

Islamic Knowledge and Insight

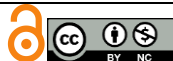
A Comparative Study of the Theological and Compositional Approaches of Shaykh al-Mufid and Humsi al-Razi

1. Mohammad Ali Pourbadakhshan*: PhD Student, Department of Shia Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Email: Map_313@yahoo.com)

Abstract

Despite differences in their specific views on the socio-historical context of their time and society, Imami theologians generally share consistent foundations in matters of faith. The objective of this article is to examine and compare the theological and compositional methodologies of Shaykh al-Mufid and Humsi al-Razi—representatives of the Baghdad and Rayy schools, respectively—as well as the nature and extent of their influences from the Mu'tazilite school and their modes of intellectual engagement with Mu'tazilite thought. In this comparative framework, the degree to which reason and general philosophical principles are employed in the validation of theological propositions is also analyzed. The research methodology is based on direct engagement with the primary works of the two scholars, with an effort to avoid generalizations. According to the findings, both Shaykh al-Mufid and Humsi al-Razi share several key theological principles: assigning a special status to reason, utilizing rational argumentation to substantiate doctrinal claims, rejecting the probative force of solitary traditions (khabar al-wāḥid) in theological matters, adopting kalām (Islamic theology), and interpreting anthropomorphic divine attributes through figurative exegesis (ta'wīl). However, philosophical principles are noticeably absent in the doctrinal arguments of Shaykh al-Mufid, while Humsi al-Razi extensively employs them throughout his works.

Keywords: *Shaykh al-Mufid, Humsi al-Razi, Mu'tazila, Rationalism, Traditionalism*



How to cite: Pourbadakhshan, M. A. (2024). A Comparative Study of the Theological and Compositional Approaches of Shaykh al-Mufid and Humsi al-Razi. *Islamic Knowledge and Insight*, 2(2), 186-196.

© 2024 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Submit Date: 10 June 2024

Revise Date: 30 July 2024

Accept Date: 10 August 2024

Publish Date: 19 August 2024

معرفت و بصیرت اسلامی

بررسی تطبیقی روش کلامی و تالیفی شیخ مفید و حمصی رازی

۱. محمد علی پوربدخشان^{*}: دانشجوی دکتری، گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. (پست الکترونیک: Map_313@yahoo.com)

چکیده

متکلمان امامیه با همه اختلافاتی که در نگرش خاص به زمان و جامعه خویش در مقام پاسخگویی شبهات اعتقادی دارند اما در مبانی اعتقادی تفاوت چندانی ندارند. هدف از این مقاله بررسی و مقایسه بین دو روش کلامی و تالیفی شیخ مفید و حمصی رازی که یکی نماینده مکتب بغداد و دیگری ری و همچنین کیفیت تأثیرپذیری این دو عالم از معتزلیان و نوع تقابل ایشان با معتزله می‌باشد؛ که در سایه آن، میزان به کارگیری عقل و اصول عامه فلسفی در اثبات گزاره‌های اعتقادی نیز بررسی گشته است. روش گردآوری اطلاعات در این مقاله مراجعه مستقیم به آثار بوده و سعی شده از کلی‌گویی پرهیز شود. بر اساس یافته‌های حاصل از این تحقیق اعتبار جایگاه ویژه برای عقل، استفاده از عقل در اثبات گزاره‌های اعتقادی، عدم حجیت خبر واحد در عقاید، استفاده از علم کلام و تأویل صفات خبری از اشتراکات شیخ مفید و جناب حمصی رازی است؛ همچنین استفاده از قواعد فلسفی در اثبات عقاید اسلامی در آثار شیخ مفید دیده نمی‌شود، ولی جناب حمصی به کرات از آن‌ها استفاده کرده است.

کلیدواژه‌گان: شیخ مفید، حمصی رازی، معتزله، عقل‌گرایی، نقل‌گرایی

شیوه استناددهی: پوربدخشان، محمد علی. (۱۴۰۳). بررسی تطبیقی روش کلامی و تالیفی شیخ مفید و حمصی رازی. *معرفت و بصیرت اسلامی*، ۲(۲)، ۱۸۶-۱۹۶.

© ۱۴۰۳ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.

تاریخ ارسال: ۲۱ خرداد ۱۴۰۳

تاریخ بازنگری: ۹ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش: ۲۰ مرداد ۱۴۰۳

تاریخ چاپ: ۲۹ مرداد ۱۴۰۳

مقدمه

علم کلام اسلامی یکی از علوم ضروری در هر عصری از تاریخ اسلام است که وظیفه آن توضیح، تنظیم، تثبیت و دفاع از عقاید اسلامی است. در زمینه دفاع، پا به پای نو شدن و تغییر اسلوب شبهات، علم کلام هم به روز گشته و تغییر شکل داد و این سبب می شد تا متکلمان در مقابل شبهات از رویکردها و روش های مختلف در سالت کلامی خویش بهره ببرند، اما بدین معنا نیست که اصل آموزه های دینی در مکتب کلامی امامیه تغییر کرده باشد. در این بین، دو مکتب بغداد و ری از مهم ترین مدارس است. در این مقاله روش کلامی و تالیفی دو شخصیت بارز این مدارس یعنی جناب شیخ مفید و سدیدالدین حمصی رازی به صورت تطبیقی مورد ارزیابی قرار می گیرد. پیشینه این بحث به این صورت است که، محمد علی نیازی و سید احمد محمودی در مقاله^۱ی به بررسی تطبیقی میان روش کلامی شیخ مفید و شیخ صدوق پرداخته اند. اما بررسی تطبیقی میان این دو عالم بزرگ تا به حال مورد تحقیق و بررسی قرار نرگفته است؛ لذا با وجود شبهاتی مبنی بر تغییر عقیده میان متکلمان امامیه به بهانه تغییر روش، اهمیت چنین موضوعاتی دوچندان می شود. به این ترتیب ابتدا دو مکتب بغداد و ری معرفی می شود و سپس به گزاره هایی که از مقایسه آن ها تفاوت و تشابه روش کلامی و تالیفی دو عالم مشخص می شود، پرداخته خواهد شد.

مکتب بغداد

شهر بغداد اگرچه ابتدا مقر حکومت عباسیان بود و به همین منظور تأسیس شد، امام به مرور زمان به برکت وجود نورانی امامین کاظمین علیهما السلام این شهر به یکی از مراکز شیعه و نشر معارف اهل بیت تبدیل شد. شیعیان در محله کرخ بغداد سکنی گزیدند و علمایی مانند نوآب اربعه، ابوسهل نوبختی و در رأس ایشان شیخ مفید و شاگردانش، معارف حقه اهل بیت را در این شهر گسترش دادند اما سرانجام در نیمه قرن پنجم به سال ۴۴۸ قمری با حمله سلطان طغرل

سلجوقی، بساط نشر چنین معارفی جمع شد و ظلم به اهل بیت و شیعیان شدت گرفت، آثار شیعیان به آتش کشیده شد و شیخ طوسی مجبور شد به وادی نجف هجرت کند. برخی از جهت میزان عقل گرایی، مکتب کلامی بغداد را به دو دوره متقدم که دوره شیخ مفید و قبل ایشان باشد و متأخر که دوره سیدمرتضی و شیخ الطائفه باشد، تقسیم می کنند. روش شیخ مفید عقل گرایی میانه بود که تحت تأثیر معتزلیان بغداد مانند ابوالقاسم بلخی است. اما روش سید مرتضی عقل گرایی حداکثری و استفاده کمتر از نقل در مباحث کلامی است، تا جایی که مکتب ایشان را عقل گرایانه ترین مکتب کلامی در امامیه شمرده اند که تحت تأثیر معتزله بصره مانند پیروان ابوهاشم جبائی بوده است (Ataei Nazari, 2018). از مهمترین دلایل شکل گیری مکتب بغداد می توان به موارد زیر اشاره کرد:

- وجود تفکرات مختلف کلامی در بغداد و یکدست نبودن مسلمانان در این شهر، برخلاف قم
- وجود گرایش های کلامی مختلف در بغداد که متأثر از نهضت ترجمه متون فلسفی یونان بود.
- مشاجرات پیوسته کلامی، فلسفی خصوصا میان معتزله و اشاعره و گاه هجمه ایشان به مبانی امامیه
- نیاز مبرم به تبیین مفهوم غیبت و دیگر مبانی امامت به علت سر برآوردن مدعیان دروغین
- تبیین فرقه حقه امامیه در میان فرق منتسب به تشیع^۲.

مکتب ری

با حمله سلجوقیان به بغداد بسیاری از متکلمان امامیه به این شهر کوچ کردند که هسته اولیه تشکیل این مکتب در این شهر را می توان به ابوعلی فرزند شیخ طوسی نسبت داد. افرادی مانند فتال نیشابوری، ابن شهر آشوب مازندرانی، فضل بن حسن طبرسی صاحب مجمع البیان، مقرئ نیشابوری و عمادالدین طبری از محدثان بنام این شهر هستند که البته گرایش های کلامی هم داشته اند.^۳ در میان عالمان

^۲ رضوی، سیدعباس، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱ ص ۶۶۳۷

^۳ همان

^۱ نیازی، محمد علی و محمودی، سید احمد، بررسی روش شناختی تطبیقی اندیشه کلامی صدوق و مفید

دوره بعد، نام احمد بن علی طبرسی صاحب «الاحتجاج» و قطب‌الدین راوندی به چشم می‌خورد. راوندی از عالمانی بود که به نقل ابن طاووس با شیوه کلامی بغداد مخالف بود و به روش حدیث‌گرایانه قم تمایل داشت (Ibn Tawus Hilli).

سپس سدیدالدین حمصی رازی ادامه دهنده حیات مکتب ری می‌باشد اما با رویکردی جدید. وی مانند عالمان رازی قبل خود، تمام مبانی متأثر و منطبق بر مدرسه بغداد نبوده؛ بلکه به معتزلیان متأخری مانند ابوالحسین بصری و ملاحمی خوارزمی هم عنایت داشته است. از همین رو برخی گفته‌اند تا قبل از سدیدالدین حمصی، ری دارای مکتب مستقلی نبوده است و مؤسس مکتب جدید در ری جناب حمصی رازی است (Mousavi, 2015). از دلایل شکل‌گیری مکتب ری می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

حِصَن آمده است. به نظر ابن‌فارس، معانی متعدد منقول برای کلمه عقل به یک اصل و معنای واحد برمی‌گردد که همان «حبس الشيء» باشد. یعنی وقتی کسی تعقل می‌کند، عقلش وی را از انجام قبیح باز می‌دارد و یا آنچه مجهول بوده را باز می‌شناسد (Ibn Faris, 1984).

واژه عقل و مشتقاتش در آیات بسیاری به معنای اندیشیدن و درک و فهم درست استعمال شده است، مانند:

« فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ » و آیه « وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ »

در روایات هم به معنای قرآنی آن استعمال شده که به چند مورد کوتاه اشاره می‌شود:

امام صادق^۷: قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ: «مَا عُيِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اِكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ» (Kulayni, 1987)

امام صادق^۷: «إِنَّ التَّوَابَ عَلَى قَدْرِ الْعَقْلِ» (Kulayni, 1987)

آنچه از مجموع آیات و روایات برداشت می‌شود با توجه به این نکته که نصوص در صدد بیان ماهیت و تعریف حقیقی عقل نبوده‌اند؛ بلکه عقل را به لوازمش تعریف کرده‌اند، همان معنای لغوی عقل است. یعنی قوه درک و فهم که انسان را از انجام قبیح باز می‌دارد و مجهولات به وسیله آن آشکار می‌شود. حال با توجه به جایگاه عقل در مسائل کلامی و وجود روایاتی که نقش عقل را حائز اهمیت دانسته‌اند^۳، عالمان شیعی برخلاف برخی از اهل‌تسنن مانند اهل‌حدیث، برای عقل شأن ویژه‌ای قائل شده‌اند که البته این اهتمام، شدت و ضعف دارد.

- حضور پیروان ادیان و مذاهب گوناگون در ری و انجام مناظرات بین ایشان جهت دفاع از مکتب خویش

- هجوم معتزلیان به باورهایی از شیعیان مانند مسئله امامت و غیبت

- رونق یافتن برخی مباحث عقلی مانند اعاده معدوم (Dhahabi & Bashir Awad, 2003).

آنچه از بررسی مدارس کلامی بغداد و ری و دو شخصیت مهم این مدارس یعنی شیخ مفید و جناب حمصی رازی به دست می‌آید، این است که هر دو عالم برای عقل در فهم دین، جایگاه ویژه‌ای قائل بوده‌اند که تبیین و اثبات این مطلب در ادامه خواهد آمد. حال قبل از شناخت دیدگاه ایشان نسبت به عقل و محدوده آن و دیگر رویکردهای کلامی این دو عالم، بهتر است اول مفهوم عقل به صورت خلاصه بیان شود.

مفهوم‌شناسی عقل

عقل در لغت به معنای نقیض جهل (Farahidi, 1988)، حجر و حبس یک شیء (Ibn Manzur, 1994) و معانی دیگر مانند

^۳. مانند حدیث امام کاظم خطاب به هشام: إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَ حُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَنْمُوعُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ. همان ج ۱ ص ۱۳

^۱. قرآن کریم، سوره بقره آیه ۷۵

^۲ همان سوره عنکبوت، آیه ۴۳

جایگاه عقل در مسائل کلامی

به طور کلی به کارگیری عقل در مباحث کلامی و میزان استفاده از عقل از چهار حال خارج نیست، نظرات هر دو اندیشمند نسبت به این گستره در ادامه بررسی خواهد شد:

الف: مباحث عقلی محض که استفاده از آن‌ها ممکن نیست، مانند اثبات وجود خداوند و علم و قدرت‌ش. شیخ مفید معتقد است، عقل در هیچ مسئله‌ای حتی شناخت توحید و تکلیف نخستین انسان، بی‌نیاز از وحی نیست. وی در اوائل المقالات می‌نویسد: «امامیه اتفاق نظر دارند که عقل در علم و نتایجش به سمع (وحی) نیاز دارد و عقل از وحی جدا نمی‌شود؛ زیرا عاقل را بر کیفیت استدلالش کمک می‌کند و در ابتدای تکلیف آدمیان به رسول نیاز است. این دیدگاه اصحاب حدیث است، اما معتزله، خوارج و زیدیه با آن مخالفند و معتقدند عقل بدون وحی هم می‌تواند به معرفت خدا و وجوب تکلیف دست یابد» (Mufid, 1993b). وی به نوعی از عقل استفاده دفاعی می‌کند (McDermott & Ahmad, 1993) و این استفاده شیخ حتی در کوچک‌ترین نظریات وی هویداست؛ مثلاً در جایی که نظریه عناصر چهارگانه را قبول می‌کند می‌فرماید: «چون دلیلی که نظریه طبایع چهارگانه را دفع کند نیافتم و آن‌را مطابق حکمت الهی و مؤید آن یافتم، بنابراین این نظریه را مطرح کردم» (Mufid, 1993b). حمصی رازی برخلاف شیخ مفید، قسم اول از مباحث عقلی را قبول دارد و موضوعاتی مانند اثبات وجود خدا و راه شناخت خداوند را منحصر در ادراک عقلی می‌داند و راهی در این قسم برای نقل نگذاشته است (Humsi Razi, 1997).

ب: مسائلی که نقل آن‌ها را اثبات می‌کند اما عقل هم می‌تواند نسبت به آن‌ها نظر دهد و مؤید نقل باشد. شیخ مفید پاره‌ای از مسائل را در این دسته جای می‌دهد. به عنوان نمونه در باب «امکان شنیدن کلام ملائکه توسط ائمه» می‌فرماید: «من این امر را به دلیل عقل جایز می‌دانم و اخبار صحیح هم نسبت به جواز آن وجود دارد» (Mufid, 1993b)؛ همچنین در اثبات اینکه کلام خداوند حادث است، جواز آن را به دلیل عقلی و شرعی هر دو ثابت می‌داند (Mufid, 1993b).

(1993a). حمصی رازی هم در برخی از مسائل چنین دیدگاهی دارد. به عنوان نمونه وجوب عصمت امام را در حال امامت، عقلا و شرعا قابل اثبات می‌داند. همچنین نسبت به راه اثبات وجوب امامت از دیدگاه امامیه را عقل می‌داند و سمع را مؤکد آن (Humsi Razi, 1992).

ج: مسائلی که عقل تنها امکان یا حسن آن‌ها را درک می‌کند و ضرورت وجود یا تفصیل آن‌ها را درک نمی‌کند. در این قسم دیدگاه هر دو عالم تقریباً یکسان است و تفاوت چندانی دیده نمی‌شود. به عنوان نمونه جناب حمصی صفت تکلم را برای خداوند به وسیله نقل ثابت می‌داند و از نظر وی عقل فقط می‌تواند درک کند که خداوند بر تکلم قادر است (Humsi Razi, 1992). همچنین اصل استحقاق ثواب یا عقاب برای مکلفین را عقل می‌تواند درک کند اما تفصیل آن یا تداومشان از درک عاقل خارج است (Humsi Razi, 1992). شیخ مفید در این قسم هم مانند قسم قبل عقل را مستقل نمی‌داند و تمامی صفات خداوند را به وسیله سمع ثابت می‌داند و اشاره‌ای به اینکه آیا عقل می‌تواند امکان این صفات را برای خداوند ثابت بداند یا نه، نمی‌کند (Mufid, 1993b). وی در جایی دیگر در اثبات مرید بودن خداوند به دلیل سمعی تمسک می‌کند و می‌فرماید: «خداوند متعال مرید است از جهت دلیل سمعی و نقلی بنا بر آنچه در قرآن کریم آمده است و من این صفت را برای خداوند به وسیله عقل ثابت نمی‌کنم» (Mufid, 1993b) شاید بتوان گفت شیخ مفید هم مانند جناب حمصی، عقل را قادر بر درک فهم چنین صفاتی برای خداوند می‌دانسته است، لکن در مقام بیان چنین مطلبی نبوده؛ زیرا می‌گوید من اراده خداوند را به وسیله عقل اثبات نمی‌کنم.

د: شیخ مفید به قسم چهارمی اشاره می‌کند که عبارت است از آن دسته مسائلی که عقل به خودی خود آن‌ها را درک می‌کند و جواز آن‌را تأیید می‌کند اما نقل با آن مخالفت کرده است. به عنوان نمونه شیخ مفید، وحی شدن به ائمه را عقلا ممکن می‌داند اما بدلیل اجماع این مطلب را جایز نمی‌داند. حتی اعتقاد به چنین مطلبی از نظر وی

و روایات در موارد متعددی استفاده کرده است که می‌توان آن‌ها را در سه دسته جای داد:

- استفاده از دلیل نقلی به عنوان شاهد مثال در علم لغت و بلاغت. مثلاً در اولین باب از کتاب اوائل المقالات جهت تبیین معنای تشیع به آیه ۱۵ سوره قصص استناد می‌کند.^۱
- دسته‌ای که اثبات آن‌ها منحصر در دلیل نقلی است و از نظر شیخ مفید، عقل راهی به آن‌ها ندارد. مانند بحث رجعت و بداء (Mufid, 1993b) و اثبات صفت مرید، مدرک، سمیع و بصیر بودن برای خداوند و دیگر اسماء الله (Mufid, 1993b).
- دسته‌ای که علاوه بر نقل، عقل هم می‌تواند نسبت به آن‌ها نظر دهد، مانند: ظهور معجزات توسط ائمه (Mufid, 1993b) و عالم بودن خداوند به اشیاء قبل از ایجادشان و عدم امکان رؤیت خداوند (Mufid, 1993b).

عقل و نقل از دیدگاه حمصی رازی

جناب حمصی رازی هم مانند شیخ مفید برای عقل جایگاه ویژه‌ای قائل است و نظر و استدلال را یکی از راه‌های کسب معرفت می‌شناسد. وی پس از اینکه معرفت خداوند را غیر بدیهی می‌شمارد، راه انحصاری شناخت خداوند را استفاده از استدلال و نظر عقلی معرفی می‌کند (Humsi Razi, 1997). وی همانطور که از نام معروف‌ترین کتابش پیداست، جهت معرفت به خداوند، تقلید را نکوهش می‌کند و آن‌را مردود می‌شمارد و می‌فرماید: «اگر تقلید جایز باشد، تقلید از مقرر به خداوند خالق با تقلید از منکر خداوند فرقی ندارد. همچنین باید یهود و نصارا در دینشان (که تقلیدی از اجدادشان است) به حق باشند» (Humsi Razi, 1997). جناب حمصی همانند شیخ مفید اهتمام زیادی برای نقل قائل شده است و در مباحث متعددی از ادله نقلی بهره برده است که می‌توان بکارگیری این ادله را در دو دسته جای داد: آنچه اثبات آن منحصر در نقل است، مانند

برابر با کفر است. نمونه دیگر، امکان مبعوث شدن پیامبری بعد از حضرت محمد صلی الله علیه و آله است که عقلاً ممکن است اما چون مخالف دلیل سمعی صریح است اعتقاد به آن جایز نیست (Mufid, 1993b). ارتباط بین حکم عقل و نقل در مسائل کلامی که در قسم چهارم اشاره شد در آثار حمصی رازی دیده نمی‌شود.

عقل و نقل از دیدگاه شیخ مفید

شیخ مفید برخلاف معتزله که وجوب معرفت را عقلی می‌دانستند در «اوائل المقالات» می‌فرماید: «امامیه اتفاق نظر دارند که عقل جهت دانستن و استدلال و به نتیجه رسیدن به سمع (نصوص شرعی) نیاز دارد و از ابتدای تکلیف آدمی و خلقت عالم، انسان نیاز به رسولان الهی داشته است. برخلاف معتزله و زیدیه که گمان کرده‌اند عقول بدون سمع هم می‌توانند بفهمند (Mufid, 1993b). پس وی وجوب معرفت را امری الهی می‌داند. از لوازم این نوع دیدگاه، عدم توانایی عقل در شناخت کامل معارف دینی بدون نصوص شرعی است. اما عقل ضرورت بعثت و ارسال رسل را درک می‌کند. از نظر شیخ مفید کاربرد عقل در دفاع از آموزه‌های مهم و حیاتی بسیار ضروری است و همین عقل است که به کمک سمع می‌آید و آن را تأیید می‌کند. وی در مواضع مختلف از کتبش به این کاربرد عقل در کنار سمع اشاره کرده است.

مثلاً در بحث معرفت ائمه به تمام صنایع و زبان‌ها امکان چنین مطلبی را مخالف عقل نمی‌شمارد و همچنین از نظر عقل چنین ویژگی را برای ائمه واجب نمی‌داند (Mufid, 1993b). وی ظهور معجزات به دست ائمه اطهار را ابتدا ممکن عقلی بیان می‌کند، سپس می‌فرماید: «چون نقل و روایات صحیحه مؤید این مطلب هستند من به ظهور معجزات قطع پیدا کرده‌ام» (Mufid, 1993b). همچنین نسبت به رؤیت خداوند با چشم که آن‌را به وسیله آیات و روایات متواتر ثابت می‌داند و عقل را مؤید بر آن (Mufid, 1993b). شیخ مفید از آیات

^۱. مفید، محمد بن محمد، اوائل المقالات، ص ۳۴. فَاسْتَفَاهُ الَّذِي مِنَ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ. سوره قصص آیه ۱۵

اثبات صفت مدرک و سمیع و بصیر بودن و اراده برای خداوند، همچنین برخی از تفصیلات معاد (Humsi Razi, 1992). آنچه که اثبات آن علاوه بر نقل به وسیله عقل هم اثبات پذیر است مانند: تعلق نگرفتن اراده خداوند به انجام قبائح، وجوب و حسن بعثت انبیاء، حسن توبه و استحقاق ثواب و عقاب (Humsi Razi, 1992).

روش کلامی و تالیفی شیخ مفید

جناب شیخ مفید پرورش یافته مکتب بغداد است؛ بنابراین اشاره به اوضاع بغداد در عصر ایشان خالی از لطف نیست. بغداد پس از تأسیس، کانون مشاجرات و مناظرات کلامی و اعتقادی فرقه‌های مختلف بود و علت آن گرد آمدن گروه‌های مختلف فکری، فرهنگی از نقاط و ممالک مختلف بود. حتی ادیان ابراهیمی دیگر هم در این شهر بزرگ کرسی‌های نظریه‌پردازی داشتند. بغداد تا قبل از قرن چهارم قمری تحت سیطره مانویان مغرب بود که بعضی از ایشان مانند صالح بن عبدالقدوس با متکلمان اسلامی در بغداد مناظره داشتند؛ زیرا وی به ظاهر مسلمان شده بود، ولی هنوز مبانی ثنویت را از آیین مانوی معتقد بود و به همین علت هم به فرمان مهدی عباسی به قتل رسید (Dhahabi & Bashar Awad, 2003). اتفاق مهم دیگر در این مدرسه، شروع نهضت ترجمه است که در عصر مأمون عباسی و با استفاده از «بیت الحکمه» رونق گرفت. در این دوره متون فلسفه افلاطونی از سریانی به عربی ترجمه می‌شد و به دنبال آن عقاید فلسفی یونانی، هندی و ایرانی بین مسلمانان منتشر می‌گشت. حتی گفته شده هر قوم و آیینی عقاید خود را به زبان عربی ترجمه می‌کرد تا مبانی فکریش را زودتر از بقیه بین مسلمانان منتشر کند (Bigdeli, 1993). حال جناب شیخ مفید که رئیس و بزرگ مکتب بغداد بود از طرفی با چنین اوضاعی روبرو بود و از طرفی با فرقه معتزله دست و پنجه نرم می‌کرد که با حمایت حکومت، فراوان به تبلیغ عقاید خویش می‌پرداختند و تا می‌توانستند به عقاید شیعه خصوصاً در

مبحث امامت می‌تاختند.^۱ بنابراین جناب مفید باید در کلام روشی ارائه می‌کرد تا به حدی از عقلانیت و ادله عقلی مجهز باشد تا هم بتواند پاسخ شبهات جدید از مکاتب دیگر را بدهد و در عین حال پاسخ‌گوی مناقشات معتزله باشد. شیخ مفید در تعارض بین نقل با احکام عقل ظاهراً متمایل به جانب عقل است (Mufid & Sa'ib Abdul) اما در شناخت حقایق دین و توحید، برخلاف معتزله عقل را بی‌نیاز از مدد وحی نمی‌بیند.

مهم‌ترین اثر کلامی بجای‌مانده از شیخ مفید «اوائل المقالات» می‌باشد؛ زیرا اولاً صحت انتساب کتاب به مؤلف قطعی است و ثانیاً شیخ مفید این اثر را در اواخر عمر شریفش نگاشته است که در نتیجه از پختگی کامل‌تری برخوردار خواهد بود. حال به برخی از ویژگی‌های این اثر کلامی اشاره خواهد شد:

- شیخ مفید؛ این اثر را به درخواست شاگردش سید رضی و در اواخر عمر شریفش که در اوج اعتبار علمی قرار داشت می‌نگارد. ساختار این کتاب مانند دیگر آثار کلامی نیست و دارای یک مقدمه و ۱۵۶ مسئله کلامی است که با لفظ «باب» و «القول» شروع می‌شود (Mufid, 1993b).

- مطالب کتاب با بیان دیدگاه فرقه‌های درون‌شیعی و برون‌شیعی و تفاوت ایشان شروع می‌شود، سپس به تفاوت آرای شیعه با معتزله در اصول اعتقادی می‌پردازد. در بخش بعد برخی مسائل فقهی، اصولی مانند حجیت خبر واحد را بیان می‌کند و در آخرین بخش به امور عامه مانند حقیقت جواهر و اعراض می‌پردازد (Mufid, 1993b).
- مفید برخلاف متکلمان متمایل به فلسفه، مباحث کلامی را متوقف بر امور عامه فلسفی نکرده است و آنچه از امور عامه که در شناخت مسائل اساسی علم کلام نیاز می‌شود را در آخرین بخش از کتاب خود تحت عنوان «اللطف من الکلام» آورده است.

^۱. رضوی، سیدعباس، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱ ص ۶۶۳۷

روش کلامی و تالیفی حمصی رازی

سدیدالدین حمصی پرورش یافته مکتب ری می‌باشد. بنابراین اشاره‌ای به فضای این مدرسه تا عصر جناب حمصی لازم است. سابقه تشیع در ری به زمان ائمه برمی‌گردد. در زمان خلافت عباسی شهر ری به یکی از مراکز پر رونق شیعیان تبدیل شد. شاگردان بزرگی از ائمه مانند اعین رازی، سهل بن زیاد رازی و صالح بن حماد از جمله ایشان هستند. با حمایت امیران آل بویه این شهر به یکی از مراکز مناظره شیعیان با سایر ادیان و مذاهب تبدیل گردید. در سال ۴۲۰ قمری سلطان محمود غزنوی به ری حمله کرد و حوزه این شهر آسیب جدی دید، ولی شیعیان با نشان دادن رفتار متعادل و مماشات توانستند به حیات علمی خود در زمان سلجوقیان ادامه دهند. همانطور که پیش‌تر اشاره شد، در این دوران اعتقادات امامیه مانند غیبت و امامت مورد حمله معتزله و زیدیه قرار گرفته بود. نگارش «کتاب النقض» عبدالجلیل قزوینی که پر است از شبهه علیه امامیه، شاهد رواج و آزادی مباحث کلامی در این دوره است. جناب حمصی رازی در مواجهه با ادیان و مذاهب مختلف که هر کدام نه تنها به تبلیغ عقاید خود می‌پرداختند بلکه به مبانی امامیه هم می‌تاختند، باید روشی را اتخاذ می‌کرد که پاسخگوی شبهات مخالفین خصوصاً معتزله باشد. روش ایشان از نظری مشابه روش شیخ مفید بوده است، اما همانطور که پیش‌تر اشاره شد اولاً در بعضی از مسائل مانند استفاده از فلسفه، وی با شیخ اختلاف سلیقه دارد. دوماً وی کثیراً در کتابش از دو تن از اساتید خود که معتزلی هستند به نام ابوالحسین بصری و ملاحمی خوارزمی مطالبی را نقل می‌کند (Humsi Razi, 1997) که این می‌تواند اختلاف روش دومی بین دو متکلم بزرگ امامیه باشد.

همانطور که پیش‌تر بیان شد، تنها اثر به جای مانده از وی کتاب «المنقذ من التقليد» است، هر چند کتاب دیگری به نام «المعتمد من مذهب الشیعة الإمامیه» هم به جای مانده که به تحقیق شیخ عبدالحسین حائری، این اثر به حمصی منسوب است، اما صحت انتساب کتاب

«المنقذ» به مؤلف قطعی است، بنابراین به برخی از ویژگی‌های این اثر اشاره خواهد شد.

- وی مباحث معاد را بعد از بخش نبوت و قبل از امامت آورده است. مباحث امامت را با اینکه در آخرین بخش از کتابش آورده است، اما اعتقاد دارد چون امامت از الطافی است که از مقدمات تکلیف است، لازم بود به باب عدل ملحق می‌شد (Humsi Razi, 1992).

- حمصی همانند شیخ مفید مباحث کلامی را متوقف بر مباحث عامه و فلسفی نمی‌داند و حتی در برخی مطالب اشکالاتی بر فلاسفه وارد کرده و ایشان را مانند مجبره و قدریه معرفی می‌کند. وی از منابع عامه و خاصه که امروزه هم دارای شهرت هستند در تألیف کتابش بهره جسته است که برخی از آن‌ها عبارتند از: «جمل العلم و العمل» و «الذخیره فی علم الکلام» اثر سید مرتضی (۴۳۶ق) و «الإقتصاد فیما يتعلق بالإعتقاد» اثر شیخ طوسی (۴۶۰ق) و «الفائق فی أصول الدین» اثر محمود ملاحمی خوارزمی (۵۳۶ق) (Humsi Razi, 1992).

جایگاه اخبار در اندیشه کلامی شیخ مفید و حمصی رازی

شیخ مفید که مشید ارکان مکتب بغداد است برخلاف مدرسه قم، برای اصول اعتقادی به خبر واحد تمسک نمی‌کرد و این عمل را جایز نمی‌دانست. برای مثال ایشان در اوائل المقالات می‌نویسد: «إنه لا يجب العلم ولا العمل بشيء من أخبار الآحاد ولا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقترن به ما يدل على صدق راويه علی البیان و هذا مذهب جمهور الشیعة» (Humsi Razi, 1992).

در امور دینی، علم و عمل به خبر واحد جایز نیست؛ مگر اینکه همراه با قرینه‌ای شود که به راستی راویش اطمینان پیدا گردد. ایشان طبق همین مبنا در حجیت اخبار آحاد، به استاد خویش شیخ صدوق خرده می‌گیرد و می‌فرماید: «لازم نیست به هر آنچه ابوجعفر فرموده انسان عمل کند؛ زیرا وی محدث است و محدثین غث و سمین را با هم در کتبشان نقل کرده‌اند و اهل تفتیش و وارسی نیستند لذا روایاتشان مخلوط است (Mufid & Sa'ib Abdul). جناب حمصی رازی نیز مانند شیخ مفید مخالف اثبات اصول اعتقادی قطعی با خبر واحد است. ایشان در بحث امامت در پاسخ کسانی که خواسته‌اند با تمسک

به اجماع، اصل اعتقادی جانشینی رسول الله (ص) را ثابت کنند و به حدیث «لا تجتمع اُمتی علی الخُطأ» (Ibn Majah Qazwini & Muhammad Fuad Abdul) تمسک کرده‌اند، می‌فرماید: «أنا لا نسلم صحه هذا الحدیث، لأنه منقول من طریق الآحاد و لا یقتضی إلاً الظن، و مسائلنا مسألة اصولیة قطعیة، فلا یجوز المصیر فیها إلی ما یوجب الظن.»

اولاً ما این حدیث را صحیح نمی‌دانیم، ثانیاً با خبر واحد ظنی نمی‌توان اصل اعتقادی قطعی را ثابت کرد، در حالی که مسئله امامت امر قطعی است (که نیاز به دلیل قطعی دارد) (Humsi Razi, 1997). خوارج معتقد بودند اطفال مشرکین کافر و مشرک‌اند و به ذنوب پدرانشان عذاب می‌شوند سپس به حدیثی از حضرت خدیجه استناد می‌کردند که از رسول الله (ص) درباره اطفالی که در جاهلیت مرده‌اند، پرسیدند. حضرت رسول (ص) پاسخ دادند که آن اطفال در جهنم هستند! جناب حمصی در رد این اعتقاد می‌نویسد: «این حدیث خبر واحد است، پس به اتفاق علما تمسک به آن جهت اثبات عقاید صحیح نیست.» (Ibn Faris, 1984).

تأویل متون دینی

شیخ مفید آیات صفات خبری یعنی آیاتی که برای خداوند ویژگی‌هایی مانند مخلوقین ثابت می‌کند را تأویل برده است. برای نمونه در آیه «و اذکر عبدنا داود ذال الاید» بد را به معنای صاحب قوت یا صاحب نعمت تأویل می‌برد و در آیه «بل یداه مبسوطتان» به دو نعمت دنیا و آخرت معنا می‌کند (Mufid, 1993b). سدید الدین حمصی هم مانند شیخ مفید در تعارض ظواهر آیات قرآن با عقل، جانب عقل را گرفته است. به عنوان نمونه وی در رد عقیده احباط اعمال می‌فرماید: «همه اتفاق نظر داریم که ظواهر قرآن باید بر ادله عقلی مبتنی شود نه بالعکس؛ زیرا اصل عقل است و غیر آن interplay between rational speculation, transmitted reports, and the broader epistemological frameworks of different theological schools.

فرع. پس باید ظاهر آیاتی که درباره حبط اعمال است را تأویل برد (Humsi Razi, 1997). البته وی در جایی که دلیل نقلی با عقل ناسازگاری نداشته باشد، تأویل را جایز نمی‌داند و از همین‌جا به کسانی که مغفرت را در آیه «: إِنَّ اللَّهَ لَا یَغْفِرُ أَنْ یُشْرَكَ بِهِ»^۳ به تأخیر عقاب تأویل برده‌اند، خرده می‌گیرد (Humsi Razi, 1992).

نتیجه‌گیری

اعتبار جایگاه ویژه برای عقل، بی‌میلی به استفاده از فلسفه در اثبات گزاره‌های اعتقادی و مرتب نکردن مسائل علم کلام بر امور عامه فلسفی و حتی نکوهش فلاسفه، استفاده از عقل در اثبات گزاره‌های اعتقادی، عدم حجیت خبر واحد در عقاید، استفاده از علم کلام و تأویل صفات خبری از اشتراکات شیخ مفید و جناب حمصی رازی است. حمصی رازی برخی از گزاره‌های اعتقادی مثل معرفت به خداوند را منحصر در طریق عقل و نظر می‌داند اما شیخ مفید عقل را در همه مسائل اعتقادی حتی معرفت به خداوند و اثبات توحید، محتاج به سمع و نقل می‌داند. همچنین شیخ مفید متأثر از معتزله بغداد بوده و روش کلامی وی در تقابل با ایشان بوده است، اما حمصی رازی متأثر از معتزله بصره بوده و در تقابل با آن‌ها آثارش را نوشته است. سدیدالدین حمصی برخلاف شیخ مفید، بعضی از مطالبش را از اساتید معتزلی خود نقل می‌کند، اما هیچ‌کدام از گزاره‌های اعتقادی امامیه بین مدارس کلامی شیعه تغییری نکرده است.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

EXTENDED ABSTRACT

The evolution of Islamic theology (kalām) in the formative centuries of Islam involved a complex

^۳. نساء/ ۱۱۶

^۱ ص/ ۱۷

^۲. مائده/ ۶۴

Among the Imami scholars, Shaykh al-Mufid and Humsi al-Razi stand as two pivotal figures representing the Baghdad and Rayy schools respectively, each articulating a distinctive yet overlapping theological methodology. Their shared commitment to the centrality of reason in theological inquiry is evident, but their divergences become more visible when one examines the extent to which they integrated philosophical principles and engaged with Mu'tazilite thought. Shaykh al-Mufid's kalām reflects a moderate rationalism influenced by the Baghdad Mu'tazila, such as Abu al-Qasim al-Balkhi, while distancing himself from radical philosophical abstraction. In contrast, Humsi al-Razi, while retaining fidelity to Imami doctrine, adopted a more assertive rationalist posture, incorporating elements of later Basran Mu'tazilite logic from figures like Abu al-Husayn al-Basri and Mahallami al-Khwarazmi (Mousavi, 2015). This bifurcation illustrates the adaptive strategies Imami theologians employed in varying intellectual climates and raises important questions about the boundaries of rational autonomy within Shi'i theology.

Baghdad, as the capital of the Abbasid caliphate and the intellectual epicenter of the Islamic world, provided the context for Shaykh al-Mufid's theological formation. The city's cosmopolitan nature fostered active debates among Sunni, Mu'tazili, and Shi'i scholars, necessitating theological formulations that could stand against rigorous critique. Shaykh al-Mufid's kalām matured in response to this environment. His magnum opus, *Awā'il al-Maqālāt*, is characterized by a systemic engagement with doctrinal issues using structured rational discourse supported by selective textual evidence (Mufid, 1993b). Although influenced by Mu'tazilite rationalism, al-Mufid diverged significantly in his insistence on the necessity of revelation (sam') even for foundational theological propositions such as divine unity and moral obligation. He rejected the Mu'tazilite claim of the intellect's independent capacity to establish the necessity of God's existence, asserting that intellect requires divine

guidance to arrive at certitude (Mufid, 1993b). This epistemological humility, however, did not preclude him from making rational inferences where revelation was silent, particularly in metaphysical discussions and critiques of anthropomorphic literalism, where he employed allegorical interpretation (ta'wīl) of divine attributes (Mufid, 1993b).

Conversely, the Rayy school, less politically centralized but equally vibrant in theological output, became a refuge for many Imami thinkers after the Seljuk sack of Baghdad. Humsi al-Razi emerges from this tradition as a synthesizer of Shi'i theology with later Mu'tazilite rationalism. While he shared with Shaykh al-Mufid a deep respect for reason, he was more willing to employ philosophical arguments and accept the intellect's capacity to independently ascertain theological truths. In his work *al-Munqidh min al-Taqlid*, Humsi asserts the illegitimacy of taqlīd (imitation) in matters of belief and insists on the necessity of independent rational inquiry to attain knowledge of God (Humsi Razi, 1997). This methodological rigor is rooted in his engagement with the rational theology of Abu al-Husayn al-Basri, which he integrated with Imami principles. Unlike al-Mufid, Humsi allowed the intellect to serve as the exclusive path for demonstrating God's existence and rejected the notion that revelation was necessary for this foundational belief (Humsi Razi, 1997). His theological method, while preserving Shi'i doctrinal integrity, reveals a greater openness to philosophical abstraction and systematic argumentation, especially in areas such as divine justice, free will, and moral accountability.

A critical point of convergence between the two scholars lies in their rejection of solitary reports (khabar al-wāḥid) as proof in matters of belief. Shaykh al-Mufid clearly states in *Awā'il al-Maqālāt* that isolated traditions cannot yield certainty and should not be relied upon for establishing theological doctrines unless corroborated by rational or mass-transmitted evidence (Mufid, 1993b). Similarly, Humsi al-Razi, in rejecting the use of solitary prophetic

traditions in foundational discussions such as the imamate, argues that such reports do not yield epistemic certainty and thus are unsuitable for verifying essential doctrines (Humsi Razi, 1997). This shared stance reflects a broader Imami insistence on epistemological certainty in creedal matters and illustrates how both scholars navigated the tension between transmitted knowledge and rational inference. Nonetheless, their respective applications of this principle differ, with Humsi going further by challenging not just the authenticity but also the very methodology of those who accept taqlīd in faith, positioning himself against both Sunni consensus and Shi'i traditionalist tendencies (Humsi Razi, 1997).

Another shared yet differently executed element is their approach to scriptural interpretation, particularly regarding anthropomorphic divine attributes. Shaykh al-Mufid engaged in rational reinterpretation of Qur'anic verses that seemingly ascribe physical traits to God. For instance, he interprets the verse referring to God's "hands" as metaphors for divine generosity and power rather than literal limbs (Mufid, 1993b). Humsi al-Razi adopts a similar approach, emphasizing that when scriptural appearances conflict with reason, reason must take precedence. In his critique of doctrines such as the nullification of deeds (iḥbāt), he argues that apparent Qur'anic verses must be interpreted in light of rational principles, because intellect is the foundational epistemic tool (Humsi Razi, 1997). However, Humsi also warns against unnecessary ta'wīl in cases where scriptural statements are not in conflict with reason, thereby preserving a balance between reverence for scripture and commitment to rational integrity (Humsi Razi, 1992). This nuanced hermeneutical framework demonstrates their efforts to safeguard both the rational and revelatory dimensions of Shi'i theology.

Philosophy occupies a particularly revealing place in their respective methods. While Shaykh al-Mufid refrains from integrating philosophical terminology and principles directly into his theological discourse, preferring a kalām-oriented

and hadith-informed reasoning framework, Humsi al-Razi does not shy away from philosophical engagements. He frequently references philosophical ideas and critiques them, not in wholesale rejection, but to distinguish his theological reasoning from both speculative philosophy and fatalistic schools such as the Jabriyya and Qadariyya (Humsi Razi, 1992). Humsi draws from the works of thinkers like Mahmud al-Mahallami and critiques specific philosophical propositions, yet he accepts philosophical reasoning when it strengthens theological arguments. This difference underscores the broader methodological divergence between Baghdad and Rayy: the former rooted in jurisprudential kalām responding to sectarian and Mu'tazilite critiques, and the latter more open to speculative inquiry due to the pluralistic religious and philosophical atmosphere of Rayy.

In conclusion, the theological and compositional approaches of Shaykh al-Mufid and Humsi al-Razi reveal both shared commitments and methodological divergences within Imami kalām. Their mutual affirmation of reason's role, rejection of solitary reports in theology, and use of figurative interpretation position them within a rationalist tradition of Shi'i theology. However, their divergences regarding the independence of reason from revelation, the admissibility of philosophical argumentation, and the extent of Mu'tazilite influence mark significant intra-school variations. Shaykh al-Mufid, shaped by the polemical milieu of Abbasid Baghdad, exercised a balanced rationalism undergirded by scriptural fidelity. Humsi al-Razi, nurtured in the cosmopolitan intellectual environment of Rayy, exhibited a more systematic rationalism aligned with late Mu'tazilite thought. Despite these differences, both theologians operated within a shared framework of Imami orthodoxy, illustrating the capacity of Shi'i theology to accommodate a range of interpretive strategies without compromising doctrinal integrity. Their works collectively represent the dynamism of medieval Shi'i thought and the

sophistication with which Imami scholars engaged with the epistemological challenges of their time.

References

- Ataei Nazari, H. (2018). A Look at the Eras and Schools of Imamiyyah Theology in the Middle Ages. *Aineh-e Pouyesh Bimonthly*(171).
- Bigdeli, A. (1993). The Translation Movement in the Islamic World. *Ma'rifat Journal*(5).
- Dhahabi, S. a.-D., & Bashir Awad, M. r. (2003). *Tarikh al-Islam*. Dar al-Gharb al-Islami.
- Farahidi, K. b. A. (1988). *Al-'Ayn*. Hijrat Publications.
- Humsi Razi, S. a.-D. (1992). *Al-Munqidh min al-Taqleed*. Islamic Publishing Institute.
- Humsi Razi, S. a.-D. (1997). *Al-Mu'tamad min Madhhab al-Shi'ah al-Imamiyyah*. Ayatollah Marashi Najafi Library.
- Ibn Faris. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Islamic Propagation Office.
- Ibn Majah Qazwini, M., & Muhammad Fuad Abdul, B. *Sunan Ibn Majah*. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiya.
- Ibn Manzur, M. b. M. (1994). *Lisan al-Arab*. Dar Sader.
- Ibn Tawus Hilli. *Kashf al-Muhajjah li Thamarat al-Muhajjah*. Bustan-e Ketab.
- Kulayni. (1987). *Al-Kafi*. Islamic Books Publishing House.
- McDermott, M., & Ahmad, A. (1993). *Theological Thoughts of Sheikh Mufid*. Tehran University Press.
- Mousavi, S. J. a.-D. (2015). The Ray School. *Philosophy and Theology Quarterly*, 20(1).
- Mufid, & Sa'ib Abdul, H. *Al-Masa'il al-Sarwiyyah*. Dar al-Mufid.
- Mufid, M. b. M. (1993a). *Al-Nukat al-I'tiqadiyyah*. Qom.
- Mufid, M. b. M. (1993b). *Awail al-Maqalat*. Qom.