



کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها

محمدتقی سبحانی*

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

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





مقدمه

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

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

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

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

پیشینه این پژوهش به حدود بیست سال پیش بازمی‌گردد و در طول این سال‌ها، محتوای آن بارها در محافل علمی و نگاه‌های کلامی به صورت کلی و یا جزئی بازتاب یافته است و هم‌اکنون برای نخستین بار در قالب یک اثر مستقل ارائه می‌شود.^۱ این تلاش در واقع،

۱. نویسنده خود برای نخستین بار باب این بحث را در ضمن مقاله «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» گشود و پس از آن در کتاب‌ها، مقالات و پایان‌نامه‌هایی که زیر نظر نویسنده شکل گرفت، جزئیات این پروژه یکایک مورد بررسی قرار گرفت. بیشتر مقالات حاضر در این شماره و شماره‌های ←

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

مفاهیم اساسی پژوهش

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

کلام در سنت نخستین اسلامی غالباً به دانشی اطلاق می‌شد که اثبات و دفاع از همه گزاره‌های دینی - چه اعتقادی و چه غیر اعتقادی - را بر عهده داشت. در آن زمان دانش فقه هم به معنایی گسترده‌تر از تلقی کنونی از فقه اطلاق می‌شد و فقه به هر گونه کار استنباطی در مورد معارف دینی (اعم از عقاید و احکام) گفته می‌شد (فارابی، ۱۹۳۱: ۸۵ و ۸۶؛ غردیه، ۱۹۶۷، ج ۱: ۱۸۶ به بعد)^۲ و از همین روی بود که فقه را به فقه اصغر و اکبر تقسیم می‌کردند و «فقه

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

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

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



۷

کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها



اکبر» وظیفه بازشناسی معارف اعتقادی دین را از نصوص و حیانی بر عهده داشت (ابوحنیفه، ۱۳۹۹؛ ابلاغ الافغانی، ۱۹۹۴، ج ۱). این کارویژه‌ها برای کلام و فقه به تدریج دگرگون شد (ولفسن، ۱۳۶۸، فصل اول). از حدود سده چهارم بدین سو، فقه به حوزه احکام عملی محدود شد و اجتهاد اعتقادی در متون دینی که زمانی در فقه اکبر بحث می‌شد، به صورت ابتدایی آن به علم کلام منتقل شد و بحث‌های عمیق‌تر در «فقه العقاید» عملاً به محاق رفت. بدین ترتیب علم کلام از سده چهارم به علم تبیین و دفاع از معتقدات دینی تعریف شد و بخش مهمی از اندیشه‌های اعتقادی که برگرفته از منابع و حیانی بود، از صحنه کلام و فقه بیرون افتاد.

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

در مباحث پیش‌رو، تاریخ کلام را نخست به «مراحل» مختلف و برخی از مراحل را به «دوره»‌هایی تقسیم کرده‌ایم و سپس نشان داده‌ایم که در هر مرحله یا دوره، کدامین «مدرسه»‌های کلامی به ظهور رسیده‌اند. منظور از «مدرسه» در این جا شاید با برخی اصطلاحات دیگر متفاوت باشد؛ «مدرسه» - گاه در زبان عربی معاصر - به یک جریان فکری خاص که مبانی و مواضع مشترک دارد، اطلاق می‌شود. برای مثال، آن‌گاه که از «مدرسه اهل بیت» و یا «مدرسه خلافت» سخن می‌رود، چنین معنایی اراده می‌شود (برای نمونه نک: عسکری، ۱۴۱۳). البته، باید توجه داشت که در زبان فارسی برای این مفهوم اخیر از مدرسه، واژه «مکتب» به کار می‌رود و برای مثال، گفته می‌شود «مکتب فقهی بغداد» و یا «مکتب فلسفی اصفهان». اما در زبان عربی امروزه مدرسه بیشتر به همان معنایی به کار می‌رود که مورد نظر ماست^۱ و برای معنای نخست از واژه «مذهب» استفاده می‌شود که همان معنای

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

مکتب را در فارسی افاده می کند.

به هر روی، کاربرد واژه «مدرسه» در مقاله پیش رو به معنای اخیر نزدیک تر است و در این بحث، از واژه «مدرسه» یک حوزه فرهنگی-جغرافیایی را اراده می کنیم تا یک مکتب فکری معین. از این رو، مدرسه را به مجموعه‌ای از متخصصان در یک رشته معین علمی اطلاق می کنیم که در تعامل با یکدیگر و بر محور یک محیط جغرافیایی محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می زنند. بنابراین، برخلاف مفهوم نخست، ممکن است که در یک مدرسه، بیش از یک «جریان» علمی به ظهور رسد و چه بسا در یک مدرسه، جریان‌های مخالف به رویارویی با یکدیگر پردازند. منظور از جریان در این طرح همان معنای رایج است که با معنای پیش گفته از «مکتب» نزدیکی بسیار دارد. برای مثال، خواهیم دید که در مدرسه کلامی قم تنها «جریان کلامی نقل گرا» حضور دارد و در مدرسه بغداد تنها «جریان کلامی عقل گرا» به منصف ظهور رسیده است، اما در مدرسه حله و یا در مدرسه فارس و اصفهان با هر دو جریان در کنار یکدیگر روبه‌رو هستیم.

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

در همین جا باید یادآور شد که منظور ما از تطور در کلام اسلامی، صرفاً تغییراتی است





که در اندیشه عالمان دین در درازای زمان رخ داده است و به هیچ روی ناظر به خود معارف دین که درون مایه منابع وحیانی اند، نیست. در این طرح‌واره پژوهشی، علم کلام به یک حوزه از تلاش‌های بشری برای فهم منابع دینی اطلاق می‌شود که به هیچ روی مقدس و مبرا از خطا نیست (حنفی، ۱۳۷۵: ۵۷-۳۷).

از این رو، اذعان به تطور در این عرصه نه تنها به معنای نسبییت اندیشی در معارف دینی نیست، بلکه کوششی است برای فهم دقیق‌تر ریشه‌های تاریخی اندیشه دینی کنونی و گشودن راهی برای بازسازی آن در سایه مضامین وحیانی و عقلانی.

مراحل تطور کلام اسلامی

چنان که گفته آمد، نخست مراحل شکل‌گیری و مسیر تحولات دانش کلام اسلامی را به اختصار مرور می‌کنیم. در این مرحله‌بندی عمومی، میان مذاهب اسلامی تفاوت‌هایی هست که اینک به آنها نمی‌پردازیم. در ادامه، تاریخ کلام شیعه را با تفصیل بیشتری در همین چارچوب بازنمایی خواهیم کرد.

به طور کلی، کلام اسلامی چهار مرحله مختلف را پشت سر گذاشته است^۱ که به ترتیب عبارت‌اند از: (۱) مرحله اصالت و استقلال؛ (۲) مرحله رقابت و اختلاط؛ (۳) مرحله ادغام و استحاله؛ (۴) مرحله احیاء و تجدید.

البته، یک دانش را از جهات گوناگون می‌توان دوره‌بندی کرد. از آن‌جا که تطوّر تاریخی علم کلام بیشتر مرهون داد و ستد با دانش‌های بیرونی و به ویژه فلسفه است، تقسیم‌بندی پیش‌گفته را که بر این ویژگی تأکید دارد، برگزیده‌ایم. نیک پیداست که دانش‌های بشری به طور مستمر در تعامل با یکدیگراند و این تنها ویژگی علم کلام نیست، اما ماجرای کلام با فلسفه از قراری دیگر است.

دانش کلام از آن رو که موضوع خویش را از متون دینی برمی‌گیرد و قلمرو آن در محدوده تنگی به حصار در نمی‌آید و نیز بدان سبب که این دانش از روش‌های متنوع و متناسب با موضوع خویش بهره می‌گیرد، بنابراین به تدریج با فلسفه درگیری نزدیک‌تری یافته و سرنوشت آن با فلسفه ربط و نسبتی تنگاتنگ یافته است.

این مهم سبب شد که پس از مرحله نخستین تکوین کلام، که تقریباً مستقل از فلسفه و

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

در تقابل با آن شکل گرفت (مرحله اصالت و استقلال)، این دانش در پیچ و تاب تحولات فلسفی گرفتار آمد و نه تنها وامدار فلسفه شد، بلکه سرنوشت خویش را با آن گره زد. این پیوند ناخواسته و یا خواسته که در آغاز تنها در حد بهره‌مندی از ادبیات فلسفی بود (مرحله رقابت و اختلاط)، رفته رفته به یک همگونی در اندیشه‌های بنیادین و یا دست کم هم‌نوایی در بسیاری از باورهای دینی انجامید (مرحله ادغام و استحاله). این مرحله تا دوره معاصر که میدان بازیابی و واری در میراث کلامی را برای همه مذاهب به یکسان بازگشود، ادامه یافت. مرحله چهارم که تاکنون استمرار یافته، زمینه‌ای فراهم آورد تا اندیشه‌های کهن و قرائت‌های نوپدید کلامی در کنار یک‌دیگر و در مقایسه با منابع وحیانی به عرصه رقابت و هم‌وردی درآیند و امید تازه‌ای را برای بازپیدایی آرای عمیق‌تر در جهت حل پرسش‌های اساسی اعتقادی بیافرینند.

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

گذشته از مرحله سوم، دیگر مراحل تحولات دانش کلام را می‌توان در همه مذاهب کلامی با اندک تفاوتی مشاهده کرد. البته، درباره کلام معتزله یک نکته مهم را نباید از یاد برد که برخلاف تلقی رایج که کلام معتزله را سخت متأثر از فلسفه می‌داند، این جریان کلامی نه تنها هرگز تن به عقاید فلسفی نداد و نبردی سهمگین را در برابر فیلسوفان رقم زد، بلکه حتی در رویارویی با موج نفوذ ادبیات فلسفه مشاء نیز - بیش از اشاعره - از خود





مقاومت نشان داد (الملاحی الخوارزمی، ۱۳۸۷: ۳ و مقدمه). ادبیات جدید مشائیان تنها در میان معتزله متأخر (ابوالحسین بصری و شاگردانش) و آن هم به صورت محدود، راه یافت و آنان همچنان به ادبیات کلامی خویش که البته برگرفته و گسترش یافته ادبیات فلسفی کهن یونانی (پیش سقراطیان) نظیر ذیمقراطیس و زنون و دیگران بود، وفادار ماندند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۶۹؛ سامی النشار، ۲۰۰۸، ج ۲: ۱۰۲ به بعد). به این ترتیب، با یک نگاه می توان گفت که معتزلیان بسی زودتر از دیگران به ادبیات عام فلسفی روی آوردند و برای خود منظومه ای از مفاهیم عقلی آفریدند که در کلام شیعه و اشاعره نخستین نیز تا اندازه ای به کار گرفته شد. اما نسبت به ادبیات فلسفه اسلامی که به دست فارابی و ابن سینا ساخته و پرداخته شد، برخورد منفی بیشتری نشان دادند. می دانیم که کلام معتزله پس از سده پنجم، یعنی درست همزمان با دوره ای که اشاعره اخذ و اقتباس از فیلسوفان مسلمان را آغاز کردند، رو به افول نهاد و چه بسا اگر بیشتر دوام می آورد، در میدان اختلاط با فلسفه اسلامی هم پای فراتر می گذاشت.

باری، این سرگذشت مشترک در دانش کلام نشان از زمینه ها و شرایط مشابه در تاریخ تفکر کلامی ما دارد که به خودی خود می تواند موضوع پژوهشی مستقل و دامنه دار باشد. البته، این سخن را نباید به معنای فرایند یکسان شدن اندیشه های کلامی در میان مذاهب شیعی و سنی در سیر تحولات تاریخی تعبیر کرد. نمی توان انکار کرد که گاه همین اختلاط با فلسفه خود زمینه نزدیک شدن اندیشه های کلامی را در بین علمای مسلمین فراهم آورده است، اما این تأثیر چنان نبوده است که برای مثال، اشاعره و شیعه که بیش از دیگران به اقتباس از مفاهیم فلسفی روی آوردند، در عقاید خود نیز به یک دیگر نزدیک شوند. وجود یک منطوق مشترک تحول در کلام اسلامی بیش از هر چیز نشان دهنده فرایند تحول درونی در عقاید کلامی هر مذهب و نیز همسان شدن ادبیات کلامی در میان مذاهب اسلامی است. پس از این مقدمه، نخست به اختصار، به تبیین و تقسیم بندی دقیق تر مراحل یاد شده می پردازیم و جایگاه هریک از نحله های کلامی را در هر دوره باز می گوئیم. البته، هدف اصلی ما از این بحث تنها نشان دادن موقعیت کلامی امامیه در بستر تاریخی است و از این رو، به اختصار فراوان از این موضوع گذر می کنیم.

۱. مرحله اصالت و استقلال

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

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

برخی گفته‌اند که معتزله نخستین نیز با بهره‌گیری از میراث کهن فلسفی یونان بود که توانستند به غنی‌سازی و نظریه‌پردازی در کلام دست زند (هناء عبده، ۱۴۲۵: ۱۱؛ صالح مهدی هاشم، ۱۴۲۶: ۷۵-۱۰۹) و بهره‌نگرفتن آنها از سنت آشنای فلسفی در میان مسلمانان، یعنی فلسفه‌های ارسطویی-افلاطونی، نباید گواهی بر تفکیک کلام از فلسفه باشد. این گروه معمولاً کسانی چون نظام و جاحظ را به عنوان نمونه‌های آشکار این بده‌بستان‌ها یاد می‌کنند.

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





داشت که از دو دستگاه معنایی و معرفتی متفاوت سر برمی آورد. به هر حال، با دقت بیشتر می توان این مرحله نخست در کلام اسلامی را به سه دوره جزئی تر تقسیم کرد:

۱.۱. دوره پیدایش و شکل گیری

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

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

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

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

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



گروه‌های مسلمان از سوی دیگر، چالش‌ها و پرسش‌هایی را پدید آورد که پاره‌ای از آنها با بنیادهای معرفتی و اعتقادی گره می‌خورد و بدین‌سان جدال‌های کلامی از حاشیه نزاع‌های سیاسی سر برآورد. بدین‌قرار شاید بی‌سبب نیست که برخی کلام این دوره را «کلام سیاسی» نام نهاده‌اند.

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

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

۵. در این مرحله اختلافات اعتقادی هنوز در قالب فرقه‌های کلامی شکل نیافته بود، بلکه در ظاهر، تنها به صورت گروه‌بندی‌های اجتماعی و فرهنگی نمود می‌یافت (همچون تمایز شیعه از سنی یا خوارج، حلیسیه و ... (ناشی اکبر، ۱۳۸۶: ۱۸۱؛ اشعری، ۱۳۶۱: ۶۵). عناوینی چون «قدریه» و «جبریه» که در پایان این دوره به تدریج بر سر زبان‌ها می‌افتد، از تولد دوره‌ای تازه از تاریخ کلام خبر می‌دهد.

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

۱.۲. دوره تکوین کلام نظری

کلام اسلامی در دوره دوم که در حدود هشتاد هجری شکل گرفت و دست کم تا یک سده ادامه یافت، به تبیین درون‌مایه‌های معرفتی متون وحیانی و یا ارتکازات جاری در

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



جامعهٔ مسلمین پرداخت و از این رهگذر به شاخه‌ای مستقل از دانش‌های اسلامی بدل شد. ویژگی‌های این دوره به اجمال بسیار عبارتند از:

۱. نام و عنوان «کلام» در این دوره بر این دانش گذاشته شد و پژوهش‌های کلامی به عنوان یک تلاش علمی در کنار فقه، قرائت و غیره به شمار آمد.

۲. کلام به تدریج رنگ خالص اعتقادی پیدا کرد و افزون بر کاربردهای اجتماعی آن، به خودی خود اعتباری مستقل یافت و از این رو، نظرپردازی‌های کلامی آغاز گردید.

۳. در این دوره، فرقه‌های اعتقادی به صورت متمایز شکل می‌گیرد و مرزهای فکری گروه‌های مختلف، از هم جدا می‌شوند. شیعه، خوارج، معتزله و سلفیه یا اهل حدیث به عنوان یک رویکرد کلامی سربرمی‌آورند و از سوی دیگر، قدریه و جبریه به ترتیب، در معتزله و سلفیه منحل می‌شوند؛ در این که آیا مرجئه در این مرحله یک فرقهٔ اعتقادی مستقل به شمار می‌آیند، هنوز هم چندان توافقی نیست و اساساً موضوع مرجئه نیازمند پژوهش‌های جدی‌تری است (نک: رضا زاده لنگرودی، ۱۳۸۶). گروه‌بندی‌های شیعه نظیر امامیه (یا جعفری)، کیسانیه، زیدیه، اسماعیلیه، فطحیه و غیر آن نیز در این جا به ظهور می‌رسد.

۴. در این دوره مباحث کلامی به رشته تحریر در می‌آید و به صورت مکتوب در قالب رساله‌های موضوعی و کوچک ارائه می‌شوند (ابن ندیم، بی‌تا، ۲۰۴ - ۲۲۴؛ نجاشی ۱۴۰۷: ۴۳۳-۴۳۴). پدیده نگارش کلامی هر چند به تدریج شکل گرفت، ولی در پایان این دوره به یک نهضت علمی کم سابقه بدل شد.

۵. مجادلات کلامی که در دوره گذشته به صورت پراکنده و بی‌قاعده صورت می‌بست، در این جا قاعده‌مند شد و در قالب «مجالس» رسمی مناظرات کلامی با حضور نمایندگان گروه‌های فکری و با حضور داوران درآمد. اهمیت این مجالس تا بدان پایه بود که به دست حاضران و پیروان مناظره‌گران ثبت و ضبط می‌شد و به عنوان رساله‌های علمی دست به دست می‌گشت.^۱

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

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

۱.۳. دوره تدوین جامع

هرچند شاید بتوان برای این دوره ریشه‌ای بس دورتر یافت، ولی نخستین نشانه‌های آن را به ظاهر، پس از استقرار حکومت مأمون و در آغازین سال‌های سده سوم هجری می‌توان سراغ گرفت. وی در ادامه سیاست تقابل با عربی‌گرایی طرفداران برادرش امین که به سختی از سوی علمای اهل حدیث حمایت می‌شد، به تقویت معتزلیان روی آورد و آنان را که از سال‌ها پیش به تجهیز فکری خویش پرداخته بودند، با حمایت مالی و سیاسی بر صدارت علمی جامعه اسلامی نشانده. معتزلیان با بهره‌گیری از این فرصت طلایی که با تضعیف شیعه و اهل حدیث همزمان بود، توانستند کلام را به نقطه اوج شکوفایی خود رسانده و در عمل آن را به صورت یک دانش تمام‌عیار تأسیس کنند. ناگفته نباید گذاشت که معتزله از همان آغاز بر آمدن عباسیان با حکومت سر و سری داشتند و در دوره هارون الرشید نیز فرصتی نیکو در گسترش خویش یافتند، اما حمایت یک‌سویه و بی‌قید و شرط تنها در دوره مأمون و معتصم بود که نصیب این گروه گردید (سهیل قاشا، ۲۰۱۰: ۱۱۹ به بعد؛ محمود فاضل، ۱۳۶۲: ۱۴). به تقریب می‌توان گفت که این دوره در همه مذاهب کلامی حداکثر تا پایان سده چهارم هجری و اندکی ای پس از آن به انجام رسید و هیچ مکتب کلامی را سراغ نداریم که تا آن زمان شکل جامع و نهایی خویش را نیافته باشد.

ویژگی‌های این دوره را در محورهای زیر می‌توان خلاصه کرد:

۱. در این دوره بر بنیادهای مفهومی نظریه‌ها تأکیدی افزون گردید و در نتیجه منظومه‌های اعتقادی بر پایه دستگاه‌های مفهومی منسجم که در آن زمان بدان «لطیف الکلام» و یا «دقیق الکلام» می‌گفتند، تشکیل یافت. بدین سان، کلام از دایره تنگ مسئله‌پژوهی‌های ریاضیاتی یافت و از آن پس مسئله‌های جزئی در قالب چارچوب‌های کلان و در نسبت با دیگر قضایا مورد بحث و نقد قرار گرفتند.
۲. مکتب‌های کلامی به صورت کامل در این عصر شکل گرفت؛ شیعه، معتزله، خوارج، سلفیه، اشاعره، ماتریدیه و طحاویه، هر کدام دارای یک مکتب کلامی متمایز شدند. در شیعه نیز امامیه با ظهور شیخ مفید به دستاوردی تازه رسید و خطوط تمایز خود را از دیگر آراء و عقاید به دقت بازشناخت.
۳. در این زمان معمولاً تعداد عقاید دینی در هر مذهب شماره می‌شود و تلاش می‌شود تا اصول دین به تعداد خاصی محدود شود. تا پیش از این، هر چند اصول کلامی مورد بحث قرار می‌گرفت، ولی هنوز به صورت یک مجموعه محدود و معین در نیامده بود.





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

بنابر آنچه گفته آمد می‌توان یک اختلاف اساسی در میان مورخان علم کلام را در باب زمان پیدایش این دانش تا اندازه‌ای حل و فصل کرد. در تعیین زمان آغاز علم کلام دیدگاه‌های چندی ارائه شده‌اند؛ برخی پیدایش آن را به روزگار نبی مکرم اسلام ﷺ بازمی‌گردانند و برخی آن را تا آغازین سال‌های سده سوم به تأخیر می‌اندازند (ابن خلدون، بی‌تا: ۴۶۳-۴۶۵). می‌توان حدس زد که هر گروه با نظر به مراحل شکل‌گیری این دانش، از «آغاز کلام» معنایی متفاوت از دیگری اراده کرده‌اند و برای مثال، برخی اصل پیدایش انگاره‌های کلامی و برخی تکوین صورت نهایی آن را در نظر داشته‌اند.

۲. مرحله رقابت و اختلاط

از میانه سده پنجم شاهد شکل‌گیری مرحله تازه‌ای در کلام اسلامی هستیم. چنان که مشهور است، این مرحله با انقلابی که محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) در پذیرش منطق ارسطویی پدید آورد، آغاز شد و اوج آن در مذهب اشعری با تلاش‌های گسترده فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ق) و سپس سیف‌الدین آمدی (م ۶۳۱) رقم خورد (ابن خلدون، بی‌تا: ۴۶۵-۴۶۶). در تشیع این مرحله با نام دو متکلم- فیلسوف بزرگ امامی، یعنی خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۵۳ق) و ابن میثم بحرانی (متولد ۶۳۶-۶۹۹ق) نامبردار شد و در معتزله نیز تا اندازه‌ای از ابوالحسین بصری (م ۴۳۶ق) این پرونده گشوده شده بود، ولی به سبب افول نابهنگام معتزلیان، این پروژه ناتمام ماند.

فلسفه که تا آن هنگام در کنار کلام به حیات مستقل خویش ادامه می‌داد، مورد توجه متکلمان قرار گرفت. هر چند در مرحله گذشته نیز متکلمان با آراء فیلسوفان آشنایی داشتند و گاه حتی به نقد دیدگاه‌های آنها همت می‌گماشتند و در مقابل، فیلسوفان نیز به آراء متکلمان توجه داشته و ضمناً از نقض و ابرام آنها غفلت نمی‌ورزیدند، ولی در هر حال، متکلمان تنها به صورت غیر مستقیم و حاشیه‌ای به آراء فیلسوفان می‌پردازند و کشمکش و یا داد و ستد چندانی دیده نمی‌شود. اما در این مرحله، دو حرکت موازی و همزمان رخ می‌دهد: از یک سو، متکلمان با گشاده دستی به جذب مفاهیم و روش‌های فلسفی روی می‌آورند و به بازسازی کلام بر اساس این مفاهیم نو دست می‌زنند و از سوی دیگر،



سخت‌گیرانه به حفظ و دفاع از عقاید کلامی در برابر اندیشه‌های فلسفی می‌پردازند.^۱ این دو رویکرد به ظاهر ناهماهنگ و در عین حال آگاهانه، سبب می‌شود که کلام اسلامی پس از چهار سده زیست مستقل، اینک در کنار فلسفه رنگ و روی تازه‌ای به خود بگیرد و مفاهیم و ساختاری دیگرگون را به نمایش گذارد. این تحول همان چیزی است که «طریقه المتأخرین» را از «کلام الاقدمین» متمایز و متفاوت می‌کند (ابن‌خلدون، بی‌تا: ۴۶۷؛ ولسن، ۱۳۶۸).

از نتایج این داد و ستد آن بود که علم منطق که تا پیش از این، از نظر متکلمان مطرود بود، در این مرحله رسماً به عنوان پیش‌نیاز پژوهش در کلام شناخته شد (بکری، ۲۰۰۱: ۱۴؛ رفیق العجم، ۱۹۸۹: ۲۵۷ به بعد و ۳۰۷ به بعد). برای مثال، در این مرحله، مفهوم «جوهر» که در گذشته معنای «جوهر فرد» داشت، به مفهوم فلسفی از جوهر تغییر یافت. پیشتر متکلمان جوهر را کوچکترین جزء ماده می‌انگاشتند (جزء لایتجزی) و عَرَض را حاصل انواع ترکیب‌های جوهر قلمداد می‌کردند، در حالی که فیلسوفان در تعریف جوهر می‌گفتند: «ألذی إذا وجد، وجد لا فی موضوع» یا متکلمان قدیم وجود را به قدیم و حادث تقسیم می‌کردند و تقسیم فیلسوفان به واجب و ممکن را نمی‌پذیرفتند. مثال سوم، معنای سببیت و علیت بود که مفهوم آن در کلام و فلسفه فرق می‌کرد، ولی به تدریج مفهوم فلسفی علیت که علت صدور بود و با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» پیوندی ناگسستگی داشت، وارد دانش کلام گردید.

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

البته، در این مرحله در کنار کلام مصطلح، شاهد حضور و استمرار گونه‌ای از کلام هستیم که در مقابل نفوذ گرایش‌های فلسفی و معتزلی به سختی پایداری می‌کند. این گرایش بر بهره‌گیری از متون متأثر دینی پای می‌فشرد و از عهد نخستین در میان صاحب‌نظران اسلامی طرفداران بسیار داشت؛ نمونه بارز این گروه در مرحله نخستین کلام

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



فکر

سال هفدهم، شماره ۶۵، بهار ۱۳۹۱

شیعه، شیخ صدوق و شیخ کلینی، و نمونه آن در این مرحله، سید بن طاووس و شهید ثانی هستند (سبحانی، ۱۳۸۸). در اهل سنت نیز جریان اهل حدیث یا سلفیه که سرانجام رهبری فکری آن در این مرحله به ابن تیمیه و شاگردش ابن جوزی رسید، نماینده این رویکرد بودند. آنها هر چند خود در این مرحله به تقلید از اشاعره، وارد عرصه‌های کلامی شدند و منطق دفاعی و جدلی خاص خود را پدید آوردند (برای نمونه نک: الزاغونی، ۱۴۲۴)، ولی در مقابله با حضور ادبیات معتزلی و فلسفی در حوزه عقاید رسمی سنی، کارزاری سخت‌کیشانه را رقم زدند.

کنار هم نهادن دو گروه پیش‌گفته، یعنی محدثان متکلم شیعه و سلفیه اهل سنت، هرگز به معنای شباهت اعتقادی یا روش‌شناختی آنها نیست، بلکه پژوهش‌ها نشان می‌دهد که آنان در مهم‌ترین مسایل و رویکردها اختلاف اساسی دارند (جعفری، ۱۴۱۳، ش ۳۰ و ۳۱). این مقایسه بیشتر از آن روست که هر دو جریان از آغاز در مقابل هرگونه رنگ‌پذیری از ادبیات معتزلی و فلسفی مقاومت ورزیدند و بر این باور بودند که اندیشه‌های دینی را نیز باید با همان ادبیات موجود در تراث دینی تبیین و ارائه کرد. خواهیم دید که این انگاره متفاوت در تاریخ کلام شیعی و سنی تا این روزگار همچنان پابرجا مانده و به‌عنوان رقیب و بدیلی توانمند در برابر گرایش‌های فلسفی و عرفانی در حوزه اندیشه دینی قد برافراشته است.

هر چند نمی‌توان پایانی برای مرحله رقابت و اختلاط در نظر گرفت، اما بی‌پایه نیست اگر ادعا کنیم که بلوغ آن در حوالی سده نهم هجری بوده است. در این دوره، اشاعره در سایه دولت عثمانی که خود مذهب حنفی- ماتریدی داشت، با ماتریدیان به هم‌گرایی فکری رسیدند و به تولید آثار مرجع کلامی دست یازیدند (سلفی افغانی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۸۶ به بعد). در این دوره، اشاعره با تدوین متونی دقیق و سامان‌مند و نیز با نگاشتن شرح‌های گوناگون بر میراث کلامی این دوره، چنان صورتی بر کلام اشعری بستند که تا این زمان بی‌هیچ کم و کاستی همچنان برجای مانده است (الایچی، ۱۴۰۹). در اندیشه امامیه اما این مرحله پایانی دیگر داشت؛ هر چند کلام امامیه در این مقطع با نبوغ شگرف علامه حلی و کوشش پی‌گیرانه شاگردان مدرسه حله همچون فخر المحققین و سپس فاضل مقداد به کمالی کم مانند رسید، ولی تقدیر بر آن بود که با ظهور نسلی دیگر از فیلسوفان شیعی، مرحله جدیدی از اندیشه‌ورزی کلامی پی‌افکننده شود.

۳. مرحله ادغام و استحاله

در این مرحله، شاهد انحطاط تدریجی دانش کلام در میان اهل سنت هستیم؛ زیرا از یک سو، کلام معتزلی بسی زودتر به پایان خود نزدیک شده بود و تنها کلام اشعری به حیات

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

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

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

۴. مرحله احیا و نو سازی علم کلام

از سده دوازدهم هجری، جهان اسلام به یکباره با اندیشه‌های الاهیاتی و الحادی جدید که

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



۲۱

کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها



از مغرب زمین به جامعهٔ مسلمین سرازیر می‌شد، روبه‌روشد و به تدریج ضرورت بازنگری در علم کلام و توسعهٔ آن متناسب با نیازهای روز هویدا شد. از این‌رو، بازسازی این علم در دستور کار پاره‌ای از علمای اسلامی قرار گرفت و مکتب‌های کلامی یکی پس از دیگری، در صدد آسیب‌شناسی و بازسازی معرفت کلامی برآمدند. از همین‌رو بود که برخی از دانشمندان اسلامی در این زمان از ضرورت تأسیس «کلام جدید» سخن راندند و پیرایش کلام سنتی از مباحث زائد و پرداختن به مسئله‌های نوپدید را خواستار شدند (شبلی نعمانی، ۱۳۷۳: ۲). جالب این جاست که در این دوره نمایندگان همهٔ مدارس مهم کلامی گذشته در شیعه و سنی، یک بار دیگر پا به میدان گذاشتند و هر کدام در راستای توسعهٔ دانش کلام و پاسخ‌گویی به پرسش‌های نوپدید تلاش کردند. امروزه برای نشان دادن این‌گونه تلاش‌ها و تحولات از واژه‌هایی چون «نومعتزلی»، «نواشعری» و یا «نوسلفی‌گری» که بر همین شرایط جدید دلالت دارد، استفاده می‌شود.

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

تطور تاریخی کلام امامیه

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

کلام امامیه در مرحله اصالت و استقلال

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

در این میان، هشام بن حکم را می‌توان مثال آورد. او مهم‌ترین شخصیت کلامی‌ای است که کلام امامیه را به مرحله نظریه‌پردازی وارد ساخت و واژه‌های گوناگونی چون معنا، جوهر، عرض و دیگر واژه‌هایی از این دست را رسماً در تبیین‌های خویش - به شکل قاعده‌مند و سامان یافته - وارد ساخت. با این همه، به جرأت می‌توان گفت که هشام نه تنها به تعاریف جدیدی از این واژه‌ها دست یازید، بلکه به ساخت واژگان جدید و تأسیس منظومه معنایی تازه‌ای از این اصطلاحات پرداخت (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۵، ۱۲۷، ۱۳۱ و ۱۳۳). در تاریخ کلام امامیه دقیقاً همان سه دوره پیش گفته، یعنی تأسیس، نظریه‌پردازی و تدوین جامع را در مرحله اول می‌توان شناسایی کرد؛ افزون بر آن که با یک مقطع تاریخی دیگری روبه‌رو می‌شویم که سخت در سرنوشت کلام امامیه مؤثر افتاده است. این مقطع را «دوره فترت» نامیده‌ایم که از نظر ترتیب تاریخی، در میانه دوره کلام نظری امامیه و دوره تدوین جامع علم کلام جای می‌گیرد. اینک به اختصار از این دوره‌های چهارگانه کلام امامیه سخن خواهیم گفت و جایگاه هر یک را در پیشبرد پروژه فکری شیعه نشان خواهیم داد.

مدرسه مدینه و شکل‌گیری کلام امامی

شیعه بی‌گمان از مدینه‌النبی سربرآورد و بالنده شد. ریشه‌های تشیع را غالباً به واقعه سقیفه و جدایی خط امامت از خلافت باز می‌گردانند، اما تحقیقات بیشتر نشان می‌دهد که ظهور شیعه به روزگار زندگانی حضرت رسول ﷺ باز می‌گردد. ایشان با معرفی امیرالمؤمنین علی علیه السلام به عنوان شاخص حق و باب مدینه علم، بر لزوم پیروی و نصرت از آن بزرگوار تأکید ورزید و با ارج نهادن به جایگاه «شیعه علی» (اشعری، ۱۳۶۱: ۱۵)، گردآمدن گروهی را بر گرداگرد علی سبب شد.

این موضوع نه تنها به تدریج به شکل‌گیری جامعه شیعه در مقابل خط حاکمیت سنی انجامید، بلکه چارچوب معرفتی متمایزی را در پرتو آموزه‌های کلامی اهل بیت علیهم السلام رقم





زد. این مهم به ویژه از آن رو بنیاد یافت که شخصیت‌های نمایان شیعی، خود را در عرصه‌های معرفتی و کلامی نیازمند امام معصوم می‌دانستند.

با اندک تأمل و با یک نگاه کلی به بهنۀ تاریخ تفکر امامیه می‌توان دریافت که اصحاب بزرگ اهل بیت علیهم‌السلام همچنان که در یادگیری شریعت و احکام فقهی به خاندان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پناه می‌بردند، در فهم معارف اعتقادی نیز برای ایشان مرجعیت و اعتبار معرفت‌شناختی قائل بودند (صدوق، ۱۴۱۳، ج ۵: ۴۳؛ کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۱۱). این نقطه دقیقاً همان چیزی بود که منطق امامیه را در فهم حقایق دین از دو رقیب قدرتمند خویش، یعنی اهل حدیث و معتزله، متمایز می‌ساخت؛ درحالی که گروه اول در عرصه عقاید، به عقل بسنده می‌کردند و وحی را همچون گواهی بر دانسته‌های عقل خودبنیاد به شمار می‌آوردند، اهل حدیث با سرزنش عقل‌گرایی و اندیشه‌ورزی در ساحت دین، تنها به ظاهر الفاظ قرآن و سنت بسنده کرده و از ورود در معارف عمیق و حیانی سرباز می‌زدند.

شیعه اما، به راه عقل در کسب معارف به خوبی باور داشت و آن را حجت‌نهایی و مرجع فرجامین بشر در دریافت حقایق می‌دانست (کلینی، ۱۳۷۷، مقدمه و کتاب العقل و الجهل؛ الحرائی، ۱۴۲۵: ۳۸۳)، ولی در عین حال، بر این باور بود که خرد آدمی با هدایت و ارشاد اولیای الهی است که راه به بلندای معارف عقلانی می‌گشاید و بدون دستگیری ولی الهی و بی‌آن که او عقل آدمی را «اثاره» (نهج البلاغه، خطبه اول) کند و گنجینه‌های پنهانش را آشکار سازد، عقل به خودی خود ره به حقیقت نخواهد برد و راه سعادت را نخواهد یافت (المفید، ۱۳۷۱، ج ۴: ۴۴؛ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۹۰؛ اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲۴). خلاصه آن که در اندیشه شیعه، امام معصوم به مثابه حامل وحی و ترجمان کتاب خدا، در عرصه عقاید نیز همچون احکام، نقش کلیدی و بی‌بدیل دارد و از این رو، شیعیان - برخلاف اهل حدیث و معتزله - حتی در اساسی‌ترین معتقدات نیز دست به دامن معصومان می‌شدند و راه تفکر و اندیشه‌ورزی صحیح را از طریق تنبیه و تذکار می‌آموختند.

با این حال گزاره نیست اگر بگوییم که پایه‌های اندیشه کلامی امامیه را باید در نخستین امامان شیعه و رهنمودهای هوشمندانه آنها جست‌وجو کنیم. هر چند چنان که خواهیم دید، کلام شیعه در کوفه بود که درخشیدن گرفت و عمق و اعتبار خویش را به رخ کشید، اما پنهان نیست که حرکت فکری و اجتماعی شیعه در همه جا بر محور شخصیت امامان شیعه در مدینه شکل گرفت و شیعیان با مراجعه به اهل بیت در مدینه به طرح معضلات و پرسش‌های خویش می‌پرداختند و با انتشار و تحلیل آنها به افزون‌سازی میراث کلامی امامیه یاری می‌رساندند.

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

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

یکی از دیگر نشانه‌های مدرسه شیعی در مدینه، حضور جریان‌های فکری در خاندان پیامبر صلی الله علیه و آله و فرزندان علی علیه السلام در مدینه است. یکی از نمونه‌های مهم در این زمینه، مدرسه فرزند ایشان محمد بن حنفیه است که از بُعد کلامی می‌توان گفت که تقریباً اصلی‌ترین باورهای تشیع را که بعدها در کوفه تبیین و تشریح شد، در برداشت؛ اعتقاد به توحید و عدل که از این طریق به واصل و معتزلیان راه یافت، اعتقاد به وصایت و وراثت معنوی در نظریه امامت، موضوع غیبت و مهدویت، مسئله بدهاء و امثال آن، نمونه‌ای از اندیشه‌های ثبت شده در این مدرسه شیعی‌اند. طرفه آن که این عقاید را مخالفان شیعه نیز در آثار خود ثبت نموده و البته بسیاری از این افکار را با انتساب به شخصی به نام عبدالله بن سبا - که ادعا می‌شود یهودی‌زاده بوده است - مورد طعن و لعن قرار می‌دهند. کسانی بر این باورند که عبدالله بن سبا که به «ابن السوداء» نیز معروف بوده است (عسکری، ۱۴۱۲: ۷۵ به بعد)، نام دیگری برای مالک اشتر یا عمار یاسر است که برای پنهان ماندن نامشان، بدین صورت از او یاد کرده‌اند. هر چه باشد، آنچه از نظر تاریخی مهم می‌نماید این است که اندیشه‌های کلامی شیعه با قوت در محیط جامعه اسلامی بر محور مدینه مطرح بوده است.

اگر در نظر آوریم که تا آن زمان معارف کلامی در میان مسلمانان هنوز مقوله‌ای نو و چنانچه نهالی کم‌بروبار بوده است و بیش از این هم نمی‌توان انتظار داشت، روشن می‌شود که مدرسه مدینه در تشیع از پیشگامان عرصه کلام اسلامی به شمار می‌آید. پیشتر گفته شد





که کلام اسلامی در این دوره بیشتر در گیر و دار مسئله‌های اجتماعی است و طاقت مسلمانان به تأمل‌ورزی در این حوزه‌ها مصروف می‌شود و از این‌روست که اخیراً، برخی این مرحله را دوره «کلام سیاسی» نام نهاده‌اند. با این وصف، روشن است که زمینه اجتماعی و سطح دانایی مخاطبان برای ارائه اندیشه‌های دقیق و ناب نظری آماده نیست و این‌گونه سخنان نمی‌تواند مخاطبان بسیاری بیابد. شاید به همین دلیل است که سخنان ژرف و توحیدی امیرمؤمنان علیه السلام نیز در این دوره بیشتر در موقعیت‌های عادی مثل خطبه‌ها و یا مناظره با صاحبان ادیان و یا در پاسخ به پرسش‌های افرادی خاص صورت می‌گیرد. چه‌بسا همین نبود فضای فکری مناسب در آن زمان است که برخی را در درستی نسبت این خطبه‌ها و سخنان به آن حضرت در تردید انداخته و به‌رغم پذیرش کلمات بلند امیرمؤمنان علیه السلام در عرصه‌های سیاسی و اخلاقی، در اندیشه نظری آنها را مربوط به دوره‌های متأخرتر دانسته‌اند (فروخ، ۱۹۷۲: ۱۸۷-۱۸۸). نیک پیداست که به‌رغم پژوهش‌های پراکنده و پیشین دربارهٔ مدرسهٔ مدینه، این موضوع همچنان نیازمند پرتوافکنی‌های فزون‌تر است.

دوره نظریه‌پردازی در مدرسه کوفه

به گواه برخی شواهد، اصحاب ائمه از دورهٔ امام سجاد علیه السلام در کوفه و مدینه کار تبیین و دفاع از معارف را آغاز کردند، هرچند تردیدی نیست که این امر تنها در دورهٔ امام باقر علیه السلام بود که جایگاه والای خویش را در میان شیعیان بازیافت. اگر آغاز این دوره را در کوفه حتی به آغازین سال‌های سدهٔ دوم بازگردانیم، می‌توان نشان داد که این نهضت علمی تا اواخر این سده در اوج اقتدار هارون الرشید ادامه یافت. در این هنگام بود که شیعیان در یک چالش جدی سیاسی با حکومت بنی‌عباس گرفتار آمدند و این دوره طلایی کلام امامی با افولی زود هنگام روبه‌رو شد.

به گمان بسیاری، مدرسهٔ کلامی امامیه از بغداد در سدهٔ چهارم آغاز شده است و از این‌رو، کم نیست نوشتارهایی که بغداد را سرآغاز تاریخ کلام امامی به‌شمار می‌آورند. از مدرسه مدینه هم که چشم‌پوشی کنیم، تردیدی نیست که پیش از بغداد، این کوفه بود که معارف اعتقادی اهل بیت علیهم السلام را منتشر و آن را در قالب بسته‌های تئوریک تبیین نمود. آری، در سدهٔ دوم، در کوفه جریان‌های کلامی چندی پا گرفت و پیش رفت که نشانه‌های آن تا چند سده در آثار کلامی شیعه و سنی قابل مشاهده است (فان‌اس، ۲۰۰۸: ۴۴۷؛ سامی‌النشار، ۲۰۰۸، ج ۲، الباب الرابع).

به اجمال می‌توان گفت که در کوفه دست کم دو جریان مهم کلامی شکل گرفت که به رغم شباهت‌های فراوان، در پاره‌ای جهات از یک‌دیگر فاصله می‌گرفتند. این دو را پیشتر در قالب دو جریان عمومی در کلام اسلامی با برچسب «عقل‌گرایی» و «نص‌گرایی» یاد کرده بودیم (سبحانی، ۱۳۸۸) که این عناوین دست کم برای مدرسه کوفه چندان گویا و شایسته نیست؛ به دلایلی که خواهیم گفت، شاید بهتر باشد که این دو جریان را «جریان کلامی» و «جریان حدیثی-کلامی» بنامیم.

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

تفاوت این دو جریان در آن بود که رویکرد کلامی به دنبال تبیین عقلانی معارف مدرسه اهل بیت علیهم‌السلام دفاع از آن در مقابل جریان‌های فکری رقیب بود، ولی رویکرد حدیثی در پی فهم دقیق همان معارف و عرضه آن به جامعه مؤمنان بود. برخی اسناد گواهی می‌دهد که میان این دو گروه گاه و بیگاه جزو بحث‌هایی در می‌گرفته است که البته، تاکنون پژوهش‌هایی که از واقعیت موضوع و ریشه‌های آن پرده بردارد، در دست نداریم. برای مثال، می‌دانیم روایاتی که از سوی اهل بیت علیهم‌السلام در ذم متکلمان صادر شده بودند، از جمله دست‌مایه‌های محدثان برای محدودسازی فعالیت‌های متکلمان بود (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۵۴؛ کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱) و متقابلاً متکلمان کوفه بر این باور بودند که این روایات ناظر به شرایط و یا افراد خاصی هستند و نباید آن را منع و مانعی برای نظرپردازی و دفاع عقلانی از میراث وحیانی دانست (کشی، ۱۳۴۸: ۲۷۰-۲۷۳). این تفاوت هرچند در آغاز یک اختلاف در روش و رویکرد بود، اما این اختلاف روش‌شناختی تا اندازه‌ای به اختلافات اعتقادی هم انجامید. شاید نخستین نشانه‌های این تأثیر را در واگرایی جریان هشام بن حکم از باور عمومی اصحاب امامیه در کوفه در باب معرفت اضطراری و نقش عقل در شناخت حقایق دینی بتوان دید (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۲۴).





گذشته از اختلافی که هشام با دیگر جریان امامیه در باب منابع علم امام داشت، این واگرایی به خوبی در اختلافی که میان ابن ابی عمیر و ابو مالک حضرمی در باب «مالکیت امام نسبت به زمین» پدید آمد و هشام برخلاف رأی ابن ابی عمیر حکم کرد، قابل مشاهده است (کلینی ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۱۰). به نظر می‌رسد که همین رویکرد متکلمان کوفه در باب خردپسندانه کردن عقاید امامیه بود که دیدگاه زراره در باب استطاعت (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۶؛ کشی، ۱۳۴۸: ۱۴۵-۱۴۸ و ۱۵۰) و نیز تبیین هشام بن حکم در باب عصمت، صفات الاهی و تجسیم را پدید آورد (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۰۶-۱۰۷ و ۱۲۱؛ کلینی ۱۳۷۷، ج ۱) در میان متکلمان کوفه در کنار هشام بن حکم می‌توان از زراره بن اعین که البته بعدها از خط کلامی بازگشت، هشام بن سالم، مؤمن الطاق، علی بن اسماعیل میثمی و امثال آن یاد کرد (اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۳۴). البته، طبیعی است که میان متکلمان کوفه نیز گاه اختلافاتی رخ می‌داد و از این‌رو، در پژوهش‌های پیشرفته‌تر می‌توان نشان داد که کوفه در خط کلامی خود چندین گرایش را در دامن خویش پرورانده است. این‌گونه دسته‌بندی در میان متکلمان و نیز در میان متکلمان و محدثان را می‌توان از کتاب‌هایی که در قدیم با نام «مقالات» معروف بود، ردیابی کرد. در کنار این دو جریان اصلی کلامی، باید از دو جریان دیگر یاد کرد که در دو سوی طیف متکلمان کوفه قرار می‌گیرند. البته این دو جریان را به یک معنا می‌توان بخشی از خط محدثان متکلم کوفه به شمار آورد: یکی، متهمان به غلو نظیر جابر بن یزید جعفی، مفضل بن عمر، محمد بن سنان و معلی بن خنیس و دیگری، متهمان به تقصیر همچون عبدالله بن ابی یعفور. این اتهامات که نادرستی آنها در پژوهش‌های دقیق و غیرجانبدارانه قابل اثبات است، از آن رو رواج یافت که در بیرون از حلقه امامیان، دو گروه غالیان و بتریه (که مخالفان به آنها «مرجئه شیعه» نیز لقب داده بودند) سخت فعال شدند و این بزرگان امامیه به سبب پاره‌ای مشابهت‌های ظاهری اعتقادی و یا ارتباطات جزئی بدانان منسوب گشتند. از میان غالیان کوفه، بیان بن سمعان، مغیره بن سعید، محمد بن ابی زینب السدی معروف به ابوالخطاب، بیش از دیگران فعال یا مشهور بوده‌اند (اشعری، ۱۳۶۱: ۵۰، ۳۳، ۷۶، ۸۱؛ اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۶۹، ۷۶، ۹۷) و از بتریه کسانی چون کثیر النواء، حسن بن صالح بن حی، سالم بن ابی حفصه، حکم بن عتیبه، سلمه بن کهیل و ابوالمقدام ثابت الحداد که آنها را «ضعفاء زیدیه» نیز لقب داده‌اند، نام بردارند (اشعری، ۱۳۶۱: ۷۳؛ همو، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۴۴).

دوره فترت و رکود

کلام امامیه پس از سپری کردن دوران تأسیس نخستین در سده اول هجری و با توسعه

نظریه پردازانه آن در سده دوم هجری در کوفه، دچار وقفه و رکودی شد که تا برآمدن شیخ مفید در بغداد، دیگر آن اعتبار دوباره خویش را باز نیافت (خیاط، ۱۴۱۳: ۷-۴). البته، کلام امامیه در پایان سده سوم - با ظهور نوبختیان در بغداد - بار دیگر به صورت محدود به صحنه بازگشت و با افت و خیزهایی تا دوران شیخ مفید ادامه یافت، اما همین فترت و رکود که نزدیک به یک سده به درازا کشید، سبب شد تا جریان کلامی کوفه که بر بنیادهای نصوص دینی به نظریه پردازی می پرداخت، دچار سستی شده و حرکت جدید کلامی امامیه در بغداد با فاصله ای بیشتر از درون مایه های وحیانی و همدلی افزون تر با ادبیات کلامی روز - که در آن زمان غلبه با معتزله بود - به تبیین و دفاع از مدرسه اهل بیت علیهم السلام پردازد (خیاط، ۱۴۱۳: ۶؛ اشعری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۰-۱۲۲ و ۱۳۲؛ مفید، ۱۳۷۱، مقدمه؛ کلینی، ۱۳۷۷، مقدمه).

در اسباب رکود کلام امامیه در پایان سده دوم هجری، به ظاهر تاکنون پژوهش جدی ای صورت نگرفته است و اساساً کمتر کسی به صراحت به این موضوع اشاره کرده است. عامل اساسی در این باره، فشار سیاسی هارون الرشید بر امام موسی کاظم علیه السلام و شیعیان در آن مقطع زمانی بود که از نگرانی شدید حاکمیت از گسترش معرفتی و اجتماعی تشیع سرچشمه می گرفت. دستگاه سیاسی و امنیتی عباسیان شرایط ویژه خفقان و تقیه را چنان بر اصحاب ائمه علیهم السلام حاکم کرد که امکان پی گیری پرسش ها و دغدغه های کلامی را که به فضای باز گفت و گوی اعتقادی نیاز داشت، محدود و مسدود ساخت (کشی، ۱۳۴۸، ۲۶۹-۲۷۰). درست در همین دوره تاریخی است که هشام بن حکم از بغداد آواره و پنهان می شود و کسانی چون یونس بن عبدالرحمن و ابن ابی عمیر که از متکلمان بزرگ امامیه در پایان دوره دوم، یعنی دوره کلام نظری هستند، گرفتار زندان های سخت و طاقت فرسا می شوند (همان: ۲۶۰-۲۶۳، ۲۶۵-۲۶۶ و ۲۷۹-۲۷۸). البته در کنار این عامل خارجی نباید از عوامل داخلی در افول مدرسه کوفه غفلت نمود که از آن جمله می توان به مخالفت گروهی از بزرگان شیعه با کلام و نیز پاره ای از نظریه های متکلمان که بهانه اتهام هایی چون تنزل مقام ائمه، تشبیه، تجسیم و یا جبر را فراهم آورد، اشاره کرد.

در این دوره رکود، هر چند شاهد حضور متکلمانی اندک در این جا و آن جا هستیم، ولی پراکندگی و ناشناختگی آنان نشان می دهد که در این دوره هیچ مدرسه یا سنت کلامی ای در امامیه وجود ندارد؛ این گروه اندک نیز نه تربیت یافته اساتیدی معروف در کلام بودند و نه شاگردانی را به یادگار گذاشتند و نه حتی گامی در راستای حفظ و استمرار میراث کلامی کوفه و یا تاسیس جریان جدیدی در کلام امامیه در این دوره برداشتند. نمونه نادر از این دست، فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ق) است که هر چند خود را میراث دار خط





هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن می‌داند، اما هیچ شاهد آشکاری بر شاگردی مستقیم علمی از این مکتب در او یافت نمی‌شود. ناگفته نماند یونس نیز که از بزرگترین شاگردان هشام بود، پس از او چندان تحریک کلامی نداشت و گویا کسانی را که به عنوان اصحاب یونس و یا «یونسیه» از آنها یاد می‌شود، تنها در بُعد فقهی از پیروان او به حساب می‌آیند، نه در عرصه کلام. به هر حال، بررسی مجموعه شرایط در این دوره در قیاس با مدارس کلامی پیشین و پسین امامیه در کوفه و بغداد، نشان می‌دهد که حوزه کلامی امامیه با رکود شدیدی روبرو شده است و پویا و زایشی که با کوفه آغاز شده بود در عمل به سردی و سستی گراییده است.

نکته مهم آن است که این دوره درست همزمان با عصری است که معتزلیان با برخورداری از موقعیت سیاسی و فرهنگی خود از زمان منصور عباسی تا زمان مأمون و معتصم، توانستند دانش کلام را بر مذاق خویش تدوین کرده و بسط دهند. شکل‌گیری مهم‌ترین جریان‌های فکری معتزله به دست کسانی چون، ابوالهذیل علاف، نظام، جاحظ، ابوعلی و ابوهاشم جبائی (در معتزله بصره)، و بشر بن معتمر، جعفر بن حرب، جعفر بن میسر و ابوالقاسم بلخی (در معتزله بغداد) و نیز تولید بیشترین آثار اعتزالی از جمله تحولات تاریخ کلام معتزلی در این دوره‌اند (سهیل قاشا، ۲۰۱۰: ۱۷۰ به بعد؛ صبحی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۸۷-۲۸۸). همین حضور و یکه‌تازی معتزله که همزمان با فشار بر شیعه و تا حدودی اهل حدیث بود، سبب شد تا ساختار و درون‌مایه کلام اسلامی رنگ معتزلی به خود بگیرد، چنان‌که از این پس تا یکی دو سده هرگاه نام «کلام» و یا «متکلمان» به زبان یا قلم می‌آمد، تنها معتزلیان را به یاد می‌آورد و گویا نام کلام با این گروه گره خورده بود.

مدرسه کلامی قم

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

در حالی که کلام نظری امامی در پایان سده دوم در کوفه به زوال گرایید و تا ظهور مدرسه بغداد در اواخر همان قرن، دیگر نمودی نمایان نداشت، اما خط متن‌گرایانه کلام با از رونق افتادن کوفه، به شهر قم انتقال یافت و در آنجا بر و باری بی‌مانند گرفت. قم هر چند از آغازین سال‌های سده دوم و با انتشار اشعریان کوفه در این شهر، به یکی از مراکز علمی

شیعه بدل شده بود (جعفر مهاجر، ۱۴۲۹) اما تا آستانه سده سوم - که حجم بالایی از میراث حدیثی کوفه روانه قم شد - هیچ گاه چهره یک مدرسه کلامی را به خود نگرفت. غالباً مدرسه قم را با سیمای حدیثی آن شناسائی کرده اند، حال آن که بعد کلامی آن نیز بسی بارز و برجسته است. از ویژگی های ممتاز این مدرسه که از قضا بر ابعاد کلامی قم نیز گواهی می دهد، به موارد زیر می توان اشاره کرد:

۱. مشایخ قم به انتقال حدیث کوفه بسنده نکردند، بلکه به پالایش و پیرایش آن از کاستی ها و انحرافات نیز دست یازیدند. این کار هر چند از اساس در قلمرو دانش حدیث شناسی می گنجد، اما در این جا بر صیغه و سیمای کلامی قم نیز شهادت می دهد. درست است که در نزاع بزرگان قم با برخی محدثان همچون احمد بن خالد برقی، سهل بن زیاد و محمد بن علی صیرفی که گاه به اخراج آنها از این شهر نیز انجامید، همواره نمی توان نشانه هایی از چالش فکری و عقیدتی یافت، اما اختلاف در نگرش های کلامی و به ویژه آن دسته از باورهایی که به غلو شانه می زد، بی گمان یکی از اسباب این ستیزه ورزی ها بود. اگر بیاد آوریم که احادیث اعتقادی امامیه در کوفه سخت مورد طمع غالیان بود و تلاش هایی نیز برای درآمیختن و خلط مجعولات آنان با میراث ناب امامیه صورت گرفته بود، اهمیت حرکت اصلاح گرایانه قمی ها برای کلام متن گرایانه امامیه بیشتر روشن می شود. با این وصف، دور نیست اگر بگوییم که مدرسه قم در مسیر پاسداشت از میراث کلامی اهل بیت علیهم السلام گام بلند و استواری را در کارنامه خویش ثبت کرده است.

۲. شاید برای نخستین بار در مدرسه قم بود که احادیث کلامی امامیه در یک نظام جامع و هماهنگ گردآوری و تبویب شد. پیش از آن، حدیث فقهی شیعه به دست کسانی چون حسین بن سعید اهوازی (زنده تا ۲۵۴ق) تدوین و تنظیم یافته بود (نجاشی ۱۴۰۷: ۵۸ و ۶۰)، ولی گویا این کار در احادیث اعتقادی تا عصر شکوفایی مدرسه قم به تأخیر افتاد. در این عصر، ثقة الاسلام کلینی در کافی ساختاری را برای منظومه کلامی اهل بیت علیهم السلام پیش نهاد که بعدها از سوی صدوق (در التوحید)، مجلسی (در بحار الانوار) و فیض کاشانی (در الوافی) سرمشق قرار گرفت. به گمان ما یکی دیگر از ساختارهای کلامی در این دوره توسط محمد بن حسن صفار در کتاب بصائر الدرجات پی ریزی شد که هر چند از سوی کلینی در کتاب الحجة کافی مورد استفاده قرار گرفت، اما توجه جدی بزرگان امامیه را به عنوان یک ساختار کلان کلامی به خود جلب نکرد (امیرمعزی، ۱۳۹۰؛ نیومن ۱۳۸۶).

این نکته را نیز باید افزود که کلام امامیه تا آن زمان حتی در شاخه نظری نیز از یک طبقه بندی جامع در عقاید محروم بود و به جز تقسیم به توحید و عدل که در برخی روایات



فهرست

کلام امامیه: ریشه ها و روش ها



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

۳. محدثان متکلم قم نه تنها با سامانه دستگامند روایات و نیز برگزیدن عناوینی برای هر باب - که گویای اجتهاد کلامی آنان بود - از دغدغه‌ها و نگره‌های کلامی خود پرده برداشتند، بلکه در جای جای آثار خویش با تبیین نکات مهم و پیچیده کلامی از عمق اندیشه کلامی خویش خبر دادند. برای نمونه، می‌توان به گفتار کلینی در تمایز صفات ذات و صفات فعل (کلینی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۲۷۲-۲۷۳)، بیان صدوق در ذیل باب «انه عزوجل لا يعرف الابه» (صدوق، ۱۴۳۰، ۲۸۳) و باب «اثبات حدوث العالم» ذیل حدیث ششم (همان، ۲۹۱) اشاره کرد. در همین راستا نیز می‌توان به مقدمه کتاب‌هایی که در این مدرسه نگاشته شده و از انگیزه کلامی ایشان پرده برمی‌دارد، مراجعه کرد (نک: مقدمه کتاب‌های کافی و التوحید و کمال‌الدین و تمام‌النعمة).

۴. نقد نامه‌هایی که از سوی متکلمان متن‌اندیش قم در مقابل جریان‌های فکری زمان نگاشته شده است، از دیگر وجوه کلامی در این مدرسه است: ردیه کلینی بر قرامطه (نجاشی ۱۴۰۷: ۳۷۷)، نقد سعدبن عبدالله بر غلات، جبر گرایان و گروه‌های جعفریه و محمدیه (همان: ۱۷۷ و ۱۷۸) نمونه‌هایی از این دست به شمار می‌آیند. همین مقدار گواهی می‌دهد که خط حدیث‌گرای کلام - هرچند بر خلاف کلام نظری - در نگاه نخست، رویکردی دفاعی ندارد، اما در فرصت مناسب و به هنگام ضرورت از انجام این مسئولیت‌شانه خالی نمی‌کند. ۵. از همین روست که شیخ صدوق - که خود کاملاً پرورش یافته محیط علمی قم است - آن‌گاه که به سبب حاکمیت دولت شیعی آل بویه در ری، به صحنه رویارویی با اندیشه‌های رقیب فراخوانده می‌شود، با استواری و توانمندی خیره‌کننده‌ای به مصاف اندیشه‌ها می‌رود و در گفت‌وگو و مناظره‌های سنگین با رقیبان به هم‌وردی می‌پردازد (نک: صدوق، ۱۳۹۵: ج ۱: ۸۷؛ شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۶۳).

۶. متکلمان قم نه تنها خود به رسالت‌های دانش کلام وفادارند، بلکه از پی‌جویی و پی‌گیری اندیشه متکلمان در دیگر حوزه‌ها نیز برکنار نمی‌مانند. در این زمینه به دو نمونه که نشان‌دهنده واکنش فعال قم به اندیشه‌های گذشته و نیز تعامل با اندیشه معاصران است، بسنده می‌کنیم. نخست، علی بن ابراهیم قمی (استاد کلینی) کتابی درباره نظریه صفات هشام بن حکم با نام رسالة فی معنی هشام و یونس می‌نگارد (نجاشی ۱۴۰۷: ۲۶۰) و در مقابل سعد بن

عبد الله اشعری (استاد دیگر کلینی) ردیه‌ای بر این کتاب و در نقد علی بن ابراهیم می‌نویسد (همان: ۱۷۷) و نمونه دیگر، آگاهی و اطلاع گسترده شیخ صدوق از میراث و اندیشه‌های کلامی نوبختیان، ابن قبه رازی، ابن بشار، ابو زید علوی و گزارش مفصل آنها در کتاب خویش است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۵۱-۵۳ و ۸۸-۹۶).

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

این نکته را نیز بیافزاییم که مدرسه قم هر چند کمتر عرصه‌ای برای رویارویی با رقیبان بیرونی یافت، اما در درون خویش به گروه‌های فکری مختلفی تقسیم شد که این نیز خود نشان از دغدغه‌های کلامی در اصحاب این مدرسه دارد. البته تاکنون درباره این واگرایی در مدرسه قم پژوهش در خور جامعی انجام نگرفته است و آثار نگاشته شده تا آنجا که می‌دانیم از کاستی‌های جدی رنج می‌برند.^۱

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

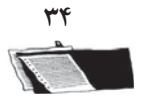
در پایان این مقاله که خود سرآغازی بر تبیین تطورات کلامی امامیه در دوره‌های سپس‌تر است، به جاست که بار دیگر بر این نکته تأکید کنیم که آنچه اندیشه کلامی امامیه را از دیگر گروه‌های اسلامی متمایز و ممتاز می‌سازد، بهره‌مندی همزمان از دو بال عقل و وحی در پیشبرد فرایند معرفت کلامی است. چنان که دیدیم، برخلاف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

۱. برای نمونه‌ای از این دست پژوهش‌ها نک: امیرمعزی، ۱۳۹۰؛ نیومن ۱۳۸۶.



کتابنامه

۱. نهج البلاغه (شريف رضى).
۲. ابن بابويه، محمد بن على (شيخ صدوق) (۱۳۹۸ق)، التوحيد، تهران: دارالصدوق.
۳. _____ (۱۴۱۳ق)، الاعتقادات (در مجموعه مصنفات شيخ مفيد)، ج ۵.
۴. _____ (۱۳۹۵ق)، كمال الدين، مصحح: على اكبر غفارى، تهران: كتابفروشى اسلاميه
۵. ابلاغ الافغانى، عناية الله (۱۹۹۴م)، الامام الاعظم ابوحنيفه المتكلم، ج ۲، قاهره: وزارة الاوقاف.
۶. ابن خلدون (بى تا)، مقدمه ابن خلدون، بيروت: داراحياء التراث العربى.
۷. ابن شعبه الحرانى (۱۴۲۵ق)، تحف العقول، قم: موسسه النشر الاسلامى.
۸. ابن نديم (بى تا)، كتاب الفهرست، رضا تجدد، بى جا.
۹. ابوحنيفه (۱۳۹۹)، فقه اكبر، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانيه.
۱۰. اشعري، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، رساله استحسان الخوض فى علم الكلام، حيدرآباد: مجلس دايرة المعارف العثمانيه.
۱۱. اشعري، ابوالحسن (۱۴۱۹ق)، مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: محمد محى الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
۱۲. اشعري، سعد بن عبدالله (۱۳۶۱)، المقالات والفرق، تصحيح: محمد جواد مشكور تهران: انتشارات علمى فرهنگى.
۱۳. الايجى، عضدالدين عبدالرحمن (۱۴۰۹ق)، المواقف، بيروت: عالم الكتب.
۱۴. اميرمعزى، محمدعلى (۱۳۹۰)، «صفار قمى و بصائر الدرجات»، امامت پژوهى، ش ۴.
۱۵. آلوسى، حسام الدين (۱۹۸۶م)، حوار بين الفلاسفة و المتكلمين، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة.
۱۶. بدوى، عبدالرحمن (۱۹۹۶م)، مذاهب الاسلاميين، مصر: دارالعلم للملايين.
۱۷. بكرى محمد خليل (۲۰۰۱م)، المنطق عندالغزالي، بغداد: بيت الحكمة.
۱۸. جاحظ، عمرو بن بحر (۱۹۸۷م)، «رساله فى صناعه علم الكلام»، در رسائل الجاحظ الكلاميه، بيروت: دار و مكتبة الهلال و دارالبحار.
۱۹. جبرئيلى، محمدصفر (۱۳۸۹)، سير تطور كلام شيعه، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى.
۲۰. جعفرى، محمدرضا (۱۴۱۳ق)، «الكلام عند الاماميه، نشأته وتطوره»، تراث، ش ۳۰ و ۳۱.
۲۱. حسيني، محمد ابوسعده (۱۴۲۲ق)، الشهرستانى و منهجه النقدى، بيروت: مجلد.



فهرست

سال هفدهم، شماره ۶۵، بهار ۱۳۹۱

۲۲. حنفی، حسن (۱۳۷۵)، «تاریخ‌مندی دانش کلام»، ترجمه: محمد مهدی خلجی، نقدونظر، ش ۹.
۲۳. خواجه طوسی (بی‌تا)، مصارع المصارع، بی‌چاپ.
۲۴. خیاط، عبدالرحیم بن محمد (۱۳۶۷)، الانتصار و الرد علی ابن الراوندی الملحد ما قصد به من الکذب علی المسلمین و الطعن علیهم، مصر: دار الندوة الاسلامیة، مکتبة الکلیات الازهریه.
۲۵. رضازاده لنگرودی، رضا (۱۳۸۶)، «پژوهشی در مرجه»، در کتاب: فرق تسنن، به کوشش مهدی فرمانیان، نشر ادیان.
۲۶. رفیق العجم (۱۹۸۹م)، المنطق عندالغزالی، بیروت: دارالمشرق.
۲۷. الزاغونی، ابوالحسن علی بن عبیدالله (۱۴۲۴ق)، الايضاح فی اصول الدین، ریاض: مرکز ملک فیصل.
۲۸. الزنجانی، فضل الله (شیخ الاسلام) (۱۳۸۶)، تاریخ العقیده الشیعیة و فرقهها، تقدیم، تحقیق و تعلیق: غلامعلی غلام علی پور (الیعقوبی)، مشهد: مجمع البحوث الاسلامی.
۲۹. سامی النشار، علی (۲۰۰۸م)، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، قاهره: دارالسلام، ج ۲.
۳۰. سبحانی، محمدتقی (۱۳۷۴)، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» نقدونظر، ش ۳ و ۴.
۳۱. _____ (۱۳۸۸)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله» نقدونظر، ش ۵۶.
۳۲. سلفی افغانی، شمس (۱۴۱۹ق)، الماتریدیة، ج ۱، طائف: دارالصدیق.
۳۳. شافعی، حسن محمود (۱۴۱۱ق)، المدخل الی دراسه علم الکلام، قاهره: مکتبه وهبه.
۳۴. شبلی نعمانی، محمد (۱۳۷۳)، تاریخ علم کلام، ترجمه: محمدتقی فخر داعی گیلانی، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۵. شواط، حسین بن محمد (۱۴۱۱ق)، مدرسه الحدیث فی القیروان من الفتح الاسلامی الی منتصف الخامس الهجری، عربستان: الدارالعالمیة للکتاب الاسلامی.
۳۶. شهرستانی، عبدالکریم (بی‌تا)، الملل والنحل، تخریج: محمد بن فتح‌الله بدران، قاهره: مکتبه الانجلو المصریة.
۳۷. شهرستانی، عبدالکریم (۱۳۹۶ق)، مصارعة الفلاسفة، تحقیق، تقدیم و تعلیق: سهیر محمد مختار، قاهره: الجبلاوی.
۳۸. صالح مهدی هاشم (۱۴۲۶ق)، الفكر الفلسفی فی بغداد، القاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۳۹. صبحی، احمد محمود (۱۴۰۵ق)، فی علم الکلام، ج ۱، بیروت: دار النهضة.
۴۰. شوشتری، نعمت الله (۱۳۷۷)، مجالس المومنین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.





٤١. عبدالرازق، مصطفى (بی تا)، تمهید لتاریخ الفلسفة الاسلامیة، بی جا: لجنة التألیف والترجمة والنشر.
٤٢. عسکری، مرتضی (١٤١٢ق)، عبدالله بن سبا واساطیر اخرى، بیروت: دارالزهراء.
٤٣. _____ (١٤١٣ق)، معالم المدرستین، تهران: مجمع علمی اسلامی دانشکده اصول دین.
٤٤. غردیه، لويس (١٩٦٧م)، فلسفه الفکر الدینی بین الاسلام والمسیحیہ، نقله الى العربية صبحی الصالح وفريد جبر، بیروت: دارالعلم للملایین.
٤٥. فارابی، محمد بن محمد (١٩٣١م)، احصاء العلوم، علق عليه: عثمان محمد امین، مصر: مكتبة الخانجي.
٤٦. فان، اس، جوزیف (٢٠٠٨م)، علم الکلام والمجتمع، ج ١، بغداد- بیروت: منشورات الجمل.
٤٧. فخر رازی، محمد بن عمر (١٤١١ق)، المحصل فی افکار المتقدمین والمتأخیرین من الحكماء و المتکلمین، تصحیح: حسین اتای، قاهره: دارالتراث.
٤٨. فروخ، عمر (١٩٧٢م)، تاریخ الفکر العربی، بیروت: دارالعلم للملایین.
٤٩. _____ (١٩٨٦م)، بحوث ومقارنات فی تاریخ العلم وتاریخ الفلسفة فی الاسلام، بیروت: دارالطبیعة.
٥٠. _____ (١٤٠٩ق)، عبقریة العرب فی العلم والفلسفه، بیروت: المكتبة العصرية.
٥١. فیومی، احمد بن محمد (١٣١٣ق)، مصباح المنیر، قاهره: المطبعة البهیة المصریة.
٥٢. قاشا، سهیل (٢٠١٠)، المعتزله، بیروت: التنویر.
٥٣. القضاة، امین (١٤١٩ق)، مدرسة الحدیث فی البصرة حتی القرن الثالث الهجری، بیروت: دار ابن حزم.
٥٤. الکشی، محمد بن عمر (١٣٤٨ق)، اختیار معرفة الرجال، صححه وعلق عليه وقدم له ووضع فهارسه: حسن المصطفوی، مشهد: دانشگاه مشهد، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
٥٥. کلینی، محمد بن یعقوب (١٣٧٧)، الکافی، ج ١، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
٥٦. محمود، فاضل (١٣٦٢)، معتزله، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
٥٧. مدرس طباطبایی، سید حسین (١٣٨٦)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: انتشارات کویر.
٥٨. المدان، علی (٢٠١٠/١٣٨٩)، تطور علم الکلام الامامی: دراسة فی تحولات المنهج حتی القرن السابع الهجری، بغداد: مرکز دراسات فلسفة الدین.
٥٩. المفید، محمد بن محمد (١٣٧١)، اوائل المقالات (در سلسله مولفات الشیخ المفید)، ج ٤.
٦٠. الملاحمی الخوارزمی، محمود بن محمد رکن الدین (١٣٨٧)، تحفة المتکلمین، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری، ویلفرد مادلونگ، زیر نظر زاینه اشمیتکه و دیگران، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و برلین: م مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.

۶۱. مولف ناشناخته (۱۳۸۵)، خلاصة النظر، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، برلین: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۶۲. مهاجر، جعفر (۱۴۲۹ق)، رجال الاشرعین، قم: مرکز العلوم والثقافة الاسلاميه.
۶۳. ناشی اکبر، عبدالله بن محمد (۱۳۸۶)، فرقه‌های اسلامی و مساله امامت (مسائل الامامه)، ترجمه: علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۶۴. النجاشی (۱۴۰۷ق)، رجال النجاشی، تهران: موسسه النشر الاسلامی.
۶۵. نراقی، ملا مهدی (۱۳۸۰)، شرح الالهيات من كتاب الشفاء، قم: کنگره محققان نراقی.
۶۶. _____ (۱۳۶۱)، انیس الموحدين، تهران: الزهراء.
۶۷. _____ (۱۳۸۱ الف)، اللغات العرشیه، تصحیح: علی اوجبی، کرج: عهد.
۶۸. _____ (۱۳۸۱ ب)، جامع الافکار وناقد الانظار، تصحیح: مجید هادی‌زاده، تهران: انتشارات حکمت.
۶۹. نوبختی، حسن بن موسی (۱۳۸۷)، فرق الشیعه، دار بیبلیون.
۷۰. نیومن، آندره (۱۳۸۶)، دوره شکل گیری تشیع دوازده امامی، قم: انتشارات شیعه‌شناسی.
۷۱. ولفسن، هری، اوسترین (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه: احمد آرام، تهران: الهدی.
۷۲. هناء عبده سلیمان احمد (۱۴۲۵ق)، اثر المعتزله فی الفلسفه الالهیه عندالکندی، القاهرة: مکتبه الثقافة الدینیة.
۷۳. هویدی، یحیی (۱۹۷۲م)، دراسات فی علم الکلام و الفلسفه الاسلامیة، قاهره: دارالنهضة العربیة.

