



Essays in
Philosophy and Kalam

Vol. 50, No. 2, Issue 101
Autumn & Winter 2018-2019

DOI: <https://doi.org/10.22067/islamic%20philosop.v50i2.51873>

جستارهایی در
فلسفه و کلام

سال پنجاهم، شماره ۲، شماره پیاپی ۱۰۱
پاییز و زمستان ۱۳۹۷، ص ۱۴۸-۱۳۱

ابن قبه رازی در میانه اعتزال و امامیه*

دکتر عباس میرزایی
استادیار دانشگاه شهید بهشتی تهران
Email: a_mirzaei@sbu.ac.ir

چکیده

ابن قبه رازی از متکلمان امامیه در اوایل سده چهارم هجری است که جزء جریان معتزلیان شیعه شده به شمار می‌رود. میراث علمی و آراء برجای مانده از وی همگی در بحث امامت است که نشانه‌های زیادی از گرایش وی به اعتزال می‌توان در آن‌ها یافت. از این رو این پرسش مطرح می‌شود که آیا ابن قبه در گرایش به کلام امامیه تمام منظومه فکری امامیه را پذیرفته یا این‌که تنها در بحث امامت، شیعه شده است؟ این مقاله با بررسی مقایسه‌ای میان نظرات ابن قبه و معتزلیان از نظر روشی و محتوایی تلاش می‌کند، با هدف روشن شدن فضای تاریخ کلام امامیه در بحث تأثیرپذیری از معتزله، بر پایه شواهد موجود نشان دهد که ابن قبه گویا تنها در بحث امامت، آن هم صرفاً امامت خاصه و نه عامه، نظریه امامیه را پذیرفته و در دیگر انگاره‌های اعتقادی هم‌چنان بر بنیادهای معرفتی اهل اعتزال است.

کلیدواژه‌ها: تاریخ کلام امامیه، معتزله، امامیه، معتزلیان شیعه شده، ابن قبه رازی.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۴/۰۹/۱۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۷/۱۴/۱۳.

مقدمه

ابن قبه رازی در کنار ابو عیسی وراق، ابن راوندی و ابن مملک اصفهانی از چهره‌های شاخص جریان‌ی به نام معتزلیان شیعه شده است که در طول سده‌های سوم و چهارم هجری از اعتزال به مذهب امامیه گرایش پیدا کرده و به دفاع از مکتب کلامی امامیه پرداخته است. وی از بزرگ‌ترین شخصیت‌های علمی امامیه در اوایل سده چهارم هجری است که در طول تاریخ کلام شیعه بر پاره‌ای از اندیشه‌های کلامی امامیه، به طور خاص مبحث امامت، تأثیرات جدی گذاشته است. وی با این که متکلمی امامی‌پژوه بوده است ولی ظاهراً زمینه‌های فکری پیشینی-اعتزال- بر جهت‌دهی روش متکلمان وی در مذهب امامیه تأثیر داشته است.

اهمیت این موضوع برخاسته از دورانی است که معتزلیان شیعه شده، مشغول فعالیت کلامی برای امامیه بوده‌اند؛ یعنی سده سوم و دو دهه نخست سده چهارم هجری. در این دوران کلام امامیه وضعیت خاصی را طی می‌کرد؛ مدرسه کوفه به عنوان پایگاه تولید فکر کلام امامی در اوایل سده سوم تقریباً از بین رفته است (اقوام کرباسی، ۳۸-۶۶). از سوی دیگر مدرسه کلام امامیه در بغداد نیز حدوداً در اواخر سده چهارم با حضور شیخ مفید (۴۱۳ ق) به اوج رسیده بود. در میانه این دو مدرسه، کلام امامیه از نظر مدرسه‌ای، یک قرن خلاء را تجربه کرده بود. البته نوبختیان و عده‌ای از متکلمان کمتر شناخته شده (در این باره ر.ک: موسوی تنیانی، ۶۰-۸۲)، در این دوره بار علمی کلام شیعه را تا حد امکان به دوش می‌کشیدند و عمده حضور و فعالیت جریان معتزلیان شیعه شده نیز در همین دوران است؛ زمانه‌ای که سیر حرکت کلام امامیه دوران رکود خود را می‌گذراند و عده‌ای از اهل اعتزال با پذیرش آموزه‌های امامیه به یاری تشیع برخاستند؛ آن هم در دورانی که کلام معتزله فکر غالب دانش کلام در جهان اسلام بود. پس بررسی این موضوع می‌تواند در پرده‌برداری از چهره کلام امامیه در طول سده سوم و چهارم کارساز باشد. این موضوع با توجه به تأثیراتی که ابن قبه رازی بر جریان فکری امامیه در مدرسه بغداد، در بحث امامت عامه، داشته است (در این باره ر.ک: سبحانی، جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، ۲۴۷-۲۹۳)، اهمیت خود را بیشتر نمایان می‌کند. افزون بر این که ابن قبه به همراه جریان کلامی نوبختی در اواخر سده سوم و اوایل سده چهارم، به نحوی از بنیان‌گذاران مدرسه کلامی امامیه بغداد در اواخر سده چهارم و نیمه نخست سده پنجم بوده‌اند. هم از این روست که توجه به بنیادهای فکری ابن قبه و چگونگی تأثیرات وی از اعتزال از مباحث قابل اعتنای تاریخ اندیشه امامیه در این سده‌هاست.

در واقع باید گفت سخن از این موضوع سخن از صحنه‌های واقعیت تاریخی تفکر شیعه در سده سوم و اوایل قرن چهارم هجری است که می‌تواند در باز شدن چهره فکری امامیه و تاریخ کلام تشیع در فاصله میان دو مدرسه کلام امامیه در کوفه و بغداد مورد توجه قرار گیرد. این دوره تاریخی از بسترهای مهم مدرسه

کلام امامیه در بغداد است که تبیین آن فضای تاریخ کلام امامیه در بغداد را نیز روشن می‌کند؛ ولی اهمیت این بحث از منظری فراتر از این نیز قابل رصد است. این دوران و فعالیت‌های معتزلیان شیعه شده یکی از حساس‌ترین دوران‌های کلام امامیه است. دورانی که گفته شده کلام امامیه پس از آن متفاوت از دوره قبل یعنی مدرسه کوفه، و متأثر از اعتزال شده است (برای نمونه ر.ک: مکدموت، ۱۲؛ مادلونگ، ۱۱۵). این مقاله تلاش می‌کند به نحوی لایه‌ای از ابهامات این گفته مشهور را بردارد و نشان دهد که از میان معتزلیان شیعه شده احتمالاً می‌توان این انتساب را برای ابن قبه نشان داد ولی برای دیگر معتزلیان شیعه شده باید پژوهش‌های خاص‌تری صورت بگیرد. یکی از خلاءهای پژوهشی در بحث ابن قبه همین بحث است که به واقع آیا می‌توان ابن قبه را یکی از مصادیق همین گروهی دانست که تنها بحث امامت را پذیرفته و در دیگر مسائل کلامی هم چنان بر بنیادهای معتزلی بوده‌اند؟ آیا ابن قبه تنها در حوزه امامت خاصه اندیشه‌های تشیع را پذیرفته است؟

درباره این موضوعات و گرایش‌های اعتزالی ابن قبه و میزان تأثیر پذیری آن ظاهر پژوهش‌چندانی صورت نگرفته است جز آنکه در دوره‌های اخیر، مدرسی طباطبایی در کتاب مکتب در فرآیند تکامل در این باره گفتگوهایی را مطرح کرده است (مدرسی طباطبایی، ۲۰۴-۲۱۵). البته نگارنده نیز پیش‌تر در حوزه ابن قبه قلم فرسایی‌هایی کرده است که هیچ‌کدام به طور خاص ناظر این قسمت از زندگی علمی ابن قبه نیست (ر.ک: میرزایی، «ملاحظاتی بر خوانش مدرسی طباطبایی از ابن قبه»، ۱۲۲-۱۴۱). در مدخل ابن قبه رازی در دائرة المعارف بزرگ اسلامی هم هیچ‌بخشی از این موضوع به میان نیامده است (گذشته، ناصر، ۴/ ۴۴۶).

از این رو این مقاله تلاش می‌کند با هدف روشن شدن قسمتی از تاریخ کلام امامیه و چند و چون تأثیر کلام معتزلی بر کلام امامیه بحث را پی‌گیری کند و بر آن است تا نشان دهد ابن قبه در حوزه روش‌شناسی کلامی و هم‌چنین در حوزه امامت عامه همسویی‌های قابل توجهی با معتزلیان دارد. چشم‌انداز این مقاله این است که نمایان سازد که ابن قبه تنها در حوزه امامت خاصه شیعی شده است و در حوزه امامت عامه هم چنان معتزلی است و این تأثیر پذیری از معتزله از طریق مدرسه بغداد، در سده چهارم و پنجم، وارد کلام امامیه شده است (در این باره ر.ک: میرزایی، «رویکرد متکلمان امامیه در بغداد به معتزلیان شیعه شده»، ۶۹-۸۵).

زندگی‌نامه ابن قبه رازی

ابوجعفر محمد بن عبدالرحمان بن قبه [قبه] رازی معروف به ابن قبه رازی (م. قبل از ۳۱۷/۳۱۹ ق) از

متکلمان معتزلی امامی شده در نیمه دوم سده سوم هجری است (شیخ طوسی، الفهرست، ۳۸). وی از متکلمانی است که بزرگان امامیه در قم و بغداد به تعریف و تمجید از وی پرداخته‌اند. ابن بابویه (۳۸۱ ق)، شیخ مفید (۴۱۳ ق)، سید مرتضی (۴۳۶ ق)، نجاشی (۴۵۰ ق)، شیخ طوسی (۴۶۰ ق) و هم‌چنین فهرست‌نگاران دوره بعد همگی با نیکی از وی یاد کرده‌اند. شیخ طوسی در مورد ابن قبه رازی این‌چنین آورده است: ابن قبه رازی از متکلمان امامی مذهب و از حاذقان آنان است (شیخ طوسی، الفهرست، ۳۸). نجاشی ابن قبه را این‌گونه توصیف می‌کند: ابن قبه رازی متکلمی عظیم‌القدر، نیکو عقیده، نیرومند و قوی پنجه در علم کلام بود و کتاب‌هایی در این زمینه نگاشت (رجال نجاشی، ۳۷۶). علامه حلی (خلاصة الاقوال، ۳۴۳) به مانند ابن داود (ابن داود، کتاب الرجال، ۱۷۷) نیز نام او را به بزرگی یاد کرده و گفتار شیخ طوسی و نجاشی را درباره وی نوشته‌اند. علامه حلی هم‌چنین او را شیخ امامیه فی زمانه توصیف کرده است (علامه حلی، خلاصة الاقوال، ۳۴۳). سید مرتضی در حضور شیخ مفید به تمجید از وی می‌پردازد (شیخ مفید، أوائل المقالات، ۲۲) و در الشافی به نیکی از او یاد می‌کند (سید مرتضی، الشافی، ۱۲۶/۲ و ۳۲۳). ابن قبه متکلمی زبر دست بوده که متون فهرستی و رجالی امامیه همه او را به مهارت در کلام با بیان‌های مختلف ستوده‌اند. قوی فی الکلام (نجاشی، رجال نجاشی، ۳۷۵)، من متکلمی الشیعة (الامامیه) و حذاقهم (ابن ندیم، ۲۲۵؛ شیخ طوسی، الفهرست، ۲۰۷)، المتکلم الفحل (ابن شهر آشوب، ۱۳۰) و متکلم عظیم‌القدر (علامه حلی، خلاصة الاقوال، ۳۴۳؛ ابن داود، کتاب الرجال، ۱۷۷)، از جمله این عبارت‌هاست. تقریباً هیچ گزارش خلافی وجود ندارد که کسی گفته باشد ابن قبه جزء معتزلیان شیعه شده نیست. او ری را کانون فعالیت‌های علمی خود قرار داده بود و تنها متکلم امامی دوران خود در این شهر و حتی شرق جهان اسلام است. وی که زمانی معتزلی بوده احتمالاً تحت تأثیر برخی از خاندان‌های کلامی در بغداد، تشیع امامی را انتخاب کرده است. ابن قبه پس از «دوره فترت» در کلام امامیه و در آغاز نوزائی کلام امامیه در بغداد به ظهور رسید (درباره مدرسه بغداد ر.ک: سبحانی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، ۳۷-۵). او از استوانه‌های کلام امامیه در ری بوده که با گروه‌های مخالف تشیع امامی مانند معتزلیان و زیدیان درگیری‌های فکری داشته است.^۱ ابن قبه افزون بر ردیه‌نگاری‌ها، کتاب‌هایی در بحث کلام نگاشت که به جز پاره‌ای از صفحات آن، مابقی از بین رفته است. این آثار عبارت‌اند از:

۱. کتاب الانصاف فی الامامه (نجاشی، رجال نجاشی، ۳۷۶) ۲. المستثبت فی الامامه (همان، ۳۷۵)
۳. الرد علی ابی علی جبایی (همان، ۳۷۵) ۴. المسأله المفترده فی الامامه (همان، ۳۷۵) ۵. کتاب

۱. برای نمونه ر.ک: رساله ابن قبه با عنوان: «نقض کتاب الاشهاد لابی زید علوی یا کتاب نقض الاشهاد» ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، ۹۴-۱۲۶.

التعریف علی الزیدیه (شیخ طوسی، الفهرست، ۲۰۷) ۶. نقض کتاب الاشهاد لابی زید علوی یا کتاب نقض الاشهاد (ابن بابویه، ۹۴-۱۲۶) ۷. النقض علی ابی الحسن علی بن احمد بن بشار (ابن بابویه، ۶۰-۵۴) ۸. کتابی در رد بر قرامطه (ابوالحسین هارونی، ۱۱۳).

بررسی عناوین و محتوای نوشته‌های ابن قبه، گرایش وی به بحث امامت را آشکار می‌کند. توجه اندیشمندان امامی (برای نمونه مانند ابن بابویه، ۹۴-۱۲۶ و ۶۰-۶۳ و ۵۴-۶۰؛ و هم‌چنین مانند سید مرتضی، الشافی فی الامامة، ۱۲۶/۲ و ۳۲۳-۳۲۴) به تألیفات و نظرات وی افزون بر بیان جایگاه علمی، از صاحب‌نظر بودنش تنها در بحث امامت نیز حکایت دارد. او یکی از اولین شخصیت‌هایی است که مباحث امامت را تحت تأثیر ساختار الهیاتی معتزلی در شیعه مطرح کرد. شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی از متکلمانی هستند که می‌توان اندیشه‌های امامتی ابن قبه را در آثار آنان ره‌گیری کرد. این جایگاه ابن قبه، او را به‌عنوان یکی از تأثیرگذارترین حلقه‌های جریان فکری معتزلیان شیعه شده، در بحث امامت، معرفی می‌کند. این جریان که ابوالحسین خیاط و ابوالحسن اشعری آن‌ها را از مجاری تأثیر پذیری کلام امامیه از معتزلی می‌دانند؛ ظاهراً نقش پررنگی در انتقال آموزه‌های معتزلی در امامیه بر عهده داشته است. اشعری از این گروه با عنوان «قوم یقولون بالاعتزال و الامامة» (اشعری، مقالات الإسلامیین، ۴۱)، «قائلون بالاعتزال و الامامة» (همان، ۴۲) و «القائلون بالاعتزال و النص علی بن ابی طالب» (همان، ۴۶) یاد می‌کند.

تشابه‌های ابن قبه و اعتزال

بررسی اندیشه‌های ابن قبه و مقایسه آن با جریان اعتزال نشان می‌دهد که وی علی‌رغم پذیرش اندیشه‌های امامیه وابستگی‌های فکری به آموزه‌های اعتزال داشته است که از جنبه روش‌شناسی و محتوایی قابل پی‌گیری است. در بحث روشی می‌توان به عقل‌گرایی، اجماع، خبر واحد و قیاس اشاره کرد. در مباحث محتوایی هم می‌توان در موضوع امامت به تعریف امامت، وجوب تعیین امام، وظایف امام و عصمت و هم‌چنین به دو قاعده لطف و اصلح اشاره کرد. در این قسمت نخست مباحث روشی و در ادامه مباحث محتوایی بحث خواهد شد.

تشابه‌های روشی ابن قبه و اعتزال

۱. عقل

در مباحث روشی نخست باید به بحث عقل و جایگاه عقل نزد جریان اعتزال و ابن قبه اشاره کرد. عقل و عقل‌گرایی شاخص‌ترین ویژگی معتزلیان است که سیطره آن را بر تمام مباحث مکتب معتزله می‌توان به

روشنی دید (خشیم، ۲۶۱)، تا اندازه‌ای که معتزلیان معتقدند همه معارف اعتقادی باید از طریق عقل و استدلال عقلی به دست آید (شهرستانی، الملل و النحل، ۱/ ۴۲-۴۳؛ نیز سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی»، ۲۰۵-۲۳۲). اهل اعتزال در دوران عقل و نقل، عقل را ترجیح می‌دهند (خشیم، ۲۶۱) و معتقدند هیچ متفکری در وادی معرفت وارد نمی‌شود جز از طریق عقل و استدلال (شهرستانی، الملل و النحل، ۱/ ۱۱۹). آنان کسانی هستند که برای اولین بار عقل را در کنار کتاب، سنت و اجماع به عنوان یکی از ارکان شناخت حق و منابع استنتاج احکام مطرح کردند (ابوهلال عسکری، ۳۷۴). آنان بلوغ یک انسان را «کمال العقل» می‌دانستند (اشعری، مقالات الإسلامیین، ۱۵۴) و بررسی عقلی را مقدم بر بررسی شرعی یک مسئله بیان می‌کردند (شهرستانی، نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، ۴۶۰).

ابن قبه نیز همانند معتزلیان به فراوانی پای مباحث عقلی و جدلی را به میان می‌کشد. او در برابر معارف و حیانی بر نقش عقل در کسب معرفت تأکید دارد و علاوه بر حرمتی که برای عقل قائل است آن را ابزاری برای شناخت و معرفت می‌داند. او در مقام استدلال عقل را بر نقل مقدم (ر.ک: ابن قبه، المساله المفردة فی الامامه، ۵۹؛ همو، الانصاف، ۱۳۴) و حاکمیت آن را بر عرف و سیره بیان می‌کند (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۲۰). با این حال او به عقل مندی و عقل باوری معتزله تا آن حد که خبر قاطع عذری بر آن اقامه شود، معتقد نیست (همان، ۱۲۲) و بر این نکته تأکید می‌کند که نمی‌توان عقل را رها کرد تا در تمام اصول و فروع دین دست به اجتهاد و استنباط بزند؛ بلکه باید برای آن چارچوب خاصی مشخص کرد. در غیر این صورت ثمره‌ای جز الحاد و کفر نخواهد داشت (ابن قبه، الانصاف، ۱۳۵-۱۳۶).

۲. اجماع

اجماع در آثار ابن قبه بسیار مورد توجه قرار گرفته است. او که احتمالاً اجماع را به عنوان جایگزینی مفید برای عدم حجیت اخبار آحاد و رد این‌گونه از اخبار دانسته، معتقد است اجماع از آن جهت مشروع و حجت است که بر پایه دلیلی بنا شده باشد (ر.ک: ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۱۵). معتزلیان نیز در مواجهه با این طیف از اخبار از همان نخست با قبول و حمل بر صحت برخورد کردند. واصل بن عطا (۱۳۱ ق)، مؤسس و بنیان‌گذار این مکتب کلامی، معتقد است «هر خبری که امکان توافقی، تراسل و اتفاق بر آن وجود داشته باشد، حجت است، در غیر این صورت آن خبر صلاحیت اعتبار و حجیت ندارد و مطروح است» (قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ۲۳۴).^۲ ابن قبه نیز به مانند دیگر متکلمان امامی و معتزله

۲. در این باره باید افزود که نظام (۲۲۱ یا ۲۳۱ ق) از معتزلیان بصره و جعفر بن حرب (۲۳۶ ق) از معتزلیان بغداد امکان وقوع اجماع را منکر شده‌اند (قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ۲۶۴؛ عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، ۱۱۷؛ خطیب بغدادی، ۶/ ۹۷؛ بدخشی، منهاج العقول، ۱/ ۶۷۰؛ فناری، ۲/ ۲۵۵). در این میان باید از ابوبکر اعصم (۲۰۰ ق) و هشام فوطی (۲۲۱ ق) هم نام برد. آنان نیز معتقدند اجماع هیچ جایگاه و اعتباری در شرع ندارد (شهرستانی، نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، ۴۸۳).

حجیت اجماع را به فراوانی مورد تأکید قرار می‌دهد اما تفاوت دیدگاه آنان در علت حجیت و اعتبار اجماع است. متکلمان امامیه اجماع را از آن جهت حجت می‌دانند که قول معصوم در آن است (رسائل الشریف المرتضی، ۱/۱، ۱۱، ۱۴، ۱۸، ۱۹ و ۲۰۵). این در حالی است که متکلمان معتزلی اجماع را از این جهت حجت می‌دانند که مجمعی از این رو که مجموع هستند و معصوم و از خطا، کفر و گمراهی به دورند، دارای اعتبار است. اگر چه برای هر یکی از مجمعی این امور امکان دارد (عماره، المعتزله و اصول الحکم، ۳۴). ابن قبه هم به عنوان متکلمی که مدتی را در مکتب کلامی اعتزال گذرانده بر این باور است که اجماع از این لحاظ که اجماع است و در مظان تهمت و کذب نیست حجت است (ابن قبه، المسأله المفردة فی الامامه، ۶۰). بر این اساس او علم آور بودن اخبار اجماعی را مورد نظر قرار می‌دهد، هم چنان که اخبار آحاد را به خاطر همین ملاک طرد می‌کند (ابن قبه، النقض علی ...، ۵۵؛ همو، نقض الاشهاد، ۱۱۰؛ هم چنین همو، الانصاف، ۱۷۷). ابن قبه از متکلمانی است که بحث از نقد اخبار آحاد، در آثار او دیده می‌شود. او این دسته از اخبار را موجب و زمینه‌ساز ایجاد شبهه معرفی کند (ابن قبه، النقض علی ...، ۵۵). ابن قبه حجیت و اعتبار اخبار آحاد را منتفی دانسته و آنان را مانند اخبار شاذ، که جعلی و دروغ می‌خواند، غیر قابل اعتناء و اطمینان بیان می‌کند (ر.ک: ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۰۳). او به ضعف این گونه اخبار اشاره و تصریح می‌کند که خبر واحد، از آن جا که موجب شبهه است (ابن قبه، النقض علی ...، ۵۵ - ۵۷)، نمی‌تواند اطمینان آور باشد. ملاک وی در رد این گونه اخبار، علم آور نبودن آن‌هاست (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۱۰). او اخبار آحاد را عاملی برای اختلاف و تفرقه در جامعه معرفی می‌کند (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۱۰). محقق حلی در نقلی از ابن قبه در همین زمینه یاد آور شده است که وی اساساً تعبد به خبر واحد را جایز ندانسته است (محقق حلی، معارج الاصول، ۱۴۱). معتزلیان نیز خبر واحد را از اعتبار ساقط کرده‌اند و معتقدند تمسک به این گونه از اخبار در استدلال کلامی جایگاهی ندارد (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۷/۳۸۰؛ شیخ مفید، أوائل المقالات، ۱۰۰؛ در این باره ر.ک: شهرستانی، الملل و النحل، ۱/۱۲۲ و ۷۶؛ عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، ۹۸) مگر آن که قرائن قطعیه آن را یاری کند (ابوالحسین بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ۲/۱۳۸) آنان برای خیری محلی از اعتبار قائل اند که علم آور باشد و ظهور علم را در اخبار اجماعی [مشهور] یا متواتر می‌دانند (ابوالحسین خیاط، الانتصار، ۹۸ و ۱۴۸؛ قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ۱۳۹).

۳. قیاس و اجتهاد الرأی

آخرین بحثی که در حوزه روش میان ابن قبه و جریان اعتزال قابل پی‌گیری است درباره قیاس و اجتهاد است. در بحث قیاس و اجتهاد الرأی، معتزلیان متقدم نسبت به آن بی‌توجه بوده‌اند و حتی آثاری در ذم و

قدح آن نوشته‌اند (قیومی، المعتزله تکوین العقل العربي، ۱۷۰). آنان تا میانه سده سوم در حیطه احکام شرعی نص‌گرا و خود را وابسته به نصوص می‌دیدند و در برابر قیاس و اجتهاد موضعی منفی اتخاذ می‌کردند. متفکرانی چون بشر بن معتمر (۲۱۰ ق) (ابوالحسین خیاط، الانتصار، ۱۳۴)، نظام (۲۲۱ یا ۲۳۱ ق) (شهرستانی، الملل و النحل، ۵۷/۱؛ عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، ۹۸؛ ابوالحسین خیاط، الانتصار، ۱۳۴)، ابوموسی مردار (۲۲۰ ق) (ابن ندیم، ۲۰۷)، جعفر بن مبشر (۲۳۴ ق) (ابن ندیم، ۲۰۸ و ۱۳۴)، در این باره آثاری را تألیف کردند به گونه‌ای که حتی ابوالهذیل (۲۲۷ ق) (ابن ندیم، ۲۰۴) در نقد ابوحنیفه (۱۵۰ ق)، اقدام به نوشتن کتاب می‌کند. ابن قبه نیز یادآور می‌شود که گروهی از معتزله اجتهاد را ضلالت و گمراهی می‌دانستند (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۲۲). حتی گفته شده که گروهی از متکلمان اعتزالی بغداد به پیروی از نظام از موافقان عدم حجیت این منبع فقهی بوده‌اند (قیومی، المعتزله تکوین العقل العربي، ۱۷۱؛ درباره مخالفت‌های معتزله با قیاس هم ر. ک: خشیم، ۲۳۶). این گروه از معتزله در امور فقهی قائل به استخراج نص بودند (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۲۲ و ۱۲۵)، به این معنا که آنان در صورت نبودن خبر «قاطع عذر» اشیاء را در حکم اطلاق کلی عقل می‌دانستند (همان، ۱۲۲). آنان به حکم موضوعی، زمانی که دلیلی بر تمیید آن نمی‌یافتند، با نگاهی تعمیمی برخورد می‌کردند (قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، ۲۳۴).

ابن قبه نیز قیاس را تخطئه می‌کرد و معتقد بود قیاس‌های عقلی باعث خروج از دین می‌شود (ابن قبه، الانصاف، ۱۳۶). او قیاس و اجتهاد در «فرائض سمعیه» یعنی واجبات نقلی و فروع را جایز نمی‌دانست (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۱۸-۱۲۰). او بر آن بود که تنها علت تعبد در «فرائض سمعیه» مصلحتی است که خداوند در آن قرار داده است (همان، ۱۱۳). از طرفی این مصلحتی که خداوند در آن تعیین نموده (همان، ۱۱۳)، جز از طریق «نص» به دست نمی‌آید (همان، ۹۹-۱۰۰). بر این اساس استفاده از «قیاس» و «اجتهاد الرأی» باطل است. ابن قبه این راه را برای رسیدن به معرفت دینی کافی نمی‌داند (همان، ۹۹). معتزلیان مخالف قیاس نیز، در تبیین علت عدم جواز قیاس در فروع فقهی، با بیان تعدد مصالح در احکام معتقدند پیروی از قیاس موجب حمل فروع بر اصول می‌شود و اصول در شرع، مختلف و دارای مراتب هستند که رسیدن به مراتب آن، آن هم از طریق قیاس، غیر ممکن است. آنان بر این اساس، معتقدند که قیاس نمی‌تواند حجت باشد (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۳۲۱/۱۷؛ ابوالحسین بصری، المعتمد فی اصول الفقه، ۲/۲۳۰).

تشابه‌های محتوایی ابن قبه و اعتزال

در مباحث محتوایی هم می‌توان به موضوعاتی اشاره کرد که میان ابن قبه و مکتب اعتزال

هم‌پوشانی‌هایی وجود دارد. غیر از بحث تحریف که معتزلیان و ابن قبه (سید مرتضی، الطرابلسیات الاولی، ۲۰۷) هر دو قائل به عدم تحریف قرآن هستند؛ می‌توان به بحث لطف، قاعده اصلح و چند موضوع در بحث امامت اشاره کرد.

۱. قاعده لطف

در بحث قاعده لطف، بشر بن معتمر (۲۱۰ ق) مؤسس مکتب اعتزال بغداد (مسعودی، مروج الذهب، ۳/۳۲۱؛ ابن مرتضی، طبقات المعتزلة، ۵۱)، از نخستین کسانی است که نظریه لطف را مطرح کرده است (عبدالقاهر بغدادی، الملل و النحل، ۱۰۷؛ همو، الفرق بین الفرق، ۱۴۱؛ ابوالحسین خیاط، الانتصار، ۶۴؛ نسفی، تبصره الادله، ۷۲۳). او با نگاهی انتقادی به شیوه سلف سابق مکتب خود، نسبت به نظریه «اصلح»، «لطف» را به عنوان نظریه برتر بیان نمود. او بر این باور بود که بر خداوند واجب است آن‌چه برای بندگانش مصلحت است انجام دهد. ولی انجام فعل اصلح را از طرف خداوند واجب نمی‌دانست زیرا قدرت خداوند متعال بر لطف و مصلحت بر بندگان متناهی نمی‌شود. اساس این نظریه بر این مبنا استوار شده که قول به اصحلیت، موجب تناهی قدرت خداوند می‌شود و این محال است (لامشی، التمهید، ۱۱۸). معتقدان به لطف، لطف را صورتی آسان برای عبد، جهت رسیدن به «خیر» معنا می‌کردند. خصوصیتی که عبد به انجام واجب و ترک زشتی‌ها گرایش پیدا می‌کند (درباره تعریف لطف ر.ک: سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۱۸۶؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، ۱۳۰). گفته شده عامه معتزله این نظریه را پذیرفته‌اند (نسفی، تبصره الادله، ۷۲۳ - ۷۲۵). آنان لطف را در موضوعات مختلف مورد استفاده قرار داده‌اند. مثلاً در بحث تعیین امام، معتزلیانی که امامت را واجب می‌دانند اساس نظریه خود را قاعده لطف قرار داده‌اند (عبدالقاهر بغدادی، اصول الایمان، ۲۷۲). ابوعلی جبایی (۳۰۳ ق) معتقد است لطف بر خداوند واجب است و عصمت را همان لطف می‌داند که باعث ترک معصیت می‌شود (ابن مرتضی، القلائد، ۱۰۵). اهل اعتزال در موضوعات دیگری چون ابداع عقل، سمع و بصر در انسان، ارسال رسل و کتاب الهی از نظریه «لطف» بهره برده‌اند (شهرستانی، نهایة الاقدام فی علم الکلام، ۴۱۱).

ابن قبه نیز یکی از اولین کسانی است که از این روش در حوزه امامت شیعی استفاده کرد و بعد از وی مورد استفاده متکلمان امامی، به طور خاص در بغداد، قرار گرفت. ابن قبه نیز در راستای استدلال بر نص و عصمت برای امام، نظریه لطف را مبنا قرار داد و سعی کرد بر اساس این قاعده عصمت امام را تبیین کند. او بر آن است که با توجه به اختلافات اقوال در فهم قرآن، بر اساس لطف، بر خداوند واجب است تا فردی معصوم و مبرا از خطا را مفسر شریعت قرار دهد (در این باره ر.ک: ابن قبه، الانصاف، ۱۳۳ - ۱۳۶). او هم‌چنین تعیین امام را بر همین اساس خداوند واجب می‌داند (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۳۶). به‌طور کلی

و جوب امامت و تعیین آن، متوقف بر قبول و جوب لطف است (عبدالقاهر بغدادی، اصول الایمان، ۲۷۲؛ حمصی رازی، ۲/ ۲۴۰). توجه به این نکته از این روست که وقتی پذیرفته شد که امامت، لطف است و لطف نیز بر خداوند متعال واجب است؛ بدیهی به نظر می‌رسد که امامت واجب باشد (سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۴۱۴؛ سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، ۱/ ۸۸؛ شیخ طوسی، الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد، ۱۳۰ - ۱۳۹؛ حمصی رازی، ۲/ ۲۳۹).

۲. قاعده اصلح

ابن قبه به غیر از نظریه لطف به نظریه اصلح معتزلیان نیز توجه کرده است. نظریه اصلح که در برابر نظریه لطف قرار می‌گیرد باوری است که بعضی از معتزلیان بر پایه آن معتقدند خداوند باید آن‌چه را که اصلح است بر بندگان انجام دهد. آنان معتقد بودند که غایت مصلحت نسبت به بنده، بر خداوند واجب است؛ چراکه اگر در فعل خداوند وسع بیشتری باشد و انجام ندهد، این منع باعث ظلم به مستحق می‌شود و این از خداوند قبیح است (لامشی، التمهید، ۱۱۸).

در همین راستا باید اشاره کرد که اهل اعتزال در معنای دقیق «اصلح» اختلاف نظر دارند. معتزلیان بغداد برداشتی متفاوت نسبت به معتزلیان بصره ارائه کرده‌اند. آنان «اصلح» را به معنای «الاصلاح فی الحکمة و التدبیر» دانسته‌اند، یعنی خداوند آن‌چه را که اصلح در حکمت و تدبیر است برای بندگان عمل می‌کند. در مقابل معتزلیان بصره بیان می‌کنند که «الاصلاح هو الانفع»، یعنی خداوند آن‌چه را در آن منفعت بیشتر دارد برای بندگان عمل می‌کند (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۳/ ۲۱۲؛ نسفی، تبصره الادله، ۷۲۴). مخالفان اصلح بر این باور بودند که «اصلح» امری است که نهایی برای آن قابل تصور نیست. در واقع هیچ اصلحی وجود ندارد که بالاتر از آن اصلحی دیگر یافت نشود (شهرستانی، نهاية الاقدام فی علم الکلام، ۳۹۸). آنان اصلحیت را برای خداوند واجب نمی‌دانستند، زیرا این نظریه بر پایه تناهی قدرت خداوند استوار شده است و آن‌چه قدرت خداوند را محدود و متناهی کند باطل و فاسد است. از این رو نظریه و جوب اصلح بر خداوند باطل است (نسفی، تبصره الادله، ۷۲۳).

به هر حال ابن قبه نظریه اصلح را پذیرفته و در بحث معجزه نبی و یا غیر نبی از آن استفاده کرده است (ابن قبه، المسأله المفردة فی الامامه، ۶۲ - ۶۳). به نظر می‌رسد او «اصلح» را با آن معنایی که معتزلیان بغداد بیان کرده‌اند، به کار بسته، چراکه معتزلیان بغداد اصلح را به معنای آن‌چه که اوفق با حکمت و تدبیر خداوند باشد، تفسیر می‌کردند و ابن قبه نیز از «اصلح» برداشتی به همین معنا دارد. او اصلح را از لوازم و ضروریات بحث معجزه می‌داند که اگر این شرط در آن لحاظ نشود چه بسا موجب کفر آورنده معجزه و پذیرش معجزه از سوی مردم شود. از طرفی دیگر ممکن است نبی یا امام متهم به سحر و شعبده شوند

(همان، ۶۲). به بیان دیگر اگر معجزه بر اساس حکمت و تدبیر الهی نباشد، چنین ثمره‌ای خواهد داشت. این در حالی است که دیگر متکلمان امامیه مانند سید مرتضی (سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۱۹۹) و شیخ طوسی (شیخ طوسی، التمهید، ۱۴۰، ۲۱۶-۲۲۱ و ۲۸۰؛ همو، الاقتصاد، ۱۴۰) اصلح را به همان معنای مورد نظر معتزلیان بصره یعنی «الاصح هو الانفع»، معنا کرده و پذیرفته‌اند.

۳. جایگاه امامت

در بحث امامت هم چنین باید گفت که اهل اعتزال، امامت را ضروری (فخر رازی، ۱۷۶) و فرض واجب از طرف خداوند می‌دانند (اشعری، مقالات الإسلامیین، ۴۵) و معتقدند امام کسی است که بر امت ولایت دارد و حق تصرف در همه امور را برای او قائل‌اند (همان). معتزلیان، امامت را امری دنیوی و امام را کسی می‌دانند که زعامت امور این دنیا را در اختیار دارد. به گونه‌ای که دستی بالای دست او نباشد (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۷۵۰؛ هم چنین ر.ک: جاحظ، العثمانیه، ۲۰۱). ابن قبه نیز در توصیف جایگاه امام، او را بر دیگر افراد جامعه مقدم می‌دارد به گونه‌ای که دستی بالای دست او نباشد (ابن قبه، المسأله المفترده فی الامامه، ۶۱). او مانند معتزله برای امام به غیر زعامت در دین جایگاه معنوی و مرجعیت دینی (همان، ۵۴؛ همو، نقض الاشهاد، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳ و ۱۱۴)، زعامت و ریاست دنیوی نیز قائل است. وی برای امام، حق حکومت و جایگاه سیاسی در نظر می‌گیرد (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۲۶ و ۱۴۳؛ همو، النقض علی...، ۶۰) و امام را کسی می‌داند که می‌تواند برای به دست آوردن حکومت قیام کند (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۲۵، ۱۲۶ - ۱۲۷).

۴. وظایف امام

بنابر آن چه که در بخش پیشین گفته شد، ابن قبه برای امام در هر دو حوزه دین و دنیا شأنیت قائل است. احتمالاً همین مبنا باعث شده که در بحث وظایف امام صورت‌های مشترکی بین تفکرات ابن قبه و معتزله پدیدار شود؛ هم چنان که برخی از متقدمان به تشابه نظری رویکردهای امامیه و معتزله در این حوزه تأکید کرده‌اند (عبدالقاهر بغدادی، اصول الایمان، ۲۷۱). اهل اعتزال تنفیذ احکام شریعت را از وظایف اصلی امام می‌دانند. آنان اقامه حدود، حفظ امت اسلامی، حدود و ثغور آن، تجهیز جیوش، اجرای احکام دینی و... را از وظایف امام برشمرده‌اند (قاضی عبدالجبار، شرح الاصول الخمسة، ۷۵۰؛ هم چنین ر.ک: اشعری، مقالات الإسلامیین، ۴۵). قاضی عبدالجبار (۴۱۵ ق) در این باره به نقل از ابوعلی و ابوهاشم جبایی به وجوب اقامه حدود که در قرآن کریم آمده، استناد کرده است (قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲۰، قسمت امامت ۱، ۲۱). وی در نقلی دیگر از ابوعلی جبایی (۳۰۳ ق) «اقامة الحدود» و «تنفیذ الاحکام» را هم چنین از وظایف امام برمی‌شمرد (قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۳۵/۱۵). جاحظ نیز به اقامه امور

مسلمین توسط امام، وظایفی را بر شمرده (عمار، المعتزله و اصول الحکم، ۷). ابن قبه نیز امام را رهبر و راهنمای مردم در میان خلق می‌داند (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۹۷؛ همو، المساله المفرده فی الامامه، ۵۴). امام وظیفه دارد حق و عدالت را در جامعه حاکم سازد (ابن قبه، نقض الاشهاد، ۱۲۶، ۱۴۳) و رفع اختلافات نماید (همان، ۱۰۹-۱۱۰) و بنا بر امکان، امر به معروف و نهی از منکر کند (همان، ۱۱۸، ۱۲۶) و حدود و احکام شرعی را در جامعه اجرا سازد (همان، ۱۰۲).

۵. وجوب تعیین امام

در بحث وجوب تعیین امام، محدثان اهل سنت (آمدی، ۳۹۰) به همراه اشاعره، امامت را واجب و وجوب آن را بر اساس شرع و روایات بیان می‌کنند. معتزلیان بصره و از جمله ابوعلی جبایی (۳۳۴ ق) و ابوهاشم جبایی (۳۲۳ ق) (حمصی رازی، ۲/۲۳۹؛ نظر دیگر درباره ابوعلی جبایی ر.ک: ابن میثم، ۷۰) مانند فقها و محدثان اهل سنت، سمع و نقل را دلیل وجوب تعیین امام می‌دانند (شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۱/۶۸؛ فخر رازی، ۱۷۶؛ ابن میثم، ۴۳).

معتزلیان بغداد (نصیر الدین طوسی، تلخیص المحصل، ۴۰۶؛ ابن ابی الحدید، ۲/۳۰۸) بر آنند که آن چه دلالت بر وجوب تعیین امام می‌کند، عقل است. نظری که برخی از معتزلیان بصره مانند جاحظ (۳۱۷ ق) (ابن ابی الحدید، ۲/۳۰۸؛ محقق حلی، ۲۹۶) و ابوالحسین بصری (نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ۴۰۶) نیز آن را پذیرفته‌اند (هم چنین ر.ک: ابن ابی الحدید، ۲/۳۰۸). البته باید یادآوری کرد که درباره جاحظ و ابوالقاسم بلخی و ابوالحسین بصری گفته شده که آنان وجوب تعیین امام را عقلاً و سمعاً پذیرفته‌اند (حمصی رازی، ۲/۲۳۹؛ ابن میثم، ۴۳).

درباره ابن قبه نیز باید گفت که او به مانند معتزلیان بغداد وجوب تعیین امام را عقلی می‌داند. ابن ابی الحدید (۶۵۶ ق) نیز این عقیده را به برخی از امامیه منتسب می‌کند. او برخلاف بیان نام‌های متکلمان معتزلی هیچ نامی از متکلمان امامی در این قسمت نمی‌برد (ابن ابی الحدید، ۲/۳۰۸). تلاش ابن قبه در تبیین عقلانی تعیین امام کاملاً از آثار امامتی وی آشکار است. شایان ذکر است که قرابت نظری تعیین وجوب امام نزد معتزله بغداد و امامیه (عبدالقاهر بغدادی، اصول الایمان، ۲۷۱) و هم چنین عقلی بودن این وجوب را برخی از متکلمان، مورد اشاره قرار داده‌اند (شیخ طوسی، الاقتصاد، ۲۷۹). ضمن این که این نظریه در بین امامیه مورد قبول واقع شده و بسیاری از متکلمان آن را مطرح کرده‌اند (در این باره ر.ک: شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ۱/۶۵؛ آمدی، ۳۰۹؛ ابن میثم، ۴۳؛ نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، ۴۰۶؛ همو، قواعد العقائد، ۱۱۰).

۶. عصمت امام

از مباحث دیگری که می‌توان بین ابن قبه و اهل اعتزال پیوندی قائل شد، بحث عصمت است. پیش از ورود در این بحث باید متذکر شد که طرف مقابل اعتزال در بحث عصمت، در کنار ابن قبه، بسیاری دیگر از متکلمان امامیه نیز هستند. آنان هم به مانند ابن قبه، و شاید متأثر از او، در بحث عصمت مباحثی به مانند آنچه مکتب کلامی اعتزال مطرح نموده، بحث کرده‌اند، با این تفاوت که اهل اعتزال، و به طور کلی اهل سنت، عصمت را از ویژگی‌های پیامبر بر شمرده‌اند (نسفی، تبصره الادله، ۸۳۶). آنان هیچ‌گونه عصمتی برای امام قائل نیستند و بر این باورند که وظایفی که برای امام قرار داده شده [وظایف دنیوی و حکومتی] نیازی به عصمت ندارد (باقلانی، ۱۸۴). افزون بر این که سیره سلف سابق و خلفاء نخستین نیز همگی ناظر به عدم معصوم بودن امام است (همان، ۱۸۵).

به هر حال متکلمان امامیه عصمت را با همان معنایی که متکلمان معتزلی مطرح کرده، مورد توجه قرار داده‌اند. هر دو گروه عصمت را ملکه‌ای نفسانی که دارنده آن انگیزه‌ای برای انجام گناه و ترک طاعت ندارد، می‌دانند. هر دو گروه عصمت را امری اختیاری بر شمرده‌اند و این که با وجود عصمت اراده و اختیار شخص معصوم سلب نمی‌شود (درباره معتزله و اهل سنت ر.ک: تفتازانی، ۴/۳۱۲؛ نسفی، تبصره الادله، ۸۳۶؛ ابن ابی الحدید، ۸/۷؛ درباره امامیه ر.ک: شیخ طوسی، التمهید، ۲۰۸؛ نصیرالدین طوسی، قواعد العقائد، ۹۳). آخرین مورد تشابه را می‌توان در مبنای آن دانست و آن این که دو گروه عصمت را بر اساس لطف تبیین می‌کنند و بر این باورند که این ویژگی لطفی است که خداوند بر صاحب آن کرده است (درباره معتزله و اهل سنت ر.ک: تفتازانی، ۴/۳۱۲؛ ابن ابی الحدید، ۱۰۵؛ درباره امامیه ر.ک: سید مرتضی، الذخیره فی علم الکلام، ۴۳۰؛ حمصی رازی، ۲/۲۸۳). درباره ابن قبه به خصوص نیز باید گفت که او هم عصمت امام را با همین رویکرد قبول کرده است. او عصمت را امری اختیاری و بر اساس لطف بیان می‌کند (ابن قبه، الانصاف، ۱۳۴).

بر این اساس به نظر می‌رسد که ابن قبه هم از نظر روشی و هم از نظر انگاره‌های اعتقادی، نزدیکی قابل توجهی به انگاره‌های کلام بغدادی امامیه و معتزلیان داشته است. او حتی در مباحث امامت عامه نیز متأثر از معتزله است که در تحلیل‌ها باید مورد توجه قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

ابن قبه در کنار ابو عیسی و راق، ابن راوندی، ابن مملک از معتزلیان شیعه شده به شمار می‌روند. در این میان منابع رجالی و فهرستی امامیه بیشترین توجه را به ابن قبه داشته‌اند. گرچه شهرت کلامی ابن قبه به

اندازه وراق و ابن راوندی نیست، ولی توجه منابع امامیه به ابن قبه فراتر از این دو متکلم نامدار است. هم‌چنین هیچ‌کدام از بزرگان شیعه نقد یا ردیه‌ای بر وی ننوشته‌اند و هیچ‌گونه قدحی علیه او یافت نشد. متکلمان امامیه در بغداد و فهرست‌نگاران امامیه در دوره‌های مختلف، همگی به نیکی از ابن‌قبه یاد کرده و به تلاش‌های او در کلام امامیه در بحث امامت به نحوی اشاره کرده‌اند. تمرکز اندیشه‌ها، آثار و مناظرات او در بحث امامت از این جهت قابل تحلیل است که احتمالاً وی در بحث امامت صاحب نظر بوده است. هم از این روست که در حوزه توحید و عدل، تقریباً هیچ گزارشی از اندیشه‌های ابن‌قبه، در میراث کلامی متکلمان امامی و غیر امامی، یافت نمی‌شود. ضمن این‌که چارچوبی که ابن‌قبه در بحث امامت عامه نیز ارائه کرده بی‌تناسب با ساختار امامتی معتزله نیست؛ به این معنا که مثلاً، مانند معتزله، برای امام جایگاه ریاست عامه در دین و دنیا (ریاست عامه فی الدین و الدنيا) را توصیف می‌کند. توجه به آثار ابن‌قبه از این جهت اهمیت بسیار دارد. ابن‌قبه ضمن تبیین مبانی امامیه در بحث امامت خاصه تلاش کرده آموزه‌های امامتی شیعه در بخش امامت عامه را در چارچوب بحث‌های متکلمان معتزلی مطرح کند. به همین دلیل نگاه او به این بحث در مدرسه کلام امامیه در بغداد با گرایش معتزلی، موردپسند واقع شده است. این گزاره‌ها این احتمال را تقویت می‌کند که ابن‌قبه هم‌چنان بر بنیادهای معتزلی است و این‌که وی در بحث امامت خاصه، تفکر شیعه را پذیرفته و در دیگر مباحث، مانند عقل‌گرایی، خبر متواتر، خبر اجماعی، حجیت اجماع، خبر واحد، قیاس و اجتهاد الرای، تحریف قرآن، قاعده لطف و اصلح، همان آموزه‌های معتزلی یا نزدیک به آن‌ها را باور دارد.

نکته دیگری که باید مورد توجه قرار گیرد و از نشانه‌های گرایش‌های اعتزالی ابن‌قبه در غیر بحث امامت به شمار می‌رود، زمانه او است که دوران گذار کلام شیعه و حدفاصل دو مدرسه کوفه و بغداد است. ابن‌قبه در شرایط انتقال به دوره‌ای جدید از کلام شیعه است. در این دوران، یعنی اوایل سده چهارم، جریان کلام امامیه در کوفه از بین رفته است و اگر ابن‌قبه در یکی از موضوعات اختلافی بین قم و بغداد اندیشه‌ای را مطرح کرده بود، میان متکلمان امامیه در بغداد مورد اشاره قرار می‌گرفت. افزون بر این‌که ابن‌قبه هم‌چنین، مانند معتزله، ظاهراً حجیت عقل را به صورت تام و استقلالی در مباحث توحید و عدل پذیرفته است زیرا وی درباره نص تاکید فوق‌العاده‌ای بر دو امر دارد: نخست در بحث انتخاب امام و دیگری در بحث فرائض سمعیه؛ یعنی فقه. از سویی ابن‌قبه، قیاس و اجتهاد الرای را به شدت نفی می‌کند. در واقع ابن‌قبه در حوزه شریعت و انتخاب امام نص‌گراست و وحی را محور استنباط قرار می‌دهد؛ با این حال نقش عقل در این حوزه را کاملاً تبیینی و دفاعی تلقی کرده است. این نگاه، درست بر خلاف نظر وی در مباحث توحیدی و عدلی است. وی در مباحث توحیدی و عدلی تأکیدی بر نص ندارد و محور را عقل قرار می‌دهد.

بدین معنا که وی حجیت معرفت‌زای عقل را در حوزه توحید و عدل پذیرفته است. با این‌که از ابن قبه در این موضوعات، نظری در دست نیست ولی در گزارشی، او به نفی جبر و نفی تشبیه اشاره می‌کند. ابن باور، احتمالی را مطرح می‌کند که بر اساس آن شاید وی مانند معتزله، استطاعت را قبل الفعل می‌داند، اراده و مشیت الهی را به صورت تام و عمومی قبول ندارد؛ زیرا کسی که این‌ها را قبول داشت به جبری بودن مشهور می‌شد. همه این‌ها می‌تواند به‌عنوان شواهدی بر گرایش‌های اعتزالی ابن قبه مورد لحاظ قرار گیرد و یکی از نامزدهای شاخص جریانی باشد که اشعری از آن‌ها با عنوان «قوم یقول بالامامه و الاعتزال» یاد می‌کند.

منابع

- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله، *شرح نهج البلاغه*، تحقیق محمد أبو الفضل إبراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة، چاپ اول، ۱۳۷۸ ق.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ابن شهرآشوب، محمد بن علی، *معالم‌العلماء*، نجف، مطبعة حیدریه، ۱۳۸۰ ق.
- ابن قبه رازی، محمد بن عبدالرحمان، «الانصاف فی الامامه»، ضمن *معانی الاخبار*، ابن بابویه، محمد بن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۷۹ م.
- _____، «المساله المفترده فی الامامه»، ضمن *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، ابن بابویه، محمد بن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- _____، «النقض علی ابوالحسن علی بن احمد بن بشار»، ضمن *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، ابن بابویه، محمد بن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- _____، «نقض الأشهاد»، ضمن *کمال‌الدین و تمام‌النعمه*، ابن بابویه، محمد بن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، موسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- ابن مرتضی، احمد بن یحیی، *القلائد*، بیروت، دار المشرق، ۱۹۸۵ م.
- _____، *طبقات المعتزله*، تحقیق سوسنة ديفلد- فلزر، بیروت، دار المكتبة الحیاء، بی‌تا.
- ابن میثم، میثم بن علی، *النجاه فی القيامة فی تحقیق امر الامامة*، قم، المجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- ابن ندیم، محمد بن اسحق، *الفهرست*، تحقیق رضا تجدد، تهران، بی‌نا، بی‌تا.
- اشعری، علی بن اسماعیل، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق هلموت ریتز، ویسبادن، فرانس شتاینر، چاپ سوم، ۱۴۰۰ ق.
- اقوام کرباسی، اکبر، «مدرسه کلامی کوفه»، *نقد و نظر*، شماره ۶۵، ۱۳۹۱، صص ۳۸-۶۶.

آمدی، علی بن محمد، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۴ ق.

باقلائی، محمدبن طیب، *التمهید فی الرد علی الملحد المعطله و الرافضه و الخوارج و المعتزله*، تصحیح محمود محمد الخضیری و محمد عبد الهادی، قاهره، دارالفکر العربی، ۱۹۶۷ م.

بدخشی، محمدبن حسین، *منهاج العقول، شرح منهاج الوصول فی علم الکلام*، بیروت، دارالکتب العلمیة، الطبعة الاولى، ۱۴۰۵ ق.

بصری، محمد بن علی، *المعتمد فی اصول الفقه*، تحقیق خلیل المیس، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۳ ق.
بغدادی، عبد القاهر بن طاهر، *اصول الايمان (الدين)*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۳ م.

_____، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، بیروت، دار الجیل - دار الآفاق، ۱۴۰۸ ق.

_____، *الملل و النحل*، تصحیح البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶ ق.
تفتازانی، مسعود بن عمر، *شرح المقاصد*، تحقیق عبد الرحمن عمیره، قم، الشریف الرضی، ۱۴۰۹ ق.
تقی الدین حلی، حسن بن علی، *کتاب الرجال*، تحقیق محمد صادق آل بحر العلوم، نجف، مطبعة الحیدریه، ۱۳۹۲ ق.

جاحظ، عمر بن بحر، *العثمانية*، تحقیق عبدالسلام هارون، بیروت، دارالکتب العربیة، الطبعة الاولى، بی تا.
حمصی رازی، محمود بن علی، *المنتقد من التقلید*، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ ق.
خشیم، علی فهمی، *الجبائیان: ابوعلی و ابوهاشم*، لیبی، بی تا، ۱۹۶۷ م.

خطیب بغدادی، احمد بن علی، *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبد القادر عطا، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.

خیاط، عبدالرحیم بن محمد، *الاتصاف و الرد علی ابن الراوندی الملحد*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، بی تا.
سبحانی محمد تقی، «عقل گرایی و نص گرایی در کلام اسلامی»، *نقد و نظر*، دوره اول، شماره سه و چهار، تابستان ۱۳۷۴، صص ۲۰۵-۲۳۲.

_____، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، *نقد و نظر*، دوره ۱۷، شماره ۶۵، بهار ۱۳۹۱، صص ۵-۳۷.

_____، *جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد*، قم، انتشارات دارالحديث، ۱۳۹۵.
شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، قم، الشریف الرضی، چاپ سوم، ۱۳۶۴ ق.

_____، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، تحقیق آلفرد جیوم، بیروت، دارالکتب اللبنانی.

بی تا.

- طوسی، محمد بن حسن، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، تهران، منشورات مكتبة جامع چهلستون، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *الفهرست*، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه نشر الفقاهة. ۱۴۱۷ ق.
- _____، *تلخیص الشافی*، تحقیق سید حسین بحر العلوم، قم، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۹۴ ق.
- _____، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تصحیح عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- عسکری، حسن بن عبدالله، *الاولئ*، طنطا، دارالبشیر، بی تا.
- علامه حلّی، حسن بن یوسف، *خلاصة الاقوال*، تحقیق جواد قیومی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.
- علم الهدی، علی بن حسین، *الدخیره فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، چاپ اول، قم، موسسه النشر الاسلامی. ۱۴۱۱ ق.
- _____، *الشافی فی الامامة*، تحقیق عبد الزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق، چاپ دوم، ۱۴۱۰ ق.
- _____، *الطرابلسیات الاولى*، نسخه خطی، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
- _____، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، دار القرآن الکریم، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق.
- عمار، محمد، *المعتزله و اصول الحکم*، بیروت، موسسه العربیة، ۱۹۷۷ م.
- فخر رازی، محمد بن عمر، *محصل الافکار*، بیروت، دار الفکر، ۱۹۹۲ م.
- فناری، محمد بن حمزه، *فصول البدایع فی اصول الشرایع*، مطبعة الاستانة، الطبعة الاولى، ۱۲۸۹ ق.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق جورج قنوتی و دیگران، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۵ م.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، قوام الدین مانکدیم، *شرح الاصول الخمسة*، تحقیق احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۴۲۲ ق.
- قاضی عبدالجبار بن احمد، «طبقات المعتزله»، ضمن *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، به کوشش فؤاد سید، تونس، دار التونسیه، ۱۹۷۴ م.
- قیومی، محمد ابراهیم، *المعتزله تکوین العقل العربی*، دارالفکر العربی، قاهره، ۲۰۰۲ م.
- گذشته، ناصر، «ابن قبه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- لامشی، محمود بن زید، *التمهید لقواعد التوحید*، تحقیق: عبدالمجید ترکی، پاریس، دارالغرب الاسلامی، طبعة الاولى، ۱۹۹۵ م.

مادلونگ، ویلفرد، *مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده میانه*، ترجمه جواد قاسمی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.

محقق حلی، جعفر بن حسن، *معارج الاصول*، تحقیق محمد حسین رضوی، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت، ۱۴۰۳ ق.
مسعودی، علی بن حسین، *مروج الذهب و معادن الجواهر*، تحقیق اسعد داغر، قم، دار الهجرة، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.

مفید، محمد بن محمد، *أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، چاپ اول، ۱۴۱۳ ق.

مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول، ۱۳۶۵.
موسوی تینانی، اکبر، «متکلمان ناشناخته امامیه بغداد از غیبت صغری تا دوران شیخ مفید»، *نقد و نظر*، دوره ۱۷، شماره ۶۶، تابستان ۹۱، صص ۶۰-۸۲.

میرزایی، عباس، «رویکرد متکلمان امامیه در بغداد به معتزلیان شیعه شده»، *تحقیقات کلامی*، سال اول، شماره دوم، پاییز ۹۲، صص ۶۹-۸۶.

_____، «ملاحظات بر خوانش مدرسی طباطبایی از ابن قبه»، *نقد و نظر*، دوره ۱۷، شماره ۶۷، پاییز ۱۳۹۱، صص ۱۲۲-۱۴۰.

نجاشی، احمد بن علی، *رجال النجاشی*، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
نسفی، میمون بن محمد، *تبصره الأدله*، تحقیق کلدو سلامه، دمشق، المعهد العلمی الفرنسی للدراسات العربیه، چاپ اول، ۱۹۹۰ م.

نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، *تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل*، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ ق.

_____، *قواعد العقائد*، تحقیق: علی الربانی گلپایگانی، قم، لجنة ادارة الحوزة العلمية بقم، الطبعة الاولى، ۱۴۱۶ ق.

هارونی، احمد بن حسین، *اثبات نبوه النبي*، تحقیق خلیل احمد ابراهیم الحاج، بی‌جا، المكتبة العلمیه، بی‌تا.