

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



سرشناسه:	رضایی، محمدجعفر، ۱۳۹۴ -
عنوان و نام پدیدآور:	معنا و منزلت عقل در کلام امامیه / محمدجعفر رضایی؛ تهیه پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام).
مشخصات نشر:	قم: مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث. سازمان چاپ و نشر، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری:	۳۰۰ ص.
فروست:	پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام)؛ ۱۰.
شابک (ISBN):	۹۴ - ۹۴ - ۹۴۴ - ۹۴۴
وضعیت فهرست نویسی:	فیبا.
	۹۴۴
یادداشت:	۹۴۴
	۹۴۴
یادداشت:	کتابنامه ص. (۲۷۹) - ۲۹۲؛ هم چنین به صورت زیرنویس.
موضوع:	۹۴۴
موضوع:	۹۴۴
موضوع:	۹۴۴
موضوع:	۹۴۴
موضوع:	۹۴۴
موضوع:	۹۴۴
شناسه افزوده:	مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث. پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام).
شناسه افزوده:	پژوهشگاه قرآن و حدیث
رده بندی کنگره:	BP ۹۴۴ ۱۳۹۵
رده بندی دیویی:	۹۴۴
شماره کتاب شناسی ملی:	۹۴۴

معنا و منزلت عقل در کلام امامیه

محمد جعفر رضایی



معنا و منزلت عقل در کلام امامیه

تهیه: پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم السلام)

سر ویراستار: سید محمد حسینی

ویراستار و صفحه‌آرا: محمد حسنی نصرآبادی

طراح جلد: حسن فرزندگان

ناشر: سازمان چاپ و نشر دار الحدیث

نوبت چاپ: اول، ۱۳۹۵

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه



سازمان چاپ و نشر
مؤسسه علمی - فرهنگی دار الحدیث

سازمان چاپ و نشر دار الحدیث: قم، میدان شهدا، ابتدای خیابان معلم، پلاک ۱۲۵

تلفن: ۳۷۷۴۱۶۵۰ - ۳۷۷۴۰۵۲۳ - ۰۲۵ - ۳۷۷۴۰۵۲۳ - ۳۷۱۸۵/۴۴۶۸ ص.ب:

hadith@hadith.net

<http://www.hadith.net>

فهرست مطالب

سخن پژوهندگده.....	۱۱
پیشگفتار.....	۱۵

فصل اول:

کلیات و مفاهیم

مفاهیم.....	۳۳
تطوّر.....	۳۳
معنا و جایگاه عقل.....	۳۴
کلام.....	۳۹
ادوار تاریخ کلام امامیه در پنج سده نخست.....	۴۲
دوره ریشه‌ها و سرچشمه‌ها.....	۴۲
دوره شکل‌گیری کلام نظری.....	۴۴
دوره تدوین.....	۴۵
مدارس کلامی امامیه در پنج سده نخست.....	۴۶
مدرسه مدینه.....	۴۶

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 معرفتی 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 علیه 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 مدرسه 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.....	نظریه‌پردازی‌های 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

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

فصل چهارم:

خیزش نوین کلام امامیه در سده چهارم

و تعامل عقل‌گرایی امامیه و معتزله

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

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

سخن پژوهشکده

بی‌گمان 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 استنباط، 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 تفکر شیعی شکل یافته و به تدریج بر اساس اصالت فکری و معرفتی برخاسته از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام برساخته گشته و تئور 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 آنجا که اهل بیت علیهم‌السلام به عنوان منبع و سرچشمه 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 تفاوت‌هایی از نظر وسعت و ضیق روبه‌رو 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 باز یابی و فهم عمیق معارف اهل بیت (ع) ضروری به نظر می‌رسد. ضرورت این مهم به‌ویژه با ورود اندیشه‌های بیرونی و تقابل‌های نوین در عرصه مباحث فکری بیش از پیش خودنمایی می‌کند.

از این رو، شایسته است امروزه که با تشکیل یک نظام شیعی در ایران بسیاری از مردم جهان و نخبگان به شناخت فرهنگ اهل بیت (ع) روی آورده‌اند و مخالفان نیز از سر کینه‌ورزی 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 مدرسه اهل بیت (ع) و احیای میراث فکری ایشان در حوزه مباحث اعتقادی تدارک شود.

پژوهشکده کلام اهل بیت (ع) دقیقاً بر اساس همین نگرش و تحلیل شکل گرفت تا قفل غفلت و غبار تغافل را از اندیشه تشیع بزدايد و آموزه‌های گران‌سنگ قرآن و اهل بیت (ع) را معرفی کند. کتاب پیش رو که بخشی از کلان‌پروژه بازشناسی اندیشه کلامی امامیه در دوران نخستین است، حاصل تلاش یکی از پژوهشگران این پژوهشکده در موضوع عقل و تطوّر آن در نگاه امامیه تا نیمه سده پنجم است. در این کتاب به ماهیت عقل، قلمرو آن و رابطه‌اش با دیگر منابع معرفت دینی و تطوّر 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 تطوّر 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 محصول رابطه شیعه و مکاتب دیگر مانند معتزله 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 علیهم‌السلام مدد می‌رسانند، قدردانی کنیم. از رئیس محترم پژوهشگاه قرآن و حدیث حضرت آیت الله ری شهری که بردبارانه و گشاده‌دست همه امکانات لازم را برای این خدمت علمی و معنوی فراهم ساخته‌اند و نیز قائم مقام محترم پژوهشگاه جناب حجت الاسلام والمسلمین دکتر رضا برنجکار و مدیران و همکاران ارجمندشان که بیشترین سهم را در این میان برعهده داشته‌اند و از معاون محترم پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم‌السلام جناب حجت الاسلام والمسلمین اکبر اقوام کرباسی و از نویسنده محترم 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 مولایمان حضرت ولی عصر (عج) را بزرگ‌ترین سرمایه برای به انجام رساندن رسالت بزرگ پاسداری از معارف مکتب وحی می‌شماریم.

محمدتقی سبحانی

رئیس پژوهشکده کلام اهل بیت علیهم‌السلام

پیشگفتار

«اتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع بنبيه العاقل على كيفية الاستدلال وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول ووافقهم في ذلك أصحاب الحديث وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك».^۱

یکی از مسائل مهم در تاریخ کلام اسلامی جایگاه عقل در منظومه معرفت دینی است و پذیرش یا ردّ 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 برمی‌گردد؛ متکلمان مسلمان مانند قدریه، جهمیه و معتزلیان با تکیه بر عقل به تأویل متون دینی پرداخته و نظام کلامی جدیدی ارائه کرده‌اند.

معتزلیان شریعت نبوی را تنها مختص حوزه احکام و برخی تفصیل 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 بدعت‌گذار نامیدند. شدت مخالفت اهل حدیث با متکلمان به حدی رسید که

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۴۴.

به‌رغم وجود روایاتی در منابع حدیثی درباره جایگاه عقل، بزرگان اهل حدیث این روایات را تضعیف کردند. برخورد انکارآمیز احمد بن حنبل با کتاب العقل داوود 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 - به‌گونه‌ای آشکارتر اختلاف متکلمان (به‌ویژه معتزله) و اهل حدیث را در این موضوع تبیین کرده است. به گفته او معتزلیان 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 معتزله 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 برقی و کتاب العقل کلینی به‌خوبی این توجه را نشان می‌دهد.

متکلمان امامیه نیز برخلاف معتزله در بیان نظرات و اندیشه‌های کلامی‌شان به منابع و حیانی بی‌توجه 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 نهد، 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 سعید الخزاز، قال أبو عبد الله ابن الجراح: قصدني أحمد بن حنبل فسألني أن أخرج إليه شيئا من العلم، فأخرجت إليه كتاب العقل» لداود بن المحبر، فانتخب منه أحاديث ورد الكتاب، فسألته عن ذلك فقال: لم أرفيه أحاديث صحاحا» (نک: ابوحیان توحیدی، البصائر والذخائر، ج ۸، ص ۱۴۲-۱۴۳).

۲. «یوجب علینا التسليم أن حکمته فوق العقل، فهي تقضي على القول، والعقول لا تقضي عليها ومن قاس فعله على أفعالنا غلط الغلط الفاحش وانما هلكت المعتزلة من هذا الفن» (نک: ابن جوزی، صید الخاطر، ص ۲۸۴).

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

با این حال، در بین امامیه در تبیین این دیدگاه تفسیرهای متفاوتی وجود داشت. نخستین نقطه عطف در امامیه ظهور متکلمان در اوایل سده دوم بود. آنان در عرصه اعتقادات به منازعات برون‌مذهبی توجه داشتند و در پی اثبات حقانیت تشیع در برابر مذاهب دیگر بودند و همین رویکرد، آنان را به کار بست بیشتر عقل در حوزه دین وامی‌داشت. با این حال، نباید محدثان را نیز به صرف گرایش حدیثی عقل‌گرا ندانست؛ زیرا با وجود انتقادهای فراوان آنان از متکلمان در به کارگیری قیاس (نوعی استدلال عقلی) در کلام، بسیاری از روایات حجّیت 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 متکلمان 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 صغری - بنا به ادعای برخی مخالفان دیرین امامیه (مانند خیاط در الانتصار و اشعری در مقالات الاسلامیین) و بسیاری از پژوهشگران و شیعه‌پژوهان معاصر - کلام امامیه تعاملات گسترده‌تری با معتزله که نماد عقل‌گرایی در جهان اسلام به‌شمار می‌آمد، پیدا کرد.^۳

۱. «رَوِيَ أَنَّ أَبَا هُدَيْلٍ الْعَلَّافَ قَالَ لِهَيْشَامَ بْنِ الْحَكَمِ: أَنَاظِرُكَ عَلَى أَنَّكَ إِنْ غَلَبَتْنِي رَجَعْتُ إِلَى مَذْهَبِكَ، وَإِنْ غَلَبَتْكَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهَبِي. فَقَالَ هَيْشَامٌ: مَا أَنْصَفْتَنِي! بَلْ أَنَاظِرُكَ عَلَى أَنِّي إِنْ غَلَبَتْكَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهَبِي، وَإِنْ غَلَبَتْنِي رَجَعْتُ إِلَى إِمَامِي» (نک: شیخ صدوق، الاعتقادات، ص ۴۳).

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

۳. خیاط، الانتصار، ص ۳۶، ۱۹۱ و ۲۱۴؛ اشعری، مقالات الاسلامیین، 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. محدثان بزرگی مانند سعدبن عبدالله اشعری، محمدبن حسن صفار، 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 طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۲۱۳.

۱. از این گروه در پژوهش‌های معاصر به «معتزلیان شیعه‌شده» یاد شده است و از جمله آنان می‌توان به ابوعیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه، ابن مملک و ابن فسانجس اشاره کرد (نک: عباس میرزایی، «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 ابی عقیل عمانی، ابن جنید اسکافی، ناشی اصغر، ابوالجیش بلخی، طاهر غلام ابوالجیش (سیداکبر موسوی تبنانی، «متکلمان ناشناخته امامی بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید») اشاره کرد.

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

بنابراین، این پژوهش به دیدگاه امامیه درباره عقل در پنج سده نخست با توجه به دو نقطه عطف گفته شده، یعنی شکل‌گیری متکلمان در اواخر سده نخست و نخستین تعاملات و تأثیر و تأثرات امامیه و معتزله در اواخر سده 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 سده 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 سده نخست خواهیم پرداخت و مسئله و فرضیه ما نیز تاریخ کلامی خواهد بود.

البته، پژوهش‌های ناظر به تاریخ کلام لایه‌های مختلفی دارند. نخستین و ابتدایی‌ترین آثار مرتبط با تاریخ اندیشه آثاری‌اند که به توصیف اندیشه جریان‌های مختلف فکری و سیر تطوّر 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 ادله اقوال مختلف پرداخته شده است. چنین آثاری به این دلیل که کمتر به ادله 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 ادله و شواهد هر دیدگاه نیز اشاره و پرداخته شود.

با توجه به این‌که در مطرح‌شدن یک اندیشه به جز ادله 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، رجال، حدیثی، فرق و مقالات نگاری 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 نوشته کلامی یا این که از گزارشی در متنی تاریخی یا رجال یا حتی از اسم کتابی در یک کتاب فهرست به دست آید. گزارش‌های موجود در منابع مقالات و فرق نیز سرخ‌های 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 احتمال خطا و اشتباه یا جعل و دروغ‌پردازی با انگیزه‌های مذهبی و سیاسی وجود دارد، ولی نمی‌توان هیچ‌یک 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 مقالات نگاری 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 یا رد 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 علیهم‌السلام 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 این رو، نقد محتوایی در اعتبارسنجی حدیث روشی برای حصول اطمینان به صدور روایات بود. اموری مانند فضای تقیه، 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 روایت آنان در عرضه روایات بر ائمه علیهم‌السلام 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 مقالات الاسلامیین اشعری در بردارنده گزارش‌های ارزشمندی از این دوره‌هاست. هرچند او گاه دچار خطا 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 (نک: حسینی و حمادی، «جایگاه نقد محتوایی در اعتبارسنجی احادیث شیعه»، ص ۲۷-۵۲).

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 منابعی‌اند 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 ابعاد مهمی از اندیشه امامیان در این دوره را روشن می‌کند.

درباره پیشینه این اثر نخست می‌توان به کتاب *Le Guide Divin Dans le shi'ism* اثر دکتر محمدعلی امیرمعزی اشاره کرد. دکتر محمدعلی امیرمعزی از پژوهشگران و استادان برجسته شیعه‌شناسی در دانشگاه سوربن فرانسه است. او از شاگردان هانری گرین و تحت تأثیر او در مطالعات اسلام و تشیع بوده و آثار بسیاری در حوزه اندیشه 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*)^۱ به زبان انگلیسی ترجمه و چاپ شد. امیرمعزی در این کتاب - به زعم خود - در پی آن است که پرده از آموزه و اندیشه دوازده امام (علیه السلام) بردارد و با رویکردی پدیدارشناسانه به بررسی و تحلیل نقادانه مجموعه‌هایی که در آغاز، سنت ائمه (علیهم السلام) را گرد آوردند، 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 امیرمعزی 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 معتزله می‌داند و گاه برای اثبات سخن خود به روایات ائمه (علیهم‌السلام) 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 عقلی، کلامی و فقهی در میان متکلمان مدرسه بغداد (مانند شیخ مفید و سید مرتضی) و پس از آن پرداخته است.

امیر معزی 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 قدسی» 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»، «قوة استدلال منطقی»، «قوة تمییز» 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 معتزله 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 معتزلیان در مباحث کلامی، عقل را به معنای مورد نظر آنها به‌کار گرفت. با این حال، شاگرد او سید مرتضی کاملاً از معنای نخستین عقل فاصله گرفته و عقل را معادل استدلال و نظر به‌کار برد.

شیخ مفید در ادامه، امامیه را به دو گرایش باطن‌گرایان غیر عقل‌گرا و عقل‌گرایان ظاهرگرا تقسیم می‌کند. به نظر او، جریان دوم هر چند 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 مصداق نوع‌نمون آنها را می‌توان عالمان مدرسه کلامی بغداد، مانند شیخ مفید و سید مرتضی دانست. این در حالی است که عمده اصحاب امامان و مدرسه قم جریان نخست را نمایندگی می‌کنند. به گفته امیر معزی - برخلاف تلقی کسانی چون مدرسی طباطبایی - وجود متکلمانی در میان اصحاب امامان دلیلی بر تأیید ائمه علیهم‌السلام نسبت به آنها و افکارشان نیست. به نظر او تجویز کلام نیز توسط ائمه علیهم‌السلام به دلایل و مصالحی خاص مانند تحقیر مخالفان بوده است. این در حالی است که امامان نسبت به کلام و به‌کارگیری استدلال‌های منطقی و جدلی به هر شکل آن (قیاس، رأی و اجتهاد) در امور دینی و مقدس به شدت مخالفت می‌کردند. امیر معزی سپس به منابعی که به امامیه غیر عقلانی باطنی وابسته‌اند اشاره کرده است. این منابع در حقیقت از بصائر الدرجات آغاز می‌شود و با اشاره به آثار شیخ صدوق پایان می‌یابد. به نظر او این آثار نماینده دوره اعتقادی پیشافلسفی و پیشاکلامی‌اند.

در نهایت، می‌توان گفت که امیر معزی در تاریخ کلام امامیه دو سنت و تفکر را در مقابل هم قرار داده است: نخست، سنت غیر عقلی باطنی و دوم، سنت عقلی کلامی و جدلی. به نظر او منابع فکری این دو اندیشه با هم متفاوت‌اند. آثار حدیثی امامیه تا سده چهارم همگی نماینده تفکر نخست و آثار متکلمان مدرسه بغداد نماینده تفکر دوم‌اند. به گفته امیر معزی حتی زبان این دو سنت فکری نیز با هم متفاوت است؛ زبان سنت غیر عقلی و باطنی امامیه در دوره نخست زبانی اسطوره‌ای و زبان سنت عقلی و کلامی، کلامی و حتی فلسفی است. به نظر می‌رسد نظریه امیر معزی 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 به‌طور کلی به نقد دیدگاه امیر معزی پرداخته است؛ با این حال این اثر به‌طور خاص به بحث عقل خواهد پرداخت.

ویلفرد مادلونگ نیز در مقاله بسیار مهم خود با عنوان «کلام امامیه و معتزله» به تبیین دیدگاه امامیه در موضوع عقل و تحوّل آن در گذر زمان توجه نشان داده است. او هرچند مانند امیر معزی 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 علیهم‌السلام می‌دانستند و آن را منبعی مستقل نمی‌انگاشتند. بنا به ادعای او حتی شیخ مفید نیز همین دیدگاه را درباره عقل داشته است و تحول مهم در این مسئله توسط سید مرتضی و شاگردانش اتفاق افتاده است.^۱

مکدرموت 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 معتزله بغداد و بصره پرداخته است. او در این کتاب همان دیدگاه مادلونگ را پی گرفته و به اثبات رسانده است.^۲

مدرسی طباطبایی نیز در کتاب مشهورش مکتب در فرآیند تکامل به‌طور 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 معتزله»، ص ۱۶۶.

۲. مکدرموت، 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 گفتهٔ او برخی اصحاب ائمه علیهم‌السلام 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 منبع اعلامی 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 علیهم‌السلام می‌کردند. مدرسی - بر خلاف امیرمعزی - معتقد است که ائمه علیهم‌السلام خودشان نیز متکلمان را به استفاده از عقل در جهت دفاع از اندیشه‌های امامان ترغیب می‌کردند و توانایی آنان در دفاع از مکتب تشیع را ستایش می‌کردند.

با این حال «هرچند گاه به آنان خاطر نشان 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 سدهٔ 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 عقل‌گرتری در کلام شیعه به وجود آوردند - به اعتقادات تشیع راه یافت.^۳

۱. مدرسی طباطبایی، 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 به‌درستی به آن اشاره کرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد جمع‌بندی آنان درباره دیدگاه امامیه در دوره نخست تکرار سخنان کسانی مانند اشعری در مقالات الاسلامیین است و بررسی گزارش‌های موجود و همچنین روایات امامیه این دیدگاه را همراهی نمی‌کند. محمدتقی 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 به‌کارگیری عقل در معارف دینی بوده است.^۱ همچنین اختلاف این دو گروه در دوره حضور ائمه علیهم‌السلام به دلیل اعتدال دانشمندان شیعه در کاربرد عقل و استناد به نصوص دینی و طبیعت عقل‌گرایانه روایات اهل بیت علیهم‌السلام و تشویق ایشان به عقل‌گرایی بسیار 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 گذاشته 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 عناوین عقل گرا و نص گرا 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» بخوانیم؛ زیرا به گفته او، همه جریان های 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 مدرسه اهل بیت (علیهم السلام) و دفاع از آن در مقابل جریان های فکری رقیب بود، ولی جریان دوم به دنبال فهم دقیق همان معارف و عرضه آن به جامعه مؤمنان بود.

به گفته وی، شیعیان به راه عقل در کسب معارف به خوبی باور داشتند و آن را حجّت نهایی می دانستند؛ ولی در عین حال بر این باور بودند که خرد آدمی با هدایت و ارشاد اولیای الهی است که راه به بلندای معارف عقلانی می گشاید و بدون دستگیری آنان و بی آن که عقل آدمی را اثاره کنند و گنجینه های 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 پرداخته اند و پژوهش کنونی به اثبات و تبیین همین فرضیه خواهد پرداخت.^۱

همچنین باید از ادعاهای عابد الجابری در پروژه نقد عقل العربی یاد کرد.^۲ هرچند او در این پروژه در پی کشف دیدگاه امامیه در مسائل مرتبط با عقل نبوده است، ولی نظریه او به طور کلی به دیدگاه امامیه نیز مرتبط می شود. جابری در نقد

۱. سبحانی، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، ص ۲-۳۷.

۲. ثمره این پروژه چهار اثر مهم تکوین العقل العربی، بنية العقل العربی، العقل السياسی العربی: محدثاته و تجلیاته و العقل الاخلاقی العربی: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم فی الثقافة العربية بوده است. در این باره، نک: اسلامی، «چهارگانه جابری (۱) (عقل عربی از ادعا تا 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 سنی 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 (ع) و اصحاب ایشان و به‌طور خاص هشام بن حکم را مروج نظام تفکر هرمسی می‌داند.

همان‌طور 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 امیرمعزی 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 محنة التراث الاخر: النزعات العقلانية فی الموروث الامامی^۲ و مقاله

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

۲. ادريس هاني، محنة التراث الاخر: النزعات العقلانية فی الموروث الامامی.

«الجابری و اللامعقول الشیعی»^۱ اثر ادريس هانى، كتاب الفكر الامامى فى النقد الجابرى: دراسة نقدية حول منهجية ومنطلقات، محمد عابد الجابرى لنقد الفكر الامامى^۲ اثر احمد محمد نمر، كتاب دراسات نقدية فى الفكر العربى المعاصر^۳ اثر كامل الهاشمى، مقاله «التيار التغريبي العلماني العربى و دراسة فكر الامام الصادق - محمد عابد الجابرى نموذجاً»^۴ نوشته زهير غزاوى و مقاله «بررسى و نقد دیدگاه محمد عابد الجابرى درباره تشيع» نوشته محمود جنيدى جعفرى و سيد سعيد جلالى اشاره کرد.

دو پايان نامه در سطح کارشناسی ارشد نیز در دانشگاه قرآن و حديث در اين زمينه نگاشته شده‌اند، يکى از اين پايان نامه‌ها «جريان عقل گرایی در شيعه اماميه تا سده هفتم در آينه آثار محدثان و متکلمان اماميه» نوشته مهدى قندى و با راهنمایى مير مسعود فاطمى است که در سال ۱۳۸۹ دفاع شده است که با وجود تحقيق و تتبع بسيار زياد توجهی به سير تطور مباحث مرتبط با عقل در تاريخ کلام اماميه نداشته و تنها تلاش داشته تا به نوعی شواهد مرتبط با عقل گرایی در اماميه را نشان دهد.

به بيان ديگر، مسئله آن رساله نشان دادن شواهد و نشانه‌هاى عقل گرایی در اماميه تا سده هفتم بوده است. در حالى که پژوهش حاضر به تطور معنا و جايگاه عقل تا سده پنجم و نقاط تمايز جريان‌هاى مختلف اماميه مى‌پردازد. رساله ديگر توسط سيد احمد حسيني بهارنچى و به راهنمایى محمد تقى سبحانى در سال ۱۳۹۰ دفاع

۱. ادريس هانى، «الجابرى و اللامعقول الشیعی»، المنهاج، العدد الثامن، شتاء ۱۴۱۸ق/ ۱۹۹۷م.

۲. محمد النمر، الفكر الامامى فى النقد الجابرى: دراسة نقدية حول منهجية و منطلقات د. محمد عابد الجابرى لنقد الفكر الامامى، بيروت: مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، ۱۴۲۵ق/ ۲۰۰۵م.

۳. كامل الهاشمى، دراسات نقدية فى الفكر العربى المعاصر، بيروت: مؤسسة ام القرى للتحقيق والنشر، ۱۴۱۶ق.

۴. زهير غزاوى، «التيار التغريبي العلماني العربى و دراسة فكر الامام الصادق- محمد عابد الجابرى نموذجاً»، المنهاج، العدد السابع، خريف 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 قم 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 تقابل 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 جدی دارد.

در پایان لازم می دانم از استاد گرامی جناب حجة الاسلام والمسلمین محمدتقی سبحانی که حق استادی بر بنده 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 حجة 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 تاکنون پدرا نه 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 به‌طور خاص آیة‌الله ری‌شهری، حجة الاسلام والمسلمین دکتر برنجکار و استاد عزیزم جناب حجة الاسلام والمسلمین محمد تقی سبحانی به دلیل حمایت‌های مالی و معنوی‌شان در این مدت متشکرم. از دوستان و همکاران عزیزم در این پژوهشگاه نیز که در تمام مراحل نگارش این اثر نکات ارزشمندی را به بنده تذکر دادند، متشکرم؛ به‌طور خاص از حجة الاسلام 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، موسوی تیان‌ی و نعیم‌آبادی و گروه مطالعات موضوعی آقایان عبدالمجید اعتصامی، عبدالهادی اعتصامی، امیرخانی، بهرامی، کافی، موسوی که در تکمیل و بهبود بخش‌هایی از کتاب مرا یاری رساندند، متشکرم.

همچنین از پدر و مادرم که زمینه‌آشنایی مرا با معارف دینی فراهم کردند و همسر عزیزم که از ابتدای طلبگی مشکلات مادی و معنوی بسیاری را تحمل کرده و در این مدت به‌طور 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 «تارة» 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 تَفَعُّل 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 «نظریة 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 سده 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 نمی دانیم، بلکه «تطور بیش از هر چیز به تحولاتی اشاره دارد که خارج از فرایندهای معمول و متداول در هر علم رخ می دهد و مفاهیم بنیادین و یا جهت گیری های دانش را تا اندازه زیادی متأثر می سازد؛ برای مثال، تطور علمی در دانش فیزیک آن گاه رخ داد که طبیعیات قدیم جای خود را به مفاهیم و روش شناسی جدید در فیزیک نوین داد و یا هنگامی که بر اثر تراکم داده های جدید از اعتبار اولیه فیزیک نیوتنی کاسته شد و به تدریج فیزیک نسبیت یا فیزیک کوانتومی 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 اندیشه های 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 می توان از دو جنبه وجودشناسی و معرفت شناسی آن مطرح

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

۲. انوری، فرهنگ سخن، ج ۳، ص ۱۷۷۱.

۳. سبحانی، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، 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 تفاوت‌های 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 استقلال عقل انکار می‌شود. اندکی از معتزلیان متقدم^۴، زیدیه^۵ و

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

۲. کتاب العقل داوود بن مجبر (۲۰۶ق) 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 مسندش نقل شده است با تکیه بر زوائد نور الدین هیشمی بازسازی شده است. پاکتچی در مقاله‌ای به بررسی محتوایی و رجالی این رساله پرداخته است. بنا به شواهدی که او در مقاله‌اش ارائه کرده است هیچ‌یک از عالمان بزرگ اهل سنت این کتاب را از نظر رجالی نپذیرفته‌اند. مقایسه محتوایی این رساله با اندیشه‌های ایرانی و یونانی از نکات قابل توجه مقاله پاکتچی است (نک: پاکتچی، «کتاب العقل داوود بن مجبر؛ کوششی در جهت تحلیل یک کتاب و بازسازی یک نظریه»)، منابع بعدی اهل سنت نیز در این روایات و ام‌دار داود بن مجبر بوده‌اند (برای مثال، نک: ابن ابی الدنیا، العقل و فضله؛ البیهقی، شعب الایمان، ج ۴، ۱۵۴-۱۷۳)، برای نمونه‌ای از نقد جدی این روایات، نک: ابن جوزی، 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 الأساس الکبیر، 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 آن‌که 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 می‌دانستند و گروه نخست این عقل را امری مستقل از انسان و مقدّس می‌دانستند و جایگاهی والاتر برای عقل قائل بوده‌اند.

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، عمده متفکران جهان اسلام مانند معتزله و متکلمان امامیه این دو کارکرد عقل را می‌پذیرند.^۳

مسئله دیگر بحث از حجّیت عقل است. حجّت در لغت به معنای برهان قاطع^۴

۱. ابن تیمیة، الرد علی المنطقیین، ج ۱، ص ۱۹۶.

۲. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۴۸۰.

۳. درباره دیدگاه‌های مختلف درباره حسن و قبح، نک: خواجه نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ص ۶۱-۶۴.

۴. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۲۲۸.

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

البته، اعتقاد به حجیت 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 حجیت 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 حجیت عقل معتقد است، ولی در مباحث مربوط به قلمرو عقل با فلاسفه و معتزله به مخالفت می‌پردازد.

بررسی سخنان او در این باره به خوبی نشان می‌دهد که اختلاف اصلی در مباحث مرتبط با عقل اصل حجیت 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 بپذیرد. 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. سورة انعام، آیه ۱۴۹.

۳. سورة بقره، آیه ۱۵۰.

۴. برای مثال، بنگرید به روایات باب الحجة.

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 عمده 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 حجت 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 خطا و اشتباه

۱. «ما نهی السلف عن الخوض في الكلام الا لأمر عظیم، وهو أن الانسان يريد أن ينظر ما لا يقوى عليه بصره فربما تحير فخرج الى الحجب، لأننا اذا نظرنا في ذات الخالق حار العقل وبهت الحس، لأنه لا يعرف شيئا لا بداية له، لا يعلم الا الجسم والجوهر والعرض، فاثبت ما يخرج عن ذلك لا يفهمه، وان نظرنا في أفعاله رأيناه يحكم البناء ثم ينقضه ولا نطلع على تلك الحكمة، فالأولى للعاقل أن يكف كف التطلع الى ما لا يطبق النظر اليه، ومتى قام العقل فنظر في دليل وجود الخالق بمصنوعاته، وأجاز بعثة نبي واستدل بمعجزاته، كفاه ذلك أن يتعرض لما قد أغنى عنه. او همچنین در جای دیگر چنین گفته است: أصل كل محنة في العقائد قياس أمر الخالق على أحوال الخلق. فان الفلاسفة لما رأوا ايجاد شيء لا من شيء كالمستحيل في العادات قالوا بقدم العالم، ولما عظم عندهم في العادة الاحاطة بكل شيء قالوا: انه يعلم الجمل لا التفاصيل. ولما رأوا تلف الأبدان بالبلاء أنكروا اعادةها. وقالوا: الاعادة رجوع الارواح الى معادنها. وكل من قاس صفة الخالق على صفات المخلوقين خرج الى الكفر» (ابن جوزی، صید الخاطر، ص ۲۳۸).

۲. «طريق السلف أوضح محجة، لأننا لا نقوله تقليدا بل بالدليل ولكننا لم نستفده عن جوهر وعرض وجزء لا يتجزأ» (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 تخطئه می‌کنند.

کلام

از اواخر سده نخست، گروهی در جامعه اسلامی پدید آمدند که به «متکلمان» شهرت یافتند. 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 استنباط معارف دینی داشتند. تقابل اصحاب الحدیث در برابر اصحاب الکلام بیش از هر چیزی به همین ویژگی متکلمان برمی‌گشت.^۱ عمده مخالفت اصحاب حدیث 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، به‌خوبی این ادعا را نشان می‌دهد.

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

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

۲. ابن تیمیة، مجموع الفتاوی، 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 الحدیث را تسلیم‌شدگان در برابر سخنان ائمه اطهار علیهم‌السلام 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 الحدیث در شیوه برخورد با متون 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 محدثان چنین رویکردی نداشتند.

متکلمان افزون 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 به‌خوبی 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، البدء والتاریخ، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۵۱؛ ابن قتیبه، عیون 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 نمی‌پرداختند، 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 الهیات؛ 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 الکلام 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 الکلام فإنه باب من الاعتبار فی اصول الدین یدور النظر فیه علی محض العقل فی التحسین والتقیح والاحالة والتصحیح والایجاب والتجویز والاقتدار والتعدیل والتجویر والتوحید والتفکیر والاعتبار فیه ینقسم بین دقیق ینفرد العقل به و بین جلیل ینفزع الی کتاب الله تعالی فیه».^۴

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

۱. عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۱۳-۱۴. برخی اندیشمندان امامیه در دوره معاصر نیز این دیدگاه را مطرح کرده‌اند. نک: سبحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ص ۸۷؛ برنجکار، روش‌شناسی علم کلام، ص ۱۹-۲۱.

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

۳. جاحظ، رسائل الجاحظ، ص ۵۸-۵۷.

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

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

روش علم کلام هرچند عقلی و نقلی انگاشته شده است، ولی در میان متکلمان در تبیین حیطه عقل و نقل اختلافات جدی‌ای وجود دارد. اگر معتزله را عقل‌گراترین 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 آبستن 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 گذاشته است:

دوره ریشه‌ها و سرچشمه‌ها

این دوره از همان ابتدای بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله شروع شده و تا حدود سال هشتاد هجری ادامه داشته است. بعثت رسول الله صلی الله علیه و آله در جزیره العرب و حضور و فعالیت سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تبلیغی ایشان در جامعه اسلامی بذر اولیه تفکر و اندیشه اسلامی 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 جامعه تازه‌مسلمان عربستان به حیات خود ادامه می‌داد. شاید بتوان ماجرای سقیفه را مهم‌ترین چالش جامعه اسلامی پس از درگذشت رسول خدا ﷺ دانست که تفکر اسلامی و اندیشه جاهلی در برابر یک‌دیگر صف‌آرایی کردند. توسعه جغرافیایی جهان اسلام و رویارویی مسلمانان با تفکرات ایرانی، مسیحی و یهودی (به‌ویژه در عراق) نیز زمینه‌های فکری جدیدی برای جامعه مسلمان آن زمان به وجود آورد. خطبه‌های امام علی علیه السلام در کوفه نشان‌دهنده پیچیدگی تفکر مردمان آن سامان است.

اختلافات سیاسی پیش‌آمده پس از رحلت رسول الله ﷺ آوردگاهی برای بروز و ظهور ظرفیت‌های فکری جهان اسلام (اعم از اسلامی، جاهلی-عربی 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 صفین، ظهور و بروز خوارج و وقوع جنگ نهروان و در سال‌های بعد واقعه اسفناک کربلا و شهادت نوه رسول الله ﷺ به دست 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. مناشده آن است که صاحب دیدگاهی پس از اقامه دلایل برای اثبات نظر خود دیگران را به اعتراف دعوت می‌کند؛ برای مثال، محمد بن جریر طبری در المسترشد فی الامامة، شصت و یک مورد از مناشدات امام علی علیه السلام را بیان کرده است (طبری، المسترشد، ص ۳۳۱-۳۳۶) همچنین درباره مناشده امام حسن علیه السلام با معاویه، نک: ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۲۸۸-۲۹۰ و درباره مناشده ابن عباس با ابن زبیر، نک: همان، ج ۹، ص ۳۲۵.

۳. ثقیفی در الغارات نمونه‌های از این نامه‌ها را آورده است. امام علی علیه السلام 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 یافتند. عالمان مسلمان به تبیین معارف اعتقادی پرداختند و عنوان کلام از این دوره به بعد بر این دانش نهاده شد. نگارش‌های کلامی از این دوره آغاز شد و مباحث پراکنده شفاهی که در قالب جدل و مُناظره 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 مناظره تا زمانی ادامه می‌یافت که جمع حاضر یا داور این مجالس بتواند در مورد مباحث طرفین اظهار رأی کند.^۱ این گفت‌وگوها 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 (علیهم‌السلام)، نظریه امامت تاریخی و علم خاص اهل بیت (علیهم‌السلام) تأکید فرموده‌اند (نک: ثقفی، 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 ۴۳۳.

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 مسئله‌محور یا موضوع‌محوراند؛ 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 معتزله) 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 معتزله 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 عربیکا آورده و رسول جعفریان با استفاده از او در کتاب مقالات تاریخی نقل کرده است (نک: جعفریان، مقالات تاریخی، ج ۱۰، 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 معتزله است. اختلافات و درگیری‌های جدی این دو جریان در همه موضوعات کلامی در دوره گذشته کم‌کم 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 معتزلیان 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 معتزله پرسش کند.^۳

مدارس کلامی امامیه در پنج سده نخست

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

مدرسه مدینه

هرچند برخی ادعا کرده‌اند که اندیشه امامیه از زمان سقیفه شکل گرفت، ولی

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

۲. در این باره، نک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۲۱۴-۲۱۵.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۳-۳۴.

شواهد تاریخی نشان می‌دهند که همراه با تأکیدهای رسول خدا ﷺ بر جایگاه امام علی ﷺ گروهی خاص بر گرد ایشان جمع شدند. رد پای این گروه را حتی در آثار اهل سنت نیز می‌توان مشاهده کرد. این جریان پس از رحلت رسول خدا ﷺ در مدینه گرد امام علی ﷺ جمع شدند و با تأکید بر احقیت امام علی ﷺ با جریان خلافت مخالفت کردند. هرچند در آغاز این افراد اندک بودند، ولی روز به روز بر شمار آنها افزوده شد. پس از مرگ خلیفه دوم و در جریان شورای شش نفره تمایز اندیشه امام علی ﷺ با جریان خلفا 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 ﷺ 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 ﷺ 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 ﷺ و ترویج و بسط اندیشه‌های تشیع از سوی

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

۲. النشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۲، ص ۷۱۱-۷۲۴.

ایشان به مرکزی برای تشیع تبدیل شد. البته، این شهر تا پیش از شکل‌گیری جریان‌های کلامی در اواخر سده اول امتداد مدرسه مدینه بود. آنچه در این جا از آن به «مدرسه کوفه» تعبیر می‌شود، به دورانی پس از این برمی‌گردد؛ مجموعه‌ای از اندیشمندان و اصحاب ائمه معصومین علیهم‌السلام به‌ویژه امام محمد باقر و امام صادق علیهما‌السلام که در حدود سال‌های ۸۰ - ۱۸۰ هجری قمری در کوفه گرد هم آمدند و به تلاش‌های علمی در زمینه علوم مختلف دینی از جمله دانش کلام پرداختند. آنان در کنار هم به ایجاد مدرسه بزرگ کلامی شیعه در سده‌های نخستین دست زدند.

در این مدرسه دو جریان مهم فعالیت داشتند. این دو جریان را می‌توان متکلمان و محدث - متکلمان نامید. گروه نخست که رویکردی برون مذهبی داشتند، به تبیین عقلانی برون مذهبی از معارف مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام می‌پرداختند، در حالی که گروه دوم در پی فهم دقیق این معارف و بیان آن برای جامعه 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 خلیل سکاکی، 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 «دغدغه فهم عمیق و دستگاه‌مند معارف را نداشتند».^۲ چه‌بسا 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. درباره کیفیت ورود این افراد به عرصه عقاید و دلایلی بر وجود گرایش کلامی در آنان، نک: اقوام کرباسی، «مدرسه کلامی کوفه»، ص ۵۳-۵۸.

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

۳. اشعری، مقالات الاسلامیین، ص ۳۶.

در کنار این سه جریان یا به عبارتی دیگر در درون جریان محدث متکلمان می‌توان به سه جریان اهل تقصیر یا همان مرجئه شیعه^۱، متهمان به غلو^۲ و میانه‌روان اشاره کرد.^۳ از جریان مرجئه شیعه که نام دیگری برای همان «بتریه» بوده است،^۴ می‌توان از کثیر النواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمه 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 مدرسه کوفه در دوره نظریه‌پردازی بروز و ظهور یافته است، می‌توان ویژگی‌های این دوره را مانند ورود به عرصه تبیین و نظریه‌پردازی‌های کلامی،^۶ برگزاری مجالس مناظره و نگاشته شدن 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.

مدرسه کلامی قم

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

۱. درباره این جریان، نک: اقوام کرباسی، «مرجئه شیعه». برای دیدگاهی مخالف، نک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۷۷.
۲. گرامی، نخستین مناسبات فکری تشیع، ص ۲۹۶.
۳. درباره جریان‌شناسی امامیه در مسئله علم امام، نک: رضایی، «تبیین معنایی اصطلاح علمای ابرار».
- مقایسه کنید با مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۵۸-۱۰۷.
۴. در این باره، نک: اقوام کرباسی، «مرجئه شیعه».
۵. اشعری، المقالات و الفرق، ص ۷۳-۷۴.
۶. نک: اقوام کرباسی، «مدرسه 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 مرادفات 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 به کلی 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 الکوفیین بقم». همچنین احمد بن محمد بن عیسی نزدیک به ۱۰۰ کتاب به تنهایی 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 (علیهم‌السلام) پرداختند. با این حال بزرگان حدیثی مدرسه قم برخلاف گذشتگان خود تلاش کردند تا نظامی 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 در نهایت، شیخ صدوق فرزند او.
۲. خط فکری ابراهیم بن هاشم و فرزندش علی بن ابراهیم و در نهایت، 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 محمد بن خالد برقی و فرزندش احمد بن محمد بن خالد برقی و امتداد آن در علی بن الحسین سعدآبادی و در نهایت، محمد بن ابی القاسم عبیدالله بن عمران معروف به ماجیلویه. ویژگی مهم این جریان نقل از ضعفاء و ارتباط با خط متهمان به غلو است.
۴. خط فکری متهمان به غلو. شخصیت‌هایی مانند محمد بن علی بن ابراهیم بن موسی الصیرفی ملقب به ابوسمینه، محمد بن اورمه قمی، ابوسعید سهل بن زیاد آدمی و حسین بن عبیدالله محرّر 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 خلفا به دست ایشان انجام می‌شد.^۲

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

۱. در این باره نک: رضایی، «امتداد جریان فکری هشام بن حکم تا شکل‌گیری مدرسه کلامی بغداد»، ص ۱۰۱-۱۰۵.

۲. چنان که بهاء الدوله به سال ۳۸۱ دستور داد که خلیفه الطائع لله را از خلافت عزل کردند و ضمن غارت دارالخلافه، القادر بالله را به خلافت نشانند (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، بار دیگر توسط نسل جدیدی از عالمان امامی مذهب پدیدار شود. خاندان نوبختیان و شاگردانشان و کمی بعد شیخ مفید و شاگردانش مانند ابوالفتح کراجکی، سید مرتضی، شیخ طوسی و شاگردان آنان مانند ابوالصلاح حلبی و سلار دیلمی از مهم ترین این عالمان هستند. این افراد آثار علمی مهمی در همه حوزه های علمی به ویژه علم کلام تولید کردند و علم کلام امامیه تا سال ها بر همان روش و محتوا به حیات خود ادامه داد.

یکی از مهم ترین ویژگی های کلام امامیه در این دوره تعامل گسترده با کلام معتزله است. اختلافات و درگیری های 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 «معتزلیان شیعه شده» نمونه روشن این ادعا هستند.^۲ این تعاملات آن قدر گسترده شده که سبب می شود نقیب سادات که خود از بزرگان امامیه بوده است، از شیخ مفید درباره تمایزهای کلام امامیه و معتزله پرسد.^۳

ویژگی دیگر مدرسه بغداد را می توان جامع نگاری در حوزه کلام دانست. عالمان

۱. سبحانی، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، ص ۲۹.

۲. در این باره، نک: مدرسی طباطبایی، مکتب در فرآیند تکامل، ص ۲۱۴-۲۱۵.

۳. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۳۳-۳۴.

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. مدرسه کلامی امامیه در بغداد در نیمه سده پنجم و با حمله 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 سکنی گزیدند.