

نقد و بررسی اندیشه تأثیرپذیری متکلمان قرن ۴ و ۵ امامیه از معتزله در عدل الهی

سید محمدعلی احسانی*

چکیده

متکلمان معتزله و امامیه از روزهای نخست در کنار هم به گفت‌وگو، بحث و مناظره مشغول بوده‌اند. در این فضا ممکن است تأثیراتی برای هریک از جریان‌ها حاصل شده باشد. این تحقیق با روش تحلیلی - تطبیقی انجام گرفته و به دنبال نقد و بررسی «اندیشه تأثیرپذیری متکلمان امامیه از معتزله در عدل الهی» است.

مکتب امامیه و معتزله به علت پذیرش حسن و قبح عقلی به عنوان مبنا و اساس عدل الهی و سایر آموزه‌های دینی به عدلیه معروف شده‌اند. آنها با این مبنا، آموزه‌های دینی را به نحوی تحلیل کرده‌اند که خروجی آن، اختیار انسان، وجوب لطف و رعایت اصلح، وجوب تکلیف، نفی تکلیف فراتر از طاقت، وجوب اعواض بر آلام ابتدایی و تفسیر حکیمانه شرور بوده است. البته آنها در برخی از باورها اختلافات جزئی و در بحث اراده و اختیار اختلاف نظر مهم دارند. معتزله در این باب، راه افراطی تفویض را برگزیده‌اند، اما امامیه با پیروی از ائمه اطهار: نظریه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را برگزیده‌اند.

کلیدواژه‌ها: تأثیرپذیری، عدل الهی، حسن و قبح عقلی، لطف، اختیار، اعواض، انتصاف.

مقدمه

از قرن پنجم به بعد، برخی از متکلمان معتزله و فرقه نویسان اشاعره ادعای تأثیرپذیری متکلمان قرون چهارم و پنجم امامیه را از معتزله مطرح کردند که بعد از آن مستشرقان غربی و فرقه وهابیت نیز به این شبهات دامن زده و یا آن را تبلیغ می‌کنند. از این رو، در این نوشتار سعی می‌شود به برخی از این شبهات و سؤال اصلی تحقیق که «آیا متکلمان امامیه قرن چهارم و پنجم امامیه در اعتقاد به عدل الهی از معتزله متأثر بوده‌اند؟» و نیز سؤالات فرعی همچون: «تأثیرپذیری در کدام آموزه پدید آمده؟ و این تأثیرپذیری یکسویه بوده است یا دو سویه؟»، پاسخ داده شود. نخست باید بررسی کنیم که چه کسانی شبهه و ادعای تأثیرپذیری را مطرح کرده و مدعیات آنها چیست؟ این پژوهش پیشینه مستقلى نداشته، اما در ضمن تک‌نگاره‌هایی به آن پرداخته شده است. منابعی که به این موضوع، مختصر یا غیرمستقیم پرداخته‌اند عبارتند از: مناسبات فرهنگی شیعه و معتزله، رسول جعفریان؛ کلام شیعه، محمدرضا کاشف‌فقی؛ شیعه در برابر معتزله و اشاعره، هاشم معروف الحسنى؛ کلام تطبیقی، ربانی گلیپایگانی؛ تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله، قاسم جوادی. مهم‌ترین جنبه نوآوری این اثر، تعیین تأثیر و تأثر معتزله و امامیه در آموزه‌های خاصی است. ساختار کلی مقاله از مؤلفه‌ها و لوازم عدل الهی تشکیل شده است.

ادعاها و مدعیان تأثیرپذیری

از میان مدعیان «تأثیرپذیری متکلمان امامیه از معتزله»، ابتدا خود معتزله است که این شبهه را مطرح می‌کند. یکی از افراد این جماعت، خیاط است که این ادعا را مطرح کرده است. وی در باب عدل الهی در مورد عقاید شیعه نسبت به قضا و قدر الهی می‌گوید: شیعه معتقد است که

خداوند، کافر را به کفر، و گناهکار را به معصیت وادار کرده است (خیاط، بی‌تا، ص ۳۷). وی همچنین شیعه را سوای کسانی که با معتزله مصاحبت داشته‌اند، به تجسیم متهم می‌کند (همان، ص ۲۱۴). بعد از خیاط، اشعری و برخی پیروان مذهب وی نظیر شهرستانی و... نیز ادعای فوق را مطرح کرده‌اند. اشعری در مقالات الاسلامیین می‌نویسد: «... فرقه سوم از شیعیان کسانی هستند که معتقدند که اعمال بندگان مخلوق خدا نیست و آن گروهی از آنهاست که امامی هستند و گرایش اعتزالی پیدا کرده‌اند» (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۳۵-۴۱).

ابن تیمیه در کتاب منهاج السنه خود همان مدعیات را که قبلاً خیاط، اشعری و شهرستانی، مطرح کرده بودند دوباره در قرن هفتم مطرح می‌کند (ابن تیمیه، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۹-۲۰).

برخی از نویسندگان معاصر مانند احمد امین مصری، مدرسی طباطبائی، و محمدجواد مشکور نیز معتقدند که از قرن سوم به بعد امامیه به آموزه‌های کلامی و روش استدلالی آنها روی آورده است. مشکور اذعان می‌کند که کلام شیعه هرچند در آغاز مقتبس از کلام معتزله است، اما در اثر هدایت ائمه و ظهور فضایل بزرگ در میان شیعه در نهایت اساس استواری یافت (مشکور، بی‌تا، ص ۷۰-۷۱). احمد امین می‌گوید: «... اما من ترجیح می‌دهم که شیعه تعالیشان را از معتزله گرفته است. همچنین وی اضافه می‌کند که بسیاری از معتزله به تشیع روی آورده است که احتمالاً اصول معتزله از طریق آنها در میان شیعه منتقل شده است (امین، بی‌تا، ص ۲۶۸).

آدام متز، یکی از مستشرقان، ادعا می‌کند: شیعه در قرن چهارم مکتب کلامی نداشت و شیعه در عقاید و روش وارث معتزله است. به عقیده وی، کم‌اعتنایی معتزله به

حدیث از جمله مواردی بود که با مقاصد شیعه همخوانی داشت (مشکور، بی تا، ص ۷۳). مادلونگ تأثیرپذیری شیعیان از معتزله را از طریق نوبختی‌ها و سیدمرتضی می‌داند و معتقد است که سیدمرتضی هرچند در اعتقادات خود همچنان امامی باقی ماند، اما تا حد زیادی از حیات عقلی معتزله تأثیر پذیرفت (مادلونگ، ۱۳۶۲، ص ۱۹۱). مونتگمری وات نیز با تأیید ادعای فوق، به اعتقاد شیعه به مخلوق بودن قرآن مثال می‌زند، اما در اینکه این تأثیرپذیری به چه صورت اتفاق افتاده است اظهار تردید می‌کند (مونتگمری وات، ۱۳۸۰، ص ۱۱۴).

تحلیل مدعای فوق

به نظر می‌رسد منشأ تمام ادعاها به یک جا ختم می‌گردد. برخی از معتزلیان از جمله خیاط، از روی تعصب و حس رقابت این ادعا را مطرح می‌کنند. بعد از آن، نویسندگان اشعری که عمده فرقه‌نگاران نیز از آنها بوده‌اند، ادعای آنان را تکرار می‌کنند؛ چون شیعه بیش از معتزله در تعارض با اشعری و اهل سنت قرار داشته، به‌ویژه بعد از زوال معتزله که شیعه تنها رقیب اشاعره بوده است. ضدیت ابن تیمیه با شیعه نیز که از ادبیات توهین‌آمیز وی پیدا است، به علت تضاد کلام عقل‌گرای شیعه با ظاهرگرایان است.

در مورد مستشرقان غربی نیز این احتمال وجود دارد که اسیر روایت راویان همین دو فرقه شده باشند؛ چون پیش‌تر هم گفته شد که بیشترین کتاب‌های فرق و مذاهب، اشعری مسلک بوده‌اند. هرچند که اصل تأثیرپذیری را در دو سوی امامیه و معتزله نمی‌توان انکار کرد. چون آنها از نزدیک از طریق مناظره، ردیه‌نویسی، مقاله‌نویسی و حتی شرکت در کرسی‌های درس طرف مقابل، با هم تعامل فکری داشته‌اند، به گونه‌ای که برخی از شخصیت‌های

بزرگ این دو فرقه در کلاس درس مشایخ طرف مقابل شرکت جسته‌اند. اینکه چه طیفی بیشتر تأثیر پذیرفته و یا منشأ بحث عدل الهی و مؤلفه‌های آن در کجا بوده، بعداً به آن خواهیم پرداخت، ولی تذکر و یادآوری این نکته ضروری است که نباید از تعدد مدعیان، تصور اجماع نمود، بلکه امکان این نکته را که همه روایت‌ها به ادعای خیاط و هم‌کیشان وی برگردد باید همواره در نظر داشت. برای تعیین و تشخیص صحت و سقم ادعاها و شبهات تأثیرپذیری و یافتن پاسخ شایسته به سؤال تحقیق، از یک سو، باید نقاط اشتراک و افتراق و یا تمایزها و تشابه دیدگاه‌های متکلمان معتزله و امامیه را روشن کنیم، و از سوی دیگر، پیشینه عدل الهی در نزد امامیه را رصد نمایم که متکلمان دو سه قرن نخست امامیه چه نگرشی در مورد عدل الهی و مؤلفه‌های آن داشته‌اند، و همچنین روایات منسوب به ائمه چه تصویری از عدل الهی ارائه می‌دهند.

با توجه به اینکه آثار متکلمان سه قرن نخست در دسترس ما نیست، و ما برای رصد آراء متکلمان اولیه با مشکل مواجه هستیم، از این رو، چاره‌ای جز پناه بردن به روایات منقول از طریق آن متکلمان و راویان نداریم. بنابراین، در بسیاری از موارد که به افکار و آراء این متکلمان دسترسی نداریم، روایات منقول ایشان را تلقی به قبول کرده و دیدگاه آنها به حساب می‌آوریم. نیز در قسمت آتی برای بررسی فرضیه تأثیرپذیری به مطالعه و جست‌وجوی شواهدی از آراء متکلمان متقدم و روایات ائمه می‌پردازیم تا از این طریق بتوانیم به پاسخ روشن‌تر و بهتری دست پیدا کنیم. بنابراین، اگر در مواردی اسمی از ملا صالح مازندرانی و یا علّامه مجلسی برده می‌شود، صرفاً به جهت تحلیل و توضیح ایشان از روایت و یا منبعی است که روایت در آن ذکر شده است.

نقد و بررسی تطبیقی دیدگاه‌های متکلمان معتزله و امامیه در عدل الهی؛ مؤلفه‌ها و لوازم آن

تعریف عدل الهی

واژه‌شناسی عدل

لغویان معانی مختلف و متضادی را برای عدل ذکر کرده‌اند. معجم مقاییس اللغة دو سنخ از معانی متضاد را ذکر می‌کند: یکی، تناسب و توازن، برابری، ادای حق دیگران، ارج نهادن و توجه به قابلیت‌ها و استحقاق‌ها، پاک‌سازی و تزکیه. دوم، کژی و ناراستی (ابن فارس، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۲۴۶). مصباح‌المنیر در تعریف عدل می‌آورد: «الْقَصْدُ فِي الْأُمُورِ وَهُوَ خِلَافُ الْجَوْرِ» (فیومی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ۳۹۶). برخی دیگر از واژه‌شناسان عرب گفته‌اند: عدل، در مورد انسان حکم حق، و آن حکم عادلانه و ضدجور است (احمد رضا، ۱۳۷۹ق، ص ۴۶-۴۷). راغب اصفهانی می‌نویسد: «الْعَدَالَةُ وَالْمَعَادِلَةُ لَفْظٌ يَقْتَضِي مَعْنَى الْمَسَاوَاتِ... فَالْعَدْلُ هُوَ التَّقْسِيطُ عَلَى سِوَاءٍ...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۵۱-۵۵۲).

از خداوند نفی می‌کند (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۴). دیدگاه متکلمان معتزله و امامیه در تعریف عدل نزدیک است؛ چون از دیدگاه‌های هر دو گروه، معنای فعلی و فاعلی عدل به دست می‌آید. معنای فعلی عدل، نفع یا ضرری است که از روی قصد به دیگری می‌رسد. و آن از نظر شیخ صدوق و شیخ مفید همان ثواب و جزائی است که در ازای اعمال نیک و بد به قدر استحقاق به انسان می‌رسد (صدوق، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷). عدل در معنای فاعلی این است که تمام افعال خداوند نیکوست و کار زشت از او سر نمی‌زند و به چیزی که بر او واجب است خللی نمی‌رساند. وقتی این اصل عنوان شد، روشن می‌شود که تمام افعال خداوند حسن است و قبیح در افعال او راه ندارد و نیز واجب است که هرچه حکمت اقتضا می‌کند انجام دهد (محمودکامل، ۱۹۸۳، ص ۱۶۹). این تعریف اکثر معتزله از عدل الهی است. و تعریف شیخ طوسی و سیدمرتضی به آن نزدیک است (سیدمرتضی، بی‌تا، ص ۳۲؛ طوسی، ۱۴۳۰ق، ص ۸۴).

مبانی و مؤلفه‌های عدل الهی

۱. عدم صدور قبیح از خداوند

معتزله و امامیه که «عدلیه» محسوب می‌شوند، هر دو گروه صدور قبیح را از خداوند نفی می‌کنند و آن را از طریق حسن و قبح عقلی مدلل می‌سازند. برخی، امامیه را در این اعتقاد متأثر از معتزله خوانده‌اند، اما این مدعا برهانی به نظر نمی‌رسد؛ چون حسن و قبح عقلی از دیرباز میان طیفی عظیم از شیعه و امامیه وجود داشته است. سیدمرتضی در تعریف «قبح» می‌گوید: قبح آن است که در انجام آن استحقاق ذم نهفته باشد (سیدمرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۹). از این تعریف می‌توان نتیجه گرفت که «حسن» آن است که در انجام آن استحقاق مدح

مفهوم‌شناسی اصطلاحی عدل

به‌طور کلی، عدل مقابل ظلم و به‌معنای استیفای حق مظلوم از ظالم و دوری از باطل است. نیز به امر متوسط میان افراط و تفریط نیز عدل اطلاق می‌گردد.

در اصطلاح متکلمان، عدل منزله دانستن خداوند از قبايح، لغو و اخلال به واجب است (شریف مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۷۸). از نظر متکلمان عدلیه، خداوند فعل قبیحی انجام نمی‌دهد؛ چون از آن نهی کرده است. نیز اخلال به واجب نمی‌کند؛ چون بدان امر کرده است (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۲۳۶)، وگرنه فعل خداوند عبث خواهد بود. بنابراین، علاوه بر دلایل مذکور، دلیل مهم حکمت خداوند است که فعل قبیح و اخلال به واجب را

نهفته باشد. حسن و قبح، امر عقلی است نه آنچه اشاعره می‌گویند و آن را امر شرعی می‌پندارند. البته از عقلی بودن حسن و قبح بی‌نیازی از دین و بی‌فایده بودن آن لازم نمی‌آید. حسن و قبح کاربردهای بسیاری دارد، اما در اینجا تنها این معنی از حسن و قبح که مختص افعال است مورد نظر است؛ سایر معانی که هم برای اشیا به کار می‌روند و هم برای افعال، مناسبتی با این مبحث ندارند.

متکلمان امامیه نیز مانند متکلمان معتزله حسن و قبح برخی افعال را ذاتی و یا اقتضای خود فعل می‌دانند نه از ناحیه شرع. دلیل ایشان این است که عقل این موارد حسن و قبح افعال را مستقلاً درک می‌کند؛ اگر حسن و قبح افعال نیز ناشی از حکم شرع بود، باید مانند بسیاری از آموزه‌های دینی که صرفاً از ناحیه شرع قابل درک است، عقل به‌طور استقلال قادر به درک آن نمی‌بود (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۶۷).

در دوره امامین صادقین، یاران آنها از روش عقلی در مباحثات و مسائل اعتقادی استفاده می‌کردند و از سویی، اختلاف میان سنت‌گرایان و خردگرایان شیعه، مانند اهل حدیث و معتزله، عمیق و گسترده نبود؛ چون جایگاه عقل در این دوره برای متکلمان شیعی و یاران امام ابرار بود؛ و مرجع نهایی در کشف واقع، منبع اعلای دانش امام بود. اما در نگاه برخی از متکلمان امامیه، عقل جایگاه ویژه داشته که در مناظرات و مباحث علمی از استدلال‌های عقلی پیوسته استفاده می‌کردند؛ مانند: علی بن اسماعیل، علی بن منصور، یونس بن عبدالرحمن قمی، ابوجعفر سکاک، فضل بن شاذان نیشابوری؛ ولی گهگاهی میان این دسته از متکلمان و محدثان شیعه منازعات و مشاجراتی پدید می‌آمد (کاشفی، ۱۳۸۶، ص ۱۲۴-۱۲۵). ممکن است در میان برخی متکلمان اقوال شاذی نیز پیدا شود که در تضاد با این تبیین باشد؛ چون در دوران متکلمان اولیه مکتب‌های کلامی به پختگی و انسجام نرسیده بود و از

سوی دیگر، افکار بسیار متفاوتی هم در جامعه رواج داشت. چنان‌که در میان دیدگاه‌های متکلمان اولیه معتزله نیز اقوال و نظریات متعارض دیده می‌شود. مثلاً، بشر بن معتمر در مورد عذاب کودکان از سوی خداوند می‌گوید: اگر خداوند به فرض، مرتکب چنین فعل قبیحی شود، باز هم نباید به او نسبت داد، بلکه بایستی توجیه کرد و گفت که طفل درواقع بالغ و عاقل بوده است (شهرستانی، ۱۳۶۴، ص ۷۸).

۲. اراده خدا و اختیار انسان

اراده خداوند دو نوع است: اراده تکوینی و اراده تشریعی. اراده تکوینی خداوند از نظر معتزلیان بغدادی و متکلمان امامیه در قبال انسان آن است که خداوند خواسته است انسان‌ها با اختیار خود افعالشان را انجام دهند. در این نوع اراده، اگر اراده الهی بر چیزی تعلق گیرد الزاماً تحقق خواهد یافت. اما خداوند خواسته است که انسان با اختیار و انتخاب خود افعالش را انجام دهد.

موضع رسمی امامیه در باب اراده و اختیار انسان، دیدگاه ائمه است که از سوی امام صادق علیه السلام به عنوان «امر بین الامرین» بیان شده است (حرعاملی، ۱۳۷۸، ص ۷۴). متکلمان امامیه جبر و تفویض را با تکیه بر همین دیدگاه ائمه رد می‌کنند. بین الامرین آن‌گونه که شیخ مفید و شیخ صدوق بیان کرده‌اند، دیدگاهی است که در آن خداوند، انسان را از سویی، در افعالش آزاد گذاشته و از سوی دیگر، حدود و ثغور آزادی را بیان داشته و ایشان را از منکرات منع و نهی کرده است. در نگاه امامیه، انسان هرچند مختار آفریده شده است، اما در تمام ابعاد هستی خود و شئون آن، از جمله فاعلیت، نیازمند عنایت و مشیت خداوند است (کاشفی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۲).

دیدگاه متکلمان امامیه در قرن چهارم و بعد از آن را می‌توان در دیدگاه متکلمان اولیه و روایات ائمه

روایاتی که دال بر اختیاراند، بعید است که اکثریت متکلمان اولیه به وادی جبر رفته باشند.

اراده خدا و معاصی انسان: دیدگاه معتزله در باب اراده معاصی انسان از سوی خداوند متفاوت است. برخی معتقدند که خلاف عدل و حکمت خداوند است که خداوند معصیت را از انسان اراده کند و یا آن را به کسب انسان درآورد. اما برخی دیگر، بر این باورند که خداوند اصولاً در حیطه رفتار و اختیار انسانی نمی‌تواند اراده‌ای داشته باشد. بنابراین، خداوند نمی‌تواند ظلم نماید و یا فعل قبیحی را مرتکب شود (عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۴۶۴-۴۶۵).

از نظر امامیه نیز صدور و اراده معصیت بندگان از سوی خداوند مردود است؛ چون از یک‌سو، انسان خود فاعل و عامل رفتارهای خویش است و در رفتار خود آزاد است. و از سوی دیگر، اراده امر قبیح قبیح است؛ بنابراین، معاصی که قبیح‌اند نمی‌توانند مراد خداوند باشند. و از خداوند بعید است که فعل قبیحی را انجام داده و یا ایجاد نماید. این دیدگاه اجماع متکلمان امامیه است (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸). چنان‌که گذشت، روشن شد که اراده خداوند به معاصی تعلق نمی‌گیرد و یا به عبارتی، خداوند معصیت را برای انسان اراده نکرده است و این اعتقاد معتزله و امامیه است. اما اینکه منشأ این اعتقاد در امامیه چیست و در کجاست، نیازمند بررسی است.

معتزله نمی‌تواند ادعا نماید که این گزاره آموزه اختصاصی آنهاست. شاید عقیده و برداشت مسلمانان صدر اسلام نیز همین بوده است؛ چون وقتی یک یهودی از پیامبر سؤال کرد که چرا خداوند ستم نمی‌کند، حضرت فرمود: به دو دلیل: یک، علم خداوند به قبحیت آن؛ دوم، بی‌نیازی او از ارتکاب آن. امام صادق (ع) و امامان بعدی این‌گونه اعتقادات را با وضوح بیشتری بیان کرده‌اند. عن ابی بصیر، عن ابی عبدالله (ع) قال: «من زعم ان الله يأمر

اطهار (ع) ردیابی نمود. مثلاً، هشام بن حکم اصل اختیار انسان را متعلق و ناشی از اراده تکوینی خداوند که به منزله فعل اوست، عنوان کرده و افعال اختیاری انسان را متعلق اراده تشریعی خداوند می‌داند. وی نظر امام صادق (ع) در باب اراده و افعال اختیاری انسان را که در مناظره با یک «زندیق» بیان داشته است نقل می‌کند. در این مناظره، امام در پاسخ زندیقی می‌فرماید: «اگر همه را مطیع می‌آفرید، در طاعت مجبور بودند و پاداشی برای ایشان نبود؛ چه در این صورت طاعت، عمل آنان شمرده نمی‌شد و بهشت و دوزخ به عنوان پاداش و کیفر معنی نداشت، لکن آنان را مختار آفریده و به طاعت امرشان فرموده و از نافرمانی و معصیت بازشان داشته... است» (صفایی، ۱۳۴۲، ص ۴۰). یادآوری می‌شود هشام از متکلمان قرن دوم است.

محمد بن حسن الصفار (متوفای ۲۹۰) از متکلمان و راویان قمی که کتابی هم در رد غلات نوشته است، از امام رضا (ع) روایت می‌کند که برخی به امام گفتند: از دوستان ما برخی به جبر و برخی به استطاعت اعتقاد دارند. فرمود: «بنویس خداوند تبارک و تعالی گفته: ای فرزند آدم! به مشیت من، تو کسی گشته‌ای که برای خودت آنچه می‌خواهی، می‌خواهی و به قوت من، واجبات مرا انجام می‌دهی و به نعمت من، بر نافرمانی‌ام توان یافتی؛ تو را شنوا، بینا و توانا قرار دادم هر نیکی که به تو رسد از خداست و هر بدی که به تو رسد از خودت است...» (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۵۳۱).

این روایت نشان می‌دهد که اعتقاد به جبر هم دست‌کم در میان متکلمان و راویان نص‌گرای قمی وجود داشته است نه اینکه همه چنین اعتقادی داشته‌اند. شیعیان و متکلمان امامیه همواره عقاید خود را بر امامان عرضه می‌کردند و حتی از افکار و عقایدی که در جامعه پدید می‌آمد، نیز سؤال می‌کردند. از این‌رو، با وجود چنین

بالفحشاء فقد کذب علی الله و من زعم أنَّ الخیر و الشرَّ
إلیه فقد کذب علی الله» (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص
۱۷). قرآن کریم نیز فعل و اراده معاصی را از سوی
خداوند نفی می‌کند. ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا
عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾
(اعراف: ۲۸) و ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾ (غافر: ۳۱).

با وجود این‌گونه آیات و روایات، ظاهراً دلیلی برای
ادعای تأثیرپذیری وجود ندارد، اما جای این سؤال هست
که چرا برخی از متکلمان قضا و قدر و اراده الهی را
به‌گونه‌ای تفسیر کردند که هم جبر را پذیرفتند و هم
معاصی انسان را منسوب به خداوند دانستند؟ با اینکه این
آیات و نظیر این‌گونه روایات، بخصوص احادیث پیامبر
اکرم صلی الله علیه و آله، در دسترس آنها نیز بود. و از سویی، روایات
متعارض و ملهم جبر نیز کم نیستند. تازه وجود متکلمان
جبرگرا در مکاتب مختلف و از جمله شیعه، هرچند
به‌صورت اندک، فرضیه تأثیرپذیری را بیش از پیش مطرح
می‌سازد. بنابراین، معتزله و سایر مدعیان می‌توانند ادعا
کنند که شیعیان پیش از قرن چهارم، از آن دسته از روایاتی
که ناظر به جبر است پیروی می‌کردند؛ بعد از آن، با
تأثیرپذیری از معتزله، اعتقاد به اختیار و نظریه عدل الهی
را اختیار کرده و بعد از آن، از دسته دیگر روایات برای
خود شواهدی را جست‌وجو می‌کنند. این احتمال را
می‌توان با تواتر روایت «لا جبر و لاتفویض بل امر بین
الامرین» رد کرد؛ هرچند اثبات تواتر آن، تحقیق گسترده
روایی می‌خواهد که از موضوع و توان این نوشته خارج
است، اما مطالعه روایات در این باب و کتب مربوطه نشان
می‌دهد که روایت مزبور در میان امامیه تواتر معنوی داشته
و رویکرد «امر بین الامرین» در میان امامیه یک استراتژی
بوده است؛ چون این رویکرد اختصاص به امام صادق علیه السلام
ندارد و به عقیده برخی محققان رویکرد نفی جبر و

تفویض و اثبات راه میانه به‌عنوان راه صحیح در مسئله جبر
و اختیار، از امام علی علیه السلام آغاز شده و در زمان امام باقر و
امام صادق علیه السلام روایات زیادی در این زمینه وارد شده است
(ربانی، ۱۳۸۷، ص ۲۴۲). فردی از امام صادق علیه السلام سؤال
کرد: آیا خداوند بندگان را بر انجام گناهان مجبور کرده
است؟ حضرت جواب داد: خیر. سائل پرسید: حقیقت
چیست؟ امام فرمود: «لطف من ربک بین ذالک» (کلینی،
بسی‌تا، ج ۱، ص ۲۲۱). عسبایه بن ربیع اسدی از
امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد استطاعت پرسید: حضرت
جواب داد: با اعطای قدرت و توان از سوی پروردگار که
مالک و قادر حقیقی است قادریم؛ معنی «لا حول ولا قوة الا
بالله» این است که ما نمی‌توانیم از معصیت خداوند دوری
کنیم، مگر به عصمت الهی و نیرویی برای اطاعت نداریم،
مگر با یاری الهی (حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۴۶۸).

۳. قضا و قدر الهی و اختیار انسان

برای قضا و قدر الهی معانی متفاوتی ارائه شده است.
معروف‌ترین این معانی، همان سه معناست که شیخ مفید
برای «قضا» ذکر می‌کند: خلق، امر و نهی، و ایجاد. معنی
خلق در قضا، در مورد آفرینش انسان به کار می‌رود. وی
در مورد افعال حسنه معنی امر، و در مورد افعال قبیحه
معنی نهی از قضا را به کار می‌برد. و در نهایت، معنی ایجاد
از قضای الهی را در مورد قدرت و چیزهایی که در نفس
از سوی خداوند ایجاد شده‌اند، بکار می‌برد. ایشان «قدر»
را به معنی ایقاع و ایجاد هرچیزی در موضع و جای
خودش تعریف می‌کند (مفید، ۱۳۷۱، ص ۱۹).

شیخ صدوق در التوحید بیش از ده معنی برای آن ذکر
می‌کند (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۵۸۷-۵۹۱). معنی مورد
مناقشه، معنی خلق و ایجاد آن است که با اختیار انسان در
تضاد است، معنی امر و نهی را همه قبول دارند. اشاعره و

اهل حدیث مشکلی با قضا و قدر به هر معنی که باشد ندارند؛ چون سلب اختیار انسان، خلق معاصی به نام انسان و... را منافی با عدل الهی نمی‌دانند. اما معتزله و امامیه که قایل به اختیار انسانند و از سویی، سرنوشت از پیش تعیین شده را که خود انسان در آن هیچ نقشی نداشته باشند منافی با اصل اختیار و آزادی اراده انسان، و البته عدل الهی می‌دانند، معنی جبرآمیز از قضا و قدر را نمی‌پذیرند. معتزله برای حل موضوع، اصل قضا و قدر را به کلی منکر شده و قایل به تفویض شده‌اند. «تفویض» یعنی اینکه خداوند انسان را با توانایی‌هایش خلق کرده و همه چیز را به خود وی واگذار نموده است و دیگر هیچ نقشی در افعال و اعمال انسان نداشته و رفتار انسان از قلمرو قضا و قدر، اراده، و آفرینش الهی بیرون است. عبارت **عبدالجبار** در **شرح اصول خمس** پیرامون جبر و اختیار بر تفویض دلالت می‌کند: «فوقوه بحسب الدواعی یکشف عن اختصاص الفعل بنا وحدوثه من جهتنا» (عبدالجبار، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۵). همچنین وی در جای دیگری در تفسیر آیه ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف: ۲۹)، می‌نویسد: «فقد فوض الأمر فی ذلک الی اختیارنا» (همان، ص ۲۴۳). اما امامیه با رد جبر و تفویض، راه میانه را برگزیده‌اند. **ملل‌الصالح** مازندرانی در **شرح اصول کافی** «امر بین الامرین» را این‌گونه تفسیر کرده است: «و المراد بالأمر بین الامرین أمر لا هذا [جبر] و لا ذاک [تفویض] بل طریق متوسط بینهما و هو أنَّ أفعالهم بقدرتهم و اختیارهم مع تعلّق قضاء الله و قدره و تدبیره و مشیتة و إرادته و توفیقه و لطفه و خذلانه بها، و هذا التعلّق لا ینافی اختیارهم لأنّ القضاء و القدر و الإرادة و غیرها علی قسمین: حتم و غیر حتم، و المنافی للاختیار هو الحتم دون غیره» (مازندرانی، ۱۳۸۸ق، ج ۵، ص ۲). یعنی در «امر بین الامرین» انسان مختار است، اما در تحت

تدبیر، اراده، مشیت، توفیق و لطف خداوند. هرچند معتزله نیز به‌رغم اعتقاد به تفویض، انسان را محروم از توفیق و لطف خداوند نمی‌داند و این نوع تأثیر را می‌پذیرند. مثلاً، بشرین معتمر یکی از معتزلیان، در این رابطه می‌گوید: همچنان‌که عقل به وجوب قدرت برای فاعل مختار حکم می‌کند، بروجوب لطف نیز حکم می‌کند (فاضل، ۱۳۶۲، ص ۸۰). با اینکه معتزله امامیه را در باب اختیار و نفی قضا و قدر جبرآمیز، متأثر از خود عنوان می‌کردند، مستشرقان غربی معتزله را در این آموزه متأثر از مسیحیت عنوان می‌کنند. آنها معتقدند که معتزله تحت تأثیر غیرمستقیم الهیات مسیحی، به تدریج به تأمل و پژوهش در زمینه قضا و قدر پرداختند تا آنها را به نحوی معنی کنند که با آزادی و اختیارشان منافات نداشته باشند، و از این طریق بتوانند وجود ثواب و عقاب را توجیه کنند (یوسفیان و شریفی، ۱۳۸۰).

اما این نگرش صحیح نیست. ما باید بپذیریم که صرف وجود مشابَهت دلیل تأثیرپذیری و دنباله‌روی نیست؛ چون در بسیاری از اندیشه‌های بشری بدون تماس و تأثیرپذیری همانندی‌هایی وجود دارد. به علاوه که بحث قضا و قدر در قرآن هم مطرح شده و این مسئله در زمان پیامبر اکرم ﷺ نیز پرسش‌ها و دغدغه‌هایی را ایجاد کرده بود و روایاتی منقول از آن حضرت و امیرالمؤمنین علیؑ مؤید این مطلب است.

نمونه برداشت متکلمان متأخر امامیه را می‌توان در بیانات امیرالمؤمنین علیؑ به‌راحتی مشاهده نمود. زمانی که حضرت از جنگ صفین برمی‌گشت، پیرمردی از وی سؤال کرد که آیا رفتن ما به جنگ و بازگشت از آن، به قضا و قدر الهی بوده است؟ حضرت در پاسخ فرمود: اعمال و رفتارمان خارج از قضا و قدر الهی نبوده است. پیرمرد پنداشت که در این صورت، اجرای بر خداوند نخواهد داشت؛ اما امام با نهیب خود هشدار می‌دهد که

قضا و قدر الهی را نباید حتمی پنداشت: «مگر تو گمان [می] کنی که آن قضا حتمی بود و آن قدر لازم (به طوری که اختیار از تو سلب شود...) اگر چنین می بود، ثواب و عقاب و امر و نهی و بازداشت خدا بیهوده بود... و نوید و بیم دادن انسان معنی ندارد و نه گنهکار سزاواری سرزنش دارد و نه نیکوکار اهلیت ستایش، بلکه گنهکار از نیکوکار سزاوارتر به احسان است و نیکوکار از گنهکار به عقوبت سزاوارتر است» (کلینی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱۶).

۴. لطف و رعایت اصلح

معتزله و امامیه در وجوب لطف و رعایت اصلح برای بندگان اتفاق نظر دارند. منتها برخی از معتزله به جهت عدل الهی و برخی دیگر نظیر قاضی عبدالجبار، از جهت حکمت و نقض غرض واجب می دانند (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۳). از نظر معتزله، «لطف» برای تسهیل در انتخاب و انجام اعمال نیک است؛ بنابراین، اختیار و قدرت فاعلیت انسان را محدود و یا منتفی نمی سازد (همان).

اما در میان امامیه اختلاف نظر به نحو دیگری است. شیخ مفید در یک نظر که در *اوایل المسقالات* بیان شده لطف را از جهت جود و کرم الهی واجب دانسته و در دیدگاه دیگر، که در *النکت الاعتقادیه* بیان شده، لطف را مانند سایر متکلمان امامیه همچون سیدمرتضی، شیخ طوسی و... از جهت حکمت و نقض غرض الهی تبیین و توجیه می کند (مفید، ۱۳۷۱، ص ۲۶؛ همو، ۱۴۱۳، ص ۴۸۴۷). منتها شیخ مفید شرط می کند که به حد الجاء و اجبار، نرسد، ولی سیدمرتضی و شیخ طوسی چنین شرطی ندارد. قبلاً بصریون و صاحب یاقوت نیز چنین شرطی را نسبت به لطف داشته اند. سیدمرتضی و شیخ طوسی وجود مناسبت میان لطف و ملطوف فیه را لازم می دانند. سیدمرتضی معتقد است: دلیل نقض غرض

برای لطف تنها برای گروهی از مکلفان کارایی دارد که با وجود لطف، موفق به عمل به تکلیف می گردند. اما در مورد دو گروه دیگر، یعنی کسانی که در هر صورت، با لطف یا بدون لطف به وظیفه خود عمل می کنند و کسانی که در هر صورت، عمل نمی کنند کارایی ندارد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۵۳).

از آنچه گذشت، آشکار می شود که در مورد وجوب لطف و رعایت اصلح دیدگاه معتزله و امامیه بسیار نزدیک اند و در نحوه تبیین، دیدگاه شیخ مفید با معتزله بغداد و دیدگاه سیدمرتضی و شیخ طوسی با دیدگاه معتزله بصری مشابهت دارد. آیا این همانندی را می توان دلیل تأثیرپذیری متکلمان امامیه از معتزله به حساب آورد؟ شاید صرف مشابهت را نتوان به عنوان دلیل آن ذکر کرد، ولی سیدمرتضی (در کتاب *الذخیره* خود) حتی مثالی را که برای تبیین وجوب لطف ذکر می کند، همان مثالی است که قاضی عبدالجبار در *شرح اصول خمسسه* آورده است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۵۲؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۹۱). مضافاً اینکه بحث وجوب لطف را در میان متکلمان امامیه قبل از قرن چهارم در بغداد، نمی توان دید. حتی شیخ صدوق در *الاعتقادات* خود این بحث مهم را نیاورده است، درحالی که سایر مباحث اعتقادی را ذکر کرده است؛ و بنایش هم بر ذکر یک دوره کلام و اعتقادات امامیه بوده است. فقط در کتاب *التوحید* به ذکر حدیثی اکتفا می کند که خداوند آنچه به فیل داده است به حیوانی کوچک تر از پشه به نام «ولغ» هم داده است با دو بال که اضافه بر فیل دارد (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۴۳۶). البته این حدیث نمی تواند گویای قاعده لطف مصطلحی باشد که چیزی را بر خداوند الزام می کند. در مورد اصلح نیز صدوق در *التوحید* بابی به نام «... أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم» می گشاید، اما احادیثی

که می‌آورد چندان گویای این اصطلاح نیست. نخستین حدیثی که در این باب می‌آورد و مناسب‌ترین آنها در این باب به‌شمار می‌رود این است که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که خداوند فرمود: بنده‌ام همواره به درگاه من تقرب می‌جوید تا وی را دوست داشته باشم. وقتی دوست بدارم، خود چشم، گوش، دست و یاور او می‌شوم و هرگاه از من درخواستی کند به او می‌بخشم، اما گاهی گونه‌ای از عبادت مرا می‌خواهد که وی را باز می‌دارم تا گرفتار خودبینی نگردد. «... ایمان بعضی از بندگان مرا جز نیازمندی اصلاح نمی‌کند؛ اگر او را بی‌نیاز سازم، بی‌نیازی ایمانش را فاسد خواهد ساخت. ایمان بعضی از بندگان مؤمنم را جز بیماری اصلاح نمی‌کند؛ اگر جسم او را سالم گردانم، ایمان او را فاسد خواهد کرد. ایمان برخی از بندگان مؤمنم را جز سلامتی اصلاح نمی‌کند و اگر او را مریض سازم، این کار ایمان او را فاسد می‌کند. من به خاطر آگاهی بر دل آنان، بندگانم را سامان می‌دهم...» (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۶۱۱). اصلحی را که مضمون این روایت نشان می‌دهد، به دیدگاه شیخ مفید و نظام نزدیک است که می‌گفتند: هرچه خداوند انجام داده است، همان اصلح است. لکن متکلمان متأخر امامیه مانند سیدمرتضی و شیخ طوسی در **الاقتصاد...** «اصلح» را مرادف با انفع تعریف می‌کنند و آن را در دنیا به دو دلیل واجب نمی‌دانند: یکی اینکه مستلزم اخلال واجب از سوی خداوند لازم می‌آید؛ چون اصلح نهایی نخواهد داشت و ناممکن خواهد بود. دوم اینکه در این صورت، شکر خداوند لازم و واجب نخواهد بود؛ چون شکر در برابر تفضل است؛ وقتی چیزی بر خداوند واجب باشد انجام آن مستلزم شکر نیست (طوسی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۴۰). این رأی سیدمرتضی و شیخ طوسی به دیدگاه عبدالحجبار نزدیک است. اما در مقابل، بحث لطف به همان برداشتی که مورد

قبول امامیه و معتزله متأخر است در ضمن دیدگاه‌های دو متکلم قرن دوم و سوم معتزلی بغدادی، یعنی بشر (متوفای ۲۱۰) و جعفر بن حرب (متوفای ۲۳۶) نیز دیده می‌شود (فاضل، ۱۳۶۲، ص ۸۹-۸۰).

بنابراین، احتمال اینکه متکلمان قرن چهارم امامیه بحث لطف را از معتزله گرفته باشند، نمی‌توان رد کرد. البته اصل لطف شاید مورد قبول همه مسلمانان از صدر تاکنون باشد، اما وجوب لطف به عنوان قاعده الزام اخلاقی بر خداوند، بحث خاصی است که برخی از مکاتب و شخصیت‌های کلامی قبول ندارند و احتمالاً در صدر اسلام هم مطرح نبوده است.

مساوات در نعمت و هدایت: معتزلیان هرگونه تفضل الهی را در نعمات بیشتر و یا هدایت برخی انسان‌ها رد می‌کنند و آیاتی را که در این زمینه وجود دارد به شکلی توجیه و تأویل می‌برند. آنها آیات دال بر هدایت و اضلال برخی انسان‌ها توسط عنایت خاص الهی را به تسمیه و یا اخبار از هدایت و یا ضلالت توجیه و تفسیر می‌کنند (شهرستانی، بی‌تا، ص ۴۱۱). همچنین نظام معتقد است: خداوند قدرت ندارد که نعمت اهل بهشت و یا عذاب اهل جهنم را کم و یا زیاد نماید. نیز آنها شفاعت را انکار می‌نمایند و این امور را منافی با اصل عدل و عدالت خداوند تفسیر می‌کنند.

متکلمان امامیه تفضل الهی را نسبت به برخی و یا طیفی از انسان‌ها در هدایت الهی می‌پذیرند و از آن به‌عنوان توفیق الهی یاد می‌کنند. شیخ صدوق در **الاعتقادات** در ذیل آیه **﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾** (توبه: ۱۱۵) بیانی از امام صادق علیه السلام را می‌آورد که آن حضرت فرمود: «... تا پیامورشان هر آنچه را که وسیله رضای اوست و هر چیزی را که باعث خشم اوست... و در بیان قول حق جل

استطاعت و تقدم آن بر فعل اجماع وجود دارد. اما در تبیین استطاعت، تفاوت‌هایی میان دیدگاه‌ها وجود دارد. متکلمان امامیه مانند سایر عدلیه، تکلیف به مالایطاق را با عقل و نقل مردود می‌دانند. انسان قدرت ایمان و کفر ورزیدن را دارد و می‌تواند با یک قدرت و توان افعال متضادی را انجام دهد. و هریک از کفر و ایمان توان و قدرت بخصوصی نمی‌خواهند (کراجکی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۱۰۷).

در بحث استطاعت و تکلیف، دیدگاه امامیه با معتزله مشابه و نزدیک است. در میان هر دو گروه کسانی هستند که نظر مشابه دارند. مثلاً، بشر بن معتمر، ثمامه بن اشرس، ابو القاسم بلخی و... از معتزله و شیخ مفید از امامیه، استطاعت را به سلامت اعضا و جوارح تفسیر می‌کنند و بسیاری دیگر از معتزله، بخصوص عبدالجبار، و سیدمرتضی و شیخ طوسی، از امامیه آن را به توان فعل و ترک تبیین می‌کنند. اما این مشابهت و نزدیکی را نباید نوعی تأثیرپذیری عنوان کرد؛ زیرا شرط استطاعت برای تکلیف و عدم جواز تکلیف مالایطاق، از ضروریات عقلی است که همه عقلا آن را قبول دارند. قرآن کریم در مورد نفی تکلیف فراتر از طاقت صراحت دارد: «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (مؤمن: ۶۲). به علاوه، این بحث را می‌توان در آراء متکلمان قرون نخستین مانند هشام بن حکم و زراره نیز مشاهده کرد. زراره بن اعین در باب عدل الهی معتقد به شرط استطاعت در انجام تکلیف بوده و استطاعت را مانند سیدمرتضی و متکلمان بعد از وی، عبارت از قدرت و توان بر انجام فعل می‌دانسته است. کتاب اعیان الشیعه در این مورد می‌نویسد: «أن زرارة يقول الاسطاعة هي القدرة على الفعل ولا يشترط فيها تعقب الفعل لها» (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۵۴). هشام نیز استطاعت و اختیار را در باب افعال بندگان می‌پذیرد و انسان را صاحب اراده آزاد

شأنه «وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى فَأَخَذَتْهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (فصلت: ۱۷) فرمود: قوم تمود بعد از آنکه هدایتش نمودیم، ضلالت را بر هدایت ترجیح دادند، درحالی‌که می‌دانستند. از بیان فوق استفاده می‌شود که خداوند کسانی را که راه ایمان و اطاعت را در پیش می‌گیرند به هدایتشان می‌افزاید و به قولی، بین او و معصیت حایل قرار می‌دهد و کسانی را که بعد از هدایت و تشخیص راه راست، راه گمراهی و معصیت را انتخاب می‌کنند، به گمراهی‌شان می‌افزاید و به تعبیری، به حال خودشان رها می‌کند و بین آنها و معصیت خالی می‌گذارد و یا حایل را برمی‌دارد تا راحت بتوانند معصیتشان را مرتکب شوند (صدوق، ۱۳۸۷، ص ۳۶۹).

امام رضا علیه السلام نیز در این مورد می‌فرماید: خداوند هرکه را اراده کند که به پاس ایمان و اطاعتش به بهشت تکریم کند و هدایتش نماید، سینه‌اش را برای تسلیم الهی می‌گشاید و هرکه را اراده کند که به خاطر کفر و عصیان‌ش گمراه کند سینه‌اش را تنگ می‌گرداند (همان، ص ۳۷۱). از آنچه گذشت، تفاوت دیدگاه امامیه با معتزله آشکار می‌شود. بنابراین، در این مقوله ادعای تأثیرپذیری محلی از اعراب نخواهد داشت.

۵. وجوب استطاعت و تکلیف

وجوب تکلیف در دیدگاه معتزله با هدف خلقت ارتباط پیدا می‌کند و آن، رسیدن به قرب الهی است. از نظر معتزله، استطاعت شرط تکلیف و مقدم بر آن است تا مکلف قدرت انتخاب فعل و ترک و یا انجام افعال متضاد را داشته باشد. اگر استطاعت مقارن با فعل باشد - چنان‌که اشاعره می‌گویند - مکلف فاعل موجب خواهد شد (عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۶؛ اشعری، ۱۹۵۰م، ج ۱، ص ۳۷۵).

در میان امامیه هم مانند سایر گروه عدلیه، بر وجوب

و اختیار می‌داند. البته وی عنوان می‌کند که ممکن است انسان در برخی از مؤلفه‌های تشکیل دهنده اراده، مانند میل، نوعی اضطرار هم داشته باشد، اما در نهایت، فعل با انتخاب و اختیار خود او انجام می‌شود (صفایی، ۱۳۴۲، ص ۴۹).

هشام روایتی را از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که در آن، زندیقی از عدالت، قدرت و سایر صفات خداوند و نیز استطاعت بندگان سؤال می‌کند تا اینکه «زندیق» می‌پرسد: آیا چیزی از مقدمات عمل به بندگان واگذار شده است؟ امام می‌فرماید: «پروردگار از چیزی نهی نفرموده، مگر اینکه می‌داند که بنده قادر به ترکش می‌باشد. و به چیزی امر نفرموده، مگر اینکه می‌داند که بنده قادر به فعلش می‌باشد...» چون اگر امر به چیزی و نهی از چیزی نماید که بنده قادر به انجام یا ترک آن نباشد، تکلیف مالایطاق و ظلم به بنده خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸).

۶. آلام و اعواض

در موضوع آلام و اعواض هم دیدگاه‌های متکلمان معتزله و امامیه به هم نزدیک‌اند. عباد بن سلیمان (متوفای ۲۵۰ق)، که شاگرد نظام بوده و از اصحاب هشام فوطی است، ایجاد درد و الم را برای عبرت‌آموزی بدون عوض هم جایز می‌دانست (بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۰۳). اما متکلمان بعدی مانند جبائی، قاضی عبدالجبار، ابراهیم نوبختی، سیدمرتضی و... در صورت عدم استحقاق، ورود الم را بدون عوض ناروا عنوان کرده‌اند. از نظر معتزله و امامیه، حسن و قبح آلام به خود فعل الم مرتبط است نه فاعل آن، آن‌گونه که اشاعره می‌پندارند؛ که اگر فاعل آلام خداوند باشد پسندیده، و اگر غیر از وی باشد ناپسند است (احسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۲).

از دیدگاه معتزله، اصل وجوب عوض مورد اجماع است، اما اختلاف نظر در دوام و انقطاع آن است.

اسماعیل بن عباد، ابوالهذیل، ابوعلی و جمعی از بغدادیون به دلیل دوام ثواب الهی، قایل به دوام عوض شدند. ولی ابوهاشم جبائی قایل به انقطاع است. ابوعلی نیز دیدگاه ابوهاشم را پذیرفته است (عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۳). از متکلمان امامیه، صاحب یاقوت مانند عبدالجبار قایل به دوام عوض است، اما سیدمرتضی قایل به عدم دوام می‌باشند. وی استدلال می‌کند که اگر عوض دایمی باشد، کفار از عوض محروم خواهند شد؛ چون برخی از آنها در دنیا که محل برخورداری آنها از عوض است عمر طولانی ندارند. پس باید معتقد به عدم عوض در مورد کفار باشیم و یا عوض را مقطعی بدانیم. این دیدگاه که در صورت انقطاع عوض مؤمنان مغموم خواهد شد، نیز صحیح نیست؛ چون خداوند می‌تواند به گونه‌ای آن را به متألمان برساند که متوجه قطع آن نگردند (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص ۲۴۸).

در مواردی که الم از روی استحقاق و مصلحت نیست، آیا صرفاً برای دفع ضرر و یا جلب منفعت جایز است یا نه؟ ابوعلی قایل به جواز است، اما ابوهاشم رضایت را بجز در افراد غایب شرط می‌داند. مرجعیت تشخیص نفع و ضرر از نظر ابوعلی شرع است، اما ابوهاشم این مرجعیت را به عقل می‌دهد. بنابراین، در آلام ابتدایی از نظر فریقین عوض بر خداوند واجب است، اما در مطابقت کامل آن با معوض، آن‌گونه که در عرف دنیوی رایج است، واجب نیست.

به قول عبدالرحمن بدوی پیشینه بحث آلام و اعواض در جانب معتزله، به عباد بن سلیمان معتزلی برمی‌گردد. اما پیشینه این بحث در کلام امامیه روشن نیست؛ چون آراء متکلمان اولیه جز اندکی در دست نیست و حتی شیخ صدوق که اندکی مقدم بر متکلمان بغدادی امامی محسوب می‌شود، آن را در کتب کلامی‌اش نیاورده است.

بدنش ریز ریز شود» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۸، ص ۱۶۰). این‌گونه روایات نوعی از اجر و مزدی را برای متألمان و آسیب‌دیدگانی که به خداوند توکل می‌کنند و به قضای الهی راضی‌اند، ثابت می‌کنند. اما از آن، وجوب عوض را، که مستفاد از عدل الهی باشد، و بتوان از آن قاعده الزام اخلاقی بر خداوند، که اگر خداوند چنان اجر و عوضی را عطا نکند ظلم کرده است، نمی‌توان نتیجه گرفت. درحالی‌که مراد از آموزه اعواض در علم کلام قاعده الزامی است که از عدل الهی به دست می‌آید. البته این احتمال وجود دارد که متکلمان امامیه آموزه وجوب عوض را با عنایت به عدل، حکمت و لطف الهی از این روایات و آیات متناظر با این روایات به دست آورده باشند.

۷. ضرورت انتصاف و مجازات الهی

معتزله ضرورت انتصاف الهی را استیفای حقوق ضایع شده مظلوم و برخورد با ظالم و قانون‌شکنان می‌دانند؛ چه اینکه عدم برخورد با ظالمان و قانون‌شکنان باعث تشویق آنها در ظلم و تعدی خواهد شد و آن قبیح است. و قبیح از خداوند بعید است (عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۶۲۰-۶۲۲).

به روایت *یا قوت و انوار الملکوت*، امامیه از این جهت انتصاف را از خداوند واجب و لازم می‌دانند که خداوند قدرت و توان ظلم را به ظالم داده است و از سویی، به علت آزادی و اختیار انسانی، از ظالم جلوگیری نکرده است؛ با اینکه می‌توانست جلوگیری نماید. ازاین‌رو، ضرورتاً حقوق مظلوم را از ثواب ظالم جبران می‌نماید.

متکلمان در مورد تمکین ظالمی که ثواب برای انتصاف نداشته باشد، اختلاف نظر دارند. سیدمرتضی و *ابواسحاق* در این صورت قایل به عدم جواز شده‌اند، اما *بلخی* به‌طور مطلق و *ابوهاشم* مشروط به اینکه در علم خداوند معلوم باشد که در آینده ثوابی کسب خواهد کرد،

کتب روایی مانند *کافی* که بازتاب‌دهنده نظر ائمه و اندیشه‌های متکلمان اولیه است نیز در این مورد چیزی نشان نمی‌دهند. اگر این بحث در آن دوران مطرح می‌بود، علی‌الاصول باید توسط راویان در قالب روایات مطرح می‌شد و از همه مهم‌تر شیخ صدوق که در *التوحید* و *الاعتقادات* در پی نوشتن یک دوره اعتقادات امامیه بوده، حتماً باید از این آموزه یاد می‌کرد. این مسئله نشان می‌دهد که بحث آلام و اعواض از طریق متکلمان امامی در بغداد (نظیر: نوبختی‌ها، مفید، سیدمرتضی و...) وارد کلام امامیه شده است. البته تحت عنوان فلسفه آفات و موت، مطالبی را می‌توان در روایات و *توحید مفضل* پیدا نمود که گویای نوعی عوض در برابر آفات و بلایای طبیعی از سوی خداوند است، اما صراحت در وجوب آن به‌عنوان قاعده الزام اخلاقی بر خداوند ندارد. مؤلف *توحید مفضل* می‌نویسد: آفات و بلایای طبیعی نظیر وبا، سیل، ملخ زراعت، معلولیت و... که بر انسان وارد می‌شود، برخی را وادار به شک و تردید نسبت به خداوند و یا اعتراض نسبت به عدالت خداوند می‌نماید. درحالی‌که این امور برای انسان (اعم از صالح و طالح) از دو جهت مفید است. از یک‌سو، انسان را از غرور و غوطه‌ور شدن در فساد باز می‌دارد و مؤمنان و صلحا را به شکر نعمت و عبادت بیشتر سوق می‌دهد و مفسدان را وادار به تفکر می‌کند تا فرصت برای دوری از فساد پیدا کرده و قدر نعمت‌های الهی را بدانند. و از سوی دیگر، در پس هر آفت و بلیه‌ای راحتی و نعمتی از سوی خداوند منظور شده است. جاهلانی که آن را درک نمی‌کنند، مانند کودکانی هستند که از داروی تلخ فرار می‌کنند (جعفی، بی‌تا، ص ۱۷۰). همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «اگر مؤمن می‌دانست که در مصائب چقدر اجر و پاداش دارد، قطعاً آرزو می‌کرد که ای کاش با مقراض

قابل به جواز تمکین ظالمی در ظلمش از سوی خداوند شده‌اند. اما سیدمرتضی و ابواسحاق در رد این نظریه استدلال کرده‌اند که وجوب انتصاف واجب و تمکین ظلم جایز است. در این صورت، تقدم جایز بر واجب نادرست است (حلی، ۱۳۶۳، ص ۱۳۱).

خواجه نصیر و علامه حلی در کشف المراد، دلیل ضرورت انتصاف از سوی خداوند متعال را عقل و نقل عنوان می‌کنند. ولی خود هیچ دلیل نقلی را بر آن اقامه نمی‌کنند و دلیل عقلی که می‌آورند همان دلیلی است که سیدمرتضی و شیخ طوسی آورده بود. و آن اینکه خداوند به ظالم قدرت داده و وی را مسلط کرده است؛ بنابراین، خود باید حق مظلوم را از ظالم بگیرد (احسانی، ۱۳۹۰، ص ۱۶۶). اصل موضوع دارای ضرورت عقلی است، ولی اصطلاح آن با تبیینی که وجود دارد شاید مولود قرن سوم به بعد در بغداد باشد. قرینه آن، عدم ذکر شیخ صدوق در الاعتقادات می‌تواند باشد؛ به علاوه اینکه در ابواب اصول کافی نیز عنوانی متناظر با آن وجود ندارد. هرچند که استیفای حقوق مظلوم از ظالم از ضروریات اسلام و از شئون عدل الهی است. که قطع نظر از دلیل عقلی آیات و روایات نیز آن را مبرهن می‌سازد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنتَقِمُونَ﴾ (سجده: ۲۲).

تحابط یا تعدیل و موازنه در انجام محاسبات: از متکلمان معتزله ابوهاشم و عبدالجبار احباط و تکفیر در میان اعمال را می‌پذیرند، لکن ابوعلی جبائی آن را به این دلیل رد می‌کند که برای خداوند جایز نیست که طاعات کسی را در برابر معاصی کسر کند که در نهایت فقط معاصی برای فردی باقی بماند. اما عبدالجبار استدلال می‌کند که دفع ضرر مهم‌تر از جلب نفع است، و در احباط و تکفیر بندگان، از ذره اعمالش استفاده می‌کند؛ از این رو، سزاوار نیست که کسی به خاطر گناهان زیاد خویش،

همواره در جهنم باشد و از اعمال صالح خود بی‌بهره بماند (عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۶۲۷-۶۳۰).

در این مورد، دیدگاه امامیه با معتزله مخالف و متضاد است. امامیه برخلاف معتزله موازنه و تحابط طبیعی را قبول ندارند و معتقدند که خداوند تمام اعمال و افعال انسان را مورد محاسبه قرار می‌دهد. اگر موازنه‌ای هم باشد، بعد از محاسبه دقیق اعمال از روی تفضل خواهد بود. دلیل آن، آیه قرآن است که نشان می‌دهد در آخرت از ذره ذره اعمال و افعال انسان سؤال می‌شود: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (زلزال: ۷). البته آیات بسیاری هم وجود دارد که حبط اعمال را اعلام می‌کند؛ از جمله: ﴿... وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (انفال: ۲۹) و ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ... بِالْكَافِرِ أَوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي النَّارِ هُمْ خَالِدُونَ﴾ (توبه: ۱۷). نظیر این‌گونه آیات، آیات متعدد دیگری وجود دارد که احباط و تکفیر را در دو سوی عمل، اعم از حسن و قبح متذکر می‌شوند. مثلاً، در آیه‌ای به مسلمانان گوشزد می‌شود که صدایشان را از صدای پیامبر بالاتر نبرند که باعث حبط اعمالشان می‌شود (حجرات: ۲). سؤال اینجاست که چرا با وجود چنین آیاتی، متکلمان امامیه و اشاعره منکر احباط و تکفیر شدند؟ علامه مجلسی در بحار الانوار به نقل از شارح مقاصد، وجه جمع بین آیات را این‌گونه توضیح می‌دهد که در حبط کفر و ارتداد بعد از ایمان و نیز تکفیر سیئات و کفر توسط ایمان بعد از ایمان آوردن شک و تردیدی نیست. ایمان و کفر اعمال قبل از خود را از بین می‌برند. و نیز توبه اثر گناه را از بین می‌برد. و همچنین بین برخی از اعمال نیز چنین رابطه‌ای وجود دارد. مثلاً، صدقه دادن توأم با منت و آزار رساندن، اثر صدقه را از بین می‌برد و یا ریا، اعمال عبادی توأم با ریا را

دیگر از ناحیه نقل می‌دانند. شیخ مفید که قبول توبه را تفضل الهی می‌داند، اسقاط عقاب را نیز از ناحیه نقل می‌پذیرد، که اگر دلیل نقلی در اسقاط عقاب بعد از قبول توبه نبود، عقل نمی‌توانست آن را مستثنی نماید و امکان عقاب بعد از آن وجود داشت (مفید، ۱۳۷۱، ص ۴۹).

چنان‌که گذشت، در موضوع توبه و قبول آن، میان دیدگاه معتزله و امامیه تفاوت وجود دارد. بنابراین، احتمال تأثیرپذیری در آن متنفی است. یکی از دلایل عدم وجوب قبول توبه، این آیه قرآن است که در آن، غفران الهی را به مشیت خداوند منوط می‌سازد: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ (نساء: ۴۸)؛ بی‌گمان خدا [گناه] چیزی را که با او شریک گیرند نمی‌آمرزد، و [هر گناه] جز آن را، برای کسی که بخواهد، می‌آمرزد. عبارت «لِمَن يَشَاءُ» نشان می‌دهد که غفران الهی شامل برخی انسان‌ها می‌گردد و از سویی، می‌دانیم که کار خداوند بدون حکمت نیست و کسی را بر کسی دیگر بدون وجه و دلیل ترجیح نمی‌دهد، پس حتماً خصوصیتی در کسانی که غفران الهی نصیبشان می‌شود، وجود دارد و آن می‌تواند توبه نصوح باشد. آیه دیگر، از عدم قبول توبه مرتد و کسی که مصر بر گناه است خبر می‌دهد: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ اِزْدَادُوا كُفْرًا لَّنْ تَقْبَلَ تَوْبَتَهُمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾ (آل عمران: ۹۰).

معتزله و امامیه در امکان غفران فرد مرتکب کبیره بدون توبه هم اختلاف نظر دارند. معتزله غفران مرتکب کبیره را ناممکن می‌دانند، ولی متکلمان امامیه با تأسی از ائمه امکان غفران را منتفی نمی‌دانند. امام رضا (علیه السلام) در یکی از مناظرات خود با معتزله، به نقل از امام صادق (علیه السلام)، این سخن معتزله را که بدون توبه امکان غفران الهی وجود ندارد مخالف قرآن خوانده‌اند؛ چراکه قرآن می‌فرماید: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ (رعد: ۶)؛ یعنی: با اینکه مردم نسبت به خود ستم می‌کنند، خداوند آنان را می‌بخشد.

حبط می‌کند. اما اینکه موازین و بعکس، احباط طبیعی بین تمام اعمال وجود داشته باشد که - مثلاً - یک ثوابی قبلاً انجام گرفته، یک معصیتی بعداً انجام می‌شود و با بعکس، یکی دیگری را از بین ببرد و یا یک گناه کبیره تمام اعمال صالح مؤمن را از بین ببرد، با عقل سازگاری ندارد؛ چون با حلم و مهربانی و رأفت الهی تناسبی ندارد و همچنین دلیلی برای این عمومیت وجود ندارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ق، ص ۳۳۳).
علامه حلی در کشف المراد یکی از دلایل بطلان احباط و تکفیر طبیعی را ظلم عنوان می‌کند. وی می‌گوید: اگر کسی هم طاعت و هم معصیت داشته باشد و معصیتش زیاد باشد، به منزله کسی خواهد شد که اصلاً طاعت و ثوابی نداشته است. و نیز در مورد کسی که طاعت و معصیتش مساوی باشد، مثل کسی خواهد شد که اصلاً فعلی انجام نداده باشد، درحالی‌که در نزد عقلاً مثل چنین فردی مانند کسی که هیچ عملی نداشته باشد نیست. و نیز به دلیل آیه هفتم «زلزال» - که ذکر شد - نمی‌توان دیدگاه احباط و تکفیر و موازنه طبیعی را پذیرفت (حلی، ۱۴۲۵، ق، ص ۵۶۰).

۸. وجوب قبول توبه و عدم آن

بدون تردید، توبه به علت دوری از قبايح و معاصی واجب است، اما در قبول آن، از سوی خداوند، اختلاف نظر وجود دارد. معتزلیان بصری قبول توبه را از روی عدل الهی تحلیل کرده‌اند و تبعاً عقاب فرد تائب را قبیح خوانده‌اند. لکن معتزلیان بغدادی این وجوب (وجوب قبول توبه) را، از روی جود و کرم الهی می‌دانند. متکلمان امامیه اصل توبه را به علت دوری و اجتناب از قبايح واجب دانسته، ولی قبول آن را واجب نمی‌دانند. آنها قبول توبه را تفضل الهی تلقی می‌کنند.

در اسقاط عقاب بعد از توبه اجماع وجود دارد، اما در علت آن اختلاف است. برخی آن را به حکم عقل و برخی

۹. شرور و عدل الهی

معتزلیان که در برابر ثنویه گرایان از عدل الهی دفاع می‌کردند و خیر و شر را از سوی خداوند تعریف می‌کردند، در تبیین شر، به دیدگاه‌های متفاوتی رسیدند. برخی مانند نظام، اصلاً خداوند را قادر به خلق شر نمی‌دانستند و برخی دیگر وجود شر را رد می‌کردند، اما نه از ناحیه قدرت الهی، بلکه از این جهت که هرچه خداوند می‌آفریند عین خیر و دارای منفعت است. و برخی دیگر، با پذیرش شرور، آن را منافی با عدل الهی ندانسته‌اند. در نگاه معتزله، شرور گاهی برای آزمایش، غفلت‌زدایی و جلوگیری از غرور و فساد انسان، تلقی شده است. متکلمان امامیه وجود شر را می‌پذیرند و آن را نه تنها منافی با عدل تکوینی خداوند به حساب نمی‌آورند، بلکه در برخی موارد شر را عین عدل و عقاب برای عاصیان و شروران به حساب می‌آورند. شرور طبیعی نیز که برخی زاییده ویژگی مادیت جهان ماده است، در عین حال، برای بشر پیشرفت، تکامل و تعالی را به ارمغان می‌آورد و نیز می‌تواند شرور یک آزمایش الهی باشد.

نتیجه‌گیری

به‌طور کلی، در باب عدل الهی نقاط مشترک زیادی میان دیدگاه متکلمان معتزله و امامیه وجود دارد. شاید بتوان ادعا کرد که در بیش از هشتاد درصد با هم توافق نظر دارند. چون در بسیاری از موارد جزئی که در میان متکلمان امامیه و معتزله اختلاف نظر وجود دارد، باز هم متناظر با هر قول و نظری، ممکن است نظریه‌ای را در میان آراء یک متکلم و یا شخصیت از طیف مقابل ببینیم. اما در برخی موارد، می‌توان تفاوت‌هایی را به‌صورت کلی در میان دیدگاه‌های دو طرف مشاهده نمود. اصل تأثیر و تأثر در دو سوی کلام امامیه و معتزله را که

همواره در کنار هم رشد کرده و به نقد همدیگر مشغول بوده و در یک فضای نسبتاً آزاد به گفت‌وگو پرداخته‌اند، نمی‌توان انکار کرد.

اما اینکه سهم هرکدام از این تأثیرات به چه میزانی است، به سادگی قابل تشخیص نیست؛ زیرا برخی از متکلمان و فرق‌نویسان نخستین، به جای داوری عادلانه از روی تعصب مذهبی قضاوت کرده‌اند.

متکلمان معتزلی دوره نخست، در تکوین کلام خود به نحوی وامدار کلام و بیانات پیشوایان شیعی‌اند.

همچنین متکلمان اولیه معتزلی در عصر صادقین هنگام بحث با سایر متکلمان، بخصوص امامیه، برای اثبات نظریات خود، از کلام امیرالمؤمنین علیه السلام شاهد می‌آوردند و برای یافتن آن در بیانات ائمه شیعه جست‌وجو می‌کردند. از این‌رو، متکلمان معتزله را در این جهت متأثر از کلام امامی و منابع کلام امامی می‌توان محسوب کرد.

برخلاف ادعای مدعیان تأثیرپذیری، رویکرد عقلی از زمان امام صادق علیه السلام در میان متکلمان امامیه وجود داشته است و متکلمانی همچون زراره، یونس بن عبدالرحمن، هشام بن حکم، هشام جوالیقی، مؤمن الطاق و... با رویکرد عقلی آموزه‌های کلامی را تحلیل و بررسی می‌کرده‌اند. تنازع میان نص‌گرایان و عقل‌گرایان صحابی امامین صادقین بر سر برخی مسائل و رویکردها شاهد بر این مطلب است. البته رویکرد عقل‌گرایی در کلام امامیه روند رو به رشدی داشته است تا اینکه بعد از دوران غیبت این رویکرد به حدی از کمال رسیده و طبیعتاً به رویکرد معتزلی که از ابتدا کاملاً عقل‌گرایانه بود نزدیک شده است. این امر طبیعی است؛ چون تا زمانی که ائمه اطهار علیهم السلام حضور داشتند، عقل یکی از ابزارهای معرفت محسوب می‌شد و امام مرجع نهایی و بلامنازع بود. ولی بعد از دوره

منابع

ابن تیمیه، احمد، بی تا، *منهاج السنة النبویه*، ریاض، مكتبة الحديثه.
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم، جامعه مدرسین.

ابن فارس، احمد، ۱۴۱۱ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، بیروت، دارالجليل.

احسانی، سید محمد علی، ۱۳۹۰، *نقد و بررسی تأثیرپذیری متکلمان قرن ۵ و ۴ امامیه از معتزله در عدل الهی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، رشته دین شناسی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.

احمد رضا، ۱۳۷۹ق، *معجم متن اللغة*، بیروت، دار مكتبة الحياة.
اشعری، ابوالحسن، ۱۴۰۰ق، *مقالات الاسلامیین*، تصحیح هلموت ریتز، بی جا، النشرات الاسلامیه.
امین، احمد، بی تا، *ضحی الاسلام*، ج دهم، بیروت، دارالکتب العربی.

امین، محسن، ۱۴۰۳ق، *اعیان الشیعه*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

بدوی، عبدالرحمن، ۱۳۷۴، *تاریخ اندیشه های کلامی*، ترجمه حسین صابری، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی.

جعفی، علی فضل عمر، بی تا، *توحید مفضل*، ج دوم، قم، دآوری.
حرعاملی، محمد بن حسن، ۱۳۷۸، *الفصول المهمة فی أصول الأئمة*، نجف، المطبعة الحیدریه.

حلبی، علی اصغر، ۱۳۷۶، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، ج دوم، تهران، اساطیر.

حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *انوارالملکوت فی شرح الیاقوت*، ج دوم، قم، رضی.

—، ۱۴۱۴ق، *شرح جمل العلم والعمل*، تصحیح یعقوب جعفری مراغی، بی جا، دارالاسوه.

—، ۱۴۲۵ق، *کشف المراد*، قم، مؤسسه النشراسلامی.
خیاط، ابی الحسین، بی تا، *الانتصار*، قاهره، مكتبة الثقافة الدینییه.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۶، *مفردات الفاظ قرآن*،

غیبت کبرا مرجع نهایی نصوص دینی بود که خود نیز در این مرجعیت نیاز به فهم و عقل بشری داشت. ازاین رو، بالطبع عقل گرایی در نزد متکلمان امامیه نیز حالت مرجعیت بخصوص در موارد تعارض نصوص را پیدا می کرد. شاید به رغم طبیعی بودن مسئله، بتوان روند شتاب آمیز عقل گرایی را که در مدرسه بغداد از اواخر قرن سوم با ظهور نوبختی ها آغاز شد و با شیخ مفید و سید مرتضی به حد کمال رسید تا حدی متأثر از معتزله دانست.

همچنان که متکلمان امامیه با حفظ اصول خود، برخی از جهان بینی معتزله را پذیرفتند و یا روش آنها را در تبیین برخی از آموزه ها دنبال کردند، بر متکلمان معتزله تأثیرگذار هم بوده اند. وجود متکلمان متشیع معتزلی و با اعتقاد به افضلیت امیرالمؤمنین علیه السلام نسبت به سایر خلفا را می توان بخشی از این اثرگذاری کلام امامی بر کلام معتزلی نامید. حتی برخی از نویسندگان معتقدند بعد از قرن پنجم کم کم معتزله در شیعه منحل شده است (حلبی، ۱۳۷۶، ص ۲۴۵).

- بیروت، الدراساتاسامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۷، **کلام تطبیقی** (توحید، صفات و عدل الهی)، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- سیدمرتضی، بی تا، **جمل العلم والعمل**، کاظمین، منشورات شریف مرتضی.
- ، ۱۴۰۵ق، **الحدود والحقایق**، در: رسایل شریف مرتضی، قم، دارالقرآن الکریم.
- ، ۱۴۱۱ق، **الذخیره**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- شهرستانی، محمد، ۱۳۶۴، **مسائل النحل**، ج سوم، بی جا، شریف الرضی.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۷، **التوحید**، ج پنجم، ترجمه محمدعلی سلطانی، بی جا، ارمغان طوبی.
- ، ۱۴۱۲ق، **الاعتقادات**، قم، محقق.
- ، ۱۴۱۵ق، **التوحید**، قم، جامعه مدرّسین.
- صفائی، احمد، ۱۳۴۲، **هشام بن حکم**، بی جا، دانشگاه تهران.
- طوسی، جعفر بن محمد، ۱۳۵۸، **تسمیه الاصول**، ترجمه عبدالمحسن مشکوة الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت.
- ، ۱۴۳۰ق، **الاقتصاد**، قم، دلیل ما.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۵۸، **الفرق بین الفرق در تاریخ مذاهب اسلامی**، ج سوم، بی جا، اشراقی.
- ، ۱۴۰۵ق، **تلخیص المحصل**، بیروت، دارالاضواء.
- فاضل، محمد، ۱۳۶۲، **معتزله**، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۰۵ق، **مصباح المنیر**، قم، دارالهجرة.
- قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، **شرح اصول خمسسه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ، ۱۴۰۸ق، **شرح اصول خمسسه**، قاهره، مکتبه وهبه.
- کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۶، **کلام شیعه**، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- کراجکی، محمد، ۱۴۰۵ق، **کنزالفوائد**، بیروت، دارالاضواء.
- کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، **الکافی**، تهران، اسلامی.
- مادلونگ، ویلفرد، ۱۳۶۲، «شیع امامیه و علم کلام معتزلی»، در:
- مجموعه شیعه در حدیث دیگران، تهران، دایرةالمعارف تشیع.
- مازندرانی، ملّاصالح، ۱۳۸۸ق، **شرح اصول کافی**، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، **بحارالانوار**، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمود کامل، احمد، ۱۹۸۳، **مفهوم العدل فی تفسیر المعتزله للقرآن الکریم**، بیروت، دارالنهضة العربیه.
- مشکور، محمدجواد، بی تا، **تاریخ شیعه و فرقه های اسلام**، تهران، اشراقی.
- مفید، محمد بن محمدنعمان، ۱۳۷۱، **اویل مقالات**، تبریز، حقیقت.
- ، ۱۳۶۳، **تصحیح الاعتقاد**، قم، منشورات رضی.
- ، ۱۴۱۳ق، **النکت الاعتقادیه**، بی جا، مجمع جهانی اهل البيت.
- مونتگمری وات، ویلیام، ۱۳۸۰، **فلسفه و کلام اسلامی**، ج دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- یوسفیان، حسن و احمدحسین شریفی، ۱۳۸۰، «خردگرایی دینی نگاه نوبه معتزله»، **معرفت**، ش ۵۱، ص ۳۷-۳۱.