



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات

سال هفدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۱

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 17, No. 2, Summer, 2012

مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی

سید علی حسینی زاده خضرآباد*

۱۴۷



مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و سید مرتضی

چکیده

مقایسه اندیشه‌های ابوسهل و ابومحمد نوبختی با سید مرتضی از آن جهت که متهم به گرایش‌های اعتزالی هستند، می‌تواند در شناخت بهتر از مدرسه کلامی بغداد و تحولات اندیشه‌ای درون آن یاری‌رسان باشد و برخی ابهامات تاریخ کلام امامیه را برطرف کند. از این‌رو، در این مقاله با مقایسه روش و محتوای کلام این متکلمان امامی علاوه بر بیان نقاط اختلاف آنان، اشاره‌ای به میزان هم‌گرایی آنان با اندیشه‌های معتزله گردیده و در نهایت گویای این مطلب است که در نگاه کلی سید مرتضی بیش از بنونوبخت به اندیشه معتزله نزدیک شده است.

کلیدواژه‌ها

نوبختیان، سید مرتضی، معتزله، کلام امامیه، مدرسه بغداد.



درآمد

ابوسهل اسماعیل بن علی و خواهر زاده‌اش ابومحمد حسن بن موسی نوبختی از میانه سده سوم تا دهه اول سده چهارم در بغداد به تدوین اندیشه‌ها و آثار کلامی در حوزه امامیه پرداخته‌اند. علمای علم رجال امامیه، ابوسهل را در دوران خود برجسته‌ترین متکلم امامیه و بزرگ‌خاندان نوبختی می‌دانند (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۱؛ شیخ طوسی ۱۴۲۰: ۳۱). ابومحمد نوبختی نیز از متکلمان برجسته امامیه بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳؛ شیخ طوسی ۱۴۲۰: ۱۲۱). این دو اندیشمند نوبختی علاوه بر کلام در علومى مانند نجوم، فلسفه، تفسیر، تاریخ و غیر آن تبحر داشته‌اند، هرچند نوبختیان آثار فراوانی در علم کلام تألیف نموده‌اند، اما تقریباً تمامی کتاب‌های آنان از بین رفته و تنها نقل قول‌هایی از آن آثار و گزارش‌هایی از اندیشه‌های آنان به دست ما رسیده است (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵). هرچند در زمان غیبت صغری متکلمانی مانند ابن جبرویه و ابوالاحوص و غیر آنان (متکلمان ناشناخته امامیه در بغداد) در دفاع از کلام امامیه فعالیت داشتند، اما آغاز رسمی مدرسه کلامی امامیه در بغداد هم‌زمان با ظهور این دو متکلم برجسته نوبختی است که علاوه بر تبیین اندیشه‌های کلامی مدون و تألیف آثار کلامی، شاگردانی در علم کلام تربیت کرده‌اند. این دانش‌آموختگان مدرسه نوبختی خود استاد متکلم بزرگ امامیه، یعنی شیخ مفید هستند که در دوران وی کلام امامیه در بغداد شاهد دوران اوج خود بود (نک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۳-۱۶) و پس از شیخ مفید شاگردان وی از جمله سید مرتضی عهده‌دار دفاع از اندیشه کلامی امامیه گردیدند. این مدرسه با هجرت جانشین سید مرتضی، یعنی شیخ طوسی در سال ۴۴۹ق به نجف رونق خود را از دست داد (ابن جوزی، ۱۴۲۰، ج ۱۶: ۱۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷، ج ۱۲: ۹۷).

مدرسه کلامی امامیه در بغداد شاخصه‌هایی دارد که آن را در محتوا و روش از مدرسه کوفه و مدرسه کلامی حدیثی قم متمایز می‌سازد که آشکارترین این شاخصه‌ها هم‌گرایی بیشتر با کلام معتزله است. البته، این مطلب بدین معنا نیست که همه متکلمان بغداد در محتوا و روش کلامی شباهت تام با یک‌دیگر دارند، بلکه هم در محتوا هم در روش تفاوت‌های آشکاری میان متکلمان امامی در بغداد از نیمه دوم سده سوم تا اوایل نیمه دوم سده پنجم به‌ویژه نوبختیان و شیخ مفید و شاگردانش وجود دارد. از این‌رو، شیخ مفید برای تبیین همین اختلاف دیدگاه‌ها کتاب ارزشمند *اوائل المقالات* را که موارد اختلافش را با نوبختیان یادآور شده، تألیف کرد (نک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۳). این تفاوت‌ها در نسبت‌سنجی میان اندیشه شیخ مفید و شاگردانش از جمله سید مرتضی نیز آشکار است (نک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۴۹۲-۵۱۹).



در این میان ما بر آنیم با مقایسه آراء کلامی نوبختیان با اندیشه‌های به دست آمده از نوبختیان میزان تفاوت آنان را در روش و محتوا بررسی کنیم.

نوبختیان علاوه بر آشنایی با اندیشه‌های کلامی امامیه در مدرسه کوفه با اندیشه‌های کلامی معتزلیان بصری و بغدادی آشنا بوده، با بزرگ‌متکلمان این دو مکتب همنشین بوده‌اند و در برخی آراء با آنان هم‌رأی‌اند. همچنین شواهدی مبنی بر ترجیح آراء بصریان بر بغدادیان به‌ویژه در مباحث لطیف الکلام در آراء به‌جامانده آنان مشاهده می‌شود. در عین حال، این دو متکلم نوبختی در بسیاری از اندیشه‌های مهم مانند معرفت، استطاعت و منزله بین المنزلتین در تقابل با معتزله‌اند.

سید مرتضی نیز با هر دو مکتب بصری و بغدادی معتزله آشنا بوده و در بسیاری از آراء کلامی با معتزله هم‌گرایی دارد. البته، بر خلاف استادش شیخ مفید، در تعارض این دو مکتب، اندیشه‌های معتزله بصره را بر آراء کلامی معتزلیان بغداد ترجیح می‌دهد (نک: مکدرموت، ۱۳۶۳: ۴۹۲-۵۱۹). او همچنین به آثار و اندیشه‌های نوبختیان توجه داشته و اندیشه‌های آنان را مانند جواب به عبدالجبار و تحریف قرآن و انتساب عقلی بودن امامت و رد نظریه انسان در آثارش متذکر شده است (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷، همو، بی‌تا: ۲۳۷-۲۴۵ و ۲۰۶-۲۰۷).

از زمان نوبختیان و معاصران آنان هم‌گرایی با معتزله در برخی مسائل کلامی آشکار شد و در عصر سید مرتضی این هم‌گرایی به اوج خود رسید. در منابع، نوبختیان و سید مرتضی به اعتزال متهم شده‌اند (نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۹۱)، اما تفاوت‌هایی میان روش و محتوای کلام نوبختیان و سید مرتضی هست که تحلیل آن می‌تواند برای پیگیری چگونگی و میزان این هم‌گرایی در هر عصری راه‌گشا باشد. از این‌رو، در این مقاله اختلاف اندیشه‌های نوبختیان و سید مرتضی را در مسائلی مانند معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، استطاعت، ایمان و اسماء و احکام و فروعات آن مانند موافات، احباط، معرفت، طاعت کفار و برخی فروعات نبوت و امامت بررسی می‌کنیم.^۱

۱. این مقاله موضوعاتی را در بر می‌گیرد که در آن اندیشه‌های ابوسهل و ابومحمد نوبختی در دست باشد. پیشینه این تحقیق در بخش مربوط به اندیشه‌های نوبختیان مطالعات و پژوهش‌های نویسنده در مورد اندیشه‌های کلامی ابوسهل و ابومحمد نوبختی می‌باشد و در بخش اندیشه‌های کلامی سید مرتضی مقالات و آثاری است که آراء سید مرتضی را بررسی نموده‌اند که مهم‌ترین این مطالعات کتاب سید مرتضی، تألیف علی‌رضا اسعدی است.



معرفت و ابزار شناخت

هرچند در منابع، به اندیشه ابوسهل نوبختی در باب معرفت تصریح نشده است (حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره)، اما اشعری اندیشه حسن بن موسی نوبختی در باب معرفت را گزارش کرده است. بنابر دیدگاه حسن بن موسی، اصل علم آور بودن نظر و استدلال پذیرفته شده و علم اکتسابی از منابع معرفت به شمار آمده و در عین حال بر اضطراری بودن برخی از معارف تأکید شده است. وی خاطر نشان می‌کند: امر به معرفة الله - چه اکتسابی باشد و چه اضطراری - ممکن نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲).^۱

در مقابل دیدگاه حسن بن موسی نظریه‌های دیگری در باب معرفت مطرح شده که یکی از مهم‌ترین آنها اکتسابی بودن معارف (امور غایب) از جمله شناخت خداست. این اندیشه که بیشتر در میان معتزله مطرح بود (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۲۴؛ قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳)، در میان امامیه نیز دست کم هم‌عصر با نوبختیان هوادارانی داشته (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۵۲) و شیخ مفید (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۱-۸۸) و سید مرتضی (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۶-۱۶۷) نیز آن را پذیرفته‌اند. البته، در تبیین این دیدگاه در میان معتقدین به آن، اختلافاتی وجود دارد که بیشتر در میان دو مکتب معتزلی بصره و بغداد نمود پیدا می‌کند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰-۳۵۱). سید مرتضی در میان معتزله در باب معرفت به خلاف استادش شیخ مفید که به معتزله بغداد نزدیک است، اندیشه معتزله بصره را برگزیده است (مقایسه کنید: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۶-۱۸۵ را با: قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳).

سید مرتضی با تقسیم معارف به ضروری و اکتسابی، برخلاف ابومحمد نوبختی، علم به خداوند را تنها از راه اکتساب ممکن می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۶-۱۶۷)، البته وی معرفت اهل آخرت را اضطراری می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۲۶-۵۲۸). وی همچنین علوم اکتسابی را فعل ما و علوم اضطراری را فعل خداوند می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۵۶-۱۵۷ و ۱۶۵-۱۶۶).

از مهم‌ترین اختلافات سید مرتضی با حسن بن موسی این است که وی بر خلاف ابومحمد که امر به معارف را جایز نمی‌داند و معتقد به وجوب نظر نیست، معتقد به وجوب نظر است و آن را اولین واجب می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۶۷-۱۷۱).

دیدگاه معرفتی ابومحمد نوبختی هر چند اختلاف بنیادین با دیدگاه معرفت اکتسابی معتزله دارد، اما در میان دو مکتب معتزلی بصره و بغداد، به معتزله بصره که سید مرتضی بر

۱. همچنین برای آشنایی بیشتر با اندیشه نوبختیان در باب معرفت، حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره.



رأی آنان است، نزدیکتر است، زیرا بر خلاف معتزله بغداد که اضطراری بودن معرفت به هیچ یک از غایبات را ممکن نمی‌دانند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۰)، بسیاری از معتزله بصره اضطراری بودن معرفه‌الله و انبیاء و دیگر معارف را پذیرفته‌اند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۲۴). همچنین به اعتقاد معتزله بصره، همه معارفی که با اکتساب حاصل شده‌اند ممکن است از راه اضطرار حاصل شدند و برخی از معارف اضطراری ممکن است از راه استدلال حاصل شوند. همچنین بصریان معرفه‌الله را در آخرت اضطراری می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۲۰-۳۳؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۳۳۰-۳۳۴). این دیدگاه به نظریه ابو محمد نوبختی که معتقد بود معرفه‌الله ممکن است به طور اضطراری یا اکتسابی حاصل شود، نزدیک‌تر است، چون به عقیده معتزله بغداد امکان ندارد معرفتی که اکتسابی است - چه در این دنیا و چه در آخرت - از طریق اضطرار حاصل شود و اکتساب معرفتی که از راه اضطرار پدید می‌آید را نیز ممکن نمی‌دانستند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۱ و ۸۸).

نوبختیان در بحث رابطه عقل و وحی بنابر اجماع منقول از شیخ مفید معتقد بودند: عقل در عین حال که حجیت دارد و کاشف از واقع است، ولی بی‌نیاز از نبوت و شرع نیست، بلکه پیامبران و حجت‌های الهی که معلمان بشرند، آنها را با کیفیت استدلال عقلی آشنا می‌کنند و عقل همیشه به آنها نیازمند است (نک: مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۴۴).

اما سید مرتضی جایگاه بیشتری برای عقل قائل است، از نظر او، عقل در معرفت خداوند مستقل بوده و نیازی به وحی و تنبه از سوی رسولان الهی و امامان ندارد. او برای اثبات سخن خود استناد به ادله سمعی را برای کسب معرفت مستلزم دور می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۲۷؛ نک: رضایی، عقل در بغداد).

علاوه بر بحث رابطه عقل و وحی، در باب ابزار شناخت شواهدی در دست است که نشان می‌دهد سید مرتضی تفاوت‌هایی با نوبختیان داشته است (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره؛ همچنین در مورد سید مرتضی در همین موضوع، نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۱۴-۱۲۷). آنان برخلاف سید مرتضی که همواره حجیت اخبار آحاد را مورد تردید جدی قرار می‌دهد و در اثبات احکام به اجماعات امامیه و قرآن پناه می‌برد (برای نمونه نک: سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۳۰۹-۳۱۶)، بر حجیت اخبار آحاد محفوظ به قرائن تأکید داشته‌اند و در این راستا کتاب‌هایی را تألیف کرده‌اند (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

البته، در حجیت اخبار متواتر شباهت‌هایی میان نوبختیان و سید مرتضی وجود دارد. سید مرتضی - با در نظر گرفتن شروطی برای علم به روایات متواتر - در نهایت می‌گوید: از آنجا که تعدد و کثرت شیعه به حدی است که احتمال هر گونه دروغی را از اخبار آنان



منتفی می‌کند، لذا باید اخباری را که تنها شیعه نقل کرده پذیرفت (اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۱۵-۱۱۷). ابوسهل نوبختی نیز بر صحت روایات متواتر در مورد نص بر امامت بر کثرت و اختلاف اوطان شیعیان استدلال می‌کند (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۹-۹۲).

سید مرتضی معتقد است علم به برخی از معارف از جمله نصوص امامت و دلالت اعجاز قرآن بر نبوت پیامبر تنها از راه اخبار ممکن است (اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۱۴). به اعتقاد ابوسهل نوبختی معارف نیز دو بخش است: برخی از معارف را از راه استدلال به دست می‌آوریم و عقل وجوب آنها را اثبات می‌کند و برخی معارف مانند شناخت مصداق امام از طریق نص، تنها از راه روایات ممکن است (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۹).

حقیقت انسان

در عدل الهی بابی با عنوان تکلیف مطرح است که در آن از مکلف، چیستی تکلیف، غرض از تکلیف و دیگر مباحث آن بحث می‌شود. یکی از مباحث مهم در این باب چیستی انسانی است که مکلف بوده و مورد امر و نهی و وعد و وعید می‌باشد (برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در مورد چیستی انسان نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۳-۱۲۱). بنابر گزارش شیخ مفید دیدگاه بنونوبخت در این موضوع همان دیدگاه منقول از هشام بن حکم است که مورد تأیید روایات اهل بیت : می‌باشد. بنابر این دیدگاه، انسان قائم به نفس است و حجم و بعد ندارد، نه ترکیب در آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال؛ چیزی است که فیلسوفان پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند و به همین گونه هر فاعل زنده محدثی یک جوهر بسیط است. انسان همان حقیقتی است که گاهی از آن حقیقت به روح تعبیر می‌کنند (مفید ب، ۱۴۱۳: ۵۷-۶۱). دیدگاه بنونوبخت در باب انسان از جمله مهم‌ترین اعتقاداتی است که در مقابل دیدگاه معتزله موضع گرفته‌اند که رابطه مستقیمی با عدل دارد و نشان‌دهنده تفاوت رویکرد آنان نسبت به دیدگاه عدلی سید مرتضی است (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

سید مرتضی چون مانند معتزله بصره انسان را همین هیكل جسمانی مشاهده شده می‌داند (برای آشنای با دیدگاه سید مرتضی در این باب نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۵۵-۲۷۶)، قول معمر و دو پسر نوبخت را درباره انسان مردود می‌شمارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴). او در پاسخ به پرسشی که در الطرابلسیات الاولى از او در مورد انسان پرسیده شده، با اشاره به کتاب ابوسهل نوبختی در مورد انسان در صدد نقد دیدگاه بنونوبخت در مورد انسان بر آمده و ادله خود را مبنی بر



بطلان دیدگاه بنونوبخت در مورد چیستی انسان به تفصیل بیان می‌کند و در نهایت بارز احوال دیگر در مورد انسان می‌گوید: انسان مجموعه جسم مشاهد است نه بعض آن، زیرا احکام عقلی مانند مدح و ذم به مجموع انسان برگشت دارد (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۳۷-۲۴۵). بنابر قول سید مرتضی نوبختیان انسان را جوهر غیر متحیزی می‌دانند که عرض بر جسم نبوده، ولی در این جسم عمل می‌کند و جسم را از فعلی باز می‌دارد (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۳۸) و بنابر گزارش شیخ طوسی، آن را جوهر بسیطی می‌دانستند که ترکیب و تقسیم در آن راه ندارد (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۳۵۴). بنا بر این دیدگاه، قدرت و استطاعت از آن روح است که افعال را در جسم تولید می‌کند و این جسم مشاهد تنها ابزار آن روح است (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۳۹-۲۴۰). از این رو، تفاوت دیدگاه نوبختیان و سید مرتضی در مورد حقیقت روح بسیار جدی است. سید مرتضی مانند معتزله معتقد است روح هوایی است که در منفذهای بدن ما که موجود حی هستیم در تردد و رفت و آمد است، به گونه‌ای که زنده بودن منوط به آن است و روح را جسم می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۳۰ و ج ۴: ۳۰؛ نیز نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۵۹).

یکی از مهم‌ترین اشکالات سید مرتضی به دیدگاه نوبختیان تعارض آن با دیدگاه عدلی معتزلی است، زیرا بنابر تعریف نوبختیان مدح و ذم بر افعال به انسان مشاهد تعلق نمی‌گیرد (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۴۲). سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که آیا حساب بر ارواح است یا ابدان، می‌گوید: حساب بر موجود زنده مکلفی است که امر و نهی شده است و چون ارواح قائم به خود نیستند بلکه تابع‌اند، پس حساب نیز بر کسی است که ارواح تابع اویند نه بر ارواح (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۳۰). پیش از سید مرتضی برخی از معتزلیان شیعه شده این دیدگاه معتزلی در مورد انسان را پذیرفته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۱).^۱

استطاعت

در باب استطاعت، ابو محمد در تأیید دیدگاه هشام بن حکم کتاب الاستطاعة علی مذهب هشام را تألیف کرد. نجاشی تأکید می‌کند که حسن بن موسی در موضوع استطاعت بر رأی هشام بن حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). از میان متکلمان امامیه، هشام بن حکم بر خلاف دو گروه جبرگرایان (استطاعت همراه با فعل) و اختیارگرایان (استطاعت پیش از فعل) نظریه

۱. دیدگاه گزارش شده از برخی عالمان امامیه پیش از سید مرتضی در مورد چیستی انسان مانند نوبختیان است؛ برای مثال، هشام بن حکم، شیخ مفید (مفید ب)، ۱۴۱۳: ۵۷-۶۱، طاطریون (خلاصة النظر، ۱۳۸۵: ۸۱) و ابوالجیش بلخی (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۲۲) دیدگاهی مانند نوبختیان داشته‌اند.



سومی را مطرح کرد و قائل به تفصیل شد. هشام استطاعت را به گونه‌ای دانست که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را دربر می‌گیرد. او معتقد بود استطاعت عبارت است از گرد آمدن پنج امر در کنار هم: ۱. تندرستی؛ ۲. رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)؛ ۳. زمان (داشتن مهلت زمانی)؛ ۴. ابزاری که فعل با آن انجام شود و ۵. سبب وارد (سبب مہیج) که انگیزه رخ دادن فعل می‌شود.

از نظر هشام، برخی از اینها قبل از فعل وجود دارد و تنها سبب مہیج در زمان فعل وجود می‌یابد و وقتی خدا سبب را پدید آورد ضرورتاً فعل به وجود می‌آید (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳). بنابراین دیدگاه، استطاعت همان چیزی است که فعل با آن تحقق پیدا می‌کند (برای آشنایی با اندیشه هشام در باب استطاعت نک: اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

بنابر گزارش اشعری، جعفر بن حرب گفته است: هشام بر این باور بوده که افعال انسان از جهتی اختیاری و از جهتی اضطراری است. سبب مہیج چنان که اشعری خود در بیان اختلاف شیعه در مورد استطاعت مطرح کرده، سببی است از سوی خداوند که با وجود آن، فعل تحقق می‌یابد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۲). فهم دیدگاه هشام به ویژه مراد وی از سبب مہیج از پیچیدگی خاصی برخوردار است. از همین رو، برخی به اشتباه یا از روی غرض وی را متهم به جبر کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۶-۸۷).

هرچند این دیدگاه در مورد ابوسهل تردیدآمیز است^۱، اما از آنجا که معتزله و غیر آنان ابوسهل و ابومحمد را بدون اینکه میان آنان در «عدل» تمایزی بنهند، اهل عدل دانسته‌اند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۲۰: ۱)؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۱)، می‌توان گفت اندیشه ابوسهل و ابومحمد هر دو در باب استطاعت مانند هشام بوده، اما دیدگاه هشام را به گونه‌ای تقریر می‌کردند که منتهی به جبر نگردد.

سید مرتضی بر خلاف ابومحمد نوبختی به استطاعت پیش از فعل باور دارد (برای آشنایی بیشتر با اندیشه سید مرتضی در باب استطاعت نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۷۱-۲۷۶). به عقیده او، قدرت بر فعل مقدم است ولی آن چنان که علت معلول را یا سبب مسبب را ضروری می‌کند، ایجاب کننده فعل نیست، زیرا اگر چنین باشد، اختیار قادر در انجام فعل از میان می‌رود. از این رو، قدرت باید بر فعل مقدم باشد، زیرا قادر برای ایجاد فعل به آن نیازمند است (سید مرتضی ۱۳۸۷: ۹۷-۹۸؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۱: ۸۳-۸۴؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۴).

۱. شاید به همین دلیل مکدرموت بدون اینکه بر ادعای خود دلیلی اقامه کند اعتقاد ابوسهل در استطاعت را همچون معتزله دانسته است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۰).

ایمان و اسماء و احکام

بنونوبخت معتقد بودند کسانی که به خدا و پیامبر ایمان آورده و به آنچه پیامبر از سوی خدا آورده معتقد هستند، هر چند مرتکب گناهان کبیره شوند باز به طور مطلق بر آنان نام مؤمن اطلاق می شود (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۴). با توجه به اینکه نوبختیان معتقد به احباط هستند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲) علی القاعده نباید مرتکب گناه کبیره را مؤمن بدانند، مگر اینکه بگوئیم آنان در تعریف ایمان عمل را داخل نمی دانند، بلکه ایمان را معرفت قلبی و اقرار به لسان می دانند و از این جهت در نتیجه، احباط با معتزله مخالفت کرده اند. از سوی دیگر، آنان از آنجا که معرفت اضطراری را ممکن می دانند قاعدتاً نمی توانند معرفت را در تعریف ایمان داخل کند، چون بر آن ثواب بار می شود. بنابراین، آنها باید ایمان را احتمالاً تصدیق بدانند و از آنجا که تصدیق لسانی در زمره اعمال است بسیار محتمل است که آنان مانند سید مرتضی ایمان را همان تصدیق قلبی بدانند (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۵).

سید مرتضی جمع میان ایمان و معصیت را ممکن می داند و معتقد است هر گاه مؤمنی، گناه کبیره ای انجام دهد، «مؤمن فاسق» نامیده می شود (برای آشنایی بیشتر با دیدگاه سید مرتضی در این موضوع نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۶۶). دلیل این امر آن است که هرگاه مؤمنی مرتکب معصیتی شود، از دو حال خارج نیست یا «مؤمن» مشتق از فعل ایمان است، که در این صورت پس از ارتکاب کبیره همچنان این نام بر او صادق است و او فاعل ایمان شمرده می شود یا اینکه مؤمن از معنایی که برای آن وضع شده عرفاً یا شرعاً منتقل شده و به معنای کسی است که استحقاق ثواب دارد. در این صورت نیز، باز نام مؤمن بر او صادق است، زیرا او مستحق ثواب است. و گناه، بر مبنای نفی تحابط، موجب اسقاط و بطلان ثواب نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۹: ۱۶۰-۱۶۲).

موافات

به اعتقاد نوبختیان، شاید کسی حقیقتاً خدا را بشناسد و به او ایمان آورده، بار دیگر کافر شود. در مقابل قائلان به موافات معتقدند کسی که در عمر خود یک بار خدا را بشناسد با ایمان از دنیا می رود ممکن نیست کافر شود (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۳). قول به موافات از جهتی دیگر نیز برای قائلین به آن اهمیت داشته و آن اینکه کسی که ایمان آورده محال است کافر شود، لذا احباط برای وی معنا ندارد. از این رو، کسانی که به موافات معتقدند احباط را نمی پذیرند (حلی، ۱۳۷۶: ۴۸۸) اما معتزله و بنونوبخت که موافات را نمی پذیرند قائل به احباط اعمال نیک به وسیله اعمال ناشایست هستند، سید مرتضی و علامه حلی بدون نام بردن از نوبختیان می گویند برخی از امامیه کفر بعد از ایمان را ممکن می دانستند و اصل احباط را





می پذیرفتند (سید مرتضی، ۱۳۸۷: ۱۵۹؛ اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۲۶-۲۲۷). سید مرتضی ضمن بررسی علل انکار نص از سوی برخی، تصریح می کند که انکار نص بر امام ۷ کفر است و بر مبنای موافات چنین کسی از اول مؤمن نبوده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۳۳۶).

سید مرتضی با توجه به این دو مقدمه که مؤمن بالاجماع مستحق ثواب دائم است و تحابط باطل است، نتیجه می گیرد که موافات شرط ایمان است. و هرگز مؤمن، کافر نمی شود، زیرا کفر موجب استحقاق عقاب دائم و ایمان موجب ثواب دائم است و تحقق این دو با هم ممکن نیست. البته، به عقیده او ایمان آوردن کافر مشکلی ندارد، زیرا ایمان موجب اسقاط عقاب کفر است (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۹: ۱۵۸ - ۱۶۰).

احباط

نویختیان هم نوا با معتزله به تحابط میان معاصی و طاعات و ثواب و عقاب معتقد بودند (منید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲) به این معنا که اعمال خوب و بد انسان یکدیگر را از بین می برند و اگر بدی ها غلبه کرد، آن فرد مستحق عقاب است بدون اینکه در مقابل اعمال نیک پاداشی داشته باشد و اگر اعمال نیک او غلبه کرد، تنها مستحق ثواب است که در صورت دوم تکفیر نامیده می شود (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۹۳-۲۰۶). باید به این نکته توجه کرد که از نظر معتقدان به تحابط، میان ثواب و عقاب تنافی وجود دارد، چون یکی در بردارنده اکرام و تعظیم و دیگری متضمن تخفیف و سرزنش می باشد، اما میان عقاب و عوض تنافی نیست، چون عوض متضمن اکرام و تعظیم نمی باشد (ابن ابی الحدید، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ۱۶۹).

سید مرتضی که مانند استادش شیخ مفید احباط را مردود می داند (برای آشنایی بیشتر با دیدگاه سید مرتضی در این موضوع نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۵۶)، می گوید: میان ذم و مدح و تعظیم و استخفاف تنها در صورتی که بر یک فعل وارد شوند، تنافی وجود دارد، اما وقتی بر دو فعل وارد می شوند اجتماع استحقاق آن دو، هر چند متقابل باشند، جایز است. به همین جهت، در فاسق استحقاق هر دو ممکن است. فاسق به دلیل ایمان و طاعت مستحق مدح و تعظیم و به دلیل فسق و معصیت مستحق ذم و استخفاف است. در مورد کافر، دلایلی وجود دارد که هرگونه طاعتی را از او نفی می کند. به همین دلیل به باور ما، استحقاق ثواب و عقاب، ذم و مدح و تعظیم و استخفاف برای او با هم جمع نمی شوند. در حالی که اگر این دلایل وجود نداشت، اجتماع استحقاق ثواب و عقاب، ذم و مدح و تعظیم و استخفاف را در کافر نیز جایز می دانستیم (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶).

سید مرتضی در پاسخ به این پرسش که آیا چیزی هست که ثواب و عقاب را زایل کند

یا خیر، می‌گوید از نظر ما بعد از ثبوت ثواب هیچ چیز آن را زایل نمی‌کند و عقاب بعد از ثبوت تنها به واسطه عفو از سوی مالک عفو و کسی که استحقاق آن را دارد زایل می‌شود و جز این راه دیگری وجود ندارد. بنابراین، از دیدگاه سید مرتضی نظریه تحابط باطل است. قائلان به این نظریه مدعی‌اند که ثواب با پشیمانی بر طاعت و با عقاب کبیره‌ای که افزون بر ثواب فاعل آن است، زایل می‌شود و عقاب با تفضل و با پشیمانی، یعنی توبه و نیز با زیادت طاعات بر عقاب معصیت (در معصیت صغیره) زایل می‌شود. وی دلایل عقلی قائلان به تحابط را مورد نقد و بررسی قرار داده است و در نقد تمسک به دلایل نقلی به سود تحابط می‌گوید: احباط در آیات قرآن متعلق به اعمال است نه جزای بر اعمال، درحالی که قائلان به تحابط و معتزله به تحابط میان جزای بر اعمال باور دارند. وی در تعریف «احباط عمل» می‌نویسد: مراد از آن این است که عمل به گونه‌ای انجام شود که نفعی برای ما نداشته باشد (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۰۲-۳۲۱؛ همو، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۴۷-۱۴۹؛ نیز نک: همو، ۱۴۱۹: ۱۴۶-۱۴۸).

نتیجه این بحث این است که سید مرتضی احباط در اصل عمل را می‌پذیرد، اما احباط جزایی را که ثابت شده را جایز نمی‌داند. همچنین وی احباط در مورد کفار را قبول دارد و معتقد است اعمال نیک آنان به واسطه کفرشان باطل می‌گردد.

معتقدان به احباط تنها گناهان کبیره را موجب احباط می‌دانستند و گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم می‌کردند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۴۳۴). از همین رو، بنونوبخت مانند معتزله گناهان را به خودی خود صغیره و کبیره می‌دانستند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۴). در مقابل سید مرتضی فرقی میان گناهان صغیره و کبیره قائل نبوده معتقد است معاصی خداوند همه کبیره‌اند و تقسیم گناهان به کبیره و صغیره از نسبت و مقایسه میان آنها حاصل می‌شوند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۴).

معرفت و طاعت کفار

به اعتقاد بنونوبخت، بسیاری از کافران^۱ به خدا عارف هستند و در بسیاری از کارهای خود از او فرمان می‌برند و در مقابل آن طاعت، در دنیا به پاداش و ثواب خود می‌رسند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۳). این دیدگاه نوبختیان نیز ارتباط مستقیم با اعتقاد آنان در مورد احباط اعمال دارد ((نک: حسینی زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

۱. مراد از کفار اعم از اهل کتاب و غیر آنان است، زیرا متکلمان در اینکه کافر منکر خدا و پیامبران است یا تنها به منکران خدا کافر می‌گویند اختلاف داشته‌اند (نک: اشعری، ۱۴۱۰: ۱۴۳).





از دیدگاه سید مرتضی بنابر نفی تحابط میان ثواب و عقاب، در مورد کسی که می‌دانیم کافر و مستحق عقاب دائم است، ممکن نیست که ایمان، عبادت یا طاعتی همراه او باشد که موجب استحقاق ثواب است، زیرا استحقاق ثواب دائم و عقاب دائم با هم جمع نمی‌شوند (برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه سید مرتضی نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۳۵۲).

همچنین کسی که نبوت پیامبر را نیز انکار کند، کافر و مستحق عقاب دائم است. حال اگر به خدا و صفات و عدل او عارف باشد، با توجه به فساد تحابط، باید دو استحقاق دائم برای او حاصل شود، و این بالاجماع باطل است.

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که اساساً آیا برای کافران مانند منکران نبوت، معرفتی به خدا حاصل می‌شود یا خیر. به نظر سید مرتضی اساساً برای آنان معرفتی حاصل نمی‌شود و نظر در ادله برای آنان مولد علم نیست. در نتیجه برخی شرایط تولید علم در مورد آنان تحقق ندارد. و بر فرض این که برخی معارف برای آنان حاصل شود، این معرفت موجب استحقاق ثواب نیست، زیرا معرفتی موجب استحقاق ثواب است که به وجه وجوب انجام شود نه به گونه‌ای دیگر، مانند رد امانت که ردکننده آن مستحق مدح و ثواب نیست مگر آن که آن را به دلیل وجوبش رد کند نه از روی ریا و... بنابراین، از دیدگاه سید مرتضی بر فرض این که معرفتی برای کافران حاصل شود، استحقاق ثواب حاصل نمی‌شود. پس مشکلی نیز رخ نخواهد داد، زیرا آنچه ممتنع است اجتماع ثواب و عقاب دائمی است و در اینجا اساساً معرفت حاصل برای کافران، موجب استحقاق ثواب نیست (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۲۷-۳۲۹؛ همان، ج ۱: ۱۶۲-۱۶۴). سید مرتضی جای دیگر در پاسخ به پرسشی درباره چگونگی جمع میان بطلان احباط و لزوم پاداش کافر بر طاعتش می‌گوید: در مورد کافر، دلالی وجود دارد که هرگونه طاعتی را از او نفی می‌کند. به همین دلیل، معتقدیم که استحقاق ثواب و عقاب، ذم و مدح و تعظیم و استخفاف برای او با هم جمع نمی‌شوند. در حالی که اگر این دلایل وجود نداشت اجتماع استحقاق ثواب و عقاب و ذم و مدح و تعظیم و استخفاف را در کافر نیز جایز می‌دانستیم (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۷۵-۳۷۶). در عین حال، وی معرفت برخی از کفار به خدا را می‌پذیرد، ولی این معرفت را مستحق پاداش نمی‌داند، زیرا این کفار معرفت را به دلیل وجوب آن کسب نکرده‌اند و تنها معرفتی که به دلیل واجب بودن کسب شود مستحق پاداش است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۲: ۳۲۹-۳۳۰).

نبوت و امامت

در باب نبوت و امامت، تفاوت اندیشه نوبختیان با سید مرتضی را در چند مسئله فرعی



می‌توان پی گرفت. نوبختیان و پیروان آنها معتقد بودند مقام نبوت و امامت استحقاقی است. در مقابل این دیدگاه، جمهور امامیه و معتزله آن را تفضلی می‌دانند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۳-۶۴؛ دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴). بنونوبخت معتقد بودند که از آنجا که مقام امامت و نبوت نوعی ثواب است باید نتیجه اعمال باشد، از این رو امام و پیامبر در پی انجام دادن اعمال نیک مستحق این مقام شده‌اند. آنان ادله‌ای عقلی بر ثواب بودن مقام امامت بیان کرده‌اند و به آیاتی از قرآن در اثبات استحقاقی بودن مقام نبوت و امامت تمسک جسته‌اند (نک: دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴-۱۲۰؛ همچنین نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

سید مرتضی در رد دیدگاه استحقاقی بودن نبوت، معتقد است ثواب و پاداش بودن مقام نبوت پذیرفتنی نیست، زیرا ثواب، نفع خالص همراه با تعظیم است در حالی که تکلیف رسالت دارای مشقت‌های بسیار است. از این رو، ممکن نیست که استحقاق رسالت، ثواب طاعات گذشته باشد. اشکال دیگری که سید مرتضی بر استحقاقی بودن نبوت دارد این است که لازمه این دیدگاه وجوب رسالت کسی است که استحقاق رسالت یافته است هر چند که رسالت و پذیرش شرع او برای هیچ کسی فایده‌ای نداشته باشد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۲۵-۳۲۶؛ و نیز نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۲۸۰).

تحریف قرآن

شیخ مفید در رابطه با تحریف قرآن بر اساس شنیده‌هایش قول به زیاده و نقصان در قرآن را به نوبختیان نسبت می‌دهد (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۰-۸۲). برخلاف گزارش شیخ مفید، سید مرتضی در الطرابلسیات الاولی بدون اشاره به قول به زیاده تأکید می‌کند که «در نظریات فقها، متکلمان و مناظره‌گران مذهب ما چون ابوجعفر ابن‌قبة، ابوالاحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان، هیچ‌گاه به همچنین عقیده‌ای درباره تأیید نقصان قرآن بر نمی‌خوریم و از آنان نفیاً و اثباتاً سخنی در مورد نقصان قرآن به ما نرسیده است» (سید مرتضی، بی‌تا: ۲۰۶-۲۰۷). این تصریح سید مرتضی با توجه به آشنایی وی با کتاب اوائل المقالات نشانگر آن است که وی شنیده استادش در مورد دیدگاه نوبختیان را معتبر نمی‌دانسته است (برای آشنایی با دیدگاه نوبختیان در مورد تحریف قرآن، نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

به اعتقاد سید مرتضی، هیچ زیاده و نقصانی در قرآن پدید نیامده و این قرآن، همان قرآنی است که در دست رسول الله 9 بوده است و هرگز محل تردید نیست. سید مرتضی تصریح می‌کند که قرآن در همان زمان رسول گرامی اسلام 9 به صورت مجموعه‌ای



مدون جمع آوری شده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۶۰-۳۶۴). علاوه بر تحریف قرآن به نظر می‌رسد که چگونگی اعجاز قرآن نیز مورد اختلاف نوبختیان و سید مرتضی باشد. هرچند دیدگاه نوبختیان در این مورد گزارش نشده است، اما از آن جهت که شیخ مفید دیدگاه خود را مبنی بر «صرفه» بنا نهاده و تأکید می‌کند که تنها هم‌رأی وی در این اعتقاد نظام معتزلی است (نک: شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۳) می‌توان گفت نوبختیان اعجاز قرآن را در «صرفه» نمی‌دانستند. از آنجا که سید مرتضی در اعجاز قرآن نظریه صرفه را برگزیده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۷۸) دیدگاه وی متفاوت از بنونوبخت بوده است.

امام‌شناسی

بنابر نقل سید مرتضی، بنونوبخت مانند متکلمان پیشین امامیه امامت و صفات آن را علاوه بر ادله سمعی با ادله عقلی ثابت می‌کردند و معتقد به وجوب عقلی امامت بوده و قاعده لطف را در اثبات وجوب عقلی امامت به کار می‌بستند و روشی متفاوت نداشته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷). از این سخن می‌توان برداشت کرد که سید مرتضی در روش و محتوای مباحث امامت، مسلک نوبختیان را تأیید می‌کند، البته در برخی جزئیات اختلاف‌هایی با آنان دارد. در گستره علم امام، نوبختیان به وجوب عقلی علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون اعتقاد داشته‌اند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۷؛ برای اطلاع بیشتر، نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره). اما سید مرتضی دانستن علوم نظیر صنعت‌ها و حرفه‌های مختلف مانند بافندگی و رنگرزی را بر امام واجب نمی‌داند و لازمه واجب دانستن این علوم برای امام را احاطه وی به همه معلومات الهی می‌داند. این امر مستلزم آن است که محدث همچون قدیم، تعالی عالم نفسه و نیز دارای معلومات نامتناهی باشد، که هر دوی این امور برای محدث محال است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۰۴-۱۰۸).

از دیگر اختلافات سید مرتضی با نوبختیان، امکان صدور معجزه از غیر پیامبر به ویژه امام است. بنابر گزارش شیخ مفید، نوبختیان صدور معجزات را از ائمه : ممکن نمی‌دانستند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۸). سید مرتضی پس از تعریف معجزه و راه شناخت آن (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۲۸-۳۳۲) در مورد امکان صدور معجزه از غیر انبیا بحث مفصلی می‌کند و در آن به اشکالات مخالفان از جمله ابوهاشم پاسخ داده و ادله خود را بیان می‌نماید (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۲-۳۳۷).

از آنجا که بین مخالفان و موافقان صدور معجزه از غیر پیامبران در مفهوم معجزه

اختلاف بوده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۳-۳۳۷) شواهد این احتمال را تقویت می‌کنند که بنو نوبخت معجزه را کار خارق‌العاده‌ای می‌دانستند که با ادعای نبوت همراه باشد که اختصاص به پیامبران دارد؛ زیرا خداوند آن را به ایشان اختصاص داده تا نبوت آنان اثبات شود. بنابراین، کارهای خارق‌العاده‌ای که از دیگران صادر می‌شود و با ادعای نبوت همراه نیست، معجزه نامیده نمی‌شود (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره).

بنابر آنچه شیخ مفید نقل کرده امامیه بر لزوم نص بر امامت فردی که معجزه ندارد اجماع دارند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۴۰) و از آنجا که نوبختیان ظهور معجزه را از غیر انبیا ممکن نمی‌دانند تنها راه شناخت امام از دید آنان نص می‌باشد (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره)، اما سید مرتضی که معجزه را برای امام جایز، بلکه در مواردی واجب می‌داند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۲) شناخت امام را طریق معجزه ممکن می‌داند.

لطیف الکلام

با دقت در اندیشه‌های بنو نوبخت در باب جهان‌شناسی که بیشتر آن مباحث لطیف الکلام است می‌توان گفت بنو نوبخت در این مباحث بیشتر به تفکر معتزله بصره از جمله متکلم معتزلی بصری ابوعلی جبایی نزدیک هستند، به خلاف شیخ مفید که در این مباحث بیشتر دیدگاه معتزله بغداد به خصوص ابوالقاسم بلخی را برگزیده است (نک: حسینی‌زاده خضرآباد، ۱۳۹۱، همین شماره) و از آنجا که سید مرتضی در اندیشه‌های کلامی خود بر خلاف استادش شیخ مفید بیشتر هم‌نوا با معتزله بصره است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۴۹۱-۵۱۹) در جهان‌شناسی نسبت به شیخ مفید هم‌گرایی بیشتری با نوبختیان دارد. شاهد این مدعا موضوعاتی مانند چگونگی بقاء جواهر است. سید مرتضی مانند نوبختیان و بر خلاف شیخ مفید هم‌نوا با معتزله بصره معتقد است خداوند جواهر را با ایجاد ضد فانی می‌کند و از این‌رو هر جوهری ضدی دارد. سید مرتضی بر این مدعا و ملزومات آن استدلال کرده است (نک: شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۹۶-۹۷ و نیز نک: اسعدی، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۳۹). همچنین سید مرتضی ادله‌ای سمعی بر فساد عالم و جواهر اقامه کرده (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۴۵-۱۴۹) و ابو محمد نیز ادله عقلی برخی از فیلسوفان بر فسادناپذیری عالم را نقد کرده است (ملاحی، ۱۳۹۰: ۶۶۱-۶۶۵).

همچنین در باب چیستی مکان سید مرتضی نیز هم‌سو با معتزله بصره و نوبختیان در تقابل با معتزله بغداد و استادش شیخ مفید مکان را تعریف کرده است (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۴: ۲۳). بنو نوبخت هم‌رأی با جبایی و پسرش، در مقابل معتزله بغداد، مکان را چیزی می‌دانستند که



جسم سنگین، وزن خود را روی آن می‌نهد و این مکان مانع فرو افتادن جسم می‌شود. در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید در پیروی از ابوالقاسم بلخی درباره مکان معتقد بود: مکان چیزی است که شیء را از هر طرف آن فرا می‌گیرد و ذره‌ها نمی‌توانند جز در مکان‌ها حرکت کنند (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۱۰۰؛ همچنین برای مشاهده اختلاف معتزله بغداد و بصره و ادله هر یک در باب مکان نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۴۲ و نک: نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۸۸-۱۹۰).

نتیجه‌گیری

نوبختیان و سید مرتضی در معرفت‌شناسی دو اندیشه و روش متفاوت دارند و برخلاف سید مرتضی که اندیشه اکتسابی بودن معارف را با ادبیات معتزله بصره پذیرفته، حسن بن موسی اندیشه‌ای انحصاری در این موضوع ارائه کرده است. در مباحث توحید و عدل تنها در موضوع استطاعت اختلاف نوبختیان و سید مرتضی قابل ردیابی است که نوبختیان بر خلاف سید مرتضی اندیشه هشام بن حکم را برگزیده‌اند. در فروع و وعد و وعید مانند موافات، احباط، معرفت و طاعت کفار اختلاف میان نوبختیان و سید مرتضی جدی است و نوبختیان هم‌سوئی بیشتری با معتزله دارند. اختلاف نوبختیان و سید مرتضی در نبوت و امامت تنها در چند مسئله فرعی بوده و هم‌رأیی کلی با یک‌دیگر دارند و در نهایت اختلاف آشکاری در مباحث لطیف الکلام میان نوبختیان و سید مرتضی گزارش نشده است.

در نهایت می‌توان گفت: اگر چه نوبختیان در برخی فروع و وعد و وعید به معتزله نزدیک شده‌اند، اما در یک نگاه کلی سید مرتضی در روش و محتوا هم‌گرایی بیشتری با معتزله دارد.



۱۶۲

کتابنامه

۱. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: طهرابی.
۲. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق)، البداية والنهاية، بيروت، دار الفكر.
۳. ابن الجوزی، أبو الفرج عبد الرحمن بن علی (۱۴۱۲ق)، المنتظم فی تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۴. ابن ابی الحدید (۱۴۱۷ق)، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء الکتب العربی، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۵. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویه، تحقیق: محمد رشاد سالم، موسسه القرطبه.
۶. اسعدی، علیرضا (۱۳۹۱)، سید مرتضی، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. _____ (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان- ویسبادن: فرانس شتاینر.
۹. اشمیتکه، زاینه (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. جاحظ (۲۰۰۲م)، رسائل الجاحظ، تقدیم و شرح: دکتر علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال.
۱۱. حسینی زاده خضر آباد، سید علی (۱۳۹۱)، «آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد»، نقد و نظر، ش ۶۶ (همین شماره).
۱۲. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
۱۳. دیلمی، علی بن الحسین بن محمد (بی تا)، نسخه خطی، موجود در مرکز التراث والبحوث الیمنی.
۱۴. خلاصة النظر (۱۳۵۸)، زیر نظر: زاینه اشمیتکه و دیگران، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. سید مرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۱۶. _____ (بی تا) الطرابلسیات الاولی، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
۱۷. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الامامة، تحقیق و تعلیق: سید عبد الزهراء حسینی، تهران: موسسه الصادق.



۱۸. _____ (۱۳۸۷)، جمل العلم والعمل، نجف اشرف: مطبعة الآداب.
۱۹. _____ (۱۴۱۹ق)، شرح جمل العلم والعمل، تصحيح و تعليق: شيخ يعقوب جعفری مراغی، تهران، دارالاسوه.
۲۰. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: سيد مهدي رجایی، قم: دار القرآن الكريم.
۲۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدين وتمام النعمه، تهران: انتشارات اسلاميه.
۲۲. شيخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء.
۲۳. _____ (۱۴۲۰ق)، الفهرست، قم: کتابخانه محقق طباطبائی.
۲۴. _____ (۱۴۰۹ق)، التبيان في تفسير القرآن، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. قاضی عبد الجبار (۱۴۲۷ق)، تثبیت دلایل النبوة، قاهره: دار المصطفی.
۲۶. _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعليق: احمد بن حسين ابی هاشم، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۷. _____ (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقيق: جرج قنواوی، قاهره: دار المصریه.
۲۸. مفید، محمد بن نعمان (الف)، (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۲۹. _____ (ب)، (۱۴۱۳ق)، مسائل السرویه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۰. مکدرموت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۳۱. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول الدين، تحقيق: ویلفرد مادلونگ، تهران: میراث مکتوب.
۳۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، رجال نجاشی، تحقيق: سید موسی شیرازی زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۳. نیشابوری، ابورشید (۱۹۷۹م)، المسائل الخلاف بین البصریین والبغدادیین، تحقيق و تقديم: دکتر معن زیاده و دکتر رضوان السید، طرابلس: معهد الانماء العربی.

