

عقلگرایی و نصگرایی در کلام اسلامی



عقلگرایی و نصگرایی در کلام اسلامی

چگونگی رویارویی متکلمان اسلامی با مساله عقل و وحی موضوعی است که نویسنده این مقاله به بررسی آن پرداخته و دو سوی افراط و تفریط آن را نشان داده است. در این مقاله نصگرایی اهل حدیث، عوامل پیدایش عقلگرایی، عقلگرایی در ماتریدیه و غزالی، رویارویی عقلگرایی و نصگرایی در سده های متاخر، عقلگرایی در شیعه امامیه مورد بحث و بررسی واقع شده است. اگرچه رگه های بحث در سده های متاخر و معاصر نشان داده شده است، ولی دامنه تحلیل به شش قرن اولیه هجرت متمرکز شده است.

عقلگرایی و نصگرایی در کلام اسلامی

چگونگی رویارویی متکلمان اسلامی با مساله عقل و وحی موضوعی است که نویسنده این مقاله به بررسی آن پرداخته و دو سوی افراط و تفریط آن را نشان داده است.

در این مقاله نصگرایی اهل حدیث، عوامل پیدایش عقلگرایی، عقلگرایی در ماتریدیه و غزالی، رویارویی عقلگرایی و نصگرایی در سده های متاخر، عقلگرایی در شیعه امامیه مورد بحث و بررسی واقع شده است. اگرچه رگه های بحث در سده های متاخر و معاصر نشان داده شده است، ولی دامنه تحلیل به شش قرن اولیه هجرت متمرکز شده است.

آنچه در پی می آید نگاهی است گذرا به چگونگی رویارویی متکلمان مسلمان با مساله پردامنه «عقل» و «وحی». سخن گفتن از موضوعی چنین گسترده و بس پرپیچ و تاب، آن هم در یک مقاله کوتاه، جرات و جسارت بسیار می خواهد. بویژه آنکه در این زمینه تحقیقات اندکی صورت گرفته و همین نکته مسؤولیت نویسنده را دشوار می سازد. این نوشتار، گذشته از یک گزارش تاریخی، چند پیام اصلی دارد که یادآوری آن را پیشاپیش مناسب می دانم.

چنانکه خواهیم دید، تلاش برای حل مساله عقل و وحی و جمع میان «دینداری» و «خردباوری» از نخستین و مهمترین مشغله های ذهنی متفکران مسلمان بوده است؛ خواه آنانکه داوری عقل را در شناخت دین ارج می نهادند و خواه کسانی که دین را در فراسوی دریافتهای عقل می نشانند و عقل خویش را در فهم دین یکسره معاف می داشتند. به هر حال هر دو نشان داده اند که سخت دلشموغول این مساله هستند و تا پایان نیز خارخار این پرسش، آرامش اندیشه را بر آنان حرام کرده است.

کشاکش میان عقل و دین چیزی نیست که انسان دردمند آزاده را بسادگی رها سازد. اگر عقل ریشه در گوهر و ذات آدمی دارد، دین نیز با بنیادی ترین و نهایی ترین حقیقت و دلبستگی انسان پیوند می خورد. دین را در محدوده تنگ تجربه و خرد بشری محبوس کردن همان قدر ساده اندیشی است که عقل را به چند حکم و ضابطه کلی تحویل بردن. از کوششهای فراوان دانشمندان اسلامی در سازش میان عقل و دین، که تنها اندکی را در این مقاله بازگفته ایم، این نکته را می توان آموخت که تنها با یک حکم کلی و یک راه حل ساده نمی توان بر این داستان پرماجرا نقطه پایان گذاشت.

ارمغان دیگری که این بررسی تاریخی به دنبال خواهد داشت، این است که بدانیم عقل و

گرایشهای عقلانی به دین، حتی در سده های آغازین اندیشه اسلامی، همیشه و همه جا به یک معنا نبوده و نسبت عقل با دین به گونه های کاملاً متفاوت ترسیم شده است. بازآموزی و ارزیابی تک تک این آرا و همدلی بیشتر با این متفکران شاید تا اندازه ای گره های کور این معما را بنمایاند و راه را بر ارائه یک راه حل تازه بگشاید.

خواهیم دید که راه حل‌های عرضه شده در تاریخ تفکر اسلامی غالباً در دو سوی افراط و تفریط است. از نخستین نهضت‌های فکری تا عصر حاضر معمولاً با دو گرایش متضاد در بین متفکران اسلامی مواجهیم. خردباوران در جستجوی توجیه و تاویل عقلانی گزاره های دینی بوده اند و باورهای دینی را، تا آنجا که مجال یافته اند، در قالب‌های فلسفی خاص گنجانده اند. در مقابل، نص گرایان و ایمان باوران عقل را نامحرم شمرده و سرسختانه از ورود آن به حریم امن دیانت جلوگیری کرده اند. این نکته مخصوصاً با توجه به شیوه معتدلانه قرآن در این موضوع شگفت می نماید. البته متفکرانی بوده اند که به انگیزه آشتی میان عقل و دین و رعایت اعتدال در این مسیر گام نهاده اند، ولی سرانجام یا به یک سو لغزیده اند و یا تردد مدام میان اندیشه های گوناگون آنان را از ارائه یک نظریه جامع بازداشته است. به گمان ما غزالی نمونه بارز این گروه اخیر است. (1)

آنچه گفتیم به یکسان در فرهنگ تشیع و تسنن مصداق دارد. البته این تشابه کلی نباید ما را از تفاوت‌های این دو حوزه دینی غافل سازد. نشان خواهیم داد که نصگرایی در امامیه به دلیل ویژگی خاص روایات اهل بیت(ع) با آنچه از سلفیه اهل سنت سراغ داریم، تفاوت محسوس دارد. همچنانکه متکلمان شیعه با بهره گیری از معارف اهل بیت(ع) از متکلمان اهل سنت فاصله بسیار می گیرند.

در پایان این مقدمه بد نیست اشاره کنیم که گستره تاریخی این پژوهش، بجز یک مورد استثنا، حداکثر تا قرن ششم هجری ادامه یافت. کلام اسلامی تا قرن پنجم تقریباً مستقل و متمایز از دو نهضت فلسفه و تصوف رشد کرد. از آن پس، با رویارویی جدی و تعامل هرچه بیشتر این سه حوزه، رشد آنها بشدت از یکدیگر متاثر شد. از این زمان دیگر نه غزالی می توانست بدون توجه به فلسفه و عرفان اندیشه ورزی کند و نه ابن رشد قادر بود کلام و عرفان را نادیده گیرد. عقلگرایی از این دوره بتدریج بغرنج و پیچیده می شود و تحلیل آن نیاز به پژوهش بیشتر دارد. بنابراین، نوشتار حاضر را با تحلیلی گذرا از آرای غزالی و گزارش کوتاهی از ابن رشد به پایان می بریم و ادامه بحث را به مجال دیگری وامی گذاریم. اهل حدیث و آغاز نصگرایی اولین جریان عام فکری در اسلام را باید جریان نصگرایی دانست. البته این پدیده اختصاص به دین اسلام ندارد. در همه ادیان گرایش اولیه به سمت وحی و حفظ سنت‌های دینی بوده است. در جامعه ای که هنوز گرمی حضور پیامبر احساس می شود و آهنگ پرطنین وحی در جای جای آن به گوش می رسد، کاملاً طبیعی است که راه و روش‌های بیگانه رنگ بازو و نغمه های مخالف یا مجال طرح نیابد و یا سریعاً به سردی گراید.

البته نصگرایی در آغاز بیش از آنکه یک مکتب کلامی باشد، یک بینش و زمینه فرهنگی است که اندیشه های گوناگون از آن سرمی زند و برمی آید. از همین بستر بود که مرجئه، جبرگرایی، خارجیگری، تشبیه و تجسیم و دهها اندیشه دیگر روید و امواج آن تا سده های بعد اندیشه اسلامی را زیر تاثیر گرفت. این جریان فکری آهسته آهسته به صورت یک اندیشه مستقل درآمد و به نام‌های گوناگون، از قبیل اهل حدیث، حنابله، حشویه و سلفیه، خوانده شد.

با این همه، غلبه نصگرایی در سال‌های نخستین اسلامی را نباید تنها یک پدیده طبیعی دانست. حاکمیت سیاسی در حمایت و تقویت این جریان بی تاثیر نبود. خلافت وقت از یک سو اصحاب نزدیک پیامبر(ص) و شاهدان عینی سنت نبوی را تحت فشار قرارداد و از سوی دیگر،

نقل و نشر حدیث پیامبر(ص) را از مردم سلب و آن را منحصر در گروهی اندک کرد و به این ترتیب افکار دینی متدینان را در اختیار خویش گرفت (2). روشن است که در چنین فضایی گرایش بی چون و چرا به «سنت مهارشده» و جمود بر آیینهای مذهبی تا چه حد برای حاکمیت سیاسی آن دوران پسندیده و پرفایده بود.

در واکنش به نصگرایی افراطی، بتدریج جریان دیگری در جامعه اسلامی رشد کرد که بعدها صورت نهایی اش را در فرقه معتزله یافت. هرچند نزاع بین این دو گروه در آغاز بر دو مساله جبر و اختیار و تشبیه و تنزیه دور می زد، اما این رویارویی هرچه بیشتر گسترش یافت، دانسته شد که در اصل اختلاف بر سر شیوه برخورد با متون دینی است. اهل حدیث ظاهر الفاظ قرآن و روایات را سرلوحه دیانت خویش می گرفتند و معتزله با استمداد از عقل راه را بر توجیه و تاویل متون دینی می گشودند. عوامل پیدایش عقلگرایی

گرایش به تفکر را پیش از هرچیز باید در خود اسلام جست وجو کرد. قرآن، برخلاف متون دینی یهود و نصارا، پیوسته بر عنصر عقل و تفکر تاکید می کند. (3) تورات دین شریعت و تاریخ است و مسیحیت دین ایمان و اخلاق. اسلام گذشته از اینها و مقدم بر اینها آدمی را به شناخت انسان و جهان فرامی خواند و او را به اتخاذ یک بینش روشن در مقابل هستی، تاریخ، شریعت و اخلاق دعوت می کند.

با وجود این، عقلگرایی در اسلام بی شک از عوامل بیرونی اثر پذیرفته است. گسترش اسلام و مواجهه مسلمین با فرهنگهای دیگر دو تاثیر مهم در اندیشه اسلامی برجای گذاشت: از یک سو علوم و افکار بیگانه بتدریج بر ذهنیت جامعه اسلامی اثر گذاشت و از سوی دیگر دانشمندان اسلامی را برای دفاع از میانی دینی در مقابل ادیان و فلسفه های معارض برانگیخت. (4) اگر خردگرایی در معتزله گاه به افراط می گراید آن را باید برخاسته از عامل اخیر دانست. در صورتی که سده نخست اسلامی را دوران غلبه نصگرایی بدانیم، باید سده دوم و سوم هجری را عصر رشد و شکوفایی عقلگرایی به شمار آوریم. لیکن به یاد داشته باشیم که خردباوری حتی در اوج شکوفائی آن معمولا خاستگاه اقلیت فرهیخته جامعه است و توده متدین ایمان و تعبد دینی را بر چون و چراهای عقلی ترجیح می دهد. از این روست که مذهب عامه اهل سنت همیشه و همه جا گرایش به سنت دینی داشته و ورود عقل به عرصه دین را خوش نداشته است.

با اوجگیری تفکر معتزلی، اختلافات کلامی در درون این مکتب رو به فزونی نهاد و زیاده روی در به کارگیری عقل گوهر و بن مایه دین را که ایمان و پرستش خداوند و تسلیم و تعبد در مقابل اوست سست و بی مقدار ساخت. رشد عقلگرایی از یک سو و انحطاط و جمود حنابله از سوی دیگر، علمای اهل سنت را به بازنگری و پیرایش در دیدگاههای سنتی فراخواند. درحقیقت سده دوم و سوم هجری دوره مقاومت نصگرایی در برابر یشرفت خردباوری و بیرون آمدن از فشارها و تنگناهای جمود و تعصب است. با آغاز قرن چهارم جریان نصگرایی وارد مرحله تازه ای می شد. دو شخصیت بزرگ از اهل تسنن به طور جداگانه دست به احیا و بازسازی اندیشه دینی و جذب عناصری از کلام معتزلی زدند: ابوالحسن اشعری (م 330ق) در بصره و ابومنصور ماتریدی (م 333ق) در خراسان و ماوراءالنهر. (5) با این تفاوت که ماتریدی کاملاً به معتزله نزدیک شد و اشعری بیشتر به حفظ اصول حنابله در قالبهای جدید پرداخت. به همین سبب اشعری را حدواسط میان اهل الحدیث و معتزله دانسته اند و ماتریدی را حدواسط میان اشعری و معتزله. به این ترتیب در قرن چهارم حلقه های پیوند میان نصگرایی و عقلگرایی تکمیل شد و نخستین تقریب میان این دو جریان شکل گرفت. اشعری و ماتریدی

برای آشنایی با اهمیت این دو مکتب کلامی بد نیست مقایسه ای کوتاه میان گرایشهای فکری

این دو با معتزله داشته باشیم و پیش از آن باید موضع اهل الحدیث و معتزله را بازشناسیم. مفهوم عقل در بین دانشمندان اسلامی از همان آغاز دارای دو جنبه نظری و عملی بود و اختلاف معتزله با اهل حدیث را در هر دو جنبه می توان دید. هرچند این تفکیک از آغاز روشن نبود، اما در واقع دو مساله مهم کلامی آن روزگار، یعنی تشبیه و تنزیه و جبر و اختیار، تجلی این دو جنبه از عقل بود. اهل حدیث معتقد بودند که اوصاف باری تعالی را باید به همان معنای ظاهری که در آیات و روایات آمده پذیرفت و عقل را حق چون و چرا یا توجیه و تاویل نیست. عبارت مالک بن انس، در پاسخ به کسی که از «استواء» خداوند بر عرش پرسید، شاید گویاترین تعبیر از شیوه فکری این گروه است: الاستواء معلوم والکیف مجهول والایمان به واجب والسؤال عنه بدعه. (6) اشعری نیز در توصیف حنابله گوید: «آنان هرچه درباره خدا گویند از قرآن و روایت پیامبر گرفته اند و بیش از آن چیزی نگویند». (7)

آنچه گفته شد موضع اهل حدیث در عقل نظری بود. از طرف دیگر آنان آدمی را مجبور و خداوند را خالق اعمال او می دانستند. از نظر آنها خداوند می تواند انسان را بر فعل ناکرده عذاب کند و اطفال را بی هیچ سببی به دوزخ فرستد. پرسش کردن از فعل خداوند روا نیست (لایسئل عما یفعل) و داوری خرد در این امور پذیرفته نمی شود. عقل توان فهم حسن و قبح امور را ندارد و نیکی و بدی در ذات افعال نیست و بسته به غرض فاعل تغییر می کند.

معتزله، در مقابل، داوری عقل را هم در «معارف عقلی» و هم در «احکام عقل» پذیرفتند. به نظر آنها: «المعارف کلها معقوله بالعقل، واجبة بنظر العقل، و شکر المنعم واجب قبل ورود السمع والحسن والقبح ذاتیان للحسن والقبيح». (8)

برخی از معتزله، مانند نظام، تا آنجا پیش رفتند که مدعی شدند عقل حسن و قبح همه افعال را درک می کند. به طور کلی معتزلیان نقش وحی را بیشتر تایید و ارشاد به حکم عقل می دانند. عبارتی که شهرستانی در بیان عقیده ابوعلی جبائی (م 303ق) و فرزندش ابوهاشم (م 321ق) آورده در واقع مشخصه عقلگرایی حاکم بر اهل اعتزال است:

هر دو اتفاق دارند بر اینکه معرفت [خداوند]، شکر منعم و شناخت حسن و قبح همگی واجب عقلی هستند. آنها شریعتی عقلی ساختند و شریعت نبوی را به احکام قراردادی و عبادات [مشخص] و موقت که عقل را بدان راه نیست و فکر را از آن نصیب نیست برمی گردانند. [و نیز معتقدند که] به مقتضای عقل و حکمت بر حکیم واجب است که مطیع را ثواب و عاصی را عقاب کند، مگر موقت یا خالdbودن ثواب و عقاب که به سمع دانسته می شود. (9)

از دیگر نزاعهای میان اهل حدیث و معتزله این بود که آیا شناخت خداوند امری نظری و اکتسابی است یا از امور بدیهی است که عقل و فطرت انسانی آن را ضرورتاً و اضطراراً درک می کند. نص گرایان عموماً معرفت الهی را امری روشن و بدیهی شمرده و از بحث و جدال در این باب خودداری می کردند. برعکس معتزله بر این باور بودند که معرفت خداوند جز از طریق نظر و استدلال حاصل نمی شود. همین اعتقاد بود که معتزله را به تاسیس علم کلام و تنظیم اصول و قواعدی برای شناخت خداوند و صفات و افعال او واداشت.

اشعری در یک خانواده متعصب سنی پرورش یافت و پدر او از علمای اهل حدیث به شمار می آمد. او نخست به فرقه معتزله گرایید و سالها نزد اساتید این گروه، بویژه ابوعلی جبائی، به تحصیل علم کلام پرداخت. اما بتدریج ضعف عقاید معتزله و تغایر آن را با مذهب سنت و جماعت دریافت و سرانجام از اهل اعتزال کناره گرفت. اشعری چهارچوب تفکر حنابله را پذیرفت (10) و با مبانی عقلی به دفاع از آن پرداخت. او میان بعد نظری و عملی عقل فرق گذاشت. دریافتهای معرفتی عقل را پذیرفت، ولی همچنان تاکید داشت که عقل از درک حسن و قبح افعال ناتوان است.

والواجبات كلها سمعيه و العقل لا يوجب شيئا ولا يقتضى تحسينا وتقييحا، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالعقل تجب، قال الله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا، وكذلك شكر المنعم واثابة المطيع وعقاب العاصي يجب بالسمع دون العقل ولا يجب على الله تعالى شئ ما بالعقل، لا الصلاح ولا الاصلاح ولا اللطف، وكل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجهه فيقتضى نقيضه من وجه آخر. (11)

اشعری با این تفکیک، اهل حدیث را یک گام به سوی عقل کشاند و از همین جا بود که او توانست علم کلام را که تا آن زمان در انحصار معتزله بود گسترش و مقبولیت عام بخشد. اشعری در رساله استحسان الخوض فی الکلام مبانی این اندیشه را پایه گذاری کرد و به دیدگاه اهل حدیث در تحریم علم کلام پاسخ گفت. وی نخست در کتاب الابانة عن اصول الديانة و سپس در کتاب اللمع کلام عقلی اهل سنت را بنانهاد. اهمیت اشعری و آثار او را باید در تاثیری که بر سه متکلم بزرگ پس از خود، یعنی قاضی ابوبکر باقلانی (م 403ق)، ابواسحاق اسفراینی (م 418ق) و امام الحرمین جوینی (م 478ق)، داشته، جست وجو کرد. دانشمندان نامبرده از فضایی که اشعری گشوده بود بخوبی بهره جسته و زمینه دخالت هرچه بیشتر عقل را در مباحث اعتقادی فراهم ساختند.

اگرچه بظاهر اشعری عقل را تنها برای تثبیت و دفاع از مبانی اهل حدیث به خدمت گرفت، اما همین که پای عقل به میدان آمد، عقاید دینی پذیرفته شده یکی پس از دیگری تقیید و تعدیل شد. نظریه تشبیهی صفات با قید «بلاکیف»، (12) نظریه جبر با اعتقاد به و عدم خلق قرآن با قید «کلام انفسی» (14) از برداشت کهنه اهل الحدیث خارج شد و صورتی عقل پسند به خود گرفت. از همه اینها مهمتر اینکه دیگر شناخت ذات و صفات الهی امری بدیهی و روشن تلقی نمی شد، بلکه نیازمند دلیل و استدلال بود.

باقلانی (15) در همه این مسائل از اشعری پیشتر رفت و عقل را در فهم و تفسیر باورهای دینی مجالی بیشتر بخشید. با آمدن جوینی کلام در مکتب اشاعره کاملا صورت عقلی و جدلی به خود گرفت. وی در مقدمه کتاب الشامل فی اصول الدین (16) بتفصیل از مبانی و روش عقلی سخن گفت و به شبهات کسانی که استدلال را بدعت یا بی فایده می دانستند، پاسخ گفت. این بخش از کتاب الشامل با کتاب المغنی قاضی عبدالجبار معتزلی (م 415ق) قابل مقایسه است. (17) حتی می توان تاثیر المغنی را بر الشامل جوینی نشان داد. هرچند جوینی را مؤسس در علم کلام نمی دانند، ولی به هرحال با ظهور او گرایش عقلانی در کلام اشعری به نقطه اوج خود رسید. (18)

در طول این دوران، نصگرایی سنتی از دو سو تحت فشار قرار داشت: از یک سو معتزله با حمایت حکومت‌های محلی و نزدیکی و اتحاد با تشیع رو به گسترش بود و از سوی دیگر کلام اشعری با جذب تفکر عقلی نصگرایی را تهدید می کرد. درحقیقت سلفیه در شکل افراطی آن تا ظهور ابن تیمیه در قرن هفتم (728-661ق) در زیر ضربات عقلگرایی کمر راست نکرد. تفکر اشعری آن چنان در عقاید سنیان تاثیر گذاشت که وقتی شهرستانی در قرن ششم می خواست نظریه اهل سنت را در باب عقل و شرع بیان دارد، هیچ تنسیقی روشنتر از عقیده اشاعره به خاطر او نمی رسید:

واما السمع والعقل، فقد قال اهل السنه: الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل. (19) فالعقل لا يحسن ولا يفتح، ولا يقتضى ولا يوجب. والسمع لا يعرف، اى لا يوجد المعرفة، بل يوجب. بر همین اساس بود که او در تعریف «اصول» و «فروع» دین این تعریف را براحتی می پذیرفت که «اصول دین معقول است و با نظر و استدلال به دست می آید و فروع دین مظنون است و با قیاس و اجتهاد حاصل می شود.» (20)

مباحثات و مجادلات کلامی در میان اهل سنت، در قرن پنجم، آن چنان شیوع یافت که ابوحامد محمد غزالی (م 507ق)، شاگرد جوینی، با عقلگرایی افراطی این دوران به مقابله پرداخت و کلام اشعری را به راهی دیگر برد. در ادامه مقاله به نظریه غزالی بازخواهیم گشت. عقلگرایی در ماتریدیه

همزمان با نهضتی که اشعری به پا کرد، شخصیت دیگری از میان علمای سنتی خراسان برخاست که همان نیات و اهداف اشعری را دنبال می کرد. برخلاف اشعری که رسنت حنبلی مالکی گام می زند، ماتریدی به سنت حنفی تعلق داشت. می دانیم که ابوحنیفه (م 150ق) از اصحاب رای بود و قیاس را در احکام معتبر می شمرد. به همین سبب راه ماتریدی در تعدیل نصگرایی و وارد کردن عناصر عقلی به اعتقادات مذهبی سهلتر می نمود. گفتیم که اشاعره معارف نظری عقل را معتبر شمردند و به داوریهای عملی واقعی ننهادند. اما ماتریدی عقل عملی را نیز به میدان علم کلام کشاند و از این جهت به تفکر معتزلی بسیار نزدیک شد. وی حسن و قبح عقلی را پذیرفت و تکلیف مالایطاق را قبیح شمرد. او فعل الهی را حکیمانه می دانست و عدالت و نفی ظلم را از اوصاف و افعال الهی به حساب می آورد. (21)

ماتریدی به این مقدار بسنده نکرد، بلکه در همان بعد نظری نیز به توان عقل بیشتر اعتماد کرد و آن را در تجزیه و تحلیل جزئیات کلامی وارد ساخت. در نظر او انسان دارای قدرت و اختیار است و مشیت او در وجود افعال مؤثر است. هرچند او نظریه کسب را پذیرفت و خداوند را فاعل افعال آدمی دانست، ولی برخلاف اشعری بر این باور بود که انسان در «قدرت کسب» کاملاً آزاد است و اوست که به حریت خویش فعلی را انجام می دهد.

با آنکه در آغاز آرای او در میان فرقه حنفیه رواج یافت، ولی با گسترش مذهب اشعری حتی علمای حنفی نیز اشعری شدند و اندیشه ماتریدی در بین قاطبه اهل سنت پذیرفته نشد. (22) غزالی در کشاکش عقل و وحی

گفتیم که ابوحامد محمد غزالی اشعری مسلک بود و شاگرد امام الحرمین جوینی. غزالی از آن رو در تاریخ عقلگرایی حائز اهمیت است که در نیمه عمر خویش دچار یک تحول فکری شد و با تحول او اندیشه اسلامی، لااقل در یک برهه، دگرگون گردید. زندگی علمی غزالی از دو دوره مختلف تشکیل می شود. در نیمه اول عمر، او ادامه دهنده همان مسیری است که کلام اشعری در طی دو قرن بر آن می رفت. در این دوره غزالی با وارد کردن منطق ارسطویی به علم کلام اشعری، آن را یک گام دیگر به پیش برد. (23) تا پیش از او، حتی در آثار استادش جوینی، متکلمان از نظام منطقی ارسطو بهره نمی گرفتند. او با زیرکی تمام و با جعل اصطلاحات تازه برای مفاهیم منطقی ادعا کرد که قواعد منطق را از آیات قرآن استخراج کرده است. (24) او همچنین ادعا کرد که ارسطو و یونانیان منطق را از پیامبران پیشین برگرفته اند و از این رو منطق ارسطو ریشه ای کاملاً دینی دارد. (25) در همین دوره بود که او با نوشتن کتابها و رساله های کلامی به دفاع از میانی اهل سنت و انتقاد از دیگر فرقه ها همت گماشت.

از دیگر اقدامات مهم او نقدی است که بر تفکر فلسفی آن روزگار نوشت. نخست، در کتاب مقاصد الفلاسفه به تقریر و تبیین مسائل فلسفه مشاء پرداخت و سپس با تالیف تهاافت الفلاسفه، به زعم خود، تناقضات فلسفه و تعارض آن را با عقاید دینی نشان داد. در پایان همین دوره بود که دست به تالیف کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد زد و کلام اشعری را در قالبی نو و با ادله ای استوارتر سامان بخشید.

رد و نقض آرای فلاسفه و صاحبان مذاهب و غور در اندیشه های کلامی بتدریج او را نسبت به علم کلام نیز بدبین کرد. این نکته حتی از کتاب کلامی او، الاقتصاد، تا حدودی دانسته می شود. در این کتاب او علم کلام را نه اسباب یقین، بلکه ابزاری برای دفع شبهات و کوبیدن خصم

می داند. به هرحال ذهن جست و جوگر و روح ناآرام او با اندیشه های فلسفی و کلامی آرام نگرفت و سرانجام در همه چیز به تردید افتاد. (26) از اینجاست که مرحله دوم حیات غزالی آغاز می شود. او گوهر گمگشته خویش را در تصوف بازمی یابد و یقین از دست رفته را تنها در سلوک عرفانی، که به زعم او سرآغاز راه نبوت است، می بیند.

غزالی پس از آنکه کلام اشعری را به نقطه اوج رساند مقدمات افول آن را نیز تدارک دید. عقل اشعری به راهی رفته بود که حقیقت دین عملاً پرتو خویش را از دست می داد. گوهر دین فراموش شده و صورت آن اسباب فضل فروشی و خردورزی فقیهان و متکلمان گردیده بود. پس علوم دین را حیاتی دوباره می بایست.

غزالی با نوشتن احیاء علوم الدین، تفکر دینی زمانه خویش را به باد انتقاد گرفت و برنامه دیانت را بتفصیل بیان کرد. در این برنامه عقل و خردورزی جایگاهی بس خرد و پست دارد. (27) در عوض سلوک عرفانی و تعبد دینی مقام بالا و والایی را به خود اختصاص می دهد. تعریف و تفسیری که غزالی از علم و عقل به دست می دهد این مطلب را بخوبی تایید می کند. «علم طریق آخرت» منحصر در دو چیز است: علم مکاشفه (علم باطن) که غایت علوم است و علم معامله که همان اخلاق است. (28) در این تقسیم بندی، فقه از «علوم دنیوی شرعی» شمرده شده و علم کلام به طور کلی از علوم شرعی خارج گردیده است.

تصویری که کتاب احیاء علوم الدین از علم کلام به دست می دهد بسیار حائز اهمیت است. او معتقد است که کلام از دو بخش تشکیل یافته است: قسمتی از آن را ادله مفید و مؤثر تشکیل می دهد که عینا در کتاب و سنت هست و نیازی به علم کلام نیست. اما قسمت دوم یا مجادلات مذموم است و یا مطالب بی ثمر و گمراه کننده. از همین روست که در عصر اول علم کلام مالوف نبود و داخل شدن در آن را بدعت می دانستند. (29) البته غزالی می پذیرد که امروزه به دلیل رواج بدعت به کلام نیازمندیم، اما متکلم بایستی بداند که وظیفه او چیزی جز حراست و پاسداری از حریم دین نیست و راهی به معرفت نمی گشاید. متکلم از نظر عقیده چیزی بیش از مردم عوام ندارد. او فقط سلاخی به دست دارد تا از طریق آخرت که طریق دین و عرفان است دفاع کند. (30) غزالی بعدها در کتاب الجام العوام عن علم الکلام پذیرفت که علم کلام گاهی سبب وصول به حقیقت می شود، ولی این مورد آنقدر نادر است که به طور کلی عالم و عامی را حتی الامکان باید از این علم پرهیز داد. (31)

تصویری که غزالی از عقل به دست می دهد نیز شایان توجه است. وی عقل نظری را پذیرفت و آن را اساس اندیشه عقلانی انسان دانست. (32) اما این را هم اضافه کرد که ایمان و معرفت خدا، بلکه شناخت حقیقت اشیا، در نفوس انسان به صورت فطری مرکوز است و عقل انسان با تذکر بدان دست می یابد. (33) در اینجا نیز او نشان داد که به عقل فلسفی و ادله پیچ در پیچ کلامی چندان اعتقادی ندارد.

قدم بسیار مهم دیگری که غزالی برداشت، لایه لایه کردن حقایق و معارف دینی بود. اگر حقیقت درجات و بطون مختلف دارد و اگر انسانها از نظر هستی و عقل مراتب گوناگون دارند، پس هرکس را باید متناسب با ظرفیت وجودی اش تعلیم کرد. (34) از اینجاست که غزالی راهی برای ورود عرفان به معارف دینی بازمی کند و آن را فراتر از فقه و کلام می نشاند.

ابن رشد (م 595ق) درست از همین مبنای غزالی استفاده کرد و برای آشتی دادن عقل و دین تلاش کرد. با این تفاوت که غزالی حقایق عالی و معارف والا را به عرفان نسبت می داد و ابن رشد به فلسفه. ابن رشد بر این باور بود که قرآن با تاکید بر تفکر و تحصیل معرفت عملاً بر عقل فلسفی مهر تایید گذارده است. (35) از نظر او ظواهر متون دینی برای عوام است و فیلسوف با کشف حقایق برهانی به تاویل نصوص دست می یابد. (36) عوام را نباید با حقایق باطنی آشنا

کرد، سهل است به آنان حتی نباید گفت که نصوص دینی تاویل پذیر است. حقایق دینی را، که همان حقایق فلسفی است، باید در زبان پیچیده و در همان منابع فلسفی مطرح کرد تا ناهلان بدان راه نیابند. غزالی و ابن رشد تاویل را ویژه «راسخون در علم» می دانند، با این فرق که غزالی راسخون در علم را متصوفه و ابن رشد فلاسفه می داند. (37) عقلگرایی و نصگرایی در سده های متاخر

دیدیم که غزالی با میدان دادن به تصوف عملاً تفکر عقلانی را تحقیر کرد. فلسفه را از قلمرو دین راند و کلام را برای مرزبانی به سرحدات دین تبعد کرد. در مقابل، ابن رشد با تالیف کتاب تهافت التهافت از حرمت عقل دفاع کرد و با دو کتاب دیگرش، فصل المقال و الكشف عن مناهج الادله، عقل و دین را سازش داد. از لطائف روزگار آنکه ابن رشد پیش از غزالی در تحولات بعدی کلام اشعری اثر گذاشت. پس از غزالی، علی رغم تلاشهای او، یک سنت نیرومند کلامی پا گرفت که گاه تا قلب مباحث فلسفی به پیش می رفت. عبدالکریم شهرستانی (م 548ق)، فخر رازی (م 606ق)، قاضی عضد ایچی (م 756ق)، سعدالدین تفتازانی (م 793ق) و سید شریف جرجانی (م 812ق) به این سنت کلامی وابسته اند. در کلام اهل سنت نه تنها شعله عقلگرایی خاموش نشد، بلکه روز بروز فروزانتر گردید، به طوری که آثار این گرایش تا عصر حاضر پابرجاست. اما تاثیر غزالی را باید در جای دیگر نشان گرفت. او دو جریان مهم را باعث شد و یا لاقلاً زمینه سازی کرد. از یک طرف به تصوف که تا آن زمان به عنوان یک جریان مستقل و منزوی به شمار می آمد رنگ دیانت زد و آن را به درون جامعه دینی کشاند. از طرف دیگر، زمینه تقویت جریان نصگرایی را فراهم ساخت. غزالی با تضعیف فلسفه و کلام و رویکرد به وحی به طور غیرمستقیم راه را برای عرض اندام سلفیه هموار کرد. نصگرایی افراطی که با مرگ ابن حزم (م 456ق) در اندلس تقریباً روبه خاموشی گرایید بار دیگر از دمشق سرکشید. ابن بار تقی الدین احمد بن عبدالحلیم معروف به ابن تیمیه (م 728ق) و سپس شاگردش ابن قیم (م 751ق) بنای اندیشه ای را گذاشتند که اکنون نیز، از جمله در فرقه وهابیت، به بقای خویش ادامه می دهد. جهان اهل تسنن امروز وارث این هر دو تفکر است: نصگرایی افراطی پیروان ابن تیمیه و عقلگرایی به شیوه اشاعره. عقلگرایی در شیعه امامیه

از میان سه فرقه بزرگ تشیع تنها از امامیه سخن خواهیم گفت، چراکه زیدیه به راه معتزله رفت و خردگرایی اهل اعتزال را به تمامی پذیرفت و اسماعیلیه نیز تحت تاثیر آیینهای گنوسی و مانوی و تا حدی تحت تاثیر فلسفه نوافلاطونی قرار گرفت و مسیر خود را از اندیشه دینی دورتر برد.

البته سخن در باب امامیه را باید از ائمه اهل بیت (ع) آغاز کرد، ولی از آنجا که غرض ما بررسی آرا و اندیشه های مسلمین است و نه تحلیل متون اصلی، بحث را از دانشمندان شیعه آغاز می کنم. در میان اصحاب ائمه (ع)، بویژه یاران امام باقر (ع) و امام صادق (ع)، به دو گروه متفاوت برمی خوریم: گروهی که به «متکلم» معروف اند و گروهی که آنها را «محدث» یا «فقیه» می خوانند. از دسته نخست می توان هشام بن حکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، محمد بن طیار و مؤمن طاق را نام برد و از دسته اخیر باید به محمد بن مسلم، احمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن حسن الصفار اشاره کرد. تفاوت و تمایز این دو گروه در نحوه و میزان به کارگیری عقل در معارف دینی است و از این رو می توان آنها را نمایندگان عقلگرایی و نصگرایی در عالم تشیع دانست.

نخستین متکلم شیعی را نواده میثم تمار، یعنی علی بن اسماعیل بن میثم تمار، دانسته اند. (38) بعضی معتقدند که کلام شیعی پیشتر آغاز شد و کمیت بن زید، شاعر شیعی، و عیسی بن روضه از پیشروان و مؤسسان کلام تشیع است. (39) بسیاری براین عقیده اند که اساساً

معتزله ریشه در کلام شیعه دارد. به اعتراف معتزلیان، واصل بن عطاء، مؤسس اعتزال، خود علم توحید و عدل را از ابوهاشم عبدالله بن محمد حنفیه فراگرفت و محمد حنفیه از پدر بزرگوارش علی بن ابی طالب(ع). (40)

به هر حال اولین کسی که کلام شیعه را پرآوازه کرد و با استفاده از اصول جدل به دفاع از مبانی تشیع پرداخت هشام بن حکم بود. وی از یاران امام صادق(ع) است و ماجرای مناظرات او با مخالفین و تقدیر امام(ع) از او را در جوامع روایی شیعه می توان دید. هشام در علم کلام و فن مناظره تا آنجا شهرت یافت که یحیی بن خالد برمکی، وزیر مقتدر هارون الرشید، او را به ریاست متکلمان برگزید و در مجالس مناظره که میان متکلمان مشهور آن عصر برگزار می شد بدو منصب ریاست و داوری بخشید. (41) در منابع ملل و نحل و کلام اهل سنت، هشام و پاره ای دیگر از متکلمان شیعه را به تشبیه و تجسیم متهم کرده اند. البته قدمای شیعه آنها را ستوده و از این گونه تهمتها مبرا دانسته اند. (42) ظاهرا اختلاف هشام بن حکم با سران معتزله و مرجئه در رواج این اتهامات بی اثر نبوده است. قرائن نشان می دهد که وی مدتی بر مذهب اهل بیت(ع) سلوک نمی کرد، سپس مستبصر شده و خود را وقف دفاع از مبانی تشیع کرده است. (43)

از میان متکلمان شیعه در دوره حضور ائمه باید از فضل بن شاذان نیشابوری (م 260ق) یاد کرد. ابن قبه نیز یکی دیگر از متکلمان نامدار این دوره است. در مقابل، باید به خیل بی شمار محدثین شیعه اشاره کرد که رسالت خود را بیشتر در ثبت و ضبط معارف اهل بیت(ع) می دیدند. شرح حال و آثار این بزرگان در کتب رجال بیان شده است.

نکته مهم و جالب توجه اینکه، برخلاف آنچه در میان اهل سنت دیدیم، در تشیع تا قرن سوم هجری میان متکلمان و محدثان اختلاف چندانی وجود نداشت. البته در بین متکلمان و اصحاب ائمه گاهی مباحثه و کشمکش درمی گرفت، اما آن شکافی که در میان حنابله و معتزله در این دوران وجود داشت، میان نصگرایی و خردگرایی تشیع دیده نمی شود. دلیل این امر اعتدال دانشمندان شیعه در به کارگیری عقل و استناد به نصوص دینی بود. وجود روایات اهل بیت و بویژه حضور آنان در کنار شیعیان از بروز افراط و اختلاف می کاست. اساسا شیوه امامان شیعه به گونه ای است که ضمن استقبال از عقل و طرح مباحث عقلی، دایره ادراک عقل را محدود می کردند و مؤمنان را از کشاندن عقل به فراسوی مرزهای آن برحذر داشته اند.

از قرن سوم، که مقارن با عصر تقیه و دوران غیبت ائمه(ع) است، بتدریج این دو جریان کلامی و حدیثی از یکدیگر فاصله گرفتند و در نهایت به دو دیدگاه کاملا متفاوت تبدیل گشت. هرچند در عالم تشیع هیچگاه تقابل حنبلی معتزلی شکل نگرفت، اما در قرن سوم و چهارم دو جریان عقلگرایی و نصگرایی کاملا متمایز و تقریبا رو در روی یکدیگر قرار می گیرند. بارزترین شخصیت‌های کلامی را در خاندان نویختی باید جست و بزرگترین نمایندگان نصگرایی را محدثین قم و ری می توان شمرد.

نویختیان از یک خانواده منجم ایرانی بودند که با ورود به دربار امویان مسلمان شدند و بعدها به تشیع گراییدند. این خانواده در دوره عباسی، بویژه در دربار منصور، به مقام والایی رسید و در فرهنگ دوره عباسی و ترجمه متون فارسی به عربی و اداره «بیت الحکمه» هارون الرشید نقش بسزایی داشتند. ویژگی ممتاز آنها آشنایی با نجوم و فلسفه است. برخی از بزرگان نویختی چنان به اهل بیت(ع) نزدیک شدند که از یاران و اصحاب ایشان به حساب می آمدند. حسین بن روح نویختی، چهارمین نائب امام عصر(ع)، از این خانواده است. این خاندان حدود سه قرن دانشمندان بزرگی را به عالم اسلام و تشیع عرضه داشت و عقلگرایی شیعه را به نقطه اوج خود رساند. بعضی از محققین آنان را پایه گذار کلام عقلی شیعه دانسته اند. به دلیل

آشنایی با فلسفه ایران و یونان و نیز آشنایی با کلام معتزلی، متکلمان نوبختی نظام کاملی از مقولات و قواعد عقلی بنا کردند که کلام شیعه را تا قرن‌ها زیر تاثیر گرفت. (44)

برای آشنایی با عقلگرایی و نصگرایی این دوره بهترین راه، بررسی کتاب الیاقوت، تنها اثر کلامی بازمانده از این خاندان، و مقایسه آن با آثار و اندیشه‌های شیخ صدوق، محدث مشهور و نماینده برجسته جریان نصگرایی، است. با مقایسه این دو بخوبی می‌توان شاخصه‌های کلی این دو جریان را بازشناخت و تلاش شیخ مفید (م 413 ق) و سید مرتضی (م 436 ق) را در نزدیک کردن این دو تفکر نشان داد.

شیخ صدوق اساساً یک محدث است و از این رو، چه در فقه و چه در عقاید، خود را محدود به معارف قرآن و روایات می‌بیند. این التزام تا بدان حد است که حتی در کتابهای فقهی و اعتقادی اش از الفاظ و تعبیر احادیث سود می‌جوید و تا حد ممکن از آوردن آرای خویش پرهیز می‌کند. کتاب المقنع در فقه و کتاب الاعتقادات (عقاید امامیه) نمایانگر تفکر و بیانگر سبک و شیوه اوست.

البته نباید پنداشت که صدوق صرفاً به نقل و ضبط روایات پرداخته است، بلکه او با احاطه بر روایات و با استفاده از معیارهای تشخیص و ترجیح احادیث به سنجش و گزینش روایات می‌پردازد و آنچه را بر طبق موازین می‌بیند به عنوان عقیده یا فتوای خویش بیان می‌دارد. متأسفانه تا سخن از محدث به بیان می‌آید، بعضی بسرعت تفکر اهل حدیث را در نظر می‌آورند. شیخ صدوق به هیچ روی با این تفکر آشتی ندارد. او بحث و استدلال در رد منکران را نه تنها جایز، بلکه واجب می‌شمارد. مناظراتی که از وی نقل شده، کاملاً بر این مطلب گواه است. (45)

صدوق معرفت خداوند و توحید را امری «فطری» می‌داند که همه خلق را بر آن سرشته اند. (46) حتی انسان با تهذیب نفس و پیروی از فطرت خویش می‌تواند به رؤیت قلبی خداوند نایل شود. (47) اما با این همه عقل را در شناخت خداوند و صفات او بکلی ناتوان نمی‌بیند. بخش عمده‌ای از کتابهای او به نقل احتجاجات ائمه (ع) با مخالفین و بیان استدلالات ایشان اختصاص دارد. البته شیخ صدوق به محدودیت عقل در این میدان باور داشت و از این رو برخلاف متکلمان، جز در موارد ضرورت، آن هم در محدوده متون و معارف کتاب و سنت، مناظره و مجادله را روا نمی‌شمرد. عجیب نیست که در میان صدها کتابی که از وی بازمانده حتی یک اثر کلامی نیز نمی‌توان یافت. به طور کلی از نظر صدوق روش، قلمرو و موضوع عقل در معارف دینی دارای محدودیت بسیار است و معرفت دینی بیشتر بر مبنای فطرت و عقل فطری بنا می‌شود. (48)

اما در مقابل، کتاب الیاقوت یک اثر کاملاً کلامی است. (49) از نظر ابن نوبخت معرفت به خدا امری نظری و اکتسابی و تنها راه دستیابی به این گونه معارف، نظری شیخ صدوق توحید را فطری و ابن نوبخت آن را مکتسب می‌داند. (51) درست برخلاف آنچه از شیخ صدوق دیدیم، نویسندگان الیاقوت دلیل سمعی را مفید یقین نمی‌دانند، چراکه در نصوص دینی اشتراک لفظی، مجاز و تخصیص راه دارد و با وجود این احتمالات نمی‌توان در امور اعتقادی منحصرأ به روایات اعتماد کرد. تنها با ضمیمه قرائن است که می‌توان از روایات و آیات به قطع و یقین راه برد. بعلاوه تمسک به ادله سمعی تنها در صورتی ممکن است که پیشاپیش وجود خداوند، نبوت، عصمت و دیگر مقدمات را از طریق استدلال عقلی به اثبات رسانده باشیم، وگرنه مسیر اندیشه به دور و محال می‌انجامد. (52) خلاصه آنکه کتاب الیاقوت در بعد عقلی چنان پیش می‌رود که پس از دو قرن علامه حلی این کتاب را کاملاً موافق با مکتب فلسفی کلامی خواجه طوسی می‌بیند و به شرح آن می‌پردازد.

ابن نوبخت در آغاز به تمهید مقدمات کلامی می‌پردازد. تعریف جوهر و عرض و جسم، اثبات جزء

لایتجزا و خلا، ابطال تسلسل و چندین مساله دیگر بخش اصلی کتاب را اشغال کرده است. نکته جالب و بدیع در این کتاب تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» و استدلال به برهان وجوب و امکان است. (53) اگر حدس محققین درست باشد که کتاب الیاقوت در حدود سال 350 قمری نگاشته شده، پس می‌توان نتیجه گرفت که ابن نوبخت اولین کسی است که مفهوم وجوب و امکان و برهان آن را در کلام و فلسفه اسلامی مطرح کرده است. (54) به یاد داشته باشیم که این برهان حتی در آثار شیخ مفید و سید مرتضی، نیز دیده نشده است. البته این نتیجه را نباید جدی گرفت، زیرا الیاقوت لاقبل به قرن پنجم بازمی‌گردد. به هر حال ابن نوبخت در این کتاب گرایشی عقلانی از سنخ عقلگرایی معتزله را به نمایش می‌گذارد.

آنچه گفتیم تنها در باب عقل نظری بود. در احکام عقل عملی، برخلاف آنچه در اهل سنت دیدیم، اختلاف بین متکلمین و محدثین شیعه بسیار اندک است. شیعه امامیه یک صدا به حسن و قبح عقلی اعتقاد داشته آن را ذاتی افعال می‌دانست. محدودیتی را که اهل حدیث و اشاعره برای عقل عملی قائل بودند، در بین محدثین شیعه، تا آنجا که می‌دانیم، حتی یک مصداق ندارد. البته در مصادیق احکام عقلی بین متکلمین و محدثین اختلاف است، چنانکه متکلمین نیز در این باب اتفاق نظر ندارند. نمونه‌ای از این اختلاف را در «قاعده لطف» و مساله «وجوب اصلح» می‌توان یافت. عقلگرایی در شیخ مفید

شیخ مفید (413-336 ق) شخصیتی است که علوم گوناگون، نظیر حدیث، کلام و فقه را در خود جمع دارد و از این جهت در بین علمای شیعه ممتاز است. شیخ مفید از یک سو محضر محدثین بزرگ عصر خویش، همچون جعفر بن قولویه و شیخ صدوق، را درک کرده و از سوی دیگر نسب علمی به نوبختیان می‌رساند. (55) وی تا حدودی نیز از متکلمان معتزلی بهره‌جسته است. مفید در زمانی می‌زیست که نهضت عقلگرایی بنونوبخت و نهضت نص‌گرایی محدثین به قوت و شدت تمام مطرح بود. او کوشید تا با در نظر گرفتن جوانب مساله و جمع میان احکام عقلی و محتوای متون دینی جریانات مختلف شیعی را به یکدیگر نزدیک سازد. (56) در اینجا فرصت نیست که بتفصیل از آرای کلامی شیخ مفید یاد کنیم، اما ناچاریم که لاقبل به آن بخش که مستقیماً به بحث ما مربوط است اشاره‌ای داشته باشیم.

شیخ مفید نظریه «فطری بودن توحید» را نپذیرفت. صدوق در این مورد به روایاتی استناد می‌جست که بر آن اساس فطرت همه خلایق را بر توحید سرشته‌اند (فطرهم جمیعا علی التوحید). اما مفید معتقد بود که روایات یادشده تنها بدین معناست که خداوند انسانها را آفریده تا به توحید بگروند و او را به یگانگی پرستش کنند. (57) همو در کتاب اوائل المقالات تصریح می‌کند که معرفت خداوند و معرفت پیامبر و معرفت هر چیز غائبی اکتسابی است و تنها از طریق استدلال حاصل می‌شود. (58) در آنجا که شیخ صدوق علم کلام و شیوه متکلمان را تضعیف می‌کند و برای این منظور به روایات اهل بیت (ع) استناد می‌جوید، (59) شیخ مفید با تقسیم علم کلام به حق و باطل، کلامی را که در دمت شناخت و دفاع از دیانت باشد نه تنها مطلوب بلکه واجب می‌شمارد. شیخ برای اثبات مدعای خویش آیات و روایاتی را سند می‌آورد که کلام و متکلمان را ارج گذاشته است. (60)

با این همه، او برخلاف نوبختیان و معتزله، خرد را در شناخت حقایق دین مستقل نمی‌داند، بلکه عقل را در علم و نتایجش به وحی و دین نیازمند می‌بیند. خرد آدمی اگرچه با استدلال به امور دینی نایل می‌شود، اما کیفیت استدلال بر این امور را باید از پیامبر و متون دینی بیاموزد. واتفقت الامامیه علی ان العقل محتاج فی علمه و نتائجها الی السمع وانه غیر منفک عن سمع ینبه العاقل علی کیفیه الاستدلال، وانه لابد فی اول التکلیف وابتدائه فی العالم من رسول، ووافقهم فی ذلک اصحاب الحدیث واجمعت المعتزله والخوارج والزیديه علی خلاف ذلک و زعموا

ان العقول تعمل بمجردها من السمع والتوقيف. (61) این عبارت جای هیچگونه توجیه ندارد. (62) مفید، امامیه را در این جهت موافق با اهل حدیث و مخالف با معتزله می‌شمارد. این نظریه صرفاً یک احترام ظاهری برای شریعت نیست. التزام به این قول بدین معناست که قواعد و معقولات کلامی باید تنها در محدوده دیانت تعریف شود و فقط در صورتی پذیرفته می‌شود که به نتایج خاصی بینجامد. همین اصل تا حدودی آرای شیخ را تحت تاثیر قرارداد و نظام کلامی او را از نوبختیان و پیروان خود او متمایز ساخت. برای نمونه، می‌توان به تعریف عقل از نظر سه متفکر مورد بحث، یعنی صدوق، ابن نوبخت و مفید، مراجعه کرد. شیخ صدوق عقل را، به مضمون روایات «ماعبد به الرحمن واكتسب به الجنان» و یا در تعبیر دیگر «التجرع للفصه حتى تنال الفرصه» تعریف می‌کند. (63) هرچند این تعریف اختصاص به عقل عملی ندارد، ولی بوضوح عقل نظری را در چهارچوب دریافته‌ها و آرمانهای عقل عملی محدود می‌کند. عقل در آیات و روایات معمولاً از چنین مشخصه‌ای برخوردار است. (64)

اما برای ابن نوبخت خصلت نظری و استدلالی عقل از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این دو تعریف در عین حال جایگاه و قلمرو عقل را نیز مشخص می‌کند. به یادآوریم که برخلاف صدوق که معرفت خدا را فطری می‌دانست، ابن نوبخت تنها سرمایه انسان در شناخت خدا و حقایق عینی را عقل می‌داند. این دو تعریف از عقل در نهایت دو نظام اعتقادی متفاوت را به دست می‌دهد.

شیخ مفید در تعریف عقل راه میانه‌ای اختیار می‌کند که البته در مجموع به عقلگرایی نوبختیان نزدیکتر است. او شناخت اصول دین را عقلی و اکتسابی می‌داند، ولی در عین حال معتقد است که راه معرفت نزدیک است و آدمی در هر سطحی که باشد، بی‌آنکه علم کلام بداند یا با فنون جدل آشنا باشد، صرفاً با به‌کارگیری عقل خویش می‌تواند به معرفت خداوند نایل شود. (65) بی‌تردید شیخ در اینجا گوشه‌چشمی به عقلگرایی افراطی دارد. همو در رساله النکت به مقدمات الکلام از عقل تعریفی کرده است که همین میانه روی را نشان می‌دهد. العقل معنی یتمیز به من معرفة المستنبطات ویسمى عقلا لانه یعقل عن المقبحات (66) این تعریف یادآور برداشت شیخ صدوق از عقل است.

مقایسه میان این سه دانشمند را بیش از این می‌توان ادامه داد. آرای این سه تن در باب «قاعده لطف» و «وجوب اصلاح» نیز نشان از گرایشهای گوناگون دارد. (67) خلاصه آنکه در کشاکش میان عقلگرایی و نص‌گرایی، شیخ مفید بیشتر جانب جریان اول را می‌گیرد. با آنکه شیخ خود از محدثان بنام است، ولی گرایش کلامی او سبب شده که غالب روایات اعتقادی را تنها پس از تفسیر و جرح و تعدیل بپذیرد. بویژه در تعارض نقل با احکام عقل او بیشتر جانب عقل را می‌گیرد. (68)

حال باید دید که سنت شیخ مفید تا چه حد از سوی شاگردان او ادامه یافت و سرانجام عقلگرایی و نص‌گرایی شیعه به کجا انجامید. عقلگرایی پس از شیخ مفید بزرگترین شاگرد شیخ مفید، متکلم برجسته، سید مرتضی معروف به علم الهدی است. هرچند او در سنت کلامی استاد خویش قدم می‌زند، اما به عقلانی کردن کلام بیشتر گرایش داد. سید مرتضی سخت از نوبختیان متأثر است. این نکته را با مقایسه میان دو کتاب الیاقوت والذخیره نیز می‌توان دریافت. سیدمرتضی هم‌اواز با مفید و ابن نوبخت معرفت حقایق دین را اکتسابی می‌داند. (69) وی این عقیده شیخ مفید را که عقل در استدلال نیازمند سمع است نپذیرفت و بر این رای خرده گرفت. وی در جای دیگر در پاسخ به این سؤال که راه شناخت خداوند سمع است یا عقل، بصراحت راه سمع را رد می‌کند و راه را منحصر به عقل می‌داند.

دلیل سید مرتضی دقیقاً همان چیزی است که ابن نوبخت می‌گفت. سپس درست همان قول شیخ مفید در تقدم سمع بر عقل را از «بعض اصحابنا» نقل و نقد می‌کند. (70) نقد سید مرتضی این است که اگر این قول را از امام(ع) به جهت امام بودن می‌پذیریم، این کار مستلزم دور و محال است و اگر سخن امام(ع) از باب تنبه و ارشاد به حکم عقل است، پس در واقع ملاک و میزان حکم عقل است نه امام(ع). همین دیدگاه در کتاب الذخیره نیز ارائه شده است. بنابراین می‌بینیم که سید مرتضی چگونه از موضع استاد خویش فاصله می‌گیرد و یک گام بیشتر به عقلگرایی نزدیک می‌شود. البته اختلاف سید با مفید اختصاص به این مورد ندارد. یکی از موارد بسیار جالب، اعتقاد او به لزوم اکتسابی بودن معرفت دینی است. صدوق معتقد بود که معرفت خداوند ضروری است. مفید به اکتسابی بودن معرفت باور داشت. سید بر این اعتقاد است که نه تنها دستیابی به حقایق دینی کسبی و استدلالی است، بلکه اساساً باید اکتسابی باشد و فطری بودن معارف برخلاف لطف و حکمت خداوند است. همچنانکه اگر کسی با زحمت و تلاش بسیار خانه‌ای بنا کند قدر خانه‌اش را می‌داند و بیشتر در آن می‌ماند، آن کس که معرفت را با تامل و تفکر دریابد، پایداری‌اش در راه آن معرفت نیز بیشتر است. پس بنابه قاعده لطف بر خداوند لازم است که معرفت را به صورت ضروری و فطری در انسان قرار ندهد، بلکه مسیر را به گونه‌ای تعبیه کند که آدمی تنها پس از تلاش‌های عقلی بدان دست یابد. (71) در آن دسته از مسائل کلامی که به قلمرو عقل بازمی‌گردد معمولاً همین اختلاف نظر را میان سید مرتضی و شیخ مفید می‌توان دید.

این گرایش عقلانی را شاگردان و پیروان سید مرتضی تکمیل کردند. در این میان باید از دو اثر مهم، یعنی تقریب المعارف ابوالصلاح حلبی (م 447ق) و تمهید الاصول شیخ طوسی (م 460ق)، یاد کنیم که در استحکام و گسترش این دیدگاه نقش بسزایی داشته‌اند. همین جریان عقلگرایی در قرن پنجم و ششم ادامه یافت و کلام شیعه به تدریج با منطق ارسطویی و سپس با فلسفه درآمیخت. اوج آمیزش کلام شیعه با فلسفه در قرن هفتم با ظهور شخصیت بزرگی چون خواجه نصیرالدین(م 672ق) حاصل شد. از این پس کلام بکلی رنگ فلسفی به خود گرفت. از متکلمان نامدار این دوره علامه حلی (م 726ق) و ابن میثم بحرانی (م 699ق) است. با این مکتب جریان عقلگرایی در کلام شیعه به آخرین مرحله تکامل خویش رسید.

تاکنون با سه مرحله از کلام شیعه آشنا شده‌ایم: مرحله اول متکلمان عصر حضور ائمه‌اند، مرحله دوم از بنونوبخت، شیخ مفید، سید مرتضی و پیروان او تشکیل می‌شود، مرحله سوم با خواجه طوسی آغاز می‌شود. دیدیم که عقلگرایی در این سه مرحله قدم به قدم شدت یافت و در آخرین مرحله، متکلمان شیعه فلسفه عقلی‌م‌شاء را قالب مناسبی برای عرضه معارف دین تشخیص دادند. اگر بخواهیم از این هم کمی بیشتر بیاییم به مرحله چهارمی مواجه می‌شویم که تا عصر حاضر ادامه یافته است. آغازگر این دوره فیلسوف و عارف شیعی صدرالمتألهین شیرازی(م 1050ق) پایه‌گذار حکمت متعالیه است. در اینجا گذشته از مقولات فلسفی، مبانی و مفاهیم عرفانی نیز به خدمت گرفته می‌شود و دین با عقل و اشراق هم سخن و همساز می‌شود. اگر در مرحله سوم کلام رنگ فلسفه به خود گرفت، در اینجا این فلسفه و عرفان بود که لباس کلام بر تن می‌کرد. نص‌گرایی در دوران متاخر

پس از شیخ مفید، همگام با رشد عقلگرایی، جریان نص‌گرایی نیز به حیات خویش ادامه داد. در واقع نیت شیخ مبنی بر پیوند میان این دو جریان سودی نبخشید و بظاهر پیشنهاد او را پذیرفته نشد. در واکنش به عقلگرایی حاکم بر جناح متکلمان و فلاسفه یک جناح مستقل از نص‌گرایان نیز شکل گرفت و پایه‌های آنان به تبلیغ و تثبیت مواضع خویش پرداخت. اشاره‌ای کوتاه خواهیم

داشت به آرای دو شخصیت بزرگ از این جریان، یعنی رضی الدین علی بن طاووس (664-589ق) و زین الدین علی بن احمد عاملی (965-911ق) معروف به شهید ثانی. سید بن طاووس کتابی دارد به نام کشف المحجّه لثمره المهجّه که در واقع وصیتی است معنوی که در پایان عمر به فرزند خویش و تمام شیعیان دارد. از فصل پانزدهم مؤلف به معرفت خداوند و طریق آن می پردازد. این فصل با عبارت زیر آغاز می شود:

«من بسیاری از علمای حاضر و گذشته را دیده ام که در معرفت مولای حقیقی و مالک دنیا و آخرت بسیار سخت گرفته اند، و کار را بر مردم مشکل کرده اند، حال آنکه خدا و رسول(ص) آن را بسیار سهل و ساده قرار داده اند، زیرا که کتابهای آسمانی و قرآن شریف را می بینی که از اشاره و تنبه به ادله و علائم معرفت مولا و مالک دنیا و آخرت و پدیدآورنده موجودات و تغییردهنده متغیرات و مقلب ازمنه و اوقات پراست، و به همان اشاره اجمالیه اکتفا فرموده اند. ... و علمای صدر اسلام نیز تا اواخر زمان ظهور ائمه اطهار علیهم السلام همین راه و طریقه را پیموده اند.» (72)

نصگرایی شیعه بهترین تعبیر خود را در کلمات سید بن طاووس یافته است. چنانکه می بینم وی عقل را منکر نیست و در معرفت الله به نص تمسک نمی جوید. او اصل وجود صانع را امری وجدانی و غیرقابل انکار می داند و معتقد است که عقل همه مردم در اصل خالق اتفاق دارد و اختلاف در حقیقت ذات و صفات خداوند است. پس تصویری که ابن طاووس از عقل ارائه می کند با آنچه متکلمان و فلاسفه می گویند متفاوت است.

سید این تفاوت را در قالب یک مثال بیان می کند. در نظر او متکلم همچون استادی است که شمع را از پیش روی شاگرد خویش برمی دارد و به دوردستها می برد و سپس از او می خواهد که در طلب آن به طی طریق و تهیه زاد و راحله بپردازد. (73) وی معتقد نیست که نظر در جواهر و اجسام و اعراض حرام است یا ره به معرفت نمی برد، بلکه براین باور است که این راه از طرق بعید و راههای خطرناکی است که انسان ایمن نیست پس از ورود بدان به سلامت خارج شود. (74)

سید بن طاووس مخصوصاً از کلام عقلی حاکم در دوران خویش (معتزله و کسانی که به طریقه آنها رفته اند) انتقادی کند و تشتت آرای میان آنها را نشان از پرخاطر بودن این راه می بیند. (75) وی رساله ای از قطب الدین راوندی را شاهد می آورد که در آن اختلافات میان شیخ مفید و سید مرتضی را گردآورده که بالغ بر نودوپنج مساله است. (76)

مؤلف کسانی را که در مقام تعلیم و ارشاد مستترشدین هستند، سفارش می کند که: در مقام تعلیم و تربیت، فطرت اولیه آنان را با تنبیهات عقلیه و اشارات قرآنی، و هدایت‌های الهیه نبویه تقویت کنند و به آنان بفهمانند که معرفت صفات خداوند صانع مؤثر جل جلاله بر آنان واجب و لازم است و آن هم به آسانترین راهی که مولای او جل جلاله برای او قرار داده است ثابت می شود و بدون اینکه عمر او ضایع گردد برای او حاصل می گردد. (77)

عبارات سید بن طاووس را از آن رو بتفصیل آوردیم که به گمان ما، این کتاب تاثیر پر دامنه ای بردانشمندان شیعه پس از خود داشته است. از جمله این شخصیتها باید شهید ثانی را نام برد. وی در رساله الاقتصاد و الارشاد ضمن نقل کلمات سید به شرح و بسط آن پرداخته است. جالب اینجاست که او در همان آغاز، فکر و استدلال را با مفاد آیه فطرت «فاقم وجهک للدين حنیفاً فطرة الله التي فطرة الناس علیها» (روم: 30) و روایت «کل مولود یولد علی الفطرة» یکسان می گیرد. (78) این نکته نمایانگر دیدگاه رایج میان محدثین و فقهای شیعه درباره عقل است که آن را نوعی «عقل فطری» می دانند. (79) شهید ثانی تصریح می کند که این مرتبه فطری از معرفت نیاز به آموختن هیچ علمی ندارد و صرفاً با اشارات و تنبیهات شرعی حاصل

می شود. (80) او از علم کلام و بویژه مباحثات شایع در زمان خویش سخت انتقاد می کند و آن را، علی رغم اعتقاد متکلمان، دورترین، صعب ترین و پرخطرترین راه به سوی خدا معرفی می کند. (81)

دیدیم که متکلمان اساس ایمان را «معرفت استدلالی» می دانستند، اما شهید معتقد است که در ایمان «جزم و اذعان» معتبر است، حال از هر طریقی که حاصل شود. والاصل ان المعتبر فی الایمان الشرعی هو الجزم والاذعان وله اسباب مختلفه من الالهام والكشف والتعلم والاستدلال. والضابط: هو حصول الجزم بای طریق اتفق، والطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق. (82)

جریان نصگرایی بعدها توسط شخصیت‌هایی چون شیخ حر عاملی (م 1104ق)، علامه محمد باقر مجلسی (م 1110ق) پی گرفته شد و به کمال خود رسید. تاریخ نصگرایی شیعه، لااقل از این جهت رو به رشد بوده است که آرا و مواضع خویش را آهسته آهسته روشن کرده و از ابهامات اولیه کاسته است. سخن آخر

حال که گزارشی کوتاه از این دو جریان نیرومند در تاریخ کلام اسلامی به دست دادیم، شایسته است اندکی از ساحت تاریخی بیرون آییم و از فراز بر این صحنه رنگارنگ اندیشه‌ها نظر افکنیم: چنانکه پیشتر یاد کردیم این دو جریان غالباً به افراط می گراید و از توجه به دشواریهای راه، و راه‌حلهایی که در جناح مقابل مطرح است باز می ماند. بحثهای کلامی گاه چنان به پیچ و خم منازعات و رد و اثباتها گرفتار می آید که نصوص دینی به فراموشی سپرده می شود و یا در زیر تیغ توجیه و تاویلها معنا و ماهیت خویش را از دست می دهد. نمی توان انکار کرد که گرایش افراطی به عقل، در مقاطع مختلف، گرد غفلت بر چهره حقیقت دین نشانده و متدینان و شریعتمداران را آزرده ساخته است. در برابر، نصگرایی یا ایمان گروی گاه چنان به خرد و اندیشه ورزی پشت می کند که دیانت را بی سلاح و بی پناه رها می کند. نصگرایی آنگاه که به افراط می گراید دین را در عزلت و انزوا می خواهد. درست است که دین ریشه در عمق جان آدمی دارد و اساسش بر ایمان و انس با خداست، ولی در عین حال، پیام آوران دین خود در صحنه آیینها و اندیشه‌ها توانمند و سرافراز به دفاع از مبانی دیانت خویش پرداخته اند. دین بدون یک پشتوانه محکم عقلی لااقل از این عنصر اخیر محروم است.

بررسی تاریخ این دو جریان یک تفاوت اساسی را نشان می دهد. عقلگرایی همواره با تب و تاب خاصی همراه بوده است و برعکس نص‌گرایان معمولاً از مواضع پایدارتری برخوردار بوده اند. البته این سخن بدان معنا نیست که در آرای محدثین هیچ گونه تغییری صورت نگرفته یا از دیگر حوزه‌های معرفت تاثیر نپذیرفته است، سخن در ثبات نسبی دیدگاه‌های نص‌گرایانه است. اندیشه‌ها اساساً چیزلغزنده‌ای است. خرد راهواری است که اگر بی مهار بماند ره به ناکجاآباد خواهد برد. در مقابل، نصوص دینی تا آنجا که مرجع باشد و به داوری پذیرفته شود تا اندازه بسیار اندیشه را ثبات و مسیر آن را سمت و سو می بخشد. اگر خصلت دین، پایدار بودن است (ذلک الدین القیم) و اگر ایمان شک و تردید بر نمی تابد، پس شالوده ایمان باید با متون و منابع دینی پیوند یابد. تعبد و تسلیم در مقابل وحی از ارکان اصلی ایمان در ادیان الهی است. بی پرده باید گفت: آن کس که عقل را دستاویز تاویل دین و وحی را بازیچه قبض و بسط اندیشه بداند، اولین چیزی را که باید وداع کند ایمان است.

غرض از این نوشتار نقد و بررسی آرا نبوده است. سعی کردیم آرای گوناگون را از سهو همدلی بازگویم. اما آنچه مسلماً نمی توان بدان پایبند بود، حذف یا بی مهری به یکی از دو بعد دین و عقل است. جمع میان این دو با حفظ حدود و شؤون هر کدام از رسالت‌های بزرگ کلام در روزگار ماست. شگفت است که بحث از عقل و دین غالباً گرایش به دو قطب متضاد

دارد. گویا نیرویی در میان است که جویندگان را به دو سر طیف می‌راند. راستی این نیروی گریز از مرکز چیست و چگونه می‌توان بر آن فائق آمد؟

پی‌نوشت‌ها:

ابن رشد در مورد غزالی می‌گوید: «هو مع الاشاعره اشعری ومع الصوفیه صوفی ومع الفلاسفة فیلسوف». (فصل المقال، ص 27) هرچند این قول از سر انصاف نیست، اما خالی از حقیقت نیز نیست.

ر. ک: سید مرتضی عسکری، معالم المدرسین؛ نقش ائمه در احیاء دین. 2. عباس محمود عقاد، تفکر از دیدگاه اسلام، ترجمه محمدرضا عطائی، آستان قدس رضوی، م.م شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج 1، ص 195 به بعد.

حنا الفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج 1، ترجمه عبدالمحمّد آیتی، انتشارات زمان، فصل سوم از باب دوم؛ دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات جاویدان.

نیز باید از شخصیت سومی نام بریم به نام احمد بن محمد الطحاوی (م 321ق) که در مصر فعالیت داشت. ر.ک: تاریخ فلسفه در اسلام، ج 1، ص 348 به بعد.

شهرستانی، ملل و نحل، دارالمعرفة، بیروت، ج 1، ص 105.

ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، امیرکبیر، ص 110.

شهرستانی، ملل و نحل، ج 1، ص 56.

همان، ج 1، ص 72.

اشعری، الابانة عن اصول الديانة، چاپ مصر، ص 9.

ملل و نحل، ج 1، ص 115.

الابانة، ص 98. اشعری بعدها در کتاب اللمع حتی از این هم فراتر رفت و همصدا با معتزله قائل به تاویل صفات شد.

ر.ک: اللمع از اشعری و تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص 172.

الابانة، ص 20 به بعد؛ نیز ر.ک: اللمع. هرچند اشعری به کلام نفسی تصریح نکرد، ولی سخنش همین قول را نتیجه می‌دهد.

ر. ک: دو کتاب معروف او: التمهید، تصحیح محمود الخضیری و محمد عبدالهادی؛ الانصاف؛ تحقیق محمد زاهد الکوثری، المكتبة الزاهرية للتراث.

الشامل فی اصول الدین، تحقیق ر.م. فرانک، مؤسسه مطالعات اسلامی، ص 12 به بعد. 16. المغنی، ج 14. این جلد تماما به مساله عقل و اهمیت کلام عقلی مربوط است و مفصلا 17. شبهات اهل حدیث و اشاعره پاسخ گفته است.

تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج 1، 155 تا 157.

ملل و نحل، ج 1، ص 55.

همان، ص 54.

ابوزهره، تاریخ المذاهب الاسلامیه، دارالفکر العربی، ص 164 به بعد؛ شبلی نعمانی، ج 21، ص 70.

برای مقایسه کوتاه میان نظریه اشعری با اصحاب عقل و اصحاب نقل ر.ک: تاریخ فلسفه 22. جهان اسلام، ج 1، ص 152 به بعد.

شبلی نعمانی، تاریخ علم کلام، ص 51.

غزالی، القسطاس المستقیم، در مجموعه رسائل، دارالمکتب العلمیه، بیروت، ج 3. 24. ر.ک: تاریخ المذاهب الاسلامیه، ابوزهره؛ المذاهب الاسلامیین، عبدالرحمن بدوی.

25. منبع پیشین، ص 21.
وی در کتاب المنتقد من الضلال شرح این ماجرا را بازگفته است. ر.ک: مجموعه رساله‌های غزالی، ج 7؛ یا ترجمه همین کتاب به نام «شک و شناخت»، ترجمه صادق آئینه‌وند، انتشارات امیرکبیر.
- ر.ک: قواعد العقائد در احیاء العلوم، ج 1 و مقایسه کنید با باب دوم از «کتاب العلم» از همان کتاب.
28. احیاء علوم الدین، دارالهادی (شش جلدی)، ج 1، ص 32 و 33.
همان، ج 1، ص 35 و 36 و نیز مراجعه کنید به ص 63 به بعد در باب مذموم بودن مجادله و مناظره.
30. همان، ص 36.
ر.ک: مجموعه رسائل غزالی، ج 4، رساله الجام العوام عن علم الکلام. منظور غزالی از «عوام» در این رساله شامل فقیه و متکلمین نیز می‌شود. ر.ک: ص 49 از همان منبع.
32. احیاء، ج 1، ص 125.
33. همان، ص 126.
34. همان، ص 127 به بعد.
35. ابن رشد، فصل المقال (چاپ شده در کتاب فلسفه ابن رشد)، چاپ قاهره، ص 10 و 11.
36. همان، ص 24 تا 26.
همان، ص 18 و 19 و نیز ص 30 و 31. برای روشن شدن نظر ابن رشد در این باب همچنین با کتاب «الکشف عن مناهج الأدله» مراجعه کرد.
38. ابن ندیم، فهرست، ص 223.
39. حسن صدر، تاسیس الشیعه لعلوم للاسلام، ص 351.
40. ابن مرتضی، طبقات المعتزله؛ ابن ندیم، فهرست، ص 302.
نمونه ای از مناظرات او در مجلس یحیی را در کمال الدین شیخ صدوق (چاپ دارالکتب الاسلامیه) ص 362 به بعد بنگرید.
42. ر.ک: رجال نجاشی، رجال و فهرست طوسی؛ اختیار معرفة الرجال کشی.
43. اختیار معرفة الرجال، مؤسسه آل البيت، ج 2، ص 526 به بعد.
44. در شرح احوال این خاندان ر.ک: خاندان نوبختی، عباس اقبال؛ تاسیس الشیعه، ص 362 تا 364 بعد؛ مقدمه فرق الشیعه نوبختی از سید هبة الله شهرستانی.
45. معانی الاخبار، مقدمه، ص 27 به بعد؛ نیز مراجعه کنید به کتاب کمال الدین و تمام النعمه، ص 45 صدوق.
46. الاعتقادات صدوق، چاپ شده در مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج 5، ص 36 و 37.
47. التوحید، ص 119 و 120.
48. الاعتقادات صدوق، ص 42 و 43، در همین جا صدوق مناظره ای از هشام بن حکم ابوالهذیل نقل می‌کند که دقیقاً بیانگر دیدگاه خود او است. ابوالهذیل به هشام گفت: با تو مناظره می‌کنم اگر من غلبه کردم تو به مذهب من درآی و اگر تو پیروز شدی من به مذهب تو خواهم پیوست. هشام گفت: اگر من غلبه کردم تو به دین من آی و اگر تو بر من غلبه کردی من به امامم مراجعه می‌کنم.
- در اینکه کتاب به کدام یک از نوبختیان تعلق دارد اختلاف است. ر.ک: مقدمه الیاقوت، ص 49 علم الکلام، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی و مقدمه انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، علامه حلی، رضی بیدار. نیز ر.ک: پاورقی شماره 54.

50. انوار الملکوت، ص 3.
51. همان، ص 13.
52. همان، ص 10، 12 و 3.
53. همان، ص 52، و نیز ص 99.
54. عباس اقبال آن را به سال 340 مربوط می‌کرد، مادلونگ آن را متعلق به قرن پنجم می‌داند.
ر.ک: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ص 33 به همین دلیل ما در تحلیل خود تنها به آن بخش از این کتاب استناد جستیم که در منابع دیگر، از جمله اوائل المقالات شیخ مفید، به نوبختیان نسبت داده شده است. البته بعضی کتاب‌های یاقوت را به قرن ششم مربوط کرده‌اند (مقدمه‌های یاقوت فی علم الکلام، تحقیق علی اکبر ضیائی) که درست به نظر نمی‌رسد.
55. تاسیس الشیعه، ص 367 به نقل از الصراط المستقیم بناطی بیاضی.
56. ر.ک: اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، مقدمه.
57. تصحیح الاعتقاد، رضی، ص 45.
58. اوائل المقالات، مؤسسه مطالعات اسلامی، ص 17.
59. اعتقادات صدوق، ص 42 و 43 و نیز ص 34 و 35؛ شیخ در کتاب التوحید در باب «النهی عن الکلام» 35 روایت نقل کرده است.
60. تصحیح الاعتقاد، ص 42 تا 44 و نیز 53 تا 57.
61. اوائل المقالات، ص 7 و 8.
- آینه پژوهش، شماره 17-18، مقاله «مقام عقل در اندیشه شیخ مفید». نویسنده محترم نظریه شیخ مفید را براساس آرای سید مرتضی و شیخ طوسی تفسیر کرده که بی تردید خطاست. البته ما برداشت مکدرموت از عقلگرایی شیخ مفید را نیز نپذیرفتیم. به نظر می‌رسد که برداشت ما، برخلاف دو دیدگاه یادشده، با هیچ یک از آرای شیخ تنافی ندارد.
63. معانی الاخبار، ص 239.
64. ر.ک: کتاب العقل والجهل از اصول کافی و بحارالانوار.
65. الفصول المختاره من العیون والمحاسن، مجموعه مصنفات شیخ مفید، ج 2.
66. النکت فی مقدمات الاصول، مجموعه مصنفات، ج 10، ص .
67. ر.ک: یاقوت، ص 156؛ التوحید صدوق، ص 398 باب «ان الله لا یفعل بعباده الا الاصلح مع»
«اوائل المقالات، ص 16 و نیز پاورقی ص 98. در تفاوت ظریف و دقیق این سه نظریه فت شود.
68. تصحیح الاعتقاد، ص 125.
69. سید مرتضی، الذخیره، ص 154 تا 158 و ص 167.
70. رسائل الشریف المرتضی، ج 1، ص 127 و 128.
71. الذخیره، ص 168.
72. برنامه سعادت، ترجمه کشف المحجّه، ص 21.
73. همان، ص 22.
74. همان، ص 38 و 39، و نیز ص 36 و 37.
75. همان، ص 27 و 28.
76. همان، ص 23.
77. همان، ص 36.
78. همان، ص 39.
79. حقائق الایمان، ص 169 رساله الاقتصاد در کتاب حقائق الایمان و توسط انتشارات کتابخانه

آیت الله العظمی مرعشی به چاپ رسیده است.

80. حقائق الادیان، ص 170.
81. همان، ص 171.
82. همان، ص 176 به بعد.