔ پیچیدگی تفکر مردمان آن سامان است.

اختلافات سیاسی پیش‌آمده پس از رحلت رسول الله^۳ آورده‌گاهی برای بروز و ظهور ظرفیت‌های فکری جهان اسلام (اعم از اسلامی، جاهلی‌عربی و غیراسلامی و غیرعربی) شد. برای مثال، می‌توان به جریان سقیفه و اختلاف در تعیین خلیفه، قتل عثمان و تقابل علویان با عثمانیان و جنگ‌های جمل و صفين، ظهور و بروز خوارج و قوع جنگ نهروان و در مسال‌های بعد واقعه اسفناک کربلا و شهادت نوه رسول الله^۴ به‌دست جریان عثمانیه اشاره کرد. البته، این اختلافات هنوز رنگ و بویی سیاسی داشت و به سطح نظریه‌پردازی‌های کلامی نرسیده بود و به همین دلیل نمی‌توان آنها را کلام نامید. آثار موجود از این دوره نیز در اصل صبغه‌ای شفاهی دارند و مکتوب نیستند؛ جدل‌ها و گفت‌وگوهای اعتقادی^۱، مناشدات^۲، نامه‌ها^۳ و

۱. درباره جدل و مجادله بین مسلمانان، نک: ابوزهره، *تاریخ الجدل*.

۲. مناشدہ آن است که صاحب دیدگاهی پس از اقامهٔ دلایلش برای اثبات نظر خود دیدگران را به اعتراف دعوت می‌کند؛ برای مثال، محمد بن حیرم طبری در *المسترشد فی الامامة*، شصت و یک مورد از مناشدات امام علی^۵ را بیان کرده است (طبری، *المسترشد*، ص ۳۳۶-۳۳۱) همچنان درباره مناشدہ امام حسن^۶ با معاویه، نک: ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغة*، ج ۶، ص ۲۸۸-۲۹۰ و درباره مناشدہ ابن عباس با ابن زبیر، نک: همان، ج ۹، ص ۳۲۵.

۳. تتفقی در الغارات نمونه‌های از این نامه‌ها را آورده است. امام علی^۷ در این نامه‌ها بر احق بودن خودشان،

خطبه‌ها مهم‌ترین این آثار هستند. در حقیقت، هیچ رساله کلامی مشخصی از این دوره در دست نداریم.

دوره شکل‌گیری کلام نظری

این دوره از سال هشتاد هجری قمری آغاز شده و تا اوایل سده سوم ادامه دارد. در این دوره مباحث سیاسی گذشته رنگ و بوی کلامی و نظری به خود گرفتند و فرقه‌های کلامی به آرامی شکل یافتد. عالمان مسلمان به تبیین معارف اعتقادی پرداختند و عنوان کلام از این دوره به بعد بر این داشت نهاده شد. نگارش‌های کلامی از این دوره آغاز شد و مباحث پراکنده شفاهی که در قالب جدل و مُناشه صورت می‌گرفت، جای خود را به مجالس رسمی مناظره داد. در دوره خلفای عباسی- و بهویژه از زمان هارون الرشید به بعد- این مجالس شکل منظم‌تری به خود گرفت و وزرای عباسیان بهویژه برآمکه در برگزاری این جلسات نقش مهمی داشتند. در این مجالس صاحبان آراء از حدود مجادله فراتر می‌روند و جلسات مناظره با قرار قبلی و با حضور طرفین بحث و حتی بنا به گزارش‌های تاریخی با حضور داور برگزار می‌شود. این مناظره‌ها زمانی ادامه می‌یافتد که جمع حاضر یا داور این مجالس بتواند در مورد مباحث طرفین اظهار رأی کند.^۱ این گفت‌وگوهای در تاریخ به «المجالس» معروف شده‌اند؛ برای مثال، نجاشی در کتاب خود در موارد بسیاری از کتاب‌های المجالس یاد می‌کند.^۲

مرجعیت دینی اهل بیت ﷺ، نظریه امامت تاریخی و علم خاص اهل بیت ﷺ تأکید فرموده‌اند (نک: تتفی، الغارات، ج ۱، ص ۱۹۵-۲۰۴).

۱. نمونه‌ای از این مناظرات در اختیار معرفة الرجال آمده است. در این مناظره هشام بن حکم به عنوان داور مجلس مناظره تعیین می‌شود (نک: شیخ طوسی، اختیار معرفة الرجال، ص ۲۵۸-۲۶۳).

۲. نجاشی، رجال، ص ۲۵۱، ۲۵۹ و ۲۳۳.

در کلام شیعه مناظرات متکلمان بزرگی مانند هشام بن حکم، هشام بن سالم و مؤمن طاق توسط شاگردانشان نوشته شده و به کتاب تبدیل می‌شد. نجاشی در مورد هشام بن حکم از سه کتاب یاد می‌کند که در واقع، تدوین شاگردان او از همین جلسات مناظره است که به صورت نقل قول مستقیم مکتوب شده‌اند.^۱

دسته دوم از نگارش‌های کلامی در این دوره کتب مستقلی است که یک متکلم در یک موضوع نگاشته است. رساله ارجاء حسن بن محمد بن حنفیه^۲، رساله‌های حسن بصری^۳ و رساله‌های ابوحنیفه^۴ نمونه‌هایی از این آثار هستند. با این حال، همه این آثار مسئله محور یا موضوع محوراند؛ برای مثال، به مسئله امامت، استطاعت یا معرفت پرداخته شده است. در این دوره کتاب‌هایی که جامع آراء و عقاید کلامی باشند در دست نداریم.

مهم‌ترین ویژگی کلام امامیه در این دوره استقلال فکری آن نسبت به دیگر جریان‌های فکری (مانند معزله) در علم کلام است. امامیه در این دوره نه تنها در حوزه امامت با غیرشیعیان اختلاف داشتند، بلکه در حوزه مسائل توحیدی نیز به نقد جریان‌های کلامی دیگر مانند معزله و اصحاب حدیث می‌پرداختند.

دوره تدوین

این دوره در کلام اسلامی از اوایل سده سوم و در کلام شیعه با کمی فاصله (پس از پشت سر گذاشتن یک دوره فترت و رکود) از اوایل سده چهارم آغاز شد و تا اواخر

۱. همان، ص ۴۳۳.

۲. اصل این رساله را فان اس در مجله عربیک‌آورده و رسول جعفریان با استفاده از او در کتاب مقالات تاریخی نقل کرده است (نک: جعفریان، مقالات تاریخی، ج ۱، ص ۳۱-۳۴).

۳. درباره آثار وی، نک: ثبوت، «حسن بصری»، ص ۲۸۶.

۴. درباره آثار وی، نک: پاکتچی، «ابوحنیفه»، ص ۴۰۳-۴۰۶.

سده پنجم ادامه یافت. در این دوره اندیشه‌های کلامی در قالب دستگاه‌های مفهومی و نظام فکری منسجم تدوین شد و برخلاف گذشته مسائل جزئی در قالب چارچوب‌های کلان و در نسبت با دیگر قضایا و در کتاب‌های کلامی جامع بحث و بررسی شد. در این دوره همچنین مذاهب کلامی و اختلافات و تمایز آنها وضوح بیشتری یافت.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کلام امامیه در این دوره تعامل گسترده آن با کلام معزاله است. اختلافات و درگیری‌های جدی این دوره جریان در همه موضوعات کلامی در دوره گذشته کم کم در این مدرسه جای خود را به تعامل گسترده در حوزه توحید و عدل و محدود کردن اختلافات گذشته به حوزه امامت داد.^۱ از سوی دیگر معزالیان نیز از این تعامل متأثر شدند و معزالیان شیعه شده نمونه روشنی از این ادعا هستند.^۲ این تعاملات آن قدر گسترده شده است که سبب می‌شود نقیب سادات که خود از بزرگان امامیه بوده است، از شیخ مفید درباره تمایزهای کلام امامیه و معزاله پرسش کند.^۳

فروشگاه تخصصی کتب دینی

مدارس کلامی امامیه در پنج سده نخست

در ادامه، به چهار مدرسه کلامی مهم امامیه در پنج سده نخست خواهیم پرداخت.

مدرسه ملینه

هرچند برخی ادعاهای اندیشه امامیه از زمان سقیفه شکل گرفت، ولی

۱. سبیحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۹.

۲. در این‌باره، نک: مدرسی طباطبائی، مکتب در فرآیند نکمال، ص ۲۱۵-۲۱۴.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۳-۳۴.

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که همراه با تأکیدهای رسول خدا^{علیه السلام} بر جایگاه امام علی^{علیه السلام} گروهی خاص برگرد ایشان جمع شدند. رد پای این گروه را حتی در آثار اهل سنت نیز می‌توان مشاهده کرد. این جریان پس از رحلت رسول خدا^{علیه السلام} در مدینه گرد امام علی^{علیه السلام} جمع شدند و با تأکید بر آحقيت امام علی^{علیه السلام} با جریان خلافت مخالفت کردند. هرچند در آغاز این افراد اندک بودند، ولی روز ب روز بر شمار آنها افزوده شد. پس از مرگ خلیفه دوم و در جریان شورای شش نفره تمایز اندیشه امام علی^{علیه السلام} با جریان خلفاً بیش از پیش آشکار شد.

با این حال، نقطه اوج این جریان را می‌توان در اواخر دوران عثمان و پس از قتل او دانست. در این زمان شیعه علی به اصطلاحی شناخته شده در برابر شیعه عثمان تبدیل شد.^۱ در هر حال روایات امام علی^{علیه السلام} و سخنان اصحاب ایشان نخستین پایه‌های اندیشه کلامی امامیه بوده‌اند. میراث علمی بازمانده از ایشان در قالب خطبه‌ها، نامه‌ها و همچنین مناظره‌های ایشان و اصحاب بزرگوارشان به روشنی حضور یک مکتب فکری و اعتقادی را در این دوره در مدینه نشان می‌دهد.

حضور جریان‌های فکری در خاندان پیامبر و فرزندان امام علی^{علیه السلام} در مدینه نیز شاهد دیگری بر این ادعاست. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این مدارس، مدرسه فکری محمد بن حنفیه و فرزندش ابوهاشم است. این مدرسه همه بنیادهای فکری اندیشه امامیه در دوره‌های بعد از قبیل توحید و عدل، اعتقاد به وصایت و وارثت معنوی در امامت، نظریه غیبت و مهدویت، مسئله بداء و امثال آن را دارا بوده است.^۲

مدرسه کلامی کوفه

شهر کوفه پس از حضور امام علی^{علیه السلام} و ترویج و بسط اندیشه‌های تشیع از سوی

۱. جعفریان، تاریخ تشیع در ایران، ص ۵۱-۲۲.

۲. الشمار، نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، ج ۲، ص ۷۱۱-۷۲۴.

ایشان به مرکزی برای تشیع تبدیل شد. البته، این شهر تا پیش از شکل‌گیری جریان‌های کلامی در اوخر سده اول امتداد مدرسهٔ مدینه بود. آنچه در اینجا از آن به «مدرسهٔ کوفه» تعبیر می‌شود، به دورانی پس از این بر می‌گردد؛ مجتمعه‌ای از اندیشمندان و اصحاب ائمه معصومین علیهم السلام به ویژه امام محمد باقر و امام صادق علیهم السلام که در حدود سال‌های ۸۰ - ۱۸۰ هجری قمری در کوفه گرد هم آمدند و به تلاش‌های علمی در زمینهٔ علوم مختلف دینی از جمله دانش کلام پرداختند. آنان در کنار هم به ایجاد مدرسهٔ بزرگ کلامی شیعه در سده‌های نخستین دست زدند.

در این مدرسهٔ دو جریان مهم فعالیت داشتند. این دو جریان را می‌توان متكلمان و محدث-متکلمان نامید. گروه نخست که رویکردنی برون مذهبی داشتند، به تبیین عقلانی برون مذهبی از معارف مدرسهٔ اهل بیت علیهم السلام می‌پرداختند، در حالی که گروه دوم در پی فهم دقیق این معارف و بیان آن برای جامعهٔ مؤمنان بودند.^۱ از گروه نخست می‌توان به هشام بن سالم، مؤمن طاق و هشام بن حکم و شاگردانش مانند یونس بن عبدالرحمان، محمد بن خليل سکاک، علی بن منصور، علی بن میثم و ابومالک حضرمی و از گروه دوم می‌توان به ابان بن تغلب، محمد بن مسلم، برید بن معاویه، یحیی بن قاسم ابوبصیر اشاره کرد. با این حال از نظر دور نخواهیم داشت که گروهی نیز در بین امامیه وجود داشتند که تنها به نقل روایات می‌پرداختند و برخلاف گروه قبل «دغدغهٔ فهم عمیق و دستگاه‌مند معارف را ندادندند». ^۲ چه سا گزارش اشعری از کسانی در امامیه که می‌گفتند: «القول ما قال الجعفر» ناظر به همین گرایش باشد.^۳

۱. سبحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۷. دربارهٔ کیفیت ورود این افراد به عرصهٔ عقاید و دلایلی بر وجود گرایش کلامی در آنان، نک: اقوام کرباسی، «مدرسهٔ کلامی کوفه»، ص ۵۳ - ۵۸.

۲. اقوام کرباسی، «مدرسهٔ کلامی کوفه»، ص ۶۱ - ۶۲.

۳. اشعری، مقالات الاسلامین، ص ۳۶.

در کنار این سه جریان یا به عبارتی دیگر در درون جریان محدث‌متکلمان می‌توان به سه جریان اهل تقصیر یا همان مرجنه شیعه^۱، متهمان به غلو^۲ و میانه‌روان اشاره کرد.^۳ از جریان مرجنه شیعه که نام دیگری برای همان «بتریه» بوده است،^۴ می‌توان از کثیر‌النواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتبیه، سلمة بن کهیل و ابوالمقدام ثابت بن حداد نام برد. منابع فرقه‌نگاری گاه از این گروه به «ضعفاء زیدیه» نیز تعبیر کرده‌اند.^۵

با توجه به این‌که مدرسهٔ کوفه در دورهٔ نظریه‌پردازی بروز و ظهور یافته است، می‌توان ویژگی‌های این دوره را مانند ورود به عرصهٔ تبیین و نظریه‌پردازی‌های کلامی^۶، برگزاری مجالس مناظره و نگاشتهٔ مشنون آثار کلامی مانند تکنگاری‌ها، مجالس وردیه‌نویسی‌ها به این مدرسه هم نسبت داد.^۷ کلام امامیه در کوفه در این دوره هویتی مستقل نسبت به دیگر جریان‌های فکری جهان اسلام داشت و متکلمان امامیه دیدگاهی مستقل از معتزله و اصحاب حدیث داشتند و هر دو جریان را نقد می‌کردند.

فروشگاه تخصصی کتب دینی

مدرسهٔ کلامی قم

هرچند شهر قم در اواخر سدهٔ نخست هجری و در پی مهاجرت اعراب اشعری به

۱. درباره این جریان، نک: اقوام کرباسی، «مرجنه شیعه». برای دیدگاهی مخالف، نک: مدرسی طباطبائی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۷۷.

۲. گرامی، نخستین مناسبات فکری تشیع، ص ۲۹۶.

۳. درباره جریان‌شناسی امامیه در مسئله علم امام، نک: رضابی، «تبیین معنایی اصطلاح علمای ابرار». مقایسه کنید با مدرسی طباطبائی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۵۸-۱۰۷.

۴. در این‌باره، نک: اقوام کرباسی، «مرجنه شیعه».

۵. اشعری، المقالات والفرق، ص ۷۳-۷۴.

۶. نک: اقوام کرباسی، «مدرسهٔ کلامی کوفه»، ص ۴۷-۴۸.

۷. درباره میراث کلامی این دوره، نک: سبحانی، «میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس»، ص ۲۱-۲۴.

این شهر با هویتی عربی و شیعی شکل گرفت، ولی آنچه در اصطلاح به «مدرسه قم» شهرت یافته است، از آغاز سده سوم هجری و با انتقال میراث حدیثی کوفه به این شهر پدید آمد.

هرچند مراودات علمی بین کوفه و قم پیش از این تاریخ نیز وجود داشت؛ ولی از این دوره به بعد نوع این تعامل متفاوت شد و مجموعه‌های بزرگ حدیثی به‌کلی به قم منتقل شدند؛ برای مثال، ابراهیم بن هاشم که خود در اصل کوفی بوده است، تأثیر بسزایی در این انتقال میراث داشته است و نجاشی درباره او چنین گفته است: «انه اول من نشر حدیث الکوفینین بقم». همچنین احمد بن محمد بن عیسی نزدیک به ۱۰۰ کتاب به‌تهاجی از کتب راویان قم را نقل کرده است.^۱

مدرسه قم اگرچه رویکردی حدیثی داشت؛ ولی با دارا بودن ویژگی‌های کلامی خط محدث متکلمان کوفه را امتداد بخشید. آنان با تکیه بر نصوص دینی به تبیین معارف اهل بیت علیهم السلام پرداختند. با این حال بزرگان حدیثی مدرسه قم برخلاف گذشتگان خود تلاش کردند تا نظماً جامع از معارف تشیع در قالب روایات ارائه دهند. افزون بر این در برخی موارد تمایزهای دیگری نیز بین آنان و محدث متکلمان کوفه بود که در آینده به آنها خواهیم پرداخت.

عالمان مدرسه قم را می‌توان در قالب چهار جریان درونی تقسیم کرد:^۲

۱. خط فکری احمد بن محمد بن عیسی اشعری و شاگردانش مانند سعد بن عبدالله اشعری، محمد بن حسن صفار، محمد بن یحیی العطار و عبدالله بن جعفر حمیری، ابن ولید، علی بن بابویه و درنهایت، شیخ صدقوق فرزند او.
۲. خط فکری ابراهیم بن هاشم و فرزندش علی بن ابراهیم و درنهایت، شیخ کلینی.

۱. شیخ طوسی، الفهرست، ص ۴۰۴.

۲. درباره این جریان‌بندی، نک: طالقانی، «مدرسه کلامی قم».

- تقابل این دو جریان نخست در مخالفت گروه نخست با جریان هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان و حمایت گروه دوم از آنان شایان توجه است.^۱
۳. خط فکری محمدبن خالد برقی و فرزندش احمدبن محمدبن خالد برقی و امتداد آن در علی بن الحسین سعدآبادی و درنهایت، محمدبن ابی القاسم عبیدالله بن عمران معروف به ماجیلویه. ویشگی مهم این جریان نقل از ضعفاء و ارتباط با خط متهمان به غلو است.
۴. خط فکری متهمان به غلو. شخصیت‌هایی مانند محمدبن علی بن ابراهیم بن موسی الصیرفی ملقب به ابوسمینه، محمدبن اورمه قمی، ابوسعید سهل بن زیاد آدمی و حسین بن عبیدالله محتر از بزرگان این جریان هستند.



مدرسه کلامی بغداد

از اوایل سده چهارم با روی کار آمدن امیران آل بویه و همچنین ظهور خاندان‌های شیعی حکومت‌گر- برخلاف سده سوم - شرایط برای شیعیان بهتر شد. در این میان آل بویه چنان اقتداری پیدا کرد که با روی کار آمدن آنان از خلافت عباسی به جز نام و تشریفات چیزی بر جای نماند. پادشاهان آل بویه بنا بر سیاست خود، پاس خلافت عباسی را نگه می‌داشتند؛ اما اداره امور عملاً در دست آنان بود و گاه عزل و نصب خلفاً به دست ایشان انجام می‌شد.^۲

دوره حکومت آل بویه را می‌توان یکی از درخشان‌ترین دوره‌های تاریخ تشیع و

۱. در این باره نک: رضابی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، ص ۱۰۵-۱۰۶.

۲. چنان که بهاء الدوّله به سال ۳۸۱ دستور داد که خلیفه الطانع لله را از خلافت عزل کردند و ضمن غارت دارالخلافة، القادر بالله را به خلافت نشاندند (نک: ابن اثیر، الكامل فی التاریخ، ج ۹، ص ۸۰).

عصر شکوفایی فرهنگ و تمدن اسلامی و شیعی قلمداد کرد. عالمان بزرگ شیعه مانند شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی در همین دوره ظهور کردند. آثار کلامی و حدیثی مهمی در این دوره نوشته شد و مجالس رسمی درس در امامیه به وجود آمد.

اقدامات آل بویه در بغداد سبب شد تا کلام امامیه که در سده سوم به محقق رفته بود، باز دیگر توسط نسل جدیدی از عالمان امامی مذهب پدیدار شود. خاندان نوبختیان و شاگردانش و کمی بعد شیخ مفید و شاگردانش مانند ابوالفتح کراجکی، سید مرتضی، شیخ طوسی و شاگردان آنان مانند ابوالصلاح حلبي و سلار دیلمی از مهم‌ترین این عالمان هستند. این افراد آثار علمی مهمی در همه حوزه‌های علمی به ویژه علم کلام تولید کردند و علم کلام امامیه تاسیل‌ها بر همان روش و محتوا به حیات خود ادامه داد.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های کلام امامیه در این دوره تعامل گسترده با کلام معتزله است. اختلافات و درگیری‌های جدی این دو جریان در همه موضوعات کلامی در دوره گذشته، به تدریج در این مدرسه جای خود را به تعامل گسترده در حوزه توحید و عدل و محدود کردن اختلافات گذشته به حوزه امامت داد.^۱ از سوی دیگر، معتزلیان نیز از این تعامل متأثر شدند و «معزلیان شیعه شده» نمونه روشن این ادعا هستند.^۲ این تعاملات آن قدر گسترده شده که سبب می‌شود نقیب سادات که خود از بزرگان امامیه بوده است، از شیخ مفید درباره تمایزهای کلام امامیه و معتزله بپرسد.^۳

ویژگی دیگر مدرسه بغداد را می‌توان جامع‌نگاری در حوزه کلام دانست. عالمان

۱. سبیحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۲۹.

۲. در این‌باره، نک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند نکمال، ص ۲۱۵-۲۱۶.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۴-۳۳.

بغداد – به‌ویژه از زمان شیخ مفید – برای نخستین بار کتاب‌هایی در حوزه کلام تدوین کردند که مسائل کلامی را در قالب یک نظام جامع کلامی بررسی می‌کرد. در این آثار کلامی از ادبیات و نظام کلامی معتزله بهره بسیار گرفته می‌شد. مدرسهٔ کلامی امامیه در بغداد در نیمهٔ سدهٔ پنجم و با حملهٔ سلاجقه به بغداد و کوچ شیخ طوسی از بغداد به شهر نجف، به پایان رسید. برخی عالمان این شهر در ری و برخی در شهرهای دیگر مانند حلب و طرابلس سُکنی گزیدند.

