



نقد انگاره «تأثیرپذیری علامه حلی از ابوالحسین بصری»

محمد رکمی*

رسول رضوی**

چکیده

نوشتار حاضر، به بررسی مقاله خانم زابینه اشمیتکه با عنوان «علامه حلی و کلام شیعی - معتزلی» می‌پردازد. این پژوهشگر مطالعات اسلامی، با تحلیل اندیشه‌های کلامی علامه حلی و مقایسه آن با آرای ابوالحسین بصری، در پی آن بوده تا پیروی علامه حلی از ابوالحسین را اثبات کند و در فرایند اثبات این نظریه، کلام شیعه را به کلی فاقد استقلال قلمداد کرده، آن را جز در مبحث امامت، پیرو کلام معتزله انگاشته است. با تشکیک در ادله تاریخی خانم اشمیتکه و توجه به کاستی‌های روش استدلال او نشان داده می‌شود که ادعاهای مطرح شده دست‌کم با شبه دلایلی که او ارائه کرده است، قابل اثبات نیستند. بررسی این مقاله در دو محور روشی و محتوایی سامان یافته است. نخست، روش مطابقت و مقابله‌ای که این مستشرق از آن برای اثبات مدعای خویش بهره جسته، به نقد کشیده شده و سپس با نقد محتوا، به مواردی چون تفاوت کلام ترجمه‌ای و استدلال عقلی، الاهیات بمعنی الاخص و بمعنی الاعم، کلام معتزلی و کلام فلسفی و همچنین اختلاف دیدگاه‌های کلامی شیعه و معتزله و اختلاف نظرهای علامه حلی و ابوالحسین بصری توجه داده شده است.

کلیدواژه‌ها

تاریخ کلام شیعه، کلام شیعی معتزلی، علامه حلی، ابوالحسین بصری.

خانم زابینه اشمیتکه، استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه برلین و استاد مطالعات تاریخی در پژوهشگاه مطالعات پیشرفته دانشگاه اورشلیم (بیت المقدس) و نیز ویراستار مقالات کلامی و فلسفی ویراست سوم دایرةالمعارف اسلام (چاپ لیدن، در سال ۱۹۶۴م) در آلمان، متولد شد. او در سال ۱۹۸۶م مدرک کارشناسی را از دانشگاه عبری اورشلیم و در سال ۱۹۸۷ مدرک کارشناسی ارشد خود را نیز از «مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی» لندن دریافت کرد. با گذراندن مقطع دکتری در دانشگاه آکسفورد، از رساله دکتری خود با عنوان اندیشه‌های کلامی علامه حلی، در سال ۱۹۹۰ و با راهنمایی ویلفرد مادلونگ دفاع کرد. او متخصص در علم کلام و به‌ویژه علم کلام شیعی است. اشمیتکه در سال ۲۰۰۲م به سبب تألیف و انتشار کتاب کلام، فلسفه و تصوف نزد شیعه دوازده امامی؛ اندیشه‌های ابن ابی جمهور احسائی جایزه جهانی کتاب سال جمهوری اسلامی ایران را دریافت کرد. مقاله «علامه حلی و کلام شیعی- معتزلی» که در مجموعه‌ای با نام *Shi'ism* به چاپ رسیده، به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: در بخش نخست، گزارش کوتاهی از تاریخ تطور تفکر کلامی شیعه ارائه می‌شود و نویسنده در این بخش ویژگی‌های اصلی کلام شیعه در دوره‌های صحابه، نوبختیان، مکتب قم و شیخ صدوق، سده چهارم؛ یعنی دوره شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی و در نهایت، سده ششم و هفتم و تأثیر پذیری کلام از فلسفه و خواجه نصیرالدین طوسی را برمی‌شمارد. افزون بر این، نویسنده در این بخش نگاهی کوتاه به معتزله بصره و به ویژه ابوالحسین بصری و تقابل فکری اش با معتزله بغداد و بهشمیه دارد. بخش دوم نیز به دو قسمت تقسیم می‌شود: در این بخش نویسنده، برخی دیدگاه‌های کلامی علامه حلی را برشمرده و با دیدگاه‌ها و آرای ابوالحسین بصری مقایسه کرده است. این فرآیند با هدف اثبات این فرضیه انجام گرفته که علامه حلی در آرای کلامی اش - به جز مبحث امامت - و به تبع آن کلام شیعیان متأخر، متأثر و برگرفته از معتزله بصره بوده که نماینده آن ابوالحسین بصری است. در قسمت دوم از بخش دوم، به تعامل علامه با سنت فلسفی اشاره شده و نویسنده نمونه‌هایی از تأثیر فلسفه بر کلام علامه را برشمرده است.

خانم اشمیتکه همچنین کتابی با نام اندیشه‌های کلامی علامه حلی منتشر کرده و در آن کتاب نیز این نظریه را پرورانده که علامه حلی تحت تأثیر معتزله و ابوالحسین بصری بوده است. با آن‌که ترجمه فارسی این کتاب نیز در دسترس است، اما تاکنون ادعاهای مطرح



شده در این کتاب بررسی و نقد نشده‌اند و حتی از سوی برخی نیز تلقی به قبول شده‌اند. از آن‌جا که این مقاله نیز در مجموعه‌ای با عنوان *Shi'ism* به چاپ رسیده و ادعایی بزرگ‌تر؛ یعنی پیروی و تأثیرپذیری کلام شیعه از معتزله و اهل سنت را مطرح ساخته، شایسته است تا مورد ارزیابی و نقد قرار گیرد.

در این نوشته، مقاله «علامه حلی و کلام شیعی معتزلی» هم به لحاظ روشی و هم به لحاظ محتوایی بررسی و نقد شده است؛ در بحث روشی از آنجا که مقاله با بهره‌گیری از روش نوآورانه مستشرقان، یعنی «مطابقت و مقابله» سامان یافته است، به نقد و بررسی این روش و شیوه به‌کارگیری آن از سوی خانم اشمیتکه پرداخته‌ایم و بر این باوریم که یکی از دلایل نتیجه‌گیری خطا در این مقاله، بهره‌گیری نادرست از این روش بوده است. در بحث محتوایی نیز با روش تحلیل تاریخی برخی ادعاهای نویسنده مورد نقد و مناقشه قرار گرفته است.

۱. بحث روشی

مستشرقان اسلام‌پژوه روش‌های گوناگونی در تحقیقات خود به‌کار برده‌اند. یکی از این روش‌ها که نتایج عمده‌ای نیز در پی داشته و معمولاً در بررسی متون، مورد توجه بوده، «روش مطابقت و مقابله» نام دارد؛ در این روش محقق به مقابله‌کردن و مطابقت دادن نصوص و سپس تفسیر و تحلیل آنها به منظور تأیید یک فرضیه علمی می‌پردازد. در تطبیق و مقابله نصوص، میزان تأثیر و تأثر نصوص از یک‌دیگر مشخص می‌شود و با تحلیل آن تأثیرپذیری اشخاص، نظریه‌ها و مکاتب به دست می‌آید.

مستشرقان از قاعده مقابله و مطابقت میان متون استفاده کرده‌اند و خود نیز مبدع آن بوده‌اند، ولی نتایج آنها در تحقیق نصوص با این روش غالباً صحیح نیست (الحاج، ۲۰۰۲، ج ۱: ۱۷۱).

همان‌گونه که این روش می‌تواند نتایج ارزشمندی در پی داشته باشد، آفاتی نیز دربر دارد که در صورت بی‌توجهی به آنها نتایج نادرستی نیز به همراه خواهد داشت. خانم اشمیتکه نیز در بررسی عوامل تأثیرگذار بر کلام شیعه و به‌ویژه دیدگاه‌های کلامی علامه حلی، با مهارتی ویژه از همین روش استفاده کرده است. او با مطابقت دادن نصوص معتبر کلام شیعه و متون به‌جامانده از معتزله و فیلسوفان، به این نتیجه دست یافته که کلام شیعه پیرو این دو سنت بوده است. در ادامه، به برخی نکات که در این تحقیق در اتخاذ روش مطابقت و مقابله، از آنها غفلت شده، اشاره می‌شود.



۱.۱. بسنده کردن به نصوص معین و محدود

در روش مطابقت و مقابله میزان مراجعه به متون مورد مقایسه، همواره از اهمیت بالایی برخوردار است. در صورتی که متن‌های مورد مقابله از چند متن تجاوز نکنند، تحقیق کامل نبوده و نتیجه به دست آمده نه تنها بخشی از واقعیت را نشان نخواهد داد، بلکه حاصل آن امری خلاف واقع خواهد بود (الحاج، ۲۰۰۲، ج ۲، ۱۵۳-۱۵۵).

در مقاله «علامه حلی و کلام شیعی معتزلی» اگرچه متون مقایسه شده از تعدد قابل قبولی برخوردارند و خانم اشمیتکه در این مورد تسلط فراوانی از خود به نمایش گذارده است، اما نکته‌ای که از آن غفلت شده، نادیده گرفتن و عدم بهره‌گیری از انواع منابعی است که باید مورد توجه قرار می‌گرفتند. نویسنده در بحث پیروی علامه حلی از ابوالحسین بصری میان دیدگاه‌های کلامی علامه و ابوالحسین مطابقت ایجاد کرده است و در این مطابقت، با بررسی آثار بهشمیه، ابوالحسین و علامه و به صرف شباهت میان برخی آراء، به پیروی علامه از ابوالحسین حکم کرده است و در این راستا، حتی مخالفت هر دو متکلم با بهشمیه را شاهدهی بر این پیروی دانسته است. اگر چه خانم اشمیتکه تصریح نکرده است، اما به احتمال بسیار تقدم زمانی ابوالحسین در ارائه این دیدگاه‌ها را نیز نشانه پیشگامی ابوالحسین و مورد اتباع بودن وی تلقی کرده است، اما وی در روش مقابله و مطابقت، اولاً دیدگاه‌های صحابه، محدثان و متکلمان شیعه سده‌های دوم و سوم چون هشام بن حکم، کلینی، شیخ صدوق، فضل بن شاذان را مقابله نکرده است که از نظر تاریخی نیز بر ابوالحسین بصری و معتزله بغداد و بصره تقدم داشته‌اند. وی حتی تلاش می‌کند آرای اصحاب متکلم امامان را نیز متأثر از متکلمان اهل حدیث به شمار آورد و در این باره می‌گوید:

با ملاحظه برخی از دیدگاه‌های امامیه متقدم می‌توان آرای مشابه آرای اهل

حدیث یافت (Schmidtke, 2008, v2: 152).

اظهار نظرهایی از این دست نشان می‌دهد که وی هیچ‌گونه استقلالی برای کلام شیعه در برابر اهل سنت قائل نیست. اگر چه خانم اشمیتکه به برخی از موارد اختلافی میان شیعیان متقدم و اهل سنت اذعان دارد، اما شیوه نگارش مقاله چنان است که بوی این عدم استقلال از آن به مشام می‌رسد؛ زیرا درباره دیدگاه‌های امامیه متقدم - همان‌گونه که گذشت - به نوعی پیروی از اهل حدیث اشاره می‌کند و اختلاف اساسی را تنها در نظریه امامت می‌داند و سپس نوبختیان را در توحید و عدل موافق معتزله قلمداد می‌کند. حتی سنت‌گرایان شیعه چون شیخ صدوق را در برخی عقاید قطعی با معتزله شریک به شمار می‌آورد و از زمان



شیخ مفید و سید مرتضی شیعیان را با عنوان شیعیان معتزلی توصیف کرده است. افزون بر آن، این احتمال را که هر دو متکلم تحت تأثیر عامل دیگری، یعنی فلسفه، دیدگاه‌های مشابه داشته‌اند، نادیده گرفته، بلکه به نوعی آن را مصادره به مطلوب کرده است؛ چرا که می‌گوید:

علامه حلی از ابوالحسین بصری در محتوا پیروی کرده، اما اصطلاحات

فلسفی را به خدمت گرفته است (Schmidtke, 2008, V2: 159).

در حالی که اگر در مقابله میان نظریات، آراء فیلسوفان را نیز مورد توجه قرار می‌داد، تأثیر فلسفه را بر دیدگاه‌های علامه حلی بسیار بیشتر از تأثیر آراء و دیدگاه‌های ابوالحسین بصری می‌یافت.

۲.۱. به‌کارگیری پیش‌فرض‌های اثبات نشده و تحمیل آنها به متن

یکی از آفت‌های روش مطابقت و مقابله به‌کار بردن آن به هدف برهان‌سازی برای فرضیه‌ای علمی است که بر ذهن محقق بر اساس یافته‌های پیشینی خود یا دیگران، سایه افکنده است. در این صورت پژوهش‌گر این روش را برای یافتن حقایق علمی به‌کار نمی‌گیرد، بلکه از آن برای اثبات فرضیه‌اش بهره می‌برد، هرچند آنچه که در ذهن و ضمیر خود پنهان داشته دارای استدلال قوی نباشد. به عبارت دیگر، روش مطابقت و مقابله اگر برای کشف واقع به‌کار رود، می‌تواند در صورت حفظ شرایط به نتایج در خور منتهی شود، اما اگر برای اثبات فرضیه پذیرفته شده‌ای به‌کار رود، نتایج معکوس به همراه خواهد داشت.

با بررسی مقاله خانم اشمیتکه این فرض تقویت می‌شود که او در پی اثبات فرضیه خود و اقامه دلیل بر آن چیزی است که از پیش پذیرفته است. شواهد زیر مبین این فرض هستند. نخست این‌که وی اعتراف می‌کند که با پیش‌فرض معتزلی بودن علامه حلی این بحث را آغاز کرده و می‌گوید:

با پذیرفتن این پیش‌فرض که علامه حلی به مکتب معتزلی جدید و متأخر

تعلق دارد، این مقاله را باید به دو بخش تقسیم کرد (Schmidtke, 2008, V2: 151).

(151).

افزون بر این، ساختار مقاله نیز به هدف اثبات این پیش‌فرض سامان یافته و وی در گام نخست با بیان تاریخ مبهم و مختلطی از کلام معتزله، اشاعره، امامیه و کتاب‌هایی که از سوی هر گروه تدوین شده‌اند، تلاش می‌کند تا از نظر تاریخی شیعه را در رتبه متأخر از معتزله و اشاعره قرار دهد. بدین ترتیب در بخش نخست مقاله چنین می‌نگارد:





بسیاری از تحولات مهم در تفکر اسلامی در خلال سده‌های پیش از مکتب امامی. معتزلی اخیر رخ داده‌اند که تأثیر عمده‌ای بر کلام امامیه داشته‌اند (Schmidtke, 2008, V2: 159).

پس از این بیان، وی نخست از ابوالحسین بصری آغاز می‌کند به تاریخ ۴۳۶ق. سپس تفکر فلسفی ابن سینا را پیش می‌کشد و سپس از رازی و غزالی یاد می‌کند به تاریخ ۶۰۶ و ۵۰۵ق. در نهایت، این تاریخ را عامل مؤثر در کلام متکلمان شیعه در دوران خواجه نصیرالدین طوسی به‌شمار می‌آورد. پس از آن پذیرش آرای ابوالحسین را از جانب متکلمان شیعه مطرح می‌کند (ibid: 156-157).

این تحولات تأثیر عمده‌ای بر کلام متکلمان شیعه در دوران نصیرالدین طوسی داشته است. آنها همچنین نظریات مکتب ابوالحسین بصری در مسائل کلامی را کاملاً قبول کردند (ibid: 157).

پیش فرض مؤلف در پیروی کلام شیعه از معتزله و فلسفه در این نقل‌های تاریخی و ترتیب چینش و انتخاب مطالب به روشنی قابل مشاهده است. همین پیش فرض سبب شده تا او برخی حقایق درباره کلام شیعه را نادیده بگیرد و با این حساب نتیجه‌ای جز آنچه در ذهن داشته حاصل نخواهد شد.

۳.۱. محتوای گزارشی در ساختار توصیفی - تحلیلی

در مطالعات تاریخی از این دست هر تحقیق نظام‌مندی از دو مرحله اساسی برخوردار است: ۱. توصیف؛ ۲. تحلیل و تبیین. در مرحله توصیف، محقق نشان می‌دهد که چگونه یک امر تاریخی در بستر زمان، دچار تحول و دگرگونی شده است. منابع مهم در این مرحله اسناد، اطلاعات و متونی هستند که سنجش و نقادی می‌شوند. در مرحله دوم، پژوهشگر به تبیین رویدادها و چگونگی شکل‌گیری آنها می‌پردازد. تبیین در واقع، پاسخ به چرایی و بیان علت یک پدیده است. بیان علت یک پدیده معمولاً با بیان یک قاعده و قانون کلی صورت می‌گیرد که تخلف‌پذیر نباشد (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۰: ۱۸۰-۱۹۵).

با توضیحی که گذشت روشن می‌شود که روش توصیف و تبیین اولاً نیاز به قانونی تخلف‌ناپذیر دارد که پایه تبیین قرار گیرد و ثانیاً بیان چرایی پدیده باید کاملاً با آن قانون مطابقت داشته باشد. چنین روشی هیچ‌گاه با گزارش مختصر تاریخی سازگار نخواهد بود؛ چرا که ساختار گزارش با تبیین این چنینی مطابقت ندارد.

با ملاحظه اجمالی مقاله این نتیجه به‌دست می‌آید که نویسنده تلاش داشته تا تنها نظر

خود را درباره کلام علامه حلی و عوامل تأثیرگذار بر آن گزارش کند. به همین دلیل به بیان توضیحات کوتاه در این باره بسنده کرده است. ساختار بی‌استناد، خلاصه‌گویی و بسط نیافتگی مطالب و بیان تطور تاریخی کلام شیعه به اختصار، همگی نشان از آن دارد که خانم اشمیتکه تنها در صدد ارائه گزارش مختصری از یافته‌های علمی‌اش بوده است. از سوی دیگر، او در بخش نخست گزارش خود، توصیفی از تاریخ تحولات کلامی در اسلام و شیعه ارائه می‌دهد و این توصیف را مبنای فرضیه خود قرار می‌دهد و بر اساس آن، به تحلیل و تبیین می‌پردازد که باید به نکاتی در باب این توصیف و تبیین توجه کرد؛

نخست اینکه گفتیم در تبیین چرایی یک پدیده باید قانونی تخلف‌ناپذیر وجود داشته باشد که بر اساس آن چرایی پدیده تبیین شود. در مقاله خانم اشمیتکه چنین قاعده‌ای دیده نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، فرضیه‌ای که وی پس از توصیف تاریخی تحولات کلامی اسلامی در سده‌های متمادی، قصد اثبات آن را دارد، یعنی پیروی کلام شیعه و شخصیت برجسته آن علامه حلی، از معتزله - و به‌ویژه ابوالحسن بصری - بر پایه یک قانون تخلف‌ناپذیر بنا نشده است و وی نتوانسته از تحلیل تاریخی‌ای که ارائه داده، یک قاعده تخلف‌ناپذیر استخراج کند و دلیل آن هم گزینشی بودن منابع مورد مطالعه بوده است. این گزینش سبب شده تا قاعده‌ای که استخراج شده با برخی موارد دیگر نقض شود و از همین رو، صلاحیت این که اصل و اساس پژوهش قرار گیرد، ندارد. بنابراین در تبیین علت تاریخی یک پدیده دو فرآیند باید رخ دهد: الف) توصیف تاریخی بدون پیش‌فرض؛ ب) استخراج قانون تخلف‌ناپذیر. در مقام توصیف مقاله، سوگیرانه عمل کرده است و در استخراج قاعده تخلف‌ناپذیر حتی از گزارش توصیفی خود ناموفق بوده است.

در مرحله دوم لازم بود قاعده استخراج شده به تطبیق درآید؛ به این معنا که مقاله «علامه حلی و کلام شیعی - معتزلی»، باید پیروی شیعه از معتزله را در موارد گوناگون نشان می‌داد، اما در این مرحله نیز ناموفق بوده است؛ زیرا در تطبیق، تنها به موارد خاصی مانند برخی دیدگاه‌ها و آرای مشابه بسنده کرده در حالی که دیدگاه‌های کلامی علامه به این موارد خاص خلاصه نمی‌شوند.

حاصل اینکه مقاله «علامه حلی و کلام شیعی - معتزلی» در بیان تأثیر معتزله بر شیعه توصیف روشنی ندارد و افزون بر این، قاعده‌ای همه‌شمول و بر اساس ضوابط، توصیف و تحلیل به‌دست نمی‌دهد و در نهایت، قاعده استخراج شده را بر مصادیق خاصی تطبیق داده است. خانم اشمیتکه تنها به توصیف تاریخی با ذکر تقدم و تأخر مبادرت ورزیده، تأثیر و تأثرات را به دقت تحلیل نکرده است. در نهایت، باید گفت مقاله «علامه حلی و کلام





شیعی- معتزلی» پیش فرضی مبنی بر پیروی علامه حلی - و به تبع آن شیعه - از معتزله داشته و تلاش کرده تا با روش مطابقت برخی آرا و متون آن را اثبات نماید و در همین راستا با توصیف و تبیین تاریخی به استدلال و استنتاجی روی آورده که از پشتوانه کافی برخوردار نیست.

۲. بحث محتوایی

۱.۲. تفاوت کلام ترجمه‌ای با کلام به معنای استدلال عقلانی بر باورهای دینی

مقاله «علامه حلی و کلام شیعی- معتزلی» میان کلام متداول در جامعه اهل سنت و علم اعتقادات امامیه هیچ گونه تفکیکی قائل نشده است؛ اگر مراد از علم کلام همان علم اصول اعتقادات باشد، روایات اعتقادی در کلام پیشوایان شیعه فراوان یافت می‌شوند، اما در صورتی که مراد از آن کلام متداول در میان اهل سنت باشد، شیعیان همواره به دستور اهل بیت (علیهم السلام) با آن مخالفت ورزیده‌اند. این کلام متداول را که با گسترش مرزهای جامعه اسلامی از دیگر کشورها و با پشتوانه فرهنگ بیگانه وارد جامعه اسلامی شده بود «کلام ترجمه‌ای» نامیده‌ایم. استدلال‌هایی درباره وجود و صفات خداوند از مسیحیت و یونان باستان وارد شده بود و اهل سنت از آن در کلام اسلامی استفاده می‌کردند که با آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله) فاصله داشت و امامان معصوم (علیهم السلام) اصحاب خود را از ورود به این جرگه منع می‌کردند. نمونه آن را می‌توان در روایات نهی امامان از پرداختن به چنین کلامی یافت.

عَنِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ يَهْلِكُ أَصْحَابُ الْكَلَامِ وَيَنْجُو الْمُسْلِمُونَ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ هُمُ النَّجَبَاءُ يَقُولُونَ هَذَا يَنْقَادُ وَهَذَا لَا يَنْقَادُ أَمَا وَاللَّهِ لَوْ عَلِمُوا كَيْفَ كَانَ أَصْلُ الْخَلْقِ مَا اخْتَلَفَ اثْنَانِ؛ حضرمی می‌گوید: از امام صادق (علیهم السلام) شنیدم که می‌فرمود: اصحاب کلام هلاک می‌شوند و تسلیم شوندگان نجات می‌یابند. همانا تسلیم‌شوندگان نجیب‌اند. می‌گویند این مُنقاد است و این منقاد نیست. به خدا قسم اگر [اصحاب کلام] کیفیت اصلی خلقت را می‌دانستند هیچ دو نفری با هم اختلاف نمی‌کردند (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۱۳۲).^۱

۱. دو حدیث پژوه بزرگ شیعه، یعنی کلینی و صدوق در نفی کلام متداول در جامعه اسلامی که غالباً در ذات و صفات الهی جریان داشته است، احادیثی را در ذیل بابی در نفی این موضوع گرد

در صورتی که اگر مراد از کلام همان استدلال عقلی بر باورها و اصول اعتقادات باشد، باید گفت اهل بیت علیهم السلام خود در اصول اعتقادات از برهان و استدلال عقلی استفاده می‌کردند و هم شاگردانی چون هشام بن حکم را به همین منظور پرورش می‌دادند. نمونه‌های فراوانی از به‌کارگیری روش عقلانی از سوی امامان علیهم السلام و اصحاب آنان وجود دارد که ادعای اشمیتکه را مبنی بر اینکه سنت‌گرایان شیعه استفاده از عقل را در بحث‌های کلامی رد می‌کردند، نقض می‌کند.^۱

۲.۲. تفاوت الاهیات بمعنی الاعم با الاهیات بمعنی الاخص

در مباحث کلامی باید میان دو بخش الاهیات؛ یعنی الاهیات بمعنی الاخص و الاهیات بمعنی الاعم فرق نهاد؛ گرچه دیدگاه‌های الاهیات بمعنی الاعم در بخش الاهیات بمعنی الاخص تأثیرگذاراند، اما این‌گونه نیست که اشتراک در الاهیات بمعنی الاعم به معنای تأثیرپذیری در بخش الاهیات بمعنی الاخص باشد. همان‌گونه که اشمیتکه نیز تأکید کرده هر دو متکلم - ابوالحسین بصری و علامه حلی - با فلسفه آشنا بوده‌اند و فلسفه در دیدگاه‌ها و آرای کلامی آنان تأثیرگذار بوده است. یکسان بودن دیدگاه دو اندیشمند در فلسفه‌ای که اساس دیدگاه آنان را در الاهیات بمعنی الاخص تشکیل می‌دهد، به معنای پیروی یکی از دیگری نیست. بر این اساس، طبیعی است که اگر علامه در برخی دیدگاه‌های کلامی به نتایجی دست یافته که مشابه آن را ابوالحسین بصری نیز یافته و بیان داشته است به سبب یکی بودن مبانی آنان در مسائل الاهیات بمعنی الاعم باشد. همچنان که همین شباهت میان متکلمان دیگر نیز دیده می‌شود و در صورت مطابقت دادن آرای آنان خواهیم دید که همین دیدگاه‌ها و آراء در مورد هر متقدم و متأخری از متکلمان ممکن است وجود داشته باشد، ولی این به معنای پیروی یکی از دیگری نیست. شهرت ابوالحسین بصری به آراء و عقاید اعتزالی اوست، اما او در فلسفه نیز چیره‌دست بوده است. به نقل شهرستانی، مکتب او در واقع، مذهبی فلسفی بوده که در مجرای کلام معتزلی جاری شده است (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۹۶).

او در بسیاری از نظریه‌ها و دیدگاه‌هایش از فیلسوفان پیروی می‌کرد و تلاش داشت تا با استدلال‌های فلسفی، دیدگاه‌های بزرگان معتزله را نقد و رد کند. نقش فلسفه در کلام علامه

آورده‌اند (صدوق، ۱۳۹۸، باب النهی عن الکلام و الجدل و المرء فی الله عز و جل: ۴۵۴-۴۶۱؛ کلینی، ۱۳۶۵، باب النهی عن الکلام فی کیفیة، ج: ۱، ۹۲-۹۴).

۱. مانند مناظره هشام بن حکم با عمرو بن عبید (نک: کلینی، ۱۳۶۵، ج: ۱، ۱۶۹-۱۷۰).



حلی نیز بسیار برجسته است، به گونه‌ای که خانم اشمیتکه نیز اعتراف دارد که علامه نه تنها فلسفه را آموخته بوده بلکه در آن صاحب نظر بوده است. او همچنین در بخش پایانی مقاله‌اش به مبانی فلسفی علامه حلی اشاره کرده و برخی نمونه‌های اختلاف نظر او با دیگر فیلسوفان را برشمرده است (Schmidtke, 2008, v2: 164-165).

۳.۲. نفی صفات جسمانی از خداوند در احادیث شیعه

پیش از این گفتیم که ساختار مقاله خانم اشمیتکه بیانگر این پیش فرض است که کلام شیعه هیچ استقلالی از خود نداشته، همواره به دنبال اهل سنت حرکت می‌کرده است. از جمله اینکه او دیدگاه‌های امامیه متقدم را مشابه نظریات اهل حدیث از اهل سنت دانسته است و همچنین نظر اهل حدیث در مکان‌داری خداوند را مورد قبول اصحاب امامیه نیز به شمار می‌آورد.

با ملاحظه برخی آرای کلامی امامیه متقدم می‌توان دیدگاه‌هایی مشابه نظر اهل حدیث یافت. برای مثال، آنان قائل بودند که خداوند پس از خلق شدن مکان، درون مکان است؛ یعنی تخت سلطنتش در مکان است یا این که آن‌ها حرکت را به خدا نسبت می‌دادند (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج ۲: ۱۵۲).

در حالی که روایات بسیاری وجود دارند که نشان می‌دهند اصحاب امامیه نه تنها به جسمانی بودن خداوند اعتقاد نداشتند، بلکه همواره اعتقادات اهل حدیث در باب جسمانی بودن خداوند را رد می‌کردند و از جمله آنها انگاره مکان‌دار بودن خداوند است. روایت زیر یکی از این دسته روایات را نشان می‌دهد:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْخُرَّاسِيِّ خَادِمِ الرَّضَا عليه السلام قَالَ دَخَلَ رَجُلٌ مِنْ الزَّنَادِقَةِ عَلَى أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ... فَقَالَ رَحِمَكَ اللَّهُ أَوْجِدُنِي كَيْفَ هُوَ وَ أَيْنَ هُوَ فَقَالَ وَيْلَكَ إِنَّ الَّذِي ذَهَبَتْ إِلَيْهِ غَلَطَ هُوَ أَيْنَ الْأَيْنِ بِلَا أَيْنٍ وَكَيْفَ الْكَيْفِ بِلَا كَيْفٍ فَلَا يَعْرِفُ بِالْكِفُوفِيَّةِ وَلَا بِأَيْنُونِيَّةٍ وَلَا يَدْرِكُ بِحَاسَةٍ وَلَا يِقَاسٍ بَشَرِيٍّ؛ خادم امام رضا عليه السلام نقل می‌کند که زندیقی بر امام وارد شد در حالی که گروهی با وی بودند و گفت: خدا تو را رحمت کند خدا چگونه است و کجاست. امام فرمود: وای بر تو چیزی که می‌گویی خطاست. خدا مکان را خلق کرده و بی مکان است. خدا کیفیت را خلق کرده و خود کیفیت ندارد. خداوند با مکان و کیفیت شناخته نمی‌شود و با حواس ظاهری درک نمی‌شود و با چیزی سنجیده نمی‌شود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۷۸).



با یک نگاه اجمالی به روایان این اخبار به سادگی دانسته می‌شود که نظر اجماعی اصحاب امامیه نفی صفات جسمانی از خداوند بوده یا دست‌کم نفی این صفات نظر غالب متکلمان اصحاب امامیه را تشکیل می‌داده است. بنابراین، چگونگی می‌توان گفت که همه اصحاب امامیه در عقیده به مکان داشتن و حرکت خداوند از اهل حدیث پیروی کرده‌اند؟

به همین شکل روایاتی در مورد عرش و کرسی از برخی اصحاب نقل شده که نشان می‌دهد آنان مکان‌داری عرش و خدا را قبول نداشته‌اند. هشام بن حکم روایتی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که بر اساس آن امام در پاسخ به پرسشی در مورد آیه شریفه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (سوره طه: آیه ۵) می‌فرماید:

خداوند خود را به این وصف توصیف کرده است، ولی مراد از آن این نیست که عرش، حامل خدا و دربرگیرنده خداست، بلکه خداوند نگهدارنده عرش است. از آیه «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...» (سوره بقره: آیه ۲۵۵) نیز همین معنا مراد است و خداوند به مکان یا چیزی از مخلوقاتش نیازمند نیست (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳: ۳۳۰-۳۳۱).

نفی جسمانی بودن و زمان و مکان از خداوند در تاریخ شیعه از نخستین اعتقاداتی بوده که در روایات امامان به آن اشاره شده است و شیعیان از آغاز با آن آشنا بوده‌اند. این روایات حتی در معارف نخستین امامان شیعه علیهم السلام دیده می‌شود و در سخنان امیرالمؤمنین علیه السلام به آن تصریح شده است.

وَمَنْ جَزَأَهُ فَقَدْ جِهَلَهُ وَمَنْ جِهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ وَمَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ وَمَنْ قَالَ فِيمَ فَقَدْ صَمَّنَهُ وَمَنْ قَالَ عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ؛ هر کس خدا را دارای اجزاء بداند او را درست نشناخته است و هر کس او را درست نشناسد او را مورد اشاره قرار داده است و هر کس او را مورد اشاره قرار دهد، محدودش کرده است و هر کس او را محدود کند او را به شماره آورده و هر کس بگوید خدا در چیست، او را در ضمن چیزی درآورده و هر کس بگوید خدا بر بالای چیست، جایی را خالی از او انگاشته است (نهج البلاغه: ۳۹).^۱

بر این اساس، اعتقاد به جسمانی نبودن خدا از نخستین اعتقاداتی بوده که در فرهنگ شیعه وجود داشته است. روایاتی از این دست اندیشه صحیح و غالب شیعه را نشان می‌دهند که

۱. به همین مضمون روایات دیگری در اصول کافی با اندکی تفاوت آمده است (نکته: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۳۹-۱۴۰).





اصحاب متکلم امامان (علیهم السلام) به آن اعتقاد داشته‌اند. بنابراین، پیروی اصحاب از اهل حدیث در این زمینه ادعای گزافی است که با واقعیت تاریخی کلام شیعه مطابقت ندارد.

۴.۲. کلام فلسفی یا کلام معتزلی شیعه

یکی از مواردی که در بخش نخست مقاله «علامه حلی و کلام شیعی معتزلی»، یعنی توصیف تاریخ کلام شیعه، به آن اشاره شده، بحث نوبختیان و آرای کلامی آنان است. نویسنده مقاله چنین قلمداد کرده که نوبختیان نیز در آرای کلامی خود متأثر از معتزله هستند؛ چرا که نوبختیان با تصور شبه انسانی از خدا مخالف بودند و برای انسان اراده و اختیار قائل بوده‌اند.

بنو نوبخت با معتزلیان در توحید موافق بودند؛ چرا که با هر تصور شبه انسانی از خدا مخالفت می‌کردند و همچنین در عدل الهی با آنان موافق بودند، به‌گونه‌ای که اراده آزاد انسان را اثبات می‌کردند و با این عقیده که خداوند اعمال انسان را خلق می‌کند، مخالف بودند (Schmidtke, 2008, v2: 153).

اما آنچه درباره بنونوبخت نیز به نظر صحیح می‌رسد، این است که نوبختیان در درجه نخست پیرو معارفی بودند که از اهل بیت (علیهم السلام) به‌دست آورده بودند و در مرحله بعد آنان کلام فلسفی را در شیعه بنیان گذاشتند نه کلام متمایل به معتزله را. مخالفت نوبختیان با تصور شبه انسانی از خدا و اینکه اراده و اختیار انسان را در افعالش تأیید می‌کردند، اولاً به معنای این نیست که در این نظر از معتزله پیروی می‌کردند، بلکه آنان از اصحاب امامان پیروی می‌کردند که روایاتی چون «لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۱۶۰) را ترویج می‌دادند. حتی نویسنده کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید به پیروی نوبختیان در برخی مسائل کلامی از هشام بن حکم و مخالفت با معتزله، اشاره می‌کند، اگر چه او نیز در پیروی نوبختیان از معتزله با اشمیتکه هم‌نظر است و در این باره می‌گوید: نوبختیان با معتزله در یک خط واقع‌اند و با شیخ مفید موافقت ندارند، ولی در تعریف انسان به عنوان یک نفس، نوبختیان از متکلم امامی قدیمی هشام بن حکم پیروی می‌کردند (مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۳).

او به برخی وجوه اختلاف نوبختیان و معتزله نیز اشاره می‌کند که شامل تحریف قرآن، مؤمن خواندن مرتکب کبیره، رد نظریه منزلت معتزله می‌شود (همان). همچنین نجاشی کتابی برای حسن بن موسی نوبختی با نام استطاعت نام می‌برد و تصریح می‌کند که حسن

بن موسی در استطاعت از عقیده هشام بن حکم پیروی می کرده است (نجاشی، ۱۴۱۳: ۶۳). ثانیاً مخالفت آنان با خلق اعمال انسان به دست خداوند، زیربنای عقلانی و فلسفی داشت نه معتزلی. بنا به قول کتاب خاندان نوبختی، ابوسهل بن نوبخت پس از مرگ منصور عباسی تا پایان عمر خود در «بیت الحکمة» به سر برده است (اقبال، ۱۳۵۷: ۱۲).

ابومحمد حسن بن موسی که از متکلمین و فیلسوفان بزرگ زمان خود بوده است، نیز کتابی با نام الآراء و الدیانات داشته که بزرگترین کتاب او به شمار می رود. بیشتر منقولات این کتاب فلسفه و کلام بوده اند و نشان می دهد که او نوعی تلفیق میان کلام و فلسفه ایجاد کرده است. شواهد دیگری نیز وجود دارند که نشان دهنده گرایش فلسفی نوبختیان اند (نک: همان، ۱۲۵-۱۶۵). افزون بر این، بسیاری از کتابها و نوشته های نوبختیان در رد آرا و اندیشه های معتزله بوده اند (نجاشی، ۱۴۱۳: ۶۳). حاصل اینکه کلام نوبختیان از دو منبع حدیث شیعی و عقل فلسفی بهره می برده است. در مورد علامه حلی نیز همین گونه است. کلام علامه، کلامی فلسفی است. فلسفه به خوبی در کلام وی مشهود است، تا آن جا که او بیش از نیمی از صفحات معروفترین کتاب کلامی خود با نام کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد را به شرح مبانی فلسفی خویش اختصاص داده و سپس با استدلالهای کاملاً فلسفی به اثبات صانع و تبیین صفات او پرداخته است (نک: علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۶۹). اشمیتکه نیز خود به تأثیرگذاری فلسفه خواجه نصیرالدین بر آرای کلامی علامه حلی اعتراف کرده است.

به نظر می رسد علامه حلی در نگاشته های کلامی اش به بسط روش های نوینی که در کلام شیعه توسط خواجه نصیرالدین طوسی وارد شده است، اهمیت می دهد (Schmidtko, 2008, v2: 166).

علامه حلی در کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، مبانی فلسفی تمامی دیدگاه های کلامی خویش را با مقایسه دیدگاه متکلمان و فیلسوفان مطرح می کند؛ از جمله همان مواردی است که اشمیتکه آنها را پیروی علامه از ابوالحسین بصری در محتوا به شمار آورده است و می گوید:

علامه حلی از ابوالحسین بصری در محتوا پیروی کرده، اما اصطلاحات فلسفی را به خدمت گرفته است (همان، ج ۲: ۱۵۹).

برای نمونه به موردی اشاره می کنیم که علامه با دقت، مبانی فلسفی یکی از دیدگاه های کلامی ابوالحسین را بیان می کند:

ابوالحسین بصری از متأخران معتزله و پیروانش اعتقاد دارند که صفات





خداوند متعال، ذات حقیقت خداونداند و زائد بر ذات نیستند، جز در مقام تصور؛ چرا که [در صورت زیادت بر ذات] این صفات یا قدیم اند در حالی که هیچ قدیمی جز خداوند نیست و یا باید محدث باشند که در این صورت، تسلسل لازم می‌آید... ابوالحسین وجود را حقیقت موجود می‌داند و این همان قول فیلسوفان و حکماست، اما ابوالحسین این حکم را تعمیم داده و وجود هر چیزی را ذات و حقیقت آن چیز قرار داده است. بر این اساس، اگر آن صفات زائد باشند اتصاف معدوم به موجود لازم می‌آید (علامه حلی، ۱۳۶۰: ۵۳-۵۴).

از این بیان آشکارا برمی‌آید که علامه خود را پیرو ابوالحسین بصری نمی‌داند و همچنین مبنای فلسفی رأی ابوالحسین سبب شده تا در روایت این نظریه در باب صفات الهی را برگزیند. البته، علامه حلی در ادامه، اختلاف نظرش با ابوالحسین بصری را نیز بیان می‌کند که در همین نوشتار به آن اشاره می‌شود.

۵.۲. نپذیرفتن آرای بهشمیه از سوی متکلمان شیعه

خانم اشمیتکه در مواردی که مهم‌ترین دلایل وی را در اثبات پیروی علامه از ابوالحسین تشکیل می‌دهد، رد دیدگاه‌های کلامی ابوهاشم و بهشمیه از سوی علامه را نشانه پیروی علامه از ابوالحسین بصری دانسته است. او نزدیک به دوازده دیدگاه ابوهاشم و بهشمیه را نام می‌برد که علامه حلی در آنها با ابوهاشم مخالفت کرده است. این‌ها همان مواردی هستند که ابوالحسین بصری نیز در آنها با ابوهاشم و بهشمیه مخالف است.

یکی از نکات مهمی که علامه حلی، به پیروی از مکتب ابوالحسین بصری در آن با بهشمیه مخالفت کرده، رد نظریه حالّ است که از سوی ابوهاشم در راستای تصور کردن رابطه میان اشیاء و ماهیت صفات خدا مطرح شد (Schmidtke, 2008, v2: 160).

اشمیتکه به صرف اتفاق نظر علامه حلی و ابوالحسین بصری در انکار برخی دیدگاه‌های بهشمیه به پیروی علامه از وی حکم کرده است که البته، مهم‌ترین استدلال او در پیروی علامه از ابوالحسین به شمار می‌آید. اما به این نکته باید توجه کرد که مگر همه متکلمان شیعه یا اهل سنت پیش از علامه حلی - جز ابوالحسین بصری - دیدگاه‌های ابوهاشم و بهشمیه را پذیرفته بودند که نپذیرفتن آنها از سوی علامه نشانه پیروی او از ابوالحسین بصری باشد. برای مثال، کدام متکلم شیعه پیش از علامه نظریه حالّ ابوهاشم را پذیرفته

بود که علامه حلی با نپذیرفتن آن پیرو ابوالحسین بصری به شمار آید. اشمیتکه این نکته را که علامه حلی آرای ابوهاشم جبائی و بهشمیه را در مورد صفات خدا چون اراده، علم، قدرت، مواردی از عدل الهی رد کرده است و همین دیدگاهها و آراء را ابوالحسین بصری نیز پیشتر مردود دانسته، دلیل پیروی علامه حلی از ابوالحسین بصری به شمار می‌آورد، در حالی که این آرا از همان ابتدای عرضه از سوی بهشمیه مورد پذیرش متکلمان هم‌عصر شیعه نبودند و هیچ یک از متکلمان شیعه از آن زمان تاکنون این دیدگاهها و نظریه‌ها را نپذیرفته‌اند. شیخ مفید در این باره می‌گوید:

تمامی موحدان با ابوهاشم جبائی و بهشمیه در نظریهٔ احوال، مخالفت کرده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۵۲ و ۵۶).

خود شیخ مفید نیز که با ابوهاشم جبائی هم‌عصر بوده در کتاب اوائل المقالات به رد نظریهٔ احوال پرداخته است (همان: ۵۶). سزاوار بود که مؤلف، آرای متکلمان شیعه را نیز در این باره نقل و مقایسه می‌کرد تا مشخص شود، آیا علامه حلی برخلاف دیگر متکلمان شیعه، آرای کلامی ابوهاشم را رد کرده است؟

۶.۲. فراوانی موارد اختلاف متکلمان شیعه با معتزله

بر خلاف ادعای خانم اشمیتکه، متکلمان شیعه در مسائل بسیاری با معتزله اختلاف نظر داشته‌اند و حتی این اختلاف در مسائل اسماء و صفات خداوند نیز وجود داشت، در حالی که او مسائل خداشناسی را محل پیروی شیعه از معتزله قلمداد کرده است (Schmidke, 2008, v2: 153). بسیاری از نگاه‌های کلامی شیخ مفید در اختلاف میان اندیشه‌های کلامی شیعه و آرای معتزله و اثبات حقانیت آرای کلامی شیعه به نگارش درآمده‌اند. به‌گونه‌ای که شیخ مفید بخشی از کتاب اوائل المقالات را تحت عنوان «البحث عن الفوارق بين الشيعة والمعتزلة في تفاصيل المسائل الاعتقادية» به بحث از موارد اختلاف شیعه و معتزله اختصاص داده، در پانزده قول مستقلاً به اختلاف آرای شیعه با معتزله پرداخته که از جمله آنها بحث وعید، عقل، نبوت و مرتکب کبیره است. البته، این اختلافات تنها در آن دسته از مسائلی است که میان شیعیان اجماع بر آن وجود دارد. افزون بر این، در دیگر بحث‌های اعتقادی نیز شیخ مفید به مناسبت، به ردّ اقوال معتزله اقدام کرده است.

عناوین این بحث‌ها نشان می‌دهند که شیعه در تمامی ابواب کلامی با معتزله اختلافات کلی و جزئی دارد؛ از جمله در بحث اسماء و صفات خداوند، سمیع و بصیر بودن خداوند،





علم خداوند به اشیاء پیش از به وجود آمدنشان، نظریه احوال و مبحث عدل الهی. در تمام این موارد، شیخ مفید افزون بر بیان اختلاف شیعه و معتزله، در بسیاری از موارد، نظر معتزله بصری را نیز نقد می‌کند و در هیچ‌جا نامی از ابوالحسین بصری نمی‌آورد.

پیش از شیخ مفید نیز فضل بن شاذان در آغاز کتاب خود که به موارد اختلاف شیعه با دیگر فرقه‌ها اشاره می‌کند، در بخشی با نام «اقاویل المعتزله» برخی اعتقادات آنان را در مبحث توحید و معاد به نقد کشیده است. همچنین او که در دوران امامان شیعه (علیهم السلام) می‌زیسته نه تنها بر خلاف ادعای اشمیتکه از اهل حدیث پیروی نمی‌کرده، بلکه موارد اختلاف با آنان را به صورت مبسوط بیان داشته است (نک: فضل بن شاذان، ۱۴۳۰: ۵-۴۷) و این نیز حاکی از استقلال کلام شیعه از معتزله در آن زمان بوده به گونه‌ای که قوی‌ترین جریان معارض با این جریان فکری شمرده می‌شد. به گونه‌ای که برخی از معتزله در پاره‌ای از آرای فلسفی خود اندیشه اصحاب متکلم امامی را پذیرفته بودند؛ مانند نظام معتزلی که در نظریه «جزء لایتجزا» از هشام بن حکم پیروی می‌کرد (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۳۰-۱۳۱). همچنین شهرستانی درباره ابوالحسین بصری می‌نویسد:

ابوالحسین در مورد علم خداوند به اشیاء پیش از به وجود آمدنشان به نظر هشام بن حکم متمایل بود (شهرستانی، ۱۴۱۵، ج: ۱، ۹۶).

۷.۲. موارد اختلافی علامه حلی با ابوالحسین بصری

افزون بر اختلافات بسیاری که میان دیدگاه‌های علامه حلی با معتزله یافت می‌شود، مواردی نیز وجود دارد که علامه حلی با نظر ابوالحسین بصری مخالفت کرده است. این مباحث برخلاف ادعای اشمیتکه به مسائل اسماء و صفات الهی مربوط اند که نویسنده به پیروی علامه در این مسائل از ابوالحسین بصری اعتقاد دارد.

علامه حلی در نظریه‌ها و آرای کلامی‌اش معمولاً از مواضع مکتب ابوالحسین بصری پیروی می‌کند. نظریاتی که شیعیان به طور سنتی با معتزلیان در آنها موافق نبودند، استثناً می‌شوند (Schmidtke, 2008, v2: 159).

دیدگاه‌ها و آرای کلامی مورد نظر اشمیتکه که علامه حلی به سبب شیعه بودن با معتزله مخالف است، همان دیدگاه‌های شیعه در باب امامت‌اند. بنا بر دیدگاه وی، به جز بحث امامت، شیعیان - و به ویژه علامه - پیرو معتزله هستند. او این نظریه را در تطور تاریخی کلام شیعه پی گرفته و از اصحاب امامان تا دوره خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی جاری می‌داند. نمونه‌هایی که در ادامه به آنها اشاره می‌شود نشان می‌دهند که چنین ادعایی

به واقعیت نزدیک نیست و به ویژه اختلافات بسیار در موضوعات کلامی در اسماء و صفات میان علامه حلی و ابوالحسین بصری گویای آن است؛ بحث‌هایی چون عدم تعقل ذات باری تعالی (علامه حلی، ۱۳۸۶: ۳۶۸)، وجودی یا غیر وجودی بودن صفات خداوند (همان: ۳۸۷-۳۸۹)، اراده الهی و ادراک خداوند (همان، ۲۹۹) مسائلی هستند که علامه در آنها مخالفت خود را با ابوالحسین بصری ابراز داشته است. از جمله این موارد رد نظر ابوالحسین بصری در باب اراده خداوند است. علامه حلی در کتاب معارج الفهم فی شرح النظم در باب اراده خداوند نظر ابوالحسین را چنین بیان می‌دارد:

ابوالحسین بصری اعتقاد دارد که اراده و کراهت در مورد خداوند همان علم الهی هستند و در مورد انسان زائد بر علم اند (همان).

در ادامه، علامه به صراحت با نظر ابوالحسین مخالفت ورزیده و در فرازی با نام «استدلال بر اینکه اراده غیر از قدرت و علم است»، می‌نویسد:

جایز نیست اراده خداوند را همان علم بدانیم؛ زیرا علم به وقوع چیزی در یک وقت معین تابع وقوع آن شیء در آن زمان است (همان: ۳۰۰).

و سپس در ادامه، نظر ابوالحسین بصری را توضیح داده و با سه دلیل رد می‌کند:

اما پاسخ از علم این است که از نظر ابوالحسین علم به مصلحت در حق خداوند متعال همان اراده است. اما این پاسخ از چند جهت دارای تکلف است. یکی اینکه ممکن است هر یک از فعل و ترک دارای نوعی مصلحت باشند. در این صورت علم به مصلحت در ایجاد، مستلزم اجتماع وجود و عدم است. دوم این که مصلحت یا لازم فعل است و یا لازم فعل نیست. صورتی که لازم فعل باشد اختصاص ایجاد فعل در یک زمان ممکن است در هر زمانی حاصل شود و اگر عارض فعل باشد احتیاج به مخصصی در ایجاد آن مصلحت در آن زمان خاص دارد. سوم این که علم به مصلحت تابع وجود مصلحت در آن زمان خاص است و آن نیز تابع وجود فعل در آن زمان است. پس مصلحت تابع وجودی است که آن وجود خود تابع علت تخصیص دهنده به آن زمان است. حال، اگر علت تخصیص علم باشد مستلزم تقدم شیء بر خودش است (همان: ۳۰۵-۳۰۶).

مورد دیگر مخالفت علامه حلی با نظر ابوالحسین بصری در باب ادراک خداوند متعال است. علامه حلی در کتاب معارج الفهم دیدگاه ابوالحسین را مورد تردید قرار داده، می‌نویسد:

از ابوالحسین بصری نقل کردیم که ادراک را نوعی علم می‌داند. ابوالحسین





احتجاج کرده است که ادراک یا خود علم است یا احساس یا چیز دیگری. قول نخست مطلوب است و قول دوم در حق خداوند محال است و قول سوم غیر معقول است، بنابراین، در حق خداوند متعال ثابت نیست. این دیدگاه اشکال دارد؛ زیرا بر اساس آن از عدم تعقل چیزی نفی آن لازم می‌آید. در حالی که عدم علم به چیزی به معنای علم به عدم آن شیء نیست (همان: ۳۲۳).

علامه حلی در کتاب کشف الفوائد نیز - در بحث ادراک - به صورت ضمنی و بی‌آن که نامی از ابوالحسین بصری بیاورد با نظر دیگری موافقت کرده است (علامه حلی، ۱۳۶۰: ۵۰). مورد دیگری از اختلاف نظر علامه با ابوالحسین بصری در علم الاهی است. ابوالحسین بصری در باب علم خداوند به متغیرات، اعتقاد دارد که علم خداوند با تغییر معلوم تغییر می‌کند، ولی این تغییر به ذات راه ندارد؛ به عبارت دیگر، با تغییر معلوم، علم که اضافه است نیز تغییر می‌کند، اما در ذات الاهی تغییری رخ نمی‌دهد؛ در حالی که علامه حلی معتقد است علم الاهی با تغییر معلوم تغییر نمی‌کند. او در کشف الفوائد می‌نویسد: ابوالحسین علم را اضافه‌ای می‌داند که با تغییر معلوم تغییر می‌کند، بدون اینکه در ذات تغییری حاصل شود، ولی حق این است که علم صفتی حقیقی است که اضافه از مستلزمات آن است و با تغییر اضافه تغییر نمی‌کند (همان: ۵۴).

موارد دیگری از اختلاف نظر علامه و ابوالحسین بصری در کتب علامه به‌ویژه دو کتاب معارج الفهم و کشف الفوائد یافت می‌شود که می‌توان پژوهش مستقلی را بدان اختصاص داد، اما به جهت اختصار، به همین چند نمونه بسنده می‌کنیم تا مشخص شود که برخلاف ادعای خانم اشمیتکه، علامه حلی در بسیاری از بحث‌های مربوط به اسماء و صفات خداوند نیز با نظر ابوالحسین بصری موافق نبوده و از او پیروی نکرده است.

جمع بندی

بدون هیچ تعصبی باید ادعای پیروی کلام شیعه از معتزله و به تبع آن پیروی علامه حلی از ابوالحسین بصری را ادعایی خلاف واقعیت تاریخی دانست. درست است که گاه میان متکلمان شیعی و معتزلی اتفاق نظر وجود دارد، اما این موارد اولاً با نگاهی به همه حوزه‌ها و مسائلی کلامی چندان پرشمار نیستند و بلکه محدود به مواردی خاص اند. ثانیاً صرف وجود تشابه میان برخی آرا هیچ‌گاه نمی‌تواند دلیل پیروی یک جریان فکری و کلامی از یک

جریان دیگر باشد، جز اینکه براهین و استدلال‌های قوی تاریخی بر این امر دلالت کند که در باب پیروی شیعه از معتزله چنین برهان‌هایی به چشم نمی‌آید و تنها استدلالی که خانم اشمیتکه در مقاله‌اش به آن تمسک ورزیده، همان وجود تشابه میان برخی آراست. در حالی که اگر با همین روش مطابقت و مقابله میان آثار و دیدگاه‌های کلامی اصحاب امامان و متکلمان شیعه مقایسه صورت گیرد، پیروی متکلمان امامیه از روایات امامان شیعه به آسانی اثبات می‌شود و این نشان‌دهنده استقلال تاریخی کلام شیعه از آغاز شکل‌گیری تاکنون است.

ثالثاً، با توجه به دلایلی که اشمیتکه به آنها استناد کرده، آنچه اثبات می‌شود تأثیرگذاری فلسفه در کلام علامه حلی و همچنین ابوالحسین بصری است و اگر شباهت‌هایی در اندیشه‌های این دو متکلم اسلامی دیده می‌شود تنها به سبب مبانی فلسفی یکسان آنهاست. چنین شباهت‌هایی را می‌توان در آرای بسیاری از متکلمانی که در بحث‌های کلامی از مبانی فلسفی سود جست‌ه‌اند، یافت. شاهد آن این است که علامه حلی در کتاب کشف المراد تمامی آرای را که خانم اشمیتکه آنها را تأثیرپذیری علامه حلی از ابوالحسین بصری دانسته، با استدلال فلسفی اثبات کرده است و می‌دانیم این کتاب شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی است که او نیز کلام فلسفی را بسط و گسترش داده است، اما در موضوع امامت از آنجا که تکیه بر نقل دارد، اختلاف نظر میان شیعه و اهل سنت آشکار می‌شود.



کتابنامه

۱. نهج البلاغه (بی تا)، نسخه صحیحی صالح، قم: انتشارات دارالهجرة.
۲. اشمیتکه، زابینه (۱۳۷۸)، اندیشه‌های کلامی علامه حلی، ترجمه: احمد نمایی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۳. اقبال، عباس (۱۳۵۷)، خاندان نوبختی، تهران: کتابخانه طهوری.
۴. الحاج، ساسی سالم (۲۰۰۲م)، نقد الخطاب الاستشراقی (الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الاسلامية)، بیروت: دار المدار الاسلامی.
۵. حلی، حسن بن مطهر (علامه حلی) (۱۳۶۰)، كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، تبریز: مکتب اسلام.
۶. _____ (۱۴۰۷ق)، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح و تعليق: حسن حسن زاده آملی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه.
۷. _____ (۱۳۸۶)، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: عبدالحليم عوض الحلی، قم: انتشارات دليل ما.
۸. شهرستانی (۱۴۱۵ق)، الملل و النحل، تحقيق: امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت: دارالمعرفة، چاپ چهارم.
۹. فرامرز قواملیکی، احد (۱۳۹۰)، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، چاپ ششم.
۱۰. فضل بن شاذان نیشابوری (۱۴۳۰ق-۲۰۰۹م)، الايضاح في الرد على سائر الفرق، تحقيق: سيد جلال الدين حسینی ارموی، بیروت: مؤسسه التاريخ العربي.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. محمد بن علی بن بابویه (شیخ صدوق) (۱۳۹۸)، التوحيد، تصحيح: سيد هاشم حسینی، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید) (۱۴۱۴ق/۱۹۹۳م)، اوائل المقالات، سلسله مؤلفات شیخ مفید، بیروت: دارالمفید.
۱۵. مکدموت، مارتین (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۱۶. نجاشی، ابوالعباس احمد بن علی بن احمد (۱۴۱۳ق)، رجال نجاشی، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

17. Schmidtke, Sabine, 2008, "Al-'Allama al-Hilli and Shi'ite Mu'tazilite theology", *SHITSM*, Ed. Paul Luft and Colin Turner, New York.



۱۳۴

دو فصلنامه کلام اهل بیت علیهم السلام شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۴