



جریان‌های فکری مدرسه کلامی حله

محمد تقی سبحانی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۱

محمدجعفر رضایی^۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۱۱/۰۲

چکیده

حوزه علمیه حله از همان آغازین روزهای بنای این شهر در قرن ششم به دست مزیدیان شیعه‌مذهب، با حضور جمعی از عالمان سرشناس امامیه شکل گرفت. هر چند دل‌مشغولی عالمان این حوزه در سال‌های نخست بیشتر دانش‌های مرتبط با فقه بود، ولی کمی بعد بنا به ضرورت‌هایی، علم کلام نیز در این شهر رونق گرفت؛ هر چند در ابتدا کلام حله به تبع متکلمان مدرسه ری، متأثر از معتزله متأخر بوده است، ولی پس از ظهور خواجه طوسی و ابن‌میثم بحرانی، ادبیات کلامی به کلی تحت تأثیر فلسفه مشاء قرار گرفت. اگر چه این جریان جدید در مسائل اصلی کلام همچنان منتقد اندیشه‌های فلسفی بود، ولی در روش‌شناسی و ادبیات کلامی تا حد زیادی تحت تأثیر فلسفه قرار گرفت. در کنار جریان کلامی باید به جریان کلامی حدیثی که مهم‌ترین نماینده آن در حله سید بن طاووس است اشاره کنیم. در حقیقت این جریان که امتداد مدرسه کلامی حدیثی قم بود، در روش‌شناسی و همچنین برخی از مسائل مهم اعتقادی، منتقد متکلمان بود. در مدرسه حله نباید از گرایش‌های عرفانی نیز غفلت کرد. این گرایش‌ها به آرامی کل تفکر امامیه و حتی متکلمان و فلاسفه را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. علی‌رغم آن‌که برخی از عالمان حله همچنان با تفکرات عرفانی و صوفیانه برخوردی انتقادآمیز داشتند، ولی برخی از عالمان این مدرسه مانند خواجه طوسی و ابن‌میثم بحرانی تحت تأثیر این جریان قرار داشتند. آنان در عین حال که در کتاب‌های عقلی خود بر مبنای عقلی و کلامی بحث می‌کردند، ولی معتقد بودند که سنخ برتری از معرفت نیز وجود دارد که همان معرفت عرفانی است.

واژگان کلیدی

حله، مدرسه کلامی حله، تاریخ کلام امامیه، جریان‌های فکری امامیه

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم (sobhani.mt@gmail.com).

۲. پژوهشگر پژوهشکده کلام اهل بیت (علیهم‌السلام) پژوهشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه (Jafarzaei61@gmail.com)

مقدمه: شکل‌گیری و جایگاه مدرسه حله

حله از اوایل قرن ششم به دست مزیدیان که گرایش‌هایی شیعی داشتند، بنا شد (یاقوت حموی، ۱۹۹۵م، ۲: ۲۹۴؛ ابن‌حوقل، ۱۹۳۸م، ۱: ۲۴۵). هر چند حکومت مزیدیان بیش از نیم قرن دوام نیاورد و از نیمه‌های قرن ششم، این شهر بین عباسیان و سلاجقه دست به دست می‌شد، ولی مردم آن همچنان بر تشیع خود پافشاری می‌کردند (ابن‌بطوطه، ۱۴۱۷ق، ۲: ۵۶-۱۳۸۸). در اواسط قرن هفتم هنگامی که هلاکو به بغداد لشکرکشی کرد، با درایت چندی از عالمان شیعه این شهر از حمله مغولان در امان ماند و هیچ‌کسی در حله کشته نشد (ابن‌الفوطی، ۱۳۸۱: ۳۶۰؛ آیتی، ۱۳۸۳: ۲۸). امیران مغول در دوره‌های بعدی نیز با مردم حله به خوبی رفتار کرده‌اند؛ برای مثال در سال ۶۹۸ هجری سلطان ایلخانیان محمود غازان از حله دیدن کرد و اموال زیادی میان مردم شهر پخش کرد و دستور داد آبراهه‌ای منشعب از فرات در شمال حله تا مرقد امام حسین (علیه‌السلام) در کربلا حفر شود که به نهر غازانی معروف شد (ابن‌الفوطی، ۱۳۸۱: ۵۳۸). گرایش برخی از این امیران به تشیع نیز این رفتار را تقویت می‌کرد؛ برای مثال می‌توان به سلطان محمود خدابنده اشاره کرد که به تشیع گروید؛^۱ همچنین باید از شیخ حسن بزرگ جلایری یاد کرد که نه تنها خودش تمایلات شیعی داشته است، بلکه پس از تصرف حله در سال ۷۳۹ هجری این شهر را به محل امنی برای عالمان شیعه تبدیل کرد (جمعی از نویسندگان، تاریخ ایران (دوران تیموریان): ۱۹)، البته این وضعیت با ورود سپاهیان تیمور و فتح حله توسط وی در سال ۷۹۵ هجری پایان یافت و این شهر تا اوایل سده نهم بارها بین خاندان تیمور و جلایریان دست به دست شد و آرامش گذشته خود را از دست داد (حلی، ۱۳۴۴، ۱: ۱۱۸-۱۲۸). در سده نهم نیز این شهر به محل تاخت و تاز و درگیری بین قراقویونلوها، آق قویونلوها و مشعشعیان تبدیل شد و این درگیری‌ها به جایی رسید که بسیاری از عالمان حله به شهرهای دیگر و به خصوص نجف نقل مکان کردند (همان: ۱۲۹-۱۴۴).

تاریخ شکل‌گیری حوزه علمی شیعه در حله نیز به همان سال‌های آغازین تأسیس این شهر برمی‌گردد؛ برای مثال می‌توان به عربی بن مسافر (درگذشته پس از ۵۸۰) اشاره کرد که بسیاری از طلاب شیعه در حوزه درس او شرکت می‌کردند (ذهبی، ۱۴۰۷، ۴۱: ۴۰۰). همچنین حسین بن هبة الله بن رطبه سواری (م ۵۷۹ق) در این شهر به تدریس علوم دینی

۱. در این باره رک: رسول جعفریان، سلطان محمد خدابنده العجابتو و تشیع امامی در ایران.

اشتغال داشته است (همان، ۴۰: ۲۸۶). به جز آنان می‌توان به فقیه مشهور شیعه ابو عبدالله محمد بن ادریس (م ۵۹۸ق) اشاره کرد که حوزه درسی عظیمی در این شهر داشته است (همان، ۴۲: ۳۱۴). گزارش حمصی رازی در سال ۵۸۱ هجری نیز نه تنها شاهدی بر نشاط علمی این مدرسه است، بلکه به خوبی وضعیت علم کلام را در این دوره از مدرسه حله نشان می‌دهد (حمصی رازی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۷-۱۸). ابن نمای حلی نیز در سال ۶۳۶ هجری مراکز علمی موجود در مقام صاحب الزمان در این شهر را بازسازی کرد و شماری از فقها را در آن جای داد (صدر، ۱۴۰۶ق، ۴: ۴۲۵). حله پس از امان‌نامه‌ای که از عالمان بزرگ شیعه از هلاکوخان گرفتند و در امان ماندن آن از حمله مغولان به مهم‌ترین مرکز علمی شیعه در آن دوران تبدیل شد. حضور عالمان بزرگ امامیه در این شهر در این دوران به خوبی نشاط علمی مدرسه حله را نشان می‌دهد.

ریشه‌های مدرسه حله در قم و بغداد

باید به یاد داشت که پیشینه دانش‌های شیعه در حله به دو مدرسه بزرگ متقدم یعنی قم و بغداد بازمی‌گردد. این دو مرکز البته از دو گرایش مختلف علمی و دینی برخوردار بودند و این اختلاف گاه تا سر حدّ نقدها و اتهامات سنگین عقیدتی از هر دو سوی این ماجرا هم پیش می‌رفت. نقد مشایخ قم نسبت به متکلمان بغداد بیشتر بر استفاده بی‌رویه آنان از عقل نظری و توسل به تأویل و توجیه‌های نادرست از آیات و روایات و در نتیجه دور شدن از منابع اصیل دینی در فرآیند فهم معارف اعتقادی بود. از آن سوی، نقد متکلمان بغداد بیشتر به نص‌گرایی محدثان قم و فقدان تعمق کافی در مباحث عقلی از سوی آنان که در نهایت به پذیرش اندیشه‌هایی که احیاناً سر از تشبیه و جبر در می‌آورد بازمی‌گشت.^۱

عوامل گوناگونی دست به دست هم داد تا این دو کانون معرفت رو به ضعف و زوال گرایید و در نیمه دوم قرن پنجم تقریباً هیچ اثری از آن شکوه و شوکت باقی نماند. هر چند شیخ طوسی به نجف در جوار مرقد امیرمؤمنان (علیه السلام) پناه برد، اما شرایط آن روز نجف به گونه‌ای نبود که به جایگزین مناسبی برای بغداد تبدیل شود. باری، سرنوشت آن بود که به تدریج ری به عنوان مهم‌ترین پایگاه تفکر کلامی امامیه پس از بغداد به منصفه ظهور رسد، البته محیط‌های

۱. برای اطلاع بیشتر رک: محمدتقی سبحانی، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام شیعه»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.

محدودتر دیگری چون نیشابور، حلب، طرابلس، قزوین، بحرین و مانند آن پس از بغداد فعال شدند، اما هیچ یک موقعیت و اهمیت ری را پیدا نکردند. شواهد و قرائن فراوانی وجود دارد که شهر بزرگ و پررونق ری در میانه قرن پنجم و حتی پیش‌تر از آن با پذیرایی از شاگردان و میراث‌بران مدرسه بغداد، دامان خویش را برای رویش و پرورش یک نهضت جدید علمی شیعی آماده می‌کرد.

کم‌کم مدرسه ری به کانونی بدل شد که هم به وفور به درس و تحقیق در سنت کلامی - فقهی بغداد می‌پرداخت و هم شاگردان گرانمایه‌ای را در سنت اعتقادی - حدیثی قم پروراند، البته مدرسه ری تنها به شرح و بسط اندیشه‌های کلامی عالمان بغداد بسنده نکرد، بلکه با بهره‌مندی بیشتر از پیشرفت‌هایی که در دانش کلام معتزلی رخ داده بود، به توسعه و تحول بخش‌هایی از علم کلام امامیه همت گمارد. این تحول علمی را می‌توان با یک پژوهش مقایسه‌ای میان دو اثر استوار سیدمرتضی، یعنی الذخیره و المحصل که گویای آخرین دستاوردهای نوین کلامی متکلمان ما در بغداد است با کتاب گرانسنگ المنقذ من التقليد از حمصی رازی که بی‌گمان عصاره دستگاه کلامی مدرسه ری به شمار می‌آید، به‌خوبی روشن ساخت. این تحول به‌ویژه در مباحث مربوط به بخش دقیق الکلام یا لطیف الکلام که مبادی عقلی را برای متکلم در تبیین و توجیه باورهای دینی فراهم می‌کند، کاملاً مشهود است؛ هرچند در مدرسه ری محدثان بزرگی نیز حضور داشتند و کتاب‌های حدیثی مهمی در این دوران نوشته شده است، ولی محدثان این دوره نیز چنان تحت تأثیر هیمنه مدرسه بغداد قرار داشتند که تفسیری بغدادی از روایات امامیه ارائه می‌کردند. بررسی دیدگاه‌های افرادی مانند فتال نیشابوری، ابن شهر آشوب و حتی فردی مانند قطب راوندی نشان می‌دهد که این افراد در عین توجه به نقل روایات، دیدگاه و تفسیری بغدادی از روایات امامیه داشته‌اند.

پس از مدرسه ری، حله میراث‌دار کلام امامیه شد و می‌توان این شهر را هم از نظر گستره و تنوع و هم از جهت فرآوری و نوآوری‌های کلامی در کنار بغداد و برتر از ری رده‌بندی کرد. در حله، کلام امامیه نه تنها درون‌مایه‌های گوناگون خویش را یک بار دیگر به نمایش گذاشت، بلکه همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت با درآمیختن کلام با فلسفه مرحله تازه‌ای از تاریخ کلام شیعه را رقم زد.

جریان‌های فکری مدرسه حله

در مدرسه حله شاهد دو رویکرد مختلف به دانش کلام هستیم که دو مدرسه بغداد و قم را نمایندگی می‌کند. جریان نخست را می‌توان به دو دوره پیش از خواجه و پس از وی تقسیم کرد. البته نباید از گرایش‌های عرفانی نوظهور که در بین برخی از عالمان حله شکل گرفت نیز چشم پوشید؛ بنابراین در مدرسه حله باید به سه جریان پرداخته شود: ۱. جریان کلامی که خود به دو دوره تقسیم می‌شود: جریان کلامیان حله پیش از خواجه که در حقیقت امتداد مدرسه کلامی ری و متمایل به معتزله متأخر هستند و جریان کلامیان پس از خواجه و بهره‌گیری از ادبیات فلسفی در علم کلام؛ ۲. جریان کلام حدیث‌گرا که در حقیقت امتداد مدرسه قم است؛ ۳. جریان عرفانی حله.

۱. جریان کلامی

شکل‌گیری حوزه حله در قرن ششم با رویکردی اساساً فقهی همراه بود و دانش‌های عقلی چندان جایگاهی نداشت، البته این به معنای بی‌اعتنایی به علم کلام نبود. فقه شیعه از مدرسه بغداد با علم کلام گره خورده بود و کلام را «علم اصول دین» می‌نامیدند که با علم اصول فقه دو دانش توأمان بودند و آن‌ها را «اصولین» می‌خواندند. این اصطلاح که حکایت از نزدیکی دانش فقه و کلام داشت در حله نیز کاملاً مورد توجه بود؛ اما در عین حال به دلایلی که برخی از آنها هنوز بر ما معلوم نیست در آغاز راه در حله، دانش کلام بیشتر یک موضوع جنبی و فرعی بود و متخصصان برجسته و نوآور کمتر به ظهور رسیدند و تعداد آثاری که در این دوره به نگارش در آمد، چندان زیاد نبود. با این حال، به آرامی نخستین جریان‌های کلامی نیز در حله پدیدار شد.

دوره نخست کلامیان حله: تمایل به معتزله متأخر

همان‌طور که گفتیم در مدرسه حله در دوره نخست، چندان توجهی به علم کلام وجود نداشت. با این حال، رقابت‌های مذهبی و انتقادهای مکرر مخالفان از یک سو و نیازمندی طبیعی فقه و اصول به علم کلام از سوی دیگر، دانشمندان حله را به فکر تقویت دانش‌های عقلی در حله انداخت. از نظر تاریخی شواهد متعددی بر این گفته وجود دارد؛ برای مثال، سدیدالدین حمصی (م حدود ۶۰۰ ق) خود نقل می‌کند که وی در هنگام مراجعت از مکه به

درخواست برخی از عالمان حله در آنجا به تدریس کلام مشغول شده و کتاب *المنتقد من التقليد و المرشد الی التوحید* یا همان *التعلیق العراقی* را برای گروهی از جویندگان این علم املاء کرده است (حمصی رازی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۱۷-۱۸). پس از او است که متکلمان بزرگی همچون سدیدالدین بن وشاح حلی - که استاد کلام محقق حلی (۶۰۲-۶۷۶ق) و سید بن طاووس (م ۶۶۴ق) بود (افندی، ۱۴۰۱ق، ۲: ۴۱۲) - و یا مفیدالدین محمد بن جهیم اسدی (م ۶۸۰ق) و پدر علامه حلی یعنی یوسف بن مطهر حلی - که هر دو از معاصران محقق حلی بودند و محقق حلی، آن دو را به خواجه طوسی در اولین زیارتش از حله با عنوان «اعلمهم بالأصولین» معرفی کرده است (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ۱۰۷: ۶۰؛ حر عاملی، ۱۳۶۲، ۲: ۲۵۴) -، در حله پا به میدان کلام گذاشتند.

شواهد چندی در دست است که نشان می‌دهد این گروه از متکلمان حله برخلاف اسلاف خود به گرایش نوینی در کلام باور داشتند که برخلاف پیروان سیدمرتضی از اندیشه‌های کلامی معتزله متأخر بهره‌مند و متأثر بود. عنوان معتزله متأخر به پیروان ابوالحسین بصری و شاگرد او ملاحمی خوارزمی گفته می‌شود که با گذر از اعتزال بصری با علاقه بیشتری به قواعد و اصطلاحات فلسفی روی آوردند و کلام را گامی جلوتر به سوی فلسفه راندند (رحمتی، ۱۳۸۷: ۱۳ به بعد).

در حقیقت معتزلیان متأخر در مباحث مربوط به دقیق الکلام گاه دیدگاه‌های جریان بهشمیه را کنار گذاشته و تمایلاتی به فلسفه مشاء نشان داده‌اند؛ برای مثال می‌توان به ورود مباحث وجود و ماهیت (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۵۹-۶۲)، تغییر معنای عرض (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱)، بهره‌گیری از اصطلاحاتی فلسفی مانند ممکن الوجود و واجب الوجود (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴) و ردّ نظریه سنتی معتزله در شیئیت معدوم و پذیرش دیدگاه فلاسفه (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۳۵۲-۳۵۳) در این موضوع اشاره کرد. این تغییرات گاه سبب تغییر در مواضع آنان در جلیل الکلام نیز می‌شد. از جمله این تأثیرات می‌توان به موضع معتزله متأخر در بحث ماهیت اراده اشاره کرد که به دلیل تغییر در معنای عرض بوده است. توضیح آن‌که بنا به تعریف پیشین معتزله لازم نبود عرض حتماً در یک محل حلول کند و از آن تجاوز نکند؛ از این رو، امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل را داشتند و به همین دلیل اراده خداوند را عرض لا فی المحل می‌دانستند. این در حالی است که در تعریف

معتزله متأخر، عرض تنها در جوهر حلول می‌کند و نباید از آن تجاوز کند و به همین دلیل آنان امکان طرح نظریه عرض لا فی المحل را نداشتند؛ در نتیجه نمی‌توانستند اراده خداوند را نیز لا فی المحل بدانند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۱). معتزلیان متأخر اراده را به داعی که در حقیقت علم خداوند به نظام احسن بود معنا کردند و این دیدگاه جدید به نظریه فلاسفه بسیار نزدیک بود (علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۴۰۱-۴۰۲؛ ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۲۱۸-۲۱۹).

نمونه دیگر، بحث از شیئیت معدوم بود. معتزلیان پیشین به شیئیت معدوم معتقد بودند و با استفاده از همین دیدگاه مسئله علم پیشین خداوند را به عالم تبیین می‌کردند. این در حالی بود که معتزلیان متأخر - همان‌طور که گفته شد -، برخلاف دیدگاه گذشتگان خود و همراه با فلاسفه شیئیت معدوم را انکار کردند. این تغییر در نظریه آنها در بحث علم الاهی نیز تأثیر گذاشت.^۱ از باب نمونه ابوالحسین بصری معتقد بود که خداوند به جزئیات پیش از وجودشان علم ندارد (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۱: ۳۲۴). فیلسوفان نیز دقیقاً به همین دلیل در تبیین علم پیشین خداوند با مشکل مواجه بودند. این‌که ابن‌سینا علم خداوند به جزئیات را به نحو کلی یا اجمالی می‌داند، به همین دلیل بوده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳ق: ۳۶۰-۳۶۱). با این حال نباید در تمایلات فلسفی معتزلیان متأخر اغراق کرد. هر چند - همان‌طور که اشاره شد - می‌توان رگه‌هایی از تأثیرپذیری از فلسفه را در نظام کلامی معتزله متأخر مشاهده کرد؛ ولی در عین حال می‌توان آنان را مهم‌ترین منتقدان فلسفه مشایی نیز دانست. در حقیقت تأثیرپذیری معتزلیان متأخر از فلسفه موردی بوده است. هر چند آنان در برخی موارد در لطیف الکلام و همچنین جلیل الکلام تمایلاتی به فلسفه نشان دادند، لکن در بیشتر موارد همچنان موضع انتقادی خود را نسبت به فلسفه حفظ کردند؛ برای نمونه با وجود آن‌که آنان اصطلاح واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را پذیرفتند، ولی تعاریفی از واجب و ممکن ارائه دادند که با تعاریف فلسفی آنها متفاوت بود. ملاحمی خوارزمی، واجب‌الوجود را موجودی می‌داند که عدم برای آن محال است و ممکن‌الوجود موجودی است که وجود و عدم برای او جایز است (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۸۳-۸۴). بنا به این تعریف، واجب‌الوجود قدیم و ممکن‌الوجود حادث خواهد بود. در حقیقت در این تعریف، واجب‌الوجود بالغیر معنایی ندارد، بلکه موجودات واجب‌الوجود یا

۱. درباره علم پیشین خداوند و ارتباط آن با بحث شیئیت معدوم و نظرات مختلف در این باره رک: ملاحمی خوارزمی، ۱۳۹۰: ۳۵۲-۳۶۰.

ممکن الوجود هستند. همچنین در بحث وجود و ماهیت هر چند معتزلیان متأخر این ادبیات را در کلام اسلامی وارد کردند، ولی برخلاف فلاسفه قائل به اشتراک لفظی وجود در همه موجودات شدند. از نظر آنان، وجود زائد بر ماهیت نیست؛ به عبارت دیگر، وجود هر چیزی نفس حقیقت آن است. این در حالی است که فلاسفه وجود را مشترک معنوی بین موجودات می دانستند؛ همچنین معتقد بودند که وجود زائد بر ماهیت است.^۱

در بحث از ماهیت علم و تعریف آن نیز معتزلیان متأخر همچنان بر دیدگاه سنتی معتزله تأکید کرده و با فلاسفه مخالفت می کردند و همین سبب می شد که به کلی نظریه ای متفاوت در مباحث مرتبط با معرفت شناسی و همچنین علم الهی نیز ارائه کنند (ملاحمی خوارزمی، ۱۳۸۷: ۶۹-۹۰).

در روش شناسی نیز ابوالحسین بصری و شاگردانش همچنان بر استفاده از روش پیشین معتزله تأکید و نسبت به علم منطق موضع انتقادی داشتند؛ برای مثال، ابوالحسین بصری به نقد شکل اول قیاس در علم منطق و دفاع از روش متکلمان که همان استدلال از شاهد به غایب است، پرداخته است (شرفی، ۱۴۱۱، ۱: ۲۱۸)؛ بنابراین می توان ادعا کرد که معتزله متأخر در برخی از مباحث لطیف الکلام (الهیات بالمعنی الأعم) به دیدگاه های فلسفه گرایش پیدا کردند و در برخی دیگر همچنان دیدگاه سنتی معتزله را حفظ کردند؛ به عبارت دیگر، معتزلیان متأخر دستگامی التقاطی در مباحث لطیف الکلام ارائه کردند و همین سبب تغییراتی در دیدگاه های آنان در مباحث دقیق الکلام نیز می شد. به دیگر سخن، هر چند می توان ادعا کرد که معتزلیان متأخر به فلسفه تمایلاتی نشان داده اند، ولی نمی توان کلام آنان را فلسفی دانست. شاید بتوان آنان را آغازگر حرکتی دانست که کمی بعد با افرادی مانند فخر رازی و به خصوص خواجه طوسی تکمیل شد.

این موج جدیدی که معتزله متأخر در کلام اسلامی ایجاد کرد مدرسه کلامی حله را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. سدیدالدین حمصی رازی که به نوعی می توان وی را پایه گذار جریان نخست کلامی مدرسه حله دانست، در موارد متعددی تحت تأثیر تعالیم معتزلیان متأخر بوده است. وی در *المنتقد من التقليد* بارها از دیدگاه های ابوالحسین بصری دفاع کرده است (حمصی رازی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۶۳، ۱۳۶ و ۱۶۲). نسل شاگردان سدیدالدین حمصی در حله نیز همین جریان را ادامه دادند؛ برای مثال، محقق حلی در ابتدای کتاب *المسلک فی اصول الدین*

۱. درباره این بحث و اختلاف ابوالحسین بصری و فلاسفه در این موضوع رک: علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۴-۳۵.

به صراحت می‌گوید که کتابش را بر مبنا و روش معتزله متأخر که واضح‌ترین و کامل‌ترین روش است نوشته است (محقق حلی، ۱۴۱۴ق: ۳۳).

دوره دوم کلامیان حله: پذیرش ادبیات فلسفی مشاء

با ظهور خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی کلام حله گام دیگری به سوی فلسفه برداشت. تقابل جدی کلام امامیه با فلسفه در دوره‌های گذشته مانند مدرسه بغداد در این دوره به تعامل و گاه اختلاط تبدیل شد. خواجه طوسی که عمده متکلمان این دوران به نوعی شاگرد او هستند، یکی از مهم‌ترین فیلسوفان مشایی است. شرح وی بر اشارات و پاسخ‌های او به ایرادهای فخر رازی به تثبیت فلسفه مشایی کمک شایانی کرده است. بسیاری از فیلسوفان این دوران نیز یا شاگرد او بوده یا روابطی وثیقی با وی داشته‌اند؛ برای مثال می‌توان به مکاتبات خواجه طوسی با اثیرالدین مفضل بن عمر ابهری (۶۶۳ق) صاحب کتاب *الهدایة* اشاره کرد (خواجه طوسی، ۱۳۸۳: ۲۷۵). خواجه بر کتاب *تنزیل الافکار* وی نیز شرحی با عنوان *تعديل المعيار في نقد تنزیل الافکار* داشته است. به جز خواجه شاگرد سرشناس وی علامه حلی نیز این روابط دوستانه با فیلسوفان را ادامه داد. وی شاگرد فیلسوف بزرگ این دوران نجم‌الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (۶۷۵ق) بوده و کتاب‌های *حکمة العین و شمسیة* او را شرح کرده است. قطب‌الدین رازی (۷۲۶ق) نویسنده کتاب *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، از فلاسفه مشهور این دوره نیز از سویی نزد علامه حلی درس آموخته و از سوی دیگر استاد شهید اول بوده است. این شواهد گویای آن است که متکلمان امامیه برخلاف مدرسه بغداد وری در این دوره تعاملات گسترده‌تری با فلسفه و فیلسوفان پیدا کرده‌اند. عالمان مدرسه حله افزون بر این، در روش‌شناسی و حتی ادبیات علمی نیز تحت تأثیر فلسفه قرار گرفته‌اند. متکلمان این دوره حله نه تنها روش‌شناسی فلسفی (منطق) را به کلی پذیرفتند و روش گذشته متکلمان را کنار گذاشتند،^۱ بلکه به کلی مباحث و ادبیات فلسفی را جایگزین لطیف‌الکلام متکلمان کردند؛ برای مثال کتاب *تجريد الاعتقاد* و همچنین شرح آن *كشف المراد* از شش بخش اصلی تشکیل شده است که دو بخش اول آن به کلی به مباحث فلسفی اختصاص دارد. این دو بخش شامل مباحثی مانند وجود، ماهیت و لواحق آن، علت و معلول و اقسام علل، مباحث مرتبط با جوهر مانند تعریف جوهر، جسم و احکام

۱. پیش از امامیه در اشاعره غزالی پای منطق را به علم کلام گشود. درباره روش‌شناسی متکلمان این دوره و نقد روش متکلمان دوران پیش‌رک: نشار، ۱۴۰۴: ۱۶۶-۲۹۰.

آن، مباحث اعراض و اعراض نه‌گانه است. این مباحث با آنچه در الهیات شفاء بوعلی سینا آمده است، در بسیاری از موارد مطابقت دارد. این حجم از مباحث فلسفی در کتاب‌های کلامی دوره‌های گذشته امامیه^۱ سابقه چندانی نداشته است. علامه حلی در کتاب الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه نه تنها در فصل بندی کتاب تحت تأثیر اشارات قرار گرفته است، بلکه در چینش مباحث هر فصل نیز وضعی مشابه دارد؛ بنابراین اگرچه در دوره نخست مدرسه حله تنها برخی اصطلاحات و مفاهیم فلسفی به کار گرفته شد، ولی با ورود خواجه طوسی و نوآوری‌های وی در علم کلام به کلی روش و ادبیات علم کلام امامیه فلسفی شده است، البته خواجه و همراهانش علی‌رغم اختلاط و تعامل با فلسفه همچنان در مباحث اصلی کلام یعنی الهیات بالمعنی الاخص بر مواضع پیشین متکلمان تأکید داشتند و در بسیاری از مباحث کلامی دیدگاه فلاسفه را رد می‌کردند. از جمله این مباحث می‌توان به بحث از حدوث و قدم عالم،^۲ رابطه خداوند با عالم و نفی واسطه در آفرینش (علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۳۹۳-۳۹۴) و به طور خاص نفی عقول عشره (فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۳۱۵-۳۱۶) و قاعده الواحد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۰۷-۱۰۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۳۹۵-۳۹۶)، تعریف صفت قدرت به صحه الفعل و الترك در برابر فلاسفه (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق: ۱۹۶؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۸۲-۸۵)، جبر و اختیار و تفسیر از بحث قضاء و قدر (علامه حلی، ۱۴۱۷ق: ۴۲۲-۴۲۳)، تقریر از بحث ضرورت ارسال رسل،^۳ انکار روح مجرد^۴ و مخالفت با دیدگاه فلاسفه درباره حقیقت انسان، معاد و به طور خاص معاد جسمانی^۵

۱. در بین اشاعره کتاب المباحث المشرقیه فخررازی داستانی مشابه دارد. وی نیز به تلفیق مباحث کلامی و فلسفی پرداخته است.

۲. متکلمان حله همگی به حدوث عالم معتقد بودند و به طور خاص سخنان فلاسفه را در بحث قدم عالم نقد می‌کردند. در این باره رک: ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۵۱-۶۳؛ علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۹۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۱۵.

۳. تقریر فاضل مقداد از تمایز دیدگاه متکلمان و فلاسفه و رد دیدگاه فلاسفه در این بحث منحصر به فرد است. رک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۲۴۱-۲۴۳.

۴. عمده متکلمان در این دوره تجرد روح را انکار کرده و حقیقت انسان را اجزاء اصلیه بدن او می‌دانستند (رک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۱۸-۴۲۰).

۵. برای مثال فاضل مقداد فصلی با این عنوان دارد: «باب يجوز خلق عالم آخر لهذا العالم خلافاً للحکماء» (رک: فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۱۳-۴۱۸؛ برای بحثی مشابه رک: علامه حلی، ۱۴۱۷: ۵۴۲-۵۴۴. همچنین درباره اعتقاد فلاسفه در بحث معاد جسمانی و نقد متکلمان بر آن رک: همان: ۵۴۸-۵۵۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۲: ۴۲۸-۴۳۳).

اشاره کرد؛ بنابراین می‌توان ادعا کرد که متکلمان این دوره مدرسه حله هر چند در الهیات بالمعنی الاعم از فلسفه تأثیر پذیرفتند، ولی در عمده مباحث الهیات بالمعنی الاخص همچنان منتقد فلاسفه بودند. شاید اطلاق دوره اختلاط و رقابت با فلسفه بر این دوره دور از واقع باشد. با این حال نمی‌توان از تأثیر تغییرات الهیات بالمعنی الاعم و فلسفی شدن آن در الهیات بالمعنی الاخص غافل بود؛ برای مثال پذیرش برهان صدیقین و ارجحیت آن بر برهان حدود و قدم نتیجه ورود ادبیات فلسفی در بحث وجود واجب و ممکن است (علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۹۳)؛ همچنین این که خواجه و علامه حلی یکی از دلایل علم الهی را استناد همه اشیاء به خداوند (واجب الوجود) می‌داند، نتیجه تغییرات در الهیات بالمعنی الاعم است.^۱ تغییر دیدگاه متکلمان حله در این دوره در بحث اراده الهی نیز همان‌طور که گفته شد تحت تأثیر تغییراتی است که در مباحث جوهر و عرض پدید آمد،^۲ البته این موارد تنها نمونه‌هایی از تأثیرات این تحول و تغییر در الهیات بالمعنی الاعم است و بررسی دقیق میزان این تأثیرات نیازمند پژوهشی مستقل خواهد بود.

ساختار و ادبیات جدیدی که خواجه طوسی در علم کلام امامیه به کار بست، در مدرسه حله به دست علامه حلی و شاگردانش تثبیت شد. هرچند علامه حلی موضعی کلامی‌تر از خواجه طوسی دارد و گاه با نظرات فلسفی خواجه به مخالفت پرداخته و همچنان بر مواضع کلامی گذشته پای فشاری کرده است، ولی نمی‌توان او را همچون متکلمان گذشته حله دانست. علامه حلی با تألیف کتاب‌های متعدد در ساختار جدید و ترویج آن در مدرسه حله و همچنین تربیت شاگردان بسیار، گامی مهم در تثبیت کلام جدید امامیه برداشت. این جریان کلامی با فخرالمحققین، شهید اول و در نهایت فاضل مقداد امتداد پیدا کرد. از فخرالمحققین چندین اثر کلامی باقی مانده است. رساله‌های مختصر وی مانند *ارشاد المسترشدين والعقائد الفخرية* در مجموعه *عقیده الشیعة* به همت محمدرضا انصاری قمی به چاپ رسیده است (انصاری قمی، ۱۳۹۴: ۶۵۱-۶۵۶ و ۶۶۴-۶۸۲). شرح مفصل وی بر *نهج المسترشدين* با عنوان *معراج*

۱. علامه حلی، ۱۴۱۷: ۳۹۷-۳۹۸. ظاهراً علامه حلی هرچند در کتاب کشف المراد که شرح سخنان خواجه طوسی است علم الاهی را این‌گونه تعریف کرده است؛ ولی در کتاب‌هایی که نوشته خود اوست مسلکی کلامی دارد و این دیدگاه فلسفی را قبول نکرده است (رک: علامه حلی، ۱۳۷۹: ۵۲۵-۵۲۸).

۲. پیش‌تر در این باره توضیح دادیم.

الیقین فی شرح نهج المسترشدين نیز با تحقیق آقای طاهر السلامی توسط عتبه عباسیه عراق به چاپ رسیده است. از شهید اول نیز تنها چند اثر کلامی مختصر در دست است که به چاپ رسیده است.^۱ با این حال، فاضل مقداد را می‌توان پرکارترین و قوی‌تری متکلم از تبار متکلمان مدرسه حله پس از علامه حلی دانست. از آثار وی به جز کتاب اللوامع الالهیه که از مهم‌ترین آثار کلامی شیعه است، باید به النافع یوم الحشر فی شرح باب الحادی عشر که از مهم‌ترین شروح بر باب حادی عشر علامه حلی است و همچنین ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين در شرح نهج المسترشدين علامه حلی اشاره کرد. نکته قابل توجه در همه این آثار میزان تأثیرپذیری آنها از ساختار و ادبیات خواجه طوسی و علامه حلی است.

۲. جریان کلامی - حدیثی

در کنار جریان متکلمان باید به جریان دیگری در مدرسه حله اشاره کرد که نه تنها با رویکرد متکلمان همراهی نمی‌کردند، بلکه گاه به سختی با دعاوی آن به مقابله می‌پرداختند. به یک معنا می‌توان گفت که محدثان بزرگ حله که بیشتر به مشایخ قم و ری نسب می‌بردند، در این گروه اخیر دسته‌بندی می‌شوند. این جریان فکری به طور خاص تحت تأثیر محدثان بزرگ مدرسه ری مانند عمادالدین طبری، ابن شهر آشوب و شاذان بن جبرئیل است. در حله، شخصیت‌های مهمی مانند عربی بن مسافر، ابن بطریق حلی، محمد بن جعفر مشهدی، فخار بن معد بن موسوی حلی و خاندان ابن‌نما مانند ابوالبقاء هبة الله بن نما، نجیب‌الدین محمد بن جعفر بن هبة الله و نجم‌الدین جعفر بن محمد واسطه انتقال میراث و اندیشه محدثان امامیه بوده‌اند؛ به عنوان نمونه، از این گروه می‌توان به خاندان ابن طاووس و به ویژه شخصیت برجسته و پرنفوذ آن یعنی جمال‌الدین سیدعلی بن طاووس اشاره کرد که آشکارتر از دیگران به روش موسوم کلام تاختند. وی بخشی از کتاب مناهج یا منهاج نوشته ابن‌وشاح حلی را نزد خود او خوانده بود. هر چند از تحصیلات کلامی سید بیش از این اطلاعاتی در دست نداریم، اما از شواهد دیگر، نظیر مطالب کلامی که در آثارش نقل کرده و نیز حجم کتاب‌های کلامی که در کتابخانه‌اش موجود بوده است، می‌توان تا اندازه‌ای به آشنایی او به زوایای این دانش پی برد (نک: کلبرگ، ۱۳۷۱).

۱. شهید ثانی، رسائل الشهد الثانی، ج ۱ و ۲.

سید بن طاووس در کتاب *کشف المحجّة لثمرّة المهجّة* که وصیت‌نامه او به فرزندش بوده است، پیش از سفارش‌های اخلاقی به بیان مبانی و رویکردهای فکری خود با بیانی ساده و شیوا پرداخته است. آنچه در این میان شایان توجه است، تلقی و برداشت او از وضعیت دانش کلام در آن زمانه و ارائه یک تحلیل انتقادی از روش‌شناسی کلام رایج در آن روزگار است. او خود آشکارا می‌گوید که آنچه در این کتاب آورده است، از روی ناآگاهی به علم کلام نبوده است؛ زیرا به قدر نیاز کتاب‌های متعددی را خوانده و آموخته است و مدت‌ها عمر خود را با این روش و رویه گذرانده است (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق: ۵۹).

برخلاف گمان بسیاری که مخالفت با کلام یا علوم معهود عقلی را لزوماً با نص‌گرایی برابر می‌دانند و بی‌درنگ مخالفان را در زمره اخباریان دسته‌بندی می‌کنند، سید بن طاووس نه تنها عقل را به کناری نمی‌نهد، بلکه بر این باور است که آنچه در نقد دانش کلام می‌گوید از «مواهب عقلیه»، «معرفت صادر از تنبیهات عقلیه و نقلیه» (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق: ۵۴) و «عقول مستقیمه و قلوب سلیمه» (سید بن طاووس، ۱۴۱۷: ۷۰) است. او نه تنها برای اثبات ذات باری تعالی و شاید اصولی عقاید از دلایل عقلی بهره می‌برد و آن را مقدم بر عمل به تکلیف دینی می‌داند، بلکه برای این منظور از چنیش دقیق ادله بهره می‌گیرد و از مقدمات عقلی مورد نیاز برای یک دلیل کامل غافل نیست؛^۱ پس باید پرسید که با این وصف سید به طور دقیق به چه جهتی با علم کلام به مخالفت برخاسته است؟ نزاع او در شیوه به‌کارگیری عقل و طریقی است که در دست‌یابی به معرفت باید بدان توسل جست.^۲ عمده اشکال او بر متکلمان این است که آنچه خداوند و رسولش برای معرفی مولا و مالک آنها تسهیل کرده است را بر مردم تنگ و سخت کرده‌اند (سید بن طاووس، ۱۴۱۷: ۴۸). وی این راه سهل را از سنخ دلایل عقلی روشن و یقین‌آوری می‌داند که با تنبیه بر امور فطری حاصل می‌شود.

سید بن طاووس کلام در معنای رایج در آن زمان را اساساً کار معتزلیان می‌داند که با پیش آوردن «الفاظ حادثه» (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق: ۵۱ و ۶۸) نه تنها به «طریقه بعیده از یقین» توسل جست‌ه‌اند، بلکه با درگیر کردن افراد با شبهات معترضین، اکثر آنان را از سلوک اهل دین باز

۱. برای مثال پس از آنکه بر حدوث اجسام از طریق زیادات اجسام استدلال می‌کند، بلافاصله یادآور می‌شود که این دلیل جز با ثبوت تماثل اجسام تمام نیست و از این رو با استفاده از خاصیت «مؤلف بودن جسم» این مقدمه را هم اثبات می‌کند. رک: سید بن طاووس، ۱۴۱۷: ۶۵-۶۶.

۲. سید در این کتاب دائماً بر تفاوت خودش با متکلمان از این جهت تأکید دارد و بارها به این نکته اشاره می‌کند. برای مثال رک: همان: ۴۳، ۵۱ و ۵۳.

می‌دارند (سید بن طاووس، ۱۴۱۷: ۵۱)، البته سید به نقد معتزله بسنده نمی‌کند، بلکه به «تابعین آنان» از میان دانشمندان شیعه هم خرده می‌گیرد و برای این منظور به سراغ بزرگ‌ترین و معروف‌ترین متکلمان شیعه در بغداد، یعنی شیخ مفید و سیدمرتضی می‌رود و به رساله‌ای از قطب‌الدین راوندی استناد می‌کند که در آن به نود و پنج مسئله از علم اصول (عقاید) که بین آن دو اختلاف رخ داده، اشاره شده است و در پایان آورده است که «اگر به موارد بیشتری می‌پرداختم، کتاب به درازا می‌کشید.» سید بن طاووس این را شاهدهی بر دور بودن راه کلام می‌داند و می‌گوید: «و هذا يدلک علی انه طریق بعید فی معرفة رب الارباب» (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق: ۶۴). از همین اثر، نیک پیداست که این مسئله یکی از دغدغه‌های اصلی او به شمار می‌رفته و با دوستان متکلم خود هم در این باب به بحث و مناظره می‌پرداخته است (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق: ۵۵). البته سید راه خود را از کسانی که به تحریم علم کلام می‌پرداختند، جدا می‌کند و تصریح می‌کند که مقصود او از این سخنان آن نیست که نظر در جواهر و اعراض جایز نیست و یا این‌که هیچ راهی به معرفت نمی‌گشاید، بلکه روش‌های کلامی را از جمله «روش‌های طولانی و راه‌های پرخطر» توصیف می‌کند که «در مجموع از آن نمی‌توان به سلامت خارج شد» (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق: ۵۵). وی با ذکر مثال‌هایی سعی می‌کند که خواننده را به تفاوت راه خویش با آنچه متکلمان رفته‌اند، واقف سازد. سید بن طاووس در جایی می‌نویسد: «مثال شیوخ معتزله و انبیاء مثال مردی است که می‌خواهد به دیگران پیاموزد که در دنیا آتش وجود دارد، با آن‌که همه در خانه خویش آتش دیده‌اند، ولی او اصرار دارد که برای شناختن آتش به فراهم آوردن مقدمات بسیار نیاز است و پس از تلاش فراوان در صورتی که موفق شود همان چیزی را به مردم معرفی می‌کند که می‌توانست به سادگی برای آنان معلوم گردد و هر آن کس که برای روشن ساختن امر آشکار به امور پنهان باز می‌گردد، سزاوار است که او را گمراه کننده بنامیم و نه هدایت‌گر.» (سید بن طاووس، ۱۴۱۷ق: ۶۵)

از دیگر شخصیت‌های جریان حدیثی در حله می‌توان به حسن بن سلیمان حلی (متوفای بعد از ۸۰۲ ق) اشاره کرد. از وی چندین اثر کلامی-حدیثی موجود است که به خوبی تقابل وی را با جریان کلامی نشان می‌دهد. مهم‌ترین اثر وی *مختصر بصائر الدرجات* سعد بن عبدالله اشعری^۱ است. حسن بن سلیمان به کتاب *بصائر سعد بن عبدالله فصلی با عنوان رساله*

۱. هرچند از محمد بن حسن صفار نیز کتابی با عنوان *بصائر الدرجات* موجود است ولی کتاب حسن بن سلیمان مختصر کتاب وی نیست.

فی احادیث الذر افزوده است. روایاتی که وی در این قسمت جمع‌آوری کرده است با مکتب متکلمان در تعارضی جدی است. پیش‌تر می‌دانیم که متکلمان مدرسه بغداد و همچنین مدرسه حله عالم ذر را نمی‌پذیرفتند و روایات این باب را تأویل می‌کردند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۳۷-۵۵). وی همچنین در این کتاب گاه به توضیح و تبیین روایات می‌پردازد که تمایزهای فکری او را با متکلمان نشان می‌دهد؛ برای مثال، وی روایات اراده و مشیت خداوند را بیان می‌کند و معتقد است که خداوند نسبت به افعال بندگان حتی گناهان آنها نیز اراده و مشیت دارد. به گفته وی، مشیت خداوند نسبت به افعال بندگان آن است که بین فعل آنها و اراده‌شان مانع نمی‌شود (حلی، ۱۴۲۱ق: ۳۴۹). این دیدگاه وی کاملاً با نظریه متکلمان در تعارض است. متکلمان امامیه در مدرسه بغداد و حله اراده خداوند را نسبت به افعال قبیح انسان نمی‌پذیرفتند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ب: ۴۸-۵۰).

حسن بن سلیمان همچنین کتابی با عنوان *المحتضر* دارد که در آن به نقد سخنان شیخ مفید در تأویل روایات رؤیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام توسط محتضر در لحظه مرگ پرداخته است. سخنان حلی در این کتاب در حقیقت نقدی جدی بر روش متکلمان در تأویل روایات است. تکرار روایات مخالفت با علم کلام در این کتاب (حلی، ۱۴۱۴ق: ۲۷) و همچنین تأکید بر این که نمی‌توان به دلیل مخالفت روایات با عقل آنها را کنار گذاشت و برخی از امور و گزاره‌های دینی صعب و مستصعب هستند و عقل انسان‌های عادی توانایی فهم و تحمل آنها را ندارد (حلی، ۱۴۱۴ق: ۲۲-۲۳)، به‌خوبی موضع حسن بن سلیمان را نسبت به متکلمان (به خصوص متکلمان مدرسه بغداد و همچنین ری و حله) را نشان می‌دهد. وی همچنین رساله کوتاه دیگری درباره برتری امامان بر انبیا و فرشتگان نوشته است که در آن با آرای شیخ مفید در *اوائل المقالات* که قائل به خلاف این نظریه بوده، مناقشه کرده است (امین، ۱۴۰۳ق: ۵، ۱۰۷).

۳. جریان عرفانی

درباره رابطه امامیه و تصوف دیدگاه‌های مختلفی طرح شده و بررسی روابط این دو جریان که قطعاً خاستگاهی جدا از هم داشته‌اند، در این مقاله نمی‌گنجد و خود نیازمند پژوهشی مستقل است؛ اگر چه در چهار قرن نخست شاهی جدی بر ارتباط عالمان امامیه با صوفیه نمی‌توان به دست آورد، ولی به‌آرامی از سده پنجم برخی از دانشمندان و حتی متکلمان امامیه نگرشی مثبت به صوفیه پیدا کردند. اگر نجیب‌الدین زیدان بن ابی دلف کلینی - که در خانقاهی

در قوه‌ده عزلت گزیده بوده است (رازی، ۱۴۲۲ق: ۶۷) - را موردی استثنایی در امامیه در قرون میانه بدانیم، نمی‌توان از تمایلات و نگاه مثبت ابوالفتح رازی مفسر بزرگ شیعه در قرن پنجم و ششم چشم پوشید. وی را می‌توان سرآغازی بر یک جریان تلفیقی در امامیه دانست که در عین گرایش کلامی - اعتزالی (در امتداد مدرسه بغداد) از سخنان و تعالیم بزرگان صوفیه در تفسیرش بهره برده است (جوادی، ۱۳۸۴: ۱۴۱-۱۸۵). این جریان با این‌که در مسائل اعتقادی گرایش کلامی مدرسه بغداد را نمایندگی می‌کرد، ولی گاه از تأویلاتی صوفیانه و همچنین تعالیم اخلاقی و زهدگرایانه منقول از صوفیه نیز در کتاب‌های خود بهره می‌بردند. چندی قبل، این جریان در اشاعره و حتی معتزله نیز شروع شده بود. ابوحامد غزالی و برادرش در اشاعره نمونه بارزی از این جریان تلفیقی در اشاعره هستند. حتی در معتزله نیز کسی مانند زمخشری به نقل کلمات صوفیه در کتابش روی آورده است. کتاب *ربیع الأبرار* وی نمونه بارزی از گرایش به صوفیه در معتزله است.^۱

برخی از عالمان امامیه در مدرسه حله نیز این جریان را امتداد بخشیدند. ورام بن ابی فراس نمونه بارزی از این گرایش در حله است. وی با وجود آن‌که در بسیاری از موارد از مواضع کلامی مدرسه بغداد دفاع کرده است، در کتاب *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر* در موارد متعددی تأویلات و تعالیم اخلاقی صوفیه را نقل کرده و حتی تصریح کرده است که این عبارات را از صوفیه گرفته است. نقل قول‌های متعدد از بزرگان صوفیه مانند حسن بصری (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۱: ۵۹، ۸۸، ۱۴۲-۱۴۵ و ۲: ۲۲، ۲۹، ۳۳، ۷۲، ۱۲۹، ۲۱۰، ۲۱۶ و ۲۳۹) و رابعه عدویه (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۱: ۶۶، ۷۴ و ۳۰۱) و همچنین تمجید از پوشیدن صوف (ورام بن ابی فراس، ۱۴۱۰: ۱۰۷ و ۱۴۳ و ۲: ۱۹ و ۶۶) مؤیدی بر تمایلات صوفیانه او است، البته توجه به این نکته ضروری است که ورام در کتاب *تنبيه الخواطر*، به شدت تحت تأثیر *ربیع الأبرار* زمخشری است و بسیاری از نقل قول‌های وی از صوفیه برگرفته از این کتاب است.^۲ به جز ورام باید به نوه وی سیداحمد بن موسی بن طاووس (برادر سید بن طاووس) اشاره

۱. برای شواهدی از این گرایش در زمخشری رک: زمخشری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۴۸ و ۲۵۰؛ ج ۳: ۲۱۱ و ۲۳۲. وی از برخی بزرگان صوفیه مانند حسن بصری نیز عباراتی را نقل کرده است. رک: همان، ج ۲: ۵۹ و ۱۶۹؛ ج ۳: ۳۷؛ ج ۵: ۸۰.

۲. جلد اول کتاب ورام بسیار متأثر از جلد سوم *ربیع الأبرار* است به طوری که عناوین و مباحث ابواب مختلف کتاب ورام برگرفته از *ربیع الأبرار* است.

کرد. وی در مقدمه کتاب *زهره الرياض* به صراحت بیان می‌کند که کتابش را بر اساس قواعد صوفیه تنظیم کرده است (ابن طاووس، ۱۴۱۰: ۱۴۸). وی در این کتاب به حالات و مراتب تصوف نیز توجه داشته است.

در کنار این جریان که در حقیقت امتداد تمایلات عرفانی امامیه از مدرسه ری بوده و بیشتر به تعالیم اخلاقی و در موارد معدودی ذوقی و تأویلی تمایل نشان داده است، باید از جریانی دیگر نیز یاد کنیم که با جدیت بیشتر و همچنین به صورت نظام‌مند پای تعالیم صوفیه را به نظام فکری و اعتقادی امامیه گشود. این جریان با خواجه نصیرالدین طوسی و همین‌طور ابن میثم بحرانی آغاز شد و در نهایت در افرادی مانند ابن‌فهد حلی و سیدحیدر آملی به اوج خود رسید. هرچند خواجه طوسی متکلم و فیلسوفی سرشناس است، ولی نمی‌توان این حقیقت را انکار کرد که وی عرفان را مرتبه‌ای بالاتر در معرفت دینی می‌دانسته و چنان به عرفان دل‌بسته بوده است که در کتاب *کلامی الفصول* پس از تبیین و توضیح مسائل توحیدی با روش عقلی و کلامی به سطح بالاتری از معرفت دینی که همان معرفت عرفانی است می‌پردازد. به گفته او این مرتبه در دسترس عقل نیست و تنها با مجاهدت و ریاضت‌های نفسانی به دست می‌آید.^۱ سخنان خواجه در اینجا نشان می‌دهد که از نظر او عرفان مرتبه‌ای بالاتر از علوم عقلی مانند کلام و فلسفه دارد. در حقیقت، خواجه در کتب کلامی‌اش بنا بر مبانی عقلانی و در کتب عرفانی‌اش بنا بر مبانی عرفانی بحث کرده است. با این حال خودش عرفان را ترجیح داده و بالاتر از کلام و فلسفه می‌داند.

خواجه طوسی به این اندازه بسنده نکرده و کتاب‌های مستقلی نیز در عرفان تألیف کرده است. کتاب *اوصاف الاشراف* وی در حقیقت شرح مراتب و حالات عرفانی رهروان حق است. در این کتاب نه تنها از افرادی مانند حلاج دفاع کرده است (خواجه طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵-۹۷)، بلکه به تبیین و توضیح مقامات و حالات اهل سلوک و واصلان حق پرداخته است. در این کتاب به مقاماتی مانند اتحاد، وحدت و فناء فی‌الله نیز پرداخته شده است (خواجه طوسی، ۱۳۷۳: ۹۵-۱۰۲). خواجه در این کتاب به توحید الوهی (وحده لا شریک له فی الالهیه) و توحید وجودی (وحده لا شریک له فی الوجود) اشاره کرده و توحید وجودی را مقامی بالاتر از توحید الوهی می‌داند (خواجه طوسی، ۱۳۷۳: ۹۳). آشکار است که این دیدگاه به وحدت

وجود عارفان بسیار نزدیک است.

کتاب *آغاز و انجام* خواجه نصیر نیز رویکردی عرفانی دارد. وی در این کتاب به مباحث مرتبط با قیامت و تأویل عرفانی آن پرداخته است. اعتقاد وی به عالم ملک و ملکوت و تطبیق آن بر دنیا و آخرت (خواجه طوسی، ۱۳۷۴: ۱۵) و نفی زمان و مکان از آخرت (خواجه طوسی، ۱۳۷۴: ۲۱) و تأویل آیات قرآن در این مباحث به کتاب او صبغه‌ای عرفانی بخشیده است. تبیین و شرح خواجه در نمط نهم اشارات نیز رویکرد عرفانی را او بیش از پیش نشان می‌دهد. پرداختن به داستان سلامان و ابدال و شرح آن از مهم‌ترین نمودهای این رویکرد است.

ابن میثم بحرانی نیز همچون خواجه، دل‌داده اندیشه‌های عرفانی است.^۱ این گرایش وی در شرح نهج البلاغه بسیار آشکار است. در این کتاب، بیان اندیشه‌های عرفانی و صوفیانه در شرح عبارات *نهج البلاغه* چنان چشمگیر است که برخی از مخالفان تصوف را به عکس‌العامل نسبت به این کتاب واداشته است. سید نعمت‌الله جزایری در کتاب *الجواهر الغوالی فی شرح العوالی* ادعا می‌کند که تأویلات موجود در این کتاب که با ظواهر شریعت منطبق نیست، صرفاً حکایت سخن حکما و صوفیه است و دیدگاه شخصی ابن میثم نبوده است.^۲ با این حال نمی‌توان جزایری را در این ادعا بر حق دانست؛ چراکه در بسیاری از این موارد ظاهر عبارات ابن میثم مؤید این تفاسیر عرفانی است. در حقیقت وی نیز مانند خواجه در عین پرداختن به علوم عقلی مرتبه‌ای از معرفت دینی را در نظر دارد که والاتر از این علوم است. وی نیز معتقد است که انسان‌ها توان شناخت یقینی خداوند را ندارند، به جز گروهی از آنان که خداوند بر آنها تجلی می‌کند و حجاب دیدگان‌شان کنار زده می‌شود. گروهی از این هم فراتر رفته و تجلی خداوند نه تنها غیر خدا را در نظرشان نیست و نابود می‌کند، بلکه خود بیننده نیز در محضر خداوند نابود و متلاشی می‌شود و دیگر چیزی به جز حق باقی نمی‌ماند و فانی فی الله می‌شود (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ۲: ۳۳۴). وی همچنین به حالات و مقامات عرفانی و صوفیانه نیز توجه داشته است (ابن میثم بحرانی، ۱۳۶۲، ۴: ۵۴).

ابن میثم در کتاب *شرح اشارات الواصلین* تمایلات بیشتری به تصوف نشان داده است. *اشارات الواصلین* نوشته‌ای عرفانی و فلسفی از استاد ابن میثم، علی بن سلیمان بحرانی است. ابن میثم در

۱. برای بررسی تفصیلی گرایش‌های عرفانی ابن میثم بحرانی رک: شبیبی، ۱۳۸۰: ۹۵-۱۰۳.

۲. به نقل از مقدمه آیت الله مرعشی بر *عوالی اللالی*. رک: احسائی، ۱۴۰۵، ج: ۱: ۱۱.

شرح این کتاب اندیشه‌های عرفانی ابن عربی مانند وحدت وجود، مراتب خمس، اعیان ثابتة و کیفیت صدور اسماء از ذات را پذیرفته و توضیح داده است (بحرانی، بی تا: ۳۱-۳۳).

گرایش عرفانی خواجه و ابن میثم هرچند در نوشته‌های علامه حلی و عمده شاگردانش ظهور و بروز چندانی نداشته است، ولی از شواهد موجود می‌توان به این نتیجه رسید که سلسله عالمان حله چندان هم با این جریان مخالفت نداشته‌اند؛ برای مثال، فاضل مقداد در شرحی که بر *فصول* خواجه طوسی نوشته است، به طور مفصل ذیل عنوان «طریق الاولیاء فی معرفة الله (السلوک)» به تبیین عبارتی که پیش‌تر از این کتاب نقل کردیم پرداخته است. وی در این شرح که تلخیصی از کتاب *اوصاف الاشراف* خواجه طوسی است، همه مقامات و حالاتی که خواجه در آن کتاب آورده است، تکرار و تأیید کرده است. وی حتی به مقاماتی مانند توحید وجودی، اتحاد، وحدت و فناء نیز پرداخته و دقیقاً همان عبارات خواجه را تکرار کرده است. فاضل مقداد حتی مانند خواجه از *انا الحق حلاج* - البته بدون ذکر نام وی - دفاع می‌کند (فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۰۲-۱۲۱). علامه حلی نیز هرچند در کتاب‌های کلامی‌اش از صوفیه به دلیل اعتقاد به نظراتی مانند اتحاد، حلول، سقوط تکلیف، سماع و رقص انتقاد کرده است (علامه حلی، ۱۹۸۲: ۵۷-۵۸)^۱، ولی در جایی دیگر از صوفیه با عنوان اصحاب الاشارات و الحقیقة یاد کرده است که می‌تواند حاکی از تأیید برخی از جریان‌های تصوف باشد (علامه حلی، ۱۹۸۲م: ۲۳۸). این‌که علامه حلی بر *تلویحات* (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۴۷) و همچنین *حکمة الاشراق* (امین، ۱۴۰۳ق: ۵: ۴۰۶) شیخ اشراق شرح نگاشته است، نیز تا حدودی تمایلات عرفانی او را نیز نشان می‌دهد.

ابن فهد حلی، دیگر عالم مدرسه حله نیز، هر چند از فقیهان بزرگ این دوران است و کتاب‌های فقهی بسیاری دارد، ولی شواهدی وجود دارد که تمایلات عرفانی او را نشان می‌دهد. بحرانی در *لؤلؤة البحرین* به گرایش وی به تصوف اشاره کرده است و گفته است که ابن فهد حتی در کتاب‌هایش نیز این تمایل را آشکار کرده است (بحرانی، بی تا: ۱۵۶). وی کتابی با عنوان *التحصین فی صفات العارفين* در موضوع عزلت و انزوا و فواید و برکات آن داشته است. توجه

۱. وی همچنین در شرح کتاب *قواعد العقائد* خواجه هنگامی خواجه طوسی سعی در توجیه نظریه حلول در اندیشه برخی از صوفیه دارد و ادعا می‌کند مقصود آنها از حلول امری متفاوت است، موضعی انتقاد آمیز دارد و می‌گوید اگر معنای دیگری از حلول در نظر دارند باید بیان کنند. رک: علامه حلی، ۱۴۱۳: ۲۱۵-۲۱۶.

وی در این کتاب به سخنان صوفیان سرشناسی مانند ذوالنون مصری (ابن فهد حلی، ۱۴۰۶ق: ۴) و معروف کرخی (ابن فهد حلی، ۱۴۰۶ق: ۱۱) گرایش عرفانی او را بیشتر نشان می‌دهد. افزون بر این شاگرد وی سیدمحمد نوربخش از صوفیان مشهور و بنیانگذار سلسله نوربخشیه است.

در کنار این جریان عرفانی درونی حله باید از سیدحیدر آملی یاد کنیم. شاید بتوان وی را مهم‌ترین فرد در ارتباط تشیع و تصوف دانست. وی مدتی در عراق سکونت داشته و با عالمان سرشناس حله مانند فخرالمحققین ارتباط داشته است. با این حال، گرایش‌های عرفانی وی امتداد جریان‌های درونی حله نیست. سیدحیدر که تحصیلات خود را در منطقه آمل پشت سر گذاشته و حتی مدتی نیز منصب وزارت را در منطقه طبرستان عهده‌دار شده بود، بعد از ۳۰ سالگی دچار تحولاتی روحی شد و از مناصب دنیوی کناره گرفت، به تزکیه نفس پرداخت و خرقه پوشید. وی سپس به قصد زیارت، آمل را ترک کرد و در میانه راه مدتی در اصفهان توقف کرد و از محضر شیخ نورالدین طهرانی استفاده کرد. وی سپس با تحمل مرارت‌ها و سختی‌های بسیار عازم سفر حج شد و پس از آن در بازگشت در نجف ساکن شد و در آنجا نیز کتب عرفانی و تصوف را نزد عبدالرحمن بن احمد مقدسی خواند. ظاهراً بسیاری از کتب عرفانی سیدحیدر محصول این دوره است (آملی، ۱۴۲۸ق، ۱: ۵۲۸-۵۳۱). حضور وی در مدرسه حله به بعد از این دوران مربوط می‌شود. در حقیقت تمایلات و اندیشه‌های عرفانی وی محصول دورانی است که هنوز در عراق سکونت نداشته است، البته سیدحیدر در کتاب‌های عرفانی‌اش خود را ادامه جریانی می‌داند که خواجه طوسی و ابن میثم بحرانی آغاز کردند (آملی، ۱۳۶۸: ۴۹۲-۴۹۳ و ۴۹۷-۴۹۸).

به جز سیدحیدر باید از حافظ رجب بررسی یاد کنیم. وی نیز هرچند مدتی در مدرسه حله حضور داشته است، ولی نمی‌توان اندیشه‌های او را محصول مدرسه حله دانست، بلکه بررسی برای ترویج اندیشه‌های خود به حله آمده است. هرچند اطلاعی از استادان و هم‌چنین تبار فکری بررسی در دست نداریم، ولی وی ترکیبی از گرایش‌های غالبانه و اندیشه‌های صوفیه مانند عقل فعال و فیض اول ایجاد کرده و با استناد به سخنان بزرگانی مانند حلاج، ابن عربی و ابن‌فارض تبیینی عرفانی و صوفیانه از مباحث امامت به دست داده است (شیبی، ۱۳۸۰: ۲۵۸ و ۲۶۲-۲۶۳). با توجه به مقدمه بررسی بر کتاب *مشارق انوار الیقین* احتمال این‌که عالمان مدرسه حله موضعی انتقادی نسبت به سخنان او اتخاذ کرده باشند بسیار زیاد است (بررسی، ۱۴۱۹ق: ۱۹-۲۱).

نتیجه

حوزه علمی حله از مهم‌ترین مراکز علمی امامیه در طول تاریخ بوده است. هرچند در ابتدا عمده تلاش‌های علمی عالمان این مدرسه بر محور فقه و دانش‌های مرتبط با آن بوده است، ولی به مرور زمان و تحت تأثیر مدرسه کلامی ری کلام نیز در این حله گسترش پیدا کرد. به همین دلیل در دوره نخست کلام حله به تبع متکلمان مدرسه ری، متأثر از معتزله متأخر بود. مهم‌ترین فرد در شکل‌گیری این جریان سدید الدین حمصی رازی بوده است. وی علم کلام را در حله گسترش داد و بسیاری از عالمان حله نزد وی تلمذ کردند. چندی بعد و به طور خاص پس از ظهور خواجه طوسی و ابن‌میثم بحرانی، ادبیات کلامی تحت تأثیر ادبیات فلسفه مشاء قرار گرفت؛ اگر چه این جریان جدید در مسائل اصلی کلام همچنان منتقد اندیشه‌های فلسفی بود؛ ولی در روش‌شناسی و ادبیات کلامی تا حد زیادی تحت تأثیر فلسفه قرار گرفت. شاگردان خواجه طوسی در حله (به طور خاص علامه حلی و شاگردان وی) اگر چه همچون خواجه از ادبیات فلسفی استفاده کردند، ولی با تغییراتی در معانی و مفاهیم این اصطلاحات سعی کردند همچنان در مواضع اصلی متکلمان در مقابل فلاسفه دفاع کنند.

در کنار جریان کلامی باید به جریان کلامی حدیثی حله که مهم‌ترین نماینده آن سید بن طاووس است اشاره کنیم. در حقیقت این جریان که امتداد مدرسه کلامی حدیثی قم است، در روش‌شناسی و همچنین برخی از مسائل مهم اعتقادی منتقد متکلمان بود. در مدرسه حله نباید از گرایش‌های عرفانی نیز غفلت کرد. این گرایش‌ها به آرامی تفکر امامیه و حتی متکلمان و فلاسفه را نیز تحت تأثیر خود قرار داد. علی‌رغم آن‌که برخی از عالمان حله همچنان با تفکرات عرفانی و صوفیانه برخوردی انتقادآمیز داشتند؛ ولی برخی از عالمان این مدرسه مانند خواجه طوسی و ابن‌میثم بحرانی تحت تأثیر این جریان قرار داشتند. آنان در عین حال که در کتاب‌های عقلی خود بر مبنای عقلی و کلامی بحث می‌کردند؛ ولی معتقد بودند که سنخ برتری از معرفت نیز وجود دارد که همان معرفت عرفانی است.

منابع

۱. ابن ابی‌جمهور احسایی، محمد بن زین‌الدین، (۱۴۰۵ق)، *عوالی الالائی*، قم، دار سیدالشهداء.
۲. ابن طاووس، رضی‌الدین سیدعلی، (۱۴۱۷ق)، *کشف المحجة لثمره المهجة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

۳. ابن الفوطی، کمال‌الدین عبدالرزاق بن احمد شیبانی، (۱۳۸۱)، *الحوادث الجامعة*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴. ابن بطوطه، شمس‌الدین ابی عبد الله محمد بن عبد الله اللواتی الطنجی، (۱۴۱۷ق)، *رحله ابن بطوطه*، الرباط، اکادمیه المملکة المغربية.
۵. ابن حوقل، ابوالقاسم محمد، (۱۹۳۸م)، *صورة الارض*، بیروت، دار صادر (افست لیدن).
۶. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳ق)، *شفاء (الهیات)*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۷. ابن طاووس، سیداحمد، (۱۴۱۰ق)، *زهرة الرياض و نزهة المرتاض*، تراثنا، شماره ۱۸.
۸. ابن فهد حلی، احمد بن شمس‌الدین محمد، (۱۴۰۶ق)، *التحصین*، قم، مؤسسه الامام المهدي.
۹. افندی، عبدالله، (۱۴۰۱ق)، *رياض العلماء و حياض الفضلاء*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
۱۰. امین، سیدمحسن، (۱۴۰۳ق)، *اعیان الشیعة*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. انصاری قمی، محمدرضا، (۱۳۹۴)، *عقیده الشیعة: تأسیل و توثیق من خلال سبعین رساله اعتقادیة من القرن الثاني لغاية القرن العاشر الهجري*، قم، دارالتفسیر، چاپ اول.
۱۲. آل محبوبه نجفی، جعفر، (۱۴۰۶ق)، *ماضی النجف و حاضرها*، بیروت، دار الاضواء.
۱۳. آمدی، سیف‌الدین، (۱۴۲۳ق)، *ابکار الافکار فی اصول‌الدین*، قاهره، دار الکتب.
۱۴. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. _____، (۱۴۲۸ق)، *تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، بی‌جا، مؤسسه فرهنگی و نشر نور علی نور، چاپ چهارم.
۱۶. آیتی، عبدالمحمد، (۱۳۸۳)، *تحریر تاریخ و صاف*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. بحرانی، میثم بن علی، (۱۳۶۲)، *شرح نهج البلاغه*، قم، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلامی.
۱۸. _____، (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۱۹. _____، (بی‌تا)، *شرح اشارات الواصلین*، نسخه خطی، تهران، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ۲۰۹۴۳۷.
۲۰. بحرانی، یوسف، (بی‌تا)، *لؤلؤة البحرين*، قم، مؤسسه آل‌البيت للطباعة، چاپ دوم.
۲۱. برسی، حافظ رجب، (۱۴۱۹ق)، *مشارق انوار الیقین*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول.
۲۲. جعفریان، رسول، (۱۳۸۰)، *سلطان محمدخدا بنده العجایتو و تشیع امامی در ایران*، قم، کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران.
۲۳. جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۹ش)، *تاریخ ایران (دوران تیموریان)*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، جامی، چاپ اول.

۲۴. جوادی، قاسم، (۱۳۸۴)، «عرفان و تصوف در تفسیر ابوالفتح رازی»، مجموعه آثار کنگره ابوالفتح رازی، قم، سازمان چاپ و نشر دارالحديث.
۲۵. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۳۶۲)، *امل الآمل*، قم، دارالکتاب الاسلامی.
۲۶. حلی، حسن بن سلیمان، (۱۴۱۴ق)، *المختصر*، بی‌جا، انتشارات مکتبه الحیدریه.
۲۷. _____، (۱۴۲۱ق)، *مختصر البصائر*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۸. حلی، یوسف کرکوش، (۱۳۴۴ق)، *تاریخ الحلة*، نجف، منشورات المکتبه الحیدریه، چاپ اول.
۲۹. حمصی رازی، سدیدالدین، (۱۴۱۴ق)، *المتقدم من التقليد*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۰. خواجه طوسی، نصیرالدین، (۱۳۷۳)، *اوصاف الاشراف*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۳۱. _____، (۱۳۷۴)، *آغاز و انجام*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
۳۲. _____، (۱۳۸۳)، *اجوبه المسائل النصيرية*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی.
۳۳. ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۷ق)، *تاریخ الاسلام*، بیروت، دار الکتاب العربی.
۳۴. رازی، منتجب‌الدین، (۱۴۲۲ق)، *الفهرست*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
۳۵. رحمتی، محمدکاظم، (۱۳۸۷)، *فرقه‌های اسلامی در ایران*، تهران، بصیرت.
۳۶. زمخشری، محمود بن عمر، (۱۴۱۲ق)، *ربیع الابرار و نصوص الاخيار*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۷. سبحانی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، «شهیدین در کشاکش دو جریان کلامی مدرسه حله»، فصلنامه نقد و نظر، سال چهارم، شماره چهارم.
۳۸. _____، «عقل‌گرایی و نص‌گرایی در کلام شیعه»، نقد و نظر، شماره ۳ و ۴.
۳۹. شرفی، احمد بن محمد بن صلاح، (۱۴۱۱ق)، *شرح الاساس الكبير*، صنعاء، دارالحکمة الیمانیة.
۴۰. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی (۱۴۲۱ق)، *رسائل الشهيد الثاني*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۱. شبیبی، کامل مصطفی، (۱۳۸۰)، *تشیع و تصوف*، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
۴۲. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، (۱۴۱۳ق)، *المسائل السروية*، قم، المؤتمر العالمي لالفية الشيخ المفيد.
۴۳. _____، (۱۴۱۳ق)، *تصحیح اعتقادات الامامية*، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد.
۴۴. صدر، سیدحسن، (۱۴۰۶ق)، *تکملة امل الآمل*، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۴۵. طهرانی، آغابزرگ، (بی‌تا)، *طبقات اعلام الشيعة*، قم، اسماعیلیان.
۴۶. عبدالجبار، ناجی، (۱۳۸۸)، *الامارة المزیدیة الاسدیة فی الحلة*، قم، مورخ.

۴۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ق)، رجال، نجف، دارالعقاید، چاپ دوم.
۴۸. _____، (۱۴۱۳ق)، کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد، بیروت، دار الصفوه.
۴۹. _____، (۱۴۱۷ق)، کشف المراد، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۰. _____، (۱۹۸۲م)، نهج الحق وکشف الصدق، بیروت، دارالکتب اللبنانی، چاپ اول.
۵۱. فاضل مقداد، مقداد بن علی، (۱۴۲۲ق)، اللوامع الالهية، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۵۲. _____، (۱۴۲۰ق)، الانوار الجلالية فی شرح الفصول النصيرية، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية للآستانة المقدسة الرضوية.
۵۳. کلبرگ، اتان (۱۳۷۱)، کتابخانه سید بن طاووس، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۶ق)، بحارالانوار، تهران، المكتبة الإسلامية.
۵۵. محقق حلی، جعفر بن حسن، (۱۴۱۴ق)، المسلك فی اصول الدین، مشهد، مجمع البحوث الإسلامية.
۵۶. سبحانی، محمدتقی و رضایی، محمدجعفر، (۱۳۹۱)، «مدرسه کلامی اصفهان»، فصلنامه تاریخ فلسفه، شماره یازدهم.
۵۷. ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، (۱۳۸۷)، تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة، تهران و برلین، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۵۸. _____، (۱۳۹۰)، المعتمد فی اصول الدین، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین.
۵۹. نشار، سامی، (۱۴۰۴ق)، مناهج البحث عند مفکرى الاسلام، بیروت، دارالنهضة العربية.
۶۰. ورام بن ابی فراس، مسعود بن عیسی، (۱۴۱۰ق)، تنبیه الخواطر و نزهة النواظر، قم، مکتبه فقیه.
۶۱. یاقوت حموی، یاقوت بن عبدالله، (۱۹۹۵م)، معجم البلدان، بیروت، دارصادر.