

نقش معتزلیان شیعه شده

در گرایش کلام امامیه به اعتزال

عباس میرزایی*

چکیده

معتزلیان شیعه شده عنوانی برای برخی از متکلمان شیعی است که سابقه تفکر اعتزالی دارند. ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه رازی، ابن مملک اصفهانی و ابن فسانجس از شخصیت‌های این دسته از متکلمان هستند. اینان با آگاهی از نظام الهیاتی معتزلیه اندیشه‌های امامی را پذیرفتند و در راه دفاع و تبیین آموزه‌های کلامی امامیه تلاش کردند. این تلاش تغییراتی را در تفکر امامیه و سوق دادن کلام امامیه به اندیشه‌های اعتزالی به همراه داشت. این مقاله به بررسی این موضوع و راست آزمایی این نظریه پرداخته است. به نظر می‌رسد عموم جامعه علمی امامیه، به طور غالب، نگاه مثبتی به معتزلیان شیعه شده داشته‌اند، ولی نمی‌توان همه اینها را به صورت یکسان تلقی کرد. دو شخصیت مطرح این جریان، یعنی ابو عیسی وراق و ابن راوندی، به نحوی از میراث‌داران کلام امامیه در کوفه و با گرایشات ضد معتزلی هستند. تأکید بر بنیاد فکری امامیه، یعنی بحث امامت محور اصلی اندیشه معتزلیان شیعه شده را شکل داده است، ولی این وجه مشترک الزاماً رویکرد کلامی یکسانی را میان آنان، در حوزه توحید و عدل در پی نداشته است.

کلیدواژه‌ها

تاریخ کلام امامیه، معتزلیان شیعه شده، ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه، ابن مملک اصفهانی، ابن فسانجس.

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

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۵/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۳/۱۷



مقدمه

معتزلیان شیعه شده عنوانی برای برخی از معتزلیانی است که عمدتاً در طول سده سوم هجری و اوایل سده چهارم زندگی می کرده‌اند. اینان بعد از جدایی از اعتزال، اندیشه‌های امامیه، به ویژه در بحث امامت را پذیرفته و به دفاع از آموزه‌های کلامی امامیه در برابر جریان‌های کلامی مخالف - به طور خاص معتزلیان - پرداختند. ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه رازی، ابن مملک و ابن فُسانجس از چهره‌های برجسته معتزلیان شیعه شده هستند.

بحث از این جریان فکری از جنبه‌های مختلف قابل بررسی است. یکی از این جنبه‌ها مناسبات فکری و علمی اینان با اندیشمندان امامیه است که می‌تواند در تاریخ تفکر شیعه از اهمیت خاصی برخوردار باشد. این اهمیت برخاسته از دورانی است که معتزلیان شیعه شده مشغول فعالیت کلامی برای امامیه هستند؛ یعنی تمام سده سوم و دو دهه نخست سده چهارم هجری. در این دوران کلام امامیه وضعیت خاصی را طی می‌کند؛ مدرسه کوفه به عنوان پایگاه تولید فکر کلام امامی در اوایل سده سوم تقریباً از میان رفته است. از سوی دیگر، مدرسه کلام امامیه در بغداد نیز حدوداً در اواسط سده چهارم با حضور شیخ مفید اوج می‌گیرد. در میانه این دو مدرسه، کلام امامیه از نظر مدرسه‌ای خلأ یک و نیم قرنی را تجربه کرده است. البته نوبختیان در این دوره بار علمی کلام شیعه را تا حد امکان بر دوش می‌کشند که محدودیت‌های خاص خود را دارند.

عمده حضور و فعالیت جریان معتزلیان شیعه شده در همین دوران است؛ دورانی که کلام معتزله فکر غالب دانش کلام در جهان اسلام است. بررسی این موضوع می‌تواند در پرده‌برداری از چهره کلام امامیه در این دوران کمک نماید. در واقع این دوره تاریخی یکی از بسترهای مهم مدرسه کلام امامیه در بغداد است که تبیین آن فضای تاریخ کلام امامیه در بغداد را نیز روشن خواهد کرد، ولی اهمیت این بحث از منظری فراتر از این نیز قابل رصد است. دوران فعالیت معتزلیان شیعه شده یکی از حساس‌ترین دوران کلام امامیه است، دورانی که گفته شده کلام امامیه پس از آن متفاوت از دوره قبل، یعنی مدرسه کوفه شده است.

در تبیین این نظریه مشهور باید گفت که برخی از اندیشمندان به فراوانی به این نکته اشاره کرده‌اند که شیعه و امدار معتزله بوده و از خود استقلالی نداشته است. این موضوع از طریق معتزلیان مطرح شده و سپس به آثار و منابع کلامی راه یافته و سرانجام به مستشرقان رسیده و هر کدام به صورتی مورد اشاره قرار داده‌اند.





ابوالحسن خیاط (م ۳۰۰ق) (خیاط، بی تا: ۳۶، ۱۹۱ و ۲۱۴)، ابوالحسن اشعری (م ۳۳۰ق) (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۳۵) شهرستانی (م ۵۴۸) (شهرستانی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۶۵)، ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) (ابن تیمیه، ۱۹۸۶، ج ۱: ۳۱) از متقدمان و از میان متأخرین احمد امین (احمد امین، ۱۹۹۹، ج ۳: ۲۶۷ و ۲۶۸) و مدرسی طباطبایی (مدرسی، ۱۳۸۴: ۲۱۳) و در کنار این قبیل نویسندگان مسلمان، برخی از خاورشناسان مانند مکدرموت (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۱۲)، آدام متز (آدام متز، ۱۹۶۷، ج ۱: ۷۸)، موننگمری وات (موننگمری وات، ۱۳۷۰: ۵۴) و مادلونگ (مادلونگ، ۱۳۷۵: ۱۵۱) هر یک به صورتی به این نکته اشاره کرده‌اند. برخی از پیروان این نظریه اساساً کلام امامیه را معتزلی می‌دانند و برخی دیگر می‌گویند که کلام امامیه در بغداد از اصول خود برگشت و نظام معرفتی جدید و بی‌سابقه‌ای در شیعه بنا نهاد. همه اینها در غیر اصل بودن کلام امامیه در این مرحله اشتراک دارند. خاستگاه ادعای تأثیرپذیری شیعه از معتزله به تفاوت‌های اندیشه امامیه در دو مکتب کلامی کوفه و بغداد برمی‌گردد. متکلمان امامیه در کوفه به عقایدی باور داشتند که بعضاً با اندیشه‌های امامیه در مدرسه بغداد متفاوت بوده است.

نکته حائز اهمیت در این میان، پیدا کردن عامل تأثیرگذار این تفاوت میان مکتب کوفه و بغداد است. دو عامل مهم در این تغییر را می‌توان معتزلیان شیعه شده و نوبختیان دانست. بحث از نوبختیان در جایی دیگر باید مورد بحث قرار گیرد، ولی درباره معتزلیان شیعه شده تصور بر این است که عده‌ای از متکلمان شیعی که با معتزلیان مصاحبت کرده‌اند و همچنین معتزلیان شیعه شده سنت اعتقادی امامیان را بر اساس انگاره‌های معتزلی بازخوانی کردند. اینان تلاش کرده‌اند چارچوب نظری شیعه را در مقابل و در تمایز با سایر گروه‌های اعتقادی تنها در بحث امامت نشان بدهند و در مباحث عدل و توحید همان آموزه‌های معتزلی را داشته‌اند و همین سرآغاز گرایش کلام امامیه به اعتزال است. ابوالحسن خیاط در چند جا به این جریان اشاره می‌کند (خیاط، بی تا: ۳۶، ۱۹۱ و ۲۱۴) و ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین نیز از این گروه با عباراتی چون «قوم یقولون بالاعتزال والامامة» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۴۱)، «قائلون بالاعتزال والامامة» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۴۲) و «القائلون بالاعتزال والنص علی بن ابی طالب» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۴۶) یاد می‌کند.

این تحقیق در صدد است نقش آفرینی معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اندیشه‌های معتزلی را مورد مطالعه قرار دهد. دقیقاً اصلی‌ترین سؤال این پژوهش همین است که آیا می‌توان تأثیر معتزلیان شیعه شده را بر تحولات کلام امامیه اثبات کرد؟ برای رسیدن به هدف مطلوب، نخست باید نشان داد که معتزلیان شیعه شده چه کسانی

هستند؟ چه پیشینه‌ای در اعتزال و تشیع دارند؟ رابطه آنان با اندیشمندان امامیه چگونه بوده است؟ آیا اساساً در میان امامیه جایگاهی داشته‌اند که بخواهند تأثیرگذار باشند؟ در دورانی که کلام امامیه متکلمان بزرگی نداشته است اینان به چه مقدار در شیعه نفوذ داشته‌اند؟ نکته مهم‌تر این که چه آثاری در کلام امامیه آفریدند و آیا این آثار مهم بوده‌اند؟

این نظریه که در طول تاریخ فکر امامیه همیشه تکرار شده به نظر می‌رسد نظریه کاملی نباشد و هنوز زوایای پنهانی دارد. برای مثال، این که آیا همه معتزلیان شیعه شده گرایش فکری همسانی دارند؟ موضع‌گیری اینان در مورد متکلمان کوفه چیست؟ چه تفاوت‌هایی میان اندیشه‌های اینان با متکلمان کوفه یافت می‌شود؟ در موضوعات تقابلی متکلمان امامیه در کوفه با اهل اعتزال، معتزلیان شیعه شده در کدامین سنگر به دفاع می‌پردازند؟ بررسی هر کدام از این محورها پذیرش این نظریه را با تأمل جدی روبه‌رو می‌کند. حتی بحث به گونه‌ای پیش می‌رود که نقش معتزلیان شیعه شده در تغییر مسیر کلام امامیه را بسیار کم‌رنگ و غیر قابل اثبات نشان می‌دهد.

۳۱



نقد

نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال

سخن درباره‌ی این موضوع بازخوانی همه‌جانبه‌ای را می‌طلبد که هم از نظر محتوایی و هم از نظر ارتباطات میان متکلمان امامیه با معتزلیان شیعه شده می‌توان آن را به انجام رساند. در این نوشتار به جنبه‌ی دوم این بحث پرداخته خواهد شد؛ این که چه ارتباطی میان معتزلیان شیعه شده و اندیشمندان امامی وجود داشته است؟ به طور طبیعی، این ارتباط هم می‌تواند به صورت حضوری و در زمان حیات باشد و هم ناظر به جایگاه یک معتزلی شیعه شده در نگاه اندیشمندی امامی در دوره‌ای دیگر. در این تحقیق تلاش شده هر دو صورت این ارتباط مورد مطالعه قرار گیرد؛ گرچه در برخی از موارد، بررسی اندیشه‌های محتوایی نیز مورد توجه قرار گرفته است. تلاش بر این بوده که در مرحله نخست، شخصیت و جایگاه علمی معتزلیان شیعه شده و در مرحله بعد به ارتباط اینان با اندیشمندان امامی بحث شود تا جایگاه معتزلیان شیعه شده در تاریخ تفکر امامیه روشن شود. ضمن این که نوشتار حاضر درباره‌ی ابن‌فسانجس و ابن‌تبان، از دیگر معتزلیان شیعه شده بحث نمی‌کند؛ زیرا این دو هم خارج از زمان مورد بحث است و هم این که تأثیرگذار بودن اینها در تاریخ کلام امامیه با توجه به محدود بودن شدید گزارش‌ها درباره‌ی این دو جای تأمل دارد.

به هر حال پیش از بررسی درباره‌ی معتزلیان شیعه شده گفتنی است که در این دوره - یعنی سده‌های سوم و چهارم - جریان علمی کلام در جهان اسلام و تولید آثار علمی مانند آثار کلامی و مقالات‌نگاری، به طور عمده در اختیار معتزله بوده است. بر این اساس، گزارش



درباره شخصیت‌های مورد بحث، ارتباط آنان با جوامع امامی و تأثیر آنان در تفکر امامیه را عمدتاً باید در آثار معتزلی و یا نزدیک به اعتزال جست‌وجو کرد. از این‌رو، عمده گزارش‌های مورد استفاده در این بحث خاستگاه معتزلی دارد. با این حال برای روشن نمودن جایگاه علمی و نوع نگاه امامیان، تا آنجا که گزارش‌های موجود یاری می‌کند، به آثار امامیه نیز توجه شده است.

ابوعیسی وراق

محمد بن هارون معروف به ابوعیسی وراق بغدادی از متکلمان معروف سده سوم هجری است. اطلاعات ما درباره زندگی وی، مانند بسیاری دیگر از متکلمان سده‌های اولیه ناچیز است. وراق در سال ۲۴۷ق (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳) یا ۲۴۸ق (ابن جوزی، ۲۰۰۰، ج ۱۳: ۱۰۸) در بغداد از دنیا رفته است (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳). آن گونه که گزارش شده حاکم وقت، ابوعیسی وراق و ابن راوندی را تحت تعقیب قرار می‌دهد، آن دو فرار می‌کنند ولی سرانجام وراق دستگیر و به زندان می‌افتد ولی ابن راوندی موفق به فرار می‌شود (ذهبی، ۱۴۱۵، ج ۲۲: ۸۶؛ الصفدی، ۱۴۲۰، ج ۸: ۱۵۴).

ابن ندیم (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶)، شیخ مفید (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۴: ۲۰۷) و ابوحیان توحیدی (ابوحیان توحیدی (الف)، ۱۴۲۴: ۳۹۵) هر کدام به صورتی توانایی‌های علمی وراق را مورد تمجید قرار داده‌اند. بیان بسآمد اندیشه و نظرات وی - به ویژه در حوزه مقالات شناسی از کتاب المقالات وی - میان بزرگان علمی امامی و معتزلی حکایت از وزانت علمی او دارد. شهرت تألیفات وراق میان اندیشمندان و کثرت فروش آنها در بازار وراقان (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۴) یکی دیگر از نکاتی است که می‌توان از طریق آن به نفوذ شخصیت علمی وراق پی برد. نقد اندیشه‌های وراق از سوی متکلمان امامیه (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۲: ۹۶)، معتزله (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱) و فیلسوفان (صفدی، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۰۴) نیز حکایت از جایگاه علمی او دارد که باید مورد توجه قرار گیرد.

هیچکدام از منابع به اساتید و مشایخ ابوعیسی وراق اشاره نکرده‌اند. با این حال - با توجه به سابقه اعتزال و شهرت علمی او - به نظر می‌رسد که از رؤسای اعتزال زمان خود بهره‌ها برده باشد (نک: حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۱-۳۹۲).

در سخن از شاگردان وی نیز باید گفت که بر پایه گزارش‌های نقل شده، ابوعیسی وراق بعد از جدایی از اعتزال با توجه به شخصیت علمی‌ای که داشته دارای پیروان و مصاحبانی

بوده است.^۱ با این حال، از منابع موجود تنها می‌توان به دو نفر از شاگردان وی دست یافت. یکی ابو محمد ثبیت بن محمد، از متکلمان حاذق امامیه (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۷) و دیگری ابن راوندی است (خیاط، بی‌تا: ۱۴۹-۱۵۰ و ۲۲۷؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). دربارهٔ ثبیت بن محمد باید گفت که نجاشی وی را به عنوان «مصاحب» نسبت به وراق یاد می‌کند. دربارهٔ استاد و شاگردی وراق و ابن راوندی هم نکته‌ای وجود دارد که مورد اشاره قرار می‌گیرد.

دربارهٔ تالیفات وراق، که همگی از بین رفته، باید گفت که او نویسنده‌ای پرکار (نک: ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۱۲؛ ذهبی، ۱۴۱۵، ج ۱۸: ۴۷۷) و صاحب تألیفات فراوان و نیکویی بوده است (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۳). منابع به این ویژگی وراق در زمان اعتزال و امامی شدن اشاره کرده‌اند (ابن حجر، ۱۳۹۰، ج ۵: ۴۱۲).

مذهب وراق از دیگر موضوعات بحث‌برانگیز است. در این باره نخست، باید گفت که به نظر می‌رسد بیشتر اتهامات ابو عیسی وراق خاستگاه معتزلی داشته است. همچنان که دربارهٔ ابن راوندی بحث خواهد شد، معتزلیان کمتر مخالفان خود را تحمل می‌کردند، به ویژه اگر آن مخالف سابقهٔ اعتزال داشته باشد و این که با اصول اساسی و مبانی پذیرفته شده آنان به مقابله برخیزد و از همه مهم‌تر این که گرایش به تشیع نیز پیدا کرده باشد. ابن ندیم در گزارشی اشاره می‌کند که معتزلیانی که دست از وفاداری به اصول اعتزال کشیده و تغییر مذهب دادند از طرف معتزلیان مورد اتهامات بسیاری قرار گرفتند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۴-۲۱۶) نکته‌ای که پیش از او خیاط نیز بیان کرده است (نک: خیاط، بی‌تا: ۲۱۹). به نظر می‌رسد ابو عیسی وراق برای این ویژگی‌ها و رفتار متقابل معتزلیان، مصداق روشنی باشد. آن گونه که گذشت معتزلیان می‌گویند وراق نخست معتزلی بود (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹ و ۲۲۴)، ولی در ادامه از معتزلیان جدا و از مخالفان آنان شد (حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳). در مقابل، اهل اعتزال به اتهام الحاد وی را طرد و در مجالس علمی خود راه ندادند (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹ و ۲۲۴). علت طرد وراق از معتزلیان را باید در نوع نگاه او به نظام معرفتی اعتزال رصد کرد.

آن گونه که از گزارش‌های موجود برمی‌آید اندیشه‌های معتزلیان مورد پذیرش وراق نبوده است. از همین رو او در کنار نقد آرای آنان نظریات جدیدی را نیز مطرح کرده

۱. از گزارش‌هایی که خیاط (خیاط، بی‌تا: ۱۵۰) و حاکم جشمی (حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳) نقل کرده‌اند و این که وی از رؤسای کلامی و صاحب پیروانی بوده می‌توان برداشت که وی دارای شاگردانی بوده است.



نقش

معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال



است.^۱ وی رویکردی انتقادی نسبت به اندیشه‌های اعتزال داشته است و نظرات آنان را، به ویژه در بحث توحید، مورد خدشه قرار داده است (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹). احتمالاً وراق لوازم و پیامدهای نگاه اعتزالی در آموزه‌های دینی را مطرح می‌کرده است. هم از این‌روست که معتزلیان نظرات وی را مخالف اسلام و کفرآمیز می‌خواندند (نک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت) ۱: ۳۷؛ همچنین، سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۳). وراق در دوران اعتزال هم این نگاه را به اندیشه‌های اعتزال داشت، ولی نوع برخورد معتزلیان با وی سبب شد تا فعالیت‌های او علیه آنان جدی‌تر و گسترده‌تر شود.

رویکرد وراق به کلام معتزلی و بیان پیامدهای کفرآمیز و ناصواب نظرات آنان سبب شد که معتزلیان اندیشه‌های وراق را نادرست و با گرایش‌های مانوی و ثنوی معرفی کنند (به عنوان نمونه نک: خیاط، بی‌تا: ۲۱۹) و اتهامات و انتسابات فراوانی را برای وی مطرح کنند.

ظاهراً بر همین اساس معتزلیان مباحث وراق را مخالف با آموزه‌های معتزلی می‌دانستند (نک: خیاط، بی‌تا: ۲۱۹؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱-۵۲) و نسبت به نقد و مقابله با آثار و اندیشه‌های وراق اهتمام داشته‌اند (خیاط، بی‌تا: ۱۵۰؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱).

وراق بعد از جدایی از اعتزال به امامیه پیوست (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹ و ۲۲۴؛ حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳). گرایشی که معتزلیان آن را واقعی نمی‌دانستند، ولی تصریح می‌کنند که وراق در این مسیر خدماتی به مذهب جدیدش نمود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۱؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت) ۱: ۳۷). به نظر می‌رسد انتقادات وراق به معتزلیان از همان نخست تحت تأثیر فکر شیعی بوده است، زیرا معتزلیان خاستگاه انتقادات وراق از الاهیات معتزلی را جریان فکر شیعی او می‌دانند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱: ۵۱). ضمن این که به نظر می‌رسد گرایش او به شیعه نمی‌تواند ناگهانی و یا در اثر طرد معتزلیان باشد، بلکه با آشنایی قبلی و با پشتوانه معرفتی بوده است. این که شیعیان وراق را پذیرفتند و او را از علمای خود به شمار آوردند نشان می‌دهد که وراق سابقه‌ای در توجه به تشیع یا آشنایی و ارتباط پیشین با امامی‌مذهبان داشته است. بنابراین، به نظر می‌رسد اتهامات وراق را در پیچ و خم تغییر رفتار علمی و مذهبی او از سوی مخالفان معتزلی‌اش باید جست‌وجو کرد.

جایگاه و تأثیر ابوعلیسی وراق در کلام امامیه

درباره ارتباط وراق با علمای امامیه آگاهی‌های محدودی وجود دارد. در تبیین این موضوع

۱. ابن ندیم وراق را ذیل باب «ذكر قوم من المعتزلة ابدعوا وتفردوا» آورده است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۴-۲۱۶).



نخست باید گفت که جدایی وراق از اعتزال با نزدیک شدنش به تشیع همراه بود (خیاط، بی‌تا: ۲۱۹-۲۲۰ و ۲۲۴). این گرایش جدید وراق پذیرش جوامع شیعی را به دنبال داشت (نک: خیاط، بی‌تا: ۲۲۴)، به گونه‌ای که در دوره‌های بعد معتزلیان وی را از علمای امامیه معرفی کرده‌اند (نک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ج ۱: ۲۲۵). وراق در دوره‌ای که کلام شیعه دوران رکود خود را می‌گذراند به یاری تشیع برخاست. او در این راه آثار کلامی مختلفی، به ویژه در بحث امامت نگاشت (نک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸). تلاش‌های وراق به گونه‌ای بود که در دوره‌های بعد وی را از اصحاب امامیه (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۴: ۲۰۷) و متکلمان صاحب نظر شناخته‌اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). بر اساس مجالس درسی که وراق بر گزار می‌کرده می‌توان دریافت که شاگردانی داشته که از جلسات علمی وی استفاده می‌کرده‌اند.^۱ از چگونگی جریان درسی وی و شاگردانش گزارشی در دست نیست.

بدون تردید این شخصیت، با توجه به جایگاه وی در میان امامیه، نمی‌توانسته بی‌ارتباط با اندیشمندان شیعی باشد. البته در این باره نیز گزارشی در اختیار نیست و علت آن را باید در وضعیت زمانه حیات وراق جست‌وجو کرد. بلوغ علمی وراق در دوران امام جواد، امام هادی و امام عسکری^۲ بوده است. در این دوران جریان علمی کلام امامیه دوران رکود خود را می‌گذراند و خبری از حضور قوی و پویای اندیشه‌های کلامی و مناظرات و تولید آثار کلامی شیعی در صحنه علمی آن روزگار نیست. در این دوران فضای جریان علمی شیعه بیشتر از جنس حدیث و گرایشات نقلی است. از این رو، برخلاف دوران مدرسه کوفه گزارشی از اندیشه‌ها و نظرات متکلمان این دوره در آثار مقالات نویسی مشاهده نمی‌شود. بازخورد فعالیت‌ها، جایگاه و تولیدات علمی متکلمان را باید در متن‌های کلامی همان دوره یافت؛ بنابراین در دوره وراق تولیدات کلامی وجود ندارد که بتوان بر اساس آن وزن علمی متکلمانی مانند ابو عیسی وراق را در آن باز یافت.

تنها یک گزارش به طور صریح و مشخص از ارتباط وراق با یک عالم امامی روایت شده است و آن گزارش نجاشی است که ابو محمد عسکری، ثبیت بن محمد از متکلمان حاذق امامیه را از مصاحبان وراق شمرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۷). عمق رابطه این دو را می‌توان از انتساب کتاب نقض العثمانیه به هر دوی آنها دریافت. نجاشی می‌گوید که این

۱. این که در منابع آمده است که وی صاحب پیروان و مصاحبانی بوده (خیاط، بی‌تا: ۱۵۰) و بعد از جدایی از معتزله خود به عنوان رهبر گروهی علمی شناخته شده است (حاکم جشمی، ۱۹۷۴: ۳۹۲-۳۹۳) نشانگر آن است که او اهل تدریس و دارای کرسی کلامی بوده است.



کتاب از آن ثبت است، ولی به نام وراق مشهور شده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۱۷). احتمالاً مسعودی بر پایه همین شهرت برای وراق نقض العثمانیه را برمی شمرد (مسعودی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۸۳). اندکی بعد از حیات وراق می توان ارتباطات علمی میان نوبختیان و وراق را تصور کرد. انعکاس این رابطه را نیز می توان از ردیه هایی که ابوسهل و ابومحمد بر پاره ای از اندیشه های وراق نگاشته اند دریافت، ولی علی رغم این نقدها در بحث امامت متأثر از وی بوده اند.

سیدمرتضی اشاره می کند که مباحث نوبختیان در بحث امامت ناظر به نظرات و آثار وراق است و نوبختیان در آثار خود همان مباحثی را که وراق در بحث ادله عقلی امامت مطرح کرده است دنبال کرده اند. نوبختیان بر اندیشه های وی در این بحث اعتماد کرده و نظرات او مرجع اصلی اندیشه های نوبختیان بوده است (نک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷-۹۸).

در بحث نوبختیان و وراق به عنوان یک تحلیل از نظام فکری این دوره می توان گفت که نوع رویارویی نوبختیان با وراق نشان از اهمیت و جایگاه علمی وراق در تفکر امامیه دارد، نکته ای که گزارش های معتزلیان به خوبی آن را برمی تابند. به هر حال، در طول سده سوم و اوایل سده چهارم، به غیر از نوبختیان، احتمالاً شخصیت های علمی دیگری نیز باشند که گزارش های جدی ای درباره آنها وجود ندارد.^۱

ابوعیسی وراق در دوره های بعد میان متکلمان و بزرگان امامیه دارای جایگاه علمی شایسته ای است. در بغداد شیخ مفید وراق را جزء اصحاب امامیه می دانسته و گزارشی از کتاب السقیفه وی نقل می کند. شیخ معتقد است که با وجود این کتاب تالیف کتابی دیگر در این موضوع نیاز نیست (شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۴: ۲۰۷). در آثار بر جای مانده از شیخ هیچ سخنی از اتهاماتی که معتزلیان مطرح می کنند به میان نیامده است.

سیدمرتضی هم مانند شیخ مفید نگاه مثبتی به شخصیت وراق دارد. او در دو صفحه در مقابل ایرادات و اتهامات قاضی عبدالجبار به وراق به شدت از وی حمایت می کند

۱. در این باره نک: ابوعلی جبایی (قاضی عبدالجبار (ج)، ۱۹۶۵، ج ۲۰ (امامت ۱): ۳۷-۳۸؛ قاضی عبدالجبار، بی تاج: ۵۱ و ۲۳۲؛ ج ۲: ۳۷۴، ۵۰۸، ۵۲۹ و ۶۵۷) در چند گزارش عمر بن زیاد حداد و ابوسعید حسن بن علی حصری و محمد بن بشر حمدونی سوسنجدی را در پاره ای از موضع گیری ها و نظرات در یک ردیف با وراق بر شمرده اند. این نکته به طور احتمال از ارتباط اینان با وراق می تواند حکایت کند. بر این نکته شاهد دیگری در دست نیست، ولی این هم نشینی و توالی معنادار به نظر می رسد.

(سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۹-۹۰). سید انتساب وراق به مذاهب ثنوی را رد می‌کند و آن را از اتهامات ساخته شده معتزلیان می‌داند. سید می‌گوید علت این اتهام تأکید و تفصیلی است که او در کتاب المقالات درباره اندیشه‌های ثنوی داشته است. او همچنین کتاب‌های الحادی منسوب به وراق را از وی نمی‌داند و به بررسی چرایی این انتساب می‌پردازد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۹-۹۰). در دوره‌های بعد ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۱) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۴۲۴) پاره‌ای نظرات سید درباره وراق را ذکر کرده‌اند و ابن داود هم وی را در زمره رجال ممدوح شیعه یاد کرده است (ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۸۵).

در پایان این قسمت و بر پایه گزارش‌های موجود از نوع نگاه بزرگان امامی نسبت به وراق می‌توان گفت که عموماً نگاه مثبتی به ابو عیسی وراق وجود دارد. در دوره اول کلام شیعه بعد از دوران وراق، نوبختیان تنها بر ردّ دو نظریه توحیدی وی ردیه نگاشته‌اند. در دوره دوم و در مدرسه بغداد شیخ مفید به نیکی از او یاد می‌کند و سیدمرتضی به اتهامات معتزلیان و کتاب‌های انتسابی وی پاسخ می‌دهد. در دوره‌های سپس‌تر از مدرسه بغداد نیز این نگاه مثبت به وراق ادامه پیدا می‌کند.

ابن راوندی

ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق راوندی از متکلمان مشهور معتزلی قرن سوم هجری است. معتزلیان او را در طبقه هشتم جای داده‌اند (ابن مرتضی، بی‌تا: ۹۲). ابو عیسی وراق یکی از اساتید شناخته شده اوست (خیاط، بی‌تا: ۱۵۰: ۲۲۷؛ ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). ابن راوندی از خانواده‌ای معتزلی (خیاط، بی‌تا: ۲۲۰) و اهل مروالروذی (مرو رود) بود و در بغداد می‌زیسته است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶؛ خطیب بغدادی، ۱۹۹۷، ج ۲: ۵۷). چندین گزارش درباره سال وفات وی وجود دارد که عمده آنان دو دهه پایانی سده سوم را زمان مرگ وی می‌دانند. درباره چگونگی فوت ابن راوندی نقل شده است که زمانی که اندیشه و آراء ابو عیسی وراق و ابن راوندی در میان مردم رواج یافته و منتشر شد حاکم آنها را خواست (ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۲۸). سلطان وقت ابو عیسی وراق و ابن راوندی را تحت تعقیب قرار می‌دهد؛ آن دو فرار می‌کنند ولی سرانجام وراق دستگیر و به زندان می‌افتد و ابن راوندی موفق به فرار می‌شود. وی نزد ابن لاوی یهودی مخفی و بعد از مدتی دچار بیماری می‌گردد و بر اثر همان بیماری از دنیا می‌رود (ابن جوزی، ۲۰۰۰، ج ۱۳: ۱۱۲).

ابن راوندی از بزرگان دانش (ابن کثیر، ۱۹۸۸، ج ۱: ۱۲۷-۱۲۸) و متکلمی مشهور بوده است





(خطیب بغدادی، ۱۹۹۷: ج ۲۱: ۵۸). او گرچه از نظر عقیدتی مورد قدح مخالفان قرار گرفته ولی تبحر و تسلط او بر علم کلام چیزی نبوده که مورد توجه عالمان قرار نگیرد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). نگاشته‌های ابن راوندی نیز نشان از جایگاه بلند علمی او می‌دهد (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶-۲۱۷؛ خیاط، بی‌تا: ۳۲). وی از متکلمان پرکار بوده و نوشته‌های فراوانی به ویژه در حوزه دقیق الکلام و جلیل الکلام داشته است (ابن خلکان، بی‌تا: ج ۱: ۹۴-۹۵؛ مسعودی، ۱۴۰۴: ج ۴: ۲۳).

دربارهٔ مذهب ابن راوندی نیز باید گفت به نظر می‌رسد اتهامات وی را می‌توان در تعاملات و تقابلات میان مذاهب و جریان‌های فکری همان دوره بازکاوی کرد. اتهاماتی که به ابن راوندی زده شده، به ویژه الحاد، خاستگاه معتزلی دارد و دیگران نیز آنها را تکرار کرده‌اند. در تبیین این نظر می‌توان اشاره کرد که ابن راوندی نخست معتزلی بود (نک: خیاط، بی‌تا: ۳۲، ۲۲۰)، ولی در رویکردی انتقادی به نقد معتزلیان برخاست (نک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۰). او بر خلاف اندیشه‌های آنان نظر می‌داد که مورد قبول و هماهنگی با بسته اعتقادی معتزلیان نبود (نک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۰). ابن راوندی اندیشه‌های معتزلیان را توحید خالص نمی‌دانست (نک: خیاط، بی‌تا: ۵۳، ۱۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۴). او رویکرد معتزلیان را در توجه کامل به عقل می‌دانست و معتقد بود که معتزلیان نسبت به ادله سمعی بی‌توجه بوده‌اند. او معتزلیان را متکلمانی می‌دانست که برای اخبار جایگاهی در اثبات توحید قائل نبودند (نک: خیاط، بی‌تا: ۹۴). احتمالاً از این روست که او بر این باور بود که در اندیشه‌های معتزلیان خطاهای فاحش و کفرآمیزی وجود دارد که کم آن از بزرگترین کفریات یهود و نصارا بیشتر است (نک: خیاط، بی‌تا: ۳۴).

او در نقدهای خود علیه معتزلیان، به لوازم باطل اندیشه‌های آنان توجه می‌کرد که نشان‌دهندهٔ دوری آنان از آموزه‌های اسلامی بود (نک: خیاط، بی‌تا: ۵۳). ابن راوندی نظام معرفتی معتزلیان را فاسد می‌دانست و نظرات آنان را به ملحدین نسبت می‌داد (برای نمونه نک: خیاط، بی‌تا: ۶۲). بیان لوازم کفرآمیز نظرات معتزلیان (نک: خیاط، بی‌تا: ۳۴-۳۵) و تشکیک در صحت آنها (قاضی عبدالجبار (ج)، ۱۹۶۵: ج ۲۰ (امامت ۱): ۳۸) سبب شد تا ابن راوندی انتسابات جدیدی به بزرگان معتزلی وارد کند. این شیوه یکی از مهم‌ترین بسترهای اتهام دروغگو بودن او از سوی معتزلیان است.^۱ تقریباً تمام اتهاماتی که معتزلیان به ابن راوندی زده‌اند بازتاب همان اتهاماتی است که او به اندیشه‌های اعتزالی وارد کرده است. ابن راوندی پاره‌ای از اندیشه‌های بزرگان معتزلی را شبیه آموزه‌های دهریان (نک: خیاط، بی‌تا: ۷۷)، مانویان (نک: خیاط، بی‌تا: ۷۲ و ۸۱)،

۱. در سراسر کتاب الانتصار خیاط می‌توان این اتهام را مشاهده کرد.

دیصانیان (نک: خیاط، بی تا: ۸۲، ۸۷ و ۸۷) و ملحدین (نک: خیاط، بی تا: ۹۵ و ۹۶) می دانست. در مقابل، معتزلیان نیز او را با همین اتهامات توصیف کرده اند.

از این رو بی راه و گزاف نیست اگر ابن راوندی را بزرگترین نقاد اندیشه های معتزلی بدانیم. ابن راوندی حتی در دوران اعتزال هم انتقادهای فراوانی به معتزلیان داشت و در همان دوران نیز نوشته هایی در نقد اعتزال نگاشت (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). به نظر می رسد این موضع گیری ها علیه اعتزال از کسی که خود برآمده از معتزله است تأثیر منفی فراوانی بر معتزلیان داشت (نک: خیاط، بی تا: ۳۱-۳۲ و ۶۲). معتزلیان در ابتدا سعی کردند تا مسیر فکری او را تغییر دهند، ولی اصرار ابن راوندی بر اندیشه ها و مواضعش (نک: خیاط، بی تا: ۱۴۹) سبب شد اکثر معتزلیان او را از خود نفی کنند و از مجالس علمی معتزلی طردش کنند (نک: خیاط، بی تا: ۳۲، ۱۵۸، ۲۱۹ و ۲۲۴). سرانجام کار به جایی رسید که اهل اعتزال به طور رسمی از او اعلام براءت کردند و مخالفان سرسخت او شدند (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰). فعالیت های معتزلیان علیه ابن راوندی او را در انزوا قرار داده بود (نک: خیاط، بی تا: ۱۶۰) و این باعث فقر و آوارگی ابن راوندی شد (ابوحیان توحیدی، ۱۹۵۱: ۵۶). معتزلیان نه تنها زندگی سختی را برای او رقم زدند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷)، بلکه ظاهراً از حاکمیت زمانه نیز برای حذف وی استفاده کردند (نک: خیاط، بی تا: ۴۹). گرچه مشخص نیست این رفتار حاکمیت به خاطر تحریک معتزلیان بوده یا دیگران ولی سوء استفاده از قدرت برای حذف مرتدان از اعتزال، میان معتزلیان بی سابقه نبوده است (نک: خیاط، بی تا: ۲۱۹-۲۲۰؛ حاکم جشی، ۱۹۷۴: ۳۹۱-۳۹۲) با همه این فشارها ابن راوندی در روش خود در نقد اندیشه های اعتقادی معتزلی ثابت قدم ماند. او حتی بعد از جدا شدنش از اعتزال و گرایش به امامیه فعالیت های بیشتری علیه اعتزال انجام داد و در معارضه و تحدی معتزلیان کتاب های دیگری نوشت (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷-۸۸) و به هر علتی تا آخر عمر از منتقدان اندیشه های معتزلی به شمار می رفت (نک: خیاط، بی تا: ۱۴۰).

معتزلیان در مقابل، اتهامات مختلفی به وی زدند و در متون مختلف، از جمله آثار مقالات نگاری - که خود از پیشگامان این عرصه بودند - تکرار کردند. ملحد، دهری مذهب و زندیق از مهم ترین و شاخص ترین اتهاماتی است که معتزلیان بر ابن راوندی وارد کرده اند. بر اساس یک تحلیل می توان گفت که الحاد انتسابی معتزلیان به ابن راوندی نه به معنای الحاد در دین، بلکه می توان آن را به معنای الحاد در اندیشه های کلامی معتزلی دانست. معتزلیان خود می گویند که ابن راوندی بعد از اعتزال امامی شد، ولی هیچگاه به این نکته اشاره نمی کنند که او از مذهب امامیه دست برداشته است. اهل اعتزال در عین این که او را





امامی می‌دانند ملحد هم خطاب می‌کنند، و این افزون بر مقابله به مثل با ابن راوندی که معتزلیان را متهم به الحاد می‌کند، به دلیل پذیرش اندیشه‌های امامی است. در نگاه معتزلیان، به ویژه در باب توحید، هر اندیشه‌ای مقابل تفکر اعتزالی باشد، الحادی است^۱ و تنها کلام اعتزالی است که از حقانیت برخوردار است (نک: خیاط، بی‌تا: ۱۱۵، ۲۱۹ و ۲۲۴). از سوی دیگر، در طول سده سوم به ویژه معتزلیان تقابل جدی‌تری با تفکر امامیه داشتند. آنان اندیشه‌های امامیه را موجب ابطال توحید، انکار رسالت و در تضاد با اندیشه‌های اسلامی، سنت نبوی، قرآن و اجماع مسلمانان بیان می‌کردند (نک: خیاط، بی‌تا: ۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۰۶، ۲۱۶، ۲۲۱، ۲۲۸ و ۲۲۹). آنان پذیرش برخی از اندیشه‌های امامیه را مساوی با گمراهی و کفر می‌دانستند (خیاط، بی‌تا: ۱۶۵ و ۱۹۷). هم از این روست که ابن راوندی و حتی هشام بن حکم را به عنوان سلف وی، ملحد معرفی کرده‌اند (خیاط، بی‌تا: ۸۴).

البته، درباره چرایی برخورد معتزله با ابن راوندی، خیاط نیز تحلیل دیگری ارائه می‌کند. بر اساس این تحلیل، علت اصلی مخالفت معتزله با ابن راوندی به خاطر گرایش‌های فلسفی و کتاب‌هایی است که ابن راوندی در این باره نگاشته است. خیاط اندیشه‌هایی مانند قدم عالم و نقد انبیا را از این جمله می‌داند. خیاط حتی علت اصلی مخالفت ابن راوندی با معتزلیان را همین گرایش‌های فلسفی می‌داند (خیاط، بی‌تا: ۲۲۴ و ۲۲۷).

به هر حال، ابن راوندی با شکستن خط‌های قرمز اعتزال خود را آماج حمله‌های آنان قرار داد. نکته‌ای که خود به آن اشاره می‌کند و می‌گوید که «معتزلیان من را به اندیشه‌هایی نسبت خواهند داد که خودم در نقد اندیشه‌های آنان بیان کرده‌ام» (نک: خیاط، بی‌تا: ۲۴۴). سیدمرتضی معتقد است که ابن راوندی تلاش کرد تا نشان دهد که معتزلیان در متهم کردنش به خطا رفتند، ولی معتزلیان نقدهای ابن راوندی بر اندیشه‌های اعتزالی و پیامدها و لوازم نظریات آنان را باورهای او بیان کردند و به سبب همان آثار وی را مورد حمله و تخریب قرار دادند (نک: سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷-۸۸). بنابراین، به نظر می‌رسد اتهامات معتزلیان علیه ابن راوندی، مانند وراق، باید با دقت بیشتری بحث و بررسی شوند.

جایگاه و تأثیر ابن راوندی در کلام امامیه

به نظر می‌رسد ابن راوندی بعد از پذیرش اندیشه‌های امامیه به مرور زمان - مخصوصاً پس از

۱. در گزارشی خیاط اندیشه‌های توحیدی معتزلیان را در مقابل اندیشه دیگر گروه‌ها مانند دهریان، ثنویه قرار می‌دهد (نک: خیاط، بی‌تا: ۵۳).



مرگ- از سوی امامیان مورد پذیرش قرار گرفت (نک: سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۳؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۵۱ و ۲۲۵؛ طوسی (الف)، ۱۴۰۶: ۳۲۹). او در راه تثبیت اندیشه‌های شیعی کتاب‌هایی نگاشت و به یاری تشیع برخواست (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸). او در مباحث امامت آن قدر ورود کرد که برخی مخالفان امامیه وی را مبدع برخی از اندیشه‌های بنیادی امامیه خوانده‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۳). در مقابل امامیان برای ابن راوندی جایگاهی قائل شدند و به نظرات او توجه کردند. همچنین کتاب‌های او به عنوان کتاب‌های محل رجوع آنان مورد توجه قرار گرفت (نک: قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۵۱). از این روست که گفته شده ابن راوندی بعد از جدایی از اعتزال، از علمای امامیه شد (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۲۲۵). این نشان از ارتباط ابن راوندی با جوامع شیعی و سران علمی امامیه دارد. گرچه درباره این ارتباط گزارش مفصلی وجود ندارد، ولی در آثار خیاط و قاضی عبدالجبار شواهدی از این ارتباط را می‌توان به دست آورد (نک: خیاط، بی تا: ۳۱، ۲۲۴ و ۱۶۰؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۱: ۵۱).

این سخن نشان می‌دهد که به طور غالب بزرگان امامیه نگاه مثبتی به ابن راوندی داشته‌اند و در واقع شخصیت علمی او مورد توجه آنان بوده است. این گزارش‌ها هیچ یک به صراحت نامی از متکلمانی که با ابن راوندی در تعامل بوده‌اند، نبرده‌اند؛ با این حال در بررسی گزارش‌های مربوط به ابن راوندی می‌توان نام چند عالم شیعی را که با وی در ارتباط بوده‌اند، یافت.

در این باره نخست باید به وراق، که خود از بازگشتگان از اعتزال است، اشاره کرد. وی از اساتید ابن راوندی بوده و حتی گفته شده که تشیع ابن راوندی بر اثر مصاحبت با اوست.^۱ به هر حال روشن است که ابن راوندی و وراق ارتباط زیادی داشته‌اند و حتی ابن راوندی در پاره‌ای از اندیشه‌ها پیرو وراق بوده است (خیاط، بی تا: ۲۲۷؛ قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۴۰۷ و ۴۳۱).

به غیر از وراق به طور احتمال می‌توان از فضل بن شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ق) نیز نام برد. شیخ طوسی کتابی با عنوان کتاب الرد علی احمد بن یحیی^۲ برای فضل گزارش کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۲۲: ۱۹۸). ظاهراً اولین عالم امامی که اندیشه‌های ابن راوندی را در همان دوران حیات

۱. البته در سخن از استاد و شاگردی وراق و ابن راوندی نقطه‌ای ابهام آلود وجود دارد و آن این که برخی بر این باورند که رابطه آنها دو مقطع متفاوت را پشت سر گذاشته است، دوره‌ای دوستانه و دوره‌ای تیره و تار (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶؛ خیاط، بی تا: ۲۲۷؛ سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۹).

۲. نجاشی این کتاب را با نام کتاب الرد علی احمد بن الحسین ضبط کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۰۷)، ولی ابن شهر آشوب آن را با ضبط شیخ آورده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۲۶).



وی مورد نقد قرار داده فضل بن شاذان است. دربارهٔ ارتباط این دو هیچ گزارش دیگری در دست نیست، ولی احتمالاً در ایام حضور فضل در بغداد مرآده علمی‌ای می‌توان برای این دو تصور کرد. البته این را هم نمی‌توان از نظر دور داشت که با توجه به شهرتی که ابن راوندی در خراسان داشته و ابوالقاسم بلخی او را از شخصیت‌های قابل تحسین خراسان یاد کرده (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶) می‌توان به نفوذ و شهرت احتمالی اندیشه‌های ابن راوندی در آن مناطق پی برد. بعید نیست نقد فضل در پرتو شهرت پاره‌ای از اندیشه‌های ابن راوندی و عدم صحت آن نزد فضل باشد.

دربارهٔ ارتباط ابن راوندی با نوبختیان با این که این دو تقریباً در یک دوره تاریخی در بغداد زندگی می‌کرده‌اند گزارش صریحی در دست نیست. با این حال، از گزارشی که سیدمرتضی (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸) در بحث شیوه علمی نوبختیان مطرح می‌کند به نظر می‌رسد آنها با ابن راوندی در تعامل علمی بوده‌اند. این گزارش می‌گوید که نوبختیان در بحث امامت ناظر به نظرات و روش ابن راوندی مباحث خود را مطرح کرده‌اند. افزون بر این، بر پایهٔ گزارش‌های به جا مانده، غیر از بحث امامت در موضوع استطاعت نیز میان نوبختیان و ابن راوندی تشابه نظری وجود دارد. نکتهٔ دیگری که نشان از ارتباط علمی میان نوبختیان و ابن راوندی دارد ردیه‌هایی است که ابوسهل و ابومحمد نوبختی بر ابن راوندی نوشته‌اند.^۱

دربارهٔ نوع نگاه متکلمان امامیه به ابن راوندی در دوره‌های بعد نخست باید به متکلمان بغداد اشاره کرد. تلاش‌های ابن راوندی میان امامیه به گونه‌ای بوده که شهرت آن حتی تا نیمه اول سدهٔ پنجم مورد توجه بوده است (نک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ج ۱: ۵۲). آثار ابن راوندی در سدهٔ چهارم و پنجم در بغداد در دسترس بوده است، زیرا قاضی عبدالجبار دربارهٔ تولیدات علمی ابن راوندی می‌گوید که آثار او در بازار مسلمانان، بدون هیچ محدودیتی خرید و فروش می‌شود (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۲: ۳۷۴). در آثار متکلمان شیعی در بغداد نیز نشانه‌هایی وجود دارد که آنها نیز آثار ابن راوندی را در اختیار داشته‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۸).

با این حال در آثار برجای مانده از شیخ مفید (م ۴۱۳ق) دربارهٔ نوع نگاه مفید به ابن راوندی نمی‌توان مطلبی یافت. تنها در فصول المختاره در غالب گزارشی از یک معتزلی به کتاب الامامة ابن راوندی و تلاش‌های وی در بحث نص اشاره می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۲)،

۱. دربارهٔ رابطهٔ ابن راوندی با نوبختیان نک: میرزایی، عباس، «رابطهٔ متکلمان امامیه در بغداد با معتزلیان شیعه شده»، این مقاله در آینده نزدیک منتشر خواهد شد.

نکته‌ای که در رساله فی معنی المولی نیز تکرار کرده است (شیخ مفید، ۱۴۲۳: ۳۷-۳۷). همچنین در مسائل السرویه به نقد نظریه او در باب حقیقت انسان پرداخته است.^۱

درباره سید مرتضی (م ۴۳۶ق) نیز باید گفت که سخنان وی در الشافی حاوی نکاتی تازه درباره ابن راوندی است. وی در آثار برجای مانده، اولین عالم امامی مذهب است که به دفاع از شخصیت ابن راوندی می‌پردازد و وی را جزء اصحاب امامیه می‌داند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۱۴۳) او به دفاع از ابن راوندی در برابر قاضی عبدالجبار می‌پردازد و اتهامات معتزلیان و از جمله الحاد او را به روشنی انکار می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۷-۸۸).^۲

شیخ طوسی (م ۴۶۰ق) که بعد از سیدمرتضی زعامت علمی مدرسه کلام امامیه در بغداد را به عهده گرفت نگاه مثبتی به ابن راوندی دارد. شیخ با این که در کتاب فهرست خود نامی از ابن راوندی به میان نمی‌آورد، ولی وی را جزء امامیه و در کنار بزرگان مذهب یاد می‌کند (طوسی (الف)، ۱۴۰۶: ۳۲۹). او در الاقتصاد به انتساب نظریه «نص» به ابن راوندی و نقد آن نیز اشاره کرده است (طوسی (الف)، ۱۴۰۶: ۳۲۹).

بی‌توجهی متکلمان امامیه در بغداد، یعنی شیخ مفید، سیدمرتضی و شیخ طوسی به اندیشه‌های توحیدی و عدلی ابن راوندی - و نه امامی - این نکته را رهنمون می‌سازد که اندیشه‌های وی با فضای فکری کلام امامیه در بغداد همراه نبوده است. کلام امامیه در بغداد نسبت به اندیشه‌های معتزلی موضع تقابلی ندارد. از این گزاره می‌توان این گونه فهمید که اندیشه‌های توحیدی و عدلی ابن راوندی در نقطه تقابلی با معتزله قرار داشته است، در غیر این صورت اگر آموزه‌های معرفتی ابن راوندی هم‌سو با بسته کلام امامیه در بغداد و به ویژه سیدمرتضی بود نسبت به اندیشه‌های او در حوزه توحید و عدل توجه می‌شد. به احتمال فراوان، علت این بی‌توجهی را باید در گرایش اندیشه‌های ابن راوندی به کلام امامیه در کوفه جست‌وجو کرد که جنس آن در تقابل با اندیشه‌های معتزلی است؛ یعنی در نقطه مقابل کلام امامیه در بغداد. این نکته تحلیلی را که مدعی تأثیرگذاری ابن راوندی در گرایش

۱. شیخ مفید در مسائل السرویه می‌گوید: «لا كما قال الأعوازی أنه جزء لا يتجزأ»، ظاهراً منظور از اعوازی ابن راوندی باشد، زیرا چنین شخصیتی میان اندیشمندان گروه‌های مختلف ناشناخته است. از سوی دیگر، این نظر در باب حقیقت انسان برای ابن راوندی مشهور است. همین عبارت شیخ را فاضل مقداد در اللوامع الإلهیه (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۵۵۲) و علامه مجلسی در بحارالانوار (مجلسی، ۱۹۸۳، ج ۵۸: ۸۸) تکرار کرده‌اند. مکدموت نیز به این نکته اشاره کرده‌اند (مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۹۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱۸۳).

۲. درباره رابطه و نوع نگاه سیدمرتضی به ابن راوندی نک: میرزایی، عباس، «رابطه متکلمان امامیه در بغداد با معتزلیان شیعه شده».



نقش

معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال



کلام امامیه به اعتزال است به صورت جدی با تردید روبه‌رو می‌کند، زیرا ابن راوندی در مباحث توحید و عدل عمدتاً به کلام امامیه در کوفه گرایش دارد و حال آن‌که نظریه تأثیرپذیری کلام امامیه از معتزله، کلام امامیه در بغداد را متأثر از معتزله می‌دانند.

بعد از دوران کلام امامیه در بغداد، یعنی سده‌های چهارم و پنجم، در سده ششم هجری می‌توان به مواضع ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق) نسبت به ابن راوندی اشاره کرد. وی که بر خلاف متکلمان بغداد رویکردی حدیثی دارد، درباره ابن راوندی به قسمتی از سخنان سید مرتضی در الشافی اشاره می‌کند و می‌گوید که برخی از کتاب‌های او مانند الامامة و العروس جزء کتاب‌های خوب و محکم او هستند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۸). وی کتاب‌های ابن راوندی را به سداد و غیر سداد تقسیم می‌کند (همان). ظاهراً این نگاه در بغداد و میان جامعه علمی معروف بوده است (نک: ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۶). با این حال ابن شهر آشوب با همان عبارت سید مرتضی با وصف «مطعون فیه جداً» از ابن راوندی یاد می‌کند (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۸). علامه حلی نیز به قسمت کوتاهی از گفته‌های سید مرتضی اشاره کرده که «معتزلیان ابن راوندی را با بدی از خود رانند» (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۴۲۴).

در متون فهرستی و رجالی بزرگان امامیه مانند نجاشی (م ۴۵۰ق) و شیخ طوسی هیچ کدام بحث مستقلی به ابن راوندی اختصاص نداده‌اند، حتی نجاشی که می‌گوید بنای کتابش بر ذکر هر مصنفی است که گرایش به شیعه دارد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۴۰۳) و حتی در چندین مورد از اهل تسنن که کتابی در باب شیعه نوشته‌اند یاد می‌کند، نامی از ابن راوندی نمی‌برد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۱۷۱؛ ۷۲: ۲۷۱؛ ۱۰۷: ۴۸۸؛ ۱۸۴: ۶۳۱؛ ۲۳۸: ۶۳۷؛ ۲۴۰: ۸۴۷؛ ۳۱۰ و...). شیخ طوسی و نجاشی با این که هر دو کتاب فهرستی ندیم (م ۴۳۸ق) را در اختیار داشته‌اند و از ابن قبه و ابو عیسی وراق یاد کرده‌اند، ولی در مورد ابن راوندی موضع سکوت اختیار کرده‌اند. این که آیا این موضع‌گیری در فهرست‌های اولیه امامیه، یعنی در سده‌های چهارم و پنجم، به دلیل فشار شدید معتزله در آن زمان و وجود پاره‌ای ابهامات در آثار ابن راوندی بوده است یا این که مثلاً نجاشی وی را شیعه نمی‌دانسته، خود جای بحثی دیگر دارد. البته این احتمال را نیز می‌توان مطرح کرد که شاید نام ابن راوندی از قلم افتاده باشد، زیرا نجاشی خود در مقدمه فهرست جامعیت کتابش را مورد تردید قرار می‌دهد (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳). از قلم افتادن شخصیت بزرگی مانند حسن بن محبوب در فهرست نجاشی تنها از همین راه قابل توجیه است. این موضع فهرست‌های اولیه به فهرست‌های سده‌های میانی - یعنی ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ق)، علامه حلی (م ۷۶۶ق) و ابن داود (م ۷۴۰ق) - نیز راه یافته است؛ بدین معنا که هم در اصول اولیه و هم ثانویه، هیچ کدام مدخلی برای ابن راوندی باز نکرده‌اند. به هر حال آن‌گونه

که از متون فهرستی برمی آید به نظر می رسد که پذیرش ابن راوندی به عنوان یک عالم امامی برای امامیان هزینه هایی را در پی داشته است و هم از این رو، به طور کامل به عنوان یک متکلم امامی مورد توجه قرار نگرفته است.

با روشن شدن موضع بزرگان امامیه نسبت به ابن راوندی، با تأکید بر این نکته که گزارش های اندکی در تبیین ارتباط و جایگاه ابن راوندی میان امامیه به ویژه در دوران حیات او رسیده، باید گفت که علت همین اندازه توجه جامعه علمی امامیه به ابن راوندی، از نگاه مخالفان امامیه، تلاشی بوده که ابن راوندی در بسط اندیشه های شیعی، آن هم در حوزه امامت انجام داده است (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۲)، تلاشی که اندیشمندان امامیه نیز به آن اشاره کرده اند و این که او گام هایی در استدلالی کردن آموزه های امامیه برداشته است (نک: سیدمرتضی (ب)، ۱۴۱۰، ج ۲، ۲۵۷-۲۵۸) این واقعیتی است که با جریان تاریخی کلام امامیه در دوران ابن راوندی هم آواست. او در عصری به دفاع از تفکر امامیه پرداخت که کلام امامیه دوران رکود خود را می گذراند. با این حال، در بررسی تعاملات ابن راوندی با اندیشمندان امامیه به نظر می رسد اندیشمندان امامی در عین این که به نظرات ابن راوندی توجه می کردند به پاره ای از آراء وی نیز نقدهایی داشته اند که مورد اشاره قرار گرفت. در واقع تلقی امامیان از ابن راوندی پذیرفتن او همراه با نگاهی انتقادی است و از این رو میراث او را به طور کامل متعلق به شیعه نمی دانند. این نگاه تفاوت آشکاری میان وراق و ابن راوندی می گذارد. نگاه امامیه به وراق، به خلاف ابن راوندی، با شفافیت بیشتری همراه است.

ابن قبه رازی

ابوجعفر محمد بن عبدالرحمان بن قبه رازی از دانشمندان بزرگ و متکلمان حاذق امامی در نیمه دوم سده سوم هجری است. او «شیخ الامامیه فی زمانه» (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳) و تقریباً معاصر کلینی (م ۳۲۹ق) بوده و در ری زندگی می کرده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵-۳۷۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳). تراجم نگاران هیچ سالی را برای وفات ابن قبه ذکر نکرده اند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵؛ نجاشی: ۳۷۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳). با این حال می توان از مبادله کلامی ای که میان ابن قبه و ابوالقاسم بلخی رخ داده تاریخ وفات او را حدوداً قبل از سال ۳۱۹ قمری (نک ابن حجر، ۱۳۹۰: ج ۳، ۲۵۵؛ صفدی، ۱۴۲۰: ج ۱۷: ۱۷) و یا ۳۱۷ قمری (ابن خلکان، بی تا، ج ۳: ۴۵) دانست.^۱

۱. البته ابن ندیم تاریخ وفات بلخی را سال ۳۰۹ ق بیان می کند (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۹) که اشتباه است. حتی ذهی نیز به این اشتباه اشاره می کند و از قول مستغفری در تاریخ نصف گزارش می کند که بلخی در این





جایگاه علمی ابن قبه را بیشتر با نگاهی توصیفی به میراث به جامانده از اندیشمندان امامی و غیر امامی می توان شناخت. نجاشی در فهرست خود وی را متکلمی عظیم القدر، نیکو عقیده، نیرومند و قوی پنجه در علم کلام نام می برد که از علم حدیث نیز بهره مند بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵). شیخ طوسی نیز او را از متکلمان حاذق امامی معرفی می کند و به تحسین طریقه و بصیرت او می پردازد (شیخ طوسی، ۱۴۲۲: ۲۰۷). سید مرتضی در حضور شیخ مفید از ابن قبه یاد می کند و بر او رحمت می فرستد (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۲۲). ابن داود (ابن داود، ۱۳۹۲: ۱۷۷)، ابن شهر آشوب (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۳۰) و علامه حلی (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۴۳-۲۴۴) نیز او را به بزرگی یاد کرده و گفتار شیخ طوسی و نجاشی را درباره وی نوشته اند. به طور عموم باید گفت که بزرگان امامیه ابن قبه را مورد تمجید قرار داده اند به گونه ای که هیچ قدحی از آن نمی توان یافت.

درباره اساتید وی تنها ابن ابی الحدید (م ۶۵۵ق)، تقریباً ۳۳۶ سال بعد از فوت ابن قبه، در ادعایی تأیید نشده ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ق) را استاد وی معرفی کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۹۵۹، ج ۱: ۲۰۶).^۱ با توجه به جایگاه رفیع کلامی ابن قبه در جامعه امامی ری به نظر می رسد حوزه درس و شاگردانی نیز داشته است، ولی منابع هیچ گونه گزارشی در این باره در اختیار نگذاشته اند. تنها در گزارشی نجاشی ابن بطه محدث را نیز از شاگردان وی نام می برد. (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵). از ابن قبه آثاری چند در بحث امامت برجای مانده که مشهورترین آن کتاب الانصاف فی الامامة می باشد. درباره مذهب ابن قبه هم باید گفت که همه منابعی که درباره وی بحث کرده اند به استبصار او اشاره نموده اند؛ این که وی زمانی معتزلی و سپس شیعه شده است.

جایگاه و تأثیرگذاری ابن قبه در کلام امامیه

نجاشی در فهرست آثار متکلم امامی معاصر ابن قبه، از حسن بن موسی نوبختی (م ۳۱۱ق)، دو اثر جواباته لابی جعفر بن قبه و جوابات اخر لابی جعفر ایضاً نام برده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). درباره این دو اثر ابو محمد نوبختی که به صورت پرسش و پاسخ بوده، باید گفت احتمالاً ابن قبه تحت تأثیر مباحث ابو محمد به امامیه پیوسته یا پس از شیعه شدن برای آگاهی بیشتر

→

سال وارد بلخ شده است (ذهبی، ۱۹۹۳، ج ۱۵: ۲۵۵).

۱. درباره نقد این قول نک: تستری، ۱۴۲۲، ج ۱۰: ۳۵۳ و مدرسی طباطبائی، ۱۳۸۴: ۲۱۸.

از اندیشه‌های امامیه پرسش‌هایی را از این متکلم نوبختی کرده است؛ تعدد این کتاب‌ها نشان از پیوستگی این ارتباط دارد. با توجه به شباهت‌های ابن قبه با بنو نوبخت در بحث‌های مربوط به امامت به نظر می‌رسد ارتباطاتی میان آن دو باشد.

غیر از نوبختیان می‌توان به ابوالحسین محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی شاگرد ابوسهل نوبختی اشاره کرد که در تعامل مستقیم با ابن قبه بوده است. در مناظره مکتوبی که ابن قبه با ابوالقاسم بلخی داشته سوسنجردی واسطه این مبادله کلامی بوده است (نک: نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۷۵-۳۷۶). سوسنجردی، با توجه به ارتباطاتی که با نوبختیان داشته، یکی از شخصیت‌هایی است که احتمالاً می‌تواند واسطه ارتباطی میان نوبختیان و ابن قبه بوده باشد. درباره جایگاه اندیشه و نوع نگاه بزرگان امامیه به ابن قبه نیز باید گفت که شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) اولین عالم شیعی است که در آثار خود از نگاشته‌های ابن قبه استفاده کرده است. او تقریباً دوازده سال بعد از وفات ابن قبه، آثار و آراء وی را مورد توجه قرار داده است.^۱ شیخ صدوق در کمال الدین و تمام النعمة سه رساله^۲ از ابن قبه را آورده است. صدوق در معانی الاخبار سه متن دیگر از کتاب الانصاف ابن قبه در موضوع غدیر خم (شیخ صدوق، ۱۹۷۹: ۶۷-۷۴)، حدیث منزلت (شیخ صدوق، ۱۹۷۹: ۷۴-۷۹) و عصمت امام (شیخ صدوق، ۱۹۷۹: ۱۳۳-۱۳۶) را بدون ذکر نام منبع آن نقل کرده است.^۳ بسامد گسترده آثار ابن قبه در نگاشته‌های شیخ صدوق افزون

۱. آقا بزرگ طهرانی در الذریعة سال تالیف معانی الاخبار را از قول سید بن طاووس سال ۳۳۱ بیان می‌کند (آقا بزرگ تهرانی، ۱۴۰۳، ج ۲: ۲۰۴) و از آن‌جا که ابن قبه قبل از سال ۳۱۹ از دنیا رفته به نظر می‌رسد تقریباً ۱۲ سال بعد از وفات او شیخ صدوق از آثار ابن قبه استفاده کرده باشد.
۲. که عبارتند از: النقض علی ابو الحسن علی بن احمد بن بشار (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۵۳-۶۰)؛ المسألة المفردة فی الامامة (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۶۰-۶۳) و نقض کتاب الاشهاد (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۹۴-۱۲۶).
۳. در این سه متن همان‌گونه که مدرسی طباطبایی بیان کرده، عبارت «قال ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین مصنف هذا الكتاب» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۶۷)، «قال مصنف هذا الكتاب» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۷۴) و «قال ابي جعفر مصنف هذا الكتاب» (شیخ صدوق، ۱۴۱۶: ۱۳۳) آمده است. نقل اول با آنچه در المغنی (قاضی عبدالجبار ج)، ۱۹۶۵، ج ۲۰، (امامت ۲: ۱۴۵) آمده از لحاظ محتوی یکسان است. بخش دوم نیز با آنچه در همان مجلد المغنی آمده (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۱۵۸) هماهنگ است. بخش سوم در استدلالات بر لزوم عصمت امام نیز با آنچه در رساله المسألة المفردة فی الامامة ابن قبه در کمال الدین و تمام النعمة آمده یکسان است. بنابراین می‌توان گفت که عبارت «قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب» در اوایل این بخش‌ها، در نسخه اصل معانی الاخبار - همانند کمال الدین، ۶۰ (نیز ۵۳ و ۹۴) «قال ابو جعفر بن قبه» بوده و ناسخ نسخه‌ای که اساس نسخ متأخر قرار گرفته چون با نام غیر مأنوس ابن قبه آشنا نبوده به تصور آن که منظور از ابو جعفر خود صدوق است عبارت





بر شهرت علمی او در آن زمان، نشان از اهمیت علمی وی نیز دارد.

بعد از شیخ صدوق باید از شیخ مفید (م ۴۱۳ق) نام برد که آراء ابن قبه را در بحث امامت مورد توجه قرار داده است. در برخی از آثار شیخ مانند الرسالة الأولى فی الغیبة (شیخ مفید، ۱۹۹۳: ج ۱: ۱۶)، الرسالة الثانية فی الغیبة (شیخ مفید، ۱۹۹۳: ج ۱۶: ۱۱-۱۵ و ۱۵؛ همچنین نک: مقدمه، ۱۹۹۳: ج ۲: ۵)، التذکرة (شیخ مفید، ۱۹۹۳: ۴۴ و ۱۳۹) و الافصاح (شیخ مفید الف، ۱۴۱۴: ۲۷)، رگه‌هایی از شباهت‌های نظری با ابن قبه را می‌توان یافت، ولی در هیچکدام نامی از ابن قبه به میان نیامده است.

سید مرتضی (م ۴۳۶ق) نیز بعد از شیخ صدوق بیشترین استفاده را از آثار و آراء ابن قبه کرده است. او ابن قبه را از اصحاب امامیه معرفی می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲: ۱۲۶) و در چند مورد از معروف‌ترین کتاب وی - الانصاف - یاد می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲: ۱۲۶-۱۲۸). وی تصریح کرده که عین الفاظ کتاب ابن قبه را نقل کرده و با عباراتی به تأیید نظرات او می‌پردازد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ج ۲: ۱۲۸). سید مرتضی در الشافی فی الامامة متن مهمی از نظرات تاریخی ابن قبه پیرامون سقیفه را مورد توجه قرار داده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰: ج ۱: ۱۲۷). او همچنین در یکی از جلسات علمی خود با شیخ مفید نظرات ابن قبه را مورد بحث قرار داده و وی را مورد تمجید قرار می‌دهد. وی در کتاب الفصول المختاره شیوه استدلال ابن قبه در بیان حدیث غدیر را در مناظره با یکی از بزرگان معتزله بیان می‌کند (شیخ مفید (د)، ۱۴۱۴: ۲۲). همچنین باید گفت که اهمیت سید مرتضی به مباحث ابن قبه پیرامون تبیین، تفسیر و استدلالات حدیث غدیر بر اثبات امامت در الشافی فی الامامة نیز قابل توجه است. غیبت، معجزه برای غیر نبی، عصمت امام، جایگاه امام، نص علم امام، وظایف امام، حیطه علم امام، عدم حجیت اخبار آحاد و اخذ «بما یجمع علیه»، اندیشه‌هایی هستند که می‌توان از آنها هم‌آوایی میان ابن قبه و سید مرتضی را به دست آورد.

شیخ طوسی از دیگر متکلمان امامی در قرن پنجم است که به نظرات ابن قبه اعتنا کرده است. درباره شیخ طوسی و بسآمد آراء ابن قبه در آثار او باید گفت که شیخ طوسی به غیر از کتاب تلخیص الشافی (شیخ طوسی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۹) در دیگر آثار خود به نظرات ابن قبه گاه با عین عبارت اشاره می‌کند، با این حال نامی از ابن قبه به میان نمی‌آورد. تحلیل تاریخی پیرامون سقیفه و حوادث پس از آن، طریق امامت، وجوب نص، غیبت امام، امکان معجزه امام، بررسی و تبیین حدیث منزلت و حدیث غدیر خم، افضلیت امام، علم امام و عصمت،

→

از جمله این موضوعات است. ابوالحسن قطب راوندی (م ۵۷۳ق) (علامه امینی، ۱۳۷۹، ج ۷: ۸۲) و ابن میثم بحرانی (م ۷۹۹ق) (ابن میثم بحرانی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۵۳) در شرح‌هایی که بر نهج البلاغه نگاشته‌اند در بحث از خطبه شقشقیه به کتاب الانصاف ابن قبه نیز اشاره می‌کنند.

بر پایه این گزارش‌ها ابن قبه به طور عموم در بحث امامت مورد توجه اندیشمندان امامی بوده است. هیچکدام از بزرگان شیعه نقد یا ردیه‌ای بر وی نگاشته‌اند و هیچ‌گونه قدحی علیه او به دست نیامد. متکلمان امامیه در بغداد و فهرست‌نگاران امامیه در دوره‌های مختلف، همگی به نیکی از ابن قبه یاد کرده و به تلاش‌های او در کلام امامیه در بحث امامت به نحوی اشاره کرده‌اند. از سوی دیگر، در حوزه توحید و عدل تقریباً هیچ گزارشی از اندیشه‌های ابن قبه حتی در میراث کلامی متکلمان بغداد یافت نمی‌شود. ضمن این که چارچوبی که ابن قبه در بحث امامت عامه ارائه کرده بر پایه ساختار امامتی معتزله استوار است. بر اساس این رهیافت‌ها به عنوان یک تحلیل می‌توان گفت که ابن قبه معتزلی است ولی بحث امامت را پذیرفته و در دیگر مباحث به همان آموزه‌های معتزلی را باور دارد. تمرکز اندیشه‌ها، آثار و مناظرات او در بحث امامت از این جهت قابل تحلیل است. از این روست که نگاه او در مدرسه کلام امامیه در بغداد با گرایش معتزلی مورد پسند واقع شده است. با مروری بر این رهیافت‌ها نمی‌توان به سادگی پذیرفت که ابن قبه به عنوان یکی از معتزلیان شیعه شده سهمی در گرایش کلام امامیه، به ویژه در بحث توحید و عدل، به معتزله داشته است.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد زمانه ابن قبه است. عصر ابن قبه دوران گذار کلام شیعه و حداثت دو مدرسه کوفه و بغداد است. او در واقع در شرایط انتقال به دوره‌ای جدید از کلام شیعه زندگی می‌کند. در این دوران، یعنی اوایل سده چهارم کلام کوفه در حاشیه قرار دارد. اگر ابن قبه در یکی از موضوعات اختلافی میان قم و بغداد اندیشه‌ای را مطرح کرده بود حتماً در جایی مورد اشاره قرار می‌گرفت. ضمن این که ابن قبه مانند معتزله عدم حجیت خبر واحد را قبول داشت. اینها نشان می‌دهد که وی هنوز در متن اندیشه‌های معتزلی است. این نگاه ابن قبه درست نقطه مقابل وراق و ابن راوندی و در مقابل جریان کلام امامیه در کوفه است و نقطه مشترک میان این سه شخصیت این است که امامیه به طور عموم در بحث امامت، اندیشه‌های آنان را مورد توجه قرار داده‌اند.

ابن مملک

ابو عبدالله، محمد بن عبدالله بن مملک معروف به ابن مملک از متکلمان سده سوم امامیه





است (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۶)^۱ او اهل جرجان (گرجان) و در اصفهان ساکن بوده است؛ از این رو به این شهر منسوب است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۰). از خاندان و جایگاه علمی آنان گزارشی در دست نیست، حتی سال وفات ابن مملک را تنها بر اساس یکی از آثار وی با نام کتاب مجالسه مع ابی علی الجبائی (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۰-۳۸۱؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰: ۱۷۶) باید قبل از سال ۳۰۳ قمری دانست، زیرا ابوعلی در این سال از دنیا رفته است.

درباره جایگاه علمی ابن مملک باید گفت که نجاشی با عبارت «ابوعبدالله جلیل فی اصحابنا، عظیم القدر والمنزلة» (نجاشی، ۱۴۱۶: ۳۸۰-۳۸۱) به تعریف از وی می‌پردازد. همین عبارت را نیز علامه حلی تکرار کرده است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۲۶۶). کتاب المجالسه مع ابی علی الجبائی ابن مملک حکایت از مناظره جدی او با جبائی دارد. ابوالحسن اشعری به نظرات ابن مملک در مقالات الاسلامیین اشاره کرده و نام وی را در کنار نام احمد بن علی شطوی (م ۲۹۷ق) و ابوالقاسم بلخی (م ۳۱۹ق) که هر دو از معتزلیان بغداد می‌باشند، ذکر می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶ و ۳۵۸) که نشان از شخصیت علمی اوست.

کتاب الامامة، کتاب الجامع فی سائر ابواب الکلام کبیر، کتاب المسائل و الجوابات فی الامامة، نقض الامامة علی الجبائی، کتاب موالید الائمه، کتاب المجالسه مع ابی علی الجبائی کتاب‌های ابن مملک‌اند. بر اساس المجالسه مع ابی علی الجبائی احتمالاً او به عراق (بغداد یا بصره) یا اهواز، محل اقامت ابوعلی جبایی، مسافرت‌هایی داشته است، ولی احتمال حضور وی در عراق، با توجه به جلسات وی با ابن جبرویه، بیشتر است، شاید به همه این شهرها سفرهایی کرده است.

جایگاه و تأثیر ابن مملک در کلام امامیه

درباره ارتباط ابن مملک با علمای امامیه تنها یک گزارش وجود دارد. نجاشی ذیل نام ابومحمد عسکری عبدالرحمن بن احمد بن جبرویه می‌گوید که محمد بن عبد الله بن مملک اصبهانی به دست ابن جبرویه از اعتزال دست کشید و مذهب امامیه را پذیرفت. این گزارش به صراحت حکایت از ارتباط ابن مملک با ابن جبرویه دارد.

نجاشی از ابن جبرویه با عنوان متکلم «جید الکلام» یاد می‌کند که با عباد بن سلیمان و بزرگان معتزلی از طبقه هفتم اعتزال، بحث‌های کلامی داشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۳۶). درباره

۱. علامه در ایضاح الاشتباه تلفظ نام صحیح وی را مملک به ضم میم اول و سکون میم دوم دانسته است (حلی، ۱۴۱۵: ۲۷۱).

ابن جبرویه گفته شده که وی با بزرگان معتزلی در این طبقه بحث‌ها و مناظره‌هایی داشته است. این جایگاه ابن جبرویه از بلندی جایگاه علمی ابن مملک حکایت دارد.

تألیف کتاب الکامل فی الامامة که با تحسین نجاشی همراه شده (نجاشی، ۱۴۱۶: ۲۳۶) نظر خاص وی در بحث ایمان که اشعری گزارش کرده^۱ و تغییر عقیده ابن مملک به اندیشه امامت شیعی همگی نشان از دغدغه‌ها و صاحب نظر بودن ابن جبرویه در موضوع امامت حکایت دارد.

با توجه به روحیه ابن جبرویه در مناظره با اهل اعتزال به نظر می‌رسد که ابن مملک با ابن جبرویه هم مناظره‌هایی داشته و در ضمن آن موفق به تغییر نظر ابن مملک شده است. گفتنی است منابع دیگر نامی از ابن مملک به میان نبرده‌اند.

بر اساس گزارش‌های باقی‌مانده از ابن مملک به نظر می‌رسد ابن مملک متکلم تأثیرگذاری در تاریخ تفکر امامیه نبوده است. کم بودن گزارش‌ها از جایگاه کمرنگ وی در تاریخ تفکر امامیه حکایت می‌کند. نکته دیگری که از گزارش‌های موجود درباره ابن مملک می‌توان برداشت کرد این است که به نظر می‌رسد تأثیرپذیری عمده وی از اندیشه‌های امامیه بیشتر در حوزه امامت بوده است.

جمع‌بندی

بررسی و تحلیل گزارش‌های موجود از معتزلیان شیعه دو نکته اصلی را به دست می‌دهد:

۱. نخست آن که امکان ارزیابی یکسانی نسبت به معتزلیان شیعه شده وجود ندارد؛ به این معنا که نمی‌توان تصویری یک دست از میزان نفوذ و تأثیرگذاری اینان ارائه کرد. طبیعتاً هم وزن نبودن علمی این شخصیت‌ها یکی از علت‌های این موضوع است ولی نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که حجم گزارش‌هایی که درباره این افراد در اختیار است کاملاً ناهمگن است و این یکی از عوامل مهم در ارزیابی کامل‌تر از این جریان است. درباره وراق و ابن راوندی در مورد ابن مملک گزارش‌های بسیاری وجود دارد در حالی که درباره ابن مملک اطلاعات کمی به‌جامانده است. درباره ابن قبه نیز با توجه به از بین رفتن پاره‌ای از آثار وی و جایگاه او در بحث امامت میان متکلمان بعدی گزارش‌های ارزشمندی

۱. «او ایمان را به همه طاعات و کفر را به همه معاصی تعریف کرده و مسئله وعد و وعید را نیز پذیرفته است و به نظر وی تأویل گرایانی که با تأویل خویش با حق مخالفت می‌ورزند از کفار محسوب می‌شوند» (اشعری، ۱۴۰۰: ۱۵۶و۵۴).





وجود دارد.

نگاه دقیق به این گزارش‌ها، بر خلاف نظریه مشهور که همه معتزلیان شیعه شده را یک دست می‌داند، نشانگر این است که نمی‌توان ارزش‌گذاری یکسانی در مورد معتزلیان شیعه شده ابراز داشت و هر کدام از آنها را باید با توجه به رویکرد علمی و اندیشه‌هایشان ارزیابی کرد. این بررسی نشان می‌دهد که معتزلیان شیعه شده لزوماً فقط در بحث امامت به امامیه وفادار نیستند، بلکه پاره‌ای از آنان مانند وراق و ابن راوندی در توحید و عدل هم مقابل معتزله هستند و متکلمی مانند ابن قبه تنها در بحث امامت با معتزله مخالف است. از این رو، باید گفت که این متکلمان وابسته به یک گرایش مشخص نبوده و رویکرد واحدی ندارند.

بر این اساس، با نگاهی تحلیلی به مجموعه آنچه درباره معتزلیان شیعه شده گفته شد می‌توان آنها را به سه دسته تقسیم کرد. دسته اول: وراق و ابن راوندی، که در توحید و عدل نقطه مقابل معتزلیان و متأثر از جریان کلام امامیه در کوفه هستند و هنوز در بنیادهای اندیشه‌ای خود، غیر از بحث امامت، در نزاع میان معتزله و خط امامیه معتزلی نیستند، بلکه بر همان اصول پذیرفته شده متکلمان کوفه و به ویژه هشام بن حکم قرار دارند. ضمن این که نوع رویارویی امامیه با این دو یکسان نیست. بررسی گزارش‌های به جا مانده از موضع‌گیری‌ها و رویارویی بزرگان امامیه با اندیشه‌ها و آثار وراق و ابن راوندی نشان می‌دهد که در باور عمومی آنان نگاه مثبت‌تری به ابوعلی وراق نسبت به ابن راوندی وجود داشته است.

دسته دوم: ابن قبه، که می‌توان او را به عنوان یکی از شخصیت‌های تأثیرگذار به شمار آورد، ولی مشکل این جاست که مدعیان نظریه تأثیر کلام امامیه از معتزله نام وی را در سیاهه معتزلیان تأثیرگذار قرار نداده‌اند و حتی هیچ یک از منابع معتزلی به نام وی اشاره نکرده‌اند، در حالی که ابن قبه تنها در بحث امامت از تفکر امامیه متأثر شده است. عمده اندیشه‌های گزارش شده از وی در بحث امامت است و در دیگر موضوعات کلامی اندیشه خاصی از او گزارش نشده است، ولی ظاهراً او به اندیشه‌های معتزلی گرایش دارد و تنها در بحث امامت تفکر امامیه را پذیرفته است.

دسته سوم: ابن مملک که اطلاعات خاصی از او در دست نیست، تقریباً هیچ گزارشی که نشان‌دهنده تأثیرگذاری او در جامعه امامیه باشد، وجود ندارد و همین نشانه کم‌اهمیت بودن و بی‌تأثیری اوست. در ضمن از اندیشه‌های ابن مملک نیز چیزی گزارش

نشده که نشان‌دهنده گرایش‌های اعتزالی او باشد. از این‌رو، نمی‌توان از او به عنوان عاملی تأثیرگذار یاد کرد.

بنابراین، باید گفت که نظریه مشهور را نمی‌توان به سادگی پذیرفت، زیرا تأثیرگذاری‌ای که مدعیان این نظریه به دنبال آن هستند در معتزلیان شیعه شده یافت نمی‌شود. در واقع عنوان معتزلیان شیعه شده عنوانی رهن در تأثیر کلام امامیه از معتزله است، زیرا پیش فرض آن این است که معتزلیان شیعه شده هنوز تأثیرات اعتزالی دارند و حال آن‌که حداقل درباره وراق و ابن راوندی این برداشت صحیح نیست و اینان به اندیشه‌های متکلمان کوفه به ویژه هشام بن حکم وفادارند. این دو در موارد نزاع میان متکلمان کوفه و معتزلیان همچنان طرف متکلمان کوفه را می‌گرفتند.

فرضیه مشهور زمانی درست به نظر می‌رسد که بتوان اندیشه‌هایی برای معتزلیان شیعه شده یافت که نقطه مقابل متکلمان کوفه و همراه با معتزلیان باشد. در این صورت است که می‌توان معتزلیان شیعه شده را سرآغاز گرایش کلام امامیه به اعتزال دانست، ولی اثبات چنین امری با گزارش‌های به جامانده امکان‌پذیر نیست. از این‌رو، باید گفت که هسته اصلی نظریه مشهور که به عنوان عامل تغییر در کلام امامیه مطرح شده نادرست است. این تحقیق نشان داد که معتزلیان شیعه شده یک عنوان برای سه دسته از متکلمان است. یک دسته که درست نقطه مقابل نظریه مشهور است (ابو عیسی وراق و ابن راوندی). دسته دوم که قدرت تأیید فرضیه را دارد خارج از چارچوب بحث مدعیان نظریه است (ابن قبه) و دسته سوم نیز که اطلاعات درباره آنان کامل نیست (ابن مملک).

۲. از نکات قابل بررسی در این پژوهش این است که در دوره مورد بحث، یک جریان کلامی در اندیشه تشیع در حال حرکت است که ابن راوندی و ابو عیسی وراق دو شخصیت مشهور آن هستند. توجه به این نکته از این‌روست که در طول سده سوم و اوایل سده چهارم کلام شیعه با بن‌مایه‌های عقلی دوران رکود خود را می‌گذراند و فضای عمومی جوامع شیعی ظاهراً بر دوری از چنین کلامی هم‌رأی شده است (نک: خیاط، بی‌تا: ۳۴-۳۵ و شیخ صدوق، ۱۴۱۶، ج ۱: ۱۰۲).

از سوی دیگر، گزارش‌هایی مبنی بر فعالیت قابل توجه ابو عیسی وراق و ابن راوندی وجود دارد و اندیشه‌ها و آثار آن دو میان اندیشمندان امامی صاحب جایگاه بوده است. این که چه کسانی آموزه‌های الهیاتی این دو متکلم صاحب دانش را مورد توجه قرار داده‌اند باید مورد دقت قرار گیرد.





در این دوره تنها مدرسه مشهور علمی شیعی در قم و با گرایش حدیثی فعالیت می‌کند. مدرسه کلامی کوفه نیز در اواخر قرن دوم و اوایل سده سوم تقریباً باید خاتمه یافته تلقی شود. بر این اساس، می‌توان احتمال داد که در بغداد و یا در جوامع شیعی دیگر جریان کلامی شیعه حضور کم‌رنگی داشته است. این جریان با گزارشاتی که درباره جایگاه علمی وراق و ابن راوندی به دست رسیده هم‌داستان است. همچنان که پیشتر درباره وراق اشاره شد وی صاحب کرسی درسی میان شیعیان بوده و پیروانی داشته است. وراق در زمان خود به عنوان یکی از بزرگان و رؤسای امامیه و مورد اعتماد بزرگان امامیه شناخته می‌شده است و بزرگان امامیه آرا و نظرات وی را مورد توجه قرار می‌دادند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۵۲ و ج: ۲، ۳۵۹). درباره ابن راوندی از بزرگان و عموم جامعه شیعه نیز چنین گزارش‌هایی وجود دارد؛ شهرت فراوان آثار، رفعت جایگاه علمی، پذیرش اندیشه و نظرات او، توجه عموم و علمای شیعه به او، حمایت از او (خیاط، بی‌تا: ۳۱-۳۲ و ۲۲۴؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۵۱ و ج: ۲، ۳۵۹) رجوع شیعیان به کتاب‌ها و اندیشه‌های او (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۵۱ و ج: ۲، ۳۵۹).

این که ابن راوندی و وراق به سرعت در جوامع امامی پذیرفته شدند و علما و رؤسای امامیه لقب گرفتند نشان می‌دهد که جامعه امامی تا چه مقدار در حوزه کلام احساس نیاز می‌کرده است. این گزارش‌ها افزون بر نشان دادن جایگاه و اعتبار علمی وراق و ابن راوندی، از وجود جریان علمی کلامی در این دوره و این که این دو متکلم حلقه علمی قابل توجهی را مدیریت می‌کردند، حکایت می‌کند. دقیقاً از این جهت است که وراق و ابن راوندی دو شخصیت برجسته در نظام فکری نوبختیان به شمار می‌آیند. ابوسهل و ابومحمد نوبختی هم‌زمان و یا اندکی پس از زمانه وراق و ابن راوندی حیات علمی داشته‌اند. جایگاه فخیم علمی این دو اندیشمند سبب شده که آنان در آثار و اندیشه‌های خود همیشه با تفکرات وراق و ابن راوندی در تعامل باشند.

در بررسی‌های انجام شده در متون کلامی و مقالات نگاری، غالباً در کنار نام معتزلیان شیعه شده، برخی دیگر از شخصیت‌های کلامی نیز ذکر شده است؛ شخصیت‌هایی همچون: ابومحمد عسکری، ثبیت بن محمد، محمد بن بشر حمدونی سوسنجردی، عمر بن زیاد حداد، ابوسعید حسن بن علی حصری، ابوالاحوص داود بن اسد و ابوسهل و ابومحمد نوبختی. حتی در موارد قابل توجه از عباراتی استفاده شده که نشان می‌دهد متکلمان دیگری هستند که در امتداد آنها می‌باشند، ولی نامی از آنها برده نشده است.

عباراتی مانند «أضرابهم» (تفتازانی، ۱۴۰۹، ج: ۵، ۲۶۱ و ۲۶۲)، «أمثالهم» (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج: ۱، ۲۳۲، و

ج ۲: ۳۷۴)، «سائر من نحا هذا النحو» (قاضی عبدالجبار (ج)، ۱۹۶۵: ج ۲۰ (امامت ۱): ۳۷)، «أمثالهم من الإمامية»، (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۵۵۱) «أمثالهم من الملحدة» (قاضی عبدالجبار، بی تا، ج ۲: ۴۰۷). به نظر می‌رسد در حدفاصل مدرسه کوفه و بغداد جریان فکری خاصی در کلام شیعه فعالیت می‌کند که معتزلیان شیعه شده تنها بخشی از این جریان و تنها چند شخصیت نوع نمون آن هستند.

این جریان که کمتر مورد توجه در مباحث تاریخ کلام واقع شده است، در واقع نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه هستند که مسیر جدیدی را برای تفکر امامی مذهببان رقم زده است. شایسته است که درباره این جریان مطالعات پژوهشی بیشتری صورت پذیرد تا کمیت، کیفیت، شخصیت‌های تأثیرگذار و همچنین شاخصه‌های فکری و نوع کلام‌نگری آنها مشخص شود.



كتاب نامه

١. ابن ابى الحديد (١٩٥٩م)، شرح نهج البلاغه، تحقيق: محمد ابراهيم ابوالفضل، بيروت: دار الاحياء.
٢. ابن تيميه (١٩٨٦م)، منهاج السنة النبوية، تحقيق: محمد رشاد سالم، رياض: بى نا.
٣. ابن جوزى (١٤١٢ق)، كتاب المنتظم، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية.
٤. _____ (٢٠٠٠م)، المنتظم، تحقيق: سهيل ذكار، بيروت: دار الفكر.
٥. ابن داود (١٣٩٢)، كتاب الرجال ابن داود، تحقيق: سيد محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: مطبعة الحيدريه.
٦. ابن شهر آشوب (١٣٨٠ق)، معالم العلماء، نجف: مطبعة الحيدريه.
٧. ابن كثير (١٩٨٨م)، البداية والنهاية، تحقيق: على شيرى، بيروت: دار الاحياء التراث العربى.
٨. ابن مرتضى (بى تا)، طبقات المعتزله، احمد بن يحيى، تحقيق: سوسنه ديفلد - فلز، بيروت: المكتبة الحياة.
٩. ابن ميثم بحراني (١٩٨١م)، شرح نهج البلاغه، بيروت: دار النشر.
١٠. ابن نديم، محمد بن اسحاق (١٣٥٠)، الفهرست، تصحيح: رضا تجدد، تهران: بى نا.
١١. ابن خلكان (بى تا)، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، لبنان: دار الثقافة.
١٢. ابن حجر عسقلاني (١٣٩٠ق)، لسان الميزان، بيروت: مؤسسة الأعلمى للمطبوعات، الطبعة الثانية.
١٣. ابو حيان توحيدى، على بن محمد (١٤٢٤ق)، الامتاع و الموانسه، بيروت: مكتبة عنصرية.
١٤. _____ (١٩٥١م)، الهوامل و الشوامل، قاهره: الجنه التاليف والترجمه والنشر.
١٥. احمد امين (١٩٩٩م)، ضحى الاسلام، مصر: مكتبة الاسرة.
١٦. اسعدى، عليرضا (١٣٨٨)، هشام بن حكم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى.
١٧. اشعري (١٤٠٠ق)، مقالات الاسلاميين، تحقيق: هلموت ريتز، بيروت: دارالنشر، الطبعة الثالثة.
١٨. تسترى، محمد تقى (١٤٢٢ق)، قاموس الرجال، قم: مؤسسة النشر الاسلامى.
١٩. تفتازانى، سعدالدين (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، تحقيق: عبدالرحمان عميره، قم: منشورات الشريف الرضى.
٢٠. تهراني، آقا بزرگ (١٤٠٣ق)، الذريعة الى تصانيف الشيعة، بيروت: دار الاضواء.
٢١. حاكم جشمى (١٩٧٤م)، شرح عيون، ضمن فضل الاعتزال، به كوشش فؤاد سيد،



دار التونسیه.

۲۲. حمصی رازی، سدیدالدین محمود (۱۴۱۴ق)، المنفذ من التقليد، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

۲۳. خطیب بغدادی (۱۹۹۷م)، تاریخ بغداد، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۴. خواجه طوسی (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل، تحقیق: عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

۲۵. خیاط، ابوالحسن (بی تا)، الانتصار، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.

۲۶. ذهبی (۱۴۱۵ق)، تاریخ الاسلام، بیروت: دار الکتب العربی.

۲۷. _____ (۱۹۹۳م)، سیر اعلام النبلاء، تحقیق: عصب الارنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۲۸. رحمتی، محمد کاظم، (۱۳۸۵) «غیت صغری و نخستین بحران های امامیه»، تاریخ اسلام، ش ۲۵.

۲۹. سید مرتضی (۱۳۶۸ق)، الذریعة الى اصول الشریعه، تهران: به کوشش ابوالقاسم گرجی.

۳۰. _____ (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف مرتضی، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: دار القرآن الکریم.

۳۱. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی، تهران: مؤسسه الصادق.

۳۲. _____ (۱۴۱۴ق)، الفصول المختارة، تحقیق: گروهی، بیروت: چاپ دوم، دار المفید.

۳۳. شهرستانی (۱۳۸۶ق)، الملل و النحل، تصحیح: احمد فهمی محمد، قاهره: مطبع حجازی.

۳۴. شیخ صدوق (۱۴۱۶ق)، کمال الدین و تمام النعمة، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسة نشر الاسلامی.

۳۵. _____ (۱۹۷۹م)، معانی الاخبار، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت: دار المعرفة.

۳۶. شیخ طوسی (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد، بیروت: دار الأضواء.

۳۷. شیخ طوسی (بی تا)، تلخیص الشافی، قم: انتشارات المحیین

۳۸. _____ (۱۴۲۲)، الفهرست طوسی، تحقیق: سید عبد العزيز طباطبایی، قم: مکتبه الطباطبایی.

۳۹. شیخ مفید (۱۳۶۳)، اندیشه های کلامی مکدرموت، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.

۴۰. _____ (۱۴۱۴ق)، الافصاح فی الامامة، تحقیق: مؤسسة البعثة، بیروت: دارالمفید، الطبعة الثانية.



سازمان اسناد و کتابخانه ملی

نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال



٤١. _____ (١٤١٤ ق)، أوائل المقالات، تحقيق: شيخ إبراهيم أنصاري، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانية.
٤٢. _____ (١٤٢٣ ق)، رساله في معنى المولى، بيروت: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
٤٣. _____ ج (١٩٩٣ م)، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: مهدي نجف، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانية.
٤٤. _____ (١٩٩٣ م)، رسائل في الغيبة، تحقيق: علاء آل جعفر، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانية.
٤٥. صفدى (١٤٢٠ ق)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث.
٤٦. عبد القاهر، بغدادى (١٩٧٨ م)، الفرق بين الفرق، بيروت: دار الافاق الجديد.
٤٧. علامه امينى (١٣٩٧ ق)، الغدير، بيروت: دار الكتاب العربى، چاپ چهارم.
٤٨. علامه حلى ابن مطهر (١٤١٧ ق)، خلاصة الاقوال، تحقيق: جواد قيومى، قم: مؤسسه النشر الاسلامى.
٤٩. علامه حلى (١٤١٥ ق)، ايضاح الاشتباه، تحقيق: محمد حسون، مؤسسه النشر الاسلامى.
٥٠. فاضل مقداد (١٤٢٢ ق)، اللوامع الإلهية، تحقيق: قاضى طباطبايى، قم: دفتر تبليغات اسلامى، چاپ دوم.
٥١. فخر رازى (١٩٧٨ م)، المحصول، تحقيقه جابر فياض العلوانى، بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ دوم.
٥٢. قاضى عبد الجبار (١٩٦٥) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، تحقيق: جرج قنواى، قاهره: دار المصرية.
٥٣. _____ (ب) (بى تا)، فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، به كوشش فواد سيد، تونس، دار التونسية.
٥٤. _____ (بى تا)، تثبيت الدلائل النبوة، بيروت: دار العريه.
٥٥. قيروانى، ابراهيم بن على (بى تا)، زهر الآداب و ثمر الألباب، بيروت: دار الجليل.
٥٦. ماتريدى، ابو منصور (بى تا)، كتاب التوحيد، تحقيق: فتح الله خليف، الاسكندرية: دارالجامعات المصرية.
٥٧. مادلونگ (١٣٧٥)، مكتبها و فرقههاى اسلامى در سدهاى ميانى، ترجمه جواد قاسمى، مشهد: آستان قدس رضوى.
٥٨. متز، آدام (١٩٦٧ م)، الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى، بيروت: دار الكتاب العربى.

۵۹. مجلسی، محمدباقر (۱۹۸۳م)، بحار الأنوار، تحقیق: محمد الباقر البهبودی، بیروت: مؤسسة الوفاء.

۶۰. مدرسی طباطبائی، سیدحسین (۱۳۸۴)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: انتشارات کویر.

۶۱. مسعودی (۱۴۰۴ ق)، مروج الذهب و معادن الجواهر، قم: منشورات دار الهجرة، چاپ دوم.

۶۲. ملطی، محمد بن احمد (۱۹۹۷م)، التنبيه والرد، تحقیق: محمد زاهد کوثری، مصر: المكتبة الازهرية للتراث.

۶۳. موننگمری وات، ویلیام (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه و کلام اسلامی، ترجمه ابوالفضل عزتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۶۴. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶)، کتاب الرجال نجاشی، تحقیق: موسی شیرازی زنجانی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

