



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال هفدهم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۱

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

آراء متکلمان نوبختی در میانه مدرسه کوفه و بغداد

محمدتقی سبحانی*

سید علی حسینی زاده خضرآباد**

چکیده

ابوسهل و ابو محمد نوبختی از برجسته ترین متکلمان مدرسه بغداد نقش بسزایی در تاریخ کلام امامیه دارند. آنان از سویی میراث دار مدرسه کلامی کوفه و از سوی دیگر زمینه ساز مدرسه کلامی بغداد (شیخ مفید و شاگردانش) می باشند. در عین حال، آراء کلامی نوبختیان تفاوت هایی با دو مدرسه کلامی پیش گفته دارد. از آنجا که تقریباً هیچ یک از آثار این دو متکلم امامی به دست ما نرسیده، در این نوشتار با بررسی گزارش های بر جای مانده از آراء و آثار نوبختیان، دیدگاه های کلامی آنان در موضوعات مختلف کلامی بازیابی گردیده و اندیشه های آنان به خصوص در مواردی که با آراء متکلمان پیشین یا پسین امامیه متفاوت می باشد تبیین گردیده است. اندیشه های نوبختیان گاه هم سو با آراء مدرسه کوفه بوده است و گاه سرآغازی بر آراء کلامی مدرسه بغداد می باشد که ناشی از رویگردانی از دیدگاه کلامی منسوب به متکلمان کوفی یا تفسیر و تبیینی متفاوت از باورهای کلامی پیشینیان می باشد.

کلیدواژه ها

نوبختیان، کلام امامیه، مدرسه کوفه، مدرسه بغداد، معتزله.

sobhani.mt@gmail.com

sahz.whc@gmail.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

** پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت : (پژوهشگاه قرآن و حدیث)

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۰۵



سال هفدهم، شماره ۶۶، تابستان ۱۳۹۱

مقدمه

ابوسهل اسماعیل بن علی (م ۳۱۱ق) و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (م ح ۳۱۰ق) از متکلمان برجسته خاندان نوبختی در آستانه غیبت صغری، که یکی از مهم‌ترین دوران‌های کلام شیعه است، ظهور نمودند. پس از افول مدرسه کوفه برخی متکلمان گمنام امامی تلاش‌هایی کلامی انجام داده‌اند اما در عمل کلام امامیه دچار فترتی گردید که تا ظهور نوبختیان که سرآغاز مدرسه کلامی امامیه در بغداد می‌باشد، ادامه یافت.

از این رو، ابوسهل و ابومحمد نوبختی نقش مهمی در تاریخ کلام امامیه در نیمه دوم قرن سوم هجری و اوایل قرن چهارم که میانه مدرسه کلامی کوفه و بغداد است، بر عهده دارند و در حقیقت، میراث‌دار مدرسه کلامی کوفه و زمینه‌ساز مدرسه کلامی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی می‌باشند.

از آن‌جا که آراء کلامی بنو نوبخت، با توجه به هیمنه علمی مدرسه کلامی شیخ مفید و شاگردانش، به گونه‌ای منسجم و روشن به دست ما نرسیده و تقریباً همه تألیفات آنان از میان رفته است، لازم است با عنایت به گزارش‌های به‌جامانده از میراث کلامی این دو متکلم برجسته شیعی، علاوه بر بازشناسی اندیشه‌های کلامی آنان به تبیین بخشی از تاریخ کلام امامیه که ابهامات فراوانی دارد کمک نماییم. تنها منبعی که در آن به صورت گسترده به آراء نوبختیان اشاره شده، *أوائل المقالات* شیخ مفید است. شیخ مفید در مقدمه *أوائل المقالات* تأکید می‌کند که یکی از هدف‌های تألیف این کتاب تبیین اختلاف دیدگاه‌هایش با اسلاف نوبختی‌اش می‌باشد.^۱ از شواهد و قرائن دانسته می‌شود که مراد شیخ مفید از بنو نوبخت، ابوسهل و ابومحمد حسن بن موسی می‌باشند.^۲

۱. شیخ مفید در این کتاب در ۱۸ موضوع کلامی به اقوال بنو نوبخت تصریح کرده است که در مقایسه با ۱۵۶ موضوعی که شیخ مفید در این کتاب آراء خود را بیان کرده است ناچیز است (نک: مفید الف)، ۱۴۱۳: ۶۴، ۶۶-۶۹، ۷۰، ۷۳، ۸۲-۸۴، ۹۷، ۱۰۰). با دقت و بررسی متوجه می‌شویم در این کتاب نیز به‌رغم اهتمام شیخ مفید به بیان آراء بنو نوبخت، اندیشه‌های بنو نوبخت ناقص و گاهی مبهم بیان شده و در مواردی اندیشه‌های ابومحمد و ابوسهل بر پایه گفته‌ها و شنیده‌ها بیان گردیده است. در مباحث لطیف‌الکلام شیخ مفید چندان به اقوال بنو نوبخت اشاره نکرده و در مواردی مانند مباحث نبوت و امامت هنگام اشاره به اقوال بنو نوبخت فقط به آراء آنان اشاره کرده و تبیین و تفسیر آن را نیاورده است. همچنین در موارد اندکی دیدگاه نوبختیان را به صورتی ظنی بیان کرده، برای نمونه به بحث تحریف قرآن می‌توان اشاره کرد که شیخ مفید اعتقاد به زیاده و نقصان را به بنو نوبخت - بر اساس آنچه شنیده - نسبت داده است.

۲. با توجه به این که قبل از شیخ مفید، در میان بنو نوبخت جز ابوسهل و ابومحمد، متکلم برجسته و مشهوری که صاحب تألیفات فراوان و دیدگاه‌های مشهور کلامی باشند، شناخته نیست. بنابراین، پژوهشگران





از دیگر منابع شناخت اندیشه‌های ابوسهل و ابو محمد عناوین تألیفات مفقود شده آنان است که گاه بر اساس عناوین این کتاب‌ها در این پژوهش گمانه‌زنی می‌شود. همچنین گزارش‌های پراکنده‌ای در مورد اندیشه‌های آنان در منابع تاریخی، کلامی^۱ و صفحات برجای مانده کتاب التنبیه فی الامامة ابوسهل در موضوع امامت در بازیابی اندیشه نوبختیان بسیار راه‌گشا است (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴).

همچنین گزارش‌ها و نقل قول‌هایی از کتاب الآراء و الدینات ابو محمد نوبختی در منابع به خصوص در المعتمد فی اصول الدین ملاحمی خوارزمی (م ۵۳۶) و تلبیس ابلیس ابن جوزی و برخی کتاب‌های دیگر موجود است. به خلاف اوائل المقالات شیخ مفید که بیشتر اندیشه‌های بنو نوبخت را در جلیل الکلام بیان کرده، ملاحمی اندیشه‌های ابو محمد نوبختی را در مباحث لطیف الکلام گزارش کرده است. از آن‌جا که انتساب فرق الشیعه به ابو محمد حسن بن موسی نوبختی مورد تردید جدی است (حسینی جلالی، ۱۴۰۵: ۲۹-۵۱) در این پژوهش مورد استناد قرار نمی‌گیرد. بر اساس منابع پیش گفته، دیدگاه‌های بنو نوبخت را در مباحث معرفت، خداشناسی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی، نبوت و امامت بررسی و تحلیل می‌کنیم.

معرفت‌شناسی

از ابو محمد حسن بن موسی نوبختی در باب معارف، اندیشه‌ای اختصاصی گزارش شده است. قبل از نوبختیان اکثر اندیشمندان امامیه معارف را (که از جمله آنها شناخت خداست) ضروری می‌دانستند، هر چند در تفسیر آن اختلاف داشتند. ابو محمد نوبختی احتمالاً برای اولین بار در میان امامیان معتقد شد که تمام معارف ضروری نبوده و خداشناسی ممکن است اضطراری یا اکتسابی باشد (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲). به نظر می‌رسد وی بر این عقیده بود که

→ معتقدند مراد از بنو نوبخت در عبارت شیخ مفید ابوسهل و ابو محمد می‌باشند (مدرسی، ۱۳۸۴: ۲۱۴؛ مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۱-۳۲). شاهد این برداشت این است که سید مرتضی و شیخ طوسی هنگام نقل اقوال در مورد چیستی انسان قول معمر و شیخ مفید و ابنا (دو پسر) نوبخت را یکی می‌دانند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴؛ همو، (ب)، ۱۴۱۱: ۲۳۸؛ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۶) که ظاهراً این مطلب را از عبارت شیخ مفید در مسائل السرویه که در آن از عبارت بنو نوبخت استفاده کرده (مفید (ب)، ۱۴۱۳: ۵۹) برگرفته‌اند. و استفاده از عبارت «ابنا نوبخت» می‌رساند که سید مرتضی و شیخ طوسی عبارت بنو نوبخت را متوجه دو پسر نوبختی که ابوسهل و ابومحمد هستند، می‌دانسته‌اند.

۱. برای مثال، اشعری در مقالات الاسلامیین در باب معرفت، شیخ طوسی در الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد در باب انسان، قاضی عبدالعبار در المغنی و سید مرتضی در الشافی فی الامامه در باب امامت اشاراتی به اندیشه‌های بنو نوبخت کرده‌اند.

اگر شناخت خدا از طریق اکتساب برای شخص حاصل نشد، ممکن است این معرفت از طریق اضطراری برای وی حاصل شود.

با توجه به این که ابو محمد کتاب النقص علی ابی الهذیل فی المعرفة را نوشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳) با بررسی دیدگاه ابو هذیل در باب معرفت، اندیشه ابو محمد بهتر تبیین می شود. ابو هذیل بر آن بود که معرفت به خداوند و معرفت به دلیلی که ما را به سوی معرفت او می کشاند اضطراری بوده و دیگر معارف که شامل همه علوم می شوند که از راه حواس یا قیاس به دست می آیند، اکتسابی می باشند. وی سپس عقیده خود را در مورد مهلتی که فرد برای تحصیل معرفت و شناخت دارد بر همین تقسیم بندی بنا کرد و با بقیه صاحب نظران معتزلی مخالفت کرد (بغدادی، ۱۴۰۸: ۱۱۱-۱۱۲).

مهم ترین اختلاف ابو محمد با ابو هذیل این بود که ابو هذیل معرفت خداوند را الزاماً اضطراری دانسته اما حسن بن موسی مخالف این دیدگاه ابو هذیل بوده و معتقد بود معرفت خداوند می تواند اضطراری یا اکتسابی باشد. در همین راستا ابو محمد امر به معرفت خدا را جایز نمی دانست، زیرا اگر این معرفت اضطراری باشد، امر به آن تحصیل حاصل است و اگر اکتسابی باشد، خدا نمی تواند امر به معرفت نماید، چون هنوز معرفت به او پیدا نکرده ایم تا او امرش برای ما حجت باشد (شعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲).

هر چند دیدگاه برخی از شیعیان مبنی بر ضروری بودن معارف ناشی از اعتقاد به عالم ذر و معرفت فطری می باشد (نشار، ۱۹۹۵، ج ۲: ۱۹۵)، اما نمی توان گفت ضروری بودن معرفت خدا در دیدگاه حسن بن موسی به معنای فطری بودن آن است. دیدگاه بنو نوبخت در مورد جایگاه عقل، همانند عموم متکلمان امامی تا دوران شیخ مفید بوده و عقل را جدایی ناپذیر از سمع دانسته اند. بنابر این اندیشه، عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است، و از سمعی که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می کند، جدا نیست. این دیدگاه در مقابل اندیشه معتزله و خوارج و زیدیه است که معتقدند عقل مستقل از سمع عمل می کند. در نتیجه این تفکر، امامیه به ضرورت ارسال رسل در ابتدای تکلیف معتقد بودند (مفید الف)، ۱۴۱۳: ۴۴-۴۵.

بنو نوبخت عقل را از ابزار معرفت می دانستند. البته این بدان معنا نبود که آنان در استفاده از این ابزار بر دیگر متکلمان امامیه سبقت گرفته اند و عقل گرایی آنان چندان تفاوتی با متکلمان پیشین امامیه ندارد (نک: سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷).

نوبختیان تقلید در اعتقادات را جایز نمی شمردند (ملاحمی، ۱۳۹۰: ۶۶۱-۶۶۲) و مانند جمهور امامیه در استنباط احکام شرعی استفاده از دو روش عقلی اجتهاد و قیاس را جایز





نمی دانستند (مفید، الف) ۱۴۱۳: ۱۳۹).^۱

آنان به نصوص و روایات بی توجه نبوده و معتقد بودند علوم و معارف صادره از امامان معصوم : از آن جا که از رسول خدا ﷺ به آنان رسیده و آن حضرت نیز این علوم را از خدا دریافت نموده، همگی بدون خطا بوده و نسیان در آن راه ندارد و اصل وجود امامان برای حفظ دین از خطاست و از این رو باید تابع آنان باشیم (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴). نوبختیان قائل به حجیت ظواهر قرآن بوده و تأویل ظواهر قرآن را با شواهد ظنی مردود می داند و تنها در صورتی که دلیل قطعی بر خلاف ظاهر آیه باشد تأویل را ممکن می دانند (ملاحی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۶۸۳). ابوسهل با حجت دانستن روایات متواتر، در حصول تواتر نوع مسئله و خصوصیت مذهبی روایت کنندگان (عدالت) را شرط نمی داند و اساس آن را حصول اطمینان نفس بر عدم تبانی راویان بر کذب و جعل می داند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹).

در موضوع حجیت خبر واحد، بنو نوبخت مانند جمهور علمای امامیه معتقد به حجیت خبر واحد مخفوف به قرائن بوده اند (مفید الف)، ۱۴۱۳: ۱۲۲).^۲ از جمله قرائنی که از دید ابوسهل موجب اعتماد به اخبار آحاد می شود ثقه بودن راوی، توثیق راوی توسط امام و عدم وجود انگیزه های جعل می باشد (نک: صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹-۹۴). بنو نوبخت در مورد اجماع نیز معتقد به دیدگاه عمومی امامیه مبنی بر حجیت اجماعی که در برگزیده نظر امام معصوم باشد، هستند (مفید الف)، ۱۴۱۳: ۱۲۱).

خداشناسی

معتزله بنو نوبخت را در باب توحید هم رأی با خود دانسته اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۱: ۲۰): ۳۷-۳۸) و دیگران نیز این مطلب را تأیید نموده اند (ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۷۲). آثار بنو نوبخت در توحید نیز مؤید این معناست. این در حالی است که متکلمان پیشین امامیه در باب توحید و صفات متهم بوده اند و اتهاماتی چون تشبیه و تجسیم به آنها نسبت داده اند. در مجموع می توان گفت مراد اشعری از گروهی از متکلمان متأخر امامیه که قائل به نفی تشبیه و تجسیم بوده و خدا را فاقد مکان و صورت می دانستند و در باب توحید مانند معتزله و خوارج سخن می گفتند (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۵)، بنو نوبخت و برخی دیگر از متکلمان شیعی

۱. نوبختیان در همین راستا کتاب هایی در رد اجتهاد و قیاس در احکام تألیف کرده اند (برای آشنایی با تألیفات ابوسهل و ابومحمد نوبختی نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵).
۲. آنان در این راستا کتاب هایی تألیف کرده اند (نک: اقبال، همان). از همین روست که ابوسهل در موضوع امامت شهادت راویان ثقه را حجت دانسته است (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۰).

هم عصر آنان مانند ابن جبرویه می‌باشد. این گروه از متکلمان امامی در بحث توحید از هر گونه تشبیه و تجسیمی در توحید و صفات دوری جستجو می‌کنند و در باب توحید هم‌رأی با معتزله‌اند (برای آشنایی با اندیشه معتزله در توحید و صفات نک: همان: ۱۵۵-۱۵۶).^۱ عناوین آثار نوبختیان در باب توحید و صفات نیز مؤید همین معناست (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵). از این رو، می‌توان ادعا کرد که از دوران نوبختیان، معتزله و دیگران برداشت متفاوتی از اندیشه‌های کلامی امامیه در باب توحید و عدل داشته‌اند و رویکرد کلامی مدرسه بغداد را متفاوت از مدرسه کوفه و هم‌سوی با معتزله در نفی صفات و رد هر گونه تشبیه و تجسیم می‌دانستند.^۲ البته این مطلب الزاماً به معنای صحت این برداشت معتزلیان و اتهامات متکلمان مدرسه کوفه نمی‌باشد.

جهان‌شناسی

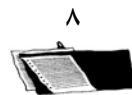
با دقت در اندیشه‌های بنو نوبخت در باب جهان‌شناسی که بیشتر آن مباحث لطیف الکلام است می‌توان گفت بنو نوبخت در این موضوع بیشتر به معتزله بصره از جمله متکلم معتزلی بصری ابوعلی جبایی (حدود ۳۰۳ق) نزدیک هستند، به خلاف شیخ مفید که در این مباحث بیشتر دیدگاه معتزله بغداد به خصوص دیدگاه ابو القاسم بلخی را برگزیده است. از جمله شواهد بر این ادعا هم‌رأی بنو نوبخت در بقاء جوهر و مکان با ابوعلی جبایی است که در تقابل با دیدگاه شیخ مفید و معتزله بغداد و در رأس آنان ابو القاسم بلخی می‌باشد. همچنین در بحث ترکیب اجسام از طبایع اربعه ابو محمد همچون معتزله بصره دیدگاهی در مقابل شیخ مفید و ابو القاسم بلخی دارد و این انحصار را مردود می‌داند.^۳

۱. از جمله شواهد این مدعا گزارش ملاحمی خوارزمی است. وی پس از بیان قول ضرار بن عمرو در مورد این که خداوند با حس ششم در قیامت قابل مشاهده است، نقد ابو محمد نوبختی بر این اندیشه ضرار را گزارش کرده است (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۵۴۸-۵۵۳).

۲. قاضی عبد الجبار اشاره‌ای به نقد دیدگاه هشام بن حکم در مورد تجسیم از سوی حسن بن موسی نوبختی کرده است و تأکید می‌کند که این قول را ابوسهل نوبختی نیز از هشام نقل کرده است (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۷، ج ۱: ۲۲۵ و ج ۲: ۵۵۱). ابن ابی الحدید نیز با اشاره به گزارش حسن بن موسی نوبختی، هشام بن حکم را به تجسیم محض متهم کرده است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۲۸). اشعری اعتقاد به قابل رؤیت بودن خدا را از معتقدات اکثر امامیه بیان می‌کند که البته در این اعتقاد نیز هر گروه دیدگاهی مختلف بیان کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۲۰۷-۲۱۰).

۳. این هم‌رأی بنو نوبخت با ابوعلی جبایی می‌تواند به دلیل هم‌نشینی‌های آنان با ابوعلی در اهواز بوده باشد. نجاشی و طوسی از کتابی به نام مجالسه مع ابی‌علی جبایی در شمار تألیفات ابوسهل یاد کرده‌اند (نجاشی، ←





با توجه به هم عصری بنو نوبخت با ابوعلی جبایی نمی توان ادعا کرد که بنو نوبخت این آرا را از او اخذ کرده‌اند، به خصوص با توجه به این که ابو محمد نوبختی خود متخصص مباحث لطیف الکلام بوده و اندیشه او در این موضوعات مورد استفاده معتزلیان بصری بوده است (نک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۵۹۹-۶۰۲ و ۶۴۷-۶۸۳)، بلکه برعکس می توان ادعا کرد که ابوعلی در این جلسات اندیشه‌های بنو نوبخت را برگزیده است و دیگر معتزلیان پیرو مکتب او همین مسیر را پیموده‌اند.^۱

نوبختی مانند بسیاری از معتزله بصره از اساس طبایع اربعه و دیگر دیدگاه‌های معتقدان به آن را دعاوی باطل می داند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۵۹۹-۵۶۰). ظاهراً شیخ مفید و معتزله بغداد در مورد طبایع اربعه دیدگاهی مخالف حسن بن موسی داشته‌اند و مانند فیلسوفان یونان ترکیب اجسام از طبایع اربعه را می پذیرفتند و آن را با توحید، عدل و آموزه‌های انبیاء در تعارض نمی دانسته‌اند (شیخ مفید الف)، (۱۴۱۳: ۱۰۲).

متکلمان در این مسئله که آیا اجسام و جواهر پس از خلق، بقاء دارند یا خداوند پیوسته آنها را تجدید آفرینش می کند، اختلاف داشتند؛ گروهی مانند شیخ مفید و ابوالقاسم بلخی بر آنند که جواهر از چیزهایی هستند که بقاء و دوام بر آنها صدق می کند و در زمان‌های طولانی باقی می ماند و تنها با برداشته شدن بقاء از آنها از جهان فانی می شوند. نظام معتقد بود که جواهر بقاء ندارند و خدا آن به آن آفرینش آنها را تجدید می کند. در این میان بنو نوبخت، جبایی و پسرش در این که جواهر بقاء دارند یا بلخی و مفید هم رأی بودند ولی علت فانی شدن را عدم بقاء نمی دانند (همان: ۹۶-۹۷)، بلکه معتقد بودند که بقاء همان پیوستگی در وجود است که برای آن نیازی به صفتی اضافی به نام بقاء نیست (مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۶۰).

بنو نوبخت درباره چستی مکان نیز با جبایی و پسرش هم رأی بودند. آنان مکان را چیزی می دانستند که جسم سنگین، وزن خود را روی آن می نهد و این مکان مانع فرو افتادن جسم

→ ۱۴۱۶: ۳۲؛ طوسی، ۱۴۲۰: ۳۱) که حکایت از تعدد جلسات این دو اندیشمند دارد که می توان گفت احتمالاً در همین مباحث لطیف الکلام بوده است. برخی معتقدند ابوعلی جبایی پس از این نشست‌ها با ابوسهل در صدد اتحاد بین شیعه و معتزله بر آمده که برخی از معتزلیان او را از این تصمیم منصرف کردند (رحمتی، ۱۳۸۵: ۵۱). استدلال آنان با توجه به گزارشی از قاضی عبد الجبار مبنی بر نیت ابوعلی جبایی بر وحدت امامیه و معتزله است که در توحید و عدالت هم رأی بوده‌اند، «ولبغنی ان ابا علی هم بان یجمع بین المعتزله والشیعة بالعسکر وقال: قد وافقونا فی التوحید والعدل وانما خلافتنا فی الامامة فاجتمعوا حتی تکونوا یدا واحدة فصدده محمد بن عمر الصیمری» (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۷: ۲۹۱).

۱. شاهد دیگر بر این مدعا این است که ابو محمد اقوال ابوعلی جبایی را در علم نجوم که بنا بر نقل نجاشی ابوعلی در فهم اقوال منجمین تجاهل نموده، به نقد کشیده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴).

می‌شود. در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید در پیروی از ابوالقاسم بلخی درباره مکان معتقد بود: مکان چیزی است که شیء را از هر طرف آن فرا می‌گیرد و ذره‌ها نمی‌توانند جز در مکان‌ها حرکت کنند (مفید الف)، ۱۴۱۳: ۱۰۰.^۱

انسان‌شناسی

چیستی انسان و مباحث جبر و اختیار که در آن مختار بودن انسان و خلق افعال مورد توجه است مهم‌ترین مباحث مورد اختلاف میان متکلمان مسلمان می‌باشد.^۲ به نظر می‌رسد در این دو موضوع نیز بنو نوبخت دیدگاهی متفاوت از معتزله دارند.

بنا بر دیدگاه بنو نوبخت، انسان قائم به نفس است و حجم و بعد ندارد، نه ترکیب به آن راه دارد و نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال، چیزی است که فیلسوفان پیشین آن را جوهر بسیط نامیده‌اند. انسان شیئی است که علم، قدرت، حیات، اراده، کراهت، حب و بغض دارد و قائم به نفس است و در افعالش به ابزاری نیازمند است که آن جسد است. شیخ مفید دیدگاه بنو نوبخت را همان دیدگاه منقول از هشام بن حکم و معمر بن عباد دانسته و معتقد است که این دیدگاه مورد تأیید روایات اهل بیت : و ادله سمعی می‌باشد (مفید ب)، ۱۴۱۳: ۵۷-۶۱. در مورد دیدگاه هشام بن حکم در مورد انسان گزارش‌های متفاوتی رسیده که با دقت در آنها می‌توان گزارش شیخ مفید را ترجیح داد و شکی در این نیست که هشام بن حکم حقیقت انسان را روح می‌داند.^۳ سید مرتضی چون انسان را همین هیکل جسمانی که مشاهده می‌شود می‌داند، قول معمر و دو پسر نوبخت را درباره انسان مردود می‌شمارد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴). وی در پاسخ به سؤالی که در الطرابلسیات الاولی از او در مورد انسان پرسیده شده با اشاره به کتاب ابوسهل نوبختی در مورد انسان در صدد نقد دیدگاه بنو نوبخت در مورد انسان برآمده و ادله خود را مبنی بر بطلان دیدگاه بنو نوبخت و

۱. اساس این اختلاف در این است که معتزلیان بصره معتقد به وجود خلأ بودند، در صورتی که بلخی منکر آن بود که اگر چیزی به عنوان خلأ نباشد، آنگاه یک جسم همیشه مماس با سطح اجسام دیگر محیط بر آن خواهد بود. اگر خلأ وجود داشته باشد، آنگاه جسم نیاز ندارد که از همه جوانب مماس با چیزهای دیگر باشد و بهترین پاسخ برای سؤال «آن کجاست؟» (اگر در حال سکون باشد) نشان دادن چیزی است که بر آن آرام گرفته است. با توجه به این مقدمات می‌توان گفت بنو نوبخت به خلأ نیز اعتقاد داشته‌اند، هر چند شیخ مفید در بحث از خلأ اشاره‌ای به مخالفت خود با بنو نوبخت در این مسئله نکرده است (نک: مکدرموت، ۱۳۶۳: ۲۵۶-۲۵۸).

۲. برای آشنایی با دیدگاه‌های مختلف در مورد چیستی انسان نک: سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۳-۱۲۱.

۳. در مورد آراء هشام بن حکم در مورد انسان، نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۸۵-۹۵، اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۷۲-۱۷۶.





فیلسوفان در مورد چیستی انسان به تفصیل بیان می‌کند (سید مرتضی، بی تا: ۲۳۷-۲۴۵). شیخ طوسی نیز پس از بیان این مطلب که شناخت صفات مکلف مشروط به شناخت مکلف است ضمن بیان دیدگاه خود که همان دیدگاه سید مرتضی است، قول معمر و دو پسر نوبخت و شیخ مفید را نمی‌پذیرد (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۱۳). نوبختیان در تبیین دیدگاه خود درباره چیستی انسان و رد دیدگاه‌های مخالف آثاری تألیف کرده‌اند (اقبال، همان). متکلمی شیعی معتزلی، در کتاب خلاصة النظر ضمن بیان قول بنو نوبخت در مورد انسان، خاندان طأطری را در میان شیعیان هم رأی با نوبختیان دانسته و انتساب این دیدگاه را به شیخ مفید مردود می‌داند. استدلال وی بر نفی این دیدگاه از شیخ مفید این است که شیخ از اهل توحید و عدل است و بر دیدگاه عدل (عدل معتزلی) استدلال نموده است و از آن‌جا که دیدگاه بنو نوبخت مخالف دیدگاه توحید و عدل است شیخ مفید نمی‌تواند با آنان هم‌داستان باشد (خلاصة النظر، ۱۳۸۵: ۸۸-۸۹). این گزارش گویای این است که از مهم‌ترین اختلافات بنو نوبخت با معتزله موضوع چیستی انسان است که یکی از مبانی بحث عدل می‌باشد و بنو نوبخت در این موضوع دیدگاه هشام بن حکم و فیلسوفان را که روایات ائمه: نیز آن را تأیید می‌کند، پذیرفته‌اند.

در باب استطاعت^۱ ابو محمد در تأیید دیدگاه هشام بن حکم کتاب الاستطاعة علی مذهب هشام را تألیف کرد. نجاشی تأکید می‌کند که حسن بن موسی در موضوع استطاعت بر رأی هشام بن حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳). از میان متکلمان امامیه هشام بن حکم بر خلاف دو گروه جبرگرایان (استطاعت همراه فعل) و اختیارگرایان (استطاعت پیش از فعل) نظریه سومی را مطرح کرد و قائل به تفصیل شد. هشام استطاعت را به گونه‌ای دانست که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را شامل می‌شود. او معتقد بود استطاعت عبارت است از گرد آمدن پنج امر در کنار هم: ۱. تندرستی؛ ۲. رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)؛ ۳. زمان (داشتن مهلت زمانی)؛ ۴. ابزارری که فعل با آن انجام شود و ۵. سبب وارد (سبب مہیج) که انگیزه رخ دادن فعل می‌شود.

به نظر هشام، برخی از اینها قبل از فعل وجود دارد و تنها سبب مہیج در زمان فعل وجود می‌یابد و وقتی خدا سبب را پدید آورد ضرورتاً فعل به وجود می‌آید (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۲-۴۳). ظاهراً این دیدگاه هشام برداشتی از روایات منسوب به امامان شیعه می‌باشد (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۷؛ گذشته، ۱۳۷۷، ج ۸: ۹۲-۹۵). هشام بن حکم تلاش کرده است برای استطاعت مفهومی ارائه نماید که سامان‌دهنده پنج رکن پیش‌گفته باشد. و البته زمانی این مفهوم محقق است که هر

۱. برای آشنایی بیشتر با مباحث استطاعت نک: گذشته، ۱۳۷۷، ج ۸: ۹۲-۹۵.

پنج مورد گرداگرد یک‌دیگر جمع باشند. گویی این موارد نقش اجزاء علت تامه برای وقوع فعل را ایفا می‌کنند که چهار جزء از این علل قبل از فعل و یکی، که همان سبب وارد باشد، هنگام فعل محقق می‌شود و هنگامی که خدا سبب را پدید آورد، فعل ضرورتاً محقق می‌شود. در این معنا استطاعت همان چیزی است که فعل با آن تحقق پیدا می‌کند.^۱

بنابر گزارش اشعری، جعفر بن حرب گفته است: هشام بر این باور بوده که افعال انسان از جهتی اختیاری و از جهتی اضطراری است. سبب مهیج چنان‌که اشعری خود در بیان اختلاف شیعه در مورد استطاعت مطرح کرده، سببی است از سوی خداوند که با وجود آن، فعل تحقق می‌یابد (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۲). فهم دیدگاه هشام به خصوص مراد وی از سبب مهیج از پیچیدگی خاصی برخوردار است. از همین رو، برخی به اشتباه یا از روی غرض وی را متهم به جبر کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸: ۷۴) و بزرگانی چون سید مرتضی این ادعا را رد نموده‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۸۶-۸۷). از همین رو، شاید ابو محمد در کتاب خود به تبیین دیدگاه هشام پرداخته باشد و شبهه همراهی وی با جبریه را رد کرده باشد.

بنابراین، می‌توان گفت که بنو نوبخت در بحث استطاعت علاوه بر رد دیدگاه مجبره، با معتزله نیز مخالفت کرده‌اند و دیدگاه هشام بن حکم الگوی فکری آنان بوده است.^۲ این دیدگاه در مورد ابوسهل تردید آمیز است.^۳ البته از آن‌جا که معتزله و غیر آنان ابوسهل و ابو محمد را بدون این که میان آنان در «عدل» تمایزی بنهند، اهل عدل دانسته‌اند (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۲۰: ۱)؛ ۳۷؛ ابن تیمیه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۷۲) می‌توان گفت که اندیشه ابوسهل و ابو محمد هر دو در باب استطاعت مانند هشام بوده، اما دیدگاه هشام بن حکم را به گونه‌ای تقریر می‌کردند که منتهی به جبر نگردد.

نبوت

در مباحث مربوط به نبوت دیدگاه خاص و متفاوتی از بنو نوبخت در دست نیست. تنها در

۱. برای آشنایی با اندیشه هشام در باب استطاعت، نک: نعمه، ۱۴۰۵: ۱۹۵-۱۹۸؛ اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۸۶؛ گذشته، همان.

۲. برای آشنایی با دیدگاه متکلمان در مورد خلق افعال نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۴۰-۴۱، البته نقل قولی که جعفر بن حرب از دیدگاه هشام بیان داشته دقیق نیست و به نظر می‌رسد استنباط وی از دیدگاه هشام در باب استطاعت باشد.

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





باب تفضلی و استحقاقی بودن مقام نبوت، بنابر گزارش شیخ مفید، بنو نوبخت و همفکران آنان بر خلاف اکثریت امامیه و معتزله قائل به استحقاقی بودن نبوت بوده‌اند (مفید، همان: ۶۳-۶۴). بنو نوبخت در مورد امامت نیز همین دیدگاه را داشته‌اند (همان، ۶۴).

علی بن حسین دیلمی زیدی در کتاب محیط بالامامه با اشاره به قول نوبختیان مبنی بر استحقاقی بودن امامت برخی از محدثان امامیه را هم‌رأی با آنان معرفی می‌نماید (دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴) وی در ادامه به نقد دیدگاه نوبختیان در این باب پرداخته و ایرادات بنو نوبخت بر دیدگاه تفضلی بودن امامت پاسخ گفته است. ظاهراً نوبختیان معتقد بوده‌اند از آنجا که مقام امامت و نبوت، نوعی ثواب است باید نتیجه اعمال باشد، لذا امام و پیامبر در پی اعمال نیک مستحق این مقام گردیده است. آنان ادله‌ای عقلی بر ثواب بودن مقام امامت بیان کرده‌اند و به آیاتی از قرآن در اثبات استحقاقی بودن مقام نبوت و امامت تمسک جسته‌اند (نک: دیلمی، بی‌تا، ج ۱: ۱۱۴-۱۲۰). دیدگاه اهل تناسخ نیز در این باب معتقد به استحقاقی بودن نبوت بوده‌اند و ادله‌ای نزدیک به نوبختیان بر اثبات مدعای خود ارائه نموده‌اند و لازمه دیدگاه تفضلی بودن نبوت را منجر به جبر دانسته‌اند (نشان حمیری، ۱۹۷۲: ۲۶۴).

قرآن

مهم‌ترین پرسش‌ها در مورد قرآن، مسئله امکان نقصان و اضافه و تحریف در چینش سوره‌های قرآن کریم می‌باشد که در میان متکلمان، به خصوص علمای شیعه اختلافاتی در مورد آن وجود داشته است (اشعری، ۱۴۰۰: ۴۷). اندیشه نوبختیان در مورد تحریف قرآن از چالش برانگیزترین آراء آنان است.

شیخ مفید در رابطه با تحریف قرآن کریم پس از آن که جابجایی در چینش آیات را قطعی و نقصان قرآن را عقلاً ممکن می‌داند، می‌گوید:

اما درباره این که چیزی به قرآن افزوده شده باشد، از یک جهت باطل بودن آن قطعی و از جهت دیگر صحیح بودن آن جایز است. جهتی که بنابر آن حکم به باطل بودن آن می‌کنم این است که ممکن نیست کسی بتواند به اندازه یک سوره از قرآن چنان بسازد که امر را بر اصحاب فصاحت مشتبّه کند. و اما جهت ممکن بودن این است که بر قرآن یک کلمه یا دو کلمه و یک حرف یا دو حرف و مانند اینها افزوده شده باشد که به حد اعجاز نرسد که در این صورت ممکن است امر بر فصحا نیز مشتبّه شود. ولی اگر چنین حادثه‌ای اتفاق بیفتد، بر خدا است که آن را نمایان سازد و حق را در آن بر بندگان خود آشکار کند. به هر صورت من بر چنین افزایشی قطع ندارم و

بیشتر بر آنم که بر قرآن چیزی افزوده نشده و قرآن از آن تهی است و بر صحت این اعتقاد حدیثی از امام صادق 7 گواه است و این مذهب بر خلاف آن است که از بنو نوبخت درباره افزایش و کاهش در قرآن شنیده‌ایم و گروهی از متکلمان و اندیشمندان مدقق و معتبر امامی مذهب آن را پذیرفته‌اند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۰-۸۲).

برخی از پژوهشگران معتقدند عبارت فوق دقیقاً دلالت بر این ندارد که نظر بنو نوبخت، تحریف قرآن کریم از نوع زیاده و نقصان بوده است. احتمالاً عبارت شیخ در بیان عقیده بنو نوبخت، تنها اشاره به وجه آخر استدلالش باشد که بنو نوبخت حتی همین حد اضافه شدن مطلبی بر قرآن را قبول نداشته‌اند، چون شیخ مفید بعد از نقل این اقوال، به طرفداران نظر نقصان و زیادت با عنوان گروهی از متکلمان امامی و برخی از فقهای اهل سنت اشاره می‌کند (نک: کلرگ و رحمتی، ۱۳۸۰: ۳۷)، اما این برداشت از دو جهت اشتباه است: اولاً، عبارت شیخ مفید «هذا المذهب بخلاف ما سمعناه عن بنی نوبخت رحمهم الله من الزیادة فی القرآن والنقصان فیه» که در آن از «من» بیانه استفاده شده، تصریح بر دیدگاه بنو نوبخت مبنی بر زیاده و نقصان دارد؛ ثانیاً، مراد شیخ مفید از عبارت «قد ذهب إليه جماعة من متکلمی الإمامیة و أهل الفقه منهم والاعتبار» گروهی از متکلمان امامی و برخی از فقهای اهل سنت نیست، بلکه مراد متکلمان مدقق و صاحب اعتبار امامیه است.

بر خلاف نظر شیخ مفید در مورد اعتقاد بنو نوبخت به زیاده و نقصان در قرآن کریم، سید مرتضی در الطرابلسیات الاولی بدون اشاره به قول به زیاده تأکید می‌کند: «در نظریات فقها، متکلمان و مناظره گران مذهب ما چون ابو جعفر ابن قبه، ابوالاحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان هیچ گاه به چنین عقیده‌ای درباره تأیید نقصان قرآن بر نمی‌خوریم و از آنان نفیاً و اثباتاً سخنی در مورد نقصان قرآن به ما نرسیده است» (سید مرتضی، بی تا: ۲۰۶-۲۰۷). این تصریح سید مرتضی با توجه به آشنایی وی با کتاب اوائل المقالات نشانگر آن است که وی یا از قول شیخ مفید در مورد نوبختیان عقیده به عدم نقصان و زیاده را برداشت ننموده یا اساساً شنیده استادش را معتبر نمی‌دانسته است.

شاهد دیگر بر این مدعا که نوبختیان تحریف قرآن را مردود می‌دانسته‌اند، گفته قاضی عبد الجبار است. وی بعد از نقل قول ابوعلی جبایی در متهم نمودن متکلمان شیعی به عقایدی باطل از جمله قول به تحریف قرآن، می‌گوید: «اما امامیانی چون ابوالاحوص و نوبختیان و دیگران که به توحید و عدل معتقدند، از این نسبت‌ها مبرّأ هستند» (قاضی عبد الجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ج ۲۰: (۱) ۳۷-۳۸).





اگر بگوییم مراد مفید این بوده که بنو نوبخت قائل به زیاده و نقصان بوده‌اند، باید گفت: از آنجا که این مدعا را حتی مخالفان امامیه در مورد بنو نوبخت نداشته‌اند و شیخ مفید از قول نوبختیان به عنوان «آنچه از ایشان شنیده‌ام» یاد می‌کند، شیخ نیز در این ادعا مردد بوده و خود او این مدعا را در کتب بنو نوبخت ندیده و تنها بر اساس شنیده‌های ناصحیح این قول را به آنان نسبت داده است.^۱ اشکال دیگری که بر این برداشت وارد است این است که بسیاری از اندیشمندان امامیه قول به زیاده را اساساً در میان شیعیان باطل دانسته‌اند و معتقدند اجماع امامیه بر بطلان قول به زیاده است (طوسی، ۱۴۰۹، ج ۱؛ ۳: ۱۴۱۵؛ ۴۲-۴۳).^۲

ظاهر گفتار شیخ مفید این است که بنو نوبخت چون دیگر متکلمان امامیه قرآن را کلام خدا و محدث می‌دانسته‌اند و لفظ مخلوق را نسبت به آن استفاده نمی‌کرده‌اند و همان‌گونه که شیخ مفید اشاره کرده این دیدگاه برگرفته از روایات امامیه می‌باشد (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۵۳).

امامت

برخی از اندیشه‌های بنو نوبخت در موضوع امامت از طریق باقی مانده کتاب التنبیه فی الامامة ابوسهل (به نقل از صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴) و گزارش‌های شیخ مفید در کتاب أوائل المقالات به دست ما رسیده است، هرچند این گزارش‌ها در مقابل حجم انبوه تألیفات آنان در این موضوع بسیار اندک است.^۳

بنا بر نقل سید مرتضی، بنو نوبخت امامت و صفات آن را علاوه بر ادله سمعی با ادله عقلی اثبات می‌کردند و معتقد به وجوب عقلی امامت بودند و قاعده لطف را در اثبات وجوب عقلی امامت به کار می‌بستند (سید مرتضی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۹۷). ابوسهل در کتاب التنبیه تأکید می‌کند که تعیین مصداق امام مربوط به اخبار و روایات است اما اثبات لزوم وجود امام واجب عقلی است. وی در کتابش ادله‌ای عقلی اقامه نموده مبنی بر این که جایز نیست پیامبر از دنیا برود و نص بر امامی عالم به کتاب و سنت به عنوان جانشین خود نداشته باشد (صدوق،

۱. لحن کلام مفید نامشخص و مبهم است، وی می‌گوید: «وهذا بخلاف ما سمعناه من (خواننده شود عن) بنی نوبخت».

۲. البته برداشت آقای مدرسی مبنی بر ادعای سید مرتضی بر این که هیچ‌یک از شیعیان مدعی زیاده در قرآن نشده‌اند در آدرس مذکور وجود ندارد و ادعای مذکور مربوط به طبرسی می‌باشد (برای آشنایی بیشتر، نک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۰: ۶۹-۷۰).

۳. برای آشنایی با تألیفات نوبختیان در امامت، نک: اقبال، همان.

۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹). بنابراین، بنو نوبخت علاوه بر استدلال به قاعده عقلی لطف، برهان دیگری بر لزوم امامت بیان کرده‌اند که بسیار به استدلال‌های هشام بن حکم در اثبات لزوم وجود امام که برگرفته از روایات بود شبیه است (اسعدی، ۱۳۸۸: ۲۰۱-۲۱۲).

بنو نوبخت بر آن بودند که مقام امامت بعد از پیامبر توقیفی بوده و آن را مختص بنی‌هاشم می‌دانستند و در میان بنی‌هاشم آن را مختص حضرت علی ۷ و پس از وی حسن و حسین ۸ و پس از آن در میان اولاد امام حسین می‌دانستند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۲). آنان معتقد بودند همان گونه که شخص امام با نص انتخاب می‌شود، کارگزاران ائمه نیز با نص انتخاب می‌شوند. این دیدگاه متفاوت از عقیده شیخ مفید و عموم امامیه است که معتقد بودند نص بر اعیان کارگزاران ائمه در و کالتشان واجب نیست و جایز است خداوند اختیار آن را به امامان معصوم : واگذار (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۵-۶۶). در عین حال، دیدگاه نوبختیان در مورد استحقاقی یا تفضلی بودن امامت مانند دیدگاهشان درباره نبوت مبنی بر استحقاقی بودن امامت است (همان، ۶۴).

نوبختیان معتقد بودند لازم است در عالم، امام منصوبی باشد که عالم به کتاب و سنت باشد و امین بر آنها بوده، اشتباه و نسیانی در کتاب و سنت نداشته باشد. بنابر دیدگاه آنان، ائمه : در علوم دین کامل‌اند و در کمالاتی که مربوط به استحقاق پاداش و جنت می‌شود بر دیگران برتری دارند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹؛ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۵). آنان مانند شیخ مفید محدوده عصمت امامان را مانند پیامبران دانسته و تأکید می‌کنند که هیچ‌گونه سهوی در امور دین و نسیانی در احکام دین از سوی آنان روا نیست (همان).

ابوسهل علم ائمه : را از جانب خدا می‌دانست و معتقد بود آنان علوم خود را نزد کسی نیاموخته‌اند، بلکه پیامبر آن را از خدا و امام علی ۷ آن علوم را از پیامبر و هر امامی از امام پیش از خود دریافت کرده است و در علوم آنان خطا راه ندارد و در شناخت قرآن و سنت بر دیگران برتری دارند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۹-۹۲). نوبختیان به وجوب عقلی علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون اعتقاد داشتند. در مقابل آنان، شیخ مفید و جماعتی از متکلمان امامیه معتقدند: هر چند وجوب این امر از طریق استدلال عقلی ممکن نیست، ولی اثبات آن از طریق روایات ممکن است (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۷).^۱

۱. شیخ مفید، غلات و مفوضه شیعیه را هم رأی با نوبختیان دانسته که به نظر می‌رسد آنان در نتیجه این بحث با بنو نوبخت هم رأیند ولی آنان بنا بر روایات این علوم را به امام نسبت می‌داده‌اند به خلاف بنو نوبخت که علم امام بدین امور را با ادله عقلی اثبات می‌کردند.





بنا بر گزارش شیخ مفید بنو نوبخت بر خلاف جمهور امامیه امکان صدور معجزه از امام را رد می‌کردند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۸). طبیعی است که نوبختیان وقتی اعجاز را برای ائمه اطهار : نپذیرند، برای کارگزاران، و کیلان و سفیران آنان نیز نخواهند پذیرفت (همان: ۶۹).

اما با توجه به دیدگاه بنو نوبخت درباره علوم فراوان ائمه : که آن را از طریق تعلیم مردود دانسته و آن را از جانب خدا و خارق‌العاده دانسته‌اند (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۱) می‌توان گفت احتمالاً نوبختیان ظهور معجزه به معنایی که برای انبیا لازم است معتقد نبوده‌اند مانند آنچه از هشام بن حکم روایت شده مبنی بر این که معجزه از غیر پیامبر صادر نمی‌شود و از سویی وی راه رفتن غیر پیامبر را بر آب ممکن می‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۳) و از او روایاتی درباره معجزات امام صادق و امام کاظم ۸ نقل شده است (راوندی، ۱۴۰۹، ج ۱: ۳۲۵).

شاید بتوان این تناقضات را ناشی از اختلاف بنو نوبخت و هشام و دیگر مخالفان صدور معجزه از غیر انبیا با موافقان صدور معجزات از غیر انبیا در مفهوم معجزه دانست (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۳۳۳؛ بغدادی، ۲۰۰۳: ۱۴۱-۱۴۸؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۸۴). از این رو، احتمال دارد بنو نوبخت و هشام بن حکم معجزه را کار خارق‌العاده‌ای می‌دانستند که با ادعای نبوت همراه باشد که در این صورت اختصاص به پیامبران دارد، زیرا خداوند آن را به ایشان اختصاص داده تا نبوت آنان اثبات شود، لذا کارهای خارق‌العاده‌ای که از دیگران صادر می‌شود و با ادعای نبوت همراه نیست، معجزه نامیده نمی‌شود. مادلونگ بدون دقت نظر مدعی شده نوبختیان در رد معجزه برای غیر پیامبر در میان تشیع یک استثناء بوده و در این اعتقاد تحت تأثیر معتزله می‌باشند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۵). این در حالی است که احتمال تأثیرپذیری آنان از هشام بن حکم بیشتر است.

بنابر آنچه شیخ مفید نقل کرده امامیه بر لزوم نص بر امامت فردی که معجزه ندارد اجماع دارند (مفید، ۱۴۱۳: ۴۰). بنابراین، دو راه برای شناخت امام وجود دارد: یکی معجزه و دیگری نص بر امامت شخص از سوی امام. حال با توجه به این که نوبختیان صدور معجزه از

۱. ابوسهل این مطلب را با عبارت «ومن أوضح الأدلة على الإمامة ان الله عزوجل جعل آية النبي ۹ أنه أتى بقصص الأنبياء الماضين : وبكل علم من توراة و انجيل و زبور من غير أن يكون يعلم الكتابة ظاهراً أو لقي نصرانياً أو يهودياً فكان ذلك أعظم آياته» آغاز نموده که بیانگر آن است که علوم انبیا معجزه است و در ادامه ابوسهل همین علوم را به ائمه : نسبت می‌دهد و در نهایت می‌گوید: « وهل رأينا في العادات من ظهر عنه مثل ما ظهر عن محمد بن علي وجعفر بن محمد ۸ من غير أن يتعلموا ذلك من أحد من الناس» که تصریح بر این مطلب است که علوم ائمه : خرق عادات است.

امامان را انکار می کردند باید گفت آنان تنها راه برای اثبات امامت را وجود نص می دانسته اند. علاوه بر گفتار شیخ مفید استدلال‌های ابوسهل در التنبیه مؤید این مدعاست (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۸۸-۹۴).

دیدگاه به دست آمده از نوبختیان درباره ارتباط امام با فرشتگان بیانگر آن است که ایشان بر این باور بوده‌اند که امام نه سخن فرشتگان را می شنود و نه می تواند آنان را ببیند. این دیدگاه مخالف اندیشه شیخ مفید و اکثر امامیه می باشد که معتقد بودند ائمه کلام فرشتگان را می شنوند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۶۹-۷۰). در میان متکلمان امامیه عده‌ای دیگر نیز الهام و تحدیث فرشتگان بر ائمه را منکر بودند از جمله افراد این گروه می توان به هشام بن حکم، سدیر صیرفی، یونس بن عبدالرحمن و فضل بن شاذان اشاره کرد (نک: رضایی، ۱۳۹۱: ۶۷-۷۰).

دیدگاه بنونوبخت درباره احوال انبیاء و امامان پس از رحلت چندان روشن نیست. شیخ مفید با استناد به قرآن و احادیث، نتیجه گرفته است که با روح و جسم در بهشت زندگی کرده، از نعمت‌های الهی برخوردار می شوند. آنان، افراد نیکوکار و شیعیان امت خود را که از دنیا می روند، ملاقات کرده، بشارت می دهند و با آنان برخوردی کریمانه دارند. پیامبر خدا و ائمه اطهار، با برخورداری از عنایت الهی، و نه به طور مستقل، پیوسته از احوال پیروان خود در دنیا باخبرند. همچنین آنان کلام زائرانی را می شنوند که در حرم‌های مطهرشان یا از راه‌های دور با ایشان گفت‌وگو می کنند. شیخ مفید سپس می گوید: «این مذهب فقها و محدثان امامیه است. از متکلمان گذشته ایشان در این خصوص گفتاری به من نرسیده است و خبری که به من رسیده آن است که نظر بنونوبخت با من اختلافی دارد» (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۷۲-۷۳).

با توجه به عبارت شیخ مفید متوجه می شویم که دیدگاه نوبختیان در این مورد در کتاب‌های آنها نبوده، احتمالاً شیخ مفید از اساتید خود که شاگردان ابوسهل بوده‌اند با این دیدگاه نوبختیان آشنا شده است. همچنین نمی دانیم که بنونوبخت در کدام قسمت از دیدگاه بیان شده شیخ مفید در این مسئله با وی مخالف بوده‌اند.

ابوسهل با ترکیبی از ادله عقلی و نقلی در صدد اثبات وجود امام دوازدهم و غیبت آن حضرت برآمده و شبهات مطرح در این موضوع را پاسخ گفته است (صدوق، ۱۳۹۵: ۸۹-۹۳). در این میان، ابن ندیم گزارشی نقل کرده مبنی بر این که ابوسهل معتقد بوده امام حسن عسکری ۷ از دنیا رفته و فرزندش بعد از او امام است و پس از او امامت در میان فرزندان او ادامه می یابد تا هنگامی که به امر خدا امام ظهور نماید (ابن ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵). این نسبت بنا به دلایل زیادی اشتباه است که عمده‌ترین آنها چنین می باشد: ۱. ابوسهل معتقد بوده که امام





دوازدهم دو غیبت دارد که دومی شدیدتر از اولی است (صدوق، ۱۳۹۵: ۹۳) و این در حالی است که ابوسهل در غیبت صغری از دنیا رفته است. بنابراین، او هنوز منتظر غیبت کبری امام بوده و بعید است قبل از شروع غیبت دوم ایشان معتقد به فوت ایشان شده باشد؛ ۲. وی در اعتقاد به حیات امام زمان ۷ و دفاع از آن حضرت آنچنان راسخ بوده است که شیعیان پس از وفات نایب دوم امام زمان (عج) در سال ۳۰۵ هجری (شش سال قبل از وفات ابوسهل) انتظار داشتند وی به عنوان نایب سوم منصوب شود و خود ابوسهل از حامیان و مدافعان نایب سوم بود (طوسی، ۱۴۱۱: ۳۹۱)، حال چگونگی ممکن است چنین شخصی اعتقاد به وفات امام زمان (عج) داشته باشد؛ ۳. هیچ یک از علمای شیعه و رجالین چنین نسبتی به ابوسهل نداده‌اند، این در حالی است که آنان نسبت به حیات امام زمان ۷ حساس بوده‌اند و فرقه‌نگارانی چون اشعری نیز از چنین تفکری حرفی به میان نیاورده‌اند؛ ۴. ابوسهل در حالی از دنیا رفته که عمر امام زمان نهایتاً ۵۶ سال بوده است. بنابراین، لزومی ندارد ابوسهل که معتقد به وجود امام زمان و تولد وی بوده به چنین مطلبی معتقد شود، چون در آن ایام نه عمر امام آن چنان طولانی بوده که خلاف عادت باشد نه این که حادثه خاصی اتفاق افتاده تا وی ملزم به چنین اعتقادی شود.^۱

افزون بر مباحث کلامی امامت، آراء خاصی در تاریخ امامان به نوبختیان منسوب است. از جمله دیدگاه‌های ابوسهل، اعتقاد به نابالغ بودن امام سجاد ۷ در کربلا (صدوق، ۱۳۹۵، ج ۱: ۹۱) و تولد امام زمان ۷ در سال ۲۵۶ هجری از مادری به نام «صقیل» است (طوسی، ۱۴۱۱: ۲۷۰). ابومحمد نوبختی نیز معتقد بوده عمر در حالی که ام کلثوم صغیره بود وی را به عقد خود در آورد و قبل از عروسی با وی عمر از دنیا رفت و پس از عمر، ام کلثوم به ترتیب با عون بن جعفر، محمد بن جعفر و عبدالله بن جعفر ازدواج کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۳: ۸۹).

معاد

مهم‌ترین اختلاف متکلمان در باب معاد، مبحث وعد و وعید است. بنونوبخت در بسیاری از

۱. در مجموع می‌توان چنین نتیجه گرفت که این اتهام ناشی از اشتباه ابن ندیم بوده است و از آن‌جا که وی نه متکلم بوده نه تاریخ‌دان، بلکه یک نسخه‌نویس کتاب بوده، ممکن است این ادعا را در کتاب‌های ابوسهل دیده است و در آن ابوسهل اقوال دیگران را نقل نموده و ابن ندیم به اشتباه آن را دیدگاه ابوسهل دانسته یا این که ابوسهل آن را در اواخر حیاتش برای تقیه بیان کرده است که این ادعا نیز باطل است، زیرا کتاب‌های ابوسهل در موضوع امامت در دسترس علمای امامیه بوده و آن را مطالعه و تدریس می‌کردند، ولی ذکری از وجود چنین مطلبی در کتاب‌های وی به میان نیاورده‌اند.

مباحث وعید به معتزله نزدیک‌اند. آنان در باب موافات، اجباط، گناهان صغیره و کبیره و ایمان کفار آرای نزدیک به معتزلیان داشته‌اند. در عین حال، در برخی مباحث اساسی وعید مانند نام‌گذاری مسلمان مرتکب کبیره، منزله بین المنزلتین، خلود مؤمن مرتکب کبیره در جهنم، شفاعت گناهکاران در قیامت و چپستی توبه دیدگاهی در مقابل معتزله دارند.

درباره نام‌گذاری و حکم مسلمانانی که مرتکب گناه کبیره شده همواره میان گروه‌های کلامی اختلاف بوده است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۷-۵۵۲). متکلمان در این باب سؤالاتی مطرح کرده‌اند که مهم‌ترین آنها سؤال از معنای ایمان است که در پی آن پرسش مطرح می‌شود که آیا زیادی و نقصان در ایمان راه دارد یا نه؟ در مقابل، معنای کفر نیز مورد سؤال قرار گرفته است؟ سؤال دیگر این است که مسلمان مرتکب گناهان کبیره کافر است یا نه؟ (بغدادی، ۲۰۰۳: ۹۸-۱۹۹، آمدی، ۱۴۲۳، ج ۵: ۶).

بنو نوبخت در این باره معتقد بودند کسانی که به خدا و پیامبر ایمان آورده و به آنچه پیامبر ۹ از سوی خدا آورده معتقدند هر چند مرتکب گناهان کبیره شوند باز به طور مطلق بر آنان نام مؤمن اطلاق می‌شود (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۸۴). بنابراین، بنو نوبخت عمل را در ایمان مؤثر نمی‌دانستند و ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند که عمل از تعریف آن خارج است. نظر نوبختیان در باب مسلمان مرتکب کبیره با دیدگاه معتزله که او را نه کافر می‌خواندند، نه مؤمن و به منزله بین المنزلتین معتقد بودند (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۴۷-۴۸) در تضاد است.

معتزله در باب وعید معتقد بودند خداوند هر آنچه وعده و وعید داده انجام می‌دهد و جایز نیست که از وعده و وعید خود تخلف ورزد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۲۴-۱۳۶). از همین رو، معتقد بودند: «هنگامی که مؤمن از دنیا برود در حالی که از خداوند اطاعت می‌کرده و توبه نیز کرده باشد مستحق ثواب و عوض می‌باشد و هنگامی که بدون توبه از گناهان کبیره اش بمیرد مستحق خلود در آتش جهنم می‌باشد ولی عقاب او سبک‌تر از عقاب کفار می‌باشد» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱: ۵۹).

در مورد اعتقاد بنو نوبخت به وعید و خلود مرتکبان کبیره در جهنم، تصریحی وجود ندارد. مکدرموت معتقد است از آنجایی که از دیدگاه نوبختیان اختلاف مطلق میان گناهان صغیره و کبیره وجود دارد و چون اعمال نیک و بد یک‌دیگر را جبران می‌کنند، آنان باید منطقاً همچون معتزله مرتکب کبیره را در آتش محلّد بدانند، هر چند که مانند معتزلیان در این جهان قائل به منزلتی میان دو منزلت نیستند (مکدرموت، ۱۳۸۴: ۳۲)، اما مادولونگ با اشاره به اختلاف بنو نوبخت با معتزله در پذیرش قول به «المنزلة بین المنزلتین» معتقد است





بنو نوبخت نظر معتزله مبنی بر اجرای بدون شرط «وعید» خداوند نسبت به مسلمان گناهکار را مردود می‌دانستند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

در این میان، دیدگاه مادلونگ با توجه به گزارش شیخ مفید به درستی نزدیک‌تر است. شیخ مفید تأکید می‌کند همه امامیه بر خلاف معتزله معتقدند: «وعید الاهی به خلود در آتش مختص کفار است، اما کسانی که خدا را شناخته و فرائض دینی را پذیرفته‌اند هر چند مرتکب گناه شده‌اند در آتش خالد نمی‌شوند» (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۴۶). شاهد دیگر بر این مدعا گفتار شیخ مفید در مورد شفاعت است که بدون استثناء کردن بنو نوبخت، دیدگاه عموم امامیه را اعتقاد به شفاعت مسلمانان مرتکب کبیره از سوی پیامبر و امامان : می‌داند. این دیدگاه امامیه با دیدگاه مرجئه هم‌سو و مخالف دیدگاه معتزله است که معتقد به انحصار شفاعت برای مطیعین می‌باشند (همان، ۴۷). لذا متکلمان امامی از جمله نوبختیان در مقابل معتزله، وجوب عقاب مسلمان مرتکب کبیره را مردود دانسته و معتقدند ممکن است وی مورد غفران الاهی و شفاعت پیامبر قرار گیرد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۰۴).

همچنین با توجه به عنوان کتاب الرد علی اصحاب المنزلة بین المنزلتین فی الوعید که ابو محمد نگاهشته است (نجاشی، ۱۴۱۶: ۶۳-۶۴) می‌توان گفت که نوبختیان اعتقادی به قول منزلتین بین المنزلتین نداشته‌اند.

سؤال دیگری که در میان متکلمان مطرح بود این بود که اگر مؤمنی در آخر عمرش کافر و مرتد گردید یا کافری در آخر عمرش به خدا ایمان آورد قبل از این تغییر، حکم وی نزد خدا چیست؟ این سؤال پرسش‌های دیگری نیز در پی داشت که در مجموع این مباحث اصطلاحاً «موافات» نامیده می‌شد.

نوبختیان معتقد بودند ممکن است کسی حقیقتاً خدا را بشناسد و بدو ایمان آورده و بار دیگر کافر گردد. در این دیدگاه نوبختیان با معتزله هم‌رأیند و شیخ مفید و مرجئه در مقابل آنها هستند و معتقدند کسی که در عمر خود یک بار خدا را بشناسد با ایمان از دنیا می‌رود و ممکن نیست کافر شود (مفید الف)، (۱۴۱۳: ۸۳). نتیجه قول نوبختیان این است که همان‌گونه که ممکن است در اثر ایمان شخص کافر، دشمنی خدا با وی تبدیل به دوستی شود در اثر کفر انسان نیز دوستی خدا با وی تبدیل به دشمنی شود.

قول به موافات از جهتی دیگر نیز برای قائلان به آن اهمیت داشته و آن این است که کسی که ایمان آورده محال است کافر شود، لذا احباط برای وی معنا ندارد. از این رو، کسانی که به موافات معتقدند احباط را نمی‌پذیرند (حلبی، بی‌تا: ۴۸۸)، اما معتزله و بنو نوبخت از آن‌جا که موافات را نمی‌پذیرند قائل به احباط اعمال نیک به وسیله اعمال ناشایست هستند.

سید مرتضی و علامه حلی بدون نام بردن از نوبختیان می‌گویند برخی از امامیه که اصل احباط را می‌پذیرفتند، کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانستند (سید مرتضی، ۱۳۸۷: ۱۵۹؛ اشعری، ۲۲۶-۲۲۷).

نکته دیگری که در این بحث اهمیت دارد این است که ایمان معرفت است یا تصدیق؟ بنو نوبخت معرفت را ملازم با ایمان نمی‌دانستند و معتقد بودند امکان دارد کسی در عین معرفت به خداوند ایمان نداشته باشد (نک: مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۳)، لذا امر به ایمان امکان دارد. به خلاف امر به معرفت که چه اضطراری باشد و چه اکتسابی، ممکن نیست (اشعری، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲). کسانی که ایمان را معرفت می‌دانند، معتقدند کسی که معرفت به خدا کسب نمود دیگر ممکن نیست کافر شود، اما کسانی چون نوبختیان که ایمان را تصدیق و کفر را انکار خدا می‌دانند، معتقدند ممکن است کسی که خدا را در گذشته تصدیق کرده است منکر خدا گردد و از این رو کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانند (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۱۳۲-۱۳۶).

نوبختیان مانند معتزله به تحابط اعمال داشتند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲)؛ به این معنا که اعمال خوب و بد انسان یک‌دیگر را از بین می‌برند و اگر بدی‌ها غلبه کرد، آن فرد مستحق عقاب است بدون این که در مقابل اعمال نیک او پاداشی داشته باشد و اگر اعمال نیک او غلبه کرد، تنها مستحق ثواب است که در صورت دوم تکفیر نامیده می‌شود (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۹۳-۲۰۶). آنان معتقد بودند گرچه بسیاری از کسانی که اطاعت خدا کرده و کارهای نیکی داشته‌اند در آخرت پاداشی بدان‌ها نمی‌رسد، اما در این دنیا پاداش کارهای نیک خود را می‌بینند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲-۸۳). این دیدگاه از آن جاست که آنان انجام طاعت را از کافر ممکن می‌دانند.

از آن‌جا که نوبختیان معتقد به احباط بوده‌اند، مانند معتزله و بر خلاف اکثر امامیه معتقد به گناه کبیره و صغیره بودند (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۴)، زیرا این اختلاف دیدگاه در صغیره و کبیره بودن گناهان نتیجه احباط است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۴۲).

البته با توجه به این که بنو نوبخت بر خلاف معتزله منزله بین المنزلتین و خلود مسلمان مرتکب کبیره در جهنم را مردود می‌دانسته‌اند، باید احباط نوبختیان به گونه‌ای تبیین شود که منجر به خلود مسلمان فاسق که گناهان وی بر اعمال نیکش برتری دارد یا مسلمان مرتکب کبیره در جهنم نگردد.

در مسئله معرفت و طاعت کفار^۱ این پرسش میان متکلمان مطرح بوده که آیا ممکن

۱. مراد از کفار اعم از اهل کتاب و غیر آنان است، زیرا متکلمان در این که کافر منکر خدا و پیامبران است یا





است کافری معرفت به خدا داشته باشد و در این صورت آیا طاعتی از وی پذیرفته می‌شود یا نه؟ مخالفان معرفت کفار معتقد بودند که ممکن نیست کافری معرفت به خداوند داشته باشد، زیرا معرفت به خداوند بالاترین ثواب‌ها و مدح و تعظیم را در پی دارد و کافر در حال کفرش سزاوار مدح و ثنا و ثوابی نیست. این دسته از متکلمان در مورد طاعت کفار نیز همین دیدگاه را داشتند و معتقد بودند از کافر طاعتی سر نمی‌زند، زیرا در این صورت مستحق مدح و ثواب است و مدح و ثنا با کفر قابل جمع نیست.

در مقابل این دیدگاه گروهی از متکلمان که به احباط معتقد بودند امکان معرفت کفار را می‌پذیرفتند و معرفت اهل کتاب به خداوند را بر ادعای خود شاهد می‌آوردند و معتقد بودند کسی که در ادله اثبات خدا نظر کند معرفت پیدا می‌کند (سید مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۶۳-۱۶۵) این گروه مدح و ثواب را متوجه مجموع اعمال دانسته و چون معتقد بودند کافر طاعاتش در آخرت احباط می‌شود لازمه این طاعت را مدح و ثنا نمی‌دانستند (نک: طوسی، ۱۴۰۶: ۱۹۳). بنو نوبخت که معتقد به احباط بوده‌اند معرفت و طاعت کفار را ممکن می‌دانستند. شیخ مفید در این باب می‌گوید:

بنو نوبخت گمان دارند که بسیاری از کافران به خدا عارف هستند و در بسیاری از کارهای خود فرمان او می‌برند، و در مقابل آن طاعت در دنیا به پاداش و ثواب خود می‌رسند. معتزله در پاره‌ای از این گفتار با ایشان موافقت و گروهی از مرجئه در پاره‌ای دیگر (مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۳).

نکته قابل توجه این که شیخ مفید تأکید می‌کند که نوبختیان معتقدند کفار به واسطه طاعات خود در دنیا ثواب می‌بینند (همان)^۱ و این ربطی به تحابط اعمال در آخرت ندارد. به نظر می‌رسد این دیدگاه بنو نوبخت با دیدگاه گروهی از مرجئه که معتقد بودند کفار در دنیا ثواب طاعات خود را می‌بینند، همخوانی دارد (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۴: ۳۶۰).

در بخش اول این موضوع بنو نوبخت هم‌نوا با معتزله معتقد بودند طاعت با کفر جمع می‌شود. این مسئله فرع آن است که آیا کفار ممکن است معرفت به خداوند داشته باشند؟

→ تنها به منکران خدا کافر می‌گویند اختلاف داشته‌اند (نک: اشعری، ۱۴۰۰: ۱۴۱-۱۴۳).

۱. همچنین در بحث وعید شیخ مفید می‌گوید: بنو نوبخت معتقدند بسیاری از کسانی که از خدا اطاعت کرده‌اند در دنیا ثواب طاعت خود را می‌بینند و در آخرت پاداشی نخواهند داشت. از این کلام مفید می‌توان حدس زد که مراد نوبختیان از این گروه، کافرانی هستند که طاعت الاهی انجام داده‌اند (نک: مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۸۲).

لذا بنو نوبخت که معتقد بودند بسیاری از کفار نسبت به خدا معرفت دارند به امکان جمع میان کفر و اطاعت خداوند رأی داده‌اند.

از مجموع دیدگاه بنو نوبخت در باب معرفت و طاعت کفار می‌توان حدس زد که آنان مانند برخی از مرجئه ایمان را تصدیق می‌دانند و کافر را منکر خدا می‌دانند، لذا ممکن است کسی کافر باشد و در عین حال معرفت به خدا نیز داشته باشد. همچنین می‌توان حدس زد که آنان کفر را انکار خدا می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰: ۶۲-۶۶).

با توجه به رنج‌هایی که کودکان و حیوانات - که مکلف نیستند - در دنیا متحمل می‌شوند یا رنج‌هایی که کافران و اهل دوزخ در دنیا دیده‌اند اکثر متکلمان عدل‌گرا معتقد بودند خداوند به آنها عوض می‌دهد، زیرا بر خداوند ظلم روا نیست. البته در کیفیت این اعواض و زمان آن دیدگاه‌های مختلفی داشته‌اند. علاوه بر این، پرسش دیگری که متکلمان درگیر پاسخ به آن بودند، این بود که اساساً چرا خداوند در این دنیا موجودات را گرفتار آلام و رنج‌ها می‌نماید؟

شیخ مفید در مورد لذت و الم و عوض سخنانی دارد که با توجه به آن می‌توان دیدگاه بنو نوبخت و اختلاف آنان با شیخ مفید را گمانه‌زنی نمود. وی پس از تبیین دیدگاه خود مبنی بر این که خدا رنج را تنها از آن جهت به شخص بالغ می‌دهد که خیر شخص دیگری در آن است و رنجی که به کافر تحمیل شده شایسته هیچ عوضی نیست، زیرا کیفر کفر اوست و ممکن است به او در شناختن گمراهی و خطایش کمک کند، تأکید کرده که دیدگاه او مخالف دیدگاه کسانی است که اعتقاد به احباط دارند (نک: شیخ مفید (الف)، ۱۴۱۳: ۱۰۸-۱۱۰). در مقابل، بنو نوبخت که معتقد به احباط هستند مانند معتزله معتقد بودند رنج دنیوی که سودمند است متفاوت از عقاب و کیفر می‌باشد، لذا رنجی که به انسان می‌رسد همواره شایسته عوض است (نک: قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲: ۳۲۵-۳۴۳). بنابراین، کافر نیز مستحق عوض آلامی است که در دنیا می‌بیند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس بررسی‌ها و تبیین‌هایی که از آراء کلامی نوبختیان ارائه شد، می‌توان به این نتیجه دست یافت که آنان صاحب یک مدرسه کلامی ویژه‌ای بوده‌اند که اختلاف‌ها و اشتراکاتی با مدرسه کوفه و بغداد دوم دارد. آنان با بهره‌گیری از نصوص و روش‌های عقلی و استفاده از میراث کلامی کوفه آراء منسجمی در علم کلام ارائه کرده‌اند و در راستای تبیین





دیدگاه‌های کلامی خود آثار فراوانی تألیف کرده‌اند. نوبختیان در مباحث توحید و صفات در گروه متکلمان اهل توحید که هرگونه تشبیه و تجسیمی را از خداوند نفی می‌نمایند، جای می‌گیرند و از این جهت اندیشه‌های آنان در برخی موارد متفاوت از دیدگاه‌های منسوب به متکلمان پیشین امامیه بوده و متکلمان بغدادی بر همین شیوه نوبختیان مسیر کلام امامیه را پیش برده‌اند. در عدل الاهی هر چند آنان را از عدلیه شمرده‌اند، ولی در عین حال شواهدی در دست است که آنان را در استطاعت می‌توان پیرو و تبیین‌کننده اندیشه اختصاصی هشام بن حکم در استطاعت دانست.

انسان‌شناسی بنو نوبخت نیز بر اساس همان دیدگاه هشام گزارش شده که مورد قبول شیخ مفید بوده، اما سید مرتضی و شیخ طوسی از این رأی نوبختیان روی گردانده و اندیشه عمومی معتزله را برگزیده‌اند. در برخی مباحث وعید، نوبختیان از جریان عمومی کلامی امامیه به سوی معتزله تمایل یافته‌اند، البته در همین موارد نیز اختلافات بنیادین با اندیشه معتزلیان داشته‌اند و در مهم‌ترین مسائل این باب - مانند منزله بین المنزلتین و نام‌گذاری مسلمان گناهکار - اندیشه‌ای مخالف معتزله از آنان گزارش شده است.

در مسائل مربوط به نبوت به خصوص در اندیشه تحریف قرآن، دیدگاه نوبختیان روشن به دست ما نرسیده و گزارش‌های متفاوتی از اندیشه آنان در مورد تحریف قرآن به دست آمده که تحلیل دقیقی را می‌طلبد.

آنان در مباحث امامت تفاوت‌هایی میان دیدگاه نوبختیان و جمهور متکلمان امامیه به خصوص در باب مقامات ائمه : مشاهده می‌شود. هر چند این اندیشه‌ها در مدرسه کلامی بغداد چندان مورد توجه قرار نگرفت، اما در مواردی ریشه این اندیشه‌ها را در آراء متکلمانی از مدرسه کوفه می‌توان یافت.

در مباحث جهان‌شناسی نوبختیان در پاره‌ای از مباحث لطیف الکلام که تأثیر چندان در دقیق الکلام ندارد با معتزله بصره هم داستانند و خلف آنان، یعنی شیخ مفید در این اندیشه‌ها هم‌نوا با معتزله بغداد است.

کتابنامه

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراهیم، دار احیاء الکتب العربی، موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲. ابن تیمیه، احمد بن عبد الحلیم، (۱۴۰۶ق)، منهاج السنة النبویة، تحقیق: محمد رشاد سالم، موسسه القرطبه.
۳. ابن جوزی (۱۴۲۶ق)، تلبیس ابلیس، درسه و تحقیق: د. سید الجمیلی، بیروت: دار الکتب العربی.
۴. ابن حزم (۱۴۱۶ق)، الفصل فی الملل والاهواء والنحل، تعلیق: احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۵. ابن شهر آشوب (۱۳۷۶)، مناقب آل ابی طالب، تصحیح: لجنه من اساتذہ النجف الاشرف، نجف اشرف: المكتبة الحیدریة.
۶. ابن ندیم (۱۳۵۰)، الفهرست، تصحیح: رضا تجدد، تهران.
۷. اسعدی، علی رضا (۱۳۸۸)، هشام بن حکم، قم: نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. اشعری، ابو الحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین واختلاف المصلین، آلمان- ویسبادن: فرانس شتاینر.
۹. اشمیتکه، زاینه (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه احمد نمایی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: طهرابی.
۱۱. آمدی، سیف الدین (۱۳۸۶)، أباکار الأفكار فی أصول الدین، تحقیق: أحمد محمد مهدی، قاهره: دارالکتب.
۱۲. انصاری زنجانی، ابراهیم (۱۴۱۳ق)، تعلیقات علی أوائل المقالات در أوائل المقالات، قم: کنگره شیخ مفید.
۱۳. بغدادی، عبد القاهر (۱۴۰۸ق)، الفرق بین الفرق، بیروت: دار الجیل- دار الافاق.
۱۴. _____ (۲۰۰۳م)، اصول الایمان، تحقیق: ابراهیم محمد رمضان، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۱۵. حسینی جلالی، سیدمحمد رضا (۱۴۰۵ق)، «فرق الشیعه او مقالات الامامیه للنوبختی ام للاشعری»، تراثا، سال اول، ش ۱.
۱۶. حلبی، ابو الصلاح (بی تا)، الکافی فی الفقه، رضا استادی، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین ۷.
۱۷. حنفی، حسن (بی تا)، من العقیده الی الثوره، قاهره: مکتبه مدبولی.



١٨. ديلمى، على بن الحسين بن محمد، نسخة خطى، موجود در مركز التراث والبحوث اليمنى.
١٩. نويسنده نامشخص (١٣٥٨)، خلاصة النظر، زير نظر: زابينه اشميتكه و ديگران، تحقيق و مقدمه: حسن انصارى، تهران: موسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران.
٢٠. راوندى، قطب الدين (١٤٠٩ق)، الخرائج والجرائح، قم: مدرسة الإمام المهدي (عج).
٢١. رحمتى، محمد كاظم (١٣٨٥)، «غيب صغرى و نخستين بحران هاى اماميه»، تاريخ اسلام، سال هفتم، ش ٢٥.
٢٢. رضاى، محمدجعفر (١٣٩١)، «تبيين معنای اصطلاح علمى ابرار با تأکید بر جريانات فكرى اصحاب ائمه»، انديشه نوین دينی، ش ٣١.
٢٣. سيد مرتضى (١٤١١ق)، الذخيرة فى علم الکلام، تحقيق: سيد احمد حسینی، قم: موسسة النشر الاسلامی.
٢٤. الطرابلسيات الاولى، نسخه خطی، مركز احیاء التراث الاسلامی، شماره فيلم: ٣/١٦٩٠.
٢٥. _____ (١٤١٠ق)، الشافی فى الامامة، تحقيق و تعليق: سيد عبد الزهراء حسینی، تهران: موسسة الصادق.
٢٦. _____ (١٣٨٧)، جمل العلم والعمل، نجف اشرف: مطبعة الآداب.
٢٧. _____ (١٤٠٥ق)، رسائل الشریف المرتضى، تحقيق: سيد مهدى رجاى، قم: دار القرآن الکریم.
٢٨. شهرستانی، محمد بن عبد الکریم (١٣٦٤)، تحقيق: محمد بدران، قم: الشریف الرضى.
٢٩. صدوق، محمد بن على (١٣٩٥)، کمال الدين و تمام النعمه، تهران: انتشارات اسلامیه.
٣٠. طبرسى (١٤١٥ق)، مجمع البيان، تحقيق و تعليق: لجنة من العلماء و المحققين الأخصائين، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. *کاه علوم انسانی و مطالعات فرنگی*
٣١. طوسى، محمد بن حسن (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت: دار الاضواء.
٣٢. _____ (١٣٧٥)، الاقتصاد الهادى الى الطريق الرشاد، انتشارات کتابخانه.
٣٣. _____ (١٤٠٩ق)، التبيان فى تفسير القرآن، تحقيق و تصحيح: أحمد حبيب قصير العالمی، بيروت، دار احیاء التراث العربی.
٣٤. _____ (١٤١١ق) الغيبة للحجه، قم: دار المعارف اسلامی، الطبعة الاولى.
٣٥. _____ (١٤٢٠ق)، الفهرست، قم: کتابخانه محقق طباطبایى.
٣٦. _____ (بى تا)، التبيان فى تفسير القرآن، بيروت: دار احیاء التراث العربی.
٣٧. قاضى عبد الجبار، ١٤٢٧ق، تثبت دلائل النبوة، قاهره: دار المصطفى.
٣٨. _____ (بى تا)، فضل الاعتزال، تحقيق: فواد سيد، دار التونسيه.



۳۹. _____ (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسه، تعلیق احمد بن حسین ابی هاشم، دار احیاء التراث العربی.
۴۰. _____ (۱۹۶۵-۱۹۶۲)، المغنی فی ابواب التوحید والعدل، تحقیق: جرج قنواتی، قاهره: دار المصریه.
۴۱. کراجکی (۱۳۶۹)، کتز الفوائد، قم: مکتبه المصطفوی.
۴۲. کلبرگ، اتان (۱۳۸۰)، «شیخ صدوق و نظریه تحریف قرآن»، ترجمه: رحمتی، مجله کتاب ماه و دین، ش ۴۵-۴۶.
۴۳. گذشته، ناصر (۱۳۷۷)، «استطاعت»، تهران: دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۸: ص ۹۲-۹۵.
۴۴. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۷)، «کلام معتزله و امامیه»، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ترجمه جواد قاسمی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴۵. مدرسی، سیدحسین (۱۳۸۴)، مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: انتشارات کویر.
۴۶. _____ (۱۳۸۰)، «بررسی ستیزه‌های دیرین درباره تحریف قرآن»، هفت آسمان، ش ۱۱.
۴۷. معروف الحسنی، هاشم (۱۳۷۶)، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ترجمه سیدمحمدصادق عارف، مشهد: آستان قدس رضوی.
۴۸. مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۴۹. _____ (۱۴۱۳ق)، مسائل السرویه، قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
۵۰. مکدموت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: دانشگاه تهران.
۵۱. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، تهران: میراث مکتوب.
۵۲. نجاشی، احمد بن علی (۱۴۱۶ق)، رجال نجاشی، تحقیق: سیدموسی شبیری زنجانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۵۳. نشر، علی سامی (۱۹۹۵)، نشأة الفكر الفلسفی، قاهره: دار المعارف، الطبعة الثانية.
۵۴. نشوان حمیری، ابو سعید (۱۹۷۲م)، تهران.
۵۵. واعظ چرنابی (۱۴۱۳ق)، حواشی و تعلیقات اوائل المقالات، قم: چاپ کنگره شیخ مفید.

