



دوفصلنامه کلام اهل بیت (علیهم السلام)

سال دوم | شماره اول | بهار و تابستان ۱۳۹۹

Bi-Quarterly Kalam of Ahl al-Bayt (a)
Vol. 2, No. 1, Spring & Summer 2020

نسبت حجّیت عقل و حجّیت امام در اندیشه اصحاب امامیه در دوران حضور

محمد جعفر رضایی*

چکیده

شواهد و گزارش‌های موجود نشان می‌دهند که همه امامیه در عصر امامان - به جز گروهی اندک که از آنان به «محدّثان صرف» تعبیر می‌شود - به حجّیت توأمان عقل و امام معتقد بوده‌اند. با این حال، برخی از اصحاب امامیه که آنها را محدّث متکلم خوانده‌ایم، عقل را تنها در حوزه فهم معارف کلامی به کار می‌بردند و به دو حوزه دیگر علم کلام، یعنی تبیین برون‌متنی (نظریه‌پردازی) و دفاع وارد نمی‌شدند؛ زیرا ورود به این حوزه‌ها را نقطه انحراف متکلمان نظریه‌پرداز می‌دانستند. آنان بیش از آن که نگاهی عقلانی - انتقادی به سخنان ائمه (علیهم السلام) داشته باشند، در پی فهم این معارف بوده‌اند و به همین دلیل کمتر به مشاجرات اعتقادی با ائمه (علیهم السلام) پرداخته‌اند. در مقابل، متکلمان امامیه نه تنها در حوزه فهم معارف دینی از عقل بهره می‌بردند، بلکه نگاهی انتقادی - عقلانی به سخنان ائمه (علیهم السلام) داشتند و گاه با ایشان به گفت‌وگو و مباحثه می‌پرداختند و همچنین از عقل برای تبیین‌های برون‌متنی و نظریه‌پردازی و دفاع از مبانی تشیع نیز بهره می‌بردند. این رفتار متکلمان گاه سبب تولید اندیشه‌ها و مبانی کلامی جدیدی می‌شد که با آموزه‌های ائمه (علیهم السلام) فاصله داشت و همین زمینه انتقادات محدّثان را نسبت به آنان فراهم می‌کرد.

کلیدواژه‌ها

عقل و وحی، حجّیت عقل، امامت، عقل‌گرایی و نص‌گرایی.

* دکترای شیعه‌شناسی دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. | jafarrezaei61@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹



مقدمه

طرح نظریه امامت در امامیه از نظر غیر امامیان، در نگاه اول، با عقل‌گرایی و حجّیت عقل ناسازگار است. بنا به دیدگاه امامیه و به طور خاص، در زمان حضور ائمه اطهار (علیهم السلام)، امام مرجع حلّ و فصل همه اختلافات دینی است. مؤمنان باید برای فهم احکام و اعتقادات دینی به ایشان مراجعه کنند. بنابراین، جایی برای اجتهاد و استدلال عقلی باقی نمی‌ماند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۶-۱۷، ۵۱-۵۲). بحث و مناظره مؤمنان با یکدیگر نیز یا سبب دور شدن آنان از حقیقت دین خواهد شد یا دست‌کم بی‌فایده خواهد بود که به استناد برخی روایات، سبب تکلف در دین خواهد شد (شیخ صدوق، ۱۴۱۴، ص ۴۲-۴۳).

این چالش سبب شده تا برخی شیعه‌پژوهان غربی ادعا کنند که امامیه نخستین جایگاهی برای عقل قائل نبودند؛ برای مثال، مادلونگ جریان عمومی شیعه در مدرسه کوفه را حدیث‌گرایانی می‌داند که همه صورت‌های علم کلام و هر نوع استدلال در دین را مردود می‌دانستند و بر ضرورت تکیه بر احادیث پیامبر (صلی الله علیه و آله) و ائمه (علیهم السلام) اصرار می‌ورزیدند (مادلونگ، ۱۳۸۹، ص ۱۵۶).

مدرسی طباطبایی نیز همان راه مادلونگ را رفته است و ادعا می‌کند که بیشتر اصحاب امامیه در مدرسه کوفه اهل حدیث بوده و به طور کلی، جایگاهی برای عقل در فهم معارف دینی قائل نبودند و متکلمان امامیه نیز که بخش اندکی از جامعه امامیه را تشکیل داده و همیشه از سوی اهل حدیث متهم شده‌اند، «عقل» را تنها ابزاری برای دفاع و تبیین اندیشه‌های ائمه (علیهم السلام) می‌دانستند و به حجّیت استقلالی عقل باورمند نبودند؛ در حالی که متکلمان سنی (معتزله) عقل و استدلال عقلی را مرجع تصمیم‌گیری نهایی در مسائل اعتقادی می‌دانستند. به نظر او، به طور طبیعی برای کسی که به مرجعی والاتر از عقل محدود آدمی برای کشف حقایق و واقعیات معتقد است، این دیدگاه کاملاً پذیرفتنی و حتی ضروری است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۴-۲۰۹). محمد علی امیرمعزی گامی پیش‌تر رفته و معتقد است که حتی فعالیت‌های کلامی متکلمان دوره نخست نیز نوعی انحراف از مسیر اصلی امامیه بوده است. از نظر او، معنای «عقل» در روایات چیزی متفاوت با فهم امروزی ما بوده است. عقل در اندیشه امامیه نخستین، نوعی بصیرت دینی و شهودی برای فهم سخنان ائمه (علیهم السلام) بوده است؛ نه استدلال عقلی و منطقی. به عبارت دیگر، حتی استفاده ابزاری از عقل استدلالی و منطقی نیز از نظر ائمه (علیهم السلام) امری مخاطره‌آمیز خواهد بود که به جای کعبه مقصود، ره به ترکستان خواهد برد. به نظر او، متکلمانی مانند هشام بن حکم با ورود به این عرصه و استفاده از استدلال‌های منطقی از مسیر

اصلی به بیراهه رفتند (Amirmoezzi, 1994).

در مقابل این نظریه پردازی‌ها، محمد تقی سبحانی - سال‌ها پیش و در مقاله «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام اسلامی» و همچنین در مقاله بسیار مهم خود درباره «تاریخ کلام امامیه» - با رد دیدگاه‌های پیشین، به تبیین نظریه امامیه نخستین درباره حجّت توأمان عقل استدلالی و وحی پرداخت. بنا به تحقیقات او، اصحاب بزرگ اهل بیت (ع) - در دوران حضور - همان‌طور که در «شریعت و احکام فقهی» مراجعه و پرسش از ائمه (ع) را ضروری می‌دانستند؛ در «معارف اعتقادی» نیز به «مرجعیت و اعتبار معرفت‌شناختی» ایشان معتقد بودند؛ در حالی که معتزله در اعتقادات به «عقل بسنده می‌کردند و «وحی را همچون گواهی بر دانسته‌های عقل خودبنیاد به شمار می‌آوردند» و اهل حدیث «با سرزنش عقل‌گرایی و اندیشه‌ورزی در ساحت دین، تنها به الفاظ قرآن و سنت بسنده کرده و از ورود در معارف عمیق و حیانی سرباز می‌زدند». امامیه در این دوره «به راه عقل در کسب معارف باور داشت و آن را حجّت نهایی و مرجع فرجامین بشر در دریافت حقایق می‌دانست».

با این حال، آنان بر این باور بودند که «خرد آدمی با هدایت و ارشاد اولیای الهی است که راه به بلندای معارف عقلانی می‌گشاید و بدون دست‌گیری ولی الهی و بی آن که عقل آدمی را اثره کند و گنجینه‌های پنهانش را آشکار سازد، عقل به‌خودی‌خود ره به حقیقت نخواهد برد و راه سعادت را نخواهد یافت». از این‌رو، اصحاب امامیه در مدرسه کوفه «حتی در اساسی‌ترین معتقدات، دست به دامن معصومین (ع) می‌شدند و راه تفکر و اندیشه‌ورزی صحیح را از طریق تنبیه و تذکار می‌آموختند» (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۲۴). به همین دلیل، محمد تقی سبحانی به جای اصطلاح «عقل‌گرایان» در برابر «نص‌گرایان» از اصطلاح «متکلمان» در برابر «محدثان متکلم» بهره برده است. به گفته او، متکلمان در پی تبیین عقلانی معارف مدرسه اهل بیت (ع) و دفاع از آن در مقابل جریان‌های رقیب بودند؛ در حالی که محدث-متکلمان در پی فهم دقیق همان معارف و عرضه آن به جامعه مؤمنان بودند و به همین دلیل، گروه نخست برای دفاع از اندیشه‌های ائمه (ع) ساختار و قالب روایات را کنار زده و به تبیین عقلانی اندیشه‌های ائمه (ع) دست می‌زدند؛ در حالی که گروه دوم این کار را روا نمی‌دانستند و به مخالفت با متکلمان و انتقاد از آنها می‌پرداختند (سبحانی، ۱۳۹۱، ص ۲۶-۲۷).^۱ البته، در کنار دو گروه پیش‌گفته می‌توان به

۱. این دیدگاه، با تفصیل بیشتری در مقالات برخی از شاگردان ایشان و در قالب سه گروه مطرح شده است: (۱) متکلمان؛





«محدثان صرف» نیز اشاره کرد؛ کسانی که به فهم عمیق معارف وحیانی - اعم از آیات و روایات - توجه نداشتند و صرفاً به نقل و انتقال میراث حدیثی امامیه پرداخته‌اند (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ص ۳۸-۶۶).

در این مقاله با پذیرش دیدگاه محمدتقی سبحانی، به طور جزئی به دیدگاه اصحاب ائمه (علیهم السلام) در مباحث مربوط به رابطه عقل و امامت خواهیم پرداخت. با توجه به اینکه متکلمان امامیه در عصر حضور جمع انگشت‌شماری هستند، می‌توان به دیدگاه همه آنان و نقاط امتیازشان پرداخت. با این حال، در بررسی دیدگاه محدثان باید توجه داشت که آیا با استناد به یک روایت می‌توان به تحلیلی کلی درباره دیدگاه یک محدث دست یافت؟ و آیا می‌توان دیدگاه یک محدث را به همه محدثان منتسب کرد. مسلماً جریان‌های درونی محدثان در نوع روایات نقل شده آنها بی‌تأثیر نخواهد بود و نمی‌توان همه محدثان را هم‌رأی قلمداد کرد.^۱ به همین دلیل، در گزارش و تحلیل دیدگاه محدثان تا حد امکان سعی شده تا به جریان‌های موجود در بین محدثان توجه شود. در صورتی که امکان جریان‌شناسی در بین محدثان فراهم نشود، از شواهد موجود تنها برای نفی کلیت ادعاهای موجود بهره برده می‌شود.^۲

رابطه عقل و امام در مدرسه کوفه

دیدگاه متکلمان

متکلمان امامیه در سده‌های نخست - بر خلاف معتزلیان و اهل حدیث - به حجّت توأمان عقل و وحی باور داشتند. نظریه امامت بنیان اندیشه همه امامیان در دوره‌های مختلف بوده است و

→ (۲) محدث - متکلمان؛ (۳) محدثان صرف. محدثان صرف کسانی هستند که برخلاف گروه دوم، توجهی به فهم دقیق معارف ائمه (علیهم السلام) نداشته و دغدغه‌مند اندیشه‌های کلامی و اعتقادی نبوده‌اند. با این حال، او نیز معتقد است که همه امامیه عقل را حجّت می‌دانستند (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ص ۴۵).

۱. برای مثال، شیخ کلینی و شیخ صدوق - که هر دو آنها از محدثان بزرگ مدرسه قم هستند - در شیوه و حتی در نقل روایات مرتبط با عقل با یکدیگر هم‌سو نیستند. شیخ صدوق، هیچ‌گاه مستقیماً به بحث عقل و روایات آن نپرداخته است؛ در حالی که کلینی کتابی با عنوان «کتاب العقل» در کافی دارد. همچنین شیخ صدوق روایاتی که به حجّت عقل اشاره دارند و «عقل» را حجّت انسان‌ها نزد خداوند می‌دانند یا روایت معروف هشام بن حکم درباره عقل را نقل نکرده است. ۲. برای مثال، نقل روایتی در بحث حجّت مطلق عقل از یکی از محدثان می‌تواند کلیت این ادعا که محدثان به حجّت حجّت «عقل» باور نداشته‌اند را رد کند.



متکلمان و محدثان، در اصل پذیرش این نظریه، هیچ اختلافی با یکدیگر نداشته‌اند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۱۷-۱۶؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴، ص ۳۹-۴۰) و کلامیان امامیه در تبیین نظریه امامت و دفاع از آن تلاش‌های بسیار کرده‌اند. مناظرات هشام بن حکم - بزرگ‌ترین متکلم امامیه در دوره حضور - که در منابع روایی و غیر روایی به آنها اشاره شده است، ضرورت وجود امامی معصوم در هر دوره را اثبات می‌کند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۹-۱۷۰). دیگر جدلیان امامیه مانند مؤمن طاق (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۴) نیز در این راستا کوشیده‌اند. نقطه اشتراک همه این متکلمان و همچنین محدثان امامیه، لزوم پیروی و اطاعت از رهنمودهای پیشوایان معصوم علیهم‌السلام است. متکلمان، در کنار این اعتقاد به «حجیت عقل» نیز باورمند بودند و از اساس کسی که دل به دریای علم کلام می‌زند نمی‌تواند عقل‌گرا نباشد و از ادله و براهین عقلی بهره‌ای نبرد. البته، نباید گمان کرد که امام‌گرایی و عقل‌گرایی، متکلمان امامیه را دچار تناقض‌گویی کرده است؛ زیرا در نگاه آنان - در عین پذیرش حجیت نهایی عقل - بر این نکته تأکید می‌شود که حجّت‌های الهی به عنوان عاقل‌ترین بندگان خداوند، عقل انسان‌ها را به بهترین استدلال‌ها هدایت می‌کنند و انسان‌ها بدون تذکار و تّبّه حجّت‌های الهی ممکن نیست به این دلایل و معارف دست پیدا کنند.^۱

این دیدگاه کلامیان امامیه در سه مرحله فهم (تفقه)، تبیین (نظریه‌پردازی) و دفاع از اندیشه‌های کلامی قابل تبیین است؛ زیرا علم کلام در حقیقت، شامل این سه بخش است و متکلمان امامیه در این عرصه‌ها نیز فعالیت داشته‌اند.

در مرحله اول، هرچند متکلمان امامیه در فهم و استنباط آموزه‌های کلامی (تفقه) خرد انسانی را نیازمند راهبری امامان علیهم‌السلام می‌دانسته‌اند، ولی به حجیت نهایی «عقل» باورمند بوده‌اند. زراره بن اعین - از نخستین متکلمان و فقیهان امامیه در دوره صادقین علیهم‌السلام - در عین حال که باوری استوار به اصل امامت دارد و وظیفه همه مؤمنان را در امور دینی، پرسش از ائمه علیهم‌السلام و علم امامان را مبتنی بر آموزه‌های الهی می‌داند و از همه مهم‌تر، اطاعت از امامان را بر همه مؤمنان واجب می‌داند، ولی برای پذیرش سخنان ائمه علیهم‌السلام - در برخی مباحث کلامی - رویکردی تعبّدی نداشته و بارها با امامان به مباحثه علمی پرداخته است؛ برای مثال، می‌توان به مسئله ایمان

۱. برای نمونه، می‌توان به نقل قول شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات درباره دیدگاه امامیه در بحث رابطه عقل و وحی اشاره کرد که به‌خوبی بیانگر این دیدگاه است: «اتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه وتناجحه إلى السمع وأنه غير منفك عن سمع نبيه العاقل على كيفية الاستدلال وأنه لا بد في أول التكليف وابتدائه في العالم من رسول» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ (الف)، ص ۴۴).



و کفر اشاره کرد که او در ابتدا سخنان امام (علیه السلام) را نمی‌پذیرفت و خود او گفته است که روزی مباحثه‌اش با امام (علیه السلام) در این مسئله چنان جدی شده است که صدای آنان در بیرون از خانه نیز شنیده می‌شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۱۳۵-۱۳۶). همچنین می‌توان به مباحثه او با امام باقر (علیه السلام) در بحث ازدواج با غیر امامیه اشاره کرد که در نهایت هم سخن امام را نمی‌پذیرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۰۲-۴۰۳). دیدگاه خاص زراره درباره «نظریه استطاعت» که اختلافی جدی در مدرسه کوفه بین اصحاب امامیه ایجاد کرد، نیز می‌تواند شاهی بر این ادعا باشد. برای مثال، نقل شده است که وقتی به او خبر دادند امام صادق (علیه السلام) سخنان او را درباره استطاعت، انکار و تکذیب کرده است، از باور خود دست نکشید و ادعا کرد که نظریه استطاعت را از آموزه‌های امام (علیه السلام) برداشت کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۷). تحلیل گزارش‌های موجود نشان می‌دهد که زراره در عین این که امام (علیه السلام) را حجت می‌داند، معتقد است که حجیت نهایی با عقل است و امام باید عقل را قانع کند و ثانیاً، اگر در گفت‌وگویی عقلانی با امام به اندیشه‌ای باورمند شد، با نقل قول دیگران از امام (علیه السلام) سخن خود را وانمی‌گذارد.

هشام بن سالم، دیگر متکلم امامیه در مدرسه کوفه، نیز در فهم و استنباط اندیشه‌های کلامی دیدگاهی مشابه داشته است. او خود ادعا کرده که پس از گفت‌وگویی با امام صادق (علیه السلام) در مباحث توحید، عالم‌ترین مردم در توحید شده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۱۴۶). در مجالس مختلف اهل بیت (علیهم السلام) حضور داشته و گاه این مجالس را نقل کرده است،^۱ بارها مسائل کلامی را برای فهم پاسخ درست نزد ائمه (علیهم السلام) مطرح کرده یا کسی را برای چنین پرسش‌هایی نزد ائمه (علیهم السلام) فرستاده است.^۲ همچنین او هنگامی که در مسئله‌ای با یکی از اصحاب اختلاف پیدا می‌کرد، به همراه او نزد امام رفته و پرسش را نزد ایشان مطرح می‌کردند.^۳

۱. برای مثال، او در مجلسی بوده است که عبدالملک بن اعین و معاویه بن وهب از امام درباره «حدیث معراج» و «رؤیت الله» می‌پرسند (خزاز، ۱۴۰۱، ص ۲۶۰-۲۶۲). همچنین در جایی دیگر هنگامی از امام صادق (علیه السلام) درباره معرفت الله می‌پرسند، هشام بن سالم حضور داشته و پرسش و پاسخ را نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۸۹).
 ۲. برای مثال، او از امام صادق (علیه السلام) درباره حق خداوند بر بندگان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۰)، افضلیت امام حسن (علیه السلام) یا امام حسین (علیه السلام) (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۴۱۶)، امام غائب یا قائم (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ص ۲۶۵)، حدیث ابوالخطاب (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۹۴)، سبب امام علی (علیه السلام) توسط مخالفان (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۶۹)، احادیث عامه (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶۳) و مسائل بسیاری درباره فقه، احکام و آداب می‌پرسد (محمد ننها، ۲۰۰۷، ص ۵۶-۵۷).

۳. برای نمونه، او و زراره هرگاه در مسئله‌ای اختلاف پیدا می‌کردند، مسئله را نزد محمد بن مسلم مطرح می‌کردند؛ زیرا او ←



از هشام بن حَکَم - مهم‌ترین و مشهورترین متکلم امامیه در مدرسه کوفه - (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۳۳) شواهد بیشتری بر این باور موجود است. او در روایتی طولانی که از امام کاظم علیه السلام نقل کرده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳-۲۰)^۱ آشکارا بیان کرده است که خداوند به واسطه عقل حجّت را بر انسان‌ها تمام کرده است.^۲ البته، خداوند بشر را تنها به عقل خود وانگذاشته و پیامبرانش^۳ را به ادله توحید و ربوبیت رهنمون کرده است.^۴ بنابراین، از یک طرف حجّت عقل مورد قبول است و از طرف دیگر، پیامبران باید بیانات الهی را به مردم منتقل کنند و استدلال بر توحید را به انجام رسانند. در ادامه این روایت، فهرستی از آیات قرآن بیان شده است که دربردارنده استدلال‌هایی در امر توحیدند که به جایگاه فهم عقلانی دین اشاره دارند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳-۱۴). در جای دیگری از این روایت، بر همراهی عقل و علم تأکید شده است.^۵ به عبارت دیگر، بدون داشتن علم (تذکر و تبتّه پیامبران) تعقلی هم در کار نخواهد بود. عباراتی مانند «عقل عن الله» یا «لیعقلوا عن الله» و مانند آن در این روایت که دلیل ارسال رسولان الهی دانسته شده است،^۶ همین آموزه را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، ارسال رسولان برای آن است که انسان‌ها با هدایت الهی تعقل کنند. شارحان اصول کافی در توضیح این عبارت فرومانده و دست به توجیه و تأویل‌های بسیاری زده‌اند؛^۷ زیرا فاعل «عَقَلَ» انسان است و عبارت «عن الله» در ادامه،

- روایات امام باقر علیه السلام را به خوبی می‌شناخت و پاسخ آنها را با روایتی از ایشان می‌داد (شیخ مفید، ۱۴۱۳، ص ۵۳). همچنین او هنگامی برخی از مخالفان درباره مسئله نماز بر جنازه کودکان با او بحث کردند، نزد امام علیه السلام رفت و پاسخ مسئله را از ایشان پرسید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۰۹).
۱. تحلیل دیدگاه هشام درباره عقل و وحی ابتدا در «مجموعه درس‌های استاد محمد تقی سبحانی» درباره مدرسه کوفه انجام شده است و ما نیز بیشترین بهره را از آن برده‌ایم.
 ۲. «يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳).
 ۳. هشام بن حکم، جایگاه پیامبران را برای ائمه علیهم السلام نیز باور داشته است.
 ۴. «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَكْمَلَ لِلنَّاسِ الْحُجَجَ بِالْعُقُولِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۳).
 ۵. «يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۴).
 ۶. «يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَ وَرُسُلَهُ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶).
 ۷. برای مثال، میرداماد آن را به معنای «لیعرفوا» دانسته (میرداماد، ۱۴۰۳، ص ۳۴) و ملاصدرا آن را به «تعلیم علمی لدنی به انسان‌ها» تأویل برده است (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۶۲-۳۶۳). شریف شیرازی این نکته را بر نکات قبلی افزوده که شاید مقصود آن است که عقل انسان‌ها به واسطه کسب هدایت الهی به کمال برسد (شریف شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۷۲). ملاصالح مازندرانی این فرض را هم افزوده است که فاعل «لیعقلوا» پیامبران باشند و معنای عقل در اینجا به‌جا آوردن باشد. بنابراین، معنای جمله این می‌شود که پیامبران آنچه را خداوند بر عهده آنان از هدایت انسان‌ها قرار داده است به‌جا آورند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۷).

تناقض آمیز خواهد بود. این تناقض در جای دیگری از این روایت که بر حجّیت همزمان عقل و پیامبران تأکید شده و عقل حجّت باطنی و پیامبران حجّت ظاهری عنوان می‌شوند، جدّی‌تر می‌شود.^۱ با این حال، حل این تناقض با توجه به همان آموزه‌ای که پیش‌تر بیان شد، ممکن خواهد بود. به عبارت دیگر، هرچند عقل حجّت است و حق را از باطل تشخیص می‌دهد، اما نیازمند علم یا به عبارت دیگر، راهنمایی و دست‌گیری پیامبران الهی است. پیامبران، شیوه‌های استدلال را به بندگان می‌آموزند. البته، حجّیت عقل مطلق است و زمانی که معقول بر عقل عرضه می‌شود و آن را می‌یابد، حجّیتش تمام است و مشروط به امر دیگری نیست، اما صرفاً وصول عقل به معقول نیازمند بیان نبی و هدایت الهی است.^۲

این اندیشه در گزارش‌های تاریخی موجود درباره رفتار علمی هشام بن حکم نیز قابل دستیابی است؛ هرچند هشام بن حکم در ابتدای گرایش به تشیع، نیاز انسان‌ها به امام را تنها در حیطه احکام فقهی می‌دانست و مسائل کلامی را از حیطه امامت خارج می‌دانست؛ ولی پس از ملاقات با امام صادق (علیه السلام) - در ایام حج - در مباحثه‌ای کلامی با ایشان، دیدگاهش تغییر کرد^۳ و به جایگاه امام به عنوان مرجع حل و فصل همه اختلافات و پاسخ به همه نیازهای انسان‌ها پی برد.^۴ او در عین اعتقاد به حجّیت عقل در مسائل کلامی، به عقل خود اکتفا نمی‌کرد و با اعتقاد به این‌که امامان عاقل‌ترین آدمیانند و آنان را به بهترین استدلال راهنمایی می‌کنند، این مسائل را نزد امامان (علیهم السلام) مطرح می‌کرد و پاسخ امام را با تکیه بر خرد خود می‌فهمید.^۵ این اعتقاد هشام بن حکم سبب شده است که در ابتدای مناظره با ابوالهذیل علاف وقتی ابوالهذیل از او

۱. «يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيْمَةُ (علیهم السلام) وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶).

۲. البته، این شواهد - آن‌طور که مدرّسی طباطبایی ادعا کرده است - به این معنا نیست که هشام به عقل ابزاری باور داشته است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، عقل به‌خودی‌خود معقولات را می‌فهمد و تصدیق می‌کند؛ در حالی که در نظریه ابزاری بودن عقل، وظیفه عقل تهیه ادله برای اثبات آموزه‌های وحیانی است؛ نه فهم و تصدیق عقلانی آن.

۳. «حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ هَاشِمٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَعْبُدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) بِمَنْ عَنِ خُمْسَانَةِ حَزَفٍ مِنَ الْكَلَامِ فَأَقْبَلْتُ أَقُولُ كَذَا وَكَذَا يَقُولُونَ قَالَ فَيَقُولُ قُلْ كَذَا وَكَذَا فَقُلْتُ جَعَلْتُ فِذَاكَ هَذَا الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ وَالْقُرْآنُ أَعْلَمُ أَنَّكَ صَاحِبُهُ وَأَعْلَمُ النَّاسَ بِهِ وَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ فَقَالَ لِي وَتَشْكُ يَا هِشَامُ مَنْ شَكَّ أَنَّ اللَّهَ يَحْتَجُّ عَلَى خَلْقِهِ بِحُجَّةٍ لَا يَكُونُ عَنْدهُ كُلُّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ فَقَدْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ» (صفّار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲۳).

۴. گفت‌وگوی کلامی او - که خود متکلمی زبردست بود - با امام صادق (علیه السلام) و پذیرش سخنان امام و اقناع او مسلماً بر پایه تعبد نبوده است.

۵. گفت‌وگوهای عقلانی و پاسخ‌های استدلالی ائمه (علیهم السلام) به او شاهدهی بر این دیدگاه است.

می‌خواهد که هر کدام مغلوب شد، به مذهب دیگری گردن نهد، چنین پاسخ دهد: «این انصاف نیست! بلکه اگر تو مغلوب شدی، باید به مذهب من در آیی و اگر من مغلوب شدم، به امام خودم مراجعه می‌کنم».^۱

در بین پیروان کلامی هشام بن حکم نیز این رویکرد دیده می‌شود. در مجلسی که یونس بن عبدالرحمن، هشام بن ابراهیم مشرقی، جعفر بن عیسیٰ یقطینی و موسی بن صالح در محضر امام رضا (ع) حاضر بودند، جعفر بن عیسیٰ پس از بیان اینکه یونس و هشام علم کلام را به او آموخته‌اند، از اتهام دیگر اصحاب به خودش و استادانش به دلیل پرداختن آنها به علم کلام شکایت کرد. امام رضا (ع) آن اتهامات را رد کردند و اقوال منتسب به خود درباره دوری از علم کلام را انکار کردند. در پایان مجلس، هشام بن ابراهیم و جعفر بن عیسیٰ یقطینی روش کلامی خود را مبتنی بر آموزه‌های کلامی موجود در کتابی با عنوان الجامع عنوان کردند. این کتاب، در حقیقت، مجموعه‌ای از اقوال کلامی منتسب به ائمه اطهار (ع) بوده است.^۲

کلامیان امامیه پس از فهم عقلانی آموزه‌های امامان در مرحله دوم به تبیین و نظریه‌پردازی عقلانی از اندیشه‌های خود می‌پرداختند. به عبارت دیگر، متکلمان پس از فهم عقلانی آموزه‌های امامان، به تبیین برون‌متنی این باورها اهتمام می‌ورزیدند. تبیین مبانی و ادله دیدگاه‌های کلامی، ابداع اصطلاحات کلامی جدید برای مفاهیم و اندیشه‌های اعتقادی و ارائه یک نظام جامع فکری در مباحث کلامی، از جمله تلاش‌های متکلمان امامیه برای نیل به این مقصود بوده است. بهترین شاهد برای این ادعا عبارت هشام بن حکم پس از غلبه بر عمرو بن عبید در مناظره است. هنگامی که امام صادق (ع) از او پرسیدند استدلال‌هایش بر ضد عمرو بن عبید را از که آموخته است، پاسخ داد: «شیء اخذته منك والفته». در حقیقت، مراجعه به کتب مقالات‌نگاران، به‌خوبی این رویکرد را در متکلمان امامیه نشان می‌دهد؛ هرچند ممکن است در برخی کامل و در برخی ناقص باشد. برای مثال، می‌توان به تلاش زراره برای بحث استطاعت اشاره کرد.^۳ طرح

۱. «رَوِيَ أَنَّ أَبَا هُدَيْلٍ الْعَلَّافَ قَالَ لِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ: أُنَاطِرُكَ عَلَى أَنَّكَ إِنْ غَلَبْتَنِي رَجَعْتُ إِلَى مَذْهَبِكَ، وَإِنْ غَلَبْتَكَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهَبِي. فَقَالَ هَشَامٌ: مَا أَصَفْتَنِي! بَلْ أُنَاطِرُكَ عَلَى أَنِّي إِنْ غَلَبْتَكَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهَبِي، وَإِنْ غَلَبْتَنِي رَجَعْتُ إِلَى إِمَامِي» (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۴۳).

۲. «عندنا كتاب سميناه كتاب الجامع فيه جميع ما تكلم الناس فيه عن آبائكم عليهم السلام و انما نتكلم عليه» (شيخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۹-۵۰۰).

۳. او که کتابی با عنوان الاستطاعة والجبر نگاشته است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۱۷۵)، در این مسئله به استطاعت ←

این اصطلاح در مجامع علمی آن زمان و تبیین ادله و مبانی نقلی و عقلی آن از نخستین نمونه‌های نظریه‌پردازی در کلام امامیه است. همچنین می‌توان به نظریات کلامی هشام بن حکم اشاره کرد. طرح نظریه عصمت (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۸) و نص (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۲۵۹) و تبیین مبانی عقلی و نقلی آن توسط وی، نظریه معنا در بحث صفات الهی (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۶۹) و بهره‌گیری از آن در مباحث مختلف صفات خدا (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۷) و همچنین نظریه خاص او در بحث «تجسیم»^۱ شواهد مهمی بر تأیید نظریه‌پردازی در کلام امامیه‌اند.

دیدگاه‌های خاص هشام بن حکم در مباحث لطیف الکلام که برخی از آنها را اشعری در کتاب خود بیان کرده است نیز میزان پیشرفت او در علم کلام را نشان می‌دهد.^۲ هر چند این مرحله به ظاهر باید صرفاً عقلی باشد؛ ولی متکلمان حتی در نظریه‌پردازی‌هایشان نیز تحت تأثیر آموزه‌های و راهنمایی‌های ائمه اطهار (ع) بوده‌اند؛ برای مثال، دیدگاه‌های منسوب به مؤمن طاق در مباحثی مانند معرفه الله^۳ و صفات الهی با متن برخی از روایات امامیه بسیار شباهت دارد. دیدگاه هشام بن سالم در نظریه صورت نیز بنا به گزارش احمد بن ابی نصر بزنطی - از پیروان هشام بن سالم - به دلیل وجود برخی از روایات معراج بوده است.^۴ نظریه هشام بن حکم درباره استطاعت^۵ نیز با کمی تغییر در برخی الفاظ از امام صادق (ع)^۱ و دیگر ائمه (ع)^۲ نقل شده است.

→ قبل الفعل معتقد بوده است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۳).

۱. درباره تحلیل دیدگاه او، نک: (نشار، ۲۰۰۸، ج ۲، ص ۸۵۳-۸۶۰).

۲. درباره برخی از دیدگاه‌های او در این مباحث، نک: (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۶۲-۶۳).

۳. درباره دیدگاه او، نک: (ابن بابویه، ۱۳۹۸، ص ۲۸۹) و برای روایات مشابه این دیدگاه، نک: (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵-۲۹۲).

۴. «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرِّضَا (ع) قَالَ قَالَ يَا أَحْمَدُ مَا الْخِلَافُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ أَصْحَابِ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ فِي التَّوْحِيدِ - فَقُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ قُلْنَا نَحْنُ بِالصُّورَةِ - لِلْحَلِيبِ الَّذِي رُويَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) رَأَى رَبَّهُ فِي صُورَةِ شَابٍّ - وَقَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ بِالنَّفْيِ لِلْجِسْمِ - فَقَالَ يَا أَحْمَدُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ إِلَى السَّمَاءِ - وَبَلَغَ عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى خَرَقَ لَهُ فِي الْحُجْبِ مِثْلَ سَمِّ لِابْرَةٍ فَرَأَى مِنْ نُورِ الْعِظَمَةِ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَرَى وَأَرَدْتُمْ أَنْتُمْ الشَّيْبَةَ دَعَا هَذَا يَا أَحْمَدُ لَا يَنْفَتَحُ عَلَيْكَ هَذَا أَفَرُّ عَظِيمٍ وَأَمَّا الرَّدْعَى مِنْ أَنْكَرِ خَلْقِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَقَوْلُهُ «عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى» وَسِدْرَةُ الْمُنْتَهَى فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَجَنَّةُ الْمَأْوَى عِنْدَهَا» (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۰-۲۱).

۵. اشعری، دیدگاه هشام را چنین نقل کرده است: «اصحاب هشام بن الحكم يزعمون ان الاستطاعة خمسة اشياء الصَّحَّة وتخلية الشئون والمدة في الوقت والآلة التي بها يكون الفعل كاليد التي يكون بها اللطم ... والسبب الوارد المهيج الذي من اجله يكون الفعل فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان الفعل واقعا، فمن الاستطاعة ما هو قبل الفعل موجود ومنها ما لا يوجد الا في حال الفعل وهو السبب وزعم ان الفعل لا يكون الا بالسبب الحادث فاذا وجد ذلك السبب واحدته

در مباحث امامت - و به طور خاص، تفسیر او از عصمت که مورد قبول محدثان بزرگی مانند ابن ابی عمیر نیز قرار گرفته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۱۳۳) - این تأثیر پذیری مشهود است.^۳ در بحث قرآن که در حقیقت به صفت کلام الهی برمی گشت، او با استفاده از «نظریه معنا»^۴ به تبیین دیدگاه امام صادق (ع) که قرآن نه خالق است و نه مخلوق، پرداخت.^۵ البته، گویا هشام بن سالم و مؤمن طاق از دوره‌ای به بعد، از نظریه پردازی در مسائل مربوط به توحید کناره گیری کردند. گفته شده است که دلیل این کناره گیری، نهی ائمه (ع) از ورود به این موضوعات بوده است.^۶ همین وضعیت از گزارش های موجود درباره زراره نیز قابل برداشت است.^۷ در ادامه، خواهیم گفت که یکی از دلایل مخالفت محدثان با کلام همین بوده است.

کلامیان امامیه در سومین بخش علم کلام، یعنی شیوه های دفاع و مجادله با مخالفان نیز به تعامل عقل و قول امام باور داشته اند. مؤمن طاق، شیوه های درست مناظره را از امام صادق (ع)



→ الله كان الفعل لا محالة وان الموجب للفعل هو السبب وما سوى ذلك من الاستطاعة لا يوجب» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۲-۴۳).

۱. در نامه امام هادی (ع) چنین آمده است: «فَإِنَّا نَبْدَأُ مِنْ ذَلِكَ بِقَوْلِ الصَّادِقِ (ع) لَا جَبْرَ وَلَا تَقْوِيضَ وَلَكِنْ مَنَزَلَةٌ بَيْنَ الْمَنَزَلَتَيْنِ وَهِيَ صِحَّةُ الْخُلُقَةِ وَتَخْلِيَةُ السَّرْبِ^۱ وَالْمُهْلَةُ فِي الْوَقْتِ وَالزَّادُ مِثْلُ الرَّاحِلَةِ وَالسَّبَبُ الْمُهِجُّ لِلْفَاعِلِ عَلَى فِعْلِهِ فَهَذِهِ خَمْسَةٌ أَشْيَاءُ جَمَعَ بِهِ الصَّادِقُ (ع)» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص ۴۶۰).

۲. علی بن اسباط از امام رضا (ع) چنین نقل کرده است: «سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا (ع) عَنِ الْإِسْطَاعَةِ فَقَالَ يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَرْبَعِ خِصَالٍ أَنْ يَكُونَ مُخْلِئًا السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ الْجَوَارِحِ لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۶۱).

۳. «حُسَيْنُ الْأَشَقَرُ قَالَ: قُلْتُ لِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ مَا مَعْنَى قَوْلِكُمْ إِنَّ الْإِمَامَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَعْصُومًا فَقَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ الْمَعْصُومُ هُوَ الْمُتَمَسِّعُ بِاللَّهِ مِنْ جَمِيعِ مَحَارِمِ اللَّهِ وَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَمَنْ يَعْصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۱۳۲).

۴. درباره «نظریه معنا»، نک: (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۶۹).

۵. اشعری، نظر هشام را چنین نقل کرده است: «هشام بن الحكم واصحابه يزعمون ان القرآن لا خالق ولا مخلوق... لأنه صفة والصفة لا توصف» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۰). عبارت ابتدایی هشام دقیقاً مانند روایت امام باقر (ع) است: «لا خالق ولا مخلوق ولكنه كلام الخالق» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶-۷).

۶. «ذكر عن هشام بن سالم ومحمد بن النعمان أنهما أمسكا عن الكلام في الله تعالى ورويا عن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله تعالى وأن إلى ربك المنتهى قال إذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا فأمسكا عن القول في الله والتفكر فيه حتى ماتا هذا قول الوراق» (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۲۱۹-۲۲۰).

۷. «عن زرارة: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (ع) إِنَّ النَّاسَ قَبْلَنَا قَدْ أَكْثَرُوا فِي الصِّفَةِ فَمَا تَقُولُ فَقَالَ مَكْرُوهٌ أَمَا تَسْمَعُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى تَكَلَّمُوا فِيمَا دُونَ ذَلِكَ».



آموخته است.^۱ همچنین هنگامی که ابن ابی العوجاء قصد مغلوب ساختن او در بحث توحید پیش تر به او می آموزند که به او چه جواب هایی بدهد (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۹). این نکته که مؤمن طاق در مسائل و شیوه های کلامی به جایگاه امام توجه دارد، مسلماً به معنای تعبّد به در این موضوعات نیست، بلکه توجه او به رهنمودهای ایشان به دلیل تبتّه و تذکار به شیوه درست عقلانی و کلامی است؛ زیرا آموزه های ائمه (علیهم السلام) برای مناظره با مخالفان و به ویژه کسی مانند ابن ابی العوجاء که از زنداقه بوده است، به طور قطع باید بر عقل مبتنی باشد، نه قرآن و روایات که مورد پذیرش او نیستند. هشام بن حکم نیز به گفته خودش اصل و جان مایه بسیاری از استدلال هایش را از ائمه (علیهم السلام) فراگرفته است.^۲ برای مثال، او در محضر امام صادق (علیه السلام) ادعا می کند که که جوهره استدلال هایش در مناظره با عمرو بن عبید را از ایشان وام گرفته و سپس آن را در (علیه السلام) هم آمیخته و سر و روی جدید به آن داده است.^۳ همچنین از او نقل شده است که پس از گفت و گویی با امام صادق (علیه السلام) و آموختن اصلی کلی در بحث توحید، هیچ کس در مناظرات مرتبط با توحید بر او چیره نشده است.^۴

البته، متکلمان همیشه در جمع بین جایگاه حجت باطنی (عقل) و حجت ظاهری (امام) موفق نبودند و به همین دلیل، ائمه اطهار (علیهم السلام) در هر فرصتی به نقاط ضعف و اشکالات آنان اشاره کرده و روش آنان را تصحیح کرده اند. برای مثال، امام باقر (علیه السلام) محمد بن طیار - از متکلمان سرشناس امامیه در این دوره (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۳۴۸-۳۴۹) - را به این دلیل که همه پرسش های مخالفان را پاسخ می داده و به امام (علیه السلام) مراجعه نمی کرده، تویخ کرده اند (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۱۳). همچنین از مؤمن طاق - به دلیل استفاده از قیاس - هشام بن سالم - به دلیل عدم توانایی در بهره گیری درست از روایات در مناظره - و زراره - به دلیل رأی گرایی و استفاده از قیاس - انتقاد شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳). هشام بن حکم نیز به رغم توانایی بسیار زیاد در

۱. «بما تخاصم الناس؟ قال: فاخبره بما يخاصم الناس... فقال ابو عبدالله (علیه السلام) خاصمهم بكذا وكذا» (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۶).

۲. توجه شود که پیش تر گفتیم این فراگیری بر مبنای تعبّد نبوده و با تکیه بر عقل استدلالی بوده است.

۳. «قَالَ يَا هِشَامُ مَنْ عَلَّمَكَ هَذَا قُلْتُ شَيْءٌ أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَالْقَهْنَةُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱).

۴. «أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) عَنْ أَسْمَاءِ اللَّهِ وَاشْتِقَاقِهَا اللَّهُ مِمَّا هُوَ مُشْتَقٌّ فَقَالَ يَا هِشَامُ... أَفَهَمْتَ يَا هِشَامُ فَهَمًّا تَدْفَعُ بِهِ وَ تَنَاضِلُ بِهِ أَعْدَاءَنَا الْمُتَخِذِينَ مَعَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ غَيْرُهُ قُلْتُ نَعَمْ فَقَالَ نَفَعَكَ اللَّهُ بِهِ وَبِكَ يَا هِشَامُ قَالَ فَوَاللَّهِ مَا قَهَرَنِي أَحَدٌ فِي التَّوْحِيدِ حَتَّى قُمْتُ مَقَامِي هَذَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱۴).



مباحث کلامی، در برخی از مباحث کلامی نتوانسته است بین عقل و وحی جمع کند. برای مثال، در مباحث مربوط به امامت، هرچند او به نظریه پردازی و تبیین عقلی اصل امامت، عصمت و نظریه نص پرداخت؛ ولی برخی از محدثان بزرگ امامیه بر دیدگاه‌های او در این مباحث - به دلیل فروکاستن مقام امامت و عدم توجه به روایات موجود در این حوزه - خرده می‌گرفتند؛ تا جایی که به همین دلیل، شخصیتی مانند ابن ابی عمیر - که تبیین نظریه عصمت توسط او را تأیید می‌کرد - دوستی دیرینه‌اش با هشام را بر هم زد و تا پایان عمر از او جدایی گزید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰).

البته، در بین متکلمان امامیه، برخی مانند هشام بن حکم گاه از منابع برون دینی نیز برای نظریه پردازی‌های کلامی بهره برده‌اند و همین امر نیز گاه سبب دور افتادن آنان از اندیشه‌های اصیل امامیه شده است.^۱ کسی که با دیدگاه‌های کلامی هشام بن حکم آشنا باشد، شک نخواهد داشت که هشام به نقل سخنان امام بسنده نکرده است. در حقیقت، نمی‌توان تأثیر منابع فکری دیگر را در اندیشه‌ورزی او به کلی انکار کرد. هشام، با اندیشه‌های موجود در دوران خود آشنا بود و این که او بر ارسطو، ثنویه و اصحاب طبایع ردیه دارد، این آشنایی را اثبات می‌کند. همچنین در برخی از گزارش‌ها آمده است که هشام بن حکم در برخی از مباحث توحیدی مانند اصل طرح نظریه تجسیم و تقسیم موجودات به «جسم» و «فعل الجسم» تحت تأثیر «دیصانیه» بوده است. چنین اموری سبب شده تا برخی جریان‌های رقیب درون امامی نیز هشام بن حکم و اصحابش را شاگرد ابوشاکر دیصانی و تحت تأثیر اندیشه‌های او بدانند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۲۷۸).^۲ همچنین برخی به تأثیرات جهنم بن صفوان بر هشام بن حکم اشاره کرده‌اند (جعفری، ۱۴۱۳، ص ۱۸۹). افزون بر بحث تجسیم، به احتمال زیاد هشام در مباحثی مانند انکار جزء لا یتجزی و طفره نیز تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی بوده است.^۳ پیروان و شاگردان هشام بن حکم نیز هرچند - بنا به

۱. باید دقت داشت - همان‌طور که گفته شد - متکلمان، در مرحله فهم و استنباط تنها به دو منبع عقل و وحی باور داشتند و بهره‌گیری از منابع برون متنی تنها برای تبیین و نظریه پردازی بوده است.

۲. ابن داوود گزارش می‌دهد که برقی در کتاب خود از سعد بن عبدالله اشعری نقل کرده است که هشام بن حکم شاگرد ابوشاکر دیصانی بوده است و البته، به نظر ابن داوود، این نقضی برای هشام بن حکم نخواهد بود؛ زیرا بنا به دیدگاه او حکمت را باید از هر کجا حتی از زنادقه نیز فراگرفت (حلی، ۱۳۴۲، ص ۳۶۸).

۳. درباره دیدگاه هشام در بحث جزء لا یتجزی، نک: (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۵۹) و در بحث طفره، نک: (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۶۱). درباره ورود بحث از جزء لا یتجزی به جهان اسلام و اندیشه مسلمانان در این باره، نک: (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۴۹۹-۵۵۵).



گزارشی - علم کلام خود را بر پایه آموزه‌های ائمه اطهار (علیهم السلام) در کتابی به نام الجامع بنا کرده‌اند، ولی مواضع کلامی آنان نیز مانند هشام در همه موارد بر مبنای سخنان ائمه اطهار (علیهم السلام) نبوده است، بلکه گاه افزوده‌هایی از بیرون از متون مقدس دین نیز داشته‌اند. برای مثال، تا دو نسل پس از هشام و یونس، «نظریه تجسیم» - به رغم نهی ائمه (علیهم السلام) از کاربرد آن - هنوز در بین این جریان فکری هوادارانی داشته و حسن بن موسی نوبختی - عالم بزرگ شیعه در دوران غیبت صغری - با آنها گفت‌وگوهایی داشته است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۲۲۸). البته، این به معنای مخالفت با سخنان ائمه (علیهم السلام) نیست، بلکه آنان نهی ائمه (علیهم السلام) را مربوط به تجسیم معنوی می‌دانسته‌اند؛ نه تجسیم لفظی به معنای «شیء قائم بنفسه» که چیزی معادل همان مفهوم وجود است.

بنا به آنچه گفته شد، می‌توان به این نتیجه رسید که متکلمان امامیه در عین اعتقاد به نظریه امامت، به حجّیت عقل نیز باور داشتند. آنان سخنان ائمه اطهار (علیهم السلام) را بر مبنای عقل فهمیده و توسط متکلمان در مباحث مختلف شاهی بر این ادعاست. با این حال، عقل‌گرایی متکلمان بیش از این بود. آنان گاه از عقل برای مستدل‌سازی، ساختاربندی، مفهوم‌سازی و در نتیجه، نظریه‌پردازی استفاده می‌کردند و همین سبب تولید اندیشه‌ها و مبانی کلامی جدیدی می‌شد که گاه با آموزه‌های ائمه (علیهم السلام) فاصله داشت. شاید تأکید ائمه (علیهم السلام) بر مسئله «ردّ به امام» نزد برخی از آنان به این دلیل بوده که جلوی خطاهای ناخواسته ایشان در نظریه‌پردازی گرفته شود.

دیدگاه محدّثان

همان‌طور که در ابتدای مقاله گفته شد، می‌توان محدّثان امامیه در دوره نخست را به دو گروه تقسیم کرد: گروه نخست کسانی هستند که هرچند به عرصه تبیین و دفاع عقلانی از معارف و حیانی توجهی نداشتند؛ ولی در پی فهم دقیق و عقلانی آن معارف بودند و گروه دوم کسانی هستند که به فهم عمیق معارف و حیانی - اعم از آیات و روایات - توجه نداشتند و صرفاً به نقل و انتقال میراث حدیثی امامیه پرداخته‌اند.^۱ از مجموع اختلاف‌هایی که اشعری در

۱. دو گروه از مجموع گروه‌هایی که اشعری در بحث اختلاف امامیه در نظر و قیاس اشاره کرده است، می‌تواند به این دو مربوط باشد: گروه دوم در مقابل معتقدند که عقل انسان‌ها هیچ‌گاه (نه قبل از حضور پیامبران و ائمه و نه پس از آن) امور دین را در نمی‌یابد و هیچ حکمی نیز نخواهد داشت و تنها حجّت خداوند بر بندگان پیامبران و ائمه اطهار (علیهم السلام) هستند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۵۲-۵۳).

مقالات الاسلاميين در بحث «حجّیت عقل» آورده است نیز می‌توان اشاراتی به این دو گروه به دست آورد: گروه نخست کسانی‌اند که عقل را تنها پس از ارسال رسولان و هدایت حجّت‌های الهی حجّت می‌دانستند و گروه دوم معتقدند که عقل انسان‌ها هیچ‌گاه - نه پیش از حضور پیامبران و ائمه علیهم‌السلام و نه پس از آن - امور دین را در نمی‌یابد و هیچ حکمی نیز نخواهد داشت و هستند (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۵۲-۵۳).

گروه نخست که از آنها به محدّث- متکلمان تعبیر می‌کنیم، به حجّیت عقل باور داشته‌اند. شواهدی در بین روایات امامیه نیز بر این ادعا وجود دارد. یزید بن حماد - پدر یعقوب بن یزید که هر دو از مخالفان سرسخت یونس بن عبدالرحمن و جریان هشام بن حکم بودند^۱ - روایتی را با واسطه ابن سکیت^۲ از امام هادی علیه‌السلام نقل کرده است که نشان می‌دهد او و ابن سکیت عقل را حجّت و ابزاری برای شناخت سره از ناسره و راست‌گو از دروغ‌گو می‌دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۴-۲۵). همچنین بنا به روایتی که عبدالله بن سنان از امام صادق علیه‌السلام نقل کرده است، «عقل» حجّت بین بندگان و خداوند معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۵). از بسیاری از اصحاب امامیه نیز روایاتی مبنی بر این‌که مخاطب خداوند و امر و نهی الهی، عقل انسان‌هاست^۳ و خداوند به میزان عقل انسان‌ها از آنان حسابرسی می‌کند موجود است.^۴ همچنین برخی از محدّث-متکلمان مانند منصور بن حازم هرچند به متکلم شهره نشده‌اند، ولی گاهی به مناظره با مخالفان پرداخته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۸-۱۶۹). بنابراین، می‌توان ادعا کرد که «عقل» در نگاه محدّث-متکلمان، حجّت و ابزاری برای فهم درست آموزه‌های وحیانی بوده است.

البته، حجّیت عقل در دیدگاه این گروه به معنای بی‌نیازی انسان‌ها از حجّت‌های الهی در فهم

۱. یعقوب بن یزید کتابی در طعن بر یونس دارد (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۵۰). یزید بن حماد، روایتی در لعن یونس (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۱) و روایتی در عدم جواز اقامه نماز پشت سر یونس و اصحابش نقل کرده است (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۶).
۲. یعقوب بن اسحاق السکیت از اصحاب امام جواد علیه‌السلام و امام هادی علیه‌السلام و از ادیبان و عالمان لغت بود. هرچند او در تشیع معروف بوده و همین سبب قتل او توسط متوکل شده است؛ ولی روایات اندکی از او موجود است (نجاشی، ۱۳۶۵، ص ۴۴۹-۴۵۰) و در هر حال را نمی‌توان او را از محدّثان صرف به حساب آورد.
۳. «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ قَالَ لَهُ أَقْبَلْ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَذْبِرْ فَأَذْبَرَ فَقَالَ وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ إِلَّاكَ أَمْرُ وَإِيَّاكَ أَنْهَى وَإِيَّاكَ أُثِيبُ وَإِيَّاكَ أُعَاقِبُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۲۶).
۴. «مُحَمَّدُ بْنُ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْجَارُودِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ علیه‌السلام قَالَ: إِنَّمَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدْرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۱).





معارف دینی نیست و در بخش قابل توجهی از روایات اصحاب امامیه بر ضرورت وجود حجت‌های الهی در دوره‌های مختلف تأکید شده است؛^۱ زیرا در غیر این صورت حق از باطل شناخته نمی‌شود^۲ و حجت خداوند تمام نخواهد شد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۹). همچنین در بسیاری از روایات، وظیفه انسان‌ها شناخت امام و تسلیم بودن در برابر ایشان و رد اختلافات موجود در بین اصحاب به ایشان دانسته شده است. سدید صیرفی هنگامی که از اختلاف اصحاب نزد امام شکایت می‌کند، امام (علیه السلام) همان سه تکلیف را یادآور می‌شوند (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۳). از بزرگان دیگری مانند محمد بن مسلم (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۱)، ابوبصیر (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲)، حمران بن اعین (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۳)، ضریس کناسی (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۲)، ابوبکر حضرمی (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۵)، جمیل بن درّاج (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۲)، و ابن مسکان (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۳) نیز روایاتی مبنی بر فضیلت تسلیم بودن نزد ائمه (علیهم السلام) نقل شده است.

در تعامل عقل و وحی در سه حوزه فهم، تبیین و نظریه‌پردازی و دفاع از آموزه‌های وحیانی، محدث‌متکلمان همت خود را متوجه حوزه نخست کردند. توجه آنان به فهم ابعاد مختلف مسائل کلامی در گفت‌وگو با ائمه اطهار (علیهم السلام)، پرسش‌های مکرر آنها در مسائل کلامی از ائمه اطهار (علیهم السلام)، نوشتن رساله‌های اعتقادی با رویکرد روایی و ... نشانه‌های همت آنان در فهم درست معارف اعتقادی است.^۳

البته، این گروه - بر خلاف متکلمان - در حوزه فهم معارف الهی به بگو مگو و مباحثه با ائمه (علیهم السلام) و نکته‌سنجی‌های عقلی نمی‌پرداختند. یونس بن یعقوب - از اصحاب امام صادق (علیه السلام) - هنگامی که امام (علیه السلام) از او می‌خواهند با مردی شامی مناظره کند، با تعجب می‌گوید که از ایشان چنین شنیده است: «وای بر اصحاب کلام! می‌گویند این پذیرفتنی است، آن پذیرفتنی نیست، این درست می‌آید، آن درست نمی‌آید، این را می‌فهمیم، آن را نمی‌فهمیم (هذا یعقل وهذا

۱. کلینی یک باب از کتاب الحجة را به این روایات اختصاص داده است، نک: (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۷).

۲. ابی بصیر عَنْ أَحَدِهِمَا (علیه السلام) قَالَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدَعْ الْأَرْضَ بِغَيْرِ عَالِمٍ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُعْرِفِ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۸). همچنین برای موردی مشابه به حدیث شماره دو همین باب مراجعه کنید: عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ الْأَرْضَ لَا تَخْلُو إِلَّا فِيهَا إِمَامٌ كَيْمَا إِنَّ زَادَ الْمُؤْمِنُونَ شَيْئاً رَدَّاهُمْ وَإِنْ نَقَصُوا شَيْئاً أَتَمَّهُ لَهُمْ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۸).

۳. در این باره، نک: (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ص ۵۳-۵۸).

لا یعقل) (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۷۱). این گزارش نشان می‌دهد که متکلمان - بر خلاف محدثان - به خرده‌گیری‌های عقلی از سخنان ائمه علیهم‌السلام می‌پرداخته‌اند و همین سبب انتقاد ائمه علیهم‌السلام از آنان شده است.^۱ روایات مرتبط با تسلیم بودن در برابر ائمه علیهم‌السلام که پیش‌تر به آنها اشاره شد و تنها از توسط محدثان نقل شده است نیز مؤید این ادعا خواهد بود.

علت عدم ورود این گروه به این پرسش و پاسخ‌ها این بود که عقل را از دو جهت محدود می‌دانستند: نخست از جهت کمیت، کیفیت و تمایز بین عقل انسان‌ها (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۲-۱۳)^۲ و دوم، از جهت محدودیت‌های ذاتی عقل در فهم بسیاری از مباحث توحیدی.^۳ امام چون عاقل‌ترین انسان‌هاست، از جهت نخست، محدودیتی ندارد و چون به وحی الهی - با واسطه یا بی‌واسطه و به صورت الهام - مرتبط است، محدودیت‌های ذاتی عقل در محتوای آموزه‌های او تأثیر نخواهد گذاشت و سخنان او در این موارد، بر آموزه‌های الهی مبتنی خواهد بود و به همین دلیل، جز مواردی نادر که از بدیهیات عقلی‌اند، به خود حق نمی‌دادند که به سنجش عقلانی سخنان ائمه علیهم‌السلام بپردازند؛ در حالی که متکلمان محدودیت‌های ذاتی عقل را تنها به ذات خداوند مربوط می‌دانستند^۴ و در بقیه مباحث، مانند اسماء و صفات الهی، به هیچ محدودیتی برای عقل باور نداشتند.^۵

۱. پیش‌تر دیدیم که زراره بارها با ائمه علیهم‌السلام مباحثه‌های طولانی داشته و حتی در این گفت‌وگوها گاه سخن امام را نمی‌پذیرفته است.
۲. «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ رَفَعَهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهَرِ الْجَاهِلِ وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سُخُوصِ الْجَاهِلِ وَلَا بَكَتَ اللَّهُ نَبِيًّا وَلَا رَسُولًا حَتَّى يَسْتَكْمِلَ الْعَقْلَ وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ جَمِيعِ عُقُولِ أُمَّتِهِ». همچنین در روایتی دیگر تلویحاً به این بحث اشاره شده است: «أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: مَا كَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْعِبَادَ بِكُنْهِ عَقْلِهِ قَطُّ وَقَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أُمَرْنَا أَنْ نَكَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۹۱).
۳. «عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه‌السلام عَنِ التَّوْحِيدِ فَقُلْتُ أَتَوَهُمْ شَيْئًا فَقَالَ نَعَمْ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَحْدُودٍ فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافُ مَا يَتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ». نک: (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۲).
۴. درباره دیدگاه هشام در بحث محدودیت ذاتی عقل در شناخت ذات حق، نک: (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۹۹-۱۰۰).
۵. مباحث و دیدگاه‌های متکلمان امامیه در مباحث صفات و اسماء الهی شاهدی بر این ادعاست. برای نمونه‌ای از این اختلاف می‌توان به نقل کشتی مراجعه کرد: «جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ حَكِيمٍ الْخُثْعِمِيِّ، قَالَ: اجْتَمَعَ هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ وَهَشَامُ بْنُ الْحَكَمِ وَجَبِيلُ بْنُ ذَرَّاجٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ وَمُحَمَّدُ بْنُ حُمْرَانَ وَسَعِيدُ بْنُ غَزْوَانَ وَنَحْوُ مِنْ خَمْسَةِ عَشَرَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا فَسَأَلُوا هِشَامَ بْنَ الْحَكَمِ أَنْ يَنَاطِرَ هِشَامَ بْنَ سَالِمٍ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ التَّوْحِيدِ وَصِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَغَيْرِ ذَلِكَ لِيَنْظُرُوا إِلَيْهِمَا أَقْوَى حُجَّةَ فَرَضِي هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَمِيرٍ وَرَضِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنْ يَتَكَلَّمَ عَنْهُ مُحَمَّدُ بْنُ هِشَامٍ فَتَكَالَمَا وَسَاقَ مَا جَرَى بَيْنَهُمَا وَقَالَ، قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْحَجَّاجِ لِهِشَامَ بْنِ الْحَكَمِ:»





علت دیگر این مسئله آن بود که محدث متکلمان رویکردی درون مذهبی داشتند و کمتر با شبهات و پرسش های مذاهب دیگر روبه رو بودند و به همین دلیل، کمتر به گفت و گوهای عقلی پیچیده با ائمه (علیهم السلام) می پرداختند. ضرورت پاسخ گویی به مخالفان و دشمنان تشیع ایجاب می کرد که متکلمان برای آن که در مناظراتشان با مشکلی مواجه نشوند، همه جوانب مسئله را پیشاپیش در گفت و گویی عقلانی با امام، بررسی کنند. پرسش های هشام بن حکم از امام صادق (علیه السلام) یا امام کاظم (علیه السلام) که گاه منشأی بیرونی دارد و از طرف برخی از زنادقه یا معتزلیان برای او مطرح شده است، شاهی بر این ادعاست. او حتی پیش از مناظره با ابوالهذیل، شرط کرد که اگر حتی در مناظره اش با او شکست بخورد، پرسش را نزد امام برده و پاسخ امام را دریافت کند (ابن بابویه، ۱۴۱۴، ص ۴۳). شواهدی مشابه از مؤمن طاق نیز در این باره موجود است.^۱

افزون بر دو مورد پیشین، این گروه بنا به برخی آموزه های ائمه (علیهم السلام)، هر چند وظیفه خود را پرسش از ائمه (علیهم السلام) می دانستند، ولی معتقد بودند که ائمه (علیهم السلام) در پاسخ دادن به آنها آزادند و ممکن است به مصلحتی که چه بسا بر ما پوشیده است، پرسشی را بی پاسخ بگذارند.^۲ بزرگانی مانند صفوان بن یحیی، محمد بن مسلم، جابر بن یزید جعفی، ابوبکر حضرمی و ابوبصیر چنین روایاتی را نقل کرده اند.

این تمایز رویکرد بین متکلمان و محدث متکلمان را در «نقد الحدیث» نیز می توان پی گرفت. متکلمان، نگاهی سخت گیرانه در نقل و پذیرش حدیث داشته و روایات را با تکیه بر مبانی کلامی شان نقد می کردند. گزارشی در رجال کشی موجود است که نشان دهنده شیوه برخورد جریان هشام بن حکم و پیروانش با احادیث منقول از ائمه اطهار (علیهم السلام) است. یونس بن عبدالرحمن گزارش کرده است که یکی از اصحاب از هشام بن حکم درباره علت برخورد سخت گیرانه اش نسبت به روایات امامیه و رد احادیث توسط او می پرسد و هشام بن حکم در پاسخ به او با استناد به سخنی از امام صادق (علیه السلام) ادعا می کند که در بین روایات امامیه روایاتی جعلی رخنه کرده و نباید هر

→ كَفَرْتُ وَاللَّهِ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَالْحَدَّثَ فِيهِ وَيَحْكُ مَا قَدَرْتُ أَنْ تُشَبَّهَ بِكَلَامِ رَبِّكَ إِلَّا الْعُودَ يُضْرَبُ بِهِ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بَنَ حُكَيْمٍ فَكُتِبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَحْكِي لَهُ مُحَاظَبَتَهُمْ وَكَلَامَهُمْ وَيَسْأَلُهُ أَنْ يُعَلِّمَهُ مَا الْقَوْلُ الَّذِي يَنْبَغِي تَلْدِينُ اللَّهِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْجَبَّارِ فَأَجَابَهُ فِي عَرْضِ كِتَابِهِ: فَهَمْتُ رَحِمَكَ اللَّهُ رَحِمَكَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ وَأَعْلَى وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهَ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَكُفُّوا عَمَّا سِوَى ذَلِكَ» (شيخ طوسي، ۱۴۰۹، ص ۲۷۹-۲۸۰).

۱. پیش تر در بحث از مؤمن طاق، به برخی از این موارد اشاره شد.

۲. در این باره، نک: (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۸-۴۴).

حدیثی را به راحتی پذیرفت (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۴).^۱

یونس بن عبدالرحمن نیز در پیروی از استادش هشام بن حکم ادعا می‌کند که روایات امامیه دچار تحریفاتی شده و باید آنها را پالایش کرد. او ادعا می‌کند که مجموعه‌ای از کتب روایی امامیه را نزد امام رضا علیه السلام برده و ایشان بسیاری از آنها را رد کرده و بر ساخته‌گالیان دانسته‌اند (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۲۲۴-۲۲۵).^۲ نمونه‌ای از این برخورد سخت‌گیرانه را می‌توان در گزارشی که کلینی از اختلاف بین برخی از اصحاب درباره مالکیت سرتاسر زمین توسط ائمه علیهم السلام آورده، مشاهده کرد (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۰۹-۴۱۰). در این جریان، ابن ابی عمیر - با تکیه بر برخی روایات - مدعی بود که ائمه علیهم السلام مالک همه زمین هستند و ابومالک حضرمی - از شاگردان هشام بن حکم - معتقد بود که تنها اموالی که خداوند تعیین کرده (خمس، فیه و غنایم جنگی) از آن امام است و در همان موارد نیز خداوند متعال موارد مصرف را برای امام تعیین کرده است. ابن ابی عمیر و ابومالک پذیرفتند برای داوری نزد هشام بن حکم بروند و هشام نیز نظر ابومالک را تأیید کرد. در این مسئله هرچند هشام و شاگردش روایات مورد نظر ابن ابی عمیر را شنیده‌اند، ولی مبنای کلامی هشام بن حکم به او اجازه نمی‌داده است که سخنان ابن ابی عمیر را بپذیرد. روایات مورد ادعای ابن ابی عمیر نیز برای هشام بن حکم قانع‌کننده نبود. مبنای کلامی هشام بن حکم و جریان او در بحث «علم امام» و نفی تحدیث توسط او و عدم نقل این روایات نیز شاهی دیگر بر این ادعاست که آنان روایات را در صورتی که با مبنای کلامی شان^۳ سازگار باشد، می‌پذیرفتند (رضایی، ۱۳۹۱، ص ۶۷-۷۰).^۴



۲۵

نسبت حجین عقل و حجین امام در اندیشه اصحاب امامیه ...

۱. «حَدَّثَنِي هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ لَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا حَدِيثًا إِلَّا مَا وَافَقَ الْقُرْآنَ وَالسُّنَّةَ أَوْ تَجِدُوا مَعَهُ شَاهِدًا مِنْ أَحَادِيثِ الْمُتَقَدِّمَةِ، فَإِنَّ الْمُغْيِرَةَ بْنَ سَعِيدٍ لَعَنَهُ اللَّهُ دَسَّ فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي أَحَادِيثٍ لَمْ يُحَدِّثْ بِهَا أَبِي، فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا مَا خَالَفَ قَوْلَ رَبِّنَا تَعَالَى وَسُنَّةَ نَبِيِّنَا صلى الله عليه وآله فَإِنَّا إِذَا حَدَّثْنَا قُلْنَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله».

۲. «وَأَقْبَتِ الْعِرَاقُ فَوَجَدْتُ بِهَا قِطْعَةً مِنْ أَصْحَابِ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَوَجَدْتُ أَصْحَابَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام مُتَوَافِرِينَ فَسَمِعْتُ مِنْهُمْ وَأَخَذْتُ كُتُبَهُمْ، فَعَرَضْتُهَا مِنْ بَعْدِ عَلِيِّ أَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا عليه السلام فَأَنْكَرَ مِنْهَا أَحَادِيثَ كَثِيرَةً أَنْ يَكُونَ مِنْ أَحَادِيثِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَقَالَ لِي: إِنَّ أَبَا الْخَطَّابِ كَذَبَ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام لَعَنَ اللَّهُ أَبَا الْخَطَّابِ! وَكَذَلِكَ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا فِي كُتُبِ أَصْحَابِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَلَا تَقْبَلُوا عَلَيْنَا خِلَافَ الْقُرْآنِ، فَإِنَّا إِنْ تَحَدَّثْنَا حَدَّثْنَا بِمُوَافَقَةِ الْقُرْآنِ وَمُوَافَقَةِ السُّنَّةِ إِنَّا عَنِ اللَّهِ وَعَنْ رَسُولِهِ نَحْدُثُ، وَلَا نَقُولُ قَالَ فُلَانٌ وَقُلَانٌ فَيَتَنَاقَضُ كَلَامُنَا إِنْ كَلَامُ آخِرِنَا مِثْلُ كَلَامِ أَوَّلِنَا وَكَلَامُ أَوَّلِنَا مُصَادِقٌ لِكَلَامِ آخِرِنَا، فَإِذَا أَنْتَ كُمْ مِنْ يَحَدِّثُكُمْ بِخِلَافِ ذَلِكَ فَرُدُّوهُ عَلَيْهِ وَقُولُوا أَنْتَ أَعْلَمُ وَمَا حِجَّتْ بِهِ! فَإِنَّ مَعَ كُلِّ قَوْلٍ مَنَّا حَقِيقَةً وَعَلَيْهِ نُورًا، فَمَا لَا حَقِيقَةَ مَعَهُ وَلَا نُورَ عَلَيْهِ فَذَلِكَ مِنْ قَوْلِ الشَّيْطَانِ».

۳. پیش‌تر اشاره شد که این مبنای کلامی در تعامل بین عقل و وحی به دست آمده بود.

۴. نمونه دیگر از برخورد اجتهادی متکلمان با روایات را می‌توان در ابوجعفر مؤمن طاق دید. وقتی ابوالخالد کابلی از



در مقابل متکلمان، محدثان به راحتی روایتی را رد نمی‌کردند و در بین محدثان امامیه تسلیم بودن در برابر روایات منقول از ائمه (علیهم السلام) رفتاری پسندیده بوده است. در روایتی که ابوبکر حنبل نقل کرده است، اصحاب کلام در مقابل تسلیم‌شدگان - اصحاب حدیث - قرار گرفته‌اند.^۱ اصحاب حدیث - بر خلاف متکلمان که به خرده‌گیری‌های عقلی و در نتیجه، دست‌چین کردن روایات می‌پرداختند - در برابر این میراث گران‌بهای فکری تسلیم بودند. زراره، حمران بن اعین، و حرث بن مغیره هر سه در گزارش‌هایی نزد امام صادق (علیه السلام) از افراد یا حتی گروهی یاد کرده‌اند که مترصد شنیدن احادیث ائمه‌اند و با شنیدن این احادیث - بدون توجه به سره از ناسره آن - با گفتن «اُسَلِّم» اظهار تسلیم می‌کنند.^۲ از ابوبصیر - یکی از اصحاب بزرگ امامیه - نیز را رد می‌کرده است. در روایتی که او ناقل آن است، از تکذیب احادیث حتی اگر راوی آنها غیر شیعه (مرجئی، قدری و حتی خارجی) باشد، نهی شده است؛ زیرا ممکن است وجوهی از حقیقت در آن باشد که عقل شما از درک آن عاجز است.^۳ در روایتی دیگر، او از یکی از ائمه اطهار (علیهم السلام) در

مؤمن طاق به دلیل ورود به کلام انتقاد می‌کند و به او می‌گوید امام صادق (علیه السلام) شیعیان را از ورود به کلام برحذر داشته‌اند، ابوجعفر مخاطب نهی امام را افرادی مانند ابوخالد دانست، نه خودش (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۱۸۵-۱۸۶) و این نشان می‌دهد که مؤمن طاق نیز با توجه به مبنای کلامی‌اش، بر جواز مناظره و ورود به علم کلام، نقل قول ابوخالد را تخصیص می‌زند. در موردی دیگر وقتی به زراره خبر می‌دهند که امام صادق (علیه السلام) نظریه او درباره استطاعت را رد کرده‌اند، ادعا می‌کند که نظریه استطاعت را از سخنان امام گرفته و نمی‌تواند با چنین نقل قولی آن را کنار بگذارد (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۱۴۸).

۱. در مورد این تقابل، نک: «أَبِي بَكْرٍ بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَضْرَمِيُّ 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 أَثْنَانُ» (حلی، ۱۴۲۱، ص ۲۲۲). همچنین، نک: «أَبِي الصَّبَّاحِ الْكَتَانِيُّ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ يَا أَبَا الصَّبَّاحِ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَدْ أَفْلَحَ الْمُسْلِمُونَ قَالَهَا ثَلَاثًا وَقُلْتُهَا ثَلَاثًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ هُمُ الْمُتَنَجِّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمُ أَصْحَابُ الْحَدِيثِ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۴).

۲. «زُرَّارَةُ وَحُمْرَانُ قَالَ: كَانَ يُجَالِسُنَا رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فَلَمْ يَكُنْ يَسْمَعُ بِحَدِيثٍ إِلَّا قَالَ سَلِّمُوا حَتَّى لَقَبَ فَكَانَ كُلَّمَا جَاءَ قَالُوا قَدْ جَاءَ سَلِّمَ فَدَخَلَ حُمْرَانُ وَزُرَّارَةُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ (ع) فَقَالَ إِنَّ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِنَا إِذَا سَمِعَ شَيْئًا مِنْ أَحَادِيثِكُمْ قَالَ سَلِّمُوا حَتَّى لَقَبَ وَكَانَ إِذَا جَاءَ قَالُوا سَلِّمَ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ (ع) قَدْ أَفْلَحَ الْمُسْلِمُونَ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ هُمُ النَّجَبَاءُ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۳). «صَفْوَانُ الصَّيْقَلِ قَالَ: دَخَلْتُ أَنَا وَالْحَرِثُ بْنُ الْمُغِيرَةِ وَغَيْرُهُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَقَالَ لَهُ الْحَرِثُ إِنَّ هَذَا يَعْنِي مَضُورَ الصَّيْقَلِ لَا يُرِيدُ إِلَّا أَنْ يَسْمَعَ حَدِيثًا فَوَاللَّهِ مَا يَدْرِي مَا يَقْبَلُ مِمَّا يَرِدُ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) هَذَا الرَّجُلُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ مِنَ النَّجَبَاءِ» (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۴).

۳. «عَنْ أَبِي بصير، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (ع)، أَوْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «لَا تُكَذِّبُوا الْحَدِيثَ أَتَاكُمْ بِهِ مُرْجَنِي وَلَا قَدْرِي وَلَا خَارِجِي نَسَبُهُ الْيَتَامَى، فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّهُ مِنَ الْحَقِّ، فَتَكْذِبُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوْقَ عَرْشِهِ» (علامه حلی، ۱۳۹۹، ص ۱۸۵-۱۸۶).

تفسیر آیه شریفه «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ» (سوره زمر، آیه ۱۸) که به جایگاه عقل در معارف اشاره دارد، چنین نقل کرده است: «آنان تسلیم شدگان در برابر اهل بیت علیهم السلام هستند؛ وقتی حدیثی می شنوند، بی آن که چیزی بدان بیفزایند یا از آن بکاهند، نقل می کنند» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۳۹۱-۳۹۲). بر این مبنا هیچ روایتی که به ائمه علیهم السلام منسوب باشد، نباید دروغ دانست. البته، ظاهراً مخالفت با آیات قرآن و سنت قطعی از این قاعده مستثنی است. در گزارشی نقل شده است که اگر روایتی با حکم صریح عقل در تعارض بود، قابل پذیرش نیست. یکی از اصحاب از امام صادق علیه السلام می پرسد: اگر کسی که به دروغ پردازی شهره است، روایتی را به شما نسبت دهد و عقل ما نیز از پذیرش محتوای آن روایت دوری کند، آیا می توانیم آن روایت را رد کنیم. امام علیه السلام به او چنین پاسخ می دهند: «آیا در آن روایت گفته شده که شب، روز و روز، شب است؟» «اگر این طور نیست، او را تکذیب نکن؛ زیرا در این صورت مرا تکذیب کرده ای» (حلی، ۱۴۲۱، ص ۲۳۳-۲۳۴). بنابراین، اصحاب حدیث بر خلاف اصحاب کلام که با تکیه بر عقل خود برخی احادیث منقول از ائمه علیهم السلام را می پذیرند و برخی را انکار می کنند، در برابر همه روایات منقول از ائمه علیهم السلام خاضع و تسلیم اند.

اختلاف مهم تر متکلمان و محدث متکلمان در حوزه دوم علم کلام، یعنی تبیین و نظریه پردازی است. محدث متکلمان - بر خلاف متکلمان - به عرصه تبیین و نظریه پردازی عقلانی و برون متنی وارد نمی شدند و از نظر آنها یکی از مهم ترین اشکال های متکلمان ورود به این حوزه بوده است. بنا به دیدگاه آنان، هر سخنی که به سخنان امام علیه السلام افزوده می شود رأی یا قیاس است^۱ و انسان را به ورطه بی دینی،^۲ بدعت،^۳ گمراهی و ضلالت^۴ خواهد کشاند.

→ ۱۴۲۱، ص ۲۳۵.

۱. «حَدَّثَنَا يُوسُفُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ زِيَادٍ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ سَيَّارٍ عَنْ أَبِيهِمَا عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيٍّ الرِّضَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ عليه السلام قَالَ: قَامَ رَجُلٌ إِلَى الرِّضَا عليه السلام فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ صِفْ لَنَا رَبَّكَ فَإِنْ مَنْ قَبَلْنَا فَمِنْ قَبَلْنَا فَدِ اخْتَلَفُوا عَلَيْنَا فَقَالَ الرِّضَا عليه السلام إِنَّهُ مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِبَاسِ مَا نَالَا عَنِ الْمُنْهَاجِ طَاعِنًا فِي الْأَغْوَاجِ ضَالًّا عَنِ السَّبِيلِ قَانِلًا غَيْرَ الْجَمِيلِ أَعْرِفُهُ بِمَا عَرَفَ بِهِ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ رُؤْيَةٍ وَأَصِفُهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ مِنْ غَيْرِ صُورَةٍ لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ وَلَا يَمَاسُ بِالنَّاسِ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۴۷).

۲. «مَا لَكُمْ أَلَا تَكَلِّمُونِي بِكَلَامِ الرُّنْدَقَةِ!» (شیخ طوسی، ۱۴۰۹، ص ۴۹۹).

۳. «مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَفَعَهُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عليه السلام بِمَا أَوْحَدَ اللَّهُ فَقَالَ يَا يُونُسُ لَا تَكُونَنَّ مُتَبَدِّعًا مَنْ نَظَرَ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَمَنْ تَرَكَ أَهْلَ بَيْتِ نَبِيِّهِ صَلَّى وَفَرَّكَ كِتَابَ اللَّهِ وَقَوْلَ نَبِيِّهِ كَفَرَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۶).

۴. «وَعَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ فِي دِينِ اللَّهِ بِرَأْيِهِ أَوْ يَأْخُذَ فِيهِ بِقِيَاسِهِ وَيُحِبَّ أَصْحَابَ الْكَلَامِ



هشام بن حَكَم در بحث «(تجسیم)» به این دلیل که مبانی دیدگاه خود را از برخی از منابع دیگر مانند دیصانیه بدست آورده است، به بی دینی متهم شد^۱ و زراره نیز به دلیل طرح «نظریه استطاعت» مورد لعن و نفرین قرار گرفته است.^۲

در عرصه دفاع از اندیشه‌ها و معارف کلامی و مجادله با هم‌کیشان و غیر هم‌کیشان نیز می‌توان به شواهدی بر مخالفت محدث-متکلمان دست یافت. از سویی، محدث-متکلمان چون هدایت را فعل خداوند می‌دانستند، هدایت غیر شیعیان به تشیع را وظیفه خود نمی‌دانستند و انگیزه‌ای برای جدال و مناظره با مخالفان نداشتند.^۳ برای مثال، ابن مسکان نقل کرده است که امام صادق (علیه السلام) به ثابت بن سعید فرمودند که با مردم کاری نداشته باشد و آنان را به تشیع دعوت نکند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۵). از سوی دیگر، محدث-متکلمان جدال و مراء را از آفات اخلاقی می‌دانستند و برای نمونه، عبدالله بن سنان - از محدثان بزرگ امامیه در مدرسه کوفه - گزارش می‌دهد که امام صادق (علیه السلام)، مؤمن طاق را به دلیل پرداختن به مناظره و مخاصمه با مخالفان به

يَقُولُونَ هَذَا يَنْقَاسُ وَهَذَا لَا يَنْقَاسُ إِنَّ أَوَّلَ مَنْ قَاسَ إِبْلِيسُ لَعَنَهُ اللَّهُ حِينَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ فَرَأَى فِي نَفْسِهِ وَقَالَ بِشْرِكِهِ إِنَّ النَّارَ أَعْظَمُ قَدْرًا مِنَ الطِّينِ فَفَتَحَ لَهُ بِالْقِيَاسِ أَنْ لَا يَسْجُدَ الْأَعْظَمُ لِلْأَذْنَى فَلَعِنَ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ وَصَيَّرَ شَيْطَانًا مَرِيدًا وَلَوْ جَارَ الْقِيَاسُ لَكَانَ كُلُّ قَائِسٍ مُخْطِئًا فِي سَعَةِ إِذِ الْقِيَاسِ مِمَّا يَتِمُّ بِهِ الدِّينُ فَلَا حَرَجَ عَلَى أَهْلِ الْخِلَافِ كَأَنْ يَكُونَ وَأَنْ أَمْرَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَمْ يَزَلْ مُعْتَدِلًا حَتَّى نَسَأَ فِيهِمُ الْمُؤَلَّدُونَ مِنْ أَبْنَاءِ سَبَايَا الْأُمَمِ فَأَخَذُوا بِالرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ وَتَرَكُوا سُنَنَ الْأَنْبِيَاءِ ص فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا» (ابن حيون، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۳۶).

۱. ابن داوود از برقی درباره هشام چنین نقل کرده است: «في كتاب سعد أنه كان من غلمان أبي شاکر الزنديق وهو جسمي ردي» (علامه حلی، ۱۳۴۲، ص ۳۶۸). همچنین کشی گزارشی مشابه نقل کرده است: «علي بن محمد، قال حدثني محمد بن أحمد، عن العباس بن معروف، عن أبي محمد الحجال، عن بعض أصحابنا، عن الرضا (علیه السلام) قال: ذكر الرضا (علیه السلام) العباسي، فقال هو من غلمان أبي الحارث يعني يونس بن عبد الرحمن، وأبو الحارث من غلمان هشام وهشام من غلمان أبي شاکر، وأبو شاکر زنديق» (شيخ طوسي، ۱۴۰۹، ص ۲۷۸).

۲. «حدثني أبو جعفر محمد بن قولويه، قال حدثني محمد بن أبي القاسم أبو عبد الله المعروف بمجاليويه، عن زياد بن أبي الحلال، قال: قلت لأبي عبد الله (علیه السلام) إن زرارَةَ رَوَى عَنْكَ فِي الْإِسْطِطَاعَةِ شَيْئًا فَقَبِلْنَا مِنْهُ وَصَدَقْنَاهُ وَقَدْ أَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِضَهُ عَلَيْكَ! فَقَالَ هَاتِهِ! قُلْتُ فَرَعَمَ أَنَّهُ سَأَلَكَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا، فَقُلْتُ مَنْ مَلَكٌ زَادَ وَرَاحِلَةً، فَقَالَ كُلُّ مَنْ مَلَكٌ زَادَ وَرَاحِلَةً فَهُوَ مُسْتَطِيعٌ لِلْحَجِّ وَإِنْ لَمْ يَحِجَّ فَقُلْتُ نَعَمْ. فَقَالَ لَيْسَ هَكَذَا سَأَلَنِي وَلَا هَكَذَا قُلْتُ، كَذَبَ عَلَيَّ وَاللَّهِ كَذَبَ عَلَيَّ وَاللَّهِ، لَعَنَ اللَّهُ زُرَّارَةَ لَعَنَ اللَّهُ زُرَّارَةَ، إِنَّمَا قَالَ لِي مَنْ كَانَ لَهُ زَادٌ وَرَاحِلَةٌ فَهُوَ مُسْتَطِيعٌ لِلْحَجِّ قُلْتُ وَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ، قَالَ فَمُسْتَطِيعٌ هُوَ، فَقُلْتُ لَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَهُ، قُلْتُ فَأُخْبِرَ زُرَّارَةَ بِذَلِكَ، قَالَ نَعَمْ. قَالَ زِيَادٌ فَقَدِمْتُ الْكُوفَةَ فَلَقِيتُ زُرَّارَةَ فَأَخْبَرْتُهُ بِمَا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام) وَسَكَتَ عَنْ لَعْنِهِ فَقَالَ أَمَا إِنَّهُ قَدْ أَعْطَانِي الْإِسْطِطَاعَةَ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ، وَصَاحِبَكُمْ هَذَا لَيْسَ لَهُ بَصِيرَةٌ بِكَلَامِ الرَّجَالِ» (شيخ طوسي، ۱۴۰۹، ص ۱۴۷).

۳. کلینی، بابی از روایات مرتبط با این بحث آورده است، نک: (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۱۶۵-۱۶۶).

حضور نپذیرفتند. به گفته امام، کلام و مخاصمه با دیگران تیت را فاسد و دین را نابود می‌کند.^۱ همچنین در روایتی دیگر، ابو عبیده حذاء از امام باقر علیه السلام نقل کرده است که مشاجره و مخاصمه با دیگران سبب شک، نابودی اعمال و تباه شدن صاحبش خواهد شد (ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۶۲-۶۳) و بنا به گزارشی دیگر، جدال با مخالفان مایه بیماری قلب انسان‌ها معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۲۱۳).

محدثان صرف - بر خلاف دو گروه قبل و همان‌طور که پیش‌تر گفته شد - به فهم عقلانی معارف دینی توجهی نداشتند و تنها به نقل طوطی‌وار سخنان ائمه علیهم السلام می‌پرداختند. آنان حتی اگر در مسئله‌ای روایتی از ائمه علیهم السلام نشنیده بودند، تنها به گفتن این جمله بسنده می‌کردند که «نظر ما همان نظر امام است» حتی اگر نمی‌دانستند که نظر امام چیست.^۲ این شیوه در بین برخی اصحاب امامیه، اشعری را بر آن داشت تا در هنگام نقل اختلافات و اقوال امامیه در برخی موارد از گروهی یاد کند که چنین می‌گویند: «نظر جعفر بن محمد هر چه باشد، نظر ما نیز همان است» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۳۶).^۳ این گروه هیچ جایگاهی برای عقل قائل نبودند و به گفته اشعری، معتقد بودند «عقل» هیچ حجتی در عرصه دین ندارد و عرصه دین جولانگه عقل نیست و این راه پُرپیچ و خم، تنها به یاری حجت‌های الهی ممکن است (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۵۲-۵۳).

جمع‌بندی

بنا به آنچه گفته شد می‌توان به این نتیجه رسید که متکلمان امامیه در دوران حضور و در توسط متکلمان در مباحث مختلف، شاهی بر این ادعاست. با این همه، عقل‌گرایی متکلمان فراتر از این بود و آنان گاه از عقل برای مستدل‌سازی، ساختاربندی، مفهوم‌سازی و در نتیجه، نظریه‌پردازی نیز استفاده می‌کردند و همین سبب تولید اندیشه‌ها و مبانی کلامی جدیدی می‌شد

۱. ابن طاووس در کتاب کشف المحجّة این گزارش را از اصل عبدالله بن حماد نقل کرده است (ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۶۱-۶۲).

۲. «عُمَرُ بْنُ يَزِيدٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَخْتَلِفُ أَصْحَابُنَا فَأَقُولُ قَوْلِي هَذَا قَوْلُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ بِهَا نَزَلَ جَبْرِئِيلُ» (صغار، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۲۵).

۳. همچنین می‌توان به موضعی مشابه در بحث خلق اعمال توجه کرد: «الفرقة الثانية منهم يزعمون انه لا جبر كما قال الجهمي ولا تقويض كما قالت المعتزلة لأن الرواية عن الأئمة زعموا جاءت بذلك ولم يتكلفوا ان يقولوا في اعمال العباد هل هي مخلوقة أم لا شيئا» (اشعری، ۱۴۰۰، ص ۴۱).





فهرست منابع

که گاه با آموزه‌های ائمه (علیهم السلام) فاصله داشت. احتمالاً تأکید ائمه (علیهم السلام) بر مسئله «ردّ به امام» نزد برخی از آنان به این دلیل بوده که جلوی خطاهای ناخواسته‌شان در نظریه‌پردازی گرفته شود. محدث-متکلمان، «عقل» را حجت و ابزاری برای فهم درست آموزه‌های وحیانی می‌دانستند. البته، شواهدی از گفت‌وگوهای عمیق عقلی مشابه آنچه در بین برخی از متکلمان وجود داشت، در بین این گروه دیده نمی‌شود، بلکه آنان بیشتر از آن که نگاهی منطقی-انتقادی به معارف وحیانی داشته باشند، در پی فهم این معارف بودند و شاید به همین دلیل، در نظر آنان، مؤمنان سه وظیفه اصلی دارند: شناخت امام، تسلیم بودن در برابر او و ردّ اختلافات موجود در بین اصحاب به ایشان. محدثان صرف - بر خلاف دو گروه پیشین - توجهی به فهم عمیق عقلانی از دین نداشتند و تنها در پی نقل و بیان روایات بودند.

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبة الله. (۱۴۰۴ ق). شرح نهج البلاعة. قم: مكتبة المرعشي.
- ابن ابی زینب، محمد بن ابراهیم. (۱۳۹۷ ش). الغیبة. تهران: نشر صدوق.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۵ ق). کمال الدین و تمام النعمة. تهران: اسلامیه.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۳۹۸ ش). التوحید. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۰۳ ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۴ ق). اعتقادات الامامیه. قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۲۰ ق). الفهرست. قم: مكتبة المحقق الطباطبائي.
- ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ ش). دعائم الاسلام. قم: مؤسسة آل البيت (علیهم السلام).
- ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی. (۱۴۰۴ ق). تحف العقول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۷۵). كشف المحجة لثمره المهجة. قم: موسسه بوستان کتاب.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ ق). مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین. آلمان-ویسبادن: فرانس شتاینر.

اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۱). مدرسه کلامی کوفه. فصلنامه نقد و نظر. ۱(۲). ۳۸-۶۶.
برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ش). المحاسن. قم: دار الکتب الاسلامیه.
حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر. (علامه حلّی). (۱۴۱۱ق). رجال العلامة الحلّی. نجف:
دارالذخائر.

حلّی، حسن بن سلیمان. (۱۴۲۱ق). مختصر البصائر. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
حلّی، حسن بن علی بن داوود. (۱۳۴۲ش). رجال. تهران: دانشگاه تهران.
خزاز، علی بن محمد. (۱۴۰۱ق). کفایة الاثر فی النص علی الائمة الاثنی عشر. قم: بیدار.
رضایی، محمد جعفر و نعمت اله صفری فروشانی. (۱۳۹۱ش). تبیین معنایی اصطلاح علمای
ابرار با تأکید بر جریانات فکری اصحاب ائمه. اندیشه نوین دینی. ۸(۳۱)، ۶۳-۷۸.
سبحانی، محمد تقی. (۱۳۹۱ش). کلام امامیه: ریشه ها و رویش ها. فصلنامه نقد و نظر. فصلنامه
نقد و نظر. ۱۷(۶۵)، ۳۵-۵.

شریف شیرازی. محمد هادی بن معین الدین محمد. (۱۳۸۸ش). الکشف الوافی فی شرح اصول
الکافی. قم: دارالحديث.

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۳۶۴ش). الملل و النحل. قم: شریف رضی.
شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید.
شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). اوائل المقالات. قم: کنگره هزاره شیخ مفید.
شیرازی. محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۳ش). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه مطالعات
و تحقیقات فرهنگی.

صَفَّار قُمّی، محمد بن حسن بن فروخ. (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضایل آل محمد ﷺ. قم:
کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.

طوسی، محمد بن حسن (شیخ طوسی). (۱۴۰۹ق). اختیار معرفة الرجال الموسوم برجال الکشی.
تهران: دانشگاه مشهد.

عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی. تهران: المطبعة العلمية.

قمی، علی بن ابراهیم. (۱۴۰۴ق). تفسیر القمی. قم: دار الكتاب.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۸۹ش). مکتبها و فرقه های اسلامی در سده های میانه. مشهد: انتشارات
آستان قدس رضوی.

مازندرانی، محمد صالح بن احمد (۱۳۸۲ش). شرح الکافی. تهران: مکتبه الاسلامیه.



محمد نه‌ها، خضر. (۲۰۰۷ م). مسند هشام بن سالم الجوالقی. بیروت: معهد المعارف الحکمیة.
 مدرسی طباطبایی، سید حسین. (۱۳۸۶ ش). مکتب در فرایند تکامل. تهران: کویر.
 میرداماد، محمدباقر بن محمد. (۱۴۰۳ ق). التعلیقة علی اصول الکافی. قم: خیام.
 نجاشی، احمد بن علی. (۱۳۶۵ ش). فهرست اسماء مصنفی الشیعة. قم: دفتر انتشارات اسلامی
 وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیة قم.
 النشار، سامی. (۲۰۰۸ م). نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام. قاهره: دارالسلام.

Amir-Moezzi, M. A. (1994). *The Divine Guide in Early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*. New York: State University of New York Press.



۶۶

دوفصلنامه کلام اهل بیت (علیهم السلام) ■ شماره ۳ ■ بهار و تابستان ۱۳۹۹