



The Theological Methodology of the Kūfan School and Its Epistemological Paradigm

Akbar Aghvam Karbasi  

Assistant Professor of Theology, Department of Philosophy and Theology; Research Institute of Islamic Sciences and Culture ; a.aghvam@isca.ac.ir
<https://orcid.org/0009-0006-6513-9603>

Article Info

Article Type:

Research Article

Article History:

Received 30 November 2026

Received in revised form 30 December 2024

Accepted 01 February 2025

Keywords:

Early Imāmī Kalām;
Kūfan School of Kalām; Hishām ibn al-Ḥakam; Theological Methodology; Text-Centred Theorization; Authority of Reason and Revelation.

ABSTRACT

The present study seeks to elucidate the epistemological foundations underlying the methodology of the “theory-oriented theologians” of the second-century Kūfan School of *kalam* (theology). This current of thought, represented by figures such as Hishām ibn al-Ḥakam, adopted in its theological activity an approach that may be described as “text-centred theorization.” The epistemological basis of this model both authorizes rational inquiry in theological investigation and situates theological explanation within the framework of revealed teachings. According to this paradigm, reason (*‘aql*) and revelation (*wahī*) function as two harmonious sources of authority (*ḥujjah*). Revelation stimulates and guides reason, while reason, operating in the light of revelatory guidance, engages in systematic theorization. Drawing upon historical reports and a structural analysis of the argumentative patterns employed by the *mutakallimūn* of that period, the study demonstrates how this interactive epistemic model generated a distinctive methodology. This methodology differs both from the scriptural literalism associated with the Ahl al-Ḥadīth and from the rationalist orientation of the Mu‘tazilah.

Cite this article:

Aghvam Karbasi. A(2026). “The Theological Methodology of the Kūfan School and Its Epistemological Paradigm”. *Methodology of Islamic Studies*. 2(2); 75-95. 



© 2025 / The Author(s) retain the Copyright and full publishing rights.

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI:<https://doi.org/10.22081/MIS.2025.71141.1059>

روش‌شناسی کلامی مدرسه کوفه و الگوی معرفت‌شناختی آن^۱

۱. دکتر اکبر اقوام‌کریاسی 

۱. استادیار گروه پژوهشی کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم. قم. ایران.

رایانامه: a.aghvam@isca.ac.ir : ۰۰۰۹-۰۰۰۶-۶۵۱۳-۹۶۰۳ : <https://orcid.org/0009-0006-6513-9603>



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱

چکیده

پژوهش حاضر در پی معرفی مبنای معرفت‌شناختی حاکم بر روش‌شناسی «متکلمان نظریه‌پرداز» در مدرسه کلامی کوفه سده دوم است. این جریان با نمایندگانی مانند هشام‌بن حکم، الگویی از کلام‌ورزی را در تلاش‌های کلامی خویش به کار می‌گرفتند که به «نظریه‌پردازی متن‌اندیش» معن‌ده شده است. مبنای معرفت‌شناختی این الگو، هم امکان عقل‌ورزی در تلاش‌های کلامی را فراهم می‌آورد و هم تبیین‌گری‌های کلامی را در چارچوب تعالیم وحیانی حفظ می‌کند. براساس این مبنا، عقل و وحی به مثابه دو حجت هماهنگ عمل می‌کنند که در آن، وحی، عقل را برمی‌انگیزد و عقل در پرتو هدایت وحی، به نظریه‌پردازی می‌پردازد. این نوشتار با استناد به گزارش‌های تاریخی و تحلیل ساختاری استدلال‌های کلامی متکلمان آن دوران، نشان می‌دهد که این الگوی تعاملی چگونه در

۱. اقوام‌کریاسی، اکبر. (۱۴۰۴). «روش‌شناسی کلامی مدرسه کوفه و الگوی معرفت‌شناختی آن». دوفصلنامه روش‌شناسی علوم اسلامی. ۱ (۲): ۷۵-۹۵.

 <https://doi.org/10.22081/MIS.2025.71141.1059>



© ۱۴۰۴. نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.
ناشر: مرکز تخصصی آخوند خراسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

عمل، روشی متمایز از نص‌گرایی اهل حدیث و عقل‌گرایی معتزله را پدید آورد.

کلیدواژه‌ها: کلام امامیه نخستین، مدرسه کلامی کوفه، هشام بن حکم، روش‌شناسی کلامی، نظریه‌پردازی متن‌اندیش، حجیت عقل و وحی.

بیان مسئله

در دهه‌های آغازین شکل‌گیری کلام امامیه، این مدرسه کلامی کوفه است که به‌عنوان کانون اصلی اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی‌های کلامی شناخته می‌شود. مطالعات تاریخی در این حوزه نشان می‌دهد که در این مدرسه، دو جریان اصلی کلامی در کنار یکدیگر فعالیت می‌کردند. نخستین جریانی «متکلمان متن‌محور» یا محدثان متکلم هستند که در تبیین و دفاع از عقاید، بر پابندی کامل به ادبیات و مفاهیم موجود در قرآن و حدیث تأکید داشتند و از به‌کارگیری مفاهیم برون‌متنی پرهیز می‌کردند. بزرگانی مانند ابان بن تغلب، ابابصیر، محمد بن مسلم و... از شاخص‌ترین افراد این جریان محسوب می‌شوند (منصوری‌راد، ۱۳۹۴، ۷۱-۸۹).

جریان دوم، با نمایندگان شاخصی همچون هشام بن حکم، مؤمن الطاق، هشام بن سالم و... با عنوان «متکلمان نظریه‌پرداز» شناسانده می‌شوند؛ همانان که برخلاف جریان پیشین، فرصت تبیین، تفسیر و دفاع از آموزه‌های اعتقادی را بیرون از متون و حیانی تدارک می‌دیدند و با ارائه مبنای ساخت و پرداخت چارچوب‌های مفهومی برون‌متنی، این مهم را به انجام می‌رساندند. «نظریه‌پردازی» عنوانی برای نشان‌دادن همین جنس تلاش‌های کلامی است که با پردازش مفاهیم جدید، از ظرفیت‌های علمی و عقلانی بیرون از متون و حیانی بهره می‌گیرد تا یک مسئله یا مجموعه‌ای از مسایل اعتقادی را در یک نظام ارتباطی معقول و هماهنگ، زبان‌دار کرده و به آن معنا ببخشد؛ به گونه‌ای که از مبانی عقلی و معرفتی برخوردار باشد (اقوام کرباسی، ۱۳۹۱، ۴۴-۴۵).

این معنا از نظرورزی، درواقع از یک تلاش عقلانی خبر می‌دهد که از قضا منحصر در جریان کلامی امامیه نیست و متکلمان عقل‌گرای معتزلی نیز با آن همراه و هم‌سو هستند؛ حال آنکه تقابل این دو جریان تنها و تنها در مسایل و موضوعات اعتقادی

نیست و متدولوژی کلامی آنان نیز با یکدیگر فاصله دارد (نک: جعفری، ۴۳/۱۳۸۴-۵۲). این وضعیت، پرسش اصلی این پژوهش را پدید می‌آورد که روش‌شناسی جریان کلامی نظریه‌پرداز در مدرسه کوفه، بر چه مبنای معرفتی‌ای استوار بود که به آن اجازه می‌داد ضمن بهره‌گیری فعال از عقل، مسیری متمایز از عقل‌گرایی معتزله را پیماید؟ پاسخ این پرسش در قالب فرضیه مقاله این چنین است که نظرورزی‌های کلامی متکلمان امامیه این دوران، برخلاف متکلمان معتزلی که برخاسته از عقل خودبنیاد خودبسته بود، برگرفته از عقلی است که آن را بازسته وحی و تعلیمات آن می‌دانند. در این الگو، عقل و وحی نه دو منبع رقیب، بلکه دو «حجت» درهم‌تنیده و مکمل محسوب می‌شوند که در آن، وحی عقل را برمی‌انگیزد و چارچوب فعالیت آن را مشخص می‌کند و عقل در پرتو این هدایت، به فهم و تبیین مضامین از طریق نظرورزی می‌پردازد. «تشابک» دو منبع عقل و وحی در «حجیت»، مبنای معرفت‌شناختی روشی است که متکلمان کوفی به رعایت آن اهتمام داشتند؛ منهج و متدولوژی‌ای که می‌توان از آن به «نظریه‌پردازی متن‌اندیش» یاد کرد. براین اساس، نظریه‌پردازی متن‌اندیش، رویکردی کلامی است که نظریه‌پردازی‌ها و استدلال‌های عقلی در آن، به‌عنوان امری برون‌متنی، همواره در چارچوب، تحت هدایت و با الهام از اصول و مبانی ارائه‌شده در متون وحیانی محقق می‌شوند.

این نوشتار برای اثبات فرضیه خود، ابتدا به تشابک عقل و وحی در حجیت را براساس منابع روایی گزارش می‌کند؛ سپس با تحلیل گزارش‌های تاریخی و مطالعه موردی استدلال‌های کلامی هشام‌بن حکم، نشان خواهد داد که چگونه این مبنای معرفتی در عمل، به شکل‌گیری روش‌شناسی متکلمان امامیه در مدرسه کلامی کوفه منجر شده است.

الگوی بنیادین تعامل عقل و وحی در تعالیم اهل بیت:

هر روش‌شناسی کلامی، بر یک مبنای معرفت‌شناختی مشخص استوار است که به پرسش از منابع معتبر معرفت و کیفیت رابطه میان آن‌ها پاسخ می‌دهد. صرف‌نظر از تعدد و تکثر منابع مختلف معرفت، بی‌تردید عقل و وحی به مثابه دو منبع بنیادین

در حوزه اندیشه دینی، نقشی بی‌بدیل در پیدایش، تبیین، حفظ و صیانت از باورهای دینی ایفا می‌کنند. در اینکه وحی ماهیتی شناختاری دارد، شواهد فراوانی از آیات و روایات می‌توان ارائه نمود؛ مانند خطاب خداوند به پیامبر ﷺ که می‌فرماید: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوْحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾؛ اینها از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌کنیم؛ نه تو، و نه قومت، اینها را پیش از این نمی‌دانستید (هود: ۴۹). این آیه به‌روشنی نشان می‌دهد که وحی، حتی برای شخص پیامبر، منبعی برای آگاهی از غیب و اموری است که پیش از آن، برای او مجهول بوده است.

در روایات نیز شواهد متعددی بر منبعیت وحی یافت می‌شود. مثلاً در روایتی از منصور بن حازم می‌بینیم که امام صادق (ع) این گزاره را که «شناخت رضا و سخط الهی جز از طریق وحی یا رسول ممکن نیست» را با عبارت «رَحِمَكَ اللَّهُ» تأیید می‌فرمایند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۸۸) تا نشان دهند حصول بخشی از معارف، در گروه وساطت وحی است و بدون آن، دسترسی به چنان معرفتی ممتنع خواهد بود.

اما مهم‌تر از وحی، منبع عقل است. در اینکه عقل منبع معرفت است تردیدی وجود ندارد؛ زیرا معارف و گزاره‌ها از آن اخذ می‌شوند، در مقام استدلال به آن استناد می‌گردد و این استناد، در نزد عامل شناسا، موجه و قانع‌کننده تلقی می‌شود. این جایگاه محوری عقل، با تأکیدات مکرر قرآن کریم بر تعقل و تفکر به‌عنوان فعالیت عالمانه هم‌سو است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يُعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (عنکبوت: ۴۳). در روایات نیز همین عقل است که حجت اصلی و بنیادین میان انسان و پروردگار، دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۲۵).

منابع وحیانی براساس همین جایگاه معرفتی عقل و وحی، ضمن معرفی انبیا و ائمه به‌عنوان حجت‌های ظاهری خداوند، عقل را حجت باطنی انسان خوانده‌اند: «إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَ حُجَّةً بَاطِنَةً فَمَّا الظَّاهِرَةُ فَاَلرُّسُلُ وَ الْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۶).

در این میان سؤال مهم اینست که چه نسبت و ارتباطی میان این دو منبع معرفت برقرار است؟ در مقام پاسخ، تبیین‌های مختلف هستی‌شناسانه از عقل در نظام‌های

مختلف فکری، گونه‌های مختلفی از ارتباط و نسبت میان رسولان ظاهر و رسول باطن هم وجود دارد. اینکه این تبیین‌ها چیست، دغدغه هم‌اینک مقاله نیست؛ اما برای نشان دادن الگوی بنیادین ارتباط عقل و وحی در منابع وحیانی لازم است مقدماً بدانیم همین منابع، چه تبیین وجودشناسانه‌ای از عقل ارائه می‌دهند تا در قدم دوم از نسبت و ارتباط آن با وحی سخن گفته شود.

جست‌وجوهای پدیدارشناسانه در منابع دینی، حاکی از این واقعیت است که عقل به لحاظ وجودی، نخستین موجود روحانی است که خداوند آن را از نور خود آفریده است و همواره پیرو دستورات الهی بوده و هیچ‌گاه از اوامر خداوند روی برنمی‌گرداند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۰/۱-۲۱). انسان‌ها در دوره‌های مختلفی از زندگی خود از نور این عقل بهره‌مند می‌شوند و به‌وسیله آن خوب و بد و درست و نادرست را تشخیص می‌دهند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ۹۸/۱). گویی عقل موهبتی الهی و نوری برای انسان‌ها به حساب می‌آید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۴/۱) که در ادوار مختلف زندگی به وی عطا می‌شود و انسان واجد آن می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳۴۷/۷) البته انسان‌ها می‌توانند با کسب تجارب و علوم، بر عقل خود بیفزایند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱۹۲/۷).

این حقیقت نوری درآک، در منظومه فکری برآمده از تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام، رابطه‌ای انفکاک‌ناپذیر با وحی دارد که براساس این ارتباط، هر دو منبع در یک فرایند هم‌افزا و تکمیلی، نیل به اعتقاد صحیح را ممکن می‌سازند. این دیدگاه بنیادین، به شیوه‌ای بلیغ در خطبه نخست نهج‌البلاغه، در تبیین فلسفه بعثت انبیا چنین بیان شده است:

«... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ۱۴).

این بیان، فلسفه بعثت را نه صرفاً انتقال مجموعه‌ای از گزاره‌های ناشناخته، بلکه «اثاره» یا برانگیختن و فعلیت بخشیدن به گنجینه‌های دفن شده در سرشت بشر معرفی می‌کند. کارکرد این گنجینه‌های عقلی در نظام معارف دینی، در گرو تنبّه، تربیت و ارشاد وحیانی است. سازوکار این تنبّه و تربیت یا همان تعامل دوسویه عقل و وحی را می‌توان در چند سطح تحلیل کرد؛ مثلاً در یک سطح، وحی، معارف عقلی را توسعه

و تکامل می‌دهد. در این سطح می‌توان نشان داد در مواردی، عقل به صورت اجمالی قادر به درک یک حقیقت است؛ اما از درک تفصیل و جزئیات آن ناتوان است. در اینجا، وحی نقش تبیین تفصیلی برای آن دریافته‌های اجمالی عقلی را ایفا می‌کند. پس، از آنجاکه مبانی کلی این تفصیل برای عقل آشناست، آن‌ها را به عنوان تبیینی عقلانی و قابل قبول می‌پذیرد.

در سطحی دیگر، وحی، حدود و ثغور معرفت عقلی را ترسیم می‌کند. این در مقام، وحی محدودیت ذاتی عقل بشر را به او یادآور می‌شود و نشان می‌دهد که ساحت‌هایی همچون کنه ذات الهی یا رازِ قدر، فراتر از طور عقل است. در این موارد، عقل با اذعان به محدودیت خود، به یک تعبد عقلانی تن می‌دهد و حکم وحی را به عنوان راهنمایی در قلمرویی که خود بدان دسترسی ندارد، می‌پذیرد.

این الگوی تعاملی، در ادبیات معاصر تحت عنوان «تشابک عقل و وحی» صورت‌بندی شده است (سبحانی، افضل، ۱۳۹۲، ۷-۲۸). جوهر این نظریه، نقد دو رویکرد افراطیِ نص‌گرایی و عقل‌گرایی انحصاری و طرح یک رابطه هم‌ارز، دوسویه و هم‌افزا است. این دیدگاه ضمن پذیرش حجیت ذاتی، حجیت استقلالی و انحصاری عقل را نفی می‌کند و درعین حال، اعتبار معرفت‌شناختی وحی را در تعامل فعال با عقلی پویا و کمال‌پذیر به رسمیت می‌شناسد.

روشن‌شناسی این رویکرد نیز بر یک فرایند دیالکتیکی و تکاملی استوار است. در گام نخست، عقل به مثابه حجت درونی (الحجة الباطنه) و امری عمومی برای تمام انسان‌ها، حجیت منبع وحی را اثبات می‌کند. پس از این اثبات، رابطه تکمیل می‌شود و وحی چونان حجت بیرونی (الحجة الظاهره) با گشودن افق‌های جدید، عقل را به تحرک و کاوش وامی‌دارد. عقل نیز با تحلیل، استنباط و ساختارمند کردن آموزه‌های وحیانی، به لایه‌های عمیق‌تر آن نفوذ کرده و در این فرایند، خود نیز تکامل می‌یابد. بر پایه همین فهم از حجیت توأمان عقل و وحی، اصحاب امامیه در مدرسه کوفه، همان‌گونه که مراجعه به امام معصوم علیه السلام را در مسایل شرعی و فقهی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، به مرجعیت و اعتبار معرفت‌شناختی ایشان در حوزه معارف اعتقادی نیز اذعان کامل داشتند. گزارش‌های تاریخی متعددی مؤید

آن است که نه تنها در فروع دین و مسایل عملی، بلکه در بنیادی ترین اصول اعتقادی نیز، شیعیان به اهل بیت علیهم السلام مراجعه نموده و طریق صحیح تفکر و اندیشه ورزی را از رهگذر تنبیهات و تذکرات ایشان فرامی گرفتند (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۷۱-۱۷۳؛ برقی، ۱۳۷۱، ۱/۲۱۳).

تعامل عقل و وحی در اندیشه متکلمان مدرسه کوفه

متکلمان نخستین امامیه در کوفه با تأکید بر محدودیت های عقل بشری، معتقد بودند که عقل به تنهایی قادر به درک کامل حقیقت و دستیابی به سعادت نیست (نک: نصرتی و سبحانی، ۱۳۹۳، ۸-۱۰) لذا عقل آدمی برای پیمودن مسیر کمال، نیازمند هدایت و ارشاد اولیای الهی است. در تاریخ، شواهد متعددی برای این رویکرد وجود دارد؛ اما به نظر مهم ترین آن ها را می توان در گزارش شیخ مفید یافت. او با بیان اینکه امامیه نخستین، ضمن پذیرش حجیت نهایی عقل، به این باور اعتقاد راسخ داشتند که حجج الهی به عنوان عاقل ترین بندگان خدا، عقل انسان ها را به بهترین استدلال ها و معارف راهنمایی می کنند و بدون تذکر و تنبیه از سوی آن ها، امکان دستیابی به این معارف وجود ندارد. وی می نویسد:

«واتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه و نتائجه إلى السمع و أنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال و أنه لابد في أول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ۴۴).

همین مضمون و محتوا را می توان از شاگرد وی کراجکی ملاحظه کرد:

«و أن الله تعالى قد أوجد للناس في كل زمان مسمعا لهم من أنبيائه و حججه بينه و بين الخلق، ينههم على طريق الاستدلال في العقليات، و يفقههم على ما لا يعلمونه إلا به من السمعيات» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ۱/۲۴۲).

مقایسه این دیدگاه با آنچه پیش تر در رویکرد منابع و حیانی به نسبت عقل و وحی مطرح شده است، نشان دهنده همسویی این دو بیان در تبیین یک واقعیت مشترک است. در تأیید این رویکرد، شواهدی از ابوالحسن اشعری نیز در دست است. او در بخشی از گزارش خود پیرامون نحوه تعامل عقل و وحی، به دیدگاه گروهی از امامیان

بدین صورت اشاره می‌کند:

«و الفرقة السادسة منهم يزعمون ان النظر و القياس يؤدیان الى العلم بالله، و ان العقل حجة اذا جاءت الرسل، فاما قبل مجيئهم فليست العقول دلالة ما لم يكن سنة بيّنة، و اعتلوا بقول الله عزوجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اشعری، ۱۴۰۰، ۵۲). براساس این گزارش، گروهی از امامیه معتقدند که اگرچه عقل به‌عنوان یک حجت معتبر شناخته می‌شود و تلاش‌های عقلانی مانند نظر و قیاس می‌توانند به شناخت خداوند منتهی شوند؛ اما حجیت عقل تنها پس از ظهور پیامبران الهی استقرار می‌یابد؛ بدین معنا که مادامی که پیامبران الهی حضور ندارند، عقل به‌تنهایی بر هیچ موضوعی دلالت ندارد.

این نمونه دعای البته منحصر در مکتوبات سده چهارم نیست؛ بلکه شواهد تاریخی دیگری از سده‌های نخستین نیز می‌توان ارائه کرد که تنها بر پایه الگوی پیش‌گفته از ارتباط عقل و وحی قابل تبیین و فهم هستند. تعبیر «لِيَعْقِلُوا عَنْ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷ و ۱۸) یا عبارات مشابه آن مانند «عَقَلَ عَنْ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۲/۶۱ و ۵۹) یکی از این موارد است. در گزارشی که از هشام بن حکم، بزرگ متکلم نظریه‌پرداز کوفی در اختیار داریم، امام کاظم علیه السلام خطاب به وی فرموده‌اند:

«... يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنْ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷ و ۱۸).

در این گزارش به فلسفه بعثت انبیا با عبارت «لِيَعْقِلُوا عَنْ اللَّهِ» اشاره شده است. چالش مسئله آنجاست که فاعل «عَقَلَ» انسان است و در کنار عبارت «عن الله» تناقض آمیز به نظر می‌رسد! این تناقض زمانی برجسته‌تر می‌شود که امام، پیش از این بیان در بخش دیگری از روایت بر حجیت همزمان عقل و پیامبران تأکید کرده‌اند:

«... يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ عليهم السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷ و ۱۸).

در این فقره از روایت، بر اهمیت عقل و پیامبران تأکید شده است: عقل به‌عنوان حجت باطنی و پیامبران به‌عنوان حجت ظاهری. این عبارت و نمونه‌های مشابه آن، باوجود ابهامی که ممکن است در نگاه نخست داشته باشند، واگویی‌ای از رویکرد

منحصر به فرد امامیه هستند. این رویکرد برخلاف معتزله که به «واجب عقلی» در کنار «واجب سمعی» معتقد بودند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۵۰۴؛ قاضی عبدالجبار (بی تا)، ۳۵۴/۱۲) و جایگاه و منزلت پیامبران را به پس از درک عقلانی مردم از حقانیت کتاب و کلیات دینی موکول می کردند، رسالت پیامبران را در آشکارسازی ظرفیت های عقلانی انسان ها تعریف می کرد. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ۱۴). در نظر امامیه نخستین، عقل هر چند به خودی خود توانایی تمیز حق از باطل را داشت؛ اما به تنهایی و بدون هدایت الهی، قادر به درک کامل از آموزه های الهی نبود و برای نیل به این کمال، نیازمند وحی بود.

شاهد دیگر از این رویکرد را در گزارش یونس بن یعقوب از مناظره هشام بن حکم و عمرو بن عبید معتزلی گرداگرد امامت و جایگاه آن نمونه می توان یافت. در این مناظره هشام از یکایک حواس ظاهری همچون چشم و بینی و دهان و گوش و کارکرد آن ها در سیستم بدن سؤال می کند و جواب می گیرد. وی در گام دوم از چگونگی و فرایند اطمینان بخشی خروجی و داده های این حواس می پرسد تا بدین وسیله پای قلب و عقل را به عنوان مرجع یقین بخش به میان باز کند و در گام سوم، امام را میان امت چونان قلب در میان سایر اعضای بدن معرفی می کند تا نشان دهد همان سان که قلب کارکردی معرفتی میان حواس انسان دارد، امام نیز چونان مرجعی است که به واسطه آن، حیرت و تردید و اختلافات بندگان برطرف می شود. شاهد مطلب اما، ادامه این واقعه است که امام صادق (علیه السلام) از هشام سؤال می کنند: «يَا هِشَامُ، مَنْ عَلَّمَكَ هَذَا؟ قُلْتُ: شَيْءٌ أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَالْفَقْهُ». ای هشام! این استدلال را از که آموخته ای؟ در پاسخ گفت: مطلبی را از شما گرفتم؛ اما تألیف و طراحی استدلال از آن خودم بود (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷۰/۱، ح ۳).

دقت در این گزارش تاریخی به خوبی نشان می دهد که چگونه هشام بن حکم، عملکرد خویش در این استدلال را وصف کرده است و معارف دریافتی از امام را با نقش فعال عقل خویش در استدلال پیوند می زند. درواقع عملکرد هشام بن حکم، کاربست همان ایده تعاملی عقل و وحی است که کلام ورزی هشام را باز بسته کلام معصوم (علیه السلام) کرده است.

او در قدم نخست، بحث خود را با یک مقدمه حسی و عقلیِ مورد قبول همگان آغاز نمود تا استدلالش به گونه‌ای بر پایه‌های عقلی و تجربی استوار باشد که هر مخاطبی، از جمله یک معتزلی، آن را تصدیق کند. در این مناظره هشام از یکایک حواس ظاهری همچون چشم و بینی و دهان و گوش و کارکرد آن‌ها در سیستم بدن سؤال می‌کند و جواب می‌گیرد. او از عمرو بن عبید می‌پرسد: «آیا تو چشم داری؟» و پس از پاسخ مثبت، درباره کارکرد آن دیدن سؤال می‌کند. سپس همین پرسش را درباره سایر حواس مثل گوش، بینی، زبان و اعضای حیاتی همچون قلب تکرار می‌کند.

وی در گام بعدی، یک جهش تحلیلی و نظریه‌پردازانه انجام می‌دهد. او نتیجه می‌گیرد که «قلب» نقش یک «امام» یا «راهبر» را برای سایر اعضا و حواس ایفا می‌کند تا وقتی حواس در مورد امری دچار شک می‌شوند، آن را به قلب ارجاع داده و رفع شک و تردید کنند. همین‌طور، این قلب یا همان عقل است که داده‌های صحیح حواس را تأیید و تثبیت می‌کند و نهایتاً این قلب است که داده‌های نادرست و مشکوک حواس را باطل می‌سازد. هشام با این استدلال، یک الگوی عقلی برای ضرورت وجود یک مرجع نهایی برای رفع اختلاف و ایجاد یقین در یک سیستم مثل بدن انسان ارائه می‌دهد. او نتیجه می‌گیرد: «فَأَقَامَ اللَّهُ الْقُلْبَ لِيُصَحِّحَ لَهَا الصَّحِيحَ وَيُبْطِلَ مَا شَكَّ فِيهِ»: خداوند قلب را قرار داد تا صحیح را برای اعضا تثبیت کند و آنچه را در آن شک کرده‌اند، باطل نماید (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷۰/۱، ح ۳).

وی در گام بعدی این قاعده عقلی را به عالم خلقت تعمیم می‌دهد و اینجاست که «نظریه‌پردازی متن‌اندیش» به‌وضوح خود را نشان می‌دهد. اگر هشام یک عقل‌گرای محض مانند معتزله بود، ممکن بود در همین سطح باقی بماند یا به دنبال یافتن مصداق بیرونی این امام صرفاً از طریق عقل باشد. اما او این قاعده عقلی را به‌عنوان یک ابزار به کار می‌گیرد تا یک حقیقت و حیانی را تبیین کند. او استدلال می‌کند:

«فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَشْرِكْ جَوَارِحَكَ بِلَا إِمَامٍ يُصَحِّحُ لَهَا الصَّحِيحَ وَيَتَيَقَّنُ بِهِ مَا شَكَّ فِيهِ، أَتَشْرِكُ هَذَا الْخَلْقَ كُلَّهُمْ فِي خَيْرَتِهِمْ وَشَكِّهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ لَا يُقِيمُ لَهُمْ إِمَامًا يَرُدُّونَ

إِلَيْهِ شَكَّهْمُ وَحَيَّرْتَهُمْ؟»: پس خداوند تبارک و تعالی که اعضای تو را بدون امامی که صحیح را برایشان تثبیت کند و شک را به یقین بدل سازد رها نکرده، آیا ممکن است تمام این خلق را در حیرت و شک و اختلافشان رها کند و برای آنان امامی قرار ندهد تا شک و حیرت خود را به او ارجاع دهند؟ (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷۰/۱، ح ۳).

این استدلال دقیقاً مصداق فرضیه این مقاله است: اولاً تبیین وی به منبع و حیانی وابسته است. هشام خود پس از ارائه این استدلال به امام صادق علیه السلام می گوید: «شَيْءٌ أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَالْفَقْتُ مَطْلِبِي رَأَى شَمَا كَرَفْتُمْ وَأَنْ رَأَى تَأْلِيفٍ وَصُورَتِ بِنْدِي كَرَدَمٌ». این جمله، کلید فهم روش اوست. او اصل «نیاز به امام برای رفع حیرت» را به عنوان یک «اصل موضوعه» از منبع وحی یا همان امام معصوم علیه السلام دریافت کرده است. ثانیاً در این استدلال نقش تألیفی و فعال عقل کاملاً رعایت شده است؛ گویی عقل هشام منفعل نیست. او این اصل و حیانی را با یک صورت بندی عقلانی بدیع یعنی قیاس عالم صغیر یا همان بدن انسان به عالم کبیر یا جامعه بشری «تألیف» و طراحی می کند. او برای اثبات یک حقیقت نقلی و دینی مثل ضرورت امام، یک استدلال کاملاً عقلی و قابل فهم برای خصم می سازد.

سوم آنکه هدف این عقل ورزی، کشف یک حقیقت جدید و مستقل از وحی نیست. بلکه هدف، تبیین عقلانی یک آموزه است که پیشاپیش از طریق وحی به آن یقین دارد. عقل در اینجا در خدمت «فهم پذیر کردن» و «دفاع از» متن مقدس عمل می کند.

بنابراین، استدلال هشام یک نمونه درخشان از «نظریه پردازی متن اندیش» است. او از عقل به عنوان ابزاری قدرتمند برای «ساختن» استدلال بهره می برد، اما «ماده خام» و «جهت گیری» این استدلال را از منبع و حیانی می گیرد. این روش، او را هم از نص گرایی اهل حدیث که از چنین قیاس های عقلی پرهیز می کنند و هم از عقل گرایی معتزله که عقل را مبدأ و منتهای معرفت می دانند متمایز می سازد و عمق روش شناسی کلامی مدرسه کوفه را آشکار می نماید.

بر همین اساس است که امام صادق علیه السلام به او فرمودند: «وَاللَّهِ مَكْتُوبٌ فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» بدین معنا که مضمون و محتوایی که در این استدلال از سوی هشام

ارائه شده، نه تنها در کلام من، بلکه در صحف ابراهیم و موسی نیز ثبت شده است؛ زیرا هر دو حجت الهی عقل و وحی، با یک نسبت و ارتباط صحیح در ارائه آن نقش داشته‌اند.

نمونه تاریخی دیگر را باید در مناظره هشام بن حکم و ابو هذیل علاف مشاهده کرد. این دو هر کدام از بزرگان امامیه و معتزله در عصر خویش به‌شمار می‌آمدند. آن‌چنان که گزارش شده ابو هذیل از هشام درخواست مناظره‌ای می‌کند که البته موضوع آن مناظره معلوم نیست؛ اما گفت‌وگوهای اولیه بر سر چگونگی و توافق بر انجام این مناظره بسیار حائز اهمیت است. بر پایه این گزارش تاریخی ابو هذیل به هشام می‌گوید: با یکدیگر بحث می‌کنیم، چنانچه تو بر من پیروز شدی من به مذهب تو می‌گروم و چنانچه من بر تو پیروز شدم تو بر مذهب من باش. پاسخ هشام قابل توجه است:

«مَا أَنْصَفْتَنِي! بَلْ أَنَا ظَرُكَ عَلَى أَنِّي إِنْ غَلَبْتُكَ رَجَعْتُ إِلَى مَذْهَبِي، وَإِنْ غَلَبْتَنِي رَجَعْتُ إِلَى إِمَامِي» (شیخ صدوق، ۱۳۷۱، ۴۳).

پاسخ هشام به این پیشنهاد، نشان‌دهنده دیدگاه خاص اوست. او می‌گوید: این پیشنهاد منصفانه نیست؛ بلکه انصاف آن است که اگر من غالب شدم، تو به مذهب من گرایش یابی و اگر تو غالب شدی، من به امام خود بازگردم. این رویکرد که هشام به آن اشاره می‌کند، بر پایه تفکری است که نقش راهنما و مرجعیت فکری امام را در فرایند استدلال عقلانی برجسته می‌سازد. این نکته، مهم است که هشام به ابو هذیل یادآور می‌شود در گفت‌وگوهای اعتقادی، لازم است به اصول و مبانی شناخت‌شناختی هر دو طرف متعهد بود. معتزلیان عقل را به‌عنوان نهادی مستقل و خودکفا می‌دانستند و اعتقاد داشتند که استدلال عقلی نیازمند مرجع بیرونی نیست. اما هشام به‌عنوان نماینده‌ای از جریان امامیه، بر این باور بود که عقل تنها در روشنای راهنمایی امام می‌تواند به استدلال صحیح دست یابد؛ لذا اذعان دارد که نمی‌تواند از امام خود به‌عنوان راهنما و معلم عقل در فرایندهای استدلالی غفلت کند. بنابراین، هنگامی که هشام می‌گوید: «رجعت إلى إمامي»، بدین معنا نیست که پاسخ سؤالات ابو هذیل را مستقیماً از امام دریافت می‌کند؛ بلکه به‌معنای آن است که امام

بر او حقیقت را روشن می کند و او پس از آگاهی به این حقایق، وارد مباحثات عقلی می شود. امام به عنوان هادی او به حقیقت و معنای واقعی قرآن و سنت صحیح، نقش محوری را ایفا می کند.

شاهد دیگر را می توان در تحلیل رفتار و گفتار مؤمن الطاق یافت که فضیل بن عثمان از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. در این گزارش، فضیل می گوید: حضرت از مؤمن الطاق خبر گرفتند و گفتند شنیده ام که او اهل جدال و مناظره است و ای بسا «بحث های آلوده» یا «گفت و گوهای نادرست» داشته باشد. سپس در ادامه فرموده اند: یعنی اگر یکی از مخالفانش بخواهد او را شکست دهد، به راحتی می تواند این کار را انجام دهد. فضیل از امام می پرسد: چطور ممکن است؟ و امام پاسخ می دهند:

«يَقُولُ: أَخْبِرْنِي عَنْ كَلَامِكَ هَذَا مِنْ كَلَامِ إِمَامِكَ؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ، كَذَبَ عَلَيْنَا وَإِنْ قَالَ لَا، قَالَ لَهُ كَيْفَ تَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ لَا يَتَكَلَّمُ بِهِ إِمَامُكَ؟» (کشی، ۴۰۴ق، ۱۹۱).

روش شناسی
کلامی مدرسه
کوفه و الگوی
معرفت شناختی
آن
۸۹

بدین معنا که آیا این سخنی که می گویی، از سخنان امام توست یا از سخنان خودت؟ در واقع در اینجا امام تأکید دارند که متکلم باید در کلام ورزی های خود (اعم از تبیین، اثبات و دفاع) همواره از کلام امام خود تبعیت کند و از قیاس های نادرست خودداری نماید. توجه داریم مؤمن الطاق در مقام «تکلم» است و اشاره شد نقطه کانونی دانش کلام در این دوره تاریخی، تبیین گری است، حتی مخاصمه و جدل نیز برای نشان دادن حقایق «تبیین»ی است که متکلم از معارف به دست می دهد. این یعنی آنچه پیش تر حضرت در آسیب شناسی رفتار کلامی مؤمن الطاق با عبارت «وَأَنَّهُ يَتَكَلَّمُ فِي تَيْمٍ قَدَرٍ»: (تکلم بر پایه بحث های آلوده یا گفت و گوهای نادرست) اشاره کرده اند، بدین معناست که تکلم او همواره باز بسته امام و وحی نبوده؛ لذا تأکید کرده اند اساس استدلال باید بر پایه آموزه های صحیح و ثابت شده از سوی امام باشد و هرگونه انحراف از این اصول، نه تنها منجر به گمراهی فردی می شود بلکه می تواند باعث ایجاد مشکلات بزرگ تری برای جامعه نیز گردد.

در روایت یونس بن یعقوب از امام صادق علیه السلام نیز مفهومی مشابه با روایت مؤمن الطاق مشاهده می شود که در آن امام بر اهمیت تبعیت از کلام معصوم علیه السلام

و انکار هرگونه استدلالی که از مسیر وحی و آموزه‌های رسول خدا و اهل بیت علیهم‌السلام منحرف باشد، تأکید دارند. در این گزارش، یونس بن یعقوب نقل می‌کند که مردی از اهالی شامات برای مناظره به محضر امام صادق علیه‌السلام می‌آید. امام از او می‌پرسند: «كَلَامُكَ مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنْ عِنْدِكَ؟» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴).

بدین معنا که کلام تو برخاسته از گفتار رسول خداست یا تنها از جانب خویش است؟ گفت: هم کلام رسول الله است و هم از خودم. حضرت فرمودند: پس در این صورت تو شریک پیامبر هستی، چون هم تو حرف می‌زنی و هم حرف‌های پیامبر را می‌زنی. گفت: نه. فرمودند: اگر شریک پیامبر نیستی، وحی به خودت نازل می‌شود؟ گفت: نه. حضرت فرمود: پس در این صورت اطاعت تو مثل اطاعت رسول خدا واجب است. گفت: نه، من چنین اعتقادی ندارم. حضرت به یونس رو کردند و فرمودند:

«هَذَا قَدْ خَصَمَ نَفْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴).

به این معنا که مرد شامی پیش از آنکه شروع به سخن گفتن کند، خود را در موقعیت مغلوب قرار داده است و نمی‌تواند به درستی از خودش دفاع کند.

در این روایت، امام در اصل این نکته را مطرح می‌کنند که تکلم باید براساس گفتار معصومین علیهم‌السلام و وحی الهی باشد و هرگونه تکلمی خارج از این چارچوب، فاقد اعتبار است. به بیان دیگر، امام به یونس می‌فرمایند که حتی اگر مرد شامی خود را در مقام تکلم با امام قرار دهد، بدون اینکه تکلمش بازسته و برخاسته از وحی نبوی باشد، این تکلم نمی‌تواند به نتیجه‌ای درست و صحیح برسد! درواقع حضرت به مرد شامی توجه می‌دهند پیش از ورود به عرصه مباحث کلامی، باید به اصول و مبانی معرفتی این تکلم در دین توجه کند، وگرنه چنین مناظره‌ای پایه و اساس درستی نخواهند داشت.

در ادامه این روایت، نمونه‌های دیگری از تکلم و نظروری براساس متن دینی و وحی مشاهده می‌شود. برای مثال، زمانی که گفت‌وگو میان حضرت امام صادق علیه‌السلام و مرد شامی به نقطه پیشین می‌رسد، حضرت به یونس می‌فرمایند: «اگر متکلم چیره‌دستی بودی، از تو می‌خواستم که با او مناظره کنی.» در پاسخ، یونس

به حضرت عرض می‌کند: «فدایتان گردم، من از شما شنیده‌ام که روش کلام‌ورزی متکلمان مورد تأیید شما نیست؛ زیرا آنان برخی امور را به‌عنوان اصل می‌گیرند و می‌پرسند آیا این تکلم تابع آن اصل هست یا نه؟ (هَذَا يَنْقَادُ وَهَذَا لَا يَنْقَادُ) یا اینکه آیا این هماهنگ است یا هماهنگ نیست؟ (وَهَذَا يَنْسَاقُ وَهَذَا لَا يَنْسَاقُ) و یا این را می‌فهمیم و تعقل می‌کنیم، آن را نمی‌فهمیم (وَهَذَا نَعْقِلُهُ وَهَذَا لَا نَعْقِلُهُ)». پاسخ امام صادق (ع) در این زمینه بسیار حائز اهمیت است:

«فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع): إِنَّمَا قُلْتُ قَوْلٌ لَّهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ وَذَهَبُوا إِلَى مَا يُرِيدُونَ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴).

باید توجه داشت مقام گفت‌وگوی حضرت، مقام تکلم و تبیین‌گری عقلانی است و نه نقل روایات. لذا این پاسخ بدین معنا خواهد بود که اگر تکلم و نظروورزی‌ای مورد نهی امام صادق (ع) قرار گرفته، بدین دلیل بوده که یک اصل کلی رعایت نشود و آن اینکه یک متکلم باید تکلم و نظروورزی‌های خویش را براساس وحی سامان دهد نه اینکه کلام خویش را بر غیر این اساس بنا کند.

این توجه حضرت به تبیین‌گری بر پایه وحی و متون وحیانی در آسیب‌شناسی عملکرد اصحاب در مناظره با مرد شامی به‌طور چشم‌گیری جلب توجه می‌کند. مثلاً حضرت در بررسی مناظره و تکلم حمران بن اعین با مرد شامی فرمودند: «تَجَرِي الْكَلَامَ عَلَى الْأَثَرِ، فَتَصِيبُ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴). بدین معنا که تکلم و مناظرات را به‌درستی براساس اثر (وحی) و سنت بنا می‌نهی و لذا در این امر موفق می‌شوی. بر همین اساس به هشام بن سالم فرمودند: «تُرِيدُ الْأَثَرَ وَلَا تَعْرِفُهُ» (کلینی، ۱۳۸۸،

۱/۱۷۳، ح ۴). بدین معنا که درصدد هستی براساس میراث وحیانی، معارف اعتقادی را صورت‌بندی کنی؛ اما چون میراث‌شناس نیستی و درون‌مایه‌های حقیقی آن را نمی‌شناسی، در صورت‌بندی هم به‌اشتباه می‌افتی! مجدداً باید توجه نمود هشام بن سالم در مقام تکلم و مناظره با مرد شامی است که عملکرد آن ارزیابی شده است و نه در مقام نقل روایت. او می‌کوشد براساس روایاتی که پیش‌تر آموخته است در مقابل مرد شامی استدلال و صورت‌بندی نوینی ارایه دهد. این نقد حضرت به‌خوبی نشان می‌دهد که این عملکرد روشی، ارتکاز عمومی متکلمان عقل‌گرای امامیه در

مدرسه کوفه بوده و به کار گرفته می شده است.

همین بی توجهی به معارف و حیانی در نظرورزی های کلامی را می توان در بررسی تکلم قیس ماصر توسط امام هم مشاهده نمود که فرمودند: «تَتَكَلَّمُ وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنَ الْخَبَرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَبْعَدُ مَا تَكُونُ مِنْهُ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴). بدین معنا که وقتی وارد عرصه کلام و مناظره می شوی، نزدیک ترین مضامین به اخبار و سنت نبوی، در دورترین نقطه از بحث تو جا می گیرد، کنایه از اینکه در تکلم و تبیین گری های کلامی خویش، بیش از آنکه به وحی توجه داشته باشی به اندیشه ورزی های عقلانی توجه داری و چون این گونه می کنی «تَمْرُجُ الْحَقَّ مَعَ الْبَاطِلِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴)، حق و باطل را با یکدیگر در می آمیزی.

جمع بندی

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که مبنای معرفت شناختی حاکم بر روش شناسی کلامی «متکلمان نظریه پرداز» مدرسه کوفه در قرن دوم هجری چه بود و این مبنا چگونه به شکل گیری روشی متمایز از نص گرایی اهل حدیث و عقل گرایی معتزله منجر شد. یافته های این نوشتار، فرضیه اصلی تحقیق را تأیید می کند که این جریان کلامی، بر مبنای الگوی معرفت شناختی «تشابک عقل و وحی در حجیت»، روشی را پی ریزی کرد که می توان از آن با عنوان «نظریه پردازی متن اندیش» یاد کرد.

تحلیل ها نشان داد که این الگوی معرفت شناختی، ریشه در تعالیم بنیادین اهل بیت علیهم السلام دارد؛ تعالیمی که ضمن به رسمیت شناختن عقل به عنوان «حجت باطنی» و وحی به مثابه «حجت ظاهری»، بر یک رابطه پویا، هم افزا و انفکاک ناپذیر میان این دو منبع تأکید می ورزند. براساس این الگو که در خطبه نخست نهج البلاغه با تعبیر بلیغ «اثارة دلائل العقول» تبیین شده است، وحی نه تنها ناقل گزاره های جدید؛ بلکه فعال ساز و جهت دهنده به ظرفیت های بالقوه عقل است. به عبارت دیگر، عقل ورزی مطلوب، آن فعالیتی است که در چارچوب هدایت وحی و با الهام از آن صورت می گیرد و با عباراتی نظیر «لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» نشان داده شده است.

روش شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره ۲
پاییز و زمستان ۱۴۰۴
۹۲

این مبنای نظری در عملکرد متکلمان نظریه‌پرداز کوفه، به‌ویژه در استدلال‌های هشام بن حکم، به‌وضوح تجلی یافته است. تحلیل مناظره هشام با عمرو بن عبید به‌عنوان یک مطالعه موردی، نشان داد که او چگونه با دریافت یک ایده کانونی از امام صادق علیه السلام، آن را در قالب یک قیاس عقلی بدیع «تألیف» و صورت‌بندی می‌کند. عبارت کلیدی او یعنی «شَيْءٌ أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَالْفَتْهُ» جوهر این روش‌شناسی را آشکار می‌سازد: ماده و جهت استدلال از آن وحی است و ساختار و پردازش آن برعهده عقل. این رویکرد، عقل را نه یک منبع خودبنیاد و رقیب وحی؛ بلکه ابزاری فعال و ضروری برای فهم، تبیین و دفاع عقلانی از آموزه‌های وحیانی معرفی می‌کند.

این روش‌شناسی، دو مزیت راهبردی برای کلام امامیه نخستین به ارمغان آورد: نخست آنکه کلام امامیه را از نص‌گرایی انفعالی اهل‌الحديث عبور می‌داد. درواقع این روش به متکلمان امامیه اجازه می‌داد برخلاف اهل‌الحديث که از ورود به حوزه‌های مفهومی برون‌متنی پرهیز می‌کردند، با بهره‌گیری از استدلال عقلی و نظریه‌پردازی، برای پاسخ به چالش‌های فکری زمانه، نظام‌های مفهومی منسجمی بیافرینند. امتیاز دوم این منهج کلامی، ممتازنمودن منهج کلامی امامیه از عقل‌گرایی خودبنیاد معتزله بود. درواقع این روش کلامی در تقابل با معتزله که عقل را مرجع نهایی و مستقل می‌دانستند، با تأکید بر نیازمندی عقل به هدایت وحی، اصالت و محوریت تعالیم الهی را حفظ کرده و متکلمان را از افتادن در ورطه عقل‌گرایی محض مصون می‌کرد.

خلاصه آنکه «نظریه‌پردازی متن‌اندیش» به‌مثابه روش‌شناسی غالب جریان نظریه‌پرداز در مدرسه کوفه، یک الگوی نوین از تعامل سازنده عقل و وحی است که توانست ضمن حفظ پابندی به اصول وحیانی، از ظرفیت‌های پویای عقل برای تعمیق و تبیین معارف دینی بهره‌گیرد. این میراث روش‌شناختی که بر حجیت توأمان و درهم‌تنیده عقل و وحی استوار است، می‌تواند همچنان به‌عنوان الگویی کارآمد برای نظریه‌پردازی‌های کلامی معاصر و پاسخ‌گویی به نیازهای فکری انسان امروز موردتوجه و بازخوانی قرار گیرد.

منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۳۹۱ق). **درء تعارض العقل والنقل**، محقق: محمد رشاد سالم. ریاض: دارالکنوز الأدبیه.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق). **مقالات الإسلامیین واختلاف المصلیین**. مصحح: هلموت ریتز. بیروت: لبنان، دار النشر فرانز اشتاینر.
- اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۱). «مدرسه کلامی کوفه»، **نقد و نظر**، ۱۳۹۱، شماره: ۶۵، ص ۳۸-۶۵.
- ایزدی تبار، محمد. (۱۳۹۱). «فلسفه علم کلام»، **معارف عقلی**، تابستان، شماره: ۲۳، ص ۷-۴۰.
- جبرئیلی، محمد صفر. (۱۳۸۵). «فلسفه علم کلام»، **قبسات**، بهار و تابستان ۱۳۸۵، شماره: ۳۹ و ۴۰، ص ۱۲۵-۱۵۲.
- جعفری، محمدرضا، و فاطمی نیا، جعفر. (۱۳۸۴). **الکلام عند الإمامیه: نشأته، تطوره و موقع الشیخ المفید منه**. قم: بنیاد فرهنگ جعفری.
- جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۲۵ق). **شرح المواقف**. قم: منشورات شریف الرضی.
- سبحانی، محمدتقی و افضل، محمد مهدی. (۱۳۹۲). «حجیت متشابهک منابع معرفت در فهم و تبیین آموزه های اعتقادی»، **تحقیقات کلامی**، سال اول، شماره دوم، پاییز، ص ۷-۲۷.
- سبحانی، محمدتقی. (۱۳۸۷). «کلام شیعی؛ ماهیت، تحولات و چالش ها»، **اخبار شیعیان**، دی ۱۳۸۷، شماره ۳۸.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۸۱). **الملخص فی أصول الدین**. محقق: محمدرضا انصاری قمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۶). **الذریعه**، مصحح: ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «پیراروش شناسی علم کلام»، **پژوهش های اعتقادی کلامی**، ۱۳۹۹، شماره ۳۷، ص ۱۵۳-۱۷۰.
- شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۶۶). **نهج البلاغه**. محقق: صبحی صالح. قم: مؤسسه دارالهجره.
- شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۱). **الاعتقادات**. محقق: عصام عبدالسید. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶). **الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد**. بیروت: دارالأضواء.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۸). **تمهید الاصول**. مترجم: عبدالمحسن مشکوه الدینی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **اوائیل المقالات**. محقق: ابراهیم انصاری زنجانی. بیروت: دار المفید.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد** علیه السلام. تصحیح: محسن کوچه باغی. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵ق). **تلخیص المحصل**. بیروت: دارالأضواء.

فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۷۸). **هندسه معرفتی کلام جدید**. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲ق). **شرح الأصول الخمسة**. مصحح: ابوهاشم. احمد بن حسین و رباب، سمیر مصطفی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی تا). **المغنی فی أبواب التوحید والعدل**. محقق: محمود محمد قاسم. مصحح: مدکور، ابراهیم بیومی و طه حسین. بی جا.

قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۴۰۱). «فلسفه کلام شیعی (امامیه)»، **کلام پژوهی**، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲، ص ۷-۳۴.

کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۶). **کلام شیعه**. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). **کنز الفوائد**. محقق: عبدالله نعمه. قم: دار الذخائر.

کشکی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). **رجال الکشی**. تلخیص: محمد بن حسن طوسی. مصحح: محمد باقر بن محمد میرداماد. محقق: مهدی رجایی. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). **الکافی**. تحقیق: علی اکبر غفاری. بی جا: دارالکتب الاسلامیه.

منصوری راد، حسین. (۱۳۹۴). «شاخصه های کلام ورزی جریان محدث-متکلمان در مدرسه کلامی کوفه»، **کلام اهل بیت** علیهم السلام، ۱۳۹۴، سال اول، ص ۷۱-۸۹.

نصرتی، شعبان و سبحانی، محمد تقی. (۱۳۹۳). «محدودیت ذاتی عقل در شناخت خدا؛ گونه ها و علت ها»، **تحقیقات کلامی**، دوره ۲، شماره ۷، اسفند ۱۳۹۳، ص ۷-۲۸.

