

اندیشه‌های نظام تحت تأثیر شیعه

محمد جاودان

چکیده: بسیاری معتقدند که سمت‌گیریه‌های اساسی شیعه در مواضع کلامی تحت تأثیر معتزله صورت گرفته است. نگارنده در این نوشتار در پی اثبات این است که نه تنها چنین نظری صائب نیست، بلکه به عکس، معتزله، و حتی معتزله بصره، بسیار متأثر از فکر شیعی است. توجه به آرای مهم شیعی نظام، یکی از برترین شخصیت‌های معتزله، مؤید این ادعاست؛ به ویژه آن که وی شخصیتی تأثیرگذار بوده و به نظر می‌رسد سرآغاز جریانی است که به معتزله متشیعه بغداد و حتی تشیع کامل برخی معتزلیان می‌انجامد.

مقدمه

ابو اسحاق ابراهیم بن سيارين هانی، معروف به نظام، اگر نگوییم مهم‌ترین، دست کم یکی از مهم‌ترین اندیشمندان و متکلمان معتزله و بلکه یکی از برترین دانشمندان سده دوم هجری^۱ در جهان اسلام است و می‌توان او را نقطه اوج جریان عقلی اعتزال به

۱. در مورد تاریخ تولد و وفات او در میان مورخان اختلاف است. گویا سال تولد او حدود نیمه قرن دوم و وفات او اوایل سده سوم هجری بوده است. ر.ک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۴۳۲.

حساب آورد.^۱ او با اندیشه‌ای مبتکر، خلاق و نقاد مرزهای علمی عصر خویش را در نوردید و در مباحث کلامی، فلسفی، قرآنی و حتی فقهی^۲ آن روزگار صاحب نظرانی ژرف و بدیع شد. بدین جهت آرای او موضوع مناقشات و جدال‌های جدی و فراوان، و در عین حال دست‌مایه کافرپنداری او در عصر وی و پس از آن شد. مناقشات و نزاع‌های مزبور عده‌ای را به پیروی و شاگردی او سوق داد، که مکتب «نظامیه»^۳ را شکل دادند، و جمعی دیگر را به مخالفت با او و نظراتش کشانید. بدین ترتیب او شخصیتی تأثیرگذار بود، چرا که به طور مستقیم مکتب نظامیه از این رهگذر به صحنه آمد و به طور غیر مستقیم از طریق مخالفان که به نقض و نقد و در عین حال نقل آرای او دست می‌یازیدند، تأثیر خود را بر جای نهاد.

۱. درباره اهمیت و نیز تأثیر نظام، نظر برخی از ارباب فرق و مورخان چنین است:

الف) جاحظ، صاحب کتاب الحیوان و معروف‌ترین شاگرد او، معتقد است که اگر در هر هزاره، یک دانشمند بی‌ظهور کند، نظام چنین کسی است: «ان الاوائل يقولون: فی کل الف سنة رجل لا نظیر له؛ فان كان ذلك صحيحاً فهو ابو اسحاق» (به نقل از: ابن مرتضی، المنیة و الاصل فی شرح الملل و النحل، ص ۱۵۳).

ب) ابوالحسن اشعری، بنیان‌گذار مکتب کلامی اشاعره، در کتاب مقالات الاسلامیین نظرات ویژه او را درباره دهها موضوع ذکر می‌کند که حاکی از اهمیت نظریات و نیز جایگاه ممتاز او در میان معتزله است.

ج) ابن حزم، صاحب کتاب الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، او را علی الاطلاق بزرگ‌ترین شخصیت معتزلی دانسته است: «و كان ابراهيم بن سيار النظام... اكبر شيوخ المعتزلة و مقدمة علمائهم...» (الفصل... دارالجليل بیروت، ج ۵، ص ۵۹). و نیز نظر ابن نباته در شرح العیون (ص ۱۲۲) در مورد او همین است (به نقل از: سامی البشار، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۴۸۴).

د) تعبیر شیخ مفید، دانشمند بزرگ شیعی در قرن چهارم، در مورد او چنین است: «امام المعتزلة و شجها» (الانصاف فی الامامة، ج ۸ مصنفات، ص ۴۷). و در جای دیگری می‌گوید: «و هو سيد اهل الاعتزال و به فخرت المعتزلة و ضربت به وبای الهذیل الامثال» (مصنفات، ج ۲، ص ۲۰۸).

ه) شهرستانی در کتاب الملل و النحل به ذکر اقوال و آرای نظام بیش از سایر متکلمان معتزله پرداخته است و این نشان‌دهنده فراوانی و نیز اهمیت آرای اوست.

و) در میان فرقه‌نویسان جدید، سامی البشار در مورد او چنین نظر می‌دهد: «والنظام اكبر شخصية فلسفیه معتزله فی العالم الاسلامی صدر عن فكر مبدع و نظام فلسفی دقیق. و قد تبنه الاقدمون ابی ما له من قيمة عظيمة و اثر كبير و قد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث و الرابع و تأثرت به المجامع الفكرية...»؛ وی اشاره می‌کند که نظام: ۱. دارای فکر ابداعی و ۲. نظام فلسفی دقیق بوده است؛ ۳. قدماً بر ارزش علمی عظیم رهاورد اندیشه‌های وی آگاهی داشته‌اند؛ ۴. قرن سوم و چهارم تحت تأثیر اندیشه او بوده است. (نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ص ۴۸۴). احمد محمود صبحی در مورد نظام چنین تعبیری را به کارگرفته است: «یکاد جميع کتاب الفرق و المورخون انه اعظم رجال المعتزلة جميعاً» (علم الکلام، ج ۱، ص ۲۱۷). نتیجه آن که گرچه احتمال می‌رود در برخی از اظهار نظرهای مذکور نوعی مبالغه صورت گرفته باشد، اما در مجموع عظمت اندیشه‌های نظام، آرای دقیق، فراوان و ابتکاری، ذهن نقاد و نیز تأثیر زیاد او بر پستیان انکارناپذیر است. وی در مناظرات بسیار قوی بوده و قرآن، تورات، انجیل و زبور را با تفاسیر و بسیاری از اشعار و اخبار و نیز آرا را حفظ بوده است. (ابن مرتضی، المنیة، ص ۱۵۲).

۲. قال الجاحظ: «ما رأيت أحداً أعلم بالكلام و الفقه من النظام» (ابن مرتضی، المنیة، ص ۱۵۳).

۳. بغدادی از «نظامیه» به عنوان انواع نظام یاد کرده است (الفرق بین الفرق، ص ۷۹)؛ و نیز شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱ ص ۵۳.

از سوی دیگر، کلیت این قاعده که «هر دانشمندی فرزند زمان خویش است» در مورد وی صادق بوده و مؤلفه‌های اندیشه او برآمده از جریان‌های عدیده فکری و نیز مولود شرایط و اقتضائات زمانی و مکانی، اجتماعی و سیاسی دوران او بوده است. این ادعا را وقتی می‌توان درست انگاشت که بدانیم او دانشمندی حجره نشین نبود که فقط مطالبی از استاد خویش فراگیرد و بر آن‌ها تصلب ورزد؛ بلکه با مکاتب فکری از نزدیک آشنا بود و با دانشمندان آن‌ها به بحث و تبادل نظر می‌پرداخت. سخنی حکیمانه از او نقل شده است که: «تا انسان خود را تماماً به دانش نسپارد، دانش نیز خود را بر او نمی‌نمایاند».^۱ بنا به اقتضای اصل مذکور، لاف‌نویس به روزگاری که در آن می‌زیست، روشنفکرانه به نقد آرا و افکار، قطع نظر از شناسنامه آن‌ها می‌پرداخت و در قبول آزایی که در آن‌ها حقیقتی می‌یافت درنگ نمی‌کرد. بدین ترتیب، پیش از هر گونه نوآوری، تأثیراتی از دیگران، البته از سر تحقیق، می‌پذیرفت و در بر تو این دامنه وسیع اطلاعات و معلومات، دست به ابتکارات و نوآوری‌هایی می‌زد و بیمی از سنت شکنی نداشت. تأثیر پذیری او از شیعه، که موضوع این نوشتار است - با وجود خصومت شدید میان معتزله زمان او، یعنی معتزله بصره که او به آن‌ها تعلق داشت، و شیعه - شاهد بر این مطلب است.

مورخان گفته‌اند که او به ویژه با فلسفه، که در زمان او مهمان تازه وارد جهان اسلام بوده، آشنایی کاملی داشته است. مطلبی که در المیه آمده است بسیار گویاست:

جعفر برمکی نام ارسطو را به میان آورد. نظام آن‌جا بود و به جعفر گفت: «من کتاب ارسطو را نقض کرده‌ام». جعفر به او گفت: «چگونه چنین می‌کنی در حالی که شاید حتی به درستی نتوانی آن را بخوانی؟» نظام در پاسخ گفت: «دوست می‌داری کتاب را از اول به آخر برایت بخوانم یا از آخر به اول؟» سپس یک یک موضوعات کتاب را ذکر کرد و نقض‌های خود را بر آن‌ها وارد ساخت و این باعث شگفتی و حیرت جعفر گردید.^۲

شهرستانی و بغدادی نیز تسلط او را بر فلسفه ذکر کرده‌اند^۳ و همین را یکی از دلایل

۱. «العلم شیء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك فاذا اعطيتك كلك فانت من اعطائه لك البعض على خطر» (حافظ، البيان و

التبيين، تصحيح حسن السندوبى، ج ۱ «بیوگرافی نظام»، ص ۷۸). ۲. المیه، ص ۱۵۳.

۳. «قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة و خلط كلامهم بكلام المعتزله» (الملل و النحل، صص ۵۳ - ۵۴). «و خالط بعد كبره قوماً من ملاحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الراضی فاخذ عن هشام و عن ملاحدة الفلاسفة قول... و در آن مذاهب الثنویه و

انحراف او دانسته و از این بابت بر او تاخته‌اند. وی، افزون بر این، با ادیان ایرانی و هندی نیز آشنایی داشته و بعدها از طریق هشام بن حکم شیعی با آرا و افکار شیعه به خوبی آشنا شده است.^۱

وسعت اطلاعات و دانش وی، فکری باز و نوعی روشن نگری را برایش در پی داشت که بر اساس آن یقین عقلانی در تشخیص حقیقت، یگانه ملاک او برای گرایش به یک رأی و اعتقاد بود؛ در این باره نوعی پیوند میان دانش‌ها، از جمله تعاطی بین فلسفه و کلام، برقرار ساخت: «انه اطلع علی کتب الفلاسفه و مال فی کلامه الی الطبعین منهم و الالهیین و انه استنبط من کتبهم مسائل خلطها بکلام المعتزله».^۲ و نیز تا آن جا که نظرات هشام بن حکم شیعی را حق تشخیص داد آن‌ها را پذیرفت «... ثم خالط هشام بن الحکم الرافضی فاخذ عن هشام...»^۳ و آن جا که با نظری مخالف بود به بحث و مناظره^۴ علمی تن در می‌داد، و چه بسا در این مناظرات و تأملات به نادرست بودن رأیی واقف می‌شد و تغییر نظر می‌داد؛ از این جهت شاید در یک مسئله دو یا چند رأی متضاد از او گزارش شده باشد.

ارتباط نظام با شیعه و تأثیر پذیری وی از افکار شیعی

۱. اصل داد و ستد افکار و تأثیر پذیری اندیشه‌ها از یکدیگر امری است طبیعی و مورد اتفاق همگان. ادعای نگارنده آن است که نظام، دست کم در برهه‌ای از عمر فکری خویش، مشخصاً تحت تأثیر افکار و آرای شیعی قرار گرفته و با توجه به موقعیت ممتاز علمی و فکری او، این تأثیر پذیری کما بیش در شاگردان و پیروان او محفوظ مانده و از میان برخی مکاتب کلامی و یا فلسفی سردرآورده است.

۲. تردیدی نیست که کسانی چون نظام در تأثیر پذیری از دیگران مقلد صرف نبوده‌اند؛ چرا که تقلید، بی‌پشتوانه تحقیق، شأن افراد عامی است نه دانشمندان نقاد، که تابع برهاند. ۳. احتمالاً کسانی در ایجاد گرایش‌های شیعی نظام و توجه دادن او به معارف شیعی

۱. *تبدع الفلاسفه و شبه الملاحده فی دین الاسلام... وکان فی زمان شبابه قد عاش قومأمن الثوبه و قومأ من السمنیه* (الفرق بین الفرق، ص ۷۹).

۱. همان، ص ۷۹؛ نیز خیاط در *الاتصار* می‌گوید که این راوندی برخی از آرای نظام را تحت تأثیر مانویه، دیسانبه و دهریه دانسته است، و این بیانگر آشنایی او با این ادیان است؛ و نیز ر.ک: فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۱۹؛ در این کتاب سفرها و آشنایی او با ادیان و مذاهب به صورت مفصل‌تری گزارش شده است.

۲. *نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام*، ص ۴۸۵.

۳. ر.ک: *المنیه*، ص ۱۵۲.

۴. *الفرق بین الفرق*، ص ۷۹.

داشته‌اند، از جمله: خلیل بن احمد در آغاز راه تعلیم و تربیت، و هشام بن حکم، به تعبیر بغدادی، در زمان کبر سن او. این ارتباط باعث شده است که او به دور از تعصبات معتزلیان هم‌عصرش نسبت به شیعیان، که مجال تفکر و تعمق نسبت به افکار مخالفان را از آنان سلب کرده بود، به مطالعه مواضع شیعیی بپردازد.

الف) خلیل بن احمد^۱ (۱۰۰ - ۱۷۰ یا ۱۷۵ ه. ق) دانشمند معروف نحوی و لغوی و واضع علم عروض و صاحب کتاب العین است که در بصره می‌زیسته است. سیبویه و اصمعی از شاگردان وی بوده‌اند. در دایرة المعارف تشیع آمده است که علامه حلی در الخلاصه، بهبهانی در تعلیقه بر منهج المقال، صدر در تأسیس الشیعه و قاضی نور اللّه در مجالس المؤمنین او را شیعی دانسته‌اند.^۲ در اعیان الشیعه نیز نقل شده است که صاحب ریاض و نیز شیخ بهائی، در حاشیه بر الخلاصه علامه حلی، او را از اصحاب امام صادق(ع) دانسته‌اند.^۳ نقل کرده‌اند که او در اثبات امامت حضرت علی(ع) گفته است: «احتیاج الکمل الیه و استغنائاه عن الکمل دلیل علی انه امام الکمل فی الکمل».^۴

برخی او را یکی از اساتید نظام دانسته‌اند. احمد محمود صبحی آورده است: «پدر نظام او را در حالی که کودک بود نزد خلیل بن احمد آورد تا او را تعلیم دهد».^۵ در طبقات المعتزله نیز نقل شده است که خلیل به نظام خطاب می‌کند که: «نحن الی التعلّم منك احوج»؛^۶ از این عبارت شاگردی نظام نزد خلیل مستفاد است. همین مطلب در الغرر و الدرر^۷ نیز آمده است.^۸

ب) هشام بن حکم کندی،^۹ بنا به گزارش کتاب‌های رجال و تاریخی و نیز کتب فرق،

۱. بابر بیشتر روایات پدر او اولین کسی است که پس از پیامبر احمد نام گرفته است؛ اما به نقلی نام او ابراهیم بوده است. (ر.ک: خوئی، معجم رجال الحدیث، ج ۷).

۲. دایرة المعارف تشیع، ج ۷، ص ۲۴۹.

۳. اعیان الشیعه، ج ۶، ص ۳۳۷ - ۳۴۶؛ و نیز ر.ک: معجم رجال الحدیث، ج ۷، ص ۷۶ البته برخی او را شیعه نمی‌دانند. ر.ک: التراث العربی، ج ۸، ص ۸۰.

۴. دایرة المعارف تشیع، ج ۷، ص ۲۴۹. ۵. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۱۸.

۶. العینه، بخش طبقات معتزله، ص ۱۵۳.

۷. سید مرتضی، الغرر والدرر، ج ۱، ص ۱۸۹ (به نقل از: عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین).

۸. دایرة المعارف بزرگ اسلامی، احتمال شاگردی نظام را نزد خلیل ضعیف دانسته و گفته است دلیل آن جملاتی است عتاب‌آمیز در مورد خلیل بن احمد که به نظام نسبت داده شده است. (ج ۲۷، ص ۴۳۳). به نظر می‌رسد دلیل مذکور وافی به مقصود نیست، زیرا بعید نیست که شاگردی استاد را نقد کند و گاهی در داوری راه افراط نیز ببیماید، چنان‌که جاحظ گاهی در کتاب الحیوان جملاتی عتاب‌آمیز نسبت به نظام، که استادش بوده، آورده است.

۹. کنیه او ابامحمد و ابالحکم بوده است. رجال طوسی سال تولد او را ۱۳۵ و وفاتش را سال ۱۹۹ و کتبی او را متوفای سال ۱۷۹ ذکر کرده‌اند.

از متکلمان و دانشمندان بزرگ امامیه و از اصحاب امام صادق و امام کاظم (ع) بوده است و علمای رجال امامیه متفقاً او را توثیق کرده‌اند.^۱ اعیان‌الشیعه در مورد او چنین گزارش می‌دهد: هو من اکبر اصحاب ابی عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) و کان فقیهاً و روی حدیثاً کثیراً و صحب اباعبدالله (ع) و بعده ابالحسن موسی (ع)... و رویت له مدائح جلیله عن الامامین و کان ممن فتن الکلام فی الامامة و هذب المذهب بالنظر و کان حادقاً لصناعة الکلام، حاضر الجواب...^۲

تقریباً عین همین عبارت در الفهرست ابن ندیم آمده است.^۳ هشام کتاب‌های زیادی در موضوعات و علوم مختلف نگاشته که در کتب رجالی نام آن‌ها ذکر شده و نام و ترتیب آن‌ها تقریباً همان است که در الفهرست ذکر شده است. هشام به ویژه در کلام دانشمندی کم نظیر بوده است و مهم‌ترین شخصیت کلامی سده دوم به شمار می‌آید. مجامع علمی آن عصر تحت تأثیر سیطره فکری و احتجاجات و مناظرات او در مسائل کلامی بوده است. تعابیر برخی از نویسندگان معاصر اهل سنت در مورد او جالب و دقیق است:

و ابرز ممثل لمدرسة الصادق هو هشام بن الحكم اكبر شخصية كلامية في القرن الثاني. شغل جميع المجامع العقلية في عصره و خاض معارك كلامية و فلسفية من ادق المعارك مع مخالفی المذهب الامامی... درس كل ما كان في عصره من فلسفات و مذاهب و انه تعمق فيها اكثر من جميع معاصريه... فالرجل اذن كان على ثقافة واسعة عميقة بالفلسفة و الکلام و السياسة...^۴

برخی از مناظرات هشام با مخالفان نقل شده که در آن‌ها برطرف مقابل چیره شده است.^۵ او در مناظرات بسیار قوی بوده به طوری که نقل شده است که کسی به او گفت: «تو در کلام قوی‌ترین مردمی». گفت: «از کجا می‌گویی در حالی که تو با من سخن نگفته‌ای؟» پاسخ داد: «به این دلیل که هر کسی که ادعایی در دانش کلام دارد می‌گوید من با هشام مناظره کردم و بر او غلبه کردم و این دلیل بر آن است که تو در نظر آنان بسیار بزرگی». ^۶

۲. اعیان‌الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۶۴.

۱. معجم رجال‌الحديث، ج ۱۹، ص ۲۷۱ - ۹۶.

۳. ابن ندیم، الفهرست، ترجمه نجد، ص ۳۲۷.

۴. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ۲، ص ۱۶۹ - ۱۷۰.

۵. مسعودی، مروج الذهب، ج ۲، ص ۳۸۱ - ۳۸۲؛ و نیز اعیان‌الشیعه، ج ۱۰، ص ۲۶۴ و ۲۶۵.

۶. رسول جعفریان، مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، ص ۳۷ و ۳۸.

نظام، به تعبیر سامی النشار، از بزرگ‌ترین شاگردان هشام بوده است. بغدادی با صراحت می‌گوید: «ثم خالط (النظام) هشام بن الحكم الرافضی فاخذ عن هشام...»^۱ شهرستانی نیز با اشاره‌ای مجمل از این مطلب گذشته است: «و وافق هشام بن الحكم فی قوله...»^۲؛ اما در عبارت دیگری به گرایش‌های شیعی نظام تصریح می‌کند: «و میلہ الی الرفض و...»^۳ از میان نویسندگان معاصر احمد محمود صبحی توجه بیشتری به ارتباط نظام و هشام نشان داده است. وی پس از بیان این مطلب که نظام اهل سیر و سیاحت بوده و به بسیاری از بلاد و مراکز علمی و فرهنگی آن روزگار، از جمله بلاد شرقی دولت اسلامی که ملتقای فرهنگ‌های هندی، ایرانی و نیز یونانی بوده است و پس از آن نیز به کوفه، سفر کرده است می‌گوید: «ثم قصد بعد ذلك الكوفة و فیها التقی بهشام بن الحكم اکبر متکلمی الشیعه الاثنی عشریة علی مَرَّ العصور و کانت بینهما مناظرات و تأثیر متبادل، عن هشام اخذ...»^۴ سپس فهرستی از آرای را که وی تحت تأثیر هشام بدان‌ها قائل شده است بر می‌شمارد که در جای خود به آن‌ها خواهیم پرداخت. و نیز سامی النشار به وضوح تأثیر هشام بر نظام و باقی ماندن این اثر در میان معتزلیان نظامی را بیان می‌کند: «فمن اکبر تلامذته [هشام] النظام، فیلسوف المعتزلة الکبیر... و یدو اثر هشام بن الحكم کبیراً جداً فی معظم المذهب النظامی...»^۵

از مجموعه مطالب مذکور برمی‌آید که:

الف) تردیدی نیست که نظام، یکی از بزرگ‌ترین متکلمان اسلام در سده دوم و اوائل سده سوم، از هشام بن حکم، متکلم بزرگ امامیه، تأثیر پذیرفته و گرایش‌های شیعی داشته است؛

ب) این اثر، همان‌طور که از کتاب سامی النشار نقل شده، از طریق مکتب او محفوظ مانده و به نسل‌های بعد منتقل شده است؛

ج) آرای شیعی او، که بسیاری از مورخان و ارباب فرق نقل کرده‌اند، دلیل دیگری بر این تأثیرپذیری است.

این نوشتار در صدد اثبات امامی بودن نظام نیست، بلکه در پی اثبات این مطلب است که وی در عین تعلق به جریان کلامی و عقلانی اعتزالی - که در مجموع به اهل سنت

۱. الفرق بین الفرق، ص ۷۹.
 ۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۶.
 ۳. همان، ص ۵۷.
 ۴. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۱۹.
 ۵. نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۲، ص ۱۷۲.

تعلق دارد و از آن جهت که یک جریان فکری کلامی است تعارض‌ها و تضادهای زیادی با شیعه داشته - دارای آرای شیعی نیز بوده است که کما و کیفاً در خور اعتنا و توجه‌اند، و بلکه برخی از این آرا می‌تواند در یک نظام فکری دارای نقش محوری و تعیین‌کننده باشد. اینک به تفصیل به گزارش این آرا، با تکیه بر منابع کلامی و تاریخی، می‌پردازیم.

بخش نخست: آرای شیعی نظام در حوزه اعتقادات کلامی، فقهی و حدیثی

اول؛ حجیت قول امام معصوم

بر اساس نقل شهرستانی، نظام معتقد بوده است که حجیت و اعتبار در شرع تابع قول و رأی امام معصوم است: «و انما الحجة فی قول الامام المعصوم»^۱ همین‌طور صبحی نیز در فهرستی که از معتقدات شیعی نظام ارائه کرده «حجیت قول معصوم» را نیز آورده است.^۲ هم‌چنین سامی‌النشار به این قول نظام اشاره کرده و گفته است که «انما الحجة عنده (النظام) فی قول الامام المعصوم» و گفته است که به اعتقاد ابن حزم و نیز مذهب ظاهریه نظام چنین اعتقادی داشته است.^۳

در این‌جا ذکر چند نکته ضروری به نظر می‌رسد:

الف) مراد نظام از معصوم آیا پیامبر است یا کسی و کسانی پس از پیامبر؟ در پاسخ به این سؤال شایسته‌تر آن است که جایگاه این بحث مشخص شود؛ زیرا حجیت قرآن، که کلام خدا و وحی است، و نیز حجیت قول پیامبر، که معصوم است «و ما یقول عن الهوی. ان هو الا و وحی یوحی (نجم، ۳ و ۴)، اختلافی نیست و تمامی فرق و مذاهب اسلامی بر آن اتفاق و اجماع دارند. در این‌جا سخن این است که برای استنباط حکم شرعی در مسائل و موضوعاتی که حکم آن‌ها در قرآن و اخبار منقول از پیامبر نیست، آیا می‌توان به منبع دیگری متوسل شد؟ در این‌جا برخی قائل به قیاس یا اجماع و غیره شدند؛ کسانی هم مثل شیعیان، که قائل به وجود امام معصوم پس از پیامبر بودند، گفتند اگر دست ما در مواردی از قرآن و سنت پیامبر کوتاه باشد نوبت به قول امام معصوم می‌رسد و قول امام معصوم همان اعتبار قول قرآن و پیامبر را دارد. قیاس اعتبار و حجیتی ندارد و اجماع هم فی حد ذاته معتبر نیست و اگر اعتباری هم داشته باشد به جهت کشف قول معصوم

۱. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷. ۲. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳. نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۱، ص ۵۰۲.

است. این مباحث در زمان نظام به صورت جدی مطرح بوده و محل نقض و ابرام بوده است. روشن است که در چنین جایگاه و فضایی این گفته نظام که «انما الحجّة فی قول الامام المعصوم»، ناظر به زمان پس از پیامبر است، و اگر غیر از این بود، به جای تعبیر «الامام المعصوم»، فقط کلمه «معصوم» و یا مثلاً تعبیر «قول النبی» را ذکر می‌کرد. هر چند عبارت امام معصوم بر پیامبر هم به طریق اولی قابل اطلاق است، هم‌چنان که قرآن در مورد حضرت ابراهیم تصریح دارد (بقره، ۱۲۴)، ولی در ظرف زمانی و مکانی مورد نظر ما تعبیر «امام معصوم» مفاد خاصی داشته است که شیعیان از آن اراده می‌کردند و بنابراین، متکلم بزرگی چون نظام بی‌توجه به مفاد خاص آن این عبارت را به کار نبرده است.

ب) با توجه به توضیحات بند قبل، لازمه این قول نظام، اعتقاد به وجود خارجی و عینی امام معصوم پس از پیامبر است؛ مگر آنکه بگوییم او این مطلب را به عنوان یک حکم عقلی گفته است؛ یعنی فرضاً اگر امام معصومی وجود داشته باشد، به جهت عصمت از خطا قولش حجیت و اعتبار شرعی دارد. تردیدی نیست که این احتمال نابجا و بسیار ضعیف است؛ زیرا او در خلأ جهان فرضی نظر نمی‌دهد، بلکه نظرش ناظر به واقعیات عینی و خارجی جامعه اسلامی پس از پیامبر است تا عملاً بر اساس این آرا مشکلی از مشکلات جامعه حل شود. شاهد مطلب هم آن است که به جهت ارتباط منطقی بحث «حجیت قول امام معصوم» با بحث «اجماع»، قائلان به حجیت قول امام معصوم برای اجماع حجیت ذاتی قائل نیستند؛ و چنان که خواهیم گفت، نظام هم چنین رویکردی دارد. جالب این که شهرستانی هم این رأی نظام را در ذیل رأی او مبنی بر انکار حجیت اجماع و قیاس آورده است. استظهار کسانی همچون صبحی و سامی النشار نیز این است که این، قولی شیعی است: «و هذه فكرة عليها مسحة شيعية»^۱.

احتمال دیگری نیز در این باره قابل طرح است و آن این که شاید مراد از معصوم در اینجا افراد نیکوکار، شایسته و پرهیزگار باشد و نه معصوم به معنای شیعی آن، چنان که همین معنا در پاسخ خیاط به ابن رواندی نیز وجود دارد: ابن رواندی گفته است اگر شیعه قائل است به این که هیچ عصری از یک امام معصوم از خطا و لغزش خالی نیست، ابوهدیل علاف و هشام فوطی قائلند که در هر عصری ده‌ها معصوم وجود دارد و امت از

وجود معصومان خالی نخواهد بود. خیاط در پاسخ توضیح داده است که مقصود این دو نفر از معصوم، جماعتی از مسلمین است که متقی، برّ و صالحند و نقل‌های آنان برای دیگران حجت است: «و اما قول ابی الهذیل و هشام الفوطی فی الحجة فی الاخبار فهو ان الله جل ثناؤه لا یخلی الارض من جماعة مسلمین، اتقیاء، ابرار، صالحین یكون نقلهم الی من ینبئهم حجة علیهم.»^۱ بنابراین معصوم به معنای عادل و ثقه‌ای است که شیعیان در مورد روایان اخبار و یا در موارد دیگری قائلند. آنچه این احتمال را تضعیف می‌کند آن است که معصوم در باب روایان اخبار از پیامبر و برای حجیت داشتن نقل آن‌ها، به معنای متقی، برّ و صالح به کار می‌رود و روشن است که تفاوت زیادی است میان این گونه معصوم با آن گونه معصوم که شیعیان می‌گویند. کسانی از عامه، که عصمتی به این معنا را برای روایان سنت پیامبر قائلند، می‌گویند ما برای روشن شدن تکالیف شرعی و عبادی‌مان، پس از نصوص قرآنی به سنت پیامبر عمل می‌کنیم و سنتی که به وسیله چنان روایانی به دست ما رسیده باشد قابل اعتماد و عمل است؛ و اما پس از قرآن و سنت در صورت نیاز از ابزار دیگری چون قیاس، اجماع و... بهره می‌گیریم.

با توجه به این تحلیل اگر کسی قیاس و اجماع را از منابع استنباط احکام شرعی عملی نداند و اصل اجتهاد به رأی خویش در احکام شرعی را به دلیل نتیجه ظنی آن نپذیرد و از این رو بر مشاهیر صحابه، چون خلفای ثلاث و عبدالله بن مسعود، به دلیل عمل به قیاس و رأی و ظن حاصل از اجتهاد خویش طعن زند و قول امام معصوم را، پس از نص قرآن و سنت، حجت بدانند، نمی‌تواند احتمال اخیر در معنای معصوم را بپذیرد؛ زیرا معصومان، در این معنای دوم، فقط اخبارشان از پیامبر حجت است، ولی اجتهادشان مورد انکار است. از سوی دیگر فرض سؤال ناظر به مواردی است که نصی از قرآن و سنت بر آن‌ها نیست. بدین ترتیب احتمال اخیر هم تضعیف می‌شود و سپس با ضمیمه کردن سایر آرای شیعی نظام و نیز قرائن دیگر، مثل ارتباط او با هشام، احتمال شیعی بودن این رأی او تقویت می‌شود.^۲

۱. خیاط، الانتصار، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

۲. احمد بن محمود صبحی می‌گوید: «ثم قول آخر منسوب الی النّظام انه یری الحجة فی الاحکام بعد القرآن و الحدیث هو ان تؤخذ من امام معصوم و ان صح ذلك عنه فالنّظام قد نبئی تماما موقف الشیعة الامامية و تأثر فی ذلك بمنکلمهم الاکبر: هشام بن الحکم» (فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۳۲).

دوم؛ انکار حجیت اجماع

با توجه به منابع عدیده‌ای که این رأی نظام را ذکر کرده‌اند تقریباً تردیدی نیست که او برای اجماع ارزشی قائل نبوده است. ابن راوندی، شیخ مفید، شهرستانی، بغدادی، ابن ابی‌الحدید و نیز مؤلفان معاصر، این قول را به نظام نسبت داده‌اند. بنا به نقل خیاط، ابن راوندی می‌گوید: «نظام و موافقانش خطا را بر امت جایز می‌دانسته‌اند».^۱ خیاط در این مورد دفاعی از نظام و پیروانش نکرده است، و این تلویحاً به معنای صحه گذاشتن بر نسبت ابن راوندی در این مورد به نظام است. شیخ مفید در الافصاح، در پاسخ به کسانی که این حدیث منسوب به پیامبر را که «ما کان الله لیجمع امتی علی ضلال»^۲ دلیل بر حجیت اجماع می‌دانستند، پس از بیان این که این حدیث با اختلاف معانی و مضامین و الفاظ وارد شده است و این اختلاف، وجه استدلال به آن مبنی بر حجیت اجماع را مخدوش می‌سازد، در صحت اصل صدور این حدیث از پیامبر نیز خدشه می‌کند و می‌گوید: «و قد دفع صحتها جماعة من رؤساء اهل النظر والاعتبار وانكرها امام المعتزلة و شيخها، ابراهيم بن سيار النظام».^۳ شهرستانی و بغدادی به صراحت این مطلب را ذکر کرده‌اند.^۴ ابن ابی‌الحدید کمی مطلب را تفصیل داده است. او می‌گوید که نظام در کتاب النکت رأی خود را در انکار اجماع ذکر کرده و سپس در دفاع از این رأی ناچار به برشمردن عیوبی برای صحابه شده است.^۵ (در ادامه این مقاله به بحث نظام و مطاعن او خواهیم پرداخت).

در میان فرقه نویسان جدید و معاصر کسانی، از جمله سامی النشار، صبحی و احمد امین، رأی نظام را در انکار حجیت اجماع ذکر کرده‌اند.^۶ صبحی به تفصیل رأی وی را در باب اجماع آورده است. او پس از ذکر تعریف نظام از اجماع، گفته است که این تعریف با

۱. الاقتصار، ص ۱۴۷.

۲. سنن ترمذی، ج ۴، ص ۴۶۶؛ مسند احمد، ج ۵، ص ۱۴۵؛ سنن الدارمی، ج ۱، ص ۲۹. در مورد این حدیث و بررسی صحت آن رک: الاحتجاج، ص ۱۱۵؛ الحاصل، ج ۲، ص ۵۴۹، ش ۳۰ (به نقل از: هاشم مصنفات شیخ مفید، ج ۸، ص ۴۷).

۳. الافصاح فی الامامة، مصنفات شیخ مفید، ج ۸، ص ۴۷.

۴. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷؛ الفرق بین الفرق، ص ۸۰ و ۸۷. عبارت مثل و نحل چنین است: «قوله (نظام) فی الاجماع انه ليس بحجة فی الشرع». بغدادی نیز می‌گوید: «وانكر لأجل ذلك حجية الاجماع...».

۵. «و اعلم ان النظام لما تكلم فی كتاب النکت وانصر لكون الاجماع ليس بحجة اضطر الى ذكر عيوب الصحابة...» (شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۲۹).

۶. نشأة الفكر الفلسفي فی الاسلام، ج ۲، ص ۵۰۲؛ احمد امین، صهی الاسلام، ج ۳، ص ۱۲۶.

تعریف مألوف و مشهور در میان عامه مسلمین متفاوت و با تعریف امامیه از اجماع سازگار و هماهنگ است.

غزالی می‌گوید اجماع عبارت است از «اتفاق اُمَّت محمد(ص) به طور خاص بر امری از امور دینی»؛^۱ و در تعریف دیگری گفته است. «اجماع، اتفاق اهل حل و عقد است».^۲ برخی نیز در تعریف اجماع گفته‌اند: «اتفاق مجتهدان امت اسلام در یک عصر بر امری از امور دینی».^۳ تعریف‌هایی که از علمای عامه برای اجماع ذکر شده است کمابیش حول تعاریف مذکور می‌چرخد و عموم اهل سنت به استثنای اهل ظاهر، مثل داود ظاهری، اجماع را حجت شرعی می‌دانند. این در حالی است که صبحی تعریف نظام را چنین ذکر کرده است: «کل قول قامت علیه الحجة و ان كان واحدا».^۴ همان‌طور که صبحی خاطر نشان کرده است، این تعریف برای اجماع در میان اهل سنت شاذ و با تعریف مشهور اهل سنت ناسازگار است. البته واضح است که چنین تعریفی برای اجماع فی الواقع به انکار حجیت و موضوعیت اجماع می‌انجامد؛ زیرا، هم‌چنان‌که در تعریف آمده است، اصالت به اتفاق و اجماع امت یا اهل حل و عقد از امت داده نشده است، بلکه اصالت از آن حجّت است و اگر چنین باشد: الف) حتی قول یک نفر هم، اگر موافق با حجّت باشد، حجیت دارد؛ ب) اگر تمام مجتهدان امت بر قولی اتفاق حاصل نمایند، اما حجتی موافق با قولشان نباشد، اجماع آنان ارزشی نخواهد داشت. از این جهت این تعریف موافق با تعاریف شیعه امامیه از اجماع است.

در کتب اصولی شیعه مباحث فراوان و دقیقی در موضوع تعریف، اقسام و حجیت اجماع طرح شده است که تفصیل آن در حوصله این مقاله نیست. اما در مجموع رأی امامیه آن است که اجماع فی حد ذاته حجیت و اعتبار شرعی ندارد، بلکه به پشتوانه قول امام معصوم دارای حجیت است؛ یعنی اگر امام معصوم در میان مجمعان باشد اجماع حجیت دارد. این در واقع به معنای حجیت قول امام معصوم است و نه اجماع؛ چرا که با چنین اجماعی قول امام معصوم کشف می‌شود؛ زیرا اگر نظر معصوم مخالف نظر اجماع کنندگان باشد به نحوی القای خلاف می‌کند و در نتیجه اجماعی رخ نمی‌دهد. شیخ مفید می‌گوید: «ان الاجماع حجة لتضمنه قول الحجة و كذلك اجماع الشيعة حجة لمثل ذلك

۱. المستصفی، ج ۱، ص ۵۱۵. ۲. المنخول من تعلیقات الاصول، تحقیق دکتر محمد حسین هبتو، ص ۳۰۳.

۳. این تعریف ابن‌الحاجب است که در حاشیه المنخول من تعلیقات الاصول غزالی ذکر شده است.

۴. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۲۳. متأسفانه صبحی منبعی برای این تعریف نظام ذکر نکرده است.

دون الاجماع؛ و الاصل فی هذا الباب ثبوت الحق من جهته بقول الامام القائم مقام النبی (ص)...^۱. بنابراین کمیت و عدد اجماع کنندگان ملاک اعتبار اجماع نیست و حتی اگر رأی یک نفر هم موافق قول امام معصوم باشد آن رأی حجت است و قول همگان اگر مخالف قول امام معصوم باشد از حیث اعتبار ساقط است.^۲ پس در یک کلام می‌توان گفت اجماع خودبه‌خود نزد امامیه ارزش و اعتباری ندارد، هم‌چنان که شیخ انصاری در عبارتی زیبا و دقیق گفته است، اساساً اجماع هم اصلی است برای اهل سنت و هم اهل سنت خود اصل این اصلند: «ان الاجماع فی مصطلح الخاصه بل العامة، الذین هم الاصل له و هو الاصل لهم...»^۳

بدین ترتیب نظرات مطرح شده پیرامون مسئله اجماع را به سه صورت می‌توان طرح کرد:

الف) اجماع مطلقاً حجت است و تحقق نفس اجماع موضوع حجیت و اعتبار شرعی است؛

ب) اجماع مطلقاً حجت نیست؛

ج) اجماع به اعتبار اشتمال بر قول امام معصوم حجت است؛ به عبارت دیگر اجماع کاشف از قول امام معصوم است و خودبه‌خود حجیتی ندارد.

قول اول از آن اکثر دانشمندان اهل سنت است؛ قول دوم نظر اهل ظاهر از اهل سنت و نیز خوارج و بنا به یک تفسیر، قول نظام است؛ و قول سوم قول شیعه امامیه است.

داوری قاطع در مورد این که رأی نظام در کدام دسته قرار می‌گیرد بستگی تام و تمام دارد به این که بدانیم مراد نظام از حجت در «کل قول قامت علیه الحجة و ان كان واحداً» چیست. الف) اگر مراد او «نص» باشد، معنای تعریف فوق این است که اجماع در صورتی که سازگار با نصی از قرآن یا پیامبر باشد معتبر است، حتی اگر قائل آن یک نفر باشد؛ ب) اگر مراد او حجت و برهان عقلی و یا اعم از نص قرآن و پیامبر و حجت عقلی

۱. اوائل المقالات، ص ۱۲۱ (مجموعه مضافات، ج ۴).

۲. سید مرتضی در الذریعه، پس از نقل قول نظام مبنی بر انکار حجیت اجماع، به همین مطلب اشاره کرده است: «اذا كان علة كون الاجماع حجة كون الامام فيهم فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الامام في اقولها فاجماعها حجة» (الذریعة فی اصول الشریعة، چاپ دانشگاه تهران، ج ۲، ص ۶۵۶ - ۶۰۳). بنابراین اجماع کاشفیت از قول معصوم دارد: «فلاجماع کاشف عن قول الامام، لان الاجماع حجة فی نفسه من حيث هو اجماع» (معارج الاصول، محقق حلی، مؤسسه آل البیت، ۱۴۰۳، ص ۱۲۶).

شیخ اعظم انصاری در رسائل در این زمینه مباحث نقادانه و دقیقی مطرح کرده است.

۳. شیخ مرتضی انصاری، فوائده الاصول، چاپ جامعه مدرسین، ج ۱، ص ۷۹.

باشد، در این صورت اجماع در نظر او عبارت خواهد بود از هر رأیی که حجتی از قرآن و یا پیامبر و یا از عقل بر آن اقامه شود و یا هر قولی که حجتی از عقل پشتوانه آن باشد، خواه قائل آن یک نفر باشد یا بیشتر؛ (ج) اگر مراد او قول امام معصوم باشد تعریف او چنین می‌شود: اجماع عبارت است از قول و رأیی که باقول امام معصوم موافق باشد (و همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، در مورد معصوم هم دو احتمال وجود دارد که یکی همان قولی است که شیعه می‌گوید و گویا رأی نظام نیز موافق آن است). در دو احتمال اول، قول نظام با شیعه متفاوت خواهد بود، و فقط در احتمال سوم، آن هم با توجه به تفسیر شیعی از معصوم، رأی وی رأیی کاملاً شیعی خواهد بود. پیش از این گفتیم که این احتمال، که رأی نظام در اصل حجیت قول امام معصوم با رأی شیعه یکی باشد، قوی است. توجه به صدر و ذیل کلام شهرستانی نیز این احتمال را تقویت می‌کند: «قوله فی الاجماع انه ليس بحجة فی الشرع و... وانما الحجة فی قول الامام المعصوم». ^۱ البته روشن است که رأی نظام در اصل این که اجماع فی حد نفسه، حجت نیست و نیاز به حجت دیگری دارد با قول شیعه موافق است و اما در این که حجت چیست باز به یک تفسیر، موافق با شیعه خواهد بود، تفسیری که بنا به قرائنی تقویت شد. هم‌چنان که صبحی گفته است، ممکن است نظام در این رأی:

۱. تحت تأثیر متکلمان شیعه و از جمله هشام بن حکم قرار گرفته باشد؛

۲. از آن جایی که نظام در انکار اجتهاد و قیاس و این که حجت در قول امام معصوم

است با شیعه موافقت کرد، منطقیاً به انکار حجیت اجماع شده باشد؛

۳. انکار حجیت قیاس و اجتهاد، به علت تلازم منطقی میان این مواضع، به انکار

اجماع منجر شده باشد؛

۴. موضع عقلی نظام در کلام و معارف او را به انکار اجماع سوق داده باشد؛ زیرا

عقل حکم می‌کند که در آن‌جا که نصی از کتاب و سنت نباشد وقوع اجماع محال است. ^۲

سوم؛ امامت به نص و تعیین است

بنا به قول شهرستانی، یکی دیگر از آرای نظام آن است که «لا امامة الا بالنص والتعيين

ظاهراً مکشوفاً». ^۳ بر اساس این نقل، امامت امری است که نه با انتخاب مردم، بلکه با

۱. الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۷.

۲. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۲۵.

۳. الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۷.

انتصاب پیامبر و به امر الهی محقق می‌شود. اگر نسبت شهرستانی به نظام در این مورد درست باشد، این رأی او یک رأی ناب شیعی است. قرینه‌ای بر صحت نقل مذکور وجود دارد بنا به نقل خیاط، ابن راوندی قول به امامت را به علی اسواری^۱ نسبت داده است: «ثم قال الكذاب [ابن راوندی] و اما الاسواری فقد حکى عنه القول بالامامة»^۲. خیاط پس از رد نسبت مذکور خاطر نشان می‌کند که بین اسواری و علی بن میثم^۳ رافضی در مسئله امامت مناظراتی صورت گرفته و سرانجام اسواری غلبه یافته است. وی این مطلب را شاهد بر این امر دانسته که اسواری در مسئله امامت، موضعی شیعی نداشته است. اگر این گفته خیاط را بپذیریم - گرچه وی در انتصار معمولاً می‌کوشد که موضع معتزلیان را تعدیل و به مواضع عامه اهل سنت نزدیک کند - باید این موضع اسواری را مربوط به زمانی بدانیم که تحت تأثیر ابوهدیل علاف بود، در حالی که، بنا به گزارش شهرستانی و بغدادی، او بعدها از پیروان نظام شد^۴ و تمام آرای وی را پذیرفت.^۵ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که نسبت ابن راوندی درست و قول اسواری در مسئله امامت موافق قول شیعیان بوده است، و این مربوط به زمانی است که به حلقه پیروان نظام درآمده است. و نسبت خیاط احتمالاً ناظر به زمانی است که اسواری در حلقه پیروان ابوهدیل بوده است.

علاوه بر این شاید با یک تحلیل بتوان مؤید دیگری نیز بر انتساب این رأی به نظام ارائه کرد؛ بدین صورت که:

الف) هم‌چنان که پیش از این بیان شد، نظام برای اجماع ارزش و اعتباری قائل نیست.
ب) عموم متکلمان و علمای اسلام قائل به وجوب امامتند، به این معنا که حتماً باید امامی بر جامعه و امت اسلامی امامت و حکومت کند.^۶

۱. علی اسواری (م ۲۴۰ هـ / ۸۵۲ م) از طبقه هفتم معتزله و از معاصران علف و نظام و مردار است.

۲. الانتصار، ص ۱۵۵.

۳. علی بن اسماعیل بن شعیب ابن میثم تمار، به روایت ابن ندیم در الفهرست، (ص ۳۲۷)، از اولین متکلمان امامیه و نویسنده کتاب‌های الامامة و الاستحقاق است.

۴. «وکان [اسواری] من اتباع ابی الهذیل ثم انتقل الی مذهب النظام» (الفرق بین الفرق، ص ۹۱).

۵. «و واقعه الاسواری فی جمیع ما ذهب الیه» (الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۸).

۶. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه (ج ۲، ص ۳۰۸) می‌گوید تمامی متکلمان قائل به وجوب امامتند، به استثنای آنچه از ابوبکر اصم، از قدمای معتزله، نقل شده که چنانچه امت به انصاف با یکدیگر رفتار کنند و ستم پیشه نکنند، امامت واجب نیست؛ و نیز خوارج در آغاز کار قائل به امامت نبودند، اما پس از فرماندهی و ریاست عبدالله بن وهب راسبی از این قول برگشتند.

ج) اختلاف در مسئله امامت، در نحوه تعیین و نیز شرایط شخص امام است؛ در این زمینه دو رأی وجود دارد: اهل سنت می‌گویند امام به اجماع و بیعت مسلمانان انتخاب می‌شود و امامیه می‌گویند به نص و تعیین پیامبر نصب می‌شود. از آن‌جا که نظام مسئله اجماع و حجیت آن را زیر سوال برده است، منطقاً بایستی رأی شیعی را بپذیرد. از این رو شهرستانی گفته است که رأی نظام در این موضوع رأی شیعی است (البته در اصل وجوب امامت هم اختلاف وجود دارد؛ امامیه و کعبی و ابوالحسن بصری و جمعی از معتزله آن را عقلاً و سمعاً واجب می‌دانند و جمهور معتزله و اشاعره فقط به وجوب سمعی آن قائلند).^۱

اما در مورد امامت قول دیگری هم به نظام نسبت داده شده است، که با آنچه در این جا نقل شده سازگار نیست.^۲ وی قائل بوده است که به دلیل قول خدای تعالی که «ان اکرمکم عندالله اتقیکم»، هر آن کس اقامه کننده کتاب خدا و سنت پیامبر باشد شایستگی امامت را دارد؛ که در این صورت دیگر جایی برای نص و تعیین باقی نمی‌ماند. البته همین قول را به جمهور معتزله نیز نسبت داده‌اند.^۳ اما می‌دانیم که جمهور معتزله به حجیت اجماع نیز قائلند و این در جایی که اقامه کنندگان کتاب و سنت، دست کم به ظاهر، متعدد باشند - که معمولاً هم چنین است - به کار می‌آید؛ در نتیجه اجماع امت نسبت به هر کدام که حاصل شد او امام می‌شود. اما کسی که اجماع را حجّت نمی‌داند باید چاره دیگری بیندیشد. یک راه به کارگیری زور و شمشیر و قلع و قمع رقباست، که اولاً نیاز به قدرت دارد و ثانیاً با استدلالی که به آیه مذکور شده است نمی‌سازد؛ زیرا ایجاد هرج و مرج و خونریزی منافی تقوا و قیام به کتاب و سنت است. راه معقول آن است که نص پیامبر چاره مشکل دانسته شود؛ چنان که بر اساس نقل شهرستانی قول نظام همین بوده است. سامی النشار نیز - همان‌طور که پیش از این ذکر کردیم - با نقل این رأی نظام از داود ظاهری و ابن حزم، مایل به پذیرش صحت انتساب

حضرت علی(ع) فرموده‌اند که خوارج می‌گویند «لا امره»، و ابن ابی الحدید در شرح این کلام توضیح می‌دهد که این قول خوارج در آغاز امر بوده است و سپس از این قول برگشتند. ابن خلدون نیز در مقدمه انفاق متکلمان اسلام راه، به استثنای ابوبکر اصم و خوارج، مبنی بر وجوب امامت ذکر کرده است.

۱. علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیقوت، ص ۲۰۲ و ۲۰۳. البته ابن ابی الحدید می‌گوید که معتزله نیز به وجوب عقلی آن قائلند، اما نه از آن جهت که شیعه می‌گوید (شرح نهج البلاغه، ج ۲).
۲. نوبختی، فرق الشیعه، ص ۱۱.

۳. همان.

این رأی به نظام است: «فرأى مذهب الظاهرية ثم ابن حزم: انما الحجة عنده [نظام] فى قول الامام المعصوم و الامام عنده بالنص و التعيين. و هذه فكرة عليها مسحة شيعية»^۱. بدین ترتیب با فرض صحت نقل نوبختی باز هم می‌توان به نحوی رأی شیعی نظام را در باب نص بر امام استفاده کرد.

چهارم؛ نص پیامبر بر امامت علی(ع)

اکنون سخن در این است که آیا مراد از نص، به نظر نظام، تعیین شخص و مصداق است یا تعیین صفات کلی بدون ذکر نام و نسبت، چنان که معتزله بغداد و زیدیه چنین اعتقادی داشته‌اند.^۲ می‌دانیم که امامیه معتقد به نص پیامبر بر شخص امامند، هم چنان که شیعیان در مورد علی(ع) و سایر ائمه نصوصی را از پیامبر نقل می‌کنند. بنابه نقل شهرستانی، رأی نظام در این مورد چنین است: «و قد نص النبی (ص) علی علی رضی الله عنه فى مواضع و اظهره اظهاراً لم یستبه علی الجماعة الا ان عمر کتم ذلك و هو الذى تولى بیعة ابی بکر یوم السقیفة».^۳ در این عبارات چند نکته وجود دارد:

الف) پیامبر در موارد متعدد امامت علی(ع) را اعلان فرموده‌اند.

ب) این اعلان و اظهار بسیار روشن و صریح بوده است تا مسلمانان در این امر دچار خطا نشوند.

ج) خلیفه دوم پس از رحلت پیامبر نصوص او را در این باب کتمان و انکار کرد.

د) وی بیعت با ابابکر را در قضیه سقیفه پی‌ریزی کرد.

اگر این انتساب درست باشد نظر نظام هیچ تفاوتی با نظر شیعه امامیه ندارد.

پنجم؛ با وجود افضل امامت مفضول جایز نیست.

نگارنده در مورد این رأی نظام در کتب قدما نصی نیافت، اما صبحی این رأی را به او نسبت داده و متأسفانه به منبع آن اشاره‌ای نکرده است. در هر صورت وی با عبارت: «وان الامامة لا یصح ان تصرف عن الافضل الى المفضول»^۴ این رأی را به نظام نسبت داده و آن را از جمله آرای شیعی ناب وی و متأثر از هشام بن حکم شیعی دانسته است.

۲. فرق الشیعه، ص ۸.

۱. نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، ج ۲، ص ۵۰۲.

۳. الملل والنحل، ج ۱، ص ۵۷.

۴. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۱۹.

ششم؛ مطاعن نظام بر خلفا و برخی از معاریف صحابه منابع مهم و زیادی این مسئله را نقل کرده‌اند.^۱ نظام خلفای ثلاث، عبدالله بن مسعود، حذیفه بن یمان و ابوهریره را به شدت مورد نقد و ملامت قرار داده است. تا این جای مطلب به نوعی با مواضع شیعی سازگار است، اما آنچه مایه شگفتی است، این است که او حتی امام علی (ع) را هم استثنا نکرده و عیوبی برای آن حضرت برشمرده است. البته می‌توان گفت که رأی او در مورد امام علی (ع) پیش از تأثیرپذیری از هشام بن حکم بوده است.

ابن ابی الحدید می‌گوید علت این که نظام بر صحابه طعن می‌زد، دفاع از نظریه اش در انکار حجیت اجماع بوده است. او به طرح نقدهای نظام در مورد صحابه دیگر، غیر از امام علی، نپرداخته و طبعاً دفاعی نیز از آنان نکرده است؛ اما نقدهای او را بر امام علی ذکر کرده و به صورتی عالمانه پاسخ داده است و آن‌گاه گفته است: «ان النظام اخطأ عندنا فی تعریضه بهذا الرجل [امام علی] خطأ قبيحاً و قال قولاً منكرأ...»^۲. هم‌چنین تذکر می‌دهد که نظام فقط در امور نظری و دقیق قدرت اجتهاد و استنباط داشته است، اما در شناخت اخبار و سیر «بعید المعرفت» بوده است؛ و سپس با اشاره به روایتی که نظام ذکر کرده و بر اساس آن بر حضرت خرده گرفته، می‌گوید: «فما اعلم من ای کتاب نقل النظام هذه الرواية و لاعتن ای محدث رواها».^۳ ابن ابی الحدید یادآوری می‌کند که نظام دارای کتابی به نام النکت بوده و این مطالب (مطاعن) را در آن جا آورده است. آنچه سید مرتضی به نقل از شیخ مفید در الفصول المختاره در این خصوص آورده، به نقل از کتاب الفتیای جاحظ، مهم‌ترین شاگرد نظام است. شیخ مفید نقدهای نظام بر سه خلیفه اول و عبدالله بن مسعود و زید بن ثابت و ابن عباس و نیز نقدهای او بر امام علی را نقل کرده

۱. مانند: ابن قتیبه دینوری (م. ۲۷۶ ه.م) در تأویل مختلف الحدیث، ص ۱۵ - ۳۲؛ شهرستانی در الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷؛ بغدادی در الفرق بین الفرق، ص ۸۱، ۸۹ و ۹۰؛ شیخ مفید در الفصول المختاره، ص ۲۰۵ - ۲۱۰؛ ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۲۹؛ احمد امین در فقه الاسلام، ج ۳، ص ۸۶ - ۸۹؛ صبحی در فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۱۹ (نقد بعض کبار الصحابة و محدثی اهل السنة)؛ عبدالرحمن بدوی در مذاهب الاسلامین، ج ۱، ص ۲۶۶ - ۲۶۹. ابن راوندی نیز این نظر را به نظام نسبت داده است (ر.ک: الاتصار، ص ۲۱۳).

۲. شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص ۱۳۰.

۳. همان.

۴. این کتاب گویا الان موجود نیست. جاحظ تحت عنوان رساله الی ابی عبدالله احمد بن ابی داود، او را از کتاب الفتیما باخبر می‌کند (رسائل جاحظ، ج ۱، ص ۳۰۹)؛ و نیز در کتاب الحيوان گفته است که این کتاب را «فی القول فی الاصول الفتیما و الاحکام» نوشته است (ج ۱، ص ۸). و نیز ر.ک: طه الحاجر، الجاحظ حیاته و آثاره، ص ۳۰۹ - ۳۱۵.

است. وی نقدهای نظام بر خلفا و سایر صحابه را وارد دانسته، ولی با دلایل محکم و متعدد به رد نقدهای او بر امام علی همت گماشته است. بنابه گزارش شیخ مفید و نیز دیگران، مهم‌ترین طعن‌ها که نظام تقریباً بر همه صحابه مذکور وارد ساخته آن است که اینان در امور دین و دنیای مردم اجتهاد و قضاوت به رأی خویش کرده‌اند، در حالی که در این اجتهاد به رأی، یقین نداشته و تابع ظن خویش بوده‌اند و از سر ظن و گمان به ریختن دما و اباحه فروج و تصرف اموال و... حکم می‌کردند؛ و این در حالی است که خداوند در قرآن فرموده است: «الا من شهد بالحق وهم يعلمون» (الزحزف، ۸) که امر به تبعیت از علم و یقین است، نه از ظن و گمان. آن‌گاه شیخ مفید نقل می‌کند که جاحظ و برخی از معتزله معتقد بوده‌اند که در واقع نظام در ایراد طعن رعایت اصل مساوات را کرده است. شیخ مفید در رد این مطلب خاطر نشان می‌کند که دلیلی بر قائل شدن به چنین تساوی‌ای وجود ندارد. وی اصحابی را که در اینجا مورد طعن نظام قرار گرفته‌اند، در دو دسته قرار می‌دهد:

دسته اول صحابه‌ای هستند که راویان آثار و مسلمانان در صحت آنچه نظام به آنان نسبت داده است، مانند قیاس و اجتهاد به رأی و قضاوت‌های متناقض و عمل به ظن و عالم نبودن به معانی آیات قرآن و... اجماع و اتفاق رأی دارند.^۱ با این همه این اجماع، متحلل به دو وجه است: گروهی، که پیروان این صحابه‌اند، این نسبت‌ها را در مدح و ستایش آنان نقل کرده‌اند و به آن‌ها به عنوان اصول و طرقی برای مذاهب خویش تمسک نموده و نیز دلیل بر جواز اختلاف در مذاهب خویش دانسته‌اند؛ دسته دیگر، که طاعنان آنانند، نسبت‌های مذکور را از باب طعن و نقد نقل کرده‌اند و از این طریق عیوب و نقایص و ضلال آنان را بر ملا ساخته‌اند. با توجه به بیان شیخ مفید، اجماع مرکبی در اصل نقل این نسبت‌ها در مورد این دسته از اصحاب وجود دارد.

اما در مورد دسته دوم از صحابه، که در این جا مراد شیخ مفید به طور مشخص امام علی (ع) است، در نسبت‌هایی که نظام به ایشان داده است چنین اجماع و وفاقی وجود ندارد. وی می‌گوید:

شیء تفرد به واباه فریق، وادعته شیعة ابی بکر و عمر و عثمان، وانکرته شیعة علی

۱. از باب مثال، به نقل شیخ مفید، نظام به ابابکر طعن زده است که وقتی معنای آیه «وفاکة و ابا» (عبس، ۳۱) را از او پرسیدند او معنای «ابا» را ندانست. این مورد در کتب شیعی نیز گزارش شده و البته در کتب اهل سنت هم آمده است؛ از باب نمونه رک:

امیرالمؤمنین(ع) کافه و اطبقوا علی رده و تکذیب الرواة له واجمعت ذریته و عترته علی انکار ذلك و ابطاله. فکیف یكون المختلف فيه نظیر المتفق علیه!... مع ان الاجماع، من فرق اهل الخلاف و من ذریة امیرالمؤمنین و شیعتہ علی تقیض ما تفرد به شیعة عثمان من الحکایة عن امیرالمؤمنین(ع) فی اختلاف الاحکام، و قد نقل ذلك عدو علی(ع) كما نقله ولیه فكانت الحجة به دافعة لاهل الخلاف.

پس از این به ذکر احادیثی از پیامبر در مورد علی(ع) می پردازد که عامه و خاصه در نقل آن‌ها متفقند؛ مثل «علی اقصا کم» و «علی مع الحق و الحق مع علی؛ یدور حیثما دار» و نیز روایتی که از امام علی نقل شده است که فرمود:

پیامبر مرا مأموریت داد که به یمن بروم و بین اهالی آن قضاوت کنم. به پیامبر گفتم: «مرا می فرستی در حالی که جوانم و دانشی در بسیاری از قضاوت‌ها ندارم؟» پیامبر دستش را بر سینه‌ام زد و چنین برایم دعا کرد: «خدایا قلبش را هدایت کن و ثابت‌گفتارش قرار بده». از آن پس هرگز در هیچ قضاوتی تردید نکردم.^۱

آن‌گاه شیخ مفید نتیجه می‌گیرد که کسی با چنین ویژگی‌هایی: ۱. احکام و قضاوت‌های او متناقض نخواهد بود؛ ۲. گمراه نخواهد شد؛ ۳. اجتهاد به رأی ظنی نخواهد کرد و رأی او از سر یقین به حکم خدا خواهد بود. چنین ویژگی‌هایی همان عصمت است که شیعه برای ائمه، و از جمله امام علی، قائل است، در حالی که عامه برای صحابه عصمت قائل نیستند. سپس می‌افزاید: «و هذه اخبار قد سلمها العدو و نقلها علی ما ذکرناه». آنچه محل اختلاف است مدلول این احادیث و عدم کلیت آن است که آن هم با عموم و ظهور این احادیث در تعارض است. سپس استدلال‌های دیگری می‌آورد و پس از بیان یک یک مطاعن نظام در مورد آن حضرت، به طرق مختلف آن‌ها را نقد کرده، در آن‌ها خدشه می‌کند.^۲

این قتیبه نیز به تقریب همان مطاعن را در مورد همان اصحاب از قول نظام بر شمرده است و افزون بر این، مطاعن نظام نسبت به حدیفه بن یمان و ابوهریره را نیز نقل کرده است. بغدادی نیز با عبارت «ثم ان النظام مع ضلالاته التي حکیناها عنه طعن فی اختیار

۱. و قول امیرالمؤمنین(ع): یعنی رسول الله (ص) الی الیمن قاضياً بین اهله فقلت له: «اتبعنی و انا شاب و لاعلم لی بکثیر من القضاء؟» فضرب بیده علی صدری فقال: «اللهم اهد قلبه و ثبت لسانه فما شککت فی قضاء بین اثنتین» (مصنفات، ج ۲، ص ۲۱۲).
۲. الفصول المختارة (مصنفات شیخ مفید، ج ۲)، ص ۲۱۰ تا ۲۱۲. برای تفصیل بیشتر رک: همان، ص ۲۱۲ - ۲۳۹.

الصحابه والتابعین من اجل فتاویهم» اشاره می‌کند که منبع او در نقل این نسبت‌ها کتاب المعارف و الفتای جاحظ بوده است. همان‌طور که پیش از این گفتیم، از عبارت بغدادی نیز چنین برمی‌آید که عمده اشکال نظام بر صحابه این بوده است که در احکام خدا به رأی و نظر اجتهادی غیر یقینی خویش عمل می‌کرده‌اند؛ مثلاً در هر مسئله‌ای می‌گفتند: «اقول فیها برأیی فان کان خطئاً فمنی و ان کان صواباً فمّن اللّٰه تعالیٰ»؛^۱ و این حکم و قضاوت غیر یقینی است: «و هذا هو الحکم بالظن و القضاء با الشبهة».^۲ جالب این است که به خلیفه دوم، علاوه بر این که او را متهم به عمل بر آرا و اجتهاد ظنی خویش کرده، نسبت‌های دیگری نیز داده است:

۱. شک و تردید او نسبت به رحلت پیامبر (ص) به هنگام انتشار خبر رحلت آن حضرت؛^۳

۲. روی گرداندن از پیامبر در لیلۀ عقبه؛^۴

۳. ضرب فاطمه (س) در روز بیعت؛^۵

۴. بدعت گذاردن در دین: بدعت نهادن نماز تراویح،^۶ منع متعه حج،^۷ تحریم نکاح موالی با زن‌های عرب؛^۸

۵. عمل کردن به قیاس در احکام و فرایض دینی، در حالی که خود او چنین عملی را با این استدلال که: «لو کان هذالدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره» جایز نمی‌دانست.^۹ البته گرچه نظام نیز اخذ به قیاس را برای استنباط فرایض و احکام شرعی نادرست می‌داند، اما، بنا به نقل شیخ مفید، به کلیت رأی خلیفه دوم اشکال و ایراد گرفته و گفته است که به کاربردن قیاس^{۱۰} در اصول دین لازم است و خلاف آن جایز نیست؛ و رأی خلیفه فقط در مورد احکام و فرایض شرعی درست است که در آن هم بر

۱. ابن قتیبه دینوری، تأویل مختلف الحديث، ص ۱۸.

۲. همان.

۳. الفرق بین الفرق، ص ۸۹.

۴. همان.

۵. به نقل شهرستانی نظام گفته است که: «انّ عمر ضرب فاطمة يوم البيعة حتى الفت الجنين من بطنها و كان يصيح احرقوا دارها بمن فيها و ما كان في الدار غير علي و فاطمة و الحسن و الحسين» (الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷). بغدادی نیز از نظام نقل کرده است که عمر فاطمه را زد: «و انه ضرب فاطمة» (الفرق بین الفرق، ص ۸۹).

۶. الفرق بین الفرق، ص ۸۹؛ و الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷.

۷. همان.

۸. الفرق بین الفرق، ص ۹۰.

۹. تأویل مختلف الحديث، ص ۱۷؛ الفصول المختارة، ص ۲۰۴.

۱۰. گویا در زمان نظام تفکیک روشنی در اقسام قیاس وجود نداشته است و می‌دانیم استدلالی که در اصول دین به کار می‌رود قیاس منطقی است و غیر از قیاس فقهی است که اهل منطق آن را تمثیل می‌گویند نه قیاس.

خلاف قول خود عمل کرده است. «و هذا القول من عمر لا يجوز الا فى الاحكام و الفريضة و اما الوعدو الوعيد و التعديل و التجويز و التشبيه و نفى التشبيه فلا يجوز فيه خلاف القياس».^۱ بدین ترتیب خلیفه اصلی کلّی را بیان کرده که اولاً چنین کلیتی ندارد و ثانیاً در آن مواردی که اصل جاری است، خود، آن را نقض کرده است. در مورد رأی نظام راجع به قیاس، پس از این نیز سخن خواهیم گفت.

۶. قضاوت‌های متناقض او در قضیه واحد؛^۲ نظام گفته است که عمر در قضیه میراث جد، با این که خود او قضاوت در این موضوع را موجب سقوط در جهنم می‌دانسته،^۳ قضاوت‌های متناقضی داشته است.^۴ شیخ مفید در ادامه نقل همین مطلب از قول نظام آورده است که: «ذکر ذلک هشام بن حسان عن محمد بن سیرین قال: سالت عبیده السلمانی عن شیء من امر الجد فقال: انى لأحفظ من عمر مأة قضیه فى الجد کلها ینقض بعضها بعضاً».^۵

۷. منع میراث «ضره»؛^۶

۸. کتمان نصوص پیامبر در مورد امامت علی (ع) و به راه انداختن بیعت با ابابکر در سقیفه؛^۷ و نیز نسبت‌های دیگری از قبیل مصادره اموال عمال^۸ و تبعید نصر بن حجاج^۹ از مدینه به بصره به عمر داده است.

در مورد خلیفه اول، علاوه بر اجتهاد بر رأی، طعن زده است که معانی آیات قرآن را نمی‌دانسته است، که پیش از این اشاره کردیم.

راجع به خلیفه سوم، عثمان نیز، مواردی را اختصاصاً ذکر کرده است:

۱. برگرداندن حکم بن امیه به مدینه، در حالی که رانده شده و طرید رسول خدا

بود؛^{۱۰}

۱. الفصول المختاره، ص ۲۰۴. ۲. تأویل مختلف الحدیث، ص ۱۷؛ الفصول المختاره، ص ۲۰۵.

۳. «اجروکم علی الجد اجرکم علی النار» (همان).

۴. «ثم قضی فی الجد بمأة قضیه مختلفه» (همان).

۵. الفصول المختاره، ص ۲۰۵.

۶. الفرق بین الفرق، ص ۸۹ رسول جعفریان در مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه (ص ۴۷)، میراث الضرة را به میراث عترة ترجمه کرده‌اند، اما در کتب لغت ضرة به زوجات معنا شده است. ۷. الملل و النحل، ص ۵۷.

۸. همان. قضیه از این قرار است که خلیفه دوم دستور داد که نصف اموال کارگزاران حکومتی را مصادره کنند و به بیت‌المال برگردانند. اشکال این است که اگر اموال مزبور مشروع بوده چرا مصادره شده است و اگر مشروع نبوده چرا نصف آن برگردانده شود؟

۹. الملل و النحل ص ۵۷؛ و الفرق بین الفرق ص ۸۹.

۱۰. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷.

۲. تبعید ابوذر به صحرای ریزه، در حالی که دوست و صدیق رسول خدا بود؛^۱
 ۳. سپردن امارت کوفه به ولید بن عقبه ابن ابی معیط، در حالی که او از فاسدترین مردم بود و در حال مستی در محراب مسجد کوفه به نماز ایستاد؛^۲
 ۴. سپردن امارت شام به معاویه و امارت بصره به عبدالله بن عامر؛^۳
 ۵. تزویج دخترش به مروان بن حکم، و این در حالی بود که همین چهار نفر یعنی معاویه، عبدالله بن عامر، ولید و مروان موجب تباهی خلافت او شدند؛^۴
 ۶. کتک زدن عبدالله بن مسعود؛^۵
 ۷. برداشت مبلغ چهل هزار درهم از بیت المال و دادن آن به سعید بن العاص برای هزینه کردن در مراسم ازدواج خود، به جهت رعایت نسبت خویشی که با او داشت.^۶
- هم چنین نظام بر ابوهریره نیز طعن زده است. وی ابوهریره را بسیار دروغگو دانسته و با لفظ «اکذب الناس» از او یاد کرده است و گفته است که:
۱. خلفا به همراه عایشه او را تکذیب کرده‌اند: «قال: اکذبه [ابوهریره] عمر و عثمان و علی و عایشه»؛^۷
 ۲. به نقل بغدادی، نظام، ابوهریره را دروغگوترین مردم می‌دانسته است. «انه [النظام] عاب اصحاب الحدیث و روایاتهم احادیث ابن هریره و زعم ان ابا هریره کان اکذب الناس».^۸ این در حالی است که شیعه نیز در مورد دروغگو و جاعل حدیث بودن ابوهریره نظری همچون نظام دارد.^۹

هفتم؛ عدم اعتبار و حجیت قیاس در فرایض و احکام شرعی همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، یکی از آرای نظام این است که قیاس را نمی‌توان به عنوان ابزار استنباط احکام شرعی به کار گرفت. شیخ مفید، شهرستانی، بغدادی، صبحی، سامی‌النشار و دیگران این رأی او را ذکر کرده‌اند. گفتنی است که معتزله - دست

۱. همان.

۲. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷؛ و الفرق بین الفرق، ص ۹۰، که این اضافه را دارد: «حتی صلی بالناس و هو سکران».

۳. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷. ۴. همان.

۵. همان.

۶. همان.

۷. ابن قتیبه، تأویل مختلف الحدیث، ص ۱۹؛ سپس مواردی از تکذیب‌های این صحابه را در مورد او ذکر می‌کند.

۸. الفرق بین الفرق، ص ۸۹ عبدالرحمن بدوی نیز همین عبارت را از بغدادی نقل کرده است (مذاهب الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۶۸).

۹. ر.ک: هاشم معروف حسینی، اخبار و آثار ساختگی، ترجمه صابری.

کم معتزله بصره که نظام نیز از آنان محسوب می‌شود - در فقه پیرو ابوحنیفه بودند و قیاس را برای استنباط احکام شرعی در موارد شک و فقد نصی از کتاب و سنت معتبر می‌دانستند؛ لذا در این مورد نظام یک استثنا محسوب می‌شود. چنان که صبحی اشاره کرده است: «و شد النظام من بین المعتزله فی انکار القیاس و یقول ابن عبدالبر^۱ ما علمت ان احداً من البصریین و لا غیرهم ممن له نباهته سبق ابراهیم النظام الی القول بنفی القیاس»^۲.

گزارش شیخ مفید را در طعن نظام بر خلیفه دوم، در به کارگیری قیاس، پیش از این ذکر کردیم. شهرستانی نیز قول نظام را در این زمینه با عبارت: «و کذالک القیاس فی الاحکام الشرعیة لایجوز ان یکون حجة» نقل کرده است.^۳ صبحی پس از بیان قول نظام در این موضوع، با توجه به مبنای معتزله در استخدام عقل و این که شیوه معتزله مبتنی بر نقد عقلانی است و در برابر ایمان اصالت را به عقل می‌دهد و این که نظام در این جهت از سایر معتزله گوی سبقت را ربوده است، قول نظام را در انکار قیاس، خلاف مقتضای این شیوه عقلی دانسته و احتمال می‌دهد که نظام در این قول یا تحت تأثیر اهل حدیث و ظاهریان اهل سنت است، و یا متأثر از شیعه امامیه که عصمت امام معصوم را در بیان احکام شرع همپایه عصمت پیامبر می‌دانند.

ثم قول آخر منسوب الی النظام انه یری الحجة فی الاحکام بعد القرآن و الحدیث هو ان تؤخذ من امام معصوم، و ان صح ذلك عنه فالنظام قد تبنی تماماً موقف الشیعة الامامیة و تأثر فی ذلك بمتکلمهم الاکبر هشام بن الحکم.^۴

واضح است که مذهب شیعه، بر خلاف عامه (به استثنای اهل حدیث و ظاهریان)، آن است که استنباط احکام شرعی از طریق قیاس ممنوع است. بحث‌های اجتهادی این موضوع در کتب فقهی و اصولی شیعه موجود است.^۵

سید مرتضی، پس از بیان وجه بطلان و منع به کارگیری قیاس در شریعت، اعلان می‌کند که تمامی شیعیان از سلف و خلف و از متقدم و متأخر، عمل به قیاس در شرع را

۱. ابن عبدالبر النمیری القرطبی (م ۶۴۲ هـ).
 ۲. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۳۱.

۳. الملل و النحل، ج ۱، ص ۵۷.
 ۴. فی علم الکلام، ج ۱، ص ۲۳۲.

۵. در این زمینه احادیثی وارد شده است: کافی، ج ۷، ص ۲۹۹؛ و نیز وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۵۰. در کتب فقهی معمولاً در بحث دیات ذیل حدیث ابان ابن تغلب از امام صادق در خصوص دبه قطع انگشت، بحث قیاس مطرح شده است. در اصول ر.ک:

محمد رضامظفر، اصول الفقه، ج ۳، ص ۱۸۱ - ۲۰۴.

منع کرده‌اند. منع این روش از ضروریات مذهب شیعه است: «حتی صار هذا المذهب لظهوره و انتشاره معلوماً ضروراً منهم و غیر مشکوک فيه من المذاهب»^۱.
در این جا خوب است چند نکته را یادآوری کنم:

۱. قیاس، که شیعه و نظام و اهل حدیث استخدام آن را برای استنباط احکام شرعی منع کرده‌اند، عبارت است از «تمثیل» که «قیاس فقهی» نیز نامیده شده است. خواجه نصیر در اساس الاقتباس این قیاس را چنین تعریف کرده است: «قیاس تمثیل حکم است بر چیزی مانند آن که بر شبیه‌اش کرده باشند به سبب مشابَهت و آن را قیاس فقهی می‌خوانند». سپس به تفصیل آن را مورد بررسی قرار داده و ظنی بودن نتیجه این نوع قیاس را اثبات کرده است: «تمثیل اقتضای علم به ثبوت مطلوب نکند بل ان کان ولا بد موقع ظنی بیش نباشد»^۲.

بدین ترتیب: اولاً به طور منطقی از قیاس تمثیل علم و یقین انتاج نمی‌شود، بلکه چنین قیاسی حداکثر نتیجه ظنی تولید می‌کند؛ ثانیاً، همان‌چنان که سید مرتضی بیان کرده است،^۳ دلیلی از سوی شارع بر حجیت به کارگیری این شیوه ظنی در استنباط احکام نصب نشده است و بنابراین از ذیل منع شارع که «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» خارج نمی‌شود؛ ثالثاً، از این رو، به طور منطقی می‌توان نتیجه گرفت که به کار بردن این قیاس در شرع، با صرف نظر از نصوصی که از سوی ائمه شیعه در بطلان به کارگیری قیاس مذکور صادر شده است، عقلاً نیز ممنوع است.

۲. با عنایت به نکات مذکور در بند پیش ادعای بجایی است که بگوییم مخالفت نظام با قیاس، دلیل عقلی و منطقی دارد؛ بنابراین، این سخن صبحی، که نظام با این رأی از مبنای خویش در اصالت دادن به داده‌های عقل خارج شده است، پنداری ناصواب به نظر می‌رسد، بلکه شاید بتوان گفت که او تحت تأثیر شیعه به غیرعقلانی بودن به کاربردن قیاس در امور شرعی تفتن یافته است.

بخش دوم: آرای نظام در حوزه کلام و فلسفه

بنابه گزارش برخی فرقه‌نویسان، نظام در آرای: قول به عدم جزء لا یتجزی، طفره،

۱. رسائل الشریف المرتضی، مجموعه الاولی، چاپ دارالقرآن مدرسه آیه الله گلپایگانی، ص ۲۰۲ - ۲۰۴.

۲. اساس الاقتباس، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۳۳۳ - ۳۳۶؛ و نیز ر.ک: محمد رضا مظفر، المنطق، بحث قیاس تمثیل.

۳. رسائل شریف مرتضی، مجموعه اولی، ص ۲۰۲ - ۲۰۴.

تداخل، و جسم بودن رنگ و صدا و مزه و باد، تحت تأثیر هشام بن حکم بوده است. کسانی مثل اشعری، شهرستانی، بغدادی، خیاط^۱ و دیگران این آرای او را ذکر کرده‌اند. از آنجا که انتساب این اقوال به او مشهور است، از تفصیل مطالب خودداری و فقط نکاتی را یادآوری می‌کنیم.

۱. برخی از این آرا، مثل قول به جزء لایتجزی و عدم آن، از آرای فلسفی‌اند که در فلسفه یونان، صدها سال پیش از نظام، قائلانی داشته‌اند؛^۲ برخی دیگر را نیز برای اولین بار نظام و دیگران مطرح کرده‌اند.

۲. از جهاتی بر این آرا نتایج کلامی و اعتقادی بار می‌شده است، و از این حیث در علم کلام طرح و نقادی شده‌اند؛ و چه بسا اعتقاد به یک رأی، که در واقع فلسفی است و ربطی به دین ندارد، موجب تکفیر شده است، چنان که نظام در عدم قول به جزء لایتجزی تکفیر شده است اما با نگاه جدید قول به چنین رأیی به هیچ وجه تبعات دینی ندارد.

۳. اشاره کسانی مثل بغدادی به این که نظام در این آرا متأثر از هشام بن حکم است، مرا بر آن داشت که به منظور ارائه شاهد دیگری بر این تأثیرپذیری، این آرا را در این جا بیاورم، بی آن که در پی اثبات شیعی بودن یا غیر شیعی بودن آن‌ها باشم:

ثم خالط (النظام هشام بن الحكم الرافضی، فاخذ عن هشام و عن ملاحدة الفلاسفة قوله بابطال الجزء الذى لايتجزأ ثم بنى عليه قوله بالطرفة... و اخذ عن هشام الحكم ايضاً قوله بان الالوان و الطعوم و الروائح و الاصوات اجسام و بنى على هذه البدعة قوله بتداخل الاجسام فى حيز واحد....

و در مورد هشام گفته است، هم چنان که دیگران مانند اشعری و غیره گفته‌اند: «وكان هشام يقول بنفى نهاية اجزاء الجسم و عنه اخذ النظام ابطال الجزء الذى لايتجزى»؛^۳ و در همان جا نقل کرده است که هشام به تداخل اجسام قائل بوده است، همان طور که «اجاز النظام تداخل الجسمين اللطيفين فى حيز واحد».

۱. ر.ک: مقالات الاسلاميين، ج ۲، ص ۱۶. برای قول نظام در مورد جزء لایتجزی ر.ک: الانتصار ص ۳۳؛ لی علم الکلام، ج ۱، ص

۲۳۶ - ۲۳۹؛ الملل و النحل، ص ۵۵؛ و الفرق بين الفرق، ص ۷۹.

۳. الفرق بين الفرق، ص ۴۲.

۲. کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه دکتر مجتبیوی، ج ۱.

خلاصه و نتیجه‌گیری

۱. هدف من در این نوشتار آن بوده است که نادرستی این نظریه را که «جهت‌گیری‌های فکری اساسی و شکل‌گیری اندیشه‌های کلامی شیعه در پرتو افکار و اندیشه‌های مکتب کلامی معتزله صورت گرفته است»^۱ نشان دهم. به این منظور کوشیدم با تکیه بر قرائن، شواهد و اسناد تاریخی موجود اثبات کنم که نظام فکری یکی از مهم‌ترین چهره‌های معتزله، یعنی نظام، دست کم در دوران پختگی فکری، به طرز شگفت‌آوری از شیعه و به ویژه از متکلم بزرگ شیعه، هشام بن حکم، تأثیر پذیرفته است.
۲. هم‌چنان که برخی از فرقه نویسان معاصر گفته‌اند، این تأثیرپذیری‌های نظام از شیعه به شاگردان وی انتقال یافت. برای تصدیق این مطلب بجاست اگر توجه کنیم که تعدادی از شاگردان او، نظیر جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر، اسکافی و دیگران، در زمره کسانی هستند که معتزله بغداد را تشکیل می‌دهند؛ و می‌دانیم که معتزله بغداد به جهت داشتن گرایش‌های شیعی به معتزله متشیعه معروفند، و نمی‌توان گفت که افکار شیعی نظام در گرایش‌های شیعی اینان بی‌تأثیر بوده است.
۳. به نظر می‌رسد یکی از علل حمله‌های شدید به نظام و تکفیر کردن او در بسیاری از موارد از سوی کسانی مانند بغدادی، علاوه بر عدم فهم برخی از نظریات دقیق و عمیق او و نیز انتقادات شدیدش به صحابه، تمایل او به آرای شیعی هشام بن حکم بوده است.^۲
۴. میان برخی از آرای نظام تعارض‌هایی به چشم می‌خورد؛ مثل رأی به حجیت قول امام معصوم و امامت امام علی پس از پیامبر به نص او، و سپس انتقاد از این که او به رأی خود عمل کرده است. برای توجیه و رفع این تعارض‌ها دست‌کم دو وجه می‌توان ذکر کرد:

الف) او در دو وضع فکری دارای دو یا چند نظر متضاد بوده است؛^۳

۱. از جمله کسانی که این نظریه را مطرح کرده‌اند عبارتند از: الف) خیاط معتزلی در «الانصار» (ب) ابوالحسن اشعری در مقالات «الاسلامین» (ج) ابن تیمیة در «منهاج السنه» (د) بغدادی در «الفرق بین الفرق» (ه) احمد امین مصری در «رضی الاسلام»؛ و برخی دیگر از نویسندگان قدیم و جدید. برای تفصیل بیشتر ر.ک: قاسم جوادی، «تأثیر اندیشه‌های کلامی شیعه بر معتزله»، فصلنامه هفت آسمان، شماره اول، ص ۱۲۲ - ۱۲۶. ۲. هم‌چنان که صبحی در «فی علم الکلام»، ج ۱، اشاره کرده است.

۳. در اهالی شیخ طوسی مطلبی آمده است که بر اساس آن می‌توان گفت نظام پیرامون شخصیت حضرت علی (ع) تأملات دقیق و عمیقی داشته است. او بی‌برده است که دو دسته در مورد آن حضرت به افراط و تفریط دچار شده‌اند: برخی به غلو در حق او ره سپرده، و عده‌ای هرگز به عظمت‌ها و فضایل او بی‌نبرده و در حق او جفا روا داشته‌اند. راه نیل به شخصیت آن امام،

ب) گرایش‌های شیعی او فقط به لحاظ نظری بوده و به لحاظ قلبی و عاطفی به جریان سنی معتزله تعلق داشته است؛ یعنی به لحاظ عقلی به گرایش‌ها و آرای شیعی رسیده است، اما در عین حال یک سنی بوده و در جو خصومت شدید میان معتزله و شیعیان، عملاً در جبهه شیعیان قرار نمی‌گرفته و گویا در بند برخی تعارض‌ها و تناقض‌های فکری خویش نبوده است. در عین حال باید گفت همین نحو توجه به آرای شیعی تا حدی «آزاد اندیشی» او را نشان می‌دهد.

۵. از آن‌جا که ظاهراً معتزله به عقل و نتایج آن بهای زیادی می‌دادند و در تعارض میان ظواهر شرع و داده‌های عقل جانب عقل را می‌گرفتند، و در این میان نظام نقطه اوج محسوب می‌شود، می‌توان گفت - هم‌چنان‌که برخی توجه داده‌اند - که او در این تأثیرپذیری مقلد محض نبوده، بلکه در ارتباط خود با هشام بن حکم به عقلانی بودن آرای شیعی تفتن یافته و از این جهت جانب این آرا را ترجیح داده است.

۶. با توجه به آرای شیعی که از نظام در این مقاله آورده شد، در یک جمله می‌توان گفت که اندیشه‌های نظام تحت تأثیر شیعه و به ویژه هشام بن حکم قرار گرفته است. ۷. در این مقاله اگر ستایشی از نظام به عمل آمده است نه به جهت داشتن گرایش‌های شیعی، بلکه فقط از آن جهت بوده است که به زعم نگارنده، او یک اندیشمند نسبتاً آزاداندیش بوده که از تعصبات شدید حاکم بر عصر و جامعه خود فراتر رفته، و اگر به حقانیت نظریه و موضع و اعتقادی دست می‌یافته آن را می‌پذیرفته است. این به معنای ستایش مطلق و نیز تأیید تمامی آرای او نیست، بلکه هر کدام از آن‌ها باید در جای خود ارزیابی و نقادی شوند.

↳ آن‌چنان‌که حق اوست، دشوار و جز بر انسان هوشمند حاذق ناهموار است. حافظ نقل می‌کند که نظام چنین می‌گفت: «علی بن ابیطالب (ع) محنة علی المتکلم ان وفاه حقه غلا و ان بخسه حقه اساء و المنزلة الوسطی دقیقة الوزن حادة اللسان صعبة الترفی الا علی الحاذق الرکی». (امالی، ص ۵۸۸).

مطلب منقول فوق از نظام، مؤید موضع نگارنده در مقاله است که آنچه از نظام به عنوان انتقاد بر امام علی نقل شده است اعتقاد دائمی او نبوده است، و در وضع فکری دیگری، پس از ارتباط مستقیم با کاسی همچون هشام بن حکم و با تأملات و دقت‌های خود، پی به شخصیت امام علی (ع) برده است. بیان مزبور حاکی از دقت نظر او پیرامون عظمت شخصیت حضرت

کتاب‌نامه

۱. ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ دوم، ۱۳۸۵ / ۱۹۶۵ م.
۲. ابن حزم الظاهری، ابی محمد علی بن احمد: الفصل فی الملل و الاهواء و النحل، تحقیق محمد ابراهیم نصر و غمیره عبدالرحمن، دارالجیل، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۶ هـ / ۱۹۶۶ م.
۳. الأشعری، ابی الحسن علی بن اسماعیل: مقالات الاسلامیین، ترجمه محسن مؤیدی، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۲.
۴. ابن قتیبه دینوری: تأویل مختلف الحدیث، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۶۶ هـ ق.
۵. ابن مرتضی (احمد بن یحیی): المنیة و الامل فی شرح الملل و النحل، تحقیق محمد جواد مشکور، مؤسسة الکتاب الثقافیة، ۱۹۸۸ م.
۶. ابن ندیم: الفهرست، ترجمه م. رضا تجدد، تهران، ۱۳۴۳ هـ ش / ۱۳۸۴ هـ ق.
۷. امین، احمد: ضحی الاسلام، دارالکتاب العربی، بیروت، چاپ دهم، بی تا.
۸. امین، محسن: اعیان الشیعة، تحقیق حسن امین، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت، بی تا.
۹. الانصاری، مرتضی: فرائد الاصول، تحقیق و تعلیق عبدالله نورانی، النشر الاسلامی جامعه مدرسین، قم.
۱۰. بدوی، عبدالرحمن: مذاهب الاسلامیین، دارالعلم الملایین، بیروت، چاپ اول، ۱۹۶۶ م.
۱۱. البغدادی، ابی منصور عبدالقاهر بن طاهر: الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم، تحقیق محمد زاهد بن الحسن الکوثری، نشر الثقافة الاسلامیه، مصر، ۱۳۶۷ هـ / ۱۹۴۸ م.
۱۲. الجاحظ، ابی عثمان عمرو بن البخرن محبوب: الحیوان، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، داراحیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۳۸۸ - ۱۹۶۹ م.
۱۳. _____: البیان و التبین، تحقیق حسن السندوبی، منشورات الارومیة، قم، چاپ اول، ۱۴۰۹.

١٤. _____: رسائل الجاحظ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دارالجيل، بيروت، چاپ اول، ١٤١١ هـ / ١٩٩١ م.
١٥. جعفریان، رسول: مناسبات فرهنگی معتزله و شیعه، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ١٣٧٢.
١٦. الحاجری، طه: الجاحظ حياة و آثاره، دارالمعارف، قاهره، چاپ دوم.
١٧. علامه حلی، جمال الدین ابی منصور حسن بن یوسف: انوارالملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، انتشارات بیدار، قم چاپ دوم، ١٣٦٣ هـ ش.
١٨. محقق حلی، نجم الدین ابی القاسم جعفر بن الحسن: معارج الاصول، مؤسسة آل البيت، چاپ اول، ١٤٠٣ هـ.
١٩. الخوئی، ابوالقاسم الموسوی: معجم رجال الحديث، نشر منشورات مدينة العلم، قم، چاپ اول.
٢٠. الخياط المعتزلی، ابوالحسن عبدالرحیم بن محمد بن عثمان: الانتصار، تقدیم و مراجعه محمد حجازی، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٩٨٨ م.
٢١. دايرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز دايرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، چاپ اول، ١٣٦٧ هـ ش.
٢٢. دايرة المعارف تشیع، نشر شهید سعید محبی، تهران، چاپ سوم، ١٣٧٥ هـ ش.
٢٣. سامی النشار، علی: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام، نشر دارالمعارف، قاهره، چاپ هفتم، ١٩٧٧.
٢٤. الشهرستاني، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم بن ابی بکر احمد: الملل و النحل، تحقیق محمد سید گیلانی، دارالمعرفة، بیروت، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.
٢٥. صبغی، احمد محمود: نظرية الامامة لدى الشيعة الاثنا عشرية، دارالمعارف، قاهره، ١٩٦٩ م.
٢٦. _____: فی علم الکلام (دراسة فلسفيه لآراء الفرق الاسلاميه فی اصول الدین)، دارالنهضة العربيّه، بیروت، چاپ پنجم، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.
٢٧. شیخ طوسی (ابوجعفر، محمد بن الحسن الطوسی): الامالی، تحقیق مؤسسة البعثة، دارالثقافة، قم، چاپ اول، ١٤١٤ هـ.

۲۸. الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد: المنخول من تعليقات الاصول، تحقیق محمد حسن هیتو، دارالفکر، دمشق، چاپ دوم، ۱۴۰۰ هـ / ۱۹۸۰ م.
۲۹. _____: المستصفی من علم الاصول (به همراه کتاب فواتح الرّحموت اثر عبدالعلی محمد بن نظام‌الدین الانصاری)، تقدیم و تعلیق ابراهیم محمد رمضان، دارالارقم بن ابی الارقم، بیروت.
۳۰. کاپلستون، فریدریک: تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، ج ۱، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۳۱. سید مرتضی، علم الهدی: الفصول المختاره، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۳۲. _____: الذریعة الی اصول الشریعه، تصحیح و مقدمه و تعلیقات ابوالقاسم گرجی، انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳.
۳۳. _____: رسائل الشریف المرتضی، دارالقرآن الکریم، قم، چاپ اول، ۱۴۱۰ هـ.
۳۴. مسعودی، ابوالحسن، علی بن الحسین بن علی: مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۵ هـ ش.
۳۵. _____: مروج الذهب، دارالاندلس، بیروت، ۱۳۸۵ هـ / ۱۹۶۶.
۳۶. المظفر، محمدرضا: اصول الفقه، دارالنعمان، نجف، چاپ دوم، ۱۳۸۶ هـ / ۱۹۶۶ م.
۳۷. _____: المنطق، سیدالشهداء، قم، چاپ دوم، ۱۳۷۶.
۳۸. معروف حسنی، هاشم: اخبار و آثار ساختگی، ترجمه حسین صابری، آستان قدس رضوی، مشهد، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۳۹. الشیخ المفید (ابوعبدالله محمد بن محمد بن نعمان): مصنفات الشیخ المفید، المؤتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید، قم، چاپ اول، ۱۴۱۳.
۴۰. خواجه نصیرالدین (محمد بن محمد بن الحسن الطوسی): اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۵.
۴۱. النوبختی، ابی محمد الحسن بن موسی: فرق الشیعة، تصحیح و تعلیق سید محمد صادق آل بحر العلوم، المكتبة المرتضویه، النجف، ۱۳۵۵ / ۱۹۳۶ م.

