



ابن‌راوندی و دفاع از اندیشه کلامی کوفه

عباس میرزایی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۹/۰۵

چکیده

ابن‌راوندی در دوره‌ای، معتزلی بوده و سپس به امامیه گرایش پیدا کرده است. نوشتار حاضر بر آن است به این مسئله بپردازد که ابن‌راوندی در چارچوب کدام‌یک از گرایش‌های فکر امامی، مذهب امامیه را پذیرفت؛ و آیا او با توجه به گرایش‌های اعتزالی‌اش به نوعی، روش و محتوای اندیشه معتزله را در کلام امامیه وارد و ادبیات خاصی را در کلام امامیه ایجاد کرد، یا این که صرفاً با جریان عمومی کلام امامیه پیش از خود همراه شد؟

با هدف روشن شدن وضعیت کلام شیعه در طول سده سوم هجری و همچنین آشکار کردن وضعیت اندیشه امامیه میان دو مدرسه کلام امامیه در کوفه و بغداد، با روش مقایسه اندیشه‌های ابن‌راوندی با هشام‌بن‌حکم، به عنوان نماینده شاخص کلام امامیه در کوفه، این فرضیه پی‌گیری شد که ابن‌راوندی را می‌توان ادامه‌دهنده منهج کلامی امامیه در کوفه دانست. به نظر می‌رسد، ابن‌راوندی در تقابلی غیرخصلت‌آمیز با معتزله تلاش کرد از طریق احیای مدرسه کلام امامیه در کوفه، منظومه معرفتی امامیه را تبیین کند.

واژگان کلیدی

تاریخ کلام، معتزله، امامیه، مدرسه کوفه، مدرسه بغداد، هشام‌بن‌حکم، ابن‌راوندی.

مقدمه

ابن‌راوندی از شخصیت‌های اثرگذار در تاریخ تفکر اسلام است که در دهه‌های میانی سده سوم، جریانی انتقادی را علیه معتزلیان به راه انداخت. درباره ابن‌راوندی، شخصیت و مذهب وی ابهام‌هایی وجود دارد. شواهد تاریخی نشان می‌دهد، وی در دوره‌ای معتزلی بوده و سپس به امامیه گرایش پیدا کرده، ولی این‌که وی در دوره‌ای به الحاد گرایش داشته یا خیر، در حاله‌ای از ابهام است. معتزلیان، که از مخالفان سرسخت وی به شمار می‌روند، گزارش‌هایی از الحاد ابن‌راوندی را نقل کرده‌اند و از آن‌جا در منابع دیگر راه یافته است. صحت و سقم این گزارش‌ها و این‌که آیا به واقع، ابن‌راوندی آن‌گونه که معتزلیان می‌پندارند ملحد بوده یا این اتهام تنها به جهت نقدهای بنیادینی است که ابن‌راوندی به انگاره‌های توحیدی و عدلی اندیشه اعتزال وارد کرده، خارج از محدوده این مقاله است. این نوشتار به واکاوی این موضوع می‌پردازد که ابن‌راوندی بعد از پذیرش تشیع امامی، به کدام یکی از جریان‌های کلام امامیه گرایش داشته است. دانسته است که ابن‌راوندی بعد از پذیرش مذهب جدید، آثاری در دفاع از آموزه‌های امامیه نگاشت. هم‌چنین بر اساس مبانی کلامی امامیه، به نقد اندیشه‌های معتزله پرداخت. این نکته در بحث تاریخ ابن‌راوندی با ارزش است که آیا ابن‌راوندی سنت جدیدی را در کلام امامیه پایه‌ریزی کرد که متأثر از معتزله بود، یا این‌که ادامه‌دهنده جریان کلامی امامیه دوره پیش است؟

درباره این موضوع، مباحثی به قدمت تاریخ تفکر شیعه مطرح شده است. از «معتزله» ابوالحسن خیاط (م. ۳۰۰ق)، از «شاعره» ابوالحسن اشعری (م. ۳۳۰ق) و شهرستانی (م. ۵۴۸)، از متمایلان به «اصحاب حدیث» ابن‌تیمیه (م. ۷۲۸ق)، از میان «متأخران اسلامی» احمد امین مصری، مدرسی طباطبایی و در کنار اینان برخی از «خاورشناسان» مانند: مکدموت، آدام متر، مونتگمری وات و مادلونگ همگی به نحوی مدعی‌اند کلام شیعه در مقایسه مدرسه کوفه و بغداد، متأثر از معتزله شده است. واسطه این اثرپذیری می‌تواند دو گروه نوبختیان (ابوسهل و ابومحمد) و معتزلیان شیعه‌شده (مانند: ابوعلی وراق، ابن‌راوندی، ابن‌قبة، ابن‌مملک، ابن‌فسانجس و ابن‌تبان) باشد. نویسنده در مقاله‌ای دیگر این نکته را نشان داده که نمی‌توان همه معتزلیان شیعه‌شده را یک‌دست دانست و همه آن‌ها را واسطه انتقال آموزه‌های معتزلی به امامیه و گرایش کلام امامیه در بغداد به اعتزال قلمداد کرد و هر کدام از آن‌ها را باید در فضای فکری خود مورد تحلیل قرار داد (در این باره ر.ک: میرزایی، ۱۳۹۱: ۲۸). در این میان،

ابن‌راوندی چهره شاخص این جریان است که با توجه به قدرت علمی و فعالیت‌های بسیار خود در عرصه آموزه‌های شیعی، می‌توان وی را نامزد برجسته‌ای در انتقال آموزه‌های کلامی معتزله به امامیه برشمرد.

برخلاف این تئوری باید گفت، ابن‌راوندی خود ادامه‌دهنده راه متکلمان امامیه در کوفه بوده و از سنت کلامی بزرگان امامیه در کوفه حمایت کرده است. بررسی این موضوع، افزون بر این که چهره جدیدی از ابن‌راوندی ترسیم می‌کند، به نحوی نظریه مشهور را نیز نقد می‌کند؛ مهم‌تر از همه این‌که در صورت اثبات این فرضیه، جایگاه علمی متکلمان امامیه در کوفه نیز روایت می‌گردد، زیرا ابن‌راوندی، بزرگ‌ترین منتقد اعتزال - با هر هدفی که داشت -، با مبانی کلامی امامیه که متکلمان امامی در کوفه نظریه‌پردازی کرده‌اند، به نقد فراگیرترین و قدرتمندترین بنیاد کلامی عقل‌گرای جهان اسلام در طول سده دوم تا پنجم هجری رفته است. ضمن این‌که، سخن از این موضوع می‌تواند به روشن شدن زمینه‌ها و بسترهای شکل‌گیری کلام امامیه در بغداد و علت جهت‌گیری‌های خاص آنان در مباحث کلامی کمک کند. در واقع این بحث، یکی از مراحل حساس و تاریک تاریخ تفکر امامیه را مورد بازخوانی قرار می‌دهد.

ابن‌راوندی

«ابوالحسین احمد بن یحیی بن اسحاق راوندی» از شخصیت‌های معروف و مشهور دانش کلام، در طول سده سوم در بغداد بوده است. او آثار فراوانی نگاشت و صاحب نظریات مختلفی در حوزه‌های گوناگون کلام بوده است. معتزلیان به او گرایش‌های گوناگون مذهبی را نسبت داده‌اند. آنان از ابن‌راوندی در طبقات خود یاد می‌کنند (ابن مرتضی، بی‌تا: ۹۲) که سپس ملحد شد و تا آخر عمر بر الحاد خود تأکید کرد، ولی بعد از جدایی رسمی از اعتزال، فعالیت‌های ملحدانه خود را در پوشش تفکر امامیه ادامه داد (ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۰). بر اساس گزارش‌های معتزلی، فعالیت‌های ابن‌راوندی در دو ساحت پی‌گیری شده است؛ نخست، نقد اعتزال (ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۴۰) و دوم، دفاع از آموزه‌های کلامی امامیه (ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۰) که هر دو را تا آخر عمر ادامه داد. همین رفتار ابن‌راوندی موجب شد که معتزلیان شدیدترین حملات را علیه وی انجام داده و انواع اتهامات را به او نسبت دهند (برای مثال، ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۲۴۴؛ سید مرتضی، ۱۴۱۰ ق، ۱: ۸۸-۸۷).

ظاهراً ابن‌راوندی بعد از پذیرش اندیشه امامیه تغییر مذهب نداد، زیرا همه گزارش‌های معتزلی، بر الحاد او در عین گرایش به امامیه تأکید می‌کنند؛ به این معنا که تشیع وی ظاهری

بوده است. این که چرا معتزله ابن‌راوندی شیعه‌شده را ملحد معرفی می‌کنند، سؤال است که باید پاسخ آن را در شیوه ابن‌راوندی در نقد اعتزال جست‌وجو کرد که مجال دیگری برای بحث می‌طلبد. بایسته است، فقط به نکته‌ای اشاره شود که توجه به لوازم نظریات معتزله و همچنین بیان تناقضات اندیشه‌های بزرگان اعتزال در بحث توحید و عدل از سویی، و تلاش برای ناتمام نشان دادن هندسه معرفتی معتزله، از علل اصلی اتهام الحاد ابن‌راوندی است.

فارغ از ارزش‌داوری درباره ماهیت اصلی فعالیت‌های ابن‌راوندی و به دور از ذهن‌خوانی معتزلیان از تولیدات علمی وی، ابن‌راوندی بعد از پذیرش اندیشه امامیه شروع به اندیشه‌ورزی بر اساس مبانی امامیه کرد. نکته شایان توجه این که، گزارش‌های موجود درباره اندیشه‌های امامی وی این نکته را به دست می‌دهد که ابن‌راوندی در این راه با متکلمان پیش از خود در کوفه هماهنگ است؛ به این معنا که ابن‌راوندی در واقع، در امتداد جریان کلام امامیه در کوفه، و به‌ویژه متأثر از هشام‌بن‌حکم، از مبانی تفکر امامیه دفاع می‌کرده است. پیش از سخن از این موضوع، نخست به این مدرسه کلامی اشاره‌ای خواهیم داشت و در ادامه، به شخصیت هشام‌بن‌حکم می‌پردازیم.

مدرسه کوفه و هشام‌بن‌حکم

مدرسه کلام امامیه در کوفه، بر محوریت شهر کوفه و بر اساس معارف رسیده از اهل بیت علیهم‌السلام، از نخستین مدارس کلام امامی به شمار می‌رود که در دوران حضور ائمه، عمدتاً در کوفه فعالیت می‌کرده است. متکلمان این دوره افزون بر تئوری‌پردازی آموزه‌های اعتقادی، در بحث و مناظره‌های دینی در برابر مخالفان، به‌ویژه معتزلیان، حضور فعال داشتند. ویژگی خاص کلام کوفه این بود که در کنار فهم گزاره‌های اعتقادیِ روایی، وارد حوزه نظریه‌پردازی نیز شدند. طبیعتاً توجه به «عقل» یکی از لوازم جدایی‌ناپذیر این روش بود. البته عقل‌گرایی این متکلمان با عقل‌گرایی شیعه در دوره‌های بعد، به‌خصوص در بغداد، متفاوت است. این متکلمان گرچه عقل‌گرا بودند، مبنای آنان در تبیین عقلی اندیشه‌های امامی، سنت حدیثی امامیه بود؛ به این معنا که متکلمان در چارچوب آموزه‌های روایی اهل‌بیت علیهم‌السلام فعالیت کلامی می‌کردند. مؤمن الطاق، هشام‌بن‌سالم، زرارة‌بن‌اعین، و در دوره بعد هشام‌بن‌حکم، علی‌بن‌رئاب، محمدبن‌حکیم، عبیدبن‌زرارة از متکلمان نام‌دار این دوره به شمار می‌روند.

مدرسه کلام امامیه در کوفه با همه تأثیراتی که در پویایی کلام شیعه از خود بر جای گذاشت، از حدود دو دهه پایانی سده دوم هجری رو به افول رفت و تقریباً در اوایل سده سوم

اثری از این مدرسه نیست. البته در اواخر حیات مدرسه کوفه، انتقالی جغرافیایی در آن رخ داد و متکلمان به بغداد مهاجرت کردند و همین امر موجب حضور جدی‌تر اندیشه‌های امامیه در بغداد و آشنایی بیشتر مخالفان از بنیادهای معرفتی امامیه شد (دراین باره ر.ک: کرباسی، ۱۳۹۱: ۳۸-۶۶).

«هشام‌بن‌حکم» یکی از متکلمان ممتاز مدرسه کوفه است که نقشی اساسی در این مدرسه داشت و شاخص متکلمان امامیه در کوفه بود. در منابع مقالات‌نگاری، کلامی و آثار برجای‌مانده از معتزلیان، هشام‌بن‌حکم تنها شخصیتی است که بیشترین توجه به اندیشه‌های وی شده است. شخصیت ممتاز هشام در عرصه نظریه‌پردازی تفکر امامیه باعث شد که نه تنها مخالفان وی، بلکه امامیان نیز درباره نظریات وی حساس باشند. هشام‌بن‌حکم تبیینی جدید از آموزه‌های اعتقادی امامیه را بیان می‌کرد که نقش عقل در آن فراتر از منهج دیگر متکلمان امامیه بود. تلاش‌ها و فعالیت‌های هشام که با تولید آثار علمی فراوانی همراه بود، جایگاه علمی خاصی را در کوفه برای وی به همراه داشت که باعث تربیت شاگردان فراوانی شد که هر کدام صاحب کرسی کلام در مدرسه کوفه شدند (دراین باره ر.ک: رضایی، ۱۳۹۱: ۹۱-۱۱۱).

ابن‌راوندی و هشام

در بررسی تبارشناسی فکری ابن‌راوندی و هشام‌بن‌حکم از دو منظر می‌توان به این موضوع نگاه کرد؛ نخست، گزارش‌های پیرامونی/تشابه‌های غیرمحتوایی حول این دو متکلم و دیگری، مقایسه اندیشه‌ها/تشابه‌های محتوایی. در قسمت نخست به گزارش‌هایی پرداخته می‌شود که به گونه‌ای ناظر به ارتباط این دو می‌باشد. این گزارش‌ها خود به چند دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

۱. نوع نگاه ابن‌راوندی به متکلمان کوفه و شخص هشام؛
۲. توجه ابن‌راوندی به اندیشه‌های هشام‌بن‌حکم و گزارش قابل توجه آن در آثار خود؛
۳. نظر معتزلیان در گرایش ابن‌راوندی به اندیشه‌های هشام؛
۴. تأکید ابن‌راوندی بر تبیین، تصحیح و تقویت اندیشه‌های هشام؛
۵. برخورد ابن‌راوندی با متکلمان مخالف هشام؛
۶. تعمیم اتهامات هشام به ابن‌راوندی توسط معتزلیان؛
۷. پیوستگی فکری در حوزه موضوعات در نگارش آثار میان هشام و ابن‌راوندی؛
۸. نگارش آثاری در دفاع از هشام توسط ابن‌راوندی.

تشابه‌های غیرمحتوایی

در تبیین این بخش نخست باید گفت، ابن‌راوندی نگاه مثبتی به متکلمان کوفی امامیه دارد. وی این دسته از متکلمان بزرگ امامیه در کوفه را جزء معتدلان تفکر شیعه (اهل الاقتصاد منهم) می‌داند که در مباحث کلامی به قرآن و سنت پیامبر ﷺ ارجاع می‌دهند و هم‌چنین در مباحث خود از استدلال‌های عقلی بهره می‌گیرند (خیاط، بی تا: ۲۳۶). هشام‌بن‌سالم، مؤمن الطاق، علی‌بن‌میثم، هشام‌بن‌حکم، علی‌بن‌منصور و سکاک از جمله این متکلمانند.^۱

در بین این متکلمان، تنها شخصیتی که بیشترین توجه ابن‌راوندی را جذب کرده، هشام‌بن‌حکم است. او اندیشه‌های هشام را به خوبی می‌شناخت و مورد توجه قرار می‌داد. ابن‌راوندی در آثار خود به فراوانی در موضوعات گوناگون کلامی، مانند توحید، عدل و امامت، اندیشه‌های وی را گزارش کرده است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۲، ۲۰۷-۲۰۸؛ قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۳-۲۲۵ و ۲: ۵۵۱؛ عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۴۹). وی در *فضیحة‌المعتزله* در موارد متعددی به اندیشه‌های هشام استناد کرده است.

جذابیت هشام برای ابن‌راوندی نکته‌ای بوده که معتزلیان نیز به آن اشاره کرده‌اند. خیاط در *الانتصار* از گرایش ابن‌راوندی به اندیشه‌های هشام پرده برمی‌دارد (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۸۵، ۱۶۹) و در گزارشی به روشنی، تأثیرپذیری ابن‌راوندی از هشام را روایت می‌کند (ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۸۵). خیاط هم‌چنین به تعصب خاص ابن‌راوندی به اندیشه‌های هشام اشاره (خیاط، بی تا: ۱۸۵) و ابن‌راوندی را مدافع اندیشه‌های وی معرفی کرده است (خیاط، بی تا: ۲۱۱). البته ابن‌راوندی خود در *فضیحة‌المعتزله* نشان داده که به خوبی مبانی اندیشه‌های هشام را می‌شناسد (برای نمونه ر.ک: خیاط، بی تا: ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۵). گرایش ابن‌راوندی به هشام موضوعی نیست که مورد غفلت دیگر متکلمان معتزلی قرار گیرد. ابوعلی جبایی وی را از متکلمانی می‌داند که در توحید و عدل به هشام نزدیک بوده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۸، ۳۷). قاضی عبدالجبار نیز در چندین مورد به نزدیکی هشام و ابن‌راوندی به صورت‌های گوناگون اشاره می‌کند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۳-۲۲۵ و ۲: ۵۵۱).

نکته مهم در گرایش ابن‌راوندی به هشام این است که ابن‌راوندی تنها به نقل یا پیروی از اندیشه هشام اکتفا نمی‌کند، بلکه به تعبیر خیاط در زیبا بیان کردن نظریات هشام و تقویت

۱. توجه به این نکته از این روی است که خیاط، اندیشه‌هایی را به این افراد نسبت می‌دهد (خیاط، بی تا: ۳۶-۳۷) و در جایی دیگر، صاحبان این اندیشه را در نگاه ابن‌راوندی، جزء معتدلان از تفکر امامیه معرفی می‌کند (همان: ۲۳۶).

اندیشه‌های او نیز کوشش کرده است (خیاط، بی‌تا: ۱۶۹). خیاط معتقد است، ابن‌راوندی اندیشه‌های هشام را با قوت بیان کرده و در تصحیح و تحسین آن‌ها نهایت تلاش خود را کرده است (خیاط، بی‌تا: ۱۷۰). این برداشت خیاط صحیح است، زیرا خود ابن‌راوندی بر این باور است که یکی از جنبه‌های نقد معتزلیان بر امامیان این است که آنان اندیشه‌های متکلمان امامیه را نفهمیده‌اند (برای مثال، نک: خیاط، بی‌تا: ۲۱۴). او هشام را یکی از این مصادیق می‌داند و در چندین مورد به تبیین نظریات هشام می‌پردازد (برای مثال، نک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۸، ۲۰۸، ۲۳۰). ابن‌راوندی در برخی موارد اندیشه‌های انتسابی جاحظ به هشام را ناکامل بیان کرده و به تصحیح آن می‌پردازد (خیاط، بی‌تا: ۲۰۸).

گرایش ابن‌راوندی به هشام از جنبه دیگر نیز قابل رصد است و آن نوع مواجهه با مخالفان هشام است. او درباره معتزلیانی که با هشام درگیری‌های علمی داشته‌اند، به شدت سخت‌گیر بود و به نقد آن‌ها توجه بیشتری نشان می‌داد. این رفتار ابن‌راوندی احتمالاً به خاطر هم‌سویی‌هایی است که در حد قابل توجهی به هشام داشته است. هم از این روست که وی در مقابل معتزلیان از هشام دفاع می‌کند و با حدت بیشتری به جنگ معتزلیانی می‌رفت که به طور مستقیم با هشام درگیری‌های علمی داشتند. تقابل ابن‌راوندی با ابراهیم نظام و ابوهدیل می‌تواند از این منظر قابل تحلیل باشد. ابن‌راوندی در *فضیحه‌المعتزله* شدیدترین انتقادات را به آنان دارد و در جابه‌جای آن، به شدت به نقد اندیشه‌هایشان در توحید و عدل می‌پردازد؛ و از سوی دیگر، دانسته است که نظام و ابوهدیل از شخصیت‌هایی هستند که با هشام مخالفت‌های فراوانی داشته‌اند. برای مثال، ابن‌راوندی برای این که انحرافات فکری معتزلیان در مقابل امامیه را نشان دهد، اندیشه‌های هشام را با ابوهدیل مقایسه کرده و مورد ارزیابی و نقد قرار می‌دهد (خیاط، بی‌تا: ۱۶۸). خیاط به این نکته توجه کرده و می‌گوید که نقدهای ابن‌راوندی علیه ابوهدیل به خاطر گرایش او به هشام است (خیاط، بی‌تا: ۱۸۵). خیاط می‌گوید ابن‌راوندی به سبب همین گرایش‌ها، در مقایسه اندیشه‌های هشام با معتزلیان، مبانی اندیشه‌های معتزلیان را به طور کامل نقل نمی‌کند و در مقابل، با تمام توان و به صورت کامل اندیشه‌های هشام را گزارش می‌کند (خیاط، بی‌تا: ۱۸۵). ابن‌راوندی خود تصریح می‌کند که جمله‌های جاحظ علیه اندیشه‌های امامیه برخاسته از کینه‌هایی است که مشایخ معتزله درباره هشام داشته‌اند. او انتقادهای جاحظ به هشام بن‌حکم را متعصبانه و به جهت انتقام‌جویی از شکست دو استادش، یعنی نظام و ابوهدیل، در مقابل هشام می‌داند (خیاط، بی‌تا: ۲۱۱).

احتمالاً به سبب همین پیوستگی فکری میان هشام و ابن‌راوندی است که خیاط در چند مورد به ابن‌راوندی یادآور می‌شود که نقدهایش علیه اندیشه‌های معتزلیان، شامل نظریات هشام نیز می‌شود (خیاط، بی‌تا: ۶۶، ۹۳، ۱۰۸)، و هر دو شخصیت یعنی هشام (خیاط، بی‌تا: ۸۳-۸۴) و ابن‌راوندی (خیاط، بی‌تا: ۲۱۲) را متهم به دیصانی‌گری، و به سبب اندیشه‌هایشان خارج از اسلام معرفی می‌کند (خیاط، بی‌تا: ۱۸۰، ۱۸۸، ۲۱۹، ۲۲۰). نیز در جایی که ابن‌راوندی به اندیشه‌های الحادی معتزلیان اشاره می‌کند، خیاط نیز هشام را صاحب اندیشه‌های ملحدانه می‌داند و هر دو را ملحد معرفی می‌کند (خیاط، بی‌تا: ۸۴). معتزلیان دیگر مانند ابوعلی جبایی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷-۳۸) و قاضی عبدالجبار (قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب)، ۱: ۲۳۱-۲۳۲ و ۲: ۵۲۸-۲۲۹) نیز درباره هشام و ابن‌راوندی معتقدند، هر دو در اهداف شوم علیه اسلام و پیامبر ﷺ مشترکند (همان)، و برخی منابع دیگر هر دو را متهم به کذاب بودن می‌کنند (آمدی، ۱۴۲۳ق، ۵: ۱۶۴). عداوت با انبیا از دیگر اتهاماتی است که به هر دو زده شده است (درباره هشام ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب)، ۲: ۲۲۵ و درباره ابن‌راوندی ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۲۴۲؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب)، ۲: ۳۵۶-۳۵۷).

در حوزه آثار نیز می‌توان به پیوستگی فکری این دو پی برد. هر دو در چهار موضوع مشترک کتاب نگاشته‌اند: کتاب *الطبائع* (ابن‌راوندی: آمدی، ۱۴۲۳ق: ۹۲)، کتاب *إمامة المفضول* (ابن‌راوندی: ابن‌جوزی، ۱۴۱۲ق، ۱۳: ۱۰۸)، کتاب *الاستطاعة* (ابن‌راوندی: ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷) و کتاب *الجمال* (ابن‌راوندی: ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷). این کتاب ابن‌راوندی ردّ بر معتزله است و هشام نیز کتابی با نام «کتاب الردّ علی المعتزله و طلحة و زبیر» دارد. ابن‌راوندی هم‌چنین کتابی با عنوان «کتاب حکایة علل هشام فی الجسم و الرویة» دارد که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷). ابن‌راوندی کتابی دیگر با عنوان «کتاب الاحتجاج لهشام بن الحکم» (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷) دارد که در این کتاب باید از اندیشه‌های هشام دفاع کرده باشد. قاضی عبدالجبار نیز به هماهنگی موضوعی آثار ابن‌راوندی و هشام اشاره کرده است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب)، ۱: ۲۳۱). به هر حال، گرایش‌ها و دفاع‌های ابن‌راوندی از هشام از سویی، و تشابه در روش از سوی دیگر، به نقطه‌ای اشاره دارد و آن نزدیکی اندیشه‌های این دوست که در موضوعات گوناگون قابل رصد بوده، مورد بحث قرار می‌گیرد.

تشابه‌های محتوایی

در باب توحید، نخست باید به گزارش‌های معتزلیان در باب تشابه اندیشه‌های ابن‌راوندی و هشام در باب توحید و عدل اشاره کرد. ابن‌راوندی در آثار خود به طور متعدد نظریات هشام و

اصحابش در مباحثی مانند اندیشه‌های توحیدی (مانند نظریات تجسیمی) (خیاط، بی‌تا: ۱۶۷؛ قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب)، ۱: ۲۲۵؛ عبدالقاهر بغدادی، ۱۹۷۸: ۴۹) و جبری (مانند: استطاعت، جبر و اختیار، مشیت و اراده عام، تقدیر حق تعالی) را از هشام گزارش کرده است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب): ۲: ۵۵۱). اگرچه قاضی به صورتی بین نظریات ابن‌راوندی و هشام فرق می‌گذارد و می‌گوید ابن‌راوندی تنها این نظریات را گزارش کرده (قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب): ۲: ۵۵۱)، ولی ابوعلی جبایی بر این باور است که ابن‌راوندی در بحث‌های توحیدی و عدلی همراه با هشام در فضای مفهومی واحدی قرار دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۰: ۳۷-۳۸). افزون بر این، در برخی از مباحث توحیدی میان ابن‌راوندی و هشام بن حکم تشابه وجود دارد. همین تشابه-هاست که معتزلیان، اندیشه‌های توحیدی و عدلی این دو را مخالف اعتزال می‌دانند و معتقدند، این دو می‌خواستند توحید و عدل را باطل کنند (همان؛ به نقل از: ابوعلی جبایی، همان).

ابن‌راوندی هم‌چنین کتابی با عنوان «کتاب حکایة علل هشام فی الجسم و الرویة» دارد که ظاهراً در این کتاب، درباره نظریات هشام در مورد «جسم و رؤیت» بحث می‌کند (ابن‌ندیم، ۱۳۵۰: ۲۱۷). به نظر می‌رسد، ابن‌راوندی در این کتاب به تبیین ادله و تصحیح اندیشه‌های تجسیمی و تشبیهی هشام در باب توحید پرداخته است. وی خود در بحث «صورت» می‌گوید، معتزلیان اندیشه امامیه در این موضوع را نفهمیده‌اند (خیاط، بی‌تا: ۲۱۴). ابن‌راوندی در تبیین نظریه «جسم لا کالاجسام هشام» می‌گفت: «بان الله جسم لا یشبه الاجسام فی معانیها و لا فی انفسها». ابن‌راوندی، برخلاف نظر معتزلیان، معتقد بود لازمه این نظر هشام تنهایی قدرت خداوند و محدودیت علم الهی نیست. او هم‌چنین معتقد بود، نظریه هشام هیچ‌گونه نقص و تغییری در خداوند را به دنبال ندارد و دور، هیچ فعلی را که خداوند ازلاً بر آن قدرت دارد محال نمی‌کند (ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۷).

ابن‌راوندی نظریه هشام در این موضوع را به طور کامل همراه با ادله عقلی و نقلی در *فضیحة المعتزله* تبیین کرده و با مقایسه با نظر ابوهدیل آن را در معرض داوری قرار می‌دهد. او هم‌چنین نظریه هشام را تأیید می‌کند. خیاط می‌گوید که ابن‌راوندی تمام تلاش خود را کرده تا نظریه هشام را به بهترین وجه ممکن بیان کند (ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۸-۱۶۵)، و همین باعث شده که او در مقام مقایسه نظر هشام با ابوهدیل در بحث علم الهی، ادله و مباحث ابوهدیل را به صورت ناقص بحث کند (خیاط، بی‌تا: ۱۸۵).

یکی از موضوعات مطرح در علم الهی، ازلیت علم الهی و نحوه علم خداوند بر اشیا غیرمخلوق بود. تصور عمومی این بود که علم باید متعلق خارجی داشته باشد؛ به این معنا که

هر آنچه خدا می‌داند، باید برای آن شیئی در خارج محقق شده باشد. هشام بن حکم و ابن‌راوندی در این باره دو نظریه مطرح کرده‌اند. هشام معتقد بود، علم خداوند در ازل به نفس اشیا، محال است و خداوند متعال علم به اشیا پیدا می‌کند بعد از آن که فاقد علم است. هشام، علم الهی را بنفسه نمی‌دانست و معتقد بود، خدا به واسطه صفت «علم» به امور عالم علم پیدا می‌کند و این علم خود صفتی است برای خداوند که نه جزء ذات اوست و نه غیر ذات. هشام این گونه دلیل می‌آورد که باور به علم ازلی الهی، باورمندی به ازلی بودن معلومات را در پی دارد، زیرا علم به معلوم موجود تعلق می‌گیرد؛ بدین معنا که لازمه علم ازلی خداوند به اشیا این است که اشیا نیز ازلی باشند.

نظریه ابن‌راوندی نیز در قسمت اخیر این بحث مانند هشام بود. ابن‌راوندی نیز معتقد بود، اشیا زمانی شیئیت پیدا می‌کنند که در خارج محقق شوند و در این موقع است که می‌توان گفت، اشیا موجودیت دارند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۶۰). این مبنای ابن‌راوندی منجر به نفی علم پیشینی خداوند می‌شد؛ با این بیان که اگر شیء فقط به موجود گفته شود، باید خداوند به آنچه هنوز موجود نشده و شیء نیست، علم نداشته باشد. ابن‌راوندی برای حل این مسئله مدعی شد که علم خداوند به اشیا ازلی است؛ به این معنا که خداوند به اشیایی علم دارد که در آینده شیء خواهند شد (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۱۵۹-۱۶۰).

بر این اساس، در مقایسه نظریه ابن‌راوندی با هشام باید گفت، هر دو در این که شیء تا موجود نباشد شیء نیست مشترکند، هرچند در علم پیشینی خداوند دو تفسیر متفاوت دارند. هشام معتقد بود، خداوند علم ازلی به اشیا ندارد، بلکه با علم خاصی به اشیا عالم می‌شود، ولی ابن‌راوندی می‌گفت خداوند علم ازلی به اشیا دارد؛ به این معنا که می‌داند در آینده اشیایی را به وجود خواهد آورد. این بدین معناست که موضوع بحث هشام در باب علم ذاتی و علم فعلی حق تعالی است - که در ادامه بیشتر مورد بحث قرار می‌گیرد - و موضوع بحث ابن‌راوندی علم ازلی الهی؛ به عبارت دیگر هشام، علم ازلی خدا به اشیا را نفی می‌کرد و ابن‌راوندی اثبات. ابن‌راوندی همچنین خود به تفاوت نظریه خویش با هشام اشاره‌ای دارد (خیاط، بی‌تا: ۱۶۸).

البته می‌توان احتمال دیگری را نیز مطرح کرد که بر اساس آن، تشابه ابن‌راوندی با هشام بیشتر می‌شود. در این صورت می‌توان برای ابن‌راوندی نیز مانند هشام، صفات الهی را به دو صورت «ذاتی» و «فعلی» تبیین کرد. در تبیین این نکته باید گفت، هشام و ابن‌راوندی معتقد بودند خداوند زمانی به اشیا علم پیدا می‌کند که شیء وجود خارجی داشته باشد. این مبنای در بحث علم الهی، سبب نفی علم پیشینی خداوند می‌شد؛ پذیرش این مبنا در کنار لازمه‌ای که

ایجاد کرده، برای مخالفان ابن‌راوندی این دست‌آویز را فراهم نموده که وی را مانند هشام‌بن‌حکم (خیاط، بی‌تا: ۱۰۸) متهم کنند که قائل به حدوث علم الهی شده است (حسنی‌رازی، بی‌تا: ۲۰۱). این مطلب نکته‌ای را رهنمون می‌کند که احتمالاً وی نیز مانند هشام‌بن‌حکم قائل به علم فعلی حق تعالی بوده است. این احتمال وقتی تقویت می‌شود که به گزارش اشعری توجه شود. بر پایه این گزارش، گروهی از روافض معتقد بودند «قدرت»، «سمع» و «بصر» وقتی اطلاق می‌شود که مقدر، مسموع و مبصر باشد و زمانی که این‌ها نباشند اطلاق قادر، سمیع و بصیر بودن بر خداوند بی‌معناست. اینان می‌گفتند که اساساً جایز نیست قدرت و علم بر چیزی که وجود خارجی ندارد، تعلق بگیرد (اشعری، ۱۴۰۰: ۳۶-۳۷). این نظریه یادآور همین نظریه پیش‌گفته ابن‌راوندی در بحث صفات است. بر همین اساس است که اشعری در ادامه، برای ادعای خود از باب «بداء» شاهی ارائه می‌کند که این‌ها معتقد به بداء هستند و می‌گویند خداوند اراده شیئی می‌کند و سپس برای او بداء حاصل می‌شود. بر اساس گزارش خیاط در بحث بداء باید گفت، منظور اشعری از این گروه همان متکلمان امامیه در کوفه است (خیاط، بی‌تا: ۳۶-۳۶).

بر پایه این بیان اشعری، بحث متکلمان امامیه درباره علم ذاتی حق نبود. کسی از امامیه منکر علم ذاتی خداوند نبوده بلکه بحث تنها درباره چگونگی اطلاع علم خداوند بر اشیا، یا همان علم فعلی بوده است. هیچ‌کدام از امامیان به خداوند نسبت جهل نمی‌دادند؛ سخن این بوده که اطلاق واژه «علم» به خداوند، چه زمانی ممکن است. متکلمان امامیه برای خداوند دو نوع علم باور داشتند؛ علم ذاتی و علم فعلی، و این برخلاف معتزلیان بود که تنها برای خداوند علم را صفت ذاتی می‌دانستند. متکلمان امامی می‌گفتند خداوند پیش از خلق اشیا، هنگامی که آن‌ها را اراده می‌کند به آن‌ها علم پیدا می‌کند. و این افزون بر علم ذاتی خداوند است. ابن‌راوندی بنابر یکی از دو نظریه خود در باب بداء، از این نظریه دفاع کرده است. بر اساس این احتمال می‌توان گفت، هشام‌بن‌حکم و ابن‌راوندی هر دو علم ذاتی الهی را قبول داشتند و هم‌چنین از آن‌جا که هر دو علم الهی را تابع اعیان می‌دانستند، قائل به علم فعلی نیز بوده‌اند.

یکی دیگر از موضوعات مطرح در بحث علم الهی، مسئله «بداء» است. ابن‌راوندی در نظریه‌ای می‌گوید که حذاق شیعه معتقدند، بداء همان نسخ معتزلی بوده و اختلاف تنها یک امر لفظی است (خیاط، بی‌تا: ۱۹۱). او در گزارش دیگری در مناظره خود با جاحظ درباره مفهوم «خدای تغییرناپذیر» می‌گوید، فاعلی که برای او اراده‌ای تازه حاصل می‌شود و افعال برای او ناممکن نیست، تواناتر و قابل توجه‌تر از فاعلی است که نمی‌تواند چیزی بر فعل خود بیفزاید یا از

آن بکاهد، و نمی‌تواند به پیش برود یا به پس بازگردد. او معتقد است، شأن خداوند بزرگ‌تر از این است که فاعلی باشد که توانایی در کم و زیاد و یا مقدم و مؤخر کردن در خلقتش را نداشته باشد (خیاط، بی‌تا: ۱۹۵). نظر دوم ابن‌راوندی، به‌گونه‌ای همان نظر متکلمان امامیه در کوفه و شخص هشام بن حکم است. اینان معتقدند، برای خداوند در انجام امور، احتمالاتی آشکار می‌شود و خداوند اراده انجام فعلی را در زمانی می‌کند، ولی انجام نمی‌دهد، زیرا امر جدیدی برای او آشکار می‌شود (در این باره ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۳۹). معتزلیان لازمه این نظر را تغییر، نقص و محدودیت در علم الهی بیان می‌کردند (خیاط، بی‌تا: ۱۹۵). ابن‌راوندی در دفاع از این نظریه چنین لوازمی را منتفی می‌داند (ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۱۶۷). بر این اساس می‌توان گفت، احتمالاً نظر اصیل ابن‌راوندی در باب بداء همانند نظر هشام و دیگر متکلمان امامی کوفی بوده است؛ به‌ویژه این‌که ابن‌راوندی در نقد نظریه اسواری، از دیگر متکلمان معتزلی، بر اساس همین مبنا رفتار کرده است (در این باره ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۵۸).

یکی دیگر از موضوعاتی که می‌توان میان هشام و ابن‌راوندی مقایسه کرد، مسئله «تحریف قرآن» است. این نظر را به متکلمان امامیه در کوفه (در این باره ر.ک: خیاط، بی‌تا: ۸۳، ۱۶۶، ۲۳۱، ۲۳۶) و همچنین هشام نسبت داده‌اند (خیاط، بی‌تا: ۳۷-۳۸، ۸۴). درباره ابن‌راوندی هم نخست باید گفت، جاحظ کتابی در ردّ تحریف با عنوان «فی نظم القرآن و سلامته من الزیادة و النقصان» داشته که با انتقادهای ابن‌راوندی روبه‌رو گشته است (قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب)، ۱: ۶۳ و ۲: ۵۴۸-۵۴۹). قاضی عبدالجبار تحریف را به ابن‌راوندی نسبت می‌دهد (قاضی عبدالجبار، بی‌تا (ب)، ۱: ۶۳-۶۴) و می‌گوید برخی از ملحدان که در لباس تشیع مخفی شدند، تحریف قرآن را پذیرفته‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۶: ۳۸۶). ابوعلی جبایی از هشام و ابن‌راوندی و برخی دیگر از امامیه نام می‌برد و می‌گوید که همه این‌ها قائل به تحریف بوده‌اند.^۱

یکی دیگر از موضوعاتی که می‌تواند نزدیکی نظری ابن‌راوندی با هشام را نشان دهد بحث «خلق افعال» است. هشام در بحث «خلق افعال» معتقد بود، فعل انسان را خداوند خلق می‌کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰). اشعری در همان‌جا نسبت دیگری به هشام می‌دهد که وی بر این اعتقاد بوده که فعل انسان از این جهت که برخاسته از اراده اوست، اختیاری و از این جهت که تا سبب مهبجی از سوی خداوند ایجاد نشود فعل محقق نمی‌شود، اضطراری است. هشام در

۱. عبارت این گونه است: «أجازوا فی الكتاب - أو کثیر منهم - الزیادة و النقصان». به نظر می‌رسد، عبارت «او کثیر منهم» عبارت جبایی نباشد؛ یا افزوده قاضی است یا نساخان دوره‌های بعدی (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵: ۲۰: ۳۷-۳۸).

این نظریه تلاش کرده بین جبر و اختیار، جمعی ایجاد کند. در این موضوع ابن‌راوندی «نظریه کسب» را مطرح کرده است. وی معتقد بود، خداوند افعال اختیاری انسان را خلق می‌کند، ولی این انسان است که آن‌ها را کسب می‌کند (حسنی‌رازی، بی‌تا: ۱۱۶). در واقع، ابن‌راوندی و هشام هر دو معتقدند، خداوند فعل اختیاری انسان را خلق می‌کند، ولی هشام می‌گوید انسان اراده انجام فعل را می‌کند، ولی تا سبب مهیج نیاید تحقق فعل بی‌معناست. ابن‌راوندی نیز می‌گوید، انسان است که با اراده خود فعل اختیاری مخلوق خدا را کسب می‌کند.

در بحث قدرت درباره نظر هشام و ابن‌راوندی هم باید گفت که غالب متکلمان امامیه در کوفه در بحث قدرت انسان و رابطه آن با مقدر، مع‌الفعل بودن استطاعت را پذیرفته‌اند (در این باره ر.ک: اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۲-۴۴)؛ به این معنا که خداوند هنگام انجام دادن فعل، قدرت را در انسان ایجاد می‌کند. هشام معتقد بود، استطاعت از پنج امر تحقق می‌یابد: سلامتی انسان، عدم مانع برای انجام فعل، فرصت انجام فعل، ابزار انجام فعل و سبب مهیج. هشام می‌گفت، زمانی که این پنج مؤلفه تجمیع شوند فعل محقق می‌شود، ولی معتقد بود اگر سبب مهیجی که خداوند وارد می‌کند، نباشد فعل محقق نمی‌شود. بنا بر نظر هشام، استطاعت مع‌الفعل نیست، هم‌چنانکه قبل‌الفعل نیز نمی‌باشد، بلکه ترکیبی از این دوست؛ البته این نظر هشام در تقسیم‌بندی بحث استطاعت میان نظریات مع‌الفعل باید قرار گیرد. ابوالحسن اشعری در توضیح نظریه ابن‌راوندی می‌گوید که وی قدرت را همراه فعل می‌دانست، ولی معتقد بود قدرت هم بر فعل و هم بر ترک آن صلاحیت دارد؛ به این معنا که انسان در حال حدوث فعل، توانایی ترک آن را نیز دارد. همچنین انسان توانایی دارد در حال انجام فعل آن را ترک کند (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۲۳۰-۲۳۱).

این نظر ابن‌راوندی از سویی با نظر معتزله هماهنگ است و از سوی دیگر، با نظر هشام‌بن-حکم در کوفه. در واقع، ابن‌راوندی در این نظریه که استطاعت قبل‌الفعل است با معتزله مخالف بود و با هشام همراهی می‌کرد، ولی در این قسمت از نظریه که انسان توانایی بر انجام ضد فعل را دارد همراه با معتزله و مخالف هشام است. این‌که برخی وی را از معتقدان به کسب می‌دانند (حسنی‌رازی، بی‌تا: ۱۶۳)، می‌تواند شاهدهی باشد بر این‌که وی قدرت را مع‌الفعل و از سوی خدا می‌دانسته، اما معتقد بوده که انسان همان لحظه انجام فعل می‌تواند فعل یا ترک را انتخاب کند. از این روست که هم هشام (مقدسی، ۱۹۸۸، ۵: ۱۳۲؛ اشعری، ۱۴۰۰ق: ۴۰) و هم ابن‌راوندی (قاضی عبدالجبار، بی‌تا (الف): ۲۶۹) متهم به جبر شده‌اند.

در بحث امامت نیز باید گفت، ابوعلی جبایی معتقد است که ابن‌راوندی متأثر و هم‌مسلك هشام است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۳۷-۳۸). ابن‌راوندی در دو کتاب «لامامه» و

«فضیحة المعتزله» که در آن از میانی اندیشه امامت دفاع کرده، پایه برخی از مباحث خود را بر اندیشه‌های هشام گذاشته (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۴ و خیاط، بی تا: ۲۰۸) و اندیشه‌های هشام را گزارش نیز کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۴ و ۲: ۵۵۰-۵۵۱).

در مباحث محتوایی این بحث میان هشام و ابن راوندی نیز باید اشاره کرد که شیعه در بحث انتخاب ابوبکر برای جانشینی پیامبر ﷺ و ردّ خلافت علی بن ابی طالب (علیه السلام)، همواره این رفتار مهاجرین و انصار را سرزنش می‌کرد. ابن راوندی این بحث امامیه را از قول هشام نقل کرده و به تبیین و استدلالی کردن این نظریه می‌پردازد (ر.ک: قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۳-۲۲۴؛ خیاط، بی تا: ۲۰۸). مخالفان هشام می‌گفتند، وی اولین کسی بود که به مهاجرین و انصار طعن‌هایی داشته است (خیاط، بی تا: ۲۲۵) و ابن راوندی نیز در این موضوع کتاب‌هایی نگاشت (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۳۱-۲۳۲ و نیز ر.ک: ۲۲۴). همچنین گفته شده که هر دو درباره ابوبکر، عمر، مهاجرین و انصار طعن دارند (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۳۱-۲۳۲ و نیز ر.ک: ۲: ۶۴۹). ابن راوندی هم‌چنین در برابر نقدهای جاحظ بر هشام در بحث گمراهی امت به خاطر عدم انتخاب علی (علیه السلام) به شدت از هشام دفاع می‌کند (خیاط، بی تا: ۲۰۷-۲۰۸).

نکته دیگر این‌که، متکلمان امامیه در کوفه قائل به نص جلی بودند (خیاط، بی تا: ۳۶-۳۸)؛ با این حال قاضی عبدالجبار، هشام بن حکم را اولین کسی معرفی می‌کند که اندیشه نص و استخلاف را در امامیه وضع کرد (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۱: ۲۲۵). از سوی دیگر، درباره ابن راوندی نیز گزارش‌های مشابهی وجود دارد. در منابع کلامی گزارش شده که نظریه نص جلی در تفکر امامیه را ابن راوندی مطرح کرده است (ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۷ق: ۸۱). معتزلیان، نخستین گروهی‌اند که این انتساب را مطرح کردند (سید مرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۱۴۳-۱۴۴؛ شیخ مفید، ۱۴۱۴ق: ۲۲؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۲۵). گزارش‌هایی نیز وجود دارد که می‌گوید هشام و ابن راوندی در این نظریه، هم‌رأی و حتی ابن راوندی را هم‌سو با هشام معرفی می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸). در برخی از متون تصریح شده، کسی که این اندیشه را میان امامیه وضع کرد هشام بن حکم بود، ولی ابن راوندی آن را یاری کرد (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۵: ۲۶۱-۲۶۲؛ حمصی رازی، ۱۴۱۴ق: ۲، ۳۱۴).

در بحث تواتر روایات دالّ بر نصوص نیز باید گفت، جریانی در تاریخ اندیشه امامیه بر این باور بود که این نصوص متواتر نیستند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸، ۱۲۵-۱۲۶). قاضی

عبدالجبار در «المعنی» می‌گوید هشام‌بن‌حکم این بحث را مطرح کرد که این نصوص، متواترند و ابن‌راوندی در این بحث راه هشام را دنبال کرده است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۲۰: ۱۱۸).

برخی مدعی شده‌اند، نظریه عصمت را هشام وضع کرده (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۵۵۱) و از سوی دیگر ابن‌راوندی نیز قائل به عصمت امام بوده (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۵۲۸-۵۲۹)، و ظاهراً ابن‌راوندی این نظریه را از هشام‌بن‌حکم گرفته است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۵۲۸-۵۲۹)؛ از این روست که ابن‌راوندی نظریه عصمت هشام را در آثار خود گزارش کرده است (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۵۵۰-۵۵۱). هشام‌بن‌حکم معتقد بود، آیات قرآن نظریه امامیه بر نص و عصمت امام را تأیید می‌کنند (قاضی عبدالجبار، بی تا (ب)، ۲: ۵۵۱). و ابن‌راوندی نیز از همین راه برای اثبات تلازم نص و عصمت استفاده کرده است (سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق، ۲: ۲۵۷-۲۵۸).

در بحث حقیقت انسان، میان نظریه هشام و ابن‌راوندی، بر اساس برخی از نظریات منتسب به ابن‌راوندی، می‌توان تعاملاتی را یافت. هشام‌بن‌حکم بر این باور بوده که انسان دو جزء دارد؛ بدن و روح. بدن موات/ مرده است و در واقع، روح همه امور بدن را در اختیار دارد. روح، قوه درآکه حساس و فاعل است. هشام، روح را جزء اصلی انسان می‌دانست؛ روحی که خود نوری از انوار است (اشعری، ۱۴۰۰ق: ۶۰-۶۱). در نظر هشام روح، اساس حقیقت انسان است و فعل و درک انسان، همه به روحی غیرمادی است.

درباره نظریه ابن‌راوندی دو رأی بیان شده که زمان آن مشخص نیست. در یکی از این آراء، وی پیرو اندیشه معمر بوده است (خیاط، بی تا: ۱۰۰). معمر در نظریه‌اش، که متأثر از فلاسفه بوده، مانند هشام‌بن‌حکم قائل به غیرجسمانی بودن حقیقت انسان شده است (شهرستانی، ۱۳۸۶، ۱: ۸۱). برای تبیین نظر معمر از نگاه ابن‌راوندی ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱-۳۱۲). مقایسه این نظر ابن‌راوندی با دیدگاه هشام، شباهت بسیاری میان آن دو را نشان می‌دهد. ابن‌راوندی در توضیح نظر معمر می‌گوید که معمر معتقد بود، حقیقت انسان عینی از اعیان است که هیچ‌کدام از ویژگی‌های اجسام را ندارد؛ یعنی جزء و کل داشتن، تقسیم شدن، تحرک و سکون، و مکانی که در آن تمکن یا حلول کند، که همگی (خصوصیات جسم) برای این عین موضوعیت ندارند. معمر معتقد بود، این حقیقت انسان است که بدن را تدبیر می‌کند، حرکت می‌دهد یا بی‌حرکت می‌کند، در حالی که دیده نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱-۳۱۲؛ خیاط، بی تا: ۱۰۰). در واقع در نظر معمر، حقیقت انسان غیرجسمانی و غیر مکان‌مند است. معمر حقیقت انسان را جزء لایتجزی می‌دانسته که مدبر در عالم است (اشعری، ۱۴۰۰ق:

۳۳۱-۳۳۲؛ شهرستانی، ۱۳۸۶ق، ۱: ۸۱). بر پایه این رأی ابن‌راوندی، تشابه نظری میان او و هشام بسیار است، ولی مشخص نیست که ابن‌راوندی در چه دوره‌ای این نظریه را داشته و چه موقع از آن بازگشته است (خیاط، بی‌تا: ۱۰۰).

درباره ابن‌راوندی نظریه دیگری نیز گزارش شده و آن این‌که وی معتقد بود، حقیقت انسان مختار مأموربه و منهی‌عنه، شیء واحدی است که در قلب جای دارد، و در ادامه کلامش گفته که همه جوارح مسخر قلبند (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱). وی معتقد بود در بدن، ارواح زنده‌ای وجود دارد که احساسات و تألمات بدن به سبب آن‌ها صورت می‌گیرد و همه قسمت‌های بدن دارای روح است و روح قلب متفاوت از اعضای دیگر است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵، ۱۱: ۳۱۱ و ۳۳۱). این نظریه ابن‌راوندی با نظریه هشام از جنبه‌های گوناگونی، مانند تجرد و جسمانی بودن، بسیط یا مجرد بودن روح، تجزیه با تجزیه‌ناپذیری روح، درک احساس بدن پس از فراغت روح، جوهر یا عرض بودن روح و... متفاوت است.

البته اندیشه‌های دیگری هست که میان ابن‌راوندی و هشام تشابه‌هایی وجود دارد مانند مباحث «مشیت عامه الهی»، «صفت تکوین الهی»، «معرفت اضطراری»، «ایمان» و از غیر مباحث جلیل الکلام هم می‌توان به بحث «نفی اعراض» و «زمین» اشاره کرد که به خاطر محدودیت‌های مقاله به فرصت دیگری واگذار می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

با بررسی گزارش‌های برجای‌مانده از ابن‌راوندی به نظر می‌رسد، هویت فکری ابن‌راوندی در حوزه فکر امامی، متأثر از هشام‌بن‌حکم است. بررسی مقایسه‌ای برخی از نظریات این دو در موضوعات مهم کلامی نشان داد، اگرچه ابن‌راوندی در پاره‌ای از آن‌ها به طور یکسان رأی هشام را نپذیرفته، ولی در آن‌ها نیز شباهت‌هایی در بنیادهای فکری آن دو به روشنی می‌توان یافت که روایت‌گر نزدیکی مواضع آن در مبانی فکری است.

ابن‌راوندی از سویی، اندیشه‌های امامیه در برابر معتزلیان را قابل دفاع می‌دید و از سوی دیگر، در جبهه تشیع متکلمی را نمی‌یافت که در مقابل انتقادهای معرفتی معتزلیان سنگر بگیرد. ابن‌راوندی تلاش کرد از طریق احیا و بازخوانی اندیشه‌های هشام‌بن‌حکم و احیاناً تدوین نظامی کلامی برای تشیع، در مقابل تفکر غالب جهان اسلام، یعنی کلام معتزلی، بایستد. ابن‌راوندی بر پایه اندیشه‌های هشام در پی به سرانجام رساندن این کار بود. تمام تلاش او در معاصرسازی اندیشه‌های هشام متناسب با روح حاکم بر کلام اسلامی در طول سده سوم هجری

و دفاع او از هشام، از این منظر قابل تحلیل است. البته این به این معنا نیست که ابن‌راوندی به طور کامل پیرو نظریات هشام باشد؛ هم‌چنان‌که در بررسی موضوعات نشان داده شده در برخی از آرای ابن‌راوندی، نظر ابن‌راوندی همانند هشام بود و در پاره‌ای دیگر با تغییراتی در تبیین و یا تفسیر، نظر هشام را پذیرفته بود.

ابن‌راوندی تلاش کرده منظومه‌ای معرفتی را تبیین کند که بین معتزله و هشام باشد. البته همان اندازه که وی از معتزله دور است، در جهت مخالف به هشام نزدیک است. او اندیشه‌های هشام را با تبیین‌ها و یا تفسیرهای دیگر پذیرفته است. در واقع، روح تلاش‌های علمی ابن‌راوندی ناظر به بازسازی اندیشه متکلمان امامیه در کوفه است. این نیز نشان از قوت و عمق علمی کلام امامیه در کوفه است که ابن‌راوندی تلاش کرد از طریق آن به مقابله با معتزلیان بپردازد. ابن‌راوندی از طریق نقد اندیشه‌های اعتزال با پشتوانه علمی کلام امامیه در کوفه، شروع به ساختارشکنی علیه نظام فکر معتزله کرد. هم از این روست که ابن‌راوندی را شاید بتوان حرفه‌ای‌ترین منتقد اعتزال در طول سده سوم دانست.

بررسی مقایسه‌ای اندیشه‌های ابن‌راوندی و هشام بن‌حکم و بیان تعاملات آن، یکی از لایه‌های مخفی تقابل شدید معتزلیان با ابن‌راوندی را آشکار می‌کند. توجه ابن‌راوندی به کلام کوفه و احیای آن، حساسیت فراوان معتزله را به همراه دارد، زیرا سرسخت‌ترین رقیب کلامی معتزلیان، متکلمان امامیه در کوفه بودند. در واقع می‌توان مواجهه تند معتزلیان با ابن‌راوندی را امتداد مواجهه معتزلیان با جریان کلام کوفی امامیه دانست.

سرانجام باید گفت که برخلاف نظر معتزلیان، دگردیسی اندیشه ابن‌راوندی از معتزله به امامیه، کینه‌توزانه و خصمانه نبوده، بلکه تغییری آگاهانه و با پشتوانه معرفتی خاص به کلام امامیه بوده است؛ به این معنا که ابن‌راوندی پی به این نکته برده بود که کلام متکلمان امامیه در کوفه، شاخص‌ترین ابزار فشار علیه معتزلیان است. البته این‌که ابن‌راوندی در برابر فشارهای معتزلی تا آخر عمر دوام آورد و از اندیشه امامیه روی برنگرداند، این احتمال را ضعیف می‌کند که وی تنها نگاهی ابزاری به کلام امامیه داشته است. مقاومت ابن‌راوندی در برابر حمله‌های معتزلی و اصرار بر اندیشه امامیه، می‌تواند گویای تثبیت فکری او در حوزه کلام امامی باشد. به هر حال، بررسی رابطه ابن‌راوندی با هشام و آشکار کردن لایه‌های دیگری از نظام فکری این دو، پژوهش‌های جامع دیگری را می‌طلبد که با مقایسه تمام اندیشه‌ها بهتر می‌تواند به سامان برسد.

١. ابن جوزي، ابوالفرج عبدالرحمان بن علي، (١٤١٢ق)، المنتظم، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، بيروت، دارالكتب العلمية.
٢. ابن مرتضى، احمد بن يحيى، (بي تا)، طبقات المعتزلة، تحقيق: سوسنه ديفلد-فلزر، بيروت، المكتبة الحياه.
٣. بحراني، ابن ميثم، (١٤١٧ق)، النجاة في القيامة، قم، مجمع الفكر الإسلامي.
٤. ابن نديم، محمد بن اسحاق، (١٣٥٠)، الفهرست، تصحيح: رضا تجدد، تهران، بي تا.
٥. اشعري، ابوالحسن، (١٤٠٠ق)، مقالات الاسلاميين، تحقيق: هلموت ريتز، بيروت، دارالنشر.
٦. بلخي، احمد بن سهل، (١٨٩٩م)، البدء والتاريخ، باريس، برطرنند.
٧. تفتازاني، سعد الدين (١٤٠٩ق)، شرح المقاصد، تحقيق: عبدالرحمان عميره، قم، الشريف الرضي.
٨. جرجاني، علي بن محمد (١٣٢٥)، شرح المواقف، تصحيح: بدرالدين نعلاني، قم، الشريف الرضي.
٩. جويني، عبدالملك، (بي تا)، الشامل في أصول الدين، بي تا، دارالكتب العلمية.
١٠. حسني رازي، سيد مرتضى بن داعي، (بي تا)، تبصرة العوام، تهران، اساطير.
١١. حمصي رازي، سيدالدين، (١٤١٤ق)، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
١٢. خياط، ابوالحسن، (بي تا)، الانتصار، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية.
١٣. سيد مرتضى، سيد ابوالقاسم علي، (١٤١٠ق)، الشافي، تهران، مؤسسه الصادق.
١٤. شهرستاني، عبدالكريم، (١٣٨٦ق)، الملل والنحل، تصحيح: احمد فهمي محمد، قاهره، مطبع حجازي.
١٥. شيخ طوسي، محمد بن حسن (الف)، (بي تا)، تلخيص الشافي، قم، انتشارات المحبين.
١٦. بغدادي، عبدالقاهر، (١٩٧٨م)، الفرق بين الفرق، بيروت، دارالآفاق الجديد.
١٧. فخر رازي، ابو عبدالله محمد بن عمر (١٤١١ق)، المحصل، تحقيق: حسين اتاي، عمان، دارالرازي.
١٨. قاضي عبدالجبار (الف)، (بي تا)، شرح الأصول الخمسة، بيروت، داراحياء التراث العربي.
١٩. _____، (١٩٦٥م)، المعنى، تحقيق: جرج قنواتي، قاهره، دارالمصريه.
٢٠. _____ (ب)، (بي تا)، تنبيت الدلائل النبويه، بيروت، دارالعريبه.
٢١. ميرزا بي، عباس، (١٣٩١)، «نقش معتزليان شيعه شده در گرايش كلام اماميه به اعتزال»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص ٢٨-٦٠.
٢٢. كرباسي، اكبر، (١٣٩١) «مدرسه كلامي كوفه»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص ٣٨-٦٦.
٢٣. رضايي، جعفر، (١٣٩١) «مدرسه كلامي كوفه»، مجله نقد و نظر، سال هفدهم، شماره دوم، ص ٩١-١١١.
٢٤. شيخ مفيد، (١٤١٤ق)، الفصول المختارة، تحقيق: گروهی، بيروت، دارالمفيد.