



## جریان کلام شامی در قرن اول هجری بین نفی و اثبات

رسول رضوی<sup>۱</sup>

محمد رنجبر حسینی<sup>۲</sup>

سعید بهادری<sup>۳</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۰۴/۱۸

### چکیده

عرب‌های مسلمان، با آغاز فتوحات در قرن اول هجری و ورود به منطقه شامات که از جمله مهم‌ترین ایالت‌های امپراتوری بیزانس بود، با مسیحیتی مواجه شدند که در طی سال‌های پیدایش و توسعه خود، با بهره‌گیری از علوم و فرهنگ یونانی و به واسطه نزاع‌های فلسفی و عرفانی پیرامون مباحث الهیاتی، به مکتبی پر مسئله و دارای جریان‌ها و فرقه‌های مختلف تبدیل شده بود. وجود چنین سابقه‌ای در شامات، موجب شده است گروهی فتح شامات را زمینه‌ساز ورود بعضی از این تفکرات، مباحث و مسائل در جامعه نومی‌مسلمان شامی بدانند که به موجب آن، مسلمانان شامی با تأثیرپذیری از الهیات مسیحی، جریان کلامی متمایزی از شیوه اکثر پیروان خلفا را در شام پدید آورند. در مقابل، گروهی یا منکر وجود چنین جریانی در قرن اول در شامات هستند و یا آن‌که پیدایش مباحث الهیاتی را در شامات، به عوامل داخلی جهان اسلامی نسبت می‌دهند. در این نوشتار، با تبیین دلایل قائلان به وجود جریان کلامی شام و پاسخ‌گویی به دلایل منکران جریان کلامی شام، به اثبات این جریان در قرن اول هجری خواهیم پرداخت و نشانه‌های وجود آن را بیان خواهیم کرد.

### واژگان کلیدی

جریان کلامی، الهیات مسیحی، شامات، مکتب خلفا، متکلمان شامی.

۱. عضو هیأت علمی و دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم (razavi.r@chmail.ir)

۲. عضو هیأت علمی و دانشیار دانشگاه قرآن و حدیث و عضو پیوسته انجمن کلام اسلامی حوزه علمیه قم (ranjbarhosseini@gmail.com)

۳. دانش‌آموخته دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث (saeidbahadori@chmail.ir)

## مقدمه

با آغاز فتوحات در دوره خلفا، مسلمانان در شامات و مصر، با فرهنگ و آیینی مواجه شدند که از فلسفه و عرفان یونانی برای تبیین اعتقادات خود و تقویت آن‌ها بهره گرفته بودند (ر.ک: جارالله، ۱۹۹۰: ۲۵۲-۲۵۴). نتیجه چنین مواجهه‌ای، پیدایش مسائل جدید و ایجاد گفت‌وگو میان مسلمانان و مسیحیان پیرامون مباحث الهیاتی بود که کم‌کم شکل مناظره به خود گرفت (ر.ک: سامی نشار، ۲۰۰۸، ۱: ۹۲) و به آرامی بعضی از تفکرات و مسائل مطرح‌شده در الهیات مسیحی، در میان برخی از جریان‌های فکری مسلمانان رخنه کرد و در نهایت، باعث شد جریان کلامی متمایزی از شیوه پيروان حجازی و عراقی مکتب خلفا، در شام شکل بگیرد که می‌توان از آن به «جریان کلامی شام» تعبیر کرد (ر.ک: نجار، ۱۹۷۹: ۸۰-۸۱)؛ جریانی که با مشخصه‌هایی چون اعتقاد به آزادی اراده (صابری، ۱۳۸۸، ۱: ۶۰)، نفی صفات (عطوان، ۱۳۷۱: ۹۵)، استفاده از شیوه‌های جدلی (ر.ک: کورین، ۱۳۷۷: ۱۵۰-۱۵۱) و تأویل عقلی (سامی نشار، ۲۰۰۸، ۱: ۳۵۵) در استنباط و اثبات عقاید دینی، از سایر فرقه‌های اولیه اسلامی جدا می‌شود.

البته بررسی‌های روایی و تاریخی نشان می‌دهد که حجم مسائل مطرح‌شده از سوی این جریان، به واسطه تأثیرپذیری از الهیات مسیحی، منحصر در موارد یادشده نیست (دمشقی، ۱۹۹۷: ۶۲-۷۷) و شامل مسائلی چون: اولین مخلوق پروردگار (کلینی، ۱۳۸۱: ۱۲۹)، استطاعت، توحید، امامت (کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۷۵-۲۷۶)، مسئله معرفت فطری، و معرفت اکتسابی (عطوان، ۱۳۷۱: ۳۳) نیز می‌شود. البته گروهی منکر وجود چنین جریانی در شامات عصر اموی شده و آغاز جریان‌های کلامی را به دوره‌های بعد، به خصوص دوره خلافت عباسی نسبت داده‌اند (ر.ک: فاخوری، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۴) و یا آن‌که پیدایش جریان کلامی شام را به عوامل داخلی جهان اسلام نسبت می‌دهند (سامی نشار، ۲۰۰۸، ۱: ۳۵۹-۳۶۰).

قضاوت درباره این دیدگاه‌ها، در گرو بررسی دلایل چرایی خیزش جریان کلامی شام در قرن نخست هجری و نیازمند بررسی ادله قائلان به وجود این جریان و ادله منکران آن است. اهمیت این مسئله در آن است که با اثبات وجود چنین جریانی در شامات، علاوه بر شناسایی عوامل پیدایش آن در قرن اول هجری، زمینه‌های ورود بعضی از مسائل و روش‌های کلامی در عقاید اسلامی مشخص می‌شود و دلیل مخالفت‌های امامان معصوم علیهم‌السلام و سایر مسلمانان (تا

نیمه قرن دوم هجری) با برخی از مباحث کلامی، توضیح داده می‌شود و نتیجه آن می‌تواند به بازشناسی ماهیت کلام اسلامی و عوامل تأثیرگذار در آن کمک کند.

به لحاظ پیشینه، آثاری چون تاریخ فلسفه در اسلام اثر «دوبور»، فلسفه علم کلام نوشته «ولفسن»، فجر الاسلام تألیف «احمد امین»، نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام اثر «علی سامی نشار»، و فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی تألیف «حسین عطوان»، از بارزترین آثار تألیف شده در این حوزه هستند؛ لکن این منابع، ضمن آن‌که ادعایی درباره وجود حرکتی علمی با عنوان جریان کلامی شام ندارند، وجود مباحث کلامی را در شام، منحصر در آراء و مسائل دو فرقه «جهمیه» و «قدریه» می‌دانند و بدون تبیین جامعی از عوامل پیدایش جریان کلامی شام و هویت آن، بی آن‌که به تحلیل و بررسی ادله رقیبان پردازند، به گزارشی از تأثیرپذیری و یا عدم آن، بسنده کرده‌اند.

در این نوشتار بر آنیم تا ضمن بیان ادله هر دو گروه، وجود جریان کلام شامی را با توجه به دلایل تاریخی، شرایط فرهنگی، اجتماعی و علمی مسیحیان منطقه شامات، اثبات کرده و برخی از نشانه‌های وجود این جریان را بیان کنیم.

## الف. دلایل قائلان وجود جریان کلامی شامی در قرن نخست هجری

### ۱. سابقه فلسفی مسیحیت شام

نخستین دلیل در تبیین چرایی پیدایش جریان کلامی شام، مربوط به سابقه فلسفی - عرفانی مسیحیان شامی است. «شامات» که در گذشته، به مجموعه کشورهای فلسطین، سوریه، لبنان و اردن امروزی اطلاق می‌شد (شراب، ۱۳۸۳: ۲۰۵)، دارای مردمانی بود که از زمان فتح آن از سوی «اسکندر مقدونی» در اواسط قرن سوم پیش از میلاد، به ترتیب زیر نفوذ یونانی‌ها، رومی‌ها و بیزانسی‌ها قرار داشتند (احمد العلی، ۱۳۸۴: ۸۰)؛ به همین دلیل به لحاظ تمدنی، یونانی‌مآب به شمار می‌آمدند (ماله، ۱۳۸۳، ۲: ۳۱۱) و قرن‌ها پیش از گرایش امپراتوران بیزانس به مسیحیت (کوریک، ۱۳۸۳: ۴۸)، هم‌زمان با ظهور عیسی علیه السلام و تبلیغ‌های وی (کتاب مقدس، انجیل متی، ۴: ۲۴) و رسولان (کتاب مقدس، اعمال رسولان، ۱۵: ۴۱)، به مسیح و به‌خصوص مسیحیت پولسی ایمان آورده بودند. در نتیجه، شامات همواره سرزمینی بود که تمدن هلنی و مسیحیت را به صورت درهم‌آمیخته دارا بود؛ لکن با گرایش آبای کلیسا و اعضای

جامعه اولیه مسیحیت به تبیین گزاره‌های دینی مسیحیت با مفاهیم فلسفی - عرفانی (ر.ک: ویور، ۱۳۸۱: ۱۰۴-۱۰۵)، در کنار توجه به کتاب‌های یهودیان به عنوان بخشی از کتاب مقدس مسیحیان (هینلز، ۱۳۸۶، ۱: ۱۴۳) و استفاده مسیحیان از تفسیرهای فلسفی آن (استید، ۱۳۸۰: ۹۹) که از سوی «فیلون اسکندرانی» و پیروان او تألیف شده بود (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۱: ۵۲۷)، مسیحیت شام، در همان قرن‌های نخستین میلادی، تبدیل به مسیحیتی فلسفی - عرفانی شده بود و غیر از تفکرات فلاسفه‌ای چون «اپیکوریان» که در تقابل آشکار با آموزه‌های دینی یهود و مسیح قرار داشت، تفکرات فلاسفه افلاطونی، رواقی و... تأثیرهای مثبتی بر الهیات اولیه مسیحی گذاشته بودند (استید، ۱۳۸۰: ۱۶۷).

در نتیجه نگرش‌های فلسفی به آموزه‌های مسیحیت پولسی، پیروان این آیین همواره درباره مسائل الهیاتی، به ویژه حقیقت مسیح، مخلوق بودن مسیح (یستیم، ۱۹۹۹: ۹۱-۹۲) و طبیعت مسیح (میشل، ۱۳۸۱: ۱۰۱-۱۰۳)، با هم نزاع داشتند که به موجب آن، فرقه‌های گوناگونی در مسیحیت شرقی به وجود آمده بود (قنواتی، ۱۹۸۴: ۲۳) که فرقه «آریوسی» با اعتقاد به مخلوق بودن عیسی، فرقه «نسطوری» (قنواتی، ۱۹۸۴: ۲۶-۳۰) با اعتقاد به نفی تشبیه در صفات و نفی جبر (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۶۸-۲۷۰)، فرقه «یعقوبی» (بدر، ۲۰۱۱: ۴۶۹) با اعتقاد به تک‌طبیعتی بودن مسیح (هیل، ۲۰۱۲: ۱۰۲) و فرقه «مارونی» با اعتقاد به دو طبیعت در مسیح، در عین داشتن یک اراده (ابوزهره، ۲۰۰۶: ۱۷۷) از جمله آن‌ها بودند. وجود چنین فرقه‌هایی را در شام می‌توان از عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری جریان کلامی شام دانست.

## ۲. رواج تفکرات مسیحی در جامعه شام

حاکمان اموی بعد از فتح شامات، با مسیحیان در نهایت تسامح برخورد می‌کردند (کمبی، ۱۹۹۴، ۱: ۱۵۹) و گویا از همان ابتدا نیز رغبتی به اسلام آوردن آن‌ها نداشتند. این را از امان‌نامه‌ای که «خالد» به هنگام فتح دمشق به اهل شهر داد (بسوی، ۱۴۰۱ق، ۳: ۲۹۸) و به شرط پرداخت جزیه، آنان را بر جان‌ها، اموال و کلیسایانشان امان داد (بلاذری، ۱۳۷۷: ۱۷۵) می‌توان فهمید. میزان این جزیه که از سوی خلیفه چهار دینار و یا چهل درهم تعیین شده بود (بلاذری، ۱۳۷۷: ۱۷۵)، فشاری بر مسیحیان تحمیل نمی‌کرد تا به سبب آن، انگیزه‌ای برای گرایش به اسلام پیدا کنند؛ این در حالی بود که تازه مسلمانانی که با عنوان «موالی» شناخته می‌شدند (جوده، ۱۳۸۳: ۱۵۰) نیز، ارزش و منزلتی در جامعه نداشتند (جوده، ۱۳۸۳:

۱۱۵-۱۱۷). بنابراین، مسیحیان ترجیح می‌دادند که با پرداخت جزیه، از آزادی‌های مذهبی خود برخوردار باشند (دورانت، ۱۳۶۶، ۴: ۲۷۹)؛ در نتیجه مسیحیان شامی، نه تنها گرایشی به فرهنگ اسلامی پیدا نکردند، بلکه با باقی ماندن در مسیحیت، زمینه رشد اندیشه‌های فلسفی - عرفانی را در جامعه اسلامی شام فراهم کردند.

### ۳. نفوذ مسیحیان در دستگاه حکومتی

حضور طبیبان مسیحی در دستگاه خلافت اموی که به عنوان بدعتی از سوی معاویه پایه‌ریزی شد (سالم، ۱۴۰۶ق: ۶۱۸-۶۱۶)، در کنار حضور شخصیت‌هایی چون «سرجون بن منصور» که فرد رومی - مسیحی بود و معاویه او را به عنوان کاتب، همراه و مشاورش انتخاب کرد (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۲۰: ۱۶۱)، از نشانه‌های نفوذ مسیحیت در شام است؛ چنان‌که معاویه بن ابی‌سفیان، «ابوالحکم دمشقی» (حمیدان، ۱۹۹۵، ۱: ۲۵) و «ابن‌اثال نصرانی» (جزری، ۱۴۰۹ق، ۳: ۳۳۶) را پزشک خود قرار داد و در دوره‌های بعد حجاج از «تیاذوق» و عمر بن عبدالعزیز از «ابن‌الحبر الکنانی» به عنوان طبیبانی که کیشی مسیحی داشتند، استفاده کردند (حمیدان، ۱۹۹۵، ۱: ۲۴).

نکته حایز اهمیت درباره این طبیبان آن است که آن‌ها، علاوه بر طب، فلسفه نیز می‌دانستند، چراکه آنان به احتمال قریب به یقین از فارغ‌التحصیلان یکی از مدارس طبی و فلسفی «رها» و «نصیبین» بودند که علاوه بر آموزش طب، به آموزش فلسفه نیز اهتمام داشتند (عبدالرحمن، ۱۹۷۷: ۲۰-۲۱)، بنابراین اطبای این دوره، فیلسوف نیز بوده‌اند و حضور دانش‌آموختگان آن‌ها در دربار اموی، موجب تأثیرگذاری بر اندیشه‌های حاکمان شامی و به تبع آن، جامعه شام بوده است (امین، ۱۹۶۹: ۱۶۲-۱۶۳).

### ۴. نفوذ علمی مسیحیت در شام

مسیحیت شرقی و جنوبی امپراتوری روم، با فتح شامات به دست مسلمانان در قرن نخست هجری قمری، به لحاظ سیاسی از امپراتوری روم جدا شدند (یستیم، ۱۹۹۹: ۱۴۷) و با استقبال مسیحیان شرقی از آن، به عنوان فرصتی برای رهایی از ظلم امپراتوری بیزانس (بدر، ۲۰۱۱: ۲۴۰)، به جای آن‌که مانند هم‌سلکان غربی‌شان، فلسفه و سایر دانش‌ها را در این دوره تاریخی منحصر در خود، کلیسا و دیر کنند (لین، ۱۳۸۰: ۱۴۳)، در سایه حکومت اسلامی به تألیف،

نشر و دفاع از آموزه‌های فلسفی - عرفانی پرداختند (بدر، ۲۰۱۱: ۲۴۰-۲۴۱)؛ در نتیجه، فتح شامات را باید به معنای رشد مسیحیت شرقی در دوران رکود مسیحیت غربی در قرون وسطی تعبیر کرد، چنان‌که مدارس فلسفی شامات با غلبهٔ مسلمانان بر این سرزمین، نه تنها تعطیل نشدند، بلکه حاکمان بنی‌امیه با حمایت از مدارس اصلی و بزرگ مسیحیان، به‌ویژه در «حران» و «نصیبین»، زمینه‌های حفظ و نگه‌داری کتاب‌های مادر در علوم گوناگون، به‌ویژه فلسفه را فراهم ساختند (توفیق سلطان یوزبکی، ۱۳۹۶ق، ۷: ۴۹-۵۰).

برجسته‌ترین شخصیت مسیحی کلیسای شرقی و دربار اموی، در این دوره «یوحنا دمشقی» است. وی که آخرین فرد از آباء یونانی است (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۲: ۴۷)، در اواخر سدهٔ هفتم میلادی در دمشق زاده شد (اولیری، ۱۳۴۲: ۲۱۸-۲۱۹) و مدت‌زمانی را در خدمت خلیفهٔ مسلمین بود (لین، ۱۳۸۰: ۱۲۴). بزرگ‌ترین دست‌آورد دوران علمی وی، جمع‌آوری تعالیم پیشین پدران کلیسا در یک مجموعهٔ نظام‌مند و مدون (لین، ۱۳۸۰: ۱۲۴) به نام «چشمهٔ معرفت» است که مهم‌ترین کتاب درسی کلیسای یونانی را در قرون وسطی شکل می‌داده است (سارتن، ۱۳۸۸: ۴۹۴). او با این تألیف، ضمن هموار کردن پذیرش فلسفهٔ ارسطویی به جای سنت افلاطونی در غرب لاتینی (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۲: ۴۷)، باعث تأثیرهای چشم‌گیری بر الهیات کلیسا و به‌طور غیرمستقیم بر کلام اسلامی شد (سارتن، ۱۳۸۸: ۴۹۴).

حضور یوحنا دمشقی در مناصب حکومتی و آزادی او در تألیف مجموعه‌هایی چون «صد مقاله در ایمان ارتدوکسی» (یوحنا دمشقی، ۱۹۹۱: ۵۱-۲۷۸) که به تبیین فلسفی و منطقی از آموزه‌های اعتقادی مسیحیت می‌پردازد و «دفاع از شمایل و صورت‌های مقدس» (یوحنا دمشقی، ۱۹۹۷: ۱-۵۰) که در آن به مخالفت با نهضت شمایل‌شکنی پرداخته است، و هم‌چنین تلاش وی در کتاب «الهرطقه المئه» برای مواجهه با اسلام به عنوان بدعتی دینی (دمشقی، ۱۹۹۷: ۶۲-۷۷؛ سارتن، ۱۳۸۸: ۴۹۴)، نشان از نفوذ علمی وی در جامعهٔ مسیحی شام دارد.

## ۵. مناظرات و مجادلات کلامی

یکی دیگر از عوامل شکل‌گیری جریان کلامی شام، مباحثه‌هایی است که بین مسیحیان شامی با مسلمانان انجام می‌شد که کم‌کم شکل مجادله و مخاصمه به خود گرفت (سامی نشار، ۲۰۰۸، ۱: ۹۲) و مسلمانان را مجاب به پی‌ریزی روش کلامی جهت مقابله با این

هجمه‌ها کرد؛ روشی که ناخواسته می‌توانست تحت تأثیر منطق خصم قرار گیرد. هرچند گزارش‌های به‌جامانده از این مجادله‌ها محدود است، گزارش‌های تاریخی، حکایت از وجود جدال‌هایی میان مسیحیان و مسلمانان دارد که یوحنا دمشقی آن را در قالب مناظرات فرضی میان مسلمان و مسیحی به مسیحیان تعلیم داده است (دمشقی، ۱۹۹۷: ۶۲-۷۷؛ ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۴۱ و ۶۵۳). در این دوره علاوه بر مناظره فرضی یادشده، مصادیق عینی‌ای از محتوای مناظره «یوحنا اول» (اسقف یعقوبیان) با «عمرو عاص»، در سال ۲۴ هجری قمری (طارمی راد، ۱۳۸۹: ۱۳۵) و مناظره عالم مسیحی با امام باقر علیه السلام در شام وجود دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۱۲۲-۱۲۳).

## ۶. ترجمه و ترویج اندیشه‌های فلسفی

یکی دیگر از دلایل شکل‌گیری جریان کلامی در شام را باید هجمه‌های اعتقادی‌ای دانست که به بهانه «ترجمه» وارد جهان اسلام می‌شد و از نشانه‌های آزادی‌های علمی مسیحیان شامی، در مقابله با اسلام است. این ترجمه‌ها که مؤید شروع «عصر ترجمه» از دوران اموی هستند (ر.ک: عقیلی، ۱۴۲۷ق: ۲۰۱-۲۰۲)، در زمینه متون و کتاب‌ها از زمان «خالد بن یزید بن معاویه» (م. ۸۵ق) آغاز شده است. او ضمن گرایش به درس‌کیمیای «مریانوس اسکندرانی» (شوقی، ۱۴۱۵ق: ۴۴۳)، علم طب را از «یحیی نحوی» که از اسقف‌های اسکندریه بود و علاوه بر منطق و فلسفه، طب نیز می‌دانست، آموخت (حمیدان، ۱۹۹۵، ۱: ۴۷). به دستوری بود که گروهی از فلاسفه یونانی ساکن مصر که به لغت عربی آشنایی داشتند، کتاب‌هایی را درباره «کیمیا» از زبان یونانی و سریانی به زبان عربی ترجمه کردند. در این دوره «مریانوس رومی»، آموزگار «خالد بن ولید» و «ساویرا سابوخت»، اسقف «قنسرین»، اقدام به ترجمه بعضی از کتاب‌های علمی یونانی و سریانی به عربی کردند و «ماسرجیس» که طبیبی سریانی بود، کتابی را که سی مقاله در طب داشت و آن را دانشمندی مسیحی از اهل اسکندریه به نام «أهْرُن بن أعین» به زبان سریانی یا یونانی تألیف کرده بود، ترجمه کرد. «سالم بن عبدالله» (نویسنده نامه‌های هشام بن عبدالملک) نیز نامه‌های «ارسطو» به «اسکندر» را از زبان یونانی ترجمه کرد (عقیلی، ۱۴۲۷ق: ۱۹۸-۲۰۰). در این دوره «زوربا ابن مانحوه ناعمی حمصی» و «یعقوب الرهاوی» (ت. ۸۸ق)، از سریانی‌های مشهور، نیز کتاب‌های متعددی را از یونانی به عربی ترجمه کرده‌اند (عقیلی، ۱۴۲۷ق: ۲۰۰-۲۰۱). هرچند عنوان همه ترجمه‌های آن دوره و

محتوای دقیق آن‌ها، به‌ویژه در مباحث الهیاتی به دست ما نرسیده است، با توجه به این‌که بیشتر این ترجمه‌ها در رابطه با طب و کیمیاست و طب و فلسفه جدای از هم نبوده است، می‌توانسته زمینه ورود تفکرات فلسفی را در میان نومسلمانان شامی فراهم سازد (امین، ۱۹۶۹: ۱۶۲-۱۶۳).

### ۷. نشانه‌های وجود جریان کلامی شام

مستندات تاریخی و گزارش‌های روایی حکایت از آن دارند که در نیمه اول قرن دوم هجری، واژه «کلام» و «متکلمان» در معنای اصطلاحی آن به کار می‌رفته است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۸۱: ۶۷)؛ از این رو، در احادیث اهل‌بیت علیهم‌السلام، به‌ویژه تا زمان باقرین علیهما‌السلام، با روایاتی مواجه می‌شویم که به حضور متکلمانی از شام اشاره کرده‌اند و از آنان با عناوینی همانند «رجل من اهل الشام» و «الشامی» یاد کرده و به نقد آراء، مسائل، روش‌ها و منابع کلامی آنان پرداخته‌اند.

در روایتی امام رضا علیه‌السلام به نقل از پدران خود، از امام علی علیه‌السلام چنین نقل می‌کنند: «كَانَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عليه‌السلام بِالْكُوفَةِ فِي الْجَامِعِ إِذْ قَامَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الشَّامِ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ إِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ أَشْيَاءَ فَقَالَ سَلْ تَفَقَّهًا وَلَا تَسْأَلْ تَعْنُتًا» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ۱: ۲۴۰-۲۴۱).

در این روایت، امام رضا علیه‌السلام شخص سؤال‌کننده را با عنوان «رجل من اهل الشام» معرفی می‌کنند، و امام علی علیه‌السلام وقتی به او اجازه پرسیدن می‌دهند که قصد فهمیدن داشته باشد و به دنبال جدال و مخاصمه نباشد؛ این در حالی است که سایر پیروان مکتب خلفا نه تنها از کنجکاوی درباره مسائلی که در قرآن و تعالیم پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نمی‌یافتند پرهیز می‌کردند، بلکه جدال و مخاصمه در این امور را نیز حرام می‌دانستند (ابن‌حنبل، ۱۴۱۱ق: ۲۰-۲۱).

در نقلی دیگر، «محمد بن عطیه» کیفیت حضور عالم شامی را در محضر امام باقر علیه‌السلام چنین توصیف می‌کند: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام مِنْ أَهْلِ الشَّامِ مِنْ عُلَمَائِهِمْ فَقَالَ يَا أَبَا جَعْفَرٍ حَيْثُ أَسْأَلُكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ ... فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عليه‌السلام مَا ذَاكَ قَالَ فَإِنِّي أَسْأَلُكَ عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ خَلْقِهِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۴).

در این روایت، به شامی بودن این دانشمند تصریح شده است. پرسش‌گری و کنجکاوی این عالم شامی برخلاف شیوه پیروان حجازی و عراقی مکتب خلفاست؛ ضمناً امام علیه‌السلام در ادامه،



پاسخی تحلیلی و عقلی به پرسش او می‌دهند<sup>۱</sup> (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۸: ۹۴) که دلیلی بر مقبولیت روش عقلی نزد این عالم شامی در استنباط مسائل کلامی است؛ در حالی که تابعین حجازی و عراقی مکتب خلفا در ممالک شرقی، با لزوم اکتفا به کتاب و سنت (ابن بطه عکبری، ۱۴۱۵ق، ۱: ۴۰۶)، تحلیل و تفکر عقلانی درباره مباحث اعتقادی را ممنوع می‌دانستند.

در روایتی دیگر از امام باقر علیه السلام، عنوان «شامی» در کنار فرقه‌هایی چون خوارج، قدریه و مرجئه، بر فرقه و گروهی خاص اطلاق می‌شود و می‌فرماید: «أَبْرَأُوا مِنْ خَمْسَةٍ مِنَ الْمَرْجِيَّةِ، وَ الْخَوَارِجِ، وَ الْقَدَرِيَّةِ، وَ الشَّامِيِّ، وَ النَّاصِبِ»؛ از پنج گروه دوری و برائت بجوئید: از مرجئه، خوارج، قدریه، شامی و ناصبی (عده‌ای از علما، ۱۴۲۳ق: ۳۶۴).

در روایت دیگری، «یونس بن یعقوب» درباره حضور مرد شامی در محضر امام صادق علیه السلام می‌گوید: «خدمت امام صادق علیه السلام بودم که مردی از اهل شام بر آن حضرت وارد شد و گفت: من علم کلام و فقه و فرائض می‌دانم و برای مباحثه با اصحاب شما آمده‌ام. امام صادق علیه السلام فرمود: سخن تو از گفتار پیغمبر صلی الله علیه و آله است یا از پیش خودت؟ گفت: از گفته پیغمبر صلی الله علیه و آله و هم از خودم. امام علیه السلام فرمود: پس تو شریک پیغمبری؟ گفت: نه. فرمود: از خدای عزوجل وحی شنیده‌ای که به تو خبر دهد؟ گفت: نه. فرمود: چنان‌که اطاعت پیغمبر صلی الله علیه و آله را واجب می‌دانی، اطاعت خودت را هم واجب می‌دانی؟ گفت: نه. حضرت به من متوجه شد و فرمود: ای یونس پسر یعقوب! این مرد پیش از آن‌که وارد بحث شود، خودش را محکوم کرد...» (کلینی، ۱۳۶۹، ۱: ۲۴۰).

در این روایت، علاوه بر تصریحی که به شامی بودن این شخص شده است، قرائنی بر تبعیت وی از جریان کلامی شام وجود دارد، چراکه از سویی درخواست مناظره وی، برخلاف شیوه اهل سنت در حجاز و عراق است، و از سوی دیگر وقتی امام علیه السلام از منابع کلامی وی سؤال می‌کنند، او فهم و استنباط عقلی خودش را به عنوان یکی از منابع معرفی می‌کند؛ این در حالی است که استفاده از روش‌های عقلی در استنباط عقاید دینی، منحصر در جریان کلامی شام است (سامی نشار، ۲۰۰۸، ۱: ۳۵۵) و سایر پیروان مکتب خلفا در حجاز و عراق با پرهیز از

۱. «فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ علیه السلام ... أَخْبَرْتُ أَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ وَ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ كَانَ عَزِيزاً وَ لَا أَحَدَ كَانَ قَبْلَ عِزِّهِ وَ ذَلِكَ قَوْلُهُ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ وَ كَانَ الْخَالِقُ قَبْلَ الْمَخْلُوقِ وَ لَوْ كَانَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ مِنَ الشَّيْءِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ انْقِطَاعٌ أَبَدًا وَ لَمْ يَزَلِ اللَّهُ إِذَا وَ مَعَهُ شَيْءٌ لَيْسَ هُوَ يَتَقَدَّمُهُ وَ لَكِنَّهُ كَانَ إِذَا لَا شَيْءَ غَيْرُهُ.»

این روش، در مسائل کلامی و فقهی به ظواهر و نصوص آیات و روایات اکتفا کرده و حتی از تأویل الفاظ آن‌ها اجتناب می‌کردند (شهرستانی، ۱۳۶۴، ۱: ۲۰۵)، چه برسد به آن‌که فهم خود را به عنوان منبعی برای استنباط عقاید دینی معرفی کنند.

از مجموعه این روایات و روایات دیگری که به حضور متکلمان شامی در محضر باقرین علیه السلام اشاره دارند (مجلسی، ۱۳۹۸ق: ۳۴۴؛ کشی، ۱۴۰۹ق: ۲۷۵-۲۷۶)، می‌توان چنین استفاده کرد که جریان کلامی‌ای در شام وجود داشته است که پیروانش، با تکیه بر آموزه‌های آن، به طرح پرسش‌های اعتقادی از ائمه علیهم السلام می‌پرداختند.

چنان‌که در میان پیروان عراق و حجازی مکتب خلفا نیز تا پیش از شکل‌گیری مکتب کلامی «ابوالحسن اشعری» به عنوان جریان کلامی مورد تأیید اهل حدیث (مطهری، ۱۳۷۲، ۳: ۸۷)، مخالفت‌های جدی‌ای از سوی بزرگان و فقهای آنان با جریان‌های کلامی وجود دارد که بخشی از آن‌ها مربوط به جریان کلامی شام است (ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ۱: ۳۵۰ و ۴۸: ۱۸۸). در یکی از این روایت‌ها، دربارهٔ برخورد «عبدالله بن مسعود» با یکی از آثار مکتوب شامی چنین نقل شده است: «روزی ابوقره کندی، با کتابی از شام نزد عبدالله بن مسعود آمد... عبدالله بن مسعود نگاهی به آن کتاب انداخت و طشت و آب تقاضا کرد و کتاب را در طشت آب فرو برد تا آن‌که اجزای کتاب از هم جدا شد و نوشته‌هایش محو گردیدند. او گفت: پیشینیان شما به خاطر ترک کتاب‌های خودشان و تبعیت از سایر کتاب‌ها هلاک شدند» (دارمی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۴۲۴).

از «عبدالله بن عمر» نیز روایت شده است که وی دوستی از اهل شام داشت که یک بار به او نوشت: «خبر یافته‌ام که دربارهٔ قدر سخن گفته‌ای؟ پس مبادا به من نامه بنویسی. من از رسول خدا صلی الله علیه و آله شنیدم که گفت: در میان امت من، کسانی خواهند بود که قدر را تکذیب می‌کنند» (ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ۹: ۴۵۶).

باتوجه به این‌که تاریخ وفات عبدالله بن عمر در سال ۷۳ هجری قمری است (زرکلی، ۱۹۸۹، ۴: ۱۰۸)، هشدار وی به دوست شامی‌اش، نشان از سابقه‌داری اندیشهٔ قدر در شام دارد. این ماجراها گویای حضور اندیشه‌های متمایزی از شیوهٔ اعتقادی اکثر پیروان مکتب خلفا در شام است که مورد تأیید صحابه نبوده و به وقت مواجهه، مورد سلب و نفی آن‌ها قرار می‌گرفته است.

## ب. دلایل منکران وجود جریان کلامی شامی در قرن اول هجری و نقد آن‌ها

### ۱. عدم انطباق زمانی

یکی از دلایل منکران جریان کلامی شامی، ادعای عدم انطباق زمانی است، زیرا از دیدگاه برخی از این منکران، آغاز علم کلام به قرن سوم و حداقل اواخر قرن دوم، یعنی عصر خلفای عباسی و سرزمین عراق بازمی‌گردد و در این زمان که شامات جایگاه سیاسی و فرهنگی خود را از دست داده بود، در چنین حالتی، ادعای تأثیرپذیری مسلمانان از مسیحیان شام و پیدایش جریان کلامی شام، سالبه به انتفاء موضوع است؛ برای مثال، «فاخوری» با استناد به تعریف ابن خلدون از «کلام»، به عنوان علمی که متضمن دفاع از عقاید ایمانی به وسیله دلایل عقلی و ردّ بر مبتدعه‌ای که از اعتقادات سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند، می‌باشد، مؤسس این علم را «اشعری» می‌داند و اطلاق این عنوان را به جریان‌های کلامی پیش از آن، که دشمن اهل حدیث به شمار می‌آمدند، جایز نمی‌داند (فاخوری، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۴).

لکن از نگاه تحلیلی، تعیین خاستگاه و تبیین چرایی پیدایش علم کلام از روی تعاریف خودساخته و مبتنی بر پیش‌فرض‌های اعتقادی، معیار صحیحی به نظر نمی‌رسد و مخالف تعریف ارائه‌شده ابن خلدون با واقعیت‌های تاریخی، روشن‌تر از آن است که نیازمند استدلال بر انکارش باشیم، چراکه معرفی عصر عباسیان به عنوان دوره پیدایش علم کلام، به معنای انکار ادله تاریخی و مستندات روایی متعددی است که بر وجود علم کلام در قرن نخست هجری دلالت دارند و ما در بخش «نشانه‌های وجود جریان کلام شامی»، شواهدی را از کاربرد کلام در معنای اصطلاحی آن در پیش از این دوره، بیان کردیم.

### ۲. مطرح نشدن مسائل کلامی در شامات عصر اموی

عده‌ای با انکار مسائل اعتقادی که در قرن اول هجری و در منطقه شامات مطرح شده بود، در صدد انکار وجود جریان کلام شامی هستند و در واقع با حذف صورت مسئله، به انکار نتیجه می‌پردازند. این گروه، مسائل کلامی مطرح‌شده در قرن نخست هجری را یا نتیجه نزاع‌های اعتقادی در میان مسلمانان می‌دانند و یا هسته‌های اولیه شکل‌گیری این مسائل را به قرآن و صدر اسلام نسبت می‌دهند و از این طریق، انتساب آن‌ها به جریان کلامی شام و به تبع آن، وجود چنین جریانی را انکار می‌کنند. برای نمونه، «زحیلی» با معرفی مسئله «خلافت» و «قدر» به عنوان اولین مسائل کلامی مطرح‌شده در اسلام، منشأ اختلاف درباره «قدر» را نتیجه اختلافی

می‌داند که بر سر مسئله خلافت ظاهر گشت (زحیلی، بی تا: ۳۲۹). وی در توضیح چگونگی پیدایش مسئله قَدَر از نزاع پیرامون خلافت می‌نویسد: «امامت و خلافت، قبل و بعد از کشته شدن [شهادت] علی علیه السلام، محل نزاع و گفت‌وگوی شدید بوده است. خوارج پیرامون اندیشه امامت در مقابل شیعه ایستادند و بسیاری از مسلمان‌ها در مسئله خلافت، حد وسط را انتخاب کردند و هر دو گروه شیعه و خوارج را نقد و جرح نمودند؛ همان‌طور که خوارج هم‌زمان با نزاعشان با شیعه، نزاع با مرجئه را هم آغاز کردند و این منازعه به نزاع در قَدَر منجر شد» (ر.ک: زحیلی، بی تا: ۳۲۹-۳۳۰).

لکن ایراد سخن زحیلی در آن است که بیان نمی‌کند چگونه منازعه خوارج با شیعه و مرجئه، منجر به نزاع در مسئله قَدَر شده است و چنان‌که می‌دانیم اندیشه قَدَر، با هر معنایی که داشته باشد، از اصول اعتقادی خوارج نبوده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۸۶) تا محل نزاع آن‌ها با سایر فرقه‌ها باشد؛ این در حالی است که دستگاه حکومتی بنی‌امیه سال‌ها پیش از پیدایش خوارج، با اعتقاد به «جبر»، کارهای ظالمانه‌شان را توجیه می‌کردند تا جایی که گفته شده است معاویه بن ابی‌سفیان از همان ابتدا، به ترویج اندیشه جبر پرداخت و تمام خلفای اموی با ترویج این تفکر، بر مردم حکومت می‌کردند (سبحانی، بی تا، ۱: ۲۶۱).

«عمر فروخ» نیز هسته‌های اولیه شکل‌گیری کلام را به قرآن کریم و صدر اسلام نسبت می‌دهد و معتقد است قضایایی مانند: قضا و قدر، رؤیت پروردگار در روز قیامت، کلام خدا بودن قرآن و تعداد صفات پروردگار را که بعدها در علم کلام مطرح شدند، همگی در قرآن بیان شده و یقیناً از همان ابتدای آشنایی مسلمان‌ها با اسلام، به آن‌ها عرضه شده است (فروخ، ۱۹۸۹: ۵۵). او با نسبت دادن مسائل کلامی مطرح‌شده در دو قرن اول هجری به قرآن کریم و صدر اسلام، در صدد انکار پیدایش این مسائل از سوی متکلمان شامی است.

در تحلیل این ادعا باید گفت: با آن‌که مسئله «قَدَر» به عنوان آموزه‌ای قرآنی و روایی از صدر اسلام مطرح بوده و مورد توجه اهل سنت حجاز و عراق قرار گرفته است، لکن قَدَر در این دوره به خداوند نسبت داده می‌شد و به معنای جبر و اضطراب انسان در اعمال بود (بغدادی، ۱۴۰۸ق: ۱۹۹)؛ از این رو وقتی متکلمان شامی، قَدَر را به «آزادی اراده انسان» تفسیر کردند (اشعری، بی تا: ۹۰)، از سوی پیروان حجازی و عراقی مکتب خلفا، با این ادعا که ایمان به قَدَر، جزء اصول سنت است (بیهقی، ۱۴۲۱ق: ۳۲۷)، طرد شدند و تفسیر متکلمان شامی از قَدَر را بدعت در دین (ابن‌بَطَّة عکبری، ۱۴۱۵ق، ۴: ۲۵۷) و به منزله تکذیب قَدَر دانستند (ابن‌حنبل،

۱۴۱۶ق، ۹: ۴۵۶). در نتیجه، مخالفت‌هایی که با اندیشهٔ قَدَر صورت گرفته است، مربوط به طرح اصل مسئله از سوی متکلمان شامی نیست تا کسی مدعی شود که اندیشهٔ قَدَر پیش از آن وجود داشته و ریشه در آموزه‌های قرآنی و حدیثی دارد، بلکه به خاطر تفسیر متفاوتی است که متکلمان شامی در اواخر قرن اول و بعد از فتح شامات، از آن ارائه داده‌اند.

هم‌چنین «سامی نشار» با انکار شامی بودن مسئلهٔ قَدَر، آن را از آموزه‌های مدارس «مدینه» و «بصره» می‌داند و در خصوص اولین جرعه‌های پیدایش نظریهٔ قَدَر در جامعهٔ اسلامی می‌نویسد: «این حرکت در ابتدا در مدرسهٔ محمد بن حنفیه در مدینه ظهور کرد؛ سپس به مدرسهٔ حسن بصری در بصره منتقل شد و تا مدرسهٔ غیلان در دمشق پیش رفت» (سامی نشار، ۲۰۰۸، ۱: ۳۵۹-۳۶۰).

لکن سخنان او هم به دلایل متعددی قابل خدشه است: اولاً: مستندی دالّ بر این‌که محمد بن حنفیه، چنین آموزه‌ای را تعلیم داده باشد، ارائه نشده است؛ این در حالی است که آنچه در مدینه تحت عنوان اندیشهٔ قَدَر مطرح بوده است، مربوط به تعالیم امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) می‌باشد (رضوی، ۱۳۹۶: ۷۴) که تحت عنوان «امر بین الأمرین» تقریر شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۵: ۵۷).

ثانیاً: این ادعا که غیلان، مذهب قدریه را از مدرسهٔ مدینه آموخته، ادعایی است که نخستین بار از طرف «حاکم جشمی» (م. ۴۹۴ق) نقل شده است (ابن مرتضی، بی‌تا: ۲۵) و از سوی وی، هیچ مستندی برای چگونگی دریافت غیلان از مدرسهٔ مدینه ارائه نشده است.

ثالثاً: با آن‌که غیلان دمشقی اندیشهٔ قَدَر را پس از «معبد جهنی» مطرح کرده است (ابن قتیبه، ۱۹۹۲: ۴۸۴)، لکن به جز اشتراک این دو نفر در طرح یک اندیشه، هیچ نشانه‌ای دالّ بر شاگردی «غیلان» از «معبد» وجود ندارد؛ از این رو، ادعاهایی که رابطهٔ آن دو را استاد و شاگردی می‌دانند (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۲: ۲۶۰)، صحیح نیست. علاوه بر آن‌که، زمینه‌های طرح اندیشهٔ قَدَر برای غیلان، در شام به صورت جدی فراهم بوده است؛ حضور او در دمشق و مشاهدهٔ ظلم‌های امویان (عطوان، ۱۳۷۱: ۴۹) و شیوع بحث از اندیشهٔ آزادی اراده در میان مسیحیان شامی آن دوره (دو بور، ۱۳۶۲: ۴۴-۴۵)، او را مستعدّ طرح چنین نظریه‌ای در شام می‌کند.

بنابراین با آن‌که اندیشهٔ قَدَر علاوه بر شام در مدرسهٔ بصره و مدینه نیز تعلیم می‌شده است،

لکن ادعای تأثیرپذیری متکلمان شامی از آن‌ها قابل اثبات نیست و صرف تشابه این سه مدرسه مستقل از همدیگر، الزاماً به معنای تأثیرپذیری آن‌ها از یکدیگر نیست.

### ۳. عدم تمایز روشی متکلمان شامی

برخی معتقدند در قرن اول، روش کلامی خاص و متمایزی در منطقه شامات مشاهده نمی‌شود تا مؤیدی بر وجود جریان کلام شامی باشد و ادعای وجود جریانی خاص بدون روش کلامی، ادعایی ناصواب خواهد بود؛ چنان‌که «ابوزهره» روش جدلی متکلمان شامی را برگرفته از آموزه‌های قرآنی و تعالیم پیامبر اکرم ﷺ می‌داند و بیان می‌دارد که پیامبر اکرم ﷺ در مقابله با مخالفان از «جدل» استفاده کرده است (ابوزهره، بی‌تا: ۴۰-۴۲). «بدرالدین» نیز روایات متعددی را که از پیامبر ﷺ در نهی از جدال و مراء وارد شده است و نیز روایاتی را که از وجود جدل در زمان پیامبر ﷺ حکایت دارند، شاهی بر استفاده مسلمانان از این روش، سال‌ها پیش از ورود روش‌های سایر ادیان معرفی می‌کند (بدرالدین، ۲۰۱۵: ۵۰-۶۱).

اما در نقد این سخنان می‌توان گفت: اولاً: با توجه به این‌که تنها «جدال احسن» مورد تأیید قرآن کریم است (نحل: ۱۲۵)، لذا گزارش‌های نقل شده از جدال پیامبر ﷺ با مخالفان، بر موارد مشروع از جدال حمل می‌شود و شامل روش کلامی متکلمان شامی که مصداق جدال غیراحسن است (ر.ک: کلینی، ۱۳۶۹، ۱: ۲۴۰)، نمی‌شود.

ثانیاً: وجود روایت‌هایی از پیامبر ﷺ در نهی از جدال، در کنار گزارش‌هایی که از مجادلات کلامی میان مسلمانان صدر اسلام گزارش شده است، هرچند به لحاظ تاریخی، وجود جدال مذموم را در میان برخی از مسلمانان صدر اسلام ثابت می‌کند، لکن نمی‌تواند توجیه‌کننده تأثیرپذیری متکلمان شامی از روش جدلی این عده از مسلمانان باشد، چراکه: اولاً، روایت‌هایی که از پیامبر اکرم ﷺ در نکوهش جدال وجود دارد، در کنار مخالفت گسترده صحابه با روش‌های جدلی در معارف دینی (ابن‌بطه عکبری، ۱۴۱۵ق، ۲: ۵۳۹-۵۴۰)، نشان می‌دهد که این روش، روشی متداول و پذیرفته‌شده در میان مسلمانان صدر اسلام نبوده است؛ لذا زمینه‌های لازم برای تأثیرگذاری بر روش‌های سایر جریان‌های کلامی را نداشته است. ثانیاً، با وجود مجادلات کلامی بین متکلمان شامی و مسیحیان (طارمی راد، ۱۳۸۹: ۱۳۳) و فراهم بودن همه شرایط لازم برای تأثیرپذیری متکلمان شامی از روش‌ها و منابع الهیات مسیحی شامات، احتمال تأثیرپذیری آن‌ها از روش جدلی تعدادی از مسلمان‌های صدر اسلام که هم

فاصله زمانی و هم فاصله جغرافیایی با متکلمان شامی داشته‌اند، احتمال بسیار ضعیفی است.

## نتیجه‌گیری

یکی از سرزمین‌هایی که با آغاز فتوحات اسلامی به تسخیر مسلمانان درآمد، سرزمین «شام» بود که مسیحیان آن، از قرن‌ها پیش، از فلسفه یونانی برای تقویت باورهای خود بهره گرفته بودند و مسیحیتی فلسفی-عرفانی را سامان داده بودند، لکن بسیاری از آموزه‌های الهیاتی آن در تعارض با آموزه‌های قرآن کریم بود. از این رو، مسیحیان و مسلمانان برای اثبات صحت باورهایشان، وارد مباحثه و مناظره در موارد اختلافی شدند؛ لکن مسیحیان شام از سویی، به واسطه آشنایی تاریخی‌ای که با فلسفه و عرفان‌های یونان و به‌کارگیری آن‌ها در توضیح مفاهیم دینی داشتند و از سوی دیگر، به خاطر حمایتی که حاکمان اموی از آن‌ها می‌کردند، زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و علمی مساعدی را برای ترویج اندیشه‌های خود و هجوم به آموزه‌های اسلامی داشتند؛ از این رو، گروهی از مسلمانان که روش تابعین حجازی و عراقی خلفا را برای مقابله با این هجوم‌ها کافی نمی‌دیدند، با تأثیرپذیری از الهیات مسیحی، مسائل کلامی جدیدی را در کنار روش‌های برگرفته از فلسفه و عرفان یونان وارد جهان اسلام کردند. هرچند اندیشه‌های این جریان مورد مخالفت اهل بیت علیهم‌السلام و بزرگان اهل حدیث قرار گرفته است، ولی نشانه‌هایی از حضور این جریان در شام وجود دارد که در روایات فریقین مشهود است.

## منابع

### قرآن کریم.

۱. ابن بطة عکبری، ابوعبدالله عبیدالله بن محمد، (۱۴۱۵ق)، *الإبانة الکبری*، تحقیق: عثمان الأثوبی، الرياض، دار الراية.
۲. ابن حبان، محمد (۱۴۱۱ق)، *مشاهیر علماء الأمصار*، تحقیق: مرزوق علی ابراهیم، بی‌جا، دار الوفاء.
۳. ابن حنبل، احمد بن محمد، (۱۴۱۱ق)، *أصول السنة*، سعودی، دار المنار.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۶ق)، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۵. ابن عساکر، أبو القاسم علی بن الحسن، (۱۴۱۵ق)، *تاریخ مدینة دمشق*، بیروت، دار الفکر.
۶. ابن قتیبه، ابومحمد عبدالله بن مسلم، (۱۹۹۲)، *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشة، قاهره، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

۷. ابن كثير، اسماعيل بن عمر، (١٤٠٧ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت، دار الفكر.
۸. ابن مرتضى، احمد بن يحيى، (بی تا)، *طبقات المعتزلة*، تحقیق: سوسنة ديفلد - فلزر، بیروت، دار المكتبة الحیاة.
۹. ابن ندیم، محمد بن اسحاق، (١٤١٧ق)، *الفهرست*، تحقیق: ابراهيم رمضان، بیروت، دار المعرفة.
۱۰. ابن بابويه، محمد بن علی، (١٣٧٨ق)، *عیون أخبار الرضا علیه السلام*، تهران، نشر جهان.
۱۱. \_\_\_\_\_، (١٣٩٨ق)، *التوحيد*، تحقیق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین.
۱۲. ابوحنیفه، النعمان بن ثابت، (١٤١٩ق)، *الفتحه الأكبر*، الإمارات العربية، مكتبة الفرقان.
۱۳. ابوزهره، محمد، (٢٠٠٦)، *محاظرات فی النصرانیة*، بی جا، مركز الانماء الحضاری، الطبعة الاولى.
۱۴. \_\_\_\_\_، (بی تا)، *تاریخ الجدل*، بی جا، دار الفكر العربی.
۱۵. آجری البغدادي، ابوبکر محمد بن الحسین، (١٤٢٠ق)، *الشريعة*، تحقیق: عبدالله بن عمر بن سلیمان الدمیجی، الرياض، دار الوطن.
۱۶. احمد العلی، صالح، (١٣٨٤)، *مهاجرت قبائل عربی در صدر اسلام*، ترجمه: هادی انصاری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت.
۱۷. استید، کریستوفر، (١٣٨٠)، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مركز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۱۸. اشعری، ابوالحسن، (بی تا)، *اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع*، تحقیق: حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأزهرية للتراث.
۱۹. \_\_\_\_\_، (١٤٠٠ق)، *مقالات الإسلاميين و اختلاف المصلين*، ویسبادن، فرانس شتاینر.
۲۰. امین، احمد، (١٩٦٩)، *فجر الاسلام*، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۱. اولیری، دلیسی، (١٣٤٢)، *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه: احمد آرام، تهران، دانشگاه تهران.
۲۲. بدر، حبیب، (٢٠١١)، *المسیحیة عبر تاریخها فی المشرق*، ترجمه: سعاد سلیم، جوزیف ابو نهرا، بی جا، مجلس کنائس الشرق الاوسط.
۲۳. بدرالدین، محمد حسن، (٢٠١٥)، *التفكير الكلامی فی بواکیره الاولى*، بی جا، المركز الثقافی العربی.
۲۴. بسوی، ابویوسف یعقوب بن سفیان، (١٤٠١ق)، *المعرفة و التاريخ*، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، بیروت، مؤسسة الرسالة.
۲۵. بغدادی، عبدالقاهر، (١٤٠٨ق)، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية منهم*، بیروت، دار الجیل.
۲۶. \_\_\_\_\_، (٢٠٠٣)، *أصول الإيمان*، تحقیق: ابراهيم محمد رمضان، بیروت، دار و مكتبة الهلال.



۲۷. بلاذری، احمد بن یحیی، (۱۳۳۷)، *فتوح البلدان*، ترجمه: محمد توکل، تهران، نقره.
۲۸. بیهقی، ابوبکر، (۱۴۲۱ق)، *القضاء و القدر*، تحقیق: محمد بن عبدالله آل عامر، الرياض، مكتبة العبيكان.
۲۹. توفیق سلطان یوزبکی، (۱۳۹۶ق)، «التعريب في العصرين الاموي و العباسي»، *آداب الرفادين*، ش ۷، ص ۶۹-۴۷.
۳۰. جارالله، زهدی، (۱۹۹۰)، *المعتزله*، بیروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.
۳۱. جزری، أبو الحسن علی بن محمد، (۱۴۰۹ق)، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، بیروت، دار الفكر.
۳۲. جوده، جمال، (۱۳۸۳)، *اوضاع اجتماعی - اقتصادی موالی در صدر اسلام*، ترجمه: مصطفی جباری، تهران، نشر نی.
۳۳. حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، (۱۹۴۱)، *كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون*، بغداد، مكتبة المثنی.
۳۴. حمیدان، زهیر، (۱۹۹۵)، *اعلام الحضارة العربية الاسلامية في العلوم الاساسية و التطبيقية*، دمشق، وزارة الثقافة.
۳۵. خطیب بغدادی، ابوبکر، (۱۴۱۷ق)، *تاریخ بغداد*، تحقیق: مصطفی عبدالقادر عطا، لبنان، دار الكتب العلمية.
۳۶. دارمی، عبدالله بن عبدالرحمن، (۱۴۲۱ق)، *مسند الدارمي*، ریاض، دار المغنی.
۳۷. دمشقی، یوحنا، (۱۹۹۷)، *الهرطقة المنة*، بی جا، بی نا.
۳۸. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۱)، *المئة مقالة في الايمان الارثوذكسي*، ترجمه: ادريانوس شكور، لبنان، منشورات المكتبة البولسية.
۳۹. \_\_\_\_\_، (۱۹۹۷)، *الدفاع عن الايقونات المقدسه*، اردن، مكتبة الهيئة الانجيلية الثقافية.
۴۰. دو بور، تی. جی، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه: عباس شوقی، تهران، مؤسسه مطبوعاتی عطایی.
۴۱. دورانت، ویل، (۱۳۶۶)، *تاریخ تمدن*، ترجمه: ابوالقاسم پاینده، بی جا، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۴۲. ذهبی، محمد بن أحمد، (بی تا)، *تذكرة الحفاظ*، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
۴۳. ذهبی، ابو عبدالله محمد بن احمد، (۱۴۰۸ق)، *مناقب الإمام أبي حنيفة و صاحبيه*، تحقیق: محمد زاهد الكوثري، حیدرآباد، لجنة إحياء المعارف النعمانية.
۴۴. رازی المقرئ، ابوالفضل عبدالرحمن بن احمد، (۱۴۱۷ق)، *أحاديث في ذم الكلام و أهله*، تحقیق: ناصر بن عبدالرحمن الجديع، بی جا، دار أطلس.
۴۵. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۱)، *درآمدی بر علم کلام*، چاپ دوم، قم، دار الفكر.

۴۶. رضوی، رسول، (۱۳۹۶)، *تاریخ کلام امامیه*، قم، دار الحدیث.
۴۷. زحیلی، محمد، (بی تا)، *مرجع العلوم الاسلامیه*، بی جا، دار المعرفه.
۴۸. زركلى، خيرالدين، (۱۹۸۹)، *الأعلام*، بيروت، دار العلم للملايين.
۴۹. سارتن، جورج، (۱۳۸۸)، *مقدمه بر تاريخ علم*، ترجمه: غلامحسين صدرى افشار، تهران، علمى و فرهنگى.
۵۰. سالم، عبدالعزيز، (۱۴۰۶ق)، *تاريخ الدولة العربية*، بيروت، دار النهضة العربية.
۵۱. سامى نشار، على، (۲۰۰۸)، *نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام*، مصر، دار السلام.
۵۲. سبحانى، جعفر، (۱۴۱۲ق)، *الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل*، قم، المركز العالمى للدراسات الإسلامية.
۵۳. \_\_\_\_\_ (بی تا)، *بحوث فى الملل و النحل*، قم، مؤسسة النشر الإسلامى.
۵۴. سپهرى، محمد، (۱۳۸۵)، *تمدن اسلامى در عصر امويان*، بی جا، نورالثقلين.
۵۵. شراب، محمد محمد حسن، (۱۳۸۳)، *المعالم الأثرية*، ترجمه: حميدرضا شينخى، تهران، مشعر.
۵۶. شهرستانى، محمد بن عبدالكريم، (۱۳۶۴)، *الملل و النحل*، تحقيق: محمد بدران، قم، الشريف الرضى.
۵۷. شوقى، ابوخليل، (۱۴۱۵ق)، *الحضارة العربية الاسلاميه*، دمشق، دار الفكر.
۵۸. طارمى راد و ديگران، حسين، (۱۳۸۹)، *توحيد، ثنويت، تثليث*، بی جا، كتاب مرجع.
۵۹. عبدالرحمن، حكمت نجيب، (۱۹۷۷)، *دراسات فى تاريخ العلوم عند العرب*، موصل، وزارة التعليم العالى و البحث العلمى.
۶۰. عطوان، حسين، (۱۳۷۱)، *فرقه هاى اسلامى در سرزمين شام در عصر اموى*، ترجمه: حميدرضا شينخى، بی جا، بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى.
۶۱. عقيلى، عمر بن سليمان، (۱۴۲۷ق)، *تاريخ الدولة الامويه*، رياض، بی نا.
۶۲. فاخورى، حنا، (۱۳۸۶)، *تاريخ فلسفه در جهان اسلامى*، ترجمه: عبدالمحمد آيتى، تهران، علمى و فرهنگى.
۶۳. فروخ، عمر، (۱۹۸۹)، *عبقريه العرب فى العلم و الفلسفه*، بيروت، المكتبة العصرية.
۶۴. قرطبي، أبوعمر يوسف بن عبدالله، (۱۴۱۴ق)، *جامع بيان العلم و فضله*، تحقيق: أبى الأشبال الزهيري، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي.
۶۵. قزوینى، زکریا بن محمد بن محمود، (بی تا)، *آثار البلاد و اخبار العباد*، ترجمه: جهانگیر میرزا، بی جا، امیرکبیر.
۶۶. قنواتى، جورج شحاته، (۱۹۸۴)، *المسيحية و الحضارة العربية*، بغداد، المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

۶۷. کشی، محمد بن عمر، (۱۴۰۹ق)، رجال الکشي - إختيار معرفة الرجال، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: حسن مصطفوی، مشهد، مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
۶۸. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۹)، أصول الکافي، ترجمه: سید جواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
۶۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۱)، بهشت کافی، ترجمه: حمیدرضا آذیر، قم، سرور.
۷۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۷ق)، الکافي، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۷۱. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
۷۲. کتاب مقدس، (بی تا)، بی جا، بی نا.
۷۳. کمبی، جان، (۱۹۹۴)، دلیل الی قراءه تاریخ الكنيسه، بیروت، دار المشرق.
۷۴. کورین، هانری، (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران، کویر.
۷۵. کوریک، جیمز. آ.، (۱۳۸۳)، امپراتوری بیزانس، ترجمه: مهدی حقیقت خواه، تهران، ققنوس.
۷۶. کوهن شرباک، دن، (۱۳۸۲)، فلسفه یهودی در قرون وسطا، ترجمه: علی رضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۷۷. لین، تونی، (۱۳۸۰)، تاریخ تفکر مسیحی، ترجمه: روبرت آسریان، تهران، فرزانه.
۷۸. ماله، آلبر، (۱۳۸۳)، تاریخ آلبر ماله، ترجمه: عبدالحسین هژیر، تهران، سمیر.
۷۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۳۹۸ق)، زندگانی حضرت امام جعفر صادق علیه السلام، ترجمه: موسی خسروی، تهران، اسلامیة.
۸۰. \_\_\_\_\_، (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق: جمعی از محققان، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸۱. مزی، أبو الحجاج یوسف، (۱۴۱۳ق)، تهذیب الکمال، تحقیق: بشار عواد معروف، بیروت، مؤسسه الرسالة.
۸۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۸۳. مقدسی، ابوعبدالله محمد بن احمد، (۱۴۱۱ق)، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، قاهره، مکتبه مدبولی.
۸۴. میشل، توماس، (۱۳۸۱)، کلام مسیحی، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۸۵. نجار، رمزی، (۱۹۷۹)، الفلسفة العربیة عبرالتاریخ، بیروت، دار الآفاق الجدیدة.
۸۶. نصر، حسین، (۱۳۸۴)، علم و تمدن در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، علمی و فرهنگی.
۸۷. هروی، ابواسماعیل عبدالله بن محمد، (۱۴۱۸ق)، ذم الکلام و أهله، تحقیق: عبدالرحمن عبدالعزیز الشبل، المدینة المنورة، مکتبة العلوم والحکم.
۸۸. هیل، جوناثان، (۲۰۱۲)، تاریخ الفکر المسیحی، ترجمه: سلیم اسکندر، مکتبه دار الکلمه.

۸۹. هینلز، جان. ر، (۱۳۸۶)، *راهنمای ادیان زنده*، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، بی جا، بوستان کتاب.
۹۰. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران، الهدی.
۹۱. ویور، مری جو، (۱۳۸۱)، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه: حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان.
۹۲. یتیم، میشل، (۱۹۹۹)، *تاریخ الكنيسة الشرقية*، منشورات المكتبة البولسية.