



پژوهشگاه علوم
و فرهنگ اسلامی

نگاهی به تاریخ تفکر امامیه

از آغاز تا ظهور صفویه

مهدی فرمانیان
مصطفی صادقی کاشانی

پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت (ع)

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ





نگاهی به تاریخ تفکر امامیه

از آغاز تا ظهور صفویه

مهدی فرمانیان

مصطفی صادقی کاشانی





نگاهی به تاریخ تضرک امامیه

از آغاز تا ظهور صفویه

مهدی فرمانیان - مصطفی صادقی کاشانی

- ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم
- تهیه: پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت
- سرویراستار: محمدباقر انصاری
- ویراستار: قربان مخدومی
- چاپ: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب
- چاپ اول: زمستان ۱۳۹۲
- شمارگان: ۱۰۰۰
- قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان
- عنوان: ۳۲۸، مسلسل: ۵۴۹

همه حقوق برای ناشر محفوظ است.

نشانی: قم، خیابان شهدا (صفاییه)، کوچه آمار، پلاک ۴۲
 تلفن و دورنگار: ۰۲۵-۳۷۸۳۲۸۳۳ ص.پ: ۳۷۱۵۵/۳۸۵۸، کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
 مراکز پخش: ۱. قم، میدان شهدا، تلفن و دورنگار ۰۲۵-۳۷۸۳۲۸۳۴
 ۲. تهران، خیابان انقلاب، رویروی درب دانشگاه تهران، پاساژ فروزنده
 طبقه همکف، واحد ۳۱۲، تلفن: ۶۶۹۵۱۵۳۴
 وب سایت: www.pub.isca.ac.ir | پست الکترونیک: nashr@isca.ac.ir

سرشناسه: فرمانیان، مهدی، ۱۳۵۲-
 عنوان و نام پدیدآور: نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه / مهدی فرمانیان،
 مصطفی صادقی کاشانی؛ تهیه پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت
 مشخصات نشر: قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم
 و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲
 مشخصات ظاهری: ۱۹۲ ص
 شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۱۹۵-۲۳۰-۲
 وضعیت فهرست نویسی: فیبا
 یادداشت: کتابنامه: ص [۱۷۵] - ۱۸۴ همچنین به صورت زیرنویس
 یادداشت: نمایه.
 موضوع: شیعه امامیه - عقاید - تاریخ
 شناسه الزوده: صادقی کاشانی، مصطفی، ۱۳۴۸-
 شناسه الزوده: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، معاونت پژوهشی، پژوهشگاه علوم و
 فرهنگ اسلامی، پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت
 رده بندی کنگره: BP ۲۱۱/۵/۴۳۳۸ ۱۳۹۲
 رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۱۷۲
 شماره کتابشناسی ملی: ۲۰۵۳۵۳



فهرست

سخنی با خواننده.....	۹
مقدمه.....	۱۳

فصل اول: دوران حضور

گفتار نخست: امامیه در قرن اول (عصر امیرالمؤمنین تا امام سجاد علیه السلام).....	۱۶
گفتار دوم: امامیه در قرن دوم و سوم (عصر امام باقر علیه السلام تا غیبت).....	۲۱
گرایش‌های فکری اصحاب ائمه.....	۲۳
۱. گرایش تقلی.....	۲۵
۲. گرایش عقلی.....	۲۵
۳. گرایش باطنی.....	۲۷

فصل دوم: مکتب قم

مشخصه‌های مکتب قم.....	۳۶
اندیشه‌های شیخ صدوق.....	۳۷
۱. جایگاه عقل.....	۳۷
۲. توحید.....	۳۹
۳. عدل الهی.....	۴۲

۴۴	۴. قرآن.....
۴۶	۵. عصمت.....
۴۸	۶. اسلام و ایمان.....
۴۹	۷. نفس و روح.....

فصل سوم: مکتب بغداد

۵۷	گفتار نخست: مشخصه‌های مکتب بغداد.....
۶۱	گفتار دوم: اندیشه‌های بزرگان بغداد.....
۶۱	الف) شیخ مفید و سید مرتضی.....
۶۱	۱. شناخت.....
۶۶	۲. توحید.....
۷۶	۳. عدل.....
۸۱	۴. نبوت.....
۸۹	۵. امامت.....
۹۴	۶. معاد.....
۹۸	۷. ایمان و اسلام.....
۱۰۰	۸. رجعت.....
۱۰۲	ب) اندیشه‌های شیخ طوسی.....
۱۰۶	گفتار سوم: تأثیر تفکر بغداد بر عالمان پس از خود.....

فصل چهارم: ادامه تفکر قم و بغداد در قرن ششم و هفتم

۱۱۴	الف) اعتدال و عقل‌گرایی.....
۱۲۴	ب) بازگشت گرایش حدیثی.....
۱۳۲	اندیشه حدیثی - کلامی ابن طاووس.....

فصل پنجم: خردگرایی فلسفی (فلسفه مشاء)

معاد.....	۱۴۸
بداء و رجعت.....	۱۵۰
اوج تفکر کلامی - فلسفی با علامه حلی.....	۱۵۱
نگاه کلامی علامه.....	۱۵۲
حسن و قبح عقلی.....	۱۵۳
امامت.....	۱۵۵
شناخت خدا.....	۱۵۶
اندیشه ابن میثم بحرانی.....	۱۵۹

فصل ششم: ورود عرفان ابن عربی به شیعه

تفکر کلامی عرفانی سیدحیدر آملی.....	۱۶۲
حافظ رجب بررسی و تصوف غالبانه.....	۱۷۰
سنّی‌های محب، عاملی برای تصوف شیعی.....	۱۷۲
نتیجه‌گیری.....	۱۷۳
کتاب‌نامه.....	۱۷۵
نمایه.....	۱۸۵
اسامی.....	۱۸۵
مکان‌ها.....	۱۹۱



سخنی با خواننده

چند سالی است که به برکت انقلاب اسلامی، پژوهش و تحقیق در حوزه‌های گوناگون علوم اسلامی، از جمله تاریخ تشیع، رونقی ویژه یافته است. این حوزه معرفتی، مسائل پیچیده و حل‌نشده و پرفرازونشیب بسیاری دارد که به دلایل گوناگون، در طول تاریخ اسلام، به‌ویژه در عصر جدید، پژوهشگران - حتی پژوهندگان شیعی که متولیان این امر به شمار بوده‌اند - کمتر به آن توجه کرده‌اند؛ بنابراین مسائل بسیاری در این حوزه وجود دارد که نیازمند کاوش و پژوهش عالمانه و منصفانه است. شایسته است پژوهندگان شیعی، با همتی ویژه و تلاشی مضاعف و روش‌های علمی روزآمد و ادبیات به‌روز و قالب‌های نو اندیشه‌های ناب و معارف صحیح را در همه حوزه‌های معرفتی مکتب اهل بیت به زبان‌های مختلف به جویندگان حقیقت عرضه کنند تا راه هر گونه کج‌اندیشی بر مدعیان و مغرضان بسته شود. گام‌نهادن در مسائل پژوهشی جدید و بدون پیشینه تحقیقی مانند واردشدن به محیطی است ناشناخته و تاریک بدون چراغ و راهنما و این کاری بس سخت و توان‌فرساست. با وجود این، هر کاری را هر چند سخت و دشوار، آغازی است و آغازگری.

یکی از مهم‌ترین و ضروری‌ترین مسائل نکاویده حوزه تاریخ تشیع که

مستشرقان با پیش فرض‌هایی گاه غیرمنصفانه کم‌وبیش به آن پرداخته‌اند، تاریخ اندیشه اعتقادی شیعه امامیه و تحول و تطور و فراز و نشیب آن است. پژوهش درباره اندیشه‌های اعتقادی شیعه و تحولات و تطورات آن و نظریه‌ها، آرا و اندیشه‌های عالمان و اندیشمندان بزرگ شیعه طی قرن‌ها و اعصار راهی است که تا کنون پژوهندگان شیعی - به هر دلیل - کمتر پیموده‌اند.

تاریخ اندیشه‌های اعتقادی شیعه را از ابعاد گوناگون می‌توان بررسی کرد؛ یک بُعد آن، کاوش زمینه‌ها و عوامل و چگونگی پیدایش این اندیشه‌ها و اعتقادات و پیگیری تطورات آن و اسباب و علل این تطورات، طی یک بازه زمانی خاص است؛ یکی دیگر از ابعاد آن، بررسی زندگی و چگونگی تأثیرگذاری اندیشمندان بزرگ شیعه و میزان تأثیر آنان در فرایند تحول و فراز و فرود این اعتقادات است.

پژوهش پیش‌رو که یکی از گام‌های نخست درباره تفکر اعتقادی امامیه است، تاریخچه اعتقادی شیعه، حدیث‌گرایی در اعتقادات و اندیشمندان حدیث‌گرا و مسائل اعتقادی برآمده از حدیث‌گرایی و زمان آن، پیدایش عقل‌گرایی در اعتقادات و اندیشمندان عقل‌گرا و مسائل برآمده از عقل‌گرایی، اوج عقل‌گرایی در اعتقادات و اندیشمندان آن عصر، عقل‌گرایی در قرن ششم و اندیشمندان آن عصر و ورود تفکر نظام‌مند فلسفی به میان امامیه و آمیخته‌شدن کلام امامیه با تفکر عرفانی و تأثیر آن بر برخی اعتقادات آنان را بررسی کرده است.

این نوشته با همه نقاط قوتی که برای آن می‌شناسیم و نکات ضعف احتمالی، گام نخست، در راهی پر سنگلاخ و سخت‌گذر است که این پژوهشکده با بضاعت اندک خویش برداشته و راهی تازه و پیچیده را پیش‌روی پژوهشگران این حوزه گشوده است. امید آنکه محققان توانا و دلسوز، گام‌های بعدی را با قوت و قدرت

بیشتر بردارند و با تلاش مضاعف خود، گره‌های ناگشوده و مسائل حل‌نشده این حوزه را بگشایند و دست‌کم مسئله طرح شده را از ابعاد و زوایای دیگر آن بکاوند و وضع مسائلی چون تحولات و تطورات اندیشه‌های شیعی در گذر زمان با ذکر اسباب، علل، زمینه‌ها، پیشینه و مقایسه آنها با قرن‌ها قبل و بعد آن، تأثیر اندیشمندان شیعی بر فراز و فرود آنها، تأثیر احتمالی وضعیت علمی، فرهنگی، سیاسی و اجتماعی بر آنها و مقایسه تأثیر حدیث‌گرایی و عقل‌گرایی بر آنها و تأثیرپذیری و تأثیرگذاری آن از دیگر مذاهب و مقایسه با آنها و... را با پژوهش‌های ارزشمند و روشمند خود روشن کرده، نور بیشتری بر این راه نرفته بتابند تا از کج‌فهمی‌ها و داوری‌های نادرست و گاه مغرضانه درباره باورهای ناب مکتب اهل بیت و پیروان آن کاسته شود.

اثر حاضر با تلاش و زحمت چند ساله محقق ارجمند جناب حجت‌الاسلام والمسلمین آقای دکتر مهدی فرمانیان و با مراجعه به منابع و مصادر دست‌اول و تحقیقات جدید پژوهشگران و نظارت، دقت و نکته‌سنجی‌های چند تن از متخصصان علم تاریخ و کلام به بار نشسته و از این حیث اثری در خور و قابل اعتناست؛ با وجود این، خالی از احتمال خلل و کاستی نیست؛ از این‌رو از محققان نکته‌سنج استدعا دارم ما را از نکته‌های ظریف و دقیق خود و یادآوری کاستی‌ها و نواقص احتمالی آن بهره‌مند کنند.

در پایان از پدیدآورنده اثر و نیز حجت‌الاسلام والمسلمین مصطفی صادقی که آن را تکمیل و نهایی کرده است؛ ناظر محترم، جناب حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر محمدتقی سبحانی، ارزیابان، آقایان دکتر نعمت‌الله صفری و استاد قاسم جوادی که با آرای ارزشمند خویش در تکمیل و تهذیب این اثر کوشیده‌اند، اعضای محترم شورای پژوهشی پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت علیهم‌السلام، آقایان آیت‌الله یوسفی غروی، حجت‌الاسلام رمضان محمدی، استاد

صاحبی، دکتر صفری، دکتر واسعی، مدیر محترم دفتر پژوهش، جناب حجت الاسلام والمسلمین مهدی نورمحمدی، مدیر محترم گروه تاریخ تشیع، جناب حجت الاسلام والمسلمین آقای رزاقی و مدیر پیشین پژوهشکده، آقای دکتر الله اکبری که این مطالب نیز به خامه ایشان تدوین شده و نیز رئیس محترم پژوهشگاه حجت الاسلام والمسلمین آقای دکتر لک زایی و نیز اداره محترم نشر پژوهشگاه و دیگر افرادی که در آفرینش این اثر نقش داشته اند، تقدیر و تشکر می کنم و توفیق روزافزون همه را از خداوند منان خواستارم.

دکتر حمیدرضا مطهری

مدیر پژوهشکده تاریخ و سیره اهل بیت علیهم السلام

مقدمه

اندیشه‌ها و تفکرات شیعیان امامی‌مذهب، دوره‌ها و فراز و نشیب‌های زیادی داشته است. بررسی این سابقه برای علاقه‌مندان به این مذهب به‌خصوص اهل نظر لازم است تا هم با زحمات عالمان و بزرگان شیعه آشنا شوند و هم تطور و تحول این تفکرات را از نظر بگذرانند.

درباره تاریخ تفکر یا تاریخ تحول و تطور کلام شیعه تحقیقات و آثاری وجود دارد، مانند: کتاب سیر تطور کلام شیعه، اثر جبرئیلی؛ کتاب تطور علم الکلام الامامی، اثر علی المدن،^۱ مقاله امامیه در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، اثر احمد پاکتچی؛ مقاله اندیشه‌های کلامی امامیه در نیمه نخست سده دوم، اثر عزالدین رضائزاد؛^۲ همچنین دو پایان‌نامه با عناوین: تاریخ کلام امامیه از آغاز تا پایان غیبت صفوا، اثر اسماعیل اثباتی^۳ و تاریخ و مبانی کلام شیعه تا عصر غیبت، اثر محمدتقی باقریان.^۴

۱. بغداد، مرکز دراسات فلسفه الدین، ۱۴۳۱ق.

۲. مجله کلام اسلامی، ش ۴۰؛ زمستان ۱۳۸۰.

۳. دانشکده علوم حدیث؛ گرایش کلام و عقاید، کارشناسی ارشد، ۱۳۸۷.

۴. مرکز تربیت مدرس قم، کارشناسی ارشد، ۱۳۷۹.

این آثار هرچند در جای خود ارزشمند است، برای مرور بر اندیشه امامیان در طول سده‌های گذشته کافی به نظر نمی‌رسد، ضمن آنکه مباحث مورد نظر ما اولاً عام‌تر است و محدود به عقاید و کلام نیست؛ ثانیاً در صدد هستیم رویکردهای عالمان امامی مذهب در طول کمتر از ده قرن را با نگاهی اجمالی نشان دهیم.

تفکر امامیه با عقل‌گرایی عجین است و شیعه از امامان خود آموخته است که عقل جایگاه بلندی در فهم دین دارد. در دوره حضور امامان، عقل‌گرایی مثل هشام‌بن حکم و مؤمن‌الطاق در کنار حدیث‌گرایان حضور پررنگی داشتند و همیشه تحت حمایت ائمه بودند. پس از دوره حضور، اهمیت عقل‌گرایی در شیعه دوچندان شد و پاسخ به شبهات دینی، به‌خصوص شبهات معتزله و اصحاب حدیث تنها با کتاب، سنت پیامبر و عقل امکان‌پذیر بود؛ زیرا عنوان قال الباقر و قال الصادق علیه السلام برای مخالف تعبد نمی‌آورد و علمای شیعه باید از استدلالات عقلی مطرح در بیانات ائمه در جواب مخالف استفاده می‌کردند. به همین علت عقل‌گرایی کلامی در میان شیعه رشد کرد و بزرگانی همچون شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی رخ نمودند و تفکر آنها (عقل‌گرایی کلامی) تفکر رایج حوزه‌ها شد.

در دوره سوم با ظهور فلسفه مشاء و تطورات آن، مطالب مفید فلسفه توسط خواجه نصیرالدین و علامه حلی اخذ شد و به بالندگی فکر شیعه افزود و آثاری همچون کشف‌المراد نوشته شد که هفتصد سال است کتاب درسی حوزه‌های علمیه شیعه شده است. پس از دوره فلسفه، عرفان ابن‌عربی نیز توسط سیدحیدر آملی وارد تفکر شیعه شد و آثار مفیدی در این زمینه نگارش یافت. تلفیق این تفکرات را در حکمت متعالیه صدرایی می‌بینیم که امروز تفکر رایج حوزه‌های شیعه است. سیر همین تحولات فکری مسئله اصلی این پژوهش است.

فصل اول

دوران حضور

تاریخ تفکر امامی را می‌توان به چند دوره تقسیم کرد که مهم‌ترین آن، دو دورهٔ تکوین و تثبیت است. همان‌گونه که سده‌های نخست در هر دین و آیینی سده‌های اعتقادات و معارف است؛ تشیع امامی نیز این دو دوره را گذرانده است. تکوین و تثبیت تشیع در عصر حضور ائمه شکل گرفت و تثبیت شد. دوره‌های بعدی تاریخ فکر امامی را می‌توان دوره ترکیب و دوره تجدید نام‌گذاری کرد. در دوره ترکیب، تفکر عقلی - کلامی با فلسفه درآمیخته، سپس به عرفان روی می‌کند اما در عصر جدید برخی از این اندیشه‌ها در حال بازنگری است.

در اینجا به بررسی بخشی از این دوره‌ها خواهیم پرداخت. بحث نخست درباره دوره تکوین است که خود با فراز و نشیب‌هایی همراه بوده است. این دوره‌ها که همزمان با حضور امامان و رهبران اصلی شیعه امامیه است، خود دو دوره متفاوت دارد: یکی تا زمان صادقین است و دیگری پس از دوره صادقین که آن را با تسامح، یک دوره به شمار می‌آوریم؛ اگرچه زمان امام پنجم تا عصر غیبت هم، خود قابل تقسیم به چند دوره است.

گفتار نخست: امامیه در قرن اول (عصر امیرالمؤمنین تا امام سجاد علیه السلام)

از میان مباحث پراکنده‌ای که در منابع کهن فریقین وجود دارد، می‌توان به دسته‌بندی دو طیف شیعه و عثمانیه (علوی و عثمانی) پس از قتل عثمان رسید. این دو گروه که ابتدا «شیعه علی علیه السلام» و «شیعه عثمان» نامیده می‌شدند، بیشتر بلکه جنبه سیاسی داشتند. هرچند به اعتقاد شیعیان خاستگاه این مذهب در دوران رسول خداست؛ اما بروز و ظهور تاریخی آن و راه یافتن نام شیعه در اخبار به آن زمان برمی‌گردد.

عنوان شیعه در این دوره تا زمان امام باقر علیه السلام بیشتر به معنای لغوی آن، یعنی پیرو به کار برده می‌شود؛ زیرا بیشتر کسانی که به عنوان شیعه شناخته می‌شوند خلافت امیر مؤمنان علیه السلام را پس از خلافت ابوبکر و عمر پذیرفته و با دشمنانش (معاویه و طرفداران عثمان) مخالف بودند اما اعتقادی به نص الهی و جانشینی بلافصل رسول خدا نداشتند. محققان معاصر از اینان به شیعه عراقی یا سیاسی تعبیر می‌کنند؛^۱ بدان جهت که این گرایش، یعنی قبول شیخین هم‌زمان با نقل فضایل اهل بیت و دشمنی با بنی‌امیه در قالب هیچ‌یک از فرقه‌های شیعی زیدی، اسماعیلی و امامی نمی‌گنجد.

در این میان شاید بتوان به تعداد انگشتان دست از شیعیان معتقد به امامت علی علیه السلام نام برد که مشهورترین ایشان چهار رکن شیعه، یعنی سلمان و اباذر و مقداد و عمار هستند و از سخنان آنان می‌توان به اعتقادشان درباره برتری امیر مؤمنان علیه السلام پی برد. در سخنان برخی از این افراد اشاره به حکم الهی درباره علی علیه السلام وجود دارد.

۱. رسول جعفریان؛ تاریخ تشیع در ایران؛ ج ۱؛ ص ۲۴.

از منابع تاریخی شیعه و سنی به دست می آید تفکر امامیه در این دوره - بر اساس اظهارات افراد محدودی که اعتقاد به امیر مؤمنان علیه السلام داشته اند - چند محور اصلی دارد: اولویت بنی هاشم به دلیل نزدیکی آنان به رسول خدا صلی الله علیه و آله؛ برتری شخص علی علیه السلام که سابقه بیشتری در اسلام دارد؛ تقدم آن حضرت به دلیل برتری علمی و مهم تر از همه آنکه او از سوی خداوند برای رهبری انتخاب شده است.

تعبیر «ما انزل الله» در برخی سخنان یاران امام اشاره به واقعه غدیر و دیگر احادیث نبوی در جانشینی الهی امیر مؤمنان علیه السلام دارد؛ اگرچه در اخبار تاریخی و سخنان شیعیان حتی سخنان خود ائمه، به ندرت از غدیر گفته شده است. به نظر می رسد واژه غدیر به دلیل اهمیت و حساسیتی که داشته، ابتدا به خواست دستگاه خلافت و سپس از سوی راویان و مورخان، انکار و سانسور شده است. به عبارتی این واژه در قرن های اولیه همانند امروز به منزله نماد و نشانه تشیع نبوده است و شیعیان پیش از آنکه به واژه غدیر توجه داشته باشند از حدیث «من کنت مولاه» یا «من کنت انا ولیه فعلی امیر» و سوابق و علم و وراثت و وصایت امیر مؤمنان سخن می گفتند و از توجه به داستان غدیر رویگردان بودند. مخالفان عقیدتی شیعه هم درباره غدیر حساسیت داشتند؛ وقتی به احمد بن حنبل گفتند معنای حدیث «من کنت مولاه» چیست؟ گفت در این باره صحبت نکن و حدیث را همان طور که وارد شده [بدون توضیح و تفسیر] رها کن!^۱

بنا به اخباری که از آن دوره به دست ما رسیده است، اعتقاد شیعیان نخستین بر اولویت امیر مؤمنان است^۲ و به خلفا و مسلمانان رقیب خود، نگاه دشمنانه و خروج از دین ندارند. بسیاری از شیعیان و کوفیان، شیخین را قبول

۱. ابوبکر خلال؛ السنه؛ ص ۳۴۷ و ۳۴۸.

۲. رک: حمد بن واضح یعقوبی؛ تاریخ الیمقوبی؛ ج ۲، ص ۱۲۴. شیخ مفید؛ الارشاد؛ ج ۱، ص ۲۴۲.

داشتند و فقط از عثمان تبری می‌جستند. بعدها بحث بر این بود که عده‌ای امیر مؤمنان را برتر از آن دو می‌دانستند و غالب مسلمانان معتقد بودند مقام و برتری خلفای پس از پیامبر بر همان ترتیب خلافت است.

پس از شهادت امام حسین علیه السلام به دلیل طرح امامت و مهدویت محمد بن حنفیه توسط مختار، می‌بینیم گرایش بیشتر شیعیان این دوره به محمد، فرزند امیر مؤمنان است و معتقدان به امامت علی بن الحسین علیه السلام انگشت‌شمارند؛ برای مثال ابو خالد کابلی با دیدن کرامتی از آن حضرت از کیسانیه رویگردان شده، به ایشان معتقد می‌شود.^۱ سعید بن جبیر که نامش در ردیف یاران آن حضرت است در حقیقت، عامی مذهب است و شیعه معتقد نیست. فرزوق با آنکه اشعار بلندی درباره امام سروده است هیچ نشانه‌ای از اعتقاد به تشیع و امامت ندارد و در وصف دشمنان اهل بیت، یعنی بنی‌امیه هم شعر می‌سراید. از امام سجاد علیه السلام نقل شده است: در مکه و مدینه بیست نفر پیدا نمی‌شود که ما را دوست بدارد.^۲

گروهی از شیعیان نخستین، فضایل اهل بیت را باور داشتند و علی علیه السلام را برتر از عثمان و حتی برتر از سه خلیفه می‌دانستند، اما اعتقادی به امامت و حجت بودن و جانشینی بلا فصل او از رسول خدا نداشتند. اینان را می‌توان همان شیعه سیاسی یا عراقی نامید. این گروه هر چند عثمانی نیستند و سلف اهل سنت به شمار نمی‌روند، شیعه اصطلاحی هم نیستند و نمی‌توان آنها را پیشینیان شیعه خواند. با این حال تفکر شیعی به معنای عام آن، در آن زمان جز این نبود و شیعه‌ای نمی‌شناسیم که از شیخین برائت جسته باشد. در واقع نمی‌دانیم بزرگانی

۱. مسعودی: اثبات الوصیه؛ ص ۱۷۵.

۲. ابواسحاق ابراهیم بن محمد تقی کوفی: الغارات؛ ج ۲، ص ۵۷۳. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه؛

ج ۴، ص ۱۰۴.

چون حجرین عدی و برخی شهدای کربلا هم آیا شیخین را پذیرفته بودند یا نه؟! علت این ابهام هم در نبود گزارش‌های صریح و تبری آنان از شیخین است که امروزه از مقومات اصلی تشیع امامی به شمار می‌رود.

عباراتی که رجالیان اهل سنت درباره شیعیان نخستین آورده‌اند راهنمای خوبی برای شناخت طرز فکر آنان است. ذهبی می‌نویسد: شیعیان عراق کسانی را که با علی علیه السلام جنگیده بودند دوست نداشتند ولی برای آنها استغفار می‌کردند.^۱ در این دوره، یعنی زمان امام اول تا چهارم، شیعه‌ای را نمی‌شناسیم که از صحابه یا خلفا بدگویی صریح کرده باشد چه رسد به اینکه آنان را لعن کرده باشد. اگر چنین تفکر و عملکردی گزارش شود، مربوط به شیعیان قرن دوم است؛ برای مثال درباره سالم‌بن ابی حفصه آمده است: از سران گروهی است که ابوبکر و عمر را تنقیص می‌کنند.^۲ یا درباره عمرو بن شمر گفته‌اند: رافضی یشتمُ الصحابة.^۳

امیر مؤمنان خود به امامت الهی توجه داده است چون در نامه‌ای به معاویه می‌فرماید: امامان از ما هستند... ما آل محمد هستیم که خداوند ما را اختیار کرده است... و هر پیامبری در میان خاندانش جانشینی داشته است.^۴ آن حضرت وقتی به کوفه آمد درباره داستان غدیر و «حدیث من کنت مولاه» از یاران خود که صحابه پیامبر بودند سؤال کرد. این نشان می‌دهد حضرت بنا داشته است به مسئله جانشینی الهی توجه دهد. مؤلف کتاب مسائل الامامه منسوب به ناشئ اکبر،

۱. محمد بن احمد ذهبی؛ میزان الاعتدال؛ ج ۳، ص ۵۵۲.

۲. همان، ج ۲، ص ۱۱۰.

۳. ابن حبان؛ المجروحین من المحدثین و الضعفاء و المتروکین؛ ج ۲، ص ۷۵. محمد بن احمد ذهبی؛

تاریخ الاسلام؛ ج ۹، ص ۵۵۱.

۴. ابواسحاق ابراهیم بن محمد تقی؛ الفارغ؛ ج ۱، صص ۱۹۷ و ۲۰۰.

دیدگاه‌های شیعیان پس از علی علیه السلام را چنین ترسیم می‌کند:

گروهی امام بعدی را فرزندش حسن علیه السلام می‌دانستند و معتقد بودند او و پدرش از سوی پیامبر تعیین شده‌اند. اینان می‌گویند امامت تا قیامت در فرزندان علی علیه السلام ادامه دارد و پیامبر به نام آنان اشاره کرده است. اصیغ بن نباته و حارث اعور از این افرادند. گروه دوم سبثیه بودند که به زنده بودن امیر مؤمنان اعتقاد داشتند. از جمله این افراد رُشید هَجَری بود که ادعا کرد علی علیه السلام را [پس از شهادتش] دیده است. گروه سوم معتقدند رسول خدا بر امامت علی علیه السلام تصریح نکرده ولی مسلمانان بر امامت او همانند شیخین اتفاق کردند و باید از او اطاعت کنند. پس از شهادت او هم در انتخاب آزادند ولی شرایط امامت یعنی علم و عمل به کتاب و سنت را در فرزندش حسن علیه السلام یافتند و امامت را در او دانستند. اصحاب حجر بن عدی، عمرو بن حَق، سلیمان بن صرد و دیگر بزرگان اصحاب علی علیه السلام از این دسته به شمار می‌روند.^۱

اگر سخن وی را بپذیریم علت اعتراض حجر بن عدی به امام حسن علیه السلام درباره صلح با معاویه روشن خواهد شد؛ بدان معنا که وی امام را مقتضای طاعه نمی‌دانسته یا افتراض طاعت در آن زمان مانع چنین اعتراض‌هایی نبوده است. البته درباره اعتقاد حجر و آنچه منجر به شهادتش شد، به راحتی نمی‌توان قضاوت کرد.

با آنکه ائمه نخستین درباره برخی مباحث کلامی، مانند توحید و نبوت سخن گفته‌اند و در نهج البلاغه و صحیفه سجادیه نمونه‌های آن آشکار است،

۱. ناشی، اکبر؛ مسائل‌الامامه، فرقه‌های اسلامی و مسئله امامت؛ ص ۱۸۳.

به نظر می‌رسد عدم ظرفیت و اطلاع مردم سبب شد درباره مسائل امامت مانند عصمت، نص، تعداد ائمه و خالی نبودن زمین از حجت در میان شیعیان بحثی مطرح نشود.

گفتار دوم: امامیه در قرن دوم و سوم (عصر امام باقر علیه السلام تا غیبت)^۱

امام سجاد علیه السلام در اواخر قرن اول هجری از دنیا رفت. همزمان با امامت ایشان تحولاتی در اوضاع سیاسی و فرهنگی مسلمانان ایجاد شد و در عصر امامان بعدی به اوج خود رسید. در قرن دوم می‌توان از مذاهب و انشعاب‌هایی چون کیسانیه، زیدیه و غالیان در کنار امامیه خالص نام برد. در این دوره با فرصتی که برای ائمه ایجاد شد معارف امامیه تبیین گردید و مرزبندی روشنی از دیگر گروه‌های مسلمان پیدا کرد. روند جدایی شیعیان از دیگر مسلمانان و اختلافات سیاسی به مسائل دینی و فرهنگی کشیده شد. برخی که به اهل بیت پیامبر هم علاقه‌مند بودند، از نظر فقهی و فکری به دنبال دیگر صحابه و تابعان رفتند. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: قبل از پدرم شیعه احکام خود را نمی‌دانست و از دیگران (عامه) می‌گرفت ولی ابوجعفر به آنها آموخت، به‌طوری‌که از آن پس خود به دیگران می‌آموختند.^۲

با مراجعه به روایات ائمه و آثار شیعیان در این دوره به‌دست می‌آید که مباحث مطرح میان آنان، بیشتر فقهی و در مرحله بعد، شناخت اهل بیت و امامت آنان است. در این میان رویکردی همانند کتاب سلیم استثنایی در آن زمان به شمار می‌رود و چنین رویکردی را باید بیشتر در کوفه پی‌گیری کرد؛ زیرا فضای کوفه، کلامی و تنش‌زاست و همه در صدد هستند از عقاید خود

۱. این تقسیم‌بندی دقیق نیست؛ چون عصر حضور را می‌توان به دوره‌های کوتاه‌تری تقسیم کرد.

۲. محمد بن حسن طوسی؛ اختیار معرفة الرجال؛ ص ۴۲۵.

دفاع کنند درحالی که مدینه تابع گذشتگان و به دنبال اخبار بودند. اینکه برخی شیعیان، امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام را قائم تلقی می کردند^۱ نشان می دهد انتظار آنان از امامت، قیام و حکومت بود؛ اما ائمه در این دوره تبیین کردند که میان امامت و دستیابی به قدرت سیاسی ملازمه ای وجود ندارد. از این رو نقش صادقین در تاریخ تفکر شیعه بسیار مهم است و قرن دوم نقطه عطفی در حرکت فکری امامیه به شمار می رود.

علاوه بر تبیین امامت معنوی و عدم ضرورت لحاظ کردن حکومت برای امام (تفکیک امامت از خلافت) از جمله مسائلی که در این دوره بر آن تأکید می شد توحید و مباحثی چون مقابله با تجسیم است. از دیگر نقاط عطف تفکر کلامی شیعه در این زمان آن است که شیعیان کوفه اعتقاد تقدم علی علیه السلام بر عثمان را به تقدم آن حضرت بر شیخین ارتقا دادند؛ اشاره به غدیر جدی تر شد و کتاب هایی برای آن تدوین گشت. به نظر می رسد نخستین کسی که خطبه غدیر را روایت کرد، خلیل بن احمد (م ۱۷۰ ق.) است.

در زمان امام صادق علیه السلام عده ای از یاران آن حضرت از همراهی با عمویش زید خودداری کردند؛ این یکی دیگر از مراحل جدایی امامیه از دیگر فرقه ها بود که بر اساس اندیشه امام مفترض الطاعه انجام گرفت؛ اندیشه ای که تبیین و تعریف آن را باید در همین دوره یا قدری پیش تر، یعنی عصر امام پنجم جست. بر اساس این تفکر، امام می توانست با سکوت هم امامت کند. جدایی از زید، به طور ضمنی تبری شیعه از خلفای نخست و غاصبان خلافت را در این مرحله آشکار می سازد؛ زیرا زید حاضر نشد از آنان تبری جوید.

۱. درباره امام باقر علیه السلام ر.ک: مسعودی؛ اثبات الوصیه؛ ص ۱۷۸. محمد بن ابرهیم نعمانی؛ النبیة؛ ص ۲۱۵. درباره امام ششم هم ر.ک: محمد بن یعقوب کلینی، الکافی؛ ج ۱، ص ۳۴۱.

از سوی دیگر یکی از کوفیان در حضور امام صادق علیه السلام ادعا کرد حضرت پنجاه هزار شیعه در کوفه دارد؛ ولی امام فرمود: کاش در کوفه فقط ۲۵ نفر بود که حق ما را بشناسد و جز حق برای ما نگوید.^۱ این گفتگو نشان می‌دهد عده‌ای حاضر به پایداری در راه اهل بیت هستند، اما همچنان به حقوق واقعی آنان اذعان ندارند. این روند حتی در زمان ائمه بعدی وجود دارد. وقتی عباس، فرزند امام کاظم علیه السلام از سوی مأمون عباسی حاکم کوفه شد و برای او و امام رضا علیه السلام بیعت خواست، کوفیان گفتند: اگر به خودت یا برادرت یا دیگری از خاندانت دعوت کنی جوابت را می‌دهیم ولی دعوت مأمون را نمی‌پذیریم.^۲ این گزارش اگر دقیق نقل شده باشد بدین معناست که عنوان اهل بیت برای کوفیان، فراتر از شخص امام رضا علیه السلام موضوعیت داشته است.

گرایش‌های فکری اصحاب ائمه

در دوره دوم حضور امامان شیعه که تا سال ۲۶۰ قمری ادامه یافت، چند گرایش فکری در کنار هم و با الهام از سخنان ائمه به راه خود ادامه می‌دادند. این گرایش‌ها با اینکه همدیگر را تکفیر می‌کردند مورد حمایت اهل بیت بودند. بنا به گزارشی، عبدالرحمن بن حجاج، هشام بن حکم را تکفیر کرد.^۳ نیز در نقلی جعفر بن عیسی به امام شکایت کرد که ما را زندیق و کافر می‌خوانند و از ما براءت می‌جویند. یونس بن عبدالرحمن هم که در مجلس حاضر بود به امام گفت: این شیعیان خیال می‌کنند ما زندیق هستیم؛ امام از آنان دلجویی

۱. محمد بن علی بن حسین صدوق: صفات الشیعه؛ صص ۱۴ و ۱۵. محمد باقر مجلسی: بحار الانوار؛ ج ۶۴، ص ۵۹.

۲. محمد بن جریر طبری: تاریخ الامم والملوک؛ ج ۸، ص ۵۶۰.

۳. محمد بن حسن طوسی: اختبار معرفة الرجال؛ ص ۲۷۹، ش ۵۰۰.

کرد و فرمود: من شما را اهل هدایت می‌دانم.^۱

گاهی اختلاف دیدگاه‌ها باعث قطع رابطه و ترک دوستی و حتی جدایی شاگرد از استاد خود می‌شد. ابن‌ابی‌عمیر^۲ با هشام بن حکم رابطه زیادی داشت و همیشه نزد وی می‌رفت، اما این رابطه به‌خاطر اختلاف فکری ابن‌ابی‌عمیر با ابومالک حضرمی که یکی از یاران هشام بود، تیره شد. ابن‌ابی‌عمیر معتقد بود همه دنیا از آن امام است و او مالک آنهاست و امام اولی در تصرف است؛ اما ابومالک حضرمی و هشام معتقد بودند که املاک مردم از آن خودشان است مگر آنچه از فیء و خمس و غنیمت که خداوند برای امام مقرر کرده است.^۳

این گرایش‌ها با اختلافات درونی فراوان، در طول دوره حضور ائمه به راه خود ادامه دادند و در طول قرن سوم نیز پیروانی داشتند. فضل‌بن‌شاذان (م ۲۶۰ ق.) خود را خَلَفِ گذشتگان دانسته، می‌گوید: یونس بن عبدالرحمن راه هشام بن حکم را ادامه داد و پس از او سکاک با مخالفین مناظره می‌کرد تا اینکه از دنیا رفت و من خَلَفِ آنها هستم.^۴ گرایش عام شیعیان امامیه به اطاعت از امام خود و حجت دانستن او بود؛ اما در جزئیات این اعتقاد مانند حدّ و مرز این اطاعت و تلقی آنان از امام سه نوع تفکر و گرایش مختلفی وجود داشت:

۱. همان، ص ۴۹۸-۴۹۹، ش ۹۵۶.

۲. ابن‌ابی‌عمیر راوی ۵۳۶۰ روایت در کتب اربعه است. در این باره رک: جعفر سبحانی؛ طبقات الفقهاء، ج ۳، ص ۵۰۴.

۳. محمد بن یعقوب کلینی؛ اصول کافی؛ کتاب الحجه، باب أَنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا لِلْإِمَامِ، تتمه ح هشتم.

۴. محمد بن حسن طوسی؛ اختیار معرفة الرجال؛ ص ۵۳۹، ش ۱۰۲۵.

۱. گرایش نقلی

گروه اصلی و اکثر یاران ائمه کسانی بودند که گرایش حدیثی - فقهی داشتند و از میان راه‌های شناخت، تنها به نقل یا به عبارت دیگر به قول و فعل و تقریر امام متکی بودند. اینان نگرشی اعتدالی داشتند و با مسائل، عالمانه برخورد می‌کردند. دیدگاه اینان به جهان بیرون از جامعه محدود شیعی بازتر از دیدگاه دیگران بود و در متن دادوستد فرهنگی و علمی روزگار خود حضور جدی داشتند. ابوبصیر، محمد بن مسلم، صفوان بن یحیی، محمد بن ابی عمیر، حسن بن محبوب، احمد بن ابی نصر و عبدالله بن مغیره از این گروه شمرده می‌شوند. این دسته از اصحاب ائمه، با اهتمام به نقل، روایاتی از ائمه بر نهی از ورود شیعیان به جدل و مناظره‌های کلامی نقل می‌کردند و با متکلمان به مخالفت پرداخته، آنها را از خود طرد می‌نمودند.^۱ نکته‌ای که اینجا قابل توجه است اینکه با وجود اختلاف شدید میان امامیه قطعیه با گروه فطحی مذهب و واقفیه، محافل فقهی آنان از یکدیگر گسسته نبود و شماری از مهم‌ترین فقهای امامیه در سده‌های نخستین، متعلق به این فرقه‌های منشعب بودند.^۲

۲. گرایش عقلی

برخی دیگر از اصحاب ائمه گرایش عقلی داشتند و بر خلاف فقهای اصحاب امام به عقل تکیه داشتند. هشامین، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان (م ۲۶۰ ق.) از نمایندگان این طرز فکر در میان اصحاب ائمه

۱. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۴۵۴-۴۵۵. عباس اقبال آشتیانی؛ خاندان نوبختی؛ ص ۷۴ به بعد. محمد بن حسن طوسی؛ اختیار معرفة الرجال؛ ص ۴۹۸-۴۹۹.

۲. احمد پاکتچی؛ «امامیه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۱۰، ص ۱۶۰.

هستند. اینان حتی با امام مباحثه می‌کردند. وظیفه امام را محدود به تفسیر شریعت و علم و عصمت او را هم در آن محدوده می‌دانستند.

گرایش عقلی و استدلالی در میان شیعیان و اصحاب ائمه جایگاه برجسته‌ای داشت. در بسیاری از مکاتب کلامی رایج در آن عصر، آثاری از برخی متکلمان شیعی همچون هشامین، مؤمن الطاق، علی بن اسماعیل بن میثم تمار را می‌توان دید.^۱ اختلافات اعتقادی و پذیرش مبانی مختلف در کلام باعث پیدایش گروه‌ها و دسته‌بندی‌های مختلف در میان اصحاب ائمه شده بود. با بررسی کتاب‌های اوائل المقالات شیخ مفید، رجال کشی، رسائل سید مرتضی و کتاب‌های ملل و نحلی همچون مسائل الامامة، فوق الشیعة نویختی و مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری می‌توان آرا و نظریه‌های مختلف اصحاب ائمه در مسائل کلامی را بازسازی نمود.^۲

یک نمونه از اختلاف اصحاب ائمه به‌خصوص عقل‌گرایان، در باب توحید و صفات خداوند است. شیخ صدوق احادیث متعددی درباره این اختلاف‌های فکری بیان کرده است. یک نمونه آن نقدی است که ائمه از دیدگاه هشام بن سالم و هشام بن حکم درباره جسم بودن خدا کرده‌اند.^۳ همچنین در روایتی طولانی درباره دیدگاه‌های هشام، مؤمن الطاق و علی بن اسماعیل میثمی (نوه میثم تمار) درباره معنای صمد از امام رضا علیه السلام سؤال شده که امام در این باره توضیح داده و تفکر یاران خود را اصلاح کرده است.^۴ در تحلیل

۱. ربک: سیدحسین مدرسی طباطبایی؛ زمین در فقه اسلامی؛ ج ۱، ص ۳۷-۴۰.

۲. در این زمینه بنگرید: همو، میراث مکتوب شیعه در سه قرن نخست هجری؛ ترجمه علی قزایی و رسول جعفریان.

۳. محمدبن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۹۷ به بعد، باب أنه عزوجل لیس بجسم ولا صورة. تعداد این روایات به حدود بیست روایت است.

۴. همان، ص ۱۱۳-۱۱۵، باب ما جاء فی الرؤية.

این روایات، آرای مختلفی بیان شده و برخی محققان با رفع این اتهامات، ثابت کرده‌اند که سوء تفسیر از سوی ناقلان صورت گرفته است.^۱

جریان عقل‌گرا در طول دوران غیبت صغرا نیز به راه خود ادامه داد و ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱ ق.)، حسن بن موسی نوبختی (م ۳۰۰ ق.)، ابن قبه رازی (م ۳۱۹ ق.) و ابن ابی عقیل (متوفای نیمه اول قرن چهارم قمری) را پرورش داد.

۳. گرایش باطنی

عده دیگری از شیعیان، به تأویل و باطن و مسائل معنوی توجه جدی داشتند و حتی مسائل فقهی را با نگاهی باطنی تفسیر می‌کردند. این گروه را می‌توان پیش‌قراولان نگاه عرفانی دانست. این گروه با ماهیتی سیاسی در انتظار ظهور مهدی یا قائم اهل بیت بودند و تفکری نزدیک به کیسانیه و غلات داشتند. در این دوره، از برخی یاران ائمه نخستین برای نقل روایات باطنی و ملاحم سوء استفاده گردید و مطالبی به آنان نسبت داده شد. سلمان، اصبع بن نباته، حارث اعور، میثم تمار و کمیل از جمله این افراد هستند. بخشی از مطالب این گرایش را می‌توان در کتاب سلیم ملاحظه کرد؛ از این رو این کتاب معرکه آرای صاحب‌نظران شده است. علامه شعرانی آن را ساختگی می‌داند و می‌نویسد:

حق این است که این کتاب موجود برای یک غرض صحیح وضع شده مثل کتاب حسنیّه، و طوائف ابن طاووس، و الرحلة المدرسیّه بلاغی... و واضع کتاب سلیم، امور مشهور و غیر مشهور را یکجا

جمع کرده که برخی مطالبش صحیح نیست و ظاهراً در اواخر دولت اموی وضع شده است...^۱

یکی از شخصیت‌های برجسته گرایش باطنی در اوایل قرن دوم جابر بن یزید جعفی (م ۱۲۸ ق) است. جابر راوی بسیار پرکاری بود و درباره شخصیت و اندیشه‌های او سخن فراوان است. در سنن ترمذی آمده است: جابر مدعی بود هفتاد هزار حدیث از امام باقر علیه السلام از پیامبر می‌داند و پنجاه هزار حدیث می‌داند که به کسی نگفته است.^۲ برخی از افراد اندیشه‌های غالبانه خود را در همان زمان بعد از رحلت جابر به وی استناد می‌دادند. نوبختی می‌نویسد: «عبدالله بن حارث اعتقادات خود را در غلو، تناسخ، صور ظلی و دور^۳ به جابر بن یزید جعفی نسبت می‌داد... و حال آنکه وی از این سخنان بیزار بود...».^۴ مدرّسی درباره سوء استفاده غلات از احادیث باطنی آن می‌نویسد: گرایش باطنی‌گرایانه موجود در برخی از روایات جابر، بیشترین توجه غلات را به خود جلب کرد و باعث شد از چنان محبوبیتی برخوردار شود که وی را از پیشکسوتان خود شمرده و کسی که از اسرار و علوم الهی و مقامات و نیز فوق انسانی امامان آگاه بود، یاد کنند.^۵

با توجه به سخن جابر باید گفت اعتقاد به رجعت از قرن اول در امامیه وجود داشته است؛ چون وی را از کسانی می‌دانند که بدان معتقد بود.^۶ اعتقاد به

۱. ملا صالح مازندرانی؛ شرح اصول کافی؛ ج ۲، ص ۲۷۳-۲۷۴.

۲. محمد بن عیسی ترمذی؛ سنن؛ مقدمه کتاب، باب پنجم، ح ۲۵-۳۳.

۳. درباره سایه‌های افراد و ادوار تاریخ رک: الهفت والاطلّه. روایت مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام، تحقیق عارف تامر.

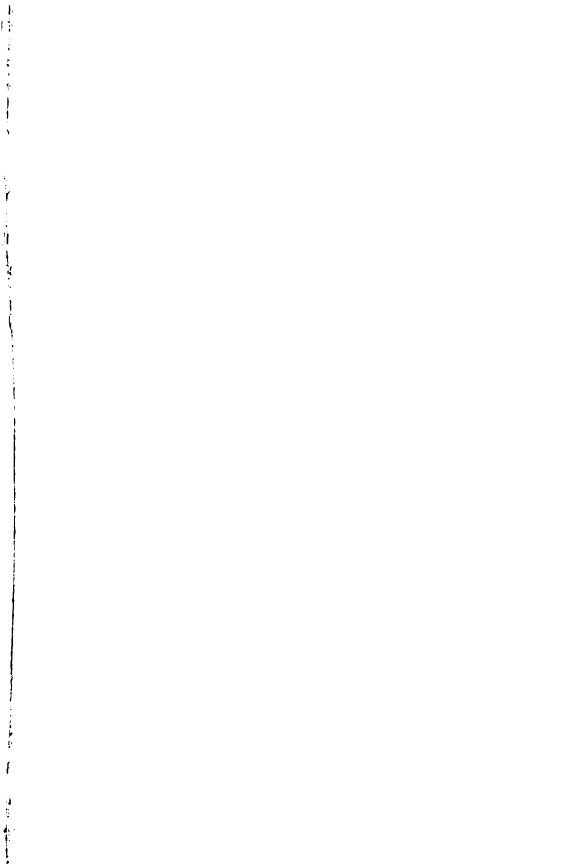
۴. حسن بن موسی نوبختی؛ فرق الشیعه؛ ص ۳۶، متن ۷۲؛ ذیل بحث عبدالله بن معاویه.

۵. سید حسین مدرس طباطبائی؛ میراث مکتوب شیعه؛ صص ۱۲۶-۱۲۷.

۶. محمد بن احمد ذهبی؛ سیر اعلام النبلاء؛ ج ۹، ص ۱۱.

گسترده‌گی علم امام، حدیث «نَزَّلُونَا عَنْ الرَّبُّوبِيَّةِ» و «قُولُوا فِينَا مَا شِئْتُمْ»، اطلاع از همه زبان‌ها و دریافت الهام یا وحی که با تفسیری متفاوت، تفکر غالب و رسمی شیعه امروز نیز هست از عقاید اینان است؛ بسیاری از قمی‌ها چنین بودند؛ درحالی‌که اهل فقه به روش فقهی و عقلی به این مطالب کمتر توجه داشتند و دغدغه آنها چنین مسائلی نبود، بلکه آنان به دنبال استدلال بودند.

مرحله بالاتر از باطنی‌گری، تفویض و غلو است. درحقیقت غلو را نباید جریانی امامی دانست، ولی از آنجاکه منشأ اندیشه آنان اعتقاد به امامت ائمه شیعه است، با تسامح، از آنان در ردیف امامیه یاد می‌شود. بیان بن‌سمعان، مغیره بن سعید، ابوالخطاب و ابومنصور عجل‌ی از مشاهیر غلو در دوره نخست هستند. اینان بر این باور بودند که خداوند در امامان حلول کرده و خلق و رزق را به آنان واگذار نموده است. بعضی از اعتقادات غالبانه عبارت است از حدیث «یا علی کنت مع الانبیاء»، احادیث آفرینش طینت و مکتوب بودن اسماء ائمه.



مکتب قم

شهر قم به عنوان پایگاه تشیع در ایران رویکردی حدیثی داشته و همیشه با متکلمان در ستیز بوده است. این گرایش عموماً با اجتهاد میانه خوبی نداشته و معتقد به جدا کردن فقه از حدیث و تدوین و ترتیب کتابهای فقهی نبوده و از نوشتن مطالب فقهی با عباراتی جز نص عبارات و روایات ابا داشتند. بنابراین نوشته‌ها و آثار آنها مجموعه‌ای از متون روایات بود که به ترتیب خاصی موضوع‌بندی شده بود.

برخی از محدثان و شخصیت‌های مکتب قم که میراث روایی اهل بیت را برای ما حفظ نمودند عبارت اند از: سهل بن زیاد آدمی^۱ (م بعد از ۲۵۵ ق.)، احمد بن محمد بن خالد برقی^۲ (م ۲۷۴ ق.)، احمد بن محمد بن عیسی اشعری^۳ (م بعد از ۲۷۴ ق.)، محمد بن یحیی عطار^۴ (م بعد از سال ۳۰۰ ق.)، از مشایخ پرروایت

۱. راوی ۲۳۱۰ روایت از مرویات اهل بیت (علیهم السلام) (همان، ج ۳، ص ۲۸۲).

۲. راوی ۱۵۲۰ روایت در کتب اربعه، (همان، ج ۳، ص ۹۳).

۳. راوی ۲۳۰۳ روایت در کتب اربعه (رک: جعفر سبحانی: طبقات الفقهاء، ج ۳، ص ۱۰۱).

۴. وی استاد محمد بن یعقوب کلینی بوده و در سلسله سند ۶۰۴۳ روایت واقع شده است.

کلینی در کتاب کافی، احمد بن ادریس بن احمد اشعری^۱ (م ۳۰۶ ق.) استاد کلینی و معروف به ابوعلی اشعری، علی بن ابراهیم بن هاشم قمی^۲ (م بعد از ۳۰۷ ق.)، صاحب تفسیر قمی و استاد کلینی، عبدالله بن جعفر حمیری (م ۳۱۰ ق.)، صاحب کتاب قرب الاسناد، علی بن حسین بن بابویه (م ۳۲۹ ق.) پدر شیخ صدوق و صاحب کتاب الامامة والتبصرة من الحيرة، محمد بن یحیی رهنی (م حدود ۳۴۰ ق.)، صاحب پانصد تألیف و متهم به غلو و راوی روایت نرجس مادر امام زمان (عج).

در این میان شخصیت‌هایی که تأثیر بیشتری داشته‌اند عبارت‌اند از:

۱. محمد بن حسن صفار قمی (م ۲۹۰ ق.)؛ وی از بزرگان محدثین قم و استاد افرادی چون ابن بابویه، ابن ولید و کلینی بود. کتاب بصائر الدرجات وی که خوشبختانه به دست ما رسیده، نشان‌دهنده اندیشه‌های وی و همچنین نوع نگاه او به مسئله امامت و مقامات و زندگی ائمه است. صفار را می‌توان نقطه مقابل افرادی از مکتب قم دانست که او را متهم به غلو می‌کردند؛ چنان‌که شاگردش ابن ولید در نقل آثار استاد خود، از بصائر الدرجات یاد نکرده است.^۳ عده‌ای این استثنا را این‌گونه تفسیر کرده‌اند که ابن ولید کتاب بصائر را غالیانه می‌دانسته است.^۴ هر چند ممکن است استثنای ابن ولید به معنای نفی کلی این کتاب نباشد، لیکن رویکرد این دو عالم و محدث را نشان می‌دهد. اغلب اخبار بصائر الدرجات در موضوع علم امام است و روایاتی در آن وجود دارد که فهم آنها بسیار دشوار است.

۱. وی راوی ۹۲۹ روایت از احادیث کافی است.

۲. سلسله اسناد ۷۱۴۰ روایت در کتب اربعه به وی می‌رسد که ۶۲۱۴ مورد را از پدرش نقل کرده است (ر.ک: جعفر سبحانی؛ طبقات الفقهاء؛ ج ۴، ص ۲۶۶).

۳. احمد بن علی نجاشی؛ رجال النجاشی؛ ص ۳۵۴.

۴. برای نمونه ر.ک: محمد تقی مجلسی؛ روضة المتقین؛ ج ۱، ص ۲۴۰.

۲. سعدبن عبدالله اشعری (حدود ۳۰۰ ق.)؛ وی از محدثان و فقهایی سرشناس قم است که روایات زیادی از اهل سنت نیز نقل کرده است.^۱ او در زمینه تاریخ و فرقه‌شناسی نیز تخصص داشت و آثاری در این دو موضوع بر جای گذاشت و کتاب المقالات و الفرق او یکی از آثار مهم ملل و نحل به شمار می‌رود. با وجود شهرت و اهمیت سعدبن عبدالله در مکتب قم، وی را باید واسطه نقل اخبار و بیشتر ناقل روایات دانست. به همین دلیل معاصرانش، اظهار نظر موافق یا مخالفی درباره او نکرده‌اند.

۳. محمدبن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق.)؛ وی از محدثان بزرگ امامیه است که در اطراف ری متولد شد و برای تحصیل حدیث به قم رفت. کلینی واسطه انتقال میراث ائمه از محدثان دوره حضور به دوره‌های بعدی است و مبتکر تنظیم ابواب در نقل حدیث نیز به شمار می‌رود. او همچنین واسطه نقل اخبار قمی‌ها به محدثان بغداد است و کمتر محدثی از قم سراغ داریم که این گونه در مکتب بغداد پذیرفته شده باشد. اگرچه کلینی بعدها به بغداد رفت اما کتاب کافی را باید نماینده طرز فکر حدیثی قم دانست؛ زیرا بیشترین مشایخ وی از این منطقه هستند.

۴. ابن ولید (م ۳۴۳ ق.)؛ ابوجعفر محمدبن حسن بن احمد بن ولید قمی از بزرگان حدیث‌گرای قم محسوب می‌شود که به علم رجال نیز تسلط زیادی داشت و در فقه و حدیث سرآمد روزگار خود بود. وی نزد محمدبن حسن صفار و سعدبن عبدالله اشعری حدیث آموخت و استاد شیخ صدوق، ابن قولویه و تلعلکبری بود. وی تأثیر زیادی بر اندیشه‌های شیخ صدوق داشت. از این رو می‌توان گفت آرا و اعتقادات شیخ صدوق بازتابی از آرا و افکار استادش

۱. احمد بن علی نجاشی؛ رجال النجاشی؛ ص ۱۷۷.

ابن ولید است. آرائی که به سمت تفکرات متکلمان شیعه گرایش پیدا کرده و موجب تثبیت آن در شیعه شده است. نگاه خاص محمد بن حسن بن ولید به پیامبر و امام باعث شده است وی برخی مرویات متهمان به غلو را رد کند و نقل آنها را اجازه ندهد. البته بررسی این مطلب مستلزم گونه‌شناسی روایات ابن ولید و بازخوانی فکر وی و مقایسه با اعتقادات شیخ صدوق است که فرصت دیگری می‌طلبد.

۵. ابن قولویه (م ۳۶۷ ق.؛ جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه صاحب کتاب کامل الزیارات، از شاگردان ابن ولید و کلینی و استاد شیخ مفید و ابن غضائری است و کتابی در ردّ محمد بن احمد بن داود در موضوع عدد روزهای ماه رمضان دارد؛ همچنان‌که محمد بن احمد بن داود کتابی به نام الردّ علی ابن قولویه فی الصیام داشته است. این نگاه مبتنی بر روایاتی است که ماه رمضان را همیشه سی روز می‌داند و شیخ صدوق بر تأیید این روایات تأکید دارد.^۱ برخی معتقدند ماه‌های قمری، یک ماه ۲۹ روز و یک ماه سی روز است و همیشه این واقعیت در حال رخ دادن است.^۲

۶. شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق.؛ آخرین شخصیت مدرسه قم، ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه، معروف به شیخ صدوق است. او نویسنده کتاب من لایحضره الفقیه یکی از کتب اربعه شیعه و از معتبرترین کتب حدیثی شیعه و مورد اعتنا و محل رجوع علمای شیعه در عصرهای گذشته و حال است.

نزد پدر و محمد بن حسن بن احمد بن ولید (م ۳۴۳ ق.) در قم درس خواند

۱. رک: محمد بن علی بن حسین صدوق؛ من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، ص ۱۱۰-۱۱۱. نیز: محمد تقی مجلسی؛ لوامع صاحبزادگی؛ ج ۶، ص ۶۳۸-۶۳۹.

۲. رک: شهید ثانی؛ شرح لمعه، باب الصوم.

سپس راهی سفر شد و در ری، بلخ، نیشابور، بغداد، کوفه، ایلاق، سمرقند، سرخس و غیر آن نزد ۲۵۲ عالم به استماع حدیث پرداخت. وی در سال ۳۵۲ قمری به بغداد مراجعت کرد. او بنا بر نقل نجاشی در حالی که کم سن بود به نقل حدیث پرداخته، شیوخ بغداد در درسش حاضر می شدند.^۱

شیخ طوسی او را حافظ احادیث و آشنا به رجال و ناقد اخبار دانسته، می گوید: در میان قمیون مثل او از نظر حفظ روایات و کثرت علم دیده نشده است. آن گاه نام تعدادی از حدود سیصد کتاب او را آورده است.^۲

شیخ صدوق تنها یک محدث نبود، بلکه برای نظام سازی اعتقادات شیعه تلاش فراوانی نمود. در ابتدای کتاب التوحید می نویسد: آنچه مرا به تألیف این کتاب فراخواند، این بود که گروهی از مخالفان به خاطر روایاتی که در آثار شیعه یافت می شد و بوی جبر و تشبیه می داد، شیعه را به تشبیه و جبر متهم می کردند.^۳ به یقین شیخ صدوق با توجه به این هدفی که ذکر کرده، روایات تشبیهی و جبری منقول از ائمه را نقل نکرده است؛ زیرا نقل آنها با هدف اصلی تألیف کتاب ناسازگار است. شاهد آنکه در باب رؤیت خداوند در روز قیامت، به توجیه و تأویل روایات تشبیهی می پردازد و می گوید آنها را نقل نمی کنم.^۴

شیخ صدوق به شدت تحت تأثیر آرا و افکار ابن ولید بود؛ چون می گوید: هر روایتی که نزد این استاد ما صحیح نباشد، نزد ما هم متروک و غیر صحیح است.^۵ شیخ صدوق تحت تأثیر وی سهو النبی را پذیرفت.^۶

۱. احمد بن علی احمد بن علی نجاشی: رجال النجاشی؛ ص ۳۸۹، ش ۱۰۴۹.

۲. ر.ک: محمد بن حسن طوسی: الفهرست؛ ص ۲۳۷، ش ۷۱۰.

۳. محمد بن علی بن حسین صدوق: التوحید؛ ص ۱۷-۱۸.

۴. همان، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۵. همو، من لایحضره الفقیه؛ ج ۲، ص ۵۵، ح ۲۴۱، باب فی صوم التطوع.

۶. همان، ج ۱، ص ۲۳۵، ح ۱۰۳۱، باب فی احکام السهو فی الصلاة.

شاید بتوان گفت که شیخ صدوق از اولین افرادی است که در امامیه به اعتقادنامه نویسی روی آورد و رساله الاعتقادات نوشت و بار دیگر اعتقادات خود را در آغاز دو کتاب هدایه و امالی بیان کرد.

مشخصه‌های مکتب قم

مشخصه‌های اصلی مکتب کلامی قم را می‌توان در موارد زیر شمارش کرد:

۱. در مدرسه قم، عقل به عنوان مفسر وحی (سنت و کتاب) مورد پذیرش است، اما در عرض وحی و به عنوان یک راه شناخت مطرح نبوده و استفاده از آن ممنوع است. پس در تعارض عقل و نقل، نقل مقدم است.

۲. خبر واحد حتی در اعتقادات حجت است. البته خبر واحدی که محفوف به قرائن باشد مانند عمل محدثین قبلی.

۳. سهوالنبی مورد پذیرش بوده است ولی نه به خاطر احادیث اهل تسنن بلکه با استناد به احادیثی از صادقین (ع) و بر اساس عمل محدثین قبلی بر آنها.

۴. محدثان قم به استناد به احادیث ما منا الا مسموم او مقتول، معتقد به شهادت همه ائمه بودند هر چند به لحاظ تاریخی در این باره گفتگوهایی وجود داشت.

۵. ایشان احادیث مربوط به ارواح و عالم ذر را که از نظر عقلی پذیرش آنها سخت است، پذیرفتند.

عدم تحریف قرآن از دیگر مشخصه‌ها و نظرات قمی‌هاست هر چند برخی محدثان به خاطر برخی روایات بدان معتقدند.

۶. مکتب قم قایل به تنزیه خداوند است هر چند نوعی جسمانیت در میان برخی محدثان وجود داشته است.

۷. قمی‌ها در موضوع قضا و قدر و بحث جبر و اختیار، معتقد به اختیار انسان هستند. این در حالی است که برخی محدثان با توجه به برخی احادیث موهم جبر، بدان سو رفته‌اند؛ اما مکتب قم با توجه به رویکرد کلی اهل بیت معتقد به اختیار بوده است.

اندیشه‌های شیخ صدوق

از آنجاکه شیخ صدوق نماینده جریان مهمی در مکتب قم است، با مطالعه اندیشه‌های وی مروری بر تفکر شیعیان امامی مدرسه قم در این دوران خواهیم داشت.

۱. جایگاه عقل

شیخ صدوق معتقد است انسان همیشه و در همه حال به الهام الهی یا به کسی که حجت خداوند باشد، احتیاج دارد تا او را به شناخت خداوند راهنمایی کند.^۱ بنابراین عقل بدون توفیق و الهامات الهی و به عبارتی بدون یاری سمع (وحی) نمی‌تواند خدا را بشناسد و یا به شناخت صحیح روی آورد و در این زمینه حتی یک مورد استثنا وجود ندارد.

شیخ صدوق در هیچ‌یک از آثار خود، به صورت مستقل به بحث عقل نپرداخته و راه مرحوم کلینی که اولین باب کتاب خود را «کتاب العقل و الجهل» قرار داد، نرفته است. این نگرش می‌تواند نشان‌دهنده اختلاف نظر در میان محدثان مکتب قم باشد. شاید هم کلینی پس از آنکه احادیث کافی را در قم جمع‌آوری کرد، تقسیم‌بندی کتاب خود و از جمله کتاب العقل و الجهل را در بغداد و با توجه به نگرش حاکم در آنجا انجام داد.

از محتوای کتاب علل الشرایع شیخ صدوق به دست می‌آید عقل یکی از راه‌های شناخت نیست و باید در تمام زمینه‌ها به نقل مراجعه کرد؛ چون در آن فقط به نقل احادیث پرداخته و در مقدمه کتاب دلیلی برای تألیف آن بیان نکرده است. همچنین از نکاتی که درباره احادیث طبری در رساله الاعتقادات بیان کرده،^۱ می‌توان به این نکته رسید که اگرچه وی به جعلی بودن برخی روایات در این باب رسیده است، اما طریق شناخت آن را نیز نقل می‌داند.

شیخ صدوق براساس نظریه عدم دخالت عقل برای شناخت و با استفاده از روایات منع ورود در علم کلام، جدال در باب خداوند را جایز نمی‌داند و کار متکلمان را تقبیح می‌کند. ایشان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که «اصحاب کلام به هلاکت افتادند و کسانی که سر تسلیم فروذ آورده‌اند، نجات یافتند».^۲ در حدیث دیگری که از امام رضا علیه السلام نقل کرده هم بر نهی از ورود در کلام تأکید شده است.^۳

شیخ صدوق معتقد است در احتجاج با مخالفان، کسانی که قدرت مناظره و جدل با آنها را دارا هستند باید به قول خداوند، پیامبر و ائمه یا به محتوای احادیث آنها استناد کنند و کسانی که قدرت و توان کار کلامی را ندارند اصلاً وارد این مقوله نشوند.^۴ به نظر می‌رسد به اعتقاد وی حتی در باب مناظره با غیرمسلمانان نیز باید از مناظرات امام در گفت‌وگو با زنادقه الهام گرفت و همان دلایل را آورد. از همین روست که نظر شیخ صدوق در باب موضوعاتی که در احادیث هیچ اشاره‌ای به آنها نشده است و جزو مسائل

۱. همو، الاعتقادات؛ ص ۱۱۵.

۲. همو، التوحید؛ ص ۴۵۸، ح ۲۲. همو، الاعتقادات؛ ص ۴۳.

۳. همو، التوحید؛ ص ۴۵۹، ح ۲۶.

۴. همان، ص ۴۵۹.

جدید کلامی به شمار می‌رود، مشخص نیست.

از مناظرات نقل شده در آثار او، مانند کمال‌الدین نیز به دست می‌آید که وی تأکید دارد این مطالب از اهل بیت گرفته شود؛ از این رو مطلبی از متکلمان بیان نکرده است و از خود نیز بیانی در این مناظرات ندارد.

خلاصه آنکه ابن بابویه بسیار محتاطانه، توجه به کلام عقلی را می‌پذیرد؛ ولی استفاده از آن را به توضیح و بیان معانی احادیث نبوی و ولوی محدود می‌کند و استقلال عقل در کشف شناخت مسائل دینی را نمی‌پذیرد.

۲. توحید

شیخ صدوق به استناد روایات، بحث وجدل در باب ذات خدا را جایز نمی‌داند.^۱ همچنین با الهام از روایات ضد تشبیهی، هیچ نوع شباهتی بین خدا و مخلوقات قایل نیست و در اعتقادنامه‌های خود (مقدمه الهدایه، الاعتقادات و مقدمه امالی) تمام صفات مخلوق را از خداوند نفی کرده است.^۲ او صفات خدا را عین ذات او می‌داند؛^۳ ولی میان صفات ذات و صفات فعل تمایز قایل است.^۴ وی معتقد است خدا همیشه دارای صفات ذات است و معنی آنها این است که خدا را نمی‌توان به متقابل‌های این صفات توصیف کرد.

ملل و نحل نویسان، برخی از بزرگان امامیه را به تشبیه و تجسیم متهم نموده؛

۱. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۴۵۴، ح ۱ و ص ۴۵۷، ح ۱۷. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۹۲؛ محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الهدایه؛ ص ۱۴-۱۵.

۲. رک: محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۲۲ و التوحید؛ ص ۸۱، ح ۳۷. و نیز ص ۱۰۱ و ح ۱۰. ص ۱۰۲ و ح ۱۵، ص ۱۰۴ و ح ۱، ص ۱۰۷ و ح ۷ و ۸، ص ۲۲۸ و ح ۷، ص ۲۴۷ و ح ۱، ص ۶۱ و ح ۱۸، ص ۹۹، ح ۶.

۳. رک: محمد بن علی بن حسین صدوق؛ توحید؛ ص ۲۲۳.

۴. همو، اعتقادات؛ ص ۲۷.

بر این باورند هشام بن حکم، هشام بن سالم و ابوجعفر احول (مؤمن الطاق) معتقد بودند خداوند، جسم دارای ابعاد است، ولی نه مثل مخلوقات.^۱ روایات متعددی وجود دارد که جسمانیت خداوند را به هشام بن حکم، هشام بن سالم جوالیقی، محمد بن نعمان احول، معروف به صاحب الطاق یا مؤمن الطاق و علی بن میثم، معروف به میثمی نسبت می دهد.^۲ شیخ صدوق که این روایات را دیده بود و از طرف دیگر از اتهامات مخالفان به امامیه خبر داشت، به تدوین کتاب التوحید همت گماشت تا نشان دهد روایات ضد تشبیهی شیعه بسیار بیشتر از روایات دیگر است و شیعه به پیروی از ائمه خود، تشبیه را نفی می کند. از کتاب التوحید به دست می آید برخی از روایات مروی از اهل بیت، رؤیت خداوند در قیامت را تأیید می کنند؛ ولی این روایات اکنون در دسترس ما نیست. صدوق در باب رؤیت می نویسد: «اخباری در این باب آمده است و مشایخ ما در مصنفات خود ذکر کرده اند و این روایات نزد من صحیح است؛ اما آنها را نیاوردم؛ چون ترسیدم جاهل آنها را بخواند و از روی نادانی کفر بورزد».^۳

با توجه به سخن سید مرتضی که گفته است «قمی ها - به غیر از شیخ صدوق - تشبیهی و تجسیم می اند» می توان به این تحلیل رسید که شاید برخی بزرگان و مشایخ حدیث قم با توجه به روایات وارده در باب رؤیت به این دیدگاه تمایل پیدا کرده اند؛ چنان که شیخ صدوق بر وجود این روایات در نوادر اشعری و در جامع محمد بن احمد بن یحیی تصریح دارد.^۴ البته ممکن است

۱. شهرستانی: ملل و نحل؛ ج ۱، ص ۱۸۴؛ ذیل هشامیه، نعمانیه و یونسیه.

۲. محمد بن یعقوب کلینی؛ الکافی؛ ج ۱، ص ۵۹-۶۲، محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ باب الهی عن الصفة بغير ما وصف الله به تعالی و باب النهی عن الجسم و الصورة.

۳. رک: محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۱۱۹-۱۲۰، ذیل ح ۲۲.

۴. همان، ص ۱۱۹-۱۲۰.

آنان همچون شیخ صدوق به تأسی از روایات دیگری که مفسر این روایات متشابه هستند به تأویل آنها پرداخته و رؤیت قلبی را پذیرفته باشند.

شیخ صدوق یکی از شاگردان ابن ولید است که با نظریه رؤیت الهی در قیامت مخالف است؛ اما شاگرد دیگر ابن ولید، یعنی ابوالعباس بن نوح سیرافی معتقد به رؤیت است. شیخ طوسی، ابوالعباس سیرافی را توثیق می‌کند و درباره او می‌نویسد: «از احمد بن محمد بن نوح مطالب نادرستی حکایت می‌کنند. وی قایل به رؤیت خداوند و غیر آن بود».^۱ کاش شیخ طوسی برای ما مشخص می‌کرد که منظورش از «غیر آن» چیست تا فضای علمی و فکری قرن چهارم برای ما روشن تر می‌شد.

بنابراین می‌توان به این نتیجه رسید که عده کمی از حدیث‌گرایان امامی مذهب در قرن چهارم در باب خداوند و صفاتش افکار تشبیهی داشته‌اند که مورد انکار بزرگانی همچون شیخ صدوق قرار گرفته است.

صدوق درباره آموزه بداء که نشانه تمایز تشیع دوازده‌امامی، هم در نظر پیروان این مذهب و هم در نظر خرده‌گیران بر ایشان بوده است، پس از نقل چند عبارت درباره اهمیت بداء، به توضیحات خود پرداخته و در واقع بداء را به نسخ باز گردانده است.^۲ به این معنا که خداوند دارای دو علم است: علم مکنون که فقط خود می‌داند و علمی که دیگران نیز بدان دسترسی دارند؛ اگر خداوند تغییری انجام می‌دهد در علم مکنون او بوده است؛ بنابراین علم خدا تغییری نکرده است.

در نگاه شیخ صدوق مسئله بداء ردی است بر یهودیان و کسانی که معتقدند خداوند از امور عالم فارغ گردیده است.^۳ پس از آن شیخ صدوق به

۱. محمد بن حسن طوسی؛ الفهرست؛ ص ۸۴-۸۵، ش ۱۱۷.

۲. رک: محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۳۳۵.

۳. همان، ص ۳۶-۳۵؛ محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۴۰.

این مطلب اشاره می‌کند که فعل خدا مشروط به آزادی و اختیار بندگان در رفتار و کردار است؛ بداء پشیمان‌شدن نیست بلکه آشکارشدن چیزی است.^۱

۳. عدل الهی

تفکر شیخ صدوق در روبه‌روشدن با مسئله دخالت تقدیر الهی در افعال آدمی به صورت گسترده در کتاب‌هایش آمده است. در «کتاب‌الهدایه» در صدد است خدا را مسئول نافرمانی آدمی نداند و درعین حال می‌خواهد معتقد به نظر مخالف، یعنی تعیین کامل سرنوشت آدمی به دست خود آدمی هم نباشد. وی به روایتی از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که به زراره فرمود: خدا در قیامت درباره آنچه بر مردم عهد کرده می‌پرسد، نه از آنچه در قضای وی برای ایشان فرمان رفته است. این گفته حاکی از آن است که یک سرنوشت تعیین شده برای آدمی وجود دارد؛ هر چند نکته مورد نظر در این روایت آن است که انسان مسئول همه چیز نخواهد بود.

شیخ صدوق برای تأکید بیشتر بر خودداری از این بحث شود، حدیثی از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را درباره سرنوشت و تقدیر نقل می‌کند که حضرت فرمود: «قضا و قدر دریای ژرفی است، به آن داخل مشو... راه تاریکی است؛ از آن مگذر... رازی خدایی است؛ آن را آشکار مکن [درباره آن سخن نگو]»؛ ولی بلافاصله پس از آوردن این کلام، با کنارگذاشتن یک طرف این مورد نزاع، بحث خود را پایان می‌دهد و می‌گوید: «هرکس باید به آن معتقد باشد که قدریان، مجوسیان امت اسلام‌اند؛ آنان کسانی هستند که می‌خواهند خدا را از طریق عدل او وصف کنند، و به همین جهت او را از ملک و سلطه‌اش

محروم ساختند».^۱ ارجاع به این روایت در اینجا بی‌شک به منظور ضدیت با مذهب معتزله درباره عدل خداست. شیخ صدوق در کتاب‌الهدایه، در عین انکار این نکته که خدا مردمان را به نافرمانی مجبور می‌کند یا آنان را به تکلیفی بیش از توانایی ایشان مکلف می‌سازد، با این آموزه که آدمی قدرت‌گزینش و انتخاب‌کردن افعال خود را داشته باشد مخالف است.

شیخ صدوق خلق تقدیری را پذیرفته است نه خلق تکوینی را. در بحث جبر و تفویض از گفتن این مطلب اکراه داشته است که خدا به آدمی توانایی انتخاب افعال خود را بخشیده است؛ ولی چندان پیش رفته که منکر می‌شود مردمان ناگزیر از نافرمانی باشند؛ اما کاملاً انکار نکرده که افعال آدمی از پیش مقدر شده است. در نظر شیخ صدوق اراده خدا همان علم سابق او به مقادیر افعال است. این کوشش برای گریز از این است که به صراحت بگوید خدا نافرمانی بنده را می‌خواهد و اراده می‌کند. ولی علم خدا، در نظر شیخ صدوق، خاصیت تعیین‌کنندگی و اجبار دارد. آن‌گاه پس از نقل آیاتی از قرآن، تغییر جهت می‌دهد و با اعتراض کسانی روبه‌رو می‌شود که می‌گویند خدا به هیچ معنی و لحاظ، خواهنده و اراده‌کننده نافرمانی بندگانش نیست.^۲

به گفته شیخ صدوق، عدل و ظلم تنها در جذب و دفع طبع نیست، بلکه در چیزی است که عقل، آن را خوب و بد می‌داند. نباید به کاری که چیزی جز ظواهر خارجی برای تکیه‌کردن بر آنها نداریم بگوییم بد است؛^۳ بلکه باید به فاعل آن نظر کنیم. وی در این باره دو نظر را ارائه کرده است: یکی طرد نظریه «چون خدا قادر مطلق است پس هر چه می‌کند حق و عدل است»، دیگر پروا

۱. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الهدایه؛ ص ۱۹-۲۰.

۲. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۲۹-۳۰.

۳. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۳۹۵.

نداشتن از این نکته که انسان قابلیت آن را ندارد تا به صورت کامل دلایل بعضی از چیزها را که در جهان اتفاق می افتد بفهمد. شیخ مفید این نکته را به صورت کلی ضد اشاعره ابراز کرده است که خدا می تواند بد کند ولی چنین نمی کند.^۱

نظریه شیخ صدوق - که انسان را برای انجام دادن فعل جز در حضور همه شرایط خواسته شده بیرونی و درونی «مستطیع» نمی داند -^۲ به آموزه جبرگرایان شباهت دارد که می گفتند استطاعت، تنها همزمان با انجام دادن فعل، وجود پیدا می کند. شیخ صدوق این مطلب را روشن می کند که پس از حضور همه شرایط سازنده استطاعت، شخص آزادانه انجام دادن فعل یا خودداری کردن از آن را اختیار می کند.

۴. قرآن

شیخ صدوق مسئله مخلوق نبودن قرآن را در ضمن توضیحی پیرامون یک روایت آورده است که بنابر آن روایت، خوارج حضرت علی علیه السلام را به سبب حکم قراردادن ابوموسی اشعری در دین سرزنش کردند؛ حضرت فرمود: «به خدای سوگند که من نه یک مخلوق، بلکه قرآن را حکم قرار دادم». شیخ صدوق توضیح می دهد که قرآن کلام خدا و وحی خدا خوانده شده، ولی حضرت تنها از آن جهت فرمود قرآن مخلوق است؛ چراکه «مخلوق» ممکن است به معنای ساخته و پرداخته نیز باشد. وی سرانجام مدعی مخلوق بودن قرآن را کافر می شمرد و همانند دیگر علمای امامیه، سازشی میان روایت حضرت علی علیه السلام و روایات امامان دیگر ایجاد می کند؛ بنابر این

۱. محمدبن محمد مفید؛ «اوائل المقالات»؛ مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۵۶.

۲. رک: محمدبن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۳۸.

روایات، امامان ابا داشتند قرآن را مخلوق یا غیرمخلوق بنامند بلکه آن را کلام خدا می‌نامیدند. این کار شیخ صدوق سازشی با پاسخی از امام صادق علیه السلام که در آن قرآن را محدث خوانده بود نیز به شمار می‌رود.^۱

شیخ صدوق سپس برای تأیید نظر محدث بودن قرآن، سه دلیل می‌آورد و نظر وی را نیز درباره قدیم و محدث بودن که یکی از ارکان برهان کلامی بر وجود خداست نشان می‌دهد. برهان این است که چون پاره‌های قرآن جدا جدا نازل شده و بعداً به یکدیگر پیوسته است مشتمل بر غرض اتصال و انفصال هستند و مشمول این حکم‌اند؛ چراکه هرچه اتصال و انفصال پیدا کند محدث است. این یکی از مقدمات وی برای اثبات وجود خدا از راه محدث بودن جهان است. برهان دوم مبتنی بر این فرض است که حکم درباره شخصی که وجود ندارد باطل است.^۲ برهان سوم شیخ صدوق مثکی بر واقعیت نسخ احکام است.^۳ برهان اول و سوم مستلزم فرض کردن قبلی چیزهایی است که در استدلال کلامی برای وجود خدا مبتنی بر حدوث عالم لحاظ می‌شود. شیخ مفید نیز همسو با روایات شیعی قرآن را محدث می‌داند؛ ولی استدلال وی برای اثبات این امر، مأخوذ از ماهیت کلام ملفوظ است که باید در لحظاتی که در پی یکدیگر می‌آیند تولید شود.^۴

شیخ صدوق درباره تحریف قرآن می‌گوید قرآن کامل است و آنچه میان دو پاره جلد آن (بین الدفتین) به دست مؤمنان رسیده دست‌ناخورده و تحریف‌ناشده است. تنها اختلاف دید شیخ صدوق با دیگران در آن است که

۱. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید: ص ۲۲۳-۲۲۷.

۲. هود: ۴۲.

۳. «لئن شئنا لنذهبن بالذی أوحینا إلیک» (اسراء: ۸۶).

۴. محمد بن محمد مفید؛ اوائل المقالات: صص ۵۳ و ۱۰۶.

وی می‌گوید دو سوره ۹۳ و ۹۴ و نیز دو سوره ۱۰۵ و ۱۰۶ هر کدام یک سوره است.^۱

سخن شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات - که همه قرآن یکباره در شب قدر (لیلة القدر) به بیت المعمور فرو فرستاده شده،^۲ با آنچه در کتاب التوحید نوشته است - که قرآن باید محدث باشد، زیرا به صورت پاره‌هایی پیایی به دنبال یکدیگر نازل شده - ناسازگار است.^۳ شیخ مفید با یکباره نازل شدن قرآن مخالف است و دلیلش این است که قسمت‌هایی از قرآن به مناسبت‌های خاص نازل شده است.^۴

۵. عصمت

شیخ صدوق می‌گوید پیامبر و ائمه برتر از فرشتگان‌اند و خدا جهان را به خاطر محمد ﷺ و امامان برخاسته از خاندان او آفریده است. بنا به نظر شیخ صدوق آنان علت مبقیه و علت غایی عالم‌اند. وی تمایزی میان عصمت پیامبران و رسولان و امامان و فرشتگان قایل نیست و می‌گوید آنان از آلودگی و ارتکاب گناهان بزرگ و کوچک محفوظ و معصوم‌اند. عصمت همچنین مستلزم کمال عقل و نبودن نقص در معرفت است. شیخ صدوق می‌گوید پیغمبر و امامان این صفت را از آغاز مأموریتی که پیدا می‌کنند با خود دارند.^۵

۱. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۸۴.

۲. همان، ص ۸۲، رک: سوره طور؛ ۴.

۳. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۲۲۵. درباره وجه جمع این نظرات رک: قاضی سعید قمی؛ شرح توحید صدوق؛ ج ۱، ذیل حدیث مربوطه.

۴. محمد بن محمد مفید؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۱۲۴.

۵. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۵۶-۹۹.

میان صدوق و مفید درباره اینکه آیا محفوظ ماندن از گناه و عصمت شامل مصونیت از سهو نیز می شود اختلاف است. مبدأ این اختلاف حدیثی است که شیخ صدوق آن را از یکی از اصحاب پیغمبر ﷺ به نام ذوالیّـدین نقل کرده است. در این روایت نماز صبح پیامبر قضا شد، چنان که بنا به روایات دیگر، آن حضرت سهو کرد و به اشتباه نماز چهار رکعتی را دو رکعت خواند.^۱

به نظر صدوق، غالبان هستند که سهو کردن پیامبر را انکار می کنند و می گویند اگر ممکن باشد پیغمبر ﷺ در این مورد دچار سهو و اشتباه شود، در رساندن وحی الهی نیز امکان پیش آمدن چنین اشتباهی می رود؛ چه این هر دو از وظایف اوست. شیخ صدوق در جواب می گوید نماز، تکلیفی برای همگان است؛ پس پیغمبر که در ادای این تکلیف با دیگران سهیم است امکان دارد سهو کند، ولی وظیفه پیغمبری مخصوص اوست و از این بابت خدا او را از سهو و اشتباه کردن نگاه می دارد. با وجود این درباره سهو در تکلیف عمومی نیز اختلافی وجود دارد؛ سهو کردن مردم عادی در نماز از شیطان است و سهو پیغمبران از جانب خداست تا به یادشان بیاورد که آنها جنبه خدایی ندارند. شیطان به پیامبر ﷺ و امامان علیهم السلام دسترسی ندارد.

مخالفان می گویند ذوالیدین فردی ناشناخته است، اما صدوق در جواب آنان می گوید او چنان شناخته شده است که اگر حدیثی بنابر اعتبار او پذیرفته نشود، باید گفت هیچ حدیثی معتبر نیست. وی بر گفته خود می افزاید که قصد دارد کتابی درباره سهو پیامبر (سهو النبی) تصنیف کند و در آن به رد مخالفان بپردازد.^۲

۱. محمد بن علی بن حسین صدوق: من لایحضره الفقیه؛ ج ۱، ص ۳۵۸. درباره ذوالیدین رک: ابن سعد: الطبقات الکبری؛ ج ۳، ص ۱۲۴.

۲. محمد بن علی بن حسین صدوق: من لایحضره الفقیه؛ ص ۷۵-۷۴. محمد تقی بن محمد باقر مجلسی: بحار الانوار؛ ج ۲۵، صص ۲۹۹ و ۲۹۷.

با توجه به آنچه گفته شده معلوم می‌شود بعضی از شیعیان مقدّم بر شیخ صدوق یا معاصر او منکر اعتبار این حدیث بوده‌اند. دلیل انکار این حدیث این است که با نظر آنها درباره دامنہ معصوم‌بودن پیغمبر از گناه و سهو سازگار نیست. شیخ صدوق که این روایت را قبول دارد منکران را غالی دانسته است.

از اینجا به‌طور طبیعی در نظر شیخ صدوق و مکتب قم که وی به آن تعلق داشت، چنین نتیجه گرفته می‌شده است که اگر ممکن باشد پیغمبر در نماز دچار سهو شود، امامان نیز ممکن است دچار سهو شوند. به همین دلیل مخالفان مکتب قم به آنان نسبت تقصیر می‌دادند و می‌گفتند اینان در حق پیغمبر و امامان کوتاهی می‌کنند. شیخ صدوق با لقبی که به آنان می‌دهد به جواب گفتن برمی‌خیزد و می‌گوید مخالفان به پیغمبر و امامان چیزی بیش از حقّ ایشان می‌دهند. به گفته وی «علامت مَفَوَّضَه و غالیان و اصناف آنها این است که مشایخ و علمای قم را به تقصیر و کوتاهی کردن متهم می‌کنند».^۱

عز اسلام و ایمان

شیخ صدوق میان ایمان و اسلام تمایز قایل شده است.^۲ نظر شیخ صدوق درباره شخص مرتکب گناه کبیره را می‌توان در حدیثی یافت که وی از قول امام جعفر صادق علیه السلام نقل کرده است. این روایت مشتمل بر جواب پرسشی است که امام درباره ایمان داده بود.^۳

۱. محمدبن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۱۰۱.

۲. محمدبن علی بن حسین صدوق؛ الهدایه؛ ص ۱۰. «اسلام عبارت از اعتراف به دو شهادت است. ایمان عبارت است از اعتراف به زبان و باور داشتن به قلب و عمل کردن با اندام‌ها. اگر چنین نباشد ایمان نیست» (محمدبن علی بن حسین صدوق؛ الامالی؛ ص ۴۶۰).

۳. محمدبن علی بن حسین صدوق؛ التوحید؛ ص ۲۹-۲۲۸.

این بدان معنی است که پهنه ایمان داخل پهنه اسلام است، همان گونه که کعبه داخل حرم است. آن کس که با تفسیر کردن در یکی از ارکان سه گانه ایمان از گستره آن بیرون رود، با این عمل خود از پهنه اسلام بیرون رفته است.

شیخ صدوق معتقد است مؤمنان سرانجام به بهشت در خواهند آمد و تنها مشرکان و کافران جاودانه در آتش خواهند ماند. گناهکاران اهل توحید که توبه نکرده باشند، در روز قیامت با شفاعت پیامبران و وارثان ایشان و مؤمنان به بهشت راه خواهند یافت.^۱

۷. نفس و روح

شیخ صدوق ضمن نقل حدیثی از پیغمبر ﷺ می گوید نفوس و ارواح مقدّسه، نخستین چیزهایی بودند که آفریده شدند. خدا آنان را بر آن داشت که به یگانگی او اعتراف کنند و سپس باقی آفریدگان را آفرید. نفوس را برای جاودانه ماندن آفرید نه برای آنکه فانی شوند؛ نفوس در زمین بیگانه و زندانی در بدن ها هستند.^۲

آموزه وجود ارواح مقدّم بر اجساد برای طرفداران تناسخ سودمند است، چراکه می توانند از آن برای اثبات نظریه ورود پیاپی روح واحد در بدن های متفاوت بهره برداری کنند. ولی شیخ صدوق معتقد بود روح تنها یک بار به بدن تعلّق می گیرد، لذا آشکارا تناسخ را ردّ می کند و دلیل وی این است که «مستلزم انکار بهشت و دوزخ است». وی این عقیده را که روح ممکن است

۱. همان، الاعتقادات: ص ۸۵.

۲. همان، ص ۴۷. همچنین رک: دو حدیثی که صدوق در این باره در اعتقادات، ص ۷۶ نقل کرده است.

به جای آنکه پس از مرگ تن، جهان را ترک کند و مستقیماً به جایگاه پاداش یا کیفر برود، وارد بدن دیگری شود مردود شمرده است. ولی شاید میان آموزه وجود ارواح مقدّم بر بدن‌ها و نظریه معرفت و علم فطری که شیخ صدوق در کتاب کمال‌الدین آورده است ارتباطی وجود داشته باشد. آموزه وجود قبلی ارواح نه تنها بر پایه روایات بلکه بر تفسیر آیه‌ای از قرآن متکی است.^۱ شیخ صدوق می‌گوید این آیه اشاره به پیمان وفاداری است که خدا از پیامبران گرفته است.^۲

در جمع‌بندی پایانی باید گفت شیخ صدوق محدّثی عقل‌گراست که به جای استدلال و بیان خود، تلاش می‌کند از روایات بهره ببرد، اما لایه‌لای مطالب خود به استدلال عقلی هم توجه دارد. کتاب الاعتقادات وی بیشتر به صورت احادیث پیوسته است. با وجود این به آرای متکلمان معتقد بود و هنگامی که با حدیثی روبه‌رو می‌شد که به ظاهر با نظریه‌های کلامی، همچون یگانگی یا عدل خدا مغایرت داشت، تفسیر و تعبیری از خود برای سازگار کردن روایت مورد نظر با احکام کلامی می‌آورد.

۱. «و اذ أخذ ربّک من بنی آدم من ظهورهم ذرّیّتهم و أشهدهم علی أنفسهم ألت بریکم قالوا بلی شهدنا» (اعراف: ۱۷۲).

۲. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۹۷.

مکتب بغداد

هم‌زمان با استیلای محدثان بر محیط علمی و مذهبی شیعه در قرن سوم و چهارم که پایگاه اصلی آنها شهر مقدس قم بود، شخصیت‌های عقل‌گرایی در شیعه ظهور کردند که در فقه و کلام از شیوه استدلال عقلی استفاده کرده و با تفریع فروع از اصول، در فقه به اجتهاد پرداخته و در کلام، عقل را بر نقل ترجیح دادند. ابتدا به معرفی اجمالی بزرگان این مکتب می‌پردازیم سپس دیدگاه‌های آنان را بیان می‌کنیم.

۱. ابو محمد حسن بن علی بن ابی‌عقیل عمانی؛ وی متکلم و فقیه نام‌آشنای نیمه اول قرن چهارم هجری است^۱ که ستایش شیخ مفید از او و شهرت کتابش نشان از اهمیت علمی وی نزد طایفه امامیه در نیمه اول قرن چهارم دارد. شاید رویکرد عقل‌گرایی ابن‌ابی‌عقیل که با گرایش عقل‌گرایی فضل‌بن‌شاذان نیشابوری (م ۲۶۰ ق.) هم‌نواست، موجب گردید تا خراسانیان

۱. درباره ابن‌ابی‌عقیل رک: احمد بن علی نجاشی؛ رجال: ص ۴۸، ش ۱۰۰. نیز: حسن یوسفی اشکوری، مقاله «ابن ابی‌عقیل»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۲، ص ۶۸۳. نیز بنگرید: مرکز المعجم الفقهی، کتاب حیاة ابن‌ابی‌عقیل العماني و فقهه.

بیشتر این کتاب را طلب کرده و با دیدگاه‌های خود نزدیک‌تر ببینند. به یقین مکتب خراسان در آن دوره تحت تأثیر تفکرات عقل‌گرای فضل‌بن‌شاذان بوده است. دیدگاه‌های فقهی ابن‌ابی‌عقیل مورد توجه غالب فقیهان شیعه واقع شد و وی اولین فردی است که در اوان غیبت کبری به تفریع فروغ از اصول پرداخت و دیدگاه‌های خاصی را نیز مطرح کرد.^۱

۲. محمدبن‌احمدبن‌جنید اسکافی؛ وی فقیه و متکلم قرن چهارم هجری است^۲ که نزد علمای شیعه از عظمت زیادی برخوردار بود و نظریات نادر و عقل‌گرایانه‌ای داشت.^۳ ابن‌جنید بر خلاف دیدگاه فقیهان متکلم امامیه به حجیت خبر واحد قایل بود و در موارد بسیاری طبق آن فتوا داد.^۴ وی مخالفت‌های بسیاری با مشهور علمای امامیه داشت؛ برای مثال وی قایل بود همه مسلمانان - اعم از شیعه و سنی - عادل‌اند مگر اینکه خلافش ثابت شود.^۵ بر خلاف مشهور، منظور از ذوی‌القربی در آیه خمس را نه فقط امام بلکه تمام نزدیکان پیامبر - از بنی‌هاشم - می‌دانست و می‌گفت می‌توان خمس را به بنی‌مطلب نیز داد به شرط آنکه ذوی‌القربی فقیر نباشند و نصف دیگر نیز مخصوص سادات نیست، بلکه می‌توان آن را به تمام مسلمانان داد.^۶ وی همچنین در باب انفال نگاه خاصی داشت و نظر هشام‌بن‌حکم و ابومالک حضرمی را تأیید می‌کرد و معتقد بود امام، ولایت بر اخذ و تقسیم آنچه خدا فرموده دارد، نه مالکیت در آن

۱. رک: قاضی نورالله شوشتری؛ مجالس المؤمنین؛ ج ۱، ص ۴۲۷ به بعد.

۲. درباره ابن‌جنید رک: احمد پاکتچی، مقاله «ابن جنید»؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۳، ص ۲۵۸.

۳. علی‌پناه اشتهااردی؛ مجموعه فتاوی ابن‌جنید.

۴. رک: احمدبن‌علی نجاشی؛ رجال؛ ص ۳۸۵.

۵. رک: مدخل «ابن جنید»؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.

۶. علی‌پناه اشتهااردی؛ مجموعه فتاوی ابن‌الجنید؛ ص ۸۵.

۷. همان، ص ۱۰۴-۱۰۵.

و تصرف در آن تصرف در مال غیر نباشد.^۱ ابن جنید اعتقاد به طهارت خود اهل کتاب دارد.^۲

۳. شیخ مفید و شاگردانش سید مرتضی و شیخ طوسی که برجسته‌ترین شخصیت‌های این دوره در بغداد هستند و مکتب بغداد با نام ایشان عجین شده، تأثیر زیادی بر تفکر امامیه داشته‌اند.

محمد بن محمد بن نعمان، معروف به شیخ مفید و ابن المعلم (۳۳۶-۴۱۳ ق.) در عُکبری - شهری بر کرانه شرق دجله در ده فرسنگی بغداد - متولد شد. وی نزد دانشمندان بزرگ شیعه و سنی تلمذ نمود و در درس ابو عبدالله بصری (م ۳۶۹ ق.)، متکلم معروف حنفی معتزلی؛ علی بن عیسی رمانی، مفسر بزرگ معتزلیان، ابن قولویه (م ۳۶۹ ق.)، ابن داود قمی (م ۳۶۸ ق.)، ابن جنید اسکافی (م ۳۸۱ ق.)، ابو غالب زراری (م ۳۶۸ ق.)، و شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق.)، شرکت کرد. برخی، استادان وی را تا حدود هشتاد نفر نام برده‌اند.^۳

شیخ مفید به سرعت توانست زعامت خود را در میان شیعیان بغداد تثبیت کند، به نحوی که هنوز ۳۶ سال نداشت که عضدالدوله بویه به دیدار وی می‌رفت و شفاعتش را در حق دیگران می‌پذیرفت.^۴ دوران شیخ مفید همراه با آشوب‌های مذهبی فراوانی بین شیعیان و سنیان بغداد بود که در کتاب‌های تاریخی، مذکور است؛ به نحوی که شیخ مفید سه بار در سال‌های ۳۹۳، ۳۹۸ و ۴۰۸ هجری قمری تبعید شد.^۵

۱. همان، ص ۱۰۶.

۲. حیات ابن ابی عقیل و فقه، ص ۱۰۷-۱۰۹.

۳. سید محمد جواد شبیری زنجانی؛ «گذری بر حیات شیخ مفید»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید؛ ج ۹، ص ۲۰.

۴. محمد بن احمد ذهبی؛ المیز فی خبر من غیر؛ ج ۲، ص ۲۲۵.

۵. رک: تحقیق الجمل مفید؛ ص ۲۰ «مقدمه».

شیخ مفید در راه احقاق حق شیعیان تلاش فراوان نمود و آثار فراوانی در باب امامت و تبیین عقاید شیعه از خود بر جای نهاد. نجاشی ۱۷۵ اثر از وی نام برده که نیمی از آنها درباره امامت است.^۱

۴. علی بن حسین علم الهدی، معروف به شریف مرتضی و سید مرتضی (۲۵۵-۴۳۶ ق.) در بغداد متولد شد. پدرش ابواحمد موسوی (م ۴۰۰ ق.) از شخصیت‌های مشهور زمان خود بود که با چهار واسطه^۲ به امام موسی کاظم نسب می‌برد و نسب مادرش به ناصر اطروش (م ۳۱۶ ق.)، حاکم علویان طبرستان می‌رسد. ابواحمد حدود نیم قرن نقیب طالبیان و علویان بغداد بود و پس از او ابتدا سید رضی (۴۰۶ ق.) و سپس سید مرتضی (م ۴۳۶ ق.) به مدت سی سال نقیب علویان بودند^۳ و به امور سادات طالبی و شیعیان بغداد رسیدگی می‌کردند.

سید مرتضی نزد شیخ مفید، هارون بن موسی تلعه‌کبری (م ۳۸۰ ق.)، قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ ق.) و شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق.) درس خواند و در حدیث اهل بیت و کلام امامیه و معتزله تبحر یافت. شاگردان بسیاری هم تربیت کرد که شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.)، ابویعلی سلار دیلمی، ابن بزاز طرابلسی و علامه ابوالفتح کراچکی (م ۴۴۹ ق.) از بزرگ‌ترین و معروف‌ترین شاگردان او به شمار می‌آیند. وی به هر شاگردی به فراخور استعداد و تلاشش شهریه پرداخت می‌کرد.^۴

۱. احمد بن علی نجاشی؛ رجال؛ ص ۳۹۹-۴۰۳، ش ۱۰۶۷.

۲. حسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم مجاب ابن امام موسی کاظم. قبر ابراهیم مجاب داخل حرم امام حسین علیه السلام در شمال غربی ضریح در کربلا زیارتگاه زائران امام حسین علیه السلام است. گفته شده است وی اولین کسی است که در کربلا مقیم شد و کربلا به شهر تبدیل گردید.

۳. رک: ابن ابی الحدید؛ شرح نهج البلاغه؛ ج ۱، صص ۳۱-۴۵.

۴. خوانساری؛ روضات الجنات؛ ج ۴، ص ۲۹۶. سید علی خان شیرازی؛ الدرجات الرفیعة؛ ص ۱۵۸.

سید مرتضی در شهر بغداد کتابخانه بزرگی تأسیس کرد که حدود هشتاد هزار جلد کتاب داشت و خود نیز به تألیف آثار زیادی در اثبات حقانیت شیعه پرداخت. شیخ طوسی در فهرست، ۳۷ کتاب، نجاشی (م ۴۵۰ ق.) ۴۱ کتاب و ابن شهر آشوب (م ۵۸۸ ق.) در معالم العلماء ۵۲ کتاب از آثار سید مرتضی را نام برده‌اند.^۱

۵. محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ طوسی و شیخ الطائفه (۳۸۵-۴۶۰ ق.) در خراسان به دنیا آمد.^۲ در آن دوران ساکنان منطقه خراسان بیشتر اهل سنت بودند و سلطان محمود غزنوی بر خراسان حکومت می‌کرد که تعصب خاصی به مذهب خویش داشت. با این وصف، طوایفی و خاندانی از شیعیان دوازده‌امامی نیز در کنار بارگاه ملکوتی امام رضا علیه السلام زندگی می‌کردند که یکی از این خاندان‌ها، خاندان طوسی بود. شیخ الطائفه تا ۲۳ سالگی در ایران به تحصیل علم پرداخت، اما از استادان و حوزه مطالعات وی اطلاعی در دست نیست و در آثارش از آنها یاد نکرده است.

شیخ طوسی در سال ۴۰۸ هجری قمری رهسپار بغداد شد و در جوانی کمتر از پنج سال حضور در درس شیخ مفید را در دوران پیری وی درک کرد. شیخ طوسی نیز در همین فرصت کوتاه به درس حسین بن عبیدالله غضائری (م ۴۱۱ ق.) معروف به ابن غضائری پدر (م ۴۱۱ ق.) می‌رفت و علم رجال را از وی آموخت.^۳

۱. محمد بن حسن طوسی؛ الفهرست: ص ۹۸-۹۹، رقم ۴۳۱. احمد بن علی نجاشی؛ رجال: ص ۳۹۹، رقم ۷۰۸. ابن شهر آشوب؛ معالم العلماء: ص ۱۰۴، ش ۴۷۷.

۲. این بخش را از مقاله محققانه استاد علی دوانی استفاده کرده‌ایم. بنگرید: هزاره شیخ طوسی؛ صص ۳-۳۰.

۳. محمد بن حسن طوسی؛ رجال: ص ۴۷۰.

وی پس از رحلت سید مرتضی، از سال ۴۳۶ تا ۴۴۸ هجری قمری به مدت دوازده سال ریاست علمی و زعامت شیعه در بغداد را عهده‌دار بود تا شورش بزرگی ضد شیعه برپا شد و سلجوقیان به بغداد هجوم آوردند و آنجا را تصرف کردند. شیخ ناچار به ترک بغداد شد و خانه‌اش غارت و کتابخانه‌اش سوزانده شد.^۱

هجرت شیخ طوسی به نجف بعد از حمله سلاجقه به بغداد، فتح بابی بود برای تأسیس حوزه نجف که تا کنون هزار سال است نورافشانی می‌کند. او دوازده سال در نجف به تدریس پرداخت و شاگردان فراوانی تربیت کرد؛ از جمله فرزندش حسن بن محمد بن حسن معروف به شیخ ابوعلی طوسی که یکی از استوانه‌های علمی است و به وی مفید ثانی لقب داده‌اند. او راوی روایات فراوانی است که کتاب‌های تألیف شده پس از خویش و امدار او هستند؛ به‌ویژه کتاب *بشارة المصطفی*، اثر جمال‌الدین طبری (متوفای حدود ۵۷۰ ق.).

پیش از شیخ مفید و شاگردانش شخصیت‌های دیگری در مکتب بغداد بودند که تأثیر زیادی بر کلام تشیع امامی گذاشتند. مشهورترین شخصیت کلامی امامی، ابوسهل نوبختی (م ۳۱۱ ق.) مؤلف *التنبیه فی الامامه* است که کتاب وی تا زمان شیخ مفید معتبرترین کتاب شیعه بود. حسن بن موسی نوبختی (م حدود ۳۰۰ ق.) مؤلف کتاب *فرق الشیعه و ابواسحاق ابراهیم نوبختی* از دیگر شخصیت‌های علمی این خاندان هستند.

در کنار خاندان نوبختی، محدثانی چون نعمانی (م ۳۶۰ ق.) و هارون بن موسی تلعلکبری (م ۳۸۵ ق) حضور دارند که گرایش حدیثی آنان قوی‌تر است. نعمانی صاحب کتاب *الغیبه* با سفر به قم نزد پدر شیخ صدوق

۱. ابن اثیر؛ *الکامل فی التاریخ*؛ ج ۹، ص ۶۳۷.

درس خواند. پس از آن در بغداد از کلینی و ابن عقده کوفی حدیث فراگرفت. وی با تمسک به روایاتی از ائمه پیشگویی آنها را درباره مسئله غیبت بازگو کرده، به نقد دیدگاه اسماعیلیه و رد امامت اسماعیل بن جعفر پرداخته است. هارون بن موسی تلکبری کسی است که به گفته شیخ طوسی تمام اصول و مصنفات اصحاب را روایت کرده است. وی دارای علمی وسیع در باب احادیث بود.^۱

گفتار نخست: مشخصه‌های مکتب بغداد

مهم‌ترین ویژگی مکتب بغداد که به آن شهرت یافته عقل‌گرایی است. تقدم عقل قطعی بر نقل، مطلبی است که عالمان و متکلمان این مکتب بدان اهتمام ورزیده، از این رو با مکتب قم متمایز شده‌اند.

در نظر شیخ مفید که مهم‌ترین عالم این مدرسه به شمار می‌رود، عقل برای رسیدن به اصول اساسی به یاری وحی محتاج است، ولی این احتیاج باعث کنارگذاشتن عقل نمی‌شود. او آموزه‌های دینی را مهم‌تر از هر چیزی می‌داند؛ اگر عقل توانست آن را تأیید کند از آن پیروی می‌کنیم، ولی اگر مخالف عقل زمانه بود، نظر سمع را گرفته و توجهی به عقل نمی‌کنیم. بنابراین اختلاف بین شیخ صدوق و شیخ مفید در به‌کار بستن عقل نیست بلکه هر دو، عقل را برای خدمت به دین می‌خواهند؛ اما نگاه شیخ مفید به عقل، مثبت و دارای کارکرد و نگاه شیخ صدوق منفی و بدون کارکرد برای دین است.

سید مرتضی بیشتر از استادش شیخ مفید به عقل بها می‌دهد و تنها راه رسیدن به شناخت و معرفت خدا را عقل و استدلال می‌داند.

۱. ر.ک: محمد بن حسن طوسی؛ رجال؛ ص ۵۱۶، رقم ۱.

یکی دیگر از مشخصه‌های مهم مکتب بغداد، حجت ندانستن خبر واحد است. شیخ مفید خبر واحد را موجب علم و عمل نمی‌دانست و معتقد بود خبر واحد موجب علم و عمل نمی‌شود و جایز نیست در مسائل دینی احدی به خبر واحد اعتماد کند مگر اینکه قرینه برای تأیید وجود داشته باشد و صدق راوی آن حاصل شود.^۱ بنابراین شیخ مفید خبر واحدی را که راوی آن تقه باشد می‌پذیرد.

سید مرتضی بحث عدم حجیت خبر واحد را تفصیل داده و معتقد است همه کسانی که در شیعه کتابی نوشته‌اند بر این باورند که خبر واحد در شریعت حجت نیست و اگر در آثارشان خبر واحدی آورده‌اند و بر اساس آن حکم شرعی داده‌اند، به دلیل خبر واحد بودن به آن اعتماد نکرده‌اند، بلکه اخباری که به آن اعتماد کرده‌اند، خبر متواتر است و موجب علم می‌شود.^۲

سید مرتضی دلیل بطلان عمل به خبر واحد را این نکته می‌داند که خداوند خبر واحد را دلیلی برای شرع اتخاذ نکرده و دستور عمل بر طبق آن را نداده است؛ به خاطر همین، همه علمای ما عمل به خبر واحد را منع کرده‌اند. بنابراین برای پذیرش احکام و عبادات باید راهی که موجب علم و مقتضای یقین است پیمود. راه‌های علم در شریعات، اقوالی است که قطع و یقین به صحت آنها داریم؛ راه‌هایی که عقل ما را از فرو افتادن در قبیح، ایمن کرده است.^۳ بنابراین اکثر اخبار منقول از اصحاب حدیث حجیت ندارد. برخی از علما در استنباط احکام شرعی به حدیث غیر مقطوع تمسک کرده‌اند که دلیل شرعی نیست و در اصول دین به خبر واحد تمسک کرده‌اند. برخی هم به جبر

۱. محمد بن محمد مفید؛ «اوائل المقالات»؛ ص ۱۲۲.

۲. سید مرتضی؛ رسائل؛ ج ۱، ص ۲۲-۲۶.

۳. همان، ص ۲۰۳-۲۰۴.

و تشبیه گرایش یافته‌اند؛ زیرا به این اخبار آحاد تمسک کرده‌اند.^۱

سید مرتضی با اینکه عمل به خبر واحد را جایز نمی‌داند؛ عامل به خبر واحد را تخطئه نمی‌کند و معتقد است اگرچه مذهب تقلید او را نمی‌پسندیم و مذهبش را حق نمی‌دانیم ولی او را نیز ملزم به خروج از راهش نمی‌کنیم و او را تکفیر نمی‌کنیم.^۲

سید مرتضی در پاسخ سؤالی مبنی بر رجوع به کتاب اصول کافی و کتب حدیث در باب اصول دین می‌نویسد:

«برخی از اصحاب ما به آنچه در این کتب است بدون دلیل عمل می‌کنند. هرکس از آنان که این کار را کند عامی است و در اصول مقلد است... و رجوع در اصول مثل توحید و عدل و نبوت و امامت به این آثار و کتاب‌ها خطا و جهل است... و عالم و عامی در حکمی از احکام شریعت نباید به کتاب تصنیف‌شده‌ای مراجعه کند چون عمل باید تابع علم باشد...»^۳

سخت‌گیری سید مرتضی در پذیرش خبر واحد و طرد و ردّ احادیث و نقد و تهمت به ققیون نشانه عقل‌گرایی خاص او در مسائل دینی است. شاید تندروی وی در ردّ تمام قمی‌ها و محدثان باعث رویکرد جدید شیخ طوسی و عمل او به خبر واحد شد. در مجموع می‌توان پذیرفت که ادله سید مرتضی در عدم حجیت خبر واحد، آن هم طرد اخبار به صورت کلّ و دسته‌جمعی سست است، اما عمل اصحاب حدیث به هر حدیثی بدون تفکّر و عدم انطباق آن با قرآن و اصول فکری شیعه نیز کار صحیحی نیست. شاید اعتدال استاد سید

۱. همان، ص ۲۱۰-۲۱۲.

۲. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۳، ص ۲۶۹-۲۷۱.

۳. همان، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۳۴.

مرتضی، یعنی شیخ مفید در پذیرش و عدم پذیرش اخبار، رویکرد درستی در باب عقاید و فقه باشد.

در تفکر شیخ طوسی، مکتب بغداد، متحول شد و «عدم حجیت خبر واحد در تمام معارف» به «عدم حجیت خبر واحد در تمام معارف غیر از فقه» تغییر کرد. با این چرخش بزرگ، حجیت خبر واحد در فقه پذیرفته شد و میان مکتب قم و بغداد جمع و آشتی صورت گرفت و این جمع اعتدالی باعث پذیرش این مکتب به عنوان مکتب اصیل شد.

مشخصه دیگر مکتب بغداد، عدم اهتمام به احادیث باطنی و تأویلی است که در واقع به عقل‌گرایی آنان باز می‌گردد.

نکته دیگر اینکه از لابه‌لای عبارات رجالیان این مطلب به دست می‌آید که برخی از متکلمان امامی مذهب تحت تأثیر معتزله قایل به وعد و وعید و نظر آنان را در باب خلود مرتکب کبیره در جهنم پذیرفته بودند.

پیروان مکتب بغداد جایگاه امام را بر حفظ دین از تحریف، تفسیر صحیح معصومانه از دین و عمل و اجرای دین قایل بودند و برای این امر دو ولایت سیاسی و علمی آن بزرگواران را کافی می‌دانستند؛ ولی محدثان بر اساس روایات، ولایت تشریعی را نیز که به صورت جزئی است پذیرفتند.

از موارد شاذ پذیرفته شده در این مکتب، اعتقاد به قیاس است که ابن‌جنید به آن عمل می‌کرد؛ همین مسئله باعث شده است در برخی موارد، دیدگاه وی با سایر اصحاب امامیه متفاوت باشد. او معتقد بود ائمه نیز با رأی و نظر خود به استنباط احکام می‌پردازند؛ همان مبنایی که از یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان در میان امامیه مطرح شده بود.^۱ وی اختلاف روایات اهل بیت

۱. ر.ک: سیدمرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۳، ص ۳۱۱.

را ناشی از اجتهادات ائمه دانسته، روشی کاملاً متفاوت با سایر بزرگان امامیه داشت. بر اساس این نوع نگرش به روایات ائمه، ترجیحات وی بیشتر گرایش عقلی پیدا کرده و به دلایل ظنی نیز عمل می‌کرده است.

گفتار دوم: اندیشه‌های بزرگان بغداد

الف) شیخ مفید و سید مرتضی

شیخ مفید مهم‌ترین و مبرزترین عالم بغدادی است که میان عقل و نقل یا مکتب حدیثی قم و عقل‌گرایی بغداد اعتدالی ایجاد کرد؛ او نه تابع عقل‌گرایی شدید معتزله بصره بود و نه طرفدار اصحاب حدیث امامیه که فرد شاخص آن شیخ صدوق است. از یک‌طرف در نقد رساله اعتقادات شیخ صدوق، تصحیح الاعتقاد را نوشت و از سوی دیگر کتاب قیاس ابن‌جنید را که بر مبنای عقل‌گرایی بود نقد کرد.

اکنون به ویژگی‌های فکری این عالم بزرگ و شاگردش سید مرتضی به‌عنوان بزرگان مکتب بغداد، به‌ویژه درباره اصول خمسه اعتقادی می‌پردازیم و دیدگاه‌های آنان را با نظرات شیخ صدوق نماینده مکتب قم مقایسه می‌کنیم.

۱. شناخت

شیخ مفید لزوم ارسال رسل، از اولین روز خلقت انسان را پذیرفته است چنان‌که طبق فرمایش قرآن همیشه و همه‌جا و برای هر قومی، پیامبری ارسال شده است؛ لذا تصور وجود انسان بدون ارسال رسل و بدون وجود پیامبران برای شیخ مفید غیر واقعی بوده است. متکلمی که معتقد است «در آغاز تکلیف و نخستین روز پیدایش انسان در جهان به پیامبر نیاز است»،^۱ یقیناً فرض مسئله

۱. محمد بن محمد مفید؛ «أوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ص ۴۴.

انسان بدون پیامبر را غیر واقعی می‌داند و هیچگاه درباره آن تفکر نمی‌کند. کراجکی از استادش شیخ مفید نقل می‌کند که اصول احکام شریعت سه تا است: قرآن، سنت پیامبر و گفتار ائمه طاهرين. یعنی عقل را از ادله استنباط ندانسته، بلکه راه‌های صحیح رسیدن به این اصول احکام شریعت را سه چیز می‌داند: عقل، زبان، اخبار. بنابراین عقل را از راه‌های وصول می‌داند نه خود اصول.^۱

بنابراین جایگاه عقل نزد شیخ مفید برای رسیدن به وحی است و خود ارزش استقلالی ندارد؛ اگرچه عقل برخی امور را می‌فهمد، با حضور شرع چندان احتیاجی به استقلال عقل نیست.^۲ بنا به نظر وی، بعد از استقرار شریعت اگر شرع حکمی را مباح دانست، اما عقل آن را جایز ندانست احتیاج به عمل طبق عقل نیست. البته اگرچه کلام شیخ مفید در این زمینه صراحت ندارد، از فحوای مطالب آن در جای‌جای آثارش می‌توان به این نکته رسید که عقل در راه تبیین دین مفید است.

در قرن‌های نخستین نزد متکلمان آن زمان، نخستین تکلیف، شناخت خداوند بود. معتزلیان بصری استدلال کردن برای شناخت خداوند را اولین وظیفه انسان می‌دانستند، ولی برخی مثل شیخ مفید و معتزله بغداد خود شناختن خداوند را اولین وظیفه انسان می‌دانستند.^۳

در این دوره، شیخ مفید با دیدگاه شیخ صدوق مخالفت کرده است؛ زیرا شیخ صدوق در موارد متعدد به این نکته اشاره کرده بود که «إِنَّ اللَّهَ فَطَرَ جَمِيعَ الْخَلْقِ عَلَى التَّوْحِيدِ». ^۴ ابن بابویه در مقدمه کمال‌الدین و تمام‌النعمه نیز می‌نویسد:

۱. محمد بن علی کراجکی؛ کثر الفوائد؛ ج ۲، ص ۱۵.

۲. ر.ک. همو، «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۱۴۳.

۳. محمد بن محمد مفید، «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات مفید؛ ج ۴، ص ۶۱.

۴. علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۳۶.

«خداوند به مطلبی فرامی‌خواند مگر اینکه حقایق آن را در جان‌ها تصویر کرده باشد و اگر چنین نکرده باشد - یعنی در فطرت انسان‌ها به ودیعه نگذاشته باشد - دعوت به آن صحیح نخواهد بود... پس اگر در ذهن، انکار رسولان را مستقر کرده بود، یقیناً پیامبران را ارسال نمی‌کرد... فثبت ان الله احکم الحاکمین لایدعو الی سبب الا و له فی العقول صورة ثابتة...»^۱

شیخ مفید بر خلاف صدوق شناخت توحید و نبوت را اکتسابی می‌داند.^۲ بنابراین باید بپذیریم شیخ صدوق با کمی اختلاف به نظریه اندیشه‌های فطری و تحصیل علم و معرفت از طریق یادآوری گذشته نزدیک می‌شود، اما شیخ مفید این نظریه را صددرصد باطل دانسته، علم به تمام غایبات را جزو علوم اکتسابی می‌داند که باید انسان در پی آموختن آن باشد. شیخ صدوق پذیرش و ارسال پیامبران را با استقرار صورت نوعیه در ذهن انسان‌ها هماهنگ می‌داند. این نشان‌دهنده آن است که با فیلسوفان میانه خوشی ندارد، همچنانکه با هیچ عقل‌گرایی رابطه‌ای ندارد. شیخ مفید نیز که عقل بدون وحی را قابل اعتماد نمی‌داند، چگونه می‌تواند به دیدگاه فیلسوفان نگاهی مثبت داشته باشد.

بر خلاف شیخ مفید که معتقد بود عقل در علم و نتایجش به سمع (وحی) محتاج است و از سمع جدا نمی‌شود - زیرا در ابتدای تکلیف آدمیان، احتیاج به پیامبر است -^۳ سید مرتضی با این تفکر مخالف است و دیدگاه استادش را رد می‌کند و معتقد است اولین وظیفه واجب انسان نظر و تعقل در طریق معرفت

۱. همو، کمال‌الدین و تمام النعمه؛ ص ۴-۵.

۲. محمد بن محمد مفید؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۶۰.

۳. شیخ مفید تصریح می‌کند اصحاب حدیث اهل سنت با امامیه در این زمینه هم‌رأی‌اند (اوائل المقالات؛ ص ۴۴).

خداوند است. زیرا واجبات بر دو نوع است: عقلی و سمعی؛ شبهه‌ای هم نیست که سمعی متأخر از وجوب نظر در معرفت خداوند است. وی تنها راه شناخت خداوند را عقل می‌داند و سمع را به عنوان راه شناخت خداوند قبول ندارد؛ زیرا سمع دلیل بر شی‌ای نیست، مگر بعد از معرفت خدا و شناخت اینکه خداوند قبیح انجام نمی‌دهد و دروغگویان را تأیید و تصدیق نمی‌کند.^۱ بنابراین نخستین وظیفه انسان آن است که عقل خود را به کار اندازد و با آن خدا را بشناسد. هدف سید مرتضی آن است که به کمک عقل و بدون استمداد وحی این مطلب را ثابت کند که خدا قابل شناختن است و دارای صفاتی است که یکی از آنها عدم فعل قبیح است. همین رویکرد عقلانی سید مرتضی در برخی موارد او را از استادش جدا کرده و سبب شده است راهی عقلانی‌تر پی بگیرد.

سید مرتضی اولین وظیفه واجب انسان را شناخت خداوند معرفی کرده و علت آن را خوف عقاب و ضرر که یک حکم عقلی است می‌داند. این معرفت، اکتسابی است و هر فرد مکلف باید در پی کسب آن باشد. مخالفان دیدگاه سید مرتضی، اصحاب معارف^۲ و کسانی هستند که ایمان تقلیدی را می‌پذیرند. سید به ردّ و نقض افکار آنها پرداخته است^۳ و در نقد ایمان تقلیدی می‌گوید: تقلیدکننده یا می‌داند مقلّد بر حق است یا نمی‌داند؛ اگر نمی‌داند گناهکار است و این تقلید، قبیح است و اگر می‌داند مقلّد بر حق است، این علم بر حقانیت یا از روی دلیل و برهان است یا ضروری است. اما ضروری نیست؛ زیرا همه بر

۱. علم الهدی سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۱۷۰-۱۷۱. همو، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۲. اصحاب معارف متکلمان بودند که شناخت را فطری و از ضروریات می‌دانستند و معرفت اکتسابی را طرد می‌کردند. فرد شاخص این گروه جاحظ معتزلی است (ر.ک. شرح اصول خمه، ص ۷۳ به بعد).

۳. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۱۶۷-۱۷۱.

آن علم ندارند تا بدیهی باشد. و اگر با دلیل است، این چیزی غیر از تقلید و صحیح است، ولی اگر دلیلش باز هم تقلید است این هم قبیح است و اگر تقلید فاسد نباشد و صحیح باشد اظهار معجزات به دست انبیا عبث است؛ زیرا امت زمان پیامبر از اجداد خود تقلید می‌کند و تقلید هم صحیح است؛ پس کار آنها صحیح است و پیامبران بی خود معجزه آورده‌اند.^۱

در دیدگاه سید مرتضی راه شناخت خداوند عقل است و جایز نیست سمع راه شناخت خداوند باشد؛ زیرا سمع، بعد از معرفت خدا و حکمتش دلیل است. ابتدا باید با عقل ثابت کرد که خداوند قبیح انجام نمی‌دهد و دروغگویان را تأیید نمی‌کند، سپس پذیرفت که پیامبر خدا از حق سخن می‌گوید و دروغ نمی‌گوید. به نظر وی دیدگاه کسانی که معرفت خدا را از قول امام به دست می‌آورند صحیح نیست؛ زیرا پذیرش امام بودن امام مبتنی بر شناخت خدا و رسول است و امام در باب معرفت مثل دیگران است و عاقل با عقلش - نه با گفتار امام - می‌فهمد که عالم صانع دارد.

شیخ صدوق نتوانست بپذیرد فردی که از مردم دور است بتواند خدا را بشناسد. سید مرتضی در این زمینه می‌نویسد: «اگر عاقل از مردم جدا بود به نحوی که از سوی خودش به معرفت خدا آگاه نشد، خداوند باید به ذهن او خوف از ضرر را بیفکند تا به وسیله آن به نظر و معرفت تفکر کند».^۲ سید مرتضی در الذخیره به صورت مبسوط به این بحث پرداخته و گفته است: باید برای عاقل خوف از ضرر حاصل شود تا به بحث معرفت خدا از راه عقل پی ببرد. گاهی ادیان و برخی اوقات عقلا این خوف از ضرر را در ذهن فرد ایجاد می‌کنند؛ ولی اگر از همه دنیا منفرد بود «باز توجه به خودش او را به فکر و

۱. همان، ص ۱۶۴-۱۶۵.

۲. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸.

می‌دارد؛ اما اگر انجام نگرفت خداوند باید با اماره و به طریقی این خوف در ضرر را برای او ایجاد کند تا وی درباره معرفت خدا تعقل کند»^۱. بنابراین در دیدگاه سید مرتضی معرفت خداوند فقط و فقط از راه عقل امکان‌پذیر است و شرع و وحی نمی‌تواند در این زمینه راه صحیحی باشد و تنها کار شرع ایجاد خوف از ضرر در انسان است که باعث تفکر و تعقل در باب معرفت خداوند می‌شود.

یکی از نوآوری‌های سید نقد یک نظریه در آثار کلامی قبل از خودش است؛ قدما نخستین مسئله کلامی را واجبات مکلف می‌دانستند؛ این در حالی است که مکلف تصور درستی از تکلیف‌کننده ندارد. سید مرتضی برای رفع این نقیصه، شهادت به خرج داده و به‌جای بحث از «أول ما یجب علی المکلف» بحث را با عنوان حدوث اجسام شروع کرده و با «برهان حدوث» به اثبات صانع پرداخته است.^۲ این روش بعدها مورد تأیید علمای شیعه قرار گرفت و متکلمان، بحث خود را با اثبات صانع شروع کردند.

۲. توحید

در آثار شیخ مفید استدلالی برای اثبات وجود خدا یافت نمی‌شود. گویا این بحث در تفکر شیخ مفید جای چندانی نداشته است. شیخ مفید در الفصول المختاره گفتگوی علی‌بن‌میشم تمار - از متکلمان بزرگ امامیه در دوران امام صادق (ع) - با یک ملحد را در باب اثبات وجود خدا آورده و خود هیچ اظهارنظری نکرده است. در این روایت علی‌بن‌میشم به ملحد می‌گوید: «تو نمی‌توانی یک کشتی بدون ناخدا را تصور کنی، سپس چگونه گمان می‌کنی که

۱. همو، الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۱۷۱-۱۷۹.

۲. رک: هبة‌الله نجفی؛ «اثبات صانع»، اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی؛ ج ۱، صص ۷۶ و ۹۸.

این آسمان و زمین مدبری ندارد...»^۱ این نشان می‌دهد یکی از براهین پذیرفته شده متکلمان قرون نخستین و شیخ مفید همان برهان نظم است که در کتاب‌های کلامی به تفصیل آمده است.

شیخ صدوق با تعریف خاصی از صفات ذات و صفات فعل، تمام صفات خدا را صفات ذات می‌داندست. او الهیات سلبی را پذیرفته و تمام صفات را به سلب بازگردانده است. شیخ مفید به این تفکر شیخ صدوق ایراد گرفته، هم الهیات سلبی، هم نظریه صفات ذات وی را نقد نموده است. مفید قائل است تمایز بین صفات فعل و صفات ذات به ازلیت و حدوث نیست؛ او صفاتی را که منسوب به ذات‌اند، صفات ذات نامیده است و صفاتی را که منسوب به افعال الهی‌اند، صفات فعل.^۲

شیخ مفید به‌غیر از قدرت، حیات و علم، بقیه صفاتی را که شیخ صدوق از صفات ذات شمرده بود، رد کرده و آنها را جزو صفات ذات ندانسته است. زیرا بنا بر تعریف شیخ مفید سمیع و بصیر از صفات ذات نیستند.^۳ بنابراین از دیدگاه شیخ مفید، گفتن اینکه خدا مُدرک است به این معنی است که نسبت به چیزهای قابل ادراک، عالم است.

سید مرتضی در باب توحید ابتدا به اثبات وجود خداوند پرداخته، با بیان برهان حدوث، صفات ذاتی خداوند را نیز با این برهان ثابت می‌کند. وی می‌گوید: اجسام حادث‌اند و باید محدثی آنها را به وجود آورده باشد و باید این آفریننده قدیم باشد تا حوادث به او منتهی شود و دیگر محدثی وجود

۱. محمد بن محمد مفید: الفصول المختارة، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۲، ص ۷۶.

۲. ر.ک: محمد بن محمد مفید: تصحیح الاعتقاد، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۴۱.

۳. ر.ک: محمد بن محمد مفید: «أوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۵۴، بند

نداشته باشد. بنابراین باید این صانع عالم، قادر، حی، مدرک، سمیع و بصیر، مرید و کاره باشد؛ زیرا خلق مخلوقات به اراده اوست و نهی او از برخی امور نشانه کراهت و امر او نشانه اراده است؛ همچنان که خلق کردن نشانه علم، قدرت، حیات و ادراک است.^۱

به احتمال زیاد مقصود از حدوث در عبارات سید مرتضی حدوث زمانی است نه حدوث ذاتی؛ زیرا مباحث حدوث ذاتی و زمانی و اشکالات حدوث زمانی در دوران متأخرتر در جهان اسلام مطرح می شود. همچنین تعریف سید مرتضی از حادث این نکته را روشن می سازد که مقصود ایشان از حدوث، حدوث زمانی است. وی در تعریف حادث می نویسد: «المحدث علی الحقیقة هو الموجود بعد أن کان معدوما»^۲ که با تعریف حکما فرق دارد و با تعریف حدوث زمانی سازگار است. همچنان که اصطلاحات فلسفی در آثار کلامی شیخ مفید و سید مرتضی کمتر یافت می شود. در آثار موجود سید مرتضی علت انتهای حوادث به قدیم، به دور یا تسلسل نمی رسد و گویا این استدلال ها بعد از این دوره وارد تفکر شیعه شده است.^۳ سید مرتضی از

۱. سید مرتضی: رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۳، ص ۱۰-۱۱. سید مرتضی: شرح جمل العلم و العمل؛ ص ۳۹-۴۱.

۲. همو، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۳، ص ۳۳۱.

۳. بنابراین رساله ای که با عنوان النکت الاعتقادیة به شیخ مفید نسبت داده شده است از شیخ مفید نیست. چون پنج فصل توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد تقسیم شده است و اصطلاحات فلسفی بسیار زیادی در آن وجود دارد نشان از این دارد که این رساله بعدها به نگارش درآمده است. دیگر اینکه در این رساله بحث از دور و تسلسل به میان آمده است ولی این استدلال در آثار موجود سید مرتضی یافت نمی شود و اگر بود سید مرتضی آن را می آورد. سید محمد رضا حسینی جلالی محقق رساله النکت الاعتقادیة نیز انتساب آن به شیخ مفید را مردود دانسته، رساله النکت فی مقدمات علم الاصول را از شیخ مفید می داند. (رک: مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۱۰، مقدمه النکت الاعتقادیة).

اصطلاحات فلسفه اطلاع داشته ولی مورد پذیرش وی قرار نگرفته است. این موضوع موجب شگفتی مکدرموت شده، می‌نویسد: «این آگاهی در نزد هیچ‌یک از متکلمان زمان وی دیده نمی‌شود».^۱

سید مرتضی با هیولای ارسطویی مخالف است و نمی‌پذیرد هیولا اصل و اساس مخلوقات عالم باشد و معتقد است جوهر، حادث شده است ولی نه از شیء حادث شده است و نه از هیولی، بلکه خداوند آن را به وجود آورده است.^۲ به نظر وی به وجود آمدن اجسام از هیولی یک نظریه غلط است؛ زیرا در این صورت چیزی حادث نشده است و آنچه وجود ندارد از عدم حقیقی پدیدار نشده است.^۳ این استدلال سید مرتضی نشان می‌دهد که وی منکر هیولاست و معتقد است خداوند، خود حوادث را می‌آفریند. سید مرتضی به‌غیر از برهان حدوث به برهان دیگری در اثبات صانع اشاره نمی‌کند و از همین برهان صفات ذاتی خداوند را ثابت می‌کند و معتقد است این صفات نمی‌توانند زائد بر ذات باشند چون باعث احتیاج خداوند به اجزای خود می‌شود و منجر به پذیرش جسمانیت برای ذات می‌گردد.^۴

سید مرتضی کاهلی در شناخت صفات خداوند را محلّ به معرفت نمی‌داند و معتقد است کاستی در این مباحث، سبب نشناختن اصول دین نمی‌شود؛ ولی ارتباط وثیقی بین مبحث اسما و صفات خداوند با مباحث دینی وجود دارد؛ زیرا خدا ما را ملزم به خواندن خودش به اسماء حسنی کرده است. برخی هم اعتقاد دارند خواندن خداوند بدون اذن شریعت جایز نیست؛ لذا شناخت تفصیلی اسماء الهی لازم است.

۱. مارتین مکدرموت؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۴۹۵.

۲. ر.ک: سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۳، ص ۳۳۲، بحث از هیولا.

۳. همان، ص ۳۳۱-۳۳۴.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۱. سید مرتضی؛ شرح جمل العلم و العمل؛ ص ۱۲۳-۱۲۷.

وی با تقسیم صفات خداوند به صفات ذات و صفات افعال، وجود، قدرت، علم، حیات، ادراک و اراده را از صفات ذات معرفی می‌کند. سید مرتضی اسماء موجود، دائم، قیوم، ثابت و قدیم را لایق شأن الهی می‌داند و قدیم را به «اِخْتَصَّتْ بِهَا لَا أَوَّلَ لَوْجُودِهِ» تعریف می‌کند.^۱

علم‌الهدی قدرت را به «صَحَّتْ فَعْلٌ» تعریف کرده است؛ ولی قدرت غیر از صحت است. وی معتقد است خداوند در صدور افعال به بیشتر از قادریت خود به هیچ چیز دیگر احتیاج ندارد؛ یعنی مثل انسان‌ها آلات و اسباب نمی‌خواهد و خداوند قادر است بنفسه، نه قادر است به قدرت.^۲

در دوران سید مرتضی مباحث زیادی دربارهٔ قدرت وجود داشته است که اکنون کمتر مورد ابتلای محققان و جامعه علمی است، لذا از ذکر آنها خودداری می‌کنیم و خوانندگان را به آثار سید مرتضی ارجاع می‌دهیم.^۳ از سید مرتضی در باب روایتی از کلینی درباره قدرت خداوند سؤال شده است؛ کلینی می‌گوید هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام سؤال کرد آیا خدا قادر است جهان را داخل تخم مرغی قرار دهد بدون اینکه دنیا کوچک شود و تخم مرغ بزرگ؟! امام صادق علیه السلام فرمود: خدایی که قادر است آسمان و زمین را داخل عدسی قرار دهد، بر آنچه گفتی نیز قادر است. آنگاه سید به بررسی روایت پرداخته، عقل‌گرایی‌اش باعث می‌شود آن را ساختگی و نادرست بدانند. هرچند به تأویل آن نیز می‌پردازد.^۴

۱. سید مرتضی: الذخیره فی علم الکلام؛ صص ۵۶۹-۵۷۰ و ۵۷۴.

۲. سید مرتضی: رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۳۶۲. هو، الذخیره فی علم الکلام؛ صص ۵۷۸ و ۸۰-۸۸.

۳. همان، ص ۸۰-۱۰۰.

۴. سید مرتضی: رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۴۰۸-۴۱۱.

سید مرتضی صفت ادراک را برای خداوند، ثابت و خدا را مدرک می‌داند، ولی معتقد است ادراک کردن خداوند نیاز به حواس ندارد؛ زیرا خداوند اعضا و جوارحی ندارد تا محتاج به آنها باشد؛ زیرا او قادر بنفسه است و دیگران قادر به شرط قدرت داشتن و این قدرت بنفسه باعث می‌شود که مدرک بنفسه هم باشد و محتاج آلت و حواس نباشد.^۱ در دیدگاه سید مرتضی اراده، صفت فعل است؛ وی با استناد به آیه «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۲ اراده را حادث می‌داند. اراده در تعریف سید مرتضی «خلوص الداعی عن الصارف أو ترجحه علیه» است و آن را با محبت، بسیار نزدیک می‌بیند. وی معتقد است حب اعم از اراده است؛ زیرا حب به اعیان نیز تعلق می‌گیرد ولی اراده به اعیان تعلق نمی‌گیرد.^۳

به نظر سید مرتضی خداوند از بندگان خود به اضطراب و اجبار، طاعت و بندگی را نخواست و انجام معاصی و قبیح را نیز هیچ‌گاه اراده نکرده است، بلکه اختیار انسان باعث معاصی می‌شود.^۴ شیخ مفید در آثار موجودش به صورت استقلالی به بحث تشبیه و تجسیم نپرداخته است؛ اگرچه در مسئله علم خدا از هشام بن حکم دفاع کرده در باب تشبیه و تجسیم - که اتهام اصلی ملل و نحل نویسان به شیعه به خاطر نسبت‌های وارده به هشام بن حکم و هشام بن سالم است - مطلبی نگفته است. شیخ مفید همچون شیخ صدوق کلماتی را که معنای تشبیهی دارد به معنای مجازی تفسیر کرده است. برای مثال کشف ساق را در آیه «يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ»^۵ به حساب در اعمال و مذاقه در آن، ید را در آیه «بَلْ

۱. همان، ج ۱، صص ۲۵۹-۳۶۳.

۲. انسان: ۳۰.

۳. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۲، صص ۲۶۲ و ۲۶۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۴۰ و ج ۲، صص ۲۲۹-۲۳۶.

۵. قلم: ۴۲.

يَذَاهُ مَبْسُوطَانِ»^۱ به نعمت، روح را در آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۲ به خلق کریمانه روح تأویل کرده است.^۳

سید مرتضی در رساله کوچکی که درباره نفی رؤیت خداوند در قیامت نگاشته، به بحث تشبیه و تجسیم اشاره کرده و به بزرگان متکلم شیعه در دوران ائمه نسبت تشبیه و تجسیم داده است؛ اگرچه استادش شیخ مفید آن را مردود می‌دانست، گویا سید مرتضی این اتهام را پذیرفته است. سید مرتضی تمام آیات متشابه را قابل تأویل می‌داند و راویان احادیث تشبیهی مثل قیس بن ابی‌حازم و ابوهریره را غیر معتبر می‌شمارد.^۴

به نظر سید مرتضی مشبهه، یعنی کسانی که خدا را به انسان شبیه می‌دانند و به آن اعتقاد دارند، مشرک‌اند و شبهه‌ای در شرک آنها نیست.^۵ گفتنی است اطلاق کفر یا شرک بر طایفه‌ای از مسلمانان در اصطلاح قدما بالاخص مثل شیخ مفید و سید مرتضی، کفر باطنی است و به مسئله نجات در قیامت مربوط است، آنها از نظر فقهی، مسلمان هستند و احکام اسلام بر آنان اجرا می‌گردد.

سید مرتضی معتقد است بنابر نظر عقلا وضع لغات، قراردادی است و توقیفی بودن اصل لغات را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا در این صورت برای درک کلام خداوند، احتیاج به لغات دیگری پیدا می‌شود که باعث تسلسل خواهد بود. آنگاه با سه دلیل (بنای عقلا، اقتضای وضع و عدم منع شارع) توقیفی بودن اسماء الهی را رد می‌کند. وی معتقد است نسبت دادن خداوند به اسماء و

۱. مانده: ۶۴.

۲. حجر: ۲۹.

۳. رک: محمد بن محمد مفید؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۲۸.

۴. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۴.

۵. همان، ج ۱، ص ۲۸۵-۲۸۶.

صفاتی که در متون شریعت نیست جایز است، به شرط آنکه لایق شأن خداوند باشد و نقصی به او وارد نسازد.^۱ وی در آخر کتاب الذخیره فی علم الکلام به این بحث پرداخته و اسمائی را که لایق شأن الهی است بیان کرده است.^۲

شیخ مفید نظر صدوق دربارهٔ اینکه افعال بندگان به خلق تقدیری خلق شده‌اند، نه به خلق تکوین و معنای خلق تقدیری را نقد کرده و هر نوع نسبت شرّ و قبیح و خلق آن را به خداوند انکار کرده و از اینکه عبارت شیخ صدوق موهم آن است، به نقد آن پرداخته است. وی معتقد است شیخ صدوق بر روایات ضعیف استناد کرده است، در حالی که باید به کتاب خدا (قرآن) مراجعه می‌کرد که افعال عباد را نه به خلق تکوین و نه به خلق تقدیر مخلوق خداوند نمی‌داند.

وی در توضیح حدیث «لا جبر و لا تفویض» به تفکرات معتزله نزدیک شده است.^۳ بنابراین باید پذیرفت رویکرد شیخ مفید بر خلاف شیخ صدوق رویکردی اختیارگونه است و بیشتر تمایل دارد تا ساحت خداوند را از شرّ و قبیح پاک بداند. این اختلاف را می‌توان در بحث اراده و مشیت خداوند نیز پیگیری کرد.

شیخ صدوق با استناد به روایتی از امام صادق علیه السلام قایل است که خدا می‌خواهد و اراده می‌کند ولی دوست ندارد و راضی نیست و مشیت یعنی چیزی حاصل نمی‌شود مگر به علم الهی، ولی دوست ندارد که گفته شود: ثالث ثلاثة و برای بندگان کفر را نمی‌خواهد.^۴

۱. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۵۷۱-۵۷۳.

۲. همان، ص ۵۷۳-۶۰۷.

۳. محمد بن محمد مفید؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ص ۴۶-۴۷.

۴. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۳۰.

شیخ مفید به نقد این تفکر پرداخته، معتقد است شیخ صدوق به تناقض‌گویی افتاده است و علت آن، عمل به ظواهر احادیث مختلف است.^۱ از بیانات شیخ مفید این نکته به دست می‌آید که در تفکر شیخ مفید، اندیشه شیخ صدوق رویکردی جبرگرا دارد و اگر بپذیریم خداوند معاصی و قبايح را اراده می‌کند، به خاطر تقلید از راویان و پذیرش ظواهر احادیث مختلف است.

شیخ مفید به این مطلب رسیده است که گفتار شیخ صدوق به صورت ضمنی حاکی از یک سرنوشت تعیین شده برای انسان به سبب مقادیر تعیین شده در علم الهی است؛ این تفکر بوی جبر می‌دهد و انسان را مسئول همه چیز خود نمی‌داند. شیخ صدوق در ابتدای کتاب الهدایه نیز این گونه تفکرات جبری را بیان کرده و در عین بیان این نکته که خداوند انسان‌ها را به نافرمانی مجبور نمی‌کند، با پذیرش این دیدگاه که انسان در انتخاب افعال خود مختار است، مخالفت کرده است.^۲

آیا لازمه پذیرش این مطلب که علم خدا به خلق تقدیری، تعیین‌کننده افعال انسان است، این نیست که علم خدا تعیین‌کننده افعال انسانی است و انسان در تقدیر خود گرفتار است؟ شیخ مفید به صراحت بیان می‌کند که خدا به آدمی توانایی انتخاب افعال خویش را داده است؛ ولی تقدیر افعال انسان‌ها را نیز رد نکرده است. شیخ مفید از تعایز شیخ صدوق میان اراده و عدم رضایت، ناخشنود است و آن را برای خروج از جبرگرایی کافی نمی‌داند و به صراحت بیان می‌کند که خدا فقط خیر را اراده می‌کند و هیچ گاه اراده قتل اولیای خود را نکرده است همچنان که هیچ گاه شر را اراده نمی‌کند.

شیخ صدوق هم پذیرفت که خداوند قتل امام حسین (علیه السلام) را اراده کرده اما

۱. محمد بن محمد مفید: «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید: ص ۴۹-۵۳.

۲. محمد بن علی بن حسین صدوق: الهدایه، ص ۶.

قتل او را دوست نداشته است و با عبارت «ما شاء الله کان و ما لم يشاء لم یکن» می‌پذیرد که خداوند در قتل امام حسین فقط به نهی پسندیده است تا عدم رضایت خود را نشان دهد، اما اراده کرد تا واقع منطبق با علمش گردد. شیخ مفید صرف عدم رضایت را در رفع تهمت «خدا معاصی را اراده می‌کند» کافی ندانست، بلکه فرمود: «جبرگرایان از آنچه فرار می‌کردند در آن افتادند و از اندیشه‌ای که می‌گریختند آن را پذیرفتند».

شیخ صدوق بداء را در علم باری جایز نمی‌داند و آن را به نسخ باز می‌گرداند. شیخ مفید نیز این تفسیر را می‌پذیرد و می‌گوید:

اگر در روایات معتبر و صحیح نبود، این اصطلاح را برای این معنا نمی‌پذیرفتیم. مثل تعابیر رضا و سخط و غضب و محب که برای خداوند در آیات و روایات آمده است؛ اگر نیامده بود، هرگز این الفاظ را برای خداوند به کار نمی‌بردیم، اما چون در روایات آمده است باید به گونه‌ای معنا کرد که موجب تنفر عقل نباشد.^۱ بنابراین اختلاف ما با بقیه مسلمانان لفظی است و آنچه آنها در نسخ گویند، ما نامش را بداء گذاشته‌ایم.^۲

بنابراین هم شیخ صدوق، هم شیخ مفید بداء را به نحوی معنا کرده‌اند که با علم ازلی خداوند سازگار باشد و باعث تغییر در اراده خداوند به خاطر عدم علم نشود؛ اما تحلیل شیخ مفید در این زمینه با عقل سازگاری بیشتری دارد.^۳

۱. محمد بن محمد مفید: «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید: ج ۴، ص ۸۰. محمد بن محمد مفید: «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید: ج ۵، ص ۶۵-۶۷ که به همین معنا اشاره کرده و روایت بداء امامت برای اسماعیل را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند.

۲. محمد بن محمد مفید: «الاسائل الکبری»، مجموعه مصنفات شیخ مفید: ج ۶، ص ۹۹.

۳. در این باره رجوع کنید: هادی یوسفی: «البداء عند الشیخ مفید»، مقالات کنگره شیخ مفید:

به نظر سید مرتضی هم، بدء همان نسخ است و دو لفظ در یک معنا استعمال شده است که از نظر اهل لغت و متکلمان ایرادی ندارد.^۱

۳. عدل

بحث استطاعت قبل از فعل یا همراه با فعل از موضوعاتی است که از قرن دوم هجری به محافل علمی مسلمانان راه یافت؛ این موضوع ارتباط وثیقی با مسئله اختیار انسان دارد. عدل‌گرایان به خاطر پذیرش اختیار انسان در افعالش، به استطاعت پیش از فعل معتقد بودند.

شیخ مفید نظر شیخ صدوق در استطاعت را رد کرده و مستند وی را که حدیثی از امام کاظم علیه السلام است نقد نموده و آن را حدیثی شاذ دانسته است.^۲ به نظر می‌رسد شیخ مفید از روایت، استطاعت همراه فعل را فهمیده که آن را شاذ و استطاعت انسان را قبل از فعل توصیف کرده است.

یکی از مباحث مطرح و غامض در کلام اسلامی که ربط وثیقی به بحث جبر و اختیار و خلق افعال عباد دارد، بحث قضا و قدر الهی است. حدیث معروف امام علی علیه السلام در باب قضا و قدر یکی از مهم‌ترین آثار است که از اهل بیت عصمت و طهارت پیرامون این موضوع پیچیده به ما رسیده است.^۳ شیخ صدوق در رساله اعتقادات نوعی رویکرد جبرگرایانه به اندیشه خود داده و روایاتی نقل کرده که مضمون همه آنها این است که بحث پیرامون قَدَر را رها کنید.^۴

۱. سیدمرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱ ص ۱۱۶ به بعد.

۲. محمد بن محمد مفید؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۶۴. نیز رک: ناصر گذشته؛ «استطاعت از دیدگاه شیخ مفید»، مقالات کنگره شیخ مفید؛ ج ۵.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی کتاب التوحید، باب القضاء و القدر، علی بن حسین صدوق؛ التوحید، باب القضاء و القدر، حسن بن یوسف حلّی؛ کشف المراد، باب القضاء و القدر.

۴. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ «رساله اعتقادات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۳۴.

شیخ مفید به صدوق انتقاد کرده که وی به حدیثی شاذ اعتماد کرده است و اگر استنادش هم ثابت شود، وجهی دارد که علما آن را می‌شناسند. شیخ مفید معتقد است هیچ‌یک از معانی قضا بوی جبر نمی‌دهد و نمی‌توان نتیجه گرفت که خدا با قضا و قدرش، اختیار انسان را محدود یا سلب نموده است، بلکه خدا، قضا و قدر خود را با فرمان دادن به افعال نیک و منع افعال بد در عین اعطای اختیار به انسان، عملی می‌کند.^۱ وی آنگاه احادیث منقول از ائمه را که شیخ صدوق به آنها استناد کرده، تأویل و تفسیر می‌نماید.^۲

یکی از اساسی‌ترین قواعد زیربنایی تفکر عقل‌گرایان امامیه، قاعده لطف است. لطف در مکتب امامیه به این معناست که هر چه ما را به طاعت خداوند نزدیک و از معصیت دور می‌کند بر خداوند واجب است در حق بندگان خود انجام دهد. ارسال رسولان و نصب امامان بر قاعده لطف استوار است. خداوند به بنده‌اش لطف می‌کند تا با انتخاب صحیح به سعادت ابدی برسد. بنابراین همیشه خداوند به بهترین وجه به مصلحت آدمی عمل می‌کند.

شیخ مفید معتقد است لطف به خاطر جود و کرم واجب است نه به خاطر اینکه عدل خداوند، لطف را واجب کرده باشد تا اگر خداوند چنین نکرد ستمکار بوده باشد. به نظر شیخ مفید لطف خداوند از سر عدل نیست تا اگر انجام نداد، ظالم باشد.^۳ بلکه از سر جود و کرم است که اگر انجام نداد، ظالم نیست. این مبنا ثمره خود را در پذیرش توبه گناهکاران نشان می‌دهد. خداوند به چه دلیل توبه گناهکاران را می‌پذیرد. شیخ مفید می‌گوید امامیه اتفاق دارند که پذیرش توبه از سوی خداوند به خاطر فضل الهی است. اسقاط عذاب عقلاً ضرورت ندارد و عقلاً

۱. محمد بن محمد مفید، «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۵۴-۵۶.

۲. همان، ص ۵۷-۵۹.

۳. محمد بن محمد مفید، «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۵۹.

جایز است هرکس کار خطایی کرد جزای آن را ببیند.^۱

از دیدگاه شیخ مفید خدا با انسان‌ها عادلانه رفتار می‌کند، ولی دلیل این رفتار این نیست که بنابر عدل، مکلف است که چنین رفتار کند بلکه به جود و کرم خود، خود را موظف به این نوع عمل کردن می‌داند. بنابراین از دید شیخ مفید خداوند از آن لحظه که آدم را آفرید، خود را مکلف کرد تا رعایت مصلحت او را بکند و فرمود: «کتب علی نفسه الرحمة». به نظر شیخ مفید ارسال رسولان و حجت‌های الهی بهترین لطف از سوی خداوند است.^۲

سید مرتضی بر عدل تأکید فراوان دارد و معتقد است بسیاری از مباحث عدل الهی با حکمت و حکیم بودن خداوند پیوند ناگسستنی دارد و دلیل پذیرش عدل را حکیم بودن خدا معرفی می‌کند.^۳ به نظر او خداوند قادر بر قبیح هست ولی جایز نیست که قبیح انجام دهد، زیرا علم به قبح فعل دارد و بی‌نیاز از انجام آن است. همچنین جایز نیست قبیح را اراده کند، زیرا خدا متصف به صفت نقص می‌شود.

در دیدگاه سید مرتضی خدا متکلم است، ولی این صفت از راه وحی ثابت می‌شود نه از راه عقل؛ کلام خداوند همان فعل خداست و به عبارتی ایجاد کلام است. بنابراین کلام از صفات فعل است نه از صفات ذات. به نظر سید مرتضی هر چیزی که مکلف را به طاعت نزدیک و از معصیت دور می‌کند، لطف است و بر خداوند واجب است آن را انجام دهد. همچنین خداوند باید اصلح را برای بندگان خود بخواهد و عوض مصائب را بدهد.^۴

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۵۹.

۳. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۲، ص ۱۸۹.

۴. همان، ج ۳، ص ۱۱۲-۱۱۵؛ سید مرتضی؛ شرح جمل العلم و العمل؛ ص ۸۳-۱۲۳.

علم‌الهدی درباره جبر و اختیار به‌غیر از مباحث مبسوط در کتاب‌های کلامی خود، رساله‌ای به نام انقاذ البشر من الجبر و القدر تصنیف کرده و در ابتدای این رساله نوشته است: «عوام الناس و بسیاری از خواص به خاطر تجویز جبر و پذیرش انجام قبايح و معاصی از سوی خداوند به کفر محض معتقد گشته و اخبار و احادیث مجهولی را مستمسک خویش قرار داده‌اند».^۱

سید مرتضی برای اثبات اختیار انسان در امور اختیاری هشت دلیل آورده است. یکی از دلایل وجودان انسان است؛ انسان بالوجدان می‌یابد که برخی امور به اختیار وی صورت می‌گیرد و تا او اراده نکند، کار انجام نمی‌گیرد.^۲ وی در اثبات اختیار انسان به آیات قرآن نیز تمسک می‌کند و آیه «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»^۳ و آیه «جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ... يَفْعَلُونَ... يَفْعَلُونَ»^۴ را نص در اختیار انسان می‌داند؛^۵ آنگاه به پاسخ شبهات مخالفان پرداخته، می‌نویسد: آیه «خالق کل شیء» به معنای خلق آسمان و زمین و امثال آن است نه خلق کفر و ظلم و دروغ؛ زیرا خدا فرموده: «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» و یقیناً کفر و ستم و دروغ عمل متقنی نیستند؛ بنابراین باید بپذیریم که خلق خدا به شمار نمی‌روند.^۶

از دیدگاه سید مرتضی، شرور در عالم وجود دارد و نمی‌توان آنها را عدمی

۱. سید مرتضی؛ رسائل؛ ج ۲، ص ۱۷۷-۱۸۳. نیز رک: محمد عماره؛ «رساله انقاذ البشر من الجبر و القدر»، رسائل العدل و التوحید.

۲. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی، «رساله مسألة في خلق الافعال»، ج ۳، ص ۱۸۹-۱۹۷.

۳. نساء: ۷۹.

۴. واقعه: ۲۴. مائده: ۱۴ و ۷۹.

۵. سید مرتضی، «رساله انقاذ البشر من الجبر و القدر»، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۲، ص ۱۸۹-۲۱۵.

۶. همان، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۱۹.

دانست بلکه وجودی‌اند؛ ولی خداوند برای تربیت انسان دو برنامه تشریعی و تکوینی دارد و در هر برنامه سختی‌ها و مصائبی را قرار داده است تا نفوس انسان‌ها پرورش یابد و مستحق ثواب الهی گردد.^۱ سید مرتضی در رساله موجزی به بحث حسن و قبح عقلی پرداخته، معتقد است آنچه از نظر عقول ما حسن است نزد خدا نیز حسن است و آنچه نزد عقل ما قبیح است، نزد خداوند نیز قبیح است، ولی گاهی اوقات برخی از مصالح و مفاسد بر عقل ما پوشیده است و موجب خطای عقل در تشخیص حسن یا قبح فعل می‌شود.^۲

سید در تفسیر این سخن امام صادق (علیه السلام) که «افعال عباد مخلوق‌اند به خلق تقدیر نه خلق تکوین، امر بین امرین است، نه جبر است نه تفویض» می‌نویسد: «افعال عباد مخلوق خدا هستند از آن جهت که خدا حسن و قبح آنها را بیان کرده و خیر را از شرّ تمیز داده است، لذا می‌توان گفت تقدیر خداست و وقتی مقدّر خدا بودند، جایز است بگویم خالق آنهاست و منظور امام این نیست که افعال، خلق بندگان است بر یک وجه و وجه دیگر خلق بندگان نیست و خلق خداست».^۳ به نظر سید مرتضی خداوند هیچ‌یک از معاصی و قبايح را اراده نمی‌کند بلکه از آنها کراهت دارد و جایز نیست آنها را اراده کند. «وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ» و «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ». خداوند نه به طاعت عبد منتفع می‌شود و نه به معصیت عبد منافعتش در خطر می‌افتد.^۴

۱. سید مرتضی؛ «رساله انقاذ البشر من الجبر و القدر»، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۳، ص ۱۴ و ج ۲، صص ۱۹۳-۱۹۷ و ۲۰۳.

۲. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ رساله مسألة في الحسن و القبح العقل، ج ۳، ص ۱۷-۱۸۰.

۳. سید مرتضی؛ «جوابات المسائل الطبریه»، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۲۵-۱۳۹.

۴. سید مرتضی؛ «جوابات المسائل الطبریه»، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۳.

۲. نبوت

شیخ مفید معتقد است از اول تکلیف و از روزی که آدم به زمین پا گذاشت، باید رسولی از جانب خدا برای هدایت انسان‌ها باشد و عقل به تنهایی برای هدایت کافی نیست.^۱

مکدرموت معتقد است شیخ مفید در هیچ‌یک از آثار موجودش، درباره معجزه بحث نظری ندارد. معجزه‌ای که از یک پیامبر به آن اشاره کرده، آن است که حضرت عیسی علیه السلام هنگامی که در گهواره سخن گفته، به رشد عقلی رسیده و مکلف شده و وظیفه پیامبری بر عهده او قرار گرفته است. این نکته که در قرآن به آن تصریح شده دلیل خوبی برای امامیه برای اثبات جانشینی امام جواد علیه السلام بود که در زمان رسیدن به امامت هفت سال داشت و سابقه نبوت حضرت عیسی علیه السلام دلیل محکمی بود بر اینکه نوجوان خردسالی نیز می‌تواند به امامت برسد.^۲

بنابر نظر شیخ مفید امامیه اتفاق دارند که انبیا و رسولان از ملائکه برترند؛ برخلاف اهل سنت که ملائکه را افضل از انبیا می‌دانند.^۳ سید مرتضی هم این دیدگاه را دارد و فضیلت در اینجا را به معنای کثرت ثواب می‌داند. وی به ادله قرآنی و روایی امامیه دال بر افضلیت انبیا اشاره نکرده و پاسخ ایرادات را به خوبی نداده است.^۴ در دیدگاه سید مرتضی هرچه باعث تنفر و دوری مردم

۱. محمد بن محمد مفید؛ «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۴، ص ۴۴-۴۶، ش هفت تا ده.

۲. مارتین مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۱۱۶. به نقل از فرق الشیعه، ص ۷۶ و الفصول المختاره، ص ۳۱۶.

۳. محمد بن محمد مفید؛ «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۴۹-۵۰، ش هفده.

۴. رک: سید مرتضی؛ رسائل الشریف الرضی؛ ج ۲، ص ۱۶۷-۱۷۴. همان، ج ۱، ص ۴۳۱-۴۳۲.

از انبیا می‌گردد، پیامبران از آن بری هستند و باید از آن نظر معصوم باشند. بنابراین پیامبران از برخی امراض و اخلاق‌ها باید به‌دور باشند. البته اینکه می‌گوییم دور باشند به این معناست که بهتر است از آنها صادر نشود نه به این معنا که نباید هیچ‌گاه انجام دهند یا در درون آنها نباشد.^۱

از نظر شیخ مفید اختصاص نبوت به فرد خاصی، تفضلی از جانب خداوند است و البته به علم خداوند باز می‌گردد که می‌داند چه کسی را انتخاب کند تا به حکمت خلل نرسد و آن فرد بتواند وظایفش را به‌خوبی انجام دهد. گویا برخی از نوبختیان نبوت را استحقاق دانسته و معتقد بودند که چون یک فرد، مستحق مقام نبوت می‌گردد، خداوند به او نبوت را عطا می‌کند. این نظریه مورد مخالفت شیخ مفید واقع گردیده است.^۲

در نظر وی تمام پیامبران الهی قبل و بعد از نبوت، از گناهان کبیره معصوم‌اند؛ همچنین از گناهان صغیره‌ای که موجب تحقیر شخصیت فاعلش می‌شود، اما انجام گناهان صغیره‌ای که موجب تحقیر شخصیت فاعلش نمی‌شود، برای انبیای الهی جایز است؛ البته قبل از نبوت و به‌شرط سهوی و غیر عمدی بودن؛ ولی بعد از نبوت در هر حال انجام این نوع صغایر هم ممنوع است. اما پیامبر اسلام از زمانی که خلق شد تا زمانی که از دنیا رفت هیچ گناهی را عمداً یا سهواً انجام نداد و آیاتی مثل «لیغفر لک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخر» تأویل می‌شود.^۳

سید مرتضی معتقد است در باب نبوت و رسالت و معجزات، خبر واحد حجیت ندارد و آنچه کلام یک فرد به وجود می‌آورد، تأمل و اندیشه در

۱. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۳۳۹.

۲. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۶۳-۶۴، ش ۳۵.

۳. همان، ص ۶۲، ش ۳۳.

کلمات آن گوینده است که باعث شناخت خدا و رسول با ادله قطعی می‌شود. بنابراین کلمات گوینده عمل‌آور نیست، بلکه تأمل‌آور است و انسان را به اندیشه وامی‌دارد تا ادله قطعی برای کلمات گوینده بیابد.^۱

شیخ مفید معتقد است بعد از بعثت پیامبر، خداوند نعمت کتابت را به او عطا فرمود. بنابراین اگر در ابتدا اُمتی بوده در دوران رسالت از نعمت خواندن و نوشتن به معجزه الهی بهره‌مند شده است. زیرا کتابت یک فضیلت و نداشتن آن یک نقص است. دیگر اینکه بیشتر امور حکومتی احتیاج به کتابت دارد پس باید پیامبر توانایی آن را داشته باشد و اگر نداشت، محتاج دیگران می‌شود. بنابراین می‌توانسته است بنویسد و بخواند. این دیدگاه جماعتی از امامیه است و باقی آنها در این زمینه با ما مخالف‌اند.^۲

به نظر سید مرتضی آنچه واجب است به آن معتقد باشیم، این است که پیامبر در واقع توانایی نوشتن و خواندن داشت، زیرا علم به کتابت از علوم لازم و ضروری برای پیامبر و امام نیست. امام باید تمام مسائل شرعی را بداند و اگر نداند نقص است؛ اما دانستن صنایع و حرفه‌ها لازم نیست و کتابت یک صنعت است.^۳ وی در جای دیگر طریق حق را فقط بیان امام نمی‌داند و می‌نویسد: «ممکن است حق به دلیلی غیر از بیان امام شناخته شود و بیان امام در جایی است که راهی به علم نباشد».^۴

موضوع وحی یکی از مسائل مهم و بسیار دشوار اسلامی است؛ پایه دین به امکان و ثبوت وحی وابستگی تام دارد. اگر وحی اثبات نشود پایه ادیان

۱. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۳۳-۳۵.

۲. محمدبن محمد مفید؛ «اوائیل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ص ۱۳۵-۱۳۷، ش ۱۵۴.

۳. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۰۴-۱۰۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۸۳.

آسمانی متزلزل خواهد شد. امروز نیز بحث تجربه دینی و تجربه نبوی از موضوعات بسیار مطرح و روزآمدی است که در غرب و شرق مقالات و کتب بسیاری پیرامون آن منتشر شده است. باید بپذیریم حقیقت و ماهیت وحی بر همگان پنهان است و تعریف دقیق منطقی از آن ممکن نیست،^۱ چون هیچ کس بر ماهیت آن احاطه‌ای ندارد. وحی در لغت به معنای کلامی است که به‌طور مخفی و سریع به مخاطب القا می‌شود به گونه‌ای که دیگران نمی‌فهمند.

شیخ مفید درباره تعریف وحی می‌گوید اصل وحی کلام خفی است، سپس بر هر شی‌ای که به قصد تهییم مخاطب به صورت سُرّی انجام می‌گیرد، اطلاق شده است. در اسلام این لفظ فقط برای ارتباط خدا با پیامبران انصراف پیدا کرده است. مسلمانان اتفاق دارند که وحی به مادر موسی یا رؤیایی بود در خواب و یا شنیدن کلامی در خواب و وحی در زنبور عسل الهام خفی است؛ اما وحی خداوند به پیامبرانش گاهی به صورت شنیدن کلام بدون واسطه از خداوند بوده است و گاهی شنیدن کلام از طریق واسطه و ملائکه. شیخ مفید در ادامه به نقد تفکر شیخ صدوق پرداخته و قایل است: اینکه شیخ صدوق گفته است قرآن در لوحی نوشته می‌شود که میان دو چشم اسرافیل است و اسرافیل آن را به میکائیل القا می‌کند و میکائیل به جبرئیل و جبرئیل به پیامبران می‌رساند،^۲ حدیثی شاذ است و خبر متواتری نیست که قطع به آن لازم باشد و اعتماد شیخ صدوق بر این حدیث به خاطر تقلید است و ما مقلد نیستیم.^۳

۱. آیت‌الله امینی در مقاله «وحی» ارائه شده به کنگره شیخ مفید نیز تعاریف وحی را حقیقی نمی‌داند و معتقد است تعریف ماهیت وحی برای امثال ما امکان ندارد (ابراهیم امینی: «وحی»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید؛ ج ۱۰، ص ۱۲).

۲. محمدبن علی بن حسین صدوق؛ الاعتقادات؛ ص ۸۱.

۳. محمدبن محمد مفید؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ص ۱۲۰-۱۲۲.

درباره اعجاز قرآن دیدگاه‌های گوناگونی در طول تاریخ از سوی اندیشمندان مسلمان ارائه شده است. برخی فصاحت و بلاغت قرآن را دلیل معجزه بودن قرآن می‌دانند، عده‌ای اخبار به غیب و برخی صرفه را بیان کرده‌اند.^۱ شیخ مفید نظریه «صرفه» نظام معتزلی را پذیرفته و آن را بهترین برهان می‌داند. صرفه همچنانکه از عبارات شیخ مفید نیز به دست می‌آید این است که انسان‌ها مثل قرآن می‌توانند بیاورند، اما هروقت سراغ این کار می‌روند، خداوند با اسباب گوناگون آنان را از این کار باز می‌دارد و تحدی پیامبر به واقعیت می‌پیوندد.

شیخ مفید در جایی دیگر به نکته دیگری اشاره کرده، می‌پذیرد که انسان‌ها به سبب فصاحت بسیار زیاد قرآن و مقام بلند درونی قرآن از آوردن مثل آن عاجزند و فصاحت قرآن از حد توانایی بشر بیرون است. به نظر شیخ مفید تحدی خداوند به آوردن ده سوره مثل قرآن به این معناست که اگر قرآن سخنی از جنس ساخته‌های انسان است، ساختن مثل آن در قدرت انسان است، پس تلاش کنید و ده سوره مثل آن را بیاورید، ولی اگر نمی‌توانید همانند آن را بیاورید، پس به پیامبر تهمت نزنید و قرآن را ساخته‌ی وی ندانید. به نظر شیخ مفید هرکس تفاوت میان یک تحدی جدی و بیان ناتوانی مردم را از یک سو و یک فرمان و تکلیف را از سوی دیگر نداند باید از بهائم محسوب شود.^۲ بنابراین باید پذیرفت که شیخ مفید، هم نظریه صرفه نظام را پذیرفته و هم فصاحت عالی را دلیل اصلی اعجاز قرآن دانسته است.

۱. رک: مهدی فرمانیان؛ «اعجاز قرآن از دیدگاه معتزله»، مجله هفت آسمان؛ ش ۳ و ۴، سال ۱۳۷۸.

۲. محمد بن محمد مفید؛ «المسائل العکبریه»، پرسش ۳۴؛ مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۶، ص ۹۲ (در مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید مقاله‌ای با عنوان «شیخ مفید و اعجاز قرآن» نوشته دکتر علوی مقدم چاپ شده است که هیچ مطلبی از شیخ مفید درباره اعجاز قرآن نیاورده و حتی زحمت دیدن اوائل المقالات را به خود نداده است).

سید مرتضی بهترین دلیل اعجاز قرآن را صرفه می‌داند و می‌نویسد: «قرآن تحدی کرد که کلامی مثل آن بیاورند و عرب تمکن و قدرت آن را داشت ولی خداوند آنها را از این عمل بازداشت و نگذاشت با قرآن مبارزه کنند».^۱ از مطالب وی بر می‌آید که خود قرآن معجزه نیست، بلکه بازگرداندن مردم از معارضه با آن معجزه جاودان پیامبر است و همین مقدار در باب اثبات اعجاز قرآن کافی است.^۲ دیدگاه سید مورد پذیرش برخی مانند ابوالفتوح رازی و محقق حلی قرار گرفت و برخی دیگر از علمای امامیه آن را نقد کردند.

مسئله صرفه در طول تاریخ سؤالات فراوانی را برانگیخته است، همچنان‌که در همان زمان نیز سؤالات و ایرادات زیادی در این باره وجود داشت. سید مرتضی به تفصیل به این سؤالات پاسخ داده و از نظریه خود دفاع کرده و حدود سی صفحه از کتاب الذخیره فی علم الکلام را به این موضوع و پرسش‌ها و پاسخ‌ها اختصاص داده است.^۳ در همین زمینه به برخی جملاتی که زناده در مقابل قرآن انشا کرده‌اند تا به تحدی قرآن پاسخ دهند، اشاره کرده و پاسخ داده است.^۴

شیخ صدوق با صراحت، قول به تحریف قرآن را رد می‌کند^۵ اما شیخ مفید با اشاره به احادیث زیادی که از ائمه اطهار درباره اختلاف قرآن و حذف و نقصان به دست ظالمان آمده است، از نظر عقلی نقصان را ممکن می‌داند. برخی از امامیه قایل‌اند کلمه‌ای از قرآن کم نشده ولی آنچه در

۱. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۳۷۶.

۲. سید مرتضی؛ شرح جمل العلم و العمل؛ ص ۱۷۹-۱۸۰.

۳. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۳۷۸-۴۰۴.

۴. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۴۳۶-۴۴۰.

۵. محمد بن محمد مفید؛ «تصحیح الاعتقادات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۸۵.

مصحف امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است، در قرآن فعلی نیامده است که همان بحث تأویل و تفسیر معانی قرآن است. این قول، بهتر از قول کسی است که قایل است از خود قرآن کم شده است. اما درباره نوبختیان گفته شده است که قایل به زیاده و نقصان در قرآن بودند. جماعتی از متکلمان امامیه و اهل فقه و اعتبار نیز این دیدگاه را دارند.^۱

دیدگاه تحریف قرآن از سوی شیخ مفید نیز مردود شناخته شده است. شیخ مفید درباره جمع قرآن می‌گوید: اخبار صحیح از ائمه ما رسیده است که امر به قرائت همین قرآن فعلی شده و نباید به زیاده یا نقصان آن توجهی کنیم تا قائم ظهور کند و قرآن را بر مردم آن‌چنان که نازل شده و حضرت امیر علیه السلام جمع کرده است بخواند. روایات وارده که درباره نقصان آمده است به حد تواتر نمی‌رسد و اخبار آحاد است.^۲

وی در اوائل المقالات می‌نویسد: «اما قول در تألیف و جمع قرآن: این قرآن فعلی، اقتضای تقدیم متأخر و تأخیر متقدم را دارد و هرکس ناسخ و منسوخ و مکی و مدنی را بداند می‌فهمد که آن‌گونه مرتب نشده است». این عبارت نشان می‌دهد که شیخ مفید، جمع قرآن فعلی را نه توسط پیامبر که به دست خلفا می‌داند. اما شاگردش سید مرتضی معتقد است قرآن در زمان پیامبر جمع شد و دلایل و شواهدی بیان کرده است؛ مانند اینکه در همان زمان پیامبر همه قرآن تدریس و حفظ گردید. اگر در قرآن تردید شود در صحت نبوت رسول‌الله تردید خواهد شد.^۳

سید مرتضی بهترین دلیل اثبات نبوت پیامبر اسلام را قرآن معرفی می‌کند

۱. محمد بن محمد مفید: «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۸۰.

۲. محمد بن محمد مفید: «المسائل السرویه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ص ۷۸-۸۵.

۳. سید مرتضی: الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۳۶۳.

و معتقد است بقیه معجزات پیامبر هم علم‌آور است، ولی قرآن بهترین دلیل است. وی تصریح می‌کند قرآن موجود همان قرآنی است که به‌دست پیامبر اسلام به مردم عرضه شد؛ زیرا توجه به قرآن و داعی برای نقل آن و نگهداری آن نزد امت اسلامی بسیار زیاد بود. به نظر سید مرتضی حسن بعثت انبیا به این علت است که خداوند واجبات و محرماتی را برای بنده مقرر کرده و آن را مکلف کرده است. بنابراین برای اعلام واجبات و محرمات واجب است فردی را مبعوث کند. وی در جواب شبهه براهمه که عقل را کافی می‌دانند می‌گوید: شرع تفصیل‌دهنده چیزی است که به‌اجمال در عقل است.^۱

در دیدگاه سید مرتضی معجزه دلالت بر صدق انبیا می‌کند و معجزه نشانه صداقت پیامبر در گفتارش است. معجزه باید فعل خداوند و خارق عادت باشد و ادعای پیامبر را تصدیق کند.^۲ سید مرتضی درباره نزول قرآن می‌گوید: درباره نزول دفعی یا تدریجی بودن آن باید به سماع مراجعه کرد، زیرا عقل در این زمینه حکمی ندارد. اگر نزول قرآن برای اثبات نبوت پیامبر باشد دفعی یا تدریجی بودن آن فرق نمی‌کند. وی نظر شیخ صدوق مبنی بر نزول دفعی را مبتنی بر خبر واحد و آن را دلیلی ناکافی می‌داند و می‌گوید آیاتی که موهم نزول دفعی‌اند تمام قرآن را قصد نکرده‌اند، بلکه هدف آنها نزول جنسی قرآن است. آنگاه شواهدی بر تدریجی بودن نزول ذکر می‌کند.^۳ سید مرتضی قرآن را حادث و نشانه‌های حدوث آن را بسیار زیاد می‌داند که

۱. سید مرتضی: الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۳۲۶. همو، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۴، ص ۳۴۶-۳۴۹.

همو، شرح جمل العلم والعمل؛ ص ۱۶۹-۱۷۱.

۲. سید مرتضی: شرح جمل العلم والعمل؛ ص ۱۷۳. همو، رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۴، ص ۲۸۷-۲۸۹.

۳. سید مرتضی: رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۵.

حتی از حدوث اجسام و اعراض بیشتر است؛ زیرا قرآن اول و آخر و جزء و ربع دارد، پی‌درپی می‌آید و اصل نزول از صفات حدوث است.^۱

۵ امامت

به نظر شیخ مفید امامیه اتفاق نظر دارند افرادی که از سوی صحابه بر حضرت امیر مؤمنان علیه السلام مقدم شدند، و عامل تأخیر امیر مؤمنان از خلافت بر حقش بودند خطاکارند. اما ناکثین و قاسطین کافرند و اهل ضلالت، ملعون‌اند به خاطر جنگی که با حضرت امیر مؤمنان انجام دادند و در آتش نیز جاویدان باقی خواهند ماند.^۲ به نظر شیخ مفید اصل امامت و نبوت تفضل است اما اطاعت از امام استحقاق است و به خاطر مشقت‌هایی است که در این راه متحمل می‌شود. این دیدگاه شیخ مفید برخلاف دیدگاه نوبختیان است که اصل امامت را نیز به استحقاق می‌دانند.

ائمه چون قائم مقام پیامبران در تنفیذ احکام، اقامه حدود شرعی، حفظ شریعت و تربیت مردمان مثل انبیا معصوم‌اند. گناه صغیره نیز از ائمه جایز نیست مگر آنچه بر انبیا جایز بود که عبارت است از گناهان صغیره‌ای که موجب تحقیر فاعلش نگردد و قبل از امامت انجام گرفته باشد. سهو در امور دینی و نسیان در احکام شرعی برای ائمه جایز نیست.^۳ شیخ مفید در اینجا درباره سهو در امور عادی چیزی بیان نکرده است، ولی در تصحیح الاعتقاد در نقد تفکر سهوانتی شیخ صدوق می‌گوید آنچه قطعی است این است که ائمه متصف به کمال‌اند در جمیع اموری که به عنوان حجت الهی مأمورند. اگرچه روایات

۱. همان، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳ و ج ۱، ص ۳۰۱.

۲. محمد بن محمد مفید: «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۴، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۶۵.

زیادی در باب کمال آنها آمده است اما ما در کمال ائمه در دوران امامت یقین داریم و نسبت به زمان قبل از امامت توقف می‌کنیم و یقین داریم از زمانی که عقول ائمه کامل شد تا زمان رحلت‌شان عصمت لازمه کار آنهاست.^۱

شیخ مفید در باب علم ائمه به مباحث گوناگونی پرداخته و قایل است که جایز است خداوند باطن امور را از آنها مخفی بدارد و ائمه به ظاهر (برخلاف باطن) حکم کنند؛ اگرچه برخلاف حقیقت باشد. در این زمینه سه قول در میان امامیه وجود دارد: عده‌ای قایل‌اند احکام ائمه طبق ظاهر صادر شده و علمشان در این زمینه تأثیری ندارد؛ برخی معتقدند احکامشان تماماً بر اساس باطن صادر شده و ائمه کاری به ظاهر ندارند؛ چون در آن، خلاف واقع وجود دارد و بعضی مثل من معتقدند امام به علمش و به ظاهر شهادت حکم می‌کند و اگر خلاف واقع باشد بر اساس علمش عمل می‌کند و در این زمینه نظر خاصی از نوبختیان ندیدم.^۲

از دیدگاه شیخ مفید دانستن تمام صنایع و بقیه زبان‌ها اگرچه برای ائمه ممتنع نیست اما از نظر عقل لازم نیست که آنها را بدانند. وی می‌گوید اخباری از ائمه در این زمینه رسیده است که ائمه تمام صنایع و زبان‌ها را می‌دانند؛ این اگر ثابت شود باید بپذیریم، ولی من قطع به آنها ندارم. این درحالی‌است که نوبختیان عقلاً آن را واجب می‌دانند و معتقدند ائمه باید تمام صنایع و حرفه‌ها و تمام زبان‌ها را بدانند. غلات شیعه و مفرّضه نیز این‌طور می‌گویند.^۳

در بحث «علم ائمه به باطن افراد» هم شیخ مفید شبیه این نظریه را دارد. ائمه ضمائر برخی از بندگان را می‌شناسند و می‌دانند که بیشتر چه کرده‌اند، ولی این

۱. همو، «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۱۲۸-۱۳۰.

۲. محمدبن محمد مفید؛ «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۶۶.

۳. همان، ص ۶۷.

مسئله جزء صفات لازم ائمه و شرط در امامت نیست، بلکه لطف و اکرام خدا به آنان است تا مردم در اطاعت از آنان و پذیرش امامتشان ترغیب شوند. پس، از نظر عقل واجب نیست، اما از نظر روایات و سمع لازم است. آنگاه می‌گوید بر خلاف غالیان و مَفَوَّضه، اعتقاد مطلق به علم غیب ائمه درست نیست.^۱ تفسیر شیخ مفید از حرکت امیر مؤمنان (علیه السلام) به سمت مسجد در شب شهادتش و رفتن امام حسین (علیه السلام) به کربلا به همین دلیل است که تفصیلاً از شهادت خود خبر نداشتند.^۲

در دیدگاه شیخ مفید نزول وحی بر ائمه بنابر ادله عقلی ایرادی ندارد؛ زیرا به مادر موسی نیز وحی شد؛ اما به خاطر اجماع امامیه از نسبت نزول وحی به ائمه امتناع می‌کنیم؛ امامیه اتفاق دارند که هرکس بعد از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به فردی نسبت نبوت دهد، کافر است. عقل بعثت پیامبری بعد از پیامبر اسلام را جایز می‌داند، ولی اجماع بر خلاف آن است. اما ظهور معجزات به دست ائمه امکان دارد و واجب عقلی نیست همچنان که معتنع نیز نیست، ولی اخبار زیادی در این زمینه رسیده است؛ بنابراین به خاطر سمع می‌پذیریم که به دست ائمه معجزه حاصل شده است، اما نوبختیان با این مسئله مخالفت کرده، ظهور معجزه به دست ائمه را جایز نمی‌دانند و برخی از امامیه، عقلاً آن را واجب می‌دانند، ولی ما از راه سمع آن را می‌پذیریم نه از راه عقل.^۳

وی شنیدن کلام ملائکه از سوی ائمه را از نظر عقل جایز می‌داند و معتقد است از نظر سمع هم در این زمینه روایات صحیحی از ائمه رسیده است، اما نوبختیان و جماعتی از امامیه این را قبول ندارند.^۴ خواب‌های ائمه صادق‌اند

۱. همان.

۲. محمد بن محمد مفید، «المسائل الکبریّه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۶، ص ۶۹.

۳. محمد بن محمد مفید، «المسائل الکبریّه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۶، ص ۶۹.

۴. همو، «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۷۰.

و خداوند آنها را از خواب‌های پریشان بازمی‌دارد؛ در این باره روایات زیادی رسیده است. این سخن فقها و اصحاب حدیث امامیه است، اما متکلمان امامیه در این باره مطلبی را بیان نکرده و چیزی نگفته‌اند تا عقیده آنها را بدانیم.

شیخ مفید در افضلیت ائمه بر انبیای الهی مردّد است و بعد از بیان سه قول، قول اوّل را تقویت می‌کند. عده‌ای بر این باروند که ائمه از همه انبیا مگر پیامبر اسلام افضل‌اند. برخی معتقدند ائمه از همه انبیا به‌غیر از انبیای اولوالعزم برترند، بعضی نیز می‌گویند همه انبیا بر ائمه برتری دارند و مقام انبیا بالاتر از ائمه است. شیخ مفید می‌گوید در اینجا عقل ساکت است و اجماعی هم در میان امامیه وجود ندارد، ولی روایات و قرآن قول اوّل را تقویت می‌کنند و من در این زمینه نظاره می‌کنم و از خدا دوری از ضلالت را طلب می‌کنم.^۱

ائمه بعد از وفات، از خاک به بهشت منتقل می‌شوند و با بدن‌ها و ارواحشان در بهشت ساکن می‌شوند و در آنجا زنده‌اند تا روز قیامت فرا رسد. در این دوران از احوال شیعیانشان در دار دنیا مطلع می‌شوند؛ البته اطلاع با اعلام خداوند به آنها صورت می‌پذیرد. ائمه کلام کسانی را که در مشاهد آنها، آنان را فرامی‌خوانند می‌شنوند. این مذهب فقها و اصحاب حدیث امامیه است. اما متکلمان امامیه در این زمینه چیزی بیان نکرده‌اند ولی از نوبختیان خلاف آن را شنیده‌ام و جماعتی از امامیه را ملاقات کردم که این مسئله (شنیدن صدای مناجات‌کنندگان و اطلاع از احوال شیعیان) را انکار می‌کردند.^۲

همچنین در روایات زیادی آمده است که شیعیان در هنگام مرگ پیامبر و امیر مؤمنان را می‌بینند، اما در معنای رؤیت در این روایات باید تصرف کرد و

۱. همان، ص ۷۰-۷۱.

۲. محمد بن محمد مفید؛ «اوائیل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۷۲-۷۳، نیز بنگرید: محمد بن محمد مفید؛ «المسائل الکبریّه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۶، ص ۷۹.

گفت منظور از رؤیت این است که ثمره ولایت ائمه را می‌چشند و دیدن با چشم صحیح نیست. این دیدگاه محققان علمای امامیه است که جماعتی از حشویه و اصحاب حدیث امامیه با آن مخالف‌اند و معتقدند محتضر در هنگام مرگ به چشم خود پیامبر و حضرت امیر علیه السلام را می‌بیند و آن دو بزرگوار در کنار جسد محتضر حاضر می‌شوند.^۱

شیخ مفید بر خلاف شیخ صدوق قبول ندارد که همه ائمه به شهادت رسیده‌اند و قایل است امام علی علیه السلام، امام حسن علیه السلام و امام حسین علیه السلام کشته شده‌اند و امام موسی کاظم علیه السلام مسموم شده است. به عقیده وی، به احتمال قوی امام رضا علیه السلام نیز مسموم شده است ولی در آن شک دارد. بنابراین به نظر شیخ مفید بقیه ائمه به مرگ طبیعی از دنیا رفته و کسی آنها را مقتول یا مسموم نکرده است و حدیث وارده در این زمینه را ضعیف می‌داند.^۲ شیخ مفید در اثبات امامت امیرالمؤمنین به آیات و روایات استناد می‌کند.^۳ چنان‌که در اثبات وجود و امامت امام زمان و طول عمر او به عقل و نقل تمسک کرده است. در موضوع غلو و تقصیر، شیخ مفید نه سهوالنبی مشایخ اصحاب حدیث قم را می‌پذیرد و نه علم نامحدود ائمه را که مفوضه تبلیغ می‌کردند.^۴

بنابراین شیخ صدوق به دانشمندانی همچون شیخ مفید تهمت غلو زد و شیخ مفید به مشایخ قم تهمت تقصیر؛ ولی هیچ‌یک از این دو تفکر نه غلو است و نه تقصیر. پذیرش نص، عصمت و علم برای امام اصل ثابت امامیه

۱. همان، ص ۷۴.

۲. محمدبن محمد مفید، «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۱۳۱-۱۳۲، ذیل باب غلو.

۳. همو، «الافصاح فی امامة امیرالمؤمنین علیه السلام»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۸، ص ۲۸ به بعد.

۴. رک: محمدبن محمد مفید، «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۱۳۳-۱۳۶، ذیل فصل فی الغلو و التفویض.

است، ولی اختلاف در محدوده آن نه غلو است نه تقصیر. یقیناً بر اساس عقل و سمع، امام به برخی از امور علم ندارد و هم شیخ صدوق و هم شیخ مفید آن را می‌پذیرند و هر دو می‌پذیرند که سهوی که باعث بی‌اعتمادی مردم به امام و پیامبر شود، پذیرفتنی نیست. حال کدام سهو موجب بی‌اعتمادی نمی‌شود، اختلاف میان شیخ صدوق و شیخ مفید است.

بنابراین اختلاف شیخ صدوق و شیخ مفید مصداقی است. یکی این مصداق را داخل در سهو مورد پذیرش می‌داند و دیگری نمی‌داند و این اختلاف هیچ‌گاه باعث خروج یکی از امامیه و رفتن به سوی غلو و تقصیر نمی‌شود. هر دو از بزرگان اندیشه و فکر امامیه‌اند، ولی یکی با روش حدیثی و دیگری با روش عقلی. شاید عقل آن را بپذیرد و حدیث نپذیرد و گاه عقل نمی‌پذیرد و احادیث در این زمینه زیاد است. مهم رفع تعارض عقل و نقل است که هر دو بزرگوار در پی آن بوده‌اند. شیخ مفید و سید مرتضی ظهور معجزات از سوی غیر انبیا مانند ائمه را جایز می‌دانند.^۱

۶ معاد

شیخ مفید درباره اصل معاد و اثبات آن بحثی نکرده است و در آثار موجود شیخ مفید در باب معاد جسمانی و روحانی نیز مطلبی نیامده است. به نظر شیخ مفید بهشت و جهنم اکنون خلق شده‌اند و فنانا پذیرند؛ زیرا اخبار بسیاری در این زمینه وجود دارد. به نظر وی جاودانگی در آتش جهنم

۱. سید مرتضی در الذخیره فی علم الکلام، ص ۳۲۲-۳۲۳، در الکلام فی النبوات می‌نویسد: «اصحاب ما معتقدند ظهور معجزات به دست ائمه علیهم‌السلام و صالحین و بهترین مؤمنان جایز است. تمام فرقه‌های اسلامی به‌غیر از اصحاب حدیث اهل سنت با ما مخالف‌اند و معتقدند معجزه فقط از سوی انبیا ظاهر می‌شود».

مخصوص کفار است و اهل ایمان مرتکب کبیره هیچ‌گاه در آتش مخلّد نخواهند بود. وی می‌گوید به اتفاق علمای امامیه گناهکاران اهل اقرار و معرفت و نماز در آتش مخلّد نخواهند بود و از آتش به بهشت وارد می‌شوند و در آنجا برای همیشه متنعم خواهند بود.^۱ به نظر می‌رسد منظور شیخ مفید شیعیان مؤمن مرتکب گناه کبیره باشد؛ زیرا در جایی دیگر متقدمین بر حضرت امیر علیه السلام را فاسق دانسته، مخلّد در آتش می‌داند.^۲ اما در انتهای بحث مطلبی می‌فرماید که کمی این دو مسئله را متعارض نشان می‌دهد. وی قایل است همه مرجئه و اصحاب حدیث مثل ما معتقدند که مؤمن فاسق مخلّد در آتش نخواهد بود. بنابراین باید پذیرفت شیخ مفید عموم اهل سنت را در دایره «اهل معرفت فاسق» قرار داده است که در آتش باقی نمی‌مانند، بلکه فقط برخی از افرادی که حق امام علی علیه السلام را غصب کرده و یا با وی جنگیدند، در آتش مخلّد خواهند بود.

به نظر شیخ مفید، در روز قیامت پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله گناهکاران امت خود را و امام علی علیه السلام گناهکاران شیعه را شفاعت می‌کند و با شفاعت ائمه، بسیاری از خطاکاران وارد بهشت می‌شوند.^۳ این مسئله نیز نشان می‌دهد که شیخ مفید معتقد است بیشتر مسلمانان - اعم از شیعه و سنی - وارد بهشت خواهند شد و برخی از اهل سنت وارد جهنم خواهند شد و با شفاعت پیامبر به بهشت خواهند رفت. اما در جایی دیگر شفاعت پیامبر را مخصوص شیعیان گناهکار می‌داند همچنان‌که شفاعت حضرت علی علیه السلام را مخصوص شیعیان می‌داند.^۴

۱. محمد بن محمد مفید: «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۴۶-۴۷.

۲. همان، ص ۴۲.

۳. همان، ص ۴۷.

۴. همان، ص ۷۹.

در دیدگاه وی پذیرش توبه تفضلی از سوی خداست و خدا می‌تواند توبه را نپذیرد.^۱ وی به نکته عجیبی اشاره کرده است و باور دارد اهل بدعت همه کافرند و امام باید آنها را توبه دهد؛ اگر توبه نکردند باید آنها را به قتل برساند و هرکس با تفکر بدعت‌آمیز از دنیا برود، اهل آتش است.^۲ به نظر می‌رسد در اینجا مقصود شیخ مفید همان بدعت‌هایی است که موجب ارتداد می‌شود و الاً هر بدعتی موجب کفر نیست. وی شیعیان را به چهار طبقه تقسیم می‌کند و معتقد است برخی بعد از وفات به بهشت می‌روند و برخی به جهنم، برخی اصلاً زنده نمی‌شوند و حیات برزخی ندارند و برخی نیز شاید حیات برزخی داشته باشند و برخی شاید نداشته باشند.

به نظر شیخ مفید دو ملک در شب اول قبر به سراغ میت می‌آیند و از خدا و پیامبر و ولایت می‌پرسند؛ ولی این دو ملک نزد کسانی می‌آیند که قرار است حیات برزخی داشته باشند. خداوند به این افراد جسم‌هایی مثل جسم‌های دنیا می‌دهد تا به وسیله آن عذاب یا پاداش ببینند. این جسم‌ها غیر از جسم‌هایی است که در قبر مندرس شده‌اند. در دیدگاه شیخ مفید حساب و کتاب مخصوص گناهکاران اهل ایمان است و کفار حسابشان همان جزایشان است و مؤمنان بدون حساب وارد بهشت می‌شوند. اما صراط پلّی است بین بهشت و جهنم که مؤمنان از آن راحت می‌گذرند و پای کافران می‌لغزد و به جهنم می‌افتند.

شیخ مفید دیدگاه شیخ صدوق در باب نفس را تقد می‌کند؛ صدوق معتقد است حیات به خاطر ارواح است و با استناد به روایتی اولین مخلوق خداوند را ارواح مقدسه مظهره می‌داند که به توحید خداوند اقرار کردند.^۳ شیخ مفید

۱. همان، ص ۴۸.

۲. همان، ص ۴۹.

۳. محمد بن علی بن حسین صدوق؛ «الاعتقادات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۴۷-۵۰.

در نقد این سخن می‌گوید: حدیث «خلق ارواح دوهزار سال قبل از اجساد» خبر واحد است و معنای روح در این حدیث به معنای ملائکه است.^۱

بنابراین به نظر می‌رسد شیخ مفید نه عالم ذر به معنای قبل از دنیا را قبول دارد و نه خلق ارواح انسان‌ها قبل از ابدان را و روح و نفس را یکی نمی‌داند و نفس را به امور مادی و روح را به موجودات خارجی یا حیات تعبیر کرده است.^۲ گویا برخی از بزرگان امامیه بعد از شیخ مفید نیز عالم ذر را مثل شیخ مفید تفسیر کرده‌اند و عالم ذر به معنای عالمی قبل از عالم دنیا را قبول ندارند. ابن شهر آشوب در متشابهات القرآن^۳ و طبرسی در مجمع البیان نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند. وی همچنین درباره حقیقت و ماهیت انسان نیز می‌گوید انسان شیء قائم به خود است که حجم ندارد و مکانی را پر نمی‌کند، ترکیب و حرکت و سکون و اجتماع و افتراق ندارد. این شیء قائم به خود به تعبیر حکما جوهر بسیط است. این قول دیدگاه نوبختیان و هشام بن حکم نیز هست. این شیء قائم بنفسه در افعالش محتاج آلتی است که همان جسد است و گاهی از آن به روح تعبیر می‌شود. اگر هم در روایات آمده است که روح از جسد جدا می‌شود و عذاب و پاداش می‌بیند، منظور همان جوهر بسیط است. از ائمه نقل شده است روح مؤمنان از اجسادشان خارج می‌شود و خداوند در قیامت آن را دوباره داخل جسدشان می‌کند.^۴

۱. محمد بن محمد مفید: «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ص ۸۷. محمد بن محمد

مفید: «المسائل السرویه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۷، ص ۳۷ به بعد.

۲. نیز بنگرید: همو، «المسائل العکبریه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، مجموعه مصنفات شیخ

مفید؛ ج ۶، ص ۱۱۳-۱۱۵، مسئله ۴۵.

۳. ابن شهر آشوب: متشابهات القرآن و مختلفه؛ ج ۱، ص ۸.

۴. محمد بن محمد مفید، «المسائل السرویه»؛ مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۷، ص ۳۴. نیز بنگرید:

مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج ۴، ص ۱۸۲.

خلاصه جمع دیدگاه شیخ مفید در آثارش چنین است: وی ماهیت انسان را غیرمادی و تقسیم‌ناپذیر می‌داند. ثواب و عقاب، مخاطب در امر و نهی، وعد و وعید همان ماهیت غیرمادی است. بنابراین کلام ایشان که فرمود حیات عرض است به این معناست که این موجود قائم به نفس برای بقا نیازمند آن است که خدا او را در وجود باقی بدارد و خدا لحظه به لحظه به او زندگی ببخشد. بنابراین روح در نظر شیخ مفید جوهر بسیط است اما در صفت بقا مثل اعراض است و همیشه نیازمند به یک بقادهنده و حیات‌دهنده (خدا) است.^۱ شیخ مفید برای روح بیش از یک معنا قایل است و آن را مشترک لفظی میان حیات و نفس انسانی می‌داند که جوهری مجرد و بسیط است.^۲

۷. ایمان و اسلام

شیخ مفید همچون اسلاف خود اسلام را غیر از ایمان می‌داند و معتقد است هر مؤمنی مسلمان است ولی هر مسلمانی مؤمن نیست و مرتکب کبیره اگر از اهل معرفت و اقرار باشد با انجام گناه کبیره از اسلام خارج نمی‌شود و مسلمان فاسق است.^۳ ولی نوبختیان با این دیدگاه مخالف‌اند و همچون مرجئه، مرتکب گناه کبیره را مؤمن می‌دانند.^۴ از عبارات شیخ چنین به دست می‌آید که معرفت و اقرار سبب اسلام می‌شود نه سبب ایمان؛ درحالی‌که وی در تعریف ایمان بحث معرفت را مطرح کرد.^۵ شاید ایمان در این تعریف

۱. مارتین مک‌درموت؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ص ۲۲۴.

۲. سیدمحمد خامنه‌ای؛ مقاله «روح و نفس از دیدگاه شیخ مفید»، مقالات کنگره شیخ مفید؛ ج ۹، ص ۹۳-۱۰۶.

۳. محمدبن محمد مفید؛ «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۴۷-۴۸.

۴. همان، صص ۸۴ و ۱۱۷.

۵. همان، ص ۸۳.

به معنای خروج از کفر - همان معنای اسلام - است. شیخ مفید دارالاسلام و دارالکفر و دارالایمان را نیز وابسته به افراد آن سرزمین می‌داند. هر جا کفر غالب باشد دارالکفر است و هر جا اسلام غالب باشد یعنی اهل سنت در اکثریت باشند دارالاسلام است و هر جا غلبه با ایمان باشد یعنی شیعیان حضور حداکثری داشته باشند دارالایمان است.

به نظر شیخ مفید در هر بخشی از بلاد اسلام که شرایع اسلام - به غیر از امامت آل محمد علیهم‌السلام - جریان داشته باشد دارالاسلام است نه دارالایمان و ممکن است آن سرزمین در عین اینکه دارالاسلام است، دارالکفر هم باشد ولی کفر ملت نه کفر رده؛ مخالف اسلام کافر است به کفر رده و مخالف ایمان کافر است به کفر ملت. ممکن است شخصی مسلمان و تابع قانون اسلام باشد ولی ایمان واقعی نداشته باشد. بنابراین این شخص مسلمان است به اسلام ظاهری و کافر است به کفر باطنی؛ یعنی در دنیا احکام اسلام بر او جاری است ولی در آخرت اهل نجات نخواهد بود. البته این دیدگاه شیخ مفید به تصریح خودش دیدگاه جماعتی از اصحاب حدیث امامیه است^۱ و نشان می‌دهد خیلی از اندیشمندان امامیه با آن موافق نیستند.

شیخ مفید مجتبه را کافر می‌داند و در عبارتی نشان می‌دهد که در آن دوران عده‌ای از امامیه قایل به جبر و رؤیت خداوند در قیامت بوده‌اند. سائل می‌پرسد: نظر شما درباره مجتبران امامیه که به جبر اعتقاد دارند و رؤیت خداوند در قیامت را جایز می‌دانند چیست؟ شیخ مفید جواب می‌دهد: مجتبه کافرند و اعمالی که برای تقرّب به خدا انجام می‌دهند، سودی ندارد. دادن زکات به مجتبه امامیه جایز نیست و هر کس به آنها زکات پرداخت کند،

مجزی نیست و باید دوباره به اهلش بیردازد.^۱

شیخ مفید خلفای ثلاث را خطاکار می‌داند و درباره تزویج ام‌کلثوم با خلیفه دوم می‌گوید نکاح بر ظاهر اسلام شکل می‌گیرد و ازدواج با مؤمن بهتر است ولی در صورت ضرورت، ازدواج با کسی که از اسلام خارج نشده ولی خطاکار است، ایرادی ندارد. وی همچنین درباره ازدواج دختران پیامبر با عثمان بن عفان خلیفه سوم معتقد است پیامبر به خاطر اسلام عثمان به او دختر داد و عثمان بعد از این واقعه به گمراهی گرایش پیدا کرد و پیامبر در آن زمان دیگر در این جهان نبود و به احتمال، خداوند خطای آنها را از پیامبرش مخفی کرد و نکاح بر ظاهر اسلام شکل گرفت. شاید به این خاطر است که نکاح بر ظاهر اسلام ایرادی ندارد و پیامبر با آنکه می‌دانست خداوند به او اجازه داد تا دخترش را به عقد عثمان درآورد و این از اختصاصات پیامبر است و کسی نمی‌تواند در این زمینه از او پیروی کند.^۲

۸ رجعت

شیخ مفید در باب رجعت دیدگاه خاصی دارد و می‌گوید: امامیه بر وجوب رجعت بسیاری از مردگان به دنیا قبل از روز قیامت اتفاق دارند، ولی در معنای رجعت اختلاف دارند.^۳ من قایلیم اموات با همان صورتی که در دار دنیا زندگی کرده‌اند به دنیا باز می‌گردند؛ عده‌ای عزیز می‌شوند و عده‌ای ذلیل و حق‌مداران بر ظالمان و مبطلان پیروز می‌شوند و این در هنگام قیام مهدی

۱. محمد بن محمد مفید؛ «المسائل السرویه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۷، ص ۶۹-۷۰.

۲. همان، ص ۸۶-۹۵.

۳. محمد بن محمد مفید؛ «اوائل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، ص ۴۶.

آل محمد علیهم السلام است. رجعت‌کنندگان دو دسته‌اند: مؤمنان محض و کافران محض. دلیل وی قرآن و روایات است.^۱ او به رجعت ائمه اشاره‌ای نکرده ولی گویا آنان را مصداق مؤمنان محض دانسته است. به یقین شیخ مفید به این نکته که در روایات اشاره شده تفتن داشته است، ولی روایات رجعت مؤمنین محض و کافران محض را هم شامل تر و صحیح‌تر دانسته است.

شیخ مفید در جواب این سؤال که آیا امکان دارد دشمنان شیعه مثل یزید و شمر و ابن ملجم در صورت رجعت فرصت توبه یافته، توبه نمایند و از عذاب دوزخ رهایی یابند، معتقد است از نظر عقل اشکالی ندارد؛ اما احادیث بسیاری در دست است که این افراد را مخلص در آتش معرفی می‌کند و دیگر اینکه خداوند می‌تواند توبه آنان را مثل توبه فرعون نپذیرد.^۲

خلاصه کلام آنکه شیخ مفید یک متکلم بود و در تمام عمر خود تلاش کرد تا از آموزه‌های شیعه دفاع عقلانی خوبی کند. او مکتب بغداد را زنده کرد و چنان سیطره‌ای بر افکار امامیه افکند که نشانه‌های آن تا به امروز هویداست. به نظر می‌رسد شیخ مفید استدلال‌ات عقلی را به عنوان مؤیدات اصول اساسی دین به کار می‌برد و از اینکه گاهی نمی‌توانست از عقل برای شرع مؤید و تأییدی بیاورد دریغ نداشت و آن را به صراحت بیان می‌کرد. روش عقل‌گرایی اعتدالی شیخ مفید در عصر حاضر به عنوان بهترین روش، قابل بازسازی است و به نظر می‌رسد تنها با روش شیخ مفید می‌توان به بازسازی تمدن اسلامی کمک کرد و برای شبهات جدید و مسائل جدید کلامی پاسخ درخوری یافت و

۱. همان، ص ۷۸-۷۷.

۲. محمدبن محمد مفید؛ «الفصول المختار»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۲، ص ۱۵۳-۱۵۷.

نیز بنگرید: محمدبن محمد مفید؛ «المسائل السرویه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۷،

شبهات سلفیان و وهابیت و اهل سنت را جواب داد و در عین حال از اعتقادات اصیل شیعه دفاع کرد و جامعه را به سوی تمدنی جدید سوق داد.

ب) اندیشه‌های شیخ طوسی

پس از سید مرتضی، شیخ طوسی در علم کلام پیرو استادش مرتضی است؛ این نکته را می‌توان با بررسی آثار کلامی وی کشف کرد. چنان‌که در مقدمه تلخیص‌الشافی می‌نویسد: هرچه در این زمینه تصنیف شود، به کتاب‌الشافی باز می‌گردد و از آن اخذ می‌شود؛ زیرا تمام شبهات قدیم و جدید را دارد.^۱

گفته شد که تمهیدالاصول نیز شرح قسمت جمل‌العلم از رساله مختصر جمل‌العلم و العمل سید مرتضی است که در جای‌جای آن به آثار دیگر سید ارجاع می‌دهد.^۲ وی در مقدمه کتاب بیان می‌کند که فهم جمل‌العلم مشکل است، همچنان‌که کتاب الذخیره نیز احتیاج به شرح دارد.^۳ وی در جای دیگر می‌نویسد: «در باره صفت اراده در باب عدل بحث می‌کنیم و دیدگاه سید مرتضی در الذخیره و الملخص را بیان خواهیم کرد».^۴ حتی گاهی شیخ طوسی به مجلس درس سید مرتضی ارجاع داده^۵ که نشان از تأثیرپذیری زیاد وی از استادش سید مرتضی در مباحثات کلامی است. اثر دیگر سید که شیخ تحت تأثیر آن قرار گرفته، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد است.^۶ برای

۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ تلخیص‌الشافی؛ ج ۱، ص ۵۱-۵۲.

۲. بنگرید: نمایه کتاب تمهیدالاصول که از ده عنوان کتاب نام برده و بیشتر آن آثار از سید مرتضی است و بقیه از خود شیخ طوسی.

۳. محمدبن حسن طوسی، تمهیدالاصول، ص ۱.

۴. همان، ص ۵۳.

۵. همان، ص ۱۶۱. نیز بنگرید: سید مرتضی؛ شرح جمل‌العلم والعمل؛ ص ۲۶.

۶. درباره تأثیرپذیری شیخ از سید در این کتاب رک: الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد؛ صص ۲۶۲ و

۳۰۱. نیز: طوسی؛ التبیان فی تفسیر القرآن؛ ج ۱، ص ۳.

تفصیل به کتبی که در این زمینه نوشته شده مراجعه شود.^۱

از علم کلام که بگذریم، نقش و تأثیر شیخ طوسی - یکی از بزرگان مکتب بغداد - در تمامی علوم اسلامی بر تفکر شیعه شگفت‌انگیز است. شیخ طوسی احیاگر اصلی علم اصول فقه و اجتهاد نزد فقهای شیعه امامیه است و نقش وی در اجتهاد و فقه شیعه از همه برتر بوده است. او اولین کسی است که باعث تحول در فقه شیعه و ورود اجتهاد به فقه شیعه شد.

کتاب مبسوط ظاهراً اولین کتاب فقهی تفریعی است که فروعی در آن طرح و حکم آنها از اصول استخراج شده است. کلام شیخ در مبسوط می‌رساند که شیعه در عصر شیخ یک دوره جمود را در فقه طی می‌کرده است.^۲ در علم تفسیر، آثار امامیه پیش از شیخ بر اساس روش تفسیر روایی به نگارش در آمده است، اما شیخ طوسی تفسیر اثری را به شیعه وارد کرد؛ منظور از تفسیر اثری، تفسیر صحابه و تابعین است در برابر تفسیر روایی. به نظر یاسر الزیدی، شیخ طوسی اهتمام زیادی به نقل تفسیر صحابه و تابعین داشته و آنچه از ائمه بالأخص از امام باقر (ع) به نقل از ابوالجارود آورده، در مقایسه با آنچه از صحابه و تابعین آورده است، کمتر است؛ زیرا آنچه از صحابه و تابعین مأثور است بیشتر از آثار اهل بیت در این زمینه است.^۳

شیخ طوسی معتقد است در تفسیر باید به ادله صحیح عقلی یا شرعی مراجعه شود و خبر واحد پذیرفته نمی‌شود؛^۴ از این رو برخی گفته‌اند تبیان اولین تفسیری است که شیخ همه علوم قرآن را در آن جمع کرده است و بقیه این روش را

۱. علی محمد جواد فضل‌الله: النظریات الکلاویه عند طوسی دراسة تحليلية مقارنة.

۲. کنگره هزاره شیخ طوسی: «الهامی از شیخ الطائفة»، هزاره شیخ طوسی: ص ۳۵۷.

۳. کنگره هزاره شیخ طوسی: منهج الشيخ أبي جعفر الطوسي في تفسير القرآن: ص ۱۲۶.

۴. محمد بن حسن طوسی: التبیان: ج ۱، ص ۶-۷. محمد هادی معرفت: التفسیر الاثری الجامع: ج ۱،

پسندیده، راه وی را ادامه دادند.^۱ بنابراین روش شیخ طوسی؛ یعنی توجه تام به آثار صحابه و تابعین بدون پیروی مطلق و بی دلیل و پذیرش ادله عقلیه در استفاده از معانی قرآن برای اولین بار در شیعه مطرح گردید، در صورتی که قبلاً در روش‌های مفسران شیعه قرون نخستین فقط دلیلی نقلی به کار می‌رفت.

این روش شیخ در برخی مباحث، خود را نشان داده است؛ برای نمونه در بحث از کرویت زمین ابوعلی جبائی با استناد به آیه «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا» زمین را مسطح دانسته، حتی برای آن دلیل عقلی اقامه کرده است، اما به نظر شیخ طوسی این آیه مؤید ابوعلی نیست، بلکه حرف منجمان و برخی که قایل‌اند زمین به صورت کره است، صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا اگر کسی می‌گوید زمین کروی است یعنی همه‌اش کروی است که این با آیه نیز سازگاری دارد.^۲

روش تفسیری شیخ طوسی بعد از وی در تفاسیری همچون مجمع‌البیان، روض‌الجنان، تفسیر گازر و تفسیر منهج‌الصادقین، یعنی از قرن پنجم تا قرن یازدهم ادامه یافت تا اینکه اخباریان ظهور کردند و دوباره روش تفسیر روایی را احیا کردند و تفاسیری همچون نورالثقلین و البرهان را به رشته تحریر درآوردند. با وجود این هیچ‌گاه روش تفسیری شیخ طوسی منسوخ نشد و در همان دوران صفویه نیز طرفدارانی داشت. امروز نیز دوباره شاهد احیای تفسیر اثری هستیم؛ آیت‌الله معرفت با نگارش التفسیر الجامع‌الاثری در این راه گام نهاد.

دو کتاب رجال و فهرست و همچنین احیا و تهذیب رجال کشی، آثار شیخ در موضوع رجال و فهرست است. به عبارتی از چهار اثر رجالی، سه اثر از آن

۱. علی دوانی؛ هزاره شیخ طوسی؛ ص ۲۸۰-۲۹۰.

۲. محمدبن حسن طوسی؛ التبیان؛ ج ۱، ص ۱۰۲-۱۰۳. نیز بنگرید؛ شیخ محمدحسن آل یاسین؛

«روش طوسی در تفسیر قرآن»، هزاره شیخ طوسی؛ ص ۳۱۰-۳۱۱.

شیخ الطائفه است. یکی از سه اثر معتبر درباره غیبت، الغیبه شیخ طوسی است که از دو کتاب دیگر عالمانه تر است؛ زیرا شیوه دو کتاب کمال الدین شیخ صدوق و الغیبه نعمانی حدیثی است ولی شیخ با نگاهی عقلی و کلامی بحث کرده است. شیخ طوسی در موضوع دعا کتاب مصباح المتهجد را نوشت که در عصرهای بعدی مورد توجه عالمان امامیه قرار گرفت.

بنابراین تأثیر شیخ طوسی در تمام علوم دینی بر سلف خویش بارز و هویداست و تمام آثار وی جزو مهم ترین آثار آن علوم گشته است به نحوی که معروف شده است تا صد سال بعد از او همه مقلد وی بوده اند. نتیجه آنکه راه میانه شیخ طوسی که دو مکتب قم و بغداد را به هم نزدیک کرد باعث شد در مسائل کلامی و اعتقادی، حجیت خبر واحد پذیرفته نشود و اصول دین تقلیدی نباشد و هر کسی خود با تحقیق و با نگرش عقلی - کلامی به سراغ اصول دین رود؛ این تفکر تا به امروز جزو اصول اساسی تفکر امامیه است؛ اگرچه احادیث اهل بیت نیز مورد توجه بود اما دیگر کتاب حدیثی ای در اعتقادات نوشته نشد و اعتبار تام نیافت تا اینکه بار دیگر در دوران صفویه به آن توجه شد. اما پذیرش حجیت خبر واحد در دیگر علوم به ویژه فقه و ادعیه و زیارات باعث شد اخبار اهل بیت بار دیگر مورد توجه امامیه قرار گیرد و در فضایل اهل بیت و فقه آثار فراوانی با تأکید بر روایات اهل بیت نوشته شود. بررسی هرچه بیشتر آثار علمی بزرگان امامیه بعد از شیخ طوسی، این تحلیل را واضح تر می سازد.

بنابراین باید پذیرفت در تفکر شیخ طوسی، روایات اهل بیت در زمینه اعتقادی، ارشادی و در زمینه های دیگر حجیت آنها تام و مولوی است. این جمع میان دو مکتب قم با رویکرد حدیثی و مکتب بغداد با رویکرد عقلی باعث ظهور روش سومی شد که می توان از آن به مکتب شیخ الطائفه نام برد؛ راهی میانه برای جمع میان عقل و نقل.

گفتار سوم: تأثیر تفکر بغداد بر عالمان پس از خود

با بررسی طبقات اعلام الشیعه آقابزرگ تهرانی این نکته به دست می‌آید که کتاب التنبیه فی الامامه ابوسهل نوبختی، اسماعیل بن علی بن اسحاق بن نوبخت (م ۳۱۱ ق.) مورد توجه و اهتمام بزرگان امامیه در قرن چهارم بوده است.^۱ شاید این کتاب به علت رویکرد کلامی‌اش مورد نقد محدثان شیعه قرار گرفت و شیخ صدوق (م ۳۸۱ ق.) به تبیین اعتقادات شیعه بر اساس روایات مروی از ائمه پرداخت و نام آن را اعتقادات نامید که مورد نقد شیخ مفید (م ۴۱۳ ق.) قرار گرفت و تصحیح الاعتقاد نامیده شد.

سید مرتضی (م ۴۳۶ ق.)، شاگرد معروف شیخ مفید نیز به نگارش اعتقادنامه‌ای با تفکر کلامی مکتب بغداد روی آورد و جمل‌العلم و العمل را نوشت؛ بخش جمل‌العلم توسط شاگرد مشهورش، شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق.) شرح گردید که امروزه با نام تمهیدالاصول به چاپ می‌رسد.

تمهیدالاصول شیخ طوسی که بازتاب تفکرات کلامی سید مرتضی و به‌طوراعم مکتب بغداد است، در طول قرن‌های میانه، یعنی از قرن پنجم تا قرن هشتم، به مدت سه قرن، کتاب درسی حوزه‌های علمیه امامیه بود و این‌گونه تفکر کلامی - اعتقادی مکتب بغداد به‌عنوان تفکر رایج فکر شیعه مطرح شد. تأثیر این تفکر را می‌توان در آثاری همچون کتزالفوائد کراچکی (م ۴۴۹ ق.)، متشابه‌القرآن ابن شهر آشوب (م ۵۵۸ ق.)، المنقذ من التقليد سدیدالدین حمصی (م. حدود ۶۰۰ ق.) و المسلک فی اصول‌الدین محقق حلّی (م ۶۷۰ ق.) یافت.

تفکر صرفه در اعجاز قرآن که از سوی سید مرتضی مطرح شد، مورد

۱. محمد محسن آقابزرگ تهرانی؛ طبقات اعلام الشیعه؛ ج ۱، ص ۶۳-۶۵.

توجه علمای پس از ایشان شد و حتی محقق حلی در المسلك فی اصول الدین نظر وی را بر دیگر آرا ترجیح داده، نظریه صرفه او را بهترین نظریه در باب اعجاز قرآن می‌داند.^۱ با بررسی آثار قرن‌های میانه می‌توان به نمونه‌های بیشتری از این تأثیرگذاری برخورد کرد که نشان قوت فکر و استدلال سید مرتضی است.

یکی دیگر از تأثیرات روشی سید مرتضی در گرایش اعتقادی شیعه، تبیین اصول دین و تعیین تعداد آنهاست. شیخ صدوق اعتقادات را بدون دسته‌بندی و تعیین حدود و ثغور آنها بیان کرد، اما سید مرتضی در رسائل خود می‌گوید متکلمان، اصول را پنج اصل، یعنی توحید، عدل، منزله بین منزلتین، وعد و وعید و امر به معروف دانسته‌اند که بهتر است به جای آنها، معاد و نبوت و امامت را از اصول دین بدانیم.^۲ با توجه به این نکته، اصول دین امامیه با عبارت «اصول دین پنج تاست: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد» مطرح شد. وی در همین راستا کتاب جمل‌العلم خود را تقسیم‌بندی کرد و با شرح شیخ طوسی این موضوع در امامیه به عنوان یک اصل روشی پذیرفته شد.

بنابراین نقش سید مرتضی در تفکر اعتقادی امامیه با توجه به تأثیرگذاری شیخ طوسی بر تفکر امامیه بسیار عمیق و زیاد است. در تأثیرگذاری سید مرتضی همین بس که علامه حلی می‌گوید: «جامعه شیعه از زمان سید مرتضی علیه السلام تا زمان حاضر (سال ۱۲۹۳ ق.) از کتاب‌های ایشان استفاده کرده... او رکن شیعه و معلم ایشان است».^۳ شیخ طوسی نیز با عبارت «مقدم در علوم»^۴ از

۱. جعفر بن حسن حلی؛ المسلك فی اصول الدین؛ ص ۳۴.

۲. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۶۵.

۳. حسن بن یوسف حلی؛ خلاصة الاقوال؛ ص ۱۷۹، ش ۵۳۳.

۴. محمد بن حسن طوسی؛ الفهرست؛ ص ۱۶۴، ش ۴۳۱.

تأثیر سید مرتضی بر شاگردانش سخن می‌راند. تأثیر سید مرتضی بر خلف خود بسیار زیاد و به‌خوبی مشهود است و در اکثر آثار کلامی قرن‌های بعد از او نامی از وی دیده می‌شود. علامه بحر العلوم معتقد است پس از ائمه اطهار هیچ‌کس در امامیه برتر از سید مرتضی نیست و بر تمامی دانشمندان متقدم و متأخر خود افضل است.^۱ تأثیر سید مرتضی بر خلف او را در جای‌جای آثار کلامی بعد از او می‌توان یافت. گفتنی است درباره سید مرتضی تحقیقات جدیدی صورت نگرفته و باید پیرامون اندیشه سید مرتضی پژوهش‌هایی صورت گیرد.

شاید بتوان گفت نظام‌سازی و دسته‌بندی تفکر کلامی شیعه به‌دست سید مرتضی صورت گرفته و به‌دست شیخ طوسی کامل شده است. شاید اولین کتاب شیعی که به‌صورت منسجم، استدلالی و فراگیر تمام مباحث اعتقادی را به بحث گذاشته، الذخیره فی علم الکلام سید مرتضی است. به نظر می‌رسد پنج اصل بودن اصول دین از سید مرتضی نشئت گرفته است. وی در پاسخ به سوآلی از تعداد اصول دین پرسیده شده می‌نویسد:

متکلمان، تعداد اصول دین را پنج عدد ذکر کرده‌اند: توحید، عدل، وعد و وعید، منزله بین منزلتین و امر به معروف و نهی از منکر. ولی نبوت را از اصول ندانسته‌اند و هنگامی که از آنان پرسشی چرا، گویند در ابواب عدل داخل است، از آن جهت که لطف است.... گوئیم: وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر و منزله بین منزلتین نیز از باب لطف است، پس چرا مجزا ذکر شده است.... لذا برخی از متأخران گفته‌اند اصول دین دو تا است: توحید و عدل و بقیه داخل در عدل است. اما نبوت و امامت نیز نزد ما از اصول است.... بنابراین

نبوت و امامت نیز باید به آن اصول پنج گانه اضافه شود...^۱

منظور سید مرتضی از متکلمان، معتزلیان است و عدد پنج نشان اصول خمسة معتزله است که البته این اطلاق در آن دوران رایج بوده است؛ اما مهم این است که سید مرتضی در صدد صورت بندی اصول دین امامیه بوده است؛ اصولی که تا آن دوران به صورت رسمی و علنی به عنوان اصول دین پذیرفته نشده بود بلکه به احتمال زیاد فقط در اذهان شیعیان بود و اعلان رسمی نشده بود و شاید سید مرتضی آن را در درس شیخ مفید آموخته بود. سید مرتضی همچنین رساله‌ای با عنوان «جمل العلم و العمل» تصنیف کرد که اعتقادنامه‌ای با تفکر کلامی بغداد است و قرن‌ها متن درسی حوزه‌های علمیه شیعیان بود. سه نفر از شاگردان میرزوی یعنی شیخ طوسی، ابن سراج و کراجکی برای بخش علم آن یعنی اصول عقاید شرح نوشته‌اند. شرح شیخ طوسی با عنوان تمهید الاصول فی الکلام مقبولیت عام یافت و تا ظهور علامه حلی و نگارش کشف المراد و باب حادی عشر و دیگر آثار کلامی، از قرن پنجم تا هشتم کتاب درسی حوزه‌های علمیه بود.

طبق دیدگاه سید مرتضی تقلید در اصول دین جایز نیست و عامی نیز مکلف است در اصول دین علم به حق پیدا کند. وقتی در اصول دین علم لازم است پس به دست آوردن علم در فروع که آسان تر است علم اولی است. اگر کسی قدرت تشخیص حق از باطل در فروع را ندارد به طریق اولی قدرت تشخیص حق از باطل در اصول دین را نخواهد داشت و این فرد مثل بهائم و اطفال، خارج از تکلیف است. قبول اخبار شریعت و دین مثل قبول قول مفتی نیست و این قیاس باطل است.^۲ سید مرتضی ابواب جمل العلم را به پنج باب تقسیم کرد و نام آنها را

۱. سید مرتضی: رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۲. همان، صص ۴۳ و ۴۴.

توحید، عدل، نبوت، امامت و آجال نهاد. این اصول پنج گانه مندرج در کتاب سید مرتضی، اصول پنج گانه امامیه شد و کم کم آجال جای خود را به معاد داد، ولی بقیه تا به امروز عناوین باب های اصول عقاید شیعه است.

سید مرتضی با نگارش کتاب تنزیه الانبیاء و الاثمه به بررسی تفصیلی عصمت انبیا و ائمه پرداخت و با تأسی از امام رضا علیه السلام تمام آیات و روایات موهم خطا و گناه انبیا و ائمه را تأویل کرد. تأثیر زحمات این عالم جلیل القدر بر تمام فرق در این زمینه مشهود است. برای نمونه امروز وهابیت که به اصحاب حدیث اهل سنت تأسی می کند با وجود این همه روایات و آیات موهم خطا و گناه در قرآن و کتب صحاح سته، و با آن ظاهرگرایی شدیدشان در زمینه عصمت انبیا دست به تأویل و توجیه ظاهر آیات موهم گناه زده، انبیا را معصوم از خطا و گناه می دانند.^۱ جالب اینکه سید مرتضی در الذخیره درباره دیدگاه اصحاب حدیث در زمینه عصمت انبیا می نویسد: «اصحاب حدیث انجام همه گناهان کبیره را برای انبیا جایز می دانند و فقط دروغ را در زمان نبوت جایز نشموده اند و معتقدند پیامبر نباید دروغ بگوید، ولی قبل از نبوت همه نوع گناهی بر انبیا جایز است».^۲ اصحاب حدیث امروز آیات قرآن را تأویل می کنند و گناهی به انبیا حتی حضرت آدم علیه السلام نسبت نمی دهند.

یکی از اندیشمندان بزرگ امامیه متأثر از افکار سید مرتضی و شیخ طوسی، سدیدالدین حمصی رازی است. وی در مقدمه المنقذ من التقليد از تأثیر پذیری خود از کتاب جمل العلم والعمل سید مرتضی سخن گفته است.^۳

۱. رک: علی بن احمد ابن خمیر؛ تنزیه الانبیاء. احمد بن حجر آل بوطامی؛ العقائد السلفیه بادلها التقليه والعقلیه؛ ج ۱، ص ۳۲۱ به بعد.

۲. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۳۳۸.

۳. سدیدالدین حمصی؛ المنقذ من التقليد؛ ص ۱۳.

سدیدالدین در این کتاب از کتاب غرر ابوالحسین بصری (م ۴۳۶ق.) از بزرگان معتزله^۱ زیاد نقل کرده است.^۲ سدیدالدین حمصی بر اساس مشی بزرگانی همچون سید مرتضی و شیخ طوسی قایل به عدم تحریف قرآن است. وی نسبت تحریف قرآن به خلیفه دوم، ابن مسعود و ابی بن ابی کعب را رد کرده، روایاتی مانند رجم شیخ و شیخه را که از صحابه نقل شده است، خبر واحد می‌داند.^۳ وی باطن‌گرایی اسماعیلیه را هم نقد کرده است و اعتقاد به باطن برای قرآن را موجب انکار اعجاز آن کتاب عظیم می‌داند.^۴

طبرسی دیگر عالم و مفسر این دوره را می‌توان در زمره شیعیان معتدلی دانست که متأثر از سید مرتضی و شیخ طوسی است. وی معتقد به عدم تحریف قرآن است.^۵ همچنین از آثار سید مرتضی سود جسته، تمام آیات موهم گناه پیامبر را تأویل و توجیه نموده است^۶ و سهو پیامبران در امور عادی را می‌پذیرد.^۷

۱. ابوالحسین بصری (م. ۴۳۶ق.) متکلم معتزلی و عالم اصولی حنفی و از شاگردان قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۵ق.) است که کتاب المعتمد فی اصول الفقه وی از آثار برجسته علم اصول بوده و تأثیر فراوانی بر خلف خویش نهاده است. ابوالحسین در کلام نیز دارای نظرات خاصی است که مورد توجه دیگر اندیشمندان بوده است. (ر.ک: مسعود جلالی مقدم؛ مقاله «ابوالحسین بصری»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۵، ص ۳۶۷-۳۷۰).

۲. سدیدالدین حلّی، همان، مقدمه محقق، ص ۱۳.

۳. سدیدالدین حمصی؛ المنفذ من التقلید؛ ج ۱، صص ۴۸۰ و ۴۷۸-۴۷۹.

۴. همان، ص ۴۸۱-۴۸۲.

۵. فضل‌بن حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۱، ص ۸۳-۸۴. نیز بنگرید: سید حسین هاشمی؛ «روش تفسیری مجمع‌البیان»، مجله پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۲۹-۳۰، ص ۲۶.

۶. ر.ک: محمد پهرامی؛ «منطق تفسیری در نگاه طبرسی»، مجله پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۲۹-۳۰، ص ۵۶-۵۸.

۷. فضل‌بن حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۳-۴، ص ۴۹۰.

روش ابوالفتوح در تفسیر با تأثیرپذیری از شیخ طوسی روشی اثری است و می‌توان آن را در ردیف تفسیر اثری جای داد. با مراجعه به تفسیر ابوالفتوح می‌توان دریافت که وی به ذکر اسباب نزول آیه اهتمام ویژه‌ای دارد و اسباب نزول در آرای اعتقادی و فقهی وی نقش بسزایی دارد.^۱ به نظر ایشان فهم معنای بعضی از آیات، متوقف بر دانستن اسباب نزول آنهاست و در این زمینه تنقیح مناط معنایی ندارد.^۲ بسیاری از نویسندگان به دلیل بی‌توجهی به روش تفسیر اثری شیخ طوسی که وارد تفکر امامیه شد به نقد روشی ابوالفتوح رازی پرداخته، برخی از آنها معتقدند چون وی از تابعان بیش از اهل بیت روایت کرده، متأثر از افکار تفسیری مختلط عامه زمان خویش بوده است.^۳

۱. محمدحسین مبلغ؛ «روض الجنان و اسباب نزول»، فصلنامه پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۱، ص ۱۸۶ به بعد.

۲. همان، ص ۱۹۰.

۳. همان، ص ۱۹۵-۱۹۶؛ در این باره همچنین بنگرید: حمیدرضا اسلامیه؛ «جایگاه اهل بیت و صحابه در روض الجنان»، مجموعه مقالات کنگره ابوالفتوح رازی؛ ج ۳، ص ۳۶۷.

ادامه تفکر قم و بغداد در قرن ششم و هفتم

با بررسی طبقات اعلام الشیعه و زندگانی علمی بزرگانی که در دوره پس از شیخ طوسی سگان تفکر شیعه را به عهده داشتند، می‌توان به این نکته رسید که دو جریان حدیثی و کلامی در یک قرن پس از شیخ طوسی حضور جدی دارند. شاید پذیرش حجیت خبر واحد از سوی شیخ طوسی باعث شد قرن شش هجری را بتوان قرن تفسیرنویسی، مناقب و مثالب‌نویسی، ادعیه و زیارت‌نویسی، اربعین‌نویسی و شرح‌نویسی دانست که بیشتر با رویکرد حدیثی تألیف شده‌اند.

در کنار این جریان، تفکر کلامی نیز حضور دارد و از سردمداران آن می‌توان از ابوعلی فضل‌بن حسن طبرسی (م ۵۴۸ق) صاحب تفسیر مجمع‌البیان؛ ابوالفتوح رازی (متوفای قبل از ۵۵۶ق.) صاحب تفسیر روض‌الجنان و روح‌الجنان و عبدالجلیل قزوینی صاحب النقص (نگارش به سال ۵۵۶-۵۵۹ق.) یاد کرد. از ویژگی‌های این دوره گرایش به اعتدال و در شاخه دیگر ادامه تشیع حشوی و اخباری است.^۱ در ادامه، این دو تفکر را با اشاره‌ای به صاحبان اندیشه‌ها مرور می‌کنیم.

۱. رسول جعفریان: تاریخ تشیع در ایران؛ ص ۵۵۳-۵۵۴.

الف) اعتدال و عقل‌گرایی

عبدالجلیل مکرر از شیعه اصولی سخن گفته است و منظورش شیعه معتدل است. وی درباره تحریف قرآن می‌نویسد: برخی از شیعه حشویه به تحریف قرآن معتقدند اما شیعه اصولی به آن باور ندارند.^۱ یا می‌گوید: نباید به برخی از تطبیق‌ها درباره خلفا و صحابه که در اخبار ضعیف وجود دارد وقعی نهاد.^۲ وی درباره امامت با تأیید نظر شیعه، اولی الامر در آیه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» را به ائمه تفسیر کرده، اطاعت آنها را واجب می‌داند و از اعتقاد به رجعت به عنوان یکی از اندیشه‌های اصیل امامیه دفاع می‌کند اما اینکه ابوبکر و عمر در آن دوران زنده می‌شوند تا از آنان انتقام گرفته شود را انکار می‌کند و شیعه را از این عقیده مبرا می‌داند.^۳

عبدالجلیل تمام آیاتی را که به نوعی به ابوبکر و عمر تطبیق داده شده و نشانه منقصت آنهاست رد کرده، این تطبیق‌ها را صحیح نمی‌داند و می‌نویسد: «این نقل در هیچ کتابی از کتاب اصولیان شیعه نیست و امام صادق علیه السلام بزرگوارتر از آن است که در تفسیر قرآن خطا کند... و این گونه اخبار، از غالی و اخباری و حشوی است نه مذهب اصولیان شیعه».^۴ عبدالجلیل به صراحت، هم اعتقاد به خلافت ابوبکر و عمر را و هم دشنام به صحابه و خلفا از سوی شیعیان را رد کرده،^۵ بر نص بر امامت به عنوان اعتقاد شیعه تأکید دارد.^۶ اگر کسی فضای

۱. عبدالجلیل بن ابوالحسن قزوینی؛ نقض؛ صص ۲۶۲-۲۶۳، ۱۷۹-۱۸۰، ۲۷۲.

۲. همان، صص ۲۶۸ و ۲۷۳-۲۷۴ و ۲۸۱.

۳. همان، ص ۲۷۱.

۴. همان، ص ۲۸۱-۲۸۲.

۵. همان، ص ۴۱۶.

۶. همان، ص ۲۳۵-۲۳۶.

علمی قرن ششم را نداند و بخواهد با فضای علمی قرن پانزدهم به تحلیل مسائل قرن ششم بپردازد، دچار تحیر و نقدهای غیر کارشناسی می‌گردد. شیعیان معتدل قرن ششم نگاه مثبتی به صحابه داشته و از بیان مطاعن و لغزش‌های آنان دوری جسته و بلکه بالعکس از فضایل آنان مطالبی نیز نقل کرده‌اند.

ابوالفتوح رازی دیگر عالم امامیه است که با نگاه مثبت به صحابه و حتی در برخی موارد شیخین - البته به غیر از امور سقیفه و خلافت - از آنان با تجلیل یاد می‌کند که باعث تحیر نویسندگان قرن پانزدهم شده است.^۱ یکی از نویسندگانی که درباره تفسیر ابوالفتوح بررسی کرده است می‌نویسد:

آنچه باعث تعجب انسان می‌شود این است که از میان حجم عظیم روایات تنها حدود ۱۹۶ روایت مستند به اهل بیت است و قریب به ۱۸۲۱ روایت، نبوی است که راویان آنها صحابه‌اند و بسیاری از این روایات، به نقل از راویانی است که نفاق ایشان مسلم است... آن‌قدر از صحابه پیامبر و دشمنان اهل بیت روایت نقل می‌کند که مطالعه‌کننده تفسیر متحیر می‌شود که چرا ابوالفتوح تا این حد به روایات آنان اعتماد داشته است.^۲

البته ای کاش نویسنده به خود می‌گفت شاید نفاق ایشان نزد ابوالفتوح مسلم نیست که این‌همه روایت از آنان می‌کند. چرا احساس می‌کنیم

۱. «آیاتی را که دیگر مفسران در شأن صحابه رسول‌الله وارد می‌دانند. این مفسران (ابوالفتوح رازی) نیز این آیات را در شأن آن صحابه وارد می‌دانند». محمدحسین مبلّغ؛ «روض الجنان و اسباب نزول»؛ فصلنامه پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۱، ص ۱۹۹.

۲. حمیدرضا اسلامی؛ «جایگاه اهل بیت و صحابه در روض الجنان». مجموعه مقالات کنگره ابوالفتوح رازی؛ ج ۳، صص ۳۴۲ و ۳۴۵ به بعد.

مطالبی که نزد ما مسلم و یقینی است باید نزد دیگران نیز چنین باشد. روش این علما در آن دوره این بود که بیشتر به اثبات برتری و حقانیت امام علی علیه السلام در موضوع خلافت می پرداختند و در عین حال احترام صحابه و شیخین را نگاه می داشتند و انحرافات جدی را در دوران معاویه و پس از آن می دانستند.

ابوالفتوح رازی از امام رضا علیه السلام حدیثی نقل می کند که «اهل بیت در سه چیز اجماع دارند: ۱. جهر به بسم الله در نماز؛ ۲. قضای نماز شب در روز و بالعکس؛ ۳. از صحابه به نیکی یادکردن».^۱ بنابراین اگر کسی اعتقاد داشته باشد که ائمه به ما امر کرده اند که از صحابه به نیکی یاد کنیم، چگونه نفاق صحابه برای وی مسلم باشد. ابوالفتوح روایتی نقل می کند که منقبتی برای خلیفه اول است و منسابی هم برای خلیفه دوم و عبدالله بن عمر و خالد بن ولید بر می شمرد. در برخی موارد از عبارات «رضی الله عنه» برای عموم صحابه استفاده می کند که البته برای برخی گران می آید و به نقد ایشان می پردازند.^۲

عالمان شیعه در قرن های میانه بیشتر در پی اثبات حقانیت عقاید خویش بودند و در عین احترام به عقاید و بزرگان طرف مقابل، حقانیت خویش را اثبات می کردند و کمتر به مطاعن و تبری می پرداختند؛ زیرا دریافته بودند که برای رسیدن به حق و رساندن حق به مقصره و عموم مسلمانان دو روش وجود دارد: روش نقدی با توجه تام به مطاعن و روش اثباتی با توجه به

۱. حسن بن علی ابوالفتوح رازی: *روض الجنان*؛ ج ۱، ص ۴۹-۵۰.

۲. ر.ک: حمیدرضا اسلامیه؛ «جایگاه اهل بیت و صحابه در روض الجنان»، مجموعه مقالات کنگره

ابوالفتوح رازی؛ ج ۳، ص ۳۷۲-۳۷۴.

اثبات حقانیت خویش و درعین حال نقد محترمانه طرف مقابل بدون ذکر مطاعن. علمای اصولی قرن ششم راه دوم را پذیرفته، این راه را برای رساندن حق به عموم مسلمانان راحت تر و نافذتر می دانستند و معتقد بودند که این روش، روش اهل بیت بوده است و در سایه آن توانسته اند افراد زیادی از اهل سنت را پیرو خویش کنند و بعدها راویان اخبارشان شوند. ائمه تصریح کرده اند که غالی نزد ما می آید و ما او را نمی پذیریم ولی مقصر به ما ملحق می شود و او را می پذیریم.^۱

امام رضا علیه السلام در حدیثی فرمودند: «تصریح به مثالب دشمنان ما باعث می شود که مخالفان ما به ما توهین کنند و خداوند فرمود: «وَلَا تُسَبِّحُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ». آیا کتاب کامل بهائی که به تصریح مؤلف در باب تبری است بیشتر روشنگر حق است یا الشافی فی الامامه سید مرتضی یا تلخیص الشافی شیخ طوسی یا کشف الحق و نهج الصدق علامه حلی که با احترام به صحابه به نقد دیدگاه اهل سنت پرداخته است؟! »

ابوالفتوح اهل بیت را علت غایی خلق انسان ها می داند و با استفاده از احادیث اهل بیت، آنان را «جعل الله المتقين» معرفی می کند.^۲

گویا سدیدالدین حمصی اولین کسی است که در موضوع معاد و اعاده معدوم بحث از اجزای اصلی کرده و معتقد است در روز قیامت اجزای اصلی یک فرد - که به اعتبار آن اجزا یک فرد، فرد می شود - جمع می شود؛

۱. النایرجع الفالی فلا تقبله وینالحق المقصر فنقبله، (محمد بن حسن طوسی: امالی: ص ۵۴.

محمد تقی مجلسی: بحار الانوار: ج ۲۵، ص ۲۶۵-۲۶۶، باب نفی غلو).

۲. رقیه صادقی: «اهل بیت در تفسیر ابوالفتوح رازی»، مجموعه مقالات کنگره: ج ۳، صص ۳۲۸ و

بنابراین دیگر اصلاً بحثی از اعاده معدوم مطرح نیست تا مشکلات معاد جسمانی پیش آید. عبارت وی چنین است: «والصحيح أنه يجب جمع أجزائه الأصلية التي باعتبارها يكون هو ذلك المكلف بعينه على الشكل الذي كان عليه». به نظر می‌رسد این دیدگاه بعدها مورد توجه خواجه نصرالدین طوسی و علامه حلی قرار گرفته و نظر سدیدالدین حمصی در بحث معاد جسمانی را پذیرفته‌اند که در بخش خواجه نصیر آن را بیان می‌نماییم.

در نگاه عقل‌گرای سدیدالدین حمصی علم امام در محدوده شرع است و التزامی به پذیرش بیشتر از این مقدار نیست، همچنان‌که معتقد بود برای عصمت قبل از زمان امامت، دلیل عقلی وجود ندارد و اگر آن را شرع گفته است می‌پذیریم، در غیر این صورت لزومی به عصمت قبل از امامت نیست.^۱ به نظر او امام قبل از امامت، عالم به تمام احکام شرع نیست، چنان‌که لازم نیست از باطن افراد خبر داشته باشد.^۲

طبرسی هم در باب علم غیب همچون دیگر شیعیان معتدل، علم امام را گسترده و وسیع نمی‌داند و معتقد است علم غیب مخصوص خداست و هیچ‌یک از امامیه وصف عالم به غیب را به غیر از خداوند در مورد کسی دیگر به کار نمی‌برند؛ زیرا کسی استحقاق چنین وصفی را دارد که آگاه از همه چیز باشد، نه اینکه علمش را از دیگری گرفته باشد. اما همه آنچه از امیرمؤمنان و ائمه دیگر درباره اخبار به مغیبات نقل شده است، ائمه اطهار از پیامبر اخذ کرده‌اند و پیامبر را هم خداوند مطلع کرده است.^۳

۱. رک: المنقذ؛ ج ۲، صص ۲۸۶ و ۲۹۲.

۲. همان، صص ۲۹۴ و ۲۹۵.

۳. فضل بن حسن طبرسی؛ مجمع البیان؛ ج ۵ و ۶، صص ۳۱۳-۳۱۴، ذیل آیه «وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ».

طبرسی در ذیل آیه «وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» درباره علم امام حسین (علیه السلام) به شهادتش می‌نویسد: «امام حسین (علیه السلام) معتقد بود که به خاطر ارتباط نسبی وی با پیامبر، ایشان را نخواهند کشت و یا فکر می‌کرد اگر به جنگ نپردازد، ابن‌زیاد ملعون او را دستگیر کرده، خواهد کشت».^۱ بنابراین وی همچون سید مرتضی معتقد است امام حسین (علیه السلام) علم به شهادت خود نداشت و بر اساس علم خویش معتقد بود امت پیامبر به سبب شأن و بزرگی ایشان، او را به شهادت نخواهد رساند.

طبرسی در بحث ایمان نیز پیرو سید مرتضی است و ایمان را از مقوله معرفت و تصدیق قلبی می‌داند و اقرار زبانی و عمل را از مؤلفه‌های ایمان نمی‌داند و معتقد است ایمان یعنی شناخت و تصدیق قلب و اگر اقرار زبانی و عمل جوارحی داخل در تعریف شود، از باب مجاز و توسعه در مفهوم است؛ این در حالی است که از امام رضا (علیه السلام) روایتی در تعریف ایمان آورده که عمل و اقرار در تعریف آمده است.^۲ علامه طبرسی مانند بسیاری از متکلمان، ایمان را تصدیق می‌داند و میان مفهوم اصطلاحی و لغوی ایمان ارتباط می‌بیند. وی معتقد است ایمان معرفت است و لازمه هر معرفتی، تصدیق آن است. وی قایل است هر صاحب معرفتی، به معرفت خود تصدیق دارد؛ اگرچه این تصدیق را به زبان انکار کند. وی میان اسلام و ایمان فرقی نمی‌نهد و اسلام و ایمان را مترادف هم می‌داند و هر مؤمنی را مسلمان و هر مسلمانی را مؤمن می‌شمارد و معتقد است اسلام همان اقیاد اوامر الهی است و ایمان نیز همان اسلام است.^۳

۱. فضل‌بن حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۱ و ۲، ص ۵۱۶، ذیل آیه ۱۹۵ بقره.

۲. فضل‌بن حسن طبرسی؛ مجمع‌البیان؛ ج ۱ و ۲، صص ۱۲۱ و ۱۲۲.

۳. رک: محمد فرجاد؛ «ایمان و اسلام از منظر طبرسی»، مجله پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۲۹-۳۰، صص ۱۳۶-۱۴۵.

سدیدالدین حمصی همچون سید مرتضی ایمان را به تصدیق قلبی می‌داند و دیدگاه شیخ مفید را نمی‌پذیرد. ابوالفتوح رازی نیز مانند دیگر متکلمان قرن ششم ایمان را تصدیق به دل می‌داند.^۱ وی روش متکلمان را صحیح می‌داند و با تأسی از سید مرتضی^۲ اصول دین را توحید، عدل، نبوت، امامت و وعد و وعید می‌داند و معتقد است تا این پنج اصل جمع نشوند ایمان حاصل نمی‌شود؛^۳ ولی بر خلاف طبرسی ایمان را مترادف با اسلام نمی‌داند و قایل است همه مسلمانان مؤمن نیستند اما همه مؤمنان مسلمان‌اند.^۴

ابوالفتوح با پذیرش رجعت، در تفسیر آن، قول شیخ مفید را می‌پذیرد و معتقد است در زمان رجعت مؤمنان خالص و کافران محض زنده می‌شوند و رجعت می‌کنند.^۵ اما ابوالفتوح رازی نگاه مثبتی به بداء ندارد. به نظر او بداء از تغییر و حدوث حکایت دارد و حدوث و تغییر در خداوند راه ندارد. در نظر وی بداء بر انسان رواست، چراکه عالم به علم محدث است و از عواقب آن خبر ندارد، اما خداوند که دارای علم ذاتی است از هیچ‌چیز در آینده غافل نبوده، استفاده لفظ بداء برای خدا روا نیست.^۶

دانشمند دیگری که از گرایش اعتدالی وی می‌توان سخن گفت، علی‌بن عیسی اربلی، مؤلف کشف‌الغمه است. وی از یک‌سو به صحابه پیامبر

۱. مهدی فرمانیان؛ «مذاهب کلامی در تفسیر ابوالفتوح رازی»، مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتوح رازی؛ ج ۳، ص ۷۵.

۲. سید مرتضی؛ رسائل الشریف مرتضی؛ ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶.

۳. حسن‌بن علی ابوالفتوح رازی؛ روض‌الجنان و روح‌الجنان؛ ج ۱۰، ص ۸۴-۸۵.

۴. همان، ج ۱۸، ص ۴۶-۴۷.

۵. همان، ج ۲، ص ۲۷۷-۳۴۷.

۶. علیرضا هزار؛ «درنگی بر عقیده بداء و نظر ابوالفتوح رازی»، مجموعه مقالات کنگره ابوالفتوح رازی؛ ج ۳، ص ۲۴۵-۲۴۶.

احترام می‌گذارد و از سوی دیگر به دفاع جدی از اهل بیت می‌پردازد. در کتاب التذکرۃ الفخریّه، از ابوبکر و عُمر با عبارت «رضوان الله علیهما» یاد می‌کند و آنان را شاعری می‌داند که امام علی علیه السلام از آنان شاعرتر است.^۱ درباره احمد بن حنبل تعبیر «رحمة الله علیه» می‌آورد و از ابوبکر و عمر مکرّر با «رضی الله عنه» یاد می‌کند. درباره برخورد حضرت فاطمه علیها السلام با ابوبکر و عمر، خطبه آن حضرت را می‌آورد و می‌نویسد: در میان سخنان آن حضرت، مواردی وجود دارد که شدّت تألم و ناراحتی آن حضرت را از کسانی که حق او را غصب کرده، به وی ظلم کردند نشان می‌دهد، اما من از ذکر آنها پرهیز کرده، از سخن گفتن در این باره خودداری می‌کنم.^۲

اربلی در عین اینکه از بزرگان اهل سنت به احترام یاد می‌کند، از عقاید شیعه به خوبی دفاع می‌کند. وی ذیل بحث از فضایل امام کاظم علیه السلام به این نکته برخورد می‌کند که حضرت در سجده شکر فرموده است «خدایا من بسا زبان و چشم و گوش و دستم گناه کردم» و این سؤال برایش پیش آمده است که این چگونه با عصمت امام سازگاری دارد. می‌گوید نزد ابن طاووس (م ۶۶۴ق.) رفته و سؤال را بیان کردم. ابن طاووس فرمود: برای یاد دادن به مردم است. اربلی می‌گوید: پیش خود گفتم: امام این دعا را در سجده شکر نماز شب خود بیان کرده و کسی نزد او نبوده تا به او کیفیت دعا را یاد دهد! اربلی در ادامه اضافه می‌کند جواب ابن طاووس مرا قانع نکرد و سال‌ها در پی جواب بودم تا اینکه در اثر کرامت امام کاظم علیه السلام این مطلب را فهمیدم که «حسنات الابرار سیئات المقرّبین» است. زیرا انبیا و ائمه مشغول ذکر خدا هستند و قلوبشان به ملاّاعلی تعلق دارد و همیشه در حالت مراقبه‌اند؛ پس

۱. رسول جعفریان: مقاله «علی بن عیسی اربلی و کشف الغمه»، ص ۲۲۳، به نقل از التذکرۃ الفخریّه.

۲. رسول جعفریان: مقالات تاریخی، ج ۴، ص ۲۲۴.

هرگاه از این حالت خارج شدند و به خوردن و آشامیدن مشغول گردند، آن را برای خود گناه می‌دانند و به همین علت استغفار می‌نمایند.^۱

در همین راستا وی اهل سنت را مورد انتقاد قرار می‌دهد که چرا برخی از احادیثی که دربارهٔ خلفاست و در سند و دلالت ناتمام هستند بعیدترین محملات را درباره آن می‌پذیرند اما وقتی به روایتی درباره امیرمؤمنان علیه السلام می‌رسند، از ظاهر آن عدول می‌کنند و مفهوم صریح آن را کنار می‌گذارند؛ حتی اگر راوی از چهره‌های برجسته اهل سنت باشد، به تضعیف روایت می‌پردازند!^۲ آنان معاویه و عمروعاص و مغیره بن شعبه را می‌پذیرند و در احکام شرع بر اساس روایات آنان عمل می‌کنند اما روایات اهل بیت را نمی‌پذیرند و احادیث را به اتهام رافضی بودن و شیعی بودن طرد می‌کنند. همچنین منابع علمی و حدیثی اهل سنت از شرح حال امامان شیعه خالی است اما معلو از شرح حال آوازه‌خوانان و قصه‌خوانان است.^۳ حتی منابعی که شرح حالی از امامان شیعه آورده‌اند، گاه تا امام صادق علیه السلام یا امام کاظم علیه السلام را بیان کرده‌اند و از دیگر ائمه یادی نکرده‌اند. وی در جایی دیگر به نقد عبدالله بن عمر می‌پردازد و می‌نویسد: او چشم خود را آن قدر در وضو می‌شست که کور شد، اما در همراهی با علی علیه السلام در جنگ تردید کرد و با حجاج بیعت کرد.

پشتوانه فکری عقل اعتدالی در سراسر کتاب کشف الغمه هویداست. اربلی در این کتاب از استناد به اعداد، به دلائلی که بسیار استحسانی است پرهیز کرده است و می‌گوید اگر درباره عدد دوازده و اثبات دوازده‌گانه به دوازده برج و امثال آن تمسک کنیم راه بیهوده‌ای پیموده‌ایم؛ زیرا دیگری می‌تواند به هفت

۱. علی بن عیسی اربلی؛ کشف الغمه؛ ج ۳، ص ۴۲-۴۴. ذیل مناقب امام کاظم علیه السلام.

۲. رسول جعفریان؛ مقالات تاریخی؛ ج ۴، ص ۲۴۵-۲۴۶.

۳. علی بن عیسی اربلی؛ کشف الغمه؛ ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹.

آسمان تمسک کند و هفت امام را ثابت کند بلکه در این موضوعات فقط نقل اعتبار دارد و عقل نمی‌تواند تعداد مشخص را ثابت نماید.^۱ این نکات، گرایش اربلی به تبیین عقلانی اخبار سیره و فضایل اهل بیت را نشان می‌دهد که در غیر این صورت پذیرش این اخبار برای ایشان سخت است. در همین راستا حدیث: «اگر همه مردم، علی علیه السلام را دوست داشتند، خداوند جهنم را خلق نمی‌کرد» را به گونه‌ای معنا کرده است که با تبیین عقلانی سازگار باشد و می‌نویسد: «منظور این است که محبت علی علیه السلام فرع محبت پیامبر است و محبت پیامبر فرع معرفت خداوند و عمل به اوامر و نواهی ایشان است؛ بنابراین اگر همه مردم بر اساس معرفت خدا خلق شده بودند، خداوند جهنم را نمی‌آفرید...».^۲

این گونه مطالب در لابه‌لای اثر معروف اربلی (کشف الغمّه) فراوان است که نشان از رویکرد تشیع اعتدالی اربلی دارد؛ در عین احترام به بزرگان اهل سنت تفکرات آنان را نقد می‌کند و هر جا لازم باشد دیدگاه آنان را مورد بازبینی قرار می‌دهد. اما مهم‌تر از نقد اینکه به اثبات اعتقادات خویش می‌پردازد و بیشتر از اینکه دیگران را نقد کند، به اثبات حقانیت خویش می‌پردازد. این روش را متکلمان بزرگ قرن چهارم و پنجم از جمله شیخ مفید و سید مرتضی بنا نهادند کسانی که تبیین عقلانی همیشه مهم‌ترین رویکرد و مبنای آنان بوده است به رونق آن افزودند. شاید بر اساس همین رویکرد اصیل، اربلی اگر منقبتی ببیند که با تاریخ مسلم و متواتر سازگاری ندارد یا عقل آن را محال می‌داند کنار می‌گذارد و طرد می‌کند؛^۳ و بیشتر روایات فضیلت اهل بیت را که با عقل سازگار است می‌پذیرد و به تفصیل آنها را بیان می‌کند.

۱. همان، ج ۱، ص ۵۶-۵۸.

۲. علی بن عیسی اربلی؛ کشف الغمّه؛ ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰. رسول جعفریان؛ مقالات تاریخی؛ ج ۴،

ص ۲۵۰-۲۵۱.

۳. رسول جعفریان؛ مقالات تاریخی؛ ج ۴، ص ۲۵۲-۲۵۷.

(ب) بازگشت گرایش حدیثی

با گرایش حدیثی شیخ طوسی در برخی موارد و پذیرش حجیت خبر واحد از سوی ایشان، رویکرد حدیثی شیعه دوباره رونق جدیدی یافت و آثار حدیثی متعددی در قرن ششم به نگارش در آمد. شاید گرایش حدیثی ابوعلی فرزندی شیخ طوسی در رونق گرفتن این جریان بی تأثیر نبوده است. غالب محدثان قرن ششم، ابوعلی را سر سلسله اسناد خویش به شیخ طوسی معرفی کرده‌اند؛ آنگاه احادیث و روایاتی را نقل کرده‌اند که با رویکرد شیخ طوسی منطبق نیست و یقیناً در برخی موارد مخالف دیدگاه ایشان است.

گاهی در کتب حدیثی قرن ششم مطالبی یافت می‌شود که شیخ طوسی آنها را در آثار خویش با صراحت مردود دانسته و جزو تفکر امامیه ندانسته است؛ در این باره می‌توان به رویکرد مفوضه در نقل فضایل غالیانه مثال زد که در ادامه به آن می‌پردازیم. شاید کم‌توجهی مفسران قرن ششم به احادیث اهل بیت در باب توحید و بقیه اصول دین به همین علت باشد؛ چراکه آنها بیشتر روایات را خبر واحد می‌دانستند و حجیت آن را در اعتقادات نمی‌پذیرفتند.

در دوره پس از شیخ، محدثان بزرگی وجود دارند که هر یک دارای آثار فراوانی در احادیث هستند و غالباً رویکرد مناقبی و فضایلی دارند. یکی از معروف‌ترین این محدثان، ابن شهر آشوب مازندرانی (م ۵۸۸ق.) است. معروف‌ترین اثر وی که اکنون در دست است مناقب آل ابی طالب است.^۱

۱. متن فعلی، کتاب کامل وی نیست. دو اثر دیگر وی معالم العلماء و مشابیه القرآن و مختلفه نیز به چاپ رسیده و کتاب مثالب النواصب وی هنوز به صورت خطی باقی مانده است (ر.ک: احمد باکنجی؛ مدخل «ابن شهر آشوب»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۴، ص ۹۰. حسن انصاری قمی؛ «اعلام الطرق، کتابی تازه یاب از ابن شهر آشوب»، مجله نشر دانش؛ ش ۹۹، ص ۲۹.

وی در مقدمه این کتاب بیان کرده است که چون بیشتر مردم از ذکر اهل بیت فرار کرده‌اند و در بسیاری از احادیث مناقب آنان طعن می‌زنند و برخی از احادیث متواتر را رد یا تأویل می‌کنند، به نقل آنها همت گماشته است. در این کتاب، روایات و احادیثی یافت می‌شود که مورد طرد و انکار شیعیان اصولی قرار گرفته است. وی در باب امامت پنجاه علامت برای امام ذکر می‌کند که از جمله آنها مختون بودن، سایه‌نداشتن، مؤمن بودن همه فرزندان، نداشتن مدفوع و عدم احتلام است.^۱

ابن شهر آشوب با رویکرد حدیثی خود، گاه به مطالبی پرداخته است که پیش از او در آثار غلات و مفوضه وجود داشت. انتساب برخی خطبه‌ها به امیر مؤمنان در طول تاریخ از مباحث اختلافی میان اندیشمندان شیعه بوده است و بحث‌برانگیزترین آنها خطبة البیان، خطبة تطنجیه و اقالیم است که مطالب غلوآمیز دارد. برخی از این خطبه‌ها در کتب حدیثی معتبر قبل از ابن شهر آشوب نیست و مطالعه آنها هم نشان می‌دهد انتساب آن به امام علی (علیه السلام) محل تأمل جدی است: «...أنا عذاب النار، أنا منزل الملائكة، أنا المحاسب للخلق، حملتُ نوحاً في السفينة؛ أنا مُنطق عيسى في المهد صبيّاً، المفوض اليّ امر الخلائق».^۲ میرزای قمی، علامه مجلسی و در عصر حاضر جعفر مرتضی به این خطبه اشکال کرده‌اند و آن را مشتمل بر مطالبی غالیانه می‌دانند.

۱. رسول جعفریان؛ مقالات تاریخی؛ ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۴ (در این علامات گاهی تناقضات هم دیده می‌شود).

۲. رجب‌بن محمد برسی؛ مشارق انوار الیقین؛ ص ۳۰۱-۳۲۱. آقای مسعود پیدآبادی در مقاله «نگاهی به خطبة البیان و خطبة تطنجیه» به آناری که این خطبه‌ها در آنها وجود دارد اشاره کرده است که البته در مقاله آقای صادقی به نقد برخی از این آثار اشاره شده است.

یکی از شاگردان شیخ طوسی، محمدبن حسن فتال نیشابوری (شهید به سال ۵۱۳ق.) است. کتاب وی روضةالواعظین دارای حدود یکصد مجلس وعظ است که در آن ابتدا به اصول دین پرداخته، سپس مناقب اهل بیت را بیان می‌کند. وی در مقدمه بیان کرده که چون در مجالس وعظ، نیازی به سند نیست، آنها را حذف کرده است؛ لذا اثرش جزو آثار حدیثی مرسل شده است. البته وی از آن رو که شاگرد شیخ طوسی است گفته است اگر خبری در این کتاب آمده که ظاهرش اقتضای مذهب حشو و اختلاط دارد باید به کسی که معنای آن را می‌داند سپرده شود تا تأویل گردد؛ زیرا بین کلام خداوند و کلمات پیامبر و ائمه تناقضی وجود ندارد مگر اینکه از اهل حشو باشی و معتقد به تناقض.^۱

رویکرد حدیثی فتال از کتابش هویداست و در تمام مباحث به‌ویژه مباحث اعتقادی بر اساس روایاتی از ائمه مطلب را بیان می‌کند و گاه به توضیح آن می‌پردازد.^۲ در این کتاب می‌توان به اسرائیلیات نیز برخورد. وی از وهب بن منبه نقل کرده ذوالقرنین به کوه قاف که محیط بر دنیاست رسید ذوالقرنین از او پرسید تو چه نام داری؟ گفت من قاف نام دارم که زلزله زمین به وسیله من انجام می‌گیرد.^۳ فتال نیشابوری از لیث بن سعد (م ۱۷۵ق.) حکایتی می‌آورد به این مضمون که از کعب الاحبار نزد معاویه درباره تولد پیامبر پرسیدم؛ کعب رو به معاویه کرد و گفت: من ۷۲ کتاب را مطالعه کردم که همه از آسمان نازل شده بود و صحف دانیال را تماماً خوانده‌ام. در تمام آنها مولد پیامبر و مولد

۱. محمدبن احمد فتال نیشابوری؛ روضةالواعظین؛ ص ۵-۶.

۲. همان، رک: صص ۳۸-۵۰، بحث توحید.

۳. همان، ص ۵۸.

عترتش آمده است.^۱ این روایت، هم از نظر سند و هم از نظر محتوا دارای ایراد است. لیث بن سعد در اواخر قرن اول به دنیا آمده است و چهل سال قبل از تولد وی، کعب الاحبار و معاویه از دنیا رفته‌اند. دیگر اینکه ۷۲ کتاب آسمانی کدام کتاب‌ها هستند که همگی از آسمان نازل شده‌اند!

فتال نیشابوری معتقد است که پیامبر ﷺ مسموم گردید.^۲ این گرایش شیخ صدوق بر اساس حدیثی از ائمه است که فرموده‌اند اهل بیت یا مقتول از دنیا می‌روند یا مسموم. فتال به احادیث طینت توجه تام دارد و در بحث مولد امام علی علیه السلام به تفصیل به آن پرداخته است.^۳ وی در کتابش روایتی نقل می‌کند که از آن به دست می‌آید در همان زمان پیامبر، نسبت به صحت اسلام امام علی علیه السلام به خاطر کودکی‌اش، طعن‌هایی وجود داشته است.^۴ همچنین ایشان روایاتی در باب معجزات حضرت امیر علیه السلام نقل کرده است، از جمله اینکه حضرت با حیواناتی مثل مار و ماهی سخن گفت و آنها با عنوان «إمرة المؤمنین» به ایشان سلام کردند که باعث تعجب مردم گردید؛ سپس می‌نویسد: «هذا خبر مستفیض، شهرته بالنقل والرواية بین الخاص والعام».^۵

در مجموع، بیشتر احادیثی که فتال درباره فضایل امام علی علیه السلام بیان می‌کند مورد پذیرش متکلمان و شیعیان اصولی است و به ندرت احادیثی در این کتاب وجود دارد که با تفکر متکلمان مغایرت داشته باشد، اما رویکرد او حدیثی است و مباحث اعتقادی را به وسیله حدیث بیان می‌کند و از

۱. همان، ص ۷۸.

۲. محمد بن احمد فتال نیشابوری؛ روضة الواعظین؛ ص ۸۲.

۳. همان، ص ۸۸ به بعد.

۴. همان، ص ۹۳.

۵. همان، ص ۱۳۴.

استدلال‌های متکلمان می‌پرهیزد. شاید مرسل بودن احادیث این کتاب، درجه اعتبار آن را کاسته و باعث شده است جزو منابع دست اول حدیثی شیعه و مورد توجه بزرگان قرار نگیرد. نکته دیگر درباره فتال نیشابوری اینکه وی مثل شیخ صدوق و سید مرتضی روح را جسم و مادی می‌داند و مجرد روح را قبول ندارد؛^۱ زیرا تا دوران خواجه نصیرالدین طوسی گرایش فلسفی مشاء وارد تفکر شیعه نشده بود تا بحث مجرد روح ابن‌سینا مورد پذیرش بزرگان امامیه قرار گیرد.

یکی دیگر از محدثان قرن ششم عمادالدین طبری (متوفای بعد از ۵۵۳ق.) شاگرد ابوعلی طوسی (فرزند شیخ طوسی) و استاد قطب‌الدین راوندی است.^۲ وی کتابی به نام بشارة المصطفی لشعبة المرتضی دارد که در آن به سند خاندان ابن‌بابویه از شیخ صدوق، به اسنادش از جابر جعفی از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند که امام علی علیه السلام در بازگشت از نهر روان - وقتی فهمید معاویه او را لعن می‌کند - خطبه‌ای خواند^۳ که عبارات این خطبه بوی تناسخ و تقمص می‌دهد. با این حال، عمادالدین طبری در این کتاب احادیث بسیار زیبایی در محبت و ولایت اهل بیت آورده و تعداد احادیث ضعیف^۴ و دارای مفاهیم مخالف با اصول کلی امامیه در آن کم است.

از دیگر محدثان نامی قرن ششم، ابوالحسن یحیی بن بطریق حلی (۵۲۳ق

۱. محمد بن علی فتال نیشابوری؛ روضة الواعظین؛ ص ۵۳۹-۵۴۱.

۲. منتخب‌الدین؛ الفهرست؛ ص ۱۰۷. ش ۳۸۸. محمد بن علی ابن شهر آشوب؛ معالم العلماء؛ ص ۱۱۹. ش ۷۸۹. گفتنی است در قرن هفتم نیز دانشمندی به نام عمادالدین طبری حسن بن علی بود که صاحب کامل بهایی است و نباید با محمد بن ابی القاسم اشتباه گرفت.

۳. عمادالدین طبری؛ بشارة المصطفی؛ ص ۱۲-۱۳.

۴. مثل ح فطرس ملک و بخشش او به خاطر امام حسین علیه السلام (همان، ص ۲۱۹).

۶۰۰ ق.) است. وی در کتاب عمدة عیون صحاح الاخبار مناقب امام علی علیه السلام را از کتاب‌های اهل سنت جمع‌آوری و تدوین کرده است.^۱ از صحیح بخاری و صحیح مسلم ۱۷۴ روایت، از مسند احمد بن حنبل ۱۹۴ روایت، از تفسیر ثعلبی ۱۲۸ روایت و از مناقب ابن مغازی ۲۵۹ روایت در مناقب امام علی علیه السلام نقل کرده است.^۲ ابن بطریق در کتاب خصائص الوحي المبين هم آیاتی را که در شأن امام علی علیه السلام نازل شده جمع‌آوری کرده است. فقط از آثار معتبر اهل سنت استفاده نموده است. ایشان از روایات مدون در آثار معتبر اهل سنت حقانیت شیعه را به اثبات رسانده است. از این دو کتاب برمی‌آید که وی یک محدث معتدل بوده است. شاید شاگردی وی نزد سدیدالدین حمصی رازی باعث شده است او یک محدث اعتدالی شود.

یکی دیگر از محدثان معروف قرن ششم، قطب‌الدین راوندی (م ۵۷۷ ق.) است که البته نباید وی را با راوندی دیگر، سید ابوالرضا اشتباه گرفت. وی در کتاب مشهورش الخرائج و الجرائح به ذکر روایات معجزات و دلایل نبوت پیامبر و امامت اهل بیت پرداخته است. روایات این کتاب، مرسل است و بدون سلسله سند و منبع ذکر شده است؛ برخی از معجزاتی که وی روایت کرده است، نه در آثار معتبر شیعه وجود دارد و نه عقل آن را می‌پذیرد. راوندی حدیثی با این مضمون آورده است که وقتی حضرت علی علیه السلام در راه صفین به فرات رسید با چیزی به زمین زد و دوازده چشمه همچون کوهی عظیم جوشید و مردم نظاره می‌کردند. سپس کلماتی بیان کرد که کسی نفهمید. پس دو مار که به تهلل و تکبیر مشغول بودند ظاهر شدند و گفتند: «السلام

۱. رک: عباس سالاری؛ «ابن بطریق»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۳، ص ۱۱۷-۱۱۸. نیز: سید

مهدی حسینی؛ «زندگی ابن بطریق»، مجله علوم حدیث؛ ش ۲۳، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۲. سید مهدی حسینی؛ «زندگی ابن بطریق»، مجله علوم حدیث؛ ش ۲۳، ص ۱۳۲-۱۳۳.

علیک یا حجة الله فی أرضه و عینه فی عبادہ» قوم تو، تو را در صفین کوچک و خوار خواهد کرد، همچنان که هارون بن عمران [یا موسی بن عمران] را قوش خوار کردند. لذا حضرت به سپاهیان فرمود: آیا شنیدید؟ آنان گفتند: بله. فرمود: این دلیل من بر شماست که به شما نشان دادم و بر آن شاهد گرفتم.^۱

شاید این احادیث عجیب و مرسل بودن روایات و احادیث کتاب الخرائج و الجرائح باعث شد تا این کتاب جزو منابع درجه اول امامیه محسوب نشود و به مباحث و موضوعات مطرح در آن با دیده تردید نگریسته شود. راوندی در آخر کتاب خویش فصلی با عنوان «نوادر المعجزات» آورده و نوشته است: «فهم این احادیث مشکل است و عقول آنها را درک نمی‌کند... سعد بن عبدالله اشعری قمی در کتاب بصائر خویش و محمد بن حسن صفار نیز در کتاب بصائر الدرجات خود این احادیث را آورده‌اند و این دو بزرگوار نه غالی‌اند نه قالی و سلسله سند ما به این بزرگان عالی است...»^۲

وی در ادامه به احادیث صعب مستصعب پرداخته است و نشان می‌دهد خود ائمه نیز به این نکته اشاره کرده‌اند که فهم احادیث آنان مشکل است. وی در صفحات بعدی به حدیث ازدواج ام‌کلثوم و خلیفه دوم پرداخته است و از امام صادق (ع) نقل می‌کند که ایشان فرمود: «به خاطر اینکه حضرت امیر (ع) در تنگنا قرار گرفت. به جتنی‌ای از اهل نجران معروف به سحیقه بنست جریریه امر کرد تا به شکل ام‌کلثوم درآید و به نزد خلیفه دوم رود... امام علی (ع) هم ام‌کلثوم را مخفی کرد تا خلیفه دوم از دنیا رفت.»^۳

۱. سید بن هبة الله قطب راوندی: الخرائج والخرائج؛ ج ۱، ص ۲۳۲. علامه مجلسی در بحار الانوار از ایشان نقل کرده است، همچنان که رجب برسی در مشارق انوار الیقین آورده است.

۲. سید بن هبة الله قطب راوندی: الخرائج والخرائج؛ ج ۳، ص ۷۹۲.

۳. همان، ص ۸۲۵-۸۲۶. مجلسی نیز در بحار الانوار ج ۴۲، ص ۸۸ از ایشان نقل می‌کند.

از دیگر عالمان محدث قرن ششم می‌توان به محمدبن مشهدی، صاحب کتاب المزار الکبیر اشاره کرد. ابن طاووس در آثار دعایی و زیارتی خود به این کتاب اعتماد کرده و از ایشان زیاراتی را نقل کرده است. گویا این کتاب به صورت معتبر - از طریق قرائت شاگرد بر استاد - به دست علامه مجلسی رسیده و به اعتماد سید از آن یاد کرده است.^۱ محدث نوری از مقدمه مزار که می‌گوید: «جمع فی کتابی هذا، من فنون الزیارات للمشاهد... مما اتصلت به من ثقات الرواة الى السادات...»^۲ تصور کرده ابن مشهدی تمام دعاها و زیارات را از ائمه اطهار نقل کرده است^۳ اما در عبارت ابن مشهدی تصریحی به برداشت محدث نوری وجود ندارد و کلمه «سادات» به معنای ائمه نیست بلکه ممکن است منظور وی بزرگان و علما باشد. علامه مجلسی نیز تصریح کرده است برخی زیارات انشای علما و بزرگان است.^۴

دیگر عالم این دوره، احمدبن علی طبرسی است که شهرت او به تنها کتاب برجای مانده اش الاحتجاج است. در این اثر، مناظرات ائمه و احتجاجات آنان با اهل فرق و مذاهب به ویژه گفتگوهای فرقه‌ای شیعه و سنی ثبت شده است. مؤلف در این کتاب، روایات مختلف را از منابع معتبر و غیر معتبر پیش از خود و غالباً بدون ذکر اسناد بیان می‌کند؛ به طوری که باید گفت الاحتجاج نمونه دیگری از رویکرد حدیثی این دوره است.

۱. محمدباقر بن محمد تقی مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱، ص ۱۸.

۲. محمدبن جعفر بن المشهدی؛ المزار الکبیر؛ ص ۳.

۳. میرزا حسین محدث نوری؛ خاتمة المستدرک؛ ج ۱، ص ۳۶۴.

۴. محمدباقر مجلسی؛ بحار الانوار؛ ج ۱۰۱، ص ۲۳۱، زیارت ش ۳۸. گفتنی است این زیارت بسیار مفصل است.

اندیشه حدیثی - کلامی ابن طاووس

رضی‌الدین علی‌بن طاووس، دیگر عالم و محدث شیعه است که نوع تفکر وی جایگاه بسیار والایی در مذهب امامیه پیدا کرده و یکی از تأثیرگذارترین عالمان این فرقه تا زمان حاضر است. مقام معنوی او سبب شده است آثار حدیثی و آداب و اعمال منقول از وی بدون نقد و بررسی، مورد توجه بیشتر خواص و عوام شیعه قرار گیرد. ابن طاووس متأثر از جدش، ورام بن ابی‌فراس روشی زاهدانه پیش گرفت و تفکر عزلت‌گزینی و گوشه‌گیری را وارد اندیشه شیعه کرد و بیشتر آثارش را به اخلاق و نقل دعا و زیارات اختصاص داد. وی با آنکه نزد خلیفه و وزرایش اعتبار بالایی داشت و با پسر ابن‌علقمی دوست بود، از سیاست دوری گزید و حتی از فتوادادن پرهیز کرد.

او به فرزندانش وصیت کرد که انزوا پیشه سازند و زیاد در جامعه حضور نیابند؛ زیرا اختلاط با مردم انسان را از یاد خدا دور می‌کند. در همین راستا وی توصیه کرد امر به معروف و نهی از منکر را قلبی انجام دهید و از امر به معروف زبانی پرهیزید؛ زیرا اگر امر به معروف زبانی کردید مردم با شما دشمن می‌شوند و دشمنی آنان، شما را از ذکر خداوند باز می‌دارد. وی همچنین به فرزندش توصیه می‌کند با حاکمان و وزراء نیز رفت و آمد نکند؛ زیرا در جوانی بعد از استخاره به ملاقات حاکمان رفته است، اما اکنون فهمیده است که استخاره در این شرایط دردی را دوا نمی‌کند و هدایتگر مطمئن نیست.^۱ شاید این عبارات ابن طاووس از نظر مبانی فکری نزدیک به عبارات شیخ صدوق در

۱. اتان کلبرگ؛ کتابخانه ابن طاووس؛ ص ۴۰-۴۱. عبارت ابن طاووس چنین است: «و قد رایئُ الآن بما وهبني الله... ان الاستخاره فی مثل هذه الاسباب بعيدة عن الصواب و مخاطرة مع رب الارباب...» (ابن طاووس؛ کشف‌المحجۃ ص ۱۰۷).

باب تقیه باشد؛^۱ چرا که یکی از راه‌های مناسب تقیه دوری از مردم و حاکمان و وزرا و دخالت نکردن در کار سیاسی است.

ابن طاووس به فقه آن دوران نیز نگاه مثبتی نداشت و معتقد بود امروز فقها تنها کاری که می‌کنند این است که پاسخ سؤالات را با تکرار آرای قدما می‌دهند که این کار ساده‌ای است و از هرکسی بر می‌آید.^۲ او با علم کلام هم مخالفت می‌ورزید؛ زیرا معتقد بود از علم کلام معرفتی حاصل نمی‌شود، چنان‌که انبیا نشان دادند حق را می‌توان بدون تمسک به مجادلات کلامی به مردم تعلیم داد. او معتقد بود معرفت خداوند امری فطری است و می‌توان بدون مباحث کلامی نیز آن را به دست آورد. البته کلام برای ردّ عقاید اهل ضلال خوب است.^۳ اندیشه ابن طاووس شباهت بسیاری به اندیشه شیخ صدوق درباره معرفت خداوند و علم کلام دارد؛ زیرا شیخ صدوق نیز معرفت خداوند را تفضلی از جانب خدا می‌دانست و معتقد بود علم کلام فقط برای ردّ اهل ضلالت مفید است نه برای تقویت پایه‌های ایمان.

گویا ابن طاووس فراموش کرده است که همه انسان‌ها مثل خودش نیستند که کسب و نظر را کنار بگذارند و همه چیز را با عنایت الهی ببابند؛ بسیاری از انسان‌ها رویکرد عقلی دارند و چیزی را بدون استدلال عقلی نمی‌پذیرند. بنابراین به نظر می‌رسد ابن طاووس قیاس به نفس کرده و به نقد علم کلام پرداخته است. امروز هم کم نیستند تعداد کسانی که مثل ابن طاووس از ورود به مباحث کلامی ابا دارند و نه تنها آن را مفید نمی‌دانند بلکه معتقدند مباحث کلامی، شک و شبهه را در دل‌های مؤمنان زیاد می‌کند.

۱. علی بن حسین صدوق؛ «الاعتقادات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، ص ۱۰۸.

۲. علی بن موسی بن طاووس؛ کشف المحجّة؛ ص ۱۲۷.

۳. اتان کلیرگ؛ کتابخانه ابن طاووس؛ ص ۴۲-۴۵.

ابن طاووس یک محدث به تمام معناست؛ رویکرد متکلمان را نمی‌پذیرد و به نقد آن می‌پردازد و به خاطر تقوای شدید و ورع زیاد از ورود به فقه نیز امتناع می‌کند. بیشتر شب‌ها را تا صبح بیدار است و به نماز خواندن و دعا کردن می‌پردازد و روشی جدید در سلوک معنوی شیعه ایجاد می‌کند که او را از تفکر عرفانی و صوفی جدا می‌نماید و به زهد دوران نخستین، یعنی قرن اول و دوم نزدیک می‌کند؛ گرایشی که در دوران صفویه نضج می‌گیرد و با نقد تفکر عرفانی ابن عربی و تصوف، راهی جدید در زهد با اندیشه دینی به وجود می‌آورد.

به حق باید وی را صاحب مکتبی جدید در شیعه دانست که عزلت صوفیان را داراست؛ اما در عین حال نه عرفان نظری را قبول دارد، نه عرفان عملی صوفیان را. سالک در این مکتب با اهتمام به نماز و روزه و انجام ادعیه و اعمال عبادی و عزلت‌نشینی می‌تواند به مقامات معنوی برسد و اسراری از عبادات و مکاشفات برای او حاصل شود؛ راهی که از نظر عمل - نه نظر - به نحوه عمل زاهدانه ائمه نزدیک است و از راه عمل به شریعت راهی به سوی معنا باز می‌کند و از اعمال خلاف شریعت یا ریاضت‌های غیر شرعی می‌پرهیزد و با سالیان دراز بر مداومت به انجام اعمال عبادی شریعت راهی به عالم ملکوت می‌گشاید و به تفسیر آن می‌پردازد؛ اگرچه این تفسیر می‌تواند منطبق با حقیقت نباشد و برداشت‌ها و ذهنیت‌ها در آن اثر کند و آن را از ناب‌بودن بیندازد؛ زیرا شهود برای افراد دیگر حجیت‌آور نیست و تفسیر اول شخص نیز می‌تواند منسوب باشد؛ ولی همین که راهی به سوی شناخت حقیقت است، قابل توجه و اعتناست.

صاحب طرائق الحقائق به نقل از ابن طاووس می‌نویسد: علت اتهام به غلو بیشتر غالیان از سوی غالب شیعیان نه به خاطر افکار فاسد و اشتباه است، بلکه به نظر ابن طاووس غالیانی مثل محمدبن سنان از اصحاب سرّ ائمه بودند و امامان برخی از این اسرار را در اختیار این بزرگان قرار داده و هنگامی که

این اصحاب، این اسرار را فاش می‌کردند، از سوی اکثر شیعیان طرد و متهم به غلو می‌شدند.^۱

بنابراین مشکل غالیان، ترویج افکار فاسد و باطل نیست، بلکه ایراد آنان این است که اسرار هویدا می‌کردند. البته ابن طاووس نگفته است - اگر این نقل از ایشان صحیح باشد - چرا ائمه نیز غالیان را طرد و لعن می‌کردند و آنان را سبب دوری عوام و اهل سنت از خانه اهل بیت می‌دانستند. البته شاید امثال ابن طاووس بگویند غالیان چون اسرار هویدا می‌کردند سزاوار لعن بودند. در این صورت باز این پرسش پیش می‌آید که این لعن از روی مصحلت است یا واقعی است؟ اگر واقعی است آیا فقط عذاب دنیوی دارد یا عذاب اخروی نیز شامل آن می‌شود؟! بنابراین اگر استدلال ابن طاووس را بپذیریم دیگر مرزی برای اعتقادات نباید قایل شویم؛ زیرا هر اعتقادی می‌تواند سرّی باشد که فهم آن برای بیشتر مردم قابل فهم نیست. بنابراین مرز شناخت حق و باطل کجاست و به چه طریق می‌توان آن را تشخیص داد؟!

از نکات قابل توجه در تفکر و زندگانی ابن طاووس انشا کردن دعاست. وی در ابتدای کتاب الامان من اخطار الاسفار و الازمان می‌گوید: هر جا دعایی از ائمه رسیده آن را آورده است ولی اگر برای برخی امور، دعایی نیافته است، خود انشا کرده و دعایی ساخته است. وی برای صحت کار خویش به حدیثی از امام صادق (علیه السلام) تمسک کرده است؛ امام صادق (علیه السلام) در آن حدیث فرموده

۱. و للسید السعید رضی الدین بن طاووس کلام فی محمد بن سنان و أشباهه، محصله: أنَّ جلاله قدرهم و شدة اختصاصهم بأهل العصمة «سلام الله علیه» هو الذی اوجب انحطاط منزلتهم عند الشیعة لأنهم لشدة اختصاصهم بهم اطلعوهم على الأسرار المصونة على الاعیار و خاطبوهم بما لا تحتمله اکثر الشیعة، فنسبوا الى الغلو و ارتفاع القول و ما شاکلهما (معصوم علی شاه: طرائق الحقائق؛ ج ۱، ص ۲۱۸).

است: بهترین دعا آن است که بر زبانت جاری شود.^۱ سؤال اینجاست آیا منشآت علما و افاضات مالک‌الاشیا به عارفان و سالکان برای دیگران حجت هست یا نه؟ اگر بگوییم به شرط آنکه توجه داشته باشیم که از معصوم نیست و مضامین آن موافق اصول کلی اسلامی و شیعی است، اشکالی ندارد؛ اما به هر حال باید مواظب باشیم دعا‌های عارفان و سالکان به عنوان مروی از اهل بیت علیهم‌السلام تلقی نشود؛ چون فقط در این صورت خواندن آنها اشکالی ندارد.

در کنار رویکرد حدیثی ابن طاووس و مخالفت صریحش با اهل سنت و عدم مدارا با آنان، نکاتی دیگر در عقاید ایشان یافت می‌شود که قابل توجه است. وی درباره علت طولانی شدن سلطنت فرعون و تأخیر نفرین حضرت موسی و هارون علیهم‌السلام معتقد است بر اساس روایتی فرعون امنیت شهر را حفظ و با بندگان مدارا می‌کرد و از ظالم انتقام می‌گرفت و فریادرسی را دوست داشت و اگر ادعای خدایی می‌کرد ضرری به خدایی خدا نمی‌زد. به همین خاطر نفرین حضرت موسی علیه‌السلام تأخیر افتاد و سلطنت فرعون طولانی شد.^۲ همچنین بنا بر نقل اربلی، ابن طاووس برخلاف مشی حدیثی‌اش اعتقادی به شهادت همه ائمه نداشت و معتقد بود مأمون، امام رضا علیه‌السلام را مسموم نکرده است.^۳ البته اندیشه حدیثی ابن طاووس به ما می‌گوید که او اصل شهادت بسا سم را رد نکرده است، بلکه شهادت به دبیت مأمون را رد کرده است.

۱. علی بن موسی بن طاووس؛ الامان؛ ص ۱۹.

۲. ابن طاووس؛ الملاحم والفتن؛ ص ۱۸۹. بنگرید به ترجمه آن در ص ۱۸۳.

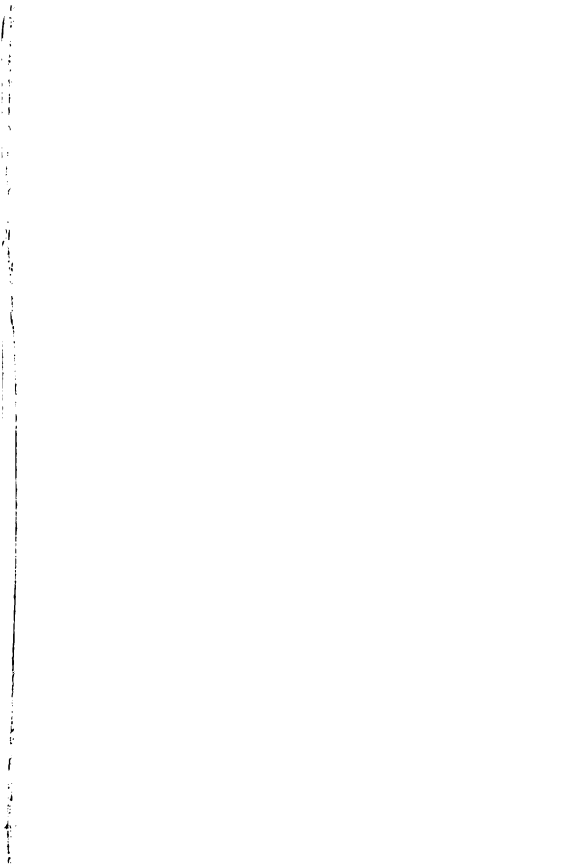
۳. عبارت اربلی چنین است: «بلغنی ممن أوثق به أنَّ السيد رضی‌الدین علی بن طاووس «رحمه الله» كان لا يوافق على أنَّ المأمون سقى علياً عليه‌السلام ولا يعتقد و كان رحمه الله كثير المطالعة... والذي كان يظهر... مما يرد ذلك ويقره...» (علی بن عیسی اربلی؛ كشف الغمّه؛ ج ۳، ص ۷۲. ذیل وفات امام رضا علیه‌السلام. نیز بنگرید: اتان کلبرگ؛ کتابخانه ابن طاووس؛ ص ۴۵).

از کلمات سید بن طاووس به دست می‌آید که وی همچون اسلاف خود به‌ویژه شیخ مفید و سید مرتضی، روح را همین بدن می‌داند و قایل به تجرد روح نیست. چون هنگامی که از محل دفن سر مقدس امام حسین (علیه السلام) سخن می‌گوید، می‌نویسد:

«بدان که بازگشت سر امام حسین (علیه السلام) به جسد شریفش را قرآن تأیید کرده است؛ زیرا می‌فرماید: و لا تحسبن الذين قتلوا فی سبیل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون». پس آیا مشکلی باقی می‌ماند درحالی‌که خداوند خبر داده است که هرکس در راه او شهید شد زنده است و نزد وی روزی می‌خورد؟ پس جایز نیست که عارفان در آن شک کنند.^۱

از این کلمات به دست می‌آید که ابن طاووس زنده شدن اموات در قبر را با همین بدن می‌داند، لذا برای او سؤال شده است که چگونه سر شریف امام حسین (علیه السلام) به بدنش ملحق شده است تا نزد پروردگارش روزی داده شود. نظریه عدم تجرد روح و یکی دانستن روح و بدن، نظریه غالب علمای قرن‌های میانه است. بحث تجرد روح از زمان خواجه نصیرالدین طوسی در شیعه امامیه مطرح و پذیرفته شد که در بحث درباره خواجه نصیرالدین به آن می‌پردازیم.

۱. ابن طاووس؛ الاقبال بالاعمال؛ ج ۳، ص ۹۸.



خردگرایی فلسفی (فلسفه مشاء)

پس از دوره متکلمان، عالمانی از امامیه ظهور کردند که شیوه فلسفی را وارد تفکر شیعه کردند. سرآمد این عالمان، خواجه نصیرالدین طوسی^۱ و علامه حلی هستند که آرای آنان در پی می آید. عبدالامیر اعسم به خوبی این تأثیر را یافته و عنوان کتاب خود را الفیلسوف نصیرالدین الطوسی مؤسس المنهج الفلسفی فی علم الکلام الاسلامی نهاده است. مهمترین اثر کلامی خواجه تجریدالاعتقاد نام دارد که با شرح علامه حلی بر آن با نام کشف المراد فی شرح تجریدالاعتقاد جاودانه گشت و هفتصد سال است که مورد مراجعه

۱. محمدبن محمدبن حسن معروف به خواجه نصیرالدین طوسی در سال ۵۹۸ هجری در طوس زاده شد و به تحصیل نزد پدر خویش و اساتید دیگر پرداخت. گویا از حدود سال ۶۲۰ قمری به بعد در قلاع اسماعیلیه بود و کتاب اخلاق ناصری و اخلاق محتشی را به حاکم اسماعیلی مذهب قلاع قهستان اهدا کرد. سپس به قلعه الموت رفت - یا برده شد - و در آنجا شرح اشارات بوعلی سینا را نوشت. در سال ۶۵۴ قمری قلاع به دست هلاکوخان فتح گردید و وی همراه هلاکوخان به بغداد رفت. در نتیجه اتهام سقوط خلافت عباسیان به همفکری وی به ایشان زده شد. درباره این اتهام بنگرید: رسول جعفریان؛ تاریخ تشیع در ایران؛ قرن هفتم، سقوط بغداد.

عالمان شیعه است. به نظر برخی از محققان تاکنون ۱۵۰ شرح و حاشیه از سوی شیعه و سنی بر تجرید الاعتقاد نوشته شده است که نشانه قوت و عظمت این اثر است و در شیعه هیچ کتاب کلامی ای به پای آن نرسیده است.

با مراجعه به کشف المراد و مقایسه سرفصل‌های آن با تمهید الاصول شیخ طوسی - به عنوان دو کتاب درسی قبل و بعد از خواجه در امامیه - می‌توان به این نکته رسید که تغییرات جدی در سرفصل‌های کتابهای درسی امامیه صورت گرفته است؛ برای مثال اولین بحث در تمهید الاصول با عنوان «فی حقیقة الواجب» بحث از حدوث اجسام است تا با آن به برهان حدوث پیردازد و خداوند را اثبات کند. منظور از واجب در اینجا واجب الوجود نیست بلکه منظور، اولین تکلیف واجب انسان یعنی همان معرفت خدا. در سراسر تمهید الاصول به ندرت به مفهومی فلسفی برمی‌خوریم، به جز مواردی که استطراداً مورد بحث قرار گرفته‌اند. در این کتاب حتی واژه «فیلسوف» یا «فلاسفه» را هم نمی‌توان دید. از وجود و ماهیت هیچ بحثی نشده و اصلاً دغدغه متکلم قرن‌های میانه، مباحث فلسفی نبوده است. این روش را می‌توان در المنقذ من التقليد سدیدالدین حمصی (متوفای حدود ۶۰۰ق.)؛ المسلك فی اصول الدین محقق حلّی (م ۶۷۶ق.) و قواعد المرام ابن میثم بحرانی (م ۶۹۹ق.) که شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی نیز بوده است، دید. درباره ابن میثم پس از این سخن خواهیم گفت.

خواجه نصیرالدین طوسی روش متکلمان را کنار نهاد و روش و تفکر فیلسوفان مشاء به‌ویژه بوعلی سینا را با کمی تغییر در روش و محتوا پذیرفت و آن را در تجرید عملی نمود؛ او در مقدمه تجرید نوشته است: «من مسائل کلام را با نظمی جدید برای شما بیان می‌کنم».^۱ او بر همین اساس به

۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ تجرید الاعتقاد؛ ص ۱۰۱-۱۰۵.

موضوعاتی همچون وجود و عدم، ماهیت، علت و معلول و جوهر و عرض پرداخته و مقصد سوم را به اثبات صانع و صفاتش اختصاص داده است. وی مقاصد بعدی کتاب را بر اساس چینش متکلمان بنا نهاده و مقصد چهارم را به نبوت، مقصد پنجم را به امامت و مقصد ششم کتاب را به معاد اختصاص داده و از آنها بحث کرده است.

بنابراین خواجه نصیرالدین چینش بحث عقاید را تغییر داد و امور عامه فلسفی را بر مباحث کلامی مقدم نمود و مهم‌تر از چینش بحث، محتوای بیشتر مطالب کتاب را بر اساس تفکر فلسفی به پیش بُرد. ایشان در مقصد سوم اصلاً یادی از برهان حدوث و قدم متکلمان نکرده و نوشته است: «موجود یا واجب‌الوجود است که مطلوب ماست، اگر واجب‌الوجود نیست مستلزم واجب هست، چون دور و تسلسل باطل است».^۱ علامه حلی که متوجه رویگردانی خواجه از استدلال متکلمان شده است در شرح آن می‌نویسد: «متکلمان راه دیگری رفته‌اند که حدوث است».^۲ علامه شعرانی در ترجمه و شرح کشف‌المراد می‌نویسد:

باید دانست که این دلیل مبنی بر اثبات حدوث زمانی عالم نیست و شارح علامه فرمود اگر بخواهیم مانند متکلمان از راه حدوث عالم، اثبات صانع کنیم می‌گوییم زمانی بود که عالم نبود و پس از آن موجود شد، ناچار فاعلی آن را موجود کرده... و مصنف کتاب (خواجه نصیرالدین)... به استدلال اول اکتفا کرد... [زیرا] دلیل اول هم برای منکر حدوث زمان عالم به کار آید و هم برای مثبت آن...^۲

پرسش این است که چه کسانی منکر حدوث زمانی عالم‌اند و قبول ندارند

۱. همان، ص ۱۸۷-۱۸۸.

۲. ابوالحسن شعرانی؛ ترجمه و شرح کشف‌المراد؛ ص ۳۹۰.

که زمانی بود و غیر از خدا هیچ نبود؟ علامه شعرانی در جایی دیگر به پاسخ آن پرداخته و از قول علامه حلّی می‌نویسد:

عالمان در علت احتیاج اثر به مؤثر اختلاف کردند. جمهور عقلاً^۱ گفتند: علت احتیاج، امکان است و دیگران^۲ گفتند: حدوث است... و قول اول درست است... اصل در این مسئله آن است که خداشناسان از فلاسفه قدیم معتقد بودند جهان همیشه بوده است و با آنکه همیشه بوده، مخلوق خداست و اگر خدا نبود جهان هم نبود... و زمانی نبود که خدا باشد و مخلوق نباشد... عامه مردم^۳ را این سخن دشوار می‌آید و معتقدند اگر عالم همیشه باشد، از خدای تبارک و تعالی بی‌نیاز می‌شود، اما اگر حادث باشد مخلوق خداست. محققان علمای کلام و خردمندان،^۴ جانب فلاسفه را برگزیده‌اند.^۵

علامه حلّی در جایی دیگر نیز به این بحث پرداخته است.^۶

به زبان ساده‌تر باید گفت: متکلمان معتقدند بر اساس آیات قرآن، زمانی بود که خدا بود و هیچ نبود؛ سپس خدا اراده کرد مخلوقات را بیافریند و آفرید. اما فیلسوفان معتقدند از زمانی که خدا بوده است مخلوقات هم بوده‌اند و مخلوقات مثل خدا از ازل بوده‌اند ولی در عین حال مخلوق و حادث‌اند.

۱. منظور فلاسفه است.

۲. منظور متکلمان، به‌ویژه متکلمان اشاعره مثل غزالی و در نهافت‌الفلاسفه و فخر رازی در شرح‌الاشارات و محصل است.

۳. به نظر می‌رسد منظور متکلمان باشد.

۴. احتمالاً خواجه نصیرالدین مقصود باشد. زیرا قبل از ایشان در امامیه فردی نبود که جانب فلاسفه را گرفته باشد.

۵. ابوالحسن شعرانی؛ ترجمه و شرح کشف‌المراد؛ ص ۴۲-۴۴.

۶. همان، ص ۲۲۰-۲۲۴.

اختلاف این دو تفکر در مسئله زمان است. فیلسوف می‌گوید: علت احتیاج امکان است، پس موجودات حادث ذاتی‌اند و خداوند قدیم ذاتی؛ زیرا علت احتیاج امکان است که در حادث ذاتی نیز یافت می‌شود و جایز نیست علت احتیاج را حدوث زمانی بدانیم؛ زیرا اگر حدوث را علت احتیاج بدانیم این مشکل پیش می‌آید که علت احتیاج، چند مرتبه از خود احتیاج متأخرتر باشد؛ چون زمانی می‌توانی بگویی حدوث علت احتیاج است که بفهمی وجودش بعد از عدمش است و وقتی می‌توانی این را بفهمی که به این نکته بررسی که وجود و عدم برای این شیء مساوی است و ممکن‌الوجود است؛ پس احتیاج به علت دارد.

از دیگر اشکال‌هایی که فلاسفه به متکلمان وارد کرده‌اند این است که شما خدا را قدیم زمانی و مخلوقات را حادث زمانی می‌دانید؛ زمان از حرکت به وجود می‌آید و حرکت از افلاک و چرخش خورشید و ماه. باید افلاک و خورشید و ماه خلق شده باشند تا زمان به وجود آید. پس زمان نیز از نظر رتبه، چندین مرتبه متأخرتر از اصل خلقت است. زیرا زمان از چرخش مخلوقات انتزاع می‌شود. بنابراین بر اساس این دو اشکال بهتر است بگوییم علت احتیاج، امکان است و علت، تقدّم رتبی - نه زمانی - بر معلول دارد و معلول، حادث ذاتی است و واجب‌الوجود قدیم ذاتی. متکلمان در جواب فیلسوفان گفته‌اند که در این صورت اراده خدا کجا می‌رود؟ در این صورت خداوند فاعل موجب و مضطر می‌شود و مجبور است که خلق کند اگرچه نخواهد. علامه شعرانی در توضیح این بحث می‌نویسد:

نمی‌توان مختار بودن خداوند متعال را دلیل حدوث عالم شمرد و ساحت مقدس خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردش علامه حلّی منزّه است از اینکه چنین مغالطه‌ای کنند و بخواهند حدوث عالم را به

دلیل مختار بودن خداوند ثابت کنند. مقصود بیشتر علمای کلام از

اثبات حدوث عالم، اثبات وجود پروردگار است.^۱

اما هنوز این سؤال باقی است که برای جمع میان آنچه از قرآن به دست می‌آید (ازلی نبودن مخلوقات) با آنچه فلاسفه مشاء می‌گویند و مورد پذیرش خواجه و گویا علامه قرار گرفته است چه باید کرد؟ آیا باید آیات قرآن را تأویل کرد و پذیرفت که مسئله حدوث ذاتی و قدیم زمانی بودن عالم، یک حکم قطعی عقل است که نمی‌توان آن را کنار گذاشت یا مثل برخی از بزرگان به زمان موهوم و متوهم توسل جست؛ بگوییم ذهن انسان زمانمند است و نمی‌تواند از چرخه زمان خارج شود.

آنچه در اینجا مهم بود، بررسی فلسفی مسئله نبود، بلکه بازتاب تاریخ تفکر امامیه و بیان علت رویگردانی علمای شیعه از برهان حدوث - به خاطر ایرادات وارده از سوی فلاسفه به آن - و تمسک آنان به برهان امکان و وجوب یوعلی است. شاید به سبب این اشکال‌هاست که خواجه نصیرالدین طوسی در ادامه، این عبارت را می‌نویسد: «وجود العالم بعد عدمه ینفی الایجاب» یعنی عالم بعد از عدمش به وجود آمده است [و این] فاعل موجب بودن را نفی می‌کند. اما مقدس اردبیلی به نقد خواجه پرداخته، در شرح آن می‌نویسد: «برخی فلاسفه می‌گویند: ایجاد عالم بر نظام کنونی از لوازم ذات خداوند است و خلوق ذات از آن معتنع است... و خود خواجه تصریح دارد که ممکن قدیم صدورش امکان ندارد مگر از موجب...»^۲

فیلسوف در جواب می‌گوید: دوام فیض الهی و فعل ازلی باری هیچ ناسازگاری‌ای با قدرت خداوند ندارد و معتقد است تعریف متکلم از قدرت اشتباه

۱. ابوالحسن شعرانی: ترجمه شرح کشف المراد؛ ص ۸۲-۸۳.

۲. احمد بن مقدس اردبیلی؛ الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجریه؛ ص ۳۹-۴۲.

است؛ زیرا متکلم قدرت را «صحت بر ترک و فعل» می‌داند؛ لذا تصور کرده است اگر فعل او ازلی باشد قدرت بر ترک، از خداوند اخذ شده است، درحالی‌که تعریف صحیح قدرت این است: «إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل». این تعریف نشان از آن دارد که قدرت در پی اراده و مشیت، ظاهر می‌شود، هم مشیت در ازل هم در غیر ازل. مهم آن است که فعل مستند به مشیت باشد تا به صفت قدرت متصف شود و قادر کسی نیست که برای مدتی تارک و سپس فاعل شود.

بنابراین به نظر خواجه نصیرالدین طوسی نسبت فاعل موجب دادن به فلاسفه صحیح نیست؛ زیرا فلاسفه معتقدند فاعل ازلی تام در فاعلیت، محال است فعل نداشته باشد پس باید فعلش هم ازلی باشد و چون خداوند فاعل ازلی تام است عالم هم که فعل اوست باید ازلی باشد؛ زیرا هیچ دلیلی بر تأخیر و فاصله نیست.^۱ اما خواجه در تجرید الاعتقاد می‌نویسد: «و یمکن عروض الوجوب و الامکان للأثر باعتبارین»؛ علامه هم می‌فرماید: منظور این است که وقتی فعل لازم است که داعی و قدرت با هم باشد.^۲

فیلسوفانی همچون خواجه نصیر وقتی پی‌بردند فاعل ازلی تام در فاعلیت، محال است فعل نداشته باشد و درعین حال مختار باشد، به این نکته رسیدند که چرا خداوند خلق کرد و آفرید؟ اینجا که ابن‌سینا علم الهی و صور مرتسمه، عنایت، نظریه فیض، قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد و عقول عشره را مطرح کرد که البته خواجه به تک‌تک این موارد نقدهایی وارد کرد. خواجه نصیرالدین طوسی بر خلاف ابن‌سینا، صور مرتسمه^۳ را رد کرد و علم

۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ شرح‌الاشارات ج ۳، ص ۸۱-۸۲.

۲. حسن بن یوسف حلی؛ کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ ص ۲۸۱.

۳. درباره علم خداوند و صور مرتسمه بنگرید: محمد ذبیحی؛ فلسفه مشاء با نکیه بر اهم آرای ابن‌سینا؛ ص ۴۱۶-۴۳۰.

حضور را پذیرفت و همچون بزرگان امامیه قایل به عینیت صفات با ذات شد و در تجرید بیان کرد که علم همان نفس داعی است و خداوند به جزئیات زمانی علم دارد و این باعث تغییر در علم الهی نمی‌شود؛ زیرا تفسیر در اضافات صورت می‌گیرد نه در ذات یا صفات حقیقی.^۱

بر این اساس خواجه بعد از برهان امکان و وجوب به قدرت خداوند پرداخت و خدا را فاعل مختار معرفی کرد و وجود واسطه‌ای میان خدا و جهان را غیر معقول دانست و پس از جواب به شبهات این بحث، به علم الهی پرداخت و در نقدی به ابن‌سینا در بحث از صور مرسمه نوشت: «بحث علم الهی متضمن صورتهایی مغایر با معلومات نیست؛ زیرا همه‌چیز نزد خدا حاضر است».^۲ علامه حلی در شرح آن گفته است: «هذا بحث شریف أشار إليه صاحب التحصیل^۳ و بسطه المنصف فی شرح الاشارات و بهذا التحقيق یندفع جميع المحالات....».^۴

خواجه نصیرالدین طوسی درباره قاعده الواحد که مورد پذیرش ابن‌سینا و نقد غزالی و فخر رازی بود، در آثار گوناگون خود، نظر متفاوتی داده، کلمات بوعلی را توضیح می‌دهد.^۵ البته این مسئله برای خود خواجه همیشه سؤال بوده و در این باره از ابهری و خسروشاهی پرسیده است، ولی گویا اثیرالدین ابهری و خسروشاهی به او پاسخ نداده‌اند. این سؤال را صدرالدین قونوی و قاضی فخرالدین بیاری از خود خواجه نیز پرسیده‌اند. خواجه نصیر در این

۱. حسن بن یوسف حلی؛ کشف المراد؛ ص ۲۸۶.

۲. همان، ص ۲۵ (درباره ایرادات خواجه به ابن‌سینا بنگرید: شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۴-۳۰۵، نمط هفتم).

۳. منظور بهمنیار شاگرد بوعلی سیناست.

۴. حسن بن یوسف حلی؛ کشف المراد؛ ص ۲۸۶.

۵. خواجه نصیرالدین طوسی؛ شرح اشارات؛ ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۵.

رساله‌ها جوابش همان است که در شرح اشارات گفته است، یعنی: «لکن المراد منه أنّ الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد اذا كانت جهة الصدور واحدة. أما اذا تكثرت جهاته و اعتباراته فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة...»^۱

خواجه در ادامه بیان می‌کند مبدأ اول چون از تمام جهات واحد است هیچ حیثیت متعددی ندارد و دارای اعتبارات کثیره نیست؛ لذا از واجب الوجود، فقط یک چیز صادر می‌شود و آن عقل اول است و چون عقل اول دارای حیثیات کثیره است؛ کثرت از او پدید می‌آید و وقتی به عقل چهارم رسید اعتبارات موجود در این مجموعه بالغ بر ۶۵۶۵۲ حیثیت می‌شود که به قول خواجه «این عدد، تعداد معلول‌هایی است که ممکن است در مرتبه چهارم وجود داشته باشد».^۲ خلاصه حرف خواجه این شد که قاعده الواحد درباره خداوند صحیح است و چون خداوند مرکب نیست هیچ حیثیتی ندارد و از واحد، واحد صادر می‌شود. اما گویا همین خواجه در فصول نصیریه آن را نپذیرفته و به فلاسفه ایراد گرفته که مگر کثرات موجود در عقل اول را، خداوند به آن نداده است؟ بنابراین کثرات از واحد (خداوند) صادر شده است،^۳ پس کثیر از واحد صادر شده است.

خواجه نصیرالدین در تلخیص‌المحصل همان مطالب شرح اشارات را بیان کرده، می‌نویسد: «فلاسفه گویند الواحد لا يصدر عنه إلاّ الواحد مطلق نیست، بلکه از یک حیثیت مقصودشان است... و چون در مبدأ اول دو حیثیت نیست، جایز نیست مبدأ دو چیز باشد؛ اما معلول مبدأ اول می‌تواند دارای

۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ شرح اشارات؛ ج ۳، ص ۲۴۳.

۲. محمدتقی دانش‌پژوه؛ سه گفتار خواجه محمدبن حسن طوسی درباره چگونگی پدید آمدن چند چیز از یکی؛ ص ۲۰.

۳. مقدادبن عبدالله فاضل مقداد؛ الانوارالجلالیة فی شرح الفصول النصیریة؛ ص ۷۸-۸۲.

حیثیات مختلفه باشد؛ پس مبدأ کثرات است...»^۱. دکتر هانی نعمان فرحات هنگامی که این تناقضات را در افکار خواجه نصیرالدین طوسی دیده است، تمایل پیدا کرده بگوید خواجه نصیر به دلیل صعوبت مسئله در این موضوع تردید داشته؛ لذا مسئله را غامض دانسته، رأی نهایی نداشته است.^۲ اگرچه علامه حلّی از همان ابتدا قاعده الواحد را نپذیرفته و می‌فرماید: «پذیرش این نظریه مبتنی بر فاعل موجب است و هنگامی که ما پذیرفتیم مبدأ اول، فاعل مختار است این مشکلات پیش نمی‌آید. زیرا مختار آثار و افعالش متعدد است...»^۳.

نعمان فرحات همچنین به ایشان نسبت می‌دهد که عقول عشره بسوعلی را نیز نپذیرفته و به عقول کثیره معتقد گشته است؛^۴ زیرا دلیل عقلی قطعی بر نظریه فیض و عقول عشره نداریم و فقط باید بپذیریم همه از خداوند جل جلاله صادر شده‌اند و وجود، علی الاطلاق معلول خداست، همچنان‌که این تفکر فلاسفه، یعنی «برخی معلولات، مخلوق غیر خدا هستند» آنان را از دایره ایمان خارج نمی‌سازد؛ چون فلاسفه در نهایت، همه معلومات را صادر از مبدأ اول می‌دانند.^۵

معاد

خواجه نصیرالدین طوسی در بحث معاد جسمانی، رویکردی دینی و شرعی

۱. خواجه نصیرالدین طوسی؛ تلخیص‌المحصل؛ ص ۳۳۷.

۲. هانی نعمان فرحات؛ نصیرالدین طوسی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه؛ ص ۱۷۸-۱۸۳.

۳. حسن بن یوسف حلّی؛ کشف‌المراد؛ ص ۱۳۱.

۴. هانی نعمان فرحات؛ نصیرالدین طوسی و آراؤه الکلامیه و الفلسفیه؛ ص ۱۸۳-۲۰۰.

۵. همان، ص ۲۶۰-۲۷۹.

پیدا کرده، اثبات آن را ضرورت دین اسلام می‌داند. علت این بیان خواجه آن است که فلاسفه با تمسک به قاعده فلسفی «اعاده معدوم محال است» معاد جسمانی را زیر سؤال برده، گفته‌اند: انسان وقتی می‌میرد از بین می‌رود و معدوم می‌شود و اعاده عین همان چیزی که از بین رفته است محال است. بلکه خداوند مثل آن را می‌تواند خلق کند که هیچ فرقی با هم نداشته باشند، اما دیگر عین نیست بلکه مثل است. بنابراین تکلیف‌هایی را که در دنیا انجام داده یا گناهانی را که مرتکب شده با بدنی انجام داده که از بین رفته است و غذایی را که تحمل می‌کند یا ثوابی را که دریافت می‌کند با بدنی مثل آن بدن قبلی است که نه کاری انجام داده نه گناهی کرده است؛ پس معاد جسمانی دلیلی ندارد و باید به معاد روحانی اعتقاد پیدا کرد. برخی برای فرار از این اشکال گفته‌اند: مکلف، نفس مجرد است و بدن، تکلیفی ندارد. این مذهب غزالی و راغب اصفهانی و ابن هیصم کزّامی و جماعتی از امامیه و صوفیه است.^۱

عده‌ای دیگر مثل خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی معتقدند آنچه مکلف است و تکلیف برای آن است، اجزای اصلی بدن است که هیچ‌گاه کم‌وزیاد نمی‌شود و از بین هم نمی‌روند و معاد یعنی اعاده این اجزای اصلی یا نفس مجرد و این اجزای اصلی؛ اما احتیاجی به اعاده عین اجسام متصل به این اجزای اصلی نیست، بلکه مثل آن هم ایرادی ندارد.^۲ البته خواجه نصیر و علامه حلی نگفته‌اند این اجزای اصلی بدن چیست که هیچ‌گاه از بین نمی‌روند، نمی‌پوسند، خورده نمی‌شوند و جذب بدن مورچگان و امثال آن نمی‌شوند.

۱. حسن بن یوسف حلی؛ کشف المراد؛ ص ۴۰۶.

۲. همان، ص ۲۵۹. حسن بن یوسف حلی ایرادات دیگر فلاسفه را مثل شبهه آکل و مأکول نیز بیان کرده است.

بداء و رجعت

از نکات قابل توجه در تفکرات خواجه این است که وی درباره دو مسئله اختصاصی شیعه امامیه یعنی بداء و رجعت سخن چندان در آثار خویش بیان نکرده است. در تجرید الاعتقاد از رجعت یاد نکرده و به بیان و شرح آن پرداخته است^۱ و در تلخیص المحصل به نفی بداء پرداخته و می گوید: «امامیه قایل به بداء نیستند». وی منشأ قول به بداء را فقط یک روایت از امام صادق علیه السلام می داند که درباره فرزندش اسماعیل فرموده است.^۲ بنابراین خواجه به دلیل آنکه مستند بداء را خبر واحد می داند، آن را از عقاید امامیه نفی می کند. با آنکه در میان شیعه امامیه رجعت و بداء از ضروریات دین شمرده شده است.^۳

از نکات دیگری که در تفکر خواجه نصیرالدین قابل ذکر است، تطهیر حلاج است و به نظر می رسد اولین کسی که به تطهیر و تأیید حلاج در شیعه پرداخته و وی باشد و بقیه نیز بر این اساس به تطهیر و تأیید وی پرداختند.^۴ متکلمان امامیه قبل از خواجه همچون شیخ مفید، شیخ طوسی و سید مرتضی، حلاج را طرد و او را دروغگو و مدعی بایست امام زمان (عج) معرفی کرده اند.^۵ اما خواجه به تطهیر حلاج پرداخته، در توصیه «انا الحق» گفتن

۱. ر.ک: حمید ملک مکان؛ «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، مجموعه مقالات اسماعیلیه؛ ص ۵۲۶.

۲. خواجه نصیرالدین طوسی؛ تلخیص المحصل؛ ص ۴۲۱-۴۲۲؛ نیز بنگرید: حمید ملک مکان، «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، مجموعه مقالات اسماعیلیه. ص ۵۲۶-۵۲۷.

۳. ر.ک: جعفر سبحانی؛ رسائل و مقالات؛ ج ۱، ص ۱۶۳.

۴. ر.ک: حمید ملک مکان؛ «خواجه نصیرالدین طوسی و اسماعیلیان»، مجموعه مقالات اسماعیلیه؛ ص ۵۳۰-۵۳۱.

۵. شیخ طوسی؛ الغیبه؛ ص ۴۰۱ به بعد. همو؛ الاقتصاد؛ ص ۲۸۷. سید مرتضی؛ الذخیره؛ ص ۳۸۶. بحار الانوار؛ ج ۵۱، ص ۳۶۹ به بعد.

حلاج می‌گوید انیت او از میان برخاست.^۱

خلاصه آنکه خواجه در تقریب و هماهنگی فلسفه و کلام نقش بسیار مهمی داشت. فلسفی ساختن مسائل مهم کلامی این سؤال را برانگیخت که آیا نزدیک شدن فلسفه و کلام به یکدیگر به سود فلسفه است یا کلام؟! در این باره برخی دیگر گفته‌اند: در تقریب فلسفه و کلام، هم به فلسفه لطمه اساسی وارد شد و هم علم کلام از مسیر اصلی خود منحرف گردید.^۲ آنچه در اینجا مهم بود تاریخ تفکر امامیه و نحوه ورود تفکر فلسفی به امامیه است که با تلاش خواجه نصیرالدین طوسی صورت گرفت و تأثیر شگرفی بر تفکر امامیه نهاد.^۳

اوج تفکر کلامی - فلسفی با علامه حلی

علامه حلی را باید متکلمی فیلسوف دانست؛ زیرا هم دیدگاه متکلمان را می‌پذیرد و هم نظر فیلسوفان را.^۴ آثار کلامی و فلسفی وی فراتر از ۲۴ اثر است که تعدادی از آنها شرح و تفسیر آثار قدماست.^۵ کتاب استقصاء الاعتبار فی تحریر معانی الاخبار علامه حلی کتابی مهم در باب اخبار و احادیث است که بنابر توصیف خود علامه، این کتاب شامل تمام احادیثی است که به دست ما رسیده و علامه درباره سند و محتوای یک‌یک روایات بحث کرده است. شبیه کتاب مرآة العقول علامه مجلسی است که یک‌یک روایات اصول کافی را

۱. خواجه نصیر طوسی؛ اوصاف الاشراف؛ ص ۱۵۶.

۲. رک: غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ مقاله «خواجه نصیرالدین طوسی و شیخ مفید در یک نظر

اجمالی»؛ ماجرای فکر فلسفی در اسلام؛ ج ۲، ص ۲۲.

۳. اما گویا در قم امروز خواجه غریب است. در این سال‌ها کتابی درسی درباره تاریخ فلسفه اسلامی تألیف و در آن از غزالی یاد شده است اما از خواجه نصیر و حسن بن یوسف حلی نامی در میان نیست.

۴. رک: فاضل عرفان؛ گفت‌وگو با علامه با محقق طوسی؛ ص ۱۰۶.

۵. رک: حسن بن یوسف حلی؛ خلاصه الاقوال؛ ص ۱۰۹-۱۱۳.

از حیث سند و محتوا بررسی کرده است. شاید اگر این کتاب علامه حلّی در دست بود، دیدگاه‌های یک متکلم فیلسوف درباره احادیث و درجه اعتبار آنها و رویکرد عقلانی ایشان نسبت به احادیث را در می‌یافتیم و جایگاه عقل و نقل و رابطه این دو را از نگاه ایشان بهتر می‌فهمیدیم.

یکی از بهترین آثار علامه حلّی، نهج‌الحق و کشف‌الصدق است که آن را برای اولجایتو نوشت. علامه این کتاب را در هشت فصل تبویب نمود و اولین بحث را به معرفت‌شناسی (ادراک) اختصاص داد و معرفت‌شناسی را قبل از هستی‌شناسی قرار داد. روشی که امروزه در غرب مطرح است. در این کتاب وی اشاعره را سوفسطائیان اسلام نامید و شاید به همین علت این کتاب مورد نقد فضل‌بن‌روزبهان قرار گرفت و باعث شد کتاب ابطال نهج‌الباطل را در ردّ آن بنویسد.^۱ ابواب بعدی به مباحث اصول دینی و فصل هفتم و هشتم به فقه و اصول فقه اختصاص دارد.^۲

نگاه کلامی علامه

کتاب اندیشه‌های کلامی علامه حلّی اثر اشمیتکه، مستشرق آلمانی بیش از آنکه در پی آرا و افکار علامه حلّی باشد، در پی اثبات تأثیرپذیری وی از معتزله است؛ این شیوه‌ای است که استادش مادلونگ به او و شاگرد دیگرش مکدرموت در اندیشه‌های کلامی شیخ مفید آموخت. اما علامه حلّی آزادتر از آن بود که حتی آرای استادانش را بدون دلیل و برهان بپذیرد. علامه حلّی آزاده‌ای بود در انتخاب و هرچه را که فکر می‌کرد صحیح است می‌پذیرفت؛

۱. غلامحسین ابراهیمی دینانی؛ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام؛ ج ۲، ص ۲۷۵.

۲. محمد مهدی مؤذن جامی؛ «نگاهی به ساخت کتابی کلامی از علامه حلّی»، مجله آینه پژوهش؛ ش ۱۶، ص ۴۸-۵۰.

چه از فلاسفه، چه از معتزله و چه از اهل سنت؛ همچنان که تقسیم‌بندی در علم رجال را از اهل سنت اخذ کرد و وارد تفکر شیعه کرد. علامه حلی برخی افکار معتزله را بر آرای فلاسفه ترجیح داد و نیز افکار معتزله را در صورتی که به حق و حقیقت نزدیک‌تر می‌یافت می‌پذیرفت. او دایرمدار حق بود و چنان که بیان کردیم، گاهی اوقات آرا و نظرات فخر رازی را به حق نزدیک‌تر از اندیشه استادش خواجه نصیرالدین طوسی می‌دید و آن را به عنوان دیدگاه برتر می‌پذیرفت. شاید این همه اهتمام غربی‌ها برای اثبات تأثیر‌پذیری شیعه از معتزله و گاه نفی هرگونه تأثیر‌پذیری شیعه از معتزله از سوی برخی از بزرگان تشیع، هر دو نادرست باشد؛ زیرا قرآن، پیامبر و ائمه به ما آموخته‌اند که پیرو حق باشیم و «أعرف الحق تعرف أهله» و «خذ الحکمة و لو بالصین» را سرلوحه اندیشه‌ورزی خود قرار دهیم.

حسن و قبح عقلی

در نظر علامه حلی انسان از راه عقل به ارزش‌های اخلاقی به‌طور اجمالی پی می‌برد و حتی اگر خداوند در آخرت گناهکاران را کیفر ندهد، مرتکب کار زشت، سزوار تقبیح و انجام‌دهنده کار خیر، شایسته تحسین است. او همچون دیگر امامیه، حسن و قبح عقلی را پذیرفته و معتقد است حسن و قبح برخی امور همچون انصاف و احسان و فساد ضرورتاً معلوم است. برخی از چیزهای دیگری هست که به نظر علامه، حسن و قبحشان از راه عقل ثابت می‌شود و می‌توان گفت کسبی است و بدیهی نیست؛ مانند حسن راست‌گویی. البته اموری نیز هستند که حسن و قبح آنها از طریق وحی شناخته می‌شود یعنی وحی، این حسن و قبح را آشکار می‌سازد و برای عقل روشن می‌کند.^۱

۱. حسن بن یوسف حلی؛ کشف‌المراد؛ ص ۳۰۲ به بعد.

به نظر علامه حلی معیارهای ذاتی اخلاقی از نظر خداوند و بنده مفهومی یکسان دارد و بنابراین عدل خداوند را باید با همین معیارها سنجید. چیزی که اشاعره زیر بار آن نرفته‌اند و معتقدند «آنچه را خسرو کند شیرین بود». علامه حلی بر این اساس معتقد است خداوند شر و قبیح انجام نمی‌دهد؛ زیرا انگیزه‌ای برای ارتکاب آن ندارد. به نظر علامه چون خدا غنی بالذات است و نیاز هم ندارد، خوبی و بدی را هم می‌داند و شر از او صادر نمی‌شود.^۱ در همین راستا علامه وارد بحث لطف شده است و اعتقاد دارد علاوه بر اعمالی که ارزش اخلاقی آن از نظر عقل ثابت می‌شود، اعمالی وجود دارد که انسان را در انجام تکالیفش یاری می‌رساند اما از راه عقل، امکان شناخت آن نیست؛ بنابراین خداوند بر اساس لطفش به بندگان، پیامبران را می‌فرستد و جانشینان آنان را تعیین می‌کند. پیامبران به‌عنوان نذیر و بشیر انسان‌ها را در مورد پاداش و کیفر آخرت تذکر می‌دهند و آنان را متنبه می‌سازند.^۲

به نظر علامه حلی همیشه و در طول تاریخ پیامبرانی وجود داشته‌اند و جانشینانی برای هدایت مردم معرفی کرده‌اند که از هر نوع خطا و گناه معصوم بوده‌اند.^۳ وی عصمت آنان را گسترده می‌داند و معتقد است پیامبران چه قبل و چه بعد از بعثت، از گناه و خطا و سهو مصون هستند. برای این بحث کتاب الفین را با ۱۰۳۸ دلیل در عصمت انبیا تصنیف کرد.

۱. همان.

۲. زاینه اشمیتکه: اندیشه‌های کلامی علامه حلی؛ ص ۱۴۸-۱۵۱.

۳. حسن بن یوسف حلی؛ مناهج البقین فی اصول الدین؛ ص ۴۳۳ (الحق عندی أنه لا يجوز الخلق من النبی فی زمان من الأزمنة).

امامت

بیشترین تلاش علامه حلّی را می‌توان در اثبات و تبیین امامت دانست. مهمترین اثری که تأثیر تاریخی شگرفی نهاد، کتاب منهاج‌الکرامه بود که در همان دوران مورد تقد ابن تیمیه واقع شد و منهاج‌السنة را در رد آن نوشت. این کتاب را علامه حلّی برای الجایتو نوشت و علاوه بر نقل فضایل امام علی (علیه السلام) با رعایت احترام صحابه به اشتباهات خلفا و اشکال‌های تفکر اهل سنت پرداخت. وی با حفظ احترام صحابه در کشف‌المراد جنگ‌کنندگان با امام علی (علیه السلام) را کافر و مخالفان آن حضرت را مسلمان فاسق معرفی کرده است؛^۱ به نظر می‌رسد رفتار ائمه و اصحاب با آنان و اقوال و احادیث ائمه درباره آنها دلالت بر پذیرش اسلام ظاهری و کفر باطنی آنان دارد. یعنی آنها در دنیا مسلمان محسوب می‌شوند اما در آخرت اهل نجات نیستند. در اینجا پرسش این است که در این دیدگاه، چه فرقی میان محارب امام علی (علیه السلام) و مخالف ایشان است؟ اگر دیدگاه دسته دوم را بپذیریم مسلمان فاسق اگرچه گناهکار باشد، از جهنم خارج می‌شود و به بهشت می‌رود، اما محارب امام علی (علیه السلام) برای همیشه در آتش ماندگار است. سید مرتضی هم به این نکته توجه داشته، قایل به تکفیر محاربان با امام علی (علیه السلام) است اما در عین حال غنیمت نگرفتن امام از آنان را به دلیلی خاص می‌داند.^۲

باین حال این سؤال همچنان باقی است که کدام حکم از احکام کفار بر محاربان امام علی (علیه السلام) بار شده است که برای فاسقان صاحب کبیره بار

۱. حسن بن یوسف حلّی؛ کشف‌المراد؛ ص ۳۹۸.

۲. سید مرتضی؛ الذخیره فی علم الکلام؛ ص ۴۹۵-۴۹۶.

نمی‌شود. دیگر اینکه با پی‌گیری این مطلب در نقض و ابرام‌های سید مرتضی در الذخیره به این نکته می‌رسیم که ایشان بیشتر در پی اثبات عدم توبه طلحه و زبیر و عایشه است. اما هیچ‌جا تأکید نکرده است که توبه کافر فطری بنابر نظر امامیه، پذیرفته نمی‌شود. این نشان می‌دهد حکم کفر محارب امام علی (علیه السلام) با حکم محارب پیامبر فرق دارد.^۱ بنابر این باید پذیرفت حکم محارب امام علی (علیه السلام) از نظر کفر باطنی همچون محارب پیامبر است، اما احکام ظاهری بر آن بار نمی‌شود؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت آنان کافر اعتقادی‌اند نه کافر فقهی. البته این بحث احتیاج به تحقیق گسترده در روایات و اعمال اهل بیت، صحابه و اقوال و فتاوای امامیه در کلام و فقه دارد که از عهده این بحث خارج است و به راحتی نمی‌توان درباره آن نظر داد.

آنچه در اینجا برای ما مهم بود، این بود که نشان دهیم از نظر علامه حلی، مخالفان امام علی (علیه السلام) در امامت که شامل همه اهل سنت می‌شوند، مسلمان فاسق‌اند و اگر پذیرفتیم مسلمان فاسق هستند نجات و عدم نجات آنان بسته به عملکرد و مقدار گناه آنان دارد که می‌تواند برایشان خلود در آتش بیاورد و شاید بهشت را نیز در بر بگیرد.

شناخت خدا

رویکرد علامه حلی در باب مفاهیم اساسی فلسفی، خدا و صفات خدا، همان رویکرد استادش خواجه نصیرالدین طوسی است یعنی همان روش فیلسوفان مشاء. شاید بتوان گفت افکار فلسفی توسط خواجه نصیر وارد اندیشه شیعه شد ولی فردی که آن را عمومی کرد و فکر غالب شیعه بر اساس آن شکل گرفت،

علامه حلّی است. به نظر می‌رسد اگر علامه حلّی شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی نبود، افکارش تا این حدّ مورد پذیرش امامیه قرار نمی‌گرفت. پذیرش افکار خواجه توسط علامه حلّی راه را برای ورود و غلبه این تفکر در تشیع باز کرد. نظر علامه حلّی درباره وجود، همان دیدگاه ابن‌سیناست.

از نظر فیلسوفان مشاء مسلمان، خداوند واجب‌الوجود، وجود نخستین، مطلق و کامل و صرف‌الوجود یا وجود بحث است که اعلی درجه وجود است. دیگر موجودات همگی ممکن‌الوجودند و احتیاج به واجب‌الوجود دارند و واجب‌الوجود صرف‌الوجود است و وجودش عین ماهیتش است. وی همچون فلاسفه و بر خلاف برخی از معتزله و اشاعره، معتقد است وجود بر موجودات ممکن‌الوجود به نحو اشتراک معنوی و تشکیک حمل می‌شود نه متواطی.^۱ از همین رو معتقد است وجود در خداوند زائد بر ذات نیست؛ زیرا فخر رازی در شرح‌اشارات گفته است وجود، هم در واجب‌الوجود و هم در ممکنات زائد بر ذات است.^۲

علامه همراه با خواجه نصیر و فخر رازی در باب علم خدا به جزئیات، با فلاسفه مخالف بود. فلاسفه‌ای همچون بوعلی معتقد بودند اگر خداوند به جزئیات عالم باشد باعث تغییر در ذات خدا می‌شود؛ زیرا جزئیات هر لحظه تغییر می‌کنند و این تغییر باعث تغییر علم خدا می‌شود و تغییر علم خدا باعث تغییر در ذات خدا می‌شود. علامه حلّی در جواب می‌گوید آنچه تغییر می‌کند صفت علم خداوند نیست بلکه تعلق بین ذات خداوند و موضوع علم او تغییر می‌کند. بنابراین هر تغییری در جزئیات باعث تعلق جدیدی می‌شود بین ذات

۱. ر.ک: مقدادین عبدالله فاضل مقداد؛ ارشاد الطالبین فی شرح نهج المسترشدين؛ ص ۳۸-۳۹. گفتنی است که نهج‌المسترشدين اثر علامه حلّی است.

۲. زابینه اشمیتکه؛ اندیشه‌های کلامی علامه حلّی؛ ص ۱۸۳-۱۹۰.

خدا و علم به جزئی‌ای که صورت می‌گیرد. پس علم خداوند جدید نشد بلکه تعلقش به این علم و آن علم قرار گرفت. وی در کشف‌المراد می‌نویسد: «حکما قایل به نفی علم خداوند در باب جزئیات زمانی‌اند... اما توجه ندارند که این تغییر در اضافات است نه در ذات... و تغییر اضافات جایز است؛ زیرا اضافات امور اعتباری هستند که تحقیق در خارج ندارند...»^۱

به‌هر حال می‌توان گفت آرای علامه حلّی در بیشتر مسائل اعتقادی همان آرای خواجه نصیرالدین طوسی است و در این زمینه (مسائل اعتقادی) مخالفتی از سوی علامه حلّی با آرای خواجه نصیر نیافتیم و شاید بتوانیم بگوییم دو مکتب‌ساز و دو پیرو، اندیشه امامیه را بازسازی کرده‌اند؛ سید مرتضی مکتبی بنا نهاد و شیخ طوسی پیروی کرد و این مکتب سه قرن در تفکر رایج امامیه بود. دومین نفر خواجه نصیرالدین بود که مکتبی جدید ساخت و علامه حلّی پیروی کرد و این مکتب چندین قرن، در تفکر رایج امامیه بود. شاید اگر این پیروان نبودند، آن مکتب‌ها به این میزانی که امروز رواج دارند، رایج نبودند؛ زیرا پیروان، در فقه سرآمد بودند و این سرآمدی در فقه باعث رواج هرچه بیشتر تفکر اعتقادی آنان نیز شد.

البته این نکات هیچ‌گاه کوشش کلامی و فلسفی شیخ طوسی و علامه حلّی را کوچک نکرده است و به‌یقین، براهین و استدلال‌های آن دو استاد این دو را پیرو خود کرده است. این دو تفکر یعنی تفکر شیخ طوسی و علامه حلّی دو جریان مهم فکری در امامیه است که در کنار سه تفکر دیگر، یعنی تفکر حدیثی شیخ صدوق و اخباریان، تفکر ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه و تفکر عرفانی سیدحیدر آملی، جریان‌ساز فکر شیعه امامیه‌اند که در طول

۱. حسن بن یوسف حلّی؛ کشف‌المراد؛ ص ۲۸۶.

پانزده قرن گذشته بر آرا و افکار شیعه سیطره داشته‌اند. اما به نظر می‌رسد در عصر حاضر باید یک بار دیگر این افکار و مکاتب بازخوانی شوند و مکتبی جدید با توجه به جهان جدید به وجود آید. به امید روزی که آن مکتب‌ساز حقیقی ظهور کند و عالم را روشنی فکری و جمعی بخشد و به مردم، عدالت اجتماعی و به متفکران، حقیقت را نشان دهد.

اندیشه ابن‌میثم بحرانی

یکی دیگر از بزرگان قرن هفتم هجری ابن‌میثم بحرانی (م حدود ۹۹۹ق.) است. وی شارح نهج‌البلاغه و صاحب کتاب قواعدالمرام فی علم‌الکلام است و در طرح مسائل به سبک معاصر خویش خواجه نصیرالدین طوسی روش فلسفی را در کلام پیش گرفته است.

ابن‌میثم بحرانی بر اساس مشی متکلمان قبل از خواجه، کتاب خویش را تصنیف کرد، اما نکته جالبی در آن وجود دارد؛ وی ابتدا به بحث از معرفت می‌پردازد و به روش فخر رازی در المحصل افکار المتقدمین والمتاخرین درباره تصور و تصدیق سخن می‌راند. او دومین بحث خود را با عنوان «فی احکام کلیة المعلومات» باز کرده، می‌نویسد: «المعلوم إما موجود أو معدوم» و جالب است که مقسم را معلوم قرار داده است و در ادامه می‌گوید «موجودات بنابر نظر متکلمان یا قدیم‌اند یا محدث، اما به نظر حکما موجود یا واجب است یا ممکن که از این عبارات می‌توان اختلاف متکلم و فیلسوف را در مبنایی‌ترین موضوع دید. بر این اساس مهم‌ترین برهان متکلمان، برهان حدوث و قدم است و مهم‌ترین برهان فیلسوفان، برهان امکان و وجوب که خواجه در تجرید الاعتقاد به آن استناد کرده است.

ابن‌میثم بر خلاف برخی گذشتگان خود به عقل بیش از نقل توجه می‌کند

و بر خلاف معاصرش ابن طاووس، شناخت خدا را عقلاً واجب می‌دانند.^۱ اطلاق لفظ صوفی به بزرگان شیعه از زمان او آغاز شد چنان‌که برای امیر مؤمنان تعبیر ولیّ اولیا کرده، بر پشمینه‌پوشی آن حضرت تأکید می‌کند. قاضی نورالله شرح نهج‌البلاغه وی را در موضوع کلام و حکمت و تصوف می‌داند.^۲ ابن میثم دیدگاه عرفا را بر فلاسفه ترجیح می‌دهد، از این‌رو سیدحیدر آملی پیرو او است. وی معتقد است رسول خدا پیش از نبوتش از شریعت خاصی پیروی نمی‌کرد. در مباحث اختلافی شیعه و سنی ذیل حدیث شقشقیه به‌گونه‌ای بحث کرده است تا ضمن تأیید سخن امام، تعرضی به خلفای پیش از آن حضرت نشود.^۳ او پیش از سیدحیدر که برای اتحاد تصوف و تشیع تلاش کرده بود، سنگ بنای این اتحاد را گذاشت و در شرح نهج‌البلاغه خود سخنان امیر مؤمنان را در قالبی صوفیانه ریخت و به جوینی که برای صوفیان، خاتقاه ساخته بود تقدیم کرد.^۴

۱. ابن میثم؛ قواعدالمرام؛ ص ۶۳.

۲. قاضی نورالله شوشتری؛ مجالس‌المؤمنین؛ ج ۲، ص ۲۱۰.

۳. ر.ک: رسول جعفریان؛ تاریخ تشیع در ایران؛ ج ۲، ص ۵۹۱. گفتنی است تعبیر حدیث به‌جای خطبه شقشقیه از آن روست که آن را گفتگوی امام با ابن عباس می‌دانیم نه خطبه (ر.ک: یوسفی غروی؛ موسوعة التاریخ الاسلامی).

۴. کامل مصطفی شیبی؛ تشیع و تصوف؛ ص ۹۶.

ورود عرفان ابن عربی به شیعه

دوره پس از خواجه و علامه را باید دوره نفوذ و گسترش تصوف در میان شیعیان دانست. این تفکر را که قبلاً ابن عربی ایجاد کرده بود، سیدحیدر آملی توسعه داد.

ابوعبدالله محیی الدین محمد (۵۶۰ ق - ۶۳۸ ق). مشهور به ابن عربی و شیخ اکبر یکی از عرفا و مشاهیر بزرگ صوفیه در جهان اسلام است. وی در کتاب مهم و مشهور خود الفتوحات المکیه راه‌های شناخت را به عقلی و ذوقی و سزّی تقسیم می‌کند و با انتقاد از عالمان رسمی که به شریعت اکتفا کرده‌اند می‌نویسد: دانش اهل الله نه به تفکر که با ذوق به دست می‌آید. او معتقد است هر چیزی با کشف و شهود دست یافتنی است.^۱ مقوله خیال نزد محیی الدین اهمیت زیادی دارد و او خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنه فعالیت و خلاقیت می‌شمارد.^۲

ابن عربی شیعه نیست و اینکه برخی به خصوص عرفای شیعی، وی را

۱. ابن عربی؛ الفتوحات المکیه؛ ج ۳، ص ۴۳۱ و ج ۲، ص ۵۲۳.

۲. رک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۴، ص ۲۶۱.

هم‌مذهب خود قلمداد کرده‌اند درست نیست. این تصور به دلیل روایاتی است که ابن عربی درباره فضایل اهل بیت آورده است اما می‌دانیم که این روش را بیشتر - بلکه همه محدثان - اهل سنت دارند و نقل فضایل اهل بیت به تنهایی هیچ‌گاه دلیل بر اعتقاد به تشیع و امامت اهل‌البیت نیست. آنچه می‌تواند در این زمینه راه‌گشا باشد تبری به معنی واقعی آن است، یعنی ردّ خلافت غیر امیرالمؤمنین، نه لعن و بدگویی. به عبارت دیگر هرکس خلفای سه‌گانه را بپذیرد یا آنان را برتر از علی علیه السلام قرار دهد شیعه نیست اما ابن عربی معتقد به جانشینی خلفا از پیامبر است.

تفکر کلامی عرفانی سیدحیدر آملی

اوج گرایش‌های عرفانی در زمان سیدحیدر آملی است؛ او تفکر ابن عربی را کامل پذیرفته و تفکرات وی را وارد تشیع نموده است. سیدحیدر (۷۲۰ ق - ۷۹۴ ق.) از عرفای شیعه امامیه است که ابتدا مشاغل دولتی داشت ولی به تصوف روی آورد و پیرو ابن عربی شد.^۱ آثار وی که با رویکرد عرفانی نوشته شده است عبارت‌اند از: جامع‌الاسرار درباره اتحاد شیعه و صوفیه، المحيط‌الاعظم که یک تفسیر عرفانی بر قرآن است. سیدحیدر معتقد است این کتاب مانند نزول قرآن بر پیامبر بر وی الهام شده است، نص‌النصوص در شرح فصوص‌الحکم ابن عربی که این کتاب را صادر از خود می‌داند و می‌گوید آن را در یک شب از پیامبر گرفتم.^۲

«آملی در نوشته‌های خود می‌کوشد وحدت تصوف و تشیع را ثابت کند و

۱. برای مطالعه شرح حال وی بنگرید: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۲، ص ۲۱۴.

۲. برای مطالعه بیشتر به مجموعه مقالات کنگره سیدحیدر آملی مراجعه شود.

عقیده دارد که شیعی و صوفی دو اسم‌اند برای یک معنی^۱. وی در مقدمه جامع‌الاسرار می‌گوید: این کتاب را بر مبنای قواعد موحدان و محققان از اهل خدا مشهور به صوفیه تنظیم کردم که موافق با شیعه دوازده امامی است. با اصول هر دو مطابق است و اختلاف آنان را به کلی از بین می‌برد و پس از آن نیازی به کتاب دیگری نخواهد بود.^۲ در جای دیگر نیز طریقه ائمه را به‌حسب ظاهر شیعه و به‌حسب باطن، صوفیه می‌داند و می‌گوید در راه توفیق بین آنها و حق بودن هر دو و تطبیق بر یکدیگر کوشیده‌ام.^۳ سیدحیدر پس از فقه و کلام و تعصب در تشیع، با نوشتن جامع‌الاسرار به تشیع و عرفان روی آورد و به تسامح گرایید و در صدد ایجاد فرقه‌ای مرکب از آن دو بر آمد.^۴ او چنان متأثر از ابن عربی است که وی را بالاتر از همه اولیای الهی حتی سلمان می‌داند.

هستی‌شناسی سیدحیدر آملی به شدت متأثر از ابن عربی است و به عبارت دقیق‌تر سیدحیدر یک شارح و پیرو مکتب ابن عربی است و چیزی فراتر از هستی‌شناسی ابن عربی ارائه نمی‌کند و بر همان اندیشه عرفانی وحدت وجود و کثرت مظاهر تأکید دارد؛ البته برخی از استدلال‌های سیدحیدر دارای صبغه فلسفی و کلامی است که ریشه در تفکرات امامی او دارد.^۵ در مباحث هستی‌شناسی سیدحیدر اصطلاح وحدت در کثرت و کثرت در وحدت به وفور یافت می‌شود که بعد از وی ملاصدرا در تبیین اصالت وجود از آن استفاده کرده است. مقصود ملاصدرا از وحدت در کثرت، کثرت خود وجود است و مقصود

۱. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۲ ص ۲۱۴.

۲. سیدحیدر آملی؛ جامع‌الاسرار؛ ص ۳.

۳. همان، ص ۵.

۴. کامل مصطفی شیبی؛ تشیع و تصوف؛ ص ۱۱۴.

۵. ر.ک: سیدحیدر آملی؛ نقدالنقود؛ ص ۶۴۷.

سیدحیدر کثرت مظاهر وجود است که نشان می‌دهد سیدحیدر فراتر از یک شارح برای افکار ابن عربی است اما ملاصدرا خود دارای مکتبی مستقل با تعاریف خاص است.^۱ به تعبیر هانری کربن کار سیدحیدر یک ترکیب شخصی قوی است و چیز جدیدی ندارد. هانری کربن در این زمینه می‌نویسد:

از آثار سیدحیدر می‌توان فهمید که چه سریع افکار ابن عربی به تشیع وارد شد و فقط تفاوت سیدحیدر با ابن عربی در موضوع خاتم‌الاولیا و ولایت مطلقه و مقیده است که سیدحیدر بر خلاف ابن عربی، قایل به خاتم ولایت مطلقه امام علی و خاتم ولایت مقیده امام زمان است... سیدحیدر می‌خواهد تصوف و تشیع را یکی بدانند... اما نه سیدحیدر، نه میرداماد، نه ملاصدرا، با اینکه زبانشان غالباً صوفیانه و تجربه معنویشان تا حد کشف و شهود [است]، ولی هیچ‌یک به طریقت تعلق نداشته‌اند.^۲

سیدحیدر با تأثیرپذیری از ابن عربی قایل به وحدت وجود است، ولی مخالف اباحه‌گری و حلول و اتحاد است و آنها را خارج از تصوف می‌داند. سیدحیدر معتقد است اصول تصوف و علوم کشفی و خرقه صوفیانه را ائمه یکی بعد از دیگری رعایت می‌کردند و قطب صوفیه امروز امام زمان است؛ زیرا خلو قطب نزد صوفیه ممنوع و خلو امام و حجت نزد شیعه ناممکن است. بنابراین قطب و امام مترادف هستند. او در این زمینه به کلام حضرت امیر علیه السلام استناد می‌کند که فرمود: «بلی لاتخلوا الارض من قائم لله لئلا تبطل آیاته و تدحض حجه و اولئک الاقلون عدداً الأعظمون عندالله قدراً».^۳

۱. ر.ک: «زندگی‌نامه سیدحیدر آملی»، مجموعه مقالات کنگره سیدحیدر آملی؛ ج ۱، ص ۲۸۵.

۲. هانری کربن: «سیدحیدر آملی»، مجله معارف؛ ش ۵۷، ص ۶۱-۶۷.

۳. کامل مصطفی شیبی؛ تشیع و تصوف؛ ص ۱۰۸ به بعد.

سیدحیدر آملی با تبعیت کامل از ابن عربی عالم مثال را پذیرفته، معتقد است اگر عالم مثال نباشد رؤیاهای پیامبران، تجربه‌های معنوی و رستاخیز بی معناست. ابن عربی از عالم مثال به عالم برزخ خیال مطلق و مجمع‌البحرین یاد کرده است که سیدحیدر تبعیت مطلق در این زمینه از ابن عربی دارد. ایشان تحت تأثیر ابن عربی به بحث انسان کامل پرداخته است و عقیده دارد انسان کامل ظل‌الله، عقل اول، انسان کبیر، آدم حقیقی، حقیقت محمدیه، مظهر اسم اعظم، خلیفه بالفعل و واسطه فیض است. وی معتقد است حقیقت محمدیه غیر از شخص حضرت محمد ﷺ است که از ابن عربی گرفته است؛ زیرا او معتقد است حقیقت محمدیه حقیقت اول و منبسط بر عالم است. در نگاه سیدحیدر آملی رسول خدا وجه ظاهری حقیقت محمدیه است و در نزد عرفای شیعه، دوازده امام باطن حقیقت محمدیه و تأویل آن است.^۱

در نگاه ابن عربی حقیقت محمدیه یک حقیقت مجرد و فوق زمان و مکان است. این حقیقت مجرد که بالاتر از همه مراتب عالم جسمانی است با عقل اول فلاسفه که خداوند او را از عدم آفرید مطابقت می‌کند. در نگاه ابن عربی این حقیقت محمدیه که همان عقل اول فلاسفه است همان قلم اعلی در متون حدیثی است.^۲ سیدحیدر با تبعیت از ابن عربی و با اشاره به برخی از روایات، آدم حقیقی را که همان تمین نخست است حضرت رسول و حقیقت غیبی او دانسته است. سیدحیدر در کتاب جامع‌الاسرار در بخش اسرار نبوت و ولایت به روایات متعددی مبنی بر پذیرش حقیقت محمدیه اشاره کرده و می‌نویسد:

برای نبوت دو اعتبار است: اعتبار اطلاق و اعتبار تقیید ... نبوت

۱. رک: ابوالحسنی: «سیدحیدر از نگاه هانری کربن»، مجموعه مقالات کنگره سیدحیدر آملی؛ ج ۱،

ص ۱۸۳.

۲. امداد توران: حقیقت محمدیه و عیسی مسیح دو اندیشه ابن عربی و اکهارت؛ ص ۱۳۶.

مطلقه، اصلی حقیقی است که در ازل حاصل است و تا ابد باقی است؛ مانند قول پیامبر که فرمود: کنت نبیاً و الآدم بین الماء و الطین ... و صاحب این مقام، خلیفه اعظم و قطب الاقطاب و انسان کبیر و آدم حقیقی نامیده می شود که از او قلم اعلی و عقل اول و روح اعظم و مانند آن تعبیر شده است.

در روایاتی آمده است: «أول ما خلق الله نوری ... أول ما خلق الله العقل ... کنت ولیاً و الآدم بین الماء و الطین ...». سیدحیدر در توضیح این احادیث می گوید:

صاحب مقام نبوت مطلقه، مرجع همه و مبدأ و مصدر و انشاکننده همه است و او مبدأ است و به سوی او انتهای همه است... و تمام علوم و اعمال به او اسناد داده می شود و تمام مراتب و مقامات به او منتهی می شود، خواه صاحب این مقام پیامبر باشد یا ولی و صی یا رسول و باطن این نبوت ولایت مطلقه است و ولایت مطلقه عبارت است از حاصل شدن تمام این کمالات در ازل به حسب باطن و باقی ماندن آن تا ابد و به قول امیرالمومنین «کنت ولیاً و آدم بین الماء و الطین» و به قول پیامبر «أنا و علی من نور واحد» و به قول پیامبر «خلق روحی و روح علی بن ابی طالب قبل ان یخلق الخلق بالفی عام» و به قول پیامبر «بعث علی مع کل نبی سراً و معی جهراً» و در خطبه البیان آمده است: أنا القلم الأعلى أنا اللوح المحفوظ... أنا وجه الله أنا جنب الله أنا یدالله أنا الكتاب المبین.^۱

سیدحیدر آملی به استناد روایات و احادیثی که البته برخی از آنها معتبر و

بسیاری از آنها غیر معتبر و در منابع روایی اصلی شیعه نیامده است به تبیین دیدگاه ابن عربی در باب حقیقت محمدیه و ولایت مطلقه تکوینی پیامبر و امام علی علیه السلام می‌پردازد. درباره احادیثی که سیدحیدر آملی در منابع خود آورده و به آنها استناد کرده است نظریات فراوانی وجود دارد. علی‌تقی خدایاری در مقاله رویکرد حدیثی سیدحیدر آملی در جامع‌الاسرار، به بررسی احادیث جامع‌الاسرار پرداخته و نشان داده است بسیاری از احادیثی که در جامع‌الاسرار به اسم حدیث آمده است حدیث نیست بلکه جمله‌ای مشهور است که هیچ استناد صحیحی به پیامبر یا ائمه ندارد. نشان دادن جمله‌های مشهوری مثل «تخلقوا باخلاق الله، موتوا قبل أن تموتوا، علی روحی التی بین جنبی، الطرق الی الله بعدد أنفاس الخلائق، کنت کنزاً مخفياً، لایسعی أرضی و لاسمائی لکن یسعی قلب عبدي» در آثار معتبر وجود ندارد.^۱

علامه مجلسی هم در جلد ۲۵ بحارالانوار در آخر باب نفی غلو می‌نویسد: «و ما ورد من الأخبار الداله علی ذلک کخطبه البیان و امثالها فلم یوجد إلا فی کتب الغلاة و أشباههم»؛^۲ یعنی آنچه وارد شده از احادیثی که دلالت دارد بر تفویض امور خلق و رزق به ائمه مثل خطبه البیان و امثال آن، یافت نمی‌شود مگر در کتاب‌های غالیان و مثل آنان. بنابراین در نگاه علامه مجلسی که یکی از محدثان بزرگ شیعه است خطبه‌هایی مثل خطبه البیان در آثار اصلی شیعه وجود ندارد و در آثار غالیان وجود دارد ولی درعین حال می‌بینیم سیدحیدر آملی به خطبه البیان استناد می‌کند و با این احادیث در پی اثبات دیدگاه‌های ابن عربی و خودش است.

۱. علی‌تقی خدایاری؛ «رویکرد حدیثی سیدحیدر آملی در جامع‌الاسرار»، مجله علوم حدیث؛ تابستان ۸۲، ش ۲۸، سال هشتم.

۲. محمدباقر بن محمدتقی مجلسی؛ بحارالانوار؛ ج ۲۵، ص ۳۴۸.

آیت‌الله خوئی نیز در کتاب تنقیح عروة الوثقی در بحث از کافر در باب طهارت ذیل بحث لا اشکال فی نجاسة الغلاة، درباره حدیث بعث علی مع الأنبیاء سرأ و معی جهرأ می‌نویسد:

دسته‌ای از غلات کسانی هستند که اعتراف به الوهیت خدا کرده، ولی قایل‌اند که تمام امور مربوط به تشریع و تکوین به‌دست حضرت امیر علیه السلام است و ایشان محیی و ممیت و خالق و رازق است و حضرت امیر علیه السلام همان کسی است که پیامبران قبلی را پنهانی و پیامبر اکرم را آشکارا حمایت نموده است.^۱

در این عبارت، به تصریح آیت‌الله خوئی هر کس قایل باشد امام علی علیه السلام انبیای گذشته را مخفیانه و پیامبر اعظم را آشکار حمایت و کمک کرده است، یکی از تفکرات غالیانه را داراست. از نگاه وی روایتی هم که در این زمینه آمده مردود است؛ همان روایتی که سیدحیدر در جامع الاسرار برای اثبات دیدگاه خود درباره اسرار ولایت از آن استفاده کرده است. به همین علت، سیدحیدر آملی تعریف خاصی از تقیه دارد که بیشتر با دیدگاه صوفیه سازگار است. تقیه در شیعه بیشتر در برخورد با حاکمان جور و ظلم معنا یافته که برای حفظ جان شیعیان استفاده شده است، اما سیدحیدر تحلیل دیگری از تقیه دارد و آن را حفظ اسرار ائمه می‌داند.

وی در بحثی مبسوط در مورد اسرار ائمه، روایات متعددی می‌آورد؛ در یکی از این روایات امام صادق علیه السلام فرموده است: «امرنا هو الحق و حقُّ الحق و هو الظاهر و باطن الظاهر و باطن الباطن و هو السرّ و سرّ السرّ و السرّ المستسر و سرّ مقنع بسرّ». سیدحیدر در تفسیر این روایت به بحث تقیه اشاره کرده می‌نویسد: تقیه‌ای که امام صادق فرمودند دین من و دین آباء من است به

۱. سیدابوالقاسم خویی: تنقیح العروة الوثقی؛ ج ۳، ص ۷۳-۷۴.

کتمان سرّ است که در این روایات به آن اشاره شده است و باید این اسرار از نااهل دور نگه داشته شود.^۱ سیدحیدر در همین راستا شیعه را همان صوفیه دانسته، غرض خود را از نوشتن کتاب جامع الاسرار صوفی شدن شیعه و شیعه شدن صوفی می‌داند.^۲ ایشان شیعه را طرفدار شریعت اهل بیت و صوفیان را طرفدار باطن افکار اهل بیت می‌داند و می‌نویسد: «اگر هریک از شیعه و صوفیه دیگری را رد می‌کند؛ به خاطر عملکرد کسانی است که در اسم، شیعه یا صوفی هستند اما در واقع نه صوفی‌اند نه شیعه».^۳

وی در تفسیر حدیث امام علی (علیه السلام) که مردم را به سه دسته تقسیم می‌کند و می‌فرماید: «مردم سه دسته‌اند: عالم ربانی یا مستعلم در راه نجات و همج رعاع» می‌نویسد: «قسم اول مختص به پیامبران و ائمه است و صوفیه از قسم اول نیستند اما از قسم سوم هم نیستند. زیرا صوفیان خلفای خدا در روی زمین هستند پس ثابت می‌شود که صوفیه از قسم دوم‌اند و شیعه اقرار دارد که حامل اسرار نیست، پس حامل اسرار صوفیان هستند».^۴ بنابراین سیدحیدر بیشتر از آنکه بر اساس فکر مشهور شیعه مشی کند در صدد است صوفیه را شیعه واقعی نشان دهد؛ شیعه‌ای که حامل اسرار اهل بیت است و تقیه را حفظ اسرار ملکوتی که در نزد صوفیان است معرفی می‌کند.

سیدحیدر افکار ابن عربی را وارد تفکر شیعه کرد، اما مکتب او را شاگردانش ادامه ندادند، ولی به مرور زمان صوفیانی در شیعه ظهور کردند که این افکار را وارد تفکر شیعه کردند؛ طریقت ذهبیه یکی از مهم‌ترین این

۱. قاسم جوادی: «تشیع از دیدگاه سیدحیدر آملی»، مجله هفت آسمان: ش ۲، ص ۷۵-۸۵.

۲. همان، ص ۷۸. سیدحیدر آملی؛ جامع الاسرار؛ ص ۶۱۱.

۳. سیدحیدر آملی؛ جامع الاسرار؛ ص ۲۲۱.

۴. قاسم جوادی؛ همان، ص ۷۹. سیدحیدر آملی؛ جامع الاسرار؛ ص ۳۶ به بعد.

گروه‌هاست. پس از آن با ظهور ملاصدرا و استفاده فراوان وی از مکتب ابن‌عربی در آثار و افکار خود و تلفیق آن با کلام باطنی و فلسفه مشاء، مکتبی جدید به نام حکمت متعالیه تاسیس کرد. بسیاری از اندیشه‌های ملاصدرا برگرفته از افکار ابن‌عربی است.

حافظ رجب بررسی و تصوف غالبانه

از جمله افراد مؤثر در انتقال تصوف به شیعه حافظ رجب بررسی (زنده تا ۸۱۳ق.) است که معاصر سیدحیدر است. به دلیل غرابت افکار وی، معاصرانش نام او را از قلم انداخته‌اند،^۱ اما در دوره‌های بعدی عالمان شیعه از افکار و آثار او استقبال کردند. درباره شخصیت وی سخن فراوان گفته شده است و به‌رغم نشانه‌های آشکار بر غلو در کتاب مشارق الانوار او، عده‌ای از دانشمندان متأخر، وی را از این اتهام پیراسته دانسته‌اند.

از جمله معارف صوفیه بحث درباره اسرار حروف و اعداد است که بررسی در مشارق الانوار مطالب بسیاری در این‌باره آورده و علاقه خود را به آن نشان داده است. مروری بر فهرست مطالب کتاب مشارق، گستردگی مباحث اسرار حروف و اعداد را نشان می‌دهد. حافظ رجب در شعر هم از بزرگان صوفیه استفاده کرده، اشعار حلاج و ابن‌فارض را نقل می‌کند.^۲

گرایش او به تصوف به وسیله آثارش به نسل‌های بعدی منتقل و اندیشه‌هایش ماندگار شد. یک نمونه آن کفعمی است که در کتابش فصلی را به اسرار ائمه اختصاص می‌دهد و مطالب بررسی را نقل می‌کند.^۳ بررسی دو خطبه

۱. کامل مصطفی شیبی؛ تنجیح و تصوف؛ ص ۲۳۹.

۲. برای توضیح درباره این مطلب رک: همان، ص ۲۶۴.

۳. ابراهیم بن علی کفعمی؛ المصباح؛ ص ۳۶۳.

افتخار و تطنجیه را به تفصیل از امیر مؤمنان نقل کرده، منبع و سندی برای آنها ذکر نمی‌کند. این خطبه‌ها در منابع پیش از وی نیامده است^۱ و مطالب آن با مرام امامیه سازگاری ندارد. بخشی از خطبه افتخار چنین است:

أنا أخو رسول الله... أنا المحاسب للخلق، أنا منزلهم منازلهم، أنا عذاب النار... أنا منزل الملائكة منازلها، أنا آخذ العهد على الأرواح في الأزل، أنا المنادي لهم ألسنت بربكم بأمر قيوم لم يزل... أنا الذي أملأها عدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً بسيفي هذا، أنا صاحب جبرئيل... أنا صاحب الرايات الحمر، أنا الغائب المنتظر لأمر العظيم، أنا المعطي، أنا المبذل، أنا النار... أنا سورة الحمد، أنا صاحب الصلاة في الحضر والسفر، بل نحن الصلاة والصيام والليال.^۲

از آنجا که این خطبه‌ها به ملاحم و حوادث آخرالزمان مربوط می‌شود، به کتب مهدویت راه یافته است.^۳ چنین منقولاتی سبب شده است دانشمندانی چون علامه مجلسی، افندی و سیدمحسن امین به بررسی نسبت افراط و غلو دهند.^۴ اما کسانی مانند علامه امینی^۵ از وی دفاع کرده‌اند و معتقدند اینها غلو نیست بلکه باید به مقامات اهل بیت اشراف داشت تا بتوان آن را فهمید.^۶ در

۱. البته ابن شهر آشوب که مطالب فراوانی از این دست در کتاب مناقب دارد، فقط نام این خطبه‌ها را ذکر کرده و متن آنها را نیاورده است.

۲. رجب بن محمد بررسی؛ مشارق الأنوار؛ ص ۲۶۰.

۳. برای نمونه رک: الزام الناصب و معجم احادیث المهدی.

۴. محمدباقر بن محمدتقی مجلسی؛ بحار الأنوار؛ ج ۱، ص ۱۰. افندی؛ ریاض العلماء؛ ج ۲، ص ۳۰۵. امین؛ اعیان الشیعة؛ ج ۶، ص ۴۶۵.

۵. و از معاصران، مرحوم آشتیانی و آیت الله حسن زاده آملی.

۶. عبدالحسین امینی؛ الذمیر؛ ج ۷، ص ۵۰. برای مطالعه بیشتر به این مقاله‌ها مراجعه شود: نگاهی به مشارق انوار الیقین در مجله هفت آسمان، ش ۲۴. مشارق الأنوار در مجله علوم حدیث، ش ۲۲. خطبه‌های منسوب به امیر المؤمنین (علیه السلام)، علوم حدیث، ش ۲۵.

مجموع، تعدادی از دانشمندان شیعه که رویکردی عارفانه دارند نظرات رجب
برسی را پذیرفته‌اند درحالی‌که فقها و محدثان، این مطالب را برنتابیده و حتی
در دوره بُرسی به وی تاخته‌اند.^۱

سنی‌های محب، عاملی برای تصوف شیعی

در موضوع ارتباط تشیع امامی و تصوف باید توجه داشت که از قرن ششم و
هفتم، در گروهی از عالمان سنی که فقه و کلام آنها طبق اهل سنت است و
شیخین را قبول دارند، گرایشی بیش از آنچه بقیه عالمان اهل سنت به اهل
بیت دارند پیدا شد. اینان با رویکردی صوفیانه، هم دوازده امام شیعه را با
اوصافی که شیعه می‌گوید پذیرفتند و هم رفتار خلفا را به گونه‌ای توجیه کردند
که تعارضی میان خلفا و اهل‌البیت تصور نشود. از همین رو هرگونه اختلاف را
توجیه کردند و از نقل اخباری که به اختلاف میان خاندان پیامبر با خلفا دامن
می‌زد، پرهیز نمودند. در واقع تولا را سخت گرفتند ولی تبرا را رها کردند.
آنان ائمه را به عنوان اقطاب خود قبول دارند چون در زمان غیبت، قطب اول
را امام عصر (عج) می‌دانند.

برخی از این افراد که آثاری درباره زندگی دوازده امام دارند عبارت‌اند
از: محمدبن طلحه شافعی، صاحب کتاب مطالب‌السؤال فی مناقب آل‌الرسول،
ابن صباغ مالکی، صاحب کتاب الفصول‌المهمه، محمدبن طولون، صاحب
الشدرات‌الذهبیه، حمدالله مستوفی، صاحب کتاب تاریخ مستوفی، عبدالرحمن
جامی که اشعاری برای اهل بیت دارد، ابن حجر هیثمی، صاحب
الصواعق‌المحرقة که ردیه‌ای بر شیعه است اما در همین کتاب به دوازده امام

۱. شبی به تفصیل درباره تصوف بررسی سخن گفته است. در این باره رک: شبی؛ تشیع و تصوف؛
ص ۲۳۹ به بعد.

قابل است، ملاحسین کاشفی، صاحب کتاب روضة الشهداء و فضل بن روزبهان، صاحب کتاب شرح صلوات چهارده معصوم.

این دست آثار که نگارش آنها پس از دوران مغول فراوان شد و تا صفویه بلکه تا امروز ادامه دارد، در رویکرد صوفیانه شیعیان به خصوص پیش از ظهور صفویان تأثیر زیادی داشت. البته همین رویکرد هم باعث شد ایران آماده پذیرفتن تشیع امامی شود و دولت صفوی برای رسمیت بخشیدن اعتقاد به ائمه با مشکل چندانی روبه‌رو نباشد.

نتیجه‌گیری

بازخوانی تاریخ تفکر امامیه در قرن‌های میانه این نکته را آشکار کرد که در این قرن‌ها عقل‌گرایی، تفکر رایج امامیه بود و از عقل‌گرایی کلامی به عقل‌گرایی فلسفی در حال تغییر بود، اما هیچ‌گاه رویکردی صرفاً فلسفی نیافت و فلسفه به خدمت علم کلام در آمد تا بتواند عقاید شیعه را بهتر به اثبات برساند. در کنار عقل‌گرایی، جریان حدیث‌گرایی نیز از اساسی‌ترین جریان‌های فکری - اعتقادی شیعه در این دوران است و از ویژگی‌های این تفکر تأکید بر ادعیه و زیارات و فضایل اهل بیت است. اگر عقل‌گرایی شیعه در این دوران به سمت عقل‌گرایی فلسفی در جریان است به این معناست که عقل‌گراتر شده است. در این دوران جریان حدیث‌گرایی نیز حدیث‌گراتر شده و احادیث ضعیف و گاه غالیانه در آثار این قرن‌ها رسوخ کرده است. نمونه بارز آن خطبة البیان است که نشانه‌های آن در این دوران ظاهر شده و هر روز پر رنگ‌تر گردیده و در قرن‌ها هشتم و نهم، متن آن وارد آثار حدیثی شیعه شده و ده‌ها شرح برای این خطبه به نگارش درآمده است.

بنابراین جریان تشیع در درون خود، جریان عقل‌گرایی و حدیث‌گرایی را

پرورش داد و روزبه‌روز عقل‌گراتر و حدیث‌گراتر می‌شد، اما بهترین راه و محکم‌ترین روش، اعتدال و میانه‌روی است که آن را می‌توان در روش و منش شیخ مفید و شیخ طوسی و علامه حلی دید. بنابراین باید مکتب بغداد را بازخوانی کرد و با اصلاح هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معناشناسی، مبدأشناسی و فرجام‌شناسی آن مکتب، مکتبی به نام مکتب نوفددادگرایی به جامعه عرضه کرد.

کتاب نامه

* قرآن کریم

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ «خواجه نصیرالدین طوسی و شیخ مفید در یک نظر اجمالی»، ماجرای فکر فلسفی در اسلام؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶-۱۳۷۹.
۲. ابن حبان، محمد (م ۳۵۴ق)؛ المجروحین من المحدثین والضعفاء والمتروکین؛ تحقیق محمود ابراهیم زاید؛ حلب: دارالوعی، ۱۳۹۶ق.
۳. ابن عربی، محی الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر، بی تا.
۴. ابن عساکر، علی بن الحسن (م ۵۷۱ق)؛ تاریخ مدینه دمشق؛ تحقیق علی شیری، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ق.
۵. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغه؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۶. ابن اثیر، علی بن محمد؛ الکامل فی التاریخ؛ بیروت: دار صادر، ۱۹۶۵م.
۷. ابن خمیر، علی بن احمد؛ تنزیه الانبیاء؛ بی جا، دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۸. ابن شهر آشوب، محمد بن علی؛ مشابیهات القرآن و مختلفه؛ قم: بیدار، ۱۳۶۹ش.
۹. _____؛ معالم العلماء؛ نجف: مطبعه الحیدریه، ۱۳۴۰ق.
۱۰. ابن طاووس، علی بن موسی؛ الاقبال بالاعمال؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷.
۱۱. _____؛ الامان؛ قم: مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۱۲. _____؛ الملاحم والفتن؛ تهران: اسلامیه، ۱۳۶۰.

۱۳. _____؛ کشف المحجّة؛ نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۳۳۰.
۱۴. ابن المشهدی، محمد بن جعفر؛ المزار الکبیر؛ بیروت: ۱۴۱۸ ق.
۱۵. ابوالفتح رازی، حسن بن علی؛ روض الجنان و روح الجنان؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱-۱۳۷۵.
۱۶. اربلی، علی بن عیسی؛ کشف الغمّة؛ بیروت: دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۶۰.
۱۷. اسعدی، علیرضا؛ هشام بن حکم؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۸. اسلامی، حمیدرضا؛ «جایگاه اهل بیت و صحابه در روض الجنات»، مجموعه مقالات کنگره ابوالفتح رازی؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۴.
۱۹. اشتهااردی، علی پناه؛ مجموعه فتاوی ابن الجیند؛ قم: جامعه مدرسين، ۱۴۱۶ ق.
۲۰. اشعری، ابوالحسن؛ مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین؛ ترجمه محسن مؤیدی؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
۲۱. اشعری، سعد بن عبدالله؛ المقالات و الفرق؛ ترجمه مشکور؛ تهران: نشر کتاب، ۱۳۶۷.
۲۲. اشمیتکه، زاینه؛ اندیشه‌های کلامی علامه حلّی؛ ترجمه احمد نمایی؛ مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸.
۲۳. افندی، عبدالله؛ ریاض العلماء؛ قم: کتابخانه آیت الله نجفی، ۱۴۱۰ ق.
۲۴. اقبال آشتیانی، عباس؛ خاندان نوبختی؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۳.
۲۵. امینی، ابراهیم؛ «وحي»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید؛ قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.
۲۶. امینی، عبدالحسین؛ الغدير؛ قم: مرکز الغدير، ۱۴۱۶ ق.
۲۷. آقابزرگ تهرانی، محمدحسن؛ الذریعة الى تصانیف الشیعه؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۵۴.
۲۸. _____؛ طبقات اعلام الشیعه؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۲۹. آل بوطامی، احمد بن حجر؛ العقائد السلفیه بأدلتها الثقلیة و العقلیة؛ قطر: دارالکتب القطریه، ۱۳۷۳.
۳۰. آملی، سیدحیدر؛ جامع الاسرار؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

۳۱. بحرانی، یوسف؛ لؤلؤة البحرين؛ قم: مؤسسه آل البيت، بی تا.
۳۲. برسی، رجب بن محمد؛ مشارق انوارالیقین؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۷۳.
۳۳. بحرانی، ابن میثم؛ قواعد المرام فی علم الکلام؛ قم: مرعشی، ۱۴۰۶ق.
۳۴. بهرامی، محمد، «منطق تفسیری در نگاه طبرسی»، مجله پژوهش های قرآنی؛ ش ۲۹-۳۰، ص ۵۶-۵۸.
۳۵. پاکتچی، احمد؛ «امامیه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۱۰، تهران: مرکز دایرة المعارف، ۱۳۸۰.
۳۶. ترمذی، محمد بن عیسی (م ۲۷۹ق)؛ سنن الترمذی؛ تحقیق عبدالوهاب عبد اللطیف، بیروت، دارالفکر ۱۴۰۳.
۳۷. ثقفی کوفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد؛ الغارات؛ تحقیق جلال الدین حسینی ارموی؛ تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۳۸. جعفریان، رسول؛ «اربلی و کشف الغمه»، مقالات تاریخی، دفتر چهارم، قم: دلیل ما، ۱۳۷۷.
۳۹. _____؛ تاریخ تشیع در ایران؛ قم: دلیل ما، ۱۳۷۶.
۴۰. _____؛ مقالات تاریخی؛ قم: کتابخانه تاریخ ایران و اسلام، ۱۳۷۸.
۴۱. جلالی مقدم، مسعود؛ مدخل «ابوالحسین بصری»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی؛ ج ۵، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۲.
۴۲. جمعی از نویسندگان؛ اسماعیلیه، (مجموعه مقالات)؛ قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۴۳. _____؛ اندیشه های کلامی شیخ طوسی؛ زیر نظر محمد یزدی مطلق؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۳.
۴۴. حسینی، سید مهدی؛ «زندگی ابن بطریق»؛ مجله علوم حدیث؛ ش ۲۳، ۱۳۸۱.
۴۵. حلی (محقق)، جعفر بن حسن؛ المسلک فی اصول الدین؛ مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۳۷۳.

۴۶. _____؛ خلاصة الاقوال؛ قم: نشر الفقاهه، ۱۳۸۱.
۴۷. _____؛ كشف المراد فی شرح تجريد الاعتقاد؛ تحقيق آيت الله حسن زاده آملی؛ قم: جامعه مدرسين، ۱۴۱۵ق.
۴۸. _____؛ مناهج اليقين فی اصول الدين؛ تهران: اسوه، ۱۴۱۵ق.
۴۹. حمصی، سيدالدين؛ المنقذ من التقليد؛ قم: جامعه مدرسين، ۱۴۱۲ق.
۵۰. خامنه‌ای، سيد محمد؛ «روح و نفس از دیدگاه شيخ مفيد»، مجموعه مقالات کنگره شيخ مفيد؛ ج ۹، قم: کنگره جهانی هزاره شيخ مفيد، ۱۴۱۳ق.
۵۱. خوانساری، محمدباقر؛ روضات الجنات؛ تهران: اسلاميه، ۱۳۵۳.
۵۲. خویی، سيد ابوالقاسم؛ معجم رجال الحديث؛ بيروت: مدينة العلم، ۱۴۰۳ق.
۵۳. دانش‌پژوه، محمدتقی؛ سه گفتار خواجه طوسی درباره پديد آمدن چند چيز از يکی؛ دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
۵۴. دوانی، علی؛ هزاره شيخ طوسی؛ تهران: اميرکبير، ۱۳۶۲.
۵۵. ذبيحی، محمد؛ فلسفه مشاء با تکیه بر اهم آرای ابن‌سینا؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۶.
۵۶. ذهبی، محمد بن احمد (م ۷۴۸ق)؛ العبر فی خبر من عبر؛ تحقيق ابوهاجر زغلول؛ بيروت: دارالکتب العلميه.
۵۷. _____؛ ميزان الاعتدال فی نقد الرجال؛ تحقيق علی محمد البجاوی؛ بيروت: دارالمعرفه، ۱۳۸۲ق.
۵۸. سالاری، عباس؛ مدخل «ابن بطريق»؛ دایرة المعارف بزرگ اسلامي؛ ج ۳، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ، ۱۳۷۴.
۵۹. سبحانی، جعفر؛ طبقات الفقهاء؛ قم: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۵.
۶۰. علم الهدی، سيد مرتضی؛ الذخيرة فی علم الکلام؛ تحقيق سيد احمد حسینی، قم: جامعه مدرسين، ۱۴۱۱ق.

۶۱. _____؛ الشافی فی الامامة؛ علی بن حسین علم الهدی، تهران: مؤسسة الصادق، ۱۳۷۰.
۶۲. _____؛ رسائل الشریف مرتضی؛ قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۵ق.
۶۳. _____؛ شرح جمل العلم و العمل؛ تحقیق جعفری مراغی؛ قم: دارالاسوة، ۱۴۱۴ق.
۶۴. شبیری، سیدمحمدجواد؛ گذری بر حیات شیخ مفید؛ مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید؛ ج ۹، قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۶۵. قاضی سعید قمی؛ شرح توحید صدوق؛ تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۱۵ق.
۶۶. شعرانی ابوالحسن؛ ترجمه و شرح کشف المراد؛ تهران: اسلامیه، ۱۳۹۸ق.
۶۷. شوشتری، قاضی نورالله؛ مجالس المؤمنین؛ تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۵ق.
۶۸. شبی، کامل مصطفی؛ تصوف و تشیع؛ ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو؛ تهران: امیر کبیر، ۱۳۵۹.
۶۹. آل یاسین، شیخ محمدحسن؛ «روش طوسی در تفسیر قرآن»؛ یادنامه شیخ طوسی، مشهد: ۱۳۵۰.
۷۰. شیرازی، سیدعلی خان؛ الدرجات الرفیعه فی طبقات الشیعه؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۷۱. صادقی، رقیه؛ «اهل بیت در تفسیر ابوالفتوح رازی»، مجموعه مقالات کنگره ابوالفتوح رازی؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۴.
۷۲. صادقی، مصطفی؛ «خطبة البیان و خطبه های منسوب به امیرمؤمنان»؛ مجله علوم حدیث؛ ش ۳۳، سال ۱۳۸۳.
۷۳. صدوق، محمدبن علی بن حسین؛ صفات الشیعه؛ تهران: اعلمی، ۱۳۶۲.
۷۴. _____؛ الهدایة؛ قم: مؤسسة الامام الهادی، ۱۳۷۶.
۷۵. _____؛ امالی؛ بیروت: مؤسسة الأعلمی المطبوعات، ۱۳۸۷ق.

۷۶. _____؛ «رساله اعتقادات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۷۷. _____؛ کتاب التوحید؛ تصحیح حسین غفاری؛ بیروت: مکتبه العلمیه، ۱۴۰۲ق.
۷۸. _____؛ کمال‌الدین و تمام النعمه؛ تهران: دارالکتب العلمیه، ۱۳۴۹.
۷۹. _____؛ مَنْ لَا یَحْضُرُهُ الْفَقِیْه؛ بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.
۸۰. صفایی، احمد؛ هشام بن حکم مدافع حریم ولایت؛ [تهران]: آفاق، ۱۳۵۹.
۸۱. طبرسی، فضل بن حسن؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۶۷.
۸۲. طبری، محمد بن ابوالقاسم؛ بشاره المصطفی؛ محمد بن علی عمادالدین طبری آملی؛ نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۴۲.
۸۳. طبری، محمد بن جریر (م ۳۱۰ق)؛ تاریخ الأمم والملوک؛ تحقیق محمد أبو الفضل ابراهیم؛ بیروت: دار التراث، ۱۳۸۷ق.
۸۴. طوسی، خواجه نصیر؛ اوصاف الاشراف؛ (اخلاق ناصری)
۸۵. _____؛ تجرید الاعتقاد؛ تصحیح سید محمد جواد حسینی جلالی؛ قم: دفتر تبلیغات، ۱۴۰۷ق.
۸۶. _____؛ تلخیص المحصل؛ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۸۷. _____؛ شرح اشارات و تنبیهات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۳ق.
۸۸. طوسی، محمد بن حسن؛ اختیار معرفة الرجال معروف (رجال کشی)؛ حسن مصطفوی؛ مشهد: ۱۳۴۸.
۸۹. _____؛ الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد؛ نجف: جمعية منتدى النشر، ۱۳۹۹ق.
۹۰. _____؛ الثبائن فی تفسیر القرآن؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی؛ بی تا.
۹۱. _____؛ الفهرست؛ تصحیح قیومی؛ اصفهان: ۱۳۸۱.
۹۲. _____؛ امالی؛ بیروت: ۱۳۹۸ق.
۹۳. _____؛ تلخیص الشافی؛ قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ق.

۹۴. _____؛ تمهیدالاصول؛ تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی؛ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲.
۹۵. _____؛ رجال الطوسی؛ صادق آل بحر العلوم؛ نجف: مطبعة الحیدریه، ۱۳۸۱ق.
۹۶. خلّال، ابوبکر؛ السنه؛ ریاض؛ دارالرایه، ۱۹۸۹م.
۹۷. عرفان، فاضل؛ «گفتمان فلسفی علامه با محقق طوسی»، مجله کلام اسلامی؛ ش ۲۵، بهار ۱۳۷۷.
۹۸. عطوان، حسین؛ فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام؛ ترجمه شیخی؛ مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ۱۳۸۱.
۹۹. عماره، محمد؛ رسائل العدل و التوحید؛ حسن البصری و دیگران، دراسه و تحقیق محمد عماره، دارالملال، ۱۹۷۱م.
۱۰۰. فاضل مقداد، مقدادبن عبدالله؛ ارشاد الطالبین فی شرح نهج المسترشدين؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۵ق/۱۳۶۴ش.
۱۰۱. _____؛ الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریہ؛ مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۲۰ق/۱۳۷۸ش.
۱۰۲. فتال نیشابوری، محمدبن احمد؛ روضة الواعظین؛ قم: منشورات الرضی.
۱۰۳. فرجاد، محمد؛ «ایمان و اسلام از منظر طبرسی»، مجله پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۲۹-۳۰، ص ۱۳۶-۱۴۵.
۱۰۴. فرمانیان، مهدی؛ «اعجاز قرآن از دیدگاه معتزله»، مجله هفت آسمان؛ ش ۳ و ۴، سال ۱۳۷۸.
۱۰۵. _____؛ «مذاهب کلامی در تفسیر ابوالفتح رازی»، مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتح رازی.
۱۰۶. فضل‌الله، علی محمدجواد؛ النظریات الکلامیة عند الطوسی؛ بیروت: ۱۴۲۲ق.
۱۰۷. قاضی عبدالجبار معتزلی؛ شرح اصول الخمسه؛ بیروت: ۱۴۱۵ق.
۱۰۸. قزوینی، عبدالجلیل بن ابوالحسن؛ نقض؛ تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.

۱۰۹. قطب راوندی، سعید بن هبه‌الله، الخرائج و الجرائح؛ قم/ بیروت: مؤسسة النور؛ مؤسسة الامام المهدي (عج)، ۱۳۷۷.
۱۱۰. کفعمی، ابراهیم بن علی؛ المصباح؛ قم: نشر رضی و زاهدی، ۱۴۰۵ ق.
۱۱۱. کراجکی، محمد بن علی؛ کتزالفوائد؛ بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۵.
۱۱۲. کلبرگ، اتان؛ کتابخانه ابن طاووس؛ ترجمه قرائی و جعفریان؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۷۱.
۱۱۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۸ ق.
۱۱۴. کنگره هزاره شیخ طوسی؛ یادنامه شیخ طوسی؛ مشهد: دانشگاه فردوسی، به اهتمام واعظزاده خراسانی، ۱۳۴۸.
۱۱۵. مبلغ، محمدحسین؛ «روض الجنان و اسباب نزول»؛ مجله پژوهش‌های قرآنی؛ ش ۱، بهار ۱۳۷۴.
۱۱۶. مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی؛ بحار الانوار؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۲.
۱۱۷. _____؛ لوامع صاحبقرانی؛ قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق/ ۱۳۷۲.
۱۱۸. مدرسی طباطبائی، سیدحسین؛ زمین در فقه اسلامی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۱۹. _____؛ میراث مکتوب شیعه در سه قرن نخستین هجری؛ قم: ۱۳۸۳.
۱۲۰. مرکز المعجم الفقهي فی الحوزة العلمیه، حیاة ابن ابی عقیل و فقه؛ قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۳ ق.
۱۲۱. مسعودی، علی بن الحسین (م ۳۴۶ ق)؛ مروج الذهب و معادن الجوهر؛ تحقیق اسعد داغر؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ۱۴۰۹ ق.
۱۲۲. _____؛ اثبات الوصیه؛ قم: مؤسسه انصاریان، ۱۴۱۷ ق.
۱۲۳. معرفت، محمدهادی؛ التفسیر الاثری الجامع؛ قم: مؤسسه التمهید، ۱۴۲۵ ق/ ۱۳۸۳ ش.

۱۲۴. معصوم علی شاه، محمد معصوم؛ طرائق الحقایق؛ [تهران]: کتابخانه سنایی، ۱۳۱۸.
۱۲۵. مفید، محمد بن محمد؛ الارشاد؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۷۳.
۱۲۶. _____؛ «الافصاح فی امامة امیر المؤمنین»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۸، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۱۲۷. _____؛ «الفصول المختاره»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۲، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۱۲۸. _____؛ «المسائل السرویه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۷، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۱۲۹. _____؛ «المسائل العکبریه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۶، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۱۳۰. _____؛ «النکت الاعتقادیه»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۱۰، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۱۳۱. _____؛ «اوائیل المقالات»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۴، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۱۳۲. _____؛ «تصحیح الاعتقاد»، مجموعه مصنفات شیخ مفید؛ ج ۵، قم: دارالمفید، ۱۳۷۲.
۱۳۳. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد؛ الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجرید؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
۱۳۴. مکدر موت، سارتین؛ اندیشه های کلامی شیخ مفید؛ ترجمه احمد آرام؛ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۱۳۵. ملک مکان، حمید؛ «خواجه نصیر الدین طوسی و اسماعیلیان»؛ مجموعه مقالات اسماعیلیه، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۱۳۶. منتجب الدین؛ الفهرست؛ مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۳ ق.

۱۸۴. نگاهی به تاریخ تفکر امامیه از آغاز تا ظهور صفویه

۱۳۷. موسوی بجنوردی، محمدکاظم؛ دائرةالمعارف بزرگ اسلامی؛ تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷.

۱۳۸. مؤذن جامی، محمد مهدی؛ «نگاهی به ساخت کتابی کلامی از علامه حلی»، مجله آینه پژوهش؛ ش ۱۶، آذر و دی ۱۳۷۱.

۱۳۹. ناشی، اکبر؛ مسائل الامامه؛ دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

۱۴۰. نجاشی، احمد بن علی؛ رجال نجاشی؛ تصحیح شبیری زنجانی؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۷ ق.

۱۴۱. نعمان فرحات، هانی؛ نصیرالدین الطوسی آراؤه الکلامیه و الفلسفیه؛ بیروت: ۱۴۱۹ ق.

۱۴۲. نعمانی، محمد بن ابراهیم؛ الغیبة؛ تهران: صدوق، ۱۳۹۷ ق.

۱۴۳. نوبختی، حسن بن موسی؛ فرق الشیعه؛ نجف: المطبعة الحیدریه، ۱۳۵۵ ق.

۱۴۴. هاشمی، سید حسین؛ «روش تفسیری مجمع البیان»، مجله پژوهشهای قرآنی، ش ۲۹-۳۰، ص ۲۶.

۱۴۵. هزار، علیرضا؛ «درنگی بر عقیده بلاء و نظر ابوالفتوح رازی»، مجموعه مقالات کنگره شیخ ابوالفتوح رازی؛ قم: دارالحديث، ۱۳۸۴.

۱۴۶. یاسر الزیدی، کا صد یاسر؛ منهج الشیخ ابی جعفر الطوسی؛ بغداد: بیت الحکمه، ۱۴۲۵ ق.

۱۴۷. یعقوبی، احمد بن واضح (م ۲۸۴ ق)؛ تاریخ یعقوبی؛ بیروت، دار صادر، بی تا.

۱۴۸. یوسفی غروی، محمد هادی؛ «البدء عند الشیخ المفید»، مجموعه مقالات کنگره شیخ مفید؛ قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

۱۴۹. _____؛ موسوعة التاريخ الاسلامی؛ قم: مجمع الفكر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

۱۵۰. مازندرانی، ملا صالح؛ شرح الکافی؛ حواشی علامه شعرانی؛ تهران: اسلامی، ۱۳۸۲ ق.

۱۵۱. نوری، میرزا حسین؛ خاتمه المستدرک؛ قم: آل البيت، ۱۴۱۷ ق.

۱۵۲. بحر العلوم، سید مهدی؛ الفوائد الرجالیه؛ تهران: مکتبه الصادق، ۱۳۶۳.

۱۵۳. خونی، سید ابوالقاسم؛ تنقیح عروة الوثقی؛ قم: لطفی، ۱۴۱۸ ق.

نمایه

اسامی

اباذر ۱۶۰	ابن عربی ۱۴، ۱۳۴، ۱۶۱، ۱۶۲
ابن ولید ۴۱، ۳۵، ۳۴، ۳۳، ۳۲	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹
ابن ابی عقیل ۵۲، ۵۱، ۲۷	۱۷۰
ابن ابی عمیر ۲۴	ابن عقده کوفی ۵۷
ابن المعلم ۵۳	ابن فارض ۱۷۰
ابن بابویه ۱۲۸، ۶۲، ۳۹، ۳۲	ابن قبه رازی ۲۷
ابن بزاج ۱۰۹، ۵۴	ابن مسعود ۱۱۱
ابن بزاج طرابلسی ۵۴	ابن مشهدی ۱۳۱
ابن تیمیه ۱۵۵	ابن مغازلی ۱۲۹
ابن حجر هیثمی ۱۷۲	ابن ملجم ۱۰۱
ابن داود قمی ۵۳	ابن میثم بحرانی ۱۵۹، ۱۴۰
ابن سینا ۱۵۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۲۸	ابن هیصم کزازی ۱۴۹
ابن شهر آشوب ۱۰۶، ۹۷، ۵۵	ابهری ۱۴۶
۱۲۵، ۱۲۴	ابو احمد موسوی ۵۴
ابن صباغ مالکی ۱۷۲	ابو اسحاق ابراهیم نویختی ۵۶
ابن طاووس ۱۳۲، ۱۳۱، ۱۲۱، ۲۷	ابو الجارود ۱۰۳
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷	ابو الحسن یحیی بن بطریق حلی ۱۲۸
۱۶۰	

ابوالحسین بصری ۱۱۱	ابوعلی سلار دیلمی ۵۴
ابوالخطاب ۲۹	آئینی بن ابی کعب ۱۱۱
ابوالعباس بن نوح سیرافی ۴۱	ایب فراس ۱۳۲
ابوالفتح کراجکی ۱۰۶، ۶۲، ۵۴، ۱۰۹	اثیرالدین ابهری ۱۴۶
	احمد بن ابی نصر ۲۵
ابوالفتوح رازی ۱۱۳، ۱۱۲، ۸۶، ۱۲۰، ۱۱۶، ۱۱۵	احمد بن ادریس بن احمد اشعری ۳۲
ابوبصیر ۲۵	احمد بن حنبل ۱۲۹، ۱۲۱، ۱۷
ابوبکر ۱۲۱، ۱۱۴، ۱۹، ۱۶	احمد بن محمد بن خالد برقی ۳۱
ابوجعفر محمد بن حسن بن احمد بن ولید	احمد بن محمد بن عیسی اشعری ۳۱
قمی ۳۳	احمد بن محمد بن نوح ۴۱
ابو خالد کابلی ۱۸	اسرافیل ۸۴
ابوسهل نوبختی ۱۰۶، ۵۶، ۲۷	اسماعیل بن جعفر ۵۷
ابوعبدالله بصری ۵۳	اشمیتکه ۱۵۲
ابوعبدالله محیی الدین محمد ۱۶۱	اصبغ بن نباته ۲۷، ۲۰
ابوعلی ۱۲۴	امام باقر علیه السلام ۲۸، ۲۲، ۲۱، ۱۶
ابوعلی اشعری ۳۲	۱۲۸، ۱۰۳
ابوعلی طوسی ۱۲۸، ۵۶	امام حسین علیه السلام ۹۱، ۷۵، ۷۴، ۱۸
ابوعلی فضل بن حسن طبرسی ۱۱۳	۱۳۷، ۱۱۹، ۹۳
ابو غالب زراری ۵۳	امام خمینی علیه السلام ۱۲۵
ابو مالک حضرمی ۵۲، ۲۴	امام رضا علیه السلام ۵۵، ۳۸، ۲۶، ۲۳
ابو محمد حسن بن علی بن ابی عقیل	۹۳، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹
عمانی ۵۱	۱۳۶
ابومنصور عجلی ۲۹	امام سجاد علیه السلام ۲۱، ۱۸، ۱۶
ابوموسی اشعری ۴۴	امام صادق علیه السلام ۴۲، ۳۸، ۲۳، ۲۲، ۲۱
ابوهریره ۷۲	۱۱۴، ۸۰، ۷۳، ۷۰، ۶۶، ۴۸، ۴۵
	۱۶۸، ۱۵۰، ۱۳۵، ۱۳۰، ۱۲۲

حسین بن عبیدالله غضائری ۵۵
 حضرت آدم علیه السلام ۱۱۰
 حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام ۱۶، ۱۷،
 ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۴۲، ۴۴، ۷۶،
 ۸۷، ۸۹، ۹۳، ۹۵، ۱۱۶، ۱۲۱،
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸،
 ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۲،
 ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹
 حضرت عیسی علیه السلام ۸۱
 حضرت فاطمه علیه السلام ۱۲۱
 حضرت محمد صلی الله علیه و آله ۱۷، ۱۸، ۲۰،
 ۱۶۰، ۱۶۵، ۱۶۸
 حضرت مهدی (عج) ۱۰۱، ۲۷
 حضرت موسی علیه السلام ۸۴، ۹۱، ۱۳۰،
 ۱۳۶
 حلاج ۱۵۰، ۱۷۰
 حمدالله مستوفی ۱۷۲
 خالد بن ولید ۱۱۶
 خسروشاهی ۱۴۶
 خلیل بن احمد ۲۲
 خواجه نصیر ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸،
 ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸
 خواجه نصیرالدین طوسی ۱۱۸
 ۱۲۸، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱،
 ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷،
 ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳،
 ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹

امام علی علیه السلام ← حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام
 امام کاظم علیه السلام ۲۳، ۵۴، ۷۶، ۹۳،
 ۱۲۱، ۱۲۲
 ام کلثوم ۱۰۰، ۱۳۰
 اولجایتو ۱۵۲
 آیت الله خوئی ۱۶۸
 آیت الله معرفت ۱۰۴
 بوعلی سینا ۱۴۰
 بیان بن سیمان ۲۹
 تلعلکبری ۲۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷
 ثعلبی ۱۲۹
 جابر بن یزید جعفی ۲۸، ۱۲۸
 جبرئیل ۸۴، ۱۷۱
 جعفر بن عیسی ۲۳
 جعفر بن محمد بن جعفر بن موسی بن قولویه
 ۳۴
 جعفر مرتضی ۱۲۵
 جمال الدین طبری ۵۶
 جوینی ۱۶۰
 حارث اعور ۲۰، ۲۷
 حافظ رجب برسی ۱۷۰، ۱۷۲
 حجاج ۱۲۲
 حجر بن عدی ۱۹، ۲۰
 حسن بن محبوب ۲۵
 حسن بن محمد بن حسن ۵۶
 حسن بن موسی نوبختی ۲۷، ۵۶

دانیال ۱۲۶	شیخ اکبر ۱۶۱
راغب اصفهانی ۱۴۹	شیخ طوسی ۵۴، ۵۲، ۴۱، ۳۵، ۱۴
رسول خدا ﷺ ← حضرت محمد ﷺ	۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۱۰۲
رُشید هجری ۲۰	۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷
رضی الدین علی بن طاووس ۱۳۲	۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲
زبیر ۱۵۶	۱۱۳، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۸
زید ۲۲	۱۴۰، ۱۵۰، ۱۵۸، ۱۷۴
سالم بن ابی حفصه ۱۹	شیخ مفید در بسیاری از صفحات
حقیقه بنت جریریه ۱۳۰	صدرالدین قنوی ۱۴۶
سدیدالدین حمصی ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۶	صفوان بن یحیی ۲۵
۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۹، ۱۴۰	طبرسی ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۸، ۱۱۹
سعد بن عبدالله اشعری ۳۳، ۱۳۰	۱۲۰
سعید بن جبیر ۱۸	طلحه ۱۵۶
سکاک ۲۴	عایشه ۱۵۶
سلمان ۱۶، ۲۷، ۱۶۳	عبدالامیر اعسم ۱۳۹
سلیم ۲۱، ۲۷	عبدالجلیل قزوینی ۱۱۳
سلیمان بن سرد ۲۰	عبدالرحمن جامی ۱۷۲
سهل بن زیاد آدمی ۳۱	عبدالرحمن بن حجاج ۲۳
سید ابوالرضا ۱۲۹	عبدالله بن جعفر حمیری ۳۲
سید مرتضی در بسیاری از صفحات	عبدالله بن حارث ۲۸
سید مرتضی کاهلی ۶۹	عبدالله بن عمر ۱۱۶، ۱۲۲
سیدحیدر آملی ۱۴، ۱۵۸، ۱۶۰	عبدالله بن مغیره ۲۵
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۶	عثمان ۱۶، ۱۸، ۲۲، ۱۰۰
۱۶۷، ۱۶۸	عثمان بن عفان ۱۰۰
سیدمحسن امین ۱۷۱	عبدالدوله بویهی ۵۳
شمر ۱۰۱	علامه امینی ۱۷۱

- علامه بحر العلوم ۱۰۸
علامه مجلسی ۱۲۵، ۱۳۱، ۱۵۱، ۱۶۷، ۱۷۱
علی بن ابراهیم بن هاشم قمی ۳۲
علی بن اسماعیل بن میثم تمار ۲۶
علی بن حسین علم الهدی ۵۴، ۷۰، ۷۹
علی بن حسین بن بابویه ۳۲
علی بن عیسی ارغلی ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۶
علی بن عیسی رمانی ۵۳
علی بن میثم ۲۶، ۴۰، ۶۶
علی نقی خدایاری ۱۶۷
عمادالدین طبری ۱۲۸
عمار ۱۶
عمر ۱۶، ۱۹، ۱۱۴، ۱۲۱
عمر بن حمق ۲۰
عمر بن شمر ۱۹
عمر و عاص ۱۲۲
غزالی ۱۴۶، ۱۴۹
فخر رازی ۱۴۶، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹
فرعون ۱۰۱، ۱۳۶
فضل بن روزبهان ۱۵۲، ۱۷۳
فضل بن شاذان ۲۴، ۲۵، ۵۱، ۵۲، ۶۰
قاضی عبدالجبار معتزلی ۵۴
قاضی فخرالدین بیاری ۱۴۶
قاضی نورالله ۱۶۰
قطب الدین راوندی ۱۲۸، ۱۲۹
قیس بن ابی حازم ۷۲
کشی ۲۶، ۱۰۴
کعب الاحبار ۱۲۶، ۱۲۷
کفعمی ۱۷۰
کلینی ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۵۷، ۷۰
کفیل ۲۷
لیث بن سعد ۱۲۶، ۱۲۷
مادلونگ ۱۵۲
مأمون ۲۳، ۱۳۶
محدث نوری ۱۳۱
محقق حلی ۸۶، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۴۰
محمد بن ابی عمر ۲۵
محمد بن احمد بن جنید اسکافی ۵۲، ۵۳
محمد بن احمد بن یحیی ۴۰
محمد بن بحر رهنی ۳۲
محمد بن حسن طوسی ۵۵
محمد بن حسن فتال نیشابوری ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸
محمد بن حسن بن ولید ۳۴
محمد بن حسن صفار قمی ۳۲
محمد بن حنفیه ۱۸
محمد بن طلحه شافعی ۱۷۲

محمد بن طولون ۱۷۲	میرزای قمی ۱۲۵
محمد بن محمد بن نعمان ۵۳	میکائیل ۸۴
محمد بن مسلم ۲۵	ناشی اکبر ۱۹
محمد بن نعمان احوال ۴۰	ناصر اطروش ۵۴
محمد بن یحیی عطار ۳۱	نجاشی ۵۵، ۵۴، ۳۵
محمد بن یعقوب کلینی ۳۳	نرجس ۳۲
محمود غزنوی ۵۵	نوبختی ۲۸، ۲۶
مختار ۱۸	هارون بن موسی تلمکبری ۵۶، ۵۴
مسلم ۱۲۹	۵۷
معاویه ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۱۱۶، ۱۲۲، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶	هارون بن عمران ۱۳۰
مغیره بن سعید ۲۹	هانری کرین ۱۶۴
مغیره بن شعبه ۱۲۲	هانی نعمان فرحات ۱۴۸
مقداد ۱۶	هشام بن حکم ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۲۶
مکدر موت ۱۵۲، ۸۱، ۶۹	۴۰، ۵۲، ۷۰، ۷۱، ۹۷
ملاحسین کاشفی ۱۷۳	هشام بن سالم ۷۱، ۴۰، ۲۶
ملاصدرا ۱۷۰، ۱۶۴، ۱۶۳، ۱۵۸	یاسر الزیدی ۱۰۳
موسی بن عمران ۱۳۰	یزید ۱۰۱
مؤمن الطاق ۴۰، ۲۶، ۱۴	یونس بن عبدالرحمن ۲۳، ۲۴، ۲۵
میثم تمار ۲۷، ۲۶	۶۰

مکان‌ها

طبرستان ۵۴	ایلاق ۳۵
عُکبری ۵۳	بغداد ۵۴، ۵۳، ۵۱، ۳۷، ۳۵، ۳۳
قم ۴۰، ۳۷، ۳۶، ۳۴، ۳۳، ۳۲، ۳۱	۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲
۴۸، ۵۱، ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۹۳	۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۹
۱۱۷، ۱۱۳، ۱۰۵	۱۷۴، ۱۱۳
کریلا ۹۱، ۱۹	بلخ ۳۵
کوفه ۲۵، ۲۳، ۲۲، ۲۱، ۱۹	ری ۳۵، ۳۳
نجف ۵۶	سرخس ۳۵
نیشابور ۳۵	سمرقند ۳۵
	سیستان و بلوچستان ۱۱۷

***A Glance at the History
of Imāmīyah Thought***

From the Beginning to the Advent of the Safavid

By
Mahdī Farmānīyān
Muṣṭafā Ṣādīkī Kāshānī

**Research Centre for History and Ahl-Albait's Tradition
Academy of Islamic Sciences and Culture**

www.pub.isca.ac.ir E-mail:nashr@isca.ac.ir

Iran,Qum

P.O.Box 37185/3858 Tel +98 25 37832833 Fax +98 25 37832834