

— حمید عطائی نظری

استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

کلام شیعی و گفتمان معتزلی

(ملاحظات در باب مسئله تأثیرپذیری کلام امامیه از
کلام معتزله)

۴۰-۳

چکیده: نسبت بین کلام شیعه و کلام معتزله، و بطور خاص مسأله تأثیرپذیری کلام امامیه از نظام کلامی معتزله، در زمره بحث برانگیزترین مسائل تاریخ کلام شیعه بوده و هست و آراء مختلف و گاه متضادی نیز در باب آن ابراز شده است. در این نوشتار، نخست، دیدگاههای گوناگونی که در چند دهه گذشته از سوی محققان مختلف در خصوص این مسأله بیان گردیده بطور خلاصه تدوین و گزارش شده است و پس از آن، نویسنده، دیدگاه منتخب خود در این باره را توضیح داده است. به باور نگارنده، متکلمان رسمی امامیه بطور خاص از زمان شیخ مفید (د: ۴۱۳ هـ.ق.)، به تدریج، در مرحله تبیین و تحریر مسائل اعتقادی و پرداخت به مباحث کلامی، تحت تأثیر «گفتمان کلامی معتزله» قرار داشته‌اند؛ یعنی در کلام ورزی خود، از ذهن و زبان و بیان و نظام کلامی معتزله بهره گرفته‌اند، و به شیوه نگرش و نگارش خاص آنها مسائل و مباحث کلامی را ارائه نموده‌اند، در عین حال که از حیث آموزه‌ها و اصول اعتقادی مستقل بوده‌اند. این اثرپذیری، هم بنا به اقتضای دانش کلام مرسوم زمانه آن متکلمان بوده که ایجاب می‌کرده متکلمان امامی نیز به همان زبان و بیان و سبک معتزلی، کلام ورزی و تکلم کنند، و هم به سبب انتخاب آگاهانه روش کلامی اعتزالی به عنوان برترین روش رایج عصر در پرداخت به علم کلام.

کلیدواژه: شیعه، معتزله، امامیه، اثرپذیری، کلام امامیه، کلام معتزله، گفتمان کلامی معتزله.

Imamiya Theology and Muṭazila Discourse (Some consideration regarding the issue of the impact of Muṭazila theology on Imamiya theology)

By: hamid Atāie Nazari

Abstract: The relation between Shia theology and Muṭazila theology, and in particular the influence of Muṭazila theology system on Imamiya theology has been one of the most controversial issues in the history of Shia theology. Various, sometimes contradictory, ideas have been expressed with regard to this issue. In this paper, first, the various views expressed on this issue by various scholars over the past decade have been summarized and reported. And then, the author explains his chosen view in this regard. According to the author, Imamiya's official theologians, particularly since Sheikh Mufid's (d: 413 AH) time, have gradually become influenced by the «Muṭazila theological discourse» at the stage of explaining and writing about beliefs and discussing theological issues. It means that while in the matter of doctrines and principles of belief they were quite independent, they have used Muṭazila's mind, language, expression, and theological system in their own choice of words, and have presented theological issues in Muṭazila's special way of thinking and writing. This effect was due to the common theology knowledge of the time of the theologians which force the Imamiya theologians to have the same language, speech and style of Muṭazila's, and also due to the informed choice of Muṭazila's theological method as the best method of discussing theology at that time.

Key words: Shia, Muṭazila, Imamiya, impact, Imamiya theology, Muṭazila theology, Muṭazila theological discourse.

علم الکلام الإمامی ومقولات المعتزلة تأملات في مسألة تأثر علم الکلام الشيعي بكلام المعتزلة

حمید عطایی نظری

کانت - ولا تزال - العلاقة بين علم الکلام الشيعي وعلم الکلام المعتزلي - وخصوصاً دعوى تأثر کلام الإمامية بالمنظومة الكلامية للمعتزلة - من أكثر مسائل تاريخ الکلام الشيعي إثارة للجدل، حيث توجد آراء مختلفة حول هذه المسألة، بل متضادة أحياناً.

وفي هذا المقال، يبدأ الكاتب مقاله باستعراض مختصر للآراء المختلفة التي أبداهها محققون مختلفون في العقود الأخيرة حول هذه المسألة، ثم يبدأ بتوضيح الرأي الراجح لديه في هذا المجال.

والذي يعتقدده الكاتب أن المتكلمين البارزين للإمامية، وخصوصاً من زمان الشيخ المفيد (م ۴۱۳ هـ) وما تلاه في مرحلة تبیین و تحریر المسائل العقائدية والبحث في المباحث الكلامية، كانوا تحت تأثير مقولات المعتزلة الكلامية، بمعنى أنهم في تناوهم لعلم الکلام استفادوا من ذهن ولغة وبيان المعتزلة ونظامهم الكلامي، ثم صاغوا وقدموا مسائل علم الکلام ومباحثه بأسلوب تفكيرهم وتدوينهم الخاص، مع بقائهم مستقلين من ناحية تعاليمهم ومبادئهم العقائدية.

وهذا التأثر كان من مقتضيات علم الکلام السائد في عصر هؤلاء المتكلمين، والذي كان يفرض على متكلمي الإمامية أن يتكلموا بنفس لغة وبيان وطريقة المعتزلة أيضاً، مضافاً إلى انتخابهم الواعي لمنهج الکلام الاعتزالي باعتبارها أفضل المناهج السائدة في ذلك العصر لمن يروم الإدلاء بدلوهم في مباحث علم الکلام.

المفردات الأساسية: الشيعة، المعتزلة، الإمامية، التأثر، کلام الإمامية، کلام المعتزلة، مقولات المعتزلة الكلامية.

کلام شیعی و گفتمان معتزلی

— حمید عطایی نظری

(ملاحظات در باب مسئله تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله)

یکی از بحث‌برانگیزترین موضوعات مطرح در تاریخ کلام شیعه، مسئله رابطه و نسبت کلام امامیه با کلام معتزله و به طور خاص، موضوع تأثیرپذیری کلام امامی از کلام معتزلی است. در باب چند و چون این مسئله، هم در کتب تراجم، و هم در آثار کلامی و فرقه‌نگاشتی کهن، دیدگاه‌ها و مطالب مختلفی ذکر شده است. از آنجا که در برخی پژوهش‌هایی که به طور ویژه درباره این مسئله نوشته شده است بسیاری از آن اقوال و دیدگاه‌های کهن تدوین و نقل گردیده،^۱ در این مقال به تکرار آنها نمی‌پردازم. در اینجا مایلیم به حاصل تحقیقات متعددی که طی چند دهه گذشته درباره مسئله یادشده صورت گرفته است به اختصار اشاره کنم و سپس جمع‌بندی و دیدگاه خویش در این خصوص را ابراز دارم.

۱. مرور دیدگاه‌ها

به منظور تبیین بهتر و دقیق‌تر دیدگاه‌های مختلف ارائه شده در خصوص مسئله مورد بحث، آراء گوناگون را در این موضوع، در ضمن طبقه‌بندی زیر از رویکردها و فرضیات مختلف بررسی می‌کنیم.

۱-۱. اثرگذاری دامنه‌دار معتزله بر شیعه

طرفداران این فرضیه معتقدند که از قرن دوم هجری به بعد، تعالیم متکلمان معتزلی به تدریج بر اعتقادات شیعه تأثیرات اساسی و دامنه‌داری گذاشته و موجب بروز تحولاتی در ادوار مختلف آن شده است. چنین دیدگاهی اغلب، نه فقط از سوی مستشرقان و محققان عرب غیرشیعی ارائه شده است که در ادامه با مهم‌ترین آنها آشنا می‌شویم.

مرحوم عباس اقبال آشتیانی در کتاب خاندان نوبختی اشاراتی به مسئله تأثیرگذاری کلام معتزله بر کلام شیعه نموده است. به گفته او، تا زمان امام صادق (ع) دانش کلام در میان امامیه رواج نیافته بود و عالمان امامی در اصول اعتقادی پیرو ائمه (ع) بودند، ولی بعدها به سبب اختلاف در نقل احادیث، طبقه متکلمان از اخباریان جدا شد و به اصول اعتزال گرویدند. در میان متکلمان، عده‌ای که در ابتدا از مشبهه بودند، پس از نهی و هدایت ائمه (ع) و نیز در اثر ارتباط با معتزله از این عقیده برگشتند. سپس کلام امامیه که در آغاز، بنیاد آن مقتبس و برگرفته از معتزله بود، به سبب هدایت امامان و ظهور متکلمان برجسته، به تدریج نظامی پیدا کرد و از آن پس، بین کلام امامی و کلام معتزلی بر سر بسیاری از موضوعات اختلاف عقیده حادث شد به طوری که میان متکلمان آنها مناظرات سختی در گرفت و ردّیه‌هایی علیه یکدیگر نگاشتند. با وجود این، در مجموع دو فرقه معتزله و شیعه در باب اصول اعتقادی با یکدیگر تفاوت زیاد ندارند.^۲

۱. برای اقوال و دیدگاه‌های فرقه‌نگاران و تراجم‌نویسان در این باب نگرید به: جعفریان، رسول، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه، تمام اثر، به ویژه ص ۹۵ - ۹۹.

۲. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، ص ۷۴.

اغلب از آنها پیروی کرده است.^۸ همومی افزایش داده در دوره بعدی کلام امامیه، ابوالحسنین بصری (د: ۴۳۶ ه.ق.) تأثیر آشکاری بر خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی در بسیاری از مسائل جزئی گذاشته است.^۹

مادلونگ در یکی از مقالات اخیرش نیز باری دیگر بر نظریات پیش گفته تأکید کرده است. او پس از اشاره به ستیزها و تعارضات شدید نخستین میان امامیه و معتزله در قرن دوم هجری قمری، به همگرایی متکلمان امامی مکتب بغداد با معتزله در برخی اصول اعتقادی مثل توحید و عدل تصریح می‌کند. به گفته وی، در حالی که شیخ مفید آراء مکتب معتزلی بغداد را پذیرفته بود، شاگردانش، شریف مرتضی و شیخ طوسی، از مکتب عقیدتی معتزله به‌شمی حمایت می‌کردند. اما پس از آنها در دوره بعد، سدیدالدین محمود حتمی رازی به طور کامل از دیدگاه‌های کلامی ابوالحسنین بصری پشتیبانی نمود.^{۱۰}

آقای مادلونگ همچنین در مقاله‌ای که به تازگی درباره «عقائد نخستین امامیه در آینه روایات اصول کافی شیخ کلینی» نگاشته است، پیشینه و دامنه تأثیرپذیری اعتقادات امامیه از معتزله را به دوره حضور امامان شیعه گسترش داده است. او ضمن اشاره به این نکته که در تحقیقات غربی، مطالعه پیشرفت و بسط کلام امامی نخستین به طور عمده بر اساس آن منابع فرقه‌نگاشتی و عقیده‌نگاشتی صورت گرفته است که در آنها اصلاً دیدگاه‌ها و آراء پیشوایان شیعه به‌گونه‌ای صریح گزارش نشده، تأکید می‌کند که «تطویر و تحوّل تعالیم امامان شیعه» باید بر اساس منابع امامی، به‌ویژه کتاب اصول کافی، بررسی شود.^{۱۱} به گفته وی، با توجه به خردگرایی راسخی که در آموزه‌های اعتقادی ائمه (علیهم السلام) وجود دارد، گزینش و پذیرش آشکار عقیده معتزلی خردگرا از سوی عالمان برجسته امامی همچون شیخ مفید و شریف مرتضی و شیخ طوسی در دوره آل بویه، نباید امری غیرمنتظره و منقطع از سنت کلامی امامیه در عصر حضور ائمه (علیهم السلام) تلقی گردد.

8. Ibid, 26.

ترجمه فارسی: ص ۱۶۷.

9. Ibid, 27.

ترجمه فارسی: ص ۱۶۹.

10. Madlung, Wilferd, "introduction", in: *The Study of Shī'i Islam: History, Theology and Law*, edited by: Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2014, London, 2014, p. 458.

11. Madlung, Wilferd, "Early Imāmi Theology as Reflected in the Kitāb al-Kāfi of al-Kulaynī", P. 465.

روشن است که از نظراقبال، اصول کلام شیعه در آغاز برگرفته و مقتبس از معتزله بوده، ولی به تدریج اندکی از نظام کلامی معتزله فاصله گرفته است. اقبال همچنین به پیروی ابوسهل نوبختی (د: ۳۱۱ ه.ق.) در تقریر مسائل کلامی از اصول کلامی اعتزال اشاره کرده است که به باور وی موجب شد از زمان او دو مذهب معتزلی و امامی بیش از پیش به یکدیگر نزدیک شوند.^{۱۲} به نظر او ابومحمد نوبختی -خواهرزاده ابوسهل- نیز در دانش کلام به معتزله بغداد گراییده بوده و لذا بین امامیه و معتزله بر سر عقیده و انتساب او به یکی از این دو فرقه نزاع شده است.^{۱۳}

در پژوهش‌های غربی، یکی از نخستین تحقیقات در باب پیوند و ارتباط اندیشه کلامی امامیه با معتزله، مقاله معروف آقای ویلفرد مادلونگ با عنوان «امامیه و کلام معتزلی» است.^{۱۴} او در این مقاله، متکلمان خاندان نوبختی را بنیان‌گذار نخستین مکتب عقیدتی امامی معرفی می‌کند که کلام معتزلی را با عقائد امامی درآمیختند و بنیان‌های عقیده معتزلی را در باب صفات و عدل الهی پذیرفتند.^{۱۵} به عقیده وی، دیگر متکلم امامی، شیخ مفید (د: ۴۱۳ ه.ق.) نیز در مسائلی که موافق با معتزله است، جانب معتزله بغداد خصوصاً ابوالقاسم کعبی بلخی (د: ۳۱۹ ه.ق.) و ابن‌اخشید را گرفته است.^{۱۶} ولی شاگرد او شریف مرتضی (د: ۴۳۶ ه.ق.)، برخلاف شیخ مفید، به دیدگاه‌های معتزله بصره توجه داشته،

۳. همان، ص ۱۰۲.

۴. همان، ص ۱۲۸.

۵. نگرید به:

Madlung, Wilferd: "Imāmism and Mu' tazilite theology". In: *Le Shi'isme Imāmīte*. Ed: T.Fahd, Paris: Presses Universitaires de France, (1979), 13-29.

بازچاپ شده در:

Madlung, Wilferd, *Religious schools and sects in medieval Islam*, London, Variorum Reprints, 1985, VII.

دو ترجمه فارسی از این مقاله با مشخصات زیر منتشر شده است:

۱. «شیخ امامیه و علم کلام معتزلی»، نوشته: آلفرد [کندا: ویلفرد] مادلونگ، ترجمه احمد آرام، چاپ شده در شیعه در حدیث دیگران، زیر نظر دکتر مهدی محقق، دفتر دائرة المعارف تشیع، تهران، ۱۳۶۲، ص ۹-۳۱.

۲. «کلام معتزله و امامیه»، چاپ شده در: مادلونگ، ویلفرد، مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه، ترجمه: جواد قاسمی، ویرایش دوم، ۱۳۸۷ ه.ش، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ص ۱۵۱-۱۷۱.

متأسفانه در هر دو ترجمه، اغلاطی راه یافته است. برای نمونه در هر دو برگردان، حسن بن موسی نوبختی «برادرزاده» ابوسهل نوبختی معرفی شده است در حالی که «خواهرزاده» اوست! (نگرید: ترجمه آرام، ص ۱۱؛ ترجمه قاسمی، ص ۱۵۳) به دلیل دسترسی بیشتر به ترجمه آقای قاسمی، در این نوشتار هر گاه به برگردان فارسی مقاله یادشده اشاره می‌شود، ارجاع به همین ترجمه است.

6. Madlung, Wilferd, *Religious schools and sects in medieval Islam*, Pp. 15-16.

ترجمه فارسی: ص ۱۵۳-۱۵۴.

7. Ibid, 24.

ترجمه فارسی: ص ۱۶۵.

بلخی نزدیک تر است؛ اما در مسائل مربوط به امامت و منزلت بین‌المنزلیتین و وعید، همچون بیشتر امامیان، از باورهای معتزله فاصله دارد. همودر بخش دوم کتاب، با مقایسه نظرگاه‌های شیخ مفید با آراء شیخ صدوق (د: ۳۸۱ ه.ق.) بدین نتیجه رسیده که حدیث‌گرایی شیخ مفید از حدیث‌گرایی اهل سنت به معتزله نزدیک تر است. در بخش سوم کتابش هم از رهگذر مقایسه اجمالی نظریات شیخ مفید با شاگردش، شریف مرتضی (د: ۴۳۶ ه.ق.) نشان می‌دهد که شریف مرتضی گام بلندتری به سوی مکتب اعتزال برداشت، و برخلاف استادش شیخ مفید، که پیرو مکتب بغداد معتزله بود، در غیر مسائل مربوط به امامت و منزلت بین‌المنزلیتین و وعید، از دیدگاه‌های معتزله بصره دنباله‌روی می‌کرده است.^{۱۵} به نظر مک‌درموت متکلمان نوبختی از چند جنبه، بیش از شیخ مفید و متکلمان امامی بعدی به مکتب اعتزال نزدیک شدند؛ و با اینکه سلسله برخی از استادان شیخ به نوبختیان می‌رسد، احتمالاً تأثیر اندیشه‌های معتزلی بر شیخ مفید در اثر مطالعات خود او در آثار ابوالقاسم بلخی، متکلم بنیان‌گذار مکتب بغداد معتزله، بوده نه تحت تأثیر نوبختیان. به باور وی، از حیث روش کلامی، شیخ مفید ایستاری میان محدثان امامی و موضع کاملاً اعتزالی شریف مرتضی اتخاذ نمود. شیخ به معتزلیان بغدادی که برای عقل نقش کمتری نسبت به معتزلیان بصری قائل بودند گرایش داشت و از شریف مرتضی به محدثان امامی نزدیک‌تر بود. خلاصه اینکه در دوره شیخ مفید، کلام امامیه به شدت تحت تأثیر مکتب معتزلی بغداد قرار گرفت.^{۱۶}

دیگر شاگرد مدلولونگ، خانم زابینه اشمیتکه، نخست با نگارش رساله دکتری خود با عنوان «الهیات علامه حلی» به مواضع تأثیرپذیری علامه حلی (د: ۷۲۶ ه.ق.) از ابوالحسن بصری (د: ۴۳۶ ه.ق.) در مباحث کلامی مختلف پرداخت. به نظر او مکتب ابوالحسن بصری بر روش و نگرش‌های کلامی علامه حلی تأثیری سازنده و تعیین‌کننده داشته است و علامه در تمام موارد اختلاف دیدگاه‌ها میان بهشمیه و ابوالحسن بصری، چه در قلمرو عدل و صفات الهی و چه در حوزه طبیعیات، همه جا از نظریات بصری پیروی کرده است.^{۱۷} او همچنین به تأثیر عمده و اساسی

نظریه اصلی او در این مقاله آن است که «امامان شیعه در پاسخ به پرسش‌های کلامی [خاصه در باب توحید و صفات خداوند] تدریجاً به تأیید و تصدیق دیدگاه‌ها، مفاهیم و مواضع معتزلی رو آوردند».^{۱۲} در این زمینه، او به روایاتی از اصول کافی استناد کرده است که در آنها مطالب و مضامینی شبیه به معتقدات متکلمان معتزلی در باب خداشناسی از قول امامان وارد شده. وی با لحاظ مشابهت‌های موجود میان تعالیم امام جعفر صادق (ع) و عقائد متکلمان معتزلی نخستین در برخی مسائل کلامی همچون تفسیر صفات الهی و رابطه ذات با صفات خداوند، یا تقسیم صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل، و باور به قدیم بودن علم خداوند چنین نتیجه گرفته است که امام در خصوص موضوعات یادشده دیدگاه‌های معتزله را پذیرفته و مطرح کرده‌اند!^{۱۳}

مدلولونگ پس از اشاره به حدیثی از امام صادق (ع) که حضرت در آن، میان صفات فعلی و صفات ذاتی خداوند تمایز نهاده‌اند، ابراز می‌دارد که صفاتی همچون علم، بصر، سمع و قدرت که ایشان در این روایت به عنوان صفات قدیم خداوند معرفی کرده‌اند، به طور عمده همان صفاتی هستند که معتزله صفات ذاتی خداوند می‌دانسته‌اند. به گفته او، امام صادق (ع) (ش. ۱۴۸ ه.ق.) همچون ابوالهدیل عارف معتزلی (د: حدود ۲۲۷ یا ۲۳۵ ه.ق.) صفات نامبرده را ثابت و عین ذات خداوند توصیف کرده‌اند.^{۱۴}

پس از مدلولونگ، شاگرد وی مارتین مک‌درموت با نگارش کتاب «الهیات شیخ مفید» در صدد اثبات اثرپذیری شیخ مفید (د: ۴۱۳ ه.ق.) از ابوالقاسم کعبی بلخی (د: ۳۱۹ ه.ق.) برآمد. مک‌درموت در بخش نخست از کتاب خود به مقایسه دیدگاه‌های شیخ مفید و قاضی عبدالجبار معتزلی (د: ۴۱۵ ه.ق.) پرداخته است و چنین نتیجه گرفته که نظریات شیخ در دو اصل توحید و عدل به معتزله بغداد، به خصوص دیدگاه‌های ابوالقاسم کعبی

12. "it appears that the Imams, in answering question on disputed issues, progressively came to endorse Mu'tazili perspectives, concepts and positions. This was certainly the case in regard to questions concerning tawhid, the reality and unicity of God and His attributed". Madelung, Wilferd, 'Early Imāmi Theology as Reflected in the Kitāb al-Kāfi of al-Kulayni', P. 468.

13. "Imam Ja'far here unambiguously sets forth early Mu'tazili doctrine about the divine attributes." Ibid, p. 470. "Iman Ja'far's adoption of the Mu'tazili concept of divine attributes and the distinction between attributes of essence and of acts rendered his statement about the Qur'an, presumably made earlier, problematic. Ibid, p. 471.

14. "The attributes he describes as eternal, knowledge, sight, hearing and power, are those primarily recognised by the Mu'tazila as attributes of essence. Like the Mu'tazili scholar Abu'l-Hudhayl, he describes them as identical with God's essence and immutable." Ibid, p. 470.

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

نیز نگرید به ترجمه فارسی (البته نه چندان دقیق) این کتاب با عنوان «اندیشه‌های کلامی شیخ مفید»، ص ۵ - ۶.

۱۶. Ibid, p. ۳۹۵ - ۳۹۷.

ترجمه فارسی، ص ۵۲۱ - ۵۲۳.

17. Schmidtke, Sabine. *The Theology of al-'Allama al-Hilli* (d. 726/1325), pp. 250 - 251.

اندیشه‌های ابوالحسن بر فخر رازی اشعری (د: ۶۰۶ ه.ق.) و نیز اثرات مهم فخر رازی بر نظام کلامی علامه حلی اشاره کرده است.^{۱۸} نتیجه تحقیق وی در این زمینه آن است که علامه جز در مسئله «وعد و وعید»، که آن را همچون سایر امامیان و برخلاف معتزله انکار می‌کند، به طور کلی در سایر مسائل، دیدگاه‌های کلامی اش در درجه نخست مبتنی است بر اصول فکری مکتب ابوالحسن بصری، و در وهله دوم متأثر از تقریر و بیان فخر رازی. البته باز در مواردی که مخالف با دیدگاه‌های بنیادین کلامی او نبوده باشد.^{۱۹} او همچنین به تأثیر پذیری خواجه نصیر در آثار کلامی اش از دیدگاه‌های ابوالحسن بصری و فخر رازی تصریح کرده است.^{۲۰}

چند سال بعد دکتر اشمیتکه در مقاله‌ای گزارش‌گونه زیر عنوان «علامه حلی و کلام معتزلی شیعی»،^{۲۱} دیدگاه‌های یاد شده از مادلونگ و نیز نظریات پیش‌گفته خودش را به طور خلاصه اینچنین بازگو کرد: متکلمان نوبختی و در رأس آنها ابواسماعیل بن علی بن ابی سهل بن نوبخت (د: ۳۱۱ ه.ق.) و ابومحمد حسن بن موسی نوبختی (د: بین ۳۰۰-۳۱۰ ه.ق.) نخستین متکلمان شیعی بودند که در عین استقلال فکری، دیدگاه‌هایی مشابه با نظرگاه‌های اصلی معتزله در موضوعات مربوط به توحید و عدل داشتند. اما گام اصلی را در راستای پذیرش کلام معتزلی در میان امامیه، شیخ مفید برداشت. او در دیدگاه‌های کلامی خودش، به طور معمول مواضع مکتب بغداد معتزله را که از نظری نسبت به معتزله بصره تمایل کمتری به مرجعیت عقل در امور اعتقادی داشتند. اتخاذ می‌نمود. شاگرد او شریف مرتضی، برخلاف شیخ مفید، یگانه منبع معتبر برای دستیابی به حقیقت در مسائل اعتقادی را «عقل» می‌دانست و معتقد بود معارف و حیانی و خصوصاً روایات متعارض با عقل را باید طرد نمود. او همچنین برخلاف استادش، در مسائل کلامی از دیدگاه‌های معتزله بصره، و به طور مشخص بهشمیه، یعنی پیروان ابوهاشم جتایی (د: ۳۲۱ ه.ق.)، پیروی می‌کرد. با تعالیم و نگارش‌های شریف مرتضی در آمیختگی کلام امامیه با اعتزال به کمال رسید گویانکه او نیز همچون سایر متکلمان امامی، در برخی اصول اعتقادی مثل امامت همچنان با معتزله اختلاف نظر داشت.^{۲۲}

متکلم معتزلی معاصر با شریف مرتضی، ابوالحسن بصری که شاگرد قاضی عبدالجبار بود و با فلسفه نیز به خوبی آشنا شده بود، در چرخشی آشکار نسبت به مکتب بهشمیه، دیدگاه‌های کلامی متفاوت و مستقلی را ارائه کرد. بدین ترتیب، او مکتب تازه‌ای را در میان معتزله بنا نهاد که مورد قبول بسیاری از معتزلیان زیدی و امامی قرار گرفت و به مرور بر مکتب بهشمیه برتری یافت. اگرچه آثار کلامی ابوالحسن از میان رفته است، دیدگاه‌های او را می‌توان از طریق آثار رکن الدین محمود ملاحمی خوارزمی (د: ۵۳۶ ه.ق.) و نیز کتاب الکامل فی الاستقصاء نوشته تقی الدین عجمی که در آن، تفاوت‌های میان بهشمیه و مکتب ابوالحسن بصری را تبیین کرده است. بازسازی کرد و شناخت. در میان اشاعره نیز، فخر رازی اغلب، مفاهیم کلامی ابوالحسن بصری را می‌پذیرد و به نحوی آنها را تفسیر می‌کند که مؤید دیدگاه‌های

همچنین نگرید به ترجمه فارسی ناستوار این اثر زیر عنوان «اندیشه‌های کلامی علامه حلی»، ص ۲۴۱ - ۲۴۲.

18. Ibid, p. 252.

ترجمه فارسی، ص ۲۴۳.

19. Ibid, pp. 253 - 254.

ترجمه فارسی، ص ۲۴۴. در ترجمه فارسی به جای «برخلاف معتزله» از «مذهب اشعریان» نام برده شده که اشتباه است. همچنین به جای «در مواردی که مخالف با دیدگاه‌های بنیادین کلامی او نبوده باشد» به غلط ترجمه شده «هر جا که ... مخالفتی با نظریات کلی متکلمان نداشت».

20. Ibid, p. 254.

ترجمه فارسی، ص ۲۴۴.

21. Schmidtke, Sabine, "Al-'Allāma al-Hillī and Shī'ite Mu'tazilite Theology", *Spektrum Iran* 7 iii (1994), pp. 10-35. Repr. In: *Shī'ism. Critical Concepts in Islamic Studies*. Eds. Colin Turner & Paul Luft. Oxford 2007, vol. 2 (Beliefs and Practices), part 27».

22. Ibid, pp. 12 - 14.

اشاعره به جای معتزله باشد. این تحولات، تأثیری اساسی در کلام امامیه گذاشت. آخرین مکتب معتزلی ابتکاری را در شیعه، خواجه نصیرالدین طوسی بنا نهاد و شاگردش علامه حلی آن را گسترش داد. آنها تقریباً به طور کامل دیدگاه‌های مکتب ابوالحسنین بصری را در مسائل کلامی پذیرفتند. افزون بر این، آنها در نگاه‌های خودشان، اصطلاحات فلسفی را به گونه‌ای که فخر رازی به کار برده بود، جانشین اصطلاحات معتزلی سنتی کردند. به همین نحو، با پذیرفتن دیدگاه‌های فلسفی، از مواضع معتزلیان متقدم فاصله گرفتند. خواجه نصیر و ابن میثم و علامه حلی هر سه عمیقاً تحت تأثیر اندیشه‌های ابوالحسنین بصری قرار داشته‌اند.^{۲۳} اشمیتکه در ادامه مقاله یاد شده، به طور مشخص، نمونه‌هایی را از تأثیرپذیری‌های علامه در حوزه مسائل کلامی و طبیعی از مکتب ابوالحسنین بصری و فلسفه ابن سینا فهرست کرده است.^{۲۴}

همچنین خانم اشمیتکه در جستاری دیگر، به بررسی مسئله تأثیر اندیشه‌های ابوالحسنین بصری بر متکلمان امامی پرداخته است. او در این مقاله، ابوجعفر ابن قبه رازی (د: پیش از ۳۱۹ ه.ق.) و نوبختیان را نقطه آغاز پذیرش دیدگاه‌های معتزله در تشیع امامی معرفی می‌کند.^{۲۵} به گفته وی: تأثیرگذاری مکتب ابوالحسنین بصری بر اندیشه کلامی امامیه از اواخر قرن ششم هجری قمری آغاز شد.^{۲۶} بصری در بغداد نزد عالمی مسیحی به نام ابوعلی بن سَمح (د: ۴۱۸ ه.ق.) شاگرد یحیی بن عدی (د: ۳۶۳ ه.ق.)، فلسفه و به طور خاص، طبیعیات ارسطویی را آموخت. سپس به ری رفت تا از محضر قاضی عبدالجبار معتزلی کلام و اصول فقه را بیاموزد. او به انتقاد از تعالیم استادش قاضی عبدالجبار پرداخت و بنیان‌گذار آخرین مکتب ابتکاری در اندیشه معتزله شد. سدیدالدین حمّصی رازی (د: پس از ۶۰۰ ه.ق.) نخستین متکلم امامی شناخته شده است که پیرو این مکتب گردید.^{۲۷} او در کتاب المُنْقِذ من التقلید، در مواضع اختلاف ابوالحسنین بصری با بهشمیه، همواره از دیدگاه‌های بصری پیروی می‌کند. آشکارا او به آثار کلامی بصری دسترس مستقیم داشته است؛ چون بارها به کتاب العُزْر و تَصْفُح الأدلّة ارجاع می‌دهد. در طی قرون بعد نیز تعالیم بصری همچنان بر اندیشه کلامی امامیه اثرگذار بود و کسانی همچون صاحب خلاصه النظر از آن پیروی می‌کردند.^{۲۸} نمونه‌ای دیگر، خاندانی شیعی موسوم به بنو العود (شرف‌الدین عودی و فرزندان) بودند که در نیمه نخست قرن هشتم هجری قمری در حله زندگی می‌کردند. آنها به شدت از کاربرد اصطلاحات و مفاهیم فلسفی حتی در صورتی که با دیدگاه‌های عقیدتی آنها سازگار بود، اجتناب می‌نمودند و به طور کلی به جز چند مسئله، از نظرگاه‌های عقیدتی ابوالحسنین بصری و ملاحمی حمایت می‌کردند.^{۲۹} اشمیتکه در دنباله مقاله، نمونه‌هایی از پیروی فکری خاندان عودی از دیدگاه‌های بصری را بررسی کرده است.

در ادامه این تحقیقات، خانم اشمیتکه و آقای دکتر انصاری در جستاری تازه، زوایای بیشتری از موضوع مورد بحث را کاویده‌اند. مهم‌ترین نکاتی که آنها در این زمینه اشاره کرده‌اند بدین شرح است:

۱. متکلمان امامی در مبحث وجود خدا و صفات او به طور فزاینده‌ای مفاهیم و اصطلاحات معتزلی را پذیرفته و اقتباس کرده‌اند. از جمله، ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی (ت: ۲۳۷/د: ۳۱۱ ه.ق.) و خواهرزاده‌اش ابومحمد حسن بن موسی (د: بین ۳۰۰ تا ۳۱۰ ه.ق.) بسیاری از دیدگاه‌های معتزلی را پذیرفتند

23. Ibid, pp. 15 - 18.

24. Ibid, pp. 19 - 26.

25. Schmidtke, Sabine, "The doctrinal views of the Banu I-'Awd (early 8th /14th century): an analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)", p. 373.

۲۶. در ادامه، با توجه به اظهارات قطب راوندی معلوم می‌شود که این آگاهی و تأثیرپذیری از مکتب بصری دست‌کم از اواسط قرن ششم هجری در میان امامیه وجود داشته است.

27. Ibid, pp. 374 - 375.

28. Ibid, p. 376.

29. Ibid, p. 377.

۴. در میان شاگردان شیخ مفید، ابوالفتح کراجکی و ابویعلی جعفری و احتمالاً ابوالحسن بصری به مکتب شیخ مفید وفادار ماندند و به طور معمول از دیدگاه‌های معتزله بغداد پیروی کردند؛ اما شریف مرتضی و ظاهراً سایر متکلمان امامی آن عصر آراء بهشمیه را ترجیح دادند. در این میان، براساس شواهدی به نظر می‌رسد شیخ طوسی در برخی از آثار مفقودش که در سال‌های پایانی عمرش نگاشته بوده است از مکتب بهشمیه فاصله گرفته، به مکتب ابوالحسنین بصری نزدیک شده بوده است.^{۳۳} همین گرایش، در نیمه دوم قرن ششم هجری قمری در میان امامیه شدت یافت و متکلمان امامی با دیده تردید نسبت به عقائد بحث‌انگیز بهشمیه نگریستند و بازگشتی آرام به آموزه‌های نخستین امامان نمودند. برجسته‌ترین نماینده این جریان تازه در کلام امامیه، سدیدالدین محمود بن علی بن حسن حمصی رازی بود. او در کتاب *المنقذ من التقليد با پذیرش تعالیم مکتب ابوالحسنین بصری*. که ظاهراً آنها را در مقایسه با آراء بهشمیه به آموزه‌های امامان نزدیک ترمی دید. از دیدگاه‌های کلامی شریف مرتضی و پیروانش دوری گزید. حمصی معتقد بود که نظرگاه‌های ابوالحسنین بصری و پیروانش اساساً موافق با دیدگاه‌های مکتب بغداد است. این جریان را می‌توان کوششی برای بازسازی نظام کلامی شیخ مفید قلمداد کرد. تلقی متکلمان امامی بعدی نیز چنین بوده است که عقائد شیخ مفید با تعالیم امامان (ع) سازگارتر است در قیاس با اندیشه‌های شریف مرتضی که با پذیرش مفاهیم و نظریات بهشمیه، از تعالیم ائمه (ع) فاصله گرفته بوده است.^{۳۴} پس از حمصی، برخی دیگر از متکلمان برجسته امامی همچون محقق جلی (د: ۶۷۶ ه.ق.) و علامه جلی (د: ۶۷۲ ه.ق.) از دیدگاه‌های ابوالحسنین و پیروانش دنباله روی کردند.^{۳۵} به همین ترتیب خواجه نصیرالدین طوسی و ابن میثم بحرانی و نویسندۀ کتاب *الیاقوت* تحت تأثیر مکتب ابوالحسنین بصری قرار داشته‌اند.^{۳۶} در این زمینه همچنین باید از نگارنده کتاب کلامی مهم *خلاصة النظر*^{۳۷} یاد کرد که از حیث ساختار و محتوا تا حدودی متأثر از *المنقذ من التقليد* حمصی رازی است و گرایش به آراء ابوالحسنین بصری در آن دیده می‌شود.^{۳۸}

33. Ibid, p. 203.

34. Ibid, pp. 204 - 205.

35. Ibid, p. 209.

۳۶. انصاری، حسن، پیشگفتار فارسی کتاب *المعتد فی اصول الدین*، ص چهارده.

۳۷. *خلاصة النظر: تحقیق و مقدمه*: زابنه اشمیتکه، حسن انصاری: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵ ش، تهران.

۳۸. همان، ص xvii.

در عین حال که برخی از نظریات معتزله را در باب امامت و وعید و منزلت بین‌المنزلتین، که با نظرگاه‌های کلی تشیع ناسازگار بود، طرد نمودند.^{۳۰}

۲. آغازین سال‌های دوره غیبت کبری دوره اوج و رواج معتزلی‌سازی کلام امامیه بوده است که این فرایند با آثار شیخ مفید شروع شده و با نگاه‌های شریف مرتضی به حدّ اعلای خود رسید.^{۳۱} در همین دوره و پیش از شیخ مفید، نشانه‌های اعتزال‌گرایی در محدثان امامی قابل مشاهده است و برای نمونه، شیخ صدوق (د: ۳۸۱ ه.ق.) در کتاب *التوحید* به دفاع از امامیه در برابر آنها ماتی همچون پذیرش تشبیه و جبر پرداخته است و سازگاری عقائد شیعه با مفاهیم معتزلی تنزیه و عدل را نشان داده. اگرچه وی در این کتاب به جای دلایل عقلی به طور عمده به احادیث ائمه (ع) تمسک جسته است، او پاره‌ای از موضوعاتی را مطرح کرده که معمولاً از سوی معتزله مورد بحث قرار می‌گرفته و افزون بر این، ساختار کتابش نیز شبیه ساختار آثار کلامی رایج همان دوره است.

۳. شیخ مفید با فاصله گرفتن از نگرش حدیثی شیخ صدوق، از نظام عقیدتی مکتب معتزلی بغداد و ابوالقاسم بلخی بهره گرفت تا گونه‌ای تازه از اندیشه کلامی را در امامیه طرح ریزی کند. با این وصف، شیخ مفید از انتساب به اعتزال دوری می‌جست و با نگارش آثاری همچون کتاب *اوائل المقالات و رساله الحکایات فی مخالفة المعتزلة من العدلیة والفرق بینهم و بین الشیعة الإمامیة* بر تفاوت‌ها و تمایزات کلام امامیه از کلام معتزله تأکید نمود. انتقادهای مفید در این آثار به طور عمده متوجه نظریات ابوهاشم جبائی (د: ۳۲۱ ه.ق.) و پیروانش، به ویژه نظریه «احوال» و نظریه «شیئیة المعلوم» است. شیخ مفید در بسیاری از مسائل، دیدگاه‌های معتزله بغداد و بلخی را با نظرگاه‌های ائمه (ع) موافق می‌دانست. از نظرا، اختلافات مهمی که میان امامیه و معتزله (اعم از بصری و بغدادی) وجود دارد بیشتر در موضوع «امامت» است و مسائل مربوط به آن مثل تعریف ایمان، که در نهایت منجر به انکار وعد و وعید و منزلت بین‌المنزلتین از سوی او می‌شود. شریف مرتضی نیز گرچه برخلاف شیخ مفید به دیدگاه‌های بهشمیه رو آورده بود، در مسائل یادشده، همچون استادش شیخ مفید، معتقد به باورهای امامیه بود و آراء معتزله در این موضوعات را طرد می‌کرد.^{۳۲}

30. Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine, "The Shi'i Reception of Mu'tazilism (II) Twelver shi'is", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, p. 199.

31. Ibid, p. 200.

32. Ibid, pp. 201 - 202.

تُبُوْت و معاد نیز مثل او مخالف و منتقد معتزله بود. با این حال، برخلاف وی، مکتب معتزلی بهشمی را به جای مکتب بغداد می‌پسندید و اصولاً بسیار بیش از شیخ مفید نسبت به مکتب کلامی معتزله اشتیاق نشان می‌داد. چنان‌که از آثار کلامی شریف مرتضی به خوبی پیداست، او نه تنها خود، طرفدار مکتب بهشمیان بود، بلکه از آن در برابر انتقادات مخالفان، سخت دفاع می‌کرد و مسیر کلام امامی را با گرایش به مکتب بهشمی تا قرن‌ها تغییر داد. او در آثار کلامی خود کاملاً در قامت یک معتزلی بهشمی ظاهر شده است و آشکارا خویش را داخل در سنت معتزلی می‌داند.^{۳۹} پردازش شریف مرتضی به مباحث کلامی، در قالب و سبک کلام بهشمی است و او در مباحث اصلی کلامی مثل توحید و همچنین مباحث مربوط به لطیف الکلام دیدگاه‌های بهشمیه را پذیرفته است، گرچه گاه اصلاحات و انتقاداتی را نیز مطرح نموده. در واقع، بسیاری از مطالبی که شریف مرتضی در آثار کلامی خویش آورده است، پیش‌تر در نگاه‌های قاضی عبدالجبار و ابوعبدالله بصری و ابوهاشم جُبائی بیان شده بوده. به جز سید مرتضی، عالمان شیعی دیگری نیز مبنای اعتزالی را در مباحث کلامی پذیرفتند و همچون متکلمان مکتب اعتزال در آن بحث‌ها گاه مساهمتی هم داشتند. این مساهمت زمانی اتفاق افتاد که شیعیان مکتب کلامی اعتزالی را به عنوان یک شیوه تفکر کلامی پذیرفتند.^{۴۰}

در چارچوب نظریه اثرپذیری امامیه از کلام معتزله آقای دکتر مدّرسی طباطبائی نیز در ضمن کتاب مکتب در فرایند تکامل خاطر نشان کرده‌اند که از اواسط قرن سوم هجری به بعد، آراء و نظریات کلامی معتزله به تدریج از طریق نسل جدیدی از دانشمندان شیعه به تشیع راه یافت و مکتب جدیدی را در امامیه پدید آورد. به گفته ایشان، پیشگامان این مکتب، جهان بینی معتزله را درباره عدل و صفات الهی و اختیار انسان پذیرفتند؛ اما در عین حال، مبنای مکتب تشیع را در باب امامت همچنان حفظ کردند و از آن به شدت پشتیبانی نمودند. این مکتب نه توسط معتزلیان شیعه شده، بلکه بردست شماری از متکلمان شیعی همچون ابوالأحوص داود بن اسد بصری و عبدالرحمن بن احمد جبرویه عسکری که از راه مطالعه یا مباحثه، با اصول و معتقدات معتزله آشنا شده بودند بنیان‌گذاری شد و پسان‌تر با پیوستن متکلمان فلسفه‌گرایی همچون ابوسهل و ابومحمد نوبختی تقویت شد و با مساهمت معتزلیان شیعه شده از جمله ابوعبدالله محمد

به گفته آقای دکتر انصاری هرچند مکتب حمّصی بر تعالیم ابوالحسن بصری مبتنی بود؛ اما در مجموع، با مکتب و دیدگاه‌های شیخ مفید سازگاری بیشتری داشت تا مکتب شریف مرتضی. علت این امر آن است که مکتب ابوالحسن با مکتب معتزله بغداد، که شیخ مفید از آن پیروی می‌کرد، قرابت بیشتری داشت؛ لذا این امر سبب می‌شد که در مسائل اختلافی میان شریف مرتضی و شیخ مفید، حمّصی از دیدگاه‌های شیخ مفید طرفداری کند. بدین ترتیب برای متکلمان حله، پیروی از مکتب حمّصی، به نوعی التزام به کلام قدیم شیعه که شیخ مفید آن را ترسیم کرده بود، محسوب می‌شد. در اثر اقبال متکلمان حلی و سایر امامیه به مکتب سدیدالدین حمّصی از قرن هفتم هجری به بعد، مکتب شیخ مفید در کلام امامیه دوباره اهمیت یافت.^{۳۹}

آقای انصاری همچنین معتقد است که معتقدات امامیه در آغاز با معتزله هماهنگ نبود و در بسیاری از عقاید توحیدی و مباحث وابسته به آن، با دیدگاه‌های معتزله تفاوت‌های اساسی داشت. اما از اواخر سده سوم هجری قمری شماری از امامیه به معتزله گرائیدند و به تدریج، تحت تأثیر آنان قرار گرفتند. این تأثیرپذیری نیز به طور عمده در دو جهت بود: نخست، بحث‌های اصلی در مباحث توحید و عدل و دیگری، پذیرش کلام معتزلی به عنوان یک شیوه نظرورزی و بهره‌گیری از ساختار نظری بحث‌های آنان.^{۴۰}

نامبرده در ضمن دو یادداشت دیگر زیر عنوان‌های «شریف مرتضی به مثابه متکلمی معتزلی» و «شریف مرتضی و معتزله» بر گرایش بهشمی شریف مرتضی و تعلق فکری او بدین مکتب تأکید کرده‌اند. به نظر ایشان، شیخ مفید، استاد شریف مرتضی، «کم‌وبیش در برخی مسائل فلسفی و اصلی دانش کلام جانب بغدادیان، یعنی معتزله بغداد را داشت و البته در عین حال خود متأثر از گرایش‌های کلامی دوران کهن‌تر کلام معتزلی و گرایش‌های متمایل به اعتزال مانند گرایش کلامی بنی‌نویخت از یک سو و گرایش اهل کلام در میان دانشمندان کهن تشیع در عصر حضور امامان مانند هشام بن الحکم و یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان نیز بود»؛ با این وصف، در مباحث مربوط به ایمان، وضعیت دنیوی و اخروی مؤمنان و نیز امامت جامعه با معتزله مخالف بود. شریف مرتضی تحت تأثیر استادش شیخ مفید قرار داشت و در مسائل یادشده و مسائل وابسته مانند قرآن و یا جزئیات

۳۹. نگریده به یادداشت زیر با عنوان «دانش کلام در حله از سدیدالدین حمّصی تا ابن

طاوس» منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/3468>

۴۰. نگریده به یادداشت زیر با عنوان «مکتب اعتزال؛ میراث اسلام سنی یا تشیع؟» منتشر شده

در: <http://ansari.kateban.com/post/2911>

۴۱. نگریده به: <http://ansari.kateban.com/post/1926>

۴۲. نگریده به: <http://ansari.kateban.com/post/2868>

بن عبدالله بن مملک اصفهانی و ابوجعفر محمد بن عبدالرحمن بن قبه رازی به شکل مکتبی قویم با ساختاری متین درآمد.^{۴۳}

در تحقیق مستقل دیگری درباره ابوجعفر ابن قبه رازی (د: پیش از ۳۱۹ ه.ق.) نیز از نسبت اندیشه‌های کلامی وی با دیدگاه‌های معتزله سخن گفته شده و با توجه به سابقه اعتزالی‌اش و انحصار متون و اقوال بازمانده از وی به بحث امامت، این احتمال مطرح شده که وی جز در اصل امامت، در سایر اصول اعتقادی بر همان عقائد پیشین معتزلی خود باقی مانده بوده باشد.^{۴۴} در مقابل، برخی معتقدند تغییر عقیده در باب امامت مستلزم تغییر اندیشه در سایر مسائل اعتقادی نیز هست؛ در نتیجه نمی‌توان گفت که ابن قبه پس از گرایش به امامیه، همچنان عقائد معتزلی پیشین خود را در سایر مسائل حفظ کرده بوده است.^{۴۵}

در میان محققان عرب، عائشه یوسف المناعی در رساله خود با عنوان «أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية» به مبحث روابط فکری میان امامیه و معتزله در موضوعات کلامی پرداخت و به نتایجی همچون: پذیرش پاره‌ای از آراء کلامی معتزله از سوی متکلمان نوبختی به ویژه ابوسهل اسماعیل بن علی نوبختی و خواهرزاده‌اش، ابومحمد حسن بن موسی نوبختی، تأثیرپذیری شیخ مفید از مکتب معتزله بغداد خصوصاً آراء کعبی بلخی، و اثرپذیری شریف مرتضی از معتزله بصره خاصه قاضی عبدالجبار معتزلی دست یافت. او همچنین خاطر نشان کرده است که به دلیل فقدان مستندات و شواهد کافی از متون کلامی امامیه و معتزله در چند قرن نخستین اسلامی، نمی‌توان در خصوص نحوه تأثیر و تأثر میان این دو فرقه در دوران اولیه شکل‌گیری مکاتب کلامی آنها داوری قطعی کرد و به تأثیرپذیری یکی از آن دو فرقه از دیگری حکم نمود.^{۴۶}

خانم رشا العمری نیز در کتاب سودمندش درباره ابوالقاسم کعبی بلخی، از پذیرش عناصر مختلف نظام کلامی کعبی و دیگر معتزلیان بغدادی و حتی غیر بغدادی مثل نظام در آثار شیخ مفید سخن گفته است.^{۴۷}

آقای حسین علی عبدالساتر در کتاب ارزشمند نوانتشار خودش درباره شریف مرتضی با عنوان «عقیده شیعی، کلام معتزلی: شریف مرتضی و گفتن امامی» به مسئله ارتباط میان اندیشه کلامی تشیع امامی و مکتب اعتزال نیز به طور مبسوط پرداخته است. وی ابتدا به دو دیدگاه اصلی در این زمینه، یعنی نظریه اخذ و اقتباس دیدگاه‌های معتزله از سوی متکلمان امامی، و در مقابل آن، نظریه استقلال عقائد امامیه از کلام معتزله با وجود مشابهت‌های عقیدتی بنیادین میان آن دو اشاره کرده است. به گفته وی: حامیان نظریه استقلال کلام شیعه از معتزله، یا احادیث ائمه (ع) را به عنوان بنیادهای نظری دیدگاه‌های شیعه در باب اصول اعتقادی لحاظ می‌کنند که با وجود آنها نیازی به استمداد از منابع خارجی همچون کلام معتزله نبوده است، یا بر استقلال فکری متکلمان نخستین امامی که جریان کلام نخستین امامیه با آنها آغاز شد تکیه می‌نمایند.^{۴۸}

به نظر عبدالساتر، اساساً توصیف یک «ارتباط» به «تأثیر» آن‌گاه که به حد «وابستگی اندیشه‌ها» برسد، با دشواری‌هایی مواجه است. برخی از این مشکلات ناشی از ملاحظات روش‌شناسانه است به این معنا که هیچ قواعد دقیقی برای اثبات واقعیت «تأثیر» به نحو قطعی نمی‌توان در نظر گرفت. افزون بر این، برای

۴۳. مدزسی طباطبائی، سیدحسین، مکتب در فرایند تکامل، ص ۲۱۳ - ۲۱۵.

۴۴. نگرید، میرزایی، عباس، ابن قبه رازی، ص ۶۶ و ص ۲۳۴.

۴۵. الجعفری، محمد رضا، الکلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفید منه، تراث السنه النامنه، محرم - جمادی الثانیه ۱۴۱۳، العدد ۱ و ۲، ص ۲۳۵.

۴۶. یوسف المناعی، عائشه، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية، ص ۴۴۷ - ۴۵۱.

۴۷. نگرید به کتاب او زیر عنوان «الهیات ابوالقاسم بلخی / کعبی»، ص ۳۳:

El Omari, Racha, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/ al-Ka'bi* (d. 319/931), Leiden: Brill, 2016, p. 33.

48. Hussein Ali Abdulsater, *Shi'i Doctrine, Mwtazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse*, Edinburgh University Press, 2017, pp. 2-3.

اثبات یک «اثرگذاری» یا «تأثیرپذیری» به طور معمول وجود شواهد خارجی و داخلی ضروری است. یعنی هم باید تحولات زمانی و تقارن‌های محلی را بررسی نمود تا امکان تعامل میان سنت‌ها و نویسندگان مختلف را تأیید کرد، و هم باید مشابهت‌های مفهومی و همانندی‌های متنی را مورد مطالعه قرار داد تا احتمال شباهت‌های صرفاً اتفاقی را از میان برد.^{۴۹}

عبدالساتر به مقایسه دیدگاه‌های شریف مرتضی از یکسو با شیخ مفید و شیخ طوسی، و از سوی دیگر با آراء قاضی عبدالجبار معتزلی پرداخته است و نقاط اشتراک و اختلاف عقیدتی میان آنها را در چهار بخش برشمرده: ۱. نقاط اشتراک عقیدتی میان همه آنها، ۲. نقاط اشتراک عقیدتی میان مفید و مرتضی و طوسی که قاضی عبدالجبار بدان‌ها معتقد نیست، ۳. نقاط اشتراک عقیدتی میان مرتضی و قاضی عبدالجبار که شیخ مفید آنها را نپذیرفته است، ۴. عقایدی (مثل نظریه صرفه) که فقط مرتضی قبول دارد و مفید و طوسی و قاضی بدان‌ها معتقد نیستند. او سپس نتیجه می‌گیرد که در زمینه عقائد امامی، شریف مرتضی تا حد زیادی اصطلاحات و اندیشه‌های متکلمان عقل‌گرای پیش از خود را حفظ کرده است ولی آنها را به گونه‌ای متفاوت از پیشینیان به کار برده است. به نظر عبدالساتر آثار سید مرتضی در خصوص کلام معتزلی، نوعی دیگر از اثرپذیری را نشان می‌دهد. شریف مرتضی از استدلال‌های معتزلیان بصری که از منظری به نتایج نادرستی می‌انجامد، پیروی نکرده است. او همچنین گاه ناگزیر شده در برخی از دیدگاه‌های معتزله اصلاحات و تغییراتی را ایجاد کند تا آنها را با عقائد تثبیت‌شده امامیه سازگار و موافق سازد.^{۵۰} در نهایت، به نظر می‌رسد که از نگاه عبدالساتر، شریف مرتضی صورت کلام اعتزالی را پذیرفته است، ولی با محتوای آن چندان موافق نیست یا اینکه پس از اعمال اصطلاحاتی در اندیشه‌های معتزلی آنها را قبول کرده است.

۱-۲. اثرگذاری محدود معتزله بر شیعه

فرضیه دوم درباره مناسبات فکری امامیه با معتزله، پذیرش اثرگذاری معتزله بر امامیه به صورت نسبی و محدود است. حامیان این نظریه معتقدند اگرچه اثرگذاری نظام کلامی معتزله بر امامیه قابل انکار نیست، گستره این تأثیرات، محدود و تنها در برخی ابعاد بوده است. برای نمونه نویسنده کتاب کلام شیعه کلام معتزله پس از بررسی دیدگاه‌های متکلمان امامی با متکلمان معتزلی در باب موضوعات مختلف کلامی در قرون چهارم و پنجم هجری قمری به این نتیجه رسیده است که «کلام شیعه گرچه در ساختار و مسائل تا حدی متأثر از معتزله بوده است، اما با در نظر گرفتن مجموع شاخص‌ها به ویژه در حیطه منابع، مبادی و پاسخ‌ها، استقلال این نظام کلامی روشن می‌شود».^{۵۱} به باور نگارنده کتاب، قول به تأثیرپذیری نوبختیان و شیخ مفید و سید مرتضی از معتزلیان نادرست و غیر قابل پذیرش است.^{۵۲}

در چند پژوهش دیگر نیز که به طور خاص درباره برخی از متکلمان امامی نوشته شده است، از مسئله تأثیرپذیری آنها از اندیشه‌های معتزله سخن به میان آمده است. آقای حیدر الیبائی در کتابی با عنوان «الشریف المرتضی والمعتزلة» به تفصیل مسئله گرایش شریف مرتضی به معتزله را بررسی کرده، ضمن پذیرش تأثیر شریف مرتضی از معتزله در موضوعات مربوط به توحید و عدل، دیدگاه‌های وی را در خصوص بسیاری از مسائل مطرح در ذیل اصول عقیدتی امامت و نبوت و معاد، مخالف با ایستارهای معتزله در این باب دانسته است و همین امر را، دلیلی استوار بر مفارقت و عدم تبعیت وی از معتزله تلقی نموده.^{۵۳}

49. Ibid, pp. 5-6.

50. Ibid, p. 215.

۵۱. کیانی فرید، مریم، کلام شیعه کلام معتزله (پژوهشی مقایسه‌ای بر مبنای متون قرن‌های چهارم و پنجم)، ص ۲۸۴.

۵۲. همان، ص ۲۸۳.

۵۳. یبائی، حیدر، الشریف المرتضی والمعتزلة (دراسة مقارنة بين أهم النظريات الكلامية للشريف المرتضی والمعتزلة وبيان وجوه الالتقاء والافتراق فيما بينهما)، خاتمة المطاف (در دست انتشار). نیز نگرید به: همو، «میزان اثرپذیری سید مرتضی از معتزله بصره در موضوع توحید و عدل».

وفاق و همسانی با شیعه امامی نداشته، بلکه گاه دشمنی شدید با یکدیگر داشتند و از حیث اصول عقیدتی با همدیگر ناسازگار بودند.^{۵۸} اما مکتب معتزله بغداد که به دست بشر بن مَعْتَبِر (د: ۲۱۰ ه.ق.) بنیان‌گذاری شد، تحت تأثیر محیط شیعی کوفه. زادگاه بشر قرار داشت و همین امر موجب نفوذ تشیع در اعتزال بغدادی گشت تا جایی که به معتزله بغداد «متشیعة المعتزلة»^{۵۹} گفته شد. معتزلیان شیعه‌گرای بغدادی در برخی مسائل همچون تفضیل حضرت علی (ع) بر ابوبکر، و برائت از معاویه و عمرو بن عاص به تشیع گرایش پیدا کردند.^{۶۰} این امر، یعنی تشیع معتزله بغداد، سبب گردید که شیعیان زیدی و امامی پذیرای اعتزال گردند.^{۶۱}

پژوهش دیگر در این زمینه که نظریه اثراگذاری متقابل هر دو فرقه بر یکدیگر را اختیار کرده است، عبارت است از «مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه» به قلم آقای دکتر رسول جعفریان. ایشان ضمن تأکید بر اینکه از لحاظ تاریخی، شکل‌گیری تشیع بر اعتزال تقدّم دارد خاطر نشان کرده‌اند که روابط اجتماعی-سیاسی فرهنگی شیعه با معتزله سه دوره متفاوت داشته است:

۱. بیگانگی این دو مکتب از یکدیگر به هنگام رویارویی شیعیان با خوارج.
۲. آغاز قرابت معتزله با شیعه (اعم از زیدیه و امامیه) که اوج آن در دوره آل بویه بوده است.

۳. دوره اضمحلال کامل اعتزال در تشیع امامی و زیدی از قرن هفتم هجری قمری به بعد.^{۶۲}

به گفته نویسنده، شدت تماس‌ها میان معتزله و شیعه تأثیرات فراوانی بر متکلمان هر دو مکتب نهاد و سبب شد که هم برخی دانشوران شیعی تحت تأثیر معتزلیان قرار بگیرند و هم تشیع،

به همین نحو، آقای حسینی زاده خضرآباد در تحقیق خود درباره خاندان نوبختی و به طور خاص ابوسهل و ابومحمد نوبختی، به گردآوری و نقل دیدگاه‌های کسانی که به گرایش اعتزالی نوبختیان تصریح کرده‌اند، پرداخته است. به نظر او توافق نوبختیان با معتزله تنها در اصل توحید بوده است و از این رو با لحاظ مخالفت‌های آنان با معتزله در سایر اصول معتزلی از جمله عدل و منزلت بین‌المنزله، گرایش نوبختیان به معتزله و تبعیت آنها از این فرقه قابل پذیرش نیست.^{۵۴} با این حال، نامبرده، متکلمان امامی بغدادی مثل شیخ مفید و به ویژه شریف مرتضی را نسبت به متکلمان عصر حضور هم‌نوا تر و موافق تر با معتزله دانسته است. وی در توجیه این قرابت و گرایش به معتزله به درستی خاطر نشان می‌کند که متکلمان امامی گریزی نداشتند از اینکه در قالب دانش کلام رسمیت یافته معتزلی، دستگاه کلامی خود را ارائه کنند؛^{۵۵} زیرا در فضای فرهنگی آن دوره «گفتن عقل‌گرایی معتزلی حاکم بود و هرگونه تبیین و دفاع از آموزه‌های اعتقادی به ناچار باید در قالب این گفتن ارائه می‌شد».^{۵۶} هم‌بجه جریان نوظهوری از متکلمان امامی معتزلی مرام در کلام امامیه متقدّم اشاره کرده که در اواخر قرن سوم هجری قمری فعال بوده و «در قالب دو گروه معتزلیان شیعه شده و امامیان متمایل به اندیشه‌های معتزلی، آراء خود را که غالباً در همگرایی آشکار با معتزله و متفاوت با اندیشه‌های متکلمان نخستین امامی است، ارائه کرده‌اند».^{۵۷}

۱-۳. اثراگذاری متقابل شیعه و معتزله

سومین فرضیه درباره نسبت اندیشه شیعی با تفکر اعتزالی، وجود تأثیر و تأثرات متقابل میان این دو مکتب است. باورمندان به این فرضیه به طور معمول بر اثراگذاری اندیشه شیعی بر معتزله بغداد تأکید دارند. برای نمونه، احمد محمود صبحی در بررسی روابط اندیشه شیعه با معتزله، میان دو شاخه معتزله بصره و بغداد تمایز نهاده است. به عقیده او، معتزله بصره تا قرن سوم هجری هیچ

۵۸. محمود صبحی، احمد، فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۶۰.

۵۹. اصطلاح «متشیعة المعتزلة» در کتاب الانتصار ابوالحسن خراط درباره برخی از معتزلیان که قائل به تفضیل حضرت علی (ع) بوده‌اند، استعمال شده است: «فأما من تشیع من المعتزلة فلیس هذه علته ولا هذا قوله، و هذه كتب أبي جعفر الإسكافي في هذا الباب معروفة مشهورة و هو من رؤساء متشیعة المعتزلة». (الخياط، ابوالحسن، الانتصار والرد علی ابن الروندی، ص ۱۰۰) چنان‌که برخی محققان نیز اشاره کرده‌اند، تشیع معتزلیان در اینجا تشیع به معنای خاص آن نیست، بلکه به معنای عام آن یعنی نداشتن گرایش عثمانی و نفی معاویه و تفضیل امام علی (ع) بر خلفا و توجه به علویان در مسائل سیاسی است. (نگرید: جعفریان، رسول، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه، ص ۵۲)

۶۰. همان، ص ۲۶۱ - ۲۶۲.

۶۱. همان، ص ۱۱۲، پاورقی ۲.

۶۲. جعفریان، رسول، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه، ص ۱۱.

چاپ شده در: جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، ص ۴۸۵ - ۵۰۴. ترجمه عربی همین مقاله را نگرید در: همو، تأثیر الفکر المعتزلی البصری علی السید المرتضی فی مسائل التوحید و العدل الإلهی، مجلة العقيدة، العدد (۳)، السنة الأولى، ربيع الأول ۱۴۳۶ ه.ق، ص ۱۹۳ - ۲۲۰.

۵۴. حسینی زاده خضرآباد، سیدعلی، نوبختیان (ابوسهل و ابومحمد)، ص ۲۳۶ - ۲۵۳.

۵۵. همو، تطورات کلام امامیه در مدرسه بغداد، ص ۳۱۰ - ۳۱۴؛ نیز نگرید: ص ۲۹۵ - ۳۰۳.

۵۶. همان، ص ۲۹۷. نویسنده در اینجا از واژه «گفتن» استفاده کرده است، ولی در باب مراد خویش از آن توضیحی ارائه ننموده. شایسته بود یا توجه به ابهام مفهومی و کثرت معانی این اصطلاح، چنان‌که در ادامه بحث خواهیم گفت، منظور دقیق خود را از آن واژه روشن می‌نمودند.

۵۷. همو، «کلام امامیه پس از دوران حضور نخستین واگرایها»، چاپ شده در: جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد، ص ۵۹ - ۸۵، به ویژه ص ۸۱.

در چند نوشته دیگر هم که به طور خاص به بررسی مسئله تأثیرپذیری شریف مرتضی از معتزله پرداخته شده، بر نفي هرگونه تأثیرپذیری وی از معتزله تأکید شده است. نویسنده مقاله «اعتزالگرایی سیدمرتضی؛ بررسی و نقد» از رهگذر مقایسه دیدگاه‌های سیدمرتضی با قاضی عبدالجبار معتزلی در خصوص برخی از مسائل کلامی مهم «کوشیده است به اثبات رساند که وی نه تنها تحت تأثیر معتزله و به طور خاص قاضی عبدالجبار نبوده، بلکه در آراء خویش از خط اصیل شیعه امامیه متأثر بوده و از آن دفاع کرده است».^{۶۹}

رؤف الشّری، نیز، هم در مقاله «اعتزالیه الشریف المرتضی بین الوهم والحقیقه»^{۷۰} و هم در کتاب خودش با نام «الشریف المرتضی متکلماً» پس از جمع‌آوری و نقل سخنان کسانی که شریف مرتضی را در زمره معتزله برشمردند یا به او نسبت گرایش به اعتزال داده‌اند، به نقد آنها پرداخته، به طور کلی هرگونه گرایش شریف مرتضی را به معتزله نفی کرده است.^{۷۱}

به همین نحو نویسنده کتاب «سیدمرتضی» با توجه به مخالفت‌های شریف مرتضی با پاره‌ای از اصول معتزلی مثل منزلت بین‌المنزلیتین و نیز اختلافات قابل توجه وی با معتزله در برخی موضوعات مهم نظیر امامت، دلایل و شواهد انتساب اعتزال به شریف مرتضی را مردود دانسته است.^{۷۲}

۵-۱. اثرگذاری شیعه بر معتزله

برخی از محققان امامی با این فرضیه که شیعه در مسائل کلامی به نحو دامن‌دار تحت تأثیر اندیشه‌های معتزله قرار گرفته است و از خود استقلالی ندارد، به شدت مخالف‌اند و می‌کوشند نشان دهند برخلاف فرضیه پیش‌گفته، در واقع، معتزله از اندیشه‌های کلامی شیعه اثر پذیرفته‌اند. مرحوم علامه شیخ محمد رضا جعفری معتقد است این نظریه که امامیه عقائد خویش را از معتزله اخذ کرده است و در حوزه اعتقادات از معتزله تأثیر پذیرفته، از بن باطل است و هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد.^{۷۳} بلکه برعکس، این معتزله

خاصه تشیع زیدی، در جمع عظیمی از معتزله نفوذ یابد. این ارتباطات موجب نگارش رذیه‌هایی بر یکدیگر نیز شد که البته به معنی دشمنی گسترده آنها با همدیگر نیست، بلکه به دلیل قربت آنها با همدیگر است.^{۶۳} او خاطر نشان کرده که بر اساس کتاب اوائل المقالات شیخ مفید، اختلاف نظر شیعه با معتزله در زمینه مباحث عدل و توحید و سایر مسائل کلامی و طبیعی از حدود جزئیات فراتر نمی‌رود و نزاع اصلی میان شیعه و معتزله در دو بحث امامت و منزلت بین‌المنزلیتین است.^{۶۴} با این وصف، نویسنده، بر نفوذ اندیشه‌های شیعه در معتزله بصره و بغداد، و آغاز هضم تدریجی معتزله در تشیع امامی و زیدی از دوره پس از قاضی عبدالجبار معتزلی تأکید کرده است.^{۶۵} هم‌افزوده که مشابهت فکری تشیع و اعتزال باعث تقویت این اتهام نیز شده است که شیعه تفکر کلامی خود را از معتزله گرفته است تا آنجا که برخی از مهم‌ترین دانشمندان شیعی همچون سیدمرتضی، که به هیچ روی ارتباطی با اعتزال خالص [یعنی اعتزال غیر زیدی] ندارند، به عنوان متکلم معتزلی معرفی شده‌اند.^{۶۶}

محمد بن حامد بن منور الجدهانی نیز یکی دیگر از معتقدان به فرضیه اثرگذاری طرفینی تشیع و اعتزال بر یکدیگر است. او در پایان نامه خود با نام «الصلّة بین التشیع والإعتزال» به مواضع تأثیرپذیری امامیه و زیدیّه از معتزله و نیز برخی تأثرات معتزله از شیعه پرداخته است.^{۶۷}

۴-۱. نفی اثرگذاری معتزله بر شیعه

دیدگاه دیگر درباره ارتباط فکری شیعه با معتزله، نفی هرگونه وام‌گیری اعتقادی تشیع و اثرپذیری متکلمان امامی از مکتب معتزله است. آیت‌الله شیخ جعفر سبحانی با استناد به مناظرات متعدد متکلمان امامی با معتزلیان و نیز ردود بسیار امامیان بر آنها اظهار داشته‌اند که هر چند شیعه و معتزله در اصولی همچون توحید و عدل اشتراک نظر دارند، در بسیاری از مسائل و عقائد دیگر با یکدیگر مخالف‌اند؛ از این رو امکان اینکه شیعه عقائد خویش را از معتزله وام گرفته باشد وجود ندارد.^{۶۸}

۶۹. یوسف زاده، حسینعلی، «اعتزالگرایی سیدمرتضی؛ بررسی و نقد»، مجله نقد و نظر، س

۱۸، ش ۴، زمستان ۱۳۹۲، ص ۱۲۱.

۷۰. الشّری، رؤف، «اعتزالیه الشریف المرتضی بین الوهم والحقیقه»، مجله رساله التقریب، ش ۲۵، ص ۱۵۶.

۷۱. «من هنا فالمرتضی لم یکن معتزلیاً، ولا رأساً فی الاعتزال علی ما یراه الخطیب البغدادی، ولا مایل أو تطاهر فی الاعتزال علی ما ذهب إلیه ابن الجزوی، ولا جعل التشیع منحنی من مناحی الاعتزال علی ما ادعاه الدكتور عبدالرزاق محیی الدین». (الشّری، رؤف، الشریف المرتضی متکلماً، ص ۳۲۳)

۷۲. نگرید: اسعدی، علیرضا، سیدمرتضی، ص ۹۱-۹۴.

۷۳. «القول بأن الإمامیه أخذت عن المعتزله وتأثرت بهم فیما اتفقت معهم فی العقیده لا

۶۳. همان، ص ۸۴. مقایسه کنید با دیدگاه هاشم معروف الحسنی که نگارش این رذیه‌ها را دلیل بردور بودن و فاصله زیاد این دو مذهب از یکدیگر دانسته است! (نگرید در ادامه همین نوشتار)

۶۴. همان، ص ۱۳۲.

۶۵. همان، ص ۱۱۸-۱۲۳.

۶۶. همان، ص ۹۹-۱۰۰.

۶۷. الجدهانی، محمد بن حامد بن منور، الصلّة بین التشیع والإعتزال، ج ۱، ص ۳۳۰-۳۷۹.

۶۸. سبحانی، شیخ جعفر، بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۱۷۸.

بغداد بوده‌اند که تحت تأثیر عقائد امامیه قرار گرفتند و به همین دلیل، برخلاف معتزله بصره، دیدگاه‌های نزدیکی به امامیه اتخاذ کردند. به گفته ایشان، علت جدایی و افتراق فکری معتزله بغداد از معتزله بصره، در واقع، حضور متکلمان امامی در بغداد و در نتیجه، ارتباط متکلمان معتزلی بغدادی با امامیه و تأثیرپذیری آنها از متکلمان امامی است؛ برخلاف متکلمان بصری که در تماس با متکلمان امامی نبوده‌اند و از این رو، تأثیری از امامیه برنگرفته‌اند.^{۷۴} بنابراین مشابهت فکری متکلمان امامی با عالمان معتزلی دلیلی بر اثرپذیری آنها از معتزله نیست و نه شیخ مفید و نه هیچ‌یک از متکلمان امامی قبل و بعد از او، از معتزله اثر نپذیرفته‌اند.^{۷۵} مخالفت‌های شیخ مفید با مکتب معتزله بصره نیز نه در نتیجه تأثیرپذیری او از معتزله بغداد و مخالفت‌های استادش رُمّانی با آن مکتب، بلکه ناشی از ماهیت کلام امامی بوده که با تعالیم مکتب بصره سازگاری نداشته است.^{۷۶} فراتر از این، حتی می‌توان با قطعیت گفت که در حقیقت، دیدگاه‌های شیخ مفید در استادش رُمّانی اثرگذار بوده است و موجب تمایل او به تشیع و اعتقادش به افضلیت حضرت علی(ع) شده است.^{۷۷}

در همین راستا، آقای دکتر قاسم جوادی نیز در باب مسئله مورد بحث، نظری مشابه با علامه جعفری ابراز داشته‌اند. بنا به گفته ایشان، اختلاف شیعه با معتزله در مسئله امامت، اختلاف بنیادینی است که یکی از مهم‌ترین وجوه استقلال کلام شیعه از معتزله را نشان می‌دهد.^{۷۸} همچنین تعالیم کلامی موجود در روایات ائمه(ع) به ویژه خطب نهج البلاغه و ادعیه صحیفه سجّاده، که مشتمل بر آموزه‌هایی همچون توحید و تنزیه خداوند و نفی تشبیه است، بنیان و ریشه عقائد توحیدی و تنزیهی شیعه را حتی پیش از پیدائی مکتب معتزله شکل می‌داده است و از این رو، نباید امامیه را در این زمینه و امدار معتزله دانست. در میان روایات امام صادق(ع) و امام رضا(ع) نیز احادیث متعددی در زمینه مسائل اصلی کلامی همچون توحید و عدل و مسائل وابسته مثل جبر و اختیار وجود دارد.^{۷۹} به عقیده نامبرده، اساساً اتهام تأثیرپذیری شیعه از معتزله تنها از سوی معتزلیان مطرح شده است و سپس از طریق آنان به سایر متون راه یافته است.^{۸۰} آقای جوادی با نقل فهرستی از اختلافات کلامی معتزله و شیعه که شیخ مفید در اوائل المقالات ارائه کرده است، و نیز با استناد به مناظرات اعتقادی میان متکلمان امامی و معتزلی، و کتاب‌هایی که متکلمان هر یک از دو مکتب در ردّ دیدگاه‌های عالمان مکتب رقیب نگاشته‌اند، نتیجه می‌گیرند که کلام شیعه نمی‌تواند برگرفته از معتزله باشد.^{۸۱} افزون بر این، به باور ایشان، اعتراف معتزله به اخذ توحید و عدل از امیرالمؤمنین(ع)، و گرایش معتزله بغداد به اعتقاد به برتری امیرالمؤمنین(ع)، و نیز ظهور جریان معتزلیان شیعه شده همچون ابن قبه، دلایلی بر تأثیرپذیری معتزله از تشیع است.^{۸۲}

۱-۶. نفی تأثیر و تأثر میان شیعه و معتزله

در برابر تمام فرضیات پیش‌گفته، دیدگاه بسیار متفاوت دیگری نیز وجود دارد مبنی بر اینکه از بن، میان شیعه و معتزله تعامل و ارتباط فکری وجود نداشته است و هیچ‌گونه تأثیر و تأثیری میان آنها قابل شناسایی

أقول فيه سوى انه باطل لا أساس له من الصحة جملة وتفصيلاً ولا سند له من دراسة عقائد الإمامية والأسس التي قامت عليها تلك العقائد. الجعفری، محمد رضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه»، ص ۱۶۴.
 ۷۴. همان، ص ۲۳۷. «إن المعتزلة هم الذين تأثروا بالإمامية دون العكس». همان، ص ۲۳۸.
 ۷۵. همان، ص ۲۳۸.
 ۷۶. همان، ص ۲۵۳.
 ۷۷. همان، ص ۲۵۶.
 ۷۸. جوادی، قاسم، تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله، مجله هفت آسمان، شماره ۱، بهار ۱۳۷۸، ص ۱۲۶.
 ۷۹. همان، ص ۱۲۸ - ۱۳۱.
 ۸۰. همان، ص ۱۳۸.
 ۸۱. همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۸.
 ۸۲. همان، ص ۱۴۲ - ۱۴۹.

نیست. برخی از محققان شیعی معتقدند از آنجا که بین دیدگاه‌های کلامی امامیه و معتزله مشابهت و قرابت چندانی نیست و دیدگاه‌های آنها فاصله زیادی از یکدیگر دارد، اساساً از تأثیر و تأثر میان آنها نمی‌توان سخن گفت. برای نمونه، هاشم معروف الحسینی در کتاب الشیعة بین الأشاعرة والمعتزلة تلاش می‌کند نشان دهد «امامیه در تفکرات و آراء خود در همه مراحل که بر آنها گذشته است کاملاً مستقل بوده‌اند».^{۸۳} از نظر او ردیه‌هایی که متکلمان امامی بر آراء معتزله نوشته‌اند اثبات‌گرآن است که «امامیه فرقه‌ای است که بیش از هر فرقه اسلامی دیگر از اندیشه‌های اعتزالی فاصله دارد».^{۸۴} او گرایش شریف مرتضی به معتزله را نیز به طور کامل نفی کرده است.^{۸۵}

۲. نکاتی در باب مناسبات عقیدتی نخستین میان امامیه و معتزله

چنان‌که ملاحظه شد، در خصوص مناسبات کلام امامیه با کلام معتزله و مسئله تأثیرپذیری کلام شیعی امامی از مکتب اعتزال طیف بسیار گوناگون و حتی متعارضی از دیدگاه‌ها بیان شده است به طوری که یافتن وجه اشتراکی جامع میان آنها دشوار می‌نماید. نگارنده پیش از آنکه نظرگاه کنونی خود را در این موضوع بیان کند به ارزیابی برخی از دیدگاه‌های پیشین در باب مناسبات عقیدتی نخستین میان امامیه و معتزله، می‌پردازد. نکاتی که در اینجا ذکر می‌شود در حکم مقدمه‌ای برای ورود در اصل بحث است.

۱. برخلاف باور عالم برجسته امامی، هاشم معروف الحسینی (د: ۱۴۰۳ ه.ق.) که کلام امامیه را مباین با اندیشه‌های معتزله و بعیدترین مکتب از معتزله دانسته است،^{۸۶} اصل تشابه عقیدتی قابل توجه میان امامیه و معتزله، و اشتراک آن دو در بیشتر اصول کلامی، مسلم و غیرقابل انکار است. ظاهراً دلیل این داوری ناصواب هاشم معروف الحسینی آن بوده که وی تقریباً هیچ‌یک از متون اصلی و مهم معتزله را در دسترس نداشته تا در تحقیق خودش بدان‌ها رجوع کند و با آثار متکلمان امامی مکتب بغداد مقایسه نماید و به مشابهت‌های قابل توجه میان آنها پی ببرد. زمانی که او کتابش را می‌نگاشته است، بسیاری از متون کلامی معتزله و متکلمان امامی مکتب بغداد هنوز منتشر نشده بوده. اگر آثاری را که امروزه از معتزله و متکلمان امامی بغداد در دست داریم، او نیز در اختیار می‌داشت و با دقت بررسی می‌نمود، احتمالاً تعامل و پیوند عمیق فکری متکلمان امامی و معتزلی را با این شدت و به طور مطلق نفی نمی‌کرد و امامیه را دورترین مذهب اسلامی به معتزله معرفی نمی‌نمود. جالب توجه است که مرحوم عباس اقبال که چندین سال قبل از اینکه هاشم معروف الحسینی کتابش را بنویسد، اثر ارزشمند خودش را در باب نوبختیان تألیف کرده بوده است. به مشابهت فراوان میان اصول عقیدتی معتزله و شیعه اینچنین اشاره کرده است:

دو فرقه معتزله و شیعه در باب اصول با یکدیگر تفاوت زیاد ندارند مخصوصاً بعضی از طبقات شیعه بمعزله و بهمین شکل بعضی از رؤسای معتزله از جهت عقیده بشیعه تقرب جسته‌اند و همین نکته باعث آن شده است که تشخیص عقاید عده‌ای از ایشان برای بعضی از مورخین مشکل گردیده گاهی آنان را در ردیف معتزله و گاهی در عداد شیعه ذکر کرده‌اند و اصحاب رجال سنت، غالب اوقات شیعه و معتزله را با هم خلط کرده و هر دو را در یک شمار آورده‌اند.^{۸۷}

گذشته از اینکه مشابهت شایان توجه امامیه با معتزله در نگرش‌ها و نگارش‌های کلامی، با مقایسه‌ای اجمالی میان آثار کلامی دو مکتب قابل فهم است، تصریحات برخی از متکلمان برجسته امامی بر توافق

۸۳. حسینی، هاشم معروف، شیعه در برابر معتزله و اشاعره، ص ۱۷.

۸۴. همان، ص ۳۴۱.

۸۵. همان، ص ۳۴۲.

۸۶. «أن المسافة بين المعتزلة والإمامية أبعد منها بينهم وبين سائر الفرق، وربما يلتقون مع الأشاعرة والمرجئة أكثر مما يلتقون معهم».

۸۷. اقبال آشتیانی، عباس، خاندان نوبختی، ص ۷۴.

از معتزله و برعکس آن، قابل تقسیم است و هریک. چنانکه در بخش پیشین اشاره شد. طرفدارانی دارد. فرض دیگر، بهره‌مندی هر دو نظام کلامی از یک منبع و مرجع واحد است. نیز این فرضیه قابل طرح است که معتزله و امامیه هریک، اصول اعتقادی خود را از دو مرجع و مأخذ مختلف کسب کرده باشند که در نهایت، آن دو مرجع، در زمینه این مباحث به‌گونه‌ای با همدیگر هماهنگی و توافق داشته‌اند. برای نمونه، متکلم برجسته امامی، حکیم فیاض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.) برای این باور است که علت مشابهت و موافقت اکثر اصول اعتقادی امامیه با معتزله، پیروی امامیه از معتزله یا اقتباس اصول کلامی آنان نبوده، بلکه این امر از یکسو معلول استفاده معتزله از فلسفه، و از سوی دیگر هماهنگی اصول کلامی امامیه. که برگرفته از ائمه (علیهم السلام) است. با مبانی فلسفی است:

وينبغي أن يُعلم أن موافقة الإمامية مع المعتزلة في أكثر الأصول الكلامية، إنما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة؛ لأن أصول الإمامية مأخوذة من علوم المعتزلة؛ بل أصولهم إنما أخذت من أئمتهم (ع).^{۹۳}

۳. فرضیه مشهور و رایج درباره علت همسانی و توافق امامیه و معتزله در بیشتر اصول عقیدتی، اقتباس و وامگیری یکی از این دو مکتب از دیگری است. این مسئله در واقع، به تأثیر و تأثر اندیشگی میان امامیه و معتزله در حوزه اصول عقیدتی بنیادین توحید و عدل در قرون نخستین اسلامی که دوره تکوین ابتدایی نظام‌های کلامی امامیه و معتزله است، بازمی‌گردد. در این زمینه، برخی، امامیه را متأثر از معتزله دانسته‌اند و برخی دیگر، معتزله را تحت تأثیر تعالیم امامان شیعه قلمداد کرده‌اند.

چنانکه دیدیم، آقای مادلونگ یکی از کسانی است که معتقدند امامیه و از جمله پیشوایان شیعه، در زمینه برخی مسائل مربوط به توحید و عدل تا حدودی تحت تأثیر آموزه‌های معتزلیان قرار داشته‌اند. چنانکه در بخش پیشین گزارش شد، به باور وی، امامان شیعه در پاسخ به پرسش‌های کلامی در باب توحید و صفات خداوند، تدریجاً به تأیید و تصدیق دیدگاه‌ها و مفاهیم و مواضع معتزلی رو آورده‌اند. او برای اثبات این فرضیه به روایاتی از اصول کافی استناد کرده بود که در آنها از قول امامان، مطالب و مضامینی نظیر معتقدات متکلمان معتزلی در باب خداشناسی وارد شده است. مادلونگ با لحاظ مشابهت‌های موجود میان

۹۳. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۵.

و همسانی اصول اعتقادی مذهب امامیه با مکتب معتزله نیز می‌تواند شاهدی متین بر این مدعا باشد. برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی آن‌گاه که در رساله قواعد العقائد به تعریف مذهب امامیه می‌پردازد، خاطر نشان کرده است که:

وهم في أكثر أصول مذهبهم يوافقون المعتزلة.^{۸۸}

علامه حلی در شرح این سخن خواجه، عقیده به عدل و نفی رؤیت خدا با چشم را از مصادیق اشتراک عقیدتی میان شیعه و معتزله معرفی کرده است:

وهم في أكثر الأصول يوافقون المعتزلة: من القول بالعدل، وانتفاء الرؤية، وغير ذلك.^{۸۹}

تاج رازی (زنده د: ۷۵۰ ه.ق.) نیز در شرح همین عبارت خواجه، افزون بر مواردی که علامه بر شمرده است، به توافق امامیه با معتزله در پذیرش حسن و قبح عقلی اشاره کرده است؛^{۹۰} یعنی امامیه در بیشتر اصول اعتقادی خود نظیر عدل، نفی رؤیت خداوند، و غیر اینها با معتزله موافقت و همراهی کرده‌اند.

علاوه بر اینها، نگارش کتاب اوائل المقالات از سوی شیخ مفید به منظور بیان تفاوت‌های اعتقادی میان شیعه و معتزله،^{۹۱} به‌گونه‌ای دیگر، نشان از همسانی‌ها و قرابت‌های چشمگیر دیدگاه‌های کلامی شیعه با معتزله دارد. طبعاً اگر در زمان شیخ مفید اشتراکات و شباهت‌های اعتقادی میان شیعه و معتزله قابل توجه نبود، نیازی به تبیین اختلافات و ممیزات کلامی میان این دو مکتب هم احساس نمی‌شد. چنانکه عبدالساتر گفته است، درازدانی و تفصیل اوائل المقالات شیخ مفید حکایت از حاجت مبرم امامیه در آن روزگار به تأکید بر هویت مستقل خویش از معتزله در برابر اتهام عدم تمایز امامیه از معتزله دارد.^{۹۲}

۲. در باب اینکه علت تشابه و توافق یادشده در بیشتر اصول عقیدتی میان مکتب امامیه و معتزله چه چیز بوده است، فرضیات مختلفی ابراز شده. یک فرضیه، اقتباس یکی از این دو مکتب از دیگری است که خود، به دو فرضیه مقابل، یعنی اقتباس امامیه

۸۸. طوسی، نصیرالدین، قواعد العقائد، ص ۸۹.

۸۹. حلی، حسن بن یوسف، كشف الفوائد، ص ۳۰۹.

۹۰. الحیضی الرازی، محمود بن علی، كشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد، ص ۱۲۰.

۹۱. «فإني بتوفيق الله و مشيئة ثبتت في هذا الكتاب ما أثراياته من فرق ما بين الشيعة و المعتزلة، و فضل ما بين العدلية من الشيعة و من ذهب إلى العدل من المعتزلة و الفرق ما بينهم من بعد و بين الإمامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم فيه من الأصول». شیخ مفید، محقق بن محمد، أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، ص ۱.

92. Abdulsater, Hussein Ali, *Shi'i Doctrine, Mutazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse*, p. 7.

تعالیم امام جعفر صادق (ع) و عقائد متکلمان معتزلی نخستین همچون ابوالهذیل عَلاَف در باب مسائل کلامی. مثل تفسیر صفات الهی و رابطه ذات با صفات خداوند، یا تقسیم صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل، و باور به قدیم بودن علم خداوند. چنین نتیجه گرفته است که حضرت در خصوص موضوعات یادشده، دیدگاه‌های معتزله را پذیرفته و مطرح کرده‌اند.

فرضیه آقای مادلونگ البته از چند جهت قابل نقد است که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم. می‌پذیریم که دیدگاه ایشان در باب امامان شیعه با نظرگاه و شناخت شیعیان از ائمه (ع) به عنوان برگزیدگان خداوند و صاحبان علم الهی بسیار متفاوت است و از همین روست که وی امام صادق (ع) را همچون متفکران و اندیشه‌ورزانی قلمداد کرده که تحت تأثیر افکار عالمان زمان خویش قرار می‌گرفته‌اند و باورهایشان دچار تغییر و تحول می‌شده است. اما قابل پذیرش نیست که ایشان به سیر تاریخی آموزه‌های خداشناسی در کلام شیعه توجه نکنند و به جای پی‌جویی پیشینه تعالیم توحیدی امامان شیعه در میراث روایی ائمه نخستین امامیه، به ردیابی آنها در اندیشه‌های معتزله بپردازند. می‌دانیم که در روایات بازمانده از امامان نخستین شیعه، آموزه‌های توحیدی و تنزیهی در باب خداوند فراوان وجود دارد و طبعاً همین تعالیم و آموزه‌ها در کنار علوم الهی اعطا شده به ائمه (ع). یکی از راه‌های کسب معارف خداشناسانه برای ائمه بعدی همچون امام صادق (ع) بوده است. پیشوایان شیعه تنها نزد آباء خود تحصیل کرده‌اند و هیچ گزارشی از شاگردی ایشان نزد عالمی از مکاتب دیگر وجود ندارد. برای اثبات تأثیرپذیری امام صادق (ع) از معتزلیان عصر خویش، به دلیل و شاهدی مستحکم نیاز است؛ چون صرف مشابهت در آراء و دیدگاه‌ها نشانه اخذ و اقتباس و پذیرش نیست. از این گذشته، امام صادق (ع) (ش. ۱۴۸ ه.ق.) دست‌کم چندین دهه پیش از معتزلیانی همچون ابوالهذیل عَلاَف (د: حدود ۲۲۷ یا ۲۳۵ ه.ق.) به مباحثی چون عینیت ذات خدا با صفات و تقسیم صفات خدا به صفات ذاتی و فعلی اشاره کرده‌اند. بنابراین حتی اگر یک نحوه اثرگذاری و تأثیرپذیری هم میان ائمه (ع) و متکلمان معتزلی در کار باشد، معتزله باید از تعالیم ائمه (علیهم السلام) اثر گرفته باشند نه برعکس.

صِفَةً أَنهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ، وَ شَهَادَةَ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ»^{۹۴} یا «جَلَّ عَنْ أَنْ تَحُلَّهُ الصِّفَاتُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مَنْ حَلَّتْهُ الصِّفَاتُ مَصْنُوعٌ»^{۹۵} به آموزه «توحید صفاتی»، یعنی عینیت ذات خداوند با صفات او اشاره شده است. همچنین خُطَب و کلمات گوه‌رین حضرت در نهج البلاغه سرشار از معارف توحیدی و تنزیهی در باب خداشناسی است. قاضی عبدالجبار معتزلی تصریح کرده است که گفتارهای حضرت در بیان نفی تشبیه و اثبات عدل بیش از آن است که در شمار آید:

فَأَمَّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَخُطِبَهُ فِي بَيَانِ نَفْيِ التَّشْبِيهِ وَ فِي إِثْبَاتِ الْعَدْلِ أَكْثَرَ مِنْ أَنْ تَحْصِيَ.^{۹۶}

شیخ مفید نیز سخنی با همین مضمون در پاسخ به گزارش و پرسشی از سوی شریف مرتضی ابراز کرده است. شریف مرتضی گزارش می‌دهد که معتزله معتقدند تمام پیشینیان امامیه گرایش تشبیهی داشته‌اند، و جمعی از اصحاب حدیث امامیه نیز این نظر معتزله را پذیرفته، بر این باورند که امامیه آموزه نفی تشبیه را از معتزله فراگرفته‌اند. شیخ در پاسخ خاطر نشان می‌کند که در میان پیشینیان ما کسی که حقیقتاً قائل به تشبیه بوده باشد وجود ندارد و هشام بن حکم هم که گمان می‌کرده خداوند جسم است، پس از مدتی از این رأی خویش دست کشیده است. سپس شیخ مفید تصریح می‌کند که عقیده به نفی تشبیه، در روایات بی‌شماری از ائمه (ع) وارد شده است:

و الْقَوْلُ بِنَفْيِ التَّشْبِيهِ فَهُوَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يَحْصِيَ مِنَ الرَّوَايَةِ عَنْ آلِ مُحَمَّدٍ (ع).^{۹۷}

شیخ در ادامه، روایتی را از امام صادق (ع) در ردّ جسم‌انگاری خداوند نقل کرده، می‌گوید: با توجه به این قبیل روایات تنزیهی چگونه ممکن است که ما شیعیان نفی تشبیه را از معتزله فراگرفته باشیم؟^{۹۸}

همودر موضعی دیگر، و این بار در ردّ اتهام وارد به امامیه در خصوص اعتقاد به جبر و رؤیت خداوند، دوباره تصریح می‌کند که احادیث مروی از اهل بیت (ع) در باب عدل و نفی دیدن خداوند با چشم، بیش از آن است که در شمار آید:

۹۴. شریف رضی، محمّد بن حسین، نهج البلاغه، خطبه نخست، ص ۴۶.

۹۵. شیخ مفید، محمّد بن محمّد، الإرشاد، ج ۱، ص ۲۲۳.

۹۶. قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزله، چاپ شده در: فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، ص ۱۶۳.

۹۷. الشیخ المفید، محمّد بن محمّد بن نعمان، الحکایات، ص ۷۹ - ۸۰.

۹۸. «فکیف نکلون قد أخذنا ذلك عن المعتزله؟»، همان، ص ۸۱.

کاوش در میراث روایی بازمانده از امامان نخستین شیعه نشان می‌دهد که در آنها آموزه‌های توحیدی شایان توجهی در باب خداوند وجود دارد. در برخی از روایات منقول از امام علی (ع) از جمله، عبارت «کَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَه نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْه، لِشَهَادَةِ كُلِّ

و الرواية في العدل ونفي الرؤية عن آل محمد (ع) أكثر من أن يقع عليها الإحصاء.^{۹۹}

شریف مرتضی نیز در کلامی معروف و درخشنده خاطر نشان کرده است که ریشه ها و اصول مباحث توحید و عدل به گفتارها و سخنان حضرت علی (ع) بازمی گردد و عالی ترین تعالیم در این زمینه، در کلام حضرت امیر (ع) بیان شده است. به گفته او، تمام آنچه متکلمان بعدی در این باب به تفصیل گفته و نوشته اند چیزی جز شرح و بسط همان اصول و تعالیم حضرت علی (ع) نیست:

اعلم أن أصول التوحيد والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين. صلوات الله عليه. و خطبه، فإنها تتضمن من ذلك ما لا زيادة عليه، ولا غاية وراءه، ومن تأمل المأثور في ذلك من كلامه علم أن جميع ما أسهب المتكلمون من بعد في تصنيفه وجمعه، إنما هو تفصيل لتلك الجمل، و شرح لتلك الأصول، و رؤى عن الأئمة من أبنائه. عليهم السلام. من ذلك ما يكاد لا يحاط به كثرة، و من أحب الوقوف عليه، و طلبه من مظانه أصاب منه الكثير الغزير، الذي في بعضه شفاء للصدور السقيمة، و نتاج للعقول العقيمة.^{۱۰۰}

به همین نحو ابن شهر آشوب (د: ۵۸۸ ه.ق.) در کلامی که یادآور گفتاورد پیشین از شریف مرتضی است، بر این نکته تأکید کرده که سخنان مبسوط متکلمان در باب اصول اعتقادی چیزی جز تفصیل گفتارهای موجز حضرت علی (ع) و شرح آن اصول نیست:

و ما أظن المتكلمون في الأصول إنما هو زيادة لتلك الجمل و شرح لتلك الأصول.

سپس می افزاید: امامیه در اعتقادات خود به امام صادق (ع) رجوع می کنند و ایشان در این امر به آباء خود رجوع می کرده اند. معتزله و زیدیه نیز دانش کلام را از قاضی عبدالجبار فرا گرفته اند که او هم نسب علمی اش به محمد بن حنفیه و حضرت علی (ع) می رسد:

فالإمامية يرجعون إلى الصادق (ع) وهو إلى آبائه، والمعتزلة والزيدية يرويه لهم القاضي عبد الجبار بن أحمد عن أبي عبد الله الحسين البصري وأبي إسحاق عباس عن أبي هاشم الجبائي عن أبيه أبي علي عن أبي يعقوب الشحام عن أبي الهذيل العلاف عن أبي عثمان الطويل عن واصل بن عطاء عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي عن أبيه محمد بن الحنفية عنه عليه السلام.^{۱۰۱}

از میان معتزله، ابن ابی الحدید معتزلی (د: ۶۵۶ ه.ق.) در چند موضع از شرح خود بر نهج البلاغه تصریح کرده است که مهم ترین اصول عقیدتی معتزلیان برگرفته از گفتارهای حضرت علی (ع) است. وی در شرح عبارت «وُسئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ، فَقَالَ (ع): التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ، وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ»^{۱۰۲} که به حضرت علی (ع) منسوب گشته، ابراز می دارد که دو اصل توحید و عدل که در این روایت بیان شده، دو رکن اصلی دانش کلام و شعار اصحاب معتزلی ماست. سپس می افزاید: مذهب اصحاب ما در عدل و توحید، برگرفته از امیرالمؤمنین (ع) است و این روایت نیز یکی از مواضعی است که حضرت در آن دقیقاً به مذهب یاران ما تصریح کرده است:

وجملة الأمر أن مذهب أصحابنا في العدل والتوحيد مأخوذ عن أمير المؤمنين وهذا المواضع من الموضوع التي قد صرح فيها بمذهب أصحابنا بعينه.^{۱۰۳}

۹۹. همان، ص ۸۴.

۱۰۰. الشریف المرتضی، علی بن حسین، الأمالی، ج ۱، ص ۱۴۸.

۱۰۱. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۵۶.

۱۰۲. الشریف الرضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة، كلمات قصار، ش ۴۴۹، ص ۷۲۶.

۱۰۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغة، ج ۲، ص ۲۲۷ - ۲۲۸.

وی در آغاز شرح خودش بر نهج شریف هم تذکار داده است که علم الهی برترین علم است و این علم از کلام حضرت علی (ع) برگرفته شده و از جانب او انتشار یافته است، آغاز و انجام این دانش از حضرت است و معتزله که اهل توحید و عدل هستند. و دیگران علم الهی را از آنها فراگرفته اند. همگی شاگردان و یاران حضرت اند:

أَنْ أَشْرَفَ الْعُلُومَ هُوَ الْعِلْمُ الْإِلَهِيُّ؛ لِأَنَّ شَرَفَ الْعِلْمِ بِشَرَفِ الْمَعْلُومِ وَمَعْلُومُهُ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ فَكَانَ هُوَ أَشْرَفَ الْعُلُومِ وَمِنْ كَلَامِهِ (ع) اقْتَبَسَ وَعَنْهُ نَقَلَ وَإِلَيْهِ انْتَهَى وَمِنْهُ ابْتَدَأَ؛ فَإِنَّ الْمَعْتَزِلَةَ الَّذِينَ هُمْ أَهْلُ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ وَأَرْبَابُ النَّظَرِ. وَمِنْهُمْ تَعَلَّمَ النَّاسُ هَذَا الْفِرْعَ. تَلَامِذَتَهُ وَأَصْحَابَهُ.^{۱۰۴}

همودر جایی دیگر خاطر نشان می کند که حضرت امیر (ع) نخستین عالم عرب است که به ژرف اندیشی در حکمت الهی پرداخت و به همین دلیل، مباحث ظریف و دقیق مربوط به توحید و عدل تنها در سخنان و خطب ایشان یافت می شود نه در کلام هیچ یک از صحابه و تابعین دیگر که حتی توان تصوّر و فهم آن ظرایف و دقائق را نداشته اند. درست به همین سبب است که متکلمان خود را فقط منسوب به حضرت می کنند و ایشان را استاد خویش می دانند؛ از جمله، یاران معتزلی ما که خود را در طی سلسله ای، از طریق واصل بن عطاء به حضرت علی (ع) منسوب می دارند:

أول من خاض فيه من العرب علي عليه السلام، ولهذا تجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل، ماثورة عنه في فرش كلامه وخطبه، ولا تجد في كلام أحد من الصحابة، والتابعين كلمة واحدة من ذلك، ولا يتصورونه، ولو فهموه لم يفهموه، وأنى للعرب ذلك! ولهذا انتسب المتكلمون الذين لججوا في بحار المعقولات، إليه خاصة دون غيره، وسموه أستاذهم ورئيسهم، واجتذبتهم كل فرقة من الفرق إلى نفسها، ألا ترى أن أصحابنا ينتمون إلى واصل بن عطاء، وواصل تلميذ أبي هاشم بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه محمد، ومحمد تلميذ أبيه علي عليه السلام.^{۱۰۵}

ابن ابی الحدید معتزلی در بحث از موضوع «توبه» نیز یاد آور می شود که سخنان هم کیشان معتزلی اش در این باب برگرفته و مقتبس از کلام حضرت امیر (ع) است و کلام امام، بُن و بنیاد آراء اصحاب اوست:

وينبغي أن نذكر في هذا الموضوع كلاماً مختصراً ممّا يقوله أصحابنا في التوبة، فإنّ كلام أمير المؤمنين هو الأصل الذي أخذ منه أصحابنا مقالتهم، والذي يقولونه في التوبة، فقد أتى علي جوامع عليه السلام في هذا الفصل على اختصاره.^{۱۰۶}

گفتاوردها و سخنان یاد شده، همگی حکایت از آن دارد که ریشه و پیشینه مباحث توحیدی و تنزیهی در باب خداشناسی و برخی دیگر از مسائل مهم کلامی، به روایات حضرت علی (ع) بازمی گردد و متکلمان امامی بر سر سفره دانش و آموزش حضرت نشسته و وامدار علم و تعلیم ایشان بوده اند. دست کم در باب شیعیان مشخص است که باور آنها به اصول اعتقادی همچون توحید و عدل، ثمره تعلیم و آموزش های ائمه (ع) بوده است نه نتیجه اخذ و اقتباس از معتزله.

اما در باب اعتقاد معتزلیان به توحید و عدل، و اینکه خاستگاه و سرچشمه اعتقاد معتزلیان نخستین بصری به این اصول چه بوده است، نظریات مختلفی مطرح شده است. برخی برای اعتقادات معتزلیان

۱۰۴. همان، ج ۱، ص ۱۷.

۱۰۵. همان، ج ۶، ص ۳۷۱.

۱۰۶. همان، ج ۲، ص ۵۷.

در خصوص اعتقاد به توحید و عدل در دوره نخستین پیدائی مکتب معتزله، نه معتزلیان متأثر از تعالیم امامان شیعه بوده‌اند و نه امامیه تحت تأثیر معتزله قرار داشته‌اند.

اما در مقابل، سخنان بعضی متکلمان معتزلی مثل ابن ابی الحدید - چنان‌که به تفصیل نقل شد - دلالت بر این دارد که مأخذ و مرجع اصلی پاره‌ای از مهم‌ترین اصول اعتقادی معتزله مثل توحید و عدل، سخنان و گفتارهای حضرت علی (ع) بوده است. طرفداران این نظریه معتقدند که معتزله در عقیده به توحید و عدل به طور حتم تحت تأثیر گفتارهای امام علی (ع) بوده‌اند.^{۱۱۳} این افراد گاه در این زمینه به سلسله‌سندی هم تمسک می‌کنند که براساس آن، پیشگامان معتزله معترف و مباهی بوده‌اند که میراث علمی و سلسله‌نسب تعالیم آنها به امام علی (ع) و رسول اکرم (ص) بازمی‌گردد. از جمله، ابوالقاسم کعبی بلخی (د: ۳۱۹ هـ.ق.) که از سرآمدان مکتب معتزله بغداد است در «باب ذکر المعتزله» از کتاب مقالات الاسلامیین سندی را نقل می‌کند که در آن، نسب علمی معتزله از طریق واصل بن عطاء به محمد بن حنفیه و فرزندش ابوهاشم و از آنها به حضرت علی (ع) و سپس به پیامبر اکرم (ص) می‌رسد.^{۱۱۴} ابن مرتضی نیز سند مذهب معتزله را از قول ابواسحاق بن عیاش چنین آورده است: مذهب معتزله به واصل بن عطاء و عمرو بن عبید نسب می‌برد که آن دوازدهم محمد بن حنفیه و پسرش ابوهاشم فراگرفته‌اند و محمد بن حنفیه استاد واصل بوده که او را تربیت کرده است، و به همین نحو، محمد تحت تعلیم پدرش علی (ع) بوده است.^{۱۱۵}

همان‌گونه که شریف مرتضی تذکار داده است، واصل بن عطاء (د: ۱۳۱ هـ.ق.) فقط شاگرد ابوهاشم بوده و تلمذ وی نزد محمد بن حنفیه قابل پذیرش نیست؛ زیرا محمد بن حنفیه در سال ۸۰ یا ۸۱

نخستین به توحید و تنزیه صفات ریشه‌هایی غیر اسلامی همچون فلسفه یونانی^{۱۱۷} یا کلام مسیحی در نظر گرفته‌اند. برای نمونه، ولفسن معتقد است که دیدگاه معتزلیان نخستین در باب توحید و مسئله نفی صفات خداوند و حتی استدلال‌هایی که برای اثبات این آموزه‌ها آورده‌اند همگی برگرفته از فلسفه و کلام مسیحی، و به طور مشخص برخی از آباء کلیسا مثل ساپلیوس و آریوس است که آنها نیز خود متأثر از فیلون یهودی اسکندرانی بوده‌اند.^{۱۱۸} در مقابل، بعضی محققان، وجود چنین ریشه‌ها و خاستگاه‌هایی را برای اندیشه‌های اعتزالی انکار کرده و تأثیرپذیری کلان معتزلیان از آنها را به طور کلی نفی نموده،^{۱۱۹} بنیان‌گذاران معتزله، یعنی واصل بن عطاء و عمرو بن عبید را در آراء خود از جمله عقیده به قدر (= اختیار انسان) و حدوث قرآن و نفی صفات [قدیم زائد بر ذات برای خداوند] متأثر از قدریه دانسته‌اند.^{۱۲۰}

برخی دیگر نیز معتقدند که با توجه به معاندت معتزلیان بصری نخستین با حضرت علی (ع)، امکان اخذ تعالیم توحیدی و تنزیهی حضرت از سوی آنها وجود نداشته است و کسی از معتزله هم آراء خود را به امام علی (ع) و فرزندانش نسبت نداده و به تأثیرپذیری از آنها اذعان ننموده است مگر برخی از معتزلیان متأخر که تحت تأثیر زیدیه قرار داشته‌اند. از این‌رو، مرجع باور معتزله به توحید و عدل، سخنان و گفتارهای حضرت علی (ع) نبوده است.^{۱۲۱} در همین راستا بعضی از محققان هم بر این باورند که معتزلیان بصری نخستین، اصول اعتقادی خود نظیر توحید و عدل را از ائمه شیعه نگرفته‌اند و اساساً معتزلیان اولیه با احادیث ائمه شیعه آشنایی و ارتباطی نداشته‌اند، بلکه آنها بیشتر متأثر از علوم و ادیان غیر اسلامی بوده‌اند. همچنین آن دسته از امامیه هم که باورهای تنزیهی داشتند نه در آغاز، عقایدشان کاملاً مشابه با آراء معتزلیان بود، و نه در این زمینه متأثر از معتزلیان بودند.^{۱۲۲} بنابراین

http://ansari.kateban.com/post/2911

۱۱۳. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، ج ۲، ص ۵۶؛ سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۱۶۷؛ جوادی، قاسم، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، ص ۱۴۲.

۱۱۴. «والمعتزلة، يقال: ان لها ولما ذهبها إسناداً يتصل بالنبي صلى الله عليه ليس لأحد من فِرَق الأئمة مثله، وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه، وهو أن خصومهم يقولون بأن مذهبهم يسند إلى واصل بن عطاء وأن واصلاً يسند إلى محمد بن علي ابن ابی طالب وابنه ابی هاشم عبد الله بن محمد بن علي، وأن محمداً أخذ عن أبيه علي وأن علياً أخذ عن رسول الله صلى الله عليه». فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ۶۸؛ همین مطلب را نگرید در: النشوان الجعفری، ابوسعید، الحور العين، ص ۲۰۶.

۱۱۵. «قال: وسند المعتزلة لمذهبهم اوضح من الفلق اذ يتصل إلى واصل وعمر واصلاً ظاهراً شاعراً و هما اخذا عن محمد بن علي بن ابی طالب وابنه ابی هاشم عبد الله بن محمد، و محمد هو الذي رتب واصلاً و علمه حتى تخرج واستحكم، و محمد أخذ عن ابیه علي بن ابی طالب عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم». ابن المرتضی، احمد بن یحیی، طبقات المعتزلة، ص ۷.

۱۰۷. برای نمونه: الشهرستانی، عبدالکریم، الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۱ و ۵۳.
۱۰۸. ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، صص ۶۶-۶۹، ۱۴۴-۱۴۵، ۱۴۸-۱۵۱. نیز نگرید: همو، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ص ۲۵.
۱۰۹. النشار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۴۲۶-۴۳۰ به ویژه ص ۴۲۸.

۱۱۰. همان، ص ۴۰۷-۴۰۸.
۱۱۱. «النقطة المهمة التي يجب تذكرها في هذا السياق هي أن المعتزلة الأوائل كانوا منفصلين عن التشيع بالكامل حتى أن بعضهم اتهم بالنصب وبعضهم كان يخطئ الإمام علي في حروبه، وبعض يراه مفضولاً بمن تقدمه من الخلفاء. ولم يظهر من المعتزلة من يرجع بنسب أفكاره إلى الإمام علي وولده، أو تأثيره (وتأثيرهم) عليهم، إلا في زمن متأخر ويتأثر من الزيدية في الغالب». المدن، علی، «عقلانية المعتزلة بين التنسب والتشيع»، روزنامه الصباح، ص ۱۴. در باب معاندت معتزله بصری با امام علی (ع) همچنین نگرید به: الجعفری، محمد رضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه»، ص ۲۳۶.

۱۱۲. انصاری، حسن، «مکتب اعتزال؛ میراث اسلام سنی یا تشیع؟»، منتشرشده در:

ابو هاشم تعالیم پدرش محمد بن حنفیه را به واصل منتقل می کرده یا اینکه خود، صاحب اجتهاد خاص بوده و دیدگاه های خویش را به وی آموزش می داده است.^{۱۲۲} با این وصف، همودر موضعی دیگر تصریح کرده که واصل، اعتزال را از ابو هاشم فرا گرفته بوده است.^{۱۲۳} نشار البته از درج نام حضرت علی (ع) در سند مذهبی معتزله انتقاد کرده، معتقد است که نه حضرت علی (ع) و نه امام صادق (ع) که مذهب شیعه اثنی عشری بدو انتساب یافته است. هیچ یک قدری مذهب نبوده اند، بلکه هر دو، امام «أهل السنة و الجماعة» هستند و آراء ایشان هم سلف اعتقادات «أهل السنة و الجماعة» است!^{۱۲۴}

فارغ از اینکه سند یاد شده درست و حقیقی باشد یا ساختگی، این نکته شایان توجه است که به هر روی، برخی از چهره های شاخص از معتزله متأخر در دوره های بعدی با استناد به این سند، ریشه و پیشینه عقائد خود را به حضرت علی (ع) و پیامبر اکرم (ص) می رسانده اند؛ یعنی خودشان این سند را تلقی به قبول کرده بوده اند و بدان استناد می کرده اند. با این وصف، از آنجا که در بیشتر نقل های معروف این سند، سلسله اخذ معارف در نهایت به جبرئیل و خداوند متعال می رسد، این احتمال بیشتر تقویت می شود که سند مورد بحث بیشتر با انگیزه مشروعیت سازی برای مکتب معتزله و اصیل و قویم نشان زدن آن ترویج شده باشد و نه لزوماً به قصد استناد دادن مکتب معتزله به حضرت علی (ع) و اثبات اخذ معارف توحیدی از ایشان.

به هر حال آنچه در بحث کنونی مهم است این است که باور شیعیان به اصول اعتقادی بنیادین خود مثل توحید و عدل، ثمره تعالیم و آموزش های ائمه (ع) بوده است و در این زمینه هیچ گونه اخذ و اقتباسی از معتزله صورت نگرفته است. فراتر از این، آن گونه که نقل شد، بر اساس برخی دیدگاه ها، خاستگاه و ریشه اعتقاد معتزله به توحید و عدل به آموزه های امام علی (ع) بازمی گردد.

۳. دیدگاه منتخب: تأثیر پذیری کلام امامی از گفتمان معتزلی

نگارنده نظرگاه خود در باب مسئله اثر پذیری کلام امامیه از کلام معتزله در ضمن چند نکته زیر تبیین می کند. دیدگاه منتخب نویسنده البته ایده ای بدیع و بی پیشینه در کلام امامیه نیست و چنان که در ادامه بیان خواهد شد، دیدگاهی است که هم مورد

هجری قمری از دنیا رفته است در حالی که به گفته ابوالحسن خیطاط، واصل تازه در سال ۸۰ به دنیا آمده بوده.^{۱۱۶} از همین رو، در سند دیگری که (ابن) ندیم نقل کرده است، واصل فقط با واسطه ابو هاشم شاگرد محمد بن حنفیه معرفی شده است. (ابن) ندیم که خود، در شمار شیعیان معتزلی بوده^{۱۱۷}. در الفهرست با ذکر سلسله سندی، از ابوالهذیل علف نقل کرده که او عدل و توحید را از عثمان طویل و او از واصل بن عطاء و واصل از ابو هاشم و ابو هاشم از محمد بن حنفیه و وی از پدرش علی (ع) و ایشان از پیامبر (ص) گرفته اند.^{۱۱۸} نظیر همین سلسله سند را قاضی عبدالجبار معتزلی (د: ۴۱۵ ه.ق.) نیز نقل کرده است، با این تفاوت که وی در کنار واصل بن عطاء، عمرو بن عبید (د: ۱۴۴ ه.ق.) را نیز یاد کرده است.^{۱۱۹}

در خصوص استناد به این سند برای اثبات تأثیر پذیری معتزله از سخنان حضرت علی (ع) این احتمال را نیز باید در نظر داشت که تمام این اسناد ساختگی باشد؛ به این دلیل که در مصادر نخستین معتزله ذکری از این اسناد نشده است. چنان که یوزف فان اس گفته است، احتمالاً این سند سازی برای مذهب معتزله و رساندن سلسله اعتزال به پیامبر (ص) بدان قصد و انگیزه از سوی برخی معتزلیان صورت گرفته است که از این طریق، مکتب اعتزال را مذهبی منسوب به پیامبر (ص) معرفی کنند و مکتب خود را از اتهام به بدعت گذاری رهایی بخشند.^{۱۲۰} برخی از محققان نیز احتمال جعل این سند بردست برخی از متشیعه معتزله را بسیار قوی دانسته اند.^{۱۲۱} علی سامی النشار ضمن رد ادعای جعل این سند بردست زیدیه خاطر نشان کرده است که در شاگردی واصل نزد ابو هاشم شکی نیست؛ لکن مشخص نیست که آیا

۱۱۶. «وكان واصل ممن لقي أباهم عبد الله بن محمد بن الحنفية وصحبه، وأخذ عنه، وقال قوم: إنه لقي أباه محمدًا (عليه السلام)، وذلك غلط؛ لأن محمدًا توفي سنة ثمانين أو إحدى وثمانين، وواصل ولد في سنة ثمانين». الشريف المرتضى، علی بن حسین، الأملی، ج ۱، ص ۱۶۵.

۱۱۷. «وكان شيعياً معتزلياً». ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج ۶، ص ۲۴۲۷.

۱۱۸. «... قال حدثنا أبو الهذيل العلاف محمد بن الهذيل، قال: أخذت هذا الذي أنا عليه من العدل والتوحيد عن عثمان الظويل، وكان معلم أبي الهذيل. قال أبو الهذيل: وأخبرني عثمان أنه أخذ عن واصل بن عطاء، وأن واصل أخذ عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأن عبد الله أخذ من أبيه محمد بن الحنفية، وأن محمدًا أخبره أنه أخذ عن أبيه علي عليه السلام. وأن أباه أخذ عن رسول الله (ص) وأن رسول الله أخبره أن جبريل نزل به عن الله جل وتعالى». (ابن) النديم، الفهرست، ج ۱، ص ۵۵۸؛ الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، ج ۱۳، ص ۱۴۹.

۱۱۹. القاضي عبدالجبار، طبقات المعتزلة، چاپ شده در: فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ۱۶۴.

۱۲۰. فان اس، جوزف، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثامن والثالث للهجرة، ج ۲، ص ۳۷۹ - ۳۸۰.

۱۲۱. جعفریان، رسول، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه تا آغاز دوره انحلال معتزله در شیعه، ص ۲۱.

۱۲۲. النشار، علی سامی، نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، ج ۱، ص ۴۱۰.

۱۲۳. همان، ص ۳۸۳.

۱۲۴. همان، ص ۴۱۴ - ۴۱۵.

تأیید و تصدیق فقیه و متکلم برجسته شیعه، محقق صاحب شرایع، جناب محقق حلی (د: ۶۷۶ ه.ق.) قرار گرفته و هم برخی محققان معاصر. چنان که گذشت. بدان اشاراتی کرده‌اند. در اینجا آنچه شاید تازه به نظر رسد، تقریر و تحریر همان دیدگاه در قالب بیانی جدید و نیز تبیین ابعاد مختلف آن نظرگاه متین است.

۱. روابط و مناسبات کلام امامیه با کلام معتزلی در مقاطع مختلف تاریخی فراز و فرودهایی داشته است و چند و چون تأثیرپذیری امامیه از دانش کلام معتزلی در ادوار مختلف، به طور یکسان و یک اندازه نبوده. از این رو، نمی‌توان و نباید در باب تأثیرپذیری امامیه از معتزله در طول تاریخ حکم واحدی صادر نمود، بلکه به منظور بررسی جامع و دقیق نسبت و تعامل کلام امامیه با معتزله، باید مقاطع و ادوار مختلف این تعامل را به نحو جداگانه بررسی کرد. برای مطالعه تاریخی نسبت و ارتباطات کلام امامیه با کلام معتزله می‌توان سه مقطع متمایز زیر را به طور جداگانه مورد بحث و بررسی قرار داد:

الف) از آغاز شکل‌گیری معتزله تا پیش از عصر شیخ مفید.

ب) از عصر شیخ مفید (د: ۴۱۳ ه.ق.) و شریف مرتضی و شاگردان آنها (مکتب بغداد) تا پیش از عصر خواجه نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه.ق.) و تأسیس مکتب کلام فلسفی.

ج) دوره پس از تأسیس مکتب کلام فلسفی.

۲. در اغلب آراء و آثاری که درباره مسئله تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله ارائه شده است. و در بخش پیشین مهم‌ترین آنها گزارش گردید. از این نکته غفلت شده که ابعاد و جنبه‌های تأثیرپذیری یک مکتب کلامی از مکتبی دیگر، بر حسب اجزاء و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده هر نظام کلامی، متعدّد و قابل تفکیک است. در واقع، در بیشتر نگرش‌ها و نگارش‌ها در خصوص موضوع مورد بحث، تنها به یک یا چند عرصه و بُعد از تأثرات کلام امامیه از معتزله پرداخته شده است و سایر اجزاء و زوایای این تأثیرپذیری مورد غفلت قرار گرفته. به عقیده نگارنده، زمانی مسئله تأثیرپذیری امامیه از معتزله به دقت و به نحو جامع مشخص می‌گردد که تأثرات دانش کلام امامی از کلام معتزلی در تمام اجزاء و ارکان نظام کلامی آن بررسی شود. در یک نظام کلامی، آن‌گاه که به صورت مکتوب درآید، مؤلفه‌ها و ارکان زیر قابل شناسایی است:

۱. ساختار و تبویب. ۲. موضوعات و مسائل مورد بحث. ۳. اصطلاحات. ۴. تعاریف. ۵. مبانی. ۶. قواعد. ۷. مدعیات و نتایج (آموزه‌ها و اصول اعتقادی). ۸. استدلال‌ها و مستندات. ۹. روش استدلال (عقلی یا نقلی یا تجربی). ۱۰. آراء و دیدگاه‌های مورد بحث و بررسی.

مجموع این مؤلفه‌ها و ارکان که کلیت یک نظام کلامی را سامان می‌دهد، وقتی به همراه جهان بینی خاص و رای آن نظام کلامی لحاظ شود، «گونه‌ای خاص از روش و نگرش و نگارش در پرداخت به مسائل کلامی» را پدید می‌آورد که در صورت تشبیت و استقرار در جامعه می‌توان از آن به عنوان «گفتمان کلامی» یاد کرد. در اینجا لازم است توضیحی در باب اصطلاح «گفتمان» داده شود تا مراد از «گفتمان کلامی» روشن‌تر گردد.

اصطلاح «گفتمان»^{۱۲۵} معانی متعددی دارد و در متون مختلف، در معانی متفاوتی به کار می‌رود؛ معنای عام فنی آن، «گفتاری است در شرح و بسط یک جُستار در یک زمینه علمی و نظری به صورت خطابه یا مقاله»^{۱۲۶} و در زبان شناسی به مفهوم «قسمتی از یک متن گفتاری یا نوشتاری که از یک جمله بیشتر است

۱۲۵. اصطلاح «گفتمان» برابر نهاد «discourse»، چنان که واضع آن جناب داریوش آشوری در مقاله «گفتار و گفتمان» توضیح داده است. از ترکیب «گفت = سخن، گفتار» و «مان»، پسوند اسم ساز بیانگر حاصل یک فعل، ساخته شده است (مثل ساختمان [که حاصل ساختن است] و زایمان [که حاصل زائیدن است]). آشوری، داریوش، پرسه‌ها و پرسش‌ها، ص ۲۲۱.

۱۲۶. همان.

و پیامی را بیان می‌کند»^{۱۲۷} یا «سخن یا گفتاری کم‌وبیش بلند که رساننده معنا و پیام و ایده و اندیشه‌ای است»^{۱۲۸} استعمال می‌شود. گاه نیز آن را در یک کاربرد فنی فلسفی به معنای «گفتاری متکی بر یک متن اجتماعی تاریخی»^{۱۲۹} تعریف کرده‌اند. در چارچوب این معانی، «گفتمان»‌ها از فضای فرهنگی، ذهنیت زمانه، ساختارهای سیاسی و اقتصادی و فرهنگی یا به تعبیری، یک جهان بینی خاص پدید می‌آیند،^{۱۳۰} اما در بحث حاضر، منظور ما از «گفتمان» به طور مشخص یک تعریف نسبتاً تازه رایج و پرکاربرد آن است؛ یعنی «شیوه‌ای خاص از ترسیم جهان (یا بخش‌هایی از جهان)»،^{۱۳۱} یا «نوعی زبان که در رشته و زمینه‌ای خاص به کار گرفته می‌شود»^{۱۳۲} یا به طور کلی، «شیوه‌ای خاص از فهمیدن جهان (یا جنبه‌ای از جهان) و نحوه‌ای خاص از سخن گفتن درباره آن».^{۱۳۳} بنابراین، «گفتمان»، گونه‌ای تثبیت شده و خاص از اندیشیدن و سخن گفتن و بیان مطلب درباره جهان هستی است.

براین اساس، «گفتمان کلامی» را می‌توان به «روش خاصی از اندیشیدن در باب مسائل کلامی و بیان آنها با زبانی ویژه، که در یک جامعه / مدرسه علمی تثبیت شده باشد» یا «شیوه تثبیت شده خاصی از نگرش و نگارش در باب مسائل کلامی (یا در پرداخت به دانش کلام)» تعریف نمود. طبعاً بر حسب «روش‌ها و زبان‌های خاص» مختلفی که در پرداخت به علم کلام وجود دارد، می‌توان «گفتمان‌های کلامی» متنوعی را بازشناسی کرد که در دانش کلام اسلامی، «گفتمان معتزلی» و «گفتمان فلسفی»، دو نمونه از آنها هستند. بر این بنیاد، مراد از «گفتمان معتزلی» در دانش کلام، «شیوه پردازش خاص معتزله به علم کلام است که دارای یک نحوه جهان بینی یا ذهنیت خاص و همچنین، زبان و بیانی ویژه در تبیین مسائل کلامی است». در این صورت، استفاده یک مکتب از «گفتمان معتزلی» در دانش کلام به معنای «بهره‌گیری از ذهن و زبان و بیان خاص معتزله در پرداخت به علم کلام» یا «استفاده از شیوه نگرش و نگارش خاص معتزله در کلام‌ورزی» و به تعبیری، «بهره‌مندی از سبک و قالب و شیوه پردازش خاص معتزلیان به دانش کلام» است.

«گفتمان کلامی معتزله» به معنایی که بیان شد با «مکتب کلام معتزله» البته متفاوت است. «گفتمان کلامی معتزله» در حقیقت، ناظر به سبک و سیاق، و روش و نگرش، و ذهن و زبانی است که معتزله در پرداخت به علم کلام از آن استفاده می‌کرده‌اند و در مجموع، الگو و قالبی فکری و سبکی نگارشی را پدید آورده که به مرتبه تثبیت در جامعه علمی نیز رسیده است. از این رو ممکن است متکلمی غیر معتزلی «گفتمان کلامی معتزله» را بپذیرد و از آن پیروی کند، در عین حال که «مکتب معتزله» را نپذیرفته، حتی با بسیاری از مواضع و دیدگاه‌های آن مخالف باشد.

۳. برای پاسخ بدین پرسش که آیا کلام امامیه تحت تأثیر کلام معتزله قرار داشته است یا نه، باید از طریق انجام یک مطالعه تاریخی و تطبیقی میان متون کلامی امامیه با آثار معتزله، مشخص نمود که کلام امامیه در هر دوره‌ای، در کدام یک از اجزاء و ارکان ده‌گانه یادشده در قسمت قبل، تا چه اندازه متأثر از کلام معتزلی بوده است. طبعاً چنین مطالعه‌ای بسیار دامنه‌دار و مفصل است و به راحتی انجام پذیر نیست؛ با این وصف، دست‌کم به عنوان حاصل مطالعات اولیه، می‌توان گفت که: کلام امامیه از عصر شیخ مفید

۱۲۷. همان، ص ۲۲۲.

۱۲۸. همان، ص ۲۲۴.

۱۲۹. همان، ص ۲۲۷.

۱۳۰. همان، ص ۲۲۴ - ۲۲۵.

131. A discourse is a particular way of representing the world (or parts of the world). Jorgensen, Marianne and Phillips, Louise, *Discourse Analysis as Theory and Method*, p. 143.

132. discourse is understood as the kind of language used within a specific field, such as political or scientific discourse. Ibid, p. 66.

133. the preliminary definition of a discourse as "a particular way of talking about and understanding the world (or an aspect of the world)". Ibid, p. 1.

به نظرمی رسد بسیاری از کسانی هم که تأثیرپذیری امامیه از معتزله را نفی کرده‌اند، مرادشان همین عدم اخذ و اقتباس اصول اعتقادی امامیه از معتزله، و تأثیرناپذیری کلام امامی از کلام معتزلی از این حیث بوده است و بنابراین، با ایده تأثیرپذیری امامیه از معتزله در ابعاد و زمینه‌های دیگر همچون مسائل طبیعی و فلسفی یا سبک نگرش و نگارش، مخالفتی نداشته‌اند. مرحوم علامه شیخ محمدرضا جعفری که از طرفداران سرسخت تأثیرناپذیری امامیه از معتزله بوده‌اند، خود، تصریح کرده‌اند که در بحث تأثیرپذیری امامیه از کلام معتزله باید میان مسائل عقیدتی محض، و مسائل طبیعی، فلسفی مطرح در دانش کلام موسوم به «لطیف الکلام» تمایز قائل شویم. به باور ایشان، امامیه در حوزه عقائد متأثر از معتزله نبوده و عقائد خود را از معتزله نگرفته‌اند؛ اما اثرپذیری امامیه از معتزله در حوزه مسائل طبیعی، فلسفی یا در باب نوع استدلال‌ها نه تنها قابل انکار نیست، بلکه شواهد بسیاری نیز بر آن وجود دارد. با این وصف ایشان معتقدند که تأثیرپذیری در این جهات نیز طرفینی بوده است و چه بسا اگر آثار متکلمان امامی نخستین باقی مانده بود می‌توانستیم بگوییم تأثیرپذیری معتزله از امامیه بیشتر از عکس آن بوده است.^{۱۳۴}

بنابراین در اینجا ادعا این نیست که امامیه اصول عقیدتی خود را از معتزله گرفته‌اند، بلکه ادعا آن است که متکلمان رسمی امامیه، به تدریج، در مرحله تبیین و تحریر مسائل اعتقادی و پرداخت به مباحث کلامی، «گفتمان کلامی معتزله» را پذیرفتند. یعنی به عبارت دیگر، متکلمان امامی در کلام‌ورزی خود، از ذهن و زبان و بیان و نظام کلامی معتزله بهره گرفتند و به شیوه نگرش و نگارش خاص آنها مسائل و مباحث کلامی را ارائه نمودند، در عین حال که از حیث آموزه‌ها و اصول اعتقادی مستقل بوده‌اند. در واقع، متکلمان امامی بیش از آنکه در بُعد آموزه‌ها و دیدگاه‌های کلامی متأثر از معتزله باشند، از حیث سبک و سیاق پرداخت به موضوعات کلامی از معتزله تأثیر پذیرفته‌اند. آنان در ادوار مختلف، معتزلی‌وار و در چارچوب «گفتمان کلام معتزلی» به دانش کلام پرداخته‌اند و آثار خود را، به تعبیر علامه شیخ محمدرضا جعفری، با «روح اعتزالی»^{۱۳۷} به نگارش درآورده‌اند.

گذشته از همسانی‌های ساختاری و محتوایی و زبانی آثار کلامی

(د: ۴۱۳ هـ.ق.) به بعد، از حیث مؤلفه‌ها و ارکان پیش‌گفته، به درجات مختلف، تحت تأثیر کلام معتزله یا به تعبیر بهتر «گفتمان کلامی معتزله» قرار داشته است. مقایسه متون کلامی امامیه با نگاه‌شده‌های معتزلی همگون و هم‌عصر خود، ادعای یادشده را تأیید خواهد کرد. با توجه به کمبود متون کلامی امامی بازمانده از دوره پیش از شیخ مفید، نمی‌توان در خصوص مناسبات کلام امامیه با کلام معتزلی در این دوره، یعنی از آغاز تکوین معتزله تا پیش از عصر شیخ مفید، قضاوت قطعی کرد و چند و چون تأثیرپذیری کلام امامیه از گفتمان کلام معتزله را به دقت ترسیم نمود. با این وصف، بر اساس شواهدی می‌توان تأثیرپذیری اجمالی برخی از متکلمان امامی از کلام معتزلی را در دوره یادشده نیز تصدیق کرد.

روشن است که مقصود از تأثیرپذیری کلام امامیه از «گفتمان کلامی معتزله» در ابعاد و ارکان یادشده این نیست که امامیه در همه موضوعات پیرو معتزله بوده‌اند یا اصول فکری و عقیدتی خود را از معتزله وام گرفته‌اند یا اینکه نظام کلامی امامیه همان نظام کلامی معتزله است و برای خود، نظام کلامی مستقلی ندارد. شکی نیست که امامیه دارای یک نظام کلامی ویژه است که چنان‌که گذشت، «آموزه‌ها و اصول عقیدتی» خود همچون توحید و عدل و امامت را از قرآن و تعالیم ائمه (ع) اخذ کرده است «أصولهم إنما أخذت من أئمتهم (ع)»؛^{۱۳۴} و بر همین اساس هم متکلمان امامی پاره‌ای از اصول اعتقادی مهم معتزله را مثل «منزلت بین المنزلتین» و «وعید» هیچ‌گاه نپذیرفتند^{۱۳۵} و در باب «امامت» هم مخالف و در ستیز با دیدگاه‌های معتزله بودند. بنابراین در ناحیه باور به اصول اعتقادی، امامیه متأثر از معتزله نبوده‌اند و بنیان‌های اعتقادی خویش را از معتزله فرانگرفته‌اند. اما در عین حال باید پذیرفت که متکلمان امامی از قرن چهارم هجری قمری تا قبل از دوره ملاًصدرا (د: ۱۰۵۰ هـ.ق.)، هم در برخی جزئیات مسائل اعتقادی (در بخش معروف به «جلیل الکلام») و هم در پاره‌ای مسائل فلسفی و طبیعی (موسوم به مباحث «دقیق الکلام» یا «لطیف الکلام») و به طور کلی در نحوه پرداخت به مسائل کلامی، به درجات مختلف، متأثر از گفتمان کلامی معتزله بوده‌اند؛ یعنی کم‌وبیش همچون معتزله می‌اندیشیده و می‌نگاشته‌اند.

۱۳۴. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۵۰. نیز نگرید به: الجعفری،

محمدرضا، الکلام عند الإمامیه، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفید منه، ص ۱۶۴.

۱۳۵. فقط آن‌گونه که در برخی منابع آمده، شیخ طوسی در ابتدا برای مدتی اصل معتزلی

«وعید» را پذیرفته بوده است و سپس از آن نظریه بازگشته است. علامه حلی در شرح

حال شیخ الطائفه چنین آورده است: «وكان يقول أولاً بالوعيد ثم رجع». حلی، حسن بن

یوسف، خلاصة الأقوال، ص ۲۵۰.

۱۳۶. الجعفری، محمدرضا، الکلام عند الإمامیه، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفید منه، ص ۲۲۹.

۱۳۷. علامه جعفری درباره آثار کلامی صاحب بن عبداد این تعبیر را بکار برده است که آنها

را «با روح اعتزالی نوشته است»: «ان جميع ما وصلنا من كتب الصاحب و آثاره فی اصول

الدين و العقائد إنما كتبه بالروح الاعتزالية». (همان، ص ۲۸۷)

متکلمان امامی مکتب بغداد با نگاهشده‌های کلامی متناظر معتزله، برای نمونه، در برخی مواضع می‌توان نشان داد که عبارات موجود در آثار متکلمان امامی بغدادی تا حدودی رونوشتی است از نگاهشده‌های متکلمان معتزلی بصری به‌شمی به‌ویژه قاضی عبدالجبار معتزلی. براین اساس، اطلاق وصف «معتزلی مآب» یا «به‌شمی مرام» به پاره‌ای از متکلمان امامی همچون شریف مرتضی، به اعتبار استفاده آنها از «گفتنمان معتزلی»، یعنی سبک و زبان و شیوه پردازش معتزلیان به دانش کلام، بلاشکال خواهد بود و البته معلوم است که چنین استعمالی هرگز به معنای پذیرش تمامی دیدگاه‌های کلامی معتزلیان و به‌شمیان از سوی آن متکلمان امامی نیست.

بنابراین خلاصه سخن ما در این مقال آن است که به عنوان یک واقعیت تاریخی، خواه بپسندیم یا نه، باید پذیرفت که متکلمان امامی پس از اخذ اصول اعتقادی خویش از ائمه (ع)، در مقام اثبات و تبیین و تشریح آن اصول اعتقادی، از «گفتنمان کلام معتزلی» یعنی ذهن و زبان یا شیوه نگرش و نگارش اعتزالی که گفتنمان کلامی رایج آن عصر به شمار می‌رفته است، بهره گرفته‌اند. در نتیجه، با وجود مخالفت‌های قابل توجهی که متکلمان شیعی با مواضع اعتقادی و دیدگاه‌های معتزلیان داشتند، بسیاری از مبانی، روش‌ها، اصول و قواعد و اصطلاحات و تعاریف و ساختار و مستندات و استدلال‌های خاص مکتب کلامی معتزله را پذیرفتند و در آثار خود بازتاب دادند.

بهره‌گیری از دستاوردهای معتزلیان در دانش کلام و استفاده از «گفتنمان کلامی معتزله» در پرداخت به مسائل کلامی نه تنها امری مذموم نیست، بلکه از یک حیث، ممدوح هم است. اصولاً متکلم از آن حیث که متکلم است هدفش فقط اثبات مدعیات کلامی و دفاع از آنهاست، و برای وصول به این هدف از هر طریقه و روشی می‌تواند بهره گیرد. بنابراین نباید بر متکلمی که برای اثبات یا تبیین اصول یا فروع اعتقادی مذهب خود به گفتنمان فکری رایج و مطرح عصر خویش رو آورده است و از شیوه‌ها یا اصول و قواعد و اصطلاحات تثبیت شده در آنها توشه برداشته است خرده گرفت. طبیعی است که در هر عصری، متکلمان امامیه درصد برآمده باشند با استفاده از روش‌ها و نگرش‌ها و دیگر ابزار مکاتب فکری مطرح روزگار خویش به اثبات یا تبیین بهتر مواضع و اعتقادات امامیه بپردازند. از همین جا سرگرایش متکلمان امامی در ادوار مختلف به مکاتب فکری گوناگون روشن می‌شود. اگر متکلمان امامی در برهه‌ای از تاریخ کلام شیعه، به کلام اعتزالی و گفتنمان

برخاسته از آن، تمایل پیدا کرده، منهج و مرام معتزله را در تبیین و تحریر مسائل کلامی برگزیده بوده‌اند، عمدتاً بدین دلیل بوده است که روش خاص معتزله در پرداخت به دانش کلام یا به تعبیری، «گفتنمان معتزلی» را در آن روزگار بهترین شیوه برای اثبات و دفاع از اعتقادات شیعی می‌پنداشته‌اند.

شاهد صدق و گواه استوار این ادعا، کلام محقق حلی (د: ۶۷۶ ه.ق.)، یکی از فقها و متکلمان امامی برجسته، در مقدمه یکی از آثار کلامی‌اش است که تصریح نموده: تحقیق‌ترین و روشن‌ترین روش در تحقیق عقائد و تحریر مسائل کلامی، منهجی است که معتزله متأخر پیموده‌اند و از این رو واجب است همان منهج و مسلک را در تبیین مسائل کلامی اتخاذ نماییم:

فإنه لما كان الخوض في تحقيق العقائد من أنفس الفوائد، وأمر الفرائد، وجب على كل ذي فطنة أن يصرف رويته إلى استخراج حقائقها، وكشف غوامضها ودقائقها، ولما كانت الطرق إلى ذلك مختلفة، والوسائل إليه منكرة ومعرفة، وجب أن نسلک أتمها تحقيقاً، وأوضحها مسلکاً وطريقاً، وهو النهج الذي سلکنا متأخرو المعتزلة.^{۱۳۸}

او در ادامه همین عبارت، قصد خود از نگارش کتابش را هم ارائه مقدمه و مدخلی برای ورود به کتب مبسوط معتزله و وسیله‌ای برای تحصیل دیدگاه‌های آنها معرفی کرده است:

رأيت أن أملی مختصراً يقصر عن هجئة التطويل؛ ويرتفع عن لکنة التقليل، يكون مدخلاً إلى مطول كتبهم، وموصلاً إلى تحصیل مذاهبهم.^{۱۳۹}

در عبارت یادشده، منظور محقق حلی از اصطلاح «متأخرو المعتزلة»، ابوالحسن بصری معتزلی (د: ۴۳۶ ه.ق.)، که آخرین مکتب ابتکاری معتزله را بنا نهاد، و پیروان اوست، نه قاضی عبدالجبار معتزلی و شاگردان به‌شمی وی. چنان‌که برخی^{۱۴۰} به نادرست گمان کرده‌اند. دلیل بر این ادعا آن است که آراء محقق حلی اغلب مشابه دیدگاه‌های مکتب کلامی ابوالحسن و تابعانش است که به طور کلی در برخی مسائل، مخالف با نظرگاه‌های به‌شمیّه، از جمله قاضی عبدالجبار معتزلی است. افزون بر این،

۱۳۸. محقق حلی، جعفر بن حسن، المسلك في اصول الدين، ص ۳۳.

۱۳۹. همان، ص ۳۳ - ۳۴.

۱۴۰. آقای شیخ رضا استادی، مصحح کتاب المسلك خاطر نشان کرده‌اند که مقصود از «متأخرو المعتزلة» قاضی عبدالجبار معتزلی و پیروان اوست. (نگرید: همان، ص ۳۳، پ ۳)

تاج رازی در شرح خود بر قواعد العقائد خواجه نصیرالدین طوسی اشاره کرده که مراد از اصطلاح «معتزله متأخر»، ابوالحسنین بصری و پیروان اوست.^{۱۴۱}

انتخاب طریقه و منهج مکتب کلامی ابوالحسنین بصری و پیروی از آنها توسط برخی از متکلمان امامی، مورد تصدیق و تصریح عالم شهیر امامی، قطب‌الدین راوندی (د: ۵۷۳ ه.ق.) نیز قرار گرفته است. وی در شرح ارزشمند خود بر نهج البلاغه‌ی شریف موسوم به منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، در دو موضع، از انتخاب و اختیار دیدگاه‌های کلامی مکتب ابوالحسنین بصری از سوی متکلمان امامی سخن گفته است:

وَأَمَّا مَنْ يَخْتَارُ مِنْ أَصْحَابِنَا طَرِيقَةَ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ فَإِنَّهُ يَقُولُ: مَعْنَى قَوْلِهِ «لَيْسَ لَصِفْتَهُ حَدٌّ» أَيْ لَيْسَ لوصفنا إياه بما نذكره من الحمد والمدح ونحوهما غاية.^{۱۴۲}

همو در جایی دیگر خاطرنشان کرده:

وقال بعض أصحابنا ممن يختار طريقة أبي الحسن البصري: إن لله ذات مخصوصة ليس له صفات، وإنما يخالف غيره بذاته المتميزة.^{۱۴۳}

اصطلاح «طریقه» گرچه در برخی کاربردها به معنای «دیدگاه اصیل و ابتکاری»^{۱۴۴} یا «روش و طریق»^{۱۴۵} است، در جملات یادشده ظاهراً به معنای «منهج و مسلک و مکتب» است^{۱۴۶} و به هر حال حکایتگر تبعیت برخی از متکلمان امامی از دیدگاه‌های کلامی مکتب و منهج ابوالحسنین بصری است.

نکته جالب توجه این است که سخن راوندی (د: ۵۷۳ ه.ق.) در خصوص پیروی شماری از متکلمان امامیه از مکتب و منهج ابوالحسنین بصری زمانی بیان شده است که سدیدالدین حصصی رازی هنوز

۱۴۱. «المتأخرون من المعتزلة كأبي الحسن البصري ومتابعيه». الحصصی الرازی، محمود بن علی، کشف المعاهد فی شرح قواعد العقائد، ص ۶۲. البته در برخی از متون کلامی، اصطلاح «متأخرو المعتزلة» برای قاضی عبدالجبار نیز استعمال شده است از جمله در ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۹۶؛ و «المتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار...» و نیز در أبحاث الأفكار أمیدی؛ «والذي صار إليه متأخرو المعتزلة. و هو اختيار صاحب المغنى... الأمدی، سيف الدين، أبحاث الأفكار في أصول الدين، ج ۲، ص ۲۲۱. اصطلاح یادشده درباره ابوهاشم جتایی و پیروانش (یعنی یهشمیه) نیز بکار رفته است؛ «فقد قال المتأخرون من المعتزلة: كأبي هاشم وأتباعه». همان، ج ۳، ص ۳۶۶؛ «أما ابن الجبائي ومن تبعه من متأخري المعتزلة، فلم يصفوا الأحوال بكونها معلومة». الجوينی، عبد الملک، الشامل فی أصول الدين، ص ۳۸۰. این اصطلاح حتی در حق متکلم برجسته معتزلی حسین نجار (د: حدود ۲۲۰ ه.ق.) نیز استعمال شده است؛ «ثم الحسين النجار من متأخري المعتزلة...». ابن القیم الجوزیه، شرح القصيدة النونية، ج ۲، ص ۱۴۹. روشن است که اصطلاح «متأخرو المعتزلة» نظایران، مقوله‌ای زمانی و نسبی است که در ادوار مختلف بر افراد و دسته‌های گوناگونی از معتزله قابل اطلاق بوده است.

۱۴۲. قطب راوندی، سعید بن هبة الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص ۳۷.

۱۴۳. همان، ص ۴۷.

۱۴۴. در پاره‌ای از عبارات متون کلامی، واژه «طریقه» در مقابل کلمه «اختیار» بکار رفته است که احتمالاً در این موارد، به معنای «دیدگاه اصیل و ابتکاری» است در برابر «اختیار» که به معنای «دیدگاه منتخب و برگزیده» است مثل: «الأول: وهو طريقة أبي علي وأبي هاشم واختيار القاضي عبد الجبار بن أحمد وهو أنه إذا قيل لهم: لوقع خلاف معلوم الله، لزم أن ينقلب علم الله جهلاً. قالوا:... الرازی، فخرالدین، المطالب العالیة من العلم الإلهی، ج ۳، ص ۳۱۳ (گرچه عبارت مشابه فخر رازی در همین کتاب یعنی: «الأول: طريقة أبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار بن أحمد وهي أن قالوا: إن قول القائل: لوقع خلاف معلوم الله، لاقلب علم الله جهلاً. قالوا:...». همان، ج ۹، ص ۵۳ ممکن است تاداف دو کلمه یادشده را نشان دهد)؛ و مثل عبارت: «الثاني: طريقة الكعبي، واختيار أبي الحسن البصري وهو أن العلم يتبع المعلوم». همان؛ که ظاهراً بدین معناست که کعبی دیدگاهی را به نحو ابتکاری از سوی خویش بیان کرده و پس از او، ابوالحسنین بصری همان رأی را برگزیده است.

۱۴۵. مثل عبارت: «وإنما سلك هذا المصنف طريقة أبي عبد الله بن الخطيب الرازي فإن هذه طرقة وكان ينسج على منواله». (ابن تیمیه، احمد بن عبد الحليم، شرح العقيدة الإصفيائية، ص ۵۳)؛ «وقال أبو عبد الله البصري إن طريقة أبي علي الجبائي في تصحيح الأخبار تقتضي تصحيحه»: (البيضاوی، علی بن یونس، الصراط المستقیم إلى مستحقى التقديم، ج ۱، ص ۱۹۳) «وأما طريقة أبي هاشم وأصحابه، قالوا: طريقة ذلك هو القياس». (العجالی، تقی‌الدین، الكامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء، ص ۱۵۶)

۱۴۶. کاربرد اصطلاح «طریقه» در معنای منهج و مکتب و روش کلامی، از سیاق عباراتی که این واژه در آنها استعمال شده است قابل فهم است. برای نمونه علاء‌الدین علی بن ابراهیم ابن زهره در استفتائی از علامه حلی، از حصصی در زمره کسانی که در اصول دین بر «طریقه سید مرتضی» کلام ورزی و مشی می‌کنند یاد کرده است: «ممن تکلم فی اصول الدین علی طريقة السيد المرتضى». در اینجا مشخص است که منظور از «طریقه» همان چیزی است که معمولاً از آن با اصطلاح «مکتب» یا «مذهب» یا «منهج» یاد می‌کنند. (ابن زهره، علی بن ابراهیم، مسائل ابن زهره، ص ۱۲۷) همین کاربرد برای اصطلاح «طریقه» در عبارت زیر نیز آمده است: «و المتأخرون من المعتزلة مثل القاضي عبد الجبار وغيره انتهجوا طريقة أبي هاشم». (شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۶)

کتاب المُنْقَذ من التقلید (اتمام نگارش در سال ۵۸۱ ه.ق.) را نوشته بوده است. این مطلب نشان می‌دهد که دست‌کم از اواسط قرن ششم هجری، و حدود یک دهه پیش از اتمام نگارش کتاب حَمَّصی و نشر تعالیم ابوالحسنین بصری از طریق آن در میان امامیه، متکلمان امامی به خوبی با مکتب کلامی ابوالحسنین آشنایی داشته و برخی از آنها، طریقه و مسلک وی را برگزیده بوده‌اند.

قطب راوندی همچنین در جایی دیگر به دیدگاه شیخ مفید دربارهٔ مرید و کاره بودن خداوند اشاره می‌کند و او را در این زمینه، موافق و هم‌رأی با معتزلیان بغداد معرفی می‌نماید:

وکان الشیخ المفید یثبت کونه تعالی مریدا و کارها علی طریق البغدادیین.^{۱۴۷}

نگارش رساله‌ای از سوی شیخ مفید با عنوان «الرسالة المقنعة فی وفاق البغدادیین من المعتزلة لما زوی عن الأئمة علیهم السلام»^{۱۴۸}. که تنها نامی از آن برجای مانده است. می‌تواند قرابت دیدگاه‌های شیخ مفید با معتزله بغداد را توجیه کند. آن چنان‌که از نام این اثر پیداست، از نظر شیخ مفید دیدگاه‌های معتزله بغداد با مرویات و گفتارهای امامان شیعه موافق بوده است، به همین علت، شیخ مفید همراهی و هم‌رأیی با آنان را بر خود روا می‌دانسته است و از آنها پیروی می‌کرده. در اوائل المقالات نیز نگاه شیخ مفید پس از بیان عقیده خود و جمهور امامیه در یک مسئله اعتقادی، بدین نکته اشاره کرده است که روایاتی از ائمه (علیهم السلام) در تأیید این عقیده وارد شده و معتزله بغداد نیز با همین نظر موافق هستند:

وهذا مذهب جمهور الإمامیة. وقد جاءت به آثار عن الأئمة. علیهم السلام. والبغدادیون من المعتزلة یوافقون فیہ.^{۱۴۹}

در بخش پیشین نیز از قول آقای مادلونگ بیان شد که تعالیم خردگرایانه موجود در آموزه‌های اعتقادی ائمه (علیهم السلام) زمینه را برای گزینش و پذیرش آشکار عقیده معتزلی خردگرا از سوی عالمان برجسته امامی در دوره آل بویه همچون شیخ مفید و شریف مرتضی و شیخ طوسی فراهم کرده بوده است. تمام این موارد، می‌تواند بیانگر علت گرایش متکلمان امامی به «گفتمان کلامی معتزله» باشد.

به همین ترتیب می‌توان گفت: علت تمایل برخی دیگر از متکلمان امامی از جمله خواجه نصیرالدین طوسی. بنیان‌گذار مکتب کلام فلسفی در امامیه. و پیروان او به فلسفه آن بوده است که از منظر ایشان:

أولاً: اصول و قواعد فلسفی، مطابق و موافق با اصول اعتقادی ثابتی است که امامیه از امامان خود برگرفته‌اند.

ثانیاً: روش و مسلک فلسفی، یا به تعبیر بهتر «گفتمان فلسفی»، در عصر آنها بهترین طریق برای اثبات مدعیات دینی، و دفاع از آنان برشمرده می‌شده است.

فیتاوض لاهیجی (د: ۱۰۷۲ ه.ق.). که خود متکلمی با گرایش‌های شدید فلسفی مسائلی است. درست بر همین نکته تأکید ورزیده، می‌گوید: بیشتر اصول اعتقادی امامیه، که مأخوذ از ائمه (علیهم السلام) است، موافق با تعالیم مسلم سرآمدان و پیشگامان فلاسفه، و مبتنی بر اصول و مبانی برحق فلسفه است:

أكثرُ الأصول الثابتة عند الإمامیة عن أئمتهم المعصومین (صلوات الله علیهم أجمعین)، مطابق لما هو الثابت من أساطین الفلاسفة و متقدمیهم، و مبنی علی قواعد الفلاسفة الحقة.^{۱۵۰}

۱۴۷. قطب الراوندی، سعید بن هبة الله، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة، ج ۲، ص ۱۷۴.

۱۴۸. النجاشی، احمد بن علی، الرجال، ص ۴۰۰.

۱۴۹. الشیخ المفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۶۰.

۱۵۰. لاهیجی، ملا عبدالرزاق، شوارق الإلهام، ج ۱، ص ۴۹.

بوده‌اند.^{۱۵۲} در میان متکلمان امامی برجسته، شیخ مفید از محضر دو متکلم معتزلی استفاده کرده بوده است: یکی ابو عبدالله بصری معروف به «جعل» (د: ۳۶۹ ه.ق.) که استاد قاضی عبدالجبار معتزلی هم بوده و از متکلمان و سرآمدان مکتب بهشمیه به شمار می‌آمده است؛ و دیگری ادیب و مفسر و متکلم معروف، علی بن عیسی رُمّانی (د: ۳۸۴ ه.ق.) که طبق برخی نقل‌ها هم‌بوه شیخ مفید لقب «مفید» را اعطا کرد. رُمّانی از مکتب ابن اِخشید یا ابن اِخشاد (د: ۳۲۶ ه.ق.) پیروی می‌کرد و با دیدگاه‌های بهشمیه مخالف بود. پس از شیخ مفید، شریف رضی که البته به سبب عمر کوتاه خود از حیث پیشبرد دانش کلام در امامیه به مراتب نقش کمتری از استادش شیخ مفید و شریف مرتضی ایفا نمود. مدتی بردرس قاضی عبدالجبار حاضر می‌شده است؛ اما شاگردی برادرش، شریف مرتضی، نزد قاضی عبدالجبار. علی‌رغم برخی گزارش‌ها. بعید به نظر می‌رسد.^{۱۵۳}

۴. تأثیرپذیری متکلمان امامی از «گفتن‌مان کلامی معتزله» در ادوار مختلف و استفاده آنها از «نحوه نگارش و نگارش» معتزلیان در تشریح و تقریر مباحث کلامی هیچ منافاتی با مخالفت آنان با بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی. طبیعی. کلامی معتزله ندارد؛ زیرا چنان‌که گفتیم، تأثیرپذیری در ناحیه آموزه‌های فلسفی. طبیعی و فروع اعتقادی تنها یکی از عرصه‌ها و وجوه اثرپذیری کلام امامیه از کلام اعتزالی است. مهم‌ترین وجه تأثیرپذیری کلام امامی از نظام کلامی معتزله، در حقیقت، همان اخذ و اقتباس شیوه پرداخت به مسائل کلامی، و تبیین و تحریر آنها با ذهن و زبان و بیان معتزلی است که از آن با عنوان اثرپذیری از «گفتن‌مان معتزلی» یاد کردیم.

بنابراین، برخلاف گمان هاشم معروف الحسنی که ردّیه‌های امامیه را بر برخی دیدگاه‌های معتزله دلیل برفاصله زیاد این دو فرقه از همدیگر تلقی کرده بود، و نیز برخلاف نظر بسیاری دیگر،^{۱۵۴} برای نفی تأثیرپذیری کلام امامیه از کلام معتزله، استناد به اختلاف نظرهای متکلمان شیعه با معتزله یا ردود متکلمان امامی بر متکلمان معتزلی و مناظره‌های امامیان با آنان سودمند نیست. اختلاف در پذیرش برخی آراء و نظریات فلسفی. طبیعی. کلامی، میان خود متکلمان معتزلی و گرایش‌های کلامی موجود در این

اکنون نمی‌خواهیم به بررسی صحت و سقم فرضیات اشاره شده از سوی متکلمان امامی در خصوص توافق و مطابقت آموزه‌های معتزلی و فلسفی با تعالیم امامان (ع) پردازیم. تحقیق در باب اینکه اصول و قواعد و عقائد فلسفی و معتزلی در چه مواضع و تا چه اندازه، با تعالیم ائمه (علیهم السلام) سازگاری و هماهنگی دارد مجال و مقال مبسوط دیگری می‌طلبد و در جای خود حتماً باید بدان پرداخته شود. لکن آنچه در بحث حاضر اهمیت دارد، طرز تلقی و نگرش متکلمان امامیه در طول تاریخ نسبت به این مسئله است؛ یعنی اینکه از منظر آنان، آموزه‌های مکتب معتزله یا برخی از مکاتب فلسفی، در توافق و هماهنگی نسبی با تعالیم ائمه (علیهم السلام) است، و افزون بر این، گفتن‌مان معتزلی و فلسفی مطرح در عصر آنها، برای تبیین اعتقادات و تحریر موضوعات و مسائل کلامی، منهج و مسلکی سودمند و اجتناب‌ناپذیر بوده است. نتیجه چنین تلقی و رویکردی، به طور طبیعی روآوردن و تمایل متکلمان امامی به مکتب معتزله و یا مکاتب گوناگون فلسفی در ادوار مختلف بوده است؛ واقعیتی تاریخی که حتی اگر آن را خوش نداریم و نیک نینگاریم، گریز و گزیری هم از پذیرش آن نداریم. مرحوم علامه عالی مقام محمدباقر مجلسی (د: ۱۱۱۰ ه.ق.) از عالمانی بوده است که ضمن آگاهی درست از صبغه معتزلی کلام مرسوم امامیه، و اذعان و اعتراف به آن ریشه و پیشینه، این خصلت کلام امامی را نیک ندانسته و خوش نداشته، زبان به اعتراض گشوده، از آن به عنوان انحرافی دیرین از اصول امامیه و موجبات دوری از آیات و روایات یاد کرده است:

«و چون ترمیم و تجدید اصول مُندرسه امامیه. که سال‌ها است آثار آنها محو شده و اکثر مدعیان علم اعراض از آنها نموده‌اند و اصول معتزله را قُدوه خویش ساخته، دست از آیات کریمه و اخبار متواتره برداشته‌اند. در این رساله حسب المقدور ایراد نموده‌ام...»^{۱۵۱}

براین اساس شکی در آشنایی عمیق متکلمان امامی با کلام معتزله و گزینش آن به عنوان برترین طریق موجود در پرداخت به علم کلام وجود ندارد. این نکته هم البته قابل توجه است که آشنایی متکلمان امامی با کلام معتزلی بیشتر از طریق استادان امامی و مطالعه کتب معتزله بوده است نه شاگردی نزد متکلمان معتزلی. متکلمان امامی برجسته‌ای همچون فضل بن شاذان نیشابوری (د: ۲۶۰ ه.ق.)، ابوسهل نوبختی و ابومحمد نوبختی، علی بن عبدالله وصیف (د: ۳۶۶ ه.ق.) و ابوالجیش بلخی (د: ۳۶۷ ه.ق.) ظاهراً نزد هیچ متکلم معتزلی شاگردی نکرده

۱۵۲. الجعفری، محمدرضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفید منه»، ص ۲۳۴.

۱۵۳. نگرید: الجعفری، محمدرضا، «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفید منه (۲)»، ص ۸۸.

۱۵۴. از جمله نگرید به: سبحانی، شیخ جعفر، بحوث فی الملل والنحل، ج ۳، ص ۱۷۶ - ۱۷۷.

۱۵۱. مجلسی، محمداقرا، حقّ الیقین، ص ۵۶۸.

بر آنها نگاه داشته است، عدم گرایش شیخ به مکتب معتزله را نتیجه گرفته اند. در این خصوص باید توجه داشت که مخالفت های شیخ مفید با کلام معتزله. که بخشی از آنها در اوائل المقالات و بخشی دیگر در رساله موسوم به الحکایات [فی مخالفت المعتزلة من العدلیة والفرق بینهم و بین الشیعة الإمامیة] که گزارش هایی پراکنده از دیدگاه های او در این زمینه است، بازتاب یافته است. به طور عمده ناظر به مخالفت های شیخ با دیدگاه های کلامی معتزله بصره، از جمله نظریه «احوال» ابوهاشم،^{۱۵۸} قول بصریان در باب قدرت و اراده،^{۱۵۹} و نظریه شیئیت معدوم^{۱۶۰} است. طبعاً چنین مخالفت ها و ردودی نمی تواند نافی گرایش شیخ مفید به معتزله بغداد، که خود در تقابل با معتزله بصری بودند و اختلاف نظر بسیار با آنها داشتند، به شمار آید. به عبارت دیگر، شیخ مفید در عین حال که با بیشتر نه همه آراء معتزله بغداد، خاصه نظرگاه های کعبی بلخی، موافق بوده است و آنها را هماهنگ با تعالیم ائمه (ع) می دانسته و در همین راستا هم اثر «الرسالة المقنعة فی وفاق البغدادیین من المعتزلة لما زوی عن الأئمة علیهم السلام» را نگاشته است، با بسیاری از دیدگاه های معتزله بصره یا سایر شاخه های فکری معتزلی مخالف بوده و در برخی آثار خود مثل اوائل المقالات و رساله الحکایات این مخالفت ها را آشکار ساخته است. به همین نحو ردیه ای که شیخ مفید در رد بر کعبی بلخی در پانزده مسئله نگاشته است^{۱۶۱} نیز نمی تواند در تضاد با موافقت و همراهی او با بلخی در موارد متعدد دیگر ارزیابی شود.

چنان که می دانیم، زیدیان نیز که گرایش شدید و تام به معتزله پیدا کردند و در قرون میانی نماینده مکتب اعتزال شدند، با وجود توافق و همدلی عمیق با معتزله در بسیاری از مسائل، در برخی ابواب همچون امامت با دیدگاه های معتزلیان غیر زیدی موافق نبودند و به نقض و رد آراء آنها در این باب می پرداختند.^{۱۶۲} با این وصف، این نقض ها و ابطال ها نافی گرایش کلی آنها به نظام اندیشگی معتزله به حساب نمی آید. یک نمونه از آن ردیه نویسی های زیدی علیه معتزله، ردود چندگانه ای است که متکلم معتزلی بهشمی زیدی، موحی الدین محمد بن أحمد بن علی بن الولید القرشی

فرقه نیز بسیار شایع و رایج بوده، با این وصف، آن اختلاف نظر ها و حتی ردیه نویسی های شدید و مناظرات متعدد میان آنها. که گاه به تکفیر یکدیگر نیز کشیده می شده است. موجب خارج شدن هیچ یک از آنها از چارچوب گفتن کلام معتزلی نمی شود. برای نمونه، ابوموسی مُردار (د: ۲۲۶ ه.ق.) از متکلمان معتزلی بغدادی، کتابی سترگ در نقد متکلم معتزلی بصری، ابوالهذیل علاف (د: حدود ۲۲۷ یا ۲۳۵ ه.ق.) و تکفیر او نگاشته بوده است. به همین نحو، دیگر متکلم معتزلی بغدادی، جعفر بن حرب (د: ۲۳۶ ه.ق.) نیز کتابی در رد ابوالهذیل با نام «توبیخ ابي الهذیل» نوشته بوده و او را تکفیر کرده بوده است. جُبائی نیز کتابی در نقد دیدگاه ابوالهذیل در باب مسئله «مخلوق» نگاشته و حکم به کفر وی داده بوده است.^{۱۵۵} نمونه دیگری از ردیه نویسی یک معتزلی بر معتزلی دیگر، نقد و ردیه ابوجعفر اسکافی (د: ۲۴۰ ه.ق.)، از معتزلیان بغدادی، بر کتاب العثمانیة فی جاحظ (د: ۲۵۶ ه.ق.) متکلم شهیر بصری است.^{۱۵۶}

در واقع، نظیر همان اختلاف نظر ها و رد و ایرادها، میان دانشمندان امامی نیز وجود داشته است. یکی از معروف ترین نمونه های آنها رساله تصحیح الاعتقاد شیخ مفید است که در نقد دیدگاه های شیخ صدوق در کتاب الاعتقادات نگاشته شده و با لحنی تند، بسیاری از نظرگاه های شیخ صدوق در آن کتاب مورد نقد قرار گرفته است. با وجود این اختلافات، نگاشته های شیخ صدوق و شیخ مفید همچنان در چارچوب تشیع تلقی و ارزیابی می شود و کسی حکم به خروج یکی از آنها از حیطه تشیع نمی کند. به همین نحو، اختلافات اندیشگی میان شیخ مفید و شاگردش شریف مرتضی. که بر اساس گزارش معروف سید بن طاووس، قطب رواندی ۹۵ مورد از اختلافات میان آنها را در رساله ای بر شمرده بوده و اظهار داشته که اگر بنا بر بازگو کردن تمام اختلاف نظر های مشهود میان آن دو بود، سخن به درازا کشیده می شد.^{۱۵۷} موجب خروج یکی از آن دو، از گستره تشیع نمی شود.

برخی نیز با استناد به مخالفت های شیخ مفید با معتزله و ردودی که

۱۵۵. البغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، ص ۱۲۲.

۱۵۶. الهمدانی، قاضی عبدالجبار، طبقات المعتزلة، چاپ شده در: فضل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ۲۷۶. نصوص پراکنده ای از این ردیه موسوم به «نقض العثمانیة» در شرح نهج البلاغه ای ابن ابی الحدید وارد شده است.

۱۵۷. «أنتی وجدت الشیخ العالم فی علوم کثیرة قطب الدین الراوندی، واسمه سعید بن هبة الله رحمه الله، قد صنف کراساً و هی عندی الآن فی الخلاف الذی تجدد بین الشیخ المفید والمرتضی رحمهما الله، و کانا من أعظم أهل زمانهما و خاصة شیخنا المفید، فذکر فی الکراس نحو خمس وتسعين مسألة قد وقع الاختلاف بینهما فیها من علم الأصول، و قال فی آخرها: لو استوفیت ما اختلفا فیہ لطلال الکتاب». ابن طاووس، رضی الدین علی بن موسی، کشف المخیجة لکثرة المهیجة، ص ۶۴.

۱۵۸. الشیخ المفید، محمد بن محمد، الحکایات [فی مخالفت المعتزلة من العدلیة والفرق بینهم و بین الشیعة الإمامیة]، چاپ شده در: مصنفات الشیخ المفید، ج ۱، ص ۴۹ - ۵۶.

۱۵۹. همان، ص ۵۷ - ۵۸.

۱۶۰. همان، ص ۵۹ - ۶۲.

۱۶۱. کتاب نقض الخمس عشرة مسألة علی البلخی. نجاشی، احمد بن علی، کتاب الرجال، ص ۴۰۰.

۱۶۲. درباره نقدهای زیدی بر دیدگاه های معتزله در باب امامت نگریه به: انصاری، حسن، میان کلام و فلسفه، ص ۲۹۷ - ۳۳۵.

(د: اوایل قرن هفتم هجری قمری) در نقد دیدگاه‌های معتزلیان در مسئله امامت نگاشته است. طبق گزارش قرشی، وی ابتدا کتاب «منهاج السلامة في مسائل الإمامة» را در ردّ بر بخش امامت از کتاب شرح عیون المسائل حاکم جشمی نگاشت؛ سپس کتاب معروف «الجواب الناطق الصادق بِحَلِّ شُبُه کتاب الفائق فیما خالف فيه ابن الملاحمی مذاهب الزیدیه فی الإمامة»^{۱۶۳} را در نقد دیدگاه‌های رکن‌الدین ملاحمی در باب امامت در کتاب الفائق فی الأصول تألیف کرد،^{۱۶۴} و در نهایت نیز رساله «الجواب الحاسم المُغنی لِشُبُه المُغنی»^{۱۶۵} را در ردّ بر بخش امامت کتاب المُغنی قاضی عبدالجبار معتزلی تحریر نمود.^{۱۶۶} با وجود نگارش این نقدها، کسی در گرایش اعتزالی محیی‌الدین بن الولید القرشی تردیدی ندارد. به همین نحو، شریف مرتضی کتاب الشافی فی الإمامة را در نقد همان بخش امامت از کتاب المُغنی قاضی عبدالجبار معتزلی تألیف کرد. با این وصف، برخلاف گمان بعضی که تألیف این ردّیه را ناسازگار با ادعای گرایش اعتزالی شریف مرتضی تلقی کرده‌اند.^{۱۶۷} نگارش این ردّیه، همچنان که درباره محیی‌الدین بن الولید القرشی گفتیم، نافی و ناقض تأثیرپذیری وی از حتی خود قاضی عبدالجبار نیست. سید در نگارش آثار کلامی خود، در موارد بسیاری متأثر از آراء و آثار قاضی است، ولی این امر، مغایر با نگاه انتقادی او نسبت به پاره‌ای از دیگر دیدگاه‌های قاضی نیست.

بنابراین برای اثبات عدم گرایش شیخ مفید یا سایر متکلمان امامی به مکتب معتزله، استناد به ردود آنها بر شاخه یا گرایشی خاص از معتزله، به تنهایی کارساز و سودمند نیست.

۵. تأثیرپذیری از «گفتن کلامی معتزله» مختص و منحصر به متکلمان امامیه نبوده است و متکلمان زیدی و اشعری و متأثریدی و ظاهری و اباضی و حتی یهودی و مسیحی نیز، اگرچه به میزانی متفاوت، در ادواری تحت تأثیر روش‌ها و نگرش‌ها و نگارش‌های معتزلیان قرار گرفته‌اند و تا حدودی از الگوی کلام معتزلی پیروی کرده‌اند.

در میان زیدیه، پذیرش دیدگاه‌ها و اصول کلامی معتزله، به استثنای اصل امامت، امری آشکار است که برای اثبات آن نیاز چندانی به ارائه شواهد نیست. به منظور آگاهی از فراز و فرود و چند و چون پذیرش دیدگاه‌های معتزله در میان زیدیه می‌توان به پژوهش‌های مستقلی که در این باب به چاپ رسیده است مراجعه کرد.^{۱۶۸}

در خصوص اثرپذیری متکلمان اشعری از مکتب معتزله نیز تاکنون پاره‌ای تحقیقات سودمند منتشر شده

۱۶۳. الولید القرشی، محمد بن أحمد، الجواب الناطق الصادق بِحَلِّ شُبُه کتاب الفائق فیما خالف فيه ابن الملاحمی مذاهب الزیدیه فی الإمامة، تحقیق و تقدیم: فیصل عون، الهيئة المصریة العامة للكتاب، القاهرة، ۲۰۱۰ م.

۱۶۴. درباره این کتاب نگاه کنید به: «رساله‌ای در رد بر محمود ابن الملاحمی المعتزلی درباره امامت»، چاپ شده در: انصاری، حسن، میان کلام و فلسفه، ص ۳۳۱ - ۳۳۵.

۱۶۵. بخش‌هایی از این رساله در آخر بخش دوم از قسمت امامت کتاب المُغنی به چاپ رسیده است؛ نگریید: الهمدانی، القاضی عبدالجبار، المُغنی، ج ۲، بخش دوم، ص ۲۶۲ - ۲۷۴.

۱۶۶. نگریید: الهمدانی، القاضی عبدالجبار، المُغنی، ج ۲، بخش دوم، ص ۲۶۴.

۱۶۷. برخی که با سابقه این گونه ردّیه‌نویسی‌ها هیچ آشنایی نداشته‌اند گمان برده‌اند که چون شریف مرتضی ردّیه‌ای بر قاضی عبدالجبار معتزلی نگاشته است، پس نمی‌توان او را در شمار معتزله به حساب آورد. «واقعاً جالب است که برخی سید مرتضی را معتزلی دانسته‌اند، با اینکه وی کتاب «الشافی» را در رد بر المُغنی قاضی عبدالجبار معتزلی تألیف نموده است». کارکن بیرق، حبیب، کرمانی، طوبی، «تقدّم کلام شیعه بر معتزله»، مجله علمی پژوهشی «الهیات تطبیقی»، سال ششم، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ص ۲۸. اگر این شیوه از استدلال درست باشد آن‌گاه نباید شیخ مفید را که نقد بر شیخ صدوق نوشته است، هم مذهب یا شیخ صدوق دانست!

168. Ansari, Hassan, "The Shi'ī Reception of Mu'tazilism (I) Zaydis", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, pp. 181- 195; Schmidtke, Sabine, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", *Arabica*, T. 53, Fasc. 1 (Jan, 2006), pp. 108-142.

ترجمه فارسی این مقاله با مشخصات زیر منتشر شده است: اشمیتکه، زابینه، «مواجهه فرانسوا با تفکر ابوالحسن بصری بر مبنای مجموعه فرکوچ در سن پترزبورگ»، چاپ شده در: رحمتی، محمدکاظم، فرقه‌های اسلامی ایران در سده‌های میانه، ص ۴۷ - ۹۹.

است. منیف نفعی عتیبی در کتاب *أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة*^{۱۶۹} به تفصیل، مسئله اثرپذیری اشاعره از معتزله را در یکایک موضوعات و مسائل کلامی بررسی کرده، مواضع تأثیرپذیری مذهب اشعری را نشان داده است. او در هر موضوع ابتدا به تبیین دیدگاه معتزله می‌پردازد؛ سپس عقیده اشاعره را در باب آن موضوع بیان می‌کند و بعد با مقایسه میان آراء معتزله و اشاعره، جوانب تأثیرپذیری اشاعره را از معتزله آشکار می‌سازد. در نهایت نیز با توجه به منظر سلفی خود، به نقد انظار معتزله و اشاعره می‌پردازد!

در پژوهشی دیگر، از مکتب و مدرسه‌ای با نام «مدرسه معتزله الأشاعرة» در میان اشاعره سخن به میان آمده است که پیروان آن از حیث اصول و منهج و مسائل تحت تأثیر معتزله قرار گرفته‌اند و با معتزلیان موافقت و همراهی کرده‌اند. به نظر نویسنده، تأثیرپذیری اشاعره از معتزله از همان زمان تکوین مذهب اشعری آغاز شده و به مرور شدت یافته است.^{۱۷۰} وی در این زمینه، به سخن ابن تیمیّه (د: ۷۲۶ ه.ق.) درباره ابوالمعالی جوینی (د: ۴۷۸ ه.ق.) اشاره کرده که او را عامل تغییر در بسیاری از قواعد مذهب اشعری و متمایل به معتزله دانسته است. سپس به بررسی ویژگی‌های «مدرسه معتزله الأشاعرة» پرداخته و مهم‌ترین بنیان‌گذاران این مدرسه، از جمله عبدالقاهر بغدادی و عبدالکریم قشیری و ابوالمعالی جوینی، و مصنفات و دیدگاه‌های آنها را معرفی کرده است.^{۱۷۱}

پیش‌تر نیز اشاره شد که بنا بر نظریه‌ی از پژوهشگران، متکلمان اشعری همچون ابوالمعالی جوینی و فخر رازی به نحو چشمگیری تحت تأثیر دیدگاه‌های مکتب فکری ابوالحسنین بصری قرار گرفته بوده‌اند. آقای مادلونگ در مقاله‌ای نشان داده است که امام الحرمین جوینی مانند ابوالحسنین بصری در میان معتزله، اولین متکلم اشعری بوده است که روش‌ها و مفاهیم فلسفی را در کلام اشاعره وارد نموده. به گفته او، گرچه نام ابوالحسنین در آثار جوینی نیامده است، او به خوبی با اندیشه‌های معتزلی ابوالحسنین آشنا بوده، آشکارا تحت تأثیر آنها نیز قرار گرفته است. عدم یادکرد از بصری در آثار جوینی نیز شاید به این دلیل بوده است که او نمی‌خواست توجه دیگران به تعالیم یکی از نمایندگان مکتب رقیب جلب شود، یا اینکه خود را وامدار یک متکلم معتزلی نشان دهد.^{۱۷۲}

در میان تراجم‌نگاران نیز ابن مرتضی در بخش طبقات المعتزله از کتاب *المُنية والأمل* پس از بیان شرح حال ابوالحسنین بصری و پیرو وفادار او رکن‌الدین ملاجمی خاطر نشان کرده است که بسیاری از علمای متأخر مثل امام یحیی بن حمزه علوی و نیز بیشتر امامیه، از ابوالحسنین و ملاجمی پیروی کرده‌اند و از میان اشاعره، فخر رازی در مسائل طبیعی و فلسفی کلام (موسوم به *مباحث لطیف الکلام*) و غیر آن، بر آراء بصری اعتماد ورزیده.

همچون اشاعره، متأثریدیه نیز در برخی زمینه‌ها از معتزله اثر پذیرفته‌اند. اولریش رودولف در تحقیقات خود درباره متأثریدیه تا حدودی این تأثیرپذیری‌ها را بررسی کرده است. به نظر او دیدگاه‌های معتزله، خاصه ابوالقاسم کعبی بلخی (د: ۳۱۹ ه.ق) در تحوّل و پیشرفت آراء ابومنصور متأثریدی (د: ۳۳۳ ه.ق.) تأثیر قابل توجهی داشته است؛ گوا اینکه متأثریدی منتقد جدی آراء او نیز بوده است.^{۱۷۳} همچنین خانم رشا العُمري

۱۶۹. النفعی العتیبی، منیف عایش مرمز، *أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة* (عرض و نقد)، مکتبه الرشد، الرياض، ه.ق. ۲۰۱۳ م.

۱۷۰. الراجحی الشهري، محمّد، *المدارس الأشعرية*، ص ۳۰۹.

۱۷۱. الراجحی الشهري، محمّد، *المدارس الأشعرية*، ص ۳۱۱ - ۴۸۶.

172. Madelung, Wilferd, "Abū I-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", pp. 278 - 279.

۱۷۳. نگرید به:

Rudolph, Ulrich, *al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarkand*, translated by Rodrigo Adem, Leiden: Brill, 2015, p. 158.

Rudolph, Ulrich, "Ḥanafī Theological Tradition and Māturīdism", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, p. 286.

در کتاب خودش درباره ابوالقاسم کعبی بلخی به تأثیر اندیشه‌های او بر تأثریدی و پیروانش مثل ابوالمؤمن نسفی (د: ۵۰۸ ه.ق) اشاره کرده است.^{۱۷۴}

گذشته از اینها، بنا به گفته ابن تیمیّه، برخی از متکلمان ظاهریه، یعنی پیروان ابوسلیمان داود ظاهری اصفهانی (د: ۲۷۰ ه.ق)، نیز تحت تأثیر دیدگاه‌های معتزله قرار گرفته بوده‌اند و به خصوص در بحث صفات خداوند، نظرگاه‌های معتزله را پذیرفته و بازگو کرده‌اند. او به طور خاص از ابن حزم اندلسی (د: ۴۵۶ ه.ق) و امثال وی یاد می‌کند که برخلاف روش ظاهرگرایانه ابوداود که بر التزام به ظواهر نصوص تأکید می‌کرد. مسلک معتزله را پیموده، همچون آنان روش تأویلی را در بحث صفات خدا برگزیده‌اند، گویانکه در بحث قدر و وعید همچنان با معتزلیان مخالفت کرده‌اند. به نظر او، این دسته از ظاهریه، به معتزله و بلکه به فلاسفه نزدیک‌ترند تا به اشاعره و مذهب اصحاب الحدیث:

فمن عرف مذهب الأشعري وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات تبين له ذلك وعلم هو و كل من فهم المقاليتين أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة من الأشعرية. وأن الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم وأيضا فإن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث، ولكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات وإن خالفوهم في القدر والوعيد.^{۱۷۵}

اثرگذاری گفتمان کلامی معتزله محدود به مذاهب اسلامی نبوده، بلکه بر متکلمان یهودی نیز تأثیرگذار بوده است. برخی از متکلمان فریق مختلف یهودی، به ویژه فرقه قرائیم، آشنایی و ارتباط نزدیکی با آثار معتزلیان داشته‌اند و همچون زیدیان، گذشته از اینکه عقائد معتزلی را تا حد گسترده‌ای در اندیشه‌های کلامی خود پذیرفتند، به استنساخ بسیاری از آثار کلامی آنان نیز پرداختند.^{۱۷۶} مسئله چند و چون تأثیرات گفتمان کلام معتزله بر کلام یهودی در چند دهه گذشته اهمیت بسیاری، به ویژه نزد محققان یهودی، پیدا کرده است و موضوع مقالات و کتاب‌های متعددی قرار گرفته. یکی از نخستین آثار در این زمینه کتاب هری اوسترین ولفسن (د: ۱۹۷۴ م.) با عنوان «بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی»^{۱۷۷} است که در آن به پاره‌ای از تأثیرات کلام معتزلی بر کلام یهودی و بهره‌گیری‌های متکلمان یهودی از تعالیم و براهین معتزله برای تقویت و تکمیل نظام کلامی خویش پرداخته است. در برخی تحقیقات نیز از بعضی متکلمان یهودی نام برده شده است که به شدت تحت تأثیر مکتب معتزله به‌شمی قرار داشته‌اند. ساموئل بن حُفنی (د: ۴۰۳ ه.ق.) از متکلمان فرقه ربانیم (ربانین / ربانیتون)، و ابویعقوب یوسف البصیر (د حدود: ۴۳۱ ه.ق.) و شاگردش ابوالفرقان بن الاسد (د پس از: ۴۵۷ ه.ق.) از فرقه قرائیم (قرائیان) از برجسته‌ترین این متکلمان یهودی معتزلی مسلک هستند.^{۱۷۸} برخی از عالمان یهودی نیز به استنساخ آثار کلامی متکلمان امامی و معتزلی به‌شمی به خط عبری یا عربی پرداخته‌اند که امروزه نسخه‌هایی از آنها برجا مانده است. برای نمونه گرگور شوارب در طی چند مقاله، به اهمیت ویژه آثار کلامی شریف مرتضی و کراچکی نزد دانشمندان قرائیمی وابسته به دارالعلم قرائیم اورشلیم در اوایل قرن پنجم هجری قمری اشاره کرده است و

۱۷۴. نگرید به کتاب اوزیر عنوان «الهیات ابوالقاسم بلخی / کعبی»، ص ۳۴.

El Omari, Racha, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/ al-Ka'bi* (d. 319/931), Leiden: Brill, 2016, p. 34.

۱۷۵. ابن تیمیّه، احمد بن عبدالحلیم، شرح العقیده الإصفهانیة، ص ۱۲۷.

176. Schmidtke, Sabine, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Baṣrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", p. 108.

۱۷۷. ولفسن، هری اوسترین، بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی، ص ۲۵.

178. Schmidtke, Sabine, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Husayn al-Baṣrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", p. 111.

برخی دست‌نویست‌های کتابت‌شده بردست آنها از آثار کلامی شریف مرتضی مثل *جُمَلُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ* و *الْمُلْتَحَصِ سَيِّدِ مَرْتَضَى* را معرفی نموده.^{۱۷۹} زابینه اشمیتکه نیز در مقاله‌ای زیر عنوان «اقبال یهودیان به کلام تشیع دوازده امامی» به نسخه‌ای از کتاب الذخیره‌ی شریف مرتضی که بردست عالم قرائیمی، علی بن سلیمان مقدسی کتابت‌شده است پرداخته و آن را یکی از اسناد اثرپذیری عمیق قرائیم از آثار عقیدتی شریف مرتضی به شمار می‌آورد. به عقیده او ابوالفتح کراجکی نقش برجسته‌ای در انتقال مکتوبات عقیدتی امامیه به قرائیم داشته است.^{۱۸۰} از آنجا که مقالات متعددی به زبان فارسی و انگلیسی درباره اثرگذاری مکتب معتزله بر متکلمان یهودی و نیز مساهمت متکلمان یهودی اعتزلاگر در کلام معتزلی نوشته شده است در اینجا بیش از این بدین موضوع نمی‌پردازیم، علاقه‌مندان را بدان نوشتارها ارجاع می‌دهیم.^{۱۸۱}

۶. قبول تأثیرپذیری متکلمان امامی از گفتمان کلامی معتزله در پرداخت به علم کلام، نه موجب رواداشت نقص و عیبی بر تشیع می‌شود و نه هویت و بنیان‌های نظام اعتقادی امامیه را در معرض خطر قرار می‌دهد. آنچه در یک نظام کلامی اهمیت اصلی را داراست و ارکان آن را تشکیل می‌دهد، اصول اعتقادی و باورهای بنیادین است که در این جهت. چنان‌که گذشت. کلام امامیه به طور کامل مستقل از مکتب معتزله است. امامیه اصول اعتقادی خود، یعنی توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد را از تعالیم اهل‌بیت (ع) فراگرفته است و بر اساس همین تعالیم نیز برخی از اصول اعتقادی مکتب معتزله همچون منزلت بین‌المنزلتین و عید رانفی کرده و در بخش امامت نیز مخالفت‌های اساسی با دیدگاه‌های معتزله داشته است. بنابراین از حیث باور به اصول اعتقادی، متکلمان امامی هیچ‌گونه وابستگی به معتزله نداشته‌اند و بلکه در پاره‌ای از اصول اساسی اعتقادی معتزله با آنها مخالف نیز بوده‌اند. شیخ مفید اساس و ملاک تعلق به مکتب معتزله را پذیرش اصل منزلت بین‌المنزلتین، یعنی همان اصلی که سبب شکل‌گیری و پیدایی مکتب اعتزال شد، می‌داند^{۱۸۲} که بر این اساس، هیچ متکلم امامی، با توجه به عدم اعتقاد به این اصل، معتزلی به حساب نمی‌آید.

با این حال، چنان‌که گفتیم، متکلمان امامی در برخی از فروع و جزئیات مسائل اعتقادی و نیز شمار قابل

۱۷۹. نگرید به دو مقاله زیر از او:

Gregor Schwarb, "Short Communication: A Newly Discovered Fragment of al-Sharif al-Murtaḍā's *K. al-Mulakḥḥaṣ fi uṣūl al-dīn* in Hebrew Script", *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), pp. 75-79.

Schwarb, Gregor, "Sahl b. al-Faḍl al-Tuṣṭarī's *Kitāb al-Imā'*," *Ginzei Qedem* 2, 2006, pp. 61*-105*.

۱۸۰. نگرید به:

Schmidtke, Sabine, "Jewish Reception of Twelver Shi'i kalām: A copy of al-Sharif al-Murtaḍā's *Kitāb al-Dhakhira* in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg", *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), pp. 50-74.

۱۸۱. برای آگاهی بیشتر از کم و کیف اثرگذاری آثار و آراء معتزله بر متکلمان یهودی اعتزلاگرا و مشارکت آنها در کلام اعتزالی نگرید به:

A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism, eds. C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare, Würzburg: Ergon, 2006.

Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden: Brill, 2006.

چند مقاله زیر به زبان فارسی نیز برای آگاهی از اثرپذیری متکلمان یهودی قرائیمی از مکتب معتزله سودمند است:

۱. رحمتی، محمدکاظم، «فرقه قرائیم و کلام اسلامی»، مجله تاریخ و تمدن اسلامی، سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۴۵ - ۷۱.

۲. علمی، قربان؛ ساجدی نسب، مریم؛ «تأثیر کلام معتزلی بر کلام قرائیمی»، مجله الهیات تطبیقی، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹، ص ۱ - ۱۸.

۳. رضاپور، محمد مهدی؛ گندمی نصرآبادی، رضا؛ «شکل‌گیری کلام یهود در سایه کلام اسلامی»، مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۴۰، بهار ۱۳۹۴، ص ۱۱۱ - ۱۲۸.

۴. عدالت نژاد، سعید؛ سعیدی نعلبندی، وحیده؛ «سعیدیا گائون و رویکرد معتزلی او در تفسیر و کلام»، مجله جستارهای فلسفی، سال چهارم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۱۰۷ - ۱۲۴.

۱۸۲. «فمن وافق المعتزلة فيما تذهب إليه من المنزلة بين المنزلتين كان معتزلياً على الحقيقة». (مفید، محمد بن محمد بن نعمان، اوائل المقالات، ص ۳۸)

توجهی از مسائل فلسفی-طبیعی، متأثر از تعالیم گرایش‌های مختلف معتزلی بوده‌اند و مهم‌تر از این، در نحوه پرداخت به علم کلام در مرحله تبیین و تقریر مطالب، از الگوی کلام معتزلی بهره گرفته و تحت تأثیر «گفتن‌مان کلامی معتزله» قرار داشته‌اند. این امر، هم بنا به اقتضای دانش کلام مرسوم زمانه آن متکلمان بوده که ایجاب می‌کرده متکلمان امامی نیز به همان زبان و بیان و سبک معتزلی، کلام‌ورزی و تکلم کنند، و هم به سبب انتخاب آگاهانه روش کلامی اعتزالی به عنوان برترین روش رایج عصر در پرداخت به علم کلام. طبیعی است که بهره‌وافر متکلمان امامی از روش‌ها و نگرش‌ها و نگارش‌های معتزلی در ادوار مختلف، موجب پیدایی عُلقه‌ها و تعلقات آنها، البته به میزان‌هایی متفاوت، به مکتب اعتزال شده باشد.

نظیر همین رابطه وثیق تشیع با مکتب اعتزال در ادوار نخستین کلام امامیه، میان کلام شیعه و فلسفه سینوی در مرحله بعدی تاریخ کلام امامیه شکل گرفت و به مرور، در نظام کلامی امامیه، فلسفه ابن سینا تا حد زیادی جایگزین کلام معتزلی شد. در دوره شکل‌گیری مکتب کلام فلسفی امامیه، متکلمان امامی در پرداخت به علم کلام، به اندازه‌ها و گونه‌های متفاوت، از «گفتن‌مان فلسفی» رایج، یعنی روش‌ها و نگرش‌ها و نگارش‌های مطرح در فلسفه سینوی استفاده کردند و تدریجاً از تعالیم و گفتن‌مان معتزلی منسوخ فاصله گرفتند. در این مورد نیز معلوم است که استفاده متکلمان امامی از فلسفه سینوی برای تحریر و تبیین مسائل کلامی، با اصل و اساس و هویت کلام امامیه در تضاد نبوده است و مایه وهن و استخفاف کلام شیعی به شمار نرفته است. بنابراین نه آن بهره‌جوئی متکلمان امامی نخستین از گفتن‌مان کلام معتزلی در مرحله اثبات و تبیین و تقریر مسائل اعتقادی کاری نادرست به حساب می‌آید که شایسته انکار باشد، و نه این استفاده آنها از فلسفه سینوی در مرحله بعد، امری ناشایست و نابجا که درخور نفی و طرد گردد. به هر حال قوت کلام معتزلی و فلسفه سینوی در دوره رشد و توسعه آنها موجب شده که به عنوان دانش‌های مطرح و غالب در آن اعصار، مکاتب فکری دیگر را تحت تأثیر روش‌ها و نگرش‌ها و نگارش‌ها یا به تعبیری، «گفتن‌مان» حاکم خود قرار دهند و متکلمان مکاتب مختلف، از جمله اشاعره و ماتریدیّه و زیدیه و امامیه، ناگزیر شوند برای تقویت و بسط نظام کلامی خود، از آنها استمداد بجویند.

بنابراین، قبول تأثیرپذیری متکلمان امامی از گفتن‌مان کلام معتزلی در پرداخت به علم کلام اشکالی جدی برای هویت کلام شیعی به وجود نمی‌آورد و به عنوان یک واقعیت حادث شده در سیر کلام شیعه باید پذیرفته شود. با این وصف، همان‌گونه که حسین علی عبدالساتر گفته است، قبول این اثرگذاری دامنه‌دار کلام معتزله بر امامیه، به هر حال، به معنای پذیرش قدرت افزون‌تر کلام معتزلی نسبت به کلام امامی است.^{۱۸۳} در واقع، تأثیرپذیری کلام امامیه از گفتن‌مان کلامی معتزله، حتی اگر نه به معنای اخذ اصول اعتقادی از معتزله باشد که عدم استقلال و فقدان هویت اصیل کلام امامیه را نشان دهد، بلکه به معنای مد نظر نگارنده این سطور، یعنی الگوبرداری متکلمان امامی از نظام کلامی معتزله و شیوه پرداخت آنها به دانش کلام باشد، دست‌کم حکایتگر اصالت و ابتکار نظام کلام اعتزالی در ناحیه پرداخت به دانش کلام، و تقلید متکلمان امامی از آن نظام در نحوه کلام‌ورزی است. چنین امری، کلام معتزلی را در جایگاه فاعلی، و کلام امامی و نیز سایر نظام‌های کلامی متأثر از کلام معتزلی را در موضعی انفعالی قرار می‌دهد.^{۱۸۴}

طبعاً به عنوان یک دل‌بسته مکتب امامی خوش نداریم چنین قدرت و اصالت و برتری را برای مکتب رقیب معتزله بپذیریم، اما فقیه و متکلم بزرگ امامی، محقق حلی، چنان‌که گذشت، بدین قدرت و اصالت و برتری در پرداخت به دانش کلام از برای مکتب معتزله اشاره و اعتراف کرده است. متکلم معتزلی بهشمی

183. Hussein Ali Abdulsater, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtada and Imami Discourse*, Edinburgh University Press, 2017, p. 6.

184. Ibid.

زیدی، محی‌الدین محمد بن احمد بن علی بن الولید القرشی. که پیش‌تر از ردود متعدد او بر معتزله در باب امامت یاد کردیم. نیز متکلمان بزرگ معتزلی را متکلمانی «محقق» و «مدقق» و اهل «تحصیل و تفصیل» معرفی کرده است:

ومن جملة ذلك كتب في علم أصول الدين، صنفها كبار مشايخ المعتزلة، وهم أهل التحقيق والتدقيق، و
التحصیل والتفصیل.^{۱۸۵}

به همین نحو، مَلطی (د: ۳۷۷ ه.ق.)، که خود از منتقدان مکتب معتزله بوده است، از آنها با اوصاف «ارباب کلام و اصحاب جدل و تمییز و اندیشه و استنباط و استدلال» یاد کرده است.^{۱۸۶}

بنابراین ما نیز. علی‌رغم میل باطنی. به پیروی از محقق حلی و دیگرانی که ابتکار و نبوغ معتزله را در دانش کلام ستوده‌اند، ناگزیر به پذیرش این واقعیت تاریخی هستیم.

با وجود آنچه گفته شد، از آنجا که تأثیرپذیری کلام امامیه از معتزله، مطلق و همه‌جانبه نبوده است، و متکلمان امامی به تقلید صرف از معتزله نپرداخته، بلکه اعتقادات بنیادین خود را حفظ نمودند، هویت مستقل کلام شیعی در معرض خطر یا انکار قرار نمی‌گیرد. افزون بر این، متکلمان امامی در پرداخت به دانش کلام معتزلی، خود نیز ابتکاراتی داشته‌اند و همچون متکلمان زیدی، در بسط و پختگی کلام اعتزالی به‌ویژه از طریق ارائه استدلال‌های جدید یا بیان تقریرهای نوین از دعاوی و استدلال‌ها و مباحث کلامی سهم مهمی ایفا نموده‌اند. انتقادهای متکلمان امامی بر پاره‌ای از آموزه‌ها و ادعاها و استدلال‌های معتزلیان نیز شاهد دیگری است بر این ادعا که متکلمان امامی هوشمندانه و حسابگرانه به گزینش و اقتباس از کلام معتزلی پرداختند و کوشیدند با بهره‌گیری از نقاط قوت کلام اعتزالی در راستای گسترش و تقویت کلام امامی گام بردارند.

خلاصه سخن آنکه اثرپذیری متکلمان امامی از معتزله، بیشتر در حوزه‌الگوبرداری از نگرش‌های فلسفی. طبیعی و شیوه نگارش و روش پرداختن معتزلیان به دانش کلام بوده است، و بنابراین پذیرش این نوع اثرپذیری، مستلزم قبول وابستگی شیعه به مکتب معتزله در زمینه اصول اعتقادی نیست. همین داوری، در خصوص تأثیرپذیری مکاتب دیگر از گفتمان کلامی معتزله نیز صادق است؛ یعنی تأثیرپذیری متکلمان سایر مکاتب و ادیان از گفتمان کلام اعتزالی، هویت مستقل کلامی آنها را نفی یا تهدید نمی‌کند. به همین دلیل، پیروان آن ادیان و مذاهب هم انگیزه‌ای برای نفی آن اثرپذیری از خود نشان نمی‌دهند.

۱۸۵. نگرید: همدانی، قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۲، بخش دوم، ص ۲۶۳.

۱۸۶. «الطائفة السادسة: من مخالفی أهل القبلة هم المعتزلة: وهم أرباب الكلام، وأصحاب الجدل، والتمییز، والنظر، والاستنباط، والحجج علی من خالفهم وأنواع الكلام، والمفوضون بین علم السمع وعلم العقل، والمنصفون فی مناظرة الخصوم». المَلطی، محمد بن احمد، التنبيه والرذة علی أهل الأهواء والبدع، ص ۲۸.

کتابنامه

الکلامية للشريف المرتضى والمعتزلة وبيان وجوه الالتقاء والافتراق فيما بينهما؛ خاتمة المطاف (در دست انتشار).

البياضى، على بن يونس؛ الصراط المستقيم إلى مستحقى التقديم؛ تحقيق: محمد الباقر البهبودي؛ المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، تهران، ۱۳۸۴ هـ.ش.

الجدعانى، محمد بن حامد بن منور؛ الضلّة بين التشيع والإعتزال (رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير فى العقيدة)؛ جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ۱۴۱۹ هـ.ق.

الجعفرى، محمد رضا؛ «الكلام عند الإمامية، نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه (۲)»؛ تراثنا، السنة الثامنة، العدد ۳ و ۴، رجب. ذوالحجّة ۱۴۱۳ هـ.ق.

الجعفرى، محمد رضا؛ الكلام عند الإمامية؛ نشأته، تطوره، وموقع الشيخ المفيد منه، تراثنا، السنة الثامنة، العدد ۱ و ۲، محرم. جمادى الثانية ۱۴۱۳ هـ.ق.

جعفریان، رسول؛ مناسبات فرهنگى معتزله و شيعة تا آغاز دوره انحلال معتزله در شيعة؛ مركز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامى، ۱۳۷۲.

جمعی از پژوهشگران، (زیر نظر) سبحانی، محمد تقی؛ جستارهایی در مدرسه کلامی بغداد؛ مؤسسه علمی. فرهنگى دارالحدیث، قم، ۱۳۹۵ هـ.ش.

جوادى، قاسم؛ تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله؛ مجله هفت آسمان، شماره ۱، بهار ۱۳۷۱ هـ.ش.

الجوينى، أبوالمعالی عبدالملك بن عبدالله؛ الشامل فى أصول الدين؛ دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۲۰ هـ.ق.

حسنى، هاشم معروف؛ شيعة در برابر معتزله و اشاعره؛ ترجمه: سيد محمد صادق عارف؛ بنياد پژوهش‌های آستان قدس رضوى، مشهد، چاپ سوم، ۱۳۷۹ هـ.ش.

حسينى زاده خضرباد، سيدعلى؛ تطورات كلام اماميه در مدرسه بغداد؛ مؤسسه علمی. فرهنگى دارالحدیث، قم، ۱۳۹۶ هـ.ش.

حسينى زاده خضرباد، سيدعلى؛ نوبختيان (ابوسهل و ابو محمد)؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم، ۱۳۹۳ هـ.ش.

الحلى، الحسن بن يوسف؛ خلاصة الأقوال فى معرفة الرجال؛ تحقيق: الشيخ جواد القتيومى؛ قم، مؤسسة النشر الفقاهه، ۱۴۱۷ هـ.ق.

حلى، حسن بن يوسف؛ كشف الفوائد؛ تحقيق: حسن مكى العالمى؛ دارالصفوة، بيروت، ۱۴۱۳ هـ.ق.

الجمّسى الرازى، محمود بن على؛ كشف المعاهد فى شرح قواعد العقائد؛ تقديم: زابنه اشميتكه؛ مؤسسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، تهران، ۱۳۸۶ هـ.ش.

الخياط، ابوالحسين؛ الانتصار والرّد على ابن الروندى الملحد؛ تحقيق: نبيرج؛ مكتبة الدار العربية للكتاب / أوراق شرقية، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۱۳ هـ.ق. / ۱۹۹۳ م.

الدّهبي، شمس الدين محمد بن أحمد؛ سير أعلام النبلاء، إشراف وتخريج: شعيب الأرنؤوط؛ تحقيق: حسين الأسد؛ مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة، ۱۴۱۳ هـ.ق.

الراجحى الشهرى، محمد بن محمد بن بالخير؛ المدارس الأشعرية (دراسة مقارنة)؛ دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، ۱۴۳۶ هـ.ق. / ۲۰۱۵ م.

الرازى، فخر الدين؛ المطالب العالية من العلم الإلهي؛ ۹ ج، بيروت، دارالكتاب العربى، ۱۴۰۷ هـ.ق.

الراوندى، قطب الدين سعيد بن هبة الله؛ منهاج البراعة فى شرح نهج البلاغة؛ ۳ ج، تحقيق: السيد عبداللطيف الكوهكمري؛ منشورات مكتبة آية الله

(ابن) النديم، ابوالفَرَج محمد بن إسحاق؛ الفهرست؛ تحقيق: أيمن فؤاد سيد؛ مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامى، لندن، ۱۴۳۰ هـ.ق.

ابن أبى الحديد، عبد الحميد؛ شرح نهج البلاغة؛ تصحيح: محمد أبو الفضل إبراهيم؛ مكتبة آية الله المرعشى النجفى، قم، ۱۳۷۸. ۱۳۸۳ ش.

ابن القيم الجوزية؛ شرح القصيدة النونية (الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية)؛ ۲ ج، شرحها و حَقَّقها: محمد خليل هراس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ۱۴۱۵ هـ.ق.

ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم؛ شرح العقيدة الإصفيائية؛ المكتبة العصرية، بيروت، ۱۴۲۵ هـ.ق.

ابن زهره، على بن إبراهيم؛ مسائل ابن زهره؛ تصحيح: محمد غريبى؛ مشهد، مجمع البحوث الإسلاميه، ۱۳۹۲ هـ.ش.

ابن شهر آشوب، محمد بن على؛ مناقب آل أبى طالب؛ ۵ ج؛ تحقيق: يوسف البقاعى؛ انتشارات ذوى القربى، قم، الطبعة الثانية، ۱۴۲۷ هـ.ق.

ابن طاوس، رضى الدين على بن موسى؛ كشف المحجّة لثمرة المہجّة؛ تحقيق: محمد الحسون؛ الطبعة الثانية، قم، مكتب الإعلام الإسلامى، ۱۳۷۵ هـ.ش.

ابن المرتضى، احمد بن يحيى؛ طبقات المعتزلة؛ عُنيبت بتحقيقه: سوزانا ديوالد ولز؛ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ۱۴۳۰ هـ.ق. / ۲۰۰۹ م.

اسعدى، علي رضا؛ سيدمرتضى؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامى، قم، ۱۳۹۱ هـ.ش.

اشميتكه، زابنه؛ «مواجهه قرائيم با تفكر ابوالحسين بصرى بر مبنای مجموعه فرکويج در سنن بطرزيبورگ»؛ چاپ شده در: رحمتى، محمد کاظم؛ فرقه‌های اسلامى ايران در سده‌های میانه؛ انتشارات بصيرت، تهران، ۱۳۸۷ هـ.ش.

اشميتكه، زابنه؛ اندیشه‌های کلامی علامه حلى؛ ترجمه: احمد نمايى؛ بنياد پژوهش‌های اسلامى آستان قدس رضوى، مشهد، ۱۳۷۸ هـ.ش.

اقبال آشتياني، عباس؛ خاندان نوبختى؛ طهورى، تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۷ هـ.ش.

انصارى، حسن؛ «دانش کلام در حله از سديد الدين حمصى تا ابن طاوس»؛ منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/3468>

انصارى، حسن؛ «شريف مرتضى و معتزله»؛ منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/2868>

انصارى، حسن؛ «شريف مرتضى به مثابه متکلمى معتزلى»؛ منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/1926>

انصارى، حسن؛ «مکتب اعتزال؛ ميراث اسلام سنى يا تشيع؟»؛ منتشر شده در: <http://ansari.kateban.com/post/2911>

انصارى، حسن؛ میان کلام و فلسفه؛ کتاب رايزن، تهران، ۱۳۹۵ هـ.ش.

آشورى، داريوش؛ پرسه‌ها و پرسش‌ها؛ نشر آگه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۹۱ هـ.ش.

الأميدى، سيف الدين؛ أباكار الأفكار فى أصول الدين؛ ۵ ج، تحقيق: أ.د. أحمد محمد المهدي؛ دارالكتب والوثائق اليوميّة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ۱۴۲۸ هـ.ق.

البغدادي، عبدالقاهر؛ الفرق بين الفرق؛ حَقَّقه: محمد محى الدين عبد الحميد؛ دار المعرفة للطباعة و النشر، بيروت.

بياتى، حيد؛ الشريف المرتضى والمعتزلة (دراسة مقارنة بين أهم النظريات

- العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۶ هـ.ق.
- رحمتی، محمدکاظم؛ «فرقه قرائیم و کلام اسلامی»؛ مجله تاریخ و تمدن اسلامی؛ سال هشتم، شماره شانزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، ص ۴۵-۷۱.
- رحمتی، محمدکاظم؛ فرقه‌های اسلامی ایران در سده‌های میانه؛ انتشارات بصیرت، تهران، ۱۳۸۷ هـ.ش.
- رضایور، محمد مهدی و گندمی نصرآبادی، رضا؛ «شکل‌گیری کلام یهود در سایه کلام اسلامی»؛ مجله اندیشه نوین دینی، شماره ۴۰، بهار ۱۳۹۴ هـ.ش.
- السیحانی، جعفر؛ بحوث فی الملل و النحل؛ الجزء الثالث، مؤسسة النشر الإسلامی، قم، الطبعة السادسة، ۱۴۲۶ هـ.ق.
- الشریف الرضی، محمد بن الحسن؛ نهج البلاغة؛ حققه و ضبطه: الشیخ قیس بهجت العطار، مؤسسة الراشد للمطبوعات، قم، ۱۴۳۱ هـ.ق.
- الشمری، رؤوف؛ «اعتزالية الشریف المرتضی بین الوهم والحقیقة»، مجلة رسالة التقريب، ش ۲۵.
- الشمری، رؤوف؛ الشریف المرتضی متكلماً؛ مراجعة: ابراهیم رفاعه؛ مجمع البحوث الإسلامیة، مشهد، ۱۴۳۴ هـ.ق.
- الشهرستانی، عبدالکریم؛ الملل و النحل؛ تخريج: محمد بن فتح الله بدران؛ القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثانية.
- الشیخ المفید، محمد بن محمد النعمان؛ الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد؛ ج ۲، دار المفید، بیروت، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- الشیخ المفید، محمد بن محمد النعمان؛ الحکایات فی مخالفات المعتزلة من العدلیة والفرق بینهم و بین الشیعة الإمامیة؛ تحقیق: السید محمد رضا الحسینی الجلالی؛ چاپ شده در: مصنفات الشیخ المفید، ج ۱۰، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- الشیخ المفید، محمد بن محمد النعمان؛ أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ به اهتمام مهدی محقق؛ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۲ هـ.ش.
- صبحی، احمد محمود؛ فی علم الکلام؛ ج ۳، دار النهضة العربیة، بیروت، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۵ هـ.ق. / ۱۹۸۵ م.
- الطوسی، نصیر الدین؛ قواعد العقائد؛ تحقیق: علی حسن خازم؛ دار الغربیة، لبنان، ۱۴۱۳ هـ.ق.
- العجالی، تقی الدین؛ الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء؛ دراسة و تحقیق: السید محمد الشاهد؛ القاهرة، ۱۴۲۰ هـ.ق. / ۱۹۹۹ م.
- عدالت نژاد، سعید و سعید نعلبندی، وحیده؛ «سعدیا گائون و رویکرد معتزلی او در تفسیر و کلام»؛ مجله جستارهای فلسفی، سال چهارم، شماره ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۷ هـ.ش.
- علمی، قربان و ساجدی نسب، مریم؛ «تأثیر کلام معتزلی بر کلام قرآنی»؛ مجله الهیات تطبیقی، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۹ هـ.ش.
- فان اس، جوزف؛ علم الکلام و المجتمع فی القرنین الثانی و الثالث للمهجرة، الجزء الثانی؛ ترجمة: محی الدین جمال بدر، رضا حامد قطب؛ مراجعة و تقديم: محسن الدمرداش؛ منشورات الجمل، بیروت، ۲۰۱۶ م.
- کارکن بیرق، حبیب، کرمانی، طوبی؛ «تقدم کلام شیعه بر معتزله»؛ مجله علمی پژوهشی «الهیات تطبیقی»؛ سال ششم، ش ۱۳، بهار و تابستان ۱۳۹۴ هـ.ش.
- کیانی فرید، مریم؛ کلام شیعه کلام معتزله (پژوهشی مقایسه‌ای بر مبنای متون قرن‌های چهارم و پنجم)؛ انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۹۳ هـ.ش.
- اللاهجی، ملا عبدالرزاق؛ شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام؛ ج ۱، تحقیق: اکبر أسد علی زاده؛ مؤسسه الإمام الصادق (ع)، قم، الطبعة الثانية،
- ۱۳۸۵ هـ.ش.
- مادلونگ، آلفرد [کذا؛ ویلفرد]؛ «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی»؛ نوشته: ترجمه احمد آرام؛ چاپ شده در: شیعه در حدیث دیگران؛ زیر نظر دکتر مهدی محقق؛ دفتر دائرة المعارف تشیع، تهران، ۱۳۶۲ هـ.ش.
- مادلونگ، ویلفرد؛ مکتب‌ها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه؛ ترجمه: جواد قاسمی؛ ویرایش دوم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۸۷ هـ.ش.
- مجلسی، محمد باقر؛ حقیق الیقین؛ تصحیح: حسین نادری؛ انتشارات امام عصر، قم، ۱۳۸۶ هـ.ش.
- المحقق الحلی، جعفر بن الحسن؛ المسلك فی اصول الدین؛ تحقیق: رضا الاستادی؛ بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ دوم، ۱۳۷۹ هـ.ش.
- مدرسی طباطبائی، سید حسین؛ مکتب در فرایند تکامل (نظری بر تطور مبانی فکری تشیع در سه قرن نخستین)؛ ترجمه: هاشم ایزدیناه؛ انتشارات کویر، تهران، ۱۳۸۶ هـ.ش.
- المَدَن، علی؛ «عقلانیة المعتزلة بین التسنن و التشیع»؛ جريدة الصباح، شماره ۳۷۸۱، یکشنبه ۲۵ سپتامبر ۲۰۱۶ م.
- مک‌درموت، مارتین؛ اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ ترجمه: احمد آرام؛ مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، تهران، چاپ دوم، ۱۳۸۴ هـ.ش.
- ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد؛ المعتمد فی أصول الدین؛ تحقیق و تقديم: ویلفرد مادلونگ؛ انتشارات میراث مکتوب. مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران ۱۳۸۹ هـ.ش.
- المَلطی، محمد بن احمد؛ التنبيه والردّ علی أهل الأهواء و البدع؛ غنی بتحقیقه: س. دبدرینگ؛ المعهد الألماني للأبحاث الشریة، بیروت، ۲۰۰۹ م.
- الموسوی، الشریف المرتضی علی بن الحسن؛ الأمالی (عُزْر الفوائد و دُرر القلائد)؛ ج ۲، تحقیق: محمد أبو الفضل إبراهیم؛ دار الفكر العربی، القاهرة، ۱۹۹۸ م.
- میرزایی، عباس؛ ابن قبه رازی؛ پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ۱۳۹۴ هـ.ش.
- ناشناس؛ خلاصة النظر؛ تحقیق و مقدمه: زابیه اشمیتکه، حسن انصاری؛ مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۵ هـ.ش.
- النجاشی، احمد بن علی؛ الرجال؛ تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی؛ چاپ هشتم، مؤسسه نشر اسلامی، قم، ۱۴۲۷ هـ.ق.
- النسار، علی سامی؛ نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام؛ نشأة الفكر الفلسفی فی الإسلام، قاهره، دار المعارف.
- النشوان الجمیری، أبوسعید؛ الحور العين؛ حققه: کمال مصطفی؛ مكتبة الخانجی بمصر و مكتبة المثني ببغداد، القاهرة، ۱۹۶۵ م.
- النفيعی العتیبی، منيف عایش مَرزم؛ أثر الفكر الاعتزالی فی عقائد الأشاعرة (عرض و نقد)؛ مكتبة الرشد، الرياض، ۱۴۳۴ هـ.ق. / ۲۰۱۳ م.
- ولفسن، هری اوسترین؛ فلسفه علم کلام؛ ترجمه: احمد آرام؛ انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۶۸ هـ.ش.
- ولفسن، هری اوسترین؛ بازتاب‌های کلام اسلامی در فلسفه یهودی؛ ترجمه: علی شهبازی؛ مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۷ هـ.ش.
- الولید القرشی، محمد بن أحمد؛ الجواب الناطق الصادق بکلّ شئیه کتاب الفائق فیما خالف فيه ابن الملامی مذاهب الیهدیة فی الإمامة؛ تحقیق و تقديم: فیصل عون؛ الهيئة المصریة العامّة للكتاب، القاهرة، ۲۰۱۰ م.
- الهمدانی، القاضی عبدالجبار المعتزلی؛ المغنی فی أبواب التوحید و العدل؛ ج ۱۶، إشراف: الدكتور طه حسین؛ مطبعة دارالکتب، القاهرة، ۱۹۶۵ م.

- Schmidtke, Sabine, "Jewish Reception of Twelver Shī'ī kalām: A copy of al-Sharīf al-Murtaḍā's Kitāb al-Dhakhīra in the Abraham Firkovitch Collection, St. Petersburg", *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), pp. 50–74.
- Schmidtke, Sabine, "The doctrinal views of the Banu l-'Awd (early 8th /14th century): an analysis of ms Arab. f. 64 (Bodleian Library, Oxford)", *Le shi'isme imamite quarante ans après*. Hommage à Etan Kohlberg, eds. Mohammad Ali Amir-Moezzi, Meir Bar-Asher, Simon Hopkins, Turnhout 2009, pp. 357-382.
- Schmidtke, Sabine, "The Karaites' Encounter with the Thought of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī (D. 436/1044). A Survey of the Relevant Materials in the Firkovitch-Collection, St. Petersburg", *Arabica*, T. 53, Fasc. 1 Jan, 2006.
- Schmidtke, Sabine, "Al-'Allāma al-Ḥillī and Shī'ite Mu'tazilite Theology", *Spektrum Iran* 7 iii (1994), pp. 10-35. Repr. In: *Shī'ism. Critical Concepts in Islamic Studies*. Eds. Colin Turner & Paul Luft. Oxford 2007, vol. 2 (Beliefs and Practices), part 27".
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-'Allama al-Ḥillī (d. 726/1325)*, Berlin, 1991.
- Schmidtke, Sabine (ed), *The Oxford handbook of Islamic theology*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
- Schwarb, Gregor, "Sahl b. al-Faḍl al-Tuṣṭarī's Kitāb al-Īmā", *Ginzei Qedem* 2, 2006, pp. 61*-105*.
- الهمداني، القاضي عبدالجبار؛ طبقات المعتزلة؛ چاپ شده در: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة؛ حققه: فؤاد سيّد؛ الدار التونسية للنشر، تونس، ١٣٩٣ هـ.ق. همو؛ «تأثير الفكر المعتزلي البصري على السيد المرتضى في مسائل التوحيد والعدل الإلهي»؛ مجلة العقيدة، العدد (٣)، السنة الأولى، ربيع الأول ١٤٣٦ هـ.ق.
- ياقوت الحموي، ياقوت بن عبدالله؛ معجم الأدياء؛ تحقيق: احسان عباس؛ دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٣ م.
- يوسف المناعي، عائشة؛ أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية؛ دار الثقافة، الدوحة، ١٤١٢ هـ.ق/ ١٩٩٢ م.
- يوسف زاده، حسينعلي؛ «اعتزالگرای سیدمرتضی؛ بررسی و نقد»؛ مجله نقد و نظر، س ١٨، ش ٤، زمستان ١٣٩٢ هـ.ش.
- A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, eds. C. Adang, S. Schmidtke, D. Sklare, Würzburg: Ergon, 2006.
- Ansari, Hassan, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (I) Zaydīs", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, pp. 181- 195.
- Ansari, Hassan, Schmidtke, Sabine, "The Shī'ī Reception of Mu'tazilism (II) Twelver shī'īs", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, pp. 196 - 214.
- El Omari, Racha, *The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/ al-Ka'bī (d. 319/931)*, Leiden: Brill, 2016.
- Gregor Schwarb, "Short Communication: A Newly Discovered Fragment of al-Sharīf al-Murtaḍā's *K.al-Mulakhkhaṣ fi uṣūl al-dīn* in Hebrew Script", *Journal of Intellectual History of the Islamicate World* 2 (2014), pp. 75–79.
- Abdulsater, Hussein Ali, *Shi'i Doctrine, Mu'tazili Theology: al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse*, Edinburgh University Press, 2017.
- Jorgensen, Marianne and Phillips, Louise, *Discourse Analysis as Theory and Method*, SAGE Publications, London, First published, 2002.
- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Leiden: Brill, 2006.
- Madelung, Wilferd, 'Early Imāmī Theology as Reflected in the Kitāb al-Kāfī of al-Kulaynī', in: *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, edited by: Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2014, London, 2014, p. 458.
- Madelung, Wilferd, "Abū l- Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", In J. E. Montgomery (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*. Leuven: Peeters, pp. 273–80.
- Madelung, Wilferd, "introduction", in: *The Study of Shi'i Islam: History, Theology and Law*, edited by: Farhad Daftary and Gurdofarid Miskinzoda, I.B. Tauris-The Institute of Ismaili Studies, 2014, London, 2014.
- Madelung, Wilferd, *Religious schools and sects in medieval Islam*, London, Variorum Reprints, 1985, VII.
- Madelung, Wilferd: "Imāmism and Mu'tazilite theology". In: *Le Shi'isme Imāmite*. Ed: T.Fahd, Paris: Presses Universitaires de France, (1979), pp. 13–29.
- McDermott, Martin j, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid (d. 413/1022)*, Beirut, 1978.
- Rudolph, Ulrich, "Ḥanafī Theological Tradition and Māturīdism", in: *The Oxford handbook of Islamic theology*, pp. 280 - 296.
- Rudolph, Ulrich, *al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarkand*, translated by Rodrigo Adem, Leiden: Brill, 2015.