



مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله

سیدعلی حسینی‌زاده^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۵/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۳

چکیده

مقایسه اندیشه‌های کلامی نوبختیان و شیخ مفید در بستر میراث کلامی امامیه و معتزله، علاوه بر تبیین نقاط اختلاف آرای نوبختیان و شیخ مفید، نقش هریک از آنان در این تطور اندیشه‌ای را نمایان می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد، نمی‌توان میزان هم‌نواپی و نزدیکی نوبختیان با معتزله را بیش از قرابت اندیشه‌های شیخ مفید با معتزلیان دانست، بلکه هر یک از آنان در موضوعات مختلف کلامی به فراخور مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی خود دیدگاهی را ارائه کرده‌اند که گاه با معتزله و گاه با متکلمان امامی کوفه هم‌سان است. از این رو، همان‌گونه که در آرایمانند برخی فروع و وعده و وعید نوبختیان هم‌رأی معتزله‌اند، شیخ مفید در مباحثی مانند معرفت و استطاعت، آرای نزدیک به اندیشه معتزله را برگزیده است. هم‌چنین بنا بر این تحقیق، اگرچه در برخی اندیشه‌ها نوعی هم‌رأیی بین نوبختیان و شیخ مفید با معتزلیان مشاهده می‌شود، اما ریشه این اندیشه‌ها در آرای منقول از متکلمان امامی در مدرسه کوفه یافت می‌شود؛ از این رو، این هم‌رأیی با معتزله الزاماً به معنای تأثیرپذیری و وام‌گیری از معتزله و جدایی از پیشینه کلام امامیه نیست.

واژگان کلیدی: نوبختیان، ابوسهل، حسن بن موسی، شیخ مفید، معتزله، امامیه.

۱. پژوهشگر پژوهشگاه قرآن و حدیث (پژوهشکده کلام اهل بیت علیه‌السلام)

درآمد

ابوسهل اسماعیل بن علی و خواهرزاده‌اش ابومحمد حسن بن موسی نوبختی از بنام‌ترین متکلمان امامیه، از میانه قرن سوم تا دهه اول قرن چهارم در بغداد به تدوین اندیشه‌ها و آثار کلامی در حوزه امامیه پرداخته و آثار فراوانی تألیف کرده‌اند (ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۱-۳۲ و ۶۳-۶۴؛ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۱-۳۲ و ۱۲۱). شیخ مفید نیز با یک نسل فاصله در همان محیط بغداد آرای کلامی خود را بر اساس آموزه‌های کلام امامیه تبیین و عرضه کرد و با تربیت شاگردان فراوان و تألیفات پرشمار مدرسه کلامی خود را بنا نهاد (ر.ک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۱-۶۶). نوبختیان و شیخ مفید با نحله‌های مختلف کلام امامیه، مخصوصاً مدرسه کلامی امامیه در کوفه و هردو مدرسه بصری و بغدادی معتزله و دیگر مکاتب کلامی اسلام آشنا بوده‌اند و به اندیشه‌های اهل حدیث و فلاسفه و ادیان مختلف و اندیشمندانشان شناخت داشته‌اند؛^۱ از این رو می‌توان گفت، این متکلمان امامی ناظر به همه اندیشه‌های کلامی مطرح در دوران خود منظومه فکری خود را تدوین کرده‌اند و هرگونه تفاوتی در روش و محتوای اندیشه شیخ مفید و نوبختیان در تاریخ کلام امامیه اهمیت دارد.

اگرچه شیخ مفید آثار کلامی بنونوبخت را مطالعه و تدریس می‌کرده (برای نمونه ر.ک: نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۱) و نزد دانش‌آموختگان مدرسه کلامی نوبختیان علم کلام را آموخته (مکدموت، ۱۳۶۳: ۱۴-۱۶)، اما در نگاه ابتدایی تفاوت‌هایی بنیادین در اندیشه شیخ مفید و نوبختیان در موضوعات مختلف جلیل‌الکلام و لطیف‌الکلام دیده می‌شود. از همین رو، یکی از اهداف وی از تألیف کتاب *اوئل/المقالات*، بیان تفاوت دیدگاه‌های کلامی‌اش با متکلمان نوبختی است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۳۳). با مراجعه به این کتاب درمی‌یابیم، گاه اندیشه شیخ مفید هم‌سان با رأی معتزله و گاه اندیشه نوبختیان در راستای تفکر معتزلی است.

۱. نوبختیان با متکلمان معتزلی مراد و نشست‌های علمی داشته و به نقد برخی آثار و اندیشه‌های آنان اهتمام داشته‌اند؛ برای مثال، ابوسهل جلسات و نقدهایی بر ابوعلی جبایی، متکلم بزرگ معتزله بصره داشته و حسن بن موسی مجالس متعددی با ابوالقاسم بلخی، متکلم پرآوازه معتزله بغداد داشته است. علاوه بر اندیشه‌های معتزله با اندیشه‌های دیگر متکلمان سنی‌مذهب نیز آشنا بوده و با اندیشه‌های جریان‌های کلامی مختلف امامیه، مخصوصاً کوفه آشنا بوده‌اند و فراتر از آن، از کارشناسان آرا و دیانات و تفکرات گروه‌ها و ادیان خارج از حوزه اسلامند و ردیه‌های فراوان آنان بر متکلمان مختلف در همین راستا بوده است (نک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳). همچنین با مراجعه به کتاب *اوائل المقالات* درمی‌یابیم شیخ مفید نیز با اندیشه‌های ملل و نحل مختلف، از جمله جریان‌های مختلف معتزله آشنا بوده است.

هر چند شیخ مفید معتقد است، اندیشه‌های کلامی خود را بر اساس نصوص وارده از جانب معصومان علیهم‌السلام تدوین کرده (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۱)، اما نمی‌توان ثابت کرد که در موارد اختلافی با نوبختیان، بنونوبخت در مسیر اخبار و روایات ائمه نبوده‌اند، زیرا اختلاف روایات و برداشت از آن‌ها گاه می‌تواند محمل دو اندیشه کلامی متفاوت باشد که صاحبان آن هردو ادعای هم‌سویی با نصوص دارند. شاهد آشکار این مدعا، اختلافات روشی و محتوایی شیخ مفید و شیخ صدوق است که هر دو تصریح به هم‌نوایی با روایات امامان شیعه دارند که منتهی به تألیف کتاب *تصحیح الاعتقاد* از سوی شیخ مفید گردید. از سوی دیگر، مبنای انتساب متکلمان نوبختی به معتزله از سوی معتزلیان و غیر آنان مورد تردید جدی است (حسینی‌زاده، ۱۳۹۰: ۲۷۸-۳۰۰).

از این رو، بجاست علاوه بر مقایسه دقیق آرای نوبختیان و شیخ مفید، اندیشه‌های اختلافی هریک از آنان را در بستر کلام امامیه و معتزله ریشه‌یابی کنیم تا میزان اختلاف آرای نوبختیان و شیخ مفید با یکدیگر و مقدار هم‌نوایی هر یک از آنان با مدرسه کلامی امامیه در کوفه و مدرسه معتزلیان بصره و بغداد در این اختلافات آشکار گردد. در این نوشتار تنها اندیشه‌هایی که گزارش یا شاهی بر رأی بنی‌نوبخت و شیخ مفید درباره آن‌ها در دست باشد، مقایسه می‌شوند و موضوعاتی که رأی شیخ مفید یا نوبختیان در دست نیست، از محدوده تحقیق خارجند.^۱

معرفت و ابزار شناخت

تفاوت اساسی معرفت‌شناسی مدرسه کلامی بغداد با مدرسه کوفه، روی‌گردانی از معرفت اضطراری به معرفت اکتسابی است. در این میان، نظریه معرفت‌شناسی ابومحمد حسن بن موسی نوبختی اندیشه‌ای متفاوت از هر دو گروه بوده و با هر دو دیدگاه پیش‌گفته جهات اشتراک و اختلافی دارد. وی بر آن بود که تمامی معارف الزاماً اضطراری نبوده و معرفت‌الله می‌تواند اکتسابی یا اضطراری باشد. بنا بر این دیدگاه، اصل علم‌آور بودن نظر و استدلال پذیرفته شده، و در عین حال بر اضطراری بودن برخی از معارف تأکید شده است. هرچند غالب کسانی که به اکتسابی بودن معرفت معتقدند، محسوسات و بدیهیات را اضطراری می‌دانند، اما ابومحمد دامنه معارف اضطراری را گسترده‌تر می‌داند و معرفت‌الله را از طریق معرفت اضطراری ممکن می‌داند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱-۵۳)؛ در حالی که قائلان به اکتسابی بودن معارف، معرفت‌الله در این دنیا

۱. در این تحقیق از کتاب *فرق الشیعه* استفاده نمی‌شود، زیرا آن را منسوب به نوبختی می‌دانیم (حسینی جلالی، ۱۴۰۵ق).

را جز از طریق استدلال و نظر ممکن نمی‌دانند (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۲۴؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۶۶-۱۶۷).

در مقابل اندیشه معرفتی حسن بن موسی، شیخ مفید معتقد است شناخت امور غایب از جمله معرفت به خدا و پیامبران، تنها از راه اکتساب ممکن است و در این امور معرفت اضطراری وجود ندارد. وی تأکید می‌کند دیدگاه او هم‌نوا با معتزله بغداد است. شیخ مفید به نظریه اضطراری بودن معارف در میان متکلمان امامیه اشاره‌ای نمی‌کند و تنها بسیاری از امامیان را هم‌رأی خود می‌شمارد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۱). شیخ مفید معتقد است، همان‌گونه که علم به محسوسات و بدیهیات ضروری بوده و از طریق استدلال و نظر حاصل نمی‌گردد، علم به غیر این‌ها تنها از طریق استدلال و قیاس پدید می‌آید (همان: ۸۸). با توجه به این‌که در میان متکلمان امامیه در زمان نوبختیان و پیش از آن‌ها متکلمانی بوده‌اند که معارف را اکتسابی می‌دانسته‌اند (ر.ک: حمیری، ۱۴۱۳ق: ۳۵۶؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲)، لذا نمی‌توان ابومحمد را سرپل ورود معرفت اکتسابی به امامیه دانست، بلکه وی پیونددهنده نظریه این دو نظریه در باب معرفت است.

دیدگاه ابوسهل درباره اکتسابی یا اضطراری بودن به روشنی گزارش نشده، اما با توجه به گفتار وی مبنی بر این‌که همه امور دین با استدلال دانسته می‌شود (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۲)، می‌توان حدس زد وی نظر و استدلال را راه کسب معرفت می‌داند، اما این‌که معرفت خدا را الزاماً اکتسابی می‌دانسته یا مانند ابومحمد از هر دو راه ممکن می‌دانسته، قابل تشخیص نیست.

اختلاف دیگر شیخ مفید و نوبختیان در این است که شیخ مفید مانند معتزله معتقد به وجوب نظر بوده و اولین واجب را نظر در ادله معرفت خدا می‌داند. وی چنین استدلال می‌کند: خداوند معرفت خود را بر بندگان واجب کرده است و از آن‌جا که راهی جز نظر و استدلال در ادله برای شناخت او نیست، لذا اولین واجب، نظر در ادله خداشناسی است (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۲۰).

اما حسن بن موسی امر به معرفت‌الله را، چه اکتسابی باشد و چه اضطراری، ممکن نمی‌داند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۲). هرچند ادله حسن بن موسی در این مورد گزارش نشده، ولی بسیار محتمل است وی امر به معارف را از این باب مردود می‌دانسته؛ که اگر این معرفت اضطراری باشد، امر به آن تحصیل حاصل است و اگر اکتسابی باشد، خدا نمی‌تواند امر به معرفت کند، چون هنوز به او معرفت پیدا نکردیم تا اوامرش برای ما حجت باشد.

قاضی عبدالجبار در باب وجوب نظر در بیان دیدگاه‌های مختلف در باب معرفت، از دیدگاه شخصیتی که به نظر می‌رسد حسن بن موسی نوبختی است، چنین یاد می‌کند: وی اگرچه امکان اکتسابی بودن معارف را پذیرفته، ولی معتقد بود جایز نیست خداوند اکتساب معارف را بر ما واجب کند. او عقیده داشت، ممکن است انسان به صورت اتفاقی استدلال کرده و معرفت اکتسابی به خداوند به دست آورد که در این صورت مکلف است، اما اگر این اتفاق برای انسان پیش نیاید، وی مکلف نبوده و به واسطه عدم نظر و معرفت خداوند سرزنش نمی‌شود؛ لذا درباره خدا وجوب نظر امکان ندارد. اما پس از معرفت خدا که ممکن است حتی اتفاقی یا از طریق بخت آزمایی (تبخیت) پدید آید، اکتساب دیگر معارف وجوب دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۱۲: ۳۲۱).

می‌توان گفت، به‌خلاف شیخ مفید که نظریه معرفت معتزله را پذیرفته است، حسن بن موسی در عین حال که برخلاف معتقدان به اکتسابی بودن معارف، مانند متکلمان امامی مدرسه کوفه، امکان اضطراری بودن معرفت‌الله را پذیرفته^۱، از آن‌جا که اکتسابی بودن همه معارف را ممکن می‌داند، با اصحاب معارف معتزلی که معارف را اضطراری می‌دانستند و معتقدان به فطری بودن معارف، اختلاف دیدگاه دارد (جاحظ، ۲۰۰۲: ۱۰۹-۱۲۰).

شیخ مفید در تبیین رابطه عقل و وحی، دیدگاه خود و عموم متکلمان امامی تا عصر خود را بر پایه جدایی‌ناپذیری عقل از سمع دانسته که بنا بر این اندیشه، عقل در دانش خود و نتایج آن به سمع نیازمند است، و از سمعی که غافل را بر چگونگی استدلال آگاه می‌کند، جدا نیست. شیخ مفید این دیدگاه را در مقابل اندیشه معتزله، خوارج و زیدیه دانسته که معتقدند، عقل‌ها مستقل از سمع و توقیف عمل می‌کنند. در نتیجه این تفکر، امامیه به ضرورت ارسال رسل در ابتدای تکلیف معتقد بودند (مفید، ۱۴۱۳ق(الف): ۴۴-۴۵). اگر اجماع شیخ مفید را بپذیریم باید گفت، شیخ مفید در تبیین رابطه عقل و وحی تفاوتی با نوبختیان نداشته و تا زمان وی تحولی در این دیدگاه میان متکلمان امامیه پدید نیامده و نیازمندی عقل به وحی از شاخص‌های کلام امامیه در مقابل کلام معتزلی بوده است.

۱. البته نمی‌توان گفت، اضطراری بودن معارف در کلام نوبختی الزاماً به معنای فطری بودن آن است. اگر گزارش قاضی عبدالجبار را همان دیدگاه ابو محمد بدانیم، می‌توان گفت وی اتفاق و تبخیت را از موارد اضطراری بودن معارف می‌داند.

خداشناسی

معتزله و دیگران، اندیشه نوبختیان در توحید و صفات را هم‌سو با رأی معتزله در این باب دانسته و آن‌ها را در شمار «اهل التوحید»^۱ شمرده و توحید نوبختیان را هم‌سو با توحید معتزله دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۲۰(۱): ۳۷-۳۸؛ ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ۱: ۴۰۹-۴۱۰). هم‌چنین آثار بنونوبخت در توحید، مؤید این معناست (ر.ک: اقبال، ۱۳۵۷: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵).

در مجموع می‌توان گفت، مراد اشعری از گروهی از متکلمان متأخر امامیه که قائل به نفی تشبیه و تجسیم بوده و خدا را فاقد مکان و صورت می‌دانستند و در باب توحید مانند معتزله و خوارج سخن می‌گفتند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۵)، بنونوبخت و برخی دیگر از متکلمان شیعی هم‌عصر آنان است (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ۱: ۷۲). این گروه از متکلمان امامی در بحث توحید از هرگونه تشبیه و تجسمی در توحید و صفات دوری جسته و در باب توحید هم‌رأی با معتزله‌اند (برای آشنایی با اندیشه معتزله در توحید و صفات ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۵-۱۵۶)؛ این در حالی است که آن‌ها به متکلمان امامیه در مدرسه کوفه در باب توحید و صفات، اتهاماتی چون تشبیه و تجسیم را نسبت داده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۱-۳۹).

شیخ مفید نیز از متکلمانی است که در توحید و صفات معتقد به نفی صفات زاید بر ذات است و در این اندیشه خود را در شمار اهل توحید می‌داند و اساساً در توحید و صفات بین امامیه و عموم معتزله تفاوتی نمی‌داند و هر دو گروه را در شمار اهل توحید می‌آورد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۱-۵۳).

از این رو، می‌توان ادعا کرد از دوران نوبختیان، معتزله و دیگران برداشت متفاوتی از اندیشه‌های کلامی امامیه در باب توحید و عدل داشته‌اند و رویکرد کلامی مدرسه بغداد را متفاوت از مدرسه کوفه و هم‌سوی با معتزله در نفی صفات و ردّ هرگونه تشبیه و تجسیم می‌دانستند.

در مقابل معتزله و غیر آنان که متکلمان امامی نخستین را به تشبیه و تجسیم متهم می‌کردند، متکلمان امامیه علاوه بر ردّ این اتهامات همواره تأکید داشته‌اند که مبانی اهل توحید همگی از امام علی (علیه السلام) مأخوذ گردیده و این معتزلیانند که میراث شیعی را به نام خود منتشر

۱. مراد از «اهل التوحید» کسانی است که قائل به نفی صفات بوده و خدا را از هرگونه تشبیه و تجسمی منزّه می‌دانستند (ابن تیمیه، ۱۴۱۵ق: ۲۱۲).

کرده‌اند (سیدمرتضی، ۱۳۹۸: ۱۴۸)؛ اما فارغ از صحت مدعای معتزله، به هر حال اندیشه توحیدی نوبختیان و مفید، متفاوت از دیدگاه عمومی گزارش شده از متکلمان امامی کوفه است و خود نوبختیان نیز این دیدگاه متفاوت را، به خصوص از هشام بن حکم گزارش کرده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۲۰۰۶: ۱؛ ۲۲۵؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۳۷۸-۱۳۸۳: ۳؛ ۲۲۸).

البته این به معنای اختراع نظریه‌ای جدید در میان امامیه یا وام‌گیری از معتزله نیست. ابومحمد نوبختی در کتاب *الآراء و الدیانات* در باب «قول الموحدين و المشبهين» تأکید می‌کند، بسیاری از امامیه مانند معتزله هرگونه اندیشه تشبیهی را از خدا نفی کرده و معتقدند، خداوند نه جسم دارد نه صورت و نه جزء و عرض و شباهتی به این‌ها ندارد (ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ۱: ۴۰۹-۴۱۰).

جهان‌شناسی

با دقت در اندیشه‌های بنونوبخت در باب جهان‌شناسی که بیشتر آن مباحث لطیف‌الکلام است می‌توان گفت، بنونوبخت در این مباحث بیشتر به تفکر معتزله بصره، از جمله متکلم معتزلی بصری ابوعلی جبایی نزدیک هستند؛ به خلاف شیخ مفید که در این مباحث بیشتر دیدگاه معتزله بغداد، مخصوصاً ابوالقاسم بلخی را برگزیده است. از جمله شواهد بر این ادعا، هم‌رأیی بنونوبخت در بقای جواهر و مکان با ابوعلی جبایی است که در تقابل با دیدگاه شیخ مفید و معتزله بغداد و در رأس آنان ابوالقاسم بلخی است. هم‌چنین در بحث ترکیب اجسام از طبایع اربعه ابومحمد همچون معتزله بصره دیدگاهی در مقابل شیخ مفید و ابوالقاسم بلخی دارد و این انحصار را مردود می‌داند. در دیگر مباحث لطیف‌الکلام نیز متأسفانه شیخ مفید گزارشی درباره نوبختیان ندارد، تا بتوانیم این احتمال را تقویت کنیم.

هم‌رأیی بنونوبخت با ابوعلی جبایی در مباحث لطیف‌الکلام می‌تواند به دلیل هم‌نشینی‌های آنان با ابوعلی بوده باشد. ابوسهل کتابی با عنوان «مجالسه مع ابی‌علی جبایی» داشته (ر.ک: نجاشی، ۴۱۶ق: ۳۲؛ شیخ طوسی، ۱۴۲۰ق: ۳۱) که از تعدد جلسات این دو اندیشمند حکایت دارد. با توجه به هم‌عصری بنونوبخت با ابوعلی جبایی نمی‌توان ادعا کرد، بنونوبخت این آراء را از او اخذ کرده‌اند؛ مخصوصاً با توجه به این‌که ابومحمد نوبختی خود متخصص مباحث لطیف‌الکلام بوده و اندیشه او در این موضوعات مورد استفاده معتزلیان بصری بوده است (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۹۰: ۵۹۹-۶۰۲ و ۶۴۷-۶۸۳).

حرکت و سکون عالم

حسن بن موسی درباره حرکت زمین، چون دیگر متکلمان مسلمان معتقد بود زمین ساکن است و حرکتی ندارد. وی با بیان ادله‌ای معتقد بود، ما به علم اضطراری درمی‌یابیم زمین حرکتی ندارد (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۹۰: ۶۷۳-۶۷۷). شیخ مفید هرچند مانند نوبختیان معتقد به سکون زمین است، اما علت سکون آن را - به خلاف نوبختیان - قرار داشتن زمین در مرکز فلک می‌داند و در این دیدگاه خود را هم‌نوا با بلخی و منجمان و فلاسفه می‌داند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق (الف: ۱۰۰). در مقابل این دیدگاه، علت سکون زمین در اندیشه معتزله بصره آن است که خدا آن را پیوسته (حالا بعد حال) نگه می‌دارد (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۹۲). ظاهراً حسن بن موسی نوبختی هم‌نوا با معتزله بصره معتقد بود، خداوند زمین را پیوسته نگه داشته، و اقوال مخالف را مردود می‌داند (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۹۰: ۶۷۳-۶۷۷).

طبیاع اربعه

حسن بن موسی مانند بسیاری از معتزله بصره از اساس طبیاع اربعه و دیدگاه‌های مختلف معتقدان به آن را باطل می‌داند (ر.ک: ملاحمی، ۱۳۹۰: ۵۹۹-۶۰۲). وی پس از نقل دیدگاه‌های مختلف معتقدان به طبیاع، بر رد اعتقادات این گروه‌ها استدلال کرده و ادله آنان را مردود می‌داند (ر.ک: همان: ۶۴۸). در مقابل، شیخ مفید و معتزله بغداد مانند فلاسفه یونان ترکیب اجسام از طبیاع اربعه را می‌پذیرفتند و آن را با توحید و عدل و آموزه‌های انبیا در تعارض نمی‌دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف: ۱۰۲).

بقای جواهر

نوبختیان مانند شیخ مفید و ابوالقاسم بلخی بر آنند که جواهر از چیزهایی است که بقا و دوام بر آن‌ها صدق می‌کند و در زمان‌های طولانی موجود می‌مانند در این میان بنونوبخت، جبایی و پسرش به خلاف بلخی و شیخ مفید، علت فانی شدن را عدم بقا (ارتفاع البقاء) نمی‌دانند (همان: ۹۶-۹۷)، بلکه معتقد بودند علت فانی شدن پدید آمدن ضد آن است (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۶۸؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۲۶۰).

مکان

بنونوبخت درباره چیستی مکان با جبایی و پسرش هم‌رأی بودند. آنان مکان را چیزی می‌دانستند که جسم سنگین، وزن خود را روی آن می‌نهد و این مکان مانع فرو افتادن جسم

می‌شود. در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید در پیروی از ابوالقاسم بلخی درباره مکان معتقد بود: مکان چیزی است که شیء را از هر طرف فرا می‌گیرد و ذره‌ها نمی‌توانند جز در مکان‌ها حرکت کنند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۰؛ و نیز ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۴۲؛ نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۸۸-۱۹۰). اساس این اختلاف در این است که معتزلیان بصره معتقد به وجود خلأ بودند، در صورتی که بلخی منکر آن بود. اگر چیزی به عنوان خلأ نباشد، آن‌گاه یک جسم همیشه مماس با سطح اجسام دیگر محیط بر آن خواهد بود. اگر خلأ وجود داشته باشد، آن‌گاه جسم به آن نیازمند نیست که از همه جوانب مماس با چیزهای دیگر باشد و بهترین چیزی که در پاسخ سؤال «آن کجاست؟» می‌توان گفت، اگر در حال سکون باشد، نشان دادن چیزی است که بر آن آرام گرفته است (نیشابوری، ۱۹۷۹: ۱۹۰-۱۹۱). با توجه به این مقدمات می‌توان گفت، بنونوبخت به خلأ نیز اعتقاد داشتند، هرچند شیخ مفید به مخالفت خود با بنونوبخت در این مسئله اشاره‌ای نکرده است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۰۰؛ و نیز ر.ک: مکدموت، ۱۳۶۳: ۲۵۶-۲۵۸).

عدل الهی

هرچند معتزله و غیر آنان نوبختیان را از عدلیه شمرده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۲۰: ۱)؛ ۳۷: ابن تیمیه، ۱۳۹۲ق، ۱: ۴۰۹) و شیخ مفید نیز خود و جمهور امامیه را چون معتزله از اهل عدل دانسته است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۵۸-۵۷)، اما با دقت در گزارش‌ها می‌توان تفاوت‌هایی بین دیدگاه عدلی مدرسه نوبختی و شیخ مفید دید که در این میان گاه نوبختیان در مقابل مفید و هم‌سو با معتزله‌اند و گاه مفید هم‌نوا با معتزله دیدگاهی متفاوت از نوبختیان اختیار کرده است.

حقیقت انسان

در باب چیستی انسانی که مکلف بوده و مورد امر، نهی، وعد و وعید است، میان متکلمان اختلاف بوده (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۱۱۳-۱۲۱). بنابر گزارش شیخ مفید، دیدگاه بنونوبخت در این موضوع همان دیدگاه منقول از هشام‌بن حکم است که مورد تأیید روایات اهل بیت علیهم‌السلام است. بنابراین دیدگاه، انسان قائم به نفس است و حجم و بعد ندارد؛ نه ترکیب به آن راه دارد، نه حرکت و سکون و نه اتصال و انفصال. چیزی است که فلاسفه پیشین آن را «جوهر بسیط» نامیده‌اند و هر فاعل زنده محدث یک جوهر بسیط است. شیخ مفید نیز در این مسئله در مقابل اقوال بسیاری که درباره چیستی انسان میان متکلمان مسلمان رایج بود، قول نوبختیان

را برگزیده است. وی با این مدعا که انسان همان حقیقتی است که گاهی از آن حقیقت به «روح» تعبیر می‌کنند، ادله سمعی از قرآن و روایات در تأیید این دیدگاه می‌آورد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۵۷-۶۱). دیدگاه بنونوبخت و شیخ مفید در باب انسان از جمله مهم‌ترین اعتقاداتی است که در آن علاوه بر اشتراک نظر، در مقابل دیدگاه معتزله موضع گرفته‌اند و بر درستی اندیشه هشام‌بن‌حکم پای فشرده‌اند. متکلم شیعی معتزلی، در کتاب خلاصه/النظر می‌گوید: عدلیه انسان را همین پیکره جسمانی که مشاهده می‌شود، می‌دانند. وی در ادامه، ضمن بیان قول بنونوبخت درباره انسان، این دیدگاه را به فلاسفه نسبت می‌دهد و خاندان «طاطری» را در میان شیعیان هم‌رأی با نوبختیان می‌داند. وی انتساب این دیدگاه به شیخ مفید را مردود می‌داند. استدلال وی بر نفی این دیدگاه از شیخ مفید این است که دیدگاه شیخ مفید در باب توحید و عدل با این تعریف از انسان منافات دارد (خلاصه النظر، ۱۳۸۵: ۸۱). با توجه به تصریح شیخ مفید در مسائل السرویه مبنی بر هم‌نوایی او با نوبختیان (مفید، ۱۴۰۰ق (ب): ۵۷-۶۱) و تأکید بر این دیدگاه در دیگر آثارش (همان: ۷۷) این ادعا مردود است، اما در مجموع این گزارش گویای این است که از مهم‌ترین اختلافات بنونوبخت و شیخ مفید با معتزله، موضوع چیستی انسان است که یکی از مبانی بحث عدل می‌باشد و آنان دیدگاه هشام‌بن‌حکم و فلاسفه را که روایات ائمه علیهم‌السلام نیز آن را تأیید می‌کند، پذیرفته‌اند.

استطاعت

نجاشی پس از ذکر کتابی با عنوان «الاستطاعه علی مذهب هشام» در شمار تألیف‌های حسن‌بن‌موسی تأکید می‌کند وی در موضوع «استطاعت» بر رأی هشام‌بن‌حکم بوده است (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۶۳).

از میان متکلمان امامیه هشام‌بن‌حکم، برخلاف دو گروه جبرگرایان (استطاعت مع الفعل) و اختیارگرایان (استطاعت قبل الفعل) نظریه سومی را مطرح کرد و قائل به تفصیل شد. هشام استطاعت را به گونه‌ای دانست که هر دو بخش پیش از فعل و همراه آن را شامل می‌شود. او معتقد بود استطاعت عبارت است از: گرد آمدن پنج امر در کنار هم: ۱. تندرستی، ۲. رهایی از شرایط محیط (باز بودن راه)، ۳. زمان (داشتن مهلت زمانی)، ۴. ابزاری که فعل با آن انجام شود، ۵. سبب وارد (سبب مهيّج) که انگیزه رخ دادن فعل می‌شود.

به نظر هشام، برخی از این‌ها پیش از فعل وجود دارد و تنها سبب مهيّج در زمان فعل وجود می‌یابد و وقتی خدا سبب را پدید آورد، ضرورتاً فعل به وجود می‌آید (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۹۶).

۴۲-۴۳). ظاهراً این دیدگاه هشام برداشتی از برخی روایات امامان شیعه است (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۷). هشام بن حکم تلاش کرده است برای استطاعت مفهومی ارائه کند که سامان‌دهنده پنج رکن پیش‌گفته باشد. و البته زمانی این مفهوم محقق است که هر پنج مورد گرداگرد یکدیگر جمع باشند؛ گویی این موارد، نقش اجزای علت، برای وقوع فعل را ایفا می‌کنند که چهار جزء از این علل پیش از فعل و یکی، که همان سبب وارد باشد، حین‌الفعل محقق می‌شود و هنگامی که خدا سبب را پدید آورد، فعل ضرورتاً محقق می‌شود. استطاعت در این معنا همان چیزی است که فعل با آن تحقق پیدا می‌کند (اسعدی، ۱۳۸۸: ۱۸۶).

فهم دیدگاه هشام، به‌خصوص مراد وی از سبب مهیج پیچیدگی خاصی دارد؛ از همین رو، برخی به اشتباه یا از روی غرض وی را متهم به جبر کرده‌اند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰؛ بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۷۴)؛ البته بزرگانی چون سیدمرتضی این ادعا را رد کرده‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق: ۱: ۸۶-۸۷).

بنابراین می‌توان گفت، بنویخت در بحث استطاعت علاوه بر رد کردن دیدگاه مجبره، با معتزله نیز مخالفت کرده‌اند و دیدگاه هشام بن حکم الگوی فکری آنان بوده است. هرچند این دیدگاه درباره ابوسهل تردیدآمیز است،^۱ اما از آن‌جا که معتزله و غیر آنان، ابوسهل و ابومحمد را بدون این‌که بین آنان در «عدل» تمایزی بنهند، اهل عدل دانسته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۲۰(۱): ۳۷؛ ابن‌تیمیه، ۱۳۹۲ق، ۱: ۴۰۹)، احتمال می‌رود اندیشه ابوسهل و ابومحمد هر دو در باب استطاعت مانند هشام بوده، اما دیدگاه هشام بن حکم را به گونه‌ای تقریر می‌کردند که به جبر منتهی نگردد.

شیخ مفید در باب استطاعت، دیدگاهی متفاوت از نوبختیان ارائه داده و می‌گوید:

استطاعت در حقیقت همان صحت و سلامت است. هر تندرست، قدرتمند و مستطیع است، و چون تندرستی او از میان برود، استطاعت او نیز از میان خواهد رفت. ممکن است کسی توانای (مستطیع) بر انجام دادن فعل باشد، ولی آلت آن را نیابد، یا در عین استطاعت کسی مانع آن شود که وی فعل مورد نظر خود را به انجام برساند. منع استطاعت را از میان نمی‌برد، بلکه فعل را از میان می‌برد (مفید، ۱۴۰۰ق (ج): ۶۳-۶۴).

۱. شاید به همین دلیل مکدرموت بدون این‌که بر ادعای خود دلیلی اقامه کند، اعتقاد ابوسهل در استطاعت را همچون معتزله دانسته است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۰).

اعتقاد شیخ مفید در باب استطاعت هرچند یکی از اقوال معتزله است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۲۹)، اما این نظریه، اعتقاد بسیاری از متکلمان امامی مدرسه کوفه، مانند: زرارة بن اعین، هشام بن سالم و مؤمن الطاق است که معتقد بودند استطاعت پیش از فعل پدید می‌آید و همان صحت و تندرستی است (همان: ۴۳).^۱

اختلاف مهم دیگری که بین شیخ مفید و نوبختیان می‌توان در این باب حدس زد، اختلاف درباره اعمال بندگان است. نوبختیان از آن‌جا که در باب استطاعت بر مذهب هشام بوده‌اند، مشیت و اراده خدا را در فعل انسان دخیل می‌دانند (ر.ک: همان: ۴۱)، اما شیخ مفید در تقابل با اندیشه عموم متکلمان امامی مدرسه کوفه، مشیت الهی را در اعمال انسان دخیل نمی‌داند و فاعل افعال انسان را تنها خود انسان می‌داند (مفید، ۱۴۰۰ق (ج): ۴۶-۵۳).

می‌توان ادعا کرد، اندیشه نوبختیان در باب استطاعت در مجموع به میراث کلامی امامیه که غالباً از اختیار معتزلی گریزان بوده‌اند، نزدیک‌تر است، هرچند دست‌کم بخشی از دیدگاه شیخ مفید نیز در میان متکلمان کوفی سابقه دارد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۳).

ایمان و اسما و احکام

بنونوبخت معتقد بودند، کسانی که به خدا و پیامبر ایمان آورده و به آنچه پیامبر از سوی خدا آورده معتقد هستند، هرچند مرتکب گناهان کبیره شوند، باز به طور مطلق بر آنان نام مؤمن اطلاق می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۴). بنابراین، بنونوبخت عمل را رکن ایمان نمی‌دانستند و ایمان را تصدیق قلبی می‌دانند که عمل از تعریف آن خارج است. دیدگاه نوبختیان درباره مسلمان مرتکب کبیره با دیدگاه معتزله که او را نه کافر می‌خواندند نه مؤمن، بلکه فاسق می‌نامیدند و به منزله بین المنزلتین معتقد بودند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۶۶-۲۷۰)، در تضاد است و با دیدگاه مرجئه نزدیک است (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۸۸). شیخ مفید نیز در دیدگاهی متفاوت از معتزله معتقد است، هیچ‌یک از دو نام «فاسق» و «مؤمن» برای مسلمان مرتکب کبیره به صورت مطلق به کار برده نمی‌شود و هر گاه نام مؤمن یا فاسق برای وی به کار می‌رود، باید مقید شود و جهت ایمان یا فسق وی ذکر شود، ولی نام مسلمان به صورت مطلق درباره او به کار می‌رود. شیخ مفید این دیدگاه را اندیشه عمومی امامیه ذکر می‌کند که در تقابل با اندیشه نوبختیان است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۴). این تفکر شیخ مفید در نتیجه دیدگاه وی

۱. البته امامیه افعال اختیاری انسان را در حوزه مشیت الهی می‌دانستند، درحالی‌که معتزلیان افعال اختیاری انسان را از قلمرو مشیت خارج می‌دانستند.

درباره چیستی ایمان است. بنا بر گزارش علامه حلی، از نظر شیخ مفید ایمان، تصدیق به دل و زبان و انجام دادن اعمال با جوارح است (علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۵۳۳)؛ از این رو، شیخ مفید اعمال را - به خلاف نوبختیان - در تعریف ایمان دخیل می‌داند.

بنابراین، نوبختیان در این موضوع هر چند با شیخ مفید تفاوت اندیشه دارند، اما این بدین معنا نیست که اندیشه معتزله را پذیرفته باشند، بلکه این تفکر نتیجه اندیشه جدایی عمل از ایمان - که قول جمهور امامیه است - می‌باشد (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۳-۵۴). اما شیخ مفید مانند معتزله، عمل را در ایمان دخیل دانسته، و از این رو، اطلاق نام مؤمن بر مسلمان مرتکب کبیره را جایز نمی‌داند؛ هرچند برخلاف معتزله و هم‌نوا با نوبختیان اطلاق نام فاسق و در نتیجه منزله بین المنزلتین را بر چنین مسلمانی جایز نمی‌داند (درباره دیدگاه معتزله و درباره ایمان ر.ک: همان: ۲۶۶-۲۷۰).

وعید

درباره اعتقاد نوبختیان به وعید و خلود مرتکبان کبیره در جهنم مکدرموت معتقد است، از آن جایی که از دیدگاه نوبختیان اختلاف مطلق بین گناهان صغیره و کبیره وجود دارد و چون اعمال نیک و بد یکدیگر را جبران می‌کنند، آنان باید منطقی - همچون معتزله - مرتکب کبیره را در آتش مخلد بدانند، هرچند مانند معتزلیان در این جهان قائل به منزلتی میان دو منزلت نیستند (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۳۲). اما مادلونگ با اشاره به اختلاف بنونوبخت با معتزله در پذیرش قول به المنزله بین المنزلتین معتقد است، بنونوبخت نظر معتزله در اجرای بدون شرط «وعید» خداوند درباره مسلمان گناه‌کار را مردود می‌دانستند (مادلونگ، ۱۳۸۷: ۱۵۵).

در این میان، دیدگاه مادلونگ با توجه به گزارش شیخ مفید به درستی نزدیک‌تر است. شیخ مفید تأکید می‌کند همه امامیه (اتفقت الامامیه) برخلاف معتزله معتقدند، وعید الهی به خلود در آتش، مختص کفار است، اما کسانی که خدا را شناخته و فرایض دین را پذیرفته‌اند، هرچند مرتکب گناهان شده‌اند در آتش خالد نمی‌شوند و در این اعتقاد، اهل حدیث و مرجئه - به جز محمد بن شیب - با امامیه همراه هستند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۶). بنابراین باید گفت، بنونوبخت مانند شیخ مفید و دیگر امامیان، اندیشه وعید معتزلی را مردود دانسته و خلود در جهنم را مختص کفار می‌دانند. امامیه اجماع داشتند مسلمان مرتکب کبیره پس از آن که به خاطر گناهش عذاب شد، از جهنم به بهشت منتقل شده و از نعمت‌های الهی جاویدان برخوردار می‌گردد (همان: ۴۷). شاهدی دیگر بر این مدعا این است که حسن بن موسی کتابی با عنوان

«الرد علی اصحاب المنزلة بین المنزلتين فی الوعيد» تألیف کرده (نجاشی، ۱۴۰۷ق: ۶۴) که گویای مخالفت وی با اندیشه معتزله در باب وعید است.

اعتقاد به وعید ارتباط مستقیمی با تعریف ایمان دارد. اشعری، امامیه‌ای را معتقد به وعید معرفی می‌کند که ایمان را جمیع طاعات و کفر را جمیع معاصی می‌داند. وی معتقد به این قول را ابن جبرویه، که معاصر نوبختیان است، معرفی می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۴) و همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، نوبختیان عمل را در ایمان دخیل نمی‌دانستند.

البته ظاهراً همه امامیه درباره مخالفانشان معتقد به وعید بوده‌اند و اختلافشان درباره وعید نسبت به شیعیان بوده است (همان: ۵۴-۵۵).

موافات

نوبختیان معتقد بودند، ممکن است کسی حقیقتاً خدا را بشناسد و بدو ایمان آورده بار دیگر کافر گردد. در این دیدگاه، نوبختیان با معتزله هم‌رأیند و شیخ مفید و مرجئه در مقابل آن‌ها هستند و معتقدند کسی که در عمر خود یک بار خدا را بشناسد، با ایمان از دنیا می‌رود و ممکن نیست کافر شود (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۳).

قول به موافات از جهتی دیگر نیز برای قائلان به آن اهمیت داشته و آن این‌که کسی که ایمان آورده محال است کافر شود؛ لذا احباط برای وی معنا ندارد. از این رو، کسانی که به موافات معتقدند، احباط را نمی‌پذیرند (حلبی، ۱۳۷۶: ۴۸۸)، اما معتزله و بنونوبخت از آن جایی که موافات را نمی‌پذیرند، قائل به احباط اعمال نیک به وسیله اعمال ناشایست هستند. سیدمرتضی و علامه حلی بدون نام بردن از نوبختیان می‌گویند: برخی از امامیه که به احباط اعتقاد داشتند، کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانستند (سیدمرتضی، ۱۳۸۷ق: ۱۵۹؛ اشمیتکه، ۱۳۷۸: ۲۲۶-۲۲۷).

نکته دیگری که در این بحث اهمیت دارد این است که: ایمان، معرفت است یا تصدیق؟ بنونوبخت - به خلاف شیخ مفید - معرفت را ملازم با ایمان نمی‌دانستند و معتقد بودند امکان دارد کسی در عین معرفت به خداوند، ایمان نداشته باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۳)؛ لذا امر به ایمان امکان دارد، به خلاف امر به معرفت که چه اضطراری باشد چه اکتسابی، ممکن نیست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱-۵۲).

کسانی که ایمان را معرفت می‌دانند، معتقدند کسی که معرفت به خدا کسب کرد، دیگر ممکن نیست کافر شود، اما کسانی چون نوبختیان که ایمان را تصدیق و کفر را انکار خدا

می‌دانند، معتقدند ممکن است کسی که خدا را در گذشته تصدیق کرده است منکر خدا گردد؛ از این رو، کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانند (اشعری، ۱۴۰۰ ق: ۱۳۲-۱۳۶).

از گفتار شیخ مفید برمی‌آید، جمهور امامیه مانند او و برخلاف نوبختیان، معرفت را همان ایمان می‌دانند و اجتماع کفر با معرفت را ممکن نمی‌دانند؛ اما گزارش اشعری از اقوال امامیه درباره ایمان تصریح دارد، جمهور امامیه معتقد بوده‌اند ایمان همان اقرار است نه معرفت، و معرفت را مقدمه اقرار می‌دانستند نه مساوی ایمان (ر.ک: همان: ۵۳).

احباط

نوبختیان برخلاف شیخ مفید، هم‌نوا با معتزله به تحابط اعمال اعتقاد داشتند (مفید، ۱۴۱۳ ق (الف): ۸۲)؛ به این معنا که اعمال خوب و بد انسان یکدیگر را از بین می‌برند و اگر بدی‌ها غلبه کرد آن فرد مستحق عقاب است، بدون این‌که در مقابل اعمال نیک او پاداشی داشته باشد، و اگر اعمال نیک او غلبه کرد، تنها مستحق ثواب است که در صورت دوم «تکفیر» نامیده می‌شود (طوسی، ۱۴۰۶ ق: ۱۹۳-۲۰۶). بنونوبخت معتقد بودند، اگرچه بسیاری از کسانی که اطاعت خدا کرده و کارهای نیکی داشته‌اند، در آخرت پاداشی بدان‌ها نمی‌رسد، اما در این دنیا پاداش کارهای نیک خود را می‌بینند؛ در مقابل، شیخ مفید معتقد بود اگر کسی حتی یک طاعت انجام دهد در بهشت خالد می‌شود (مفید، ۱۴۱۳ ق (الف): ۸۲-۸۳). البته این اختلاف دیدگاه از این‌جا ناشی می‌شود که شیخ مفید - به خلاف بنونوبخت - اساساً انجام طاعت را از کافر غیرممکن می‌داند (همان: ۸۳).

باید دقت کرد که این دیدگاه معتزلیان بر این پایه استوار بود که کسی که وارد آتش شود، از آن رهایی ندارد و در آن خالد خواهد بود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ ق: ۴۲۲-۴۲۵). با توجه به این‌که بنونوبخت برخلاف معتزله، منزله بین المنزلتین و خلود مسلمان مرتکب کبیره در جهنم را مردود می‌دانستند، باید احباط نوبختیان به گونه‌ای تبیین شود که منجر به خلود مسلمان فاسق، که گناهان وی بر اعمال نیکش برتری دارد یا مسلمان مرتکب کبیره در جهنم نگردد.^۱ هرچند در بحث احباط، نوبختیان - در مقابل شیخ مفید و هم‌نوا با معتزله - معتقد به احباط هستند، اما این اعتقاد در میان امامیه منحصر به نوبختیان نیست و شیخ مفید تصریح می‌کند

۱. از آن‌جا که نوبختیان برخلاف معتزله اعمال را در ایمان مؤثر نمی‌دانستند، شاید بتوان گفت آنان هیچ گناه کبیره‌ای را موجب احباط ایمان نمی‌دانستند؛ از این رو، خلود در جهنم را برای مسلمان مرتکب کبیره جایز نمی‌دانستند.

تنها جماعتی از امامیه و مرجئه با وی در ردّ احباط هم‌رأیند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۲). از این رو می‌توان گفت، گروهی از متکلمان امامیه به احباط معتقد بوده‌اند و این تفکر منحصر به معتزله نبوده تا نوبختیان را در این اندیشه وام‌دار آنان بدانیم.

گناهان صغیره و کبیره

معتقدان به احباط، تنها گناهان کبیره را موجب احباط می‌دانستند و گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم می‌کردند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۳۴)؛ از همین رو، بنونوبخت مانند معتزله گناهان را به خودی خود، صغیره و کبیره می‌دانستند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۴)؛ در مقابل، سیدمرتضی فرقی بین گناهان صغیره و کبیره قائل نیست و معتقد است معاصی خداوند همه کبیره‌اند و تقسیم گناهان به کبیره و صغیره از نسبت و مقایسه میان آن‌ها حاصل می‌شوند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۳۴).

بنونوبخت گناهان را به خودی خود، دو دسته صغیره و کبیره می‌دانستند. دیدگاه معتزله نیز همین بود. در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید و برخی از امامیه و مرجئه معتقد بودند همه گناهان بنفسه کبیره هستند، و صغیره نامیده شدن برخی از گناهان به نسبت دیگر گناهان است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۴). این اختلاف دیدگاه در صغیر و کبیره بودن گناهان نتیجه احباط است. معتقدان به احباط، تنها گناهان کبیره را موجب احباط می‌دانستند و از همین رو، گناهان را به صغیره و کبیره تقسیم می‌کردند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۴۳۴).

با توجه به کارکرد متفاوت احباط در اندیشه نوبختیان، که اعتقادی به خلود مسلمان مرتکب کبیره در جهنم نداشتند، می‌توان گفت کارکرد گناهان کبیره و صغیره نیز احتمالاً در اندیشه نوبختیان متفاوت از معتزله بوده است.

معرفت و طاعت کفار

در مسئله «معرفت و طاعت کفار»^۱ این سؤال بین متکلمان مطرح بوده که: آیا ممکن است کافری معرفت به خدا داشته باشد؟ و در این صورت، آیا طاعتی از وی پذیرفته می‌شود یا نه؟ مخالفان معرفت کفار معتقد بودند که ممکن نیست کافری معرفت به خداوند داشته باشد، زیرا معرفت به خداوند بالاترین ثواب‌ها و مدح و تعظیم را در پی دارد و کافر در حال کفرش سزاوار

۱. مراد از «کفار»، اعم از اهل کتاب و غیر آنان است، زیرا متکلمان در این‌که کافر منکر خدا و پیامبران است یا تنها به منکران خدا کافر می‌گویند، اختلاف داشته‌اند (رک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۴۱-۱۴۳).

مدح و ثنا و ثوابی نیست. این دسته از متکلمان درباره طاعت کفار نیز همین دیدگاه را داشته و معتقد بودند از کافر طاعتی سر نمی‌زند، زیرا در این صورت مستحق مدح و ثواب است و مدح و ثنا با کفر قابل جمع نیست.

در مقابل این دیدگاه، گروهی از متکلمان که به احباط معتقد بودند، امکان معرفت کفار را می‌پذیرفتند و معرفت اهل کتاب به خداوند را بر ادعای خود شاهد می‌آورد و معتقد بودند کسی که در ادله اثبات خدا نظر کند معرفت پیدا می‌کند (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ۱: ۱۶۲-۱۶۵). این گروه مدح و ثواب را متوجه مجموع اعمال دانسته و چون معتقد بودند کافر طاعاتش در آخرت احباط می‌شود، لازمه این طاعت را مدح و ثنا نمی‌دانستند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۹۳). بنونوبخت معتقد بودند، بسیاری از کافران به خدا عارف هستند و در بسیاری از کارهای خود فرمان او می‌برند، و در مقابل آن طاعت، در دنیا به پاداش و ثواب خود می‌رسند. شیخ مفید می‌گوید: «معتزله در پاره‌ای از این گفتار با بنونوبخت موافقند و گروهی از مرجئه در پاره‌ای دیگر» (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۳).

نکته قابل توجه این است که نوبختیان معتقدند کفار به واسطه طاعات خود در دنیا ثواب می‌بینند^۱ و این ربطی به تحابط اعمال در آخرت ندارد. به نظر می‌رسد، این دیدگاه بنونوبخت با دیدگاه گروهی از مرجئه که معتقد بودند کفار در دنیا ثواب طاعات خود را می‌بینند، هم‌خوانی دارد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۴: ۳۶۰).

در بخش اول این موضوع، بنونوبخت هم‌نوا با معتزله معتقد بودند طاعت با کفر جمع می‌شود. این مسئله فرع آن است که آیا کفار ممکن است معرفت به خداوند داشته باشند؛ لذا بنونوبخت که معتقد بودند بسیاری از کفار به خدا معرفت دارند، به امکان جمع بین کفر و اطاعت خداوند رأی داده‌اند.

از مجموع دیدگاه بنونوبخت در باب معرفت و طاعت کفار می‌توان حدس زد، آنان مانند برخی از مرجئه، ایمان را تصدیق و کافر را منکر خدا می‌دانند؛ لذا ممکن است کسی کافر باشد و در عین حال به خدا نیز معرفت داشته باشد. هم‌چنین دانسته می‌شود آنان کفر را انکار خدا می‌دانند (ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۲-۶۶).

۱. هم‌چنین در بحث وعید مفید می‌گوید: «بنونوبخت معتقدند بسیاری از کسانی که از خدا اطاعت کرده‌اند، در دنیا ثواب طاعت خود را می‌بینند و در آخرت پاداشی نخواهند داشت.» از این کلام مفید می‌توان حدس زد، مراد نوبختیان از این گروه کفاری است که طاعت الهی انجام داده‌اند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۲).

اختلاف نوبختیان و شیخ مفید در این مسئله نیز به اختلاف رأی آنان در مسائلی مانند: چیستی ایمان، احباط اعمال و غیر این‌ها باز می‌گردد.

اعواض

شیخ مفید درباره لذت و آلم و عوض سخنانی دارد که با توجه به آن می‌توان دیدگاه بنونوبخت و اختلاف آنان با شیخ مفید را گمانه‌زنی کرد. وی پس از تبیین دیدگاه خود مبنی بر این‌که، خدا رنج را تنها از آن جهت به شخص بالغ می‌دهد که خیر شخص دیگری در آن است، و رنجی که به کافر تحمیل شده، شایسته هیچ عوضی نیست، زیرا کفر اوست و ممکن است به او در شناختن گمراهی و خطایش کمک کند، تأکید کرده دیدگاه او مخالف دیدگاه کسانی است که اعتقاد به احباط دارند (ر.ک: مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۱۰-۱۰۹ و ۱۰۸-۱۰۹). در مقابل، بنونوبخت که معتقد به احباط هستند، مانند معتزله معتقد بودند رنج دنیوی که سودمند است، متفاوت از عقاب و کیفر می‌باشد؛ لذا رنجی که به انسان می‌رسد همواره شایسته عوض است. از این رو، کافر نیز مستحق عوض آلامی است که در دنیا می‌بیند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۲۵-۳۴۳).

این اختلاف شیخ مفید با نوبختیان نیز در اختلاف آن‌ها در دیگر مباحث وعید ریشه دارد. هرچند نوبختیان در این موضوع نیز، تقریباً با معتزله هم‌نوا هستند، اما از آن‌جا که گزارشی مبنی بر دیدگاه امامیان کوفی در این باب در دست نداریم و شیخ مفید نیز دیدگاه خود را به امامیه نسبت نمی‌دهد، بلکه آن را از مخترعات خود می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۱۱۰-۱۰۹)، نمی‌توان اختلاف نوبختیان و مفید را در بستر کلام امامیه ردیابی کرد.

پیامبرشناسی

در مباحث «نبوت» عمده اختلاف نوبختیان و شیخ مفید در دو مسئله قابل بررسی است و در مباحثی مانند: عصمت انبیا و مقامات انبیا، شیخ مفید به تفاوت دیدگاه خود با نوبختیان اشاره‌ای نمی‌کند.

«نبوت» تفضل است یا استحقاق؟

نوبختیان معتقد بودند مقام نبوت «استحقاقی» است. در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید با هم‌رأی دانستن نوبختیان با اهل تناسخ، نظر خود را مبنی بر تفضلی بودن مقام نبوت بیان

داشته و بیشتر امامیه و جمهور معتزله و همه محدثان را با خود هم‌رأی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۳-۶۴).

نوبختیان، امامت را نیز برخلاف شیخ مفید استحقاقی می‌دانند (همان: ۶۴). بنونوبخت معتقد بودند، از آن‌جا که مقام امامت و نبوت، نوعی ثواب است باید نتیجه اعمال باشد؛ لذا امام و پیامبر در پی اعمال نیک مستحق این مقام گردیده است. آنان ادله‌ای عقلی بر ثواب بودن مقام امامت بیان کرده‌اند و به آیاتی از قرآن در اثبات استحقاقی بودن مقام نبوت و امامت تمسک جسته‌اند (نک: دیلمی، بی‌تا، ۱: ۱۱۴-۱۲۰). هواداران تناسخ نیز امامت و نبوت را استحقاقی، و تفضلی بودن آن را منجر به جبر می‌دانستند (حمیری، ۱۹۷۲: ۲۶۴).

مخالفان استحقاقی بودن نبوت، ثواب و پاداش بودن مقام نبوت را مردود می‌دانند، زیرا ثواب، نفع خالص همراه با تعظیم است، در حالی که تکلیف رسالت دارای مشقت‌های بسیار است؛ علاوه بر این، آنان نقدهای دیگری نیز بر استحقاقی بودن نبوت و امامت بیان کرده‌اند (نک: دیلمی، بی‌تا، ۱: ۱۱۴-۱۲۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۲۵-۳۲۶).

دیدگاه شیخ مفید - همان‌گونه که خود بیان کرده - با معتزله همراه است. هرچند وی همه محدثان امامیه را هم‌رأی خود گزارش کرده، اما دیگر منابع در کنار نوبختیان، استحقاقی بودن امامت و نبوت را به برخی از محدثان امامیه نسبت داده‌اند (نک: دیلمی، بی‌تا، ۱: ۱۱۴). بنابراین، این مسئله نیز از اختلافات امامیه بوده که ریشه در فهم روایات و آیات قرآن دارد.

تحریف قرآن

از گزارش شیخ مفید در رابطه با تحریف قرآن دانسته می‌شود، نوبختیان اندیشه‌ای متفاوت با او داشته‌اند. شیخ مفید بر اساس شنیده‌هایش، قول به زیاده و نقصان را به نوبختیان نسبت می‌دهد و می‌گوید: گروهی از متکلمان و اندیشمندان مدقق و معتبر امامی‌مذهب نیز این قول را پذیرفته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰-۸۲).

برخلاف گزارش شیخ مفید، سیدمرتضی در *الطرابلسیات الاولى* بدون اشاره به قول به زیاده، تأکید می‌کند:

در نظریات فقها، متکلمان و مناظره‌گران مذهب ما چون: ابوجعفر ابن‌قبة، ابوالاحوص، نوبختیان و اعقاب و اسلافشان، هیچ‌گاه به چنین عقیده‌ای درباره تأیید نقصان قرآن بر نمی‌خوریم و از آنان نفیاً و اثباتاً سخنی درباره نقصان قرآن به ما نرسیده است (سیدمرتضی، بی‌تا: ۲۰۶-۲۰۷).

این تصریح سیدمرتضی با توجه به آشنایی وی با کتاب *اوائل المقالات* نشان‌گر آن است که وی شنیده‌استادش در این باره، دیدگاه نوبختیان را معتبر نمی‌دانسته‌است. شاهد دیگر بر این مدعا که نوبختیان تحریف قرآن را مردود می‌دانسته‌اند، گفته قاضی عبدالجبار است. وی بعد از نقل قول ابوعلی جبایی در متهم کردن متکلمان شیعی به عقایدی باطل از جمله قول به تحریف قرآن، می‌گوید: اما امامیانی چون ابوالاحوص، نوبختیان و دیگران که به توحید و عدل معتقدند، از این نسبت‌ها مبرا هستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷-۳۸).

شیخ مفید معتقد است، علاوه بر وقوع تحریف در چنین آیات و سوره‌ها، نقصان قرآن نیز امکان عقلی دارد و روایات مستفیضه نیز بر وقوع آن دلالت دارند؛ اما قول به زیاده را عقلاً ممکن نمی‌داند و حتی زیاد شدن یک یا دو حرف در قرآن را نمی‌پذیرد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۸۰-۸۲). وی معتقد است، گرچه نقصان قرآن امکان عقلی دارد و روایات نیز بر وقوع این حذف دلالت دارند، اما تمامی ما بین الدفتین، کلام خداست و روایات بر حجیت آن دلالت دارند و ما حق تعدی از آن را نداریم و امام بر آنچه از قرآن حذف شده آگاه است و هنگام ظهور قائم آل محمد^ع، وی قرآن منزل را بر ما قرائت می‌کند (همان، ۱۴۱۳ق (ب): ۷۸-۸۲).

دیدگاه شیخ مفید همان دیدگاهی است که اشعری به عنوان اولین قول از سه دیدگاه متکلمان امامیه درباره تحریف قرآن، مبنی بر ردّ اضافه و پذیرش نقصان در قرآن نقل کرده است که ظاهراً در میان متکلمان کوفی نیز شیوع داشته‌است. اشعری، قول سوم را که اعتقاد به عدم نقصان و زیاده است، به متکلمان معتزلی‌ای که معتقد به امامت هستند^۱ نسبت می‌دهد و محتملاً قول دوم که در متن افتادگی دارد، از دید وی اعتقاد به نقصان و زیاده بوده که یکی از دیدگاه‌های امامیان بوده (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۷). خیاط معتزلی نیز در جدل با ابن‌راوندی همه امامیه پیشین را معتقد به نقصان و زیاده معرفی می‌کند (خیاط، بی‌تا: ۳۷-۳۸)، که اگر اعتقاد نوبختیان را همین بدانیم، باید گفت این اندیشه در مدرسه کلامی کوفه ریشه دارد.

علاوه بر تحریف قرآن به نظر می‌رسد، چگونگی اعجاز قرآن نیز مورد اختلاف نوبختیان و شیخ مفید باشد. هرچند دیدگاه نوبختیان در این باره گزارش نشده، اما از آن جهت که شیخ مفید دیدگاه خود را مبنی بر «صرفه» بنا نهاده و تأکید می‌کند تنها هم‌نوای وی در این اعتقاد

۱. ظاهراً مراد اشعری معتزلیان شیعه‌شده مانند ابن‌مملک و ابن‌قیه‌است، نه نوبختیان.

نظام معتزلی است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۳)، می‌توان گفت نوبختیان اعجاز قرآن را در «صرفه» نمی‌دانستند و این دیدگاه شیخ مفید در میان متکلمان امامی هم‌نوایی ندارد.^۱

امام‌شناسی

بنا بر نقل سیدمرتضی، بنونوبخت مانند متکلمان پیشین امامیه، امامت و صفات آن را علاوه بر ادله سمعی با ادله عقلی ثابت می‌کردند و به وجوب عقلی امامت معتقد بوده‌اند و قاعده لطف را در اثبات وجوب عقلی امامت به کار می‌بستند و روشی متفاوت نداشته‌اند (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق: ۱: ۹۷). این شیوه در آثار شیخ مفید کاملاً مشهود است (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۳۹-۴۰). علاوه بر این، شیخ مفید از آثار نوبختیان در باب امامت استفاده کرده و حتی برخی کتاب‌های آنان را به شاگردانش تدریس می‌کرد (نجاشی، ۱۴۱۶ق: ۳۱).

با توجه به آثار بنونوبخت درمی‌یابیم، آنان نیز مانند شیخ مفید علاوه بر دفاع از مباحث کلامی امامت، در تاریخ ائمه علیهم‌السلام نیز تألیفاتی داشته‌اند (اقبال، ۱۳۵۷ق: ۱۱۶-۱۲۳ و ۱۲۸-۱۳۵)؛ البته بیشتر مباحث تاریخی مربوط به زندگانی ائمه، در مباحث کلامی مورد استفاده قرار می‌گرفت. آرای تاریخی نوبختیان در برخی موارد با آرای شیخ مفید در تاریخ ائمه متفاوت است. از جمله آرای ابوسهل در تاریخ امامان، اعتقاد به نابالغ بودن امام سجاد علیه‌السلام در کربلاست (صدوق، ۱۳۹۵ق: ۱: ۹۱)، اما شیخ مفید معتقد است آن حضرت در سال ۳۸ هجری قمری متولد شده؛ از این رو، در کربلا امام بیست و سه ساله بوده است (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۲: ۱۳۷). هم‌چنین ابوسهل نوبختی، تولد امام زمان علیه‌السلام را در سال ۲۵۶ هجری قمری دانسته و نام مادرش را «صقیل» ذکر می‌کند (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۷۱-۲۷۳)، اما شیخ مفید تولد امام زمان علیه‌السلام را در سال ۲۵۵ هجری قمری دانسته و نام مادر آن حضرت را «ترجس» ذکر می‌کند (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۲: ۳۳۹).

ابوسهل در کتاب *التنبیه فی الامامه* می‌گوید: «اکنون ۱۰۵ سال از وفات امام موسی بن جعفر علیه‌السلام می‌گذرد»^۲ و در جای دیگر کتاب می‌گوید: «اکنون سی سال از غیبت امام می‌گذرد»^۳؛ لذا می‌توان گفت، وی زمان شهادت امام موسی بن جعفر علیه‌السلام را در سال ۱۸۵ هجری

۱. ظاهراً شیخ مفید از نظریه صرفه روی‌گردان شده است (مکرموت، ۱۳۶۳: ۱۱۹-۱۲۱).

۲. در متن ۱۵۰ سال گفته شده، اما با توجه به این‌که ابوسهل پیش‌تر گفته بود: اکنون سی سال از غیبت گذشته، باید گفت ۱۵۰ سال درست نیست، بلکه ۱۰۵ سال بوده که تصحیف صورت گرفته است (صدوق، ۱۳۹۵ق: ۱: ۱۹۳).

۳. البته شاید این قول ابوسهل دقیق نباشد، و یک قول کلی باشد (همان: ۹۱).

می‌دانسته، اما شیخ مفید شهادت امام کاظم علیه السلام را در سال ۱۸۳ هجری می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (د)، ۲: ۲۱۵).

ابن شهر آشوب از کتاب *الجامع فی الامامه* ابو محمد نوبختی مطلبی نقل کرده مبنی بر اینکه، عمر در حالی که ام‌کلثوم صغیره بود، وی را به عقد خود درآورد و پیش از عروسی با وی، عمر از دنیا رفت و پس از عمر، ام‌کلثوم به ترتیب با عون بن جعفر، محمد بن جعفر و عبدالله بن جعفر ازدواج کرد (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶ق، ۳: ۸۹). در مقابل این دیدگاه، شیخ مفید در مسائل *السرویه* می‌گوید: اخبار ازدواج ام‌کلثوم و عمر از اساس باطل و غیر ثابت است و اقوال گوناگون درباره این ازدواج، از جمله قول منسوب به حسن بن موسی را دلیل بر ضعف این خبر می‌داند و در نهایت، به تأویل اخبار ازدواج و توجیه این شبهه می‌پردازد (مفید، ۱۴۱۳ق (ب): ۸۷-۹۲؛ همان، ۱۴۱۳ق (ج): ۶۱-۶۳).

راه شناخت امام

بنا بر آنچه شیخ مفید نقل کرده، امامیه بر لزوم نص بر امامت فردی که معجزه ندارد، اجماع دارند (همان، ۱۴۱۳ق (الف): ۴۰). و از آن‌جا که نوبختیان ظهور معجزه را از غیر انبیا ممکن نمی‌دانند (همان: ۶۸)، تنها راه شناخت امام از دید آنان نص می‌باشد؛ از این رو، ابوسهل با ادله عقلی لزوم وجود امام منصوسی را ثابت می‌کند که عالم به کتاب و سنت است و در علم او به کتاب و سنت، خطا و نسیان راه ندارد.^۱ اما شیخ مفید معتقد است، از آن‌جا که صدور معجزه از ائمه امکان دارد و روایات نیز بر وقوع آن دلالت دارند، می‌توان امام را از طریق معجزه شناخت (همان: ۶۸).

علم امام

ابوسهل علم ائمه را از جانب خدا می‌دانست و معتقد بود، آنان علوم خود را نزد کسی نیاموخته‌اند، بلکه پیامبر صلی الله علیه و آله آن را از خدا و امام علی علیه السلام آن علوم را از پیامبر و هر امامی از امام پیش از خود دریافت کرده است و در علوم آنان خطا راه ندارد و در شناخت قرآن و سنت بر دیگران برتری دارند (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۸۹-۹۲). اما شیخ مفید علاوه بر این طریق معتقد

۱. از آن‌جا که شیخ صدوق قسمت اول کتاب *التنبیه* را نقل نکرده، استدلال ابوسهل در این باره گزارش نشده و تنها نتیجه استدلال گزارش شده است (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۸۹).

است علوم ائمه ممکن است از راه تحدیث و شنیدن صدای فرشتگان باشد (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۷۰-۶۹؛ همان، ۱۴۱۳ق (ج): ۱۲۰-۱۲۲).

گسترده‌گی علم امام نیز مورد اختلاف متکلمان امامی مذهب است. نوبختیان به وجوب عقلی علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون اعتقاد داشتند؛ در مقابل، شیخ مفید معتقد است که علم امام به لغات، صنایع و فنون گوناگون، نه ممتنع است و نه وجوب عقلی دارد؛ از این رو، در صورتی که روایات صحیحی در این باره وجود داشته باشد، گسترده‌گی علم امام را از طریق نقل، خواهیم پذیرفت، ولی قابل توجه است که در صحت روایات موجود، تردید وجود دارد.^۱

دیدگاه نوبختیان و شیخ مفید در موضوع علم امام، از اندیشه‌های مطرح در میان متکلمان امامی بوده است. بنا بر گزارش اشعری، متکلمان امامیه درباره علم امام دو دیدگاه مختلف دارند؛ گروه اول کسانی هستند که معتقدند امام به همه «ما کان و ما یکون» علم دارد و چیزی از علوم دنیا و علوم دین از دایره معارف وی خارج نیست. از این رو، معتقد بودند پیامبر توانایی نوشتن داشته و به زبان‌های مختلف آگاه بوده است. اما گروه دوم معتقد بودند امام اگرچه همه امور دین را می‌داند، اما به همه امور عالم آگاه نیست، زیرا وی حافظ شریعت است؛ از این رو آنچه مردم برای دانستن آن به امام نیاز ندارند، جایز است که امام آن را نداند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۰).

اعجاز امام

شیخ مفید در باب معجزات ائمه علیهم‌السلام می‌گوید:

درباره ظهور معجزات و آیات از امامان باید گفت، امکان آن هست، ولی وجوب عقلی و نیز امتناع قیاسی ندارد. اخبار آشکار و فراوانی در این باره که معجزاتی از امامان علیهم‌السلام صادر شده، به ما رسیده است، و من به آن از جهت وحی و اخبار صحیح معتقدم. و اکثریت امامیان در این خصوص نظر مرا دارند، و نوبختیان با این نظر مخالفند و آن را رد می‌کنند. و بسیاری از پیروان امامیه آن را عقلاً همان‌گونه واجب می‌دانند که بر پیامبران واجب می‌دانند. و همه معتزله مخالف ما نظر دارند، جز ابن‌احشید و پیروان وی که معجزه را بر غیر انبیا روا می‌دانند. و همه اصحاب حدیث معجزه را برای هر شخص صالح از اهل تقوا و ایمان روا می‌دارند (مفید(الف)، ۱۴۱۳ق: ۶۸).

۱. به نظر می‌رسد، مفوضه و غلات در نتیجه این بحث با بنو نوبخت هم‌رأیند، ولی آنان بنا بر روایات این علوم را به امام نسبت می‌دهاند؛ به خلاف بنو نوبخت که علم امام بدین امور را با ادله عقلی اثبات می‌کردند (مفید(الف)، ۱۴۱۳ق: ۶۷).

طبیعی است که نوبختیان وقتی اعجاز را برای ائمه اطهار نپذیرند، برای کارگزاران، وکیلان و سفیران آنان نیز نخواهند پذیرفت، اما شیخ مفید ظهور معجزات را برای آنها عقلاً ممکن می‌داند و معتقد است نصوص نیز منافاتی با آن ندارد. وی گروهی از مشایخ امامیه را با خود هم‌رأی می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۹). شاید دلیل بنونوبخت بر ممتنع بودن معجزه غیر انبیا، همانند دلیل معتزله این باشد که ظهور کرامت و معجزه از غیر پیامبر خدا ﷺ، موجب ابطال معجزات نبوی است (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۳۳-۳۳۷)؛ اما شواهد فراوانی چون درخواست ابوسهل از حلاج مبنی بر رویدن مو بر سر ابوسهل (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۴۰۱-۴۰۲) در دست است که نشان می‌دهد بنونوبخت انجام کارهای خارق‌العاده از امام و نایبان ایشان را ممکن می‌دانستند. هم‌چنین ابوسهل ظهور علوم فراوان از امامان شیعه را از طریق تعلیم مردود دانسته و آن را از جانب خدا می‌داند و معتقد است این چیزی غیر از نشانه الهی و خرق عادت نیست (صدوق، ۱۳۹۵ق، ۱: ۹۱).^۱ با توجه به این‌که از هشام‌بن حکم نیز روایت شده: معجزه از غیر پیامبر صادر نمی‌شود و از سویی، او راه رفتن غیر پیامبر را بر آب ممکن می‌دانست (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۳) و از او روایاتی درباره معجزات امام صادق و امام کاظم علیهما السلام نقل شده (راوندی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۲۵)، احتمال داده می‌شود هشام و نوبختیان ظهور این خوارق عادات را از امام جایز می‌دانستند، اما نام معجزه بر آن نمی‌نهادند. بنابراین، می‌توان این اختلاف را ناشی از اختلاف در تعریف معجزه دانست (ر.ک: سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق: ۳۳۳-۳۳۷؛ همان، ۱۴۰۵، ۲: ۲۸۳).

مادلونگ مدعی شده نوبختیان در ردّ معجزه برای غیر پیامبر در میان تشیع، استثنا بوده و در این اعتقاد تحت تأثیر معتزله هستند (مادلونگ، ۱۳۸۷ق: ۱۵۵)؛ این در حالی است که احتمال تأثیرپذیری آنان از هشام‌بن حکم بیشتر است. علاوه بر این، اشعری نیز امتناع ظهور معجزات از ائمه را یکی از چهار قول مطرح در میان متکلمان امامیه در این باب آورده (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۱) که نشان‌دهنده پیشینه این دیدگاه در میان متکلمان امامیه است.

۱. ابوسهل این مطلب را با عبارت: «و من أوضح الأدلة على الإمامة أن الله عز وجل جعل آية النبي ﷺ أنه أتى بقصص الأنبياء الماضين ﷺ و بكل علم من تورا و إنجيل و زبور من غير أن يكون يعلم الكتابة ظاهراً أو لقي نصرانياً أو يهودياً فكان ذلك أعظم آياته» آغاز کرده که بیان‌گر آن است که علوم انبیا معجزه است. در ادامه، ابوسهل همین علوم را به ائمه علیهم السلام نسبت می‌دهد و در نهایت می‌گوید: «و هل رأينا في العادات من ظهر عنه مثل ما ظهر عن محمد بن علي و جعفر بن محمد عليهما السلام من غير أن يتعلما ذلك من أحد من الناس»، که تصریح بر این مطلب است که علوم ائمه خرق عادات است.

ارتباط امام با فرشتگان

دیدگاه به دست آمده از نوبختیان در این باره، بیان گر آن است که ایشان بر این باور بوده اند که امام، نه سخن فرشتگان را می شنود و نه می تواند آنان را ببیند (مفید، ۱۴۱۳ق (الف): ۶۹-۷۰). شیخ مفید پس از این که نزول وحی بر ائمه را بنا بر اجماع مسلمین - که معتقدند بعد از پیامبر وحی قطع شده - ممتنع می داند، می گوید: عقلاً ممکن است ائمه سخن فرشتگان را بشنوند، بدون آن که آنان را ببینند و برای شیعیان صدیق نیز ممتنع نیست، و بر صحت این مطلب درباره امامان و برخی از شیعیان نیکوکار و صالح، اخباری با حجت روشن و برهان آشکار آمده است. وی فقها و اصحاب حدیث امامیه را با خود هم رأی و نوبختیان را مخالف نظر خود می داند (همان: ۶۸-۷۰). بنابراین، شیخ مفید برای توجیه این دو امر یقینی که به ظاهر با هم تعارض دارند، معتقد شده وحی به انبیا اختصاص دارد، ولی شنیدن صدای فرشته ها برای غیر انبیا نیز ممکن است؛ البته بر آن نام وحی نمی نهد، و این عدم نام گذاری به وحی به دلیل اجماع مسلمین است، و گرنه در معنا، وحی ای که با شنیدن صدای فرشتگان بر انبیا نازل می شود، با شنیدن صدای فرشتگان برای غیر انبیا تفاوتی ندارد. البته ممکن است علاوه بر نام گذاری، تفاوت دیگری نیز بین سماع کلام ملائکه و وحی از دید شیخ مفید باشد و آن این است که وحی بر انبیا احکام تشریعی را در بر می گیرد، ولی فرشتگان برای غیر نبی احکام تشریعی نمی آورند و ائمه، تنها اخبار (ما یکون) را از فرشتگان می شنوند (همان، ۱۴۱۳ق (ج): ۱۲۰-۱۲۲).

این مسئله، چه در کلام شیخ مفید و چه در گزارش اشعری، ذیل موضوع اعجاز ائمه بحث شده که مهم ترین تفاوت انبیا و ائمه به شمار می آید. هر دو دیدگاه نوبختیان و شیخ مفید را اشعری به عنوان تفکر گروهی از متکلمان امامیه ذکر کرده (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۵۰-۵۱) و علاوه بر نوبختیان، در میان متکلمان کوفی نیز عده ای الهام و تحدیث فرشتگان بر ائمه را منکر بودند. از جمله افراد این گروه می توان به هشام بن حکم، سدید صیرفی، یونس بن عبد الرحمن و فضل بن شاذان اشاره کرد (نک: رضایی، ۱۳۹۱: ۶۷-۷۰). بنابراین، اندیشه نوبختیان در باب سماع کلام ملائکه و اعجاز ائمه، بستری معتزلی ندارد، بلکه این مسئله از ابتدا در میان امامیه به عنوان مسئله ای درون مذهبی مورد اختلاف بوده است.

انبیا و امامان پس از رحلت

دیدگاه بنو نوبخت درباره احوال انبیا و امامان پس از رحلت، چندان روشن نیست. شیخ مفید با استناد به قرآن و احادیث، نتیجه گرفته، آنان با روح و جسم در بهشت زندگی کرده، از

نعمت‌های الهی برخوردار می‌شوند. آنان، افراد نیکوکار و شیعیان امت خود را که از دنیا می‌روند، ملاقات کرده، بشارت می‌دهند و با آنان، برخوردی کریمانه دارند. پیامبر خدا و ائمه اطهار، با برخورداری از عنایت الهی، و نه به طور مستقل، پیوسته از احوال پیروان خود در دنیا باخبرند. هم‌چنین آنان کلام زائرانی را می‌شنوند که در حرم‌های مطهرشان یا از راه‌های دور با ایشان گفت‌وگو می‌کنند. شیخ مفید سپس می‌گوید: «این مذهب فقها و محدثان امامیه است. از متکلمان گذشته ایشان در این باره گفتاری به من نرسیده و خبری که به من رسیده آن است که بنونوبخت با من اختلاف نظر دارد» (مفید، ۴۱۳ق (الف): ۷۲-۷۳).

از عبارت شیخ مفید برمی‌آید، دیدگاه نوبختیان در این مورد در کتاب‌های آن‌ها نبوده. احتمالاً شیخ مفید از اساتید خود، که شاگردان ابوسهل بوده‌اند، با این دیدگاه نوبختیان آشنا شده است. هم‌چنین نمی‌دانیم بنونوبخت در کدام قسمت از دیدگاه بیان‌شده شیخ مفید در این مسئله با وی مخالف بوده‌اند. نکته مهم این است که شیخ مفید تأکید می‌کند از متکلمان پیشین امامیه گفتاری به وی نرسیده؛ از این رو، نمی‌توان این اختلاف دیدگاه نوبختیان و شیخ مفید را در بستر اندیشه متکلمان نخستین امامیه ردیابی کرد.

انتخاب کارگزاران امام

بنونوبخت نصّ بر وکلا را مانند نصّ بر امام از سوی خداوند می‌دانستند؛ بنابراین، بنونوبخت معتقد بودند وکلا و نواب ائمه مانند خود امام از جانب خدا انتخاب شده و نصّ الهی بر اعیان آنان وجود دارد. شیخ مفید نصّ ائمه بر وکلا را لازم می‌دانسته، اما می‌گوید: جایز است خداوند اختیار انتخاب آنان را به امام واگذار کند (همان: ۶۵-۶۶). احتمال دارد شیخ مفید که در غیبت کبری می‌زیسته، چون دیده نصّ بر شخص (عین) کارگزاران امام از جانب خدا، آن‌گونه که در غیبت صغری بوده وجود ندارد، معتقد شده نصّ بر شخص کارگزار لازم نیست و خداوند انتخاب آنان را به اختیار ائمه قرار داده است.

نتیجه‌گیری

جدای از هم‌سانی اندیشه‌های نوبختیان و شیخ مفید در بسیاری از اندیشه‌های کلامی، تفاوت‌های اندیشه‌ای آنان در برخی آرای کلامی گویای آن است که مدرسه کلامی نوبختیان و شیخ مفید، دو مدرسه اجتهادی در علم کلام بوده که بسیاری از دیدگاه‌ها در آن تأسیسی است و آنان ناظر به اندیشه‌های کلامی رایج، اعم از مدارس کلامی امامیه و معتزله آرای را

برگزیده‌اند؛ از این رو، علاوه بر مشابهت‌های فراوانی که هر یک از آنان با مدرسه کلامی امامیه در کوفه دارند، در برخی موارد اندیشه کلامی مفید یا نوبختیان، در نتیجه هم‌نوا با معتزله و حتی مرجئه بوده و از اندیشه عمومی مدرسه کوفه دور می‌گردد؛ هرچند در همین موارد نیز در میان متکلمان پیشین امامیه رگه‌های این تفکر وجود دارد.

در مباحث مهمی چون معرفت و استطاعت که از بنیان‌های تفکر امامیه است، نوبختیان هم‌گرایی بیشتری با متکلمان پیشین امامیه داشته و در تقابل جدی با معتزله هستند و اندیشه شیخ مفید در این مباحث هم‌نوایی بیشتری با معتزله دارد. در خداشناسی، نوبختیان و مفید در اندیشه‌ای مشترک با واگرایی از دیدگاه عمومی متکلمان کوفی، توحید معتزلی را که نشانه‌هایی از وجود آن در میان امامیه پیش از نوبختیان دیده می‌شود، برگزیده‌اند و در مباحث جهان‌شناسی که مجادله در آن نتیجه آشنایی متکلمان مسلمان با آثار فلاسفه یونان بود و ریشه در کلام اولیه مسلمین نداشت، نوبختیان، به‌خصوص ابومحمد در نتیجه توانایی‌ای که در علوم اوائل داشت، آرای را ارائه کردند که مورد توجه شیخ مفید - که در این مباحث به شدت از ابوالقاسم بلخی تأثیر گرفته است - قرار نگرفت و برعکس؛ معتزله بصره به آرای نوبختی توجه نشان داده، در تبیین اندیشه خود از آن بسیار سود بردند.

در باب وعید و اسما و احکام، نوبختیان با این که در فروعاتی مانند: احباط، موافات و گناهان صغیره و کبیره نوعی هم‌نوایی با معتزله نشان می‌دهند، در عین حال در مسائل ریشه‌ای مانند: اصل وعید و تعریف ایمان و نام‌گذاری مسلمان مرتکب کبیره، در تقابل جدی با اندیشه معتزلی‌اند؛ و در جهت دیگر، شیخ مفید در مسائلی که نوبختیان با معتزله هم‌رأیند، برداشت آنان در مسائلی مانند: احباط، موافات، گناهان صغیره و کبیره را بر نمی‌تابد، اما دیدگاه او در تعریف ایمان و نام‌گذاری مسلمان مرتکب کبیره با اندیشه معتزله شباهت‌هایی دارد. البته این تفاوت اندیشه‌ها می‌تواند ریشه در اختلاف آرای متکلمان پیشین امامیه داشته باشد.

و سرانجام، در باب امامت و نبوت، نوبختیان حد فاصل مقام امامت با نبوت را نفی ارتباط امام با فرشتگان و صدور معجزه از وی دانسته و در این اندیشه، با گروهی از امامیه هم‌نوا هستند که حد فاصل مشخصی بین این دو مقام قائلند. شیخ مفید تلاش دارد در پیروی از گروهی دیگر از امامیان، نوعی ارتباط بین امام و فرشتگان را اثبات کند، و صدور معجزه از امامان را ممکن می‌داند؛ هرچند این دو مقام را منحصر در ائمه نمی‌کند و آن را برای اولیا و خواص نیز ممکن می‌شمارد. شاید در نتیجه همین تفکر، نوبختیان که ارتباط امام را با ماوراء از طریق

فرشتگان نمی‌پذیرفتند، در تقابل با اندیشه شیخ مفید، عقلاً به لزوم گستره علم امام در همه علوم و فنون معتقد گردیدند. البته هر دو دیدگاه در میان متکلمان پیشین امامیه معتقدانی داشته است.

هرچند هر یک از نوبختیان و شیخ مفید در برخی اندیشه‌های کلامی هم‌نوا با معتزله‌اند، اما در مجموع، آرای مشترک نوبختیان با معتزله بیشتر در موضوعاتی است که در میان متکلمان امامیه پیشین نیز همانندی دارد و نزدیکی مفید به معتزله در مباحث ریشه‌ای مانند معرفت و استطاعت نمود بیشتری دارد و خود وی نیز در مباحث لطیف‌الکلام ابایی از ابراز این هم‌نواپی ندارد.

می‌توان گفت، اگرچه نوبختیان یک قرن پیش از شیخ مفید با اندیشه‌های معتزلی آشنا شده‌اند و با برجستگان مدرسه معتزلی بصره و بغداد در ارتباط بوده‌اند، اما این ارتباط در آن عصر منحصر به نوبختیان نبوده و نوبختیان آغازگر این ارتباط نبوده‌اند و متکلمان پیشین امامی‌مذهب نیز همواره در ارتباط با اندیشه معتزلی بوده‌اند. مهم‌ترین نفوذ و تأثیر معتزله بر شیخ مفید ظاهراً نه از سوی نوبختیان، بلکه از مطالعات مستقیم خود وی در آثار معتزلیان، به خصوص متکلم بزرگ معتزلی بغداد، یعنی «بلخی» بوده است.

منابع

۱. آمدی، سیف‌الدین، (۱۳۸۶ق)، *أبکارالأفکار فی أصول‌الدین*، تحقیق: احمد محمد مهدی، قاهره، دارالکتب.
۲. ابن‌ابی‌الحدید، (۱۳۷۸-۱۳۸۳)، *شرح نهج‌البلاغه*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی رحمته.
۳. ابن‌تیمیه، احمد بن عبدالحلیم، (۱۳۹۲ق)، *بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیه*، تحقیق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مکتبه المکرمة، مطبعة الحكومة.
۴. _____، (۱۴۰۶ق)، *منهاج السنة النبویه*، تحقیق: محمد رشاد سالم، مصر، مؤسسة القرطبة، چاپ اول.
۵. _____، (۱۴۱۵ق)، *شرح العقیده الاصفهانیة*، ریاض، مکتبه الرشد.
۶. ابن‌شهر آشوب، ابوجعفر محمد، (۱۳۷۶ق)، *مناقب آل‌ابی‌طالب*، تصحیح: لجنة من اساتذة النجف الاشرف، نجف اشرف، المکتبه الحیدریة.
۷. اسعدی، علی‌رضا، (۱۳۸۸)، *هشام بن حکم*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۸. _____، (۱۳۹۱)، *سیدمرتضی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. اشعری، ابوالحسن، (۱۴۰۰ق)، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*، آلمان - ویسبادن، فرانس شتاينر.

۱۰. اشمیتکه، زابینه، (۱۳۷۸)، *اندیشه‌های کلامی علامه حلی*، ترجمه: احمد نمایی، مشهد، آستان قدس رضوی.
۱۱. اقبال، عباس، (۱۳۵۷)، *خاندان نوبختی*، تهران، طهرابی.
۱۲. بغدادی، عبدالقاهر، (۱۴۰۸ق)، *الفرق بین الفرق*، بیروت، دارالجلیل - دارالافتاح.
۱۳. بی‌نام، (۱۳۸۵)، *خلاصه النظر*، زیر نظر: زابینه اشمیتکه و دیگران، تحقیق و مقدمه: حسن انصاری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. جاحظ، (۲۰۰۲)، *رسائل الجاحظ*، تقدیم و شرح: دکتر علی بوملحم، دار و مکتبه الهلال.
۱۵. حسینی جلالی، سیدمحمد رضا، (۱۴۰۵ق)، «فرق الشیعه او مقالات الامامیه للنوبختی ام لاشعری»، *تراثنا*، سال اول، ش ۱.
۱۶. حسینی زاده، سیدعلی، (۱۳۹۰)، *آرای متکلمان نوبختی و تأثیر آن بر اندیشه‌های امامیه*، پایان‌نامه موجود در قم، کتابخانه دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۷. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران، اساطیر، چاپ دوم.
۱۸. دیلمی، علی بن الحسین بن محمد، (نسخه خطی)، موجود در مرکز التراث و البحوث الیمنی.
۱۹. راوندی، قطب‌الدین، (۱۴۰۹ق)، *الخراج و الجرائع*، قم، مدرسه الإمام المهدی (عج).
۲۰. رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «تبیین معنایی اصطلاح علمی ابرار با تأکید بر جریانان فکری اصحاب ائمه»، *اندیشه نوین دینی*، سال هشتم، ش ۳۱.
۲۱. سیدمرتضی، (۱۴۰۵ق)، *رسائل الشریف المرتضی*، تحقیق: سیدمهدی رجایی، قم، دارالقرآن الکریم.
۲۲. _____، (۱۴۱۰ق)، *الشافی فی الامامة*، تحقیق و تعلیق: سید عبدالزهراء حسینی، تهران، مؤسسه الصادق.
۲۳. _____، (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سیداحمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. _____، (نسخه خطی)، *الطرابلسیات الاولی*، مرکز احیاء التراث الاسلامی، شماره فیلم: ۳/۱۶۹۰.
۲۵. _____، (۱۳۸۷ق)، *جمل العلم و العمل*، نجف اشرف، مطبعة الآداب.
۲۶. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۶ق)، *الاقتصاد فی ما يتعلق بالاعتقاد*، بیروت، دارالاضواء.
۲۷. _____، (۱۴۱۱ق)، *الغیبة للحجة*، قم، دارالمعارف الاسلامی، چاپ اول.
۲۸. _____، (۱۴۲۰ق)، *الفهرست*، قم، کتابخانه محقق طباطبائی.
۲۹. شیخ مفید، محمد بن نعمان، (الف)، (۱۴۱۳ق)، *اوائیل المقالات*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۰. _____، (ب)، (۱۴۱۳ق)، *مسائل السرویه*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۱. _____، (ج)، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح الاعتقاد*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۲. _____، (د)، (۱۴۱۳ق)، *الارشاد*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.
۳۳. _____، (هـ)، (۱۴۱۳ق)، *مسائل العکبریة*، قم، کنگره جهانی شیخ مفید.

۳۴. صدوق، محمدبن علی، (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه، تهران، اسلامیه.
۳۵. علامه حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی أصول الدین، تهران، دارالاسوه، چاپ اول.
۳۶. قاضی عبدالجبار، (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، تعلیق: احمد بن حسین ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۷. _____ (۱۹۶۲-۱۹۶۵)، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق: جرج قنوتی، قاهره، دارالمصریه.
۳۸. _____ (۲۰۰۶)، تثبیت دلائل النبوة، قاهره، دار المصطفی.
۳۹. مادلونگ، ویلفرد، (۱۳۸۷)، «کلام معتزله و امامیه»، مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانی، ترجمه: جواد قاسمی، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۴۰. مکدرموت، مارتین، (۱۳۶۳)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۴۱. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۹۰)، کتاب المعتمد فی اصول الدین، تحقیق: ویلفرد مادلونگ، تهران، میراث مکتوب.
۴۲. نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۱۶ق)، رجال نجاشی، تحقیق: سید موسی شبیری زنجانی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۴۳. نشوان حمیری، ابوسعید، (۱۹۷۲)، الحور العین، تحقیق: کمال مصطفی، قاهره، مکتبه الخانجی.
۴۴. نیشابوری، ابورشید، (۱۹۷۹)، المسائل الخلاف بین البصریین و البغدادیین، تحقیق و تقدیم: دکتر معن زیاده و دکتر رضوان السید، طرابلس، معهد الانماء العربی، الطبعة الاولى.