

— حمید عطائی نظری
استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی

۳-۵۶

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

چکیده: کلام امامیه در طول تاریخ جریان یکسان و یکدستی نبوده است و دستخوش تحولات بسیار در ابعاد مختلف شده است. متکلمان امامی در ادوار گوناگون تحت تأثیر عوامل مختلف به ویژه اثرپذیری از مکاتب فکری مطرح در تمدن اسلامی خاصه کلام معتزلی و اشعری و فلسفه سنی و حکمت صدرائی نظام های کلامی متفاوتی از باورهای دینی تشیع امامی را ارائه نموده اند. آشنایی با مکاتب کلامی و گرایش های مختلفی که در کلام امامیه پدید آمده است پیش نیاز هرگونه پژوهش دقیق در این دانش است. با این وصف، تاکنون هیچ دسته بندی مشخصی معیاری از مکاتب کلامی امامیه ارائه نشده است که هم نمایانگر سبک ها و گرایش های اصلی مختلف موجود در تاریخ کلام امامیه باشد و هم مقبول و مورد اتفاق نظر پژوهشگران این عرصه قرار گرفته باشد. در نوشتار حاضر، تلاش می شود پیشنهادی در خصوص دسته بندی ادوار و مکاتب کلامی امامیه ارائه گردد. بر بنیاد این دسته بندی تازه، ادوار و مکاتب گوناگون تکوین یافته در کلام امامیه در قرون میانی (از قرن چهارم تا قرن یازدهم هجری قمری) بر اساس سبک اندیشگی و مبانی کلامی متمایز متکلمان امامی به چهار دوره: (۱) کلام معتزلی شامل مکاتب بغداد متقدم و متأخر و مکتب حله متقدم، (۲) کلام معتزلی- فلسفی در مکتب حله متأخر، (۳) کلام فلسفی در مکتب قم و (۴) کلام فلسفی- عرفانی در مکتب اصفهان طبقه بندی می شود.

کلیدواژه ها: کلام امامیه، ادوار و مکاتب، مکتب کلامی، قرون میانی، مکتب بغداد متقدم، مکتب بغداد متأخر، مکتب حله متقدم، مکتب حله متأخر، مکتب قم، مکتب اصفهان، شیخ مفید، شریف مرتضی، سدیدالدین حصصی رازی، نصیرالدین طوسی، فیاض لاهیجی، ملاصدرا.

An Overview of Imamiyya Kalāmi Periods and Schools in Middle Centuries

By: Hamid Atā'ie Nazari

Abstract: Imamiyya Kalām has not been the same throughout history, and has undergone many changes in various aspects. In different eras, Imamiyya theologians have been impacted by various factors, especially by the prominent schools of Islamic civilization in particular Mu'tazila theology, Ash'ari theology, Avicennism philosophy, and Sadrae's wisdom; therefore, they have presented different theological systems of religious beliefs of Imamiyya Shiism. Familiarity with the theological schools and the various tendencies that have emerged in the Imamiyya Kalām is the prerequisite for any detailed research in this field. In this regard, no definite classification of the Imamiyya theological schools have been presented so far, which both reflects the various main styles and trends in the history of Imamiyya Kalām, and is accepted by researchers of this field. In the present article, an attempt is being made to propose a categorization of Imamiyya theological schools and periods. This new classification is based on the Imamiyya theologians' styles of thought and distinct theological foundations. So accordingly, different evolutionary schools and periods of Imamiyya Kalām in the Middle centuries (from the fourth to the 11th century AH) are classified into four periods: 1. Mu'tazila theology including the early and the late Baghdad Schools, as well as the early Hella School, 2. Mu'tazila- philosophical theology in the late Hella School, 3. Philosophical theology in Qom School, and 4. Philosophical-mystical theology in Isfahan School.

Key words: Imamiyya Kalām, periods and schools, theological school, middle centuries, the early the early and the late Baghdad School, the late Baghdad School, the early Hella School, the late Hella School, Qom school, Isfahan School, Sheikh Mofid, Sheikh Murtaza, Sadreddin Hemmasi Rāzi, Nasiroddin Toosi, Fayyāz Lāhiji, Mullā Sadrā.

جولة مع الأدوار والمدارس الكلامية عند الإمامية في القرون الوسطى

حمید عطایی نظری

لم يكن علم كلام عند الإمامية علماً جامداً محصوراً في قالب واحد طوال مسيرته التاريخية، بل شهد العديد من التحولات والتطورات في المجالات المختلفة.

فقد قدم متكلمو الإمامية عبر العصور المختلفة منظومات كلامية مختلفة من العقائد الدينية لدى الشيعة الإمامية، وذلك من خلال تفاعلهم وتأثرهم بالعوامل المختلفة، وخصوصاً تأثرهم بالمدارس الفكرية السائدة في الحضارة الإسلامية كعلم الكلام لدى المعتزلة والأشاعرة وفلسفة ابن سينا والحكمة الصدرائية.

ويمثل الاطلاع الدقيق على المدارس الكلامية والنزعات المختلفة التي ظهرت في علم الكلام لدى الإمامية واحداً من مستلزمات أي تحقيق دقيق في هذا العلم.

وعلى الرغم من هذه الحقيقة، إلا أننا لا نجد - حتى الآن - أي تصنيف للمدارس الكلامية الإمامية يستند إلى معيار مشخص، بحيث يتضمن بياناً للأساليب والنزعات الأصلية المختلفة الموجودة في تاريخ الكلام الإمامي، ويكون مقبولاً لدى محقق هذا الميدان ومتفقاً عليه لديهم.

والمقال الحالي يسعى لاقتراح تصنيف معين للأدوار والمدارس الكلامية لدى الإمامية في العصور المختلفة، حيث يقسم هذا التصنيف الجديد المقترح للعصور والمدارس المختلفة التي ظهرت في علم الكلام لدى الإمامية في القرون الوسطى - أي من القرن الرابع إلى القرن الحادي عشر الهجري - إلى أربعة عصور بناءً على أسلوب التفكير والمباني الكلامية المختلفة لدى متكلمي الإمامية، وهي: ١- الكلام المعتزلي بما فيه مدرستي بغداد المتقدمة والمتأخرة ومدرسة الحلة المتقدمة؛ ٢- الكلام المعتزلي- الفلسفي في مدرسة الحلة المتأخرة؛ ٣- الكلام الفلسفي في مدرسة قم؛ ٤- الكلام الفلسفي العرفاني في مدرسة أصفهان.

المفردات الأساسية: علم الكلام لدى الإمامية، الأدوار والمدارس، المدرسة الكلامية، القرون الوسطى، مدرسة بغداد المتقدمة، مدرسة بغداد المتأخرة، مدرسة الحلة المتقدمة، مدرسة الحلة المتأخرة، مدرسة قم، مدرسة أصفهان، الشيخ المفيد، الشرف المرتضى، سديد الدين الحمصي الرازي، نصير الدين الطوسي، فياض اللاهيجي، الملا صدرا.

نگاهی به ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی

حمید عطائی نظری

۱- مقدمه

کلام امامیه در درازنای حیات دیرینه‌اش فراز و فرودهای مختلفی را از سرگذرانده و دستخوش تحولات و تطورات چندگانه و چندگونه‌ای شده است. تحولات یادشده که در اثر علل و عوامل مختلف و به‌طور عمده تأثیرپذیری متکلمان امامی از سایر مکاتب فکری حاضر در تمدن اسلامی پدید آمده است موجب پیدایی مکاتب و جریان‌های فکری مختلف در کلام امامیه شد. در نتیجه، مجموعه‌ای که امروزه زیر عنوان «کلام امامیه» می‌شناسیم، یک نظام کلامی یکدست و همسان نیست و در درون خود، گرایش‌ها و مکاتب کلامی مختلف و گاه حتی متعارض را جای داده است. بی‌تردید امروزه هرگونه تحقیق دقیق در کلام امامیه متوقف بر شناخت این مکاتب و گرایش‌های متنوع است و بدون آگاهی از ادوار و مکاتب و گرایش‌های اصلی و متمایز پدیدآمده در کلام امامیه مطالعه و پژوهش در باب مسائل کلامی، در مسیر درست خودش قرار نمی‌گیرد و چندان ثمربخش نیز واقع نمی‌شود. بنابراین، شناخت دوره‌های مهم و مکاتب اصلی کلام امامیه از ضرورت و اهمیت شایان توجهی برخوردار است. در این مجال کوتاه می‌کوشیم به‌طور خلاصه، ادوار و مکاتب کلامی اصلی پدیدآمده در کلام امامیه را بازشناسی و معرفی کنیم.

نخستین نکته قابل توجه درباره ادوار و مکاتب کلامی در امامیه آن است که در حال حاضر هیچ دسته‌بندی مشخص معیار و مورد اتفاق نظری در این خصوص وجود ندارد. در آثار اندک شماری که در باب معرفی مکاتب کلامی امامیه نگاشته شده، تقسیم‌بندی درخور توجهی که نمودار تمام یا اغلب جریان‌ها و گرایش‌های کلامی پدیدآمده در تاریخ کلام امامی باشد ارائه نشده است.

روشن است که ارائه هرگونه دسته‌بندی برای مکاتب کلامی باید بر اساس ملاک و معیار مشخصی صورت گیرد. در برخی از تحقیقات، دسته‌بندی مکاتب کلامی بر بنیاد حوزه‌ها و مناطق فرهنگی - جغرافیایی استوار شده است و بجای رده‌بندی مکاتب کلامی امامیه، از طبقه‌بندی «مدارس کلامی» سخن به میان آمده. در این طبقه‌بندی پیشنهادی، «مدرسه» به «مجموعه‌ای از متخصصان در یک رشته معین علمی که در تعامل با یکدیگر و بر محور یک محیط جغرافیایی محدود، به تولید محصولات نوین علمی دست می‌زنند» تعریف شده است.^۱ در این تعریف، آنچه ملاک اصلی برای هویت و تشخیص یک «مدرسه» مد نظر قرار گرفته «همکاری علمی و همسانی جغرافیایی» است. از همین رو ممکن است در یک «مدرسه» علمی، جریان‌ها و مکاتب فکری مختلف و حتی متضادی لحاظ شود.^۲ بر این اساس، مدارس کلامی مختلفی همچون مدرسه مدینه، کوفه، قم، بغداد، حله، فارس، ری و اصفهان برای کلام امامیه تعریف شده است. این تقسیم‌بندی البته فقط نمایانگر حوزه‌های جغرافیایی مختلف فعالیت متکلمان امامی در طول تاریخ کلام امامیه تواند بود و به‌هیچ‌روی بیانگر سبک و روش و بن‌مایه فکر کلامی متکلمان امامی در آن مدارس نیست.

۱. سبحانی، محمدتقی، «کلام امامیه، ریشه‌ها و رویش‌ها»، مجله نقد و نظر، ش ۶۵، ص ۹.
۲. همان.

اشاره: با توجه به درازای مقاله پیش‌رو فهرستی کوتاه از عناوین و موضوعات اصلی مورد بحث در آن برای اطلاع خوانندگان ارجمند از ساختار و اجزاء مقاله تقدیم می‌شود:

۱- مقدمه

۲- تعریف اصطلاحات کلیدی

۱-۲-۱- مکتب

۲-۲-۲- مکتب کلامی

۳- دسته‌بندی مکاتب کلامی

۱-۳-۱- مکتب کلام نقلی

۲-۳-۲- مکتب کلام عقلی

۱-۲-۳-۱- کلام جدلی

۲-۲-۳-۲- کلام فلسفی

۴- ادوار و مکاتب کلام عقلی امامیه

در قرون میانی

۱-۴-۱- دوره کلام معتزلی امامیه

۱-۴-۱-۱- مکتب بغداد متقدم

(شیخ مفید و پیروان او)

۱-۴-۲- مکتب بغداد متأخر

(شریف مرتضی و پیروانش)

۱-۴-۳- مکتب حله متقدم

(حمصی رازی و هم‌مسلمانان او)

۲-۴-۲- دوره کلام معتزلی - فلسفی

(مکتب حله متأخر: نصیرالدین

طوسی و پیروانش)

۲-۴-۱- خواجه نصیرالدین

طوسی و تأسیس مکتب حله

متأخر

۲-۴-۲- علامه حلی و بسط

مکتب حله متأخر

۳-۴-۳- دوره کلام فلسفی (مکتب

قم: فیاض لاهیجی و پیروانش)

۴-۴-۴- دوره کلام فلسفی - عرفانی

(مکتب اصفهان: ملاصدرا و

پیروانش)

شدید اعتزالی بوده، و نیز همدریف با ابن میثم بحرانی (د: حدود ۶۹۹ ه.ق.) و علامه حلی (د: حدود ۷۲۶ ه.ق.) که از طیف متکلمان دوره کلام فلسفی- معتزلی به شمار می آیند، همگی به سبب زندگی و فعالیت در حوزه حله در ذیل مدرسه کلامی حله معرفی شده اند.^۶

اینگونه تقسیم بندی متکلمان، که چنانکه گفتیم، بر بنیاد ناحیه جغرافیایی حیات و فعالیت متکلمان امامی صورت گرفته است، نمی تواند در تحقیقات کلامی فایده قابل توجهی در پی داشته باشد. البته با نگاه تاریخ تمدنی و از حیث تاریخ فرهنگی این تقسیم بندی ها می تواند نشانگر مناطق فکری - فرهنگی اصیل در تاریخ تفکرات امامیه باشد، اما چنین فایده ای، دخل و تأثیری مستقیم در پژوهش های کلامی ندارد. شاهد آنکه همین مدارس را می توان برای دانش اصول یا فقه امامیه نیز در نظر گرفت؛ چون متکلمان این مناطق در کنار فعالیت کلامی به دانش های فقه و اصول نیز اغلب می پرداخته اند. بنابراین، تقسیم بندی های یاد شده، برای فهم ممیزات و خصائص فکری جریان ها و مکاتب کلامی پدید آمده در تاریخ اندیشه کلامی امامیه و نیز تشخیص تعلق و وابستگی فکری هر کدام از متکلمان امامی به هر یک از آن مکاتب سودمند نیست.

در واقع، در تحقیقات کلامی، نخستین نکته ای که باید در خصوص متکلمان و آثار آنها مورد توجه قرار گیرد این است که هر متکلمی به چه مکتب و جریان کلامی، وابستگی و تعلق فکری داشته و آثار او در چه سبک و بر کدام روش کلامی به نگارش درآمده و با چه آثار دیگری هم خانواده و هم رده است. این شناخت تنها زمانی حاصل می شود که دسته بندی متکلمان و تعیین طبقات آنها، بر اساس گرایش های فکری آنان صورت پذیرد، نه بر مبنای منطقه جغرافیایی زندگی یا دوره حیات آنها.

به گمان راقم سطور از آنجا که گرایش ها و مکاتب کلامی مختلف، عمدتاً بر اساس تفاوت روش متکلمان در تحقیق مسائل کلامی و نیز اختلاف در مبانی و آموزه های عقیدتی شکل گرفته است، بهترین طریق برای دسته بندی مکاتب کلامی امامیه، طبقه بندی آنها بر اساس روش ها و مبانی کلامی متکلمان است. در واقع، تکوین و ظهور مکاتب فکری گاه به جهت ارائه اصول، مبانی و قواعد جدید از سوی یک یا چند متفکر است؛ و گاه به سبب ابداع یک روش جدید برای اثبات مدعیات و تبیین آنها، و گاه نتیجه هر دو امر. در کلام امامیه، علت شکل گیری بیشتر مکاتب کلامی

در تحقیقی دیگر نیز - بی آنکه تعریف و ملاک مشخصی ارائه شود - مراکز و مدارس کلامی امامیه به ده مدرسه به شرح زیر تقسیم بندی شده است: (۱) مدرسه قم (شیخ صدوق)، (۲) مدرسه بغداد، (۳) مدرسه نجف، (۴) مدرسه ری، (۵) مدرسه حله، (۶) مدرسه جبل عامل، (۷) مدرسه شیراز، (۸) مدرسه اصفهان (حکمت متعالیه)، (۹) مدرسه خراسان (مکتب تفکیک)، (۱۰) مدرسه قم (علامه طباطبایی و دیگران).^۳

همچنین در کتاب دیگری که به قصد معرفی حوزه ها و جریان های کلامی در تاریخ امامیه به نگارش درآمده است مراکز علمی و مکاتب زیر برای کلام امامیه معرفی شده است:

(۱) حوزه مدینه، (۲) حوزه کوفه، (۳) حوزه بغداد اول، (۴) حوزه قم اول، (۵) حوزه بغداد دوم، (۶) حوزه نجف اول و مرکز علمی ری، (۷) حوزه حله، (۸) حوزه شیراز، (۹) حوزه نجف دوم، (۱۰) حوزه اصفهان، (۱۱) حوزه نجف سوم، (۱۲) حوزه قم دوم، (۱۳) حوزه مشهد (خراسان).^۴

در کتاب یاد شده اصطلاح «حوزه» چنین تعریف شده است: اصطلاحاً هر مرکز علمی که دارای سازمان، سبک و شیوه مستقل در زمینه آموزش، پژوهش و تربیت باشد و از حیث عمل کرد نیز نظام سیاست گذاری، قانون گذاری و اجرایی در حیطه های یاد شده، داشته و مدارس علمی دیگر را جذب کرده و تحت سازمان خود جای دهد و علمای اطراف را به سوی خود بکشانند، «حوزه» نامیده می شود.^۵

به گمان راقم این سطور، مهمترین اشکال تقسیم بندی های یاد شده آن است که هیچ یک از آنها نمودار حقیقی مکاتب کلامی و تمایزات اندیشگی آنها از یکدیگر نیست. در این طبقه بندی ها از آنجا که ملاک اصلی برای تعیین مدارس، حوزه های جغرافیایی در نظر گرفته شده، متکلمانی با گرایش های فکری مختلف و متفاوت و گاه حتی متضاد، در یک مدرسه در کنار یکدیگر قرار گرفته و معرفی شده اند. برای نمونه، در یکی از همان دسته بندی ها، سید رضی الدین ابن طاوس (د: ۶۶۴ ه.ق.) که اساساً عالمی مخالف با کلام رسمی است و ازین به کلام مدرسی (کلاسیک) نمی گراید و نسبت بدان هم چندان خوشبین نیست، در کنار سدید الدین حمصی رازی (د: پس از ۶۰۰ ه.ق.) که متکلمی با گرایش های

۳. جبریلی، محمّد صفر، سیر تطور کلام شیعه، ص ۶۶.

۴. رضوی، رسول، تاریخ کلام امامیه (حوزه ها و جریان های کلامی)، سرتاسر اثر.

۵. همان، ص ۳۱.

۶. جبریلی، محمّد صفر، سیر تطور کلام شیعه، ص ۸۲.

عمدتاً ترکیبی از دو عامل یادشده است، یعنی بهره‌گیری از مبانی و قواعد جدید، و نیز تغییر در طریقه و منهج استدلال.

استفاده از مبانی و قواعد جدید و تغییر در مناهج و روش‌های استدلال گاه ناشی از ابداع و ابتکار یک یا چند متکلم بوده است، و گاه متأثر از تماس و تعامل متکلمان یک فرقه با دیگر مکاتب فکری و اقتباس از آنها. به طور طبیعی، مواجهه و تعامل متکلمان امامی با دیگر مکاتب فکری فلسفی و کلامی می‌توانسته است زمینه تأثیرپذیری آنها را از آن مکاتب فکری در برخی از جوانب، از جمله در حوزه روش و همچنین اتخاذ مبانی و قواعد جدید، فراهم آورد. چنانکه پیشتر اشاره شد، فکر کلامی امامیه در مسیر تکامل خود، در هر دوره‌ای، در اثر برخورد و درآمیختگی با اندیشه‌های برخی از دیگر مکاتب فکری مطرح در آن دوران، دچار تغییر و تحوّل در برخی ابعاد و زمینه‌ها شده است. مواجهه متکلمان امامی با مکاتب و جریان‌های فکری پر قدرتی همچون کلام معتزلی، کلام اشعری، فلسفه سینوی، فلسفه اشراقی، عرفان ابن عربی، و حکمت صدرایی توانسته است در ادوار مختلف باعث ایجاد تغییراتی شگرف در حوزه روش و مبانی و آراء کلامی متکلمان امامی در برخی از زمینه‌ها گردد. این تأثیرگذاری البته یک سویه نبوده، بلکه دو طرفه است؛ یعنی کلام امامیه هم توانسته است به سهم خود، بر برخی از مکاتب فکری دیگر مثل کلام معتزلی و اشعری در برخی جهات اثرگذار باشد. اصولاً بیشتر جریان‌های فکری موجود در تمدن اسلامی چنان در هم تنیده و مرتبط با یکدیگر بوده‌اند که به‌طور طبیعی تأثیر و تأثراتی میان آنها وجود داشته است و از این رو، انفکاک کلی آنها از یکدیگر و ملاحظه اندیشه‌های آنها به‌نحو منفرد و مستقل صحیح نمی‌باشد.

بنا بر آنچه تقدیم شد می‌توان گفت که ظاهراً مهمترین عاملی که زمینه‌ساز شکل‌گیری ادوار و مکاتب مختلف کلامی در تاریخ کلام امامیه شده است، اثرپذیری متکلمان و کلام امامی از دیگر مکاتب حاضر در تمدن اسلامی خاصه کلام معتزلی، کلام اشعری، فلسفه سینوی و حکمت صدرایی بوده است. راقم این سطور بر بنیاد همین اثرپذیری مایل است به دسته‌بندی ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی بپردازد. پیش از آنکه چند و چون این طبقه‌بندی را به شرح بازگویم لازم است تعریف و مراد خود از پاره‌ای اصطلاحات کلیدی در بحث حاضر را روشن نمایم.

۲- تعریف اصطلاحات کلیدی

به منظور جلوگیری از بروز هرگونه ابهام و ابهام در معنا و کاربرد اصطلاحات کلیدی بحث حاضر تعریف خود را از هریک از آن

اصطلاحات ارائه می‌کنیم. اصطلاحات زیرممكن است در متون و علوم دیگر معانی متفاوت دیگری داشته باشد. طبعاً در این نوشتار، ما به مفهوم آن اصطلاحات در حوزه پژوهش‌های کلامی نظر داریم.

۲-۱- مکتب

از اصطلاح «مکتب» تعاریف مختلفی ارائه شده است: برخی آن را به معنای «مجموع اندیشه‌ها و افکار یک استاد که در جمعی نفوذ یافته باشد»^۷ تعریف کرده‌اند؛ و بعض دیگر در تعریف آن گفته‌اند: «مجموعه معتقدات یک استاد را که شایع شده، مکتب آن استاد گویند»^۸.

در فرهنگ لغت آکسفورد یکی از معادل‌هایی که در برابر واژه school - برگردان انگلیسی اصطلاح «مکتب» - قرار گرفته، عبارتست از: گروهی از نویسندگان، هنرمندان و مانند اینها که سبک کاری یا اندیشه‌شان تحت تأثیر شخص یا ایده‌هایی یکسان قرار گرفته باشد.^۹

در همین فرهنگ، اصطلاح «مکتب فکری» (school of thought) به معنای «روش و شیوه‌ای از اندیشیدن که تعدادی از افراد در آن اشتراک دارند»^{۱۰} تعریف شده است. در فرهنگ لغت کمبریج نیز تعریف زیر برای این اصطلاح ارائه شده:

مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و نظریات مشترک میان گروهی از مردم در باب یک موضوع.^{۱۱}

با لحاظ تعاریف پیشگفته می‌توان گفت: «مکتب فکری» به معنای «سبک و شیوه‌ای خاص از تفکر درباره موضوع یا موضوعات مختلف که عده‌ای از آن پیروی می‌کنند» است. این سبک و شیوه فکری باید چنان ویژگی‌ها و خصیصه‌های متمایزی از دیگر قالب‌های فکری داشته باشد که به عنوان یک سبک خاص و مستقل شناخته شود. تمایز مکاتب فکری از یکدیگر گاه به جهت اتخاذ مبانی فکری متفاوت است، و گاه به جهت گزینش روش‌های متفاوت در بحث و استدلال.

هر مکتب فکری، «بنیانگذاری» دارد که مبدع اندیشه‌های خاص آن مکتب است و «پیروانی» که در ترویج و بسط اندیشه‌های

۷. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه.

۸. معین، محمّد، فرهنگ فارسی، ج ۴، ص ۴۳۱۳ ذیل مدخل «مکتب».

9. "a group of writers, artists, etc. whose style of work or opinions have been influenced by the same person or ideas". *Oxford advanced learners's dictionary*, eighth edition, 2010, p. 1366.

10. "a way of thinking that a number of people share". Ibid.

11. "a set of ideas or opinions about a matter that are shared by a group of people".

See: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/school-of-thought>.

مکتب کوشش می‌کنند. اصول و روش فکری تأسیس شده بردست

بنیانگذار یک مکتب، که به‌طور معمول در متن یا متونی از او تدوین و تبیین گردیده است، به عنوان اصول فکری و روش مورد قبول و پذیرش پیروان آن مکتب درآمده و در ادامه از سوی حامیان آن مکتب تکمیل و بازبینی و گاه اصلاح می‌شود.

به گمان نگارنده، هم براساس تعاریفی که نقل شد و هم بر بنیاد تلقی رایج از اصطلاح «مکاتب فکری»، در یک «مکتب فکری» باید تمام عناصر زیر تحقق داشته باشد:

۱) مبانی فکری و آموزه‌های مشخص و متمایز که از سوی یک یا چند بنیانگذار تعریف و تبیین و تدوین شده است.

۲) متون اصیل و جامع که به‌طور کامل بازتاب‌دهنده اندیشه‌های بنیانگذاران مکتب است و الگو و محور نگاه‌شده‌های بعدی قرار می‌گیرد.

۳) پیروان و حامیانی که اصول فکری مکتب را پذیرفته‌اند و آنها را ترویج می‌کنند.

۴) استمرار تاریخی در دوره‌ای از زمان.

برای نمونه، در مکتب فلسفی ابن سینا که به عنوان یک «مکتب» مقبول و شناخته شده است، چهار مؤلفه بالا به روشنی قابل شناسایی است. این مکتب هم دارای مبانی فکری و آموزه‌های مشخص و متمایز است که از سوی ابن سینا تعریف و تبیین شده و به «فلسفه مشایی» معروف گشته است، هم واجد متون بنیادی مثل شفا و اشارات است که بردست ابن سینا نگاه‌شده شده و بیانگر اندیشه‌ها و نظام فلسفی اوست. همچنین، این مکتب فلسفی پس از تأسیس بردست ابن سینا تا کنون استمرار یافته است و همواره از حمایت پیروانی برخوردار بوده است.

در متون کهن اسلامی، به‌طور معمول برای اشاره به معنای «مکتب» یا «مکتب فکری» از اصطلاح «طریقه»^{۱۲} یا «مذهب»^{۱۳} استفاده

۱۲. برای نمونه لاهیجی از مکاتب مشاء و اشراق با عنوان «طریقه» یاد کرده است: «و در مشهور طریقه اشراق را قسمی از حکمت دانند و حکمت را منقسم دارند به طریقه اشراق و طریقه مشاء». لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گهر مراد، ص ۴۰. کاربرد اصطلاح «طریقه» در معنای منهج و مکتب و روش کلامی، از سیاق عباراتی که این واژه در آنها استعمال شده است قابل فهم است. برای نمونه علاء الدین علی بن ابراهیم ابن زهره در استفتائی از علامه حلی، از حقیقی در زمره کسانی که در اصول دین بر «طریقه سید مرتضی» کلام ورزی و مشی می‌کنند یاد کرده است: «ممن تکلم فی اصول الدین علی طریقه السید المرتضی». در اینجا مشخص است که منظور از «طریقه» همان چیزی است که معمولاً از آن با اصطلاح «مکتب» یا «مذهب» یا «منهج» یاد می‌کنند. ابن زهره، علی بن ابراهیم، مسائل ابن زهره، ص ۱۲۷. همین کاربرد برای اصطلاح «طریقه» در عبارت زیر نیز آمده است: «و المتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طریقه أبي هاشم». شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱، ص ۹۶.

۱۳. برای مثال ابن وزیر از مختار بن محمود غزمینی به عنوان یکی از یاوران «مذهب»

می‌شده است.

۲-۲- مکتب کلامی

بر اساس آنچه در تعریف «مکتب» گفته شد، اصطلاح «مکتب کلامی» را نیز می‌توان چنین تعریف کرد: مکتب کلامی یعنی نظام کامل و منسجمی از باورهای دینی که دارای پاره‌ای مبانی خاص و آموزه‌هایی متمایز از دیگر نظام‌های کلامی است و در اثر کوشش متکلمان پیروان، در یک دوره تاریخی استمرار یافته است.

هر مکتب کلامی، مبانی و اصول، قواعد، و گاه روش و مجموعه اصطلاحات خاصی دارد که حامیان آن، در تقریر و تحریر مسائل کلامی از آنها استفاده می‌کنند و در نتیجه، جریان فکری و میراث کلامی مشترک و همسانی را پدید می‌آورند. همین اشتراک در مبانی و اصول و قواعد و روش و مجموعه اصطلاحات خاص است که نشانگر پیروی عده‌ای از یک مکتب کلامی است.

به‌طور طبیعی آنگاه که از پیروی متکلمی از یک مکتب کلامی سخن گفته می‌شود این پیروی لزوماً به معنای تبعیت مطلق و کامل نیست؛ بلکه مراد از آن، موافقت کلی و اساسی با اصول و قواعد مکتب و پیروی از بیشتر مبانی و آراء آن مکتب است. بر این اساس کاملاً پذیرفتنی و طبیعی است که متکلمی پیرو یک مکتب، برخی از دیدگاه‌های بنیانگذاران آن مکتب را نپذیرد و گاه ایستاری مخالف آن را برگزیند. برای نمونه، اگرچه رکن الدین ملاجمی پیرو مکتب ابوالحسین بصری معتزلی بوده است، در مواردی، وی از رأی بصری تبعیت نکرده، حتی به دیدگاه مکتب رقیب او یعنی بهشمیته رو آورده است.^{۱۴}

در هر مکتب و نظام کلامی، آنگاه که به صورت مکتوب درآید، مؤلفه‌ها و ارکان زیر قابل شناسایی است:

۱- ساختار و تبویب ۲- موضوعات و مسائل مورد بحث ۳- اصطلاحات ۴- تعاریف ۵- مبانی ۶- قواعد ۷- مدعیات و نتایج

ابوالحسین بصری یاد کرده است. معلوم است که منظور از اصطلاح «مذهب» در اینجا همان «مکتب» است. الوزير، محمد بن ابراهیم، ترجیح أسالیب القرآن علی أسالیب اليونان، ص ۲۱.

۱۴. برای نمونه در یک موضع ملاحمی تصریح نموده در این مسأله که نخستین علم به خداوند چه باید باشد، در حالی که ابوالحسین بصری مذهب ابوهاشم جتایی را در این موضوع اختیار نموده است، خودش مذهب قاضی عبدالجبار را اختیار کرده. جالب توجه است که با این‌که قاضی خود پیرو ابوهاشم بوده ولی در این مسأله بجای پیروی از ابوهاشم از دیدگاه ابوالهذیل تبعیت کرده است: «باب فی أول علم بالله تعالی، قال أبو علي: هو العلم بأن للأجسام محدثاً غير جسم. وقال أبو هاشم: هو العلم به على صفة ذاتية، نحو العلم بأنه قديم أو قادر لذاته. وقال أبو الهذيل: هو العلم بأن للأجسام محدثاً. واختار قاضي القضاة مذهب أبي الهذيل، واختار شيخنا أبو الحسين مذهب أبي هاشم، واختارنا نحن ما اختاره قاضي القضاة». الملاجمی الخوارزمی، رکن الدین، الفائق فی أصول الدین، ص ۲۹.

(آموزه‌ها و اصول اعتقادی) ۸- استدلال‌ها و مستندات ۹- روش استدلال (عقلی یا نقلی یا تجربی) ۱۰- آراء و دیدگاه‌های مورد بحث و بررسی.

یعنی زمان ظهور نخستین مکتب کلامی منسجم در امامیه که آثار مکتوب قابل توجهی از آن بازمانده است - تا قرن یازدهم هجری قمری، پیشنهاد کند.

هر مکتب کلامی بزرگی ممکن است در درون خود به چند مکتب دیگر کوچکتر تقسیم شود. در این صورت، تمام آن مکاتب تازه، اشتراکاتی با هم دارند که موجب می‌شود همه آنها را ذیل نام یک مکتب کلان درج نماییم. در عین حال، ممیزات و افتراقات اساسی آن مکاتب و جریان‌های فکری از یکدیگر موجب می‌شود که آنها را در قالب چند مکتب کوچکتر بازشناسیم و از یکدیگر متمایز نماییم. برای مثال، می‌توان معتزله را مکتبی کلان لحاظ کرد که در ذیل آن چند مکتب کوچکتر همچون مکتب بغداد و مکتب بصره قابل شناسایی است.

در وهله نخست، طبق یک دسته‌بندی معروف، مکاتب کلامی عمده امامیه را باید بر اساس «روش استدلال و تحقیق در مسائل کلامی» به صورت زیر دسته‌بندی کرد:

۱. مکتب کلام نقلی
۲. مکتب کلام عقلی
- ۱.۲. کلام جدلی
- ۲.۲. کلام فلسفی

بر اساس تقسیم فوق، در کلام امامیه دو رویکرد و مکتب کلی عقل‌گرایی و نقل‌گرایی وجود دارد. در مکاتب کلامی عقلی، روش استدلال و تحقیق، عقلی است؛ یعنی اثبات ادعاها عمدتاً بر اساس استناد به دلایل عقلی صورت می‌پذیرد. در مکاتب کلامی نقلی، روش استدلال و تحقیق، نقلی است؛ بدین معنا که اثبات مدعیات به طور عمده از طریق تمسک به دلایل نقلی اعم از آیات و روایات انجام می‌شود.

رویکرد و مکتب کلام عقل‌گرایانه، خود دست‌کم به دو گونه مختلف کلام عقلی جدلی و کلام فلسفی تقسیم می‌شود. روش نقل‌گرایی نیز مراتب و اقسام گوناگونی دارد که هم‌اکنون مد نظر قرار ندارد.

کلام رسمی امامیه در دوره میانی، کلامی عمدتاً عقل‌گرا است اما این عقل‌گرایی، در ادوار مختلف به گونه‌های متفاوتی جلوه کرده است و از سبک و قالب‌های متنوعی برخوردار بوده که در نتیجه، مکاتب کلامی گوناگونی را نیز پدید آورده است. یکی از مهمترین علل پیدایی سبک‌ها و روش‌های مختلف عقل‌گرایی در کلام امامیه، چنانکه پیشتر اشاره شد، اثرگذاری شایان توجه مکاتب فکری کلام معتزلی، کلام اشعری، فلسفه سینوی، عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی بر کلام امامی است. اکنون بر اساس همین اثرپذیری کلام عقلی امامیه از مکاتب فکری یادشده، به دوره‌بندی کلام امامیه و معرفی مکاتب مختلف آن می‌پردازیم.

پیش از بیان ادوار و مکاتب کلامی امامیه، این نکته درخور یادآوری است که گرچه پیش از این، در بعضی متون و پژوهش‌های مختلف، به تفکیک میان گرایش‌های کلامی زیریا حتی عناوین برخی از این مکاتب، اشاراتی شده است، نحوه دسته‌بندی و

۳- دسته‌بندی مکاتب کلامی

بر بنیاد آنچه تقدیم شد، به زعم نگارنده، «اشتراک در مبانی فکری و آراء عقیدتی و روش پرداخت به علم کلام» می‌تواند مناط و معیار مناسبی برای دسته‌بندی مکاتب و گرایش‌های کلامی و طبقه‌بندی متکلمان امامی قرار گیرد. در عین حال، معلوم است که هر یک از مکاتب و گرایش‌های اصلی کلامی، به ابتکار یک یا چند متکلم برجسته امامی که در منطقه جغرافیایی مشخصی فعالیت داشته‌اند بنیاد نهاده شده. بر این اساس، برای هر یک از مکاتب کلامی امامی می‌توان یک بنیانگذار و یک ناحیه جغرافیایی اصلی در نظر گرفت. این منطقه جغرافیایی، هم معرف زادگاه و خاستگاه مکتب کلامی است و هم محل و مرکز فعالیت‌های بیشتر متکلمان پیرو آن مکتب را نشان می‌دهد و از این جهات، لحاظ آن می‌تواند سودمند واقع شود. به طور معمول، پس از ابداع یک مکتب فکری، رواج و پذیرش آموزه‌های آن مکتب به یک یا چند منطقه جغرافیایی خاص محدود نمی‌شود و ممکن است در مناطق مختلف طرفداران و پیروانی پیدا کند. با این وصف، آنچه که از حیث جغرافیایی در معرفی یک مکتب از اهمیت بسیار و اولویت برخوردار است، زادگاه و نقطه تمرکز فعالیت‌های پیروان آن است. همچنین، از آنجا که در ادوار گوناگون، در مناطق و نواحی مختلف گرایش‌های کلامی متفاوتی ظهور کرده است، بهتر است جهت تمایز بیشتر، در نامگذاری مکاتب نام بنیانگذاران آنها نیز لحاظ شود.

بر اساس آنچه ذکر شد، نگارنده مایل است تقسیم‌بندی زیر را از مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی؛ یعنی از اواخر قرن چهارم -

کلامی پیشگفته از یکدیگر شود. در توضیحات بعدی به برخی از آثاری که در تشریح اختلاف نظرها میان این مکاتب نوشته شده است اشاره خواهد شد.

(۲) متون اصیل و جامع که به طور کامل بازتاب دهنده اندیشه‌های بنیانگذاران مکتب باشد و الگو و محور نگاشته‌های بعدی قرار گیرد.

(۳) پیروان و حامیانی که اصول فکری مکتب را پذیرفته باشند و آن را ترویج کنند.

(۴) استمرار تاریخی در دوره‌ای از زمان.

همچنین بریکایک آنها تعریف مختار ما از «مکتب کلامی» قابل صدق است؛ یعنی هر یک از آنها واجد نظام منسجمی از باورهای دینی است که دست‌کم پاره‌ای مبانی خاص و آموزه‌هایی متمایز از دیگر نظام‌های کلامی دارد و در اثر کوشش متکلمان پیرو آنها، در یک دوره تاریخی استمرار یافته است.

اگرچه ممکن است آن دسته از متکلمان امامی که آنها را بنیانگذاران مکاتب کلامی معرفی می‌کنیم در ارائه بیشتر آموزه‌های خود مبدع و مبتکر نبوده باشند و بسیاری از آنها را از متکلمان و مکاتب فکری دیگر وام گرفته باشند، طرح آن آموزه‌ها در محدوده کلام امامیه کاری نو و ابتکارآمیز بوده است و به هر روی، نظام کلامی متفاوتی را در امامیه رقم زده است. بر همین اساس می‌توان نظام کلامی این متکلمان را دست‌کم در مرزهای کلام امامیه مکتبی متمایز و ابتکاری برشمرد.

روشن است که دسته‌بندی یادشده از ادوار و مکاتب کلام امامیه میزان دوری و نزدیکی، و مشابهت و مفارقت مکاتب کلامی امامیه به یکدیگر را نیز نشان می‌دهد؛ به این معنا که برای نمونه، مکاتبی که در دوره کلام معتزلی امامیه معرفی شده‌اند، مشابهت‌های بیشتری با یکدیگر دارند در قیاس با مکاتبی که در دوره‌های بعدی پدید آمده‌اند. طبعاً هر قدر از این دوره فاصله گرفته شده است، مکاتبی که در کلام امامیه تکوین یافته، اختلافات و تمایزات بیشتری نسبت به آن مکاتب نخستین پیدا کرده است. در نتیجه، مکاتب دسته‌بندی شده در ذیل دوره کلام معتزلی امامی، بیشترین تفاوت و تمایز را با کلام فلسفی - عرفانی مکتب اصفهان دارد.

به عقیده نگارنده دسته‌بندی ارائه‌شده از ادوار و مکاتب کلام امامیه می‌تواند تا حدود زیادی نشانگر مرزبندی‌های فکری و

نامگذاری ادوار و مکاتب کلامی امامیه به شکلی که در پی می‌آید، پیشنهادی از سوی نگارنده این سطور است. این نحوه نامگذاری و دسته‌بندی برای مکاتب کلامی امامیه، صرفاً به منظور تفکیک و تمییزگرایش‌های کلامی در امامیه صورت می‌گیرد و در متون کهن کلامی چنین اسامی و طبقه‌بندی و تفکیکی وجود ندارد. طبعاً جای چون و چرا و حکم و اصلاح در خصوص جزئیات این تقسیم‌بندی همواره باقی است.

اینک دسته‌بندی ادوار و مکاتب کلامی امامیه در قرون میانی:

به نظر می‌رسد بتوان برای کلام عقلی امامیه در قرون میانی چهار دوره اصلی متمایز شامل مکاتب زیر را تعریف کرد:

۱) دوره کلام معتزلی امامیه.

در این دوره، سه مکتب متمایز زیر قابل شناسایی و تعریف است:

(۱) مکتب بغداد متقدم (شیخ مفید [د: ۴۱۳ ه.ق.] و پیروان

او)

(۲) مکتب بغداد متأخر (شرف مرتضی [د: ۴۳۶ ه.ق.] و

پیروانش)

(۳) مکتب حله متقدم (جمّصی رازی [زنده در: ۶۰۰ ه.ق.] و

پیروانش)

۲) دوره کلام معتزلی - فلسفی امامیه.

شامل: مکتب حله متأخر (خواجه نصیرالدین طوسی [د: ۶۷۲ ه.ق.] و علامه حلی [د: ۷۲۶ ه.ق.] و پیروان آنها).

۳) دوره کلام فلسفی امامیه.

شامل: مکتب قم (فتیاض لاهیجی [د: ۱۰۷۲ ه.ق.] و پیروان او).

۴) دوره کلام فلسفی - عرفانی امامیه.

شامل: مکتب اصفهان (ملاصدرا [د: ۱۰۵۰ ه.ق.] و فیض کاشانی

[د: ۱۰۹۱ ه.ق.] و پیروان آنها).

برای هر یک از مکاتب نامبرده یک یا دو بنیانگذار معرفی شده است که مبدع آن مکتب کلامی در امامیه به‌شمار می‌آیند و یک منطقه جغرافیایی که آن مکتب در آن تکوین یافته و بالیده است.

چهار عنصر اصلی زیر که پیشتر در تعریف «مکتب فکری» از آنها یاد کردیم، در هر یک از مکاتب نامبرده، قابل شناسایی است:

(۱) مبانی فکری و آموزه‌های مشخص و متمایز که از سوی یک یا چند بنیانگذار تعریف و تبیین و تدوین شده است. این تمایزها آن اندازه متعدد و چشمگیر هست که موجب تفکیک نظام‌های

گرایش‌های کلامی اصلی مختلف پدیدآمده در اندیشه امامیه در قرون میانی باشد. در حقیقت، براساس این تقسیم‌بندی می‌توان بیشتر متکلمان رسمی امامی را بر بنیاد گرایش کلامی آنها، در ذیل یکی از مکاتب پیشگفته مندرج کرد و خط فکری آنها را مشخص نمود. با این وصف، همچنان ممکن است متکلمانی باشند که در چارچوب دسته‌بندی یادشده ننگنجد یا براساس آگاهی‌های موجود نتوانیم اکنون در خصوص گرایش کلامی آنها اظهار نظر قطعی کنیم. برای نمونه، ابن ابی‌جمهور احساسی (د: پس از ۹۰۴ ه.ق.) با ترکیب کلام و فلسفه مشایی و اشراقی و عرفان توانست سبک کلامی ویژه‌ای را در نگارش آثار کلامی ابداع کند ولی سبک او نه پیروانی پیدا کرد و نه استمرار تاریخی یافت. از این‌رو نمی‌توان منهج او را به عنوان یک «مکتب کلامی» معرفی کرد، همانطور که نمی‌توان او را در ذیل یکی از مکاتب پیشگفته جای داد.

به همین نحو برخی متکلمان یا نگاهشده‌های کلامی را می‌شناسیم که نمی‌توان آنها را براساس ملاک‌های مشخص شده ذیل یکی از مکاتب کلامی یادشده قرار داد؛ چون نگرش و نگارش نسبتاً متفاوتی با آثار مکاتب مزبور دارند. این‌گونه متکلمان و نگاهشده‌ها که بیشتر آنها به طور خاص به بازه زمانی حدود نیمه دوم قرن ششم و سرتاسر قرن هفتم هجری قمری، یعنی زمان تلاقی و حضور چند مکتب کلامی مختلف - مثل مکتب بغداد متأخر و مکتب حله متقدم و مکتب حله متأخر - در صحنه کلام امامیه تعلق دارند، ویژگی‌ها و خصائصی چند گونه از خود نشان می‌دهند و ترکیبی از روش‌ها و نگرش‌های کلامی دو مکتب از مکاتب کلامی یادشده در آنها قابل تشخیص است. برخی از این آثار مثل رساله مشکوٰۃ الیقین فی اصول الدین منسوب به علی بن محمود حمصی فرزند سدیدالدین محمود حمصی رازی، - چنانکه گفته شده^{۱۵} - ترکیبی از گرایش‌ها و نگرش‌های بهشمی^{۱۶} و فلسفی (یعنی: ترکیبی از خصائص مکتب بغداد متأخر + مکتب حله متأخر) را دارند و برخی دیگر مثل رساله کوتاه الخلاصة فی علم الکلام^{۱۷} - که تألیف

۱۵. نگریده به: انصاری، حسن، «کهنترین واکنش به فخرالدین رازی؟ بررسی کوتاهی درباره کتاب مشکوٰۃ الیقین فی اصول الدین»، منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/3706>

۱۶. مراد از گرایش بهشمی، گرایشی کلامی منسوب به ابوهاشم جتایی معتزلی (د: ۳۲۱ ه.ق.) است که طرفداران بسیاری در میان معتزله و امامیه و زیدیه داشته است.

۱۷. این رساله چند مرتبه با مشخصات زیر تصحیح و منتشر شده است:

۱) سبزواری، قطب‌الدین، الخلاصة فی علم الکلام، تحقیق: رضا مختاری و یعقوبعلی بُرجی، چاپ شده در: میراث اسلامی ایران، دفتر اول، صص ۳۳۹ - ۳۶۵ (این تصحیح براساس سه نسخه متأخر از اثر انجام پذیرفته است).

۲) السبزواری، قطب‌الدین، الخلاصة فی علم الکلام، تحقیق: السید محمد رضا الحسینی الجلالی، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۳۲ ه.ق. (این ویراست بر بنیاد شش نسخه ارائه شده است و برترین طبع اثر به‌شمار می‌آید و ارجاعات بعدی ما به

آن براساس برخی نسخه‌های بازمانده از اثر به قطب‌الدین سبزواری نسبت داده شده است - ترکیبی از گرایش‌ها و نگرش‌های فلسفی و مکتب ابوالحسنین بصری را (یعنی: ترکیبی از خصائص مکتب حله متقدم + مکتب حله متأخر). این‌گونه متکلمان و آثار را نه می‌توان دقیقاً در ذیل کلام بهشمی مکتب بغداد متأخر درج نمود، نه می‌توان آنها را در زمره متکلمان و آثار مکتب حله متقدم برشمرد و نه کاملاً قابل اندراج تحت نظام کلامی مکتب حله متأخر هستند، بلکه آثاری بینابین با خصائصی ترکیبی اند که باید جداگانه مد نظر قرار گیرند و ارزیابی شوند. ظهور این‌گونه متکلمان و رساله‌ها با ویژگی‌های نامبرده در بازه زمانی یادشده که زمان حضور گرایش‌ها و مکاتب کلامی مختلف در عرصه کلام امامیه است و آراء و دیدگاه‌های کلامی تمامی این مکاتب در فضای اندیشه کلامی امامیه، به درجات مختلف، مطرح و متداول است، امری طبیعی به نظر می‌رسد.

نکته درخور ذکر دیگر در باب تقسیم‌بندی یادشده از مکاتب کلامی امامیه اینک به گمان راقم این سطور، برخلاف نظر برخی محققان، فیلسوفان مکتب فلسفی شیراز، یعنی عالمانی چون سید صدرالدین دشتکی (د: ۹۰۳ ه.ق.) معروف به سید سَند، و فرزند او غیاث‌الدین منصور دشتکی (د: ۹۴۹ ه.ق.) و شمس‌الدین محمد خفّری (د: ۹۴۲ ه.ق.) و نجم‌الدین حاجی محمود نیریزی (د: پس از ۹۴۳ ه.ق.) و فخرالدین سماکی (د: ۹۸۴ ه.ق.) از چارچوب متکلمان امامی خارج هستند و نباید آنها را در زمره متکلمان رسمی امامی به‌شمار آورد گویانکه آنها گاه به موضوعات و مباحث کلامی نیز پرداخته‌اند.

گذشته از تردیدهایی که در باب تشیع امامی برخی از فیلسوفان شیراز وجود دارد، نگرش‌ها و نگارش‌های آنان رویکرد و وجهه‌ای کلامی از آنان را نشان نمی‌دهد. در واقع، از مجموع نگاهشده‌ها و اندیشه‌های هریک از این فیلسوفان هیچ نظام کلامی کاملی قابل ترسیم نیست. همچنین، نگاهشده‌های آنها به‌طور عمده در بردارنده روش و مضمونی فلسفی است و جز چند رساله اعتقادی کوتاه، هیچ اثر کلامی جامعی که نشانگر تفاسیل آراء عقیدتی آنها در کلیه مسائل کلی و جزئی علم کلام باشد در دست نداریم. بیشتر فعالیت کلامی این فیلسوفان، به بحث در باب براهین اثبات واجب الوجود و نیز به شرح و حاشیه بر مباحث مطرح در تجرید

این رساله نیز به همین چاپ است).

۳) السبزواری، قطب‌الدین، الخلاصة فی علم الکلام، چاپ: شیخ محمد رضا انصاری قمی، منتشر شده در: عقیده الشیعة، صص ۳۹۳ - ۴۱۲.

الاعتقادِ خواجه نصیرمنحصر بوده که همین شروح و حواشی هم بیشترناظر به موضوعات فلسفی و طبیعی، و به اصطلاح «امور عامه»، بوده است نه مباحث اعتقادی. با این حساب، به نظرمی رسد اندراج این فیلسوفان در سلك متکلمان امامی چندان موجه نباشد. علامه جلال‌الدین دوانی (د: ۹۰۸ ه.ق.) نیز تا حدودی همین وضعیّت را داشته است و علاوه بر این، در خصوص تشیع او نیز تردیدهایی بسیار جدی وجود دارد و بل تسنن اشعری او تقریباً قطعی است. با این حال، عده‌ای از محققان اصرار بر طبقه‌بندی این فیلسوفان در زمره متکلمان امامی دارند و معتقدند برای آنها باید یک مکتب کلام فلسفی با گرایش اشراقی لحاظ نمود. به نظرمی رسد داوری قطعی در باب لحاظ یا عدم لحاظ فیلسوفان شیراز در جرگه متکلمان امامی منوط به چاپ و بررسی کلیه آثار این فیلسوفان و نیز تعریف ما از «متکلم امامی» باشد. به هر روی نگارنده بر اساس آگاهی‌های موجود ترجیح می‌دهد فیلسوفان شیراز را فعلاً در دسته‌بندی پیشنهادی خود از مکاتب امامی لحاظ نکند و البته این امر به معنای نادیده انگاشتن آثار کلامی و تأثیرات اندیشگی آنان بر کلام شیعه نیست.

پس از این مقدمات، در ادامه، توضیح مختصری درباره‌ی هریک از ادوار و مکاتب کلام امامیه تقدیم می‌شود.

۳-۱- مکتب کلام نقلی

این مکتب به لحاظ تاریخی نمودار نخستین مرحله و سبک کلامی در تاریخ کلام امامیه است. شاخصه اصلی این مکتب، نص‌گرایی یا نقل‌گرایی در پرداخت به مسائل اعتقادی است؛ بدین معنا که در این مکتب، نصوص دینی اعم از آیات و روایات، منبع و مرجع اصلی برای شناخت و تبیین معارف الهی و معتقدات اسلامی به‌شمار می‌رفته است.

عالمانی که این سبک کلامی خاص را برای فهم و تبیین مسائل اعتقادی برگزیدند اغلب محدثانی بودند که آشنایی کامل با نصوص دینی امامیه داشتند و همچون مسائل فقهی، روش صحیح فهم و تقریر مسائل اعتقادی را رجوع به آیات قرآن و احادیث ائمه (علیهم‌السلام) و استناد به آنها می‌دانستند. بیشتر محدثانی که این روش نقل‌گرایانه را برای تحقیق در مسائل اعتقادی در پیش گرفته بودند به حجیت اجمالی عقل، هم به عنوان یک ابزار در درک نصوص و هم به عنوان یک منبع مهم در شناخت حقایق باور داشتند، ولی در نزد آنها آنچه اصالت و اولویت داشت همان دلایل و نصوص نقلی موجود در قرآن و مجامع روایی شیعه بود. بنا بر این، نقل‌گرایی این دسته از محدثان - متکلمان امامیه به معنای ضدیت و ستیز آنها با عقل و اندیشه‌های عقلی نیست، بلکه تنها به معنای نص‌محور بودن مباحث کلامی ارائه شده از سوی آنها و اتکای بیشتر آنان به دلایل نقلی در برابر دلایل عقلی و به تعبیری ترجیح دلایل نقلی بر عقلی است.

به‌طور خلاصه، مهم‌ترین اصول فکری متکلمان مکتب کلام نقلی عبارتست از:

۱. باور به مرجعیّت اخبار و احادیث در کشف و تبیین معارف دینی.
۲. اذعان به حجّیت خبر واحد و استناد به آن در تبیین مسائل کلامی.
۳. اعتقاد به تقدیم و ترجیح دلیل نقلی بر دلیل عقلی به هنگام تعارض آنها با یکدیگر.

یکی از بنیادی‌ترین اختلافات معرفت‌شناختی میان مکتب کلام نقلی با مکتب کلام عقلی به حجّیت خبر واحد نزد محدثان - متکلمان، و عدم حجّیت آن نزد متکلمان عقل‌گرا بازمی‌گردد. از نظر محدثان، خبر واحد حجّت است و در مسائل و موضوعات دینی اعم از فقهی و کلامی می‌توان به آن استناد کرد. در مقابل، بیشتر متکلمان عقل‌گرا به شدت منکر حجّیت خبر واحد در حوزه اعتقادات بوده‌اند و استفاده از آن را در مسائل عقیدتی جایز نمی‌دانسته‌اند. به باور این دسته از متکلمان، از آنجا که:

در تحقیقات کلامی، نخستین نکته‌ای که باید در خصوص متکلمان و آثار آنها مورد توجه قرار گیرد این است که هر متکلمی به چه مکتب و جریان کلامی، وابستگی و تعلق فکری داشته و آثار او در چه سبک و بر کدام روش کلامی به نگارش درآمده و با چه آثار دیگری هم‌خانواده و هم‌رده است. این شناخت تنها زمانی حاصل می‌شود که دسته‌بندی متکلمان و تعیین طبقات آنها، بر اساس گرایش‌های فکری آنان صورت پذیرد، نه بر مبنای منطقه جغرافیایی زندگی یا دوره حیات آنها.

بهترین طریق برای دسته‌بندی مکاتب کلامی امامیه، طبقه‌بندی آنها بر اساس روش‌ها و مبانی کلامی متکلمان است یعنی «اشتراک در مبانی فکری و آراء عقیدتی و روش پرداخت به علم کلام» می‌تواند مناط و معیار مناسبی برای دسته‌بندی مکاتب و گرایش‌های کلامی و طبقه‌بندی متکلمان امامی قرار گیرد.

الف) در مسائل اعتقادی، باید برای انسان باور یقینی و قطعی حاصل شود، بنا براین، در این مسائل فقط ادله یقین‌آور حجت است.

ب) خبر واحد در صورت معتبر بودن، تنها مفید ظن است و یقین‌آور نیست. پس: خبر واحد حجت نیست و استناد به آن در مسائل اعتقادی جایز نمی‌باشد.

بر همین اساس، متکلمان عقل‌گرا استناد به بسیاری از روایات و احادیث را صحیح ندانسته، در نتیجه ناگزیر از رجوع به عقل و استدلال‌های عقلی در مباحث کلامی شدند. اما محدث - متکلمان امامی که به حجیت و اعتبار خبر واحد باور داشتند، بهترین روش در فهم و تبیین معارف اعتقادی را استناد و استدلال به نصوص دینی و گفتارهای ائمه (علیهم‌السلام) می‌دانستند. از نظرایشان، مادامی که احادیث امامان معصوم (علیهم‌السلام) در اختیار ما قرار دارد و مسائل اعتقادی بر اساس آنها قابل تبیین است، نیازی به رجوع و استناد به عقل و استدلال‌های عقلی خطاپذیر نیست.

همچنین، برخلاف عقیده متکلمان عقل‌گرا که به هنگام تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی، حکم به طرد دلیل نقلی و اخذ دلیل عقلی می‌نمودند^{۱۸}؛ محدث - متکلمان به گاه چنین تعارضی، دلیل نقلی را بر عقلی ترجیح می‌دادند.

به‌طور طبیعی به دلیل همین اختلافات مبنايي میان دو مکتب کلام نقلی و کلام عقلی، نگرش‌ها و اندیشه‌های کلامی متکلمان این دو مکتب نیز با یکدیگر تفاوت‌های آشکاری پیدا کرده و در مواضع متعددی در تضاد با یکدیگر قرار گرفته است. نمونه‌ای از این تقابل و تضاد فکری را می‌توان در تقابل دیدگاه‌های متکلمان دو مکتب کلام نقل‌گرای قم و کلام عقل‌گرای بغداد مشاهده کرد.^{۱۹} یک نمونه از این تقابل‌ها، ردیه شیخ مفید (د: ۴۱۳ ه.ق.) - به عنوان یکی از رهبران مکتب کلام عقل‌گرای امامیه در بغداد - موسوم به تصحیح الاعتقاد بر رساله اعتقادات شیخ صدوق (د: ۳۸۱ ه.ق.)، برجسته‌ترین نماینده مکتب کلام نقل‌گرای امامیه در قم است که اختلافات فکری این دو مکتب را به خوبی نشان می‌دهد.^{۲۰} بخش قابل توجهی از نقدهایی که شیخ مفید در تعلیقات خود بر کتاب اعتقادات شیخ صدوق بیان کرده است از تفاوت‌های مبنايي میان آن دو در پذیرش روایات ناشی می‌شود. شیخ مفید بارها جناب صدوق را به دلیل اعتماد و تمسک به اخبار آحاد و شاد در اثبات مدعیات کلامی^{۲۱}، یا عدم درایت و سوء فهم وی از آن روایات و عدم تمییز میان احادیث صحیح و سقیم و نیز عمل به ظواهر احادیث متعارض نکوهیده است.^{۲۲} همچنین، شیخ مفید در برخی از مسائل، بر شیخ صدوق به جهت پذیرش اخباری که مدلول آنها

۱۸. شیخ مفید در همین زمینه خاطر نشان کرده است که: «إن وجدنا حديثاً يخالف أحكام العقول أطر حنا لقضية العقل بفساده». الشيخ المفيد، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۴۹.

۱۹. در این خصوص نگرید به: جباري، محمدرضا، مکتب حدیثی قم، صص ۴۴۴ - ۴۵۰.

۲۰. مرحوم علامه شیخ محمدرضا جعفری بر این اعتقاد بوده است که موارد اختلاف نظر فکری میان شیخ مفید و شیخ صدوق در مقایسه با موارد اتفاق نظر آنها اندک است و این دو دانشمند در اصول عقیدتی و جزئیات آن اختلاف چندانی نداشته‌اند و بیشتر اختلافات آنها مربوط به نوع استدلال و کیفیت استدلال بر آراء عقیدتی است: «والدراسة المقارنة بين (اعتقادات الإمامية)، وما علق عليه شيخنا المفيد في (تصحیح الاعتقاد) لتكشف عن الاتفاق في أصول العقيدة وتفاصيلها بين ما يسمي بالمدرسة الحديثية والمدرسة الكلامية الإماميتين، إلا في موارد اختلفا فيه وهي قليلة جداً، إن قيست بالنسبة إلى موارد الاتفاق. نعم: الفارق إنما يكون في نوعية الاستدلال، وكيفية سوق الدليل والبرهنة على الرأي الاعتقادي». الجعفری، محمدرضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه»، تراث السنه الثامنة، محرم - جمادى الثانية ۱۴۱۳، العدد ۲ و ۱، صص ۱۵۸ - ۱۵۹. ارزیابی این دیدگاه البته نیازمند پژوهشی مستقل در این موضوع است.

۲۱. برای نمونه شیخ مفید در یک موضع خاطر نشان کرده است: «عول أبو جعفر رحمه الله في هذا الباب على أحاديث شواذ لها وجوه يعرفها العلماء متى صحت وثبت إسنادها ولم يقل فيه قولاً محضاً وقد كان ينبغي له لما لم يكن يعرف للقضاء معنى أن يهمل الكلام فيه». الشيخ المفيد، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد، ص ۵۴. نیز نگرید به ص ۶۳ که می‌گوید: «الذي رواه أبو جعفر عن أبي الحسن موسى (ع) في الاستطاعة حديث شاذ» و نیز ص ۱۲۳ که یادآور شده است: «الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً».

۲۲. برای مثال شیخ مفید یکجا اینگونه از روش و نگرش شیخ صدوق انتقاد کرده است: «الذي ذكره الشيخ أبو جعفر رحمه الله في هذا الباب لا يتحصل ومعانيه تختلف وتتفاضل والسبب في ذلك أنه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة ولم يكن يرى النظر فيميز بين الحق منها و

مخالف با استدلال‌های عقلی است خرده گرفته است.

به هر روی در امامیه، مکتب و مسلک کلامی نقل‌گرا نخست در مناطقی که محلّ نقل و نشر احادیث ائمه (علیهم‌السلام) بود و راویان اخبار در آن نواحی حضور فعال داشتند شکل گرفت و سپس به مناطق دیگر گسترش یافت. شهرهای کوفه، بغداد، قم و ری به دلیل اینکه محلّ حضور و فعالیت راویان و مشایخ حدیثی امامیه بود مناطق اصلی رواج مکتب کلام نقل‌گرا یا حدیثی امامیه شناخته می‌شده‌اند.

مکتب کلام نقلی کوفه در سایه تلاش‌های عالمان و محدّثان بزرگی همچون اَبان بن تغلب بن رباح کوفی (د: ۱۴۱ ه.ق.)، محمّد بن مسلم (د: ۱۵۰ ه.ق.)، و زُرارة بن أعین (د: ۱۵۰ ه.ق.) شکل گرفت.^{۲۳} از این مکتب حدیثی فقط برخی مکتوبات جزئی و منقولات حدیثی با مایه‌های اعتقادی برج مانده است و هیچ نگاشته حدیثی - کلامی مدوّن و منسجمی مانند آنچه که بعدها در مکتب قم بردست شیخ کلینی و شیخ صدوق پدید آمد، از این حوزه علمی به دست ما نرسیده تا بتوانیم براساس آن، مکتبی حدیثی - کلامی برای کوفه معرفی کنیم و شاخصه‌های آن را برشماریم. با این وصف، برخی معتقدند که «برخلاف برخی تلقی‌ها، کوفه کاملاً مدرسه‌ای کلامی با روش‌شناسی خاص خود، جریان‌های گوناگون کلامی، متکلمان سرشناس و تراث فکری و کلامی بوده و در چند فرد متکلم یا یک جریان محدود خلاصه نمی‌شده است»^{۲۴}. به گفته ایشان در این مدرسه کلامی، به غیر از جریان محدّثانی که از آنها یاد شد، متکلمان نظریه‌پردازانی همچون زُرارة بن أعین کوفی، مؤمن الطاق، هشام بن سالم و هشام بن حکم نیز حاضر بوده‌اند که در مقابل جریان محدّثان کوفی قرار داشتند و نخستین گروه در تاریخ کلام اسلامی هستند که به «کلام نظری» می‌پرداختند؛ یعنی در پی ارائه تفسیر و تحلیل عقلانی معارف شیعی در یک دستگاه معرفتی برمی‌آمدند.^{۲۵}

در آغاز سده سوم هجری قمری و همزمان با از رونق افتادن کوفه، بخش عظیمی از میراث حدیثی شیعه به قم منتقل شد و از آن پس قم مرکز اصلی محدّث - متکلمان امامیه و محلّ تدوین آثار

حدیثی - کلامی گردید.^{۲۶} مکتب قم از لحاظ منهج کلامی ادامه جریان حدیثی - کلامی محدّثان کوفه بود که با التزام و تکیه بر نصوص دینی به تبیین معارف شیعی می‌پرداختند.^{۲۷} دانشمندان و راویان بزرگی همچون یونس بن عبد الرحمن قمی، ابراهیم بن هاشم قمی، علی بن ابراهیم قمی، ابو جعفر محمّد بن حسن فَرُوخ صَفّار قمی، محمّد بن حسن بن احمد ابن ولید قمی، محمّد بن خالد برقی و احمد بن محمّد بن خالد برقی از برجسته‌ترین محدّث - متکلمان فعال در قم به حساب می‌آیند^{۲۸} که با وجود اختلافات فکری که گاه با یکدیگر داشتند، جملگی در ترویج روایات اعتقادی، و تبیین مواضع عقیدتی ائمه (علیهم‌السلام) بر اساس احادیث مأثوره نقش بسزایی داشتند.^{۲۹}

آثار حدیثی - کلامی تدوین شده بردست محدّث - متکلمان خاندان برجسته اشعریان قمی^{۳۰}، که به نوعی بنیانگذار مکتب حدیثی قم نیز بودند، در تکامل مکتب کلام نقل‌گرایانه امامیه تأثیر فراوانی داشت.

خاندان بابویه از دیگر دانشمندانی بودند که مسلک کلام نقلی را در قم ترویج دادند. علی بن حسین بن موسی بن بابویه (د: ۳۲۹ ه.ق.) پدر شیخ صدوق و صاحب آثار متعددی که از آن جمله تنها کتاب الإمامة والتبصرة من الحيرة^{۳۱} بازمانده است، و مهمتر از او، خود شیخ صدوق (د: ۳۸۱ ه.ق.) که نگارش‌های حدیثی - کلامی قابل توجهی مثل دورساله الاعتقادات والهدایة و نیز آثار مبسوطی چون کتاب التوحید و کتاب کمال الدین و تمام النعمة از او به یادگار مانده است هر یک به نوبه خود سهم چشمگیری در تکوین مکتب کلام نقلی امامیه در قم داشتند.

در سایه تلاش‌های این محدّثان شاید برای نخستین بار در مکتب قم بود که احادیث اعتقادی امامیه در یک نظام جامع و منسجم

۲۶. سبحانی، محمد تقی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ص ۳۱.
 ۲۷. طالقانی، سید حسن، «مدرسه کلامی قم»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، صص ۶۶.
 ۲۸. برای آشنایی با مکتب قم و محدّثان و آثار حدیثی - کلامی متعلق به این مکتب نگرید به: جباری، محمدرضا، مکتب حدیثی قم، سرتاسرناشر.
 ۲۹. برای آگاهی اجمالی از اندیشه‌های کلامی مطرح در مکتب کلامی قم نگاه کنید به: سبحانی، محمّد تقی و دیگران، جستارهایی در مدرسه کلامی قم، سرتاسرناشر؛ عابدی، احمد، مکتب کلامی قم، چاپ نخست، نشر زائر، قم، ۱۳۸۴ ش؛ طالقانی، سید حسن، «مدرسه کلامی قم»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، صص ۶۶ - ۸۹.
 ۳۰. به منظور آشنایی با این خاندان و خدمات آنها به تشیخ نگرید به: سرلک، علی محمّد، اشعریان و تأسیس نخستین دولتشهر شیعه، چاپ نخست، نشر ادیان، قم، ۱۳۹۲ ش.
 ۳۱. ابن بابویه قمی، علی بن الحسین، الإمامة والتبصرة من الحيرة، حقیقه، السیّد محمّد رضا الحسینی، الطبعة الثانية، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

الباطل و يعمل علی ما یوجب الحجّة و من عول فی مذهبه علی الأقالیل المختلفة و تقلید الرواة کانت حاله فی الضعف ما وصفناه». همان، ص ۴۹.
 ۲۳. درباره مکتب کوفه و جریان‌های فکری - کلامی مختلف آن رجوع کنید به: سبحانی، محمّد تقی و دیگران، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، سرتاسرناشر.
 ۲۴. اقوام کرباسی، اکبر، «مدرسه کلامی کوفه»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ص ۶۲.
 ۲۵. همان، ص ۴۷.

گردآوری و تبویب شد. در همین عصر شکوفایی مکتب قم، مهمترین مجموعه حدیثی اعتقادی - فقهی شیعه، یعنی کتاب کافی کلینی تدوین شد. ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی^{۳۲} (د: ۳۲۹ ه.ق.) در این کتاب، ساختاری را برای منظومه کلامی امامیه بر اساس روایات اهل بیت (علیهم السلام) ارائه کرد که بعدها مورد استقبال شیخ صدوق در کتاب التوحید و علامه مجلسی در بحار الأنوار قرار گرفت.^{۳۳}

شیخ صدوق نیز نخستین اعتقادنامه های امامیه را که در بردارنده همه ارکان اصلی اندیشه شیعی است در دو اثر الاعتقادات^{۳۴} و الهدایة^{۳۵} به رشته تحریر درآورد^{۳۶} و توانست نظامی جامع از عقائد امامیه را بر اساس نصوص آیات و روایات تدوین و ارائه نماید. او اگرچه در تحریر مسائل اعتقادی در وهله نخست به روایات امامان شیعه تمسک جسته است، از استدلال های عقلی و ایستارهای کلامی متکلمان عقل گرا به ویژه معتزله آگاهی خوبی داشته است و در قسمت هایی از کتاب التوحید پس از استناد به روایات، به نقل و بررسی آن استدلال های عقلی و آراء متکلمان معتزلی پرداخته است.^{۳۷} در برخی از تحقیقات حتی به اثرپذیری شیخ صدوق در برخی موضوعات از دیدگاه های معتزلیان اشاره شده است.^{۳۸} برای نمونه، مک درموت خاطر نشان کرده که بررسی نحوه طرح و تبیین آموزه عدل الهی در کتاب التوحید حاکی از آن است که این کتاب در دوره متأخری از حیات علمی شیخ و در زمانی که وی در ارتباط و تماس نزدیکتری با اندیشه معتزلی بوده نوشته شده است.^{۳۹} با این وصف، بررسی آثار شیخ صدوق نشان می دهد در این نگاه ها محور استدلال های شیخ روایات امامان (ع) است و استدلال های عقلی تنها به طور فرعی و استطرادی در ذیل دلایل

نقلی مجال طرح یافته است.

مکتب قم احتمالاً پس از مهاجرت شیخ صدوق به ری از تکاپو باز ایستاد و میراث علمی بازمانده از آن به دو مدرسه ری و بغداد منتقل شد.^{۴۰} قوت یافتن و گسترش کلام عقلی معتزلی مکتب بغداد به ویژه کلام بهشمی شریف مرتضی، که آموزه های آن تا حدود زیادی در تقابل و ستیز با تعالیم مکتب محدث - متکلمان قم بود، و همچنین مهاجرت برخی از بزرگان مکتب قم همچون شیخ صدوق از این شهر، به احتمال زیاد در افول این مکتب تأثیرگذار بوده است.

کلام نقلی امامیه در ادوار بعدی نیز با فراز و فرودهایی همراه بود و گاه با تلاش های دانشورانی همچون سید بن طاوس (د: ۶۶۴ ه.ق.)^{۴۱} و محدثانی مثل حسن بن سلیمان حلّی (زنده دز: ۸۰۲ ه.ق.) رونق می یافت. همچنین، در عصر صفویه کلام نقلی مورد اعتنا و اهتمام برخی از محدث - متکلمان امامی نظیر فیض کاشانی (د: ۱۰۹۱ ه.ق.) قرار گرفت. کتاب علم الیقین فیض کاشانی نمونه تلاقی کلام فلسفی - عرفانی و کلام نقلی است که هم در آن رویکرد فلسفی - عرفانی نویسنده بارز است و هم استناد و استشهاد بسیار وی به روایات. پس از فیض کاشانی، علامه مجلسی (د: ۱۱۱۰ ه.ق.) محدث - متکلم دیگری است که سبک کلام پردازی وی از نوع کلام نقلی - فلسفی است. او در عین حال که محدث برجسته ای بود، با فلسفه و مباحث مطرح در کلام عقلی و فلسفی نیز به خوبی آشنایی داشت. کتاب حق الیقین علامه محمد باقر مجلسی هم مشتمل بر اصطلاحات و استدلال های فلسفی - کلامی است (به ویژه در بخش توحید و عدل)^{۴۲} و هم انباشته از استناد به روایات متعدد (خاصه در مباحث نبوت و امامت و معاد). پس از مرحوم مجلسی همین سبک در نگارش متون اعتقادی را عالمانی چون سید عبدالله شبر (د: ۱۲۴۲ ه.ق.) پی گرفتند. کتاب الحق الیقین فی معرفة اصول الدین شبر که بسیار متأثر و حتی در برخی قسمت ها رونوشتی است از کتاب حق الیقین علامه مجلسی به همان شیوه نقلی - عقلی و البته با مایه های فلسفی کمتری نسبت به کتاب علامه به نگارش درآمده است.^{۴۳}

۳۲. اگرچه کلینی درری بالیده و بعد هم به بغداد رفته است شخصیت علمی و آثار او تحت تأثیر مکتب حدیثی قم شکل گرفته است، بدین معنا که - همچنانکه از اسناد احادیث کتاب کافی برمی آید - او از روایات شیعه در قم و از مشایخ حدیثی قم بهره برده و لذا دانش وی را باید محصول مدرسه قم بدانیم. نگرید به: طالقانی، سید حسن، مدرسه کلامی قم، ص ۷۳.

۳۳. سبحانی، محمد تقی، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، ص ۲۱.

۳۴. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، الاعتقادات، چاپ اول، مؤسسه الإمام الهادی (علیه السلام)، قم، ۱۳۸۹ ش.

۳۵. صدوق، ابوجعفر محمد بن علی، الهدایة، چاپ دوم، مؤسسه الإمام الهادی (علیه السلام)، قم، ۱۳۸۴ ش.

۳۶. سبحانی، محمد تقی، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، ص ۲۲.

۳۷. برای نمونه نگرید به استدلال های عقلی معتزلی که شیخ صدوق در کتاب التوحید صص ۲۹۸ - ۳۰۳ پس از نقل روایات برای اثبات حدوث اجسام ارائه کرده است.

38. Ansari, Hassan, Schmidtko, Sabine, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism (II) Twelve shi'is", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, p. 201.

39. McDermott, Martin j., *the theology of al-shaikh al-Mufid*, p. 323.

نیز نگرید به ترجمه فارسی این کتاب: اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۴۲۷.

۴۰. سبحانی، محمد تقی، «کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها»، ص ۲۳.

۴۱. برای گرایش کلام نقلی و گزارشی از آراء کلامی او نگاه کنید به: جلالی، لطف الله، آرای کلامی سید بن طاووس، تمام اثر به ویژه صص ۳۳.

۴۲. برای نمونه نگرید به اصطلاحات و استدلال های فلسفی علامه مجلسی در اثبات وجود خدا و وحدانیت و صفات او در: مجلسی، محمد باقر، حق الیقین، صص ۱۱ - ۲۵.

۴۳. شبر در مقدمه خود بر این کتاب اشاره کرده است که در این اثر در پی جمع میان معقول و منقول بوده: «قد جمعت بین المعقول والمنقول». شبر، السید عبدالله، الحق الیقین فی معرفة اصول الدین، ص ۱۶.

بر اساس آنچه تقدیم شد می‌توان گفت بنیان کلام نقلی امامیه در قم نهاده شد و این شهر مرکزی برای رشد و گسترش کلام نقلی یا حدیث‌گرایانه امامیه گردید. مکتب کلام نقلی قم با کوشش عالمانی چون شیخ کلینی و شیخ صدوق توانست میراث سترگی از احادیث اعتقادی را گردآوری و تبویب کند و نظامی کلامی بر اساس آن ارائه نماید. این نظام اعتقادی مبتنی بر نصوص دینی که میراث ارزشمند مکتب قم به‌شمار می‌آید تبدیل به الگویی برای کلام‌پژوهان نص‌گرا در امامیه در ادوار بعدی و به‌ویژه عصر صفویه شد و در دوران معاصر هم مورد توجه جریان‌های مختلف حدیث‌گرای امامیه از جمله «مکتب تفکیک» قرار گرفت.

۳-۲- مکتب کلام عقلی

اصطلاح «عقلی» در ترکیب «مکتب کلام عقلی»، در برابر «نقلی» یا «وحيانی» است و «کلام عقلی» گونه‌ای از پرداخت به علم کلام است که با اتخاذ روش رویکرد عقلی مسائل کلامی را بررسی و تبیین می‌کند. در رویکرد عقل‌گرایانه، متکلمان با بهره‌گیری از روش‌های عقلی اعم از انواع و اقسام قیاس‌ها و استدلال‌های عقلی و با تکیه بر اصول و قواعد عقلی به تحقیق در قلمرو اعتقادات دینی می‌پردازند.

از آنجا که عقل‌گرایی گونه‌های مختلفی دارد، کلام عقل‌گرایانه نیز می‌تواند اقسام و سبک‌های مختلفی داشته باشد. کلام موسوم به «کلام جدلی معتزلی» و «کلام فلسفی» هر یک به گونه‌ای کلام عقلی به حساب می‌آید. وجه اشتراک این دو قسم، با وجود تفاوت‌هایی که با هم دارند، «عقل‌گرایی» و توجه به عقل و استدلال‌های عقلی در تبیین و تحلیل مسائل کلامی است.

هر دو مکتب کلام جدلی و کلام فلسفی به شدت عقل‌گرا است و در منظومه معرفتی آنها معرفت عقلی جایگاه محوری و پایگاه والایی دارد. چنانکه بیان شد، در نظام معرفتی مکاتب نقل‌گرا از جمله اصحاب‌الحدیث و اخباریان و در عصر اخیر طرفداران مکتب تفکیک، معرفت نقلی مبتنی بر آیات و روایات نقشی محوری در استنباط و فهم باورهای دینی دارد به طوری که هیچ نوع معرفت دیگری اعم از عقلی یا شهودی نمی‌تواند جایگزین آن شود. برخلاف این، در مکاتب عقل‌گرایی همچون کلام معتزلی بغداد و کلام فلسفی، معرفت عقلی اساس و مبنای هر گونه شناخت و معرفت دینی تلقی می‌شود به گونه‌ای که اگر معرفت و دلیل عقلی نباشد، دیگر معارف دینی از هیچ‌گونه حجیتی برخوردار نخواهند بود. از نظر متکلمان عقل‌گرا، آنچه که پشتوانه و حجیت بخش به ادله نقلی است، معرفت عقلی و ادله مبتنی بر عقل است و به همین جهت معرفت و دلیل عقلی، مقدم بر معرفت و دلیل نقلی است.

به باور علامه حلی که از پیروان مکتب کلام فلسفی است، هر استدلالی که در حوزه معرفت دینی ارائه می‌شود دست کم باید مشتمل بر یک مقدمه عقلی باشد. بر این اساس، در تمامی ادله یا باید هر دو مقدمه، عقلی باشد (مثل: عالم متغیر است، و هر متغیری محدث است) یا لااقل مرکب از یک مقدمه عقلی و یک مقدمه نقلی باشد. بنا بر این، هیچ استدلالی نمی‌تواند تنها از مقدمات نقلی محض تشکیل شده باشد. دلیل این امر آن است که ادله و مقدمات نقلی محض هیچ حجیتی ندارند مگر پس از اثبات صدق پیامبر (ص) و اثبات این امر تنها از طریق عقلی، یعنی از طریق معجزه میسر است؛^{۴۴} زیرا اگر صدق پیامبر (ص) نیز از طریق نقلی و سمعی اثبات گردد آنگاه مستلزم دور خواهد بود.^{۴۵} بر این اساس، در تمامی ادله نقلی یکی از مقدمات حتماً باید عقلی باشد.

بنابراین به طور کلی می‌توان گفت که:

۴۴. پیش از علامه، فخر رازی نیز وجود دلیل سمعی محض را به همان دلیلی که علامه بیان کرده است منکر شده. نگریه: الرازی، فخرالدین، المُخضَل، ص ۱۴۲.

۴۵. الحلی، الحسن بن یوسف، منهاج الیقین فی أصول الدین، ص ۱۷۱.

مهمترین عاملی که زمینه‌ساز شکل‌گیری ادوار و مکاتب مختلف کلامی در تاریخ کلام امامیه شده است، اثرپذیری متکلمان و کلام امامی از دیگر مکاتب حاضر در تمدن اسلامی خاصه کلام معتزلی، کلام اشعری، فلسفه سینوی و حکمت صدرایی بوده است.

بر اساس این دسته‌بندی از مکاتب کلامی امامیه می‌توان بیشتر متکلمان رسمی امامی را بر بنیاد گرایش کلامی آنها، در ذیل یکی از مکاتب معرفی شده مندرج کرد و خط فکری آنها را مشخص نمود. با این وصف، همچنان ممکن است متکلمانی باشند که در چارچوب دسته‌بندی یادشده نگنجد یا بر اساس آگاهی‌های موجود نتوانیم اکنون در خصوص گرایش کلامی آنها اظهار نظر قطعی کنیم.

۱) اثبات هر مقدمه‌ای (مثل: وجود خداوند، یا قادر و عالم بودن او و صدق پیامبر) که حجیت ادله نقلی متوقف بر اثبات آن است، از طریق دلیل نقلی و سمعی جایز نیست، و گرنه مستلزم دور است.

۲) اثبات هر آنچه که دو طرف اثبات و نفی آن در نظر عقل یکسان باشد (مانند بسیاری از احکام تعبیدی شرعی) از طریق عقل جایز نیست؛ زیرا با توجه به اینکه وجود یا عدم این احکام در نظر عقل یکسان است، حکم عقل به یکی از دو طرف در این موارد مستلزم ترجیح بلا مرجح است.

۳) اثبات هر آنچه که غیر از موارد فوق باشد از طریق عقل و نقل جایز است، مانند اثبات وحدانیت یا سمیع و بصیر بودن خداوند که هم از طریق نقلی و هم از راه عقلی قابل اثبات است.^{۴۶}

اما شاخصه‌ای دیگر که نماد عقل‌گرایی در برابر نقل‌گرایی است و در هر دو مکتب کلام جدلی و کلام فلسفی دیده می‌شود «ترجیح عقل بر نقل در هنگام تعارض دلیل نقلی با دلیل عقلی» است. شیخ مفید که سبک کلامی او عقل‌گرایی اعتزالی مابانه اعتدالی است به صراحت خاطر نشان کرده که اگر دلیل نقلی (مثلاً روایتی) در تعارض با دلیل عقلی و حکم عقل قرار گرفت، باید دلیل نقلی را طرد نمود و به حکم عقلی عمل کرد.^{۴۷}

به همین نحو، علامه حلی که از پیروان مکتب کلام فلسفی است، تأکید کرده است که چنانچه دلیلی نقلی با دلیلی عقلی در تعارض افتد باید دلیل نقلی تأویل یا طرد شود. دلیل این امر آن است که بنا به تقریری که گفته شد - جنس دلیل عقلی اصل و مبنای دلیل نقلی است، بنا بر این، اگر به هنگام تعارض، جنس دلیل عقلی که اصل است را کنار گذاریم، ابطال فرع - یعنی دلیل نقلی - نیز لازم می‌آید. پس به گاه تعارض صرفاً باید دلیل نقلی را تأویل کرد و مضمون دلیل عقلی را پذیرفت:

العقلی أصل للنقلی فلو أبطلنا الأصل لزم إبطال الفرع أيضاً، فوجب العدول إلى تأویل النقلی وإبقاء الدلیل العقلی علی مقتضاه.^{۴۸}

فیاض لاهیجی نیز در سخنی مشابه با کلام بالا، به ترجیح دلیل عقلی و تأویل دلیل شرعی به هنگام تعارض حکم کرده است:

اگر احیاناً مخالفتی میان مسأله حکمی که به برهان صحیح ثابت شده و قاعده شرعی ظاهر شود، تأویل قاعده شرعی واجب بود.^{۴۹}

بنابراین یکی از شاخصه‌های مهم کلام عقلی - در هر دو شاخه جدلی و فلسفی آن - ترجیح دلیل عقلی بر نقلی است.

در دنباله، توضیح مختصری درباره تعریف و برخی از تفاوت‌های عمده «کلام جدلی» و «کلام فلسفی» ارائه می‌شود.

۳-۲-۱- کلام جدلی

به باور برخی از عالمان، علم کلام از آغاز شکل‌گیری و تشخیص و تکامل در قالب رسمی خود، یعنی در

۴۶. الحلی، الحسن بن یوسف، معارج الفهم، ص ۹۸؛ همو، کشف المراد، ص ۳۴۹؛ همو، مناهج الیقین فی أصول الدین، ص ۱۷۱. همین اقسام را نگرید در: الرازی، فخرالدین، المحضّل، ص ۱۴۳.

۴۷. «إن وجدنا حدیثاً یخالف أحكام العقول أطرحناه لقضية العقل بفساده». الشیخ المفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد، ص ۱۴۹.

۴۸. الحلی، الحسن بن یوسف، کشف المراد، ص ۳۵۰.

۴۹. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۴۱.

است، بر خلاف فیلسوف و حکیم که - بنا بر تعریفی که خود فیلسوفان از حکمت و فلسفه ارائه کرده‌اند - وظیفه و هدفش صرفاً کشف حقیقت و دفاع از آن از طریق استدلال‌های صحیح و یقین‌آور است خواه موافق با کیش و مرام خاصی باشد یا نباشد. وجه امتیاز کلام جدلی از کلام فلسفی آن است که در کلام فلسفی از اصطلاحات و قواعد فلسفی و همچنین روش برهانی استفاده می‌شود، اما در کلام جدلی لزوماً چنین ویژگی‌هایی وجود ندارد. تمایز اصلی میان روش جدلی و روش برهانی در این است که در برهان، ماده و صورت استدلال باید یقینی باشد؛ یعنی ماده استدلال باید یکی از اقسام یقینات باشد، و صورت آن نیز باید در قالب قیاسی دارای شرایط خاص معتبر در استنتاج باشد؛ اما در جدل چنین ضوابطی لحاظ نمی‌شود و مقدمات آن بیشتر مبتنی بر مشهورات و مقبولات است. یکی از کسانی که تفاوت یادشده را به خوبی تبیین کرده است متکلم و حکیم نامدار فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.) است. وی در آثار خود به دو وجه تمایز میان کلام و فلسفه اشاره کرده است:

۱) تفاوت از حیث نوع ادله و برهین

از نظر لاهیجی «فلسفه» یا «حکمت» عبارتست از:

تحصیل معارف حقیقیه و اثبات احکام یقینیه برای اعیان موجودات، بر نهجی که موافق نفس الامر باشد، از راه دلایل و برهین عقلیه صرفه که منتهی شود به بدیهیات.^{۵۴}

به عقیده وی، در فلسفه یا «حکمت»، موافقت یا مخالفت ادله با اوضاع (مذعیات) و قوانین دینی معتبر نیست؛ اما در «کلام» ادله باید موافق و منطبق با اوضاع و قوانین شرع باشد.^{۵۵} لاهیجی معتقد است فرق اصلی میان کلام و حکمت آن است که مبادی ادله کلامی در علم کلام باید مطابق با ظواهر شریعت باشد، اما در حکمت، مطابقت دلایل با ظواهر شرع شرط نیست و فقط در آن، مطابقت با قوانین عقلی صرف معتبر است.^{۵۶}

۲) تفاوت از حیث غرض و غایت

۵۴. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۴۱.

۵۵. همان، صص ۴۱ و ۴۳.

۵۶. «فإن مبادئ الأدلة الكلامية في الكلام يجب أن يكون على قانون يطابق ما ثبت من ظواهر الشريعة، بخلاف مبادئ العلم الإلهي؛ فإنها لا يعتد فيها بمطابقة ظواهر الشرع، بل المعتد فيها بمطابقة القوانين العقلية الصرفة، سواء طابقت الظواهر أم لا؛ فإن طابقت فذاك وإلا فينبغي أن يكون الظواهر التي ما يطابق قوانين المعقول؛ فهذا هو الفرق بين الكلام والعلم الإلهي». همو، شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۷۰.

قالب کلام معتزلی، اصالتاً علمی جدلی بوده است؛ یعنی این دانش از حیث روش شناسانه، از طریق جدل و استدلال‌های جدلی^{۵۷} در صدد اثبات آموزه‌های دینی و دفاع از آنها بوده است. چنین توصیفی از علم کلام به طور معمول از سوی فیلسوفان^{۵۸} یا متکلمان فلسفی مشرب^{۵۹} صورت می‌گرفته است که کلام را دانشی غیر برهانی، و فلسفه را علمی برهانی می‌دانسته‌اند.

داوری در باب اینکه این رأی تا چه اندازه بر صواب است متوقف بر یک ارزیابی جامع از استدلال‌های ارائه شده در دانش کلام در موضوعات مختلف است. با این وصف، اجمالاً به نظر می‌رسد چنین حکمی در باب استدلال‌های کلامی عمومیت و حتی اکثریت نداشته باشد. استفاده از برهان در دانش کلام معتزلی اگر بیشتر از استدلال‌های جدلی نباشد کمتر هم نیست. متکلمان معتزلی خود واقف به استدلال‌ها و روش‌های جدلی بوده‌اند و در موارد متعددی از آن در کنار استدلال‌های علمی و برهانی استفاده می‌کرده‌اند^{۶۰}، اما این امر مقتضی آن نیست که کل استدلال‌های کلامی مطرح در کلام معتزلی را جدلی بدانیم.

خصیصه جدلی بودن علم کلام از آن روست که وظیفه متکلم اثبات آموزه‌های دینی و دفاع از آنها به هر روش و رویکرد ممکن

۵۷. جدل به معنای استفاده از مقدمات مورد قبول و مسلم نزد مخاطب برای اثبات نتیجه مطلوب است. بر این اساس، مقدماتی که در قیاس‌ها و استدلال‌های جدلی به کار برده می‌شود از مسلمات (یعنی قضایای مقبول نزد مخاطب) و مشهورات است. در این شیوه استدلالی که معمولاً همراه با پرسش و پاسخ و مناظره است، یک طرف مناظره با به‌کارگیری قضایای مورد قبول طرف دیگر پیوسته از او پرسش می‌کند تا او را به تناقض‌گویی یا اقرار به امری محال وادار کند و در نتیجه، او ناگزیر شود از مواضع و مذعیات خود دست کشد. نگرید: خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، ص ۸۳. فارابی در رساله‌ای مستقل به بیان ماهیت جدل و امور متعلق به آن به تفصیل پرداخته است. او در تعریف جدل گفته است: «صناعة الجدال هي الصناعة التي بها يحصل للإنسان القوة على أن يعمل من مقدمات مشهورة، قياساً في إبطال وضع موضوعه كلي يتسلمه بالسؤال عن موجب يتضمن حفظه، أي جزء من جزئي النقيض اتفق، وعلى حفظ كل وضع موضوعه كلي بعرضه لسائل يتضمن إبطاله، أي جزئين من جزئي النقيض اتفق ذلك. وأرسطوطاليس يجعل هذه الصناعة عند تحدیده لها أنها طريق، ويقول إنها طريق، يتهيأ لنا بها أن نعمل من مقدمات مشهورة قياساً في كل مسألة نقصد، وأن يكون إذا أجبنا جواباً لم نأت فيه بشيء مصاد». الفارابی، أبو نصر، «كتاب الجدال»، چاپ شده در: المنطق عند الفارابی، ج ۳، ص ۱۳.

۵۸. برای نمونه ابن رشد، فیلسوف ارسطویی، در وصف دانش کلام آن را «حکمت جدلی» نامیده است: «أغنى مراتب صناعة الكلام أن يكون حكمة جدلية، لا برهانية». ابن رشد، ابوالولید، الكشف عن مناهج الأدلة، ص ۱۳۶.

۵۹. تعریف فیاض لاهیجی از علم کلام که آن را فنی جدلی توصیف کرده است بازتابی از همین دیدگاه است: «الكلام صناعة جدلية يقتدر بها على محافظة عقائد الإسلام عن إيرادات المعتادين بطريق الجدال». اللاهیجی، ملا عبدالرزاق، الكلمة الطيبة، ص ۱۲۱.

۶۰. از باب مثال مائکدیم معتزلی در پاسخ به یک پرسش خاطر نشان می‌کند که در جواب این سؤال به دو شیوه می‌توان پاسخ داد یکی از طریق جدلی و دیگری از طریق علمی: «و لنا في الجواب عن ذلك طريقان: إحداهما: طريقة جدلية، وهي أن نقول: إن ما ذكرتموه من النفع غير ما استدللنا به وبمعمل عما أوردناه، فلا يلزمنا الجواب عن طريق الجدال. والثانية: طريقة علمية». نگرید: مائکدیم، احمد بن حسین، تعلیق شرح الأصول الخمسة، ص ۳۰۷.

به‌کارگیری روش مبتنی بر برهان و یقینات بتواند بر آن تکیه کند یا نه؟» ابراز داشته است که: اشاعره و معتزله به دلیل استفاده از روش جدلی محض و عدم رجوع به مأخذ صحیح طبیعتاً از چنین طریقه‌ای برخوردار نیستند؛ اما متکلمان امامیه، مسلکی برگرفته از ائمه معصومین (علیهم السّلام) دارند که همانا رجوع به سخنان و رهنمودهای ائمه هدی (علیهم السّلام) و استدلال براساس آنها است. واضح است که قول و گفتار معصومین (علیهم السّلام) - براساس برهان دال بر عصمت ایشان - صادق و یقین آور است. بنابراین آنگاه که گفتاری از ایشان مقدمه دلیلی واقع شود، آن دلیل در حکم برهان خواهد بود و افاده یقین می‌کند و می‌توان از آن در طریق تحصیل معارف یقینی بهره گرفت. در این صورت تفاوت میان برهان و چنین دلیلی تنها از حیث اجمال و تفصیل، و تحقیق و تمثیل خواهد بود.^{۶۰}

به عقیده او علم کلام تنها در صورتی که از آبشخورهای اصلی و صحیح خود سیراب شود ممدوح است و در غیر این صورت مذموم. وی معتقد است، احادیثی که از سوی ائمه (علیهم السّلام) در مذمت و نکوهش علم کلام وارد شده است در خصوص آن علم کلامی است که مقدماتش از ایشان مأخوذ نباشد، ولی علم کلامی که مقدماتش برگرفته از احادیث ائمه هدی (علیهم السّلام) باشد، به هیچ وجه مذموم نیست.^{۶۱}

۳-۲-۲- کلام فلسفی

«کلام فلسفی» گونه‌ای دیگر از «کلام عقلی» است و برای آن تعاریف مختلفی ارائه شده است. برخی معتقدند:

کلام فلسفی فصل مشترک علم کلام و فلسفه است. به بیان دقیقتر، معرفتی است که با استفاده از روش فلسفی، در تبیین، تحکیم و دفاع از یک دستگاه اعتقادات دینی خاص می‌کوشد. بنابراین «کلام فلسفی» از حیث روش به قلمرو فلسفه تعلق دارد؛ و از حیث غایت به قلمرو علم کلام.^{۶۲}

به نظر بعضی دیگر «کلام فلسفی» دانشی مغایر با کلام سنتی نیست، بلکه فقط رهیافتی ویژه به علم کلام است که در آن، متکلم با قبول پیش فرض‌ها و مبانی یک دین خاص، از شیوه‌ای ویژه،

۶۰. همو، الکلمة الطیبة، ص ۱۲۲.

۶۱. همان، ص ۱۲۴.

۶۲. سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد، کلام فلسفی، ص ۷.

ملاً عبدالرزاق فیاض لاهیجی در مقام تبیین نسبت فلسفه با کلام و تمایز آن دوازده‌گانه‌ی خاطر نشان کرده است: فیلسوف در صدد شناخت حقایق عالم است، در صورتی که متکلم صرفاً حافظ اوضاع (دعوی) شریعت است و از طالبان حقیقی معرفت نیست. وی دلیل این امر را چنین بیان می‌کند که علم کلام، صناعت و فنی جدلی است که از طریق آن می‌توان از عقاید اسلامی در برابر ایرادات معاندین دفاع و محافظت کرد. از آنجا که ممکن نیست ایراد اشکالی از نوع برهانی و یقینی بر عقاید اسلامی وارد گردد، ایرادات دشمنان، ایراداتی جدلی خواهد بود نه برهانی. از این رو، وظیفه متکلم هم فقط محافظت از آن عقاید دینی به همان روش مورد استفاده معاندین، یعنی روشی جدلی است. پس متکلم از آن حیث که متکلم است، صرفاً باید با به‌کارگیری مقدمات مسلم یا مقبول یا مشهور به دفاع از شریعت و الزام خصم بپردازد و اثبات عقاید دینی از طریق مقدمات برهانی به هیچ وجه بر عهده متکلم نیست.^{۵۷}

ملاً عبدالرزاق در کتاب ارزشمند گوهر مراد نیز به جدلی بودن علم کلام و ناکارآمدی آن در تحصیل معرفت حقیقی اشاره کرده، می‌گوید:

کلام مشهور که مقسم اشعریّت و اعتزال است، به سبب ابتنای بر غیر یقینات در تحصیل معارف یقینی، معتمد و مؤدی به صواب نیست.^{۵۸}

از منظر فیاض، فیلسوف نیز اگر بخواهد فقط از یک سلسله عقاید اظهار شده به اسم فلسفه دفاع کند، حکیم واقعی نخواهد بود؛ زیرا حکیم واقعی کسی است که پیرو برهان عقلی مأخوذ از مقدمات یقینی محض باشد^{۵۹} و به هیچ روی به مسلمات و مشهورات و مقبولات استناد نکند.

لاهیجی در پاسخ به این سؤال که «آیا متکلمان، صاحب مسلک و طریقه‌ای در تحصیل معرفت هستند که شخص ناتوان از

۵۷. «المتکلم إن هو إلا حافظ الأوضاع، وليس من طالبي المعرفة، لأن الكلام صناعةً جدليّةً يفتدز بها على محافظة عقائد الإسلام عن إيرادات المعاندین بطريق الجدلی - لاستحالة أن يرد عليها شيء على سبيل البرهان -، فليس على المتكلم إلا المحافظة على تلك العقائد، ودفع الاعتراضات عنها بمقدمات مسلمة أو مقبولة أو مشهورة يحصل بها إزام الخصم فقط. وليس عليه إثبات تلك العقائد بمقدمات برهانية.» همو، الکلمة الطیبة، ص ۱۲۱.

۵۸. همو، گوهر مراد، ص ۴۹.

۵۹. «و یقین که تقلید فلاسفه کردن و کمال را منحصر در نقل کلام ایشان دانستن و هدایت را مقصود در پیروی ایشان داشتن، محض ضلالت و صرف شقاوتست، بلکه متبع در طریق تحصیل معارف محض برهان و مجرد حصول یقین است و بس. نه متکلم بودن لازم است و نه فلسفی بودن ناچار، بلکه مؤمن موحد باید بود و اعتماد در علمیات بر نظر صحیح و در عملیات بر شریعت حقه باید داشت و اگر مستعد کمال حقیقی نباشد تقلید کاملاً حقیقی از دست نیاید گذاشت.» همو، گوهر مراد، ص ۴۴.

یعنی استدلال عقلی و فلسفی برای تبیین و تحلیل آموزه‌های دینی بهره‌مند می‌شود. به عبارت دیگر در کلام فلسفی، متکلم به آموزه‌های دینی از جمله متن دین (قرآن و سنت) از منظر فلسفه می‌نگرد، و تحلیل و تبیین وی عقلانی و فیلسوفانه است. از این منظر، کلام فلسفی به فلسفه دین شباهت پیدا می‌کند، اما وجه افتراق آن از فلسفه دین پذیرفتن یک سری مبانی و اصول مسلم و قطعی دین - مانند اصول مبدأ و معاد و نبوت - در کلام فلسفی است، در حالی که در «فلسفه دین»، به تبیین و تحلیل گزاره‌های دینی با قطع نظر از پیش فرض صدق و حقیقت آن‌ها پرداخته می‌شود. فیلسوف دین، خود را در مقام تحلیل، به مبنا و آیینی خاص مقید نمی‌کند و به اصطلاح، از منظر برون دینی به تحلیل دین و آموزه‌های آن می‌پردازد، و چه بسا تحلیل وی به نقد و رد آن منجر شود، برخلاف علم کلام که متکلم نخست صدق و حقیقت دین و آموزه‌های آن را پیش فرض گرفته و تمام سعی و تلاش خود را برای دفاع از آن مبذول می‌دارد.^{۶۳}

بدین سان قید فلسفی در «کلام فلسفی»، آن را از کلام سنتی، در روش بحث و نوع نگاه به دین متمایز می‌کند. در عین حال چون «کلام فلسفی» شاخه‌ای از کلام است به طور طبیعی در آن التزام به مبانی دینی لحاظ می‌شود. بنابراین، کلام فلسفی با وحدت در موضوع و غایت علم کلام، فقط در روش استدلال و تبیین، از کلام متمایز می‌شود و به فلسفه قرابت پیدا می‌کند.^{۶۴}

در تعریف مشابه دیگری گفته شده است که: کلام فلسفی، معرفتی است که ضمن برخورداری از ویژگی‌های فلسفی و با استفاده از روش آن، به تبیین و تحکیم و دفاع از آموزه‌های نظام اعتقادی خاص می‌پردازد. از این منظر، کلام فلسفی در موضوع و غایت، با علم کلام، شریک و همراه است؛ اما در روش استدلال و چگونگی تبیین مباحث و دفاع از شبهه‌ها، از آن متمایز بوده، به قلمرو فلسفه تعلق دارد. برای اساس، فلسفی شدن علم کلام، به معنای حذف کلام یا هضم کلی آن در فلسفه نیست، بلکه بدین معناست که متکلم ابزارهای لازم را برای انجام وظایف خود از فلسفه وام گیرد و با مبنای فلسفی به بررسی و تبیین گزاره‌های کلامی بپردازد، و به تعبیر دیگر، مدعای متکلمان را به روش فیلسوفان اثبات کند.^{۶۵}

تمام تعاریف پیشگفته در این نکته اشتراک نظر دارند که در کلام فلسفی هدف، اثبات و تبیین معتقدات دینی با استفاده از روش فلسفی است. چنین تعریفی البته تعریفی حداقلی از اصطلاح «کلام فلسفی» است و به طور کامل حاکی از ماهیت و ابعاد مختلف آن نمی‌باشد.

به نظر می‌رسد برای ارائه تعریفی جامع و دقیق که بتواند ماهیت و شاخصه‌ها و ابعاد مختلف «کلام فلسفی» را نشان دهد باید علاوه بر لحاظ به کارگیری روش فلسفی در تحقیق مسائل کلامی، بهره‌مندی از اصطلاحات و مبانی و قواعد فلسفی را نیز در تعریف کلام فلسفی قید نمود. در این صورت می‌توان «کلام فلسفی» را به نحو زیر تعریف کرد: کلام فلسفی گرایشی است در علم کلام، که در آن، موضوعات و مسائل کلامی با رویکرد و روش فلسفی و با استفاده از اصطلاحات و مبانی و قواعد فلسفی، اثبات و تبیین می‌شود.

کلام فلسفی روش و گرایشی مُسکک در تحقیق و تبیین مسائل کلامی است و مراتب مختلفی دارد. در کلام اسلامی، این گرایش در مقاطع مختلف فراز و فرودها، و شدت و ضعف‌هایی داشته است و متکلمان مذاهب مختلف با توجه به نگرش خاصی که به فلسفه و مبانی و قواعد آن داشته‌اند، درجات و طیف‌های مختلفی از کلام فلسفی را پدید آورده‌اند. تعریف یادشده از کلام فلسفی، همه طیف‌های متکلمانی را که به نوعی کلام آنها فلسفی است شامل می‌شود. این تعریف، هم دستگاه کلامی متکلمانی همچون فخر

کلام فلسفی گرایشی است در علم کلام، که در آن، موضوعات و مسائل کلامی با رویکرد و روش فلسفی و با استفاده از اصطلاحات و مبانی و قواعد فلسفی، اثبات و تبیین می‌شود.

ادوار کلام عقلی امامیه به چهار دوره: کلام معتزلی، کلام معتزلی - فلسفی، کلام فلسفی، و کلام فلسفی - عرفانی تقسیم می‌شود.

۶۳. قدردان قراملکی، محمد حسن، کلام فلسفی، ص ۲۹.

۶۴. همان، ص ۳۰.

۶۵. جبرئیلی، محمد صفر، سیر تطور کلام شیعه، ص ۲۹۰.

نخستین دوره کلام عقلی امامیه عصر ارتباط تنگاتنگ کلام امامی با کلام معتزلی بود که به همین سبب آن برهه را «دوره کلام معتزلی امامیه» می‌نامیم. این دوره با فعالیت کلامی شیخ مفید (د: ۳۱۴ ه.ق.) و شاگردانش در مکتب بغداد آغاز می‌شود و تا پیش از عصر خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۲۷۶ ه.ق.) استمرار دارد. در این دوره متکلمان امامی در قالب گفتمان کلامی معتزله به دانش کلام می‌پرداخته‌اند و از این‌رو حاصل کلام‌پردازی آنان کلامی اعتزال‌مآبانه بوده است.

رازی و غزالی و علامه حلی را شامل می‌شود که با برخی از مبانی و قواعد فلسفی به شدت مخالف بوده‌اند ولی در عین حال، در مواضع بسیاری نیز روش و آراء و اصطلاحات فیلسوفان را پذیرفته و در تقریر مسائل کلامی از آنها استفاده کرده‌اند، و هم نظام کلامی متکلمانی چون فیاض لاهیجی را در بر می‌گیرد که اصول و قواعد فلسفی را تقریباً به‌طور کامل قبول کرده و در تبیین‌های خود از مسائل کلامی به‌کار بسته‌اند.

بنابراین، کلام فلسفی بسته به میزان پذیرش و استفاده متکلم از عناصر اصلی نظام فلسفی - یعنی مبانی و روش و اصطلاحات و قواعد فلسفی - مراتب و درجات مختلفی پیدا می‌کند. هر اندازه که پذیرش و بهره‌گیری متکلم از این عناصر بیشتر باشد کلام فراهم‌آمده فلسفی‌تر می‌شود، و هر میزان که این قبول و بهره‌مندی کمتر باشد کلام حاصل از آن، رنگ و بوی فلسفی کمتری پیدا خواهد کرد. بر همین اساس، برای نمونه، می‌توان گفت: دستگاه کلامی متکلمانی چون خواجه نصیرالدین طوسی و فیاض لاهیجی بسیار فلسفی‌تر از متکلمان حلی از جمله علامه حلی است؛ و در مقابل، سبک کلامی علامه حلی نظامی صرفاً با صبغه فلسفی، یا به تعبیری، کلامی تفلسف‌آمیز است و نه کلامی کاملاً فلسفی.

۴- ادوار و مکاتب کلام عقلی امامیه در قرون میانی

چنانکه پیشتر بیان شد، ادوار کلام عقلی امامیه به چهار دوره: کلام معتزلی، کلام معتزلی - فلسفی، کلام فلسفی، و کلام فلسفی - عرفانی تقسیم می‌شود. معرفی اجمالی هر یک از این ادوار و نیز مکاتب مندرج ذیل آنها در پی می‌آید.

۴-۱- دوره کلام معتزلی امامیه

پیش از این در مقالی مستقل، ارتباط و تعامل کلام امامیه با کلام معتزله و فرافرونده‌های آن را در ادوار مختلف به تفصیل بررسی کرده‌ایم و در آن میزان اثرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله و زمان تقریبی آغاز این اثرپذیری و انتهای آن را مشخص نموده‌ایم.^{۶۶} در اینجا با توجه به اینکه دسته‌بندی مکاتب کلامی امامیه را در قرون میانی برمی‌رسیم و به دوره نخستین کلام امامی در سه قرن نخستین نظر نداریم، به تعامل کلام امامی با کلام معتزلی در دوره پیش از قرون میانی نمی‌پردازیم.

در قرون میانی، نخستین دوره کلام عقلی امامیه عصر ارتباط تنگاتنگ کلام امامی با کلام معتزلی بود که به همین سبب آن برهه را «دوره کلام معتزلی امامیه» می‌نامیم. این دوره با فعالیت کلامی شیخ مفید (د: ۳۱۳ ه.ق.) و شاگردانش در مکتب بغداد آغاز می‌شود و تا پیش از عصر خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۲۷۲ ه.ق.) استمرار دارد. بنابراین، در نخستین دوره کلام عقلی امامیه که از حدود نیمه دوم قرن چهارم تا حدود نیمه دوم قرن هفتم هجری قمری ادامه داشته، متکلمان امامی در قالب گفتمان کلامی معتزله به دانش کلام می‌پرداخته‌اند و از این‌رو حاصل کلام‌پردازی آنان کلامی اعتزال‌مآبانه بوده است.

به باور نگارنده در دوره یادشده سه مکتب متمایز زیرقابل شناسایی است:

- ۱) مکتب بغداد متقدم (شیخ مفید و پیروان او).
- ۲) مکتب بغداد متأخر (شریف مرتضی و پیروانش).
- ۳) مکتب حله متقدم (جمعی رازی و هم‌مسلمان او).

در ادامه، به اختصار در باب هر یک از این مکاتب توضیحاتی ارائه می‌شود.

۶۶. نگرید به: عطائی نظری، حمید، «کلام شیعی و گفتمان معتزلی (ملاحظات در باب مسئله تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله)»، مجله آینه پژوهش، سال ۲۸، ش ۱۶۷-۱۶۸، آذر تا اسفند ۱۳۹۶، صص ۳-۴۰.

جایگاهی میان نص‌گرایی شیخ صدوق و عقل‌گرایی سید مرتضی قرار دارد. در واقع، به لحاظ گرایش به نقل و اخبار، شیخ صدوق بسیار نص‌گراتر از شیخ مفید است و اعتماد و اعتنای بیشتری به احادیث دارد؛ و از جهت عقل‌گرایی، سید مرتضی به مراتب عقل‌گراتر از شیخ مفید است و بسیار کم‌تر از او در مسائل مختلف اعتقادی به روایات تکیه کرده است. در نتیجه، توجه شیخ مفید به ادله نقلی و استناد به آنها بی‌تردید بیش از عنایت سید مرتضی به آنهاست.

یک تفاوت معرفت‌شناختی مهم میان نظام کلامی شیخ مفید با سید مرتضی آن است که شیخ مفید معتقد بوده برای شناخت خدا و اصول اساسی اخلاق، وحی و ادله نقلی ضرورت دارد؛ ولی شریف مرتضی، همچون معتزله، نقش و جایگاه بیشتری برای عقل در نظر می‌گرفته است و آن را منبع کافی و ابزار لازم برای شناخت اصول دین می‌دانسته.^{۶۹} به همین سبب - چنانکه گفته شد - شیخ مفید از لحاظ روش کلامی وضعیتیتی میان نقل‌گرایی اهل حدیث و عقل‌گرایی شدید معتزلی سید مرتضی پیدا کرده است.^{۷۰} در حقیقت، شیخ مفید همانند معتزله بغداد نقش کمتری برای عقل در فهم معارف قائل بوده است و در نتیجه، بیش از سید مرتضی به اصحاب‌الحديث امامی و روش آنها در استفاده از احادیث تمایل داشته است.^{۷۱}

همین تفاوت در نگرش به جایگاه نص و عقل در استنادات و استدلال‌های کلامی، در نگارش‌های شیخ مفید و شریف مرتضی نیز بازتاب یافته است. در آثار شیخ مفید استفاده از ادله نقلی - اعم از آیات و روایات - و استناد به آنها بسیار بیشتر از آن میزانی است که در آثار شریف مرتضی مشاهده می‌شود. این تفاوت، احتمالاً معلول قرابت فکری شیخ مفید به معتزله بغداد از یکسو، و تعلق خاطر سید مرتضی به مکتب معتزله بصره - که برای عقل در فهم معارف دینی به مراتب نقش و جایگاه بیشتری نسبت به معتزله بغداد قائل بودند - از سوی دیگر است.

بر اثر گرایش یادشده، شیخ مفید در اتخاذ مواضع اعتقادی خویش موافقت و همخوانی اعتقادات را با روایات ائمه (علیهم السلام) شرطی اساسی دانسته است و در جای جای آثار خود به این هماهنگی و توافق دیدگاه‌هایش با احادیث معتبر اشاره نموده. برای نمونه، وی در عنوان بخش دوم کتاب *اوائل المقالات* - که

۶۹. مک‌دموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص ۵۲۱.

۷۰. همان، ص ۶ و ص ۵۲۲.

۷۱. همان، ص ۵۲۲.

۴-۱-۱- مکتب بغداد متقدم (شیخ مفید و پیروان او)

شکل‌گیری این مکتب کلامی در امامیه عمدتاً تحت تأثیر کوشش‌ها و نگارش‌های متکلم برجسته امامی محمد بن محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید (د: ۴۱۳ ه.ق.) صورت گرفت.^{۶۷} نامگذاری این مکتب به «مکتب بغداد متقدم» از آن روست که مرکز اصلی فعالیت شیخ مفید شهر بغداد بوده و تکوین این مکتب در امامیه، در مقایسه با مکتب شریف مرتضی که آن را «مکتب بغداد متأخر» می‌نامیم، تا حدودی از تقدم زمانی برخوردار بوده است.

دو ویژگی مهم مکتب بغداد متقدم که آن را از سایر مکاتب کلامی امامی متمایز می‌گرداند عبارتست از:

الف) اتخاذ رویکرد عقل‌گرایی و نقل‌گرایی اعتدالی در پرداخت به مسائل کلامی.

ب) تأثیرپذیری از گفتمان کلامی معتزله بغداد به ویژه آراء و آثار ابوالقاسم کعبی بلخی.

در دنباله، به اختصار توضیحاتی در خصوص ویژگی‌های یادشده تقدیم می‌شود. بدین منظور آشنایی اجمالی با ویژگی‌ها و خصائص فکری شیخ مفید بسیار ضروری و سودمند است.

شخصیت علمی شیخ مفید از حیث جامعیت و تبخّر در حوزه‌های مختلف دانش اسلامی قابل توجه و ستایش‌برانگیز است. علاوه بر آثار فقهی و کلامی و حدیثی بازمانده از وی که حاکی از مهارت اوست، تصریح شاگردش نجاشی به اینکه فضل شیخ مفید در فقه و کلام و روایت مشهورتر از آن است که نیاز به وصف داشته باشد^{۶۸} شاهد و مؤیدی است بر خُبرگی شیخ در کلام و حدیث و فقه. تبخّروی در کلام و حدیث، در آثار و آراء کلامی شیخ نیز بازتاب یافته است به گونه‌ای که یکی از شاخصه‌های مهم اندیشه کلامی شیخ مفید توجه هم‌زمان او به روایات در کنار ادله عقلی در هنگام بررسی مسائل کلامی است. به راستی شیخ مفید هم متکلم است و هم محدث، و جانب عقل و نقل را در مباحث کلامی به خوبی رعایت کرده است. از این حیث، شیخ مفید در

۶۷. برای آگاهی از احوال و آثار و آراء وی نگرید به:

الجعفری، محمدرضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفید منه [۱]»، *تراثنا السنة الثامنة، محرم - جمادى الثانیة ۱۴۱۳، العدد ۲، صص ۱۴۴ - ۲۹۹*.
McDermott, Martin J., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, Beirut, 1978.

ترجمه فارسی (البته نه چندان دقیق) این اثر با مشخصات زیر منتشر شده است: مک‌دموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ه. ش.

Bayhom-Daou, Tamima, *Shaykh Mufid*, Oxford 2005.

۶۸. النجاشی، أحمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۹۹.

به بیان ایستارهایش درباره یکایک موضوعات و مسائل اعتقادی اختصاص داده است - همین مطلب را قید کرده که نظرگاه‌ها و مواضعی که وی در خصوص اصول اعتقادی برگزیده است، با لحاظ و عنایت به روایات ائمه (علیهم‌السلام) و در توافق با آنها بوده است:

باب وصف ما اجبتیه أنا من الاصول نظراً و
وفاقاً لما جاءت به الآثار عن أئمة الهدی من آل
محمد. ۷۲.

مطلب دیگری که عقل‌گرایی اعتدالی شیخ مفید و توجه او به آیات و روایات را نشان می‌دهد ایستار او در خصوص وابستگی عقل به وحی است. از منظر شیخ مفید عقل در استدلال‌های خود و نتایج حاصل از آن محتاج به وحی و ادله سمعی است. به گفته او وحی و ادله سمعی باعث تنبّه و آگاهی فرد از نحوه استدلال می‌شود و از این حیث عقل، مستقل و بی‌نیاز از وحی نیست. درست به همین جهت است که عقل در ابتدای تکلیف، برای شناخت خداوند و معارف الهی محتاج به هدایت و راهنمایی پیامبران است. شیخ این دیدگاه را مورد اتفاق امامیه و موافق با نظرگاه اصحاب‌الحديث معرفی کرده است:

و اتفقت الإمامیة علی أنّ العقل محتاج فی علمه
و نتائجہ إلى السمع وأنه غیر منفک عن سمع
یبنه العاقل علی کیفیت الاستدلال، وأنه لا بدّ
فی أول التکلیف و ابتدائه فی العالم من رسول، و
واقفهم فی ذلک أصحاب الحديث. ۷۳.

چنین عقیده‌ای دیدگاه شیخ مفید را به اصحاب‌الحديث نزدیک کرده است و او را در مقابل موضع عقل‌گرایی افراطی معتزله قرار داده که معتقدند عقل، مستقل از سمع و بدون استعانت از وحی عمل می‌کند:

و أجمعت المعتزلة و الخوارج و الزیدية علی
خلاف ذلک و زعموا أنّ العقول تعمل بمجردها
من السمع و التوقیف. ۷۴.

اگرچه هم شیخ مفید و هم اصحاب‌الحديث امامی بر لزوم استناد به احادیث و اخبار در پرداختن به مسائل کلامی تأکید کرده‌اند،

شیوه استناد و تمسک آنها به اخبار تفاوت بسیار دارد. شیخ مفید روشی سخت‌گیرانه در برخورد با احادیث دارد و هر روایتی را نمی‌پذیرد و به هر خبری نیز استناد نمی‌کند؛ اما اصحاب‌الحديث منشی آسان‌گیرانه و متساهلانه در پذیرش اخبار و استناد به آنها دارند و از همین حیث هم مورد نقد شیخ مفید قرار گرفته‌اند. نگاهی به انتقادات شیخ مفید بر رساله اعتقادات شیخ صدوق نشان می‌دهد که در بسیاری از موارد، انتقاد شیخ مفید ناظر به استناد شیخ صدوق به اخبار شاذ و نامعتبر و ناموثق از دیدگاه شیخ مفید است. بنابراین اگرچه شیخ مفید به استفاده از روایات و استناد به آنها اهتمام خاص ورزیده، در نحوه تمسک به آنها روشی محتاطانه در پیش گرفته است و تنها به اخبار معتبری که مضمون آنها با قرائن و شواهد قابل تأیید باشد استناد کرده است.

بنابراین، به طور خلاصه می‌توان گفت از منظر شیخ مفید اولاً هماهنگی دیدگاه‌های کلامی با روایات معتبریک ضرورت و شرط اساسی در تحقیق مسائل کلامی محسوب می‌شود؛ و ثانیاً عقل در استدلال‌های خود در خصوص مسائل اعتقادی نیازمند به نقل و دلیل سمعی است.

نکته دیگر درباره خصائص فکری شیخ مفید آن است که از آثار وی، به ویژه اوائل المقالات می‌توان دریافت که شیخ افزون بر آگاهی عمیق از میراث روایی امامیه و آراء متکلمان پیشین خاصه نوبختیان، آشنایی زیادی نیز با آثار و آراء معتزله و به طور خاص نگاه‌های متکلم معتزلی بغدادی، ابوالقاسم کعبی بلخی (د: ۳۱۹ ه.ق.) داشته است. این آشنایی با توجه به استادان شیخ مفید امری طبیعی به نظر می‌رسد. در میان استادان شیخ مفید عالمانی منتسب به هر سه گروه یادشده وجود دارد. شیخ نزد ابوالجیش بلخی (د: ۳۶۷ ه.ق.)، شاگرد ابوسهل نوبختی، کلام امامی را آموخته و از این راه با جریان فکری نوبختیان آشنا شده است. او همچنین از طریق علی بن عیسی ژمّانی (د: ۳۸۴ ه.ق.) که از پیروان ابن‌اخشید (د: ۳۲۶ ه.ق.) بوده، و نیز از راه مطالعه آثار کعبی بلخی با اندیشه‌های کلامی معتزله بغداد آشنا شده بوده است. شیخ مدّتی نیز نزد ابو عبدالله بصری (د: ۳۶۷ ه.ق.) شاگردی کرده بوده و بدین طریق از مکتب معتزله بصری به‌شمی آگاهی کافی به دست آورده بوده است. به همین نحو وی با درس خواندن نزد ابن قولویه قمی (د: ۳۶۸ ه.ق.) و نیز ارتباط با شیخ صدوق، از مشی حدیث‌گرایان و روش اخباریگری مطلع شده بوده است. بنا بر این، شیخ مفید وارث جریان کلام اعتزالی‌گونه نوبختیان، و کلام نص‌گرایانه اصحاب‌الحديث قم، و کلام معتزلی

۷۲. المفید، محمد بن محمد بن النعمان، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۵۱.
۷۳. همان، ص ۴۴.
۷۴. همان.

بغدادی بوده است و در نظام کلامی خود کوشیده است نظامی برآمده از این سنت های کلامی را ارائه کند. احاطه فراوان شیخ بر اندیشه ها و آراء نوبختیان، محدثان امامی، و معتزلیان بصره و بغداد در واقع معلول همین ارتباط عمیق وی با اندیشه مندان مکاتب یادشده و مطالعه دقیق آثار آنها بوده است.

در خصوص نسبت فکری شیخ مفید با معتزله و اندیشه های آنان این نکته درخور یادآوری است که شیخ مفید در موضوعات بسیاری به روش فکری معتزله بغداد و به ویژه ابوالقاسم کعبی بلخی متمایل بوده است؛ و در مقابل، شاگردان او مثل شریف مرتضی و شیخ طوسی بیشتر تحت تأثیر آراء مکتب معتزله بصری بهشمی قرار داشته اند. مقایسه آراء کلامی شیخ مفید با اندیشه های کلامی معتزلیان نشان می دهد که نظریات شیخ در دو اصل توحید و عدل به معتزله، به خصوص دیدگاه های ابوالقاسم کعبی بلخی نزدیکتر است؛ اما در مسائل مربوط به امامت و منزلت بین المنزلتین و وعید، همچون بیشتر امامیان، از باورهای معتزله فاصله دارد.^{۷۵} این آگاهی و گرایش شیخ به کلام معتزله بغداد ظاهراً بیشتر از طریق مطالعه آثار ابوالقاسم بلخی بوده است.^{۷۶}

بنا بر این، از میان دو شاخه اصلی معتزله بصری و بغدادی، نظام کلامی شیخ مفید به مکتب اعتزال بغدادی مشابهت بیشتری دارد تا مکتب بصری بهشمی قاضی عبدالجبار و سید مرتضی. آراء شیخ مفید در مسائل اختلافی میان معتزله بصره و بغداد نیز اغلب موافق با معتزله بغداد است. وی در بسیاری از موضوعات پس از بیان عقیده خویش، با عبارتی شبیه به اینکه «و هو مذهب کثیر من الإمامیه و البغدادیین من المعتزله خاصه و یخالف فی البصریین من المعتزله»^{۷۷} به همراهی معتزله بغداد با امامیه و توافق خودش با معتزلیان بغدادی و مخالفتش با معتزلیان بصری اشاره کرده است.

شیخ در بخش «القول فی اللطیف من الکلام» نیز که در آن مباحث فلسفه طبیعی علم کلام را آورده است، در مواضع متعددی با بیان عبارت «و هو مذهب ابی القاسم خاصه من البغدادیین و مذهب اکثر القدماء من المتکلمین و یخالف فیه الجبائی و ابنه»^{۷۸} به اتفاق نظر خود با ابوالقاسم کعبی بلخی و اختلاف نظرش با معتزلیان بصری به ویژه ابوعلی جبائی (د: ۳۰۴ ه.ق.) و فرزندش ابوهاشم جبائی (د: ۳۲۱ ه.ق.) اشاره کرده است.^{۷۹} شاید یکی از آثار شاگردی شیخ مفید نزد زمانی بغدادی، همین ناهمسوئی او با اندیشه های متکلمان مدرسه بصره و پیروان آن مثل ابوعلی و ابوهاشم جبائی بوده باشد.

با وجود قربت فکری و گرایش شیخ مفید به آراء کلامی معتزله بغداد در برخی از موضوعات، شیخ کوشیده است استقلال فکری خود را حفظ نماید و در مواضعی که آراء معتزله را نادرست می انگاشته به نگارش نقدها و ردیه هایی بر دیدگاه های ایشان دست یازد. بررسی فهرست آثار شیخ مفید نشان می دهد که شیخ در پاره ای از موضوعات نظرگاه های متکلمان معتزلی - اعم از بغدادی و ایشیدوی و بصری بهشمی - را باطل می شمرده است و به انکار و ابطال آنها نیز پرداخته. در فهرست آثار او عناوین زیر در رد بر معتزلیان درج شده است:

75. McDermott, Martin j., *the theology of al-shaikh al-Mufid*, pp. 4-5.

(ترجمه فارسی کتاب: «اندیشه های کلامی شیخ مفید»، صص ۵ - ۶).

76. McDermott, Martin j., *the theology of al-shaikh al-Mufid*, p. 395.

(ترجمه فارسی کتاب: «اندیشه های کلامی شیخ مفید»، ص ۵۲۱).

۷۷. المفید، محمّد بن محمّد، اوائل المقالات، ص ۶۱. قریب به همین مضمون در ص ۹۳ آمده است که: «و هذا المذهب أيضاً مذهب من ذکراه من متکلمی أهل بغداد و یخالف فی البصریین من أهل الاعتزال». همچنین نگریده: همان، صص: ۶۰، ۵۹، ۸۹، ۹۱.

۷۸. همان، ص ۱۰۰. قریب به همین مضمون در ص ۱۰۳ آمده است: «و هو مذهب البلخی و علی خلافه الجبائی و ابنه و البصریین من المعتزله». «و هذا مذهب کثیر من بغدادیه المعتزله و الیه ذهب ابوالقاسم البلخی و خالف فی کثیر منه الجبائی و ابنه». همان، ص ۱۰۴. همچنین نگریده: همان، ص: ۱۰۵.

۷۹. مک درموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ص ۲۵۲.

در دوره «کلام معتزلی امامیه» سه مکتب متمایز قابل شناسایی است:
 ۱) مکتب بغداد متقدم (شیخ مفید و پیروان او).
 ۲) مکتب بغداد متأخر (شریف مرتضی و پیروانش).
 ۳) مکتب حله متقدم (جمعی رازی و هم مسلکان او).

از نظر شیخ مفید موافقت عقل با نقل و توجه به مأثورات و روایات امری مهم و اجتناب ناپذیر در هنگام بررسی مسائل کلامی است، ولی از منظر شریف مرتضی احکام و استدلال‌های عقلی در درجه نخست اهمیت قرار دارد و بخش عمده‌ای از روایات به دلیل آن‌که خبر واحد و ظنی است و از حجیت لازم برای استناد در مسائل عقیدتی برخوردار نیست، باید در تحلیل و بررسی مسائل کلامی نادیده گرفته شود.

۱. الردّ علی الجاحظ العثمانيّة.^{۸۰}
۲. نقض فضيلة المعتزلة.^{۸۱}
۳. النقض علی ابن عبّاد في الإمامة.^{۸۲}
۴. النقض علی علی بن عیسی الرّماني في الإمامة.^{۸۳}
۵. النقض علی أبي عبد الله البصري كتابه في المتعة.^{۸۴}
۶. نقض الخمس عشرة مسألة علی البلخي.^{۸۵}
۷. نقض الإمامة علی جعفر بن حرب.^{۸۶}
۸. الکلام علی الجبائي في المعدوم.^{۸۷}
۹. نقض کتاب الأصمّ في الإمامة.^{۸۸}
۱۰. الردّ علی الجبائي في التفسیر.^{۸۹}
۱۱. الردّ علی ابن الاخشيد في الإمامة.^{۹۰}
۱۲. عمد مختصرة علی المعتزلة في الوعيد.^{۹۱}
۱۳. الردّ علی أبي عبد الله البصري في تفضيل الملائكة.^{۹۲}

پس از شیخ مفید، دو شاگرد او، ابوالفتح محمد بن علی بن عثمان کراچکی (د: ۴۴۹ ه.ق.) و ابویعلی محمد بن حسن بن حمزه جعفری (د: ۴۶۳ ه.ق.) و نیز احتمالاً ابوالحسن محمد بن محمد بن احمد بُصروی (د: ۴۴۳ ه.ق.) از مکتب تأسیسی شیخ مفید پیروی کردند^{۹۳} که متأسفانه از میان آنها اکنون تنها از کراچکی آثاری کلامی برجای مانده است. کتاب کزالفوائد کراچکی مجموعه‌ای است ارزشمند از میراث روایی و مباحث پراکنده کلامی امامیه که به طور کلی در همان چارچوب اندیشه‌های شیخ مفید تدوین یافته است و پس از مجموعه آثار کلامی شیخ مفید، مأخذی گرانسنگ در فهم دیدگاه‌های اعتقادی مکتب بغداد متقدّم به شمار می‌آید.

مکتب و روش کلامی شیخ مفید شوربختانه تحت تأثیر جریان پر قدرت مکتب کلامی شاگردش، شریف مرتضی (د: ۴۳۶ ه.ق.) در کلام امامیه به حاشیه رانده شد و پس از کراچکی دیگر استمرار نیافت. با این وصف، به باور برخی محققان، مکتب شیخ مفید مجدّد در قرن ششم هجری قمری بردست سدیدالدین حمّصی رازی و پیروانش در مکتب حلّه احیا شد.^{۹۴} داوری در باب اینکه آراء متکلمان مکتب حلّه متقدّم

۸۰. النجاشی، أحمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۹۹.
۸۱. همان.
۸۲. ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، معالم العلماء، ص ۲۴۵؛ النجاشی، أحمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۹۹؛ الطوسی، محمّد بن الحسن، فهرست کتب الشیعة وأصولهم، ص ۴۴۵.
۸۳. الطوسی، محمّد بن الحسن، فهرست کتب الشیعة وأصولهم، ص ۴۴۵؛ ابن شهر آشوب، محمّد بن علی، معالم العلماء، ص ۲۴۵؛ النجاشی، أحمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۹۹.
۸۴. النجاشی، أحمد بن علی، رجال النجاشی، ص ۳۹۹.
۸۵. همان، ص ۴۰۰.
۸۶. همان.
۸۷. همان.
۸۸. همان.
۸۹. همان، ص ۴۰۱.
۹۰. همان، ص ۴۰۲.
۹۱. همان.
۹۲. همان.

93. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, *Al-Shaykh al-Tūsī: His Writings on Theology and their Reception*, p. 478.

94. نگرید به: انصاری، حسن، «دانش کلام در حلّه از سدیدالدین حمّصی تا ابن طاوس»، منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/3468>

و کامل از اعتقادات امامیه است، در حالی که چنین ساختار نظام‌مندی در آثار کلامی موجود شیخ مفید یا دیگر متکلمان امامی پیش از شیخ مفید مثل نوبختیان دیده نمی‌شود، بلکه باید چنین نظامی، از مجموع آثار کلامی بازمانده آنها در صورت امکان، استخراج و تدوین و سپس تنسیق و تنظیم گردد.

مکتب سید مرتضی با کوشش‌های شاگردان و پیروانش تا عصر سدیدالدین حمصی رازی (د: پس از ۶۰۰ ه.ق.) و تأسیس مکتب حله متقدم استمرار یافت و به طور رسمی تا حدود نیمه قرن ششم هجری قمری برجسته‌ترین گرایش کلامی در امامیه تلقی می‌شد. با این وصف تا چند قرن پس از آن نیز این مکتب همچنان پیروانی هرچند انگشت‌شمار داشته است. برای نمونه، حسن بن محمد دیلمی محدث نامدار امامی و صاحب آثاری چون *إرشاد القلوب* با اینکه در قرن هشتم هجری قمری می‌زیسته است در مباحث کلامی بیشتر به مکتب شریف مرتضی و شاگردانش گرایش داشته است.^{۹۶} تا آنجا که نگارنده این سطور آگاه است، یکی از آخرین متکلمان امامی وفادار به مکتب شریف مرتضی، متکلم و ادیب نامدار زین‌الدین علی بن یونس بیاضی عاملی (د: ۸۷۷ ه.ق.) بوده است که گرایش بهشمی او در آثارش به ویژه *عصرة المنجود* هویدا است. در قرون میانی، مکتب مرتضی به عنوان یک مسلک کلامی کاملاً مشخص و متمایز در میان امامیه معروف بوده و از آن با عنوان «طریقه سید مرتضی» یاد می‌شده است.^{۹۷}

دو خصیصه اصلی «مکتب بغداد متأخر» که آن را از سایر مکاتب کلامی امامی متمایز می‌نماید عبارتست از:
الف) تأثیرپذیری از گفتمان کلامی معتزله بصری بهشمی.
ب) گزینش رویکرد عقل‌گرایی حداکثری و استفاده حداقلی از ادله نقلی در بررسی مسائل کلامی.

چنانکه اشاره کردیم، کلام امامی مکتب بغداد پس از شیخ مفید در اثر تعالیم سید مرتضی دچار تحوّل بنیادین و چرخشی اساسی در مبادی، موضوعات و قواعد و اصطلاحات و مسائل گردید. در واقع با نگاهی‌های کلامی سید مرتضی گرایش و قرابت فکر کلامی امامیه به معتزله بسیار شدید‌تر شد و بسیاری از متکلمان امامی به پیروی از شریف مرتضی به طور کلی در پرداخت به علم کلام

تا چه اندازه به دیدگاه‌های کلامی مکتب شیخ مفید نزدیک بوده است مستلزم بررسی همه‌جانبه و مقایسه دقیق دیدگاه‌های متکلمان دو مکتب مورد گفت‌گو در خصوص موضوعات مختلف کلامی است. اما این مقدار مشخص است که آن میزان اعتنای متکلمان مکتب بغداد متقدم به روایات در مسائل کلامی، در آثار متکلمان مکتب حله متقدم دیده نمی‌شود و دست‌کم این دو مکتب از حیث میزان استناد به روایات با یکدیگر همراه و همسان نیستند.

۴-۱-۲- مکتب بغداد متأخر (شریف مرتضی و پیروانش)

پس از مکتب شیخ مفید و پیروانش که آن را «مکتب بغداد متقدم» نام نهادیم، یکی از شاگردان شیخ به نام ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی (۳۵۵ - ۴۳۶ ه.ق.) ملقب به علم الهدی، و معروف به شریف مرتضی^{۹۵} روش کلامی متفاوتی با روش استادش را برگزید و دومین مکتب کلامی برجسته در امامیه را پایه‌گذاری کرد. این مکتب با تلاش‌های شریف مرتضی در شهر بغداد تکوین یافت و به همین مناسبت و نیز به دلیل تأخر زمانی از مکتب استادش شیخ مفید، آن را «مکتب بغداد متأخر» می‌خوانیم.

مکتب کلامی شریف مرتضی، اولین مکتب بازمانده «مبسوط» و «نظام‌مند» در کلام امامیه به شمار می‌آید که نظامی مفصل و منسجم از اعتقادات امامیه را ارائه کرد. این مکتب، همچنین، نمودار عقل‌گرایانه‌ترین مکتب پدیدآمده در کلام امامیه است. نگاه‌های کلامی سید مرتضی از حیث «ارائه نظامی منسجم از عقائد امامیه» نقش بارزتری نسبت به تألیفات شیخ مفید دارد. بسیاری از مسائل کلامی که بنا به دلایلی در مکتب شیخ مفید توفیق طرح و دریافت پاسخ نیافت، در تألیفات سید مرتضی مجال طرح و فرصت بررسی پیدا کرد. دست‌کم، در این تردید نیست که مسائل کلامی مطرح‌شده در آثار برجمانده از سید، از حیث تنوع و تکثرو تفصیل، بر میراث کلامی به یادگار مانده از شیخ مفید فزونی دارد. مهم‌ترین نگاه‌های کلامی سید مرتضی، یعنی مجموع دو کتاب *المکلف* و *الذخیره*، نشانگر یک نظام کلامی منسجم

۹۵. برای آشنایی با احوال و آثار و آراء شریف مرتضی نگرید به:

Abdulsater, Hussein Ali, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse*, Edinburgh University Press, 2017.

اسعدی، علیرضا، سید مرتضی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۱ ه.ش.؛ الشقری، رؤوف، الشریف المرتضی متکلماً، مراجعة: ابراهیم رفاعه، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ۱۴۳۴ ه.ق.؛ الجعفری، محمدرضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه (۲)»، *تراثنا، السنة الثامنة*، رجب - ذوالحجّة ۱۴۱۳، العدد ۳ و ۴، صص ۷۷ - ۱۱۴.

۹۶. درباره او و گرایش کلامی‌اش نگرید به: عطائی نظری، حمید، «حسن بن محمد دیلمی و گرایش کلامی او»، منتشرشده در:

<http://ataeinazari.kateban.com/post/2169>

۹۷. «مقن تکلم فی اصول الدین علی طریقه السید المرتضی». ابن زهره، علی بن ابراهیم، مسائل ابن زهره، ص ۱۲۸.

و استفاده حذقلی از ادله نقلی در بررسی مسائل کلامی است. چنانکه پیشتر اشاره شد، از منظر شیخ مفید هماهنگی دیدگاه‌های کلامی با روایات معتبریک شرط اساسی در تحقیق مباحث کلامی محسوب می‌شود. همین نکته معرفت‌شناختی یکی از مهمترین عللی است که منهج فکری شیخ مفید را از روش کلامی شریف مرتضی متمایز می‌سازد. یعنی از نظر شیخ مفید موافقت عقل با نقل و توجه به مأثورات و روایات امری مهم و اجتناب‌ناپذیر در هنگام بررسی مسائل کلامی است، ولی از منظر شریف مرتضی احکام و استدلال‌های عقلی در درجه نخست اهمیت قرار دارد و بخش عمده‌ای از روایات به دلیل آن که خبر واحد و ظنی است و از حجیت لازم برای استناد در مسائل عقیدتی برخوردار نیست، باید در تحلیل و بررسی مسائل کلامی نادیده گرفته شود. بدین سان، شریف مرتضی فکر کلامی امامیه را از مسیر توافق عقل با نقل منحرف کرد و به سوی عقل‌گرایی محض اعتزالی سوق داد. در نتیجه، او مکتبی اعتزالی‌گونه را در کلام امامیه پدید آورد که دست‌کم تا اواخر قرن ششم هجری قمری به عنوان مرام و مذهب غالب کلامی در امامیه باقی ماند. پس از این دوره نیز همچنان قرابت فکری امامیه با معتزله کم و بیش تا عصر صفویه و فلسفی شدن کلام امامیه ادامه یافت و به نوعی در کلام رسمی امامیه ماندگار و نهادینه شد.

اینکه این تغییر روش کلامی و ابداع دستگاه کلامی اعتزالی‌وار در امامیه آیا در نهایت به سود کلام امامیه تمام شد یا به ضرر آن، مسأله‌ایست که باید به طور مستقل بدان پرداخته شود. اما این مقدار روشن است که برخی از متکلمان پیرو مکتب کلام نقلی از جمله ابن طاوس و علامه مجلسی که دوری کلام امامیه از روایات را بر نمی‌تافتند، طریقت شریف مرتضی و سایر متکلمان اعتزالی‌گرای امامیه را انحرافی دیرین از اصول امامیه و موجبات دوری از آیات و روایات ارزیابی می‌کرده‌اند:

و چون ترمیم و تجدید اصول مندرسه امامیه - که سال‌ها است آثار آنها محوشده و اکثر مدعیان علم اعراض از آنها نموده‌اند و اصول معتزله را قُدوه خویش ساخته، دست از آیات کریمه و اخبار متواتره برداشته‌اند - در این رساله حسب‌المقدور ایراد نموده‌ام.^{۹۸}

به غیر از شریف مرتضی، برادر کوچک او، یعنی ابوالحسن محمد

تا حد زیادی روش و مبانی کلامی معتزله بهشمی (یعنی پیروان ابوهاشم جبایی (د: ۳۲۱ ه.ق.) که مکتبی برجسته در کلام معتزله بنیان نهاد) را برگزیدند. در نتیجه، با تأسیس کلام شیعی بهشمی در امامیه به دست شریف مرتضی و گسترش آن تحت تأثیر فعالیت‌های شاگردان وی نظیر شیخ طوسی (د: ۴۶۰ ه.ق.)، مسیر کلام رسمی امامیه از طریقی که شیخ مفید احداث کرده بود منحرف شد و روش و مبانی و دیدگاه‌های نوینی در آن به وجود آمد. همین تغییر گرایش، در نگرش‌ها و نگارش‌های متکلمان امامی بغدادی تأثیر فراوان گذارد و موجب اختلاف نظرهایی میان متکلمان امامی شد. نمونه بارز این اختلافات را می‌توان در تفاوت آراء و انظار سید مرتضی با استادش شیخ مفید در مسائل مختلف و متعدد کلامی نظاره کرد. بنا به نقل ابن طاوس (د: ۶۶۴ ه.ق.)، قطب راوندی (د: ۵۷۳ ه.ق.) رساله‌ای نگاشته بوده که در آن ۹۵ مسأله اختلافی میان شیخ مفید و سید مرتضی را در مسائل کلامی ضبط کرده بوده است و در پایان هم خاطرنشان کرده که اگر بخواهد تمام اختلاف نظرهای میان آن دو را برشمارد رساله اش مفصل و مطول می‌شده است. سید بن طاوس که خود این رساله را در دست داشته است از همین اختلاف شدید میان این دو عالم بزرگ امامی نتیجه گرفته است که علم کلام طریقی بعید در معرفت خداوند تعالی است.^{۹۹}

به طور حتم یکی از علل اختلاف فکری عمیق میان شیخ مفید و سید مرتضی قرابت فکری شیخ مفید با معتزله بغدادی از یک سو، و گرایش سید مرتضی به مکتب کلامی معتزله بصری بهشمی - که در مقابل مکتب معتزله بغدادی قرار داشت - از سوی دیگر بوده است. گرایش شایان توجه شریف مرتضی به دستگاه کلامی معتزله بهشمی به اندازه‌ایست که برخی او را در زمره پیروان و حتی رهبران معتزله برشمرده‌اند. برای نمونه، صفدی در یادکرد از سید مرتضی از وی به عنوان «پیشرو و رهبر معتزله» یاد کرده است.^{۹۹} گذشته از تشابه ساختاری و محتوایی آثار کلامی شریف مرتضی و پیروانش، در برخی مواضع می‌توان نشان داد که عبارات موجود در آثار این متکلمان تا حد زیادی رونوشتی است از نگاه‌های متکلمان معتزلی بصری بهشمی به‌ویژه قاضی عبدالجبار معتزلی (د: ۴۱۵ ه.ق.).

دومین خصیصه مهم مکتب بغداد متأخر که آن را از مکتب شیخ مفید متمایز می‌کند گزینش رویکرد عقل‌گرایی حذاکثری

۹۸. ابن طاوس، رضی‌الدین علی بن موسی، کشف‌المخیجة لثمره المهبجة، ص ۶۴.

۹۹. «وکان رأساً فی الاعتزال، کنیر الإطلاع والجدال». الصفدی، صلاح‌الدین، الوافی بالوفیات، ج ۲۱، ص ۷.

بن حسین بن محمد بن موسی ملقب به شریف رضی موسوی (د: ۴۰۶ ه.ق.) نیز در آراء کلامی خود گرایش به معتزلیان بهشمی داشته است و مدتی نزد قاضی عبدالجبار معتزلی که رهبر بهشمیان عصر خود به شمار می‌رفته درس خوانده بوده است.^{۱۱} با این وصف، عمر کوتاه وی و نیز اشتغالش به ادب و حدیث فرصت چندانی را برای پرداخت وی به علم کلام باقی نگذاشت. از این رو، اکنون نگاشته کلامی مستقلی از وی در دست نداریم و باورهای اعتقادی او را باید از خلال آثار ادبی و قرآنی او بازشناسیم.^{۱۲}

پس از شریف مرتضی، شاگردان و پیروان او به ترویج و تثبیت مکتب کلام بغداد متأخر در مناطق مختلفی همچون نجف و حلب و نیشابور وی پرداختند. برجسته‌ترین متکلمان و عالمانی که از مکتب کلامی شریف مرتضی پیروی می‌کردند و هم‌اکنون آثاری از آنها برجا مانده است عبارتند از:

۱. شیخ الطائفة ابوجعفر محمد بن حسن طوسی (د: ۴۶۰ ه.ق.).
۲. ابوالصلاح تقی بن نجم بن عبیدالله حلبی (د: ۴۴۷ ه.ق.).
۳. قاضی عبدالعزیز بن نحیر بن عبدالعزیز بن براج طرابلسی (د: ۴۸۱ ه.ق.).
۴. سید حمزة بن علی بن زهرة حلبی (د: ۵۸۵ ه.ق.).
۵. ابن ابی‌المجد حلبی (قرن ششم هجری قمری).
۶. قطب‌الدین ابوجعفر محمد بن حسن مقرئ نیشابوری (د: پس از ۵۲۰ ه.ق.).
۷. قطب‌الدین راوندی (د: ۵۷۳ ه.ق.).
۸. قاضی اشرف‌الدین صاعد بن ابی منصور محمد بن صاعد بریدی آبی.
۹. نجیب‌الدین ابوالقاسم عبدالرحمن بن علی بن محمد حسینی (د: ۵۸۲ ه.ق.).
۱۰. جمال‌الدین حسین بن علی بن محمد بن احمد خزاعی ابوالفتوح رازی (د: پس از ۵۵۲ ه.ق.).
۱۱. ابوجعفر محمد بن علی بن شهر آشوب سزوی مازندرانی (د: ۵۸۸ ه.ق.).

۴-۱-۳- مکتب حله متقدم (جمعی رازی و هم‌سلکان او)

مکتب کلامی شریف مرتضی، پس از تحوّل که در معتزله با پیدایی مکتب ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ ه.ق.) شکل گرفت و به تدریج برخی از متکلمان امامی بدان گرایش پیدا کردند، رفته‌رفته طرفداران خود را از دست داد و بجای آن مکتب دیگری در کلام امامیه موسوم به «مکتب حله متقدم» شکل گرفت و بر فضای فکر کلامی امامیه مسلط شد. در اینجا با این مکتب و ویژگی‌های آن که در تحقیقات معاصر کمتر بدان پرداخته شده آشنا می‌شویم.

شهر حله در سده‌های میانی و خاصه از قرن ششم تا نهم هجری قمری پایگاه مستحکم تشیع امامی و پایتخت فرهنگی آنان بود. این شهر در تکامل و بسط اندیشه‌های فقهی و اصولی و حدیثی و کلامی شیعه نقش بسیار برجسته‌ای داشته است و عالمان این خطه بیشترین سهم را در تدوین و تصنیف آثار علمی در دوران میانی در امامیه داشته‌اند.^{۱۳} در شهر حله متکلمان امامی با گرایش‌های فکری مختلف حضور

۱۰۱. شریف رضی در برخی از آثارش به شاگردی خود نزد قاضی عبدالجبار معتزلی تصریح کرده است. او در کتاب تلخیص البیان فی مجازات القرآن خاطر نشان کرده که کتاب تقریب الأهل در کلام را نزد قاضی خوانده است. نگرید: الموسوی، محمد بن الحسین، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، ص ۲۱۲.

۱۰۲. برای آگاهی از احوال و آثار و آراء شریف رضی نگرید به: اسعدی، علیرضا، سید رضی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۰ ه.ش. (این اثر به زندگی و گزارش آراء کلامی شریف رضی پرداخته است)؛ مبارک، زکی، عبقریة الشریف الرضی، ج ۲، دار الجیل، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۸ ه.ق. (در این کتاب شخصیت ادبی و اشعار شریف رضی مورد بررسی قرار گرفته است)؛ جعفری، سید محمد مهدی، سید رضی، طرح نو، ویراست دوم، ۱۳۷۸ ه.ش. (این کتاب بیشتر به شرح زندگی و آثار شریف رضی اختصاص یافته است)؛ الجعفری، محمدرضا، «ملاحظات حول ثقافة الشریف الرضی و آرائه الکلامیة»، مؤنذ، السنة الثالثة، محرم - صفر، ربيع الأول ۱۴۰۸ ه.ق.، العدد، صص ۹ - ۳۶.

۱۰۳. برای آگاهی از عالمان امامی مکتب حله و فعالیتها و آثار علمی ایشان نگرید به: السید موسی، حیدر، والحسینی، توت، مدرسة الحلة و تراجم

دوره متقدم «مکتب حله» از نیمه دوم قرن ششم هجری در حله با تعالیم سدیدالدین محمود بن علی بن حسن جمعی رازی (د: پس از ۴۰۶ ه.ق.) شکل گرفت و تا حدود نیمه دوم قرن هفتم هجری؛ یعنی تا عصر حیات خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۲۷۶ ه.ق.) ادامه یافت. از آن پس تا عصر صفویه و تا حدود زمان حیات فیاض لاهیجی (د: ۲۷۰۱ ه.ق.) دوره متأخر «مکتب حله» تکوین یافت.

تردید و تردّد علامه میان آراء کلامی معتزله و اندیشه‌های فلسفی فکر کلامی او را در کشاکش میان کلام معتزلی و فلسفه سنیوی قرار داده است و از همین روی در ایستارهای خودش گاه به کلام معتزله گرائیده است و گاه به فلسفه سنیوی. همین امر تا حدودی مانع از ثبات رأی و استحکام عقیده او در برخی از مسائل کلامی شده است.

داشته‌اند. در آنجا، هم جریان کلام نقلی امامیه در سایه تلاش‌های متکلمان خاندان ابن طاوس فعال بوده است و هم متکلمان امامی معتزلی مشرب حضور جدی داشتند و هم متکلمانی که به کلام فلسفی گرائیده بودند به بسط کلام امامیه در این منطقه می‌پرداختند. چنانکه برخی از محققان یادآور شده‌اند، در حله دو دوره متمایز قابل شناسایی است: در دوره نخست از تکامل علم کلام در این حوزه، کلام امامی در سبک و قالب کلام معتزلی شیوع داشته است، برخلاف دوره بعدی که کلام امامیه با کوشش‌های خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی رنگ و بوی فلسفی به خود گرفته است و دوره متأخر کلام حله را پدید آورد.^{۱۴}

در این نوشتار تعریف ما از «مکتب حله» و همچنین تقسیم آن به دو دوره «متقدم» و «متأخر» با معیاری کاملاً کلامی صورت می‌گیرد و در واقع ناظر به بازشناسی ادوار و تحولات دانش کلام در شهر حله است. براساس این تقسیم‌بندی، دوره «متقدم» «مکتب حله» از نیمه دوم قرن ششم هجری در حله با تعالیم سدیدالدین محمود بن علی بن حسن جمّصی رازی (د: پس از ۶۰۰ ه.ق.) شکل گرفت و تا حدود نیمه دوم قرن هفتم هجری؛ یعنی تا عصر حیات خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه.ق.) ادامه یافت. از آن پس تا عصر صفویه و تا حدود زمان حیات فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.) دوره متأخر «مکتب حله» تکوین یافت. این تعریف از «مکتب حله» آشکارا متفاوت است با آنچه که برخی دیگر از نویسندگان در خصوص این مکتب ابراز داشته‌اند و آن را به سلسله‌ای از دانشمندان امامی حلی که در قرن ششم و هفتم هجری قمری در حوزه حله در علوم مختلفی همچون فقه و اصول و حدیث و کلام فعالیت می‌کرده‌اند،^{۱۵} تعریف نموده‌اند.

تحول تازه‌ای که در کلام معتزله با ظهور مکتب ابوالحسین بصری (د: ۴۳۶ ه.ق.) اتفاق افتاد، در کلام اعتزال‌گونه امامیه نیز اثرگذار بود و به تدریج پس از دوره شیخ طوسی (د: ۴۶۰ ه.ق.) پیامدهای آن تحول در مکتب معتزله، در کلام امامیه نیز هویدا شد. ابوالحسین بصری با انتقاد از پاره‌ای از مبانی و استدلال‌های بهشمیان کوشید اصلاحات قابل توجهی را در کلام معتزلی سامان دهد و مکتب نوینی را موسوم به «مکتب حُسینیّه» در این فرقه بنیان نهد.^{۱۶} برخی از متکلمان امامی که با آراء و مبانی ابوالحسین بصری آشنا شده بودند بسیاری از دیدگاه‌های او را پذیرفتند و آنها را جایگزین مبانی و آراء بهشمی مکتب شریف مرتضی کردند. همین امر موجب بروز تحوّل تازه در کلام امامیه و شکل‌گیری «مکتب حله متقدم» شد که وجه تمایز اصلی آن از «مکتب بغداد متأخر» همین گرایش متکلمان وابسته به آن به مکتب کلامی ابوالحسین بصری معتزلی است.

در «مکتب حله متقدم»، در اغلب مسائل و موضوعات کلامی همان چهارچوب و کلیت مطالب و

علمائها من النشوء إلى القمّة (۵۰۰ - ۹۰۰) و مابعدا بقليل، العتبة العباسية المقدسة، كربلاء، ۱۴۳۸ ه.ق. ۵۹۲ ص: الحلی، حازم، الحلة و أثرها العلمی والأدبی، المكتبة التاريخية المختصة، قم، ۱۴۳۲ ه.ق. ۵۶۱ ص: یوسف الشقری، أ.م.د، الحياة الفكرية في الحلة خلال القرن التاسع الهجري، دار التراث، النجف الأشرف، ۱۴۳۴ ه.ق. ۵۱۷ ص: الخفاجی، ثامر كاظم، من مشاهير أعلام الحلة الفيحاء، إلى القرن العاشر الهجري، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، قم، ۱۴۲۸ ه.ق. ۲۵۵ ص.

Ali, Aun Hasan, *The Beginnings of the School of Hillah: A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shi'ism in the Late 'Abbasid and Early Ilkhanid Periods*, (A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the requirements of the degree of of Doctor of Philosophy), Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, February 2016.

۱۰۴. سبحانی، محمدتقی، «شهبدين در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، مجله نقد و نظر، سال چهاردهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۸، صص ۱۹۰ - ۱۹۱.

۱۰۵. برای نمونه عون حسن علی در رساله دکتری خود درباره مکتب حله و عالمان آن منطقه و نگاشته‌های آنها، «مکتب حله» را به نحو یادشده تعریف کرده است. نگرید به:

Ali, Aun Hasan, *The Beginnings of the School of Hillah: A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shi'ism in the Late 'Abbasid and Early Ilkhanid Periods*, p. 4.

۱۰۶. الرازی، فخرالدین، اعتقادات فرق المسلمين والمشرکین، ص ۴۵.

رأی شیخ مفید و شیخ طوسی و جمعی رازی نیز دانسته است.^{۱۱۱} در عین حال، دسته‌ای دیگر از متکلمان امامی پیرو ابوالحسین بصری همچون محقق حلی^{۱۱۲} و علامه حلی دیدگاه ملایمتری را در این مسأله اختیار کرده، شخص معتقد به شیئیت یا اثبات معدوم را تنها مُخطئ و صاحب عقیده باطل شمرده‌اند ولی ائصار او را به کفر یا فسق صحیح ندانسته‌اند.^{۱۱۳}

با وجود اختلافات چشمگیر و نزاع‌های تکفیرآمیزی که ذکر شد، کلیت و چارچوب مسائل کلامی در «مکتب حله متقدم» با «مکتب بغداد متأخر» یکسان است، همانگونه که مکتب ابوالحسین بصری در کلیت خود با مکتب بهشمیه در توافق و هماهنگی است. به همین جهت، یکی از عالمان امامی قرون میانی در یادکرد از جمعی رازی، بنیانگذار مکتب حله متقدم، از مشی کلامی او بر طریقه شریف مرتضی سخن گفته است.^{۱۱۴} به همین نحو برخی نیز در ارزیابی نقش جمعی در کلام امامیه او را یکی از حلقه‌های واسطه مهم در تاریخ کلام امامیه در انتقال و بسط اندیشه‌های کلامی مطرح در مکتب امامی بغداد دانسته‌اند که البته نوآوری‌هایی هم داشته است.^{۱۱۵}

برخی از محققان نیز با توجه به اختلاف نظرهای جمعی در برخی مسائل با مکتب کلامی شریف مرتضی ابراز داشته‌اند که جمعی رازی در کتاب المُنقذ من التقليد با پذیرش تعالیم مکتب

نظریات مطرح در مکتب کلامی شریف مرتضی موسوم به «مکتب بغداد متأخر» حفظ و دنبال شد، و تنها در برخی مبانی و آراء و استدلال‌ها و معانی اصطلاحات تغییراتی پدید آمد. این تغییرات البته آن اندازه چشمگیر بود که بتواند در معتزله و امامیه مکتب جدیدی متفاوت با کلام بهشمی را به وجود آورد. فهرستی از این تفاوت‌ها و اختلاف‌نظرها میان بهشمیه و مکتب ابوالحسین بصری در برخی آثار ارائه شده است. تقی‌الدین صاعد بن أحمد عجالی اصولی در کتاب الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء به ۱۶ مسأله اصلی اشاره کرده که در برخی از آنها بین مکتب ابوالحسین و بهشمیه در حکم مسأله اختلاف است و در برخی دیگر در خصوص طریق اثبات حکم.^{۱۱۷} فخر رازی نیز فهرست مبسوطی از اختلاف‌نظرهای ابوالحسین بصری با بهشمیه را فراهم آورده و در باب یکایک آنها به اختصار توضیح داده است.^{۱۱۸}

اختلافات یادشده گاه به حدی شدید و جدی بوده است که پیروان امامی ابوالحسین بصری حکم به تکفیر امامیان بهشمی به سبب اعتقاد به آموزه‌هایی چون «شیئیت معدوم» یا «گون» می‌کرده‌اند. صاحب خلاصه النظر که یک متکلم امامی پیرو مکتب ابوالحسین بصری است بهشمیه را به سبب اعتقاد به «گون» و نظریه «معانی» که مستلزم باور به اعتقادات باطلی است تکفیر نموده.^{۱۱۹} به همین نحو شرف‌الدین عودی حلی (زنده در: ۷۴۰ ه.ق.) از متکلمان امامی متمایل به مکتب ابوالحسین بر کفر صریح کسانی که معتقد به شیئیت یا اثبات معدوم هستند (یعنی بهشمیان معتزلی و امامی) اصرار ورزیده^{۱۲۰} و حکم به تکفیر آنها را

۱۰۷. «وقد تكلمنا في هذا الكتاب مع أبي هاشم وأصحابه في ست عشرة مسألة: في بعضها وقع الخلاف في حكم المسألة، وفي بعضها وإن وقع الوفاق في حكم المسألة لكن وقع الخلاف في طريق إثبات ذلك الحكم؛ فنتكلم فيها أولاً في تصحيح طريقنا، وثانياً في تزييف طريقتهن». العجالی، تقی‌الدین، الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء، ص ۶۰.

۱۰۸. الرازی، فخرالدین، الریاض المونقة فی آراء أهل العلم، صص ۲۸۷ - ۲۹۵.

۱۰۹. «وإذا كان الكون يؤدي إثباته إلى هذه الأمور الفاسدة فيجب القول بطلانه وأن الجسم يصير في الجهة بالفاعل حسب ما قدمناه في غير هذه المسألة. وإنما أوردت طريقة إثبات الأكوان بعد ما استدللت على حدوث العالم بالطريقين المقدمين لنبيين ما استدل به القوم وأذكر ما يلزم من الفساد على دليلهم وأنه على فساد لثلاث يقف عليه من لا يمكنه التوصل إلى ذلك فيعتقده فيؤديه إلى الكفر؛ لأن معتقد هذه الطريقة كافر». ناشناس، خلاصه النظر، ص ۲۷.

۱۱۰. «والذي يدل على أن المثبت يظهر في أقواله ما ينقض هذه الجملة أنه يعتقد أن الباري لا يقدر على إحداث نفس الذات وأن قدرته إنما تتعلق بحال غير الذات وهو موجود في أقوالهم وهذا يدل على أن الذات خارجة عن مقدوره، وفي ذلك تناهى مقدوره، ومن قال بتناهي مقدوره كان كافراً صريحاً». رسالة شرف‌الدین عودی در اثبات کفر شخص معتقد به اثبات معدوم دست‌کم سه مرتبه به طبع رسیده است. نگریه به: مدزسی طباطبایی، حسین، «مفروضه‌ای در مسأله شیئیت معدوم» چاپ شده در: همو، کتابتات، صص ۵۴ - ۵۵؛ الحلی، جعفر بن الحسن، رسائل المحقق الحلی، صص ۳۸۴ - ۳۸۵؛ العودی، الأسدی الحلی، شرف‌الدین، «رسالة الرد على رسالة عدم كفر من يقول بإثبات المعدوم»، چاپ شده همراه با: الوافی بکلام المثبت والنافی، صص ۱۷۴ - ۱۷۵.

۱۱۱. همانجاها به ترتیب: ص ۵۶؛ ص ۳۸۶؛ ص ۱۷۶.

۱۱۲. محقق حلی در جواب استفتائی درباره حکم شخص معتقد به شیئیت معدوم چنین ابراز نظر کرده است: «ما تقول السادة الفقهاء أئمة الدين وهداة المسلمين في إثبات المعدوم، هل هو حق أم لا؟ والمعتمد لذلك هل يحكم عليه بالكفر أو الفسق؟ وهل يجوز أن يعطى شيئاً من الزكاة أم لا؟ وإن أعطي شيئاً هل تبرأ ذمة المعطي له أم لا؟ الجواب: قال الشيخ نجم الدين، أبو القاسم، جعفر بن سعيد... لا يحكم بأن معتقدها كافر ولا فسق وإن كانت غلطة». الحلی، جعفر بن الحسن، رسائل المحقق الحلی، صص ۳۷۷ - ۳۷۹.

۱۱۳. علامه حلی در پاسخ به استفتائی درباره حکم فرد معتقد به شیئیت معدوم خاطر نشان کرده است: «ما يقول سيدنا فيما بنى عليه بعض من يتكلم في الأصول من الشيعة الإمامية في كتبهم من طريقة الإثبات التي أحدثها أبو علي الجبائي وابنه أبو هاشم، كالتسديد المرتضى - رحمه الله - في كتابيه: «الذخيرة» و«الملخص»، وغيره من الأصحاب في كتبهم في الأصول، ونصروا هذه المسألة الآن، ما حكمه؟ هل يحكم عليه بأنه مخطئ في هذا الاعتقاد، مرتكب لمحذور المخطين، يفسق بفعله؟ أم يحكم عليه بخروجه عن الدين جملة؟ أم لا يحكم عليه بشيء من ذلك على حال؟ وهل يجوز - والحالة هذه - إعطاؤه من الزكاة الواجبة والخمس الواجب إذا كان من أهل الاستحقاق؟ وهل تصح الصلاة خلفه، وقبول شهادته، وتجرى عليه جميع أحكام المؤمنين، أم لا؟ أفنتا مثاباً، رضي الله عنك. الجواب: لا يخرج معتقد الإثبات عن الدين، وإلا الفسق. نعم، هو مخطئ غلط في اعتقاده ذلك، ولا يخرج عن العدالة، فيجوز الصلاة خلفه، ويُعطى الزكاة والخمس». ابن زهرة، على بن ابراهيم، مسائل ابن زهرة، صص ۱۱۵ - ۱۱۶.

۱۱۴. برای نمونه علاء‌الدین علی بن ابراهیم ابن زهره در استفتائی از علامه حلی، از جمعی در زمره کسانی که در اصول دین بر طریقه سید مرتضی کلام‌پردازی می‌کنند «مَن تكلم في أصول الدين على طريقة السيد المرتضى» یاد کرده است. ابن زهره، علی بن ابراهیم، مسائل ابن زهرة، ص ۱۲۷.

۱۱۵. پاکتچی، احمد، مدخل «جمعی»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، ص ۳۹۳.

ابوالحسن بصری - که ظاهراً آنها را در مقایسه با آراء بهشمیه به آموزه‌های امامان نزدیکتر می‌دیده است - از دیدگاه‌های کلامی شریف مرتضی و پیروانش دوری گزیده است. به نظر ایشان، حمصی معتقد بوده که نظرگاه‌های ابوالحسن بصری و پیروانش اساساً موافق با آراء مکتب امامی بغداد [یعنی شیخ مفید و پیروانش] است. از این رو می‌توان جریان کلامی پیرو حمصی را کوششی برای بازسازی نظام کلامی شیخ مفید قلمداد کرد. به باور آنها، تلقی متکلمان امامی بعدی نیز چنین بوده است که عقائد شیخ مفید با تعالیم امامان (ع) سازگارتر است در قیاس با اندیشه‌های شریف مرتضی که با پذیرش مفاهیم و نظریات بهشمیه، از تعالیم ائمه (ع) فاصله گرفته بوده است.^{۱۱۶}

به گفته برخی، مکتب ابوالحسن با مکتب معتزله بغداد - که شیخ مفید از آن پیروی می‌کرد - قرابت بیشتری داشت تا با معتزله بصری بهشمی. همین امر سبب می‌شد که در مسائل اختلافی میان شریف مرتضی و شیخ مفید، حمصی که متمایل به مکتب ابوالحسن بصری بوده است از دیدگاه‌های شیخ مفید طرفداری کند. بدین ترتیب برای متکلمان حله، پیروی از مکتب حمصی، به نوعی التزام به کلام قدیم شیعه که شیخ مفید آن را ترسیم کرده بود، محسوب می‌شد. در اثراقبال متکلمان حلی و سایر امامیه به مکتب سدیدالدین حمصی از قرن هفتم هجری به بعد، مکتب شیخ مفید در کلام امامیه دوباره اهمیت یافت.^{۱۱۷}

بر اساس گزارش‌ها، گرایش متکلمان امامی به مکتب و طریقه ابوالحسن بصری دست‌کم از اواسط قرن ششم هجری قمری به‌طور قطع وجود داشته است.^{۱۱۸} در برخی از تحقیقات حتی این احتمال مطرح شده است که شیخ طوسی (د: ۴۳۶ ه.ق.) در اواخر عمرش به مکتب ابوالحسن بصری گراییده باشد.^{۱۱۹}

اگرچه گرایش به مکتب کلامی ابوالحسن بصری در میان متکلمان امامی، چنانکه گفتیم، از اواسط قرن ششم هجری قمری وجود داشته است، ایجاد یک جریان کلامی دامنه‌دار متأثر از مکتب ابوالحسن، در منطقه حله و تحت تأثیر تعالیم و تدریس‌های سدیدالدین محمود حمصی رازی (د: پس از ۶۰۰ ه.ق.)^{۱۲۰} شکل گرفت. به اعتقاد برخی، حمصی رازی نخستین متکلم امامی تاکنون شناخته شده‌ای است که آراء و اندیشه‌های کلامی ابوالحسن بصری را پذیرفت^{۱۲۱} و به گونه‌ای نظام‌مند آنها را به کلام امامیه وارد کرد.^{۱۲۲} در واقع، اگرچه می‌دانیم پیش از حمصی رازی هم برخی متکلمان امامی متمایل به مکتب ابوالحسن بوده‌اند، از نام و نشان آنها در حال حاضر هیچ اطلاعی نداریم. به هر حال، دوره تکوین و شکوفایی مکتب حله متقدم در کلام امامیه از حدود نیمه دوم قرن ششم آغاز شده و تا پس از نیمه نخست قرن هفتم هجری قمری استمرار داشته است.

در خصوص شخصیت علمی حمصی رازی نخست باید بدین نکته اشاره کرد که او از دانشوران امامی جریان ساز شیعه در دوره پس از شیخ طوسی بوده که در اصولین، یعنی اصول دین (کلام) و اصول فقه، دانش گسترده‌ای داشته است.^{۱۲۳} حمصی بیشتر حیات علمی خود را در ری گذرانده بوده است و از همین رو به «رازی» مشتهر شده بوده است. در برخی مصادر نسبت او را «حمصی» یا «حمضی» معرفی کرده‌اند.^{۱۲۴} برخی نیز او را به منطقه

۱۲۰. تاریخ وفات حمصی رازی به‌طور دقیق روشن نیست و در باب آن اختلافاتی وجود دارد. ابن حجر در لسان المیزان وفات او را بعد از سال ۶۰۰ نقل کرده است: «ومات بعد السماة». ابن حجر العسقلانی، لسان المیزان، ج ۵، ص ۳۱۷. فقیه محقق آیه الله حاج سید موسی شبیری زنجانی پس از تحقیق در باب تاریخ وفات حمصی همین نقل ابن حجر را مقرونتر به صواب دانسته است. نگرید: شبیری زنجانی، حاج سید موسی، جرعای از دریا، ج ۱، صص ۵۲ - ۵۸.

۱۲۱. نگرید به: مادلونگ، ویلفرد، آخرین دوره معتزله: ابوحسین بصری و مکتب وی، چاپ شده در: ملاصدرا، منطق، اخلاق و کلام، ص ۵۰۷؛ همو، مقدمه المعتمد فی اصول الدین، ص xi.

Schmidtke, Sabine, "The doctrinal views of the Banu l-'Awd (early 8th /14th century): an analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library; Oxford).", p.375.

۱۲۲. متأسفانه در مقاله‌هایی که در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و دانشنامه جهان اسلام درباره حمصی رازی نوشته شده است به این ویژگی مهم اندیشه کلامی او هیچ اشاره‌ای نشده است. نگرید: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲۱، ص ۲۹۳؛ دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۳، صص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۱۲۳. شاکرد وی منتجب الدین رازی (زنده در: ۶۰۰ ه.ق.) - که هم دوره و تقریباً هم سن حمصی بوده است (نگرید: شبیری زنجانی، حاج سید موسی، جرعای از دریا، ج ۱، صص ۵۸ و ۷۰) - از حمصی با عنوان «علامة زمانه فی الأصولین» یاد کرده است. نگرید: رازی، منتجب الدین، الفهرست (طبعة الطباطبایی)، ص ۱۶۴، ش ۳۸۹.

۱۲۴. فیروزآبادی در قاموس خاطر نشان کرده است: «و جَمْعُ كَوْرَةَ بِالشامِ، أهلها يَمَانُونَ، وَ قد تَدَكَّرُ وَ كَجَلَزٍ وَ قَتَبٍ: حَبٌّ م، نَافِعٌ مُلْتَمَذٌ مُدْرَجٌ... (و ابراهیم بن الخجاج الحمصی: لِشَكْنَةِ دَارِ الْجَمْعِ بِمِصْرَ، وَ كَذَا عَنهُ عَبْدُ اللَّهِ)، وَ بَهَا؛ جَمْعَةُ حَدِّ أَبِي الْحَسَنِ رَاوِي مَجْلِسِ الْبَطَائِفِ، وَ بِالضَّمِّ مُسَدَّدًا؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ الْحُمْصِيُّ، مُتَكَلِّمٌ، أَخَذَ عَنْهُ الْإِمَامُ فخرالدین، أَوْ هُوَ بِالضَّمِّ». الفیروزآبادی، مَجْدِ الدِّينِ، القاموس المحيط، ص ۵۶۸ (حمص).

116. Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism (II) Twelver shi'is", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, pp. 204 - 205.

۱۱۷. نگرید به: انصاری، حسن، «دانش کلام در حله از سدید الدین حمصی تا ابن طاووس»، منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/3468>

۱۱۸. برای نمونه قطب راوندی (د: ۵۷۳ ه.ق.) از پیروی برخی عالمان امامی از مکتب ابوالحسن بصری چنین گزارش داده است: «وَأَمَّا مَنْ يَخْتَارُ مِنْ أَصْحَابِنَا طَرِيقَةَ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَإِنَّهُ يَقُولُ: مَعْنَى قَوْلِهِ «لَيْسَ لَصَفْتُهُ حَدٌّ» أَي لَيْسَ لَوْصَفْنَا إِيَّاهُ بِمَا نَذْكُرُهُ مِنَ الْحَمْدِ وَالْمَدْحِ وَنَحْوِهِمَا غَايَةً». قطب راوندی، سعید بن هبة الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۱، ص ۳۷. همو در جایی دیگر خاطر نشان کرده است: «وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا مِمَّنْ يَخْتَارُ طَرِيقَةَ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ: إِنَّ لَهِ ذَاتَ مَخْصُوصَةٍ لَيْسَ لَهُ صِفَاتٌ، وَإِنَّمَا يَخَالِفُ غَيْرَهُ بِذَاتِهِ الْمُتَمَيِّزَةِ». همان، ص ۴۷.

119. Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism (II) Twelver shi'is", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, p. 203; Hassan Ansari and Sabine Schmidtke, *Al-Shaykh al-Tusi: His Writings on Theology and their Reception*, p. 489.

حمص (حُمص) در شام (سوریه) یا حومه ری نسبت داده‌اند^{۱۲۵} و بر این اساس آن را «حمصی» خوانده‌اند. اما بر اساس نقل ابن حجر از ابن ابی طی، شغل حمصی فروش «حمص» یا «جوصی»^{۱۲۶} مصلوق، یعنی «نخود پخته» بوده است^{۱۲۷} که در این صورت، نسبت او به این شغل موجب می‌شود که سدیدالدین را «حمصی» یا «جوصی» بخوانیم.^{۱۲۸} همچنان، گفته شده^{۱۲۹} که سدیدالدین تا پنجاه سالگی به این شغل می‌پرداخته تا اینکه زمانی با دانشمندی به جدال برخاسته است و آن دانشمند بروی گردن فرازی کرده و در نتیجه سدیدالدین تصمیم به ترک شغل و اقبال به کسب علم گرفته است. در همین مأخذ آمده است که سدیدالدین صد سال زندگی کرده و پس از سال ششصد هجری قمری درگذشته. نیز در همینجا، همچون برخی مصادر دیگر، تصریح شده که فخر رازی (د: ۶۰۶ ه.ق.) شاگرد حمصی بوده است.

در فهرست آثار سدیدالدین کتاب‌هایی چون التعلیق الکبیر، التعلیق الصغیر، التبیین والتنتیج فی التحسین و التقیح، بدایة الهدایة، نقض الموجز و کتاب مهم اصولی المصدا ثبت شده است.^{۱۳۰} اثر کلامی مهم سدیدالدین محمود حمصی رازی المُنقذ من التقليد و المرشد إلى التوحید یا التعلیق العراقی است که بنا به تصریح خودش، آن را در مدّت اقامت کوتاهش در حله عراق (حوالی سال ۵۸۰ - ۵۸۱ ه.ق.) در بازگشت از سفر حج و به درخواست علمای حله املاء و تدریس کرده است.^{۱۳۱} تاریخ اتمام این کتاب نهم جمادی الأولى سال ۵۸۱ هجری قمری ثبت شده است.^{۱۳۲}

ابن طاوس در کتاب فَرَج المَهموم خاطر نشان کرده که جدّ او و زّام بن ابی فراس (د: ۶۰۵ ه.ق.) از حمصی درخواست کرده یکسالی را در حله بماند و چون حمصی این دعوت را پذیرفته، و زّام احسان بسیار به

۱۲۵. مرحوم افندی اصفهانی این اقوال را نقل کرده است نگرید: أفندی اصفهانی، مولی عبدالله، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، ص ۲۰۳. همود فوائذ طریقه نیز یاد آور شده که: «رأیت بخط بعض أهل العلم أن سدید الدین الحمصی الذی هو من أكابر علماء أصحابنا من الفقهاء المجتهدين والفضلاء الکاملین، الحمصی فیه نسبة إلى حمص قرية بالری، وهي الآن خربة. أقول: وقد یظن أنه نسبة إلى حمص بلدة بحوالی حلب، ویقال: إنه نسبة إلى الحمص، وهي الحبة المعروفة، وأنه کان بکسر الحاء المهملة وتشدید المیم المضمومة وآخرها الصادر <کذا: الصاد> المهملة، فتأمل». همود، الفوائد الطریفة، صص ۵۸۰ - ۵۸۱.

۱۲۶. ظاهراً هر دو خوانش «حمص» و «جوص» در منابع وارد شده است: «والجَمَصُ والجَوْصُ: حَبُّ القدر، قال أبو حنیفة: وهو من القَطَانی، واحدته جَمَصَةٌ وجَوْصَةٌ، ولم یعرف ابنُ الأَعرابی کثیر المیم فی الجَوْصِ ولا حکى سیبویه فیه إلا کسرها فیهما مختلفان؛ وقال أبو حنیفة: الجَمَصُ عربی وما أَقل ما فی الکلام علی بنائه من الأسماء. الفراء: لم یأت علی فَعَلٍ، یفتح العین وکسر الفاء، إلا فَعَلٌ وفَعْلٌ، وهو الطین المتشقق إذا نَصَبَ عنه الماء، وجَمَصٌ وقَبُّ، ورجل حَتَبٌ وحَتَابٌ: طویل؛ وقال المبرد: جاء علی فَعَلٍ جَمَصٌ وجَمَصٌ وحَلزٌ، وهو القصیر، قال: وأهل البصرة اختاروا جَمَصاً، وأهل الکوفة اختاروا جَمَصاً، وقال الجوهری: الاختیار فتح المیم، وقال المبرد بکسرها». ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۷، ص ۱۷ (حمص). در صحاح نیز به این اختلاف جُتین اشاره شده است: «والجَمَصُ: حَبٌّ. قال ثعلب: الاختیار فتح المیم. وقال المبرد: هو الجَمَصُ بکسر المیم». الجوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، ج ۳، ص ۱۰۳۴ (حمص).

۱۲۷. «محمد > محمود < بن علی بن الحسن بن علی بن محمود الجوصی - بتشدید المیم وبالهملین - الرازی، یلقب الشیخ السدید. أخذ عن ... ومهر فی مذهب الإمامیة وناظر علیه. وله قصة فی مناظرته مع بعض الأضرعیة، ذکرها ابن ابی طی، وبالغ فی تقریظه وقال: له مصنفات کثیرة منها «التبیین والتنتیج فی التحسین والتقیح». قال: و ذکره ابن بائویه > کذا: ابن بابویه < فی «الذیل» وأثنى علیه، و ذکر أنه کان یتعانی ببع الجوصی المصلوق، فتمازی مع فقیه، فاستطال علیه، فترك حرفته، واشتغل بالعلم، وله حینئذٍ خمسون سنة، فمهر حتى صار أنظر أهل زمانه. وأخذ عنه الإمام فخر الدین الرازی وغیره، وعاش مئة سنة، وهو صحیح السمع والبصر، شدید الأید، ومات بعد الست مائة». ابن خبَر القسقلانی، أحمد بن علی، لسان المیزان، ج ۷، صص ۳۹۹ - ۴۰۰.

۱۲۸. مرحوم دکتر حسین کریمان نیز با توجه به همین نقل لسان المیزان نسبت «حمصی» یا «جوصی» را برای سدیدالدین انطباق دانسته‌اند. نگرید: کریمان، حسین، ری باستان، مجلد دوم (بخش اول)، ص ۳۸۹.

۱۲۹. در اینکه قائل این سخنان ابن ابی طی است یا منتجب‌الدین رازی تردید وجود دارد. در واقع قائل عبارت «و ذکر أنه کان ...» در گتاورد منقول در پاورقی پیشین دقیقاً مشخص نیست چه کسی است. فقیه محقق آیه الله حاج سید موسی شیبیری زنجانی به درستی معتقدند که گوینده این سخنان نه منتجب‌الدین رازی بلکه ابن ابی طی است که ابن خبَر بی واسطه از او نقل می‌کند. نگرید: شیبیری زنجانی، حاج سید موسی، جرعه‌ای از دریا، ج ۱، صص ۷۰ - ۷۱. برخی دیگر اما گمان کرده‌اند سخنان یاد شده گفته منتجب‌الدین رازی در ذیل تاریخ ری است که ابن خبَر از آن نقل کرده است. نگرید به:

Ali, Aun Hasan, *The Beginnings of the School of Hillah: A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shi'ism in the Late 'Abbāsīd and Early Ilkhānīd Periods*, P. 45.

۱۳۰. همان.

۱۳۱. الجَمَصی الرازی، سدیدالدین، المُنقذ من التقليد، ج ۱، صص ۱۷ - ۱۸.

۱۳۲. همان، ج ۲، ص ۴۰۲.

حَمَّصی کرده و نزد او نیز درس خوانده است.^{۱۳۳} هموافزوده که از شخص معتمدی شنیده چیزی جز آنچه مُعْتَمَد وَرَّام بوده در کتاب حَمَّصی یعنی التعلیق العراقی نیامده است و به همین جهت وَرَّام نوه اش ابن طاوس را مکلف به حفظ این کتاب کرده است.^{۱۳۴} ابن طاوس در ستایش از حَمَّصی او را برترین متکلمی خوانده است که اهل عراق از شاگردی نزد او بهره مند شده اند و یادآور شده که وَرَّام، حَمَّصی را بر سایر دانشوران ترجیح می داده است و کتاب او را برتر از آثار دیگر می دانسته.^{۱۳۵}

ابن طاوس در موضع دیگری نیز از بزرگداشت حَمَّصی و کتاب التعلیق العراقی از سوی جدش وَرَّام سخن گفته است و یادآور شده او با خط خودش از حَمَّصی با عنوان «الشیخ المفید العالم الأجل الأوحّد سدیدالدین ظهیرالإسلام لسان المتکلمین أسد المناظرین محمود بن علی بن الحسن الحمصی رضی الله عنه ورحمه وأرضاه وحشره مع الأئمة الطاهرين المعصومین صلوات الله علیهم أجمعین» نام برده است. ابن طاوس این را هم افزوده که وقتی حدود سیزده سال سن داشته است، وَرَّام نسخه ای از کتاب حَمَّصی را از خزانه اش آورده و پس از تحسین بسیار از آن، کتاب را به وی سپرده است تا فراگیرد.^{۱۳۶}

توصیفات و ستایش های یادشده از ابن طاوس در مدح حَمَّصی و کتاب المُنْقِذ - گواينکه بیشتر بازگفت سخنان جدش است - زمانی بیشتر جلب توجه می کند که در نظر آوریم او به جد با علم کلامی رسمی معتزلی ناهمدل و ناهمسو بوده است.

از آنچه گفته شد اهمّیت کتاب المُنْقِذ تا حدودی روشن شد. با این حال برای تبیین جایگاه این کتاب همین اندازه کافی است که بدانیم حَمَّصی با تألیف و تدریس آن در حلّه بنیان مکتب تازه ای را در کلام امامی نهاد. با توجه به اینکه مهمترین اثر کلامی متعلّق به مکتب حلّه متقدّم، یعنی المُنْقِذ من التقلید، در حلّه پدید آمده است، و پیروان بعدی این مکتب هم اغلب از متکلمان حلّه بوده اند نامگذاری مکتب یادشده به «مکتب حلّه» موجه می نماید.

پس از حَمَّصی رازی متکلمان دیگری نیز در امامیه طریقه و مسلک کلامی او را پی گرفتند. از آن میان باید به نویسنده کتاب کلامی مهمّ خلاصه النظر اشاره کنیم که متأسفانه از نام و نشان و حیات وی اطلاع چندانی نداریم.^{۱۳۷} از آنجا که او در این اثر از المُنْقِذ من التقلید حَمَّصی رازی یاد کرده است این احتمال داده شده که وی در حدود قرن ششم و اوائل قرن هفتم هجری قمری زیسته باشد و اثر خود را در همین حوالی نوشته باشد.^{۱۳۸} خلاصه النظر از حیث ساختار و محتوا تا حدودی تحت تأثیر المُنْقِذ من التقلید حَمَّصی رازی است و در آن گرایش به آراء ابوالحسن بصری دیده می شود.^{۱۳۹}

همچنین، برخی دیگر از متکلمان برجسته امامی حلّه به پاره ای از دیدگاه های ابوالحسن و پیروانش گرائیده بودند که باید آنها را در زمره متکلمان «مکتب حلّه متقدّم» به شمار آورد. یکی از برجسته ترین این متکلمان نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن حسن بن سعید هُدلی حلّی (د: ۶۷۶ ه.ق.) مشهور به محقق حلّی و محقق اول و صاحب شرایع الإسلام است که از آخرین متکلمان پیرو مکتب حلّه

۱۳۳. ابن طاوس، السید رضی الدین، فُجّ المَهموم، ص ۷۵.

۱۳۴. همان، ص ۷۸.

۱۳۵. همان، ص ۸۰.

۱۳۶. همان، ص ۱۴۶.

۱۳۷. درباره کتاب خلاصه النظر و نویسنده آن نگرید به: بیاتی، حیدر، «درباره کتاب خلاصه النظر»، چاپ شده در: دو فصلنامه کلام اهل بیت، سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۱۴۳ - ۱۶۰.

۱۳۸. انصاری، حسن و اشمیتکه، زابینه، مقدّمه انگلیسی بر خلاصه النظر، ص ۳۷.

۱۳۹. همان، ص xvii.

حسین بن ابی القاسم بن محمد عودی اُسدی حلی و شرف‌الدین اسماعیل بن عودی به لحاظ مشرب کلامی متأثر از دستگاه کلامی ابوالحسنین بصری بودند.^{۱۴۶} از شاخصه‌های فکری متکلمان این خاندان، می‌توان به ضدیت با فلسفه و اجتناب از هرگونه استعمال اصطلاحات و روش فلسفی در مسائل کلامی - برخلاف جریان کلام فلسفی متداول و مرسوم کلام امامیه در آن دوره - و گرایش به نظریات و اندیشه‌های کلامی ابوالحسنین بصری در بسیاری از مواضع عقیدتی اشاره کرد.^{۱۴۷} متکلمان این خاندان در واقع از طرفداران مکتب ابوالحسنین بصری و از ناقدان مکتب معتزلی به‌شمی و مکتب کلام فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی بودند.^{۱۴۸} از آنچه گفته شد معلوم می‌شود که در مکتب حله متقدم با طیف یکدست و همسانی از متکلمان روبرو نیستیم و با وجود اشتراک همه آنان در گرایش به مکتب کلامی ابوالحسنین، میان آنها از حیث میزان گرایش به فلسفه تفاوت‌های قابل توجهی است. در یکسو متکلمانی مثل نویسنده خلاصه فی علم الکلام و نیز ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت صاحب کتاب الیاقوت قرار دارند که گرایش زیادی به فلسفه از خود نشان داده‌اند (و از این رو نگاشته‌های آنان از حیث سبک و روش به آثار کلامی متکلمان مکتب حله متأخر نزدیک و همسان می‌شود)، و در سوی دیگر متکلمان خاندان ابن عودی که مخالف با فلسفه هستند. سایر متکلمان مکتب حله متقدم نیز به درجات مختلفی به فلسفه گرایش دارند.

گذشته از متکلمان مکتب حله متقدم، شماری دیگر از متکلمان امامی همچون ابن میثم بحرانی و خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی را نیز می‌شناسیم که به نوعی در پاره‌ای از مسائل تحت تأثیر مکتب ابوالحسنین بصری قرار داشته‌اند.^{۱۴۹} با این وصف، به جهت گرایش شدیدترین دانشوران به کلام فلسفی ترجیح داده‌ایم که آنان را ذیل مکتب حله متأخر طبقه‌بندی نماییم.

همزمان با گرایش حلی‌سازی و بعضی از دیگر متکلمان امامی به مکتب ابوالحسنین بصری، برخی دیگر از متکلمان امامی به مخالفت با نظام کلامی ابوالحسنین و نگارش ردیه بر نگاشته‌های

متقدم به حساب می‌آید. مهمترین کتاب کلامی بازمانده از او که بازتاب‌دهنده اندیشه‌های کلامی وی در ابواب مختلف اعتقادی است المسلك فی اصول الدین نام دارد. تک‌نگاشت‌های کلامی برجامانده از وی در خصوص موضوعات خاص اعتقادی نیز منبع ارزشمندی برای شناخت مواضع کلامی وی به‌شمار می‌آید.^{۱۴۰} نصیرالدین عبدالله بن حمزه طوسی مشهدی (د: پس از ۵۹۹ ه.ق.) صاحب رساله الوافی بکلام المثبت و النافی^{۱۴۱}، و نویسندگان آثاری چون الخلاصة فی علم الکلام^{۱۴۲} - که به قطب‌الدین سبزواری انتساب یافته -، و المعتمد من مذهب الشیعة الامامية^{۱۴۳} - که با انتساب اشتباه به سدیدالدین حلی منتشر شده است^{۱۴۴} -، و ظهیرالدین ابوالفضل محمد راوندی^{۱۴۵}، فرزند قطب‌الدین راوندی (د: ۵۷۳ ه.ق.) و مؤلف عجاله المعرفة و ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت نویسنده کتاب الیاقوت را نیز باید در زمره متکلمانی به حساب آورد که از حیث گرایش کلامی به مکتب حله متقدم تعلق فکری دارند و نگاشته‌های کلامی شان باید در چارچوب این مکتب بررسی شود.

در کنار متکلمان نامبرده، شماری از متکلمان امامی وابسته به خاندان ابن عودی - یکی از خاندان‌های معروف امامیه در نیمه نخست قرن هشتم در حله - از جمله شرف‌الدین ابوعبدالله

۱۴۰. نگرید به رسائل کلامی کوتاه وی که در مجموعه زیر به چاپ رسیده است: المحقق الحلی، جعفر بن الحسن، رسائل المحقق الحلی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ ه.ش.
۱۴۱. برای او اثرش نگرید به:

Ansari, Hassan and Schmidtke, Sabine, "Philosophical Theology among Sixth/Twelfth-Century Twelver Shi'ites: From Naṣir al-Dīn al-Tūsī (d. after 599/1201-2 or 600/1202-3) to Naṣir al-Dīn al-Tūsī (d. 672/1274): A Critical Edition of Two Theological Tracts, Preserved in MS Landberg 510 (Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University)", *Shii Studies Review*, 1, 2017, pp. 194-256.

در صفحات ۱۹۶ و ۲۰۸ از مقاله بالا برگزیده او به آراء ابوالحسنین بصری و انتقال اندیشه‌های بصری از طریق او به امامیه تأکید شده است.

۱۴۲. درباره این اثر نگرید به: انصاری، حسن، «الخلاصة فی علم الکلام از کیست؟» منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/2032>

در این یادداشت احتمال انتساب اثر به قطب‌الدین کبیری بیهقی شاگرد نصیرالدین عبد الله بن حمزه طوسی و صاحب حدائق الحقائق فی شرح نهج البلاغة مطرح شده است.
۱۴۳. درباره این اثر نگرید به: انصاری، حسن، «ابن البطریق الحلی و یک اعتقاد نامه امامی در مکتب ابوالحسنین بصری» منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/2036>

در این یادداشت احتمال انتساب اثر به ابن بطریق حلی مورد بررسی قرار گرفته است.
۱۴۴. (به اشتباه منسوب به) الحلی‌سازی، سدیدالدین، المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیة، چاپ شده در: میراث اسلامی ایران، دفتر ششم، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۶.

۱۴۵. در خصوص او و گرایش کلامی اش نگرید به: حسن، انصاری، «ادبیات کلامی امامیه در نیمه دوم سده ششم قمری: نمونه عجاله المعرفة فرزند قطب راوندی» منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/2027>

۱۴۶. درباره دیدگاه‌های کلامی متکلمان این خاندان نگاه کنید به:

Schmidtke, Sabine, "The doctrinal views of the Banu I-'Awd (early 8th/14th century): an analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)." *Le shi'isme imamite*, pp. 357-382.

147. *ibid*, p. 377.

۱۴۸. مادلونگ، ویلفرد، مقدمه المعتمد فی اصول الدین، ص xii.

۱۴۹. در این خصوص نگرید به: مادلونگ، ویلفرد، «آخرین دوره معتزله: ابوحسین بصری و مکتب وی»، چاپ شده در: ملاحظه، منطق، اخلاق و کلام، صص ۵۰۷ - ۵۰۸.

کلامی او پرداختند. یکی از این متکلمان امامی ناقد آراء بصری، رشیدالدین ابوسعید عبدالجلیل بن ابی الفتح مسعود بن عیسی رازی است که شاگردش منتجب الدین رازی از او با عنوان «استاد عالمان عراق در اصول دین و اصول فقه» و «مناظره کننده ای ماهر و حاذق» یاد کرده است.^{۱۵۰} در زمره نگاه‌هاست که حاکمی از «نقض التصحیح لابی الحسین البصری» ثبت شده که حاکمی از ستیز رشیدالدین با دیدگاه‌های ابوالحسن بصری است.

مکتب حله متقدم به تدریج با ورود تعالیم فلسفی ابن سینا به صحنه کلام امامیه به حاشیه رانده شد و جای خود را به جریان تازه‌ای از متکلمان امامی داد که علاوه بر گرایش به مکتب معتزلی ابوالحسن بصری در برخی موضوعات، در بسیاری از مسائل و مباحث به فلسفه ابن سینا و گفتمان فلسفی او متمایل شده بودند. در بخش بعدی به معرفی این جریان تازه می‌پردازیم.

۲-۴- دوره کلام معتزلی - فلسفی (مکتب حله متأخر: نصیرالدین طوسی و پیروانش)

چنانکه ملاحظه شد، نخستین دوره کلام عقلی امامیه که از حدود نیمه دوم قرن چهارم تا حدود نیمه دوم قرن هفتم هجری قمری ادامه یافت، تحت تأثیر تعامل با معتزله و اثرپذیری از مکاتب مختلف این فرقه، یعنی مکاتب بغداد و بصره (بهشمیه) و حسینیّه، سبکی اعتزالی داشت و تا حدود زیادی در چارچوب گفتمان معتزلی تکامل یافت. در حدود نیمه دوم قرن هفتم هجری قمری تحوّل دیگری در کلام امامیه پدید آمد که موجب تغییر گفتمان کلام امامیه از گفتمان معتزلی به گفتمان معتزلی - فلسفی شد. در این دوره دوم از ادوار کلام عقلی امامیه، افزون بر تأثیرپذیری کلام امامی از کلام معتزلی، بسیاری از متکلمان امامی در اثر آشنایی با فلسفه ابن سینا پاره‌ای از روش‌ها و اصطلاحات و آراء فلسفی ابن سینا را پذیرفتند و به تقریر و بسط کلام امامیه با استفاده از آنها پرداختند. از آنجا که در این دوره، کلام امامیه همچنان در برخی مواضع، صبغه اعتزالی خود و به‌طور خاص تأثیرپذیری از مکتب ابوالحسن بصری را کم و بیش حفظ کرده است و در عین حال در جنبه‌ها و بخش‌هایی دیگر تحت تأثیر فلسفه مشایی ابن سینا قرار گرفت، این دوره را دوره «کلام معتزلی - فلسفی» امامیه نامگذاری می‌کنیم.

در این دوره، تنها یک مکتب قابل شناسایی است که به دلیل حضور بیشترین پیروانش در حله و بسط آن در این منطقه، و

۱۵۰. الرازی، منتجب الدین، الفهرست (طبعة الطباطبایی)، ص ۱۱۰، ش ۲۲۶.

همچنین به سبب تأخر زمانی اش از مکتب حله متقدم، آن را «مکتب حله متأخر» می‌نامیم. این مکتب با بنیانگذاری نخستین مکتب کلام فلسفی در امامیه به دست خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه.ق.) آغاز شد و در اثر کوشش‌های علامه حلی و پیروانش گسترش و تکامل یافت. مکتب حله متأخر به عنوان گرایش غالب در کلام امامیه تا عصر صفویه و ظهور فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.) استقرار و استمرار داشت. برای این اساس، گستره زمانی تقریبی «مکتب حله متأخر» را می‌توان از حدود نیمه دوم قرن هفتم تا حدود نیمه نخست قرن یازدهم هجری قمری تعیین نمود. در ادامه، توضیحاتی در باب تأسیس این مکتب و نحوه بسط آن ارائه می‌شود.

۲-۴-۱- خواجه نصیرالدین طوسی و تأسیس مکتب حله متأخر
گرایش کلام امامیه به فلسفه سینوی تحوّل شگرف در کلام امامی بود^{۱۵۱} که آن را از حیث ساختار و محتوا و روش پرداخت به موضوعات و مسائل کلامی تا اندازه زیادی دگرگون کرد. این تحوّل ناشی از آشنایی برخی از متکلمان امامی مثل خواجه نصیرالدین طوسی با فلسفه ابن سینا و اثرپذیری از آن بود.

رویکرد و اندیشه‌های فلسفی خواجه نصیر که توانست تحوّل عظیم یادشده را در کلام امامیه پدید آورد، به میزان زیادی برگرفته از تعالیم و آموزه‌های فلسفی ابن سینا بود. در حقیقت خواجه نصیر حلقه واسطه انتقال اندیشه‌های فلسفی ابن سینا به کلام شیعه بوده است و از همین رو باید تحوّل صورت پذیرفته در کلام امامیه در سایه گرایش به فلسفه را تحوّل متأثر از نظام فلسفی ابن سینا دانست، نه تحوّل ناشی از اندیشه‌های فلسفی مستقل خواجه نصیر.

اگرچه بسیاری از آراء و دیدگاه‌هایی که ابن سینا در فلسفه خود مطرح کرده است در آثار فلسفی فیلسوف بزرگ مسلمان ابونصر فارابی (د: ۳۳۹ ه.ق.) نیز دیده می‌شود - و چه بسا در مواضع متعددی آثار فارابی آبخور اولیه ابن سینا در بیان مطالب فلسفی بوده باشد - شکی نیست که طریق آشنایی متکلمان امامی با آن مطالب و مسائل و مبانی فلسفی، نگاه‌هاست که ابن سینا و پیروان وی مثل خواجه نصیرالدین طوسی بوده است و نه آثار فارابی. اینکه نام فارابی و آثار و اقوال او به ندرت در کتب کلامی امامیه در

۱۵۱. برای بحثی اجمالی در خصوص پیشینه اثرپذیری کلام امامیه از فلسفه ابن سینا نگرید به: عطائی نظری، حمید، «نگاهی به تأثیرپذیری‌های کلام امامیه از کلام اشعری و فلسفه سینوی و عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی»، مجله آینه پژوهش، سال ۲۹، ش ۱۶۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۷، صص ۳ - ۲۰.

دوران میانی دیده می‌شود خود حکایت از آن دارد که متکلمان امامی آشنایی چندانی با فارابی و آثارش نداشته‌اند - یا دست‌کم به آثار فارابی کمتر دسترس داشته‌اند - و در نتیجه، به طور مستقیم تحت تأثیر فارابی و نگاه‌هایش قرار نگرفته بوده‌اند. در مقابل، نام ابن سینا و تألیفات وی به دفعات در آثار کلامی مکتب کلام فلسفی برده شده و به طور مشخص آثار و افکار او بر اندیشه کلامی متکلمان امامی در دوره دوم کلام عقلی امامیه بسیار اثرگذار بوده است.^{۱۵۲}

روشن است که ابن سینا خود هیچگاه در مقام یک «متکلم» - به معنای خاص این مصطلح - به نگارش اثری در علم کلام نپرداخت. او به معنای دقیق کلمه یک فیلسوف بود و پرداختش به مسائل کلامی یا اعتقادی هم از نگاه فیلسوفانه و با رویکردی فلسفی بود. در واقع او با هدف اثبات مدعیات دینی یک مذهب خاص اسلامی به نگارش اثری کلامی نپرداخت و تنها کوشید بر اساس نظام فلسفی خودش و به مقتضای تفکر عقلانی - آنگونه که شأن یک فیلسوف است - در باب مسائل دینی به تحقیق بپردازد. همین شیوه و رویکرد فلسفی و عقلانی محض ابن سینا در پرداخت به مسائل اعتقادی سبب شده است که با وجود آثار متعددی که از وی برجامانده، در باب کیش و مرام دینی او گفت‌وگوها و مجادلاتی درازدامن درگیرد و هویت مذهبی اش همچنان در هاله‌ای از ابهام باقی بماند. عده‌ای او را برکیش اسماعیلی یا زیدی، و برخی دیگر وی را امامی مذهب دانسته‌اند.^{۱۵۳} حتی برخی از تراجم نویسندگان اهل سنت از تعلق مذهبی وی به مذهب حنفی سخن گفته‌اند. فارغ از این مجادلات و دعاوی - که بر اثبات هر یک نیز ممکن است شواهدی ارائه شود - آنچه مهم است نقش نگاشته‌ها و سنت فلسفی ابن سینا در ایجاد تحوّل در کلام امامیه است.

چنانکه گفتیم، ابن سینا خود هرگز اثری کلامی بروفق مذهب امامیه نگاشت و بر این اساس نمی‌توان از اثرگذاری مستقیم او و آثارش بر کلام امامیه سخن گفت. تنها در صورتی ممکن بود تحوّل صورت گرفته در کلام امامیه به سوی فلسفی شدن را بی‌واسطه به ابن سینا منسوب داشت که دست‌کم از وی آثاری کلامی با رویکرد فلسفی و صبغه امامی برجامی ماند و الگویی برای متکلمان امامی پس از خود در پرداخت به مسائل کلامی به شیوه فلسفی می‌شد، یعنی درست همان کاری که خواجه نصیرالدین طوسی با نگارش تجرید الاعتقاد انجام داد. او اثری بدیع موسوم به تجرید الاعتقاد یا تجرید العقائد پدید آورد که در آن کلام امامی را با رویکردی فلسفی، یعنی با استفاده از روش‌ها و قواعد و اصطلاحات فلسفی تقریر نمود. این کتاب به سرعت مبدل به الگویی برای متکلمان امامی پس از خواجه شد و بدین سان تحوّل شگرف در کلام امامیه ایجاد کرد. بنابراین اثرگذاری ابن سینا بر کلام امامیه به طور مستقیم نبود، بلکه از طریق ایجاد سنتی فلسفی بود که حامیان و مروّجان آن نظیر خواجه نصیرالدین طوسی به خوبی توانستند آن سنت فلسفی سترگ را به صحنه کلام امامیه وارد نمایند.

اگرچه ابن میثم بحرانی نیز، هم از طریق عالمان بحرینی نظیر علی بن سلیمان بحرانی (د حدود: ۶۷۰ ه.ق.) و هم با مطالعه آثار فخر رازی با فلسفه ابن سینا آشنا شده بود و از آن تأثیر بسیار نیز پذیرفته بود، ظاهراً نگاشته‌های او چندان در انتقال فلسفه ابن سینا به صحنه کلام امامیه نقشی نداشته و متکلمان حله بیشتر از طریق خواجه نصیر و علامه حلی و مطالعه مستقیم آثار ابن سینا از اندیشه‌های شیخ رئیس اثر پذیرفته

۱۵۲. برای نمونه علامه حلی در کتاب کلامی کلان خودش نهاية المرام تنها دو بار از فارابی نام برده است (نگرید: الحلی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام، ج ۳، صص ۳۹۴ - ۳۹۵) در حالی که هم‌در این کتاب بیش از هشتاد بار از ابن سینا یاد کرده است. نگرید: همان، ص ۵۴۶.
 ۱۵۳. برای آگاهی از شواهدی که گرایش ابن سینا را به مذهب تشیع امامی اثبات می‌کند نگاه کنید به کتاب علی بن فضل الله کیلانی فومنی از دانشوران روزگار صفوی زیر عنوان «توفیق التطبيق» که در آن تلاش نموده است با ارائه شواهدی از آثار ابن سینا اثبات کند که سخنان ابن سینا درباره مسأله امامت مطابق و موافق است با دیدگاه‌های مذهب امامیه در این موضوع، و در نتیجه نشان دهنده تعلق مذهبی شیخ رئیس به مذهب امامیه است. نگرید: الجیلانی، علی بن فضل الله، توفیق التطبيق فی اثبات أن الشیخ رئیس من الإمامیة الإثنی عشریة، ص ۱۳.

از دیدگاه متکلمان حله فلسفه ابزاری است برای دفاع از مدعیات کلامی و معارف فلسفی، به خودی خود، مطلوب و مقصود بالذات نیست. در نتیجه، از منظر آنها طبیعی است که هر جا آموزه‌های فلسفی با تعالیم دینی مسلم در تعارض افتد باید به نقد دیدگاه‌های فلسفی پرداخت.

بر خلاف خواجه نصیر، علامه حلی هیچگاه در مقام دفاع از فلسفه و اندیشه‌های فلسفی ابن سینا در برابر نقدهای متکلمان برنیامد و به نگارش اثری در این زمینه هم نپرداخت، بلکه خود به نوعی پیوسته ناقد برخی از مبانی و اندیشه‌های فلسفی ابن سینا نیز بود.

بوده‌اند. در واقع، هرچند بهره‌گیری از فلسفه سنیوی در تبیین پاره‌ای مسائل و نیز حلّ برخی مشکلات کلامی، قبل از خواجه نصیر در مکتب بحرین آغاز شده بود، این آثار شاید به دلیل فقدان رویکرد فلسفی جامع در همه مسائل کلامی و نیز از بین رفتن بیشتر آنها و همچنین مطرح نشدن در مراکز علمی اصلی امامیه هیچگاه نتوانستند تأثیری اساسی بر جریان اصلی کلام امامیه نهند و بر شکل‌گیری یا شتاب فرایند فلسفی شدن کلام امامیه اثرگذار باشند. بنابراین، تکوین فرایند فلسفی شدن کلام امامیه را باید مرهون اندیشه‌ها و نگاه‌های خواجه نصیر و پیروان او در مکتب حلّه متأخر بدانیم.

فارغ از نقشی که خواجه نصیرالدین طوسی در خصوص ادغام فلسفه ابن سینا در کلام امامیه ایفا نمود، او را باید احیاگر مکتب فلسفی ابن سینا در قرون میانی نیز دانست. قاضی نورالله شوشتری در ارزیابی نقش خواجه نصیر در احیای حکمت بوعلی یادآور شده فلسفه بوعلی که در اثر شبهاات ابوالبرکات بغدادی و فخررازی مندرس شده و از رونق افتاده بود، بار دیگر به دست خواجه نصیر احیا شد، و او هنر شبهاات و ایرادات ابوالبرکات و فخربرابن سینا را، بر همگان آشکار نمود.^{۱۵۴} تردیدی نیست که خواجه، یک فیلسوف مثنوی برجسته و مدافع آراء و شارح آثار ابن سینا بوده است. مهمترین کوششی که خواجه نصیر برای حفظ سنت و اندیشه فلسفی ابن سینا انجام داد، دفاع از مکتب پورسینا در برابر منتقدان اشعری وی بود. اصلی‌ترین اثر فلسفی طوسی شرح او بر «الإشارات والتنبیهاات» ابن سینا با نام «حلّ مشکلات الإشارات» است. این نگاشته، آخرین اثر خواجه در دوره‌ای است که حوالی سال ۶۴۳ قمری در آلموت میان اسماعیلیان می‌زیسته، و پاسخی است به شرح انتقادی - یا به تعبیر دقیقتر خواجه نصیر: جرح - فخررازی اشعری بر اشارات بوعلی به نام شرح الإشارات. خواجه در این اثر نهایت سعی خود را در دفاع از اندیشه‌ها و آراء ابن سینا در برابر ایرادات فخررازی مبذول داشته و چندان در مقام بیان دیدگاه‌ها و باورهای شخصی خویش نبوده است. از این رو، این اثر اگرچه منبع بسیار مناسبی برای درک افکار ابن سینا است، مأخذ مناسبی برای استخراج آراء و دیدگاه‌های خواجه در مسائل فلسفی و کلامی نیست.

دفاع دیگر خواجه طوسی از ابن سینا با نگارش کتاب *مصارع المصارع*^{۱۵۵} صورت گرفت؛ اثری که در ردّ *مصارعة الفلاسفة* تاج‌الدین محمد بن عبدالکریم شهرستانی (د: ۵۴۸ ه.ق.)، متکلمی اشعری با گرایش‌های اسماعیلی، نگاشته شد. خواجه تا آخرین روزهای عمر خود با نقدها و خرده‌گیری‌های اشاعره در پیکار و کشاکش بوده است. او آخرین اثر خودش، تلخیص المحضّل^{۱۵۶} را در بغداد و در نقد کتابی از فخررازی به نام «مُحْضَلُ أَفْكَارِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ الْحُكَمَاءِ وَ الْمُتَكَلِّمِينَ» نوشت. اگر نبود دفاع‌ها و حمایت‌های خواجه از اندیشه‌های فلسفی ابن سینا در آن روزگار که انتقادات متفکران اشعری بر فلسفه سنیوی شدت گرفته بود، به‌طور قطع ادامه حیات مکتب فلسفی ابن سینا در تمدن اسلامی با مشکل مواجه می‌شد. اما اهتمام خواجه نصیر به فلسفه ابن سینا موجب شد از یک طرف مکتب فلسفی ابن سینا جانی دوباره گیرد و سنت فلسفی سنیوی استمرار یابد، و از سوی دیگر تحوّل بزرگ در کلام امامیه ایجاد نماید.

در خصوص آشنایی خواجه با ابن سینا و نحوه انتقال فلسفه سنیوی به خواجه سندی معروف مشتمل بر سلسله‌ای از عالمان نقل شده است که نشان می‌دهد اندیشه‌های فلسفی ابن سینا از طریق شاگردان او به

۱۵۴. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، ج ۴، ص ۵۰۴.

۱۵۵. هم اکنون دو چاپ از این اثر در اختیار داریم: نخست چاپ کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، به تصحیح: شیخ حسن معزی، قم، ۱۴۰۵ ق، که همراه با *مصارعة الفلاسفة* شهرستانی به چاپ رسیده است؛ و دیگری با مشخصات زیر: طوسی، نصیرالدین، *مصارع المصارع*، حقه و قدم له: ویلفرد مادلونگ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ ه.ش.

۱۵۶. الطوسی، نصیرالدین، *تلخیص المحضّل* (نقد المحضّل)، تحقیق: شیخ عبدالله نورانی، چاپ دوم، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ ه.ق.

اندیشه‌های کلامی خواجه، مقایسه‌آراء و نگاه‌های او با آراء و مکتوبات ابن‌سینا و ابوالحسین بصری و فخر رازی^{۱۶۱} بسیار ضروری و سودمند است.

پیش از این، به نقش خواجه نصیر در ادغام فلسفه سینوی با کلام امامیه اشاره شد. خواجه برای این منظور به نگارش چند اثر مهم پرداخت و از طریق آنها اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا را به کلام امامیه وارد نمود. مهمترین اثر خواجه در این زمینه کتاب تجرید الاعتقاد یا تجرید العقائد یا تجرید الکلام است. اهمیت تجرید الاعتقاد در آن است که این اثر در زمره نخستین نگاه‌های قرار دارد که مفاهیم و مبانی طبیعی و فلسفی سینوی را وارد عقاید امامیه کرد. در پژوهشی مستقل، تا حدودی به بررسی نقش تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی در تکوین کلام فلسفی در کلام امامی و اسلامی و جنبه‌های مختلف فلسفی این کتاب پرداخته شده است.^{۱۶۲}

تجرید الاعتقاد طوسی را می‌توان به دو بخش تقسیم نمود: پاره نخست، مباحث امور عامه است که در بردارنده شرح مفاهیم وجود و عدم، ماهیت، علت و معلول، جوهر و عرض و سایر مقولاتی از این دست است. این بخش، مقولات و مسائل فلسفی اساسی و مهم متافیزیک ابن‌سینا را به سنت کلام امامیه وارد می‌کند. بخش دوم تجرید الاعتقاد شامل مباحث کلامی محض در باب خداوند، نبوت، امامت و معاد است که با صبغه‌ای فلسفی تحریر شده است.

تجرید الاعتقاد خواجه نصیر، هم با استقبال عالمان امامی مواجه شد، و هم مورد توجه عالمان حنفی^{۱۶۳} و اشعری قرار گرفت و حتی حواشی و شروحاتی از سوی آنان بر این کتاب نگاشته شد. مهمترین

استادان خواجه و از استادان خواجه به وی منتقل شده است. این سلسله نسب علمی به شرح زیر است:

ابن‌سینا ـ بهمنیار ـ ابوالعباس لوگری ـ افضل‌الدین غیلانی ـ صدرالدین سرخسی ـ فریدالدین داماد نیشابوری ـ خواجه نصیرالدین طوسی.^{۱۵۷}

قاضی نورالله شوشتری (د: ۱۰۱۹ ه.ق.) نیز در مجالس المؤمنین پس از بیان اینکه خواجه نصیر «در اصل از موضع جهود ساوه است، اما در طوس متولد شده» و بدین سبب به «طوسی» اشتهار یافته، به سلسله استادان خواجه در علوم عقلی و نقلی اشاره کرده است:

در معارف عقلیه تلمیذ فریدالدین داماد است، و او شاگرد سید صدرالدین سرخسی، و او شاگرد افضل‌الدین غیلانی، و او شاگرد ابوالعباس لوگری، و او شاگرد بهمنیار، و بهمنیار شاگرد شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، و در شرعیات بر وجهی که از رسالهٔ چهل حدیث شیخ شهید - علیه الرحمة - مستفاد می‌شود، تلمیذ والد بزرگوار خود بوده و او تلمیذ امام فضل‌الله راوندی، و او تلمیذ میر مرتضی علم‌الهدی.^{۱۵۸}

از حیث فکر کلامی، خواجه نصیر افزون بر تأثیرپذیری از فلسفه ابن‌سینا، همانگونه که پیشتر اشاره شد، از مکتب معتزلی ابوالحسین بصری نیز در پاره‌ای از موضوعات و مسائل اثر پذیرفته است و همین امر دستگاه کلامی او را با صبغه‌ای اعتزالی همراه نموده. بنابراین، نظام کلامی ارائه شده از سوی او نظامی با رویکرد معتزلی - فلسفی است.^{۱۵۹} افزون بر این، خواجه نصیر در روش و ساختار مباحث کلامی تا حدودی تحت تأثیر آثار و آراء فخر رازی نیز قرار داشته است. به هنگام بررسی اندیشه‌های کلامی خواجه نصیرالدین طوسی^{۱۶۰} لحاظ این خاستگاه‌های اندیشگی بسیار حائز اهمیت است. بر این اساس، برای تحلیل و ارزیابی

۱۵۷. الخوانساری، محمد باقر، روایات الجئات فی احوال العلماء والسادات، ج ۶، ص ۳۱۴.

۱۵۸. شوشتری، قاضی نورالله، مجالس المؤمنین، ج ۴، ص ۵۰۶.
۱۵۹. عباس سلیمان برخی از تأثیرات معتزله و فلسفه ابن‌سینا بر اندیشه کلامی خواجه نصیرالدین طوسی در موضوعات مختلف کلامی بررسی کرده است. نگریده به: سلیمان، عباس، الصلة بین علم الکلام و الفلسفة فی الفكر الإسلامی (محاولة لتقویم علم الکلام و تجدیده)، الفصل الثانی: تطور علم الکلام و انتهائه إلى الفلسفة فی فکر الطوسی، صص ۱۱۱ - ۱۴۷.

۱۶۰. برای تحقیقی اجمالی در باب اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیر نگریده به: فرحات، هانی نعمان، اندیشه‌های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۹ ه.ش، ۴۱۲ ص.

۱۶۱. نمونه‌ای از مقایسه آراء خواجه نصیرالدین طوسی با فخر رازی را نگریده در: حسنی، سید حسن، بررسی و داوری در مسائل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی خواجه نصیر طوسی و امام فخر رازی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳، ۳۰۴ ص.

۱۶۲. نگریده به: سلیمان، عباس، تطور علم الکلام إلى الفلسفة و منهجها عند نصیرالدین الطوسی (دراسة تحليلیة مقارنة لکتاب تجرید العقائد)، دارالمعرفة الجامعیة، اسکندریة، ۱۹۹۴ م، ۱۴۶ ص. نیز نگریده به: همو، الصلة بین علم الکلام و الفلسفة فی الفكر الإسلامی (محاولة لتقویم علم الکلام و تجدیده)، الفصل الثانی: تطور علم الکلام و انتهائه إلى الفلسفة فی فکر الطوسی، صص ۱۱۱ - ۱۴۷.

۱۶۳. برای تحقیقی درباره اقبال عالمان حنفی عثمانی به تجرید الاعتقاد و شروحاتی نوشته شده از سوی آنان بر این کتاب و همچنین جایگاهی که این کتاب در نظام آموزشی عثمانی در درازنای چند قرن داشته است نگریده به مقاله زیر منتشر شده در مجله لیترا تور مطالعات ترکیه:

GÜNAYDIN, SALİH, "Nasiruddin et-Tusi'nin Tecridu'l-i'tikad'ı Üzerine Oluşan Şerh-Haşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış", Türkiye'de İslami İlimler: Kelam ve Mezhepler Tarihi II Sayısı, TALİD, Güz 2016, Sayı: 28, pp. 237-272.

شروح نوشته شده بر تجرید عبارتست از:

می‌شود. در متون کلامی امامیان مکتب حلّه متقدم ایستارها و استدلال‌های فیلسوفان چندان مورد توجه قرار نگرفته است.

چندین شرح مهم بر رساله قواعد العقائد نگاشته شده است که مهمترین آنها از این قرار است:

- ۱) کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد نگاشته علامه حلّی.^{۱۶۶}
- ۲) کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد تألیف محمود بن علی بن محمود الحمصی الرازی (زنده در: ۷۴۹ - ۷۵۰ ه.ق.)^{۱۶۷} که متکلمی غیر از سدیدالدین محمود حمصی رازی (د: پس از ۶۰۰ ه.ق.) بنیانگذار مکتب حلّه متقدم است.

اثر دیگر خواجه، رساله کوتاه فصول اعتقادنامه‌ای است استوار و گزیده که خواجه در آن به تحریر عقائد امامیه به زبان فارسی پرداخته است. این رساله مجمل نیز مورد عنایت متکلمان امامی بعدی قرار گرفت و شروح متعددی بر آن نوشته شد. رکن الدین جرجانی (زنده در ۷۲۸ ه.ق.) که به ترجمه آثار خواجه به زبان عربی علاقه مند و مشغول بوده است این رساله را به زبان عربی ترجمه کرده است.^{۱۶۸}

۴-۲-۲- علامه حلّی و بسط مکتب حلّه متأخر

پس از بنیانگذاری مکتب حلّه متأخر بردست خواجه نصیرالدین طوسی، این مکتب با کوشش‌ها و نگارش‌های مهمترین شاگرد وی، حسن بن یوسف بن مطهر حلّی معروف به علامه حلّی (د: ۷۲۶ ه.ق.)، بسط و تکامل یافت.^{۱۶۹} علامه در عین حال که تا حدودی

۱) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد نگاشته علامه حلّی (د:

۷۲۶ ه.ق.) شاگرد خواجه نصیر که نخستین و مهمترین شرح نوشته شده بر تجرید به شمار می‌آید و بارها به چاپ رسیده است.^{۱۶۴}

۲) تسدید القواعد فی شرح تجرید العقائد تألیف متکلم نامور اشعری شمس الدین محمود اصفهانی (د: ۷۴۹ ه.ق.) که به شرح تجرید قدیم (نسبت به شرح تجرید ملاً علی قوشچی) نیز معروف است.

۳) تفرید الاعتماد فی شرح تجرید الاعتقاد نوشته ابو العلامه محمد بن احمد بهشتی اسفراینی معروف به فخر خراسان (د: ۷۴۹ ه.ق.) که شرحی است مزجی بر تجرید و در سال ۷۴۱ قمری نگاشته است. این شرح تاکنون منتشر نشده است.

۴) شرح تجرید قوشچی تألیف متکلم و ریاضی دان شهیر اشعری ملاً علی بن محمد قوشچی (د: ۸۷۹ ه.ق.) که به شرح جدید تجرید نیز معروف است.

۵) شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام نگاشته ملاً عبدالرزاق فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.) که مهمترین شرح متأخر تجرید است.

خواجه نصیر رساله مختصری نیز در منطق با عنوان التجرید فی علم المنطق نگاشت که علامه حلّی اولین شرح را بر آن زیر عنوان الجوهر التّضیید فی شرح منطق التّجرید نوشت.^{۱۶۵} این رساله از حیث ایجاز و سبک نگارشی همچون تجرید الاعتقاد است و خلاصه منطق ارسطویی و سینوی به شمار می‌آید.

رساله کلامی مهم دیگر خواجه قواعد العقائد است که البته هیچگاه مقبولیت و شهرت تجرید الاعتقاد را نه در امامیه و نه در میان اشاعره پیدا نکرد. خواجه در این رساله یک دوره عقائد امامیه را به اختصار تقریر کرده است. نکته جالب توجه در خصوص قواعد العقائد آن است که خواجه نصیر در اکثر موضوعات و مسائل، در کنار دیدگاه امامیه به آراء متکلمان معتزلی و اشعری و حکماء نیز اشاره کرده است و آنها را بر رسیده. با این شیوه در واقع خواجه مقارنه و مقایسه‌ای میان آراء متکلمان مکاتب کلامی معروف اسلامی و دیدگاه‌های فیلسوفان نموده است. پرداخت به آراء فیلسوفان و ادله آنها یکی از خصوصیات سبک کلام فلسفی است که از دوره مکتب حلّه متأخر در متون کلامی امامیه مشاهده

۱۶۶. الحلّی، الحسن بن یوسف، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، تحقیق: حسن مکی العالمی، دارالصفوة، بیروت، ۱۴۱۳ ه.ق.

۱۶۷. الجفصی الرازی، محمود بن علی، کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد، چاپ عکسی با مقدمه و فهرستها از زاینه اشمنتکه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۶ ه.ش.

۱۶۸. ترجمه عربی فصول یکبار همراه با متن فارسی اثر به صورت ترجمه مقابل، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه با مشخصات کتابشناختی زیر منتشر شد: فصول خواجه طوسی و ترجمه تازی آن از رکن الدین محمّد بن علی گرگانی استرآبادی، بکوشش: محمّد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، خردادماه ۱۳۳۵.

رساله یادشده یکبار هم به صورت مستقل و بدون انتساب به جرجانی با این مشخصات به چاپ رسیده است: فصول العقائد، راجعه و نقاه: شاکر العارف و حمید الخالصی، مطبعة المعارف، بغداد، الطبعة الثانية، ۱۳۸۰ ه.ق. / ۱۹۶۰ م.

۱۶۹. برای آشنایی با احوال و آثار و آراء کلامی علامه حلّی نگرید به: Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325)*, Berlin, 1991.

ترجمه فارسی نه چندان دقیق این اثر با مشخصات زیر به چاپ رسیده است: اشمنتکه، زاینه، اندیشه‌های کلامی علامه حلّی، ترجمه احمد نامی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۸ ه.ش. ۳۳۶ ص.

کتابی سطحی و ناپخته نیز درباره آراء کلامی و فلسفی علامه حلّی و برخی از معاصرانش به زبان عربی نوشته شده که با مشخصات زیر منتشر شده است: مهدی هاشم، صالح، المشهد الفلّسفی فی القرن السابع الهجری (دراسة فی فکر العلامة ابن المطهر الحلّی و رجال عصره)، مکتبة الثقافة الدینیة، القاهرة، ۱۴۲۶ ه.ق. ۵۰۹ ص.

۱۶۴. الحلّی، حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، الطبعة التاسعة، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۲۲ ه.ق.

۱۶۵. الحلّی، حسن بن یوسف، الجوهر التّضیید فی شرح منطق التّجرید، تحقیق: محسن بیدارفر، چاپ سوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۸۴ ه.ش.

متمایل به مکتب کلام فلسفی امامیه بود، در مواضع متعددی به کلام مکتب حله متقدم و آراء ابوالحسنین بصری گرایش داشت و دیدگاه‌های آنها را پذیرفت.^{۱۷۰} این که برخی از تراجم نویسان از علامه با عنوان یک متکلم معتزلی یاد کرده‌اند^{۱۷۱} نیز می‌تواند شاهدی بر روش کلامی معتزلی مآبانه وی در بسیاری از آثارش باشد.

ویژگی شاخص علامه حلی که او را از دیگر متکلمان امامی هم عصر خود متمایز می‌سازد آشنایی و احاطه بسیار زیاد علامه با آثار و اندیشه‌های متکلمان معتزلی و اشعری و اندیشه‌های فلسفی است. او هم به خوبی از افکار و آراء معتزله آگاهی داشته و هم با مبانی و دیدگاه‌های فلاسفه مسلمان به ویژه ابن سینا آشنا بوده است. تردید و تردّد علامه میان آراء کلامی معتزله و اندیشه‌های فلسفی فکر کلامی او را در کشاکش میان کلام معتزلی و فلسفه سینوی قرار داده است و از همین رووی در ایستارهای خودش گاه به کلام معتزله گرائیده است و گاه به فلسفه سینوی. همین امر تا حدودی مانع از ثبات رأی و استحکام عقیده او در برخی از مسائل کلامی شده است.

دانش عمیق علامه از کلام معتزلی در برخی آثار وی به خصوص نهایی المرام و مناهج الیقین که در جای جای آن‌ها از آراء و اندیشه‌های متکلمان معتزلی یاد کرده است به خوبی بازتاب یافته است. افزون بر این، علامه با آثار و آراء متکلمان اشعری نیز آشنایی زیادی داشته و در نوشته‌های خود بارها از آنها یاد کرده است.

همچنین، اطلاع قابل توجه علامه از اندیشه‌های ابن سینا از شرح سه‌گانه وی بر اشارات (یعنی: الإشارات الی معانی الإشارات، بسط الإشارات الی معانی الإشارات^{۱۷۲} و ایضاح المعضلات فی شرح الإشارات^{۱۷۳})، و داوری او میان شارحان اشارات که در قالب کتابی با عنوان المحاکمات بین شراح الإشارات^{۱۷۴} صورت گرفته است، و همچنین شرح او بر کتاب شفاء به نام کشف الخفاء من کتاب الشفاء و به طور خاص از نقدهایی که بر دیدگاه‌های ابن سینا وارد کرده است روشن می‌گردد. وی برخی از آثار سهروردی، از جمله التلویحات^{۱۷۵} را نیز شرح کرده است و بدین طریق آگاهی‌اش را از فلسفه اشراق اثبات نموده. با وجود این به نظر می‌رسد که حکمت اشراقی چندان تأثیر شایان توجهی بر اندیشه‌های علامه نگذاشته باشد.

بررسی آثار کلامی علامه حلی نشان می‌دهد که وی در مباحث عقلی علم کلام در مواضع قابل ملاحظه‌ای تحت تأثیر تعالیم معتزله و اشاعره و فلسفه ابن سینا قرار داشته است. با این وصف، تأثیرپذیری او از این مکاتب به طور مطلق نبوده، در مواردی با نقدهای وی نسبت به آموزه‌های مکاتب یادشده همراه است. با وجود نقدهای تند علامه بر فخر رازی اشعری، اثرگذاری افکار و آثار فخر رازی بر پاره‌ای از اندیشه‌ها و نگاه‌های علامه غیر قابل انکار است.^{۱۷۶} در مواردی مشخص است که مطالب مکتوب علامه در خصوص یک موضوع رونوشتی است از بعضی آثار فخر رازی.^{۱۷۷} این اثرگذاری در نقدهای علامه نسبت به

فیاض لاهیجی و فیلسوف متکلمانی همچون وی، برای تعالیم فلسفی اصالت قائل بودند و فلسفه را فقط ابزاری برای تبیین و دفاع از اعتقادات لحاظ نمی‌کردند، بلکه آن را حاکی از حقایق عالم و غایت مطلوب می‌دانستند. به همین جهت حتی گاه در مواضعی که به اعتقاد متکلمان مکتب حله متأخر تعالیم فلسفی با آموزه‌های دینی در تعارض قرار دارد و باید دیدگاه فلاسفه طرد شود، فیاض لاهیجی معمولاً از موضع فیلسوفان دفاع می‌کند.

170. Schmidtke, Sabine, *Al-Allama al-Hilli and Shiite Mutazilite Theology*, p. 19.

۱۷۱. جمال‌الدین بن المطهر الأسدی الحلی المعتزلی. الصّغدی، صلاح‌الدین. أعيان العصر وأغوان النصر، الجزء الثاني، ص ۲۹۲؛ نیز نگرید: همو، الوافی بالوفیات، ج ۹، ص ۱۳۰.

۱۷۲. الحلی، الحسن بن یوسف، أجوبة المسائل المهنائية، ص ۱۵۷.

۱۷۳. همان.

۱۷۴. الحلی، الحسن بن یوسف، خلاصة الأقوال، ص ۱۱۳.

۱۷۵. نام این اثر - که متأسفانه تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است - بنا به نقل علامه در أجوبة المسائل المهنائية «کشف المشکلات من کتاب التلویحات» و طبق خلاصة الأقوال «حل المشکلات من کتاب التلویحات» بوده است. نگرید: همو، أجوبة المسائل المهنائية، ص ۱۵۷؛ همو، خلاصة الأقوال، ص ۱۱۲.

۱۷۶. تأثیرپذیری علامه از فخر رازی در برخی تحقیقات اخیر نیز مورد توجه قرار گرفته است. برای نمونه نگرید به: اشمیتکه، زاینه، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ص ۲۴۳.

۱۷۷. از برای نمونه مقایسه کنید مطالب موجود در صفحات ۱۶۸ تا ۲۲۲ جلد دوم از کتاب نهایی المرام علامه حلی را با مطالب وارد شده در صفحات ۴۶۸ تا ۵۰۰ از جلد اول المباحث المشرفیه‌ی فخر رازی که تقریباً در بسیاری از مواضع رونوشتی است از عبارات فخر رازی و البته اغلب

اساساً یکی از علل گرایش بیشتر و شدیدتر فیاض لاهیجی و پیروانش به فلسفه در قیاس با متکلمان مکتب حله متأخر عقیده لاهیجی و پیروانش به اصل بنیادین توافقی و هماهنگی کامل حکمت و شریعت است. فیاض و متکلمان مکتب کلام فلسفی، معتقد به تطابق و سازگاری معارف فلسفی با تعالیم دینی بودند و میان آنها تعارض حقیقی نمی‌دیدند. همین اعتقاد زمینه ورود و پذیرش حداکثری آموزه‌ها و قواعد فلسفی را در کلام امامیه از طریق آنان فراهم کرد.

تعالیم فلسفی نیز مشهود است. اگرچه علامه حلی به اندازه فخر رازی ناقد فلسفه و نظریات فلسفی نیست، در بیشتر مواضعی که به نقد اندیشه‌های فلسفی پرداخته است به میزان چشمگیری تحت تأثیر فخر رازی قرار داشته است. وی حتی در مواردی به تأیید و تقویت انتقادات فخر بر آراء ابن سینا پرداخته و پاسخ‌های استادش خواجه نصیر را - که او را «أفضل المحققین» خوانده است - به ایرادات فخر رازی - که علامه از وی با عنوان «أفضل المتأخرین» یاد کرده است - ناکارآمد دانسته است.^{۱۷۸} با این وصف، علامه در موارد متعددی خود به طور مستقل نیز اشکالات و نقدهایی را افزون بر آنچه فخر رازی ذکر کرده یاد آور شده است.^{۱۷۹} بنابراین، اگر بخواهیم مصادر و آبشخورهای فکری علامه حلی را در مباحث عقلی علم کلام^{۱۸۰} برشماریم، باید به سه جریان فکری اصلی زیر اشاره کنیم:

۱. کلام معتزلی: به غیر از مطالعه مستقیم آثار معتزله، آموزه‌های این مکتب احتمالاً از طریق مکتب حله متقدم به علامه رسیده است. به احتمال زیاد بخشی از آشنایی علامه با نظام کلامی معتزله و مکتب امامی حله متقدم از طریق پدرش سدیدالدین یوسف بن علی بن مطهر و دایه‌اش محقق حلی - که چنانکه گذشت از متکلمان برجسته مکتب حله متقدم امامیه به شمار می‌آید - و شیخ مفیدالدین محمد بن جهمیم اسدی حلی (د: ۶۸۰ ه.ق.) بوده است.^{۱۸۱} طبق نقل علامه در اجازه کبیره خود به بنی زهره، زمانی که خواجه نصیرالدین طوسی به حله وارد شد و در جمع عالمان آن ناحیه قرار گرفت از محقق حلی پرسید که اعلم این جماعت به اصولین (اصول فقه و اصول دین) چه کسی است؟ محقق حلی در پاسخ، به پدر علامه حلی؛ یعنی سدیدالدین یوسف بن مطهر و شیخ مفیدالدین محمد بن جهمیم اسدی حلی اشاره کرده است و گفته: «هذان اعلم الجماعة بعلم الکلام و أصول الفقه».^{۱۸۲} از این پاسخ محقق حلی مقام علمی پدر علامه حلی و شیخ مفیدالدین در علم کلام به خوبی روشن می‌شود.

چنانکه اشاره شد، علامه در برخی مسائل کلامی از مبانی و آراء ابوالحسین بصری معتزلی پیروی می‌کرده است و مکتب کلامی ابوالحسین در تکوین چهارچوب اندیشه کلامی علامه اثرگذار بوده است. زاینه اشمیتکه در تحقیق مستقلی نمونه‌های این پیروی و اثرپذیری را بیان کرده است.^{۱۸۳}

۲. کلام اشعری: علامه ظاهراً برخی از آثار اشاعره و به طور خاص بعض تألیفات فخرالدین رازی را نزد نجم‌الدین کاتبی قزوینی خوانده بوده است.^{۱۸۴} بنا به نقل خود علامه، وی نزد شمس‌الدین محمد کیشی - که او را از برترین علمای شافعیته لقب داده است - نیز شاگردی کرده بوده است.^{۱۸۵}

۳. فلسفه مشایی سینوی: علامه حلی از طریق شاگردی نزد خواجه نصیرالدین طوسی با فلسفه ابن سینا آشنا شده بوده است. او خود تصریح کرده است که الهیات شفاء را نزد خواجه خوانده است.^{۱۸۶}

- به رسم نگارشی عالمان آن روزگار - بی‌یادکرد از نام او.

۱۷۸. «أجاب أفضل المحققین... وهذا الكلام في غاية المنع... واعلم أن هذا الإيراد الذي أوردته أفضل المتأخرین لازم لهم لا جواب عنه البتة». الحلی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام، ج ۲، ص ۲۰۴. نیز نگریه به: همان، صص ۲۰۹ - ۲۱۰.

۱۷۹. صرفاً از باب نمونه نگاه کنید به: الحلی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام، ج ۲، ص ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۴ که علامه علاوه بر نقل نقدهای فخر رازی خود نیز به ذکر انتقاداتی بر برخی قواعد فلسفی پرداخته است.

۱۸۰. بررسی سرچشمه‌های فکری علامه در مباحث نقلی مثل امامت نیازمند به بحثی جداگانه است.

۱۸۱. نگریه به: الاجازة الكبيرة لبني زهرة چاپ شده در: المجلسی، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۶۲.

۱۸۲. همان، ص ۶۴.

۱۸۳. نگریه به سرتاسر کتاب «اندیشه‌های کلامی علامه حلی»:

Schmidtk, Sabine, *Al-Allama al-Hilli-and Shiite Mutazilite Theology*.

۱۸۴. نگریه: الاجازة الكبيرة لبني زهرة چاپ شده در: المجلسی، محمّد باقر، بحار الأنوار، ج ۱۰۴، ص ۶۸.

۱۸۵. همان، ص ۶۶.

۱۸۶. همان، ص ۶۲.

التلبیس فی بیان سیر الرئیس^{۱۸۹} که - چنانکه از عناوینشان هویداست - در نقد و رد دیدگاه‌های ابن‌سینا نگاشته شده، در همین چهارچوب قابل تحلیل است.

افزون براین، نقدهای مفصل و جدی علامه بر برخی از مبانی و قواعد و آراء ابن‌سینا حاکی از اختلاف فکری وی با شیخ‌الرئیس و عدم پیروی کامل علامه از او دارد. برای نمونه، علامه در نهایت المرام به‌طور مبسوط تعاریفی را که ابن‌سینا از اصطلاح «علم» ارائه نموده آورده است و سپس یک‌یک آنها را به تفصیل نقد کرده.^{۱۹۰} هم‌در همان موضع به رأی ابن‌سینا در مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول پرداخته است و ضمن رد این نظریه، سخنان شیخ در این مسأله را به نقد کشیده.^{۱۹۱} همچنین، علامه در مواضع متعددی به نقد نظرگاه‌های استادش خواجه نصیر پرداخته است. این امر در برخی از آثار علامه به‌ویژه نهایت المرام به‌روشنی قابل ملاحظه است.^{۱۹۲} علامه حلی در همین اثر همچون فخر رازی برخی از باورهای منسوب به حکمای یونان را - از جمله عقیده افلاطون مبنی بر این‌که علم یا معرفت در واقع تذکرو یادآوری معلومات پیش از خلق انسان است - نقل کرده است و آنها را ابطال نموده.^{۱۹۳} همچنین نقدهای علامه حلی و سایر متکلمان حلیه بر آن دسته از مبانی و آراء فلسفی مثل قدم عالم که از نظر آنها مخالف با تعالیم دینی و شریعت اسلام است به خوبی رویکرد علامه حلی و پیروانش را نسبت به فلسفه نشان می‌دهد. از نظر آنها فلسفه بیشتر وسیله‌ای است برای تبیین بهتر مسائل و مباحث اعتقادی و تنها تا آنجا باید با فلسفه و آموزه‌های آن همراهی کرد که ما را در وصول به این هدف یاری رساند و در تعارض با تعالیم شریعت نیفتد. بنا براین، از دیدگاه متکلمان حلیه فلسفه ابزاری است برای دفاع از مَدعیات کلامی و معارف فلسفی، به‌خودی‌خود، مطلوب و مقصود بالذات نیست. در نتیجه، از منظر آنها طبیعی است که هر جا آموزه‌های فلسفی با تعالیم دینی مسلم در تعارض افتد باید به نقد دیدگاه‌های فلسفی پرداخت.

از نکات یادشده این نیز معلوم می‌شود که روش و گرایش خواجه نصیر و علامه حلی در پرداخت به علم کلام تفاوتها و تمایزهای قابل توجهی دارد، تفاوتهایی که البته به احتمال به آن اندازه نیست که

براین اساس می‌توان گفت آثار و نوشته‌های کلامی علامه، به‌طور عمده، آمیزه‌ایست از این سه جریان فکری مهم آن روزگار.

در مقایسه خصائص فکری علامه با خواجه نصیر باید به این نکته اشاره کرد که علامه بیش از آنکه فیلسوف باشد، متکلم است، و از این رو نسبت به طرح و بررسی و نقد اندیشه‌های متکلمان معتزلی و اشعری اهتمام بیشتری در قیاس با خواجه از خود نشان داده است. در مقابل، خواجه نصیر بیش و پیش از آنکه متکلم باشد، فیلسوف است و دل‌بسته اندیشه‌های فلسفی. به همین جهت آن اندازه که خواجه نصیر به طرح و بررسی آراء فلاسفه به‌ویژه ابن‌سینا علاقه نشان می‌دهد به نقل و ارزیابی افکار و دیدگاه‌های متکلمان معتزلی نپرداخته است. خواجه روش معتزله در دفاع از اندیشه‌های کلامی را جدلی و نادرست خوانده و به همین دلیل تمایل چندانی هم از خود نسبت به طرح اندیشه‌های آنان نشان نمی‌دهد. بر خلاف این، علامه حلی به مراتب بیشتر از خواجه به شرح و بسط و نقد آراء معتزله پرداخته است و در مواضعی هم دیدگاه‌های آنها خاصه برخی از آراء مکتب ابوالحسین بصری را برگزیده است.

این تفاوت رویکرد، در آثار و نگاشته‌های خواجه نصیر و علامه حلی نیز به‌نحو بارزی بازتاب یافته است. بیشترین درگیری فکری خواجه نصیر در آثارش با متکلمان برجسته اشعری و در دفاع از فلسفه ابن‌سینا است. مَصارع المصارع وی در نقد مَصارعة الفلاسفة شهرستانی و شرح اشارات وی در رد شرح فخر رازی، و تلخیص المخصّل (معروف به نقد المخصّل) او در نقد المخصّل فخر رازی در همین راستا به‌نگارش درآمده است. در مقابل، بیشترین تقابل علامه حلی با معتزله، به‌ویژه معتزلیان بهشمی، و رویارویی با آراء آنها است، در عین حال که شاهد همراهی و همسویی علامه با پاره‌ای از تعالیم مکتب رقیب بهشمیه، یعنی مکتب ابوالحسین بصری هستیم.

برخلاف خواجه نصیر، علامه حلی هیچگاه در مقام دفاع از فلسفه و اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا در برابر نقدهای متکلمان برنیامد و به‌نگارش اثری در این زمینه هم نپرداخت، بلکه خود به نوعی پیوسته ناقد برخی از مبانی و اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا نیز بود. نگارش کتاب المقامات - که به تعبیر خود علامه، در آن به مباحثه و معارضه با حکمای پیش از خود پرداخته و قصد داشته تا آخر عمر خویش نیز به این رویارویی ادامه دهد^{۱۸۷} - و همچنین تألیف آثاری همچون ایضاح التلبیس من کلام الرئیس^{۱۸۸} یا کشف

۱۸۷. «کتاب المقامات، باحثنا فیہ الحکماء السابقین، و هویتهم مع تمام عمرنا». الحلی، الحسن بن یوسف، خلاصة الأقوال، ص ۱۱۱.
۱۸۸. همان، ص ۱۱۲.

۱۸۹. همو، أجوبة المسائل المهنائیة، ص ۱۵۷.

۱۹۰. الحلی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام، ج ۲، صص ۳۶ - ۳۸.

۱۹۱. همان، ص ۳۶.

۱۹۲. از برای نمونه نگرید: الحلی، الحسن بن یوسف، نهاية المرام، ج ۲، صص ۱۹۷، ۱۹۹، ۱۸۳، ۱۶۱، ۱۶۰.

۱۹۳. همان، صص ۲۱۷ - ۲۱۹.

ناگزیر از اندراج آنها ذیل دو مکتب کلامی مختلف گردیم. این تفاوتها را اگر بخواهیم در قالب یک عبارت خلاصه و توصیف کنیم باید بگوییم: کلام علامه حلی معتزلی تراز کلام خواجه نصیرالدین طوسی است، و کلام خواجه که از سویه‌ها و مایه‌های فلسفی بیشتری برخوردار است به مراتب فلسفی تراز کلام علامه حلی. با این وصف، روشن است که خواجه و علامه هر دو در داشتن بن‌مایه‌های فکری معتزلی و فلسفی - گرچه به میزانی متفاوت - اشتراک دارند و همین امر هم موجب اندراج آن دو دانشور تحت مکتب کلامی واحدی به نام «مکتب حله متأخر» در دوره کلام معتزلی - فلسفی امامیه می‌شود. تعیین میزان گرایش یکایک متکلمان حله به فلسفه متوقف بر انتشار تمام آثار کلامی آنها و بررسی این آثار از جنبه فلسفی آنها است؛ اما اجمالاً به نظر می‌رسد بیشتر متکلمان حله به پیروی از سبک کلامی علامه حلی نگرش‌ها و نگارش‌هایی همچون علامه داشته باشند و از حیث میزان گرایش به تعالیم فلسفی همانند علامه باشند و نه مثل خواجه نصیر. یکی از نمونه‌های اندک در میان متکلمان حله که رویکرد و گرایش بیشتری به فلسفه داشته است، علی بن محمد بن علی نصیرالدین کاشانی (قاضی) حلی (د: ۷۵۵ ه. ق.) است که بر شرح اشارات خواجه نصیر نیز تعلیقاتی مبسوط فراهم آورده است.^{۱۹۴}

براین اساس می‌توان گفت که در مکتب متأخر حله با دو دسته از متکلمان روبرو هستیم: اندکی از عالمان همچون خواجه نصیرالدین طوسی و نصیرالدین کاشانی گرایش بیشتری به فلسفه دارند و در مقابل، شمار زیادی از متکلمان حله همچون علامه حلی و شاگردانش که گرایش کمتری به تعالیم فلسفی داشته و در مواضع بسیاری ناقد آراء و مبانی فلسفی هستند.

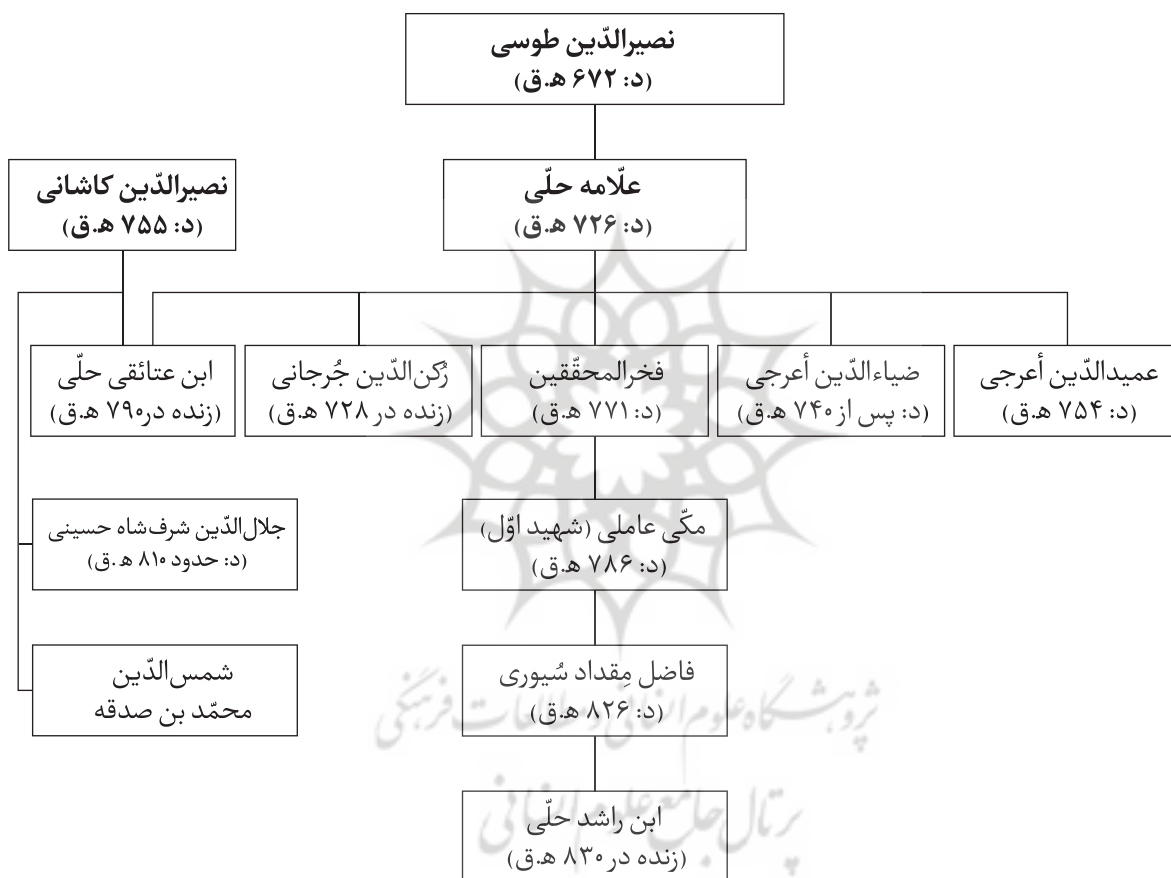
پس از علامه حلی، کلام مکتب حله متأخر با نگارش‌های فرزند وی، محمد بن حسن بن یوسف ملقب به فخرالمحققین (د: ۷۷۱ ه. ق.) و دو خواهرزاده علامه، یعنی عمیدالدین (د: ۷۵۴ ه. ق.) و ضیاءالدین أعرجی حسینی (د: پس از ۷۴۰ ه. ق.) و همچنین دیگر شاگردان علامه مثل رکن‌الدین محمد جرجانی (زنده در ۷۲۸ ه. ق.) استمرار یافت. شاگرد فخرالمحققین، شمس‌الدین محمد مکی عاملی معروف به شهید اول (د: ۷۸۶ ه. ق.)^{۱۹۵} و شاگرد شهید اول، جمال‌الدین فاضل مقداد شیوری حلی (د: ۸۲۶ ه. ق.)^{۱۹۶} و چند تن از شاگردان نصیرالدین کاشانی از جمله عبدالرحمن بن محمد بن ابراهیم عتائقی حلی (د حدود: ۷۹۰ ه. ق.) و شمس‌الدین محمد بن صدقه حلی و سید جلال‌الدین ابوالعزّ عبداللّه بن شرف‌الدین شرف‌شاه علوی حسینی (متوفای حدود ۸۱۰ ه. ق.) نیز تا حدود زیادی همان مسیر و مسلک علامه حلی را در سنت کلام معتزلی - فلسفی امامیه ادامه دادند و توانستند نقش مهمی در تثبیت و تکمیل مکتب حله متأخر ایفا نمایند. همین خط فکری در دنباله با متکلمانی همچون حسن بن محمد بن راشد معروف به «ابن راشد حلی» (زنده در ۸۳۰ ه. ق.) صاحب رساله مصباح المهندین فی أصول‌الدین که همچون ابن فهد حلی (د: ۸۴۱ ه. ق.) شاگرد فاضل مقداد شیوری بود، استمرار پیدا کرد. بدین سان، مکتب حله متأخر که از حدود نیمه دوم قرن هفتم هجری قمری در کلام امامیه تکوین یافت در درازنای چند قرن مکتب غالب و برتر در کلام رسمی امامیه باقی ماند تا اینکه در عصر صفویه و با ظهور فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه. ق.) فرایند فلسفی شدن کلام امامیه سرعت و شدت بیشتری یافت و این امر موجب پدید آمدن تحوّل بنیادین و پیدایی مکتب دیگری در کلام امامیه به نام «مکتب قم» شد.

۱۹۴. درباره نصیرالدین کاشانی نگریده: عطائی نظری، حمید، «نصیرالدین کاشانی و نگاهش به کلامی او»، مجله آینه پژوهش، سال ۲۸، ش ۱۶۴، خرداد و تیر ۱۳۹۶، صص ۱۱۹ - ۱۲۸.

۱۹۵. برای گرایش کلامی شهید اول نگریده: سبحانی، محمدتقی، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، مجله نقد و نظر، سال چهاردهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۸، صص ۱۹۵ - ۱۹۸.

۱۹۶. درباره نسبت استادی و شاگردی میان فخرالمحققین و دو تلمیذش شهید اول و فاضل مقداد نگریده به: مقدمه سید محمدعلی قاضی طباطبایی بر اللوامع الإلهیة، صص ۲۹ - ۳۰.

متکلمان برجستهٔ مکتب حلهٔ متأخر



۴-۳- دوره کلام فلسفی (مکتب قم: فیاض لاهیجی و پیروانش)

فرایند فلسفی شدن کلام امامیه که از زمان خواجه نصیرالدین طوسی آغاز شده بود، پس از فراز و فرودهایی در مکتب حله متأخر، با مساهمت‌های متکلمان خارج از این حوزه مثل ابن ابی جمهور اُحسائی (د: پس از ۹۰۴ ه.ق.) و نیز فیلسوفان امامی مکتب فلسفی شیراز چون سید صدرالدین دشتکی (د: ۹۰۳ ه.ق.) معروف به سید سند، و فرزندش غیاث‌الدین منصور دشتکی (د: ۹۴۹ ه.ق.) و شمس‌الدین محمد خفری (د: ۹۴۲ ه.ق.) و فخرالدین سماکی (د: ۹۸۴ ه.ق.) - که گاه به برخی موضوعات و مباحث کلامی نیز می‌پرداختند - شتاب افزونتری گرفت. این فرایند تا عصر صفویه ادامه پیدا کرد اما با ظهور فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.) کلام فلسفی مشایب امامیه که پیشتر خواجه نصیرالدین طوسی آن را بنا نهاده بود، به مرحله تازه‌ای وارد شد و به اوج خود رسید. در این دوره، کلام امامیه تقریباً به طور کامل فلسفی شد و سویه‌ها و مایه‌های اعتزالی خود را نیز تا حدود زیادی از دست داد. به سبب همین دو خصیصه، عصر حیات مکتب قم را «دوره کلام فلسفی» امامیه می‌نامیم.

پس از خواجه نصیرالدین طوسی، برجسته‌ترین متکلمی که در سنت کلام فلسفی سینیوی به نگارش آثار کلامی پرداخت، ملا عبدالرزاق لاهیجی بود.^{۱۹۷} ملا عبدالرزاق بن علی بن حسین لاهیجی (لاهیجی) متخلص به «فیاض»، متکلم و حکیم برجسته امامی در عصر صفویه و صاحب آثار کلامی ارزشمندی همچون گوهر مراد و سرمایه‌ایمان و شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام است. بنا بر برخی اقوال، وی در شیخانور لاهیجان^{۱۹۸} یا لاهنج^{۱۹۹} از شهرهای گیلان زاده شده و پس از آن در قم سُکنا گزیده بوده است.^{۲۰۰} به سبب اقامت طولانی در قم برخی از تذکره‌نویسان به نام وی نسبت «قمی» را نیز افزوده‌اند.^{۲۰۱} برخی دیگر هم در وصف او نوشته‌اند: «چون در قم بسیار مانده، قمی شده بود.»^{۲۰۲} به همین سبب، مکتب کلام فلسفی بنیان نهاده شده بردست لاهیجی را که با نگارش‌های کلامی فرزندش میرزا حسن لاهیجی در حوزه قم ادامه پیدا کرد، «مکتب قم» نامگذاری می‌کنیم.

از لحاظ گرایش کلامی، «مکتب قم» تا حدودی ادامه مکتب حله متأخر به ویژه امتداد خط فکری خواجه نصیرالدین طوسی است و به طور معمول آن را گرایش و مکتبی مستقل از کلام فلسفی مکتب حله در نظر نمی‌گیرند. از حیث شمار پیروان نیز، جریان فکری لاهیجی، چندان پرتطرفدار نبوده است، و همین امر، معرفی آن را به عنوان یک مکتب مستقل در کلام امامیه ممکن است با تردیدهایی مواجه سازد. با این وصف، به دلیل تفاوت‌های مهمی که سبک کلامی لاهیجی و دیگر فیلسوف - متکلمان مشایب عصر صفوی با سبک کلامی متکلمان مکتب حله متأخر دارد، معرفی گرایش لاهیجی و پیروانش به عنوان یک گرایش کلامی متمایز و مستقل از مکتب حله متأخری وجه نخواهد بود، همانگونه که روش کلامی شیخ مفید پیروان بسیار محدود و معدودی در کلام امامیه داشت ولی به سبب تمایزهای قابل توجه آن با روش کلامی شریف مرتضی و شاگردانش، مکتب شیخ را به طور معمول مکتب مستقلی در کلام امامیه لحاظ می‌کنند.

دو ویژگی اصلی «مکتب قم» که آن را از مکتب حله متأخر متمایز می‌سازد، عبارتست از:

۱) دوری از گفتمان (یا به تعبیری سبک نگارشی و نگارشی) اعتزالی.

۱۹۷. شرح احوال و آثار و افکار کلامی او را نگرید: دز عطائی نظری، حمید، فیاض لاهیجی و اندیشه‌های کلامی او، چاپ اول، نشر معارف، قم، ۱۳۹۲ ش، ص ۳۲۰.

۱۹۸. المهاجر، شیخ جعفر، أعلام الشیعة، ج ۲، ص ۸۱۸.

۱۹۹. نگرید: گویاتوی، محمد قدرت الله، تذکره نتایج الافکار، ص ۵۷۸.

۲۰۰. نصرآبادی، میرزا محمد طاهر، تذکره، ص ۱۵۶.

۲۰۱. برای نمونه نگرید به: مدزس تبریزی، محمد علی، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۳۶۱؛ لکهنوی، آفتاب‌رای، تذکره ریاض العارفین، ج ۲، ص ۱۰۷؛

خان آرزو، سراج‌الدین علی، تذکره مجمع النفاس، ج ۲، ص ۱۲۳۵.

۲۰۲. خوشگو، بندر این داس، سفینه خوشگو (دفتر دوم)، ص ۵۱۲.

۲) اثرپذیری از فلسفه ابن سینا و پذیرش کامل گفتمان فلسفی مشائبی.

ویژگی نخست، وجه امتیاز اصلی «مکتب قم» با مکاتب کلامی پیشین امامیه (مکتب بغداد متقدم و متأخر و مکتب حله متقدم) است، و ویژگی دوم، عامل تمایز آن از مکتب اصفهان. در ادامه، توضیحاتی در خصوص ویژگی‌های یادشده ارائه می‌شود. برای آنکه ویژگی‌های این دوره از کلام امامیه به خوبی روشن شود، لازم است مهمترین خصوصیات فکری بنیانگذار مکتب قم، یعنی فیاض لاهیجی، تبیین شود.

مهمترین ویژگی فکری ملا عبدالرزاق لاهیجی آشنایی ژرف و جامع او با فلسفه مشائبی و پذیرش تقریباً کامل اصول و قواعد آن است به طوری که می‌توان گفت وی بهترین شارح آراء ابن سینا در میان متأخران است. بررسی آثار لاهیجی به خوبی نشانگر آن است که وی تا چه اندازه متأثر از ابن سینا و تعالیم وی است. آثار فلسفی ابن سینا همواره از مهم‌ترین و عمده‌ترین منابع فیاض در نگاشته‌هایش بوده است و در سرتاسر کتب کلامی او مثل گوهر مراد و شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام طرح آراء و اندیشه‌های شیخ‌الرئیس فراوان قابل مشاهده است. احاطه او بر حکمت مشاء سبب شده است که مطالب او در آثار نامبرده‌اش از برترین و رساترین شروح موجود بر حکمت مشاء و اندیشه‌های ابن سینا به حساب آید. برای نمونه، توضیحات لاهیجی در شوارق الإلهام در بحث از کیفیت علم الهی، احتمالاً برترین شرح و تبیینی باشد که تاکنون درباره عقیده شیخ‌الرئیس در این باب نوشته شده است.

اگرچه فیاض لاهیجی همانند فیض کاشانی (د: ۱۰۹۱ ه.ق.) مدّت زیادی را نزد ملاصدرا شاگردی کرده بوده است و افزون بر این، داماد وی نیز بوده و از نزدیک با اندیشه‌های وی آشنایی داشته، از ملاصدرا تأثیر چندانی برنگرفته است. در حقیقت، میزان اثرپذیری لاهیجی از آراء و آثار صدرا بسیار اندک بوده است، و این را از ارجاعات اندک او در آثارش به صدرا و نگاشته‌هایش به خوبی می‌توان دریافت. برای نمونه، فیاض در سرتاسر شوارق الإلهام تنها هفت بار^{۲۰۳} از او یاد کرده است. این در حالی است که شاگرد و داماد دیگر صدرا، یعنی فیض کاشانی، تا حدود زیادی اندیشه‌های استادش را پذیرفته بوده است و از پیروان او به شمار می‌آید.

تأثیرناپذیری فیاض از ملاصدرا، بی‌گمان معلول عدم آشنایی وی با مبانی فکری صدرالمتألهین نبوده است؛ چرا که او مدّت زیادی^{۲۰۳} نگرید: لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵، ص ۳۴۲.

شاگرد صدرا بوده و از جمله، کتاب مبدأ و معاد و قسمت‌هایی از اسفار و شواهد الربوبیه را نزد وی خوانده بوده است^{۲۰۴}، و افزون بر این، ارادت فراوانی هم به او داشته. لاهیجی در آثار خود چندین بار از ملاصدرا با عنوان «استاذنا» یا «استاذنا و مولانا أفضل المتألهین، صدرالمله والدین محمد الشیرازی - قدس الله روحه و نور ضریحه» یاد کرده است^{۲۰۵} و چنان‌که برمی‌آید، با آثار و افکار صدرا آشنایی کامل داشته است. به گفته برخی، «ملا عبدالرزاق شواهد ربوبیه و مبدأ و معاد ملاصدرا و شرح حکمت اشراق را تدریس می‌نموده است و به طور تحقیق در فلسفه و حکمت ذوقی و حکمت متعالیه وارد، بلکه از راسخان بوده است، ولی کتب خود را به سبک مشاء و اهل نظر تألیف کرده است.»^{۲۰۶}

با وجود این، سیطره اندیشه‌ها و تفکرات ابن سینا بر افکار لاهیجی سبب گشته است که وی به طور کامل یک متکلم - فیلسوف مشائبی گردد و آموزه‌های مکتب فلسفی صدرا چندان بر آراء وی تأثیرگذار نباشد. به علاوه، او درصدد برآمد با استفاده از اصول قواعد فلسفه مشاء، به نقد حکمت متعالیه بپردازد و به همین جهت، بعضی نویسندگان، فیاض را اولین ناقد دیدگاه‌های صدرالمتألهین معرفی کرده‌اند.^{۲۰۷}

بنابراین، لاهیجی متکلمی کاملاً مشائبی است و همین دلبستگی شدید وی به فلسفه سبنوی، تأثیر مستقیمی بر نحوه پرداخت او به علم کلام داشته است به گونه‌ای که فلسفی‌ترین دوره و نظام کلامی امامی را پدید آورد. دوره کلام فلسفی محض و تأسیس مکتب قم به دست فیاض لاهیجی در واقع دوره اختلاط و امتزاج کامل کلام امامی با فلسفه است. در این دوره، چنانکه اشاره شد، کلام امامیه صیغه اعتزالی خودش را که در مکتب حله متأخر همچنان وجود داشت تا حدود زیادی از دست داد و بجای آن رنگ فلسفی بیشتری به خود گرفت. در واقع، تمایز اصلی این مرحله از کلام امامیه با ادوار پیشین کلام امامی آن است که در این مرحله جدید، خوانش تازه‌ای از نظام کلامی امامیه ارائه شد که نه تنها از سیاق و سبک و نگرش و نگارش اعتزالی فاصله گرفت، بلکه برخلاف متکلمان امامی پیشین که سبک کلام معتزلی را برترین روش در پرداخت به علم کلام می‌دانستند و از آن تبعیت می‌کردند^{۲۰۸}، کلام اعتزالی را طریقه

۲۰۴. آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، ص ۲۸۹.

۲۰۵. نگرید: لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵، ص ۳۴۲.

۲۰۶. آشتیانی، سید جلال‌الدین، مقدمه بر الشواهد الربوبیه، ص ۸۴.

۲۰۷. ذکاوتی فراگوزلو، علیرضا، ماجراد ماجرا، ص ۲۷۱.

۲۰۸. محقق حلّی تحقیقی‌ترین و روشن‌ترین روش در تحقیق عقائد و تحریر مسائل کلامی را منهج معتزله متأخر معرفی کرده بود: «فإنه لما كان الخوض في تحقیق العقائد من أنفس الفوائد، وأعرض الفوائد، وجب على كل ذي فطنة أن يصرّف رويته إلى استخراج حقائقها، و

و روشی ناصواب در تحقیق مسائل کلامی ارزیابی می‌کرد.^{۲۰۹}

افزون بر این، در این مرحله نوین، متکلمان امامی و خاصه فیاض لاهیجی که بنیانگذار این مکتب جدید در کلام امامیه به‌شمار می‌آید، رویکرد تازه‌ای به فلسفه را از خود نشان دادند که با رویکرد متکلمان مکتب حله متأخر (احتمالاً به استثنای خواجه نصیرالدین طوسی) تا حد زیادی متفاوت است. چنانکه پیشتر بیان شد، از نظر علامه حلی و شاگردان و پیروانش، فلسفه بیشتر وسیله‌ای است برای تبیین بهتر و دفاع از مسائل و مباحث اعتقادی و تنها تا آنجا باید با فلسفه و تعالیم فلسفی همراهی کرد که به متکلم در وصول بدین مقصود یاری رساند و با تعالیم شریعت هم در تعارض نیفتد. بنا بر این، از دیدگاه آنان، فلسفه در حکم ابزار است و معارف فلسفی، خود، هدف بالذات نیست. در نتیجه، این متکلمان در هر موضوعی که آموزه‌های فلسفی با تعالیم دینی مسلم در تعارض قرار می‌گرفت - مثل عقیده فیلسوفان به قدم عالم -، به انکار و نقد دیدگاه‌های فلسفی می‌پرداختند.^{۲۱۰}

در مقابل، فیاض لاهیجی و فیلسوف - متکلمانی همچون وی، برای تعالیم فلسفی اصالت قائل بودند و فلسفه را فقط ابزاری برای تبیین و دفاع از اعتقادات لحاظ نمی‌کردند، بلکه آن را حاکی از حقایق عالم و غایت مطلوب می‌دانستند. به همین جهت حتی گاه در موضعی که به اعتقاد متکلمان مکتب حله متأخر تعالیم فلسفی با آموزه‌های دینی در تعارض قرار دارد و باید دیدگاه فلسفه طرد شود، فیاض لاهیجی معمولاً از موضع فیلسوفان دفاع می‌کند.

کشف غوامضها و دقائقها، ولما كانت الطریق إلى ذلك مختلفة، والوسائل إليه منكرة و معرّفة، وجب أن نسلك أنتمها تحقیقاً، وأوضحها مسلکاً و طریقاً، و هو النهج الذی سلكه متأخرو المعتزلة. «المحقق الحلی، جعفر بن الحسن، المسلك فی أصول الدین، ص ۳۳».

۲۰۹. برای نمونه، لاهیجی در یکجا کلام معتزلی و اشعری را به سبب اینتنای بر امور غیر یقینی نامعتمد و فاقد کفایت معرفی کرده است: «کلام مشهور که مقسم اشعریّت و اعتزال است، به سبب اینتنای بر غیر یقینیات در تحصیل معارف یقینی، معتمد و مؤدی به صواب نیست.» فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۴۹.

۲۱۰. علامه حلی در آثار گوناگون خود بر عقیده‌اش نسبت به حدود زمانی عالم به معنای حدوث ماسوای خداوند تأکید کرده و سعی بلیغی در نقد آراء و ادله این سینا در خصوص قدم جهان نموده است. نگرید به: الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج الیقین فی اصول الدین، ص ۷۸ به بعد؛ همو، الأسرار الخفیة، ص ۵۳۳ به بعد؛ همو، أنوار الملکوت، ص ۶۸ به بعد. او حتی حکم به تکفیر شخص معتقد به قدم عالم داده است: «من اعتقد قدم العالم فهو کافر بلا خلاف، لأن الفارق بین المسلم والکافر ذلک، وحکمه فی الآخرة حکم باقی الکفار بالإجماع.» الحلی، الحسن بن یوسف، أجوبة المسائل المهنائیة، صص ۸۸ - ۸۹.

فاضل مقدار از دیگر متکلمان مکتب حله متأخر نیز تأکید کرده است که حدود زمانی عالم، به معنای آنکه وجود عالم مسبوق به عدم زمانی است، مذهب تمام دینداران و قول حق است: «حدوث العالم بمعنی آن وجوده مسبوقاً بالعدم سابقاً زمانياً، و هو مذهب الملیین كافة، خلافاً للحکماء.» والحق الأول. «المقداد الشیوری، جمال الدین، اللوامع الإلهیة، ص ۱۴۵».

برای نمونه، وی در مسأله حدوث و قدم عالم دیدگاه متکلمان را در خصوص وجوب عقیده به حدوث زمانی عالم رد می‌کند و احتمال صحّت قول فلاسفه مبنی بر حدوث ذاتی عالم را مطرح می‌نماید. به عقیده او کلمات انبیاء و حکمای اقدمین تنها دال بر مطلق حدوث عالم است بدون آنکه تعیین یا تخصیصی به حدوث ذاتی یا زمانی بودن آن صورت گرفته باشد.^{۲۱۱} او در باب احادیث دال بر حدوث عالم نیز اینگونه توجیه آورده است که در احادیث ائمه معصومین (علیهم السّلام) تصریحی به یکی از این دو وجه نشده است؛ بلکه مفهوم از آن احادیث، صرفاً بیان امریست که سبب احتیاج عالم به صانع است. بنابراین اگرچه بر مطلق حدوث عالم، اجماع شده است؛ اما بر سرنوع آن، که ذاتی است یا زمانی، هیچ اتفاقی حاصل نیست. لاهیجی با بیان اینکه دلایل متکلمان بر حدوث زمانی عالم به غایت ضعیف است، خاطر نشان می‌کند به لحاظ دینی آنچه حائز اهمیّت است، ایمان به حدوثی است که سبب احتیاج عالم به صانع است، و منازعات دیگر در این مسأله هیچ سودی ندارد. وی سبب احتیاج به صانع را، حدوث ذاتی عالم که ملازم با معنی «امکان» است دانسته، به علاوه تصریح کرده که امتداد زمان در جانب گذشته متناهی است؛ اما این معنا، مستلزم حدوث زمانی، یعنی مسبقیّت عالم به عدم زمانی نیست.^{۲۱۲}

جز مورد حدوث و قدم عالم، موارد دیگری را نیز می‌توان بر شمرد که لاهیجی برخلاف متکلمان مکتب حله متأخر به دفاع از مواضع فیلسوفان پرداخته است. اساساً یکی از علل گرایش بیشتر و شدیدتر فیاض لاهیجی و پیروانش به فلسفه در قیاس با متکلمان مکتب حله متأخر عقیده لاهیجی و پیروانش به اصل بنیادین توافق و هماهنگی کامل حکمت و شریعت است. فیاض و متکلمان مکتب کلام فلسفی، معتقد به تطابق و سازگاری معارف فلسفی با تعالیم دینی بودند و میان آنها تعارض حقیقی نمی‌دیدند. همین اعتقاد زمینه ورود و پذیرش حداکثری آموزه‌ها و قواعد فلسفی را در کلام امامیه از طریق آنان فراهم کرد. در حقیقت، آموزه انطباق فلسفه یا حکمت با شریعت و کلام، از نگاه متکلمان مکتب قم اندیشه‌ای محوری است و همین باور موجب اتخاذ گرایش فلسفی شدید به مباحث کلامی از سوی آنها شده است. لاهیجی به عنوان بنیانگذار مکتب کلام قم عمیقاً معتقد به هماهنگی حکمت و شریعت و توافق آموزه‌های فلسفی با آموزه‌های اعتقادی یا کلامی

۲۱۱. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، ص ۲۲۹.

۲۱۲. همان، ص ۲۳۰.

است. او در موضعی تصریح کرده است:

تدین به عداوت حکمت در اسلام از اشاعره ناشی شد و اگر نه حکمت فی الحقیقه به غیر اساس شریعت و اسرار قرآن و حدیث نیست و توهم مخالفت میان شریعت و حکمت مبتنی بر جهل و عدم اطلاع است بر حقیقت هر دو.^{۲۱۳}

فرزند وی، میرزا حسن لاهیجی نیز در رساله‌ای که در دفاع از حکمت نگاشته است، گامی فراتر برداشته و فلسفه را اساساً جزئی از معرفت دینی لحاظ کرده است. او معتقد است «حقیقت حکمت، تحصیل معرفت خداست به تفکر و تدبیر»^{۲۱۴} و بر این اساس، «علم حکمت با اینکه مقدم بر دین، و منسوب به جمعی است غیر نبیین، اشرف اجزای دین است».^{۲۱۵}

تا آنجا که می‌دانم، چنین موضعی (یعنی اعتقاد به توافق کامل یا عینیت حکمت و شریعت) در خصوص نسبت میان فلسفه و دین، در آثار متکلمان امامی پیشین، خاصه متکلمان مکتب حله متأخر که تا حدودی گرایش فلسفی نیز داشتند، ابراز نشده است. در واقع متکلمان این مکتب، برخلاف لاهیجی و پیروانش، هیچگاه نه فلسفه را جزء معرفت دینی به حساب می‌آوردند و نه مبانی و قواعد و آموزه‌های فلسفی را در توافق و هماهنگی کامل با تعالیم شریعت می‌دانستند، بلکه در مواضع مختلفی که احساس می‌کردند آموزه‌های فلسفی همچون قدم عالم با تعالیم دینی ناسازگار است، به نقد و طرد آنها می‌پرداختند و تلاشی در جهت توجیه و تأویل آن ناسازگاری‌ها نیز نمی‌نمودند.

باری ظهور متکلم نام‌آوری همچون لاهیجی که مثل خواجه نصیر به تبیین اصول اعتقادی امامیه با رویکرد فلسفه سینوی می‌پرداخت، پس از دوره تسلط جریان فکر کلامی علامه حلی و تابعان او بر صحنه کلام امامیه که گرایش کمتری به فلسفه داشتند، حکایت از آن دارد که جریان فلسفی شدن کلام امامیه حرکتی یکنواخت و یکدست نبوده، بلکه فراز و فرودهایی داشته است. فیاض لاهیجی کلامی به شدت فلسفی و متأثر از تعالیم ابن سینا دارد در حالی که کلام علامه حلی در مقایسه با او مایه‌های بسیار کمتری از فلسفه برگرفته و کمتر تحت تأثیر مکتب فلسفی ابن سینا قرار داشته است. در مقابل، علامه حلی در قیاس با لاهیجی آگاهی بسیار بیشتری از مکاتب کلامی اشاعره و معتزله داشته است که این امر از میزان نحوه استفاده آن دو از آثار اشاعره و معتزله و همچنین یادکرد آنان از افکار و نظار متکلمان این دو مکتب به خوبی قابل فهم است. در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت اندیشه‌ها و دیدگاه‌های کلامی علامه حلی در بسیاری از مواضع به معتزله نزدیکتر است تا به ابن سینا. در مقابل، دیدگاه‌های لاهیجی بیشتر متمایل به فلسفه سینوی است و کمتر سبقه و صبغه معتزلی دارد. در نتیجه، به طور کلی دیدگاه‌های علامه معتزلی‌تر از فیاض، و نظار فیاض فلسفی‌تر از علامه است. همین تفاوت، پیش از این، در خصوص مقایسه خواجه نصیر و علامه حلی نیز بیان شد.

تفاوت یادشده البته امر چندان دور از انتظاری نیست. علامه حلی در عصری می‌زیسته که قریب به زمان حضور و فعالیت معتزلیان و رواج آراء آنان بوده است و لذا وی آشنایی نزدیک با آثار و افکار آنها پیدا کرده بوده است. در دوران حیات علامه بسیاری از اندیشه‌های معتزله همچنان در فضای فکر کلامی آن روزگار مطرح بوده و از سوی دانشوران امامی و اشعری مورد بحث قرار می‌گرفته است. برخلاف این، در عصر صفویه و زمان حیات لاهیجی، از دوره حضور و رواج اندیشه‌ها و آثار معتزلیان زمان قابل توجهی سپری

۲۱۳. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گهر مراد، ص ۴۸.

۲۱۴. لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، رساله آینه حکمت، چاپ شده در: همو، رسائل فارسی، ص ۷۸.

۲۱۵. همان، ص ۸۵.

شده بوده و فکراعتزالی رونق پیشین خود را از دست داده بوده است و جریان های فکری پرقدرتی همچون فلسفه سنیوی و حکمت صدرایی جای آنها را گرفته بوده.

در میان آثار لاهیجی مهمترین اثری که نشانگر آراء کلامی اوست و متن بنیادین کلام مکتب قم باید به شمار آید، کتاب گوهر مراد است. این کتاب مرجع و منبعی ارزشمند در تحقیق آراء و اندیشه های کلامی و فلسفی لاهیجی به حساب می آید؛ زیرا دیگر آثار وی یا همانند شوارق الإلهام و الکلمة الطیبة کامل نیست، یا به قصد توضیح و به مثابته تعلیقه بر آراء دیگر دانشمندان نگاشته شده است مثل حاشیه بر شرح جدید تجرید و حاشیه بر حاشیه خفزی بر شرح تجرید قوشچی، و یا اینکه همچون سرمایه ایمان به قدری مختصر نوشته شده که نمی تواند به نحو کامل حکایتگر اندیشه های کلامی و فلسفی فیاض و جوانب مختلف اندیشه اعتقادی او باشد. بنابراین، تنها اثری که می تواند آراء کلامی لاهیجی را به نحو جامع به ما نشان دهد، کتاب گوهر مراد است.

مکتب کلام فلسفی لاهیجی، پس از او، با تلاش های فرزندش میرزا حسن لاهیجی ادامه یافت. میرزا حسن لاهیجی (د: ۱۱۲۱ ه.ق.)، معروف به «کاشفی»، بزرگترین فرزند فیاض و وارث مکتب و جانشین وی در تدریس علوم عقلی بوده است.^{۲۱۶} شیخ عبدالنبی قزوینی در تتمیم أهل الأمل در ستایش او گفته است که: من معتقدم او افضل از پدرش است.^{۲۱۷} اگرچه میرزا حسن در آثار کلامی خود چندان از پدرش فیاض و آثار او نام نبرده است و کوشیده خود را در اندیشه ها و نگاشته هایش مستقل نشان دهد، پیروی وی از سبک کلامی پدرش آشکار است. میرزا حسن همچون لاهیجی تفکری مشابهی داشته است و با همان نگرش فلسفی سنیوی به تبیین و تقریر مسائل کلامی می پرداخته است.^{۲۱۸} کتاب ارزشمند شمع یقین یا آئینه دین که همچون گوهر مراد به زبان فارسی نوشته شده و حاوی یک دوره کامل از عقائد امامیه است^{۲۱۹} و نیز کتاب زواهر الحکم که تحریری است از اعتقادات امامیه به زبان عربی^{۲۲۰} مهمترین آثار کلامی میرزا حسن لاهیجی به حساب می آید.

به غیر از میرزا حسن لاهیجی، سبک و مکتب کلامی فیاض لاهیجی مورد توجه برخی دیگر از متکلمان امامی در اعصار متأخر نیز قرار گرفت به گونه ای که اندیشه ها و نگاشته های فیاض الگوری آنها واقع شد. از باب نمونه می توان به گوهر مراد و تأثیر آن بر برخی از متون کلامی پارسی پس از خودش اشاره کرد. شهرت و رواج گوهر مراد در بین طالبان علم کلام از عصر صفویه به بعد سبب گردید که برخی از متکلمان این

۲۱۶. میرزا عبدالله اصفهانی، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۱، ص ۱۰۷؛ زبوزی، ریاض الجنة، ج ۳، ص ۴۳۸؛ مدرّس تبریزی، ریحانة الأدب، ج ۴، ص ۳۶۳.

برای آگاهی تفصیلی از احوال و آثار او نگرید به: مقدّمه رسائل فارسی حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، تحقیق: علی صدرایی خویی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۵ ش.

۲۱۷. قزوینی، تتمیم أهل الأمل، ص ۱۱۱.

۲۱۸. سید جلال الدین آشتیانی درباره اندیشه های میرزا حسن لاهیجی خاطر نشان کرده است: «ایشان قائل به اصالت و وحدت حقیقت وجود است و بعضی دیگر از مبانی ملاحظه را پذیرفته است، ولی به طور کلی در مباحث دارای مشرب مشائی و مانند پدر خود به حسب ظاهر از اتباع شیخ رئیس و شراح افکار این سیناست، در علم کلام نیز مانند پدر بزرگوار خود احاطه قابل توجه دارد، ولی آن نظار دقیق و تحقیقی ملا عبدالرزاق و پختگی و ورزیدگی و تسلط به مشارب مختلف حکمت و عرفان، از مختصات شخص آخوند ملا عبدالرزاق می باشد و همسنگ او کمتر کسی را می توان یافت». آشتیانی، سید جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، ص ۲۹۰.

۲۱۹. لاهیجی، میرزا حسن، شمع یقین و آئینه دین، به کوشش جعفر یزوم، نشر سایه، قم، ۱۳۸۷ ه.ش. ص ۶۹۳. چنانکه لاهیجی خود در مقدمه اش بر کتاب تصریح کرده او این اثر را به «شمع یقین» یا «آئینه دین» نامگذاری کرده است. نگرید: همان، ص ۳۱. بر این اساس چاپ این کتاب با عنوان مجعول «شمع یقین و آئینه دین» مخالف با تصریح و خواست نویسنده آن است.

۲۲۰. از این کتاب دو ویراست در دسترس است:

(۱) لاهیجی، میرزا حسن، زواهر الحکم، چاپ شده در آشتیانی، سید جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، صص ۲۸۷ - ۴۴۴.

(۲) اللاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، زواهر الحکم، تحقیق و تصحیح و تعلیق: الشیخ عمار التمیمی، مطبعة النقلین، بغداد، ۱۴۳۶ ه.ق. ص ۳۵۷. ص.

آموزه‌های فلسفی در تقریر و تبیین و حلّ مسائل کلامی، در مواضع مختلفی از کتاب لطائف غیبیه مشاهده می‌شود.^{۲۲۷}

همزمان با شکل‌گیری مکتب «کلام فلسفی محض» فیاض لاهیجی در قم، دو گرایش دیگر «کلام نقلی» و همچنین «کلام فلسفی - عرفانی» متأثر از اندیشه‌های مآلصدرا نیز در صحنه کلام امامیه در عصر صفویه حضور داشتند. هر دو جریان به نوعی توانستند علاقه‌مندان و طرفداران بیشتری نسبت به مکتب و گرایش فکری لاهیجی به دست آورند و میدان کلام امامیه را از آن خود کنند. در نتیجه، مکتب و خط کلامی لاهیجی به حاشیه رانده شد و تنها برخی متکلمان امامی به طور پراکنده از آن حمایت و پیروی کردند. کلام عقلی امامیه، پس از فیاض لاهیجی تحت تأثیر جریان قدرتمند و پرتفردار حکمت متعالیه وارد مرحله تازه‌ای شد که دوره «کلام فلسفی - عرفانی» امامیه نامیده می‌شود. در قسمت بعد با ویژگی‌های این دوره بیشتر آشنا می‌شویم.

۴-۴- دوره کلام فلسفی - عرفانی امامیه (مکتب اصفهان: مآلصدرا و پیروانش)

پس از تکوین و تکامل دو مکتب فلسفی مشایی و اشراقی به دست ابن سینا (د: ۴۲۸ ه.ق.) و شیخ شهاب‌الدین سهروردی ملقب به شیخ اشراق (د: ۵۸۷ ه.ق.)، سومین مکتب فلسفی برجسته در تمدن اسلامی با اندیشه‌ها و نگاه‌ها صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (د: ۱۰۵۰ ه.ق.) بنیانگذاری شد. تأسیس «حکمت متعالیه» بردست مآلصدرا، نه تنها جریان فلسفه اسلامی را دستخوش تحوّل کرد، مسیر کلام امامیه را نیز دگرگون نمود و کلام فلسفی مشایی را که از زمان تکوین مکتب حله متأخر در کلام امامیه رواج یافته و با نگاه‌های فیاض لاهیجی به اوج خود رسیده بود، مغلوب خویش نمود. در نتیجه، کلام فلسفی امامیه که تا پیش از این رنگ فلسفه مشایی سینیوی داشت، متحوّل شد و به سوی فلسفه صدرایی گرایید.

سرشت فلسفه صدرایی به دلیل پیوند استواری که با عناوین دینی و مضامین اعتقادی داشت، خود، از ماهیتی کلامی برخوردار بود تا آنجا که برخی آن را «فلسفه‌ای کلامی» یا حتی فراتر از آن، «کلامی

اثر را سرمشق خود در نگارش متون کلامی قرار دهند. برای مثال، حکیم میرزا علی ناسوتی یزدی (د: ۱۳۵۱ ه.ق.) شرحی با عنوان «الغرر البهیة فی شرح عقائد الإمامیة» بر اعتقادات شیخ بهایی (د: ۱۰۳۰ ه.ق.) نگاشته است^{۲۲۱} که عباراتش در این شرح یکسره ناظر به عبارات گوهر مراد و در موارد متعدّدی عین آن می‌باشد. در حقیقت، ناسوتی در این شرح با استفاده از الفاظ و عبارات لاهیجی در گوهر مراد به شرح اعتقادات شیخ بهایی پرداخته است و اثرپذیری او از نگارش و نگرش فیاض کاملاً هویدا است. نمونه دیگر کتابی است با عنوان «جواهر الکلام فی اصول عقاید الاسلام» تألیف مولی شمس‌الدین بن جمال‌الدین بهبهانی (د: ۱۲۴۸ ه.ق.) شاگرد وحید بهبهانی و سید بحر العلوم که بنا به گزارشی وی این کتاب را به تقلید از گوهر مراد نگاشته است.^{۲۲۲}

در دوره حیات و فعالیت لاهیجی، حکمای مشایی دیگری نیز به فلسفه و کلام می‌پرداختند. میرداماد (د: ۱۰۴۰ ه.ق.) و شاگردش شمس‌الدین محمد گیلانی معروف به «ملا شمس»، همچنین میرفندرسکی (د: ۱۰۵۰ ه.ق.) و شاگردش آقا حسین خوانساری (د: ۱۰۹۸ ه.ق.) و نیز ملا رجبعلی تبریزی (د: ۱۰۸۰ ه.ق.)، همگی از حکمایی هستند که همچون فیاض لاهیجی اصولاً پیرو و حامی فلسفه مشایی در آن عصر بوده‌اند. با این وصف، به شهادت آثار برجامانده از آنها، هیچ‌یک از آنان را نمی‌توان همچون لاهیجی در زمره متکلمان رسمی امامیه به‌شمار آورد.

داماد و شاگرد و وارث فکری میرداماد، جناب میرسید احمد علوی (د: حدود ۱۰۶۰ ه.ق.)^{۲۲۳} که همچون استادش پیرو حکمت مشاء - با تقریر خاص میرداماد از آن که رنگ و بویی اشراقی داشته - بوده است، فیلسوفی با تمایلات کلامی بسیار قوی تری است. با توجه به کتاب لطائف غیبیه که تقریریک دوره کلام شیعی بر بنیاد آیات قرآن کریم است و همچنین نگارش حواشی و تعلیقات متعدّد بر شرح تجرید^{۲۲۴} و نیز تألیف ردود قابل ملاحظه بر دیانت مسیحیت^{۲۲۵} و یهودیت^{۲۲۶} در دفاع از تعالیم اسلامی، درج نام میرسید احمد علوی در شمار متکلمان امامی بی‌وجه نخواهد بود. استفاده از قواعد و

۲۲۱. نگرید: جهانبخش، جويا، اعتقادات شیخ بهایی، ص ۲۴۸.

۲۲۲. الطهرانی، آقا بزرگ، الذریعة، ج ۵، ص ۲۷۷.

۲۲۳. برای شرح احوال و آثار او نگاه کنید به: دانشنامه تخت فولاد اصفهان، ج ۳، صص ۲۴۷ - ۲۵۱.

۲۲۴. برای آگاهی از این شرح نگرید به: صدرائی خوئی، علی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، صص ۱۳۰ - ۱۳۴.

۲۲۵. از جمله نگاه‌های وی در این زمینه می‌توان به کتاب ارزشمند مصقل صفادر نقد مسیحیت و لوازم ربّانی در تحریف انجیل اشاره کرد.

۲۲۶. علوی کتاب صواعق رحمان را در باب اثبات تحریف تورات و زبور نوشته است.

۲۲۷. برای نمونه میرسید احمد علوی در بیان استدلال برای اثبات وحدانیت خداوند: «بدانکه بنا بر مسلک مشائیان حکما - که صاحب حجت و برهان و ناظران کارگاه دلیل و برهانند، مقدم و معلّم اول ایشان ارسطاطالیس حکیم است و مدون قاعده ایشان شیخ أبوعلی بن سینا است - تقریر این استدلال آنست که چون وجوب وجود عین واجب است پس اگر واجب الوجود متعدد باشد، وجوب حقیقت مشترکه ایشان خواهد بود و حینئذ امتیاز هر یکی از آن دیگر بتعین باشد ... علوی، میرسید احمد، لطائف غیبیه، ص ۱۵۲.

نُضح گرفت و بالید شایسته است آن را در قیاس با «مکتب فلسفی اصفهان»، «مکتب کلامی اصفهان» بنامیم.
دو ویژگی مهم این دوره و مکتب عبارتست از:
۱) دوری از گفتمان فلسفی مشایی و گرایش به حکمت صدرایی.
۲) تأثیرپذیری از عرفان ابن عربی.

«مکتب کلامی اصفهان» با ابداع حکمت متعالیه به دست ملاًصدرا آغاز شد و تا عصر حاضر ادامه پیدا کرده است. پس از ملاًصدرا، مهمترین متکلمی که خط فکری او را پی گرفت و سعی کرد اندیشه‌های فلسفی - عرفانی ملاًصدرا را به کلام امامیه وارد نماید، شاگرد و داماد او، ملاًمحسن فیض کاشانی (د: ۱۰۹۱ ه.ق.) بود. اگرچه فیض شخصیتی با ابعاد مختلف است و در دوره‌های مختلف زندگی اش متأثر از جریان‌های فکری مختلف بوده و به همین سبب، نگاهشته‌هایی با سبک‌های مختلف و گاه متضاد پدید آورده است، تأثیرپذیری کلی او از اندیشه‌های استادش صدرالمتألهین انکارناپذیر است.^{۲۳۱} کتاب علم الیقین فیض تحریریک دوره کامل از باورهای امامیه براساس اصول فلسفی صدرایی و قواعد عرفانی و روایات اسلامی است. پس از وی، شاگردش قاضی سعید قمی (د: ۱۱۰۷ ه.ق.) تا حدودی متأثر از اندیشه‌های عرفانی ابن عربی و اندکی اثرپذیر از آراء ملاًصدرا بوده اما به طور خاص از دیدگاه‌های دو استادش، فیض کاشانی و ملاًرجبعلی تبریزی (د: ۱۰۸۰ ه.ق.) اثر پذیرفته بوده است.^{۲۳۲} بررسی آثار قاضی سعید نشان می‌دهد که او بیشتر یک فیلسوف و عارف است و جنبه‌های کلامی وی که در آثارش همچون شرح کتاب التوحید شیخ صدوق نمود پیدا کرده به مراتب کمتر است.

پس از ملاًصدرا و فیض کاشانی، پیروان و مدرّسان برجسته حکمت صدرایی از جمله حکیم ملاًعلی نوری (د: ۱۲۴۶ ه.ق.)، حاج ملاً هادی سبزواری (د: ۱۲۸۹ ه.ق.)، آقا علی مدرّس زُنوزی (د: ۱۳۰۷ ه.ق.) و امثال و آقران ایشان، در آثار فلسفی و کلامی خود با همان رویکرد و مبانی فلسفه صدرایی به تبیین و تقریر مسائل کلامی پرداختند و میراثی سترگ از «کلام فلسفی - عرفانی صدرایی» پدید آوردند. این میراث بعدها توانست تفکر کلامی رسمی امامیه را در

فلسفی ارزیابی کرده‌اند. از این رو، به طور طبیعی ظهور چُنین فلسفه‌ای، که در بخش عظیمی از مباحث خود به بررسی مسائل کلامی - از خداشناسی تا معاد شناسی - با رویکرد تازه فلسفی پرداخته بود، توانست تأثیر شگرفی در نحوه پرداخت بسیاری از متکلمان امامی به مسائل کلامی بگذارد. دل‌بستگی توأمان ملاًصدرا به حکمت و شریعت موجب شده بود که وی بیشتر هم خود را صرف اثبات و تبیین باورهای دینی بر بنیاد مبانی و قواعد حکمت متعالیه و اثبات هماهنگی و توافق کامل آنها نماید. آن دسته از اصول و قواعد فلسفی تازه که صدرالمتألهین در بنای عظیم فلسفی خود موسوم به حکمت متعالیه ترسیم نمود، تبیین‌ها و نتایج تازه قابل ملاحظه‌ای را در مسائل مختلف الاهیات و برخی از مباحث کلام شیعی در پی داشت.^{۲۳۸}

فلسفه صدرائی به جز جنبه‌ها و بن‌مایه‌های فلسفی و کلامی از بُعد عرفانی نیز برخوردار است که آن را از فلسفه مشایی متمایز می‌گرداند. چنانکه در برخی تحقیقات نشان داده شده است، حکمت صدرایی در ابعاد و موضوعات گوناگون و به درجات مختلف از عرفان ابن عربی (د: ۶۳۸ ه.ق.) اثر پذیرفته است و مبانی و نظریات ابن عربی نقش محوری و پررنگی در تکوین حکمت متعالیه داشته است.^{۲۳۹} فلسفه ملاًصدرا در واقع از صبغه و حتی ماهیتی عرفانی برخوردار است و «فلسفه‌ای عرفانی» به حساب می‌آید.

پس از تکوین و ارائه فلسفه عرفانی ملاًصدرا برخی از عالمان امامی به نقد آن پرداختند و برخی دیگر از آن استقبال نمودند. طیفی از متکلمان امامی که به حکمت متعالیه گرائیدند کوشیدند با استفاده از مبانی و قواعد فلسفه ملاًصدرا به تبیین کلام امامیه و دفاع از آن بپردازند. در نتیجه، از این طریق حکمت متعالیه تأثیرات شگرفی بر کلام امامیه نهاد^{۲۴۰} و پرداخت طرفداران آن به علم کلام موجب شکل‌گیری دوره و مکتبی نو در کلام امامی شد. با توجه به خصائص یادشده برای حکمت صدرایی، این دوره تازه را می‌توان «دوره کلام فلسفی - عرفانی» امامیه نامید. از آنجا که این مکتب کلامی جدید به طور عمده در اصفهان عصر صفوی

۲۳۱. برای تحقیقی درباره احوال و آثار و آراء کلامی فیض کاشانی و اثرپذیری او از ملاًصدرا نگرید به: الکنانی، علی، الفلسفة والكلام فی مدرسة الحكمة المتعالیه (دراسة فی آراء الفیض الكاشانی الفلسفیه والكلامیة)، دارالمعارف الحکمیة، بیروت، ۱۴۳۷ ه.ق، به ویژه ص ۲۲۴.

۲۳۲. درباره گرایش‌های فکری او نگرید به: کدیور، محسن، «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی»، مجله آینه پژوهش، سال ششم، شماره دوم، خرداد - تیر ۱۳۷۴، شماره ۳۲، صص ۲۶ - ۲۷؛ آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، صص ۵۹ - ۶۱.

۲۳۸. برای یک تحقیق ابتدایی در این خصوص نگرید به: صادقی ارزگانی، محمد امین، نتایج کلامی حکمت صدرایی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ ه.ش، ص ۳۵۳.

۲۳۹. برای بررسی تأثیرات عرفان ابن عربی بر افکار ملاًصدرا نگرید به: ندری ایبانه، فرشته، تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران، ۱۳۸۶ ه.ش، ص ۳۰۹.

۲۴۰. برای تحقیقی اجمالی درباره تأثیر حکمت متعالیه ملاًصدرا بر کلام شیعه نگرید به: اخوان نبوی، قاسم، حکمت صدرایی و کلام شیعه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۹۱، ص ۲۷۰.

دوران معاصر شکل دهد و هم اکنون به عنوان کلام متداول و مسلط امامیه خود را معرفی کند. در چند دهه اخیر نیز عالمان صدرایی مشربی همچون علامه شاعرانی و علامه طباطبایی و استاد مرتضی مطهری و پس از آنها استادانی مثل جعفر سبحانی و محمدتقی مصباح یزدی و عبدالله جوادی آملی با نگارش آثار کلامی پرشمار بر اساس اصول و مبانی فلسفه صدرایی، نفوذ و گستره این مکتب فلسفی را در عرصه تفکر دینی امامیه در عصر حاضر بسط قابل توجهی دادند. با این وصف، مکتب «کلام فلسفی - عرفانی صدرایی» مخالفان سرسختی نیز در دوره معاصر پیدا کرد که یکی از برجسته ترین آنها جریان کلام نقلی موسوم به «مکتب تفکیک» است. گفت و گوی طرفداران این دو مکتب، در صورتی که در چارچوب علمی صورت گیرد و رنگ تعصب و جدال نپذیرد، می تواند ثمراتی ارزشمند برای اندیشه کلامی امامیه و آینده آن در پی داشته باشد.

ادوار و مکاتب کلام عقلی امامیه در قرون میانی

مکتب بغداد متقدم (شیخ مفید و پیروانش)	۱) دوره کلام معتزلی (از حدود نیمه دوم قرن چهارم تا حدود نیمه دوم قرن هفتم ه.ق.)	ادوار و مکاتب کلام عقلی امامیه
مکتب بغداد متأخر (شریف مرتضی و پیروانش)		
مکتب حله متقدم (حمصی رازی و هم مسلکان او)		
مکتب حله متأخر (خواجه نصیر و پیروانش)	۲) دوره کلام معتزلی - فلسفی از حدود نیمه دوم قرن هفتم تا حدود نیمه نخست قرن یازدهم ه.ق.	
مکتب قم (فتیاض لاهیجی و پیروانش)	۳) دوره کلام فلسفی	
مکتب اصفهان (ملاصدرا و فیض کاشانی و پیروان آنها)	۴) دوره کلام فلسفی - عرفانی	

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

<http://ansari.kateban.com/post/2032>

انصارى، حسن، «ابن البطريق الحلى و يك اعتقاد نامه امامى در مكتب ابوالحسين بصرى» منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/2036>

انصارى، حسن، «ادبيات كلامى اماميه در نيمه دوم سده ششم قمرى: نمونه عجاله المعرفة فرزند قطب راوندى» منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/2027>

انصارى، حسن، «كهنترين واكنش به فخر الدين رازى؟ بررسى كوتاهى درباره كتاب مشكوة اليقين فى اصول الدين»، منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/3706>

بياتى، حيدر، «درباره كتاب خلاصة النظر»، دو فصلنامه كلام اهل بيت، سال اول، شماره دوم، پاييز و زمستان ۱۳۹۴، صص ۱۴۳ - ۱۶۰.

پاكنجى، احمد، مدخل «حمصى»، دائرة المعارف بزرگ اسلامى، ج ۲۱، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامى، تهران، ۱۳۹۲ ه.ش.

جبارى، محمدرضا، مكتب حديثى قم، انتشارات زائر، قم، ۱۳۸۴ ه.ش.

جبرئيلى، محمدرضا، سير تطوّر كلام شيعه (دفتر دوم: از عصر غيبت تا خواجه نصير طوسى)، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، تهران، ۱۳۸۹ ه.ش.

الجرجاني، ركن الدين محمد بن على، فصول العقائد، راجعه و نقاه: شاعر العارف و حميد الخالصى، مطبعة المعارف، بغداد، الطبعة الثانية، ۱۳۸۰ ه.ق. / ۱۹۶۰ م.

جعفرى، سيد محمد مهدي، سيد رضى، طرح نو، ويراست دوم، ۱۳۷۸ ه.ش.

الجعفرى، محمدرضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه (۱)»، ثرائف، السنة الثامنة، محرم - جمادى الثانية ۱۴۱۳، العدد ۱ و ۲، صص ۱۴۴ - ۲۹۹.

الجعفرى، محمدرضا، «ملاحظات حول ثقافة الشريف الرضى و آرائه الكلامية»، ثرائف، السنة الثالثة، محرم - ربيع الأول ۱۴۰۸ ه.ق.، العدد ۱، صص ۹ - ۳۶.

الجعفرى، محمدرضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه (۲)»، ثرائف، السنة الثامنة، رجب - ذوالحجة ۱۴۱۳، العدد ۳ و ۴، صص ۷۷ - ۱۱۴.

جلالى، سيد لطف الله، آراى كلامى سيد بن طاووس، انتشارات مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، ۱۳۸۷ ه.ش.

الجوهري، اسماعيل بن حماد، الصحاح، ج ۶، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ۱۴۰۴ ه.ق.

الجيلاني، على بن فضل الله، توفيق التطبيق فى إثبات أن الشيخ الرئيس من الإمامية الإثنى عشرية، تصحيح: محمد مصطفى حلمى، قاهره، دار إحياء الكتب العربية، ۱۳۷۳ ه.ق.

حسنى، سيد حسن، بررسى و داورى در مسائل اختلافى ميان دو فيلسوف اسلامى خواجه نصير طوسى و امام فخر رازى، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۳ ه.ش.

الحلى، الحسن بن يوسف، أجوبة المسائل المهنائية، تحقيق: محيى الدين الممقانى، مطبعة الخيام، قم، ۱۴۰۱ ه.ق.

الحلى، الحسن بن يوسف، خلاصة الأقوال، تحقيق: الشيخ جواد القويمى، مؤسسة النشر الفقاهه، قم، ۱۴۱۷ ه.ق.

الحلى، الحسن بن يوسف، كشف الفوائد فى شرح قواعد العقائد، تحقيق: حسن مكى العاملى، دارالصفوة، بيروت، ۱۴۱۳ ه.ق.

أشتياني، سيد جلال الدين، منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، ج ۴، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۸ ه.ش.

ابن بابويه قمى، على بن الحسين، الإمامة والتبصرة من الحيرة، حققه: السيد محمد رضا الحسينى الجلالى، الطبعة الثانية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ۱۴۰۷ ه.ق.

ابن حجر العسقلانى، أحمد بن على، لسان الميزان، اعتنى به الشيخ العلامة عبدالفتاح أبوغدة، اعتنى بإخراجه و طباعته: سلمان عبدالفتاح أبوغدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ۱۴۲۳ ه.ق.

ابن رشد، ابوالوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابرى، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ۲۰۱۴ م.

ابن زهرة، على بن ابراهيم، مسائل ابن زهرة، تصحيح: محمد غريبى، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية، ۱۳۹۲ ه.ش.

ابن شهر آشوب، محمد بن على، معالم العلماء فى فهرست كتب الشيعة، قم، نشر الفقاهة، ۱۴۲۵ ه.ق.

ابن طاوس، السيد رضى الدين على بن موسى، فوج المهموم فى تاريخ علماء النجوم، منشورات الرضى، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.

ابن طاوس، السيد رضى الدين على بن موسى، كشف المخجعة لثمرة المهيبة، تحقيق: محمد الحسون، الطبعة الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلامى، ۱۳۷۵ ه.ش.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ۱۵، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۴ ه.ق.

المجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج ۱۱، بيروت، دار إحياء التراث العربى و مؤسسة التاريخ العربى، ۱۴۱۲ ه.ق.

اخوان نبوى، قاسم، حكمت صدرابى و كلام شيعه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، تهران، ۱۳۹۱ ه.ش.

اسعدى، عليرضا، سيد رضى، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم، ۱۳۹۰ ه.ش.

اسعدى، عليرضا، سيد مرتضى، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم، ۱۳۹۱ ه.ش.

اشميتكه، زابينه، اندیشه هاى كلامى علامه حلى، ترجمه احمد نمادى، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوى، ۱۳۷۸ ه.ش.

الأفندى الإصبهاني، مولى عبد الله، رياض العلماء و حياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسينى، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشى النجفى الكبرى، قم، ۱۴۰۱ ه.ق.

الأفندى الإصبهاني، مولى عبد الله، الفوائد الطريفة، تحقيق: السيد مهدى الرجائى، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشى النجفى الكبرى، قم، ۱۳۸۵ ه.ش.

اقوام كرباسى، اكبر، «مدرسه كلامى كوفه»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم.

انصارى، حسن، «دانش كلام در حله از سديد الدين حمصى تا ابن طاوس»، منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/3468>

انصارى، حسن، «دانش كلام در حله از سديد الدين حمصى تا ابن طاوس»، منتشر شده در:

<http://ansari.kateban.com/post/3468>

انصارى، حسن، «الخلاصة فى علم الكلام از كيست؟» منتشر شده در:

- الحلی، الحسن بن یوسف، معارج الفهم فی شرح النظم، تحقیق: عبدالحلیم عوض الحلی، دلیل ما، قم، ۱۳۸۶ ه.ش.
- الحلی، الحسن بن یوسف، مناهج الیقین فی أصول الدین، مشهد، چاپ دوم، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۸ ه.ش.
- الحلی، الحسن بن یوسف، نه‌ایة المرام فی علم الکلام، تحقیق: فاضل العرفان، قم، مؤسسه الإمام الصادق، ۱۴۱۹ ه.ق.
- الحلی، الحسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، تحقیق: محسن بیدارفر، چاپ سوم، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۸۴ ه.ش.
- الحلی، الحسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، الطبعة التاسعة، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۲۲ ه.ق.
- الحلی، الحسن بن یوسف، الأسرار الخفیة، چاپ دوم، نشر بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۷ ه.ش.
- الحلی، الحسن بن یوسف، أنوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: علی اکبر ضیائی، مؤسسه الهدی للنشر و التوزیع، تهران، ۱۳۸۶ ه.ش.
- الحلی، حازم، الحلة وأثرها العلمی والأدبی، المكتبة التاريخية المختصة، قم، ۱۴۳۲ ه.ق.
- الحمصی الرازی، محمود بن علی، کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد، چاپ عکسی با مقدمه و فهرستها از زاینه اشمیتکه، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۶ ه.ش.
- الحمصی الرازی، سدیدالدین، المنقذ من التقليد، ۲ ج، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۲ ه.ق.
- (به اشتباه منسوب به) الحمصی الرازی، سدیدالدین، المعتمد من مذهب الشيعة الإمامية، چاپ شده در: میراث اسلامی ایران، دفتر ششم، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۶ ه.ش.
- خان آرزو، سراج الدین علی، تذکره مجمع النفاث، به کوشش: مهر نور محمد خان، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، ۱۳۸۵ ه.ش.
- الخفاجی، ثامر کاظم، من مشاهیر أعلام الحلة الفيحاء إلى القرن العاشر الهجری، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى، قم، ۱۴۲۸ ه.ق.
- الخوانساری، محمد باقر، روضات الجنات فی احوال العلماء والسادات، ۸ ج، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۳۱ ه.ق.
- خوانساری، محمد، فرهنگ اصطلاحات منطقی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۶ ه.ش.
- خوشگو، بُندرابن داس، سفینه خوشگو (دفتر دوم)، تصحیح: دکتر سید کلیم اصغر، انتشارات کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۹ ه.ش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه.
- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، ماجرا در ماجرا، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۸۱ ه.ش.
- الرازی، فخرالدین، اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، بمراجعة و تحرير: علی سامی النشار، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ۱۳۵۶ ه.ق.
- الرازی، فخرالدین، الرياض المونقة فی آراء أهل العلم، تحقیق: أسعد جمعة، مركز النشر الجامعی، تونس، ۲۰۰۴ م.
- الرازی، فخرالدین، المحض، تحقیق: حسین آتای، منشورات شریف رضی، قم، ۱۳۷۸ ه.ش.
- الرازی، منتجب الدین، الفهرست، تحقیق: عبدالعزیز الطباطبائی، قم، مجمع الذخائر الإسلامیة، ۱۴۰۴ ه.ق.
- رضوی، رسول، تاریخ کلام امامیه (حوزه‌ها و جریان‌های کلامی)، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، قم، ۱۳۹۶ ه.ش.
- رُنوزی، محمد حسن، ریاض الجنّة، تحقیق: علی الرفیعی العلامرودشتی، إشراف: سید محمود المرعشی النجفی، مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي - الخزانة العالية للمخطوطات الإسلامية، قم، ۱۳۸۴ ه.ش.
- سبحانی، محمد تقی، «کلام امامیه: ریشه‌ها و رویش‌ها»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- سبحانی، محمد تقی و دیگران، جستارهایی در مدرسه کلامی قم، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، قم، ۱۳۹۵ ه.ش.
- سبحانی، محمد تقی و دیگران، جستارهایی در مدرسه کلامی کوفه، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، قم، ۱۳۹۶ ه.ش.
- سبحانی، محمد تقی، «شهادتین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، مجله نقد و نظر، سال چهاردهم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۸۸، صص ۱۸۳ - ۲۱۳.
- السبزواری، قطب الدین، الخلاصة فی علم الکلام، تحقیق: السید محمد رضا الحسينی الجلالی، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ۱۴۳۲ ه.ق.
- سبزواری، قطب الدین، الخلاصة فی علم الکلام، تحقیق: رضا مختاری و یعقوبعلی بُرجی، چاپ شده در: میراث اسلامی ایران، دفتر اول، صص ۳۳۹ - ۳۶۵.
- السبزواری، قطب الدین، الخلاصة فی علم الکلام، چاپ: شیخ محمد رضا انصاری قمی، منتشر شده در: عقيدة الشيعة، صص ۳۹۳ - ۴۱۲.
- سرلک، علی محمد، اشعریان و تأسیس نخستین دولتشهر شیعه، چاپ نخست، نشر ادیان، قم، ۱۳۹۲ ه.ش.
- سلطانی، ابراهیم و نراقی، احمد، کلام فلسفی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ه.ش.
- سلیمان، عباس، الصلة بين علم الکلام و الفلسفة فی الفكر الإسلامی (محاولة لتقویم علم الکلام و تجدیده)، دارالمعرفة الجامعیة، اسکندریة، ۱۹۹۸ م.
- سلیمان، عباس، تطوّر علم الکلام إلى الفلسفة و منهجها عند نصیرالدین الطوسی (دراسة تحليلیة مقارنة لكتاب تجرید العقائد)، دارالمعرفة الجامعیة، اسکندریة، ۱۹۹۴ م.
- السید موسی، حیدر، و الحسيني، توت، مدرسة الحلة و تراجم علمائها من النشوء إلى القمة (۵۰۰ - ۹۰۰) و ما بعدها بقليل، العتبة العباسیة المقدسة، كربلاء، ۱۴۳۸ ه.ق.
- شُبّر، السید عبدالله، الحقّ الیقین فی معرفة أصول الدین، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۸ ه.ق.
- شُبیری زنجانی، حاج سید موسی، جرعه‌ای از دریا، ج ۱، مؤسسه کتاب‌شناسی شیعه، چاپ پنجم، ۱۳۹۲ ه.ش.
- الشمری، رؤوف، الشریف المرتضی متکلماً، مراجعة: ابراهیم رفاعه، مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۳۴ ه.ق.
- شوشتری، قاضی نور الله، مجالس المؤمنین، ۷ ج، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۹۲ ه.ش.
- الشهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملک و التحل، تحقیق: محمد بن فتح الله بدران، الشریف الرضی، چاپ سوم، قم، ۱۳۶۴ ه.ش.
- الشیخ المفید، محمد بن محمد، تصحیح الاعتقاد، تحقیق: حسین درگاهی، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.

- الشریازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، مقدّمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، بوستان کتاب قم، قم، ۱۳۸۲ ه.ش.
- صادقی ارزگانی، محمد امین، نتایج کلامی حکمت صدرایی، مؤسسه بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۸ ه.ش.
- صدائى خوئی، علی، کتابشناسی تجرید الاعتقاد، کتابخانه آیه الله العظمی مرعشی نجفی، قم، ۱۳۸۲ ه.ش.
- الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی، الاعتقادات، چاپ اول، مؤسسه الإمام الهادی (علیه السلام)، قم، ۱۳۸۹ ه.ش.
- الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی، الهدایة، چاپ دوم، مؤسسه الإمام الهادی (علیه السلام)، قم، ۱۳۸۴ ه.ش.
- الصدوق، ابو جعفر محمد بن علی، کتاب التوحید، تصحیح و تعلیق: السید هاشم الحسینی الطهرانی، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، قم، بی تا.
- الصفدی، صلاح الدین خلیل بن ابیک، أعيان العصر و أوان النصر، تحقیق: علی ابوزید، بیروت - دمشق، دارالفکر المعاصر - دارالفکر، ۱۹۹۸ م.
- الصفدی، صلاح الدین، الوافی بالوفیات، ج ۲۱، تحقیق: أحمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ ه.ق.
- طالقانی، سید حسن، «مدرسه کلامی قم»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۱، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم.
- الطوسی، محمد بن الحسن، فهرست کتب الشيعة و أصولهم، تحقیق: السید عبدالعزیز الطباطبائی، مکتبة المحقق الطباطبائی، قم، ۱۴۲۰ ه.ق.
- الطوسی، نصیرالدین، مصارعُ المصارع، حقه و قدم له: ویلفرد مادلونگ، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۳ ه.ش.
- الطوسی، نصیرالدین، مصارعُ المصارع، تصحیح: شیخ حسن معزی، کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- الطوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصل (نقد المحصل)، تحقیق: شیخ عبدالله نورانی، چاپ دوم، بیروت، دار الأضواء، ۱۴۰۵ ه.ق.
- الطوسی، نصیرالدین، فصول خواجه طوسی و ترجمه تازی آن از رکن الدین محمد بن علی گرگانی استرآبادی، بکوشش: محمدتقی دانش پزوه، انتشارات دانشگاه تهران، خردادماه ۱۳۳۵.
- الطوسی، نصیرالدین عبدالله بن حمزه، الوافی بکلام المثبت والنافی، تحقیق و تقدیم و تعلیق: عمار جمعة فلاحیة، قم، ۱۴۲۸ ه.ق.
- الطهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذریعة إلى تصانیف الشيعة، ج ۲۶، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
- عابدی، احمد، مکتب کلامی قم، چاپ نخست، نشر زائر، قم، ۱۳۸۴ ه.ش.
- العاملی، بهاء الدین محمد (شیخ بهائی)، اعتقادات شیخ بهایی، به کوشش و پژوهش: جويا جهانبخش، تهران، اساطیر، ۱۳۸۷ ه.ش.
- العجالی، تقی الدین، الكامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء، دراسة و تحقیق: السید محمد الشاهد، القاهرة، ۱۴۲۰ ه.ق. / ۱۹۹۹ م.
- عطائی نظری، حمید، «کلام شیعی و گفتمان معتزلی (ملاحظات در باب مسأله تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله)»، مجله آینه پژوهش، سال ۲۸، ش ۱۶۷ - ۱۶۸، آذر تا اسفند ۱۳۹۶، صص ۳ - ۴۰.
- عطائی نظری، حمید، «نصیرالدین کاشانی و نگاشته های کلامی او»، مجله آینه پژوهش، سال ۲۸، ش ۱۶۴، خرداد و تیر ۱۳۹۶، صص ۱۱۹ - ۱۲۸.
- عطائی نظری، حمید، «نگاهی به تأثیرپذیری های کلام امامیه از کلام اشعری و فلسفه سینوی و عرفان ابن عربی و حکمت صدرایی»، مجله آینه پژوهش، سال ۲۹، ش ۱۶۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۷، صص ۳ - ۲۰.
- عطائی نظری، حمید، فیاض لاهیجی و اندیشه های کلامی او، چاپ اول، نشر معارف، قم، ۱۳۹۲ ه.ش.
- عطائی نظری، حمید، «حسن بن محمد دیلمی و گرایش کلامی او»، منتشر شده در: <http://ataeinazari.kateban.com/post/2169>
- علوی، میر سید احمد، لطائف غیبیه، باهتمام: سید جمال الدین میردامادی، ۱۳۹۶ ه.ق.
- الفارابی، أبونصر، المنطق عند الفارابی، ج ۳، تحقیق و تقدیم و تعلیق: رفیق العجم، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶ م.
- فرحات، هانی نعمان، اندیشه های فلسفی و کلامی خواجه نصیرالدین طوسی، ترجمه غلامرضا جمشیدنژاد اول، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۹ ه.ش.
- الفیروزآبادی، مجدالدین، القاموس المحيط، إعداد و تقدیم: محمد عبدالرحمن المرعشلی، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۴۲۴ ه.ق.
- قاسمی، جواد، مدخل «سیدالدین حمصی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۲۳، بنیاد دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۹۶ ه.ش.
- قدردان قراملکی، محمد حسن، کلام فلسفی، انتشارات وثوق، قم، ۱۳۸۳ ه.ش.
- قزوینی، شیخ عبدالنبی، تتمیم أمل الآمل، تحقیق: سید احمد الحسینی، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۷ ه.ق.
- القطب الراوندی، سعید بن هبة الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۳، تحقیق: السید عبداللطیف الکوهمری، منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۶ ه.ق.
- کدیور، محسن، «منزلت فلسفی قاضی سعید قمی»، مجله آینه پژوهش، سال ششم، شماره دوم، خرداد - تیر ۱۳۷۴، شماره ۳۲، صص ۲۰ - ۳۰.
- کریمان، حسین، ری باستان، مجلد دوم (بخش اول)، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۱ ه.ش.
- الکنانی، علی، الفلسفة والكلام فی مدرسة الحكمة المتعالية (دراسة فی آراء الفیض الكاشانی الفلسفیه و الكلامیة)، دارالمعارف الحکمیة، بیروت، ۱۴۲۷ ه.ق.
- گوپاموی، محمد قدرت الله، تذكرة نتائج الأفكار، تصحیح: یوسف بیگ باباپور، قم، مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۷ ه.ش.
- لاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، رسائل فارسی حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، تحقیق: علی صدرایی خویی، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۵ ه.ش.
- اللاهیجی، حسن بن عبدالرزاق، زواهر الحكم، تحقیق و تصحیح و تعلیق: الشیخ عمار التمیمی، مطبعة الثقلمین، بغداد، ۱۴۳۶ ه.ق.
- اللاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام، ج ۵، تحقیق: اکبر اسد علی زاده، قم، چاپ اول، مؤسسه امام صادق (ع)، ۱۴۳۰ ه.ق.
- اللاهیجی، ملا عبدالرزاق، الكلمة الطیبة، تصحیح: حمید عطائی نظری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱ ه.ش.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳ ه.ش.
- لاهیجی، میرزا حسن، شمع البقین و آینه دین، به کوشش جعفر پژوم، نشر سایه، قم، ۱۳۸۷ ه.ش.
- لکهنوی، آفتاب رأی، تذكرة ریاض العارفين، تصحیح: سید حسام الدین

- راشدی، انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، لاهور، ۱۳۶۱ ه.ش.
- مادلونگ، ویلفرد، «آخرین دوره معتزله: ابوحسین بصری و مکتب وی»، چاپ شده در: ملاصدرا، منطق، اخلاق و کلام، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۲ ه.ش.
- مانکدیم، احمد بن حسین (بر روی جلد منسوب به: قاضی عبدالجبار معتزلی)، [تعلیق] شرح الأصول الخمسة، تحقیق: عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، ۱۴۲۷ ه.ق.
- مبارک، زکی، عبقرية الشریف الرضی، ۲ ج، دار الجیل، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۰۸ ه.ق.
- مجلسی، محمد باقر، حقّ الیقین، تصحیح: حسین نادری، قم، انتشارات امام عصر، ۱۳۸۶ ه.ش.
- المحقق الحلّی، جعفر بن الحسن، المسلك فی أصول الدّین، تحقیق: رضا استادی، چاپ دوم، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۷۹ ه.ش.
- المحقق الحلّی، جعفر بن الحسن، رسائل المحقق الحلّی، بوستان کتاب، قم، ۱۳۹۰ ه.ش.
- مدرّس تبریزی، محمدعلی، ریحانة الأدب، انتشارات خیام، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ه.ش.
- مدرّسی طباطبایی، حسین، کتابیات (مجموعه مقالات در زمینه کتاب شناسی)، مؤسسه انتشاراتی زاگرس، نیوجرسی، ۲۰۰۹ م.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ۶ ج، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ هشتم، ۱۳۷۱ ه.ش.
- المفید، محمد بن محمد بن نعمان، أوائل المقالات فی المذاهب والمختارات، به اهتمام مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۲ ه.ش.
- المقداد السیوری، جمال الدّین، اللوامع الإلهیة فی المباحث الكلامیة، تحقیق: قاضی طباطبائی، نشر بوستان کتاب قم، قم، چاپ دوم، ۱۳۸۰ ه.ش.
- مک‌درموت، مارتین، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴ ه.ش.
- الملاحمی الخوارزمی، رکن الدّین محمود بن محمد، المعتمد فی أصول الدّین، تحقیق ویلفرد مادلونگ، تهران - برلین، انتشارات میراث مکتوب - مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۹۰ ه.ش.
- الملاحمی الخوارزمی، رکن الدّین محمود بن محمد، الفائق فی أصول الدّین، تحقیق و مقدمه: ویلفرد مادلونگ و مارتین مک‌درموت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۵ ه.ش.
- الموسوی، محمد بن الحسین، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، تلخیص البیان فی مجازات القرآن، حقه: محمد عبدالغنی حسن، الطبعة الثانية، دار الأضواء، بیروت، ۱۴۰۶ ه.ق.
- المهاجر، شیخ جعفر، أعلام الشیعة، ۳ ج، دارالمؤرخ العربی، بیروت، ۱۴۳۱ ه.ق.
- مهدی هاشم، صالح، المشهد الفلسفی فی القرن السابع الهجری (دراسة فی فکر العلامة ابن المطهر الحلّی و رجال عصره)، مکتبه الثقافة الدینیة، القاهرة، ۱۴۲۶ ه.ق.
- ناجی، حامد، مدخل «علوی، میرسید احمد»، دانشنامه تخت فولاد اصفهان، ج ۳، مجموعه فرهنگی مذهبی تخت فولاد، اصفهان، ۱۳۸۹ ه.ش.
- ناشناس، خلاصة النظر، تحقیق و مقدمه: زابینه اشمیتکه، حسن انصاری، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵ ه.ش.
- النجاشی، أحمد بن علی، رجال النجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، چاپ هشتم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۷ ه.ق.
- ندری ایبانه، فرشته، تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۶ ه.ش.
- نصرآبادی، میرزا محمد طاهر، تذکره، به سعی وحید دستجردی، انتشارات ارمغان، تهران، ۱۳۱۷ ه.ش.
- الوزیر، محمد بن ابراهیم، ترجیح أسالیب القرآن علی أسالیب اليونان، یوسف الشمّری، أ.م.د، الحياة الفکریة فی الحلة خلال القرن التاسع الهجری، دار التراث، النجف الأشرف، ۱۴۳۴ ه.ق.
- Abdulsater, Hussein Ali, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse*, Edinburgh University Press, 2017.
- Ali, Aun Hasan, *The Beginnings of the School of Hilla: A Bio-Bibliographical Study of Twelver Shi'ism in the Late 'Abbāsid and Early Ilkhānid Periods*, (A thesis submitted to McGill University in partial fulfillment of the requirements of the degree of of Doctor of Philosophy), Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, February 2016.
- Ansari, Hassan and Schmidtke, Sabine, "Philosophical Theology among Sixth/ Twelfth-Century Twelver Shi'ites: From Naṣīr al-Dīn al-Tūsī (d. after 599/1201-2 or 600/1202-3) to Naṣīr al-Dīn al-Tūsī (d. 672/1274): A Critical Edition of Two Theological Tracts, Preserved in MS Landberg 510 (Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Yale University)", *Shii Studies Review*, 1, 2017, pp. 194-256.
- Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism (II) Twelver shi'is", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, pp. 196 - 214.
- Ansari, Hassan, and Schmidtke, Sabine, "Al-Shaykh al-Tūsī: His Writings on Theology and their Reception", *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, ed. F. Daftary and G. Miskinzoda, London: I.B. Tauris, 2014, pp. 475 - 497.
- Bayhom-Daou, Tamima, *Shaykh Mufid*, Oxford, 2005.
- GÜNAYDIN, SALİH, "Nasruddin et-Tusi'nin Tecridu'l-i-'tikad'ı üzerine Oluşan Şerh-Haşiye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış", *Türkiye'de İslami İlimler: Kelam ve Mezhepler Tarihi II Sayısı, TALID*, Güz 2016, Sayı: 28, pp. 237-272.
- McDermott, Martin j., *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, Beirut, 1978.
- Oxford advanced learners's dictionary*, eighth edition, 2010.
- Schmidtke, Sabine, "The doctrinal views of the Banu I-'Awd (early 8th /14th century): an analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)", *Le shi'isme imamate*, pp. 357 - 382.
- Schmidtke, Sabine, "Al-Allama al-Hilli-and Shiite Mutazilite Theology", *Spektrum Iran* 7 iii (1994), pp. 10-35, 126-127Repr. In: *Shi'ism. Critical Concepts in Islamic Studies*. Eds. Colin Turner & Paul Luft. Oxford 2007, vol. 2 (Beliefs and Practices), part 27".
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325)*, Berlin, 1991.