



رویکرد متکلمان امامیه در بغداد به معتزلیان شیعه شده

(با تأکید بر سیدمرتضی، ابن‌راوندی و ابوعیسی وراق)

عباس میرزایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۲۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۷

چکیده

معتزلیان شیعه شده از جریان‌های فرهنگ‌ساز در سیر تفکر امامیه در سده‌های سوم و چهارم هجری هستند که مقایسه آنان با میراث کلامی متکلمان امامیه در بغداد می‌تواند به بازشناسی جایگاه و نقش آنان در تاریخ فکر شیعه کمک کند. نوشتار حاضر می‌کوشد تا از طریق بازخوانی گزارش‌های موجود در آثار نوبختیان، شیخ مفید و سیدمرتضی، نوع مواجهه اینان با ابوعیسی وراق و ابن‌راوندی از دو جنبه شخصیتی و علمی تحلیل کرده و با تبیین داوری متکلمان بغدادی درباره معتزلیان شیعه شده، جایگاه آنان را ترسیم کند. همچنین در نگاهی کلان‌تر سعی می‌کند با نشان دادن سیر تحول کلام امامیه از سده سوم تا پنجم به بازسازی صحنه‌ای از تاریخ کلام شیعه بپردازد. نتیجه این تحقیق نشان می‌دهد که نمی‌توان در میراث برجای‌مانده از متکلمان امامیه در بغداد درباره ابوعیسی وراق و ابن‌راوندی مواضع یکسانی را مشاهده کرد؛ اگرچه در بحث امامت نشانه‌هایی از هم‌سوگیری وجود دارد.

واژگان کلیدی

تاریخ کلام امامیه، معتزلیان شیعه شده، ابوعیسی وراق، ابن‌راوندی، نوبختیان، شیخ مفید، سیدمرتضی.

مقدمه

معتزلیان شیعه شده از جریان های فکری تأثیرگذار در میانه دو مدرسه کلام امامیه در کوفه و بغداد می باشند که ابو عیسی وراق، ابن راوندی، ابن قبه رازی و ابن مملک از شخصیت های برجسته این جریان به شمار می روند. اینان کسانی هستند که در ابتدا معتزلی بودند، ولی در ادامه مذهب شیعه را پذیرفته و از مدافعان جدی تفکر شیعه شدند. بررسی میزان تأثیرگذاری آنان در تاریخ تفکر شیعه و نوع مواجهه امامیه با میراث آنان در دوره های گوناگون، از جنبه های قابل پژوهش در این حوزه است. شهرت دو شخصیت نخست این جریان، یعنی وراق و ابن راوندی به سبب جایگاه علمی، فعالیت های گسترده در حوزه نقد معتزله و دفاع از آموزه های امامیه باعث شده تا جایگاه مهمی را به خود اختصاص دهند. همین موضوع سبب شده تا نوع مواجهه متکلمان امامیه در بغداد با میراث وراق و ابن راوندی، اثباتاً یا نفیاً، موضوع بحث باشد.

توجه به مدرسه بغداد، که از نوبختیان تا شیخ طوسی می توان آن را بسط داد، نیز از این روست که در این مدرسه نخستین بار منظومه کلام امامیه به صورت نظری شکل گرفت که این خود ثمره تحلیل جامع کلام امامیه بر اساس مبانی و اندیشه های سازماندهی شده خاص کلامی بود و همین باعث چندین قرن تأثیرگذاری مدرسه بغداد در طول تاریخ کلام امامیه شد. در واقع، بررسی نوع رویکرد مدرسه بغداد به شخصیت و میراث وراق و ابن راوندی از این جهت است که این مدرسه نقطه عطفی در تاریخ کلام امامیه محسوب می شود؛ به این معنا که کلام امامیه با قرائتی متفاوت نسبت به مدرسه کوفه مطرح شد. این مقاله در مقام پاسخ گویی به این سؤال است که با توجه به جایگاه مدرسه بغداد در تاریخ کلام امامیه، متکلمان این مدرسه چه رویکردی درباره معتزلیان شیعه شده داشته اند؟

این مقاله در واقع تلاشی برای باز معرفی جایگاه معتزلیان شیعه شده در سده های چهارم و پنجم است. تا آن جایی که نگارنده مطلع است، درباره این پرسش بحثی صورت نگرفته و خاستگاه این بحث به مطالعات نویسنده در باب معتزلیان شیعه شده باز می گردد. نویسنده در سلسله مقالاتی این جریان را تبارشناسی و از نظر نوع مواجهه با آموزه های امامیه و معتزله به چند گروه تقسیم کرده است.^۱

۱. «نقش معتزلیان شیعه شده در گرایش کلام امامیه به اعتزال». این مقاله در شماره های آتی نقد و نظر منتشر خواهد شد.

در دو مقاله نیز به واریسی فکری ابوعیسی وراق^۱ و ابن‌راوندی^۲ با مدرسه کلام امامیه در کوفه پرداخته شد و در این مقاله تلاش می‌شود تا درباره نوع مواجهه متکلمان امامیه در بغداد با میراث دو شخصیت شاخص معتزلیان شیعه‌شده، یعنی وراق و ابن‌راوندی بحث شود. ابوسهل، ابومحمد نوبختی، شیخ مفید و سیدمرتضی متکلمانی هستند که از مدرسه بغداد مورد بحث قرار گرفته‌اند.

البته با توجه به ظرفیت محدود مقاله در مقام مقایسه تفصیلی اندیشه‌ها عمدتاً نظریات سیدمرتضی با ابن‌راوندی مورد بحث قرار گرفته است؛ هرچند درباره شخصیت‌های دیگر تا آن‌جا که گزارش‌ها یاری می‌کرده‌اند، بحث شده است. توجه به سیدمرتضی هم از این روست که وی در اوج مدرسه بغداد قرار دارد و در واقع، میراث کلامی اوست که در دوره‌های بعد، یعنی در مدرسه ری و حله، امتداد پیدا می‌کند. محور قرار گرفتن ابن‌راوندی هم از این روست که وی افزون بر شهرت علمی بیشتر در میان معتزلیان شیعه‌شده، اندیشه‌های بیشتری از وی بر جای مانده است. در این راه مترصد این نکته هستیم که افزون بر تبیین نوع رویکرد متکلمان بغدادی امامی به معتزلیان شیعه‌شده، جایگاه معتزلیان شیعه‌شده در تاریخ تفکر امامیه را نیز نشان دهیم. همچنین باید گفت، به نظر نمی‌توان از گزارش‌های موجود در آثار بغدادیان، چهره غیرمثبتی از ابوعیسی وراق و ابن‌راوندی ترسیم کرد، ولی در حوزه اندیشه‌ها زاویه‌های علمی جدی، به ویژه در مباحث توحید و عدل، به خلاف مبحث امامت، دیده می‌شود.

رابطه نوبختیان با وراق و ابن‌راوندی

ظاهراً به جزء گزارش‌هایی که نشان‌دهنده تشابهات نظری و در بعضی موارد نقدهای نوبختیان درباره میراث علمی وراق و ابن‌راوندی است، راه دیگری برای پی بردن به دیدگاه نوبختیان درباره شخصیت و میراث علمی این دو وجود ندارد. در تبیین این مسئله باید گفت، با توجه به گستردگی مبحث امامت این سخن سیدمرتضی که وراق را مرجع عقیده نوبختیان درباره امامت معرفی می‌کند، می‌تواند نشان‌گر این باشد که وراق در این بحث تأثیر بسزایی در نوبختیان داشته است.

۱. «ابوعیسی وراق: روی‌گردانی از اعتزال و گرایش به مدرسه کلام امامیه در کوفه». این مقاله در شماره اولی سال هفدهم مجله نقدونظر منتشر شده است.

۲. «ابن‌راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه». این مقاله در شماره‌های آتی تحقیقات کلامی منتشر خواهد شد.

سید بر این باور است که نوبختیان در آثار خود همان مباحثی را که وراق در بحث ادله عقلی امامت مطرح کرده است، یاری نموده و به اندیشه‌های وی در این بحث اعتماد کرده‌اند. سید بر اساس مقایسه آثار نوبختیان و وراق می‌گوید نوبختیان در این بحث توجه فراوانی به نظریات وراق داشته‌اند و در واقع، نوبختیان در یاری اصول امامیه دقیقاً همان راهی را رفته‌اند که وراق رفته است (در این باره ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۷، ۹۸)؛

بدین ترتیب با توجه به زندگی ابوسهل و ابومحمد در طبقه بعدی وراق و محوریت علمی وراق، این احتمال تقویت می‌شود که این تأثیرپذیری در حوزه‌های بیشتری از مباحث کلامی بوده است. البته شواهد برجای‌مانده آن قدر نیست که بتوان این تأثیرپذیری را مستند کرد و حتی عناوین کتاب‌هایی که نوبختیان در نقد پاره‌ای از اندیشه‌های وراق داشته‌اند، فضا را مبهم‌تر می‌کند.

شیخ طوسی کتابی از ابوسهل نوبختی با عنوان «کتاب نقض علی مسألة أبي عيسى الوراق في قدم الاجسام مع اثباته الاعراض» گزارش کرده که ظاهراً ابوسهل در این کتاب به ردّ نظریه وراق در باب قدم عالم و اثبات حدوث آن پرداخته است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۴۹). و نیز ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۲). ابومحمد نوبختی نیز دو اثر با عنوان «کتاب الردّ علی اهل التعجيز و هو نقض کتاب أبي عيسى الوراق» (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۳-۶۴) و «کتاب نقض کتاب أبي عيسى في الغريب المشرقي» (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۹۶) در نقد وراق نوشته است. ردیه نخست درباره بحث صفات و قدرت الهی بوده که ابومحمد نوبختی به نقد اندیشه‌های وراق در این موضوع پرداخته و کتاب «الغريب المشرقي» نیز از کتاب‌هایی است که معتزله آن را الحادی معرفی کرده و به وراق منسوب می‌کنند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ۲: ۳۷۴). نویسنده این کتاب در نقد عذاب الهی و خلود کافران در جهنم مباحثی را مطرح کرده است (توحیدی، ۱۴۲۴ق: ۳۹۵).

درباره ارتباط نوبختیان با ابن‌راوندی هم باید گفت، گزارش‌هایی که درباره آن‌ها وجود دارد، نمی‌تواند نوع نگاه به شخصیت ابن‌راوندی را ترسیم کند؛ تنها می‌تواند به طور ناقص رویکرد نوبختیان به میراث ابن‌راوندی را بیان کند که حاکی از تشابه در پاره‌ای از مواضع علمی و نقدهایی است که بر برخی از آثار منسوب به ابن‌راوندی نگاشته‌اند. در این باره نخست باید گفت، سیدمرتضی گزارشی درباره شیوه علمی نوبختیان در بحث امامت مطرح می‌کند که به نظر می‌رسد، اینان با ابن‌راوندی در تعامل علمی بوده‌اند. این گزارش می‌گوید که نوبختیان در بحث امامت، ناظر به نظریات و روش عقلی و استدلالی ابن‌راوندی مباحث خود را مطرح کرده‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۸).

با این حال باید گفت، ابوسهل به ردّ نظریه‌های ابن‌راوندی در موضوعاتی مانند قدّم عالم^۱ و تکلیف الهی^۲ می‌پردازد، در حالی که ابن‌راوندی از این نظریه‌ها بازگشته است. درباره تغییر آرای ابن‌راوندی باید به این نکته توجه شود که به طور کلی، هرچند احتمال بازگشت از اندیشه‌های سابق را نمی‌توان انکار کرد، ولی به نظر می‌رسد بهتر این است که گفته شود، ابن‌راوندی برای نشان دادن برتری علمی خود و یا برای نشان دادن برخورد سطحی دیگران در عرصه‌های فکری، به نقد آرای رایج می‌پرداخت و این نقدها نشان از اعتقاد واقعی او نبود. سیدمرتضی تقریباً نزدیک به چنین نظری را مطرح کرد که مورد اشاره قرار می‌گیرد. نمونه این کار در بین متفکران مسلمان و غیرمسلمان در ضمن مباحث الهیاتی و دین پژوهی وجود دارد که مؤلف با نقد یک رأی و یا یک استدلال، در نهایت خودش با تقریر دیگری و یا با دلیل دیگری آن را می‌پذیرد. نمونه غربی آن شاید در دوره اخیر کتاب‌هایی باشد که کیرکگور با نام مستعار در نقد برخی اندیشه‌ها می‌نوشت. به هر حال، ابوسهل کتابی نیز در ردّ نظریه ابن‌راوندی در موضوع اجتهاد الرأی (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق: ۵۰) و حقیقت انسان^۳ نگاشته است. همچنین باید اشاره کرده که ابومحمد کتابی با عنوان «کتاب النکت علی ابن‌الراوندی» نگاشته است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۳).

رابطه شیخ مفید با وراق و ابن‌راوندی

گزارش‌های اندکی از شیخ مفید درباره وراق و ابن‌راوندی در میراث برجای‌مانده از شیخ در اختیار است که نمی‌توان بر اساس آن‌ها درک درستی از موضع شیخ مفید درباره نوع نگاه وی به شخصیت و میراث علمی آنان به دست آورد؛ مثلاً درباره وراق تنها در یک گزارش، مفید وی را احتمالاً جزء اصحاب امامیه دانسته و گزارشی از کتاب *السقیفه* وی نقل می‌کند. شیخ معتقد

۱. ابن‌راوندی در کتاب التاج دیدگاه‌های خود درباره جهان‌شناسی و قدّم عالم مطرح کرده (خیاط، بی‌تا: ۲۳۹، ۳۳). ولی مسلماً بر اساس گزارش‌های موجود نظریه قدّم را رد کرده است. با این حال، ابوسهل بر این کتاب ردیه نگاشته است (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵).

۲. نعت الحکمه از کتاب‌های ابن‌راوندی در موضوع تکلیف الهی بر بندگان است که در نقد آن مباحثی را مطرح کرده است (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵) که ظاهراً بعدها از این نظریات باز می‌گردد، ولی ابوسهل ردیه‌ای بر این کتاب ابن‌راوندی نگاشته است (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۲۵).

۳. در بحث حقیقت انسان، نوبختیان نظر معمر بن عباد را داشته‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۵۹-۶۰). ابن‌راوندی نیز مدتی همین نظریه را داشته است. ابن‌راوندی بعدها از این نظریه برمی‌گردد و نظریه «جزء لایتجزی فی القلب» را می‌پذیرد و به نقد نظریه معمر می‌پردازد (خیاط، بی‌تا: ۱۰۰). هم از این روست که ابوسهل کتاب *الانسان و الرد علی ابن‌الراوندی* را نگاشته است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۲).

است، با وجود این کتاب، تألیف اثر دیگری در این موضوع نیاز نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق (ب: ۲۰۷). درباره ابن‌راوندی نیز تنها در *فصول المختاره* در قالب گزارشی از یک معتزلی، به کتاب *الامامه* ابن‌راوندی و بحث نص اشاره می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق (الف: ۲۲).^۱ همچنین در *مسائل السرویة* به نقد نظریه ابن‌راوندی در باب حقیقت انسان پرداخته است.^۲ این گزارش‌ها اجمالاً نشان می‌دهند که مفید نگاه منفی به شخصیت علمی این دو نداشته است. البته تنها به عنوان تحلیلی می‌توان گفت، این‌که شیخ مفید به اندیشه آنان عنایتی نداشته و با وجود اهمیت‌شان کمتر به آن‌ها اشاره می‌کند، معلوم است درباره شخصیت علمی آنان تردید داشته است.

رابطه سیدمرتضی، وراق و ابن‌راوندی

سیدمرتضی (م. ۴۴۶ ق) از موضع و جایگاهی متفاوت نسبت به نوبختیان و شیخ مفید، به ابوعلی وراق و ابن‌راوندی نگاه می‌کند؛ نگاهی که با توجه به منابع موجود یگانه و بی‌همتاست، به گونه‌ای که سید مهر بطلانی بر همه آنچه معتزلیان علیه این دو بافته‌اند می‌زند، ولی با این حال به صراحت از انتساب آنان به امامیه یاد نکرده است. در این قسمت به جایگاه وراق و ابن‌راوندی در آثار و نظریات سید پرداخته خواهد شد تا بحث به شکل آشکارتری تبیین شود. نخست درباره وراق باید گفت که سیدمرتضی در مقابل ایرادات و اتهامات قاضی عبدالجبار از وراق حمایت می‌کند. قاضی از قول ابوعلی جبایی، وراق را متهم می‌کند که پذیرش اندیشه‌های امامیه از سوی وی تنها به خاطر اهداف الحادی است و هدف واقعی وی ضربه زدن به دین و اسلام است. ابوعلی بر این گمان است که اگر وراق بدون پذیرش اندیشه اسلامی می‌خواست به نقد اسلام وارد شود و اظهارات کفرآمیز و الحادی بزند، کسی از او نمی‌پذیرفت، ولی او تشیع را لویایی برای اهداف شوم خود قرار داده است. در ادامه، جبایی طرفداری وراق از اندیشه‌های ثنوی را آشکار می‌داند؛ به همین خاطر است که او در خلوت درباره امام علی (ع) می‌گفت: به یاری و دفاع از کسی ناچار شده‌ام که دشمن‌ترین مردم بر من است. او کسی است که بیشتر از همه به کشتن مردم اقدام کرد، ولی ضرورت سبب شده است که

۱. شیخ این نکته را در رساله «فی معنی المولی» نیز تکرار کرده است (شیخ مفید، ۱۴۲۳ق: ۳۷-۳۶).

۲. شیخ مفید در *مسائل السرویة* (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹) می‌گوید: «لا كما قال الأعوازی أنه جزء لا يتجزأ». ظاهراً منظور از «اعوازی» ابن‌راوندی باشد، زیرا چنین شخصیتی میان اندیشمندان گروه‌های مختلف ناشناخته است؛ از سوی دیگر، این نظر در باب حقیقت انسان برای ابن‌راوندی مشهور است. همین عبارت شیخ را فاضل مقداد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۵۵۲) و علامه مجلسی (مجلسی، ۱۹۸۳، ۵۸: ۸۸) تکرار کرده‌اند. مکدرموت (مکدرموت، ۱۳۷۲: ۲۹۶) و مصحح اوائل المقالات (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۱۸۳) نیز به این نکته اشاره کرده‌اند.

خود را در زیر حمایت از او بپوشانم تا از کشته شدن نجات یابم (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: (۱) ۳۷).

سیدمرتضی در دفاع از وراق، ثنوی بودن وی را از اتهاماتی می‌داند که معتزلیان به وراق زده‌اند و پیش از این نیز همین اتهام را ابن‌راوندی از روی دشمنی مطرح کرده است. علت این اتهام هم این است که وراق در کتاب معروف خود، یعنی *المقالات* اندیشه و شبهات ثنویان را با اطناب مطرح کرده است. اگر این مقدار بحث مفصل از ثنویان دلالت می‌کند که وراق خود معتقد به اندیشه آنان بوده، پس برای جاحظ و دیگر کسانی که در تمحض و تهذیب اندیشه‌های مبطلان تأکید کرده‌اند نیز همین سخن را باید گفت (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۹۸).

سید در ادامه به رد کتاب‌های مشهور به الحاد وراق پرداخته و می‌گوید که دو کتاب *المشرقی و النوح علی البهائم* را نمی‌توان برای وراق اثبات کرد و بعید نیست که برخی از ثنویان این کتاب را نوشته و به وراق نسبت داده باشند. وی در چرایی این مسئله می‌گوید بسیار مرسوم است که آثاری در نصرت مذهبی به شخصی نسبت داده شود که درباره آن مذهب شناخت دارد. سید در ادامه می‌گوید ما این مذاهب قبیحه را برای کسی که متظاهر به آن نبوده و درباره اندیشه‌های آنان اظهاری نداشته است نسبت نمی‌دهیم، حتی اگر از آن اندیشه‌ها و پیروان آن‌ها برائت هم نجسته باشد، زیرا در دین چنین چیزی وجود ندارد و حتی مانع آن نیز شده و ما هم تنها بر ظاهر مأمور شده‌ایم. سپس این گونه ادامه می‌دهد که بر فرض که یک یا دو نفری که منتسب به تشیع هستند و از آن دفاع می‌کنند حتی اگر در باطن هم شاک ملحد باشند، آیا لازمه‌اش این است که همه آن مذهب و پیروانش را به آن اندیشه‌های باطنی نسبت داد، در حالی که اهل آن مذهب چنین افرادی را به خاطر اعتقاداتشان خطاکار می‌دانند و کسی که آن عقیده را داشته باشد کافر می‌خوانند. این شیوه عیب‌جویی و نقد مذهب شامل همه مذاهب می‌شود، زیرا در هر مذهبی افرادی هستند که اندیشه‌های آن مذهب را نداشته باشند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۸۹-۹۰).

به غیر از این گزارش تفصیلی، خرده گزارش‌هایی دیگری نیز می‌توان مربوط به وراق در آثار سیدمرتضی یافت.^۱ گفتنی است، توجه به این گزارش‌ها از این روست که در مقام بیان نوع

۱. سید در یکی از آثار خود چندین صفحه از اندیشه‌های عرب جاهلی از کتاب *المقالات* وراق را گزارش کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵، ۳: ۲۲۲-۳۲۹). هم‌چنین در بحث قدرت (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۹۴)، حقیقت انسان (سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۱۱۴) و نقد نظر قاضی مبنی بر ابداع نظریه نص جلی از سوی هشام و وراق (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ۱: ۱۱۹-۱۲۰) مباحثی را مطرح کرده است.

مواجهه سید با میراث وراق به طور عام هستیم؛ به این معنا که سید چه برخوردی با میراث علمی وراق داشته است. چه اندازه به آن‌ها توجه داشته است و این که تا چه مقدار آن‌ها را گزارش یا نقد کرده است.

درباره ابن‌راوندی نیز باید گفت، سخنان سید در *الشافی* حاوی نکاتی تازه‌ای است. در آثار برجای‌مانده، سید اولین عالم امامی‌مذهب است که به روشنی به دفاع از ابن‌راوندی می‌پردازد. از عبارتی در *الشافی* می‌توان احتمال داد که سیدمرتضی ابن‌راوندی را جزء اصحاب امامیه دانسته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۴۳). سید هم‌چنین ابن‌راوندی را از متکلمانی می‌داند که درباره «امامت» کتاب‌هایی نگاشت (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۸) و در این باب با مخالفان احتجاج می‌کرده است (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۴۶۴). وی کتاب *الامامه* ابن‌راوندی را در اختیار داشته و حتی می‌توان برخی از گزارش‌های این کتاب را در *الشافی* موارد پژوهی کرد.^۱ سیدمرتضی ابن‌راوندی را متکلمی می‌داند که از شیوه‌های استدلالی و عقلی در تبیین آموزه‌های امامی استفاده می‌کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۹۸). وی هم‌چنین ابن‌راوندی را شخصیتی معرفی می‌کند که متکلمان، برخی از نظریه‌های وی را مورد اعتنا و نقد قرار می‌دادند (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۹۴). سیدمرتضی ابن‌راوندی را از اتهامات معتزله مبرا می‌دارد و در برابر آنان از او دفاع می‌کند. سید در برابر معتزلیان، اتهام الحاد ابن‌راوندی را به روشنی انکار می‌کند.^۲

و معتقد است که نسبت بی‌جا دادن، فحش و تهمت، شیوه عوام نادان است که در مذمت مذاهب دیگر و بی‌احترامی به اهل آن مذهب استفاده می‌کنند. سید همه این‌ها را خروج از بحث می‌داند و به رد نسبت‌های معتزلیان می‌پردازد (سیدمرتضی، ۱۴۱۰، ۱: ۸۱-۸۲). سپس سید به طور خاص درباره ابن‌راوندی چنین به مدافعه می‌پردازد که برخی از کتاب‌هایی که ابن‌راوندی نگاشته و سبب بدنامی او شده، آثاری بوده که وی در معارضه با معتزله و در مقام تحدی با آنان نگاشته است، زیرا معتزله با وی بدرفتاری و وی را به قصور فهم و معرفت متهم کردند. این رفتار معتزله، ابن‌راوندی را بر آن داشت تا کتاب‌هایی در نقد آن‌ها بنویسد و ناتوانی معتزله را در نقض آن‌ها آشکار کند؛ در واقع، ابن‌راوندی با این کار معتزلیان را درباره اتهاماتی که به وی زده بودند، مانند کمی فهم و ناآگاهی، به زحمت انداخت. این رفتار ابن‌راوندی در

۱. سید آثار دیگری از ابن‌راوندی را در دست داشت، ولی نامی از آن‌ها نمی‌برد (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱: ۹۴).

۲. درباره اتهامات ابوعلی جبایی و قاضی عبدالجبار به ابن‌راوندی و دیگر بزرگان امامیه (ر.ک: قاضی عبدالجبار،

حالی است که وی آشکارا از این کتابها تبری می‌جست و تألیف این کتابها را انکار کرده و به دیگری نسبت می‌داد، در حالی که در خطا بودن تألیف این کتابها شکی نیست؛ خواه به آن‌ها اعتقاد داشته و خواه معتقد نبوده است. کتاب‌هایی که ابن‌راوندی نوشته، مانند یا نزدیک به کتاب‌هایی است که جاحظ نگاشته است. جاحظ کتاب‌هایی مانند: *العثمانیة، المروانیة، الفتیاء، العباسیة، الإمامیة و کتاب الرافضة و الزیدیة* را نگاشته و کسی که این آثار را می‌بیند متوجه می‌شود که مؤلف بر اثر اظهار نظرهای متضاد و مختلف به چه حد از شک، الحاد و کمی تفکر در دین رسیده است. هیچ‌کس نمی‌تواند مدعی شود که چون جاحظ در مقام نقل اندیشه‌ها و احتجاجات گروه‌های مختلف بوده، پس معتقد به محتوای این آثار نبوده است؛ از این رو، نمی‌توان بر او جرمی را مترتب دانست و او را متهم به پیروی یکی از این گروه‌ها کرد. سیدمرتضی نتیجه می‌گیرد که اگر این سخن درست باشد و بتوان با آن مخالفان جاحظ را قانع کرد، نظیر همین دفاع را می‌توان از ابن‌راوندی ابراز داشت؛ با این تفاوت که ابن‌راوندی در کتاب‌هایی که سبب بدنامی او شده هیچ‌گاه نمی‌گوید که من به این مذاهبی که حکایت کرده‌ام، معتقدم و به صحت آن‌ها ایمان دارم، بلکه می‌گوید دهریه یا موحدین یا براهمه یا مؤمنان به اصل رسالت چنین و چنان می‌گویند. سید می‌گوید اگر بتوان گفت که جاحظ در نقل گزارش‌هایی مانند سبب صحابه و ائمه و شهادت دادن به گمراهی و خروج ایشان از دین، تنها ناقل و حکایت‌کننده بوده و هیچ‌گونه اعتقادی نداشته، به همین ترتیب ابن‌راوندی هم مجرم نیست، زیرا می‌توان گفت وی هم تنها ناقل بوده و اعتقادی به محتوای کتاب‌های خود نداشته و تنها در مقام نقل فضائح معتزلیان بوده است. بر این اساس، تهمت‌هایی که به وی نسبت داده‌اند، از بین می‌رود (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۸۷-۸۹).

سیدمرتضی با همه دفاعیاتی که از ابن‌راوندی می‌کند، با این حال وی را در رساله «مسألة فی علة خذلان اهل البیت و عدم نصرتهم» ملحد معرفی کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۳: ۲۱۳). در قسمتی از این رساله سید اشکالی درباره پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله مطرح می‌کند و آن را به ابن‌راوندی و ملاحده نسبت می‌دهد. این موضع‌گیری متفاوت سید علیه ابن‌راوندی برخلاف مبنای او در *الشافی* است. البته صرفاً به عنوان تحلیل می‌توان گفت، به نظر می‌رسد دفاعیات مرتضی از ابن‌راوندی بر اثر مجادلات وی با معتزله بوده است و سید از بی‌انصافی آنان درباره او سخن می‌گوید تا آنان را مفتضح کند، نه آن‌که او را در عداد علمای امامیه برشمارد و بخواهد اندیشه‌های وی را موجه نشان دهد؛ به این معنا که سید در کتاب *الشافی* در مقام دفاع از امامت است و ناچاراً ابن‌راوندی در جبهه اوست و باید از وی دفاع کند.

مقایسه اندیشه‌های سیدمرتضی و ابن‌راوندی

در این قسمت برخی از اندیشه‌های سیدمرتضی و ابن‌راوندی در حوزه توحید و عدل و همچنین امامت مورد مقایسه قرار می‌گیرد تا اقبال و ادبار سیدمرتضی به ابن‌راوندی آشکارتر شود. گفتنی است، اندیشه‌هایی مورد بحث قرار گرفته‌اند که از آن‌ها برای ابن‌راوندی گزارش‌هایی وجود داشته است.

علم الهی: در علم الهی یکی از موضوعات مطرح، ازلیت علم الهی و نحوه علم خداوند بر اشیای غیرمخلوق است. ابن‌راوندی معتقد بود، اشیا زمانی شئیت پیدا می‌کنند که تحقق خارجی یافت کنند؛ از این رو، نمی‌توان نامی برای شیئی که وجود خارجی ندارد، نهاد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۰). این مبنای ابن‌راوندی در بحث علم الهی از سوی مخالفان منجر به نفی علم پیشینی خداوند می‌شد؛ با این بیان که اگر شیء فقط به موجود گفته شود، باید خداوند به آنچه هنوز موجود نشده است و شیء نیست، علم نداشته باشد. ابن‌راوندی برای حل این مسئله این گونه بحث را مطرح می‌کند که علم خداوند به اشیا ازلی است؛ به این معنا که خداوند به اشیا علم دارد که در آینده شیء خواهند شد. او معتقد بود که اساساً برای تحقق دیگر صفات الهی نیز نیازی به مابزای خارجی نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۹-۱۶۰). این نظریه در کنار لازمه‌ای که ایجاد کرده، برای مخالفان ابن‌راوندی این دست‌آویز را فراهم کرده که وی را متهم کنند که علم خداوند به اشیا متوقف بر حدوث آن‌هاست و قائل به حدوث علم الهی شده است (حسنی رازی، بی‌تا: ۲۰۱).

این مطلب نکته‌ای را رهنمون می‌کند که احتمالاً وی نیز مانند متکلمان امامیه در کوفه، قائل به علم فعلی (علم الهی در مرحله فعل) حق تعالی نیز بوده است. هم از این روست که اتهام حدوث علم الهی برای وی مطرح شده است، زیرا اشعری در باب اختلاف روافض در بحث اسما و صفات از گروهی نام می‌برد که معتقد بودند «نمی‌توان از ازل خداوند را به قادر، سمیع و بصیر بودن توصیف کرد تا این که خدا اشیایی را ایجاد کند» (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶). اینان می‌گفتند که اساساً جایز نیست که قدرت و علم بر چیزی که وجود خارجی ندارد، اطلاق کرد. پیروان این نظریه در مرحله فعل، و نه در مرحله ذات، صفات را این گونه باور داشتند؛ بر همین اساس است که اشعری در ادامه برای ادعای خود از باب بداء شاهدهی ارائه می‌کند. در واقع، متکلمان امامیه برای خداوند دو نوع علم باور داشتند. علم ذاتی و علم فعلی؛ و این برخلاف نظر سیدمرتضی بود که تنها برای خداوند یک نوع علم، آن هم علم ازلی‌ای که جزء صفات ذات بود، باور داشت. وی

معتقد بود علم، صفت ذات خداست و صفات، زاید بر ذات نیستند و عین ذاتند. سید هم‌چنین به نقد نظریه ابن‌راوندی و امامیان نخستین پرداخته است (در این باره ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۸۷ق: ۲۹-۳۰؛ هم‌چنین ر.ک: سیدمرتضی، ۱۳۸۱ق: ۱۲۳-۱۲۹).

بداء: یکی از مباحثی که ذیل بحث علم الهی مطرح می‌شود بحث بداء است. ابن‌راوندی و سیدمرتضی هر دو بداء را به معنای نسخ گزارش کرده‌اند (درباره ابن‌راوندی ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۹۱ و درباره سیدمرتضی ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۸۷؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۱۶-۱۱۹). البته گزارش متفاوت دیگری از بداء می‌توان برای ابن‌راوندی یافت که با این نظر سید کاملاً متفاوت است. ابن‌راوندی در مناظره خود با جاحظ درباره مفهوم «خدای تغییرناپذیر» می‌گوید که فاعلی که برای او اندیشه‌های تازه حاصل می‌شود (تعرض له البدوات) و افعال برای او ناممکن نیست، توانا تر و قابل توجه‌تر از فاعلی است که نمی‌تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از آن بکاهد، و نمی‌تواند به پیش برود یا به پس بازگردد (خیاط، بی‌تا: ۱۹۵). این نظر ابن‌راوندی با نظر پیشین، که بداء را همان نسخ ترجمه کرده، بسیار متفاوت است و کاملاً در نقطه مقابل سیدمرتضی قرار می‌گیرد.

کلام الهی: ابن‌راوندی در مسئله ماهیت کلام خدا، الفاظ و عبارات قرآن کریم را حادث می‌داند، ولی اصل کلام‌الله را معنای قائم به ذات خدا و قدیم دانسته است (نسفی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۲۸۲). ولی سید مرتضی برخلاف ابن‌راوندی بر این باور است که فاعل کلام، همان متکلم است؛ یعنی همان کسی که حروف و اصوات را ایجاد می‌کند. خداوند هم کلامش از همین حروف و اصوات است؛ با این تفاوت که حروف و اصوات قائم به خداوند نیست. بنابراین، متکلم بودن خداوند به معنای ایجاد حروف و اصوات است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۴: ۲۷).

ایمان و کفر: در بحث ایمان و کفر ابن‌راوندی و سیدمرتضی هر دو در چارچوب لغت‌شناسی بحث را پیش می‌بردند و ایمان را تصدیق قلبی می‌دانستند که مؤمن باید درباره اندیشه‌هایی باور قلبی داشته باشد و انکار این باورها را کفر تلقی می‌کردند^۱ البته در نتیجه عملی بحث، تفاوتی وجود دارد و آن این‌که طبق نظر ابن‌راوندی و سید در جایی که انکار صریح نباشد، کفر صادق نیست. ابن‌راوندی بر همین اساس می‌گفت سجده بر خورشید کفر نیست، ولی نشانه کفر

۱. درباره نظر ابن‌راوندی (ر.ک: آمدی، ۱۴۲۳ق، ۷: ۵ و ۸۸؛ عبدالقاهر بغدادی، ۲۰۰۳: ۲۰۰) هم‌چنین (ر.ک: عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۱۹۲؛ حسینی‌رازی، بی‌تا: ۶۰؛ اسفراینی، بی‌تا: ۸۵). برای معنای «کفر» (ر.ک: عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۱۹۳) و درباره نظر سیدمرتضی (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۳۸).

است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۴۱-۱۴۲؛ شهرستانی، ۱۳۸۶ق، ۱: ۱۶۶-۱۶۷)، ولی سیدمرتضی در این فرض می‌گفت سجده‌کننده خورشید کافر است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۴۱-۵۴۲).

قدرت: در بحث رابطه قدرت و مقدور، سیدمرتضی (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۸۳ - ۸۴) مانند معتزلیان (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۳۰-۲۳۱؛ همچنین ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۱۳) بر این باور است که استطاعت قبل‌الفعل می‌باشد و آن، قدرت بر انجام دادن فعل و ضد آن است که برای فعل الزامی ایجاد نمی‌کند. همه آن‌ها پذیرفته‌اند که خداوند هیچ‌گاه بنده‌ای را بر فعلی که توانایی ندارد، مکلف نمی‌کند؛ در مقابل، ابن‌راوندی معتقد به استطاعت مع‌الفعل (یعنی معیت قدرت با انجام فعل) بود (خیاط، بی‌تا: ۱۱۳). سپس بحثی دیگر مطرح می‌شود که آیا شخص توانایی بر انجام ضد مقدور را دارد یا خیر؟ سیدمرتضی و معتزلیان چون قدرت را مقدم بر مقدور می‌دانستند، برای پاسخ مثبت دادن مشکلی نداشتند. آنان می‌گفتند قدرتی که حادث شده این توانایی را دارد که به مقدور متضاد و یا غیرمتضاد نیز تعلق گیرد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۸۵ - ۸۸)، اما ابن‌راوندی در این بحث نظریه دیگری داشت. او مانند کسانی که در نگاه معتزلیان جبری بودند، می‌گفت قدرت مقارن با مقدور صورت می‌پذیرد، ولی در برابر آنان و برای فرار از لوازم منفی نظریه‌شان معتقد بود، قدرتی که حادث شده به متضاد بر سبیل بدل تعلق می‌گیرد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۲: ۳۰۸).^۱

بحث دیگر درباره قدرت و مقدور این بود که چه کسی مقدور را خلق می‌کند؟ ابن‌راوندی در بحث خلق افعال ارادی معتقد بود، خداوند افعال اختیاری انسان را خلق می‌کند، ولی این انسان است که آن‌ها را کسب می‌کند (حسنی رازی، بی‌تا: ۱۱۶)؛ در مقابل، سیدمرتضی مانند معتزله برای انسان قائل به اختیار و استناد افعال به خود بندگان بود (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۳۵-۱۳۹).

حقیقت انسان: بررسی تطبیقی نظر ابن‌راوندی و سیدمرتضی در بحث حقیقت انسان نشان می‌دهد که اگرچه هر دوی آن‌ها به مادی‌گرایان حقیقت انسان گرایش دارند، ولی تفاوت‌هایی در لایه‌های مختلف نظریه آنان می‌توان مشاهده کرد. سیدمرتضی (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۳۵-۱۳۹) مانند اکثر معتزلیان (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۳۲) قائل به هیکل مشاهد بود، ولی ابن‌راوندی حقیقت انسان را جزئی می‌داند که در قلب انسان است و آن روح نیست؛ روح در این

۱. برای توضیح نظریه ابن‌راوندی (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰: ۲۳۰-۲۳۱).

بدن بی‌حرکت/ ساکن است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۳۲)؛ یعنی در واقع، ابن‌راوندی حقیقت انسان مختار، مأموره و منهی‌عنه را شیء واحدی می‌داند که در قلب جای دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱). هم از این روست که سیدمرتضی نیز خود در *طرابلسیات/ولی* به نقد این نظریه ابن‌راوندی پرداخته است (سیدمرتضی، نسخه خطی: ۲۴۱).

نکته دیگر این‌که، سیدمرتضی بر نظریه خود این گونه استدلال می‌کند که ادراک انسان با اجزای همین مجموعه‌ای که ما از انسان مشاهده می‌کنیم، حاصل می‌شود و تألم و تلذذ تابع ادراکند؛ در نتیجه، چون ادراک با اجزای همین مجموعه امکان‌پذیر است می‌توان دریافت که حی فعال همین مجموعه است (در این باره ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۴-۱۲۱)؛ در مقابل، ابن‌راوندی معتقد بود در بدن ارواح زنده‌ای وجود دارد که احساسات و تألمات بدن به سبب آنها صورت می‌گیرد و همه قسمت‌های بدن دارای روح است؛ ولی تفاوتش با سید در این بود که ابن‌راوندی روح قلب را متفاوت از اعضای دیگر می‌دانست. او می‌گفت همه بدن در تسخیر روح قلب قرار دارد و بدن هیچ اقدام یا امساک نمی‌کند مگر بعد از اقدام یا امساک قلب (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۳۱۱ و ۳۳۱). در واقع ابن‌راوندی، برخلاف نظر سیدمرتضی، ارواح بدن را غیر «جسم مشاهد» می‌دانسته است. البته در نگاه سید همان امری که در جسم مدرک تألم و تلذذ است، همان چیزی است که ابن‌راوندی نام روح بر آن می‌گذارد.^۱

در بحث ماهیت این روح مادی نیز میان سید و ابن‌راوندی اختلاف است. سید مانند معتزله (ر.ک: علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۷۴) روح را جسم می‌دانست و نه غرض (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق: ۱؛ ۱۳۰ و ۴: ۳۱)؛ در مقابل، ابن‌راوندی روح را غرض می‌دانسته و انسان را مجموعه‌ای از اعراض (مقدسی، بی‌تا، ۲: ۱۲۱)؛ در واقع روح، جسم لطیفی است که سراسر بدن را پوشش داده است (مقدسی، بی‌تا، ۲: ۱۲۰).

نکته دیگر درباره روح این‌که، آیا مرده پس از جدا شدن روح از بدن چیزی را احساس می‌کند یا نه؟ در این مسئله هم سیدمرتضی مانند معتزلیان معتقد بود، مردگان تا روز قیامت هیچ چیزی را احساس نمی‌کنند و اساساً احساس از آن موجود زنده است (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق: ۴: ۳)، ولی ابن‌راوندی معتقد بود، وقتی انسان از دنیا می‌رود بدن است که احساس می‌کند و روح چون جزء اعراض است، از بین می‌رود (مقدسی، بی‌تا، ۲: ۱۲۲-۱۲۳).

۱. در این باره (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۳۲-۳۳۳). برای توضیح بیشتر درباره این نظریه (ر.ک: مقدسی، بی‌تا، ۲: ۱۲۰).

ثواب و عقاب: در بحث استحقاق ثواب و عقاب در این که خاستگاه معرفتی این استحقاق عقل است یا شرع و یا ترکیبی از هر دو، اختلاف است. سیدمرتضی در این موضوع، نظری نزدیک به ابن‌راوندی و در مقابل معتزلیان دارد. ابن‌راوندی تنها راه کشف این استحقاق را «شرع» می‌داند (صلاح شرفی، ۱۴۱۵ق، ۲: ۳۱۴). سید هم همین نظر را دارد و معتقد است، عقل تنها تجویز استحقاق را اقتضا می‌کند. به عقیده وی، در اثبات استحقاق عقاب باید بر سمع و اجماع تکیه کرد (در این باره ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۲۹۶-۲۹۹)، ولی معتزلیان می‌گفتند تنها از طریق «عقل» استحقاق فهمیده می‌شود و شرع آن را تأکید می‌کند (حمصی‌رازی، ۱۴۱۴ق، ۲: ۱۸).

امامت: بررسی گزارش‌های موجود در آثار سید نشان می‌دهد، در این بحث بیشترین توجه را به ابن‌راوندی داشته است. وی در کنار دفاع از ابن‌راوندی در برابر اتهامات مخالفان، به نقد حاشیه‌ای پاره‌ای از آرای ابن‌راوندی در موضوع امامت نیز پرداخته است. سید در بحث نص می‌گوید، مخالفان امامیه مدعی شده‌اند که اولین کسی که مدعی نص جلی شد، ابن‌راوندی بود، درحالی که این ادعایی بدون دلیل است. سپس به نقد آن می‌پردازد و می‌گوید فرض هم ابن‌راوندی این را برای اولین بار مطرح کرده باشد، وی جلی بودن نصوص امامت را از خود این نصوص با دقت و نظر برداشت کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ۴۶۴ و همچنین ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۱: ۱۱۹-۱۲۰).

قاضی عبدالجبار در بحث نص و تلازم آن با بحث عصمت، از قول برخی از امامیه گزارش می‌دهد اینان برای اثبات نص و عصمت به آیه: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ» استناد می‌کرده‌اند؛ به این گونه که خداوند اطاعت از رسول و اولی‌الامر را واجب کرده است. لازمه این اطاعت منصوص و معصوم بودن است، به گونه‌ای که خطا برای آن‌ها جایز نباشد. سیدمرتضی می‌گوید که کسی از اصحاب امامیه را نمی‌شناسد که برای اثبات نص علی بن ابیطالب (علیه السلام) به این آیه اعتماد کرده باشد و تنها ابن‌راوندی در کتاب *الامامه* این گونه استدلال کرده و به نقد نظر ابن‌راوندی می‌پردازد. سیدمرتضی در جایی دیگر در *الشافی* به نقد نظریه دیگری از ابن‌راوندی در بحث مقتدا بودن امام نیز پرداخته است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۳۰۹-۳۱۱).

در پایان نیز باید اشاره کرد که قاضی به روایات ضرب حضرت زهرا (علیها السلام) اشاره می‌کند و معتقد است، کسانی مانند ابن‌راوندی و وراق که غرضشان الحاد است، این گزارش‌ها را با هدف

قدح در اسلام، بدون این که توجیه و تأویل کنند، نقل کرده‌اند. سیدمرتضی طی چند صفحه به ردّ این ادعای قاضی می‌پردازد و بحث ضرب حضرت زهرا (علیها السلام) را بر اساس منابع تاریخی اهل سنت و ادله‌ای دیگر اثبات می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ ق، ۲: ۱۱۳-۱۲۰).

نتیجه

رویکرد مدرسه کلام امامیه در بغداد به معتزلیان شیعه شده و دو شخصیت شاخص آن‌ها، یعنی وراق و ابن راوندی میان همه آن‌ها یک‌سان نیست. نوبختیان افزون بر تشابهات نظری در بحث امامت، نقدهایی هم بر برخی از اندیشه‌های منسوب به وراق و ابن راوندی دارند، ولی درباره نوع نگاه شخصیت آن‌ها به وراق و ابن راوندی نمی‌توان گزارش صریحی را یافت. گزارش‌های مفید هم آن قدر گویا نیست تا بتوان چهره‌ای از وراق و ابن راوندی را به روشنی ترسیم کنند، ولی همین چند گزارش اندک نکته سیاهی را، چه درباره شخصیت و چه درباره اندیشه‌ها، روایت نمی‌کنند. داستان سیدمرتضی بسیار متفاوت است. وی از نظر شخصیتی با وراق و ابن راوندی با نرمی برخورد می‌کند و اتهاماتی را که در طول چند قرن از سوی معتزلیان مطرح می‌شده است، انکار می‌کند و آن را ساخته و پرداخته مخالفان معتزلی وراق و ابن راوندی می‌داند. البته درباره شخصیت این دو نیز موضعی محتاطانه دارد و از انتساب صریح آنان به امامیه پرهیز می‌کند. مقایسه اندیشه‌های غیرامامی سیدمرتضی و ابن راوندی نشان داد، در نظریاتی که سیدمرتضی به معتزله نزدیک شده است، از ابن راوندی فاصله گرفته است. شاید بتوان این شاخصه را معیاری برای دیگر نظریات سید و ابن راوندی مورد ملاحظه قرار داد؛ البته سید بر اندیشه‌های امامی نیز حاشیه‌هایی زده است.

به‌طور کلی می‌توان گفت، در کنار تلاش‌های محتاطانه‌ای که از سوی سیدمرتضی برای تطهیر چهره وراق و ابن راوندی از اتهامات معتزله انجام شده، اندیشه‌های اینان تنها در حوزه امامت مورد خوش‌آیند متکلمان مدرسه بغداد واقع شده و این هم‌سویی نمی‌تواند شهادتی بر هم‌آوایی در حوزه توحید و عدل باشد. هم‌چنین به نظر می‌رسد، مواضع دفاعی بغدادیان از شخصیت وراق و ابن راوندی اعتقادی نیست و بیشتر در مقام توجیه‌گری هستند؛ به این معنا که وراق و ابن راوندی از نظر اندیشه‌ای متأثر و وابسته به مدرسه کوفه هستند و از سوی دیگر، مدرسه بغداد در دو حوزه توحید و عدل رویکرد تقابلی به مدرسه کوفه دارد. از این روست که نمی‌توان میان اندیشه‌های معتزلیان شیعه شده و متکلمان امامیه در بغداد پیوندی را مشاهده کرد. ضمن این که در دوره سیدمرتضی کلام شیعه دارای هویتی شده است که دیگر نمی‌توان

آن را با اتهامات گذشته محکوم کرد و به حاشیه برد؛ از این روست که سیدمرتضی سعی در رفع اتهامات فکری می‌کند و تلاش دارد تا شخصیت‌های امامی را به نحوی از اتهامات بری کند. این رویکرد توجیه‌گرانه سیدمرتضی احتمالاً با هدف تعامل با جامعه مخالفان و از بین بردن تقابل‌ها پی‌گیری می‌شده است. در واقع، واکنش‌های سیدمرتضی به نقش معتزلیان شیعه‌شده در تاریخ کلام امامیه را باید در پرتو موقعیت علمی سید، جایگاه کلام امامیه در بغداد و نوع رابطه و نگاه کلام امامیه با معتزله جست‌وجو کرد.

منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، *أبکار الأفكار*، تحقیق احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۲. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (۱۳۵۰)، *الفهرست*، رضا تجدد، تهران، بی‌نا.
۳. اسفراینی، ابوالمظفر، (بی‌تا)، *التبصیر فی الدین*، تحقیق محمد زاهد کوثری، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
۴. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین*، تحقیق هلموت ریتز، بیروت، دارالنشر.
۵. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۹۷۸)، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة.
۶. _____، (۲۰۰۳)، *أصول الإیمان*، تحقیق ابراهیم محمد رمضان، بیروت، مكتبة الهلال.
۷. توحیدی، ابوحیان، (۱۴۲۴ق)، *الامتناع و الموانسة*، بیروت، مكتبة عنصرية.
۸. حسینی‌رازی، سیدمرتضی بن داعی، (بی‌تا)، *تبصرة العوام*، تهران، اساطیر.
۹. حمصی‌رازی، سیدالدین محمود، (۱۴۱۴ق)، *المنقذ من التقليد*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
۱۰. خیاط، ابوالحسن، (بی‌تا)، *الانتصار*، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
۱۱. سیدمرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف مرتضی*، سیداحمد حسینی، قم، دارالقرآن الکریم.
۱۲. _____، (۱۴۱۰ق)، *الشافی*، تهران، مؤسسة الصادق.
۱۳. _____، (۱۴۱۱ق)، *الذخيرة فی علم الکلام*، سیداحمد حسینی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی.
۱۴. _____، (۱۳۸۱ق)، *الملخص فی أصول الدین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. _____، (۱۳۸۷)، *جمل العلم و العمل*، نجف، مطبعة الآداب.
۱۶. _____، (نسخه خطی)، *الطرابلسیات الاولى*، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
۱۷. شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، (۱۳۸۶)، *الملل و النحل*، تحقیق احمد فهمی محمد، قاهره، مطبع حجازی.
۱۸. صلاح شرفی، احمدبن محمد، (۱۴۱۵ق)، *عدة الاکیاس فی شرح معانی الأساس*، صنعاء، دارالحکمة الیمانیة.

۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۷ق)، *الفهرست*، تحقیق: جواد قیومی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مظفر (۱۴۱۵ق)، *مناهج الیقین فی أصول الدین*، تهران، دارالأسوة.
۲۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۲۲ق)، *اللوامع الإلهیة*، تحقیق قاضی طباطبائی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۲. قاضی عبدالجبار، احمد بن خلیل، (۱۹۶۵)، *المعنی*، تحقیق جرج قنوتی و دیگران، قاهره، دارالمصریه.
۲۳. _____ (بی‌تا)، *تشیب دلائل النبوة*، بیروت، دارالعربیة.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۹۸۳)، *بحار الأنوار*، تحقیق محمدباقر بهودی، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۵. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق)، *المسائل السرویة*، قم، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۲۶. _____ (۱۴۱۴ق)، *أوائل المقالات*، شیخ ابراهیم أنصاری، بیروت، دارالمفید.
۲۷. _____ (الف)، (۱۴۱۴ق)، *الفصول المختارة*، تحقیق گروهی، بیروت، دارالمفید.
۲۸. _____ (ب)، (۱۴۱۴ق)، *الافصاح فی الامامة*، مؤسسة البعثة، بیروت، دارالمفید.
۲۹. _____ (۱۴۲۳ق)، *رساله فی معنی المولی*، بیروت، المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۳۰. مقدسی، مطهر بن طاهر، (بی‌تا)، *البدء و التاریخ*، بی‌جا، مکتبة الثقافة الدینیة.
۳۱. مکدر موت، مارتین، (۱۳۷۲)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات انشگاه.
۳۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، *کتاب الرجال نجاشی*، تحقیق موسی شبیری زنجانی، قم: النشر الاسلامی.
۳۳. نسفی، ابومعین (۱۴۰۷ق)، *تبصرة الادلة*، تحقیق: کلد سلامه، دمشق، المعهد العلمی الفرنسی.