

میان کلام و فلسفه

حسن
انصاری



میان کلام و فلسفه

حسن انصاری



- عنوان و نام پدیدآور : میان کلام و فلسفه/حسن انصاری.
- مشخصات نشر : تهران: نشر علمی، ۱۴۰۲.
- مشخصات ظاهری : ۴۳۰ص.
- شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۴-۵۳۶-۳
- وضعیت فهرست نویسی : فیفا
- یادداشت : چاپ قبلی: کتاب رایزن، ۱۳۹۵.
- یادداشت : کتابنامه: ص. ۳۸۳ - ۴۰۰.
- یادداشت : نمایه.
- موضوع : کلام -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
- فلسفه اسلامی -- مقاله‌ها و خطابه‌ها
- رده بندی کنگره : BP۲۰۰/۵
- رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۰۸
- شماره کتابشناسی ملی : ۹۳۵۰۶۴۱
- اطلاعات رکورد کتابشناسی : فیفا



خیابان انقلاب- خیابان ۱۲ فروردین- خیابان شهدای ژاندارمری
پلاک ۱۰۳ - تلفن: ۶۶۴۶۳۰۷۲

میان کلام و فلسفه

حسن انصاری
ویراستار: احسان موسوی خلخالی
چاپ اول ۱۴۰۲
تیراژ : ۵۰۰ نسخه
چاپخانه: مهارت
لیتوگرافی: باختر
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۴-۵۳۶-۳

مرکز پخش: خیابان انقلاب- خیابان ۱۲ فروردین- خیابان شهدای ژاندارمری
پلاک ۱۰۳ - تلفن: ۶۶۴۶۳۰۷۲ و ۶۶۴۶۰۵۱۲

www.elmipublications.com

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

فهرست

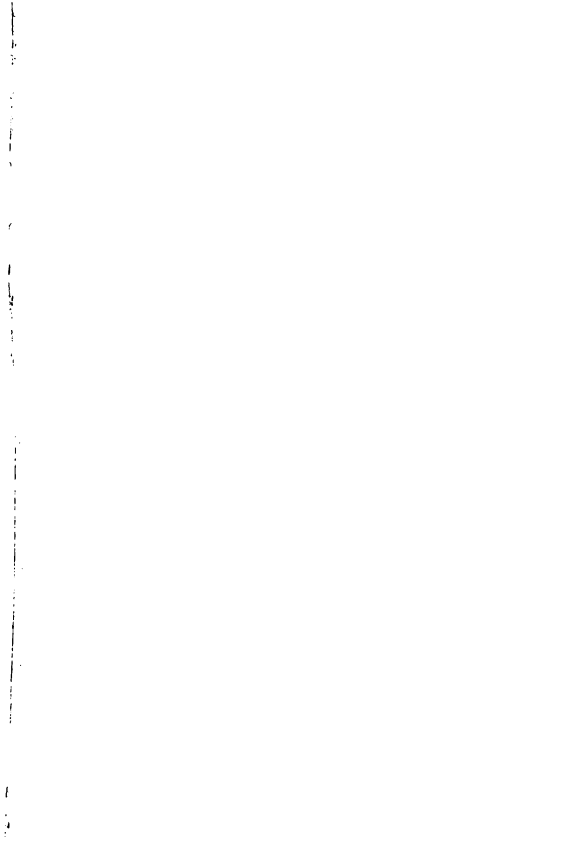
سخن نخست.....	۱
کلام معتزلی: از ری تا یمن.....	۳
مدخلی بر مناسبات متکلمان و فیلسوفان در تمدن اسلامی.....	۳۵
خواجۀ طوسی میان کلام و فلسفه.....	۵۱
کتاب صوان الحکمه از کیست؟.....	۹۵
فلسوفی ناشناخته از بغداد که ابن سینا با او مخالف بود.....	۱۰۵
از عمر خیامی تا حسام‌الدین سالار.....	۱۱۵
دنبالۀ تحقیقات درباره شرف‌الدین مسعودی.....	۱۳۳
ابن سینا و یکی از رساله‌های منسوب به فارابی.....	۱۴۷
عیون‌المسائل: کتابی که از فارابی نیست.....	۱۵۱
حکیمی ناشناخته از خراسان سده ششم هجری.....	۱۵۵
رساله‌ای ناشناخته از اواخر سده پنجم هجری درباره عروض وجود بر ماهیت.....	۱۶۳
رویاری ابن سینا با معتزله در ری.....	۱۷۵
تقابل معتزله و فلاسفه.....	۱۷۹
چند نسخه زیدی تازه در رد بر فلاسفه.....	۱۹۱
از فلسفه اسلامی و تاریخ آن چه می‌دانیم؟.....	۱۹۷
تأملاتی درباره تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی در ایران.....	۲۰۹
کتاب العیون و شرح آن از حاکم جشمی.....	۲۱۷
باز هم درباره کتاب عیون المسائل حاکم جشمی: از بلخی تا جشمی.....	۲۲۳
مسائل کلامی در کتاب عیون المسائل حاکم جشمی.....	۲۲۷
حاکم جشمی و کتاب‌هایش.....	۲۳۳
شرح کتاب التذکره ابن متویه.....	۲۳۷
کتابی از فیلسوفی ناشناخته با سرنوشتی هولناک.....	۲۵۱
کتاب المعتمد در علم کلام معتزلی.....	۲۸۵
یک متکلم معتزلی زیدی از استرآباد در نیمه آغازین سده ششم هجری.....	۲۹۵
معرفی تفسیری ناشناخته از مکتب معتزلیان ری.....	۳۰۱
معتزلیان و تفسیر قرآن.....	۳۰۵
درباره مکتب حنفیان عدل‌گرا.....	۳۰۹

۳۱۳.....	یک اعتقادنامه جدید ماتریدی به فارسی: لطائف الأذکار
۳۱۷.....	اعتقادنامه ماتریدی از ابوالمعالی علوی به فارسی
۳۲۱.....	نسخه خطی فصل امامت «شرح اصول الخمسة» ابوالحسین بصری
۳۳۳.....	فصلی در امامت از حاکم جشمی و ردیه‌ای بر آن
۳۴۵.....	معتزله در برابر امامیه: نمونه ابن الملاحمی
۳۵۳.....	ادبیات امامت‌نگاری زیدیان و جدل ضد‌معتزلی و ضد‌امامی
۳۶۳.....	معرفی رساله‌ای کهن درباره امامت
۳۷۱.....	زیدیه در تقابل با معتزله
۳۷۷.....	رساله‌ای در رد بر محمود ابن الملاحمی المعتزلی درباره امامت
۳۸۳.....	گزیده منابع
۴۰۱.....	نمایه

توضیحی کوتاه برای چاپ دوم کتاب

چاپ نخست کتاب حاضر سال ۱۳۹۵ شمسی از سوی انتشارات کتاب رایزن منتشر شد و مورد استقبال فلسفه‌دوستان و کلام‌پژوهان قرار گرفت. اینک چاپ دوم کتاب از سوی انتشارات علمی منتشر می‌شود. در این چاپ، فصل پایانی کتاب (مکتب تحکیک) حذف شد. این فصل همراه دیگر مقالات و یادداشت‌های نویسنده این سطور دربارهٔ همین موضوع در هیئت کتابی مستقل از سوی انتشارات علمی در دست انتشار است. در چندجا در چاپ نخست خطاهایی رفته بود که در این چاپ اصلاح شد.

حسن انصاری



سخن نخست

کتاب حاضر مجموعه‌ای است از مقالات نویسنده این سطور که جز با چند استثنای معدود همگی آنها نخستین بار است که به صورت کاغذی منتشر می‌شود. بیشتر این مقالات پیش از این تنها در سایت «کاتبان» و در مجموعه مجازی «بررسیهای تاریخی» منتشر شده بود. موضوع مشترک این مقالات بررسی‌هایی تاریخی است درباره کلام و فلسفه و تاریخ تحولات این دو دانش مهم در تمدن اسلامی. با این وصف، بخشی از آنچه در این دفتر عرضه شده به بخشی از مطالعات نویسنده این سطور باز می‌گردد که از سالیانی پیش آغاز شده و هنوز در دست مطالعه و بررسی است. در واقع این پروژه مربوط است به مطالعه همه‌جانبه‌ای درباره مناسبات فلسفه و کلام در تمدن اسلامی. قسمتی از نتایج این مطالعات در سال‌های گذشته در قالب یادداشت‌ها و مقالاتی در سایت «کاتبان» منتشر شد و هم‌اینک قسمتی از آنها اینجا در کنار سایر مقالات این مجموعه منتشر می‌شود. یکی از این مقالات درباره مکتب تفکیک است که به آخرین تحولات درباره مناسبات کلام و فلسفه می‌پردازد.

بخشی از مقالات این مجموعه ساختار کتاب‌شناختی دارد و برخی ساختاری تحلیلی. در این میان، بحث از تحولات ادبی در ژانرهای مختلف کلام و فلسفه از نکات مورد توجه در این مجموعه مقالات است. کما اینکه بخشی هم به موضوع ادبیات امامت‌نویسی در میان معتزله و زیدیه اختصاص یافته است و از این رهگذر به مطالعه مناسبات میان تشیع و اعتزال پرداخته است؛ موضوعی که در چندین نوشته دیگر این کتاب با رویکردی تاریخی و تحلیلی بررسی شده است. در مقالات متعددی نیز به ادبیات متکلمان معتزلی پرداخته‌ایم و از این رهگذر تلاش شده تا مهم‌ترین مسئله‌ها و موضوعات و همچنین رویکردها و مکاتب مختلف کلامی اهل اعتزال مورد مطالعه قرار گیرد. بخشی هم به ادبیات فلسفی و به‌ویژه مکتب ابن سینا و شاگردان خراسانی او اختصاص یافته است.

در این دفتر، فقط چند یادداشت کوتاه درباره کلام اهل سنت و جماعت، و به طور خاص مکتب کلامی ماتریدی، قرار داده شد. نویسنده امید می برد در دفتری دیگر مجموعه ای را به مقالات مربوط به تاریخ علم کلام اهل سنت اختصاص دهد. با این وصف در کتاب حاضر در مقاله مربوط به خواجه نصیر طوسی و همچنین چند مقاله دیگر مرتبط با مکتب فلسفی ابن سینا در خراسان از تحولات کلام اشعری و به ویژه در ارتباط با فلسفه و سهم فخر رازی در این زمینه سخن رفته است.

مقالاتی که در این کتاب عرضه می شود در زمان اقامت من در برلین و تدریس و پژوهش در مؤسسه مطالعات اسلامی وابسته به دانشگاه آزاد برلین و همچنین در زمان اقامت نویسنده این سطور در مؤسسه مطالعات پیشرفته پرینستون فراهم شد. اینجا بر خود فرض می دانم از این دو مرکز معزز علمی و همکاران و متولیان این دو مؤسسه علمی تشکر کنم. همچنین از دایه زاده فاضلم جناب آقای سیدعلی طباطبایی یزدی، مدیر مدبر سایت «کاتبان»، که بیشتر مقالات این دفتر نخستین بار در آنجا مجال انتشار یافت، و همچنین دوست فاضل جناب آقای سیداحسان موسوی خلخالی، که اسباب انتشار این کتاب را فراهم کردند، تشکر می کنم.

این دفتر را به روان پرفتوح مادر مرحومه خود خانم علویه مکرمه سبط طباطبایی یزدی تقدیم می دارم؛ همو که عشق به اهل بیت پیامبر را در دل فرزندان خود جاودانه کرد؛ رحمة الله علیها رحمة واسعة؛ و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمین.

فروردین ۱۳۹۵ خورشیدی

پرینستون

کلام معتزلی: از ری تا یمن^۱

سخن نخست

از میان انبوهی کتاب که به قاضی عبدالجبار همدانی (۴۱۵ ق)، متکلم نامدار معتزلی، نسبت داده شده، متأسفانه فقط شماری محدود در روزگار ما در اختیار است. البته باید گفت که ما به نسبت گذشتگان متأخر خود از این لحاظ بسیار خوش اقبال‌تر بوده‌ایم؛ چراکه تقریباً از سده هفتم هجری عمده آثار معتزلی و از جمله آثار قاضی عبدالجبار در اختیار نویسندگان و دانشمندان اسلامی مراکز اصلی دانش و تمدن اسلامی نبوده و فقط زیدیان یمن به آنها دسترسی داشته‌اند. زیدیان یمن در تماس با زیدیان و معتزلیان ایران، از جمله در ری و خراسان، شمار بسیاری از آثار کلامی و اصولی و گاه تاریخی معتزلیان را عمدتاً در سده‌های ششم و هفتم هجری به میان خود بردند و از رهگذر آنها هم‌اینک بیشتر آثار معتزلی شناخته شده و موجود است. تعدادی از آثار معتزلی نیز در میان سنت قرائیم در مصر و شام باقی مانده است که شرح آن را در شماری از تحقیقات که به تازگی آهنگ آن شدت گرفته می‌توان دید (نک: مآخذ همین مقاله). از حدود نیمه سده هفتم به بعد حضور معتزلیان در مراکز اصلی آنان با شدتی بیشتر از گذشته کم‌رنگ شد و همین امر در از میان رفتن آثار و کتاب‌های معتزلی در ایران و عراق تأثیر قابل ملاحظه‌ای نهاد؛ البته در خوارزم و برخی از نقاط دیگر خراسان بزرگ، معتزلیان تا قرن‌های بعدی هم حضوری ضعیف داشته‌اند، اما از آثار متأخر آنان چندان چیزی باقی نمانده و البته هنوز مجال تحقیق در این مورد هست؛ شاید در کتابخانه‌های آسیای مرکزی و یا در کتابخانه‌های ترکیه بتوان نسخه‌های حنفیان معتزلی متأخر را شناسایی

۱. این مقاله بخش اعظم مقدمه‌ای است که نویسنده این سطور بر چاپ نسخه‌برگردان کتاب التفصیل لجُمَل التحصیل تألیف سلیمان بن عبدالله الخراشی نوشته است. این کتاب توسط مرکز میراث مکتوب به چاپ رسیده است.

کرد. طبعاً عنایت به آثار معتزلی همواره در میان عامه مذاهب اسلامی چندان وسیع نبوده است و اشعریان و سنیان حنبلی و دیگر مخالفان آنان روی خوشی به آثار معتزلیان نشان نمی‌داده‌اند. عوامل طبیعی و نیز حوادث سیاسی و اجتماعی نیز در از میان رفتن نسخه‌های کتاب‌های معتزلیان سهم عمده‌ای داشته‌اند. البته معتزلیان آثار ادبی و یا بعضاً مذهبی دیگری هم داشته‌اند که برخورد با آن آثار متفاوت بوده و اقبال بیشتری در مورد آنها دیده می‌شود. فی‌المثل در مورد نویسنده‌ای مانند زمخشری، که متکلم و مفسری معتزلی بوده، داستان کاملاً متفاوت است؛ وی به‌عنوان ادیب و مفسر خیلی زود شهرتی جهانی در حوزه اسلامی پیدا کرد و آثار او مرزهای اعتزال را درنوردید و حتی مورد استقبال اشعریان قرار گرفت. نگاهی به آثار تفسیری و تاریخی و رجالی دوران‌های بعد به‌خوبی گواه این مسئله است و نیازی به ارائه شواهد نیست. البته همواره استناد به تفسیر وی در میان اهل سنت توأم با انتقاد نیز بوده و آثاری در انتقاد از آن و نیز در حاشیه آن نوشته شده که در کتاب‌هایی مانند کشف الظنون و ایضاح المکنون نام این آثار سنی آمده است. اما جالب این است که در حالی که آثار ادبی و تفسیری زمخشری معتزلی در کتابخانه‌های شرقی و غربی باقی مانده است و برخی از آنها نسخه‌های بی‌شماری نیز دارند (از جمله تفسیر الکشاف که نسخه‌های کهنی دارد و البته برخی نسخه‌های کهنه آن هم در کتابخانه‌های یمن موجود است)، اما به آثار کلامی زمخشری که بر طبق مسلک اعتزالی نوشته شده، اقبالی صورت نمی‌گرفته است. فی‌المثل، رساله المنهاج فی اصول الدین زمخشری، که آشکارا بر اساس مذهب معتزله نوشته شده، تنها در یمن مورد اقبال بوده و نسخه‌های آن هم در کتابخانه‌های این کشور در طول قرون در دسترس بوده است. این کتاب در سال‌های اخیر به‌وسیله زاینه اشمیتکه منتشر گردید. آخرین نماینده نامدار معتزلی در مراکز اصلی سرزمین‌های خلافت، ابن ابی‌الحدید است که چنانکه از شرح او بر نهج البلاغه برمی‌آید، شماری از کتاب‌های معتزلیان را در اختیار داشته و از آنها استفاده کرده است.

آنچه گفته شد مقدمه‌ای است برای اینکه گفته‌آید که اگر امروزه ما از بخش عمده‌ای از کتاب المغنی قاضی عبدالجبار همدانی به لطف انتشار آن در مصر (تحت اشراف طه حسین) و براساس نسخه‌های یمنی این کتاب بهره‌مند هستیم، بدان معنا

نیست که گذشتگان ما هم همواره از این کتاب بهره‌مند بوده‌اند. کتاب المغنی قرن‌ها در مناطق اصلی تمدن اسلامی غایب بوده و فقط در کتابخانه‌های یمن و یا بخشی از آن در کتابخانه‌های قرآنیم حضور داشته است. اندیشه‌های معتزلیان نیز برای سده‌های متوالی عمده‌تأ از طریق آثار دیگران و از جمله آثار مخالفانشان خوانده می‌شده و در دسترس قرار می‌گرفته است و بسیاری از پیش‌زمینه‌های افکار آنان به همین دلیل به‌درستی درک نمی‌شده است. امروزه نیز به دلیل از میان رفتن آثار متکلمان متقدم معتزله مانند ابوالهذیل، ابراهیم نظام، جبانی‌ها و دیگران تنها از طریق منابعی مانند آثار قاضی عبدالجبار است که می‌توان پاره‌هایی از اندیشه آنان را شناسایی و بازسازی کرد. البته در مورد کتاب‌های نسل‌های اولیه متکلمان معتزلی باید گفت که از خیلی پیش‌تر کم و بیش همین وضع برقرار بوده و بسیاری از آثار دو-سه نسل اول معتزلیان حتی در اختیار معتزلیان متأخرتر نیز نبوده است. در بسیاری موارد، کتاب‌های فرق‌شناسی مانند مقالات الاسلامیین ابوالحسن اشعری و یا آثار جدلی و ردیه‌نویسی مانند آثار کلامی اشعریان منبع نویسندگان و دانشمندان برای شناسایی آرای معتزلیان متقدم بوده است و در دوره‌های بعدی با کوچ معتزلیان و آثار و کتاب‌هایشان به یمن حتی منبعی مانند المغنی و بسیاری دیگر از کتاب‌های قاضی عبدالجبار هم در اختیار نبوده که دست‌کم از طریق آن آثار آرای معتزلیان متقدم مورد مطالعه و داوری قرار گیرد. از دیگر سو، آثار زیدیان معتزلی ایران و یمن هم در اختیار نویسندگان و دانشمندان غیر زیدی قرار نداشته و از این رو برداشتی که از معتزله در سده‌های متأخر وجود داشته، عمدتاً متکی بر نوشته‌های مخالفان و یا شماری از هم‌فکران آنان بوده است. در این میان آثار کلامی فخر رازی سهمی بسیار مهم در شناسایی اندیشه‌های معتزله در میان اشعریان داشته و ما می‌دانیم که فخر رازی از آرای ابوالحسن بصری و محمود ملاحمی خوارزمی تأثیر پذیرفته و از آثار آنان بهره‌مند بوده است.^۱

۱. آنچه در بخش‌های بعدی این نوشته می‌آید، خلاصه‌ای است از آنچه تاکنون در تحقیقات دیگر نویسنده این سطور یا در تحقیقات دیگر متخصصان حوزه مطالعات معتزلی، که در ادامه از برخی از آنان نام خواهیم آورد، به‌تفصیل مورد بحث قرار گرفته و استادات آن ارائه شده است.

۱. کلام معتزلی از ری تا یمن: سهم زیدیان

فخر رازی در کتاب‌های کلامی و فلسفی خود ضمن ارائه نظریات کلامی متکلمان معتزلی در موضوعات مختلف، بیش از هر چیز به بیان نظریات کلامی دو مکتب کلامی معتزلی بهشمیان، یعنی مکتب کلامی ابوهاشم جبایی از یک سو و مکتب کلامی ابوالحسین بصری و محمود ملاحمی از دیگر سو می‌پردازد. او به‌خوبی آگاه است که میان این دو مکتب کلامی و فکری معتزلی اختلافات زیادی در موضوعات گوناگون وجود داشته است. در حالی که فخر رازی انتقادات بسیاری به مکتب بهشمی دارد و به‌مثابه یک متکلم اشعری و گاهی از منظر موافق با فلاسفه اسلامی آرای بهشمیان را رد می‌کند، نسبت به اندیشه کلامی ابوالحسین بصری هم‌دلی بیشتری از خود نشان می‌دهد و - چنانکه تا کنون به اثبات رسیده است - در موارد متعددی تحت تأثیر اندیشه ابوالحسین بصری قرار داشته است. به‌ویژه به سبب فخر رازی، اندیشه ابوالحسین بصری در میان متکلمان فرقه‌های مختلف از شهرت زیادی برخوردار شد. بعدها علامه حلی سهمی مهم در گسترش تفکرات کلامی ابوالحسین بصری ایفا کرد. می‌دانیم که ابوالحسین شاگرد قاضی عبدالجبار همدانی بود. قاضی عبدالجبار خود مهم‌ترین نماینده مکتب بهشمی پس از مرگ ابوعبدالله بصری قلمداد می‌شود. گرچه نظام‌بندی و ارائه آموزه‌های نو و تعلیم و گسترش مکتب ابوهاشم به‌ویژه مدیون فعالیت‌های ابوعبدالله بصری در بغداد بوده است، اما درحقیقت قاضی عبدالجبار بود که با تربیت شاگردان بسیار و تدریس طولانی مدت اندیشه کلامی ابوهاشم و تدوین کتاب‌های متعدد و مفصل توانست مکتب ابوهاشم را در برابر رقیب خود، یعنی مکتب کلامی معتزلیان بغداد، به موفقیت‌های چشمگیری نائل کند.

ابوعبدالله بصری در بغداد فعالیت می‌کرد و غیر از قاضی عبدالجبار که از شاگردان او در بغداد بود، بیشتر شاگردانی در میان زیدیان و شیعیان داشت. به همین دلیل، اندیشه کلامی بهشمی در میان زیدیان از اواخر سده چهارم هجری رو به گسترش نهاد. بعد از مرگ ابوعبدالله بصری از اهمیت بغداد در مکتب کلامی معتزلی کم و بیش کاسته شد و به‌ویژه با انتقال قاضی عبدالجبار به ری، به دعوت وزیر آل بویه صاحب بن عباد، این شهر تبدیل به مهم‌ترین مرکز آموزشی کلام معتزلی بهشمی گردید. هم‌زمان

البته در مراکز دیگر، معتزلیان فعال بودند، از جمله در شهرهای گوناگون خراسان، که در آنجا از دورانی کهن‌تر به‌ویژه مکتب ابوالقاسم بلخی کعبی و اعتزال بغدادی حضوری قوی داشت. در ری در چندین دهه قاضی عبدالجبار به تدریس و تألیف کتاب می‌پرداخت و شاگردان متعددی در محضر او تربیت شدند که به‌ویژه در میان آنان شماری از زیدیان حضور داشتند. مهم‌ترین شاگرد قاضی عبدالجبار در ری ابورشید نیشابوری بود که خود او پیش‌تر در نیشابور هوادار مکتب بغدادی بود، اما با حضور در درس قاضی عبدالجبار در ری، از مکتب کلامی بغدادی دست کشید و به جرگه بهشمیان پیوست. ابورشید بعداً به‌عنوان مهم‌ترین متکلم معتزلی مکتب بهشمی دوران پس از قاضی عبدالجبار شناخته می‌شد و آرای او در کتاب‌های بعدی نقل می‌گردید.

در میان دیگر شاگردان عبدالجبار در ری باید همچنین به‌ویژه از ابو محمد ابن اللباد یاد کرد که گفته شده مجلس درس قاضی در ری را در غیاب او اداره می‌کرده و پس از مرگ استاد نیز گویا تدریس در همان مجلس را همچنان بر عهده داشته است. گفته شده که ابن متویه هم از شاگردان قاضی عبدالجبار بوده است؛ اما او بیشتر گویا نزد ابورشید نیشابوری تحصیل کرده بود تا قاضی عبدالجبار. ابن متویه نویسنده چند کتاب مهم و از جمله کتاب التذکره فی الجواهر و الأغراض است. وی نیز در شهر ری و در همین سنت درسی و آموزشی قاضی عبدالجبار فعالیت می‌کرده است. بیشتر شاگردان قاضی عبدالجبار در ری و یا در شهرهای دیگر اطراف، که قاضی در زمان‌های مختلف در آنها تدریس می‌کرده، از میان زیدیان و سادات شیعی بوده‌اند. مؤید بالله ابوالحسین هارونی، از امامان زیدی شمال ایران، با وجود آنکه در آغاز در محضر ابو عبدالله البصری درس کلام خوانده بود، اما بعداً از محضر قاضی عبدالجبار هم بهره‌مند گردید.

در میان شاگردان زیدی قاضی عبدالجبار، باید به طور خاص از ابوالقاسم بُستی یاد کرد که خود نویسنده چندین کتاب در دانش کلام است. همچنین از دیگر شاگردان او ابو عبدالله الموفق بالله الجرجانی را باید نام برد که کتابی به نام الاحاطه در دانش کلام از او باقی مانده است. یکی دیگر از شاگردان او در ری، شریف احمد بن الحسین

بن ابی هاشم مانکدیم بود که به‌ویژه تعلیق شرح اصول الخمسه‌ی او از شهرت بسیار برخوردار است. باز یکی دیگر از شاگردان او از زیدیان، ابوالفضل العباس بن شروین است که در ری در محضر قاضی عبدالجبار کلام آموخت و آنگاه رهسپار زادگاه خود استرآباد شد و در آنجا به فعالیت علمی و تدوین کتاب‌هایی در کلام معتزلی پرداخت. شاگردان رازی قاضی عبدالجبار در واقع وفادارترین شاگردان و آشناترین آنان به تعالیم قاضی عبدالجبار و آثار او در واپسین سال‌های تدریس او در ری بودند.

قاضی البته شاگردان دیگری هم داشت؛ در بازگشت از سفر حج، قاضی عبدالجبار مدتی در بغداد اقامت گزید و در این دوره بود که شریف مرتضی، متکلم نام‌آور امامی، محضر او را درک کرد. شریف مرتضی جز در چند موضوع کلامی همواره مدافع مکتب بهشیمان بود.

قاضی عبدالجبار چنانکه گفتیم شاگرد دیگری هم داشته است به نام ابوالحسین بصری که بعداً از منتقدان مکتب بهشیمی گردید و در کتاب تصفح الأدلّه‌ی خود به انتقاد از عقاید یا شیوه استدلال بهشیمان و از جمله استادش قاضی عبدالجبار پرداخت. ابوالحسین ظاهراً آن‌طور که از منابع برمی‌آید هیچ‌گاه به ری نیامده است. احتمالاً او یا در دورانی که قاضی هنوز به ری نیامده بود، یعنی در زمانی که قاضی عبدالجبار در شهرهای گوناگون از جمله رامهرمز و عسکر مکرم تدریس می‌کرد (در زمان حیات استادش ابو عبدالله البصری) و یا آن هنگام که قاضی عبدالجبار در بازگشت از سفر حج مدتی در بغداد بوده، محضر قاضی را درک کرده است.

متأسفانه از زندگانی قاضی عبدالجبار در سال‌های پس از عزل از مقام قاضی القضاة (پس از مرگ صاحب بن عباد در سال ۳۸۵ق) اطلاع چندانی نداریم. این احتمال هم هست که زمانی در همین دوره و یا حتی در زمان سفرهای قاضی عبدالجبار پیش از عزل از مقام قاضی القضاة، ابوالحسین در خارج از ری، محضر قاضی را درک کرده باشد. به هر حال، تمایزی میان او و دیگر شاگردان قاضی عبدالجبار که در ری محضر قاضی را درک کرده بودند دیده می‌شود. ابوالحسین تربیت‌شده محیط بغداد (و البته بصره) بوده و در آنجا از نزدیک با محافل درسی و مجالس فیلسوفان و منطقیان بغداد آشنایی یافته بوده است. او به‌روشنی تحت تأثیر آموزش‌های فلسفی بود و

در انتقاد از بهشمیان از همین آموزش‌ها بهره می‌گرفت. همان‌طور که تعالیم ابوالحسن بصری در بغداد بعد از او پی گرفته شد، در ری شاگردان قاضی عبدالجبار تعالیم او را پی گرفتند و پس از مرگ او در ۴۱۵ق مکتب فکری و کلامی او دست‌کم تا پایان سده ششم هجری همچنان در ری حضوری کم و بیش فعال داشت. در این دوره زمانی، نسلی از شاگردان بلاواسطه یا باواسطه قاضی عبدالجبار عموماً با محوریت آثار و تألیفات او و یا شاگردانش مکتب بهشمی را نمایندگی می‌کردند. برخی همچنان در ری مستقر بودند و برخی راهی شهرهای دیگر و از جمله برخی شهرهای خراسان و اطراف آن و از جمله نیشابور و استرآباد شدند؛ با این وصف همه آنان به «مکتب متکلمان ری» وابسته بودند؛ مکتبی که بنیان‌گذار آن قاضی عبدالجبار بود و او با حمایت صاحب بن عباد تعالیم بهشمی را گسترش می‌داد.

در گزارشی که از سلسله‌سند معتزلیان بر روی برگ نخست نسخه خطی کتاب تعلیق شرح اصول الخمسه‌ی فرزادی در کتابخانه جامع کبیر صنعاء موجود است، اطلاعات گران‌بها و باارزشی درباره سنت متکلمان مکتب ری به دست می‌آید.^۱ طبق این سند و بر اساس پاره‌ای از اطلاعاتی که از مطاوی کتاب‌های زیدیان در اختیار داریم، هم‌اینک می‌دانیم که تدریس و آموزش و نیز شرح‌نویسی و تعلیق‌نگاری بر کتاب‌های قاضی عبدالجبار و شاگردانش همچون سنتی در ری تا پایان سده ششم هجری ادامه داشته است. در این مکتب به‌ویژه شرح اصول الخمسه‌ی قاضی عبدالجبار تدریس و آموزش داده و بر آن شرح و تعلیق نوشته می‌شده است. در حقیقت، این کتاب به‌عنوان کتابی پایه جهت آموزش اصول خمسۀ معتزلی به کار گرفته می‌شده است. هم‌اینک دست‌کم دو کتاب تعلیق شرح اصول الخمسه‌ی مانکدیم و تعلیق شرح اصول الخمسه‌ی اسماعیل بن علی الفرزادی از این دست باقی مانده است. از میان این دو شرح، دومی هنوز منتشر نشده است. فرزادی خود متعلق است به

۱. این سند را پیش‌تر در مقاله‌ای که در مجله کتاب ماه دین درباره شرح التذکره و مکتب ری نوشته‌ام، مورد بررسی قرار داده‌ام، رک: «کتابی از مکتب متکلمان معتزلی ری»، کتاب ماه دین، ش ۱۰۴-۱۰۶، ۱۳۸۵.

خاندانی از زیدیان معتزلی مشرب ری که تا چندین نسل تعالیم معتزله را در این شهر گسترش دادند. الاصول و شرح الاصول ابوعلی ابن خلاد، از مهم‌ترین متکلمان مکتب بهشمی، نیز همواره مورد عنایت مکتب ری بوده است. علاوه بر شرح و تفسیر قاضی عبدالجبار، ابورشید نیشابوری هم متن ابن خلاد را بر اساس شرح استادش مورد شرح و تفسیر قرار داد (به نام زیادات شرح الاصول). بعداً یکی دیگر از معتزلیان همین مکتب شرح ابورشید را اساسی برای شرحی دیگر بر این کتاب قرار داد که هم‌اینک این شرح اخیر در دو نسخه خطی باقی است و سال‌ها پیش یکی از این دو قسمت را (متعلق به جامع کبیر صنعاء، مکتبه الأوقاف) ابوریده در قاهره منتشر کرد (تحت عنوان: فی التوحید) و نسخه دیگر (متعلق به کتابخانه موزه بریتانیا) مورد مطالعه ریچارد مارتین قرار گرفته ولی هنوز منتشر نشده است. متن شرح الاصول ابوعلی ابن خلاد همچنین به عنوان متن اساس تدریس علم کلام معتزلی مورد توجه ابوطالب هارونی قرار گرفته بوده و نسخه آن بر اساس تدوین درس‌های ابوطالب، هم‌اینک موجود است که به وسیله ویلفرد مادلونگ، زاینه اشمیتکه و کامیلا آدانگ سال گذشته از سوی انتشارات بریل منتشر شد (بر اساس نسخه منحصر به فرد لیدن).

ابوطالب الناطق بالحق هارونی از امامان زیدی و برادر ابوالحسین هارونی پیش گفته است که از شاگردان ابوعبدالله بصری در بغداد بود و در ری و شهرهای دیگر خراسان و طبرستان شاگردانی متعدد در دانش کلام داشت. کتاب التذکره‌ی ابن متویه در موضوع مباحث فلسفی علم کلام نیز از مهم‌ترین کتاب‌هایی بوده که در مکتب کلامی ری نوشته شده و همواره مورد تدریس و بحث و شرح نویسی بوده است.^۱ شرح التذکره که اخیراً به وسیله پروفیسور زاینه اشمیتکه به صورت فاکسیمیل در تهران منتشر شد، شرحی است بزرگ بر این کتاب که حاصل جلسات تدریس همین متن در شهر ری بوده است. به احتمال قوی، نویسنده این متن شخصی است به نام ابوجعفر ابن مزدک/مزدک که خود متعلق به خاندانی از معتزلیان زیدی ری بوده است. ابن مزدک

۱. چاپ کاملی از این کتاب به وسیله پروفیسور دانیل ژیماره در دو جلد در سال ۲۰۱۰ در قاهره منتشر شد.

شاگرد ابن متویه، نویسنده کتاب التذکره بود. در سند سنت روایی معتزلیان، که پیش‌تر از آن یاد کردیم، ابن مزدک شاگرد ابن متویه و استاد اسماعیل بن علی الفرزادی عنوان شده است. در این سند، که به ترتیب به واسطه ابن متویه و ابورشید نیشابوری به قاضی عبدالجبار می‌رسد و نمایش‌دهنده سنت آموزشی معتزلیان بهشمی در ری است، سهم افراد خاندان فرزادی در ری کاملاً دیده می‌شود. محتملاً همین اسماعیل الفرزادی است که متن شرح التذکره‌ی ابن متویه را بر اساس درس‌های ابن مزدک جمع کرده و آن را به صورت یادداشت‌های درسی فراهم کرده بوده است. علاوه بر این، و علاوه بر تعلیق شرح اصول الخمسه‌ی او، که پیش‌تر از آن یاد کردیم، فرزادی شارح متنی کلامی از ابوالحسین هارونی هم هست که این شرح تاکنون به چاپ نرسیده است. این کتاب تعلیق التبصره نام دارد.^۱ کتاب الاحاطه تألیف موفق بالله جرجانی و تعلیق الاحاطه نوشته‌ای از شارحی مجهول‌الهویه نیز وابسته به همین مکتب ری است. کتاب الاحاطه کتابی است به سبک کتاب‌های کلاسیک و جامع کلامی و براساس مذهب بهشمی. نسخه ناقصی از کتاب الاحاطه (در کتابخانه لیدن) موجود است که هنوز به چاپ نرسیده است. تعلیق الاحاطه هم شرحی است بر این کتاب که محصول سنت آموزشی در ری بوده است و همچون کتاب‌های دیگری که نام بردیم «تعلیق» نام گرفته است؛ سنتی که در ری در میان سده‌های چهارم تا ششم هجری فعالانه حضور داشته و سپس در یمن به وسیله زیدیان پی گرفته شده است. نسخه ناقصی که از تعلیق الاحاطه در اختیار است هنوز به چاپ نرسیده است.

در نیمه سده هجری، مدارس و آموزشگاه‌های زیدیان ری محیط کاملاً مناسبی برای تعلیم آموزش‌های معتزلیان بهشمی بود. یکی از مهم‌ترین کسانی که در تعلیم و تبلیغ آرای معتزلی بهشمی و عقاید زیدی در ری در نیمه سده ششم هجری نقشی مهم ایفا کرد و خاندان فرزادی هم با او ارتباطی گسترده داشتند، دانشمندی است به نام احمد بن ابی الحسن الکنی، عالمی زیدی مذهب و ساکن ری که سهم او در

۱. خود متن کتاب التبصره تألیف ابوالحسین هارونی در سال‌های اخیر منتشر شده است.

انتقال تفکر معتزلی و بهشمی به یمن در این زمان بسیار حائز اهمیت است. در زمان الکنی، علاوه بر ری، چند مرکز دیگر نیز سهم مهمی در کلام معتزلی ایفا می‌کردند: در نیشابور و بخش‌های دیگری از خراسان متکلمان معتزلی بهشمی فعال بودند.

در نیشابور، به‌ویژه در نیمهٔ دوم سدهٔ پنجم هجری، مهم‌ترین نمایندهٔ کلام معتزلی بهشمی الحاکم ابن کرامة الجشمی^۱ بود که از شاگردان قاضی عبدالجبار بهره برده بود. پس از مرگ قاضی عبدالجبار، برخی از شاگردان او در نیشابور و شهرهای دیگر خراسان مستقر شده بودند و حاکم جشمی بدون آنکه مستقیماً از دانشمندان ری علم کلام را فرا گرفته باشد، از شاگردانی که پیش‌تر در این شهر آموزش دیده بودند، کلام معتزلی را فرا گرفت. مهم‌ترین کتاب‌های او در کلام معتزلی، همچون شرح عیون المسائل، هنوز منتشر نشده‌اند. در این کتاب، جشمی به‌ویژه به تمایزهای ابوعلی و ابوهاشم جبایی و نظرات قاضی عبدالجبار و ابورشید در حل منازعات این دو و نیز منازعات میان دو مکتب بغدادی و بصری توجه نشان داده است. کتاب او، همان‌طور که خواهیم گفت، بعدها در یمن جزء مهم‌ترین و متداول‌ترین متون کلامی مکتب بهشمی قرار گرفت.

در شمال ایران و در میان زیدیان دیلم و طبرستان هم کتاب‌ها و تعالیم معتزلی در دو سدهٔ پنجم و ششم هجری مورد توجه زیدیان بود. در حالی که میان دو سنت آموزشی کلام معتزلی در ری و شمال ایران ارتباطی تنگاتنگ وجود داشت، به نظر می‌رسد که زیدیان سدهٔ ششم هجری ارتباط چندانی با معتزلیان خراسان و به‌ویژه نیشابور نداشتند. سبب ظاهراً این بود که در نیشابور، عمدتاً معتزلیان دو سدهٔ پنجم و ششم هجری از میان حنفیان بودند؛ گرچه زیدیان نیز فعالانه حضور داشتند. فی‌المثل در کتاب شرح التذکره که به‌وسیلهٔ زاینه اشمیتکه منتشر شده و محصولی است از شهر ری، نامی از جشمی به میان نمی‌آید و به کتاب‌ها و آرای او توجهی نمی‌شود.

۱. دربارهٔ نسبت جشمی و اینکه تعریبی است از چشم، نام قریه‌ای از قرای بیهق، رکن: مدرسی طباطبایی، مقدمه رسالهٔ ایلیس إلى إخوانه المناحیس، بیروت، دار المتخب العربی، ۱۴۱۵/۱۹۹۵، ص ۱۰، پ ۲.

در کنار سه مرکز یادشده، دست آخر باید از مکتب خوارزم یاد کنیم که دست کم از اواخر سده پنجم هجری تبدیل به مرکزی برای فعالیت مکتب ابوالحسن بصری شد و مخالفان بهشمیان در آنجا عمدتاً فعال بودند. مهم‌ترین نماینده این مکتب در این دوره محمود ملاحمی خوارزمی (-۵۳۶ق)، نویسنده کتاب‌های المعتمد و الفائق است که به تفصیل در این کتاب‌ها و در دیگر آثارش آرای ابوالحسن را در برابر آرای بهشمیان قرار می‌دهد و آرای بهشمیان را رد می‌کند. ملاحمی متعلق به نسلی پس از نسل جشمی بوده و با وجود آنکه دلایلی در دست است که وی بی‌تردید جشمی را می‌شناخته است، اما هیچ‌گاه از او در کتاب‌هایش نامی نمی‌برد و نقلی مستقیم نمی‌کند. در کتاب‌هایی که از مکتب ری نیز باقی مانده است، اشاره‌ای به ملاحمی دیده نمی‌شود. البته نویسندگان مکاتب بهشمی در ری، شمال ایران و نیشابور همگی به خوبی ابوالحسن بصری را می‌شناخته‌اند، اما نظری مثبت به وی نداشته‌اند و به همین دلیل با یکی دو استثناء تقریباً به او اشاره‌ای نمی‌کنند. حاکم جشمی نیز که هیچ‌گاه به آرای او در کتاب‌هایش توجهی ندارد و از او یاد نمی‌کند، فقط در شرح حال کوتاهی از وی او را به سختی نکوهش می‌کند. به هر حال، به نظر می‌رسد که هر یک از سه مکتب ری، خراسان و خوارزم تا اندازه بسیار مستقل از هم عمل می‌کرده‌اند.

اما از دیگر سو، در اوائل سده پنجم هجری، به دلیل تحولاتی که در تفکرات زیدیان یمن رخ داد، زمینه‌ای ایجاد شد تا آنان به تفکرات کلامی معتزلی بهشمی متمایل شوند. این امر به‌ویژه در پی منازعه میان امام زیدی یمن، المتوکل احمد بن سلیمان، و زیدیان «مطرفی» زمینه‌سازی شد. مطرفیان زیدیانی بودند که با وجود آنکه دعوی تبعیت از سنت امامان زیدی کهن همچون قاسم رسی و الهادی الی‌الحق را داشتند، اما عقاید فلسفی تازه‌ای ابراز می‌داشتند که در نظر امامان زیدی سده ششم هجری «بدعت» به حساب می‌آمد و نوعی طبیعت‌گرایی تلقی می‌گردید. امامان زیدی برای مبارزه با تفکر کلامی مطرفیان، به سمت مکتب کلامی بهشمی گرایش پیدا کردند و اندیشه‌های شاگردان زیدی ابوعبدالله بصری و قاضی عبدالجبار را که محصولات مکتب ری بود، پذیرا شدند. به‌ویژه به سبب سفر یکی از زیدیان خراسانی که با محصولات دو مکتب ری و نیشابور آشنا بود، یعنی زید بن الحسن بن علی البیهقی

البروقنی (البروغنی)^۱ به یمن در سال ۵۴۱ق و اقامت و تدریس او در شهر صعده، زیدیان یمن با آثار زیدیان و معتزلیان مکتب بهشمی ری و خراسان آشنایی یافتند. پس از آن، یکی از دانشمندان زیدی یمن که خود از شاگردان بیهقی پیش گفته بود، به نام قاضی جعفر ابن عبدالسلام، سفری به ری کرد و در آنجا از محضر احمد بن ابی الحسن الکنی، که پیشوای زیدیان شهر بود، بهره علمی برد. مهم ترین تلاش او این بود که با اندیشه های زیدیان بهشمی و آثار معتزلیان ری آشنایی یابد. در این راستا، وی در اقدامی تاریخی و در دنباله اقدام زید بن حسن البیهقی شمار زیادی از آثار معتزلی و زیدی را در بازگشتش به یمن با خود همراه کرد. این کتابها در یمن به ویژه به همت امام زیدی المنصور بالله عبدالله بن حمزه (-۶۱۴ق) و حلقه ای از شاگردان او رونویسی و منتشر شدند. قاضی جعفر در یمن خود به تدوین کتابهای تازه ای در علم کلام پرداخت و شاگردانی تربیت کرد.

برجسته ترین شاگرد او، که سهمی بسیار مهم در گسترش و توسعه مباحث کلامی مکتب بهشمی در یمن در سده ششم هجری داشته، دانشمندی است به نام ابو محمد / ابوعلی الحسن بن محمد رصاص که جز یک اثر کوتاه، تاکنون هیچ یک از آثارش منتشر نشده است.^۲ رصاص کوشید تا بر اساس نوشته های معتزلیان بهشمی ری و نیشابور، به تبیین دقیق آموزه های مکتب بهشمی پردازد و تحریر تازه ای از استدلالات کلامی در برابر مخالفان بهشمیان ارائه دهد. قاضی جعفر و شاگردانش از جمله رصاص، تابع مکتب بهشمی بودند. این امر بدین سبب بود که البیهقی البروقنی و قاضی جعفر فقط با مکتب بهشمی آشنایی داشتند و مکاتب ری و نیشابور، که این دو تن با آن دو مکتب آشنایی یافتند، با مکتب خوارزم ارتباطی نداشتند. آثاری که به وسیله این دو دانشمند به یمن منتقل شد آثار مکتب نیشابور و به طور خاص کتابهای حاکم

۱. در منابع زیدی، همواره او را به صورت «البروقنی» نام برده اند؛ با این وصف این شهرت نسبتی است به بروغن، از قرای بیهق، که امروزه با همین ضبط اخیر شهرت دارد. در متن تاریخ بیهق این فندق گاه از این محل با عنوان بروغن و گاه بروغن یاد شده است.

۲. امید می رود بخشی از آثار او از سوی یان تیل و زابینه اشمنیکه در آینده نزدیک انتشار یابد.

جشمی بود و همچنین کتاب‌های متکلمان معتزلی و زیدی ری. در میان کتاب‌های مکتب ری، علاوه بر چند کتاب از قاضی عبدالجبار، و از جمله کتاب المغنی، کتاب‌های ابورشید نیشابوری، ابن متویه و آثار زیدیان بهشمی را باید نام برد که به یمن رسیدند.

از کتاب‌های پیش از عصر قاضی عبدالجبار، کمتر کتابی بوده است که به یمن رسیده باشد. ظاهراً، چنانکه گذشت، در زمان قاضی جعفر (-۵۷۳ق) هیچ‌یک از کتاب‌های مکتب ابوالحسین بصری و ملاحمی، که زیدیان از آن به مکتب حسینیہ و یا ملاحمیہ تعبیر می‌کنند، به یمن نرسید. اما اندکی بعد از مرگ او، در زمان شاگردش رصاص، که البته یازده سالی پس از استنادش درگذشت (در سال ۵۸۴ق) و به تدریج بنابر گزارش‌هایی که در اختیار داریم، برخی از کتاب‌های ملاحمی و نوشته‌هایی محدود از ابوالحسین بصری به یمن راه یافتند. رصاص خود به شکل بسیار محدودی به آرای کلامی ابوالحسین بصری و محمود ملاحمی در برخی از کتاب‌هایش اشاره دارد. به هر حال، بعد از این دوره، زیدیان یمن با اندیشه‌های مکتب ابوالحسین بصری آشنا شدند و برخی به آن واکنش منفی و برخی واکنشی کاملاً مثبت نشان دادند و حتی مکتب بهشمی را فروگذارند و تابع آرای ملاحمیان شدند. برخی دیگر نیز موضعی میانه اتخاذ کردند.

در میان زیدیہ یمن، از جمله کتاب‌های معتزلی پیش از یمن، بیش از هر کتابی دیگر، کتاب تعلیق شرح اصول الخمسه‌ی مانکدیم شهرت و تداول داشته است و این مسئله از وفور نسخه‌های خطی این کتاب کاملاً پیداست. کتاب‌های حاکم جشمی هم تا حدود بسیاری تداول بوده است؛ به‌ویژه کتاب العیون و شرح آن. در کنار اینها، باید کتاب التذکره‌ی ابن متویه را هم نام برد. البته کتاب‌های دیگری را هم می‌توان به این فهرست افزود، اما بیشترین تداول از آن همین کتاب‌ها بوده است. برخی کتاب‌های دیگر مانند کتاب المغنی قاضی عبدالجبار در میان نویسندگان زیدی یمنی تداول کمتری داشت و نسخه‌های آن هم گویا محدود و بیشتر متعلق به کتابخانه‌های اصلی امامان بوده و در دسترس عموم نبوده است. به تدریج با تألیف کتاب‌های کلامی معتزلی از سوی زیدیان در یمن، این دست کتاب‌ها همانند آثار قاضی جعفر و شاگردش حسن بن محمد رصاص و فرزند او احمد رصاص و حمید المَحَلّی و

عبدالله بن زید العنسی و دیگران نیز در کنار آثار معتزلی کهن تر مکتب ری و خوارزم موضوع تدریس و آموزش و شرح نویسی زیدیان یمن قرار گرفت. امامان زیدی بهشی مذهب از فضای آموزشی و محیط مناسب برای مطالعات کلامی، که پیش تر به وسیله زیدیان مطرفی در مناطق مختلف (موسوم به «هجره» ها) فراهم شده بود، بهره گرفتند و با از میان بردن نفوذ مطرفیان خود جانشین آنان شدند و کلام معتزلی را از همان پایگاه های آموزشی ترویج کردند.

۲. مناسبات اعتقادی زیدیان و معتزلیان

از دیرباز، نویسندگان کتاب های ملل و نحل و نیز پاره ای از مورخان به قرابت ها و شباهت های اعتقادی زیدیان با معتزلیان اشاراتی داشته اند و خود نویسندگان زیدی هم همواره از اینکه در شمار «اهل عدل و توحید» اند، یعنی همانند معتزلیان اند، به خود می بالیده اند. در دوران جدید و با آغاز تحقیقات آکادمیک درباره زیدیه و معتزله، این امر از آغاز مورد تأکید قرار می گرفت. با تحقیقات پروفیسور ویلفرد مادلونگ درباره تاریخ نخستین ادوار زیدیه، این تصویر تاریخی تا اندازه زیادی به هم خورد و تنوع فکری و تاریخی زیدیان در دوره های مختلف و از آن جمله در نسبت با معتزله بیشتر آشکار گردید. هم اینک ما به خوبی می دانیم که زیدیان گروه های مختلفی داشته اند که در بوم های جغرافیایی گوناگون می زیسته اند و گاه تحت تأثیر محیط های گوناگون در این زمینه اختلاف نظر های اساسی داشته اند. زیدیان عراق و حجاز و یمن و ایران در دوره های گوناگون گرایش های مختلفی را در مسائل اعتقادی ابراز می کرده اند. نظریات مادلونگ هنوز هم در محافل آکادمیک محل بحث و نظر است و برخی از محققان جدید عرصه مطالعات زیدیه بر خلاف او تاریخ پذیرش اندیشه های اعتزالی از سوی زیدیان را کهن تر از آن می دانند که مادلونگ در رساله دانشیاری خود و در برخی مقالاتش پیشنهاد کرده است.

با این وصف، به نظر می رسد که باید میان چهار نوع متفاوت این مناسبات در تاریخ زیدیه تمایز قائل شد: ۱) دوران پدیداری گرایشی زیدی در میان معتزلیان و به طور خاص در مکتب بغداد در سده سوم (یعنی معتزلیان زیدی مشرب و نه زیدیان

معتزلی مشرب؛ ۲) دوره تأثیرپذیری شماری از زیدیان از پاره‌ای از عقاید کلامی معتزلیان به دلایل مختلف. این دوره خود مراحل متعدد برخاسته از ریشه‌های تاریخی زیدیه دارد و در چندین مرحله تاریخی قابل تفکیک است. البته این تأثیرپذیری به معنای این نبوده است که زیدیان در شمار متکلمان معتزلی قرار گیرند و کاملاً منظومه فکری آنان را بپذیرند؛ برای همین هم در این دوره خاص، زیدیان خود را معتزلی معرفی نمی‌کنند و اصولاً نوشته‌های آنان با وجود تأثیرپذیری از افکار معتزلی نماینده ادبیات معتزلی نیست؛ ۳) دوران مناسبات تاریخی میان معتزله و زیدیه در اواخر سده چهارم و سراسر سده پنجم در ایران و عراق، که مهم‌ترین ظهور و بروز آن در داخل شدن زیدیان به سنت آموزشی معتزلیان و شاگردی آنان به‌ویژه نزد ابوعبدالله بصری، قاضی عبدالجبار همدانی، و شاگردان او بود. در این دوره زیدیان با وجود آنکه آثاری مستقل در علم کلام معتزلی می‌نوشته‌اند و اساساً برخی از آنان در شمار متکلمان صاحب تألیف معتزلی درآمدند، اما این امر صرفاً همچون سنتی آموزشی و تعلیمی در مباحث کلامی و فلسفی اعتزالی نمود می‌یافت و ارتباطی با هویت تاریخی زیدیان نداشت؛ درست مانند آنکه سید مرتضی نیز نزد معتزلیان آموزش دیده بود و یا آثاری به سبک آنان می‌نگاشت. ۴) مرحله واپسین مرحله‌ای است که خود البته شامل مراحل جزئی‌تری است و آن دورانی است که زیدیان یمن از حدود اوائل سده ششم هجری میراث زیدیان ری و خراسان در دوران سوم را دریافت کردند و کوشیدند که منظومه فکری و اعتقادی خود را در چارچوب این ادبیات و در شکل ارائه منظومه‌وار کلامی به سبک معتزلیان ارائه دهند. در این دوران، آنان خود را معتزلی می‌انگاشتند و مذهب زیدی نمودی جز نوعی مذهب معتزلی نداشت. البته گروهی از زیدیان در دوره‌های بعدی به تدریج از این چارچوب دست کشیدند و کوشیدند که مذهب زیدی را در چارچوب مذهبی در داخل «سنت» معرفی کنند که آثار مذهبی و سیاسی- اجتماعی آن هنوز هم در یمن باقی است. به هر حال، آنچه سبب شد که از سده ششم هجری به تدریج زیدیان یمن خود را میراث‌دار معتزله و نمایندگان مکتب کلامی معتزلی قلمداد کنند، آن بود که معتزله تقریباً در بیشتر بلاد اسلامی از میان رفته و پایگاه‌های تاریخی خود را از دست داده بودند. بنابراین، زیدیان یمن، که خود را اهل

عدل و توحید می‌انگاشتند، با توجه به آنکه خود را وارثان معتزلیان یافتند و شماری از امامان خود (و به‌ویژه برادران هارونی و نسل شاگردان آن دو) را از نویسندگان برجسته سنت آموزشی معتزلی می‌دانستند، عملاً خود را تنها نمایندگان مکتب معتزلی دانستند و بدین ترتیب کوشیدند تا در برابر دیگر مذاهب اسلامی یمن (از جمله شافعیان حنبلی‌گرا یا شافعیان اشعری مسلک و همچنین زیدیان مطرفی)، از یک سو هویت تاریخی و مذهبی خود را تحدید و تعیین کنند و از دیگر سو در جهت وحدت میان زیدیان ایران و یمن به اقدام مؤثر و سرنوشت‌سازی دست زنند. این حرکت سیری تدریجی داشته و در بروز آن بی تردید باید بر نقش زیدیان مهاجر ایرانی به یمن تأکید کرد. گروه اخیر حاملان کتاب‌ها و سنت آموزشی معتزلی زیدیان ری و خراسان بودند و آن همه را در فاصله زمانی اواخر سده پنجم تا اواسط سده هفتم به یمن منتقل کردند. این آثار به‌ویژه کتاب‌های برادران هارونی، یعنی ابوالحسین و ابوطالب، دو امام زیدی شمال ایران در اوائل سده پنجم هجری، تا اندازه زیادی جانشین کتاب‌های اعتقادی امامان کهن زیدی در یمن شد.

در اینجا این توضیح لازم است که زیدیان یمن در سده‌های پنجم و ششم هجری، که زمان فعالیت مطرفیان بود، ادبیات اعتقادی قاسم بن ابراهیم الرسی و همچنین الهادی الی الحق یحیی بن الحسین و اخلاف او را تا دوران المنصور بالله قاسم بن علی العیانی و فرزندش المهدی الحسین بن القاسم در اختیار داشتند و بخش عمده‌ای از آنان هم بی توجه به میراث معتزلیان و یا آنچه در مناطق دیگر به‌وسیله زیدیان آشنا به مکتب معتزلی تدوین شده بود، تنها به آثار امامان کهن خود استناد می‌کردند. در میان ایشان اقلیتی تحت عنوان مطرفیه بودند که بروز آنان به دلایل اجتماعی و سیاسی و شرایط مذهبی خاص یمن در آن دوران مربوط می‌شد. آنان گویا اینک به تدریج باورهای مذهبی ویژه‌ای را برای خود تنظیم کرده بودند، اما منبع و مرجعیتی جز آثار امامان زیدی پیشین یمن در اختیار نداشتند. با این وصف، مطرفیان که خود تعالیم و سنت‌های آموزشی و مذهبی و زهدگرایی ویژه خویش را داشتند، تحت تأثیر پاره‌ای از منابع فکری، که هنوز ابعاد آن کاملاً برای ما شناخته نیست، تفسیری ویژه از آثار این امامان ارائه می‌دادند که آن هم در چارچوب اهداف سیاسی و اجتماعی ایشان بود. این

تفسیر ویژه بنیادی متافیزیک محور و فلسفی مآب داشت که برای مقابله با آن نیاز به طراحی منظومه‌ای مشابه و فلسفی از سوی مخالفان ایشان، یعنی نهاد امامت زیدی، احساس شد. بروز نزاع میان نهاد مرکزی امامت زیدی در یمن با این گروه از زیدیان دگراندیش، یعنی مطرفیه، که نزاعی بود کاملاً با ریشه‌های تاریخی و سیاسی، موجب شد که مخالفان آنان، که رهبری ایشان در سده ششم هجری با امامان زیدی بود، در برابر گرایش‌های ویژه مطرفیان به تجدید سازمان فکری، بر اساس مکتب کلامی معتزلی بهشمی و میراث زیدیانی که در بغداد و ری محضر معتزلیان را درک کرده بودند، پردازند. بدین ترتیب، در برابر مطرفیان که ایدئولوژی و گرایش‌های اعتقادی ویژه و هویت مذهبی خاص خود را تنظیم کرده بودند، زیدیان هوادار امامت، منظومه فکری جدیدی ارائه دادند که آنان را در تقابل با فرقه زیدیان مطرفی نیرومند می‌ساخت. اینچنین بود که منظومه کلامی بهشمی (مکتب ابوهاشم جبابی)، که پیش‌تر از سوی برادران هارونی در ایران مورد مطالعه و تبیین قرار گرفته بود، وسیله مناسبی برای امامان زیدی و مخالفان مطرفیه قلمداد شد تا بدان وسیله در برابر مطرفیه منظومه فکری جدیدی ارائه شود و مرزهای ایدئولوژیک تحدید و تعیین شود. پاره‌هایی از افکار مطرفیان به‌خوبی می‌توانست با اندیشه‌های مکتب بهشمی پاسخ داده شود؛ بنابراین از این مکتب برای مقابله فکری با مطرفیه بهره‌گیری ایدئولوژیک شد؛ خاصه که مکتب بهشمی خود در خراسان و ری در سده‌های پنجم و ششم هجری نزاعی کم و بیش مشابه با مخالفان خود از میان هواداران مکتب ابوالقاسم کعبی بلخی را پشت سر گذاشته بود و پاره‌هایی از افکار مطرفیان از دیدگاه امامان زیدی به آنچه از افکار پیروان بلخی مورد مخالفت بهشمیان قرار گرفته بود بی‌شبهت نبود؛ بنابراین از این مکتب برای مقابله با این دست افکار، اما این بار در تفسیری که مطرفیان ارائه می‌دادند، بهره‌گیری شد. با مخالفت و تقابل مطرفیه با امامت المنصور بالله عبدالله بن حمزه (-۱۴۶ق) دامنه تقابل دو سوی مخالف زیدی شدیدتر شد و هم مطرفیه و هم مخالفانشان، که موسوم به «مخترعه» شده بودند، دست به تقابل وسیع‌تری از منظر فکری و ایدئولوژیک زدند. هر یک رسالات و کتاب‌هایی در تأیید عقاید خود و یاردار عقاید مخالف می‌نگاشتند و از اندیشه‌ها و مبانی کلامی مختلف در این مسیر یاری

می‌گرفتند. در حالی که «مخترعه» اندیشه‌های خود را با مکتب معتزلی بصری و به طور خاص بهشمی نزدیک‌تر می‌یافتند و اساساً تلاش می‌کردند که عقاید زیدی خود را، هم برای تقابل روشن‌تری در نسبت با شافعیان اشعری و هم برای تحدید و مرزبندی با مطرفیه، در چارچوب دستگاه کلامی معتزلی به‌طور ساختاری بازنویسی کنند و کتاب‌های امامان گذشته یمن از مکتب قاسم رسی و الهادی را در این چارچوب تفسیر و بازخوانی کنند. در مقابل، مطرفیه هم به‌تدریج با بهره‌مندی از کتاب‌های معتزلی، که از حدود اواخر سده پنجم و به‌ویژه از اوائل سده ششم هجری به یمن راه یافته بودند، سعی در تبیین و تأیید مبانی کلامی خود از مذهب مقابل بهشمی، یعنی مکتب بغداد و به طور خاص مکتب ابوالقاسم بلخی کعبی، داشتند و از آثار آنان و عقاید ایشان در تأیید مبانی خود بهره‌مند شدند. بدین ترتیب تقابل مطرفی - مخترعی رنگ تقابل بغدادی - بهشمی به خود گرفت؛ تقابلی که در خراسان سده پنجم هجری نیز به‌ویژه در عصر حاکم جشمی به‌شدت تداوم یافته بود. البته این تقابل در خراسان کاملاً در چارچوب تفکر کلامی معتزلی بود؛ این در حالی است که در یمن این تقابل، میان دو مذهب اعتقادی زیدی بود که هر یک می‌کوشید عقاید خود را در برابر دیگری تثبیت کند و خود را مجهزتر نشان دهد. در این میان، اگر امامان زیدی شاخه مخترعی، مانند المنصور بالله، بیشتر به نوشته‌های امامان زیدی ایرانی در کنار نوشته‌های معتزلیان استناد می‌کردند، مطرفیان بیشتر خود را وفادار به امامت تاریخی زیدی یمن مانند القاسم الرسی و الهادی و اولاد آنان می‌دانستند و تفسیر ویژه خود از آن آثار را قرائت درست می‌دانستند. با این وصف هر دو گروه به هر دو نوع از سلسله امامان استناد می‌کردند؛ کما اینکه هر دو گروه به نوشته‌های متکلمان معتزلی استناد داشتند و این امر به‌ویژه در مورد مطرفیه تنها در یک بستر تدریجی ظهور یافت. هر دو گروه می‌کوشیدند که تعالیم خود را با تعالیم و نوشته‌های امامان کهن زیدی یمن و به‌ویژه الهادی الی الحق پیوند بزنند و آن را تداوم همان سنت فرامایند. از دیگر سو، مخترعه به سبب اعتقاد به مکتب بصره به نوشته‌های امامان زیدی ایرانی استناد می‌کردند و در مقابل مطرفیه هم به‌تدریج به آنان استناد می‌کردند تا بدین وسیله مخالفانشان را خلع سبلاح کنند. بدین ترتیب مطرفیه در تحول کلامی قرار گرفتند و رفته‌رفته وفادارای خود را به

مکتب بغداد ابراز می‌کردند و کتاب‌های آنان رنگ کلامی معتزلی بیشتری می‌یافت. این امر با مقایسه چند کتابی که از آنان هم‌اینک در اختیار است، کاملاً قابل اثبات است. در مقابل هم معتزعیان و مخالفان مطرفیه که رهبری آنان، چنانکه گفتیم، با امامان زیدی یمن مانند المنصور بالله بود به تدریج بازتاب‌دهنده بیشتر افکار کلامی مکتب معتزلی شدند، اما این بار بیشتر براساس مکتب بصره و مذهب ابوهاشم جُبایی. بدین ترتیب دو گروه متخاصم با همکاری ناخواسته یکدیگر، در تحول زیدیه یمن به اعتزال نقش بازی کردند. المنصور بالله و حلقه دانشمندان همراه و یا شاگردان او در کمتر از حدود پنجاه سال موجبات انتشار و نسخه‌برداری و انتقال بخش قابل توجهی از میراث معتزلیان را فراهم کردند؛ کاری که با سفر قاضی جعفر ابن عبدالسلام زیدی به ایران در حدود نیمه سده ششم هجری زمینه آن آماده شد و بعداً در عصر المنصور بالله گسترش یافت و سازمان‌دهی شد. همین امر عملاً موجبات حفظ نسخه‌های کتاب‌های معتزلیان را در یمن فراهم کرد؛ درحالی‌که، چنانکه گذشت، در نقاط دیگر جهان اسلام با از میان رفتن معتزلیان زمینه برای از میان رفتن نسخه‌های خطی کتاب‌هایشان (جز به صورت محدود و از جمله نزد قرانیم یهود) از پیش ایجاد شده بود. البته آنچه بیشتر به‌وسیله معتزلیان یمن و در واقع زیدیان حلقه منصور بالله و اخلاف آنان رونویسی شد، کتاب‌های مکتب بصره بود؛ چراکه آنان در مقابله با مطرفیه به نوشته‌های بصریان تمسک می‌کردند؛ اما اگر مطرفیه پیروزمند نزاع خشونت‌آمیز و خونین مطرفی-مختزعی در یمن می‌شدند، شاید به جای میراث بهشمی فقط کتاب‌های مکتب بغداد، که آن هم به شکل محدودی به یمن راه یافته بود، باقی می‌ماند.

به هر حال نزاع مطرفی-مختزعی در سده ششم هجری در یمن نسبت میان مذهب زیدی و معتزلی را وارد مرحله نهایی خود کرد و بدین وسیله زیدیه از آن پس با عنوان معتزلی و بازماندگان آنان شناخته شدند. این نزاع برای سرنوشت زیدیه و معتزله بسیار مهم و تاریخ‌ساز بود. البته زیدیان یمن پس از سده هفتم هجری تحولات دیگری نیز در راستای مناسباتشان با معتزله و اندیشه اعتزالی تجربه کردند که بررسی آن مطالعه و تحقیقی دیگر می‌طلبد.

۳. ادبیات کلامی زیدیان یمن و جایگاه حسن بن محمد رصاص و شارحانش

آنچه از تألیفات کلامی و اعتقادی زیدیه یمن هم‌اینک می‌شناسیم،^۱ به چند بخش اصلی قابل تقسیم است: نخست نوشته‌های اعتقادی قاسم رستی و الهادی الی الحق و شاگردان و اخلاف آنان از میان امامان زیدی تا عصر المتوکل علی الله احمد بن سلیمان، یعنی تا زمان آشنایی زیدیان یمن با میراث معتزله ایران و تقابل دو مکتب مطرفی و مخترعی. این دست تألیفات کتاب‌هایی‌اند که مسائل مختلف عقیدتی را به شیوه‌ای متفاوت با کتاب‌های کلاسیک کلامی مطرح می‌کنند. این کتاب‌ها نماینده دوران گذار و تحول اندیشه فکری و کلامی زیدیه و تأثیرپذیری تدریجی آنان از پاره‌هایی از افکار معتزلیان است؛ اما شیوه بیان و طرح موضوعات و بسیاری از عقاید در این نوشته‌ها با نوشته‌های کلامی معتزلی تفاوتی چشمگیر دارد. نوشته‌های نوع دوم، نوشته‌های مرحله نزاع مطرفی-مخترعی است. آثار این مرحله که با کتاب‌های امام متوکل علی الله (دست‌کم آن مقدار که در اختیار ماست) آغاز می‌شود آثاری کلامی و اعتقادی را شامل می‌شوند که در دو شکل متفاوت عرضه شده‌اند: یا کتاب‌هایی‌اند جدلی که مستقیماً عقاید مطرفیه را رد می‌کنند و آنان را متهم به عقایدی کفرآمیز و گاه شرک‌آمیز می‌کنند؛ و یا اینکه کتاب‌هایی‌اند که کم و بیش بر اساس معمول کتاب‌های کلامی و اعتقادی نوشته شده‌اند (البته عمدتاً نه با ساختار و اصطلاحات ویژه و خاص متکلمان)، اما مسئله اصلی در همه ابواب و مباحث کلامی این کتاب‌ها طعن و رد بر عقاید مطرفیه است. به‌ویژه کتاب‌های المنصور بالله و برخی از افراد حلقه او تا چند دهه بعد از وی بیشتر در این دست کتاب‌ها می‌گنجند. در این نوشته‌ها قصد بر آن نبوده است تا منظومه فکری و کلامی زیدیه در چارچوب سیستم کلامی معتزلی به طور کاملاً سیستماتیک ارائه گردد؛ بلکه صرفاً زیدیان مخترعی از اندیشه‌های معتزلی بهره

۱. البته مقصود فقط زیدیانی هستند که کم‌وبیش با عقاید اهل عدل و توحید و معتزلیان سازگاری داشته‌اند؛ در مورد زیدیانی که آشکارا تحت تأثیر اهل حدیث سنی و اندیشه ابن تیمیه قرار گرفتند، مانند محمد بن ابراهیم الوزیر و یا برخی طیف‌های نزدیک به این گروه از زیدیان باید در مجالی دیگر سخن گفت.

می‌گیرند تا مطرفیان را مورد انتقاد قرار دهند.^۱ نوشته‌های نوع سوم،^۲ کتاب‌هایی‌اند که به‌وسیله زیدیان یمن در دوره استقرار کامل تفکر معتزلی در میان زیدیه نوشته شده‌اند و نوشته‌های سیستماتیک کلامی معتزلیان^۳ را بازتاب می‌دهند. این نوشته‌ها نخستین بار به‌وسیله قاضی جعفر ابن عبدالسلام، متکلم و عالم برجسته زیدی یمنی در نیمه سده ششم، مجال ظهور یافتند؛ البته قاضی جعفر بیشتر دل‌مشغول ردیه‌نویسی و نقض افکار کلامی مطرفیان بود و در این زمینه رسالات و کتاب‌هایی تدوین کرد. او حتی با سنیان اصحاب حدیث یمن نیز در نوشته‌هایی به مقابله برخاست و نقد او شامل افکار آنان نیز می‌شد؛ اما به هر حال به عنوان نخستین کسی که با سفر به ایران از نزدیک با فعالیت کلامی متکلمان مکتب ری آشنا شده بود، عملاً حامل افکار مکتب بهشمی و مدافع عقاید ابوهاشم جُبایی در یمن گردید.

پس از او، شاگرد نامدارش، حسام‌الدین حسن بن محمد رصاص، بیشترین سهم را در تحول ادبیات معتزلی زیدیه در یمن بازی کرد. او در واقع با تدوین مهم‌ترین کتاب‌ها و رسالات درباره مسائل مختلف کلامی و به‌ویژه مسائل فلسفه طبیعی و «دقائق الکلام» و نیز درباره مسائل مرتبط با «صفات» و «احوال» در تحول اندیشه معتزلی نقش مهمی داشت و در آموزش مسائل آن به جامعه زیدی و طالب‌علمان زیدی یمن بیشترین تأثیر را داشت؛ به طوری که بخشی از نوشته‌های بعدی یا تدوین شاگردان و اعضای خاندان او بود و یا شروعی بر کتاب‌های او و شاگردان مکتبش.

پس از این دوره، کتاب‌های کلامی و اعتقادی زیدیان با محتوا و شکلی کم و بیش معمول در میان معتزله کهن و در تمامی ژانرهای نگارش‌های کلامی تدوین می‌شد؛

۱. البته باید خاطر نشان کرد که در این دوره و نیز پس از پایان گرفتن ادبیات ضد مطرفی، زیدیان یمن نوع دیگری از کتاب‌های کلامی با رویکرد جدلی نوشتند که هدف از آن رد بر سنیان شافعی یمن و به‌ویژه اشعریان بود.

۲. البته دو نوع دوم و سوم از لحاظ زمانی کم و بیش هم‌زمان‌اند، گو اینکه نوع دوم در آغاز، یعنی از نیمه‌های سده ششم هجری رویه معمول‌تری از نوع سوم بوده است.

۳. جز در مباحث امامت که مورد اختلاف زیدیان و معتزلیان قرار داشت و آشتی در آن ناممکن بود، در ادامه مقاله به این موضوع بازخواهیم گشت.

برخی از کتاب‌ها به سبک کتاب‌های کلاسیک و جامع کلامی و با تمامی ابواب مربوط به مسائل الهیات و طبیعیات کلام تدوین می‌شدند؛ برخی صرفاً مباحث اصول دین و اصول خمسة معتزلی را دربر می‌گرفتند و برخی کتاب‌هایی بودند که مسائل ویژه‌ای را در دانش کلام، از جمله مباحث طبیعیات، بررسی می‌کردند.

در آغاز این دوره، همان‌طور که گذشت، ردیه‌نویسی بر مطرفیه همچنان مطمح نظر این دسته سوم کتاب‌های کلامی بود (مانند نوشته‌های کلامی قاضی جعفر و عبدالله بن زید العنسی و تا اندازه‌ای کتاب‌های رصاص)؛ اما به تدریج با از میان رفتن مطرفیان و اهمیت یافتن شافعیان در یمن و استقرار حکومت‌های سنی، اهمیت بحث مطرفیه جای خود را به مباحثات با اشعریان داد که نمونه روشن آن کتاب‌های امام المؤید بالله یحیی بن حمزه، در اوائل سده هشتم هجری، است. کتاب‌های احمد بن یحیی ابن المرتضی نمونه کتاب‌های کلاسیک و مطول کلامی معتزلی است که با تفصیلات کامل به تمامی مباحث در الهیات و طبیعیات اختصاص یافته است. در کنار اینها، کتاب‌های دسته‌ای از امامان و دانشمندان زیدی نیز آمیخته‌ای از مباحث کلامی به شیوه معتزلیان و نیز مباحث نقلی و استناد به احادیث و تفسیر قرآن و اقوال امامان بود؛ اما به هر حال همه در چارچوب عقاید معتزلی تدوین می‌شد. با این وصف به سبب تمایزهایی که زیدیان با معتزلیان در موضوع امامت داشتند و از دیگر سو، زیدیان بنا بر عقیده‌ای که درباره منابع دانش خود داشتند و آن را متخذ از «اهل بیت» می‌دانستند، حتی در دوره تقارب کامل کلامی زیدی - معتزلی باز در بسیاری از موارد تلاش می‌کردند هویت خود را مستقل از معتزلیان تعریف کنند. این امر در مورد برخی از آنان ظهور بیشتری داشته است. حتی برخی در صدد بودند که زیدیان را گروهی متمایز از معتزلیان به شمار آورند و عقاید آن دو را در بسیاری موارد متمایز و در مقابل هم نشان دهند؛ اما این تلاش‌ها گاه صرفاً رویکرد و مصرفی تبلیغی و ایدئولوژیک داشت.^۱ با

۱. باید خاطر نشان کرد که با وجود این، به تدریج در میان زیدیان گرایشی برای بازگشت به کلام و عقاید «اهل بیت» و معارضه با برخی مبانی معتزلیان و خاصه معتزلیان بهشمی در موضوعاتی فراتر از بحث امامت پیدا شد که خود موجبات فراهم شدن ادبیات مستقلی در مباحث اعتقادی و کلامی را فراهم کرد؛ برای بحثی در این موضوع، رک:

این وصف، جریان غالب در میان زیدیان یمن از دوران المتوکل علی الله تا دوران ظهور و غلبه جریان سنت‌گرای سنی مآب (جریان ابن‌الوزیر، نویسنده العواصم و القواصم) در میان زیدیان، که جای دیگر باید بدان پرداخت، خود را نمایندگان معتزله می‌انگاشتند.

مناسب است اینجا چند کلمه‌ای درباره رصاص و سهم او و خاندان و شاگردانش در کلام معتزلی/زیدی ارائه شود^۱:

یکی از خاندان‌های دانشمندپرور یمن، که از میان آنان شماری از نویسندگان و عالمان نامدار را می‌شناسیم، خاندان رصاص است که در سده‌های ششم و هفتم هجری کتاب‌های مهمی در علم کلام و اصول فقه و دیگر دانش‌های دینی تدوین کرده‌اند و هم‌اینک نیز شماری از آثار آنان در اختیار ما قرار دارد. خاندان رصاص به‌ویژه در کلام معتزلی آثار مهمی را عرضه کرده که همواره مورد عنایت زیدیان قرار داشته است. مهم‌ترین عضو این خاندان حسام‌الدین ابو محمد (ابوعلی) الحسن بن محمد بن الحسن بن محمد بن ابی الطاهر محمد بن اسحاق بن ابی بکر بن عبدالله الرصاص (۵۴۶-۵۸۴ ق) است. او شاگرد برجسته القاضی جعفر بن احمد ابن عبدالسلام بود و، با اینکه عمری کوتاه داشت، آثار بسیاری به او نسبت داده شده است. طبعاً وی همانند استادش تحت تأثیر آموزه‌های کلامی معتزلی و به طور خاص مکتب بهشمی بوده است. رصاص شاگردان بسیاری داشته که در آن میان المنصور بالله عبدالله بن حمزه، از امامان برجسته و پراهمیت زیدی، شایان ذکر است. شماری از آثار او از این قرار است: التبیان لیاقوة الإیمان و واسطة البرهان؛ الفائق فی اصول الفقه (این کتاب از مهم‌ترین کتاب‌های اصولی زیدیان یمن بوده که تحت تأثیر کتاب‌های

حسن انصاری، «جریان سوم: بازگشت به اصول (گرایش زیدی در عقاید کلامی در میان دو نظام فکری معتزلی و مطرفی)»؛ در سایت «بررسی‌های تاریخی».

۱. برای تفصیل درباره رصاص، علاوه بر مقدمه انگلیسی چاپ نسخه‌برگردان کتاب التفصیل خراشی (انتشارات مرکز میراث مکتوب)، رک: مقاله یان تیل در مجله آرابیکا و نیز مقاله نویسنده این‌سطور درباره یکی از رسائل حسن بن محمد الرصاص، در مآخذ مقاله حاضر.

اصولی قاضی جعفر نوشته شده و در ادامه سنت کتاب‌های اصولی ابوالحسن بصری، ابوطالب هارونی، و حاکم جُشَمی قرار می‌گیرد؛ الکاشف للذوی البصائر فی إثبات الأعراض و الجواهر؛ کیفیة کشف الأحکام والصفات عن خصائص المؤثرات و المقتضیات؛ المؤثرات و مفتاح المشكلات؛ مناقضات أهل المنطق و کتابی در نقض کتاب غزالی، احتمالاً نقض کتاب مقاصد الفلاسفه‌ی او.

فرزندش احمد (- محرم ۶۲۱)، نیز از دانشمندان متخصص در علم کلام بوده که شهرت آثارش کمتر از پدر نیست؛ دست‌کم برخی آثار او مانند مصباح العلوم فی معرفة الحی القیوم که از شروح آن می‌توان شرح چاپ‌شده ابراهیم بن یحیی السحولی با نام الايضاح علی المصباح را نام برد؛ و نیز کتاب دیگرش به نام الخلاصة النافعة بالأدلة القاطعة فی فوائد التابعة که آن هم به چاپ رسیده، همواره مورد تدریس و تدرّس و شرح‌نویسی بوده است. او بنا بر قولی، شاگرد پدرش بوده است. کسانی مانند حمید بن احمد الشہید المَحَلّی، از دانشمندان برجسته زیدی یمن، از او دانش کلام را آموخته‌اند. از میان آثارش جز دو کتاب یادشده، این آثار را نیز باید نام برد: الواسطة فی مسائل الاعتقاد الهادیة الی سبیل الرشاد و نیز الشهاب الثاقب فی مناقب علی بن ابی طالب (ع).

از دیگر افراد این خاندان، که اهل علم کلام و اصول فقه بوده، صفی‌الدین احمد بن محمد بن الحسن بن محمد رصاص، معروف به احمد الحفید (- ۱۹ رمضان ۶۵۶) را باید برشمرد که نواده حسن بن محمد رصاص است. گفته‌اند او در محضر پدرش دانش آموخته بوده، بنابراین باید گفت که فرزند دیگر حسن بن محمد رصاص، یعنی محمد، نیز اهل کلام بوده است. از استادان دیگرش هم شیخ محمد بن احمد بن الولید القرشی، و حسام‌الدین حمید بن احمد المَحَلّی را نام برده‌اند. بنابراین ارتباط او با طبقه پیشین علمای زیدی اهل کلام به‌درستی دانسته می‌شود. در میان شاگردان او هم از امام احمد بن الحسین المهدی الشہید نام برده‌اند. از میان آثار احمد الحفید به کتاب جوهرة الأصول و تذکرة الفحول فی علم الأصول باید اشاره کرد، که کتابی است پر تداول در علم اصول فقه که به‌تازگی به چاپ رسیده است. او این کتاب را بر اساس الفائق جدش نوشته است. درباره او گزارشی هست مبنی بر اینکه وی کتاب‌های

محمود الملاحمی را تدریس می کرده است. این سند مهمی است، زیرا نشان می دهد که در دوره او، که میراث بر دانش کلامی اعتزال بهشمی خاندانش بوده، زیدیان به خوبی مکتب کلامی مخالف آن، یعنی مکتب ابوالحسین بصری و محمود ملاحمی، را می شناخته اند و کتاب های ملاحمی متن درسی بوده است. این مسئله چنانکه پیشتر گفتیم نشانگر تحول تدریجی کلام معتزلی یمن از مرحله انحصاری کلام بهشمی به دوره نفوذ کلام مکتب ابوالحسین بصری است.

از کتاب های حسن بن محمد رصاص کتابی است نسبتاً کوچک که گزیده ای است جامع مباحث کلامی و در آن خلاصه ای از مباحث کتاب های جامع علم کلام معتزلی را ارائه می دهد. نام کتاب التحصیل فی التوحید و التعдіل است که از دیرباز مورد عنایت زیدیان قرار داشته است. چند شرح بر این کتاب نوشته شده که یکی از آنها کتاب التفصیل لجمل التحصیل است از سلیمان بن عبدالله الخراشی؛ کتابی که تنها نسخه شناخته شده مجلدی از آن به صورت نسخه برگردان به کوشش اینجانب و همکارم یان تیله منتشر شده است. فرزند حسن بن محمد رصاص، یعنی احمد هم شرحی بر کتاب التحصیل پدرش دارد با عنوان التذکره لفوائد التحصیل فی التوحید و التعдіل که این یک به صورت کامل موجود است؛ گرچه تاکنون به چاپ نرسیده است. شرح خراشی البته بسیار تفصیلی تر و بسان یکی از کتاب های مهم دانش کلام معتزلی، بر حسب تعالیم بهشمی در یمن است. افسوس که فقط یکی از مجلدات چهارگانه این اثر تاکنون شناسایی شده است. احمد رصاص علاوه بر التذکره، کتاب دیگری هم در این رابطه دارد به نام الواسطه، که پیش تر از آن نام بردیم و نسخه ای از آن موجود است و در مقدمه آن تصریح می کند که آن را حد وسطی میان الخلاصة النافعه (از تألیفات مشهورش) و التذکره نگاشته و آن هم به نحوی گزارشی است بر اساس و الگوی کتاب التحصیل پدرش.^۱ شرح دیگری هم بر کتاب التحصیل نوشته شده، که از

۱. نسخه ای عکسی از این کتاب که در دارالکتب قاهره موجود است، محل مراجعه نویسنده این سطور قرار داشته است. احمد رصاص در مقدمه کتابش می نویسد: «اما بعد فإن الغرض بهذا الكتاب هو الاشارة إلى جمل من مسائل الاعتقاد والتبیه على طرقها الموصلة [إلین] تمسک بها إلى سبیل الرشاد لیكون ذلك واسطة بین تعلیق

آن یکی از عالمان و متکلمان زیدی یمن به نام ابو عبد الله حسین بن مسلم التهامی و با عنوان الاکلیل فی شرح معانی التحصیل است (دست کم در دو جزء). این دانشمند برخلاف برخی گزارش ها ظاهراً درست معاصر و هم نسل احمد رصاص بوده است. تاکنون نسخه ای از این کتاب او شناسایی نشده؛ اما شرح ناشناخته ای بر کتاب التحصیل در دو نسخه ناقص موجود است که احتمال اینکه نسخه هایی باشد از همین کتاب الاکلیل جای بررسی و مطالعه دارد.^۱ در این مورد البته نمی توان به قطع سخن گفت. کتاب دیگری را هم می شناسیم به عنوان تعلیق الاکلیل که شرح و گزارشی بوده است در سنت «تعلیق» نویسی بر کتاب الاکلیل تهامی. از این کتاب آخر که فقط گزارشی از آن در برخی آثار زیدی دیده می شود تاکنون نسخه ای شناسایی نشده و حتی نمی دانیم نویسنده آن چه کسی بوده است. وجود این شرح ها خود نشانی است بر اینکه کتاب التحصیل رصاص از اهمیت خاصی در میان زیدیه برخوردار بوده و الگویی بوده برای تدریس و تدرّس دانش کلام در میان زیدیه. در میان اجازات متعدد زیدی هم همواره از این کتاب و یا برخی شرح های آن به عنوان آثار و الگوهای آموزشی زیدیان یمن نام برده می شود.

منابع

ایمن فؤاد السید، تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهاية القرن السادس الهجری، قاهره، ۱۹۸۸.

حسن انصاری، «ابوالقاسم بستی و کتاب المراتب»، کتاب ماه دین، آذر و دی ۱۳۷۹، ص ۳-۹.
-----، «زیدیه و منابع مکتوب امامیه»، مجله علوم حدیث، تابستان ۱۳۸۰، شماره ۲۰، ص ۱۴۹-۱۶۱.

المذاکرة المسماة بالخلاصة النافعة و بین تعلیق مذاکرة التحصیل فی التوحید و التعدیل التي کنت أملینها علی بعض الأصحاب.

۱. در این مورد نویسنده این سطور مطالعه جداگانه ای در دست انجام دارد، که در آینده نزدیک منتشر خواهد شد. از میان دو نسخه ناقص از این کتاب، یکی را نویسنده سال ها پیش در یمن شناسایی کرد که در مقاله یادشده به کمک آن نسخه و نسخه دیگر این کتاب، قسمت هایی از متن کتاب را به دست داده ایم.

-----، «یادداشتی درباره مطرفیه وردیه قاضی جعفر ابن عبدالسلام»، کتاب ماه دین، آبان و آذر ۱۳۸۰، ص ۱۱۲-۱۲۶.

-----، «فلسفه طبیعی معتزلیان مطرفی»، کتاب ماه دین، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵، ص ۴-۱۷.

-----، «ابوزید علوی و کتاب او در رد امامیه»، معارف، شماره ۴۹، ۱۳۷۹ش، ص ۱۲۵-۱۲۹.

-----، «کتابی تازه‌یاب در نقد فلسفه. پیدا شدن کتاب "تحفة المتکلمین" ملاحمی»، نشر دانش، شماره ۱۰۱، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۲.

-----، «کتابی از مکتب متکلمان معتزلی ری»، کتاب ماه دین، خرداد و تیر و مرداد ۱۳۸۵، ص ۶۸-۷۵.

-----، «گزارشی از نسخه‌های خطی یمن»، آینه میراث، بهار ۱۳۸۰، ش ۱۲، ص ۱۰۵-۱۱۱.

-----، «محمود الملاحمی المعتزلی فی الیمن والتعریف برسالة فی الرد علیه حول زیادة الوجود علی الماهیه»، مجلة المسار، عدد ۳۲، ۲۰۱۰، ص ۴۸-۵۸.

علی محمد زید، معتزلة الیمن، دولة الهادی و فکرة، صنعاء، مرکز الدراسات والبحوث الیمنی، ۱۹۸۱.

-----، تيارات معتزلة الیمن فی القرن السادس الهجری، صنعاء، المركز الفرنسي للدراسات الیمنیة، ۱۹۹۷.

عبدالغنی محمود عبدالعاطی، الصراع الفکری فی الیمن بین الزیدیه و المطرفیه، دراسة ونصوص، الهرم، ۲۰۰۲.

همچنین نگارنده شماری از مقالات مرتبط با موضوع این مقاله، در مجموعه مجازی «بررسی‌های تاریخی»، در سایت حلقه کاتبان (با نشانی: <http://ansari.kateban.com>) منتشر کرده است. عناوین برخی از این مقالات که بیشتر آنها در کتاب حاضر منتشر شده‌اند بدین قرار است:

- کتابی جدید از میراث مکتب ری.

- کتاب التأثير والمؤثر حاکم چشمی و اهمیت آن در تاریخ علم کلام معتزلی.

- تحقیقی درباره یک نسخه خطی مجهول‌الهویه در موضوع کلام معتزلی: کتاب مبادئ الأدلة یا کتاب المدخل؟.

- ناگفته‌هایی از جامعه ری در سده‌های پنجم و ششم قمری.

- جریان سوم: بازگشت به اصول (گرایشی زیدی در عقاید کلامی در میان دو نظام فکری معتزلی و مطرفی).

- کتابی از حاکم جشمی به زبان فارسی و ترجمه عربی آن (معرفی اجمالی).

- مسائل کلامی در کتاب عیون المسائل حاکم جشمی.

- باز هم درباره کتاب عیون المسائل حاکم جشمی: از بلخی تا جشمی.

- فصلی در امامت از حاکم جشمی و ردیه‌ای بر آن.

- معتزله در برابر امامیه: نمونه ابن الملاحمی.

- نسخه خطی فصل امامت از کتاب شرح اصول الخمسه ابوالحسین بصری.

- ادبیات امامت نگاری زیدیان و جدل ضد معتزلی. و ضد امامی.

- رساله‌ای در رد بر محمود ابن الملاحمی المعتزلی درباره امامت.

- معرفی رساله‌ای کهن درباره امامت.

- زیدیه در تقابل با معتزله: ردیه‌ای از قاضی جعفر ابن عبدالسلام درباره امامت.

- تقابل معتزله و فلاسفه: از ابن الملاحمی تا ردیه‌های زیدیان معتزلی در سده ششم قمری.

Abrahamov, Binyamin, *Al-Qāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God's Existence. Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*, Edited with Translation, Introduction and Notes, Brill, Leiden, 1990.

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*, The extant parts introduced and edited by W. Madelung and S. Schmidtke, Harrassowitz, Wiesbaden, 2006.

Adang, Camilla and Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke (eds.), *Baṣran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uṣūl and its reception*. A Critical Edition of the *Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl* by the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d. 424/1033), Brill, Leiden 2011.

Ansari, Hassan, "Al-Barāhīn al-zāhira al-jaliyya 'alā anna l-wujūd zā'id alā l-māhiyya by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ", in *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, eds.

Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare, Ergon, Würzburg 2007, pp. 337–48.

Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa”, forthcoming.

_____, “Brief Communication: Iranian Zaydism during the 7th/13th century: Abū l-Faḍl b. Shahr dawīr al-Daylamī al-Jilānī and his commentary on the Qur’ān”, *Journal Asiatique*, (in press).

_____, “MS Firk Arab 403: A fragment of Abū Rashīd al-Nisābūrī’s Ziyādāt al-Sharḥ?”, forthcoming.

_____, *Mu’tazilism after ‘Abd al-Jabbār* (d. 415/1025), forthcoming.

_____, “Mu’tazilism after ‘Abd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nisābūrī’s Kitāb Masā’il al-Khilāf fi l-uṣūl (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. I)”, *Studia Iranica*, 39, (2010), pp. 225–276.

_____, “Mu’tazilism in Daylam: ‘Alī b. al-Ḥusayn Siyāh [Shāh] Sarījān [Sarbjān] and his Writings”, forthcoming.

_____, “Mu’tazilism in Rayy and Astarābād: Abu l-Faḍl al-‘Abbās b. Sharwī, Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. II”, *Studia Iranica* (in press).

_____, “New Sources on the Life and Work of ‘Abd al-Jabbār al-Hamadani”, forthcoming.

_____, “The religious literary tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydis. The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn (d. 656/1258)”, *Journal of Islamic Manuscripts*, (in press).

_____, “The Role of the Farrazādhī Family in the Propagation of Mu’tazilism in Rayy”, forthcoming.

_____, “Zaydī Mu’tazilism in 7th/13th century Yemen: The theological thought of ‘Abd Allāh b. Zayd al-‘Ansī (d. 667/1268)”, forthcoming.

- _____, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's Kitāb al-Uṣūl. The ta'liq of Abū Ṭāhir b. 'Alī al-Ṣaffār", *Journal asiatique* 298 (2010), pp. 275-302.
- Ben-Shammai, H., "A note on some Karaite copies of Mu'tazilite writings", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37 (1974), pp. 295-304.
- Gimaret, D., "Le Commentaire récemment publié de la Taḍkira d'Ibn Mattawayh: premier inventaire", *Journal Asiatique*, 296, 2008, pp. 203-228.
- _____, "Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī 'Abd al-Ġabbār et leurs commentaires", *Annales islamologiques*, 15 (1979), pp. 47-96.
- Gochenour, David Thomas, *The Penetration of Zaydī Islam into Early Medieval Yemen*, unpublished Ph.D. Thesis, Harvard University, 1984.
- Heemskerck, M. T., *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*, Brill, Leiden, 2000.
- Madelung, Wilferd, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī", in *The Encyclopaedia of Islam*, THREE, Brill, Leiden, Fasc. 2007-1, p. 16-19.
- _____, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery, Peeters, Leuven, 2006, pp. 273-80.
- _____, "Ibn al-Malāḥimī's Refutation of the Philosophers", in *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare, Ergon, Würzburg, 2007, p. 331-6.
- _____, "Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Mu'tazilism", in *On both Sides of al-Mandab*, Melanges Oscar Löfgren, Swedish Research Institute in Istanbul Transactions, vol. 2, 1990, p. 39-48.
- _____, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1965.
- _____, "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Yad-Nama in Memoria di Alessandro Bausani*, vol. I: Islamistica, ed. B. Scarcia Amoretti and L. Rostagno, Rome, 1991, pp. 245-57.

- _____, "A Muṭarrifi manuscript", in *Proceedings of the Vth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Stockholm/Leiden 1975, p. 75-83 [Reprint in: id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Aldershot etc., Variorum, 1985].
- _____, "The Origins of The Yemenite Higra", in *Arabicus Felix Luminosus Britannicus*. Essays in honour of A.F.L. Beeston on his eightieth birthday, Reading 1991, p. 25-44 [reprinted in id., *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*, Hampshire, Variorum, 1992].
- _____, "The Theology of al-Zarnakshari", *Actas del XII Congreso de la Union Européenne d'Arabistas et d'Islamistas*, (Malaga, 1984), Madrid, 1986, pp. 485-95.
- _____ and M. J. McDermott, "Introduction" in (eds.), *Kitāb al-Mu'tamad fi uṣūl al-dīn*, al-Hoda, London, 1991.
- _____ and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fātimid Age*, Brill, Leiden, 2006.
- _____ and Sabine Schmidtke, "Yūsuf al-Baṣrī's First Refutation (Naqd) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology", in: *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, Ergon, Würzburg, 2007, pp. 229-96.
- Martin, R. C., "The Identification of Two Mu'tazilite MSS", *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978), pp. 389-393.
- _____, *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles. Being probably the bāb 'alā l-nubuwwah from the Ziyādāt al-sharḥ by Abū Rashid al-Nisābūrī* (Died First Half of the Fifth Century A.H.), Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries, Ph.D. Dissertation, New York University, 1975.
- Schmidtke, Sabine, "MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira", *Islamic Thought in the Middle Ages*, Studies

in *Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber*, eds. A. Akasoy and W. Raven, Brill, Leiden, 2008, pp. 139–62.

مدخلی بر مناسبات متکلمان و فیلسوفان در تمدن اسلامی

در این بحث^۱، در دو بخش نخست، خلاصه‌ای از تحقیقات گوناگون کسانی مانند ولسون، پینس، فان اس، جونل ل. کرم، ماجد فخری و دیمیتری گوتاس در زمینه مناسبات تاریخی علم کلام و فلسفه با اضافاتی آمده است و سپس پاره‌ای نکات کلی، به منظور گشودن باب بحث‌های بعدی، در چند بخش دیگر بدان افزوده شده است.^۲

سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری، دوران کمال علوم عقلی اسلامی است؛ اندیشه‌های کلامی دو مکتب معتزلی و اشعری در این دوران نصبح می‌گیرد و اندیشه‌ها و آثار فیلسوفان این دوره مانند فارابی و ابن‌سینا، نیز مبین شکوفایی فکر فلسفی و بحث و نظر درباره دانش‌های یونانیان و هرآن‌چیزی است که در مجموع به «علوم اوانل» شناخته می‌شد. از نکاتی که می‌تواند نشان‌دهنده این کمال و شکوفایی باشد، میزان توفیق علوم و اندیشه‌های عقلی در بومی کردن خود و مشروعیت‌یابی در جامعه و اندیشه دینی روزگارش است، و نیز توفیق در برقراری آشتی میان طرفداران خلوص و پاک‌اندیشی دینی، که مرجعیت فکر و اندیشه را در سنت و سلف صالح می‌دانستند، با کسانی که به مرجعیت عقل هم باور داشتند، و یافتن راهی برای توفیق میان عقل و نقل و یاد دست‌کم مشروع ساختن تلاش عقلی. برای همین و هم بدان سبب که فیلسوفان و متکلمان عموماً بر سر مجموعه موضوعاتی مشترک بحث می‌کردند، به‌ویژه در دوران مورد بحث ما، مواجهه‌های متنوعی میان متکلمان و فیلسوفان صورت گرفت که البته ریشه آن به قرن سوم بازمی‌گشت؛ این مواجهه‌ها به صورت‌های گوناگون در سده‌های بعدی ادامه یافت؛ به‌ویژه پس از تألیف کتاب تهافت الفلاسفی محمد غزالی.

۱. این مباحث بخشی از مطالعات نویسنده این سطور را در سال‌های اخیر تشکیل می‌دهد که به مباحث تطبیقی کلام و فلسفه در دوران اسلامی مربوط است و در اصل در چارچوب پژوهشی دانشگاهی سامان پذیرفته است.

۲. بخشی از این تحقیقات به فارسی نیز ترجمه شده است، از جمله به کوشش مترجم توانا آقای حناهی کاشانی.

درباره واکنش جامعه اسلامی به نهضت ترجمه علوم یونانی و به ویژه فلسفه یونانی، میان قرن های دوم تا چهارم هجری، تاکنون تحقیقات متعددی صورت گرفته است؛ بخشی از این واکنش ها مربوط می شود به سنت پاک اندیشی یا سالم اعتقادی اسلامی که درست در همین زمان در حال شکل گیری و تثبیت بود. بخشی نیز البته به محافل متکلمان و عمدتاً معتزله مربوط می شد. از جمله گلدزیه دربارۀ واکنش عمومی جامعه اسلامی به منطق و فلسفه حتی تا قرن های متأخرتر بحث کرده و اخیراً دیمتری گوناس تحلیل وی را نکته سنجی و نقد کرده است. بخش دیگری از نزاع بر سر مشروعیت پذیرش علوم بیگانه در جامعه و اندیشه اسلامی بود که می توان پژواک آن را در فی الفلسفة الاولى اثر کندی ملاحظه کرد.

مناسبات دین و فلسفه نیز وجهی دیگر از نزاع میان شریعتمداران و اهل فلسفه را نشان می دهد. فیلسوفانی مانند فارابی و ابوسلیمان سجستانی درباره نسبت شریعت و فلسفه و نقش هر یک سخن می راندند. البته ریشه این بحث به تلاش های فارابی در ارائه برداشتی فلسفی از نبوت و نیز سیاست مدنی بازمی گردد که هم محافل اسماعیلی ایران، به ویژه اخوان الصفا، با زمینه ای متفاوت آن را پی می گرفتند هم در محافل رسمی فلسفه در ایران و عراق درباره آن بحث بود؛ بحث در این موضوعات ارتباط استواری با موضوع طبیعت انسان و معنا و حقیقت عقل و نفس آدمی و پیوند نفس ناطقه با عقل فعال و مسئله صدور/ فیض داشت که دستگاهی متفاوت با منظومه فکری متکلمان، اعم از معتزلی و اشعری، را تشکیل می داد. همین امر موجبات واکنش متکلمان را فراهم می کرد.

پیش از هر چیز باید به بحث هایی اشاره کنم که در قرن چهارم هجری درباره تفاوت روش و قواعد استدلال های کلامی و فلسفی میان متکلمان و فیلسوفان درگرفت. بخشی از این بحث ها به فایده منطق ارسطویی و پرسش درباره جهان شمولی آن در قیاس با علم نحو مربوط می شد. به لحاظ متدولوژی استدلال، فلاسفه بر این باور بودند که فلسفه یا ابزارش منطق، قانون کلی استدلال و به تعبیر دقیق تر، یگانه ابزار و معیار استدلال بشری است، در حالی که برای حداقل برخی متکلمان که با منطق و قواعد استدلال منطق ارسطویی بیگانه بودند، منطق نهایتاً چیزی نبود جز قواعد زبان

یونانی که کارکردی مشابه نحو برای زبان عربی دارد. در این میان، درباره محاسن نسبی منطق و نحو و تشابه و تمایز و به‌طور کلی نسبت میان آن دو، در قرن چهارم هجری میان متکلمان و فیلسوفان بحث‌ها و مناقشات مهمی درگرفت. بحث و مناظره ابوبشر متی بن یونس و ابوسعید سیرافی در ۳۲۰ ق در حضور ابن فرات وزیر نمونه‌ای است که با آن آشناییم و محققان گوناگونی، از جمله فان اس در مقاله «ساخت منطقی علم کلام اسلامی»^۱ و کرمر در دو پژوهش ممتازش درباره سده چهارم هجری^۲، بدان پرداخته‌اند و ما از مطالب این دو دانشمند در این باره در این مقاله بهره می‌بریم.

همان‌طور که کرمر زمینه این بحث را روشن کرده، فلاسفه در حقیقت معتقد بودند که عقل دارایی جهان‌شمول بشر و معیار حقیقت است و منطق قانون جهان‌شمول استدلال صحیح، درحالی‌که فی‌المثل سیرافی از این عقیده دفاع می‌کرد که منطق دستور صحیح زبان است و چون منطق منطق زبان است، بنابراین یک منطق عربی وجود دارد و یک منطق یونانی و این دو با هم متفاوت‌اند. ادعای وجود منطق جهان‌شمول چیزی بیش از نحو جهان‌شمول یا زبان جهان‌شمول نیست. این بحث دقیقاً به مسئله تمایز عقل برهانی فیلسوفان و عقل جدلی متکلمان مربوط می‌شد. چنان‌که می‌دانیم یحیی بن عدی، شاگرد متی بن یونس، نیز با تألیف رساله‌ای درباره تفاوت منطق فلسفی با نحو عربی به این بحث دامن زد. این همه نشان‌دهنده تلاشی است که منطقیان سده چهارم هجری در جهت مشروعیت‌بخشی به منطق در جامعه خود مبذول می‌داشتند. در همین راستا بود که فارابی به گردآوری احادیثی از پیغمبر (ص) پرداخت که در آنها ظاهراً به پیروی از منطق سفارش شده بود. همو درباره وجوه تمایز منطق و نحو در احصاء العلوم بحث کرده است.

۱. یوزف فان اس، «ساخت منطقی علم کلام اسلامی»، تحقیقات اسلامی، زمستان ۱۳۶۵-بهار ۱۳۶۶، ۳۳-۷۸.

۲. کرمر، جونل، احیای فرهنگی در عهد آل‌بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵؛ همو، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.

درباره انتقاد متکلمان از منطق ارسطویی از این دیدگاه به نمونه‌های متعددی در قرن چهارم هجری می‌توان اشاره کرد. ابوهاشم جُبانی (۳۲۱ق)، پیشوای مکتب معتزله بصره، این پرسش را نزد ابوبشر متی بن یونس، پیشوای منطقیان بغداد، مطرح کرده بود که آیا منطق چیزی بیش از مشتقی از نطق، به معنی سخن گفتن، است؟ به دیگر سخن، آیا حقیقتاً منطق شایسته عنوان فن و علم است؟ احتمالاً مراد او این بوده که آیا منطق را نمی‌توان با علم نحویکی دانست؟

درباره تفاوت منطق ارسطویی با قواعد استدلال جدلی متکلمان، که فان اس در مقاله پیش گفته به شیوه‌ای عالمانه مبانی این بحث را شکافته است، باید به این نکته توجه داشت که از دیدگاه شیوه بحث و نظر و بهره‌وری از روش‌های استدلال، متکلمان منطق ارسطویی را یا معتبر نمی‌دانستند و یا کتاب‌های منطق را معمولاً گنگ و ناکارآمد تلقی می‌کردند. در حقیقت ارائه استدلال در علم کلام با منطق ارسطو تفاوت داشت. ابن خلدون در مقدمه به این نکته توجه داده است. در کتاب‌های کلامی معتزلی و اشعری و امامی عموماً فصلی مقدماتی درباره «نظر» و ضرورت آن و مباحثی درباره کیفیت استدلال و مباحث مربوط به علم و تعریف و چگونگی حصول آن مطرح می‌شد. شیوه متکلمان در نظر را «آداب الکلام» و یا «آداب الجدل» می‌خواندند و تدوین این شیوه‌ها البته به قدمت خود علم کلام است. ضرار بن عمرو، شاگرد واصل بن عطا که به اندیشه او وفادار نماند، کتابی با عنوان آداب المتکلمین نوشته بود. همچنین خود متکلمان درباره شیوه خود در بحث و نظر و با تعبیری که خود به کار می‌بردند، «جدل»، کتاب‌های متعددی نوشته‌اند.

در قرن چهارم هجری، علاوه بر کتاب‌های کلامی‌ای که هم‌اینک می‌شناسیم، در کتاب‌هایی نظیر البدء و التاریخ مظهر بن طاهر مقدسی (فصل نخست) و نیز فقراتی از کتاب نقد النثر که به غلط به قدامة بن جعفر منسوب شده و همان البرهان فی وجوه البیان ابوالحسین ابن وهب کاتب است، به بحث درباره آداب و قواعد بحث و جدل متکلمان برمی‌خوریم.

چنان‌که ابن خلدون هم متذکر شده است، شیوه متفاوت متکلمان ریشه در این داشت که آنان برای دفاع از اصول عقاید دینی همیشه درگیر محاجه ذهنی با اندیشه

دینی مخالف بودند، آن هم به دلیل رد آن عقیده‌ای که آن را بدعت فرض می‌کردند. فان اس در مقاله پیش گفته به اندازه کافی درباره تفاوت شیوه متکلمان در «دلیل» و شیوه «برهان» ارسطویی سخن گفته است. به نظر وی، کلام از ساختار منطقی متفاوتی برخوردار بوده است که متکلمان از آن در کتاب‌های جدل و آداب الکلام و مانند آن بحث می‌کرده‌اند. وی با مقایسه قیاس متکلمان (و همچنین فقیهان)، که در بحث‌های جدلی از آن بهره می‌گرفتند، با قیاس فیلسوفان این فرضیه را مطرح می‌کند که منطق متکلمان بر شالوده‌ای رواقی استوار شده است. ولفسون نیز در بخش مقدماتی کتاب فلسفه علم کلام از تفاوت دو شیوه متکلمان و فیلسوفان بحث کرده است. می‌دانیم که فارابی ساختار جدلی متکلمان را مورد انتقاد قرار داده است؛ این نکته را از ردی می‌توان دریافت که گفته می‌شود بر کتاب ادب الجدل ابن راوندی، متکلم عصیانگر نامدار، نوشته است. ابن راوندی تنها متکلمی است که به نظر می‌رسد فارابی ردی صریح بر اندیشه‌هایش نوشته است. فان اس حتی از تأثیرپذیری فارابی از ابن راوندی در فقرة مربوط به ویژگی و وظیفه علم کلام در احصاء العلوم سخن گفته است. ابن سینا نیز در رساله‌ای که به چاپ هم رسیده از «قیاس جدلی» انتقاد کرده است.

در نهایت، چنان‌که می‌دانیم در این نزاع منطق ارسطویی توانست جای خود را در علم کلام پیدا کند. در حقیقت این غزالی بود که به جای نظام نشانه‌ها و قیاس‌های کلامی، منطق ارسطویی را قبول کرد. البته پیش از وی ابن حزم با تألیف التقریب لحد المنطق در این راستا تلاش کرده بود. انگیزه اصلی شاید ایرادهایی بود که مخالفان قیاس از جمله ظاهریان و امامیه بر روش قیاس فقهی وارد کرده بودند. به هر حال، چنان‌که ابن تیمیه نیز به این نکته توجه داده، غزالی با تألیف کتاب‌هایی در منطق مانند معیار العلم، نقش اصلی را در این مسئله برعهده دارد. در این باره و درباره موضع عمومی جامعه اسلامی درباره منطق ارسطویی و به ویژه موضع متکلمان و نقش کسانی چون ابن حزم و غزالی تاکنون به اندازه کافی بحث شده است و ما هم در این چند سطر فقط به نتایج تحقیقات نویسندگان پیش گفته و برخی دیگر اشاره کردیم.

نزاع‌ها و مخالفت‌های متکلمان و فیلسوفان در مورد اندیشه‌های فلسفی در قرن چهارم ریشه در بحث‌هایی داشت که در همین باره در قرن سوم آغاز شده بود و متکلمان

آغازگر آن بودند. چگونگی آشنایی محافل کلامی با فلسفه یونانی در قرن دوم و سوم را تا اندازه‌ای می‌توانیم براساس آثار و اندیشه‌های کلامی این دو قرن بررسی کنیم. می‌دانیم که در مقابله با گروه‌های ثویان و مانویان که با عنوان زنادقه و ملحدان در تاریخ اسلام شناخته می‌شوند، متکلمان از قرن دوم هجری به مناظرات مذهبی روی آوردند.

کتاب جدل آموزش دیالکتیک فن استدلال براساسی نظام‌وار است و به کار شخصی می‌آید که می‌خواهد له یا علیه نظری در روند پرسش و پاسخ میان خود و مخاطبش وارد شود. بنابراین، همان‌طور که دیمتری گوتاس در کتاب تفکر یونانی، فرهنگ عربی به‌خوبی نشان داده است، در دوره مهدی، خلیفه عباسی که مجادلات میان متکلمان با مانویان و زنادقه آغاز شد، جدل ارسطو به سفارش این خلیفه ترجمه شد.

همچنین در بحث‌هایی که در همین دوره میان مسلمانان و مسیحیان در جریان بود، علاوه بر تأثیر پذیری در عناوین بحث‌ها از سوی مسلمانان که خود موجب باروری علم کلام شد،^۱ آنان از جدل و شیوه‌های معمول بحث در سنت مسیحی نیز بهره می‌گرفتند و این زمینه را برای انتقال فراهم می‌کرد. این‌گونه است که برخی از محققان معتقدند که نخستین متکلمان معتزلی در مناظره‌های کلامی خود با بددینان از سلاح‌های جدلی‌ای استفاده می‌کردند که از آثار ترجمه‌شده یونانی در منطق و دیالکتیک با آنها آشنا شده بودند. از دیگر سو، در پی همین مباحث بود که ترجمه طبیعیات ارسطو ضروری فرض شد. ما از ترجمه طبیعیات ارسطو در اثنای حکومت هارون الرشید و به تشویق برمکیان خبر داریم. البته پاره‌ای از محققان احتمال داده‌اند که هیچ یک از دو متفکر معتزلی قرن دوم و اوایل قرن سوم هجری، یعنی ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام، به کتاب ارسطو توجهی نداشته‌اند. با این وصف گفته شده که نظام به جعفر برمکی اطلاع داده بوده که ردی بر کتاب ارسطو نوشته و از کتاب ارسطو کاملاً مطلع است. نیز ابن ندیم کتابی در رد اصحاب هیولی را به او نسبت می‌دهد.^۲

۱. ولفسون در فلسفه علم کلام در این مورد به شیوه‌ای کاملاً موشکافانه بحث کرده است.

۲. نیز رجوع شود به کتاب پیش‌گفته دیمتری گوتاس.

باید در نظر داشت که علاوه بر ترجمه متون، آرا و اندیشه‌های یونانی توانستند از طریق دیگری نیز به حیات خویش در عصور اولیه اسلام ادامه دهند و در ساختن نظام‌های اندیشه سهم داشته باشند. این طریق دیگر روایات شفاهی بود. فان اس به‌ویژه به این موضوع عنایت کافی نشان داده است. این‌گونه اندیشه‌ها مکتوم و نامحسوس بودند، اما تأثیر و نفوذ بیشتری داشتند و زمینه بحث‌ها را تشکیل می‌دادند؛ هرچند به فیلسوفان یونانی نسبت داده نمی‌شدند و در حقیقت ملک عمومی قلمداد می‌شدند و ناخودآگاه به کار گرفته می‌شدند.

در قرن دوم هجری در بحث‌های کلامی، مشاجره‌ای بر سر جهان‌شناسی، موضوع مورد علاقه زنداقه و ثویان در جریان بود. این بحث‌های انتزاعی با پرسش‌های نظریه طبیعی، بحث‌هایی درباره اتم‌ها، مکان و خلأ مرتبط بودند و می‌دانیم که فلسفه اتمی در مرکز توجه آنان بود. فان اس در چندین تحقیق خود به دقت زمینه این تأثیرپذیری را بررسی کرده است. بهترین نمونه مسئله اتمیسم است که در قرن‌های دوم و سوم ملاک و معیار علم کلام قلمداد می‌شد.

در محیط بصره و حتی پیش از ترجمه طبیعیات ارسطو، متکلمان به سبب آشنایی با جهان‌شناسی ایرانی توانسته بودند با فلسفه اتمی آشنا شوند. در حقیقت، به شکلی پنهانی و در مسیر احتجاجات جدلی پاره‌هایی از اندیشه طبیعی اتمیسم بر ضد مخالفان و از جمله ثویان و ملحدان به کار گرفته می‌شد. مثلاً ابراهیم نظام مقولات ثویان و مانویان را به عاریت می‌گیرد تا بتواند بهتر با آنان پیکار کند. برخی از محققان اندیشه‌های نظام را با حکمت رواقی پیوند داده‌اند. روشن است که او با فلسفه رواقی مستقیماً آشنا نبوده است ولی در محیط ثوی ایرانی زندگی می‌کرد و در آن محیط آرای رواقی به حیات خویش ادامه داده بود.

همان‌طور که فان اس نشان می‌دهد، نظام احتمالاً اصطلاحات و تعبیرات خاص خود مانند کمون و مداخلة و نیز اصول مهم و اساسی متعارفه همچون رد نظریه اتمیسم و تعریف جامع و شامل اجسام را در شاگردی نزد متکلم امامی هشام بن الحکم فراگرفت. می‌دانیم که هشام با ثویان و به‌ویژه با شخصی به نام ابوشاکر دیصانی از

دِیسانیان ثنوی مناظراتی داشت. فان اس قرآینی ارانه کرده که نشان می‌دهد این فرقه احتمالاً منشأ برخی از اندیشه‌های نظام بوده‌اند.

هشام بن الحکم، متکلم بلندآوازه امامی قرن دوم هجری، در اواخر عمر در بغداد سکنا داشت و با دربار برمکیان که حامیان فلسفه بودند، ارتباط داشت و برخی گرایش‌های جهمی نیز از خود نشان می‌داد و کتاب‌هایی در رد زنداقه و ثویان و اصحاب طبایع داشت. او کتابی نیز در رد ارسطو در موضوع توحید نوشته بود. گفته شده ردیه او بر فلاسفه خشم یحیای برمکی را برانگیخت. دیمتری گوناس بر این باور است که هدف حمله هشام چیزی جز کتاب هشتم طبیعیات، یا «کتاب لام» مابعدالطبیعه نمی‌توانسته باشد، اما از ترجمه‌ای از مابعدالطبیعه پیش از نخستین دهه‌های قرن سوم خبری در دست نیست. بنابراین طبیعیات منطقی‌تر به نظر می‌رسد.

از دیگر سو، دو متکلم معتزلی، معمر بن عباد سلمی و ابوالهذیل علاف، اتمیسم را پذیرفتند، اما از این الگوی مادی برای اثبات وجود خداوند بهره بردند. با این وصف این رویکرد معتزلی مورد انتقاد گرایش نوافلاطونی‌کنندی و مترجمان مسیحی‌ای شد که متون افلوپین و پروکلس را انتشار می‌دادند. در حقیقت، مابعدالطبیعه جزء لاینفک‌ترین را جز ابراهیم نظام همه متکلمان اسلامی پذیرفتند و البته می‌دانیم که پیش از ابوالهذیل متکلمانی چون ضرار بن عمرو و هشام بن الحکم اساساً فلسفه‌های طبیعی متفاوتی را ارانه می‌کردند و دوگانگی بعدتر جافتاده جوهر و عرض برای آنان مطرح نبوده است. در مورد ضرار حتی گفته شده ردیه‌ای بر ارسطو درباره جواهر و اعراض نوشته بوده است. از دیگر سو، پیش از ابوالهذیل نیز جهم بن صفوان یا جعد بن درهم، چنان‌که از پاره‌ای از اندیشه‌هاشان که هم‌اینک در اختیار داریم پیداست، نظریه نوافلاطونی را درباره تنزیه مطلق خداوند پذیرفتند و متعرض مسئله اتمیسم نشدند.

بدین ترتیب ورود تعالیم ثنوی و در پی آن تعالیم جهان‌شناختی اتمی در مناظرات کلامی بود که موجبات ورود طبیعیات ارسطویی را فراهم کرد. در بستر این مناقشات کلامی که در نیمه دوم قرن دوم و نیمه اول قرن سوم هجری درباره مسئله جهان‌شناسی و اتمیسم در چارچوب بحث از حدوث عالم مطرح بود، طبیعیات ارسطو مورد انتقاد قرار گرفت. این خود می‌تواند نقش زود هنگام نهضت ترجمه کتب یونانی در بحث‌ها و

شاید برای مقاصد صرفاً کلامی را نشان دهد. بدین ترتیب، تخاصم میان فلسفه اتمی و فلسفه ارسطویی خیلی زود شروع شد و می‌دانیم قرن‌ها بر تاریخ اندیشه اسلامی سایه افکنده بود.

می‌توان به نمونه‌های دیگری از تقابل فیلسوفان و متکلمان پیش از قرن چهارم هجری اشاره کرد. مثلاً فضل بن شاذان، از دیگر متکلمان امامی قرن سوم هجری، که از طرفداران مکتب کلامی هشام بن الحکم بوده، در مورد مسائلی مانند اعراض و جواهر و رد ثویان و مانویان کتاب نوشته بوده و در عین حال کتابی در رد فلاسفه دارد. شیخ طوسی این کتاب را به این صورت نام می‌برد: «کتاب الرد علی من یدعی الفلسفة فی التوحید و الاعراض و الجواهر و الجزء» [کتاب رد بر مدعی فلسفه در موضوعات توحید و اعراض و جواهر و جزء]. همین‌جا باید از رساله منتقدانه جاحظ درباره کندی (فی فرط جهل یعقوب بن اسحاق الکندی) نیز یاد کرد.

در سده چهارم و نیمه اول سده پنجم هجری، بعضی متکلمان معتزلی، اشعری، امامی و ماتریدی در آثار خود اندیشه‌های فلسفی یونانی یا سنت‌های شناخته‌شده فلسفی در تمدن اسلامی را ذکر کرده و گاه مورد نقد قرار داده‌اند بی‌آنکه در بیشتر موارد از فیلسوفی خاص نامی آورند یا حتی از واژه فلسفه یادی کنند. در اینجا می‌کوشم نمونه‌هایی از آشنایی متکلمان قرن چهارم هجری با فلسفه و فیلسوفان و مترجمان فلسفه را ذکر کنم و در این میان شماری از ردیه‌های آنان بر فلسفه و منطق را برشمارم:

بنا به گزارش یحیی بن عدی، ابوهاشم جبانی، متکلم معاصر فارابی که از او مسن‌تر بود، در التصحیح به رد کلام ارسطو درباره جهان پرداخته بود، ردی که از نظر یحیی بن عدی نشان از جهل او از اصول منطقی داشت. نیز از طریق ابن ندیم می‌دانیم که ابوهاشم جبانی ردی بر کون و فساد ارسطو نوشته بود.

معاصر دیگر فارابی که باز از وی مسن‌تر بود، ابوسهل نوبختی، متکلم برجسته امامی، مجالس خود با ثابت بن قره را در کتابی جمع کرده بوده است. همچنین می‌دانیم که خویشاوند و معاصر او حسن بن موسی نوبختی، متکلم امامی، نیز در عین حال که گرایش کلامی داشته، به قول معاصرانش، فیلسوف نیز بوده است. بنابه گزارش

ابن ندیم و شیخ طوسی، گروهی از مترجمان کتاب‌های فلسفی مانند ابوعثمان دمشقی و اسحاق بن حنین و ثابت بن قره در محضر وی جمع می‌شده‌اند. وی در کتاب بزرگ الآراء والدیانات به آرای فیلسوفان نیز پرداخته بوده است. پاره‌هایی مهم از این کتاب را از طریق نسخه نویافته کتاب المعتمد محمود الملاحمی که در دست انتشار است، در اختیار داریم. او کتابی نیز با عنوان الانسان غیر هذه الجملة درباره ماهیت انسان داشته که نظر کم‌وبیش موافقش با نظر فیلسوفان درباره ماهیت مجرد نفس را در آن مطرح کرده بوده است. در میان کتاب‌های او الرد علی اهل المنطق جالب توجه است. وی کتابی نیز در رد ثابت بن قره نوشته بوده است. کتاب دیگر او با عنوان کتاب حجج طبعیة مستخرجة من کتب ارسطاطالیس، در رد کسی که گمان می‌کند فلک حی ناطق است، از آشنایی دقیق او با کتاب‌های ارسطو، احتمالاً سماع طبعی و درباره نفس و در آسمان و اختلافات شارحان ارسطو در این باره حکایت دارد. او حتی کتابی درباره آینه‌ها و رؤیت داشته با عنوان کتاب المرایا و جهة الرؤية فيها. ابن ندیم و طوسی کتابی با عنوان اختصار الکون و الفساد لارسطالیس را هم به او نسبت داده‌اند.

ابوالقاسم کوفی دانشمند فرقه‌شناس امامی ایرانی (-۳۵۲ق، در نزدیکی شیراز) ردی با گرایش‌های کلامی بر ارسطو داشته است. وی دو کتاب درباره نفس و ماهیت آن و چندین کتاب درباره نظر و استدلال و شیوه‌های آن نوشته بوده است که نشان می‌دهد به شیوه استدلالی متکلمان در برابر اهل فلسفه متمایل بوده است. علی بن محمد بن العباس بن فسانجس، دانشمند امامی دیگر در سده چهارم هجری، که پیش‌تر معتزلی مذهب بوده، چندین کتاب در رد اهل منطق و فلاسفه و منجمین داشته است. شیخ مفید، متکلم نامدار امامی، کتابی دارد با عنوان جوابات الفیلسوف فی الاتحاد که احتمالاً ردی است بر یحیی بن عدی.

سید مرتضی هم چندین کتاب و رساله و از جمله سه ردیه بر یحیی بن عدی نوشته است که یکی از آنها در رد اعتراضی است که یحیی بر دلیل «موحدین» (یعنی متکلمان) در حدوث اجسام وارد کرده و دیگری رد او در مسئله‌ای است که یحیی از آن به «طبیعة الممكن» تعبیر کرده بوده و در حقیقت بحث شینیت معدوم است. سنومی

هم رد اوست در «آنچه متناهی است و آنچه نامتناهی» که احتمالاً درباره مسئله جزء لایتجزاست.

در مقابل، در مورد مناقشات و ردیه‌های فیلسوفان بر متکلمان در قرن چهارم هجری و شناخت آنان از متکلمان و اندیشه‌های آنان باید به‌ویژه از فارابی یاد کرد که در کتاب‌های متعدد خود از علم کلام و متکلمین یاد کرده است. نمونه برجسته آن احصاء العلوم است. ابوالحسن عامری نیز در کتاب‌های خود و از جمله الإعلام بمناقب الاسلام به موضوعات مورد علاقه متکلمان پرداخته است، خاصه که او با دربار سامانیان پیوند داشت و از نزدیک با محافل سنت‌گرایان آشنا بود. عامری البته از شیوه جدلی و مخاصمت‌برانگیز متکلمان انتقاد می‌کند.

یحیی بن عدی، فیلسوف مسیحی یعقوبی، تمایل داشت در مسائل دینی مداخله کند و از وی شماری کتاب و رساله درباره مسائل کلامی هم به صورت تفسیری و هم جدلی باقی مانده است. به ادعای اوگوست پریه، او حتی در رسائل کلامی خود در وهله اول و بیش از هر چیز فیلسوف بود. بخشی از تلاش او در زمینه مسائل کلامی به پاسخ‌گویی به ردیه‌های متکلمان مسلمان بر مسیحیت اختصاص داشت که در این شمار باید از ردیه او بر ابوعلی وراق یاد کنیم که خوشبختانه باقی مانده است. او در مهم‌ترین مسائل مورد بحث متکلمان و از جمله جزء لایتجزا و اعراض و شینیت معدوم رسالاتی نوشته بوده و به رد آرای متکلمان پرداخته بوده است. جالب اینکه حتی نظریه کسب را، که ابوالحسن اشعری و شماری از متکلمان سنی پیش از وی به آن اعتقاد داشتند، در رساله‌ای که به چاپ هم رسیده، رد کرده است. با این وصف، یحیی بن عدی بحث کردن با متکلمان را بدین جهت بیهوده می‌دانست که معتقد بود شیوه گفت‌وگویی متکلمان درباره مسائل و اصطلاحاتی که به کار می‌برند با مفاهیم و اصطلاحات ارسطویی که وی با آنها آشنایی داشت متفاوت است.

شاگرد مسلمان یحیی بن عدی، ابوسلیمان سجستانی، فیلسوف نامدار بغداد که محفل پرآوازه‌ای داشت، در گفت‌وگوهای خود با شاگردان و معاصرانش درباره علم کلام و متکلمان و موضوعات کلامی سخن بسیار گفته است و عمده آنها از طریق شاگرد نامدارش، ابوحیان توحیدی که خود علایق فلسفی آشکاری داشت و با متکلمان

بر سر مهر نبود، نقل شده است. جونل کرمر در این مورد اطلاعات سودمندی در اختیار ما گذاشته است. نکته مهم این است که سجستانی، به سبب اقامت در بغداد در دوره اوج تلاش های متکلمان معتزلی در این شهر، از نزدیک با این متکلمان آشنایی داشت و حتی گاه نظرات او درباره آرای متکلمان معاصرش را در اختیار داریم. فی المثل از دیدار نه چندان دوستانه ابو عبدالله بصری، متکلم و پیشوای بهسمیان بغداد، با سجستانی اطلاع داریم که در آن سجستانی کلام و تعالیم اهل جدل را بیهوده می پندارد. یک بار هم از مناظره با ابوبکر باقلانی طفره رفت، چراکه معتقد بود آن دو هیچ زمینه مشترکی برای گفت و گو ندارند و وی با مناظرات متکلمان آشنایی ندارد و متکلمان نیز با مصطلحات و طرق بیان فیلسوفان ناآشنایند. سجستانی عمده‌تاً از این دیدگاه متکلمان را نکوهش می کند که آنان ایمان ساده مردم عادی را دچار تشویش و شک می کنند و این دیدگاه با تفسیر او از نسبت میان شریعت و فلسفه، که از آن به خوبی اطلاع داریم، سازگار بود. شاگردان مسیحی یحیی بن عدی هم به موضوعات کلامی علاقه مند بودند.

از این شمار جدا از ابوعلی عیسی بن اسحاق بن زرعه، منطقی بغدادی که رساله هایی با محتوای کلامی داشت، باید از ابوالخیر حسن بن سوار بن خمار یاد کرد که مسیحی نسطوری بود و، چنان که از المقابسات توحیدی پیداست، به شیوه جدلی متکلمان انتقاد داشت. او در رساله ای که به چاپ هم رسیده دلیل یحیای نحوی (جان فیلوپونس) بر حدوث عالم را از دلیل متکلمان برتر می شمرد زیرا دلیل متکلمان بر مقدمه ای جدلی استوار شده است. انتقاد او را مبتنی بر تفسیر فارابی از فصل هشتم طبیعیات ارسطو دانسته اند؛ تفسیری که فارابی در رساله اش با عنوان «کتاب الموجودات المتغیره» مطرح کرده بوده است. این اثر فارابی منبع غیر کلامی مهمی برای بحث ابن میمون درباره متکلمان در دلالة الحائرين بوده و حتی در اندلس نیز ابن باجه و ابن رشد از آن استفاده کرده بودند. فارابی در این اثر هم از دلایل کلامی حدوث زمانی متکلمان و هم تعالیم یحیای نحوی انتقاد کرده است.

ابوعلی حسن بن سمح، دیگر شاگرد مسیحی یحیی بن عدی، نیز در رساله‌ای به حکم اخباری که گروه کثیری آنها را نقل کرده‌اند می‌پردازد. روشن است که این مسئله به مباحث متکلمان مربوط می‌شود.

در مورد ابوعلی مسکویه هم باید به شرحی از گفت‌وگوهای وی با ابوحیان توحیدی اشاره کنیم که به نام الهوامل و الشوامل در اختیار ماست و در آن به نظرات و انتقادات مسکویه درباره برخی آرای کلامی مانند شینیت معدوم برمی‌خوریم.

بالاخره باید از بزرگ‌ترین فیلسوف اسلامی شیخ الرئیس ابن سینا در سده چهارم هجری یاد کرد که در کتاب‌ها و رساله‌ها و گفت‌وگوهای خود مکرر از متکلمان و به طور خاص معتزله و آراء و شیوه جدلی‌شان انتقاد می‌کند. نمونه‌های این انتقادهای او می‌توان در النجات و التعلیقات و المباحثات و الشفاء و برخی رساله‌های کوچک او دید. ابن سینا بی‌اندازه دانش متکلمان (جدلیان) را نقد و با شیوه‌ای که خاص خودش است آنان را تحقیر می‌کند. البته در برخی موارد هم بی‌آنکه از متکلمان و یا معتزله نامی ببرد، آرایشان را نقد و رد می‌کند؛ به‌ویژه در مباحث طبیعیات، مانند جزء لایتجزا، که مورد اختلاف متکلمان و فیلسوفان اسلامی بوده است و بحث شینیت معدوم و یا برخی مباحث الهیات. با همه این احوال، می‌دانیم که ابن رشد، در انتقاداتی که از ابن سینا داشته است، او را در دلیل حدوث جهان و مسئله امکان متأثر از متکلمان می‌داند. با توجه به اعتقاد اشعریان به قدرت مطلقه و قیومیت خداوند، چنان‌که ابن میمون نیز به‌درستی تأکید می‌کند، مذهب اصالت ذره تعبیه مناسبی برای تأیید ادعاهای آنان بود و بنابراین در اثبات حدوث جهان و وجود باری و «مابعدالطبیعه فعل مخلوق» از آن بهره بردند. بدین ترتیب، باور به این فلسفه طبیعی جزئی از ایمان تلقی شد. روشن است که به همین دلیل این بحث به یکی از محورهای اصلی مناقشه میان متکلمان، خاصه اشعریان، با فلاسفه تبدیل شد. البته متکلمان در بحث خلق از عدم و نفی قدم عالم، که بر سر آن با فلاسفه در نزاعی دیرپا افتادند، چنان‌که تاکنون در بررسی‌های متعدد نشان داده شده، از ردیه‌های یحیای نحوی، شارح و متکلم اسکندرانی و آخرین مدافع بزرگ اندیشه سامی خلق از عدم در روزگار پیش از اسلام، بهره گرفتند؛ ازجمله اینکه فی‌المثل می‌دانیم غزالی در تهافت الفلاسفه از وی بهره برده بوده است. یحیای

نحوی مخالف اندیشه سنتی یونانی و یونانی مآبی ازلیت عالم، که ارسطو و پروکلس آن را با تفسیرهای متفاوتی پیش کشیده بودند، بود و، چنان که پیداست، مسلمانان با ردیه‌های او بر ارسطو و پروکلس آشنا بودند.

به‌طورکلی در مورد مناسبات کلام معتزلی با فلسفه اسلامی دو نکته حائز اهمیت است: تأثیرات فلسفه بر کلام معتزلی و انتقاداتی که متکلمان معتزلی بر فلسفه وارد کرده‌اند. در مورد اول باید اشاره‌وار گفت که غزالی در تهافت الفلاسفه و شهرستانی در الملل و النحل به شباهت‌های برخی اندیشه‌های متکلمان معتزلی با فلسفه یونانی و حتی فیلسوفان طبیعی در برخی مسائل مهم توجه داده‌اند. شهرستانی همه جا اشاره می‌کند که ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام و برخی دیگر از متکلمان معتزلی کتاب‌های فلسفه یونانی را مطالعه می‌کرده‌اند. درباره‌ی ناشی اکبر (قرن سوم) نیز گفته‌اند که به سبب تمایلات فلسفی آشکار از چشم متکلمان معتزلی معاصرش افتاد. چنان که منابع ما می‌گویند، او منطق را به‌خوبی می‌دانسته و آن را رد نیز می‌کرده است. تحقیقات فان اس درباره‌ی او حائز اهمیت است. اساساً برخی از کسانی که با هیچ یک از گروه‌های فلاسفه و متکلمان معتزلی مرتبط نبودند، با توجه به اقبالی که معتزله در دوره‌ی مأمون پیدا کردند و حمایت مأمون از آنها در کنار حمایت ابن خلیفه از نهضت ترجمه علوم یونانی، حتی گمان می‌کردند که ارتباطی میان معتزله و کلام جدلی با فلاسفه برقرار است. این نگرش به‌ویژه در کتاب‌های نویسندگان اصحاب حدیث و طرفداران خلوص دینی سنت به‌وضوح دیده می‌شود.

در مورد کندی، فیلسوف عرب، محققان حتی به پیوندهای افکار فلسفی او با معتزله به‌تفصیل پرداخته‌اند. از دیگر سو، درباره‌ی تفاوت اندیشه‌های کلامی دو مکتب معتزلی بصره و بغداد، از منظر میزان تأثیری که فلسفه اسلامی بر هریک از آن دو گذاشته است، تحقیقاتی متعدد و البته ناکافی منتشر شده است. به‌هر حال با توجه به اینکه معتزلیان بغداد، یعنی پیروان بشر بن الْمُعْتَمِر، از نزدیک شاهد نهضت ترجمه بودند، احتمالاً امکان بیشتری برای اخذ اندیشه‌های فلسفی بغداد داشته‌اند. مثلاً درباره‌ی ابوالقاسم بلخی، معتزلی برجسته مکتب بغداد، گفته‌اند که همراه فیلسوف معروف، ابوزید بلخی منطق می‌خوانده است. به‌هر حال رد پای بسیاری از عقاید و نظریات

متکلمان معتزلی را می‌توان در مکاتب فلسفی یونانی و اسکندرانی جست‌وجو کرد؛ فی‌المثل ولفسون یا البیر نصری نادر همه‌جا به این موضوع عنایت داشته‌اند.

در اینجا اشاره‌ای به مناسبات کلام و فلسفه در دوران کلام متأخر ضروری به نظر می‌رسد. درباره نقش غزالی و فخر رازی در شکل‌گیری «کلام فلسفی» و بهره‌گیری از منطق و برخی باورهای فلسفی در کلام و آنچه ابن خلدون آن را در مقابل شیوه ابوبکر باقلانی و شیوه متقدمان، «شیوه متأخران» می‌نامد، محققان متعددی بررسی‌هایی انجام داده‌اند. با این وصف، به نظر می‌رسد نقش هیچ‌یک از متکلمان در ایجاد پلی میان فلسفه و کلام به اندازه ابوالحسین بصری (-۴۳۶ق)، شاگرد قاضی عبدالجبار، نبوده است. بنا به گزارش حاکم جُشُمی (و بالتبع ابن مرتضی) و قطعی، وی تمایلات آشکار فلسفی داشت و به تعبیر حاکم جُشُمی کلام را با فلسفه آمیخته بود و به همین سبب هم مورد انتقاد دوستان معتزلی بهشُمی خود بود.

ابوالحسین با بهره‌گیری از فلاسفه یا تحت تأثیر پاره‌ای از آرای آنان، عقاید کلامی ویژه‌ای را پرورد و از این‌رو بر شماری از مهم‌ترین عقاید کلامی استادش قاضی عبدالجبار و سایر بهشمیان انتقاداتی وارد کرد؛ با این وصف خود او مبانی کلامی متفاوتی با فیلسوفان ارسطویی داشت. درباره تحصیلات فلسفی او نزد برخی از شاگردان مکتب یحیی بن عدی، مانند ابن سَمَح و نقشی که در انتقال میراث فیلسوفان مکتب بغداد و از جمله نسخه‌ای از کتاب طبیعیات ارسطو داشته که همراه با شروح بسیار شارحان اسکندرانی و شارحان ارسطویی مکتب بغداد است، تاکنون تحقیق برجسته‌ای صورت نگرفته است؛ ولی با توجه به نفوذ مکتب کلامی او در آیندگان در شاخه‌های کلام معتزلی و اشعری و امامی و حتی یهودیان قرائیم باید نقش او را در نزدیکی کلام و فلسفه در کلام متأخر مورد مطالعه قرار داد. به‌ویژه اینکه در سال‌های اخیر کتاب‌های کلامی مهمی از او یا حلقه پیروان وی کشف و منتشر شده و اخیراً هم قطعاتی از کتاب مهم خود او، تصفح الادله، شناسایی شده و ویلفرد مادلونگ و زابینه اشمیتکه منتشر کرده‌اند. فی‌المثل بررسی نقش مهم ابوالحسین در نقد براهین کلامی مقدم مبتنی بر حدوث اعراض و ارائه براهین متأخر مبتنی بر «امکان» در میان متکلمان

از جمله موارد مهمی است که نشان از سابقه این نوع مباحث پیش از امام الحرمین الجوینی و امثال او دارد.

تاکنون مناقشات جدلی و کلامی متکلمان اشعری بر ضد فلاسفه اسلامی و خصوصاً تهافت الفلاسفه غزالی بیشتر مورد بررسی محققان قرار می‌گرفت، اما خوشبختانه نسخه خطی کتابی از محمود ملاحمی (-۵۳۶ق)، متکلم معتزلی مشهور و از پیروان ابوالحسن بصری، که در حقیقت ردیه‌ای است بر فلاسفه و به‌طور مشخص ابن سینا، در سال‌های اخیر شناسایی و منتشر شد. نام این کتاب نسبتاً بزرگ تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه است. این کتاب به‌ویژه از این دیدگاه مهم است که خلاصه‌ای از مناقشات معتزله با فلاسفه را، که تا اوایل قرن ششم هجری در جریان بوده، به تصویر می‌کشد و برای نخستین بار در اثری معتزلی به تفصیل به رد آرای ابن سینا و انتقاد از فلسفه وی از دیدگاه کلام معتزلی می‌پردازد. ملاحمی از آثار ابن سینا مانند الاشارات و المبدأ و المعاد نقل کرده و به رد آرای او پرداخته است. این کتاب گرچه چند دهه پس از تهافت الفلاسفه غزالی نوشته شده، از این جهت که ردیه‌ای معتزلی بر ابن سیناست، کمال اهمیت را دارد.

خواجۀ طوسی میان کلام و فلسفه

کتابی^۱ که در برابر شماسست چاپ برگردان کهن‌ترین نسخه موجود کتاب تلخیص المحصل اثر ارزشمند خواجۀ نصیرالدین طوسی است که به دلیل اهمیت آن و به دلیل ضرورت تصحیح مجدد این اثر ارزشمند عرضه می‌گردد.^۲ این کتاب پیش از این چندین بار و از جمله یک بار با اغلاط و کاستی‌های فراوان در حاشیۀ چاپ متن المحصل در قاهره^۳ و یکبار هم به همت مرحوم شیخ عبدالله نورانی و تاحدودی به صورت انتقادی به چاپ رسیده، با این وصف به دلیل آنکه در این چاپ‌ها از همه نسخه‌های کهن و موجود این اثر بهره گرفته نشده است ضرورت دارد که دیگر بار با تصحیحی دقیق و با ارائه سازوکار انتقادی به چاپ برسد و امید می‌بریم که چاپ نسخه برگردان حاضر گام نخستی باشد برای تحقق این هدف. وانگهی، از آنجا که تلخیص المحصل مشتمل بر متن کتاب المحصل فخر رازی است و آن کتاب نیز با وجود آنکه چندین بار به چاپ رسیده هنوز در انتظار تصحیحی شایسته و انتقادی است، بنابراین اصلاح مشکلاتی متعدد در متن تصحیح‌شده نورانی مرهون تصحیحی مجدد از اثر فخر رازی است. می‌دانیم که نسخه‌های متعدد و کهن ارزشمندی از کتاب

۱. مقدمۀ نویسنده این سطور بر چاپ نسخه برگردان کتاب تلخیص المحصل خواجۀ طوسی، چاپ انتشارات مرکز میراث مکتوب.

۲. مصحح کتاب المحصل، آقای حسین آتای، ادعا کرده نسخه‌ای از این کتاب محتملاً به خط خواجۀ طوسی و مکتوب به سال ۶۶۹ق در موزۀ توپکاپی، احمد ثالث به شماره ۱۷۶۸، موجود است؛ رک: مقدمۀ تصحیح، ۵۳ تا ۵۴؛ نیز ۶۲. نسخه ما گرچه به سال ۶۶۹ق کتابت شده اما به خط خواجۀ نیست. محتملاً آن نسخه نیز همین وضعیت را دارد. سال تألیف کتاب نیز همین ۶۶۹ق است؛ به شرحی که خواهد آمد.

۳. محصل نخستین بار همراه تلخیص المحصل نصیرالدین الطوسی و معالم اصول الدین خود فخر رازی در المطبعة الحسينية در مصر به سال ۱۳۲۳ق در ۱۸۳ صفحه به چاپ رسید. کتاب المحصل و نقد المحصل چندین بار تاکنون مستقلاً و همراه هم چاپ شده است.

فخر رازی در اختیار است^۱؛ نسخه‌هایی که برخی از آنها در ویرایش‌های گوناگون این اثر تاکنون مورد استفاده قرار نگرفته است. علاوه بر تلخیص المحصل، کتاب فخر رازی شروح دیگری هم دارد که از شماری از آنها نسخه‌های کهنه و صحیحی در اختیار است و همه آنها می‌توانند در کار ویرایش مجدد متن‌های المحصل و تلخیص المحصل به کار آیند.^۲

تاکنون کتاب‌ها و مقالات متعددی درباره‌ی خواجه نصیر طوسی به رشته‌ی تحریر درآمده، اما با این وصف تاکنون منظومه‌ی فکری کلامی / فلسفی او کمتر مورد بررسی دقیق و همه‌جانبه قرار گرفته است. خواجه طوسی را معمولاً به دو اثر اصلی‌اش در کلام و فلسفه می‌شناسند: کتاب تجرید العقائد و دیگری حلّ مشکلات الإشارات. با این وصف، آثار دیگر او در همین زمینه‌ها حاوی ابتکارها و نوآوری‌های بسیار مهم خواجه طوسی است و از آن جمله تلخیص المحصل از جهاتی چند شایسته توجهی ویژه و مضاعف است. با وجود آنکه شرح اشارات خواجه همواره از زمان تألیف مورد عنایت طالب علمان و عالمان برجسته‌ی فلسفه ابن سینا بوده و نسخه‌های بسیاری هم از آن موجود است، اما حتی در مورد این اثر هم هنوز تصحیحی شایسته و انتقادی در اختیار نداریم و درباره‌ی آرای او در این کتاب و تأثیرپذیری‌اش از دیگر شارحان ابن سینا و همچنین تأثیراتش بر آیندگان و نیز نقادی‌های او از فخر رازی (و شرح او بر اشارات) و حتی در پاره‌ای موارد از ابن سینا تاکنون مطالعه همه‌جانبه‌ای صورت نگرفته است. شارحان اشارات پس از دوران او همواره تحت تأثیر کتاب وی بوده‌اند و بدان می‌نگریسته‌اند. او علاوه بر این کتاب، به ویژه در تعداد زیادی از «اجوبه مسائل» و نیز در رساله‌های کوتاه و بلند فلسفی‌اش به طرح نظرات ابتکاری در زمینه

۱. رک: پس از این.

۲. در مورد این مطالب، رک: پس از این. در مقدمه تصحیح المحصل، آقای حسین آتای عمده این نسخه‌ها را معرفی کرده است.

فلسفه ابن سینا، گاه با تأثیرپذیری از ابوالبرکات بغدادی و شهاب‌الدین سهروردی، پرداخته است.

خواجۀ طوسی پرورده خراسان است و می‌دانیم که خراسان در سده ششم هجری در آموزش فلسفه ابن سینا بسیار فعال بوده است: از عمر خیامی و ابوالعباس لوکری گرفته تا شرف‌الدین ایلاقی و ابن سهلان ساوی. وضعیت خراسان این دوران را از جهت آموزش‌های فلسفی به‌خوبی ابن فندق بیهقی در *تتمة صوان الحکمة* ترسیم کرده است. چنانکه می‌دانیم در همین خراسان در سده ششم هجری تحت تأثیر ابوالبرکات بغدادی، فلسفه ابن سینا مورد انتقاد شماری از متکلمان فلسفه‌خوانده، که می‌توان آنها را کم یا زیاد متأثر از ابوحامد غزالی و «تلقی»^۱ اش از فلسفه ابن‌سینا قلمداد کرد - کسانی مانند شرف‌الدین مسعودی و افضل‌الدین غیلانی - قرار گرفت. اما حتی همین ناقدان هم خود در رواج و در تفسیر فلسفه ابن سینا سهم وافر داشتند و خواجۀ طوسی و پیش از او فخرالدین رازی از همین اشخاص و آثارشان در آموختن فلسفه ابن سینا بهره برده بودند.^۲ شرح و یا حاشیه نویسی بر اشارات ابن سینا از همین دوران آغاز شده بود و البته اوج اهمیت اشارات در میان طالب علمان اهل کلام زمانی بود که فخرالدین رازی به شرح اشارات بوعلی پرداخت و آرای فلاسفه را به‌تفصیل در آثارش مورد بحث و توضیح و گاه همراه با مناقشه قرار داد. میان فخر رازی تا خواجۀ طوسی، به ویژه در سنت شاگردان فخر رازی و شاگردان شاگردانش شرح‌نویسی بر اشارات تداوم یافت و نیز تدوین آثاری در فلسفه و منطق. خواجۀ طوسی در تألیف شرح اشارات از تعدادی از این آثار بهره‌مند بوده است. خواجۀ طوسی به‌خوبی با سنت آموزشی فلسفه ابن سینا در خراسان پیوند داشت و می‌دانیم که فلسفه سینوی را نزد استادان این فن خوانده بوده است، هم فخر رازی و آثارش را می‌شناخت و هم سنت آموزش فلسفی در میان

۱. در مورد این بحث‌ها، تاکنون مقالاتی در سایت «بررسی‌های تاریخی» منتشر کرده‌ام. تفصیل آن را در مقدمه من بر تصحیح کتاب *اجوبة المسعودی اثر فخر رازی* ببینید که در دست تألیف و آماده‌سازی است.

شاگردان فخر رازی را. می‌دانیم که خواجه طوسی از برخی از دانشمندان همین سنت اخیر در خراسان بهره علمی برده بود.

پیش از آنکه درباره دانش‌های فلسفه و کلام آن دوران دامن سخن را بگسترانیم مناسب است از دیگر تألیف پرتأثیر خواجه طوسی که نامش را پیش‌تر بردیم، یعنی تجرید العقائد او سخن برانیم. این کتاب، که خواهیم گفت چه سهمی در تحول علم کلام داشته، چنانکه می‌دانیم چند قرن متوالی متن معیاری بوده است برای بحث‌های کلامی و فلسفی؛ هم در میان سنت کلامی/فلسفی اهل سنت و هم در میان شیعیان. در کنار این متن البته چند متن معیار دیگر هم در میان اهل سنت در این دوران محل بحث و شرح‌نویسی و تعلیقه‌نگاری بوده است، اما باید گفت که بسیاری از نوآوری‌ها در حوزه الهیات فلسفی در پاره‌ای از محیط‌های فلسفی، مانند مکتب شیراز، در حول و حوش این متن به منصه ظهور رسید. بعداً در دوره صفوی اهتمام روزافزون به اشارات (و تا اندازه‌ای شفای بوعلی) جای اهتمام پیشین به تجرید خواجه را تا اندازه زیادی گرفت و این متن به حاشیه رفت و بیشتر به عنوان متنی کلامی و نه لزوماً متنی معیار برای فلسفه‌ورزی در حوزه الهیات فلسفی قلمداد گردید. در سرتاسر دوران اقبال به تجرید، سنت شرح‌نویسی بر اشارات و البته نه چندان به اهمیت گذشته تداوم داشت. در مورد کلام فلسفی، که بعد از این بیشتر درباره‌اش خواهیم گفت، متن‌های دیگری هم محل عنایت بود؛ به‌ویژه در حوزه‌های اهل سنت؛ مانند طوابع قاضی ناصرالدین بیضاوی و موافق عضدالدین ایجی. المحصل فخر رازی هم، چنانکه خواهیم گفت، همچنان در تمام این دوران‌ها محل عنایت بوده است. خواجه طوسی البته در کلام یک اثر دیگر هم دارد که محل توجه بوده - شاید در آغاز کمی بیشتر از تجرید - و آن هم قواعد العقائد اوست. این اثر از جهاتی چند و از جمله به دلیل ساده‌تر و قابل فهم‌تر بودنش یک‌چند بیشتر مورد عنایت بود و شروح و حواشی متعدد بر آن نوشته شد.^۱

۱. برای این مسئله، رک: حسن انصاری، بررسی‌های تاریخی، ص ۷۸۷ به بعد.

برای ادامه بحث در این مقدمه و برای فهم بهتر جایگاه کتاب تلخیص المحصل بهتر است بدین پرسش پاسخ دهیم که مگر خواجۀ طوسی در علم کلام چه کرده بود که آثارش تا بدین پایه محل عنایت قرار گرفت؟

مناسب است برای پاسخ بدین پرسش به دو قرن پیش از عصر خواجۀ طوسی برگردیم و تحولات کلام را از ابوالحسین بصری، شاگرد معروف و مهم قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی، آغاز کنیم؛ شخصی که می‌دانیم فخر رازی مکرر در کتاب المحصل بدو ارجاع می‌دهد. آن‌گاه مناسب است قدری هم به سهم فخر رازی در کلام فلسفی پیش از دوران خواجۀ طوسی پردازیم.

کلام پیش از خواجۀ طوسی

تغییر اساسی در سنت کلام معتزلی، که امامیه هم تحت‌تأثیر آنان بودند، از زمانی آغاز شد که ابوالحسین تحت‌تأثیر آموزش‌های فلسفی خود در پاره‌ای از نظرات استادش قاضی عبدالجبار، که بر مذهب بهشمی بود، تجدیدنظری کرد. این تجدیدنظرها هم‌زمان بود با تدوین آثار ابن سینا که خود در خراسان به‌ویژه از اواخر سده پنجم هجری به بعد محل عنایت قرار گرفت. در میان اهل سنت، امام‌الحرمین جوینی با آموزه‌های ابوالحسین و ابن سینا هر دو آشنایی داشت و در منظومه کلامی او تأثیر این آموزه‌های کلامی و فلسفی معاینه قابل جست‌وجوست.^۱ با این وصف با مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه غزالی بود که در خراسان در میان متکلمان آرای ابن سینا از شهرت و اعتنای بیشتری برخوردار شد؛ گرچه گاه تنها به منظور ردیه‌نویسی بر او. بعد از این دوران در خوارزم، مکتب ابوالحسین بصری با همت یکی از پیروانش،

۱. رک:

Madelung, Wilferd, "Abu l-Ḥusayn al-Baṣṣī", *The Encyclopaedia of Islam*. Three. Brill, Leiden, fasc. 2007-1, pp. 16-19; id., "Abū l-Ḥusayn al-Baṣṣī's Proof for the Existence of God", in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One*. Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006, pp. 273-280.

محمود ابن الملاحمی، رو به گسترش گذاشت.^۱ او خود با آثار فلسفی غزالی آشنایی داشت، کما اینکه با آثار ابن سینا آشنا بود و ردیه‌ای بر فلاسفه نوشت به نام تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. اینجا بود که تمایزهای متکلمان معتزلی و اشعری با فلاسفه مسلمانی مانند فارابی و ابن سینا کاملاً شناخته می‌شد. در طول سده ششم هجری، با آثار شرف‌الدین مسعودی و افضل‌الدین غیلانی این تمایزها روشن‌تر هم شد. از آن سو، متکلمان امامی که تا نیمه سده ششم کم و بیش بی‌اعتنا به آثار ابوالحسین بصری و فلاسفه هر دو بودند، به تدریج با آرای هر دو مکتب آشنایی می‌یافتند. سدیدالدین محمود حمصی در اواخر سده ششم هجری بیشترین سهم را در آشنایی و پذیرش آموزه‌های ابوالحسین بصری در میان امامیه فراهم کرد؛ گرچه هیچ تلاشی برای آشنایی با فلسفه ابن سینا از خود نشان نداد. آموزه‌های سدیدالدین حمصی راه به حله برد و هم‌زمان با خواجه طوسی در خراسان، عالمان حله کم و بیش تحت‌تأثیر ابوالحسین و مکتب او قرار گرفتند. خواجه طوسی خود در خراسان تعلیم دیده بود و با همه مکاتب کلامی و فلسفی پیش‌گفته آشنایی یافت. اما مهم‌تر از همه آشنایی او با سه جریان متفاوت در خراسان بود که شخصیت او را در کلام و فلسفه شکل داد:^۲ یکی آشنایی با تعالیم ابوالحسین بصری، که بعداً در برخی آثار خواجه طوسی اثر خود را به‌وضوح گذاشت؛^۳ دیگری آشنایی با مکتب فلسفی ابن سینا و با شارحان او در

۱. رک:

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, The Transmission of Abū l-Ḥusayn al-Baṣṭī's (d. 436/1044) Thought and Writings [forthcoming].

۲. برای تحولات کلام امامیه در نسبت با مکتب‌های کلامی ابوالحسین بصری و مکتب فلسفی ابن سینا، رک:

Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, Philosophical Theology among 6th/12th Century Twelver Shī'ites: From Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (scr. 573/1177) to Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (d. 672/1274) [forthcoming].

۳. همین‌جا مناسب است اشاره کنم به نقل‌های خواجه طوسی در تلخیص المحصل از غرر الأذله ابوالحسین بصری در زمینه‌بشارات توراتی به ظهور پیامبر اکرم (ص) که در نسخه چاپی آقای نورانی دیده نمی‌شود، اما در نسخه مورد استفاده تفتازانی در شرح المقاصد موجود بوده است؛ رک: تفتازانی، شرح المقاصد، ۴۳/۵.

خراسان؛ در کنار این دو، تأثیر پذیری مهم و پر دامنهٔ او را از آثار فخر رازی می‌بایست مورد توجه قرار داد. در خراسان دوران خواجۀ طوسی، آثار فخر رازی همه جا محل عنایت بود و از طریق آثار فلسفی و کلامی او مانند شرح اشارات، المباحث المشرقیة، نهاية العقول، الملخص، المحصل، شرح عیون الحکمه، اربعین و نیز المطالب العالیه دانشیان خراسان نه تنها با آرای متکلمان معتزلی و اشعری بلکه با آرای فلسفی ابن سینا هم می‌توانستند آشنایی پیدا کنند. خواجۀ طوسی بی تردید در همان ایام جوانی و تحصیل با آثار فخر رازی آشنایی یافته بود و بعدها هم گفته شده در مراغه آثار او را تدریس می‌کرده است.^۱

فخر رازی در میان کلام و فلسفه

اساساً آثار فخر رازی از مهم‌ترین منابع و متون درسی نه فقط برای تحصیل علم کلام، بلکه برای فلسفه هم بود. او برخی از آثارش را با چارچوب کامل فلسفی نوشته است؛ گرچه در همان آثار هم انتقادات و تشکیکات خود را بر گفتار ابن سینا همواره وارد می‌کند. در این میان، در کتاب‌هایی مانند شرح اشارات یا شرح عیون الحکمه که این یکی را ظاهراً در سال‌های آخر حیات خود نوشته، در مقام تشریح و توضیح آرای ابن سیناست؛ گرچه به او انتقادات زیادی دارد می‌کند و عمدتاً می‌کوشد در استدلال‌ها تشکیک وارد کند. در برخی دیگر از آثار فلسفی، می‌کوشد به سان یک فیلسوف و البته با پیش‌زمینهٔ کلامی به تدوین آثار حکمی بپردازد، اما تلاش عمده‌اش در این نوع آثار این است که الهیات فلسفی را توسعه دهد. او در تداوم برخی آثار جامع فلسفی ابن سینا که براساس تقسیم‌بندی سه‌گانهٔ منطقی، طبیعی و الهی است آثاری را در چارچوب اخیر تدوین کرده است. در این شمار از آثار فلسفی، فخر رازی در هر بخش می‌کوشد میان فلسفه و کلام از منظر رنوس مسائل نوعی هماهنگی ایجاد کند.

۱. رک: ابن الفوطی، تلخیص مجمع الآداب، ۱۵۵/۴. می‌دانیم که استاد مهمش فریدالدین داماد از شاگردان فخر رازی بوده است که همهٔ آثار فخر رازی را از او روایت می‌کرده است؛ رک: همان، ۲۴۶/۳.

در آن دوران، فارغ از اختلافات میان متکلمان اشعری و معتزلی، طریقه آنان به طور کلی و با وجود اختلافات، «مذهب» متکلمان خوانده می شد و طریقه فلاسفه گاه با وجود اختلافات میان ابن سینا یا ابوالبرکات بغدادی، «مذهب» فلاسفه^۱، فخر رازی تلاشش در این دسته آثار فلسفی، آثاری مانند الملخص، از یک سو تطبیق دادن دست کم عناوین مسائل است میان متکلمان و فلاسفه و نیز داخل کردن منطق در ضمن ساختار آموزش های اهل کلام (کاری که عملاً با غزالی آغاز شده بود و به ویژه فقیهان متأثر از آن شده بودند)، به جای بحث های سنتی تر مباحث «نظر»، که معمول اهل کلام در تألیفات کلامی شان در سده های پیشین بود. بدین ترتیب او می کوشید دست کم در یک زمینه مشترکی از مسائل میان اهل کلام و فلسفه، اختلافات هر دو «مذهب» را روشن کند و گاه البته جانب متکلمان را بگیرد و یا گاه جانب فیلسوفان را. در هر دو سو هم البته تشکیکات بسیار در استدلال های طرفین چندان وارد و شقوق مختلف را طرح و بحث می کرد که عملاً زمینه برای طرح نظریات مختلف فراهم می شد. او هم زمان تلاش می کرد که مباحث الهیات فلسفی ابن سینا را در این دست کتاب ها گسترش دهد، به طوری که این کتاب ها عملاً شامل مباحث جزئی تر در نبوت، امامت، و معاد هم بشود. طبعاً در این دست آثار تعدادی از ابواب کم ارتباط تر و خاص اهل کلام کنار گذاشته می شد. در این میان فخر رازی در المباحث المشرقیه گرچه به طرح مباحث منطق نپرداخت اما نوع طرح مسائل در این کتاب در بخش های طبیعی و الهی درست مانند الملخص است که البته این دومی یعنی الملخص را بعد از مباحث نوشت. بنابراین طرح الملخص در سه گانه منطقی، طبیعی، و الهی که چنانکه گفتیم متأثر از شماری از کتاب های بوعلی است از سوی فخر رازی در طرح پیوسته ای فراهم شد و البته می دانیم که بعد از فخر رازی بسیار هم مورد استقبال متکلمان و فیلسوفان قرار گرفت.

۱. در مورد این مسئله، رک: عبدالله بن عثمان بن موسی آفندی معروف به مستحی زاده (د. ۱۱۵۰ ق)، المبالک فی الخلائق بین المتکلمین والحکماء، تحقیق سید باغجوان، بیروت - استانبول، ۱۴۲۸ ق/ ۲۰۰۷، ۴۱ به بعد.

فخر رازی، علاوه بر فلسفه در علم کلام نیز آثاری دارد که بیشتر تحت تأثیر ساختار کتاب‌های کلامی است و از الگوی المباحث المشرقیه و یا کامل‌تر از آن الملخص پیروی نمی‌کند. این دسته آثار عمدتاً مربوط‌اند به دوران آغازین زندگی علمی او. وی در آغاز دقیقاً در همان سنت کلامی «مشایخ» اشعری خود در این زمینه کتاب می‌نوشت اما اندکی بعدتر در نه‌ایة العقول فی درایة الأصول خود گرچه از همان سنت بهره گرفت، اما همه جا به آرای فلاسفه پرداخت. فخر رازی حتی در آثار متأخرتر خود هم باز گاه همین شیوه پرداخت به سبک متکلمان را دنبال می‌کرد؛ نمونه مهم آن اربعین اوست.^۱ اما کاری که فخر رازی به انجام آن موفق شد این بود که دسته سوم (علاوه بر آثار کلامی و فلسفی پیش گفته) را نیز در تدوین آثار عقلی خود در نظر گرفت و این دسته اخیر است که به‌ویژه در تلفیق کلام و فلسفه در میان متکلمان تأثیری به‌سزا ایفا کرد؛ چراکه عملاً این دست کتاب‌ها آثاری در علم کلام قلمداد می‌شدند و نه فلسفه، اما طرح مباحث در آنها محدود به ساختار مورد نظر متکلمان نبود و عملاً دانش کلام را در قالب بحث‌های فلسفی ارائه می‌داد. فخر رازی در کتاب‌هایی مانند المحصل و نیز المطالب العالی به این شیوه سوم عنایت نشان داد؛ گو اینکه میان این دو کتاب تمایزهای روشنی وجود دارد.

در المحصل، فخر رازی به شیوه الملخص عمل نمی‌کند. او مباحث منطقی را در آغاز قرار نمی‌دهد، بلکه به سبک کتاب‌های کلامی از مباحث «نظر» آغاز می‌کند، اما، برخلاف کتابی با سبک کلامی مانند نه‌ایة العقول، آن مباحث را در ذیل دو اصطلاح منطقی «تصورات» و «تصدیقات» قرار می‌دهد. در اینجا، در واقع فخر رازی می‌کوشد مباحث «نظر» را در چارچوبی قابل فهم برای فیلسوفان قرار دهد. فخر رازی باز قسمت دومی را به طبیعیات به‌سان طرح الملخص اختصاص نمی‌دهد اما به جای آن تمامی مباحث «دقیق الکلام (لطیف)» به اصطلاح متکلمان را در ذیل بحث از انواع «معلومات» قرار می‌دهد و در اینجا است که در عین حال از احکام وجود و عدم و ماهیت

۱. اربعین فی المثل ابواب سنتی کلامی مانند وعید و ثواب و عقاب دارد.

سخن می‌گوید و به طرح مسائل کلامی در چارچوب بحث‌های فلسفی وجود و ماهیت و جواهر و اعراض (امور عامه) می‌پردازد. در قسمت‌های بعدی فخر رازی به الهیات می‌پردازد و نیز به تمامی ابوابی که متکلمان در ذیل مباحث توحید و یا عدل و مسائل وابسته می‌پرداخته‌اند؛ یعنی مباحث نبوت، امامت و اسماء و احکام و امر به معروف و نهی از منکر. بنابراین کتاب، همان‌طور که فخر رازی هم در خطبه کتاب المحصل بدان تصریح کرده، کتابی در علم کلام است اما با نوع طرح مسائل عملاً زمینه را برای درک مسائل کلامی در چارچوب منظومه فیلسوفان فراهم می‌کند. در این کتاب فخر رازی مسائل اهل کلام و فلسفه را مطرح می‌کند و در ذیل مسائل به اختلافات مذاهب می‌پردازد و بنابراین در چارچوب اثری که به نحوی بیشتر به ادبیات ملل و نحل نویسی شباهت دارد اختلافات را میان متکلمان و فیلسوفان به بحث می‌گذارد و خود به داوری می‌نشیند؛ گاه جانب متکلمان را می‌گیرد و گاه جانب فیلسوفان را. یک مسئله دیگر هم باز نشان می‌دهد چرا باید المحصل را اثری در علم کلام بدانیم و نه در ژانر آثار فلسفی فخر رازی، و آن اینکه قصد اولیه فخر رازی این بوده که در دنباله متن کنونی کتاب المحصل، بخش دوم اثرش را به اصول فقه اختصاص دهد؛ کاری که ظاهراً هیچ گاه عملی نشد.^۱ فخر رازی بعداً باز به همین الگوی مورد نظر بازگشت و این بار موفق شد طرح رهاشده خود در المحصل را عملی کند: تلفیق اصول فقه و کلام در کتاب المعالم فی الاصلین (او حتی ظاهراً قصد داشته در المعالم خود به فقه و خلاقیات و جدل هم به عنوان سه علم دیگر بپردازد).

۱. در برخی از نسخه‌های این اثر که نویسنده این سطور دیده است هنوز هم در آغاز کتاب اشاره فخر رازی به اینکه المحصل در دو بخش کلام و اصول فقه است دیده می‌شود؛ نمونه، نسخه کتابت ۲۴ شعبان ۷۲۱ با کتابت محمد بن محمد بن سیف بن اسماعیل الحزازی که در مکتبه ملک عبدالعزیز در ریاض نگهداری می‌شود و عکس از برخی برگ‌های آن بر روی اینترنت قابل دسترسی است؛ همچنین است نمونه دیگر در نسخه آمبروزیانا که بعداً معرفی می‌کنیم و در آن کاتب بر روی عنوان «اصول الفقه» در خطبه و مقدمه رازی بر المحصل خط کشیده است؛ نیز رک: پس از این.

طرح سوم دوباره درست در سال‌های آخر عمر فخر رازی برای او اهمیتی مضاعف یافت؛ اما با تمایزهای روشن: او قصد داشت با تألیف کتاب بزرگ کلامی خود *المطالب العالیة فی العلم الالهی* طرح جامع کلامی خود را جامه عمل بپوشاند؛ گرچه عملاً موفق به تکمیل این کتاب نشد. در این کتاب، فخر رازی دیگر بار به ساختار تدوین کتاب‌های کلامی سنتی بازمی‌گردد با این تفاوت که در این کتاب از مباحث «نظر» و یا مباحث متعلق به امامت و یا ابواب اخیر در کتاب‌های سنتی کلام خبری نیست. فخر رازی با نوشتن آثاری متعدد در منطق عملاً ضرورتی نمی‌بیند که در مهم‌ترین کتابش در زمینه الهیات به این بخش پردازد. از دیگر سو گرچه مفصلاً درباره نبوت در آن به بحث پرداخته است، اما مطالب امامت و یا مباحث مربوط به کفر و ایمان، امر به معروف و نهی از منکر و مباحث مشابه را مرتبط با الهیات نمی‌داند. دلیل این امر نقطه نظر متکلمان سنی بوده است که مباحث امامت و یا امر به معروف را اصلاً داخل در فقه می‌دانند و نه الهیات و درج این نوع مباحث در آثار کلامی از سوی آنها در واقع سنتی بوده که عمدتاً به تبع طرح مباحث امامت از سوی متکلمان شیعی و معتزلی به تدریج وارد کلام سنی شد. به هر روی، فخر رازی در این کتاب تلاش می‌کند که در قامت یک متکلم به رد «مذهب» فلاسفه پردازد؛ گو اینکه در بسیاری از مسائل کما اینکه می‌دانیم همچنان متأثر از فلاسفه بوده است.

آنچه درباره تحول آثار فخر رازی در علم کلام و فلسفه گفتیم نشان می‌دهد که او مهم‌ترین سهم را در تغییر ساختار مباحث کلامی و طرح مسائل آن از دریچه مباحث فیلسوفان داشته و با این کار عملاً کلام را در طرحی فلسفی عنوان کرده است؛ گو اینکه در نهایت تلاشش احیای علم کلام در برابر ادبیات فلسفی بوده است.

فخر رازی علاوه بر کلام اشعری، در ری و خوارزم با مکتب معتزلی ابوالحسن بصری و محمود ابن الملاحمی آشنایی یافته بود و چنانکه می‌دانیم تا آخرین آثارش تحت تأثیر برخی از آرای ابوالحسن باقی ماند. او اگر در پاره‌ای از مسائل عقاید فیلسوفان را پذیرفته بود، از دریچه همین رویکرد کلی کلامی بود و البته مهم‌ترین کارش تلاش برای درک روشن از فلسفه سنی و در عین حال نقادی و تشکیک در آن در مقام یک متکلم بود. پی‌آمد کارش طبعاً دو چیز بود: یکی اینکه از طریق آثار

کلامی‌اش متکلمان و فقیهان را با فلسفه ابن سینا آشنا کرد و دوم اینکه کلام را در قالب مسائل فلسفی عرضه نمود. با همه اینها و با وجود آثاری که در شرح و توضیح فلسفه ابن سینا نوشت، در نهایت یک متکلم اشعری باقی ماند و همین امر موجبات تحول در کلام اشعری را فراهم و زمینه‌ای را ایجاد کرد تا کلام اشعری در قالب ادبیات فلسفی پیش رود. پیش‌تر، البته غزالی با وارد کردن منطق در نظام آموزشی فقیهان شافعی و اشعری مذهب در زمینه اصول فقه و جدل این امر را تسهیل کرده بود و بدین ترتیب آموزش فلسفه دیگر در میان سنیان نمی‌توانست با مشکلی جدی روبه‌رو شود. به هر حال این روند که کلام می‌توانست عهده‌دار بحث‌های فلسفی هم باشد عملاً چنانکه می‌دانیم تا چند قرن پیشتازی را به سنت آموزش ادبیات کلامی به جای پرداختن به متون اصلی فلسفی داد و بسیاری از بحث‌ها در حول و حوش مباحثی مطرح می‌شد که عمده‌تأثر آثاری با ساختاری کلامی ارائه می‌شد. البته در همین دوران به هر حال آثاری مانند اشارات بوعلی تحت‌تأثیر شروح فخر رازی و خواجه طوسی و همچنین ژانر «محاکمات» نویسندگانی مانند قطب رازی همچنان حضوری مهم در تولید ادبیات فلسفی داشتند. بدین ترتیب، کلام هم فلسفی‌تر شد و هم تا اندازه زیادی جای فلسفه را گرفت. به دیگر سخن فلسفه بیشتر قالبی کلامی به خود گرفت.

خواجه نصیرالدین طوسی و سهم او در فلسفی شدن دانش کلام

حال پرسش این است که سهم خواجه طوسی در این میان چه بود؟ آیا او در این روند سهمی داشته است؟ در دنباله به این موضوع می‌پردازیم:

خواجه طوسی در علم کلام چند اثر با حجم‌های گوناگون دارد. مهم‌ترین کتاب او در این زمینه تجرید العقائد است که چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، مورد اقبال بسیار بوده و ده‌ها شرح و حاشیه بر آن نوشته شده است. اهمیت این کتاب کم‌حجم در میان شیعه امامیه به‌ویژه به دلیل آن است که نخستین کتاب کلامی است که در آن ساختار کلام فلسفی فخر رازی به‌دقت رعایت شده است. این کتاب مباحث سنتی علم کلام به‌ویژه در بخش الهیات را در قالب مسائل فلسفی مطرح و درست به همین دلیل از «امور عامه» آغاز می‌کند. خواجه در این کتاب با هنرمندی ویژه خود تمام مسائل جزئی در

علم کلام سنتی را در قالب مسائل و عناوین و مباحث اهل فلسفه مطرح کرده است. خواجۀ طوسی البته بیش از آنکه متکلم باشد فیلسوف است و در بسیاری از مسائل موضع فیلسوفان را می‌پذیرد و یا از منظر آنها مسائل کلامی را تحلیل می‌کند. در واقع او در تجرید در مقام یک فیلسوف نظریه‌پردازی می‌کند و معلوم است که نیتش آن است که در ذیل مسائل کلامی، فلسفه را جایاندازد و آن دورا با هم تلفیق کند؛ به‌ویژه از طریق ابوابی که مختص علم کلام است و کتاب را ساختاری کلامی می‌بخشد. با این وصف، چون این کتاب شامل همه موضوعات «دقیق» و «جلیل» کلام سنتی است عملاً می‌توانست جای یک کتاب معیار کلامی را به خود اختصاص دهد.

امامیه تا پیش از خواجۀ طوسی، با چند استثناء، چندان نسبتی با اهل فلسفه نداشتند و در آموزش‌های آنان هم فلسفه سینی جایگاهی نداشت. بعد از خواجۀ طوسی و به‌ویژه به دلیل شاگرد نامدارش علامه حلی بود که اصلاً فلسفه وارد محافل امامیه شد. چنانکه گفتیم در میان امامیه دوران او، کلام مکتب ابوالحسین بصری به‌خوبی جانشین کلام بهشمی شده بود و خواجۀ نیز در کتاب تجرید گاه از مواضع ابوالحسین حمایت می‌کند. علامه حلی در آثار کلامی‌اش البته با توجه به انواع متفاوت آثارش و حجم‌های گوناگون آنها ساختارهای متفاوتی را برای طرح مسائل کلامی انتخاب کرده است؛ اما عمدتاً در ساختار کتاب‌هایش متأثر است از دوشیوه متفاوت: یا شیوه کهن و سنتی اهل کلام یا شیوه کتاب‌های فخر رازی و تجرید خواجۀ طوسی. اما به دلیل وجود این دسته دوم از آثار کلامی‌اش و به‌ویژه شرح تجرید او، شیوه و ساختار تجرید در میان امامیه جاافتاد. علامه حلی البته در آنجا که در قامت یک متکلم رخ می‌نماید، با وجود تأثیرپذیری از کلام فلسفی خواجۀ طوسی، در پاره‌ای از مسائل کلامی همچنان متأثر از مکتب ابوالحسین بصری و محمود ابن الملاحمی و یا به عبارت بهتر آنچه در حله به عنوان مکتب ابوالحسین شناخته می‌شد بود. با وجود اقبال به تجرید خواجۀ طوسی و آثار فلسفی او و شاگردش علامه، کلام مکتب حله تا دو قرن بعد از آن همچنان تحت‌تأثیر همین مکتب ابوالحسین بصری بود؛ گرچه ساختار طرح مسائل تحت‌تأثیر متن تجرید العقائد قرار داشت. به همین دلیل هم بود که با وجود آنکه علامه حلی آثاری مشخص در فلسفه سینی و شرح آثار فلسفی دارد

اما عملاً تا دوران ابن ابی جمهور احساسی، فلسفه عمیقاً وارد حوزه‌های امامیه نشد و در حاشیه ماند و حتی با آن مخالفت هم می‌شد. از این دوران به بعد، هم‌زمان هم اقبال به تجرید در میان امامیه بیشتر شد و هم اقبال به فلسفه سینیوی. علت این امر آن است که تجرید با وجود آنکه کتابی در همه ابواب و مباحث کلامی است، اما به دلیل ساخت فلسفی آن در میان امامیه تا دوران ابن ابی جمهور و در آستانه عصر صفوی درجه دوم اهمیت را داشت. همین سخن کم و بیش در مورد قواعد العقائد او صادق است؛ گرچه این کتاب کمتر از تجرید ساخت فلسفی دارد. الفصول النصیری‌ی خواجه برخلاف آن دو متن قبلی با وجود آنکه بسیار متن مختصری است و در اصل به فارسی نوشته شد و بعدها به عربی ترجمه شد اما به دلیل آنکه بیشتر به یک متن کلامی و عقیده‌نامه شبیه است بسیار بیشتر مورد توجه امامیه در آن دوران قرار داشت و بر آن شرح نوشته می‌شد. حال اگر این وضعیت را با اهل سنت مقایسه کنیم، می‌بینیم که تجرید خواجه به دلیل شباهت ساختاری با آثار کلامی / فلسفی فخر رازی توجه بیشتری را در میان سنیان و چنانکه پیشتر گفتیم در میان سنت فخر رازی درست پس از تدوین آن توسط خواجه طوسی به خود جلب کرد و شروح و تعلیقات بیشتری بر آن نوشته شد و مورد تدریس و تدرّس بود.

تجرید خواجه از منظر اینکه بخش اول آن به منطق اختصاص یافته شباهت دارد به سه‌گانه‌های فخر رازی در فلسفه. اما اگر فارغ از بخش منطق بدان نظر افکنیم و تنها تجرید العقائد را مدّ نظر داشته باشیم کتاب او درست در قالبی شبیه المباحث المشرقیة تنظیم شده است؛ با این تفاوت که المباحث المشرقیة شامل بخش‌های انجامین کتاب‌های کلامی که بخش‌های اصولاً غیر فلسفی است نمی‌شود. بی تردید خواجه طوسی در تنظیم ساختار بخش‌های زیادی از تجرید نظر داشته است به المباحث المشرقیة فخر رازی که اساساً اثری فلسفی قلمداد می‌شد و خلاصه‌ای از مباحث سینیوی را دربر داشت.

با این وصف، اگر سخن از سهم محقق طوسی در فلسفی کردن کلام می‌رود به دو دلیل دیگر است که مختصّ به اوست و به همین سبب هم وی را نقطه عطفی در این زمینه مطرح می‌کنند: نخست به دلیل قالب و شکل. چنانکه از مطالبی که در رابطه با

ساختار کتاب‌های کلامی فخر رازی گفتیم می‌توان به‌خوبی نتیجه گرفت، هیچ یک از آثار فخر رازی از لحاظ نقشی که تجرید می‌توانست ایفا کند با این کتاب قابل مقایسه نیست. المباحث المشرقیه آشکارا کتابی در فلسفه است تا کتابی با ساختاری کلامی. بخشی دیگر از کتاب‌های فخر رازی مانند نهاية العقول و اربعین در چارچوب‌های سنتی کلام نوشته شده و از این نظر با تجرید قابل مقایسه نیست. المطالب العالیه هم اساساً بازگشتی است به ساختار سنتی اما با طرح وسیع مسائل فلسفی و طبعاً قابل مقایسه با کتاب تجرید نیست. الملخص هم در چارچوب سه‌گانه‌های فلسفی نوشته شده و کتابی کلامی قلمداد نمی‌شود. در این میان، تنها متن قابل مقایسه، کتاب المحصل است که کتابی است در علم کلام و در همه ابواب آن. اما تفاوت این دو متن در این است که المحصل با وجود تأثیرپذیری آشکار آن در برخی از ابواب از ساختار فلسفی، باز در بخش‌های مهمی همچنان در شکل کتاب‌های کلامی باقی می‌ماند. المحصل بدان حد در قالب سنتی ادبیات کلامی است که حتی ابوابی با الگوی قدیمی «اسماء و احکام» دارد. از دیگر سو، فخر رازی همچنان مسائل کلامی بخش «نظر» را در ذیل بحث احکام «تصورات» و «تصدیقات» مطرح می‌کند. این کتاب گاه حتی در برخی قسمت‌ها ساده‌تر و سنتی‌تر از الأربعین نوشته شده است و کتاب اخیر گاهی ادله فلاسفه را تفصیلی‌تر نقل می‌کند. این در حالی است که تجرید العقائد کتابی است کاملاً در چارچوب کتاب‌های اهل فلسفه: از امور عامه آغاز می‌کند و همه‌جا طبق ساختار فلسفی بحث را گسترش می‌دهد و از ذکر جزئیات کلامی محض اجتناب می‌کند. به هر حال، تردیدی نیست که التجرید به طور کلی متأثر است از المحصل فخر رازی اما نظم بهتر و در عین حال فلسفی‌تری نسبت بدان دارد. در واقع المحصل بیشتر عناوین مسائل است و از این حیث به اوائل المقالات شیخ مفید شبیه است و تنها مختصری از استدلالات طرفین اختلاف را آورده است. بنابراین تجرید با وجود شباهت‌های متعدد، بسیار فلسفی‌تر از المحصل می‌نماید.

دلیل دوم، مضمون و محتوای آن است که بیشتر با باورهای اهل فلسفه سازگار است و طبعاً نویسنده‌اش به‌عنوان یکی از شارحان وفادار ابن سینا (در بیشتر مسائل فلسفی) کتاب را به فلسفه سازگارتر ساخته تا فخر رازی در تألیف المحصل. برای

همین است که با وجود اقبال به المحصل در میان طالب علمان - چنانکه درباره اش خواهیم گفت - اما متن تجرید العقائد عملاً بیشتر در خدمت فرایند فلسفی شدن علم کلام سهم داشت. خواجه در واقع در قامت یک فیلسوف متن کلامی تجرید را می نویسد و همین امر کتابش را از آثار فخر رازی، گرچه او در اصل این راه را باز کرد، متمایز می کند.

خواجه طوسی چرا «تلخیص المحصل» را نوشت؟

کتاب المحصل به دلالتی چند پس از تألیف مورد اقبال قرار گرفت: نخست اینکه این کتاب متن مختصری است در علم کلام که در عین حال جامع و شامل بیشتر مسائل این علم است. از دیگر سو، نویسنده در آن می کوشد عقاید مذاهب مختلف و از همه مهم تر اختلافات میان مذهب حکماء و مذهب متکلمین را روشن کند. در این کتاب نویسنده هم نظرات خود را بیان کرده و هم آرای دیگران را و همه این موارد بر اهمیت این متن می افزاید. از میان کتاب های کلامی فخر رازی البته علاوه بر المحصل، الأربعین و یا معالم او نیز همواره مورد اعتنا و شرح و تعلیق نویسی اند و برای هر کدام هم دلالتی می توان برشمرد. در این میان المحصل، چنانکه خواهیم دید، از همان سال های نخستین مورد عنایت قرار گرفت و در همان سده هفتم چندین شرح و تعلیق بر آن نوشته شد. علاوه بر آن، این متن الگوی چندین کتاب مهم در تدوین آثار کلامی بوده است. بعید نیست که خواجه در ایام تحصیل در خراسان این کتاب را نزد استادانش خوانده باشد؛ شاید نزد قطب الدین مصری، که خود چنانکه خواهیم گفت شرحی بر کتاب دارد؛^۱ چنانکه دور هم نیست که خواجه طوسی این متن را خود در مراغه تدریس کرده باشد. بدین ترتیب احتمالاً تلخیص المحصل نتیجه و حاصل تدریس خواجه بوده و او بعداً

۱. شاگردی خواجه طوسی نزد قطب الدین مصری، گرچه در کتاب مرحوم مدرس رضوی، احوال و آثار، ص ۹۸ و به عنوان استاد خواجه در نیشابور مطرح شده و این مطلب را احتمالاً آن مرحوم مستقیم و یا نامستقیم از تعلیق امل الآمل مرحوم میرزا عبد الله اصفهانی افندی، ۲۹۹ اخذ کرده است اما ظاهراً در منابع اصیل مورد تأیید نیست و یکبار هم که خواجه از او در تلخیص یاد می کند (رک: پس از این) تعبیرش نشانی از شاگردی نزد او ندارد، با این وصف احتمال شاگردی اش نزد وی اصلاً منتفی نیست.

تصمیم گرفته که حواشی خود را بر کتاب المحصل، که محتملاً در حین تدریس آنها را فراهم کرده بوده، در کتاب تلخیص المحصل جا دهد. ماهیت تعلیق‌گونه تلخیص المحصل مؤید این نظر است. بدین ترتیب می‌بینیم که محقق طوسی در کتاب تلخیص، که به نقد المحصل هم معروف شده، اصل متن المحصل را زی را نقل می‌کند و هر جا، و تنها هر جا لازم دیده سطروری در شرح و نقد و بررسی عبارات رازی اضافه کرده است.^۱ به هر روی، خواجۀ با تعلیق‌نویسی بر المحصل این فرصت را به دست می‌آورد که به‌عنوان یک فیلسوف و شارح ابن سینا نظرات خود را درباره مسائل کلامی و انتقادات متکلمان و به‌ویژه موضع فخر رازی در این میان روشن کند. او در دوران بعد از اقامت نزد اسماعیلیان، با نقادی متن مصارعة الفلاسفة، موضع خود را در قبال انتقادات تاج‌الدین شهرستانی و مواضع اسماعیلیان درباره مسائل فلسفی و خاصه مکتب ابن سینا روشن کرد.^۲ از دیگر سو، با نوشتن تلخیص المحصل خود را به‌عنوان فیلسوفی مخالف شیوة

۱. پرسشی که اینجا می‌تواند مطرح شود آن است که چرا خواجۀ کتاب خود را تلخیص المحصل نامیده است؛ این در حالی است که کتاب خلاصه المحصل نیست؟ اگر کتاب المحصل را خواجۀ طوسی تدریس کرده باشد محتملاً آن را در مقام تلخیص کردن متن و بیان خلاصه اندیشه‌های مطرح در آن و درعین حال شرح و تعلیق و تحشیه بر آن فراهم کرده است و از اینجا معلوم می‌شود که چرا کتابش را تلخیص المحصل نامیده است. بعید نیست همچون مجالس درس کلامی آن دوران‌ها کسی از شاگردان متن المحصل را بر محقق طوسی قرائت می‌کرده و او در مقام توضیح تکه‌تکه بخش‌های مختلف المحصل را با اشاره به آغاز هر بخش تشریح می‌کرده است. احتمالاً برخی از شاگردان توضیحات او را با اشاره به تکه‌های کلام فخر رازی به‌صورت «تعلیق»، چنانکه رسم قدیم‌تر معمول میان معتزلیان بوده فراهم کرده بودند. بعداً طوسی در واقع از همین «تعلیق»‌ها در تحریر کتابش استفاده کرده است. به هر حال، این احتمال هست که در متن اولیه فراهم‌شده از سوی او تکه‌های منقول از فخر رازی در کتاب المحصل به صورت کامل نقل نشده بوده و بعداً در نسخه‌ای که برای عظام‌لک جوینی فراهم آمد و بدو تقدیم شد آن تکه‌ها را کاتبی زیر نظر خواجۀ طوسی تکمیل کرده باشد.

۲. رک:

Madelung, Wilferd and Toby Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics*. A New Arabic Edition and English Translation of Muḥammad b. 'Abd al-Karīm b. Aḥmad al-Shahrastānī's Kitāb al-Muṣāra'a, London: I. B. Tauris, 2001.

همچنین مقدمه مادلونگ بر چاپ جدید مصارعة المصارع، تهران، ۱۳۸۳.

فخر رازی در مباحث کلامی نشان داد؛ کما اینکه پیش‌تر در حلّ مشکلات الإشارات به انتقادات فخر رازی به ابن سینا پاسخ داد. انتقادات و اعتراضات خواجه در تلخیص المحصّل عمدتاً در جهت دفاع از سخن فلاسفه است؛ گاهی هم صرفاً ارائه «شکوک» بر علیه «شکوک» فخر رازی است و انتقاد از ناتمام بودن «اعتراضات» او. بعد از تألیف تلخیص المحصّل بود که او متن‌های تجرید و قواعد العقائد را نوشت و در این دو متن شیوه خود را در قامت متکلمی وفادار به سنت کلامی امامیه و البته در چارچوب دخالت دادن فلسفه در کلام ارائه داد. او بنابراین از یک سو مواضع ضد سینی و فخر رازی و شهرستانی را مورد انتقاد قرار داد و از دیگر سو، هم با تألیف آثار کلامی بر مذهب امامی و هم با ردیه‌هایش بر دو دانشمند برجسته (شهرستانی و فخر رازی) مواضع خود را به‌عنوان متکلم و فیلسوفی امامی از مواضع اهل سنت و اسماعیلیه متمایز نشان داد. بنابراین، اتخاذ این رویکردها و چند مورد دیگر، که اینجا مجال پرداختن به همه آنها نیست، بخشی از برنامه خواجه طوسی جهت تثبیت خود به‌عنوان دانشمندی غیر اسماعیلی و متعلق به سنت امامیه و در مقام آشتی دادن کلام و فلسفه بود.^۱ با تألیف کتاب تلخیص المحصّل خواجه عملاً موضع خود را نسبت به مذاهب کلامی روشن نمود و سعی کرد با بی اعتبار کردن نسبی مذهب و مشی و مرجعیت فخر رازی، موضع فلسفه را در تبیین مسائل کلامی مستحکم‌تر کند. خواجه گاه در این کتاب نوع تقریر و بیانی را که فخر رازی برای هر طرف اختلاف بیان می‌کند و استدلالی از زبان آنها نقل می‌کند تفسیر نادرست فخر رازی تلقی می‌کند. فخر رازی البته در المحصّل عموماً مذهب مختار خود را متذکر می‌شود و بر آن استدلال می‌کند. او عمدتاً به‌عنوان سخنگوی اشعریان در این کتاب ظاهر می‌شود؛ البته با تقریری که وی از کلام اشعری دارد. بدین ترتیب تدوین تلخیص المحصّل برای خواجه این فرصت را فراهم می‌کرد که جایگاه کلامی فخر رازی را به نقد بکشاند. اما او در نهایت با تألیف تجرید العقائد بود که یک متن معیار در علم

۱. در نوشته مستقلی که درباره خواجه طوسی هم‌اینک در دست آماده‌سازی دارم نشان داده‌ام که چگونه محقق طوسی تربیت و آموزشی کاملاً امامی داشته و دوران اقامت او در میان اسماعیلیان تنها دورانی با اهدافی شخصی و مرتبط با اندیشه سیاسی او بوده است نه مرتبط با اندیشه مذهبی و دینی او.

کلام به دست داد. تجرید العقائد در واقع زمینه را برای باز کردن صفحه جدیدی در کلام امامیه باز و شیعیان امامی را از زیر بار تعلق خاطر به مذاهب معتزلی آزاد کرد و یا دست کم می توانست آزاد کند (گو اینکه عملاً باز هم به دلیل تعلق شاگردش علامه حلی و محیط حله به مکتب ابوالحسین بصری این کار تا مدتی به تأخیر افتاد). او با این کتاب تلاش کرد کلام امامیه را با استاد به فلسفه سینوی خارج از دعوای درون کلامی دیرینه معتزلی / اشعری قرار دهد. خواجۀ طوسی با قدم گذاشتن در همان مسیری که فخر رازی زمینه های آن را استوار کرده بود پیش رفت اما در نهایت کوشید با بی اعتبار جلوه دادن تشکیکات فخر رازی بر کلام حکماء، فلسفه را در قالبی کلامی به جای مذهب تشکیکی محور فخر رازی تثبیت کند.^۱ خواجۀ طوسی در تلخیص المحصل از آرای فلاسفه در برابر بسیاری از آرای شناخته شده متکلمان دفاع می کند، اما همه جا چنین نیست که موضع دقیق خود را روشن کند. او البته در مواردی ناچار است مهم ترین تمایزها میان فلاسفه و متکلمان را به رسمیت بشناسد. در تجرید به سبب آنکه کتاب را به منظور به رسمیت شناخته شدن از سوی متکلمان نوشته است، این ضرورت مهم تر جلوه می کند و او در چندین مسئله موضع متکلمان را در برابر فلاسفه می پذیرد. با این وصف، دست کم در پاره ای موارد در تجرید (مانند مسئله هیولی^۲)، خواجۀ طوسی از موضع یک فیلسوف (چنانکه در شرح اشارات او هم می بینیم؛ فی المثل موضعش درباره نحوه علم باری^۳) از مواضع ابن سینا عدول می کند. از دیگر سو، قواعد العقائد چنانکه گذشت

۱. البته این شماری از دانشمندان اشعری بودند که پیش از امامیه به اهمیت فلسفه ابن سینا در تبیین مذهب کلامی متاسب با مکتب خود و در مواجهه با معتزله، ضمن انتقاد از پاره ای از مبانی ابن سینا، پی بردند. در واقع عملاً این اشعریان بودند که زمینه را برای گسترش تفکر فلسفی ابن سینا در جهان اسلام باز کردند.

۲. الطوسی، تجرید الاعتقاد، ص ۱۴۶. همین جا باید اشاره کرد به نظر او درباره نظریه عقول و قاعدة الواحد در کتاب تجرید؛ رک: ۱۵۵؛ مقایسه کنید با رساله او با عنوان «رسالة اثبات العقل المجرد» که اخیراً دیگر بار و همراه با شروح متعدد به چاپ رسیده است؛ به کوشش طیه عارف نیا، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب.

۳. رک: الطوسی، شرح الاشارات، ۳۰۴/۳ به بعد. نیز نمونه نقد او به عقیده استلزام عدم ذات واجبی علت اولی (و نه تنها لزوم عدم علیت او) در صورت عدم معلول اول که بعدها مورد انتقاد میرداماد و ملاصدرا قرار گرفت؛ رک:

بیشتر صبغه کلامی دارد و تنظیم آن هم سنتی تر است. در مجموع، خواجه طوسی در تلخیص موضعش سعی بر آشتی دادن میان فیلسوفان و متکلمان است. این روحیه حتی آنجا که در موضوعات و مسائل مذهبی مانند امامت به بحث می‌پردازد پیداست. او ترجیح می‌دهد به بسیاری از مطالب فخر رازی در انتقاد از شیعه پاسخ ندهد و هیچ تلاشی برای دفاع از باورهای شیعیان، جز به صورت محدود، انجام نمی‌دهد. البته وی گاه انتقادات فخر رازی بر اسماعیلیه را با وجود آنکه به روشنی در کتاب پیداست که با آن عقاید هم‌دل نیست غیر منصفانه ارزیابی می‌کند.^۱ در قواعد نیز خواجه طوسی بیشتر در مقام مقایسه آرای فیلسوفان و متکلمان است. در اینجا هم باز خواجه چندان در بحث‌ها به رد و انتقاد مذاهب دیگر و ارائه «مذهب» خود نمی‌پردازد؛ در مباحث امامت بیشتر حکایتگر است و البته نظریه «تعلیم» اسماعیلیان را به خوبی در این رساله تشریح می‌کند.^۲ مقایسه آرای متکلمان و فیلسوفان در هر مسئله اختلافی با آثار فخر رازی آغاز شد. گاه خود او هم تنها در مقام داور جلوه و برای هر موضع توجیهاتی را بیان می‌کرد. این شیوه به تدریج به نوعی شیوه پذیرفته شده در ادبیات کلامی بدل شد؛ بدین معنا که متکلمان در هر مسئله آرای طرفین را متذکر می‌شدند و گاه بدون هیچ گونه داوری از آن می‌گذشتند. در مواردی هم تلاش می‌شد توجیهی برای هر کدام مطرح شود و یا تا آنجا که ممکن است آرای طرفین را سازگاری بخشند. متکلمان این گرایش را پیدا کرده بودند که گاه مواضع متفاوتی در خصوص پذیرش و یا عدم پذیرش موضع فیلسوفان در مسائل مختلف اتخاذ کنند. عقاید متکلمان یکی از چند گرایش در هر مسئله تلقی می‌شد که می‌توانست مورد قبول و یا رد واقع شود.^۳ مهم این بود که ساختار و

«أجوبة مسائل السيد ركن الدين الإسترابادي»، در ضمن أجوبة المسائل التصيرية، ۵۴؛ مقایسه کنید با: میرداماد، «الأفق المبین»، مصنفات میرداماد، ۲۰۸/۲؛ ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، ۱۹۱/۱.

۱. رک: تلخیص المحصل، ۵۲-۵۳.

۲. رک: الطوسی، قواعد العقائد، ۸۵ به بعد (چاپ دار الغربی بیروت).

۳. اصولاً از دوران فخر رازی به بعد بر اساس همین نمونه المحصل تقسیم مباحث و آراء بر اساس نظرات متقابل متکلمان و فلاسفه امری معمول در تدوین آثار کلامی شده بود. بدین ترتیب مباحث بر حسب آراء و انتظار هر کدام طبقه‌بندی می‌شد و حتی گاه کوششی برای ردیه‌نویسی و بحث از ترجیح یک طرف بر طرف دیگر صورت

اصطلاحات از فلسفه و منطق سینیوی عاریت گرفته می‌شد و همین زمینه را برای تعبیری فلسفی از دانش کلام فراهم کرد؛ امری که به نوبه خود فلسفه را نیز بیشتر از پیش در قالب «الهیات کلامی» فرو برد. بی جهت نیست که چنانکه گذشت مهم‌ترین مناقشه‌ها در مسائل فلسفی تا چند قرن بعد از آن در حول و حوش آثاری کلامی مانند تجرید و طوابع الأنوار بیضاوی و مواقف ایجی و امثال این کتاب‌ها به ظهور می‌پیوست.

ادبیات کلامی تحت تأثیر «المحصل»، «تلخیص المحصل» و «تجرید»

کتاب تلخیص المحصل به علت ماهیت تعلیقه‌وار آن برخلاف تجرید، که متنی درسی می‌توانست باشد آن قدر که شایسته چنین اثر مهمی است مورد اعتنای جامعه امامیه نبوده است. اما در برابر، المحصل خود تأثیر مهمی بر نوشته‌های کلامی و ساختارهای تألیفی آنها داشته است. فخر رازی عموماً در آثار کلامی خود به تعدادی از ابواب سنتی کلام بی اعتناست و آنها را مورد بحث قرار نمی‌دهد. فی‌المثل در اربعین وضع از این قرار است، اما در مجموع می‌بینیم که در المحصل کم و بیش به این ابواب توجه دارد. ابکار الافکار تألیف سیف‌الدین آمدی، معاصر جوان‌تر فخر رازی، کم و بیش در ساختار سنتی کلام است؛ گرچه خود آمدی دلبسته فلسفه سینیوی بوده است. این کتاب ابواب سنتی اسماء و احکام و وعید و مسائل عدلی دارد. از آن سو، در غایة المرام که تألیف دیگری است از آمدی با وجود سنتی بودن طرح بحث‌ها بسیاری از ابواب قدیم دیده نمی‌شود. از نخستین کسانی که در میان اهل سنت ساختار کتاب المحصل را در اثری کلامی مد نظر داشت قاضی عبدالله بن عمر البیضاوی (-۶۸۵ق) است در کتاب طوابع الأنوار. کتاب

نمی‌گرفت. حکایتگری آرای مذاهب مختلف بدون دلاوری درباره آنها از ویژگی‌های ادبیات کلامی این دوران و به‌ویژه متأثران از خواجۀ طوسی و تا اندازه‌ای پیش از او فخر رازی است. درباره این پدیده در نوشته دیگری به بحث پرداخته‌ایم و نمونه‌های مختلفی از آن را نشان داده‌ایم.

طوالع البته در واقع ترکیبی است از المحصل و تجرید (و بدین ترتیب المباحث المشرقیه) اما در مجموع نظم و تفصیل تجرید بیشتر در آن رعایت شده است. نیز مصباح الأرواح بیضاوی همانند طوالع است در این تأثیرگیری از تجرید و المحصل. کما اینکه موافق قاضی عضدالدین عبدالرحمن بن احمد الایجی و شرح المقاصد تفتازانی هم متأثر از المحصل و در برخی بخش‌ها متأثر از تجرید هستند. آثار فخر رازی علاوه بر کتاب‌های کلامی و فلسفی اهل سنت در میان شیعیان هم بسیار تأثیرگذار بوده و تغییراتی که او در ساختار نوشته‌های کلامی ایجاد کرد و بعداً توسط محقق طوسی تثبیت شد در آثار کلامی امامیه در دوره‌های بعد تأثیری گسترده گذاشت. با این وصف، باید گفت که یاقوت ابن نوبخت گرچه متأثر از آثار فخر رازی باید باشد،^۱ اما ابواب سنتی‌ترین کتاب‌های کلامی را هنوز دربر دارد. از دیگر سو، ابن میثم بحرانی، معاصر خواجه طوسی در قواعد المرام کم‌ویش از الگوی المحصل بهره برده است. برخلاف توقع و چنانکه گذشت تجرید با وجود ساختار و محتوای فلسفی خود تمامی ابواب سنتی علم کلام را دارد؛ با این وصف «عدل» را به‌صورت یک عنوان ندارد؛ این در حالی است که تسلیک النفس علامه حلی آن را هم دارد؛ با این وصف این کتاب حلی بسیار متأثر از التجرید است، گو اینکه آغاز آن مقدماتی درباره مسائل منطقی و «نظر» دارد که جانشین آن در تجرید بخش تجرید المنطق است. از دیگر سو، علامه حلی در معارج الفهم از نظام سنتی کلام بهره می‌گیرد؛ اما همان هم با بسیاری دیگر از آثار سنتی کلام تفاوت دارد. الگوی او در این کتاب در عین حال به‌نوعی تلفیقی و کاملاً متمایز از آثار دیگر است. مناهج الیقین علامه هم بسیار متأثر از تجرید است و البته در آن نویسنده متأثر از المحصل و نظام آن هم هست. او ابواب

۱. برای این مسئله، رک: مقاله ما در خصوص کتاب الیاقوت، چاپ شده در کتاب بررسی‌های تاریخی، ۷۹۷ به بعد. اینجا این نکته را هم اضافه کنیم که تعبیر علامه در انوار الملکوت (۱۰۴) درباره یکی از آثار ابن نوبخت که می‌گوید: «ولم یصل الینا»، لزوماً به معنای آن نیست که ابن نوبخت از قدمای عالمان امامیه بوده است. علامه شناختی درست از او و زمانش نداشته است.

کلامی را در این کتاب کاملاً با ابواب و مباحث فلسفی ترکیب کرده و اقوال هر دو طرف را طبقه بندی می‌کند، حتی گاه بسیار جزئی تر از تجرید. البته علامه حلی در آن در مسائل مهم کلامی جانب متکلمان را می‌گیرد و نه فلاسفه را.^۱ در نهایت المرام علامه آرای متکلمان و فلاسفه را با شیوۀ طبقه‌بندی ذکر می‌کند. در عین اینکه در عمده مسائل همچنان موضعش موضع متکلمان است با این وصف در مسائلی، از جمله مبحث «وجود»، همچون فلاسفه بحث می‌کند، در موضوعی مانند بحث زیادت وجود بر ماهیت.^۲ با وجود آنچه در رابطه با مقایسه دو کتاب مناہج و نہایہ گفتہ شد باید گفت علامه حلی در واقع مدت‌ها بعد از تألیف مناہج، کتاب نہایہ را نوشته است.^۳ کتاب مناہج خود البته مدتی بعد از معارج الفہم نوشته شده که در آن با نظر ابوالحسین بصری در مسئلہ زیادت وجود بر ماهیت ہم‌دلی نشان می‌دهد.^۴ از کتاب‌های متأخرتر فی المثل اللوامع الالہیہ تألیف فاضل مقداد سیوری، با وجود آنکہ مباحث «نظر» را دارد و در قالب سنتی کلام باید دستہ‌بندی شود اما در تقسیم مطالب بسیار از تجرید تأثیر گرفته است.

۱. در این کتاب علامه گاه آرای فخرالدین را نقل و رد می‌کند؛ برای نمونه رک: در صفحہ ۲۷۷: «قال فخرالدین».

۲. رک: علامه حلی، نہایہ المرام، ۳۷/۱ به بعد. علامه در مقدمه این کتاب در واقع در همین چارچوبی که ما در این مقدمه بحث کردیم هدف خود را از تألیف کتاب نہایہ آن می‌داند که میان کلام و فلسفه جمع کند (رک: ۶/۱: «و جمعت فیہ بین القوانین الکلامیہ و القواعد الحکمیہ المشتملہ علیہما المباحث و النہایہ فکان فی هذا الفن قد بلغ الغایہ»). مقصود او از «المباحث» و «النہایہ» دو کتاب فخر رازی است، المباحث المشرقیہ و نہایہ العقول کہ اولی کتابی فلسفی است و دومی کتابی از نوع کتاب‌های سنتی کلام. بدین ترتیب می‌بینیم کہ برای علامه ہم تلفیق کلام و فلسفه از طریق تلفیق این دو نوع آثار فراهم می‌شود؛ کاری کہ خواجہ طوسی خود در تجرید العقائد بدان دست یازیدہ، اما اینجا در این مقدمه علامه بدان اشارہ‌ای نمی‌کند.

۳. برای تاریخ تألیف این آثار کلامی علامه حلی، مقایسه کنید با: اشمیتکہ، اندیشہ‌های کلامی علامه حلی، بخش کتابشناسی تألیفات علامه حلی. بررسی دقیق‌تر ترتیب آثار کلامی و فلسفی علامه نیازمند مطالعہ‌ای گسترده‌تر است کہ اینجا مجال پرداختن بہ آن نیست.

۴. رک: علامه حلی، معارج الفہم، ۲۲۲ به بعد.

اطلاعاتی تاریخی درباره «المحصّل»

کتاب المحصّل را باید از آثار نسبتاً متأخر فخر رازی دانست.^۱ این کتاب را فخر رازی زمانی نگاشت که دو مرحله اصلی در تدوین آثار خود در علوم عقلی را پشت سر گذاشته بود:^۲ در مرحله اول وی بر اساس سنت کهنسال تر کلام اشعری آثاری را تدوین کرد و در مرحله دوم آن گاه که به مطالعه و بررسی فلسفه ابن سینا دلبسته شد آثاری با ساختاری فلسفی ساخت. به تدریج او و در پی آشنایی و سپس نقادی های خود به فلسفه ابن سینا در آثار فلسفی خود دیگر بار تلاش کرد به تدوین آثاری کلامی روی آورد، اما این بار با آشتی دادن ساختارهای کهن کتاب های کلامی اشعری با ساختارهای کتاب های فلسفی. در این دوران، که باید آن را دوران واپسین حیات فکری فخر رازی دانست و البته بخش مهمی از زندگی او را هم شامل می شود، وی گاه به تدوین آثاری کلامی با ساختاری کاملاً کلامی و گاه با ساختاری آمیخته با فلسفه می پرداخت؛ با این وصف باز در همین دوران واپسین، فخر رازی آثاری مستقل در فلسفه مانند شرح عیون الحکمة (شرح اثر معروف ابن سینا) تدوین کرد. مهم ترین

۱. این کتاب گاه به مناسبت عبارتی در مقدمه فخر رازی به «محصّل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء والمتکلمین» هم شهرت یافته است. جالب است اینجا اشاره کنیم به دو قطعه ابیاتی به عربی که یکی در موافقت با این کتاب و دیگری در مخالفت با آن سروده شده است:

آنچه در مخالفت است:

من بعد تحصیله أصل بلا دین
وما فیہ فأكثره وحی الشیاطین

محصّل فی أصول الدین حاصله
بحر الضلالات والشک المبین

در مقابل شخصی سروده است:

و نورها قد تجلی بالبراهین
حققت لم تلق أمراً غیر مکنون
إذا قلت ذا وحی الشیاطین

عمیت عن فهم ما ضمت مسائله
فملت عجزاً إلى التقليد وهو متی
والناس أعداء ما لم یعرفوه فلا بدع

رک: الصفدی، الوافی بالوفیات، ۱۸۰/۴-۱۸۱.

۲. فخر رازی خود در کتاب النبوات و مایتعلق بها (صفحه ۱۳۹) به کتاب المحصّل خود ارجاع می دهد. آقای ایمن شحاده در کتابش درباره فخر رازی سعی کرده سال شماری از آثار فخر رازی به دست دهد، اما آنچه ما در اینجا مد نظر قرار دادیم بر اساس تحلیل خود ماست از آنچه از تاریخ تألیف برخی از آثار او و تحول محتوایی تألیفاتش می شناسیم.

پروژه او در این دوران المطالب العالیة بود که چنانکه گذشت به نظر می‌رسد الگوی ساختاری کلامی/فلسفی بود که او آن را متناسب با ارانۀ مباحث مشترک (و البته تفصیلی) این دو دانش می‌دانست. المحصل محصول اوائل این دوران سوم است. از نکات دیگری که باید درباره این کتاب متذکر شد آن است که در برخی از نسخه‌های کتاب المحصل، که نسخه مورد استفاده محقق طوسی هم از همین شمار بوده است، آمده که این کتاب در پاسخ به درخواست شماری از دوستان نوشته شده است.^۱ اما در برخی دیگر از نسخه‌های کتاب، فخر رازی آن را به یکی از دولتمردان، شاید از وزیران صاحب‌نام دوران تقدیم می‌دارد؛ شخصی که فخر رازی از او به نام «قوام الدین عزّ الملك الصدر العادل قوام الدولة والدین نظام الإسلام عمید الممالک» یاد می‌کند.^۲ در برخی نسخه‌های المحصل، نام این کتاب «الأنوار القوامیة فی الأسرار الکلامیة»

۱. در چاپ حسین آتای، این مقدمه اساس طبع قرار گرفته است (۷۹ تا ۸۰): «أما بعد. فقد التمس منی جمع من أفاضل العلماء و أمثال الحكماء أن أصف لهم مختصراً فی علم الکلام مشتملاً علی أحكام الأصول و القواعد، دون التفاریع و الزوائد؛ فصنفت لهم هذا المختصر الذی لا یحیط بمضمونه الا الأفراد من أولى الألباب و جمعت فیہ محصل أفكار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء و المتکلمین و سقیته بالمحصل. و سألت الله تعالی أن یعصم من الغواية فی الروایة/و یسعدنی بالإعانة علی الابانة انه خیر موفق و معین»؛ همچنین در نسخه اساس چاپ مصر به سال ۱۳۲۳ ق. این قوام الدین می‌تواند همان قوام الدینی باشد که فخر رازی برای او کتاب المباحث المشرقیة خود را نوشته بود؛ رک: المباحث المشرقیة، ۵/۱: «و هو مولانا الصاحب الصدر الاجل الکبیر المنعم الاستاذ قوام الدولة و الدین صدر الإسلام و المسلمین ملک الوزراء شرقاً و غرباً أبوالمعالی سهیل بن العزیز المستوفی الذی خصه الله بأفضل ما یناله القوى البشریة و أكمل ما یصل الیه القوى النفسانیة، أما ما یتعلق بقوته النظریة فلا ته هو الأستاذ فی عقلیها و نقلیها حقاً و الخیر فی بیداء معضلاتها صدقاً و الواصل إلی نهائیات مجازات الأفكار و المتعمق فی لبح بحار الأسرار و أما ما یتعلق بقوته العملیة فلا کتابه من الأخلاق أوساطها الفاضلة و ترقعه عن أطرافها المفرطة الباطلة و لما استجمعت نفسه الشریفة الکمال فی القوتین و حازت جهات السعادة من الجانبین لا جرم استعد لرناسة النفوس بقوة نفسانیة و لسیاسة الأبدان بکمالات جسمانیة لا جرم فوضت العناية الأزلیة و الرحمة السرمدیة الیه زمام الأحکام فی النقض و الإبرام بالنسبة الی الخاص و العلم من أهل الإسلام فنسال الله تعالی أن یمتّع المسلمین بطول بقاءه و أن یدیم إفاضة حباه». در سلسله مقالات خود درباره امالی محمود بن العزیز الکاظمی در سایت «بررسی‌های تاریخی» که با عنوان «کتابی از فیلسوفی ناشناخته با سرنوشتی هولناک» در همین کتاب منتشر شده، درباره این وزیر دستگاه خوارزمشاهیان سخن گفته‌ایم.
۲. رک: مقدمه چاپ المحصل، ص ۶۳.

است که طبعاً اشاره دارد به همین قوام الدین؛ در حالی که در برخی دیگر از نسخه‌ها نام کتاب المحصل است. همچنین برخی از نسخ کتاب تکه‌ای چهار پنج صفحه‌ای از آخر دیگر نسخه‌ها را فاقدند.^۱ محتملاً فخر رازی آن را نخست برای دوستانش نگاشته بوده و آن زمان کتاب را المحصل نامیده بوده است، اما بعداً تصمیم گرفته مقدمه کتاب

۱. از جمله نسخه‌هایی که خود در کتابخانه‌ها دیده‌ام از این قرار است: نسخه کهن و مهمی از المحصل در کتابخانه عاطف افندی، به شماره ۱۳۶۶: کتابت صفر ۵۹۴. در حاشیه پایان نسخه چنین آمده: «قوبل بالأصل وکان سقیماً فی سلخ صفر سنة أربع وتسعين وخمسائة». احتمالاً مقصود کتابت، اصل کتاب به خط فخر رازی است. نسخه دیگر از المحصل در آیاصوفیا، به شماره ۲۳۵۱ است که در پایان رقم کتاب چنین است: «فرغت من نسخه بتوفیق الله وعونه يوم السبت فی سلخ ذی الحجة سنة ست عشرة وستائة کتبه العبد الضعیف أبو الحسن مرتضی بن المطهر بن المرتضی الحسنی البطحاری يعرف بالهمدانی». باز نسخه دیگری از محصل در کتابخانه لاله‌لی موجود است، به شماره ۲۱۵۲، با تاریخ کتابت ۶۵۱ ق. همچنین در مجموعه فاضل احمد پاشا در کتابخانه کوپرلی و به شماره ۸۵۱: با عنوان: «کتاب المحصل فی اصول الدین». بنابراین در آن اشاره به نام الأنوار القوامیه نیست. در برگ پایانی، ۱۱۹ ب، چنین آمده است: «کتبه عثمان بن علی بن عبدالواحد القرشی و أمر فراهه منه فی نصف ذی القعدة من سنة ۶۶۵ (با عدد) البته عدد ۵ آن درست معلوم نیست. در فهرست کتابخانه آن را ۶۶۵ ضبط کرده اما در برگ ۱۲۰ الف، گواهی خریدی هست در مصر بدین ترتیب: «الشراء من ناصرالدین السماع الکتابی بمصر المحروسة بتاريخ شوال سنة أربع وستین و ستمئة». پس نباید اصل کتابت از ۶۶۵ ق باشد؛ نسخه دیگر نسخه کتابخانه فاتح است به شماره ۲۹۰۱ مشتمل بر اربعین فی الکلام تألیف فخر رازی، کتابت ۶۸۰ در «مدینه قویة فی المدرسة الجلالیه المعروف بقرنطای». در دنباله آن المحصل آمده از همان کتابت در ۶۸۰ در همان مدرسه. در آخر متن المحصل، از آن در این نسخه به عنوان «المختصر فی اصول الدین» یاد شده است؛ نیز نسخه دیگر موجود است در لاله‌لی، به شماره ۲۴۳۶ با تاریخ کتابت ۷۱۱ ق. نسخه دیگری از المحصل نیز در کتابخانه عاطف افندی موجود است به شماره ۱۳۶۵ با تاریخ کتابت ۸۸۱ ق و بدون اشاره به نام «الأنوار القوامیه» در خطیه کتاب. این نسخه بحث امامت را ندارد. نسخه‌ای هم در آمبروزیانا (ایتالیا، میلان) از المحصل دیده‌ام به شماره A79. این نسخه با تاریخ کتابت «سلخ ربيع الأول سنة ستین وستائة» است (نک: برگ ۹۸ الف). نسخه آشفته است و در میانه آن برگ‌های ۸۵ و ۸۷ ارتباطی با کتاب المحصل ندارد. در دنباله کتاب از برگ ۹۹ به بعد (و تا پایان نسخه در ۱۲۲) کتابی منطقی دیده می‌شود که گویا شرح و تعلیقه کتاب دیگری است و هویت آن را تاکنون شناسایی نکرده‌ام. آن دو برگ ۸۵ و ۸۷ ظاهراً متعلق به همین کتاب دوم است و به هر حال مباحث منطقی در آن مطرح شده و شاید قسمتی از مسوده متعلق به مؤلف کتاب دوم باشد. فهرست نگار آمبروزیانا در تشخیص هویت برگ‌های آشفته این نسخه دچار خطا شده است. در این نسخه برخلاف گفته او تعلیقه‌ای بر المحصل دیده نمی‌شود. بر روی برخی برگ‌های این نسخه، که تماماً با یک قلم کتابت شده، کلمات و اشعار فارسی دیده می‌شود. آیا این نسخه از یمن به آمبروزیانا منتقل شده است؟

را اندکی تغییر دهد و آن را به قوام الدین یادشده تقدیم دارد و بدین مناسبت نام کتاب را هم تغییر داده بوده است. گویا بعدها گاهی در برخی نسخه‌ها اطلاعات این دو تحریر به وسیله کاتبان و مقابله‌کنندگان نسخه‌ها آمیخته به هم منتقل شده است.^۱

المحصل از کتاب‌های «متوسطات» در دانش کلام سنی قلمداد می‌شده است.^۲

این کتاب همواره در محافل اشعری و سنی و همچنین در چارچوب مطالعه و تدریس و تدرّس یک متن کلامی و فلسفی مورد اهتمام دانشیان و دلبستگان به علوم عقلی بوده است.^۳ می‌دانیم کسانی گزیده‌هایی برای المحصل فراهم کرده‌اند؛ طبعاً برای اهداف آموزشی.^۴

۱. این آمیختگی‌ها را حسین آتای در مقدمه تصحیح خود از کتاب گزارش داده است. پیش‌تر گذشت که در پاره‌ای از نسخه‌های این کتاب در مقدمه المحصل از قصد فخر رازی مبنی بر اینکه کتاب دنباله‌ای در اصول فقه هم داشته باشد سخن رفت.

۲. در این مورد، رک: القلقشندی، صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء، ۵۴۸/۱.

۳. برای نمونه‌های حفظ کردن المحصل به عنوان یک متن الگوی کلامی و درسی، رک: الصفدی، الوافی بالوفیات، ۱۵۹/۴-۱۶۱؛ نیز: ۱۵۲/۴-۱۹۵/۲، ۱۹۶-۳۵/۲۰، ۳۶-۳۵/۲۰؛ ابن شاکر الکتبی، فوات الوفيات، ۴۱۱/۲؛ عبدالوهاب بن علی السبکی، طبقات الشافعية الکبری، ۱۹۸/۱۰-۱۹۹؛ النعمی، الدارس فی تاریخ المدارس، ۲/۳۴؛ برای روایت و قرأت المحصل در اندلس؛ رک: المقرئ، نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، ۱۹۰/۶؛ ۲۲۴/۶-۳۵۱/۶. جالب است بدانیم که ابن تیمیه، دانشمند حنبلی و مخالف سرسخت اشعریان، کتاب المحصل را تدریس می‌کرده است (رک: ابن رجب، ذیل طبقات الحنابلة، ۱۸۰/۵) و چنانکه خواهیم گفت شرحی هم بر قسمتی از آن تألیف کرده است.

۴. از آن جمله اینان را باید نام برد: علاءالدین ابوالحسن علی بن عثمان بن ابراهیم بن مصطفی الماردینی المصری، معروف به ابن الترمکمانی، فقیه حنفی (-۷۵۰ ق) مختصر المحصل دارد (رک: موسوعة طبقات الفقهاء، ۱۴-۱۰۵۷/۲-۱۰۵۸؛ برای او نیز رک: محمد بن محمد بن محمد بن فهد الهاشمی المکی، لحظ الألفاظ بذیل طبقات الحفاظ، ۱۲۵-۱۲۶)؛ نجم‌الدین ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم الطورفی الصرصری البغدادی (-۷۱۶ ق)، دانشمند معروف حنبلی و صاحب تألیفات متعدد هم مختصر المحصل دارد (رک: هدیه العارفین، ۱/۴۰۰)؛ یک مختصر المحصل هم تاج‌الدین ابوالقاسم عبدالرحیم بن محمد بن محمد بن یونس بن ربیعة الموصلی الشافعی (-۶۷۱ ق) دارد (رک: هدیه العارفین، ۱/۵۶۰-۵۶۱). شخص دیگری که مختصری از المحصل فراهم کرده علاءالدین ابوالحسن علی بن عثمان بن محاسن الدمشقی الشاغوری الشافعی، معروف به ابن الخراط (-۷۳۹ ق) است (رک: الصفدی، الوافی بالوفیات، ۲۰۵/۲۱-۲۰۶). محمد بن محمد التلمسانی المالکی، معروف به المقرئ (-۷۵۸ ق)، نیای صاحب نفع الطیب، نیز اختصار المحصل داشته اما آن را کامل

شروح «المحصل»

خواجۀ طوسی خود در مقدمۀ نقد المحصل اشاره‌ای اجمالی دارد به شروحو که پیش از او بر کتاب المحصل نوشته شده است و از جمله آنچه در انتقاد بر این کتاب نوشته شده،^۱ از شروح این کتاب که در طی قرون متوالی بر این کتاب نوشته شده، این موارد تاکنون شناسایی شده است:

۱. نخستین شرحی که بر المحصل نام برده شده و از آن خوشبختانه نسخه داریم، شرح قطب‌الدین ابوالحارث ابراهیم بن علی بن محمد السلّمی المصری (مقتول به

نکرده بوده است (رک: المقرئ، نفع الطیب من غصن الاندلس الرطب، ۲۳۳/۶). اما از همه معروف‌تر گزیده المحصل تألیف عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون (۸۰۸-۸۰۶ ق)، دانشمند پراوازه است به نام لباب المحصل که چندین بار به چاپ هم رسیده است. ابن خلدون در مقدمۀ لباب المحصل فی اصول الدین (۲۹۱-۲۹۲) می‌نویسد: «و بعد: فإن العلوم کثیرة و المعارف جمّة غزيرة و أشرفها العلم الإلهی الذی فاز عالمه بالسعادة و أعدت له الحسنی و زیادة تقتصر العلوم إليه و لا یفقر إليها و تمول فی مقدماتها علیه و لا یعول علیها. لا جرم کان الأولی صرف عنان العناية إليه و إرسال سهم القریحة علیه و کانت له مدة - منذ رکدت ریحہ و خبت مصابیحہ - لا تجد إلا طالب علم ینیلہ ریاسة دنیاہ و لا یشغل بأخراہ و لا بأولاه إلى أن طلع الآن بسمانه شمس نور آفاقه و مد علی الخافقین رواقه و هو سیدنا و مولانا الإمام الکبیر العالم العلامة فخر الدینا و الدین حجة الإسلام و المسلمین غیاث النفوس أبو عبد الله محمد بن ابراهیم الأبلی رضی الله عن مقامه و أوزعنی شکر أنعامه شیخ الجلالة و إمامها و مبدأ المعارف و ختامها ألقت العلوم زمامها بیده و ملکته ما ضاعی به کثیرا ممن قبله و ملکته ما لا ینبغی لأحد من بعده فهي جاریة علی وفق مراده سائغة له حالتی إصداره و ایراده. فاقطعنا من یانع أزهاره و اغترفنا من معین أنهاره و أفاض علینا سبب علومه و حللنا بمشور دره و منظومه إلى أن قرأنا بین یدیه کتاب المحصل الذی صنفه الإمام الکبیر فخر الدین بن الخطیب فوجدناه کتابا احتوی علی مذهب کل فریق و أخذ فی تحقیقه کل مسلک و طریق إلا أن فیه إسهابا لا تمیل هم أهل العصر إليه و إطنابا لا تعزّل قرائتهم علیه فرأیت - بعون الله تعالی - أن أحذف من ألفاظه ما یستغنی عنه و أترك منها ما لا ید منه و أضیف کل جواب إلى سؤاله و أنسج فی جمیعها علی منواله. فاختصرته و هدبته و حدو ترتیبه رتبته و أضفت إليه ما أمکن من کلام الإمام الکبیر نصیر الدین الطوسی و قلیلا من بنیات فکری و عبرت عنهما ب «و لتائل أن یقول»: و سمیت لباب المحصل فجاء بحمد الله رائق اللفظ و المعنی مشید القواعد و المبنی و الله أسأل أن یعصمی من الخطأ فیما کتبه و الخلل فیما نوته». بنابراین می‌بینیم که ابن خلدون در لباب المحصل از گفتارهای انتقادی محقق طوسی در تهذیب و نقد کتاب المحصل بهره برده است.

۱. رک: طوسی، تلخیص المحصل، ۲.

سال ۶۱۸ق در نیشابور^۱، از مهم‌ترین و فاضل‌ترین شاگردان فخرالدین رازی است. این شرح متأسفانه ناقص است؛ اما شرحی است تفصیلی و بسیار مفید که شایسته مطالعاتی مستقل است^۲. نسخه خطی آن به خط علی بن عمر بن علی القزوینی با رقم ربیع الآخر ۶۲۵ در کتابخانه راغب پاشا، به شماره ۷۹۲ موجود است.^۳ در مقدمه آن قطب‌الدین مصری چنین می‌نویسد: «أما بعد؛ فَإِنَّ كتاب المحصل اشتمل على غرر (؟) مباحث القدماء من المتكلمين وأحاط بمجامع كلمات الحكماء المتقدمين والمتأخرين فسألني أعز أصحابي على والخلص من أجباني لدى وهو الإمام العالم الأفضل الأجلد فخر الملة والدين ركن الاسلام والمسلمين^۴ أدام الله إكرامه وأسبغ عليه إنعامه بشرح مشكلاته وإيضاح معضلاته فأجبتة إلى ما التمس لوجوه: الأول أتى رأيت [هـ] أهلاً لما سألت وأنه لواقف على بحث الحكماء ولعالم بنهاية أقدام العلماء. والثاني لما تفرّد له عندى من الأيادى السالفة والإنعامات الوافية. والثالث ما ورد من التهديد والترجى والوعيد من منع أهل العلم. واستخرت الله تعالى وشرعت فى تفسيره

۱. برای شرح احوال او، رک: ابن الفوطى، تلخیص مجمع الآداب، ۳/ ۳۵۶ تا ۳۵۷؛ ابن ابی اصیبعه، عیون الأنباء، ۴۷۱/ ۱، ۴۶۲؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ۱۰۱/ ۲؛ نیز همان، ۶/ ۲۳۲؛ السبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ۸/ ۱۶۱ تا ۱۶۲.

۲. درباره آن رک: مقدمه من بر چاپ نسخه‌برگردان نسخه این کتاب (در دست انتشار).

۳. در برگ پایانی ۲۲۲ رقم کاتب از این قرار است: «وقع الفراغ من تحريره يوم الجمعة غرة شهر ربیع الآخر سنة خمس وعشرين وستمائة فى المدرسة الصلاحية بمدينة دمشق حرسها الله تعالى عن كل سوء على يد العبد الفقير إلى رحمة الله القدير على بن عمر بن علی القزوینی رزقه الله تعالى العافية (؟)». در برگ آغازین هم گواهی کتابت کتاب بهوسیله او ثبت شده بدین ترتیب: «صاحبه و کاتبه العبد الفقير إلى رحمة ربّه القدير على بن عمر القزوینی». همچنین شخصی به نام محمد بن اسحاق بن محمد در همین برگ گواهی داده بر انتقال کتاب از کاتب کتاب به او در سال ۶۴۱ق. برخلاف آنچه با خطی متأخر بر روی برگ آغازین این نسخه ثبت شده علی بن عمر بن علی القزوینی معلوم نیست کاتبی قزوینی، معروف به دبیران، دانشمند معروف باشد؛ چرا که او ظاهراً در دمشق تحصیل نکرده بوده است. باید در این مورد تحقیق بیشتر کرد. می‌دانیم که کاتبی قزوینی گاه برای استفاده شخصی نسخه‌هایی را در فلسفه و منطق و کلام کتابت می‌کرده است و من تعدادی از آنها را در کتابخانه‌های ترکیه دیده‌ام؛ کما اینکه این مسئله در آن دوران بسیار معمول بوده است.

۴. نسخه راغب پاشا، به شماره ۷۹۲، برگ ۱ ب.

۵. متأسفانه هویت این شخص بر ما معلوم نیست.

طلباً للثواب وذخيرةً [لیوم] الحساب وسألته أن يهديني سواء السبيل وأن ينجيني [من] طرق الأباطيل أنه ولي كل خير والضمين...».

لازم به ذکر است که نصیرالدین الطوسی از شرح قطب‌الدین المصری در تلخیص المحصل خود یاد و نقل کرده است:^۱ کما اینکه کاتبی قزوینی هم از آن در شرح خود بر المحصل استفاده می‌کند.^۲

۲. از دیگر شروح المحصل پیش از عصر محقق طوسی، باید از شرح ابن ابی‌الحدید مدائنی معتزلی (-۵۶۵ق)، شارح معروف نهج البلاغة نام برد^۳ که شرحی تعلیقه‌گونه و انتقادی بر اساس مبانی اعتزالی بر المحصل فخرالدین رازی است.^۴ ابن الفوطی در تلخیص مجمع الآداب درباره این کتاب می‌نویسد: «کتاب شرح المحصل للإمام فخرالدین و هو یجری مجرى النقض له»؛ کما اینکه او از کتاب نقض المحصول فی علم الأصول وی، که ردیه‌ای بر المحصول فخر رازی در اصول فقه بوده، نیز نام برده است. نسخه ظاهرأ منحصر به فرد این شرح بر المحصل بنابر گزارش حسین آتای در مقدمه‌اش بر چاپ المحصل، در دانشگاه استانبول، به شماره ۳۲۹۷ (از برگ ۳۷۴ ب تا ۴۶۴ ب؛ شامل دو بخش جداگانه) موجود است.^۵ از تاریخ تدوین کتاب از سوی ابن ابی‌الحدید اطلاعی نداریم. ابن ابی‌الحدید همچنین تعلیقه‌ای بر الأربعین فخر رازی داشته است که بدان در همین تعلیقه‌اش بر المحصل ارجاع می‌دهد؛ کما

۱. رک: طوسی، تلخیص المحصل، ۱۷۲: «... هکذا فسر قوله تلمیذه قطب‌الدین المصری رحمه الله».

۲. رک: مقدمه حسین آتای، ۴۰-۴۱.

۳. برای شرح و تعلیقه انتقادی ابن ابی‌الحدید بر المحصل رازی که پیش از نقد المحصل طوسی نوشته شده است، مراجعه شود به مقاله نویسنده این سطور با عنوان «ابن ابی‌الحدید و انتقاداتش از فخر رازی»؛ که در سایت کاتبان منتشر خواهد شد.

۴. رک: الصفدی، الوافی بالوفیات، ۴۶/۱۸؛ هدیة العارفین، ۵۰۶/۱-۵۰۷.

۵. رک: شرح حال ابن ابی‌الحدید در تلخیص مجمع الآداب ابن الفوطی که متن آن در الکشکول بحرانی (۳۱/۳-۳۲) باقی مانده و از این کتاب ابن ابی‌الحدید در آن یاد شده است. در نسخه‌های موجود تلخیص مجمع الآداب این شرح حال موجود نیست.

۶. رک: مقدمه آتای، ۴۱.

اینکه در آن تصریح می‌کند که بر شماری از کتاب‌های کلامی او تعلیقه‌های انتقادی نوشته است.^۱ نویسنده نسخه موجود در دانشگاه استانبول گاه به الرسالة الشریقة فی کشف الفلسفة الحقیقهی خود ارجاع می‌دهد. ظاهراً کتاب اخیر در هیچ منبع مستقلی به عنوان اثری از ابن ابی‌الحدید شناخته نیست.^۲

ابن ابی‌الحدید در مقدمه این تعلیقه چنین می‌نویسد: «أحمد الله على نعمه التي التوفيق بحمده عليها محسوب منها وأشهد بتوحيده وعدله شهادة أرجو أن أنطق بها يوم أسئل عنها وأصلى على رسوله وأمينه وأصحابه القانمين بنصره ودینه ثم أی (إني) متبع في هذا الكتاب للرازي الأشعري المعروف بالمحصل و جارٍ في ذلك على منهاجی في تتبع كتبه الكلامية و تصفّحها مع تجنب التكریر و بذل الجهد في الإتيان في كلّ تعليق بما لم آت به في التعليق الذي قبله والإضراب على كثير من الستة (كذا) التي قد اشتهرت واشتهر الكلام عليها تعويلاً على بسط القول فيها ...».

در پایان نسخه، در بخش نخست آن هم چنین آمده است: «و هذا آخر كلامنا في هذا الكتاب ونحن نسأل [الله] أن يجعل ما ذكرناه حجة لنا لا علينا ... وافق الفراغ من

۱. ابن ابی‌الحدید در ادامه همین ردیه‌های معتزلی خود بر آثار کلامی و اصولی اشعریان و سنیان کتابی هم داشته با عنوان انتقاد المستصفی للفرزالی فی أصول الفقه. مناسب است همین‌جا اشاره کنیم که ابن الفوطی به چند کتاب کلامی و اصولی مهم دیگر ابن ابی‌الحدید نیز اشاره کرده که متأسفانه از میان رفته‌اند: کتاب الاعتبار علی کتاب الذریعة فی اصول الشریعة للسید المرتضی در سه مجلد؛ شرح مشکلات الغرر لأبی‌الحسین البصری فی اصول الکلام؛ همچنین تقریر الطریقتین فی اصول الکلام، و بالاخره کتاب شرح الیاقوت لابن نوبخت فی الکلام. تقریر الطریقتین او احتمالاً به هدف تبیین تمایزهای مکتب بهشمی با مکتب ابوالحسین بصری نوشته شده بوده است. می‌دانیم ابن ابی‌الحدید کاملاً با هر دو مکتب آشنا بوده است.

۲. مطالبی که در اینجا از این تعلیقه نقل می‌شود تماماً بر اساس پاره‌هایی است که حسین آتای در مقدمه خود نقل کرده و البته معمولاً در این نقل‌ها جانب دقت را رعایت نکرده است. آنچه ما در اینجا درباره این تعلیقه ابراز داشته‌ایم متکی است بر همین پاره‌ها و اطلاعاتی که حسین آتای ارائه داده و باید در همه این موارد اصل نسخه را از نزدیک دید. متأسفانه با وجود تلاش‌های مکرر برای دستیابی به نسخه این کتاب، نویسنده این سطور تاکنون به عکسی از این نسخه ظاهراً منحصر به فرد دسترسی نیافته است. مطالب نقل شده در مقدمه یادشده از صفحه ۴۱ به بعد آمده است. بررسی میزان دقت انتساب این نسخه به ابن ابی‌الحدید، در هر دو بخش آن، چنانکه در ادامه توضیح آن خواهد آمد نیازمند بررسی دقیق‌تر این نسخه است. حال که این کتاب به چاپ می‌رسد، نویسنده این سطور به عکسی از نسخه کتاب ابن ابی‌الحدید دست یافته است.

نسخه ثامن شهر شعبان المبارک سنة ثمان وسبعین وستمائة وصلی اللہ علی سیدنا محمد النبى وآله الطاهرين لله الحمد». تاریخ ۶۷۸ قی البته مربوط است به تاریخ کتابت بخش نخست نسخه مورد گفت و گو. در دنباله بخش نخست این شرح، بنابر گزارش حسین آتای، در همین نسخه بخشی دیگر هست باز دربارهٔ فخر رازی که باید آن هم از خود ابن ابی الحدید باشد و به هر حال در هر دو مورد نویسنده معتزلی است. در این قسمت دوم، نویسنده به تعلیق خود بر المحصل اشاره می کند و چنانکه گفتیم به نظر می رسد که این دومی هم تألیف خود ابن ابی الحدید است. آیا این بخش دوم هم با بخش اول مرتبط است؟ حسین آتای هر دو را به عنوان بخش هایی از تعلیقه ی ابن ابی الحدید بر المحصل معرفی می کند. در این مورد باید بررسی های بیشتری کرد. آنچه مسلم است یا خود این نسخه متن تعلیقه / تعلیقه های ابن ابی الحدید است و یا نویسنده این نسخه از نوشته های ابن ابی الحدید نقل های زیادی را منتقل کرده است. در یک مورد ابن ابی الحدید دربارهٔ المحصل و ساختار آن چنین می نویسد: «...و کثیرا ما أعجب من هذا الرجل في كتبه ومصنفاته وخصوصاً في هذا الكتاب فإنه وضعه على قاعدة الإيجاز والإختصار ثم توخى المواضيع المهمة في صناعة الكلام فاختصرها حتى أخل بفهمها بالكلية بل حذف الكثير منها وأهمله وأعرض في مواضع شريفة عظيمة الخطر. ولم يجب عن الاعتراض قصداً للإيجاز بزعمه ثم أطال في مواضع كثيرة لا يناسب إطلاله فيها الإيجاز في غيرها ولا يقتضى قاعدة الكتاب وأمثاله من المختصرات الإسهاب فيها...». باز جای دیگری دربارهٔ فخر رازی می نویسد: «وما زال أهل العلم يستهجنون أن يمزج علم بعلم آخر و يجمع بين الكتب بين العلمين ويعدون ذلك قصوراً في صناعة التصنيف وقال الشيخ أبو الحسين - رحمه الله - في خطبة المعتمد إنى إنما صنعت بعد استقصاء في شرح العمدة لأنى تكلمت في شرح العمدة في كثير من المباحث الكلامية اتباعاً لمصنف العمدة وهو قاضى القضاة فاستهجن ذلك ورأيت الى (أن) العلوم المختلفة لا يجوز أن يجمع بينها في الكتاب الواحد، فدعانى ذلك إلى تصنيف المعتمد... وإنما هذا في ذلك حذو الغزالي في المستصفى فإنه صنف كتاباً في أصول الفقه مزجه بعلم المنطق... قوم غلب حب العلوم الحكيمة عليهم... ولا أقول هذا مبالغة فإن هذا المصنف قد فسر القرآن العزيز، كتاب كبير نحو عشر مجلدات أكثرها على القواعد الحكيمة وهو من عجائب الدنيا وما رأينا قبله مثله.

فإننا عهدنا كتب التفسير يقال فيها عند ذكر الآية: قال علي وابن عباس وهذا عند ذكر الآية يقول: قال الفارابی وابن سينا ولا قوة إلا بالله». یا در جای دیگری درباره او می نویسد: «و الرجل حاطب ليل و كان غرضه التصنيف لا التحقيق. و من نظر فی مصنفاته بعين الإنصاف لا بعين الهوى والعصبية علم بعدها على التحقيق وأنه كان يجمع أضغاثا من كل نوع و يقولها ولا يبالي لعلمه بالسعادة الشاملة والصيت المنتشر عنه أصاب أم أخطأ». یک جا هم که خطایی در گفتار فخر رازی می بیند درباره نسخه های کتاب المحصل که در آن زمان در بغداد موجود بوده، چنین می نویسد: «هكذا رأيته في جميع النسخ التي وصلت إلينا إلى بغداد بهذا الكتاب و وقفنا عليها و لعله غلط الناسخ وإلا فالرجل أن لا يكون يعرف ذلك...». او گاه هم در این متن به پاسخ های پیروان فخر رازی به انتقادات مخالفان پاسخی مجدد می دهد.

۳. سومین شرحی که باید نام برد شرح نجم الدین ابوالحسن علی بن عمر بن علی الکاتبی القزوينی معروف به دبیران (-۶۷۵ ق)، نویسنده کتاب های مشهوری چون عین القواعد و شمسية است که به صورت شرح (قال و اقول) است و با نام المفضل فی شرح المحصل. کاتبی قزوينی چنانکه می دانیم شرح مهمی هم بر الملخص فخر رازی دارد با عنوان المنصص فی شرح الملخص.^۱ المفضل فی شرح المحصل را که شرحی کامل است نویسنده برای قاضی القضاة تبریز، محیی الدین ابوالحسن علی بن عزالدین ابی الفضائل بن عبد الحمید بن محمد القزوينی (د. ۶۹۷ ق در تبریز) نگاشته است.^۲ در مقدمه، کاتبی قزوينی چنین می نویسد:^۳ «... [أما] بعد فإن کتاب المحصل

۱. این کتاب نیز همچون شرح کاتبی بر المحصل تاکنون به چاپ نرسیده است. از شرح الملخص در کتابخانه لیدن نسخه ای موجود است.

۲. رک: کشف الظنون، ۱۶۱۴/۲؛ نیز رک: هدية العارفين، ۷۱۳/۱. لازم به ذکر است که در منابع از این شرح به المفضل یاد شده اما در نسخه خط مؤلف بهوضوح نام کتاب المفضل است. برای این قاضی القضاة که از استادان دانشمند معروف برهان الدین عبيدالله بن محمّد الحسيني الشافعي الفرغاني العبري بوده، رک: ابن الفوطي، تلخيص مجمع الآداب، ۵۴/۵، ۷۸-۷۹. ابن فوطی از او روایت می کرده و وی که از خاندانی اهل علم بوده بیشتر به علوم نقلی شناخته بوده است.

۳. نسخه کتابخانه داماد ابراهيم پاشا به شماره ۸۲۱، برگ ۱ ب تا ۲ الف.

الَّذِي صَنَفَهُ مولانا الإمام العلامة الداعي إلى [الله] فخر الملة والحق والدين حجة الحق على الخلق أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي تغفده الله بغفرانه وأسكنه أعلى غرف جنانه كتاب يحتوي على جلّ كلام المتكلمين وأدلتهم مع دقائق لطيفة ونكت شريفة من مباحث الحكماء المتقدمين والمتأخرين. إلا أن في [مغالطات] يصعب على الناظرين حلّها و مواضع منغلقة غير واردة على النظم الطيعي [براهينها] فأشار إلى من خصّنى بالإنعامات الوافرة والأيدى المتواترة وهو المولى [المعظم الصدر] الأعظم ملك ملوك الأئمة والعلماء المحققين قدوة الفضلاء؟ [سلطان] القضاة والحكام مظهر العدل والإنصاف بين الأنام مفتى الفرق [علامة] العالم منشئ الدقائق مخترع الحقائق محي الملة والحق والدين عماد الإسلام والمسلمين أبى الحسن (كذا) بن المولى المعظم السعيد الشهيد عزّ الملة والدين حجة الإسلام والمسلمين أبى الفضائل بن عبد الحميد القزويني أدام الله معاليه واقرن بالخير والسعادة أيامه ولياليه [ب- حلّ تلك المغالطات وشرح المواضع المنغلقة منه وإخراج براهينها من القوة إلى الفعل فبادرت إلى مقتضى إشاراته وشرعت في تحريره وكتابتّه على الوجه المشار إليه مع التنبيه على تقريرات وتدقيقات (؟) سنحت حال [التحرير] وسقيته بالمفضل في شرح المحصل واستعنت بالله واهب العقل ومفيض العدل أنّه خير ولي ومعين ...». نسخه خط مؤلف از این کتاب در کتابخانه داماد ابراهيم پاشا به شماره ۸۲۱ در ۳۷۴ برگ موجود است و تاريخ تحرير كتاب هم آخر رمضان ۶۶۲ است.^۱

۱. نسخه دیگری از این شرح در مجموعه فاضل احمد پاشا در کتابخانه کوپرلی موجود است به شماره ۸۳۲. در برگ ۲۷۷ الف در پایان این نسخه چنین آمده است: «ونقل من نسخة نقلت من خط مصنفه يوم الأربعاء الخامس عشر من شهر ربيع الآخر في سراي في المدرسة النعمانية غفر الله له ولوالديه سنة إحدى وعشرين وسبعمائة». بنابراین نسخه یادشده با یک واسطه بر اساس نسخه داماد ابراهيم کتابت شده است. باز نسخه دیگری از همین کتاب در همان کتابخانه به شماره ۸۳۳ موجود است؛ با این صفحه عنوان: «کتاب المفضل في شرح المحصل في علم الکلام تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة نجم الدين علي بن عمر بن علي الكاتب رحمة الله تعالى». برگ آخر یا اندکی بیشتر افتادگی دارد اما نسخه کهنسال است. دو نسخه کهنسال دیگری هم از این کتاب در خزانه غروية نجف اشرف موجود است که یکی از آنها از موقوفات سيد جلال الدين عبدالله بن شرفشاه الحسيني به سال ۸۱۶ ق است. در برگ نخست آن گواهی های تملک کسانی مانند محمد بن مسعود بن عمر الحنفی و عبدالله بن

بدین ترتیب این شرح چند سالی پیش از شرح و نقد خواجۀ طوسی به رشته تحریر درآمده است.^۱

۴. ابن تیمیه نیز اوائل کتاب المحصل را در سه مجلد (و بنا بر گزارشی دیگر در یک مجلد) شرح کرده بوده که البته شرحی انتقادی بوده بر اساس مکتب حنبلی و گرایش های اصحاب حدیث.^۲

۵. شرح دیگر بر کتاب المحصل از عصام الدین ابراهیم بن عربشاه الاسفراینی (قرن دهم) است.^۳

۶. از دیگر تعلیقه ها بر المحصل باید از تعلیقه تاج الدین ابوالعباس احمد بن عثمان بن ابراهیم بن مصطفی بن سلیمان الماردینی الحنفی معروف به ابن الترمکانی (-۷۴۴ق) یاد کرد.^۴

«تلخیص المحصل»

این کتاب که به نقد المحصل هم شهرت دارد^۵، شرح و تهذیب و نقدگونه ای است بر کتاب المحصل فخرالدین رازی.^۶ تاریخ پایان تحریر کتاب صفر سال ۶۶۹ق است.

الحسین بن حماد و دیگران موجود است و خود نسخه به رسم خزانه نجم الدین ابوالقاسم جعفر بن السعید المرحوم عقیف الدین کتابت شده است. این دو نسخه در فهرست مخطوطات خزانه الروضة الحیدریة تألیف سیداحمد حسینی اشکوری معرفی شده اند. دو نسخه کهنسال هم در کتابخانه لیدن از آن موجود است.

۱. در برگ ۳۷۴ الف آن که پایان نسخه است رقم کاتبی چنین است: «فرغ من تحریره مؤلفه العبد الضعیف المفقر إلى رحمة ربّه اللطیف علی بن عمر بن علی القزوینی الکاتبی فی سلخ رمضان المبارک لسنة اثین وستین و ستمائة حامداً لله تعالى ومصلياً ومسلماً علی نبيه محمد وآله الطاهرين». نویسنده امید می برد وقتی درباره این شرح مقاله ای مستقل تدوین کند.

۲. رک: ابن تیمیه، مجموعه الفتاوی، ۷/۸؛ ۱۰۹/۹؛ الصفدی، الوافی بالوفیات، ۱۶/۷-۱۷؛ نیز همو، اعیان العصر، ۱/۲۴۰؛ هدیة العارفين، ۱/۱۰۵-۱۰۶؛ ابن عبدالهادی، العقود الدریة، ۳۷.

۳. رک: کشف الظنون، ۱۶۱۴/۲.

۴. رک: الصفدی، الوافی بالوفیات، ۱۲۱/۷.

۵. رک: الذریعة، ۴۲۶/۴-۴۲۷.

۶. در این مورد رک: الصفدی، الوافی بالوفیات، ۱/۱۴۸-۱۴۹؛ از یک گزارش هم که ذهی نقل کرده می دانیم که خواجۀ طوسی به کتاب المحصل نظری منفی داشته و می گفته است که: «اتفق المحققون علی أنّ علم الکلام قليل

مقدمه تلخیص که شامل اطلاعاتی درباره اهداف و انگیزه‌های خواجه طوسی از تألیف این شرح و نقد است، چنین است^۱:

... و بعد، فإنّ أساس العلوم الدّینیة علم أصول الدّین، الذّی یحوم مسائله حول الیقین، ولا یتّم بدونه الخوض فی سائرهما، كأصول الفقه وفروعه، فإنّ الشّروع فی جمیعها محتاج إلى تقدیم شروعه، حتّی لا یكون الخائنض فیها، وإن كان مقلّدا لأصولها، کبان علی غیر أساس، وإذا سنل عمّا هو علیه لم یقدر علی ایراد حجة او قیاس. وفی هذا الزّمان لّمّا انصرفت الهمم عن تحسّیل الحقّ بالتحقیق، وزلّت الأقدام عن سواء الطّریق، بحیث لا یوجد راغب فی العلوم، ولا خاطب للفضیلة، و صارت الطّباع کأنّها مجبولة علی الجهل والزّذیلة، اللّهم إلّا بقیة یرمون فیما یرومون رمیة رام فی لیلة ظلّماء، ویخطبون فیما ینحون نحوه خبط عشواء. ولم یبق فی الکتب الّتی یتداولونها من علم الأصول عیان ولا خبر، ولا من تمهید القواعد الحقیقیة عین ولا أثر،

الفائدة وأقلّ المصنّفات فیها فائدة کتب فخرالدین و أكثرها تخلیطاً کتّاب المحصل». رک: تاریخ الإسلام، ۱۵۰/۱۱۴-۱۱۵. شمس الدین الایکی (۶۲۷ ق - مرگ در منطقه مرّة دمشق در سوم رمضان ۶۹۷ ق)، از عالمان و مدرسان معقول در میان اهل سنّت در قاهره و دمشق و صاحب تألیفاتی در علوم عقلی و حکمی که خود از شاگردان محقق طوسی (و همچنین شاگرد صدرالدین قنوی) بوده و نزد او هفت سالی اقامت داشته و تحسّیل دانش می‌کرده است، از محقق طوسی نظر منفی‌اش را درباره المحصل رازی نقل می‌کند؛ برای او، رک: ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۱۵/۵۰ به نقل از تاریخ تاج الدین الفزاری؛ نیز رک: صفدی، الوافی بالوفیات، ۹۹/۲؛ ابن ناصرالدین، توضیح المشتبه، ۱۳۷/۱-۱۳۸؛ هدیة العارفین، ۱۱۲/۲؛ کحاله، معجم المؤلفین، ۱۱۸/۹. در ضمن، مجموعه‌ای در کتابخانه فیض‌الله استانبول که نسخه‌ای از تلخیص المحصل که آن را در دنباله ابن مقدمه معرفی می‌کنیم موجود است، مطلقاً درباره شمس الدین الایکی دیده می‌شود برای قرائت کتبی نزد وی که به جهت احتوای آن بر برخی نکات درباره او اینجا نقل می‌شود: «انجزت قرائته بحثاً علی سیدنا الشیخ قلوة المحقّقین سند العلماء الراسخین شمس الحقّ والدین الایکی أعاد الله من برکاته و أمتع المسلمین بطول حیاته فی أواخر جمادی الأولى لسنة خمس و تسعین و ستمائة و ذلك بمدينة دمشق المحروسة بالمنارة الغربیة من جامعها المعظم (؟) والحمد لله علی ذلك و صلی الله علی سیدنا محمد و آله و صحبه (؟)». در همین نسخه اجازه‌ای هم از او و به خطش موجود است برای کاتب نسخه تلخیص المحصل موجود در همین مجموعه.

۱. طوسی، تلخیص المحصل، ۱-۲.

سوی کتاب "المحصل" الّذی اسمه غیر مطابق لمعناه، و بیانہ غیر موصل
 إلى دعواه، و هم یحسبون أنّه فی ذلک العلم کاف، و عن أمراض الجہل و
 التّقلید شاف؛ و الحقّ أنّ فیہ من الغث و السّمین ما لا یحصی، و المعتمد
 علیہ فی إصابة الیقین بظانل لا یحظی، بل یجعل طالب الحقّ ینظر فیہ
 کعطشان یصل الی السّراب، و یصیر المتحیر فی الطّرق المختلفة آیساً عن
 الظّفر بالصّواب، رأیت أن أکشف القناع عن وجوه أبکار مخدّراته، و أبین
 الخلل فی مکامن شہاته، و أدلّ علی غثّہ و سمنیہ، و ابین ما یجب أن یبحث
 عنه من شکّہ و یقینه. و إن کان قد اجتهد قوم من الأفاضل فی إیضاحه
 و شرحه، و قوم فی نقض قواعده و جرحه، و لم یجر أكثرهم علی قاعدة
 الانصاف، و لم تخل بیاناتهم عن الميل و الاعتساف؛ و أسّی الکتاب بـ
 "تلخیص المحصل"، و أتخف به، بعد أن یتّم و یتحصّل، علی مجلس
 المولی المعظم، الصّاحب الأعظم، العالم العادل، المنصف الكامل، علاء
 الحقّ و الدّین، بهاء الاسلام و المسلمین، ملک الوزراء فی العالمین،
 صاحب دیوان الممالک، [دستور الشرق و الغرب] عطاء ملک، ابن
 الصّاحب السّعید، بهاء الدّولة و الدّین، محمّد، أعزّ اللّٰه أنصاره، و ضاعف
 اقتداره؛ إذ هو فی هذا العصر یحمد اللّٰه معتنی بالامور الدّینیة لا غیر، موفّق
 فی إحياء معالم کلّ خیر، منفرد فی اقتناء الکمالات الحقیقیة، متخصّص
 بإفشاء الخیرات الاخریة؛ فان لاحظہ بعین الرّضا فذلک هو المبتغی، و الی
 اللّٰه الرّجعی، و العاقبة لمن اهتدی. و لأشرع فیما أنا بصدده، و أورد عباراته
 أولاً، ثمّ اشتغل بحلّ عقده....

بدین ترتیب می بینیم که محقق طوسی این اثر ارزشمند را برای تقدیم به محضر
 صاحب دیوان خواجۀ علاء الدین عظاملک جوینی نگاشته است. در خصوص
 المحصل چنانکه در مقدمۀ محقق طوسی ملاحظه می کنیم، نظر او به کتاب المحصل
 بسیار انتقادی است؛ گرچه چنانکه می نویسد معلوم است در آن زمان المحصل مورد
 اعتنای استادان و طالب علمان دانش های کلامی و فلسفی بوده است. خواجۀ طوسی با

وجود آنکه خود دلبسته فلسفه ابن سینا بوده و «مذاهب» اهل فلسفه، اما در این مقدمه تأکید می‌کند بر اهمیت دانش کلام و اصول دین و به همین دلیل هم چون کتاب المحصل را وافی به مقصود نمی‌بیند آن را در کتابش مورد انتقاد قرار می‌دهد. او در همین جا به شروحاتی که پیش از او بر این کتاب نوشته شده توجه می‌دهد و اشاره دارد به تقابل طرفین معارض و موافق با مباحث این کتاب. دور نیست که اشاره او به مخالفان و منتقدان این کتاب به ابن ابی الحدید مربوط باشد.

آقابزرگ تهرانی در الذریعة^۱ نسخه‌ای از این کتاب را معرفی می‌کند - و به نادرست آن را کهن‌ترین نسخه کتاب معرفی می‌کند - در خزانه غرویه نجف به خط محمد بن سنقر با رقم پنجشنبه سوم ربیع الأول ۶۷۳.

آقا بزرگ می‌گوید که کاتب در آخر نسخه در حاشیه برگ پایانی اشاره کرده که نسخه را با همکاری «الامام العالم الفقیه لسان الحکماء و المتکلمین شرف‌الدین محمد بن القزوينی» با نسخه‌ای که با نسخه خط خواجه مقابله شده بوده، مقابله کرده است. به گفته آقابزرگ تهرانی، مرحوم شیخ محمد السماوی نسخه چاپ مصر کتاب را که مشتمل بر تحریفات و افتادگی‌هاست با این نسخه مقابله کرده و اختلافات را در هامش نسخه چاپی خود درج کرده بوده است. آقابزرگ تهرانی نسخه‌ای هم به خط علامه حلی، شاگرد نامدار محقق طوسی، که گواهی میرداماد هم بر روی آن دیده می‌شود، در کتابخانه مرحوم علامه سید محمدعلی روضاتی در اصفهان معرفی می‌کند.^۲

۱. رک: الذریعة، ۴/ ۴۲۶-۴۲۷. این نسخه در فهرست مخطوطات خزانه الروضة الحیدریة تألیف سید احمد حسینی اشکوری هم معرفی شده است.

۲. رک: الذریعة، ۲۴/ ۲۷۸؛ نیز رک: سید محمدعلی روضاتی، تکملة الذریعة، ۱/ ۲۲۶. متأسفانه از این نسخه هم در چاپ نورانی استفاده نشده است. همین‌جا که سخن از علامه حلی رفت مناسب است گفته شود از علامه کتابی باقی مانده است که هنوز منتشر نشده به نام المباحث السنية فی الو معارضات النصيرية. باید دید محتوای کتاب چیست؟ بعید نیست مربوط باشد به معارضات استادش محقق طوسی با فخر رازی در شرح اشارات و نقد المحصل و برخی دیگر از نوشته‌هایش؛ از این کتاب تا آنجا که تتبع کردم دست‌کم یک نسخه خطی موجود است و آن هم در خزانه غرویه نجف؛ رک: طباطبائی، مکتبة العلامة الحلی، ۱۶۸. همچنین می‌دانیم که علامه حلی ←

چنان‌که خواهیم دید بر روی نسخه حاضر گواهی قرائتی از محقق طوسی برای یکی از شاگردانش دیده می‌شود. بنابر گزارش میرزا عبدالله افندی اصفهانی می‌دانیم برادر علامه حلی نیز کتاب تلخیص خواجه را نزد او خوانده و خواجه هم در مقابل بدو اجازه روایت کتاب را داده بوده است.^۱

همچنین می‌دانیم این کتاب خواجۀ طوسی در همان زمان تألیف تا بدان حد از اعتبار برخوردار بوده که دانشمند و فیلسوف برجسته‌ای مانند عزالدوله سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله، ابن کمونه بغدادی (-۶۸۳ ق)، فیلسوف یهودی بغداد که گزیده‌هایی از آثار فلسفی و حکمی دیگر هم از او می‌شناسیم، گزیده‌ای از آن به منظور بهره‌وری شخصی فراهم کرده بوده با عنوان انتخاب من تلخیص المحصل (یا ملقط تلخیص المحصل). این کتاب انتخاب‌گونه‌ای است آزاد از کتاب خواجه. پایان تحریر آن دهه دوم ذی القعدة ۶۷۰ است؛ یعنی در زمان حیات خود خواجۀ طوسی. نسخه به خط ابن کمونه در خزانه غرویه موجود است و آقابزرگ تهرانی آن را دیده بوده و از آن گزارشی در الذریعة ارائه داده است.^۲

همچنین باید اشاره کرد که تلخیص المحصل خواجه را شخصی به نام ابوحامد احمد بن علی ابن الشبلی شرح کرده است.^۳ پیش‌تر هم اشاره شد که ابن خلدون در لباب المحصل خود که گزیده‌ای است از کتاب فخر رازی از گفتارهای انتقادی محقق

کتابی نیز داشته به نام تحصیل الملخص که بعید نیست نقدی بوده است بر الملخص فخر رازی در مباحث فلسفی. اگر چنین باشد علامه در این کتاب باید الگوی محقق طوسی را در ذهن می‌داشته است؛ برای این کتاب، رک: طباطبائی، مکتبة العلامة الحلی، ۹۵.

۱. رک: میرزا عبد الله افندی الاصبهانی، تعلیقة أمل الآمل، ۲۱۴-۲۱۵ که اجازه‌ای را از محقق طوسی به رضی الدین علی بن یوسف بن المطهر الحلی، برادر علامه حلی از روی نسخه‌ای از کتاب که افندی آن را دیده بوده است و به خط خود خواجه بوده گزارش می‌دهد.

۲. رک: الذریعة، ۳۵۸-۳۵۷/۲؛ در پایان نسخه رقم کاتب، که خود ابن کمونه است، چنین است: «وكان الفراغ منه انتخاباً ونسخاً في العشر الأوسط من ذي القعدة سنة سبعين وستمائة هجرية...». این نسخه در فهرست مخطوطات خزانه الروضة الحیدریة تألیف اشکوری معرفی شده است. از این کتاب ابن کمونه نسخه‌ای هم در موزه بریتانیا موجود است؛ نیز رک: کتاب زاینه اشمیکه و رضا پورجوادی درباره ابن کمونه، ص ۷۹-۸۳.

۳. رک: کشف الظنون، ۱۶۱۴/۲.

طوسی در پیرایش متن و نقد کتاب المحصل بهره برده است. ابن تیمیه نیز در منهاج السنة به تلخیص المحصل طوسی اشاره و از آن نقل می‌کند: «...والطوسی الذی قد عظمه هذا الإمامی ذکر فی تلخیص المحصل...»^۱.

از نسخه‌های کتاب تلخیص المحصل باید به نسخه‌ای پاکیزه اشاره کرد با تاریخ ۹۶۴ق که در مدرسه مسرویه دمشق کتابت شده و نه تنها به لحاظ خود نسخه بلکه به دلیل آنکه در مدرسه‌ای در دمشق و با آموزش‌های سنتی مذهب کتابت شده بی اندازه حائز اهمیت است و نشان از اهتمام به این کتاب آن هم فقط چند دهه پس از تاریخ تألیف کتاب و آن هم در دمشق، شهری با مردمان سنتی مذهب، دارد.^۲ رقم کاتب، که خود دانشمندی است شناخته شده و این مطلب را گواهی می‌کند، از این قرار است:

وفریغ من تحریرہ أحوج عباد الله إلى عفوه وغفرانه الراجی إلى جزیل إحسانه
علی بن إسماعیل القنونی الشافعی أصلح الله حاله وأنجح فی الدارین
آماله فی الثالث عشر من شهر رمضان سنة ست وتسعين وستمائة بمدينة
دمشق المحروسة فی المدرسة المسروية رحم الله واقفها.

۱. رک: ۲۴۸/۳. برای نقل‌هایی از کتاب تلخیص المحصل در شرح المقاصد تفتازانی، رک: شرح المقاصد، ۲۰۴/۱، ۲۱۷ و بسیاری موارد دیگر؛ نیز رک: شرح المواقف جرجانی، ۲۱۲/۲، ۸۳/۸؛ همچنین رک: ابن عرفة التونسي المالکی، المختصر الکلامی، به کوشش نزار حمادی، کویت، ۲۰۱۴/۱۴۳۵، ص ۱۷۰ و موارد دیگر.

۲. این نسخه در ضمن مجموعه‌ای در کتابخانه فیض الله افتدی در استانبول موجود است، به شماره ۱۱۰۷. در همین مجموعه، کتابی دیگر به خط همین کاتب موجود است؛ همراه با اجازاتی برای او (معرفی کاتب: قاضی القضاة شیخ الشیوخ علاء الدین ابو الحسن علی بن اسماعیل بن یوسف القنونی التبریزی الأصل؛ د. ۷۲۹ق؛ برای شرح حالش، رک: اعلام زرکلی، ۲۶۴/۴؛ معجم المؤلفین، ۳۷/۷). همچنین نسخه‌ای کهنسال از کتاب تلخیص المحصل در کتابخانه فاتح استانبول موجود است با شماره ۳۱۷۹ که متأسفانه تاریخ و رقم کاتب ندارد. از ظاهر نسخه برمی‌آید که احتمالاً آن را شخصی از طالب علمان سنتی مذهب برای استفاده خود کتابت کرده است. این نکته را همین‌جا اضافه کنم که در میان شمارزی از عالمان اهل سنت که به شخصیت خواجه طوسی دلبستگی داشته‌اند تلاش‌هایی وجود داشته در جهت اثبات اینکه او سنی مذهب بوده و آنچه از عقاید شیعی از او موجود است از سوی شیعیان جعل شده است؛ نمونه، رک: القنوجی، ابجد العلوم، ۲۹۹.

در میان شیعیان، علاوه بر علامۀ حلی، شاگرد نامدار محقق طوسی که از کتاب تلخیص المحصل در نوشته‌های خود بهره‌مند بوده،^۱ از نخستین اشاره‌ها به کتاب تلخیص المحصل، باید به شرح انوار الملکوت تألیف عمیدالدین عبدالمطلب حلی، که در زمان حیات علامۀ حلی، صاحب انوار الملکوت، نوشته شده اشاره کرد که با همین عنوان تلخیص المحصل از آن یاد کرده است.^۲ او یک‌جا^۳ به «بعض شارحی المحصل من المتأخرین» اشاره می‌کند که به یکی از معترضان به فخر رازی پاسخ داده و بعید نیست منظور از شارح المحصل در اینجا نجم‌الدین کاتبی قزوینی باشد. همچنین بعد از این دوره می‌توان از بهره‌وری فاضل مقداد در اللوامع الالهیه از کتاب نقد المحصل با همین عنوان یاد کرد.^۴ همچنین ابن ابی‌جمهور احسایی در المجلی از تلخیص المحصل با عنوان نقد المحصل نقل می‌کند.^۵ غیاث‌الدین دشتکی در اشراق هیاکل النور^۶ نیز از نقد المحصل طوسی و درست با همین عنوان یاد و استفاده کرده است. کتاب تلخیص المحصل به‌ویژه در دوران صفوی مورد اعتنای حکمای آن زمان قرار گرفت و آنان خاصه آن‌گاه که به شکوک و اعتراضات و استدالات فخر رازی در المحصل اشاره می‌کردند نقدهای خواجۀ را نیز در دنباله آن نقل می‌کردند. میرداماد در آثار مختلفش به گفته‌های فخر رازی (که از او با عنوان «امام المتشککین» نام می‌برد) و نقدهای محقق طوسی در نقد المحصل، که از او با عنوان «خاتم البرعة المحصلین» (و

۱. برای نمونه، رک: نهاية المرام، ۸۳/۱ و بسیاری موارد دیگر در همین کتاب که در نقل از المحصل و تلخیص المحصل، از فخر رازی با عنوان «افضل المتأخرین» یاد می‌کند و از محقق طوسی با عنوان «افضل المحققین».

۲. رک: اشراق اللاهوت، ۱۲۸، ۱۶۵ تا ۱۶۷.

۳. همان، ۱۰۳.

۴. همان، ۱۵.

۵. رک: المجلی، چاپ سنگی، ۵۳.

۶. همان، ۱۳۹.

یا «خاتم المحصلین البرعة» یاد می‌کند اشاره دارد؛ کما اینکه گاه انتقاداتی دارد به نجم‌الدین کاتبی و شروح المحصل و الملخص او.^۱ آخوند ملاصدرا در الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة مکرر از المحصل و نقدهای خواجه بر فخر رازی با تکیه بر تلخیص المحصل او (با عنوان نقد المحصل) نقل می‌کند.^۲ همچنین محقق لاهیجی در شوارق الالهام^۳ از نقد المحصل طوسی استفاده کرده است.

نسخه حاضر

نسخه‌ای که اینجا به صورت نسخه‌برگردان عرضه می‌شود در زمان حیات خود خواجه طوسی و در همان سال تألیف و تحریر اصل کتاب کتابت شده است. نسخه حاضر متعلق است به کتابخانه فاضل احمد پاشا در مجموعه کوپرلی، به شماره ۸۳۴. در برگ آغازین، نسخه حاضر چنین معرفی شده است:

«کتاب تلخیص المحصل //

[فی شرح المحصل فی علم الکلام] //

من تصانیف المولی المعظم والعالم المکرم // افضل العلماء المحققین واکمل الحکماء المدققین محیط علوم الأولین // و تتم علوم الأقدمین علامة العالم خلاصة بنی آدم // نصیر الحق والدين برهان الإسلام والمسلمین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی // أطال الله تعالی بقاءه وأدام فی درج المعالی ارتقاءه //».

متأسفانه گواهی کتابت نسخه و اینکه برای کدام خزانه کتابت شده و همچنین یک گواهی کهنسال، تملک نسخه بر روی برگ آخرین قابل قرائت نیست و پاک شده است. در پایان نسخه، رقم کاتب چنین است:

۱. نمونه‌ها: القیسات، ۲۳؛ ۱۰۴؛ ۱۰۷ - ۱۰۸؛ ۱۷۱؛ ۱۷۲؛ ۳۴۰؛ او در نیراس الضیاء هم از فخر رازی، با عنوان «مثیر فتنه التشکیک، إمام المشکیکن و علامتهم»، و از کتاب المحصل وی یاد می‌کند و از خواجه طوسی و نقد المحصل او با عنوان «حامل عرش التحصیل و التحقیق، خاتم الحکماء المحصلین، نصیر الملة والدين الطوسی» نقل می‌کند؛ رک: ۶-۷.

۲. رک: الأسفار، ۲/ ۳۴۷ - ۳۴۸؛ ۳/ ۲۱۱؛ ۳/ ۲۱۳؛ ۸/ ۳۶۳ - ۳۶۴؛ ۸/ ۳۸۴.

۳. شوارق، ۲/ ۳۴۴.

[۱۸۷ الف] و فرغ من تحريره مولانا المعظم صاحب الأعظم سلطان فضلاء العالم نصير الحق والملة والدين حجة الإسلام والمسلمين وارث الأنبياء والمرسلين أعلى الله قدره ومتّع المسلمين بطول بقائه فى السابع عشر من صفر سنة تسع وستين وستمانه و فرغ من تحريره أصغر عبيده الضعيف الداعي لكافة المسلمين الحسين بن الحسن الزرندي ببلدة (كذا: مشطوب) يوم العشرين من جمادى الأولى من (فى، بين السطور) التاريخ المقدم ذكره غفر الله ذنوبه وستره عيوبه.

متأسفانه از این نسخه که در اطراف آن علامات تصحيح و مقابله و حواشى اصلاحى و گاه با خطى متفاوت با خط کاتب ديده مى شود در تصحيح كتاب نقد المحصل بهره گرفته نشده است، این در حالى است که این نسخه در زمان خود خواجۀ و در همان سال تکميل کتاب و حدود سه سالى پيش از درگذشت خواجۀ طوسى کتابت شده است. انهاء خواجۀ در پايان برای يکى از شاگردانش که کتاب را بر او به بحث و نظر خوانده بوده چنین است^۱:

بحث الإمام الكبير الزاهد العالم الشيخ نور الملة والدين شمس الإسلام والمسلمين قدوة العلماء والأفاضل مفخر الحكماء والأكابر قدوة المشايخ وأهل الطريقة أبو بكر بن أبى على الشيرازى^۲ أدام الله فضله وفضائله على (كذا) هذا الكتاب عند قرائته على بحثاً تاماً مستقصى ودقق فى مواضع

۱. از نمونه های خط خواجۀ طوسى که امروزه در اختيار است آنچه اصيل است و درسى آن به اثبات رسيدۀ بسيار محدود است. از ديگر سو تعداد بسيار اندكى از اجازات خواجۀ طوسى و يا گواهي هاى که برای شاگردانش به سبب قرائت كتاب ها بر وى نوشته به دست ما رسيدۀ است؛ این در حالى است که او شاگردان نسبتاً زيادى داشته است. يکى دو مورد از اين دست گواهي ها و يا اجازات را مدرس رضوى در كتاب احوال و آثار نقل کرده است. خط منسوب به خواجۀ در نسخه حاضر البته اصيل است و مى تواند معيارى باشد برای شناخت خطوط منسوب به اين دانشمند.
۲. شايد مقصود از او همان عزالدین ابراهيم بن أبى على الشيرازى باشد که در مراغه در همین سال ۶۶۹ ق حضور داشته و ابن فوطى از او نقل مى کند؛ ر.ک: تلخيص مجمع الآداب، ۱/ ۱۸۴. صاحب رياض العلماء او را فریدالدین خوانده است که منبع آن را بايد شناسايی کرد.

الأسؤلة والأجوبة تدقیقاً بالغاً مستوفی إلى أن أتى إلى آخره وفقه الله لما
یرضیه ورزقه ما یتمنّاه فی الدارين بحقّ حقّه وقد کتب هذه الأسطر أحوج
خلق الله إليه محمد بن محمد بن الحسن الطوسی بسبب إلتماسه فی
أواسط جمادی الآخرة سنة تسع ستین (کذا) ستمائة (کذا) هجرية والحمد
لله مشکوراً.^۱

احتمالاً آنچه با خطی متفاوت از قلم کاتب در حواشی نسخه حاضر دیده می‌شود
به قلم همین شاگرد خواجه طوسی است که در وقت قرائت نسخه بر مؤلف و در مقام
مقابله با نسخه اصل خواجه بدان افزوده است.

۱. مدرسی زنجانی این گواهی را در کتاب سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی (۲۶-۲۷) به نقل
از بخش عامه ریاض العلماء منتشر کرده است. میرزا عبدالله افندی اصفهانی نقل می‌کند که این گواهی قرائت را در
قسططنیه بر ظاهر کتاب نقد المحصل خواجه و به خط خود وی دیده بوده و بعد آن را عیناً نقل می‌کند که اینک در
کتاب مدرّس زنجانی آن را می‌بینیم. آنچه در نسخه حاضر و در متن گواهی خواجه به خط او و البته خطی نه
چندان واضح و نیکو دیده می‌شود با نقل مدرسی زنجانی تفاوت‌هایی دارد.

کتاب صوان الحکمه از کیست؟

نکته‌ای ناظر به پژوهش و داد القاضی

در اینکه کتاب صوان الحکمه در هیتی که با عنوان منتخب صوان الحکمه به تصحیح عبدالرحمان بدوی و بار دیگر به کوشش دانلپ منتشر شده نمی‌تواند کاملاً از ابوسلیمان سجستانی منطقی، فیلسوف نامدار مسلمان در سده چهارم، باشد دیگر امروزه کمتر تردیدی هست؛ گو اینکه هنوز در بسیاری از کتاب‌ها و مقالاتی که در ایران منتشر می‌شود به این اثر با عنوان اثری از ابوسلیمان سجستانی ارجاع داده می‌شود و مطالب موجود در آن را حتی اگر مربوط به معاصران جوان‌تر سجستانی، مانند ابوعلی مسکویه باشد از زبان سجستانی می‌دانند. متن اصلی صوان الحکمه متأسفانه از میان رفته و آنچه از آن موجود است دو روایت است: یکی «منتخب» که چاپ شده؛ دیگری «مختصر» از ابن سهلان که هنوز منتشر نشده گرچه در مقالات و کتاب‌های متعددی محتوای آن بررسی شده است. متنی هم با روایت و گزینش و تعلیق غضنفر تبریزی از آن موجود است که آن هم تاکنون چاپ نشده است.

برخی محققان غربی، مانند جونل ل. کرمر، در کتاب ارزنده‌اش درباره ابوسلیمان سجستانی، اصل صوان الحکمه را مجموعه‌ای از خلاصه‌های متون و موادی می‌دانند که در مجالس ابوسلیمان سجستانی بر سر آنها بحث می‌شده و از مکتب او بیرون آمده است. او مطالبی از این کتاب را که ممکن نیست از ابوسلیمان باشد حاصل الحاقات بعدی می‌داند (به عنوان نسخه / نسخه‌های واسطه). این احتمال همچنان به قوت خود باقی است. در واقع، ماهیت متن صوان الحکمه، که مشتمل بر پاره‌هایی از گفتارهای فلاسفه سنت یونانی / اسکندرانی و نیز فلاسفه مسلمان است، ممکن است با ماهیت بحث‌هایی که از ابوسلیمان منطقی و مجالس او درباره «ادب» فلسفی می‌شناسیم هماهنگ باشد. به‌ویژه اینکه در سده چهارم و اوائل سده پنجم افراد متعددی نمونه‌های بسیاری از متن‌های برگزیده از «حکمای» یونانی و مسلمان را گرد آورده‌اند، از جمله ابن

هندو، مبشر بن فاتک، ابوعلی مسکویه، نویسنده السعادة والإسعاد. اینان «مأثورات» حکیمان در فلسفه، ادب، اخلاق، و «سیاست / سیره فاضله» را در آثار خود گرد می آورده اند.

با این وصف، ساختار داخلی متن کتاب صوان الحکمة، آن طور که از نسخه های منتخب و مختصر آن معلوم می شود، متنی به هم پیوسته است که باید برای کل آن نویسنده ای مستقل از ابوسلیمان سجستانی فرض کرد؛ گو اینکه همچنان می توان با کرم هم رأی بود که در این کتاب نویسنده (هر که باشد) از مواد مورد بحث در مجالس ابوسلیمان سجستانی ولو با واسطه بهره مند بوده است. در سرتاسر متن کتاب به مناسبت های گوناگون از ابوسلیمان نام برده شده و نقل هایی دیده می شود، اما در هیچ کجای آن از او به عنوان نویسنده کتاب و یا نویسنده و الهام بخش هسته اصلی کتاب یاد نمی شود. صوان الحکمة البته متأثر از نوشته های ابوحنیفه توحیدی است و چند جایی در آن از او به اسم هم یاد می شود. تأثیر پذیری از مواد مجالس ابوسلیمان سجستانی در این کتاب می تواند با این واقعیت که کتاب تحت تأثیر نوشته های ابوحنیفه توحیدی نوشته شده و در آن پاره های مشابه با آثار ابوحنیفه فراوان دیده می شود تأیید شود؛ چراکه روشن است که ابوحنیفه بیش از هر دانشمند دیگری در آن دوران تحت تأثیر آموزش های فلسفی و اخلاقی و جهان بینی سجستانی بوده است. بنابراین، نویسنده این کتاب هر که هست عمدتاً تحت تأثیر ابوسلیمان سجستانی و حلقه فلسفی اوست.

این مدعا به ویژه از آنجا تقویت می شود که در بخش فلاسفه مسلمان این کتاب، نام شمار بزرگی از دانشوران فلسفی و فیلسوفان عمدتاً مسیحی و مسلمان بغداد در سده چهارم که با محفل فلسفی یحیی بن عدی یا حلقه ابوسلیمان سجستانی مرتبط بوده اند بیان و شرحی کوتاه از زندگی و اقوال و «سنن مأثوره»ی ایشان نقل شده است. اساساً برای همین، به احتمال زیاد، این کتاب در بغداد نوشته شده و نویسنده کتاب خود مرتبط با سنت فیلسوفان مکتب یحیی بن عدی و سجستانی و دانشوران فلسفی مرتبط با همین مکتب در بغداد بوده است؛ گو اینکه در نقل پاره ای از مطالب نیازمند

نقل از آثار ابو حیان توحیدی بوده که در هنگام تألیف کتاب نه در بغداد که در شیراز می‌زیسته است.^۱

صوان الحکمة فقط در کتاب تمة صوان الحکمة به ابوسلیمان سجستانی نسبت داده شده و در هیچ منبع دیگری بدو منسوب نیست. ابن ندیم که با او مراوده داشته و به زندگی‌نامه و فهرست تألیفات فلاسفه و دانشوران فلسفی سخت دل بسته بوده در کتاب الفهرست با وجود آنکه از سجستانی نقل می‌کند اما از صوان الحکمة (یا هسته اولیه آن) یادی نمی‌کند و از آن نقلی هم ندارد.^۲

با توجه به این مطالب، این پرسش مطرح می‌شود که نویسنده این کتاب کیست. تعدادی از محققان غربی با توجه به مشکل انتساب این کتاب به سجستانی بدین پرسش پرداخته‌اند و از آن جمله و داد القاضی سال‌ها پیش مقاله‌ای در مجله اسلام^۳ منتشر کرد و در آن شواهد و قرائن را بررسی کرد. از آن پس، مقاله او در حد وسیعی مورد تأیید و اعتماد قرار گرفت. او تألیف کتاب از سوی سجستانی را به کلی متفی می‌داند و پیشنهاد تازه‌ای درباره نویسنده کتاب دارد: وی بر اساس پاره‌ای قرائن و شواهد بر این نظر است که کتاب تألیف شخصی است به نام ابوالقاسم الکاتب که می‌دانیم به علت شاگردی در محضر ابوالحسن عامری، فیلسوف نامدار سده چهارم، «غلام عامری» خوانده شده است. «غلام عامری» شاگرد ابوالحسن عامری بود و چنانکه پیداست در ری از طریق دبیری روزگار می‌گذراند و مانند شماری دیگر از دبیران آن دوران به علوم فلسفی و منطقی (علوم اوائل) دل بسته بود. از او هیچ نمی‌دانیم جز آنچه ابو حیان درباره او در آثارش گزارش کرده است. ابو حیان او را «صدیق» خود (و گویا «صدیق» و دوست مشترک) ابوعلی مسکویه در ری می‌خواند و پیداست که سن و سالش چندان از توحیدی و مسکویه کمتر نبوده

۱. تعدادی از آثار توحیدی در بغداد نوشته شده و نسخه‌های آنها در همان شهر در اختیار بود؛ بنابراین، نقل از آن کتاب‌ها برای نویسنده ما دشوار نبود؛ نویسنده صوان الحکمة هیچ نقل مستقیمی از ابو حیان نمی‌کند؛ معلوم است که تنها ناقل آثارش بوده و احتمالاً با او ارتباط مستقیم نداشته است.

۲. انصاری، «ابن ندیم»، دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

است. نام او و نسبش را نمی‌دانیم.^۱ و تنها باید او را «ابوالقاسم الکاتب غلام العامری» خواند.

از تعبیر ابوحنان دربارهٔ مناسبات ابوالقاسم الکاتب با او و با مسکویه، که بدان خواهیم پرداخت، معلوم می‌شود که غلام العامری نمی‌تواند شاگرد آن دو و یا بهره‌مند از علوم و نوشته‌های ایشان در شکلی باشد که در کتاب صوان الحکمه می‌بینیم. این در حالی است که در کتاب صوان الحکمه، نویسنده به طور خاص خود را شاگرد مسکویه می‌داند و نوع تعبیرش دربارهٔ او نشان از تعلق خاطر شدیدش به وی دارد و حتی می‌نویسد که قصد دارد رسالهٔ مفرده‌ای دربارهٔ مسکویه بنویسد.^۲ با وجود آنکه از ابوالحسن عامری در کتاب صوان الحکمه یاد شده و تعبیر احترام آمیزی در حق او به کار رفته،^۳ اما مطلقاً و برخلاف مورد ابوعلی مسکویه، نویسنده خود را شاگرد عامری نمی‌داند. تصور این امر بسیار مشکل است که کسی شاگرد مخصوص/غلام ابوالحسن عامری باشد و آن‌گاه در کتابش از او یاد کند و شرح حالی بدو اختصاص دهد، اما نگوید او استاد من در علوم فلسفی بوده است.^۴ وانگهی، عامری دست‌کم دو باری به بغداد رفته بود، اما شاگرد مکتب خراسان بود و متأثر از شاخهٔ ابوزید البلخی در سنت فیلسوفان مکتب یعقوب بن اسحاق الکندی. بنا بر گزارش‌های متعدد ابوحنان توحیدی از دانشوران فلسفی بغداد عامری در آن شهر دل‌آزده شد و اصولاً در سنت محافل بغدادی فلسفه در سده‌های چهارم و پنجم هجری، چنانکه می‌دانیم، چندان شهرتی و

۱. در ادامهٔ مقاله به این موضوع بازخواهیم گشت.

۲. رک: صوان الحکمه، چاپ دانلپ، ۱۵۲؛ او کتابش را در زمان حیات مسکویه، درگذشته به ۴۲۱ق نوشته است: همان، ۱۳۶.

۳. همان، ۵؛ در واقع مسکویه هم موضعی ستایش آمیز به عامری داشت؛ گرچه به ادعای توحیدی از دانش وی بهره‌مند نشده بود؛ رک: ابوحنان توحیدی، الإمتاع و الموائسة، ۵۱؛ مسکویه، تجارب الأمم، ۳۱۷/۶.

۴. در صوان الحکمه (۱۳۷) آن‌گاه که مطلبی به نقل از مسکویه دربارهٔ ابن العمید نقل می‌کند (بر اساس تجارب الأمم، ۳۱۷/۶) که حاوی نکته‌ای است دربارهٔ ابوالحسن عامری، پیداست که خود نویسنده از نزدیک عامری را نمی‌شناخته است.

حتی محبوبیتی پیدا نکرد و جدی گرفته نشد.^۱ عامری البته مدت‌ها در ری زندگی کرد و ابوالقاسم کاتب هم در همین شهر (و به احتمال زیاد حتی پیش از آن در خراسان) نزد او دانش آموخته بود. بنابراین ابوالقاسم کاتب هم همانند استادش ابوالحسن عامری نباید با بغدادیان چندان مناسباتی می‌داشت. درست است که در کتاب صوان الحکمه آثاری از تأثرپذیری از نوشته‌ها و اقوال عامری می‌بینیم، اما در مجموع کتاب را باید بیشتر در سنت محافل بغدادی دید و نه در سنت عامری. بنابراین انتساب کتاب صوان الحکمه به ابوالقاسم الکاتب از این نظر نیز با مشکلی جدی روبه‌روست.

چنانکه پیش‌تر گذشت نویسنده کتاب علاوه بر ابوحنان توحیدی خود نیز چنان می‌نماید که مستقلاً با سنت دانشوران فلسفی بغداد آشنا بوده است. نقل‌های او از توحیدی و چند جایی که از او در متن منتخب صوان الحکمه یاد شده نشان می‌دهد که او نه شاگرد و بلکه محتملاً دلبسته و آشنا با آثار توحیدی بوده است. توحیدی خود با وجود همه انتقاداتی که گاه و بیگاه از ابوالحسن عامری می‌کرد؛^۲ خود عمدتاً تحت تأثیر محفل بغدادی ابوسلیمان سجستانی بود. بنابراین آشنایی نویسنده ما با عامری در چارچوب آشنایی او با مسکویه و توحیدی قابل مطالعه است و نه بیشتر. نویسنده ما در واقع با توحیدی در نکته دیگری هم مشارکت‌هایی داشت و آن آشنایی هر دو با ابوعلی مسکویه بود. ابوحنان توحیدی هم از بهره‌مندان از محضر ابوعلی مسکویه بوده و گرچه می‌دانیم که بعدها نظرش به او چندان مثبت نبود، دانسته است که پیش‌تر پرسش‌های فلسفی خود را بدو ارسال کرده و مسکویه هم بدو پاسخ داده بود.^۳ ابوعلی مسکویه، که آنچنان که باید تاکنون سهم او در مطالعات فلسفه ارسطویی

۱. رک: ابوحنان توحیدی، الامتاع والمؤانسة، ۲۱۳؛ المقابسات، ۳۰۷؛ البصائر والذخائر، ۹۳/۳-۹۴؛ تعبیر توحیدی در منبع اخیر درباره عامری کاملاً مؤید این نظر است که او عامری را متفاوت با فیلسوفان بغداد می‌داند.

۲. در مورد نظر کم و بیش منتقدانه توحیدی درباره عامری، از جمله رک: الامتاع والمؤانسة، ۲۱۳؛ اخلاق الوزیرین، ۳۴۴-۳۴۵ (به او دلبستگی داشت)؛ رک: البصائر والذخائر، ۹۳/۳؛ نیز: المقابسات، ۳۰۷.

۳. متنی ارزشمند که به الهامات والشواهد معروف است و به چاپ هم رسیده است.

مطالعه همه جانبه نشده است،^۱ درست است که تنها بخشی اندک از عمرش را در بغداد سپری کرد (البته بیش از یک بار)، اما در فلسفه تحت تأثیر مکتب بغدادیان بود و فی المثل نزد ابوالخیر ابن الخمار (و احتمالاً ابوسلیمان سجستانی) تحصیل فلسفه کرده بود. او چنانکه گذشت از عامری بهره‌ای در فلسفه نبرده بود؛ گرچه ستایشگر او بود. بنابراین، نویسنده صوان الحکمه هم درست به سبب همین تعلق خاطر به مسکویه بود که به مکتب فلسفی بغداد توجه بیشتری می‌کند؛ شاید هم به سبب تعلقش به مکتب بغداد محضر مسکویه را مفید دانسته بود.

به هر حال، آنچه اینجا برای ما اهمیت دارد این است که تأکید کنیم کسی مانند ابوالقاسم الکاتب که به دلیل شاگردی مخصوص در محضر ابوالحسن عامری به «غلام العامری» موصوف بوده به احتمال زیاد نمی‌تواند هم‌زمان یا بعدتر شاگرد مسکویه هم باشد.^۲ این امر به کلی نامحتمل است، نه فقط به لحاظ جایگاه هرکدام از این دو شخصیت، یعنی ابوعلی مسکویه در قیاس با ابوالحسن عامری (شگفتا که وداد القاضی با همه دقتی که در متن‌های مرتبط کرده است متوجه این نکته مهم نشده است) بلکه - چنانکه گفته آمد - در خود کتاب صوان الحکمه هم ممکن نیست تصور شود که او آن هنگام که از عامری یاد می‌کند به شاگردی‌اش نزد او اشاره نکند اما خود را آشکارا شاگرد ابوعلی مسکویه بداند؛ شخصی که به تعبیر ابوحیان، از اینکه از محضر عامری در هنگام اقامتش در ری بهره نبرده بود تأسف می‌خورد.^۳

نکته‌ای دیگر در همین رابطه تحلیلی از عبارت ابوحیان توحیدی را می‌طلبد، آنجا که در نقل گفت‌وگویش با ابن سعدان وزیر در الامتاع و الموائسه، دربارهٔ رفاقت خود و مسکویه با ابوالقاسم الکاتب سخن می‌راند: «و اما مسکویه، فقیر بین اغنیاء، و غنی بین انبیاء، لآته شاذ، و انا اعطيته فی هذه الايام صفو الشرح لایساغوجی و قاطیغوریاس، من تصنیف صدیقنا بالری. قال: و من هو؟ قلت: ابوالقاسم الکاتب غلام ابي الحسن العامری.

۱. نویسنده این سطور مطالعه‌ای دربارهٔ او را در دست دارد.

۲. وداد القاضی تفسیر متفاوتی از تعبیر «غلام العامری» دارد.

۳. رک: الامتاع و الموائسه، ۵۱.

و صحّحه معی، و هو الآن لاندّ بابن الخمار، وربما شاهد أبا سليمان و ليس له فراغ، و لكنه مُجَسّ في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاتته من قبل». این عبارت به خوبی، و برخلاف تفسیری که و داد القاضی از آن به دست داده، گواهی است بر این نکته که مسکویه نه تنها نمی تواند استاد ابوالقاسم کاتب قلمداد شود بلکه در واقع نیازمند مطالعه متن نسخه کتابی از ابوالقاسم الکاتب بوده است در شرح ایساغوجی فروریوس و قاطیغوریاس (مقولات) ارسطو. او در واقع در مقام خواندن و فهم متن کتاب ابوالقاسم، که به نحوی به بغداد و به دست ابوحیان رسیده، بوده و با همراهی ابوحیان به تصحیح نسخه یا عبارات متن (محتملاً منظور هر دو و در مقام درک معانی کتاب و اصلاح نسخه توانمان بوده) اقدام کرده بوده است. مسکویه حتماً نیازی به اصلاح نسخه کتاب و یا اصلاح (و تلاش برای فهم) و بررسی عبارات کتاب شاگردش نداشت (آیا افلاطون برای خواندن آثار ارسطو نیازمند بررسی دقیق عبارات او و کتاب هایش بود؟). و انگهی، اگر این فرض را در نظر بگیریم که ابوالقاسم الکاتب بعدها، بعد از آنکه عامری ری را ترک کرد، نزد مسکویه تحصیل علم کرده بوده - چنانکه از عبارت صوان الحکمة این شاگردی برمی آید به شرطی که ابوالقاسم الکاتب را نویسنده صوان فرض کنیم - باید این به احتمال زیاد مربوط به زمانی باشد که مسکویه خود بعد از اقامت بغداد دوباره در ری سکنا گزید؛ این در حالی است که در آن زمان ابوالقاسم الکاتب دیگر نیازی به استاد نداشته است؛ نه آیا پیش تر در مقام یک مؤلف در علوم فلسفی و منطقی کتابش مورد توجه مسکویه قرار گرفته بود؟

اساساً این مسئله با دوران تحصیلات ابوالقاسم و سنّ و سال محتمل او (با توجه به شاگردی اش نزد عامری) سازگار نیست. در جای دیگری، ابوحیان توحیدی در گفت و گوهای خود با ابن سعدان وزیر در بغداد ضمن اشاره ای به کتاب انقاذ البشر عامری می گوید این کتاب را به خطّ نویسنده اش نزد شاگرد عامری (با تأکید بر شاگردی او نزد عامری)، یعنی ابوالقاسم الکاتب دیده است. او در اینجا نیز ابوالقاسم الکاتب را دوستان (صدیقنا) می خواند و می گوید که خودش، یعنی توحیدی، این

کتاب را نزد عامری نخوانده است ولی از ابوحاتم رازی شنیده که او، یعنی رازی، نزد عامری کتاب را خوانده است.^۱

ابوالقاسم کاتب، چنانکه از یک گزارش دیگر ابوحیان برمی آید، بعد از این دوران و آن هنگام که بعد از دوران ابن العمید پدر و پسر، صاحب بن عباد در ری به قدرت رسید به خدمت او در ری درآمد.^۲ در بیت شعری که طبق حکایت ابوحیان توحیدی در واقع سروده خود صاحب بن عباد بوده، ابوالقاسم کاتب، «ملحد» قلمداد شده است؛ اشاره ای باید باشد به گرایش ابوالقاسم کاتب به فلسفه و علوم اوانل که می دانیم در ری، به ویژه به دلیل حضور ابن العمید پدر و پسر، پیش از دوران صاحب بن عباد و حتی قبل تر از آن، از دوران حضور محمد بن زکریای رازی و اسماعیلیان ری، سابقه ای قدیم داشت. در سراسر دوران آل بویه در ری شماری از دانشوران به مطالعات و مجالس و آموزش های فلسفی در کنار کلام معتزلی عنایت داشتند.

معلوم نیست که یک علی بن الحسن الکاتب که توحیدی نامش را در الإمتاع والمؤانسة می آورد همان ابوالقاسم الکاتب است یا خیر؟ او نیز کاتبی در خدمت صاحب بن عباد بوده؛ همچون ابوالقاسم الکاتب. همچون ابوالقاسم، علی بن الحسن الکاتب هم دلبسته به علوم اوانل بوده و در کتابخانه اش آثار ارزشمندی در این علوم داشته است. با وجود آنکه زمانی مناسباتش با صاحب بن عباد خوب بوده اما طبق گزارشی که خود به توحیدی داده به دلالتی صاحب بن عباد بر او خشم می گیرد و یک سالی به زندانش می افکند و مهم تر از آن اینکه کتابخانه اش، و از جمله کتاب های فلسفی اش، اسیر خشم و کینه ورزی وزیر شده و به آتش سپرده می شود. ظاهراً دلیل این کار دلبستگی این کاتب به فلسفه و علوم اوانل بوده است که می دانیم مورد رضایت صاحب بن عباد معتزلی نبود.^۳ دور نیست که علی بن الحسن الکاتب همان ابوالقاسم

۱. توحیدی اینجا از کتاب عامری ستایش می کند؛ رک: الإمتاع و المؤانسة، ۱۵۵؛ مقایسه کنید با تفسیر متفاوت و داد القاضی از ابن حکایت.

۲. رک: الإمتاع و المؤانسة، ۶۲.

۳. رک: اخلاق الوزیرین، ۱۸۰ - ۱۸۳.

الکاتب ما باشد. در هر حال با اطلاعات موجود ظاهراً بیش از این نمی‌توان در این موضوع اظهار نظری کرد. ضمن اینکه نباید ابوالقاسم الکاتب را با ابوالقاسم الکاتب البصری، که توحیدی از او هم نام برده،^۱ اشتباه کرد.

بنابراین به نظر ما کتاب صوان الحکمة مطلقاً ممکن نیست تألیف ابوالقاسم الکاتب باشد. اینکه مؤلف آن حقیقتاً کیست بر ما پوشیده است و اطلاعات کنونی چیزی بیش از آنچه گفتیم به ما نشان نمی‌دهد. اینجا باید این نکته را هم تذکر دهم که بنابر نظر یحیی^۱ میشو، ابوالقاسم الکاتب که او وی را به تبع نظر و داد القاضی نویسنده صوان الحکمة می‌داند، همان شخصی است که بعدها با عنوان ابوالقاسم کرمانی از مخالفان سرسخت ابن سینا قلمداد می‌شده و ابن سینا در مباحثات و در رساله به ابوسعید وزیر از او انتقادات بسیاری کرده است.^۲ این نظر را بسیاری بعد از یحیی^۱ میشو تلقی به قبول کرده‌اند، اما در نوشته دیگری که درباره ابوالقاسم کرمانی نوشته‌ایم و امید است به‌زودی منتشر شود این نظر را رد کرده و به کلی اتحاد ابوالقاسم الکاتب را با ابوالقاسم کرمانی منتفی و ناممکن دانسته‌ایم. در همان مقاله نوشته‌ایم که باز امکان ندارد که از دیگر سو ابوالقاسم کرمانی نویسنده صوان الحکمة باشد.

۱. نمونه در: البصائر و الذخائر، ۱۲۷/۴، ۲۴۱/۷؛ نیز: اخلاق الوزیرین، ۲۱۳.

۲. رک: مقدمه او بر تحقیق نامه ابن سینا به ابوسعید الوزیر، ۱۹ به بعد.

فلسوفی ناشناخته از بغداد که ابن سینا با او مخالف بود نکته‌ای ناظر به کتاب دیمتری گوتاس

در نسخه‌های المباحثات ابن سینا مکتوبی دیده می‌شود که بسیاری به غلط آن را نوشته خود ابن سینا دانسته‌اند. در چاپ بیدارفر از متن کتاب المباحثات هم بخشی از مباحثه چهارم و گفتاری از ابن سینا دانسته شده است. شماری از محققان غربی به درستی تشخیص داده‌اند که این مکتوب نه از خود ابن سینا که از یکی از شاگردانش، محتملاً ابن زیله، است که در سال‌های میان ۴۲۱ و ۴۲۸ ق نوشته شده است.^۱

این مکتوب در واقع با دو هدف نوشته شده است: تشریح وضعیت نهایی مخالفت‌ها و مشاجرات فلسفی ابن سینا با فیلسوفان مسیحی بغداد که می‌دانیم ابن سینا با آنان اختلاف نظری عمیق داشته و آنان را به هیچ می‌گرفته است؛^۲ جهت توضیحاتی درباره گم شدن نسخه اصل کتاب الانصاف ابن سینا که می‌دانیم موضوع آن همین اختلاف نظرها بوده و در حمله سال ۴۲۱ ق مسعود غزنوی به اصفهان - اندکی بعد از تحریر مسوده کتاب^۳ - از دست رفته است. مخاطب نامه همان طور که رابینزمن در کتاب ارزشمندش درباره المباحثات گفته محتملاً شخصی است عراقی و طبعاً مقیم بغداد. درست نمی‌دانیم مخاطب نامه کیست، اما احتمالاً خود از شاگردان فیلسوفان مسیحی بغداد بوده است یا دست کم با آنان ارتباط داشته و از پاره‌ای منازعات ابن سینا با فیلسوفان حلقه بغداد می‌توانسته آگاه باشد. عباراتی از نویسنده این نامه دقت نظر لازم دارد، به ویژه اینکه پروفیسور گوتاس، دانشمند برجسته و ابن سینا شناس مشهور معاصر، نظری درباره آن دارد که تصور می‌کنم بررسی مجدد لازم دارد.^۴

۱. رک: کتاب رابینزمن درباره المباحثات ابن سینا، ۲۵۳.

۲. مثلاً رک: المباحثات، ۳۷۲ و بعد از آن، ضمن مکتوب ابن سینا به کیا ابن المرزبان: ابن فندق، تمه، ۴۳-۴۴.

۳. در این باره رک: Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 2nd ed. 147-150.

4. Gutas, *Ibid.*, p. 62, n. 9.

نخست بخشی از عبارات نویسنده این نامه را در اینجا نقل می‌کنم و آن‌گاه توضیحی درباره آن ارائه می‌دهم^۱:

کتابی - أطال الله بقاء الشيخ - وقد عرف الحال بين جماعة منا وبين فلان وعلم ما خصه الله به من الدرجة في العلوم كلها وخصوصاً الحقيقة منها؛ وقد كان اتفق من الدواعي عام طروق ركاب السلطان الماضي هذه البلاد ما بعثه على الاشتغال بكتاب سماه كتاب "الإنصاف" المشتمل على شرح جميع كتب أرسطوطاليس... وقبل أن نقل ذلك إلى الميضة وقع عليه قطع في هزيمة المئات بأسبابه وكتبه كلها على باب أصفهان، فلما عاد إلى الري هز لمعاودة ذلك التصنيف فاستغفر، فإن معاودة المفروغ منه مستحيلة، فلم يزل يحرص ويعث. وقيل: لعلك إن استدعيت ما أحدثه المحدثون بمدينة السلام كانت الخواطر الحديدية تحرك منك نشاطا للحكم عليها بالتصويب أو التخلف. وانبرى بعض أولاد الامراء من أهل الفضل قائلا أنه يستفتح من ماله إلى مدينة السلم لاستدعاء ما يوجد للشيخين بها، و كانا يعيشان - أطال الله عمر باقيهما - ما يحتاج إليه. فامتعض من ذلك وكره أن يقف موقف البخلاء، ورسم لبعض أصدقائه [أن يتابع ما تجدد] من كتب الشيخين، فلم يظفر ألا بكتب الشيخ الجليل الباقي منهما - متع الله به - فعومل غير معاملة من ينصف في المساومة واشتط عليه ولم يجد من ذلك الشيخ ارتياحا لاستدعاء مثله لكتابة؛ وكان أوعز إلى صاحبه أن لا يقبضه المغالاة عن الاستياف فحصل من كتبه عدة كتب، فلما تأملناها رأينا شيئا لا عهد لأهل التحصيل بمثله - تشويشا واختلاطا - فطال لسأله على محرّضيه وقال: ألم أقل لكم إن الطبقة هذه الطبقة؟! والتصرف هذا التصرف؟! وإن أبا الخير بن الخمار وابن السمح - على ضيق مجالهما - كان تعلقهما برواية بعض الكتب أحسن حالا من غيرهما، والشأن في

۱. برای این متن رک: المباحثات، ج پیدارفر، ۸۰ به بعد.

إعظام القوم للطینة و مغالاتهم فی القيمة كأنهم یهدون ما لا عین رأت
و لا اذن سمعت - ثم قال: إن سبیل هذه الكتب أن تُرد على بايعها و
يُترك عليه أثمانها. هذا، و قد بلغنی أن الشيخ - یعنی أبا الفرج بن الطیب -
قد خولط وقتاً فی عقله للأمراض التي لا تزال تصیب أهل الفكرة، فلعل
هذا من تصنیفه ذلك الوقت، و لعل الأيام تحرجه؛ و بقینا نحن نتعجب
ممن یقع بهذا القدر النزر من عدد البحث، ثم بهذا النمط المختل من
البيان.

... و المحصل عندنا من هذه الكتب ممّا عمله فی ایساغوجی،
و قاطیغوریاس، و باریرمیناس، و سوفسطیقا، و فی کتاب السماء و
الحسّ و المحسوس و ما بعد الطبیعة؛ فمن عرض علیه من أهل
العراق هذه الأحرف، و اشتبه علیه الحال فی صدق جماعتا فلیتّن علی ای
موضع شاء من المعانی التي تشتمل علیه هذه الكتب لا سيما الطبیعية و
الإلهیة حتی نكتب بعضاً (کذا: بعض) ما فيه من الفساد و الخروج عن
النظام و الهذیان، بحيث لا یشتبه علی أحد و لا یختلف فی تصدیقنا فيه
اثنان.

توضیحاتی که پروفیسور گوتاس دربارهٔ این مکتوب در کتاب ممتازش ارائه داده من
را از تکرار توضیحات در این باره بی نیاز می کند. تنها دو نکته در گفتار گوتاس هست
که باید آن را بررسی کرد: تردیدی نیست که یکی از دو تن «شیخ» در عبارت «یستفتح
من ماله إلى مدینة السلم لاستدعاء ما یوجد للشیخین بها، و کانا یعیشان - أطال الله
عمر باقیهما - ما یحتاج إلیه» ابوالفرج ابن الطیب (-۴۳۵ق)، دانشمند و فیلسوف
نامدار مسیحی بغداد، است که بعداً نامش به صراحت می آید. او در واقع همانی است
که شاگرد ابن سینا از او با تعبیر «همچنان در قید حیات» یاد می کند. اما گوتاس دومین
«شیخ» را ابوالخیر ابن الخمار، دیگر فیلسوف و طیب نامدار مسیحی بغدادی الأصل،
می داند که اندکی بعد در همین مکتوب، نظری از ابن سینا دربارهٔ او و ابوعلی ابن
السمع، دیگر فیلسوف مسیحی همین مکتب در بغداد، نقل می شود. می دانیم

که اصولاً ابن سینا درباره هیچ کدام از فلاسفه این حلقه بغدادی نظر مثبتی نداشته است.^۱

این را هم توضیح دهم که در نسخه مورد نقل ابن فندق در تَمَّة صوان الحکمة (صفحه ۲۷) از مکتوب ابن سینا به «الکيا الفاضل» ابن المرزبان^۲ نام ابونصر فارابی به ابوالخیر ابن الخمار تحریف شده بوده و بنابراین ابن فندق گمان برده ابن سینا در حق ابن الخمار ستایشی مهم روا داشته است. در حالی که ابن سینا در گفتارش نه ابن خمار که در حقیقت همان فارابی را مدنظر داشته و ابداً چنان ستایشی را شایسته ابوالخیر ابن الخمار نمی دانسته است. آنچه ابن فندق درباره وجود تحریف در نقل کاتبانی که نام ابونصر فارابی را در برخی نسخه ها به جای نام ابوالخیر قرار داده اند دلیل می آورد، در برابر آنچه از ابن سینا و مناسباتش با ابوالخیر ابن الخمار و نیز درباره تاریخ این مکتوب، که اصلاً متعلق به یک سالی پیش از مرگ ابن سینا و سال ها بعد از مرگ ابن الخمار است،^۳ می شناسیم مقاومت نتواند کرد؛ به ویژه اینکه در نسخه های اصیل همین نام فارابی است که دیده می شود و نه ابوالخیر ابن الخمار.^۴

از نظر ابن سینا درباره ابن الخمار جز آنچه در این مکتوب شاگرد ابن سینا از وی نقل کرده اطلاعی نداریم. گوتاس آنچه را در عبارت منقول از ابن سینا در گفتار شاگردش در بالا نقل شد طعنی در حق ابوالخیر ابن خمار و ابن السمح از سوی ابن سینا تلقی می کند و در عین حال معتقد است یکی از آن دو «شیخ» که ابن سینا و شاگردانش طالب آثار جدید آنان از بغداد بدهاند علاوه بر ابوالفرج ابن الطیب، ابوالخیر ابن الخمار بوده است. خود عبارت ابن سینا اگر در آن اندکی دقت شود نشان می دهد که ابن سینا در مقام مقایسه ابوالفرج ابن الطیب و آن دیگر «شیخ»، که گوتاس او را ابوالخیر ابن الخمار می داند و البته خواهیم گفت که چنین نیست، با دو دیگر معلّم

۱. از باب نمونه، رک: ابن فندق، تَمَّة صوان الحکمة، ۴۳-۴۴.

۲. البته ابن فندق از عنوان این مکتوب ابن سینا یادی نمی کند.

۳. در این باره رک: Gutas, *Ibid.*, 54.

۴. رک: چاپ همین رساله به کیا ابوجعفر ابن المرزبان در المباحثات، ۳۷۵.

مکتب مسیحی ارسطویی بغداد، یعنی ابوالخیر ابن الخمار و ابوعلی ابن السمح بوده و این دو دانشمند را بر آن دو نفر - یعنی ابوالفرج و آن دیگر «شیخ» - ارجح می‌دانسته است؛ دست‌کم در روایت و آشنایی با برخی از متون فلسفی یونانیان، ابن سینا تأکید می‌کند این دو (ابن الخمار و ابن السمح) با وجود تنگی مجال درک و دریافتشان (علی ضیق مجالهما) در روایت و نقل کتاب‌ها دست‌کم از ابوالفرج ابن الطیب (و امثال او و از جمله طبعاً آن دیگر «شیخ»، که چنانکه در متن منقول در بالا پیداست آثارش در بغداد ظاهراً به دلیل مرگش پیدا نشد اما از آغاز قصد بر آن بود که آثار او هم برای ابن سینا جهت نقد و بررسی تهیه و ابتیاع شود، بهتر بوده‌اند.

گوتاس در ترجمه عبارت ابن سینا^۱ «علی ضیق مجالهما» را «به دلیل...» ترجمه کرده و نه «با وجود...» و بنابراین برای عبارت «و إن أبا الخیر بن الخمار و ابن السمح - علی ضیق مجالهما - کان تعلقهما بروایة بعض الكتب أحسن حالا من غیرهما» ترجمه کاملاً متفاوت و مغایر با منظور ابن سینا ارائه داده است. برای همین ترجمه به نظر من غیر دقیق بوده که برای او این پرسش پیش نیامده که اگر ابن سینا در اینجا ابن الخمار و ابن السمح را تحسین کرده، که در روایت آثار فلسفی و البته با وجود محدودیت مجال درک و نظرشان دقیق‌تر بودند و آن دو را از دیگر فیلسوفان مسیحی بغداد (در مکتب یحیی بن عدی) مشخصاً ابوالفرج ابن الطیب بهتر دانسته، دیگر ممکن نیست مقصود از آن دو نفری که کتاب‌هایشان را در بغداد طلب می‌کردند یکی از این دو تن، یعنی ابوالخیر ابن خمار، در کنار ابوالفرج ابن الطیب بوده باشد. در واقع ابن سینا مراتب علمی ابن السمح و ابوالخیر را برتر از امثال ابوالفرج ابن الطیب و آن دیگر «شیخ» و حتی دیگران در آن مکتب می‌دانسته است. عبارت ابن سینا را یک بار دیگر در اینجا کاملاً نقل می‌کنیم: «ألم أقل لكم إن الطبقة هذه الطبقة؟! و التصرف هذا التصرف؟! و إن أبا الخیر بن الخمار و ابن السمح - علی ضیق مجالهما - کان تعلقهما بروایة بعض الكتب أحسن حالا من غیرهما».

وانگهی، در خود مکتوب چنین آمده است که ظاهراً در زمان اقامت کوتاه ابن سینا در ری، پس از حمله غزنویان به اصفهان، شاگردان از وی خواسته بودند برای آنکه اشتیاقی نو به تجدید تحریر کتاب گمشده الانصاف پیدا کند کسی را به بغداد روانه کند تا آثار جدید مشایخ بغداد را در آنجا تهیه کند (دو تعبیر «لعلک إن استدعیت ما أحدثه المحدثون بمدينة السلام» و به ویژه عبارت «ورسم لبعض أصدقائه [أن یتاع ما تجدد] من کتب الشیخین»؛ و این در حالی است که می دانیم ابن الخمار سال های سال بود که بغداد را به قصد ری و خراسان ترک کرده بود^۱ و قاعدتاً باید آثار جدیدش را در خوارزم و غزنه جست و جو می کردند نه در بغداد. ابن الخمار خود گویا پیش از رفتن به سوی خوارزم کوتاه زمانی در ری بوده است. او در خوارزم دست کم بنابر روایت نویسنده چهار مقاله با ابن سینا مرادوت داشته است.^۲ حتی اگر امکان ملاقات ابن سینا با ابوالخیر ابن الخمار را در دربار مأمونیان خوارزمشاهی قبول نکنیم - که البته دلیلی بر رد آن نداریم - امکان داشته که ابن سینا در ری و حتی در همدان و اصفهان از طریق نوشته های شاگردان ابن الخمار، مانند ابوعلی مسکویه و حتی ابوالفرج ابن هندو و احتمالاً از طریق آثار ابراهیم کرمانی، به خوبی با آثار وی آشنا بوده باشد. همین هم شاید عامل ستایش نسبی او به ابن الخمار است؛ دست کم در روایت متون ترجمه شده که چنانکه می دانیم ابوالخیر ابن الخمار، که استاد ابوالفرج ابن الطیب هم بود، در آن دستی قوی داشت. نیز می دانیم که وی از پروردگان مکتب فلسفی و حلقه نقادی ادب فلسفی یونانی و سریانی یحیی بن عدی در بغداد بوده است.^۳ برای کتاب های جدید ابوالخیر ابن خمار هم بی معنی بود که کس فرستند و آن آثار را در بغداد طلب کنند و نه در خوارزم و غزنه.

بنابراین، در یک کلام چنانکه گفتیم ابن الخمار در یکی دو دهه پایانی عمر طولانی خود از بغداد، که در آن بالیده و درس خوانده و سال ها در مقام شاگرد مهم یحیی بن

۱. رک: ابن فندق، تلمعة، ۲۶.

۲. رک: چهار مقاله، ۱۱۸.

۳. کرمر در احیای فرهنگی در عهد آل بویه فصلی را به وی اختصاص داده است.

عدی و مکتب او تدریس کرده و الهام بخش طبقه‌ای از شاگردان علوم فلسفی و طبّی بود، به سوی خراسان کوچ کرد و در خوارزم به خدمت مأمونیان خوارزمشاهی درآمد. چنانکه گزارش شده و احتمال آن هم بسیار است ابن سینا با ابوالخیر ابن الخمار در خوارزم، آن‌گاه که هر دو در خدمت مأمونیان خوارزمشاهی بودند، ملاقات کرده بود و با او نشست و برخاستی داشته است. از دیگر سو، می‌دانیم که ابوالخیر ابن خمار با ابوسعید همدانی وزیر، که ابن سینا بدو مکاتبه‌ها دارد و برایش رسالاتی را نگاشته، نیز مرتبط بوده^۱ و برای او کتابی نوشته بوده است^۲ که شاید در ری، آن‌گاه که وزیر در این شهر وزارت داشته، و شاید هم بعدها و به سبب آشنایی‌اش با وزیر آن را به او تقدیم داشته است.

وانگهی، چنانکه گفتیم، ابوعلی مسکویه و ابن هندو، دو فیلسوف و اهل حکمت معاصر ابن سینا، که او هر دوی آنان را می‌شناخته است، از شاگردان ابن الخمار بوده‌اند. بنابراین ابن سینا با آرای او بایست آشنا بوده باشد؛ کما اینکه در مکتوب پیش‌گفته شاگردش نظر وی را درباره ابن الخمار و ابن السمع از او نقل می‌کند. بنابراین با توجه به شهرت ابن الخمار در خراسان بزرگ و ری، ابن سینا نیازمند آن نبوده است که برای نقد آثارش مالی را همراه کسی به بغداد فرستد و نسخه‌های کتاب‌های او (و ابوالفرج ابن الطیب) را طلب کند. علاوه بر این، چنانکه گفتیم بعد از آنکه آثار ابوالفرج ابن الطیب در اختیار ابن سینا قرار می‌گیرد او در مقام مقایسه میان نمایندگان مختلف مکتب فلسفی مسیحی بغداد در می‌آید و معلوم است که قصد دارد میان ابوالفرج ابن الطیب و آن دیگر شیخ با طبقه ابوالخیر و ابن السمع مقایسه کند.

۱. در این مورد به تحقیق مفصل و دراز دامن یحییٰ میشو در خصوص مکتوب ابن سینا به ابن وزیر؛ به ویژه در خصوص وزارت او در ری (صفحه ۲۹) مراجعه کنید؛ رک:

Yahya Michot, *Ibn Sina: Lettre au Vizir Abu Sa'd*. (Sagesse musulmanes, 4.) xii, 316 pp. Beirut: Les Editions al-Bouraq, 2000.

۲. رک: ابن فندق، تمه، ۲۷، ۴۸.

دیدیم که آقای گوتاس آنجا که شاگرد ابن سینا از ابوالفرج ابن الطیب و کسی دیگر از شیوخ بغداد سخن می‌راند، آن دیگری را ابوالخیر ابن الخمار می‌داند. استدلال او به سال مرگ ابوعلی ابن السمح است که در سال ۴۱۸ق در بغداد رخ داده و بنابراین نمی‌تواند در حدود سال ۴۲۱ق، یعنی سال حمله مسعود غزنوی به اصفهان و ناپدید شدن نسخه الانصاف و گفت‌وگوی ابن سینا با حلقه شاگردانش در ری در رابطه با تحریر مجدد الانصاف همچنان فعال بوده باشد. برای همین، به نظر گوتاس نمی‌توان پذیرفت که نام ابن السمح را در کنار ابوالفرج ابن الطیب آورده باشند. او می‌گوید پس مقصود کسی نیست جز ابوالخیر ابن الخمار. اما چنانکه گفتیم ابوالخیر آن زمان سال‌ها بود عراق را به مقصد خراسان ترک کرده بود. ثانیاً از آنچه از گزارش‌ها برمی‌آید^۱ او در زمان سلطنت محمود غزنوی در غزنه و در زمان اقامت سلطان در آن شهر درگذشته است؛ شاید حتی اندکی بعد از آنکه در ۴۰۸ق از خوارزم به غزنه منتقل شد. اگر سال مرگ او را حتی سال‌ها بعد از آن بدانیم، باز باید مرگش را پیش از آن هنگام بدانیم که محمود غزنوی به سال ۴۲۰ق قصد ری و اصفهان کرد. ابوالخیر ابن الخمار بسیار بعید است در فاصله کوتاهی که محمود غزنوی بعد از این حمله به غزنه بازگشت (و تازه چنانکه می‌دانیم مستمراً هم در آن فاصله مقیم غزنه نبود) و بسیار زود هم درگذشت، در غزنه حاضر و در زمان حضور سلطان، چنانکه حکایت ابن فندق ناظر بدان است، از دنیا رفته باشد. به هر حال، ابوالخیر ابن الخمار در ۴۲۱ق، یعنی سال حمله مسعود غزنوی، که در طی اقامت در اصفهان از مرگ پدر آگاه شد،^۲ به احتمال بسیار قوی دیگر در قید حیات نبوده است. این در حالی است که شاگرد ابن سینا در این مکتوب می‌گوید بعد از گم شدن نسخه کتاب الانصاف در اثر همین حمله و آشوب و آن هنگام که شاگردان ابن سینا او را در ری به تهیه آثار بغدادیان ترغیب می‌کردند، هر دو شیخ بغدادی و هر دو همچنان در قید حیات بودند و پس از آنکه ابن سینا کسی را مأمور می‌کند که برای خرید آثار آن دو به

۱. ابن فندق، تمة، ۲۷.

۲. رک: تاریخ بیهقی، تصحیح فیاض، ۱۲؛ تاریخ مرگ محمود اوائل همان سال و در ۲۳ ربیع الآخر اتفاق افتاده است، رک: همو، ۱۳.

بغداد رود، یکی از این دو شیخ بغدادی (که به نظر پروفیسور گوتاس باید ابوالخیر ابن الخمار باشد) در این میان از دنیا رفته است. ابوالفرج ابن الطیب، یکی از دو شیخ بغداد که همانی است که در گفتار شاگرد ابن سینا از او با عبارت «الشیخ الجلیل الباقی منهما - متّع الله به» یاد شده چنانکه پیش تر گفتیم تا سال ۴۳۵ق در بغداد در قید حیات بوده است. از دیگر سو، از عبارت ابن شاگرد هم به روشنی معلوم است که این شخص دوم در بغداد زندگی می کرده و درست در همین محدوده زمانی درگذشته است. این دو اشاره خود گواه آن است که مقصود او از شخص دوم ابوالخیر ابن الخمار نبوده است. اینک دقیقاً نمی دانیم مقصود از این شخص دوم، که به احتمال بسیار قوی از فیلسوفان مکتب مسیحی ارسطویی بغداد بوده و ابن سینا با او و آرای وی مخالف بوده، چه کسی بوده است؟ در آن دوران اگر ابن الخمار و ابوعلی ابن السمع دیگر در قید حیات نبودند، پس به واقع مقصود از شخص دوم غیر از ابوالفرج ابن الطیب که بوده است؟ این مسئله ای است که باید درباره آن تأمل بیشتری کرد.

از عمر خیامی تا حسام‌الدین سالار

نکاتی دربارهٔ رسالهٔ منسوب به خواجه نصیر طوسی در انتقاد از ابوالبرکات بغدادی رساله‌ای دربارهٔ موضوع تناهی ابعاد در مجموعهٔ حکمی شمارهٔ ۲۰۴۲ مجموعهٔ روان کوشکو در موزهٔ توپکاپی استانبول موجود است (برگ‌های ۲۰۰ الف تا ۲۰۵ ب) که به چند لحاظ اهمیت و ارزش بررسی دارد. این رساله منسوب به خواجه نصیر طوسی و در رد بر عقیده‌ای از ابوالبرکات بغدادی است در این باره. این رساله، تا جایی که می‌دانم، تاکنون منتشر نشده و گویا از آن فقط همین نسخهٔ خطی در دست است. البته دور نیست از آن نسخه‌های دیگری هم در کتابخانه‌های ایران و یا ترکیه و یا جاهای دیگر موجود باشد.

این رساله به نظر من و بی‌تردید نمی‌تواند از خواجه طوسی باشد و به همین جهت است که می‌گویم بعید هم نیست از آن نسخه‌های دیگری موجود باشد، ولی چون مؤلف آن ناشناخته است یا هویتش بر روی نسخه‌های کتاب ذکر نشده تاکنون شناسایی نشده است. در مجموعهٔ حکمی ۲۰۴۲ نیز نام نویسنده در خود متن رساله و در خطبهٔ کتاب ذکر نشده و تنها در پایان رساله، کاتب در حاشیهٔ سمت چپ نسخه، نصیرالدین طوسی را نویسندهٔ رساله ذکر کرده است. در آغاز مجموعه هم با قلم خود نسخه بر روی برگ آغازین در فهرستی که از کتاب‌ها و رساله‌های مجموعه به دست داده شده نصیرالدین طوسی نویسندهٔ رساله ذکر شده است.

با این وصف دلالتی وجود دارد که انتساب این اثر را به خواجه طوسی رد می‌کند. نخست آنکه ظاهراً هیچ منبعی این رساله را از خواجه طوسی یاد نکرده است. ثانیاً مجموعهٔ یادشده مجموعه‌ای است نسبتاً متأخر و کاتب آن هم چنانکه از نسخهٔ حاضر برمی‌آید از اطلاع و دانش لازم برخوردار نبوده، به‌طوری که اغلاط زیادی در نسخه دیده می‌شود. بنابراین سخت است بتوان بر گفتهٔ او که منبعش دانسته نیست اعتماد کرد. وانگهی، انشای رساله به قلم محکم و متین و همچنین با روحیهٔ خواجه طوسی

بی‌شباهت است و سبک متفاوتی دارد. نویسنده در آغاز رساله بیش از یک برگ را به ذکر مطالبی در نقد شخصیت و جایگاه علمی ابوالبرکات اختصاص داده و بیشتر قلمش رنگ جدلی پیدا کرده است. این با مشی خواجه سازگاری ندارد؛ حتی اگر قلم نسبتاً تند و انتقادی او را در کتابش در نقد شهرستانی، یعنی مصارعة المصارعة، مدّ نظر قرار دهیم. در همین مقدمه، نویسنده، علاوه بر ابوالبرکات، به نقد و جرح یکی از دلبستگان به ابوالبرکات نیز پرداخته است و او را به دلیل پیروی از ابوالبرکات مورد انتقاد قرار می‌دهد. اصلاً انگیزه او از نوشتن این رساله نه فی نفسه بحث از تاهی ابعاد بلکه بیشتر نشان دادن ضعف علمی و فلسفی ابوالبرکات و ناتوانی او در درک مسائل فلسفی و انتقاد از پیروان او و در واقع یک شخص معینی است که از ابوالبرکات پیروی می‌کرده و نویسنده چنین می‌نماید که در این رساله بدو نظر خاص دارد. چنانکه خواهیم گفت مطالب مقدمه خود گواه آن است که نویسنده هم‌زمان با ابوالبرکات و یا اندکی بعد از او اثرش را نگاشته است و بدین ترتیب این کتاب نمی‌تواند از خواجه طوسی باشد.

در پایان رساله هم نویسنده باز به گونه‌ای به همان فضای آغازین رساله باز می‌گردد و این بار نه خود ابوالبرکات و بلکه، چنانکه از فحوای کلامش پیداست، همان شخص دلبسته به ابوالبرکات را مورد هجوم و انتقاد خود قرار می‌دهد و می‌گوید باید او اعتراف به خطا کند و تأکید می‌کند که اگر چنین نکند فقط به سبب فریکاری اوست که گمان می‌برد اذعان به خطایش موجب انهدام اصول دین می‌شود. این البته سبک گفتار خواجه طوسی نیست.

ما از وجود چنین شخصی در زمان حیات خواجه طوسی بی‌اطلاعیم. اساساً هیچ معلوم نیست که مکتب ابوالبرکات همچنان در دوران خواجه طوسی هوادارانی داشته باشد. درست است که در سده ششم هجری در خراسان تعدادی، مانند شرف‌الدین مسعودی (نویسنده المباحث و الشکوک) و افضل‌الدین غیلانی (نویسنده حدود العالم) در نقد ابن سینا از ابوالبرکات بغدادی الهام می‌گرفتند و بدو استناد می‌کردند. از آن بالاتر، می‌دانیم که حتی در زمان خود ابوالبرکات بغدادی کسانی معروف به پیروی

از او بودند و همین امر خشم کسانی مانند حکیم عمر خیامی را در پی داشت^۱ و کسانی دیگر مانند ابن سهلان ساوی در نقد ابوالبرکات رساله نوشتند (با نام نهج التقدیس).^۲ اما این روند گویا محدود به همان سده ششم هجری بود و ربطی به دوران خواجه طوسی ندارد. البته چنانکه می‌دانیم فخر رازی به‌ویژه در اوائل دوره تحصیلات فلسفی‌اش و نیز در برخی آثارش - از جمله در المباحث المشرقیة - گاه تحت‌تأثیر ابوالبرکات است؛ نیز می‌دانیم که برخی از معاصران فخر رازی هم، که از منتقدان سرسخت او بوده‌اند، لبه تند انتقاد خود را هم‌زمان متوجه فخر رازی و ابوالبرکات بغدادی می‌کرده‌اند.^۳ اما ظاهراً این فضای انتقادی محدود به همان دوره بود و تا زمان خواجه طوسی ادامه نداشت.

در رساله حاضر معلوم است که نویسنده علاوه بر انتقاد از ابوالبرکات قصد دارد از یکی از معاصرانش به‌طور مشخص و از گرایش او به پیروی از ابوالبرکات انتقاد کند. این در حالی است که در دوران خواجه طوسی کسی از معاصرانش به پیروی از ابوالبرکات چندان شناخته نبوده تا وی در رساله انتقادی‌اش درباره نظر ابوالبرکات در خصوص تناهی ابعاد در واقع به انتقاد از آن معاصر نظر داشته باشد. اگر مقصود نویسنده این رساله انتقاد از فخر رازی^۴ هم بوده باشد، باید او را یکی از معاصران فخر رازی بدانیم و نه شخص خواجه طوسی که ده‌ها سال بعد از مرگ فخر رازی می‌زیسته و فعالیت علمی داشته است. به دیگر سخن، چنانکه گفتیم، از نوع اشارات طعن‌گونه نویسنده در حق آن پیرو ابوالبرکات معلوم است که آن شخص معاصر نویسنده است و اگر مقصود فخر رازی باشد چگونه می‌توان نویسنده این رساله را خواجه طوسی قلمداد کرد؟

۱. در این مورد در مقاله‌ای درباره خیامی (در دست انتشار) گزارش ابن فندق بیهقی در تسمه صوان الحکمة (۱۱۷) تا (۱۱۸) را در این زمینه بررسی کرده‌ام.

۲. در ادامه مقاله به این موضوع باز خواهیم گشت.

۳. درباره ابوالبرکات بغدادی و سهم او در فلسفه سده ششم قمری خراسان در مقاله‌ای دیگر بحث خواهم کرد.

۴. فخر رازی گاه از ابوالبرکات تأثیر پذیرفته، اما نه در موضوع تناهی ابعاد؛ در این مورد خاص، مثلاً رک: ابوالبرکات بغدادی، المعنیر، ۱۹۵/۳، ۲۰۰؛ فخر رازی، المطالب العالیة، ۶/ ۱۷۰-۱۷۱.

وانگهی، خواجه طوسی در آثارش، چه آنها که در مدت اقامت نزد اسماعیلیان نگاشته و چه آنها که بعدتر در دوران مغولان نگاشته یا تجدید تحریری از نوشته‌های سابق به دست داده، گرچه به شهرستانی یا فخر رازی و انتقاداتشان از ابن سینا نگاه هم‌دلانه ندارد و انتقادهای و «جرح»های آنان را نقد کرده، هیچ‌گاه عبارتش درباره آنان رنگ آنچه در رساله حاضر دیده می‌شود نمی‌گیرد و این اصولاً با روحیه و سبک نوشتاری او متفاوت است.

از دیگر سو، چنانکه گذشت، نویسنده رساله مقدمه‌ای تفصیلی در نقد شخصیت ابوالبرکات بغدادی پرداخته و از فحوی کلامش که آن را در سطور بعد عیناً نقل خواهیم کرد، معلوم است که از معاصران جوان‌تر ابوالبرکات بوده که می‌دانیم خود عمری طولانی کرد و در حدود نیمه سده ششم هجری درگذشت. نوع تجاهلی که نویسنده در مقدمه اثر در حق ابوالبرکات روامی دارد آشکارا نشان‌دهنده این واقعیت است. از آنجا که در مقدمه رساله حاضر از ابوالبرکات بغدادی با عنوان «صاحب‌المعتبر» یاد می‌شود باید گفت که نویسنده رساله حاضر به احتمال زیاد اواخر عمر ابوالبرکات می‌زیسته، یعنی زمانی که می‌دانیم او نوشته‌ها و یادداشت‌ها و رسالات قدیم‌ترش در حکمت را تحت عنوان *المعتبر* گرد آورد.^۱ حتی اگر چنین هم نباشد، نباید زمان تألیف این رساله را بیش از یک-دو دهه پس از مرگ ابوالبرکات دانست.

گفتیم که نقد این نویسنده، که به احتمال قوی باید خراسانی باشد، ناظر به یکی از دلبستگان ابوالبرکات بوده که گویا برخلاف ابوالبرکات در همان خراسان زندگی می‌کرده و بنابراین، این رساله باید بخشی از مجادلات فلسفی درون خراسانی سده ششم هجری را منعکس کند. پیش‌تر احتمال فخر رازی را مطرح کردیم. علاوه بر احتمال اینکه این رساله در نقد فخر رازی به عنوان یکی از دلبستگان به ابوالبرکات نگاشته شده احتمال قوی‌تری هم در این میان مطرح است که باز در نتیجه‌ای که ما در پی

۱. برای آشنایی با زندگی ابوالبرکات، رک:

W. Madelung, "Abu'l-Barakāt Bagdādī" *Encyclopaedia Iranica*.

آن هستیم تفاوتی ایجاد نمی‌کند و آن اینکه نویسنده این رساله در نقد خود علاوه بر شخص ابوالبرکات، شرف‌الدین مسعودی، نویسنده المباحث و الشکوک را در نظر داشته که می‌دانیم هم ناقد فلاسفه و ابن سینا بوده و هم در کتابش در موارد متعدد از نقدهای ابوالبرکات بغدادی از ابن سینا در راستای ایراد نقوض و شکوک بر اشارات ابن سینا بهره برده است.^۱

این ویژگی‌ها متناسب است با آنچه در مقدمه و خاتمه رساله حاضر، نویسنده درباره آن معاصر دلبسته به ابوالبرکات مطرح می‌کند.^۲ جالب است بدانیم که مسعودی در همین المباحث و الشکوک، آرایه‌ای که درباره هیولی و تناهی اجسام مطرح کرده و نقدهایی که بر دیدگاه‌های ابن سینا آورده، متناسب است با آنچه نویسنده رساله حاضر به عنوان عقاید ابوالبرکات و موافقان او در این زمینه مطرح کرده است.^۳ بنابراین هیچ دور نیست که نویسنده این رساله، نقادی شرف‌الدین مسعودی از ابن سینا و پیروی او از ابوالبرکات را در این گرایش به نقد کشیده باشد. با توجه به آنچه درباره دوران زندگی شرف‌الدین مسعودی می‌دانیم باز باید گفت که نویسنده رساله حاضر کسی از معاصران اوست و می‌بایست در همان حدود نیمه دوم سده ششم هجری فعال بوده باشد.

وانگهی، خواجه طوسی در آثار فلسفی و منطقی خود چند جا از ابوالبرکات بغدادی آرایه را نقل می‌کند و گاه هم به نقد آن آرا پرداخته اما هیچ گاه در این موارد سخن او شکل انتقاد تند یا لحنی تحقیرآمیز، چنانکه در مقدمه رساله حاضر می‌بینیم، نمی‌گیرد. بنابراین خواجه در مواردی در آشارش تذکر به تأثیرپذیری فخر رازی از ابوالبرکات می‌کند یا مستقلاً به رأی او می‌پردازد اما هیچ گاه کلام او، با آنکه نظرات ابوالبرکات را گاه در این میان رد هم می‌کند، شکل انتقاد تند و تیز نمی‌گیرد و ابداً

۱. درباره شرف‌الدین مسعودی، رک: دو مقاله نویسنده این سطور در سایت «بررسیهای تاریخی».

۲. در ادامه مقاله به این موضوع بیشتر خواهیم پرداخت.

۳. رک: المباحث والشکوک، ۳-۹؛ چاپ نسخه برگردان نسخه خطی کهنسال شیراز.

شبهاتی ندارد با آنچه در رساله حاضر دیده می‌شود. حتی در تلخیص المحصل که در دوران واپسین زندگی خود به رشته تحریر درآورده است.^۱

علاوه بر همه اینها، در مقدمه اثر حاضر، چنانکه خواهیم دید، نویسنده از موضع ابوالبرکات درباره مسئله هیولی و صورت انتقاد می‌کند و عقیده او را، که مخالف عقیده ابن سینا در این زمینه است، باطل می‌شمارد. این در حالی است که اتفاقاً خواجه طوسی در موضوع اثبات هیولی با ابن سینا مخالفت کرده و بدان باور ندارد و فرض وجود آن را ضروری نمی‌داند. اتفاقاً او در این نظر به طور مشخص متأثر از ابوالبرکات بغدادی و البته شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، بوده است.^۲ بدین ترتیب چطور ممکن است خواجه طوسی نویسنده این رساله فرض شود؟ این را همین جا هم اضافه کنم که در بحث تناهی ابعاد در شرح اشارات، که در زمان اقامت در میان اسماعیلیان تحریر شده، خواجه اشاره‌ای به مواضع ابوالبرکات در این زمینه ندارد. بنابراین، با توجه به اینکه انتساب این رساله به خواجه طوسی مبنای روشنی ندارد و با توجه به آنچه درباره نقد درون‌متنی این رساله نوشتیم باید گفت که ممکن نیست خواجه طوسی نویسنده این رساله باشد.

۱. ازجمله رک: «و خواجه ابوالبرکات بغدادی این بیان‌ها را بخطوط تصویر کرده است تا در نظر آید و به آسانی در خاطر افتد» (اساس الاقتباس، ۱۹۴-۱۹۵)؛ «أقول: هذه الحجة مما أورد أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب إليه، وهي ضعيفة، لأن الملزومات ولو اختلفت ليست هي النفس وحده، بل النفس والمواضع المختلفة» (تلخیص المحصل، ۳۸۳)؛ «على أن بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات، قالوا: الصور الوضعية كالمرتج والمجنع وغيره لا يرسم بالخيال، بل يرسم في النفس بشرط تصرف النفس بالآلة تسقى بمحل الخيال، ولو لزم من ارتسام الشيء في ذی وضع صيرونه ذا وضع، لكن لا يلزم عكسه، أعني من ارتسام ذی الوضع فيما لا وضع له، صيرورة ما لا وضع له ذا وضع» (همان، ۸۹).

۲. در این مورد، رک: محقق طوسی، تجرید الاعتقاد، ۱۴۶؛ علامه حلی، کشف المراد، ۱۵۰؛ همو، مناهج اليقين فی اصول‌الدین، ۸۹؛ ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ۳۷۸؛ همو، الحکمة المتعالیة، ۱۶۹/۹؛ همو، «رسالة فی الشخص»، مجموعة الرسائل التسعة، ۱۳۱؛ مقایسه کنید با علامه حلی، نهاية المرام فی علم الکلام، ۳/ ۵۲۵-۵۲۶.

دوست دانشمندم جناب دکتر حسین معصومی همدانی در مقاله‌ای بسیار عالمانه با عنوان «حسام‌الدین سالار و جامع قوانین علم الهیته‌ی او»^۱ به مناسبت بحث از حسام‌الدین سالار اشاره‌ای کوتاه به رساله مورد بحث در مقاله حاضر داشته‌اند و در طی آن انتساب این رساله را به خواجه طوسی مسلم فرض کرده‌اند. هدف اصلی مقاله ایشان اثبات این امر است که جامع قوانین علم الهیته از حسام‌الدین سالار است و او، برخلاف تصور عمومی، دانشمندی از نیمه سده پنجم بوده و در این راستا تلاش کرده‌اند نشان دهند خواجه در آثار مختلفش از او بهره برده است. دکتر معصومی همدانی تا آنجا پیش رفته که شباهت قضایای رساله حسام‌الدین علی سالار در حل مشکل مصادره خطوط متوازی، که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آستان قدس موجود است، با رساله پر اهمیت «شرح ما أشکَل مِن مصادرات کتاب اقلیدس» تألیف عمر بن ابراهیم خیامی را بی اهمیت جلوه می‌دهد و در برابر معتقد است که این خود نشانی است بر اینکه حسام‌الدین سالار منبع الهام خیامی بوده است. درست در همین راستاست که یکی از مهم‌ترین عناصر استدلال ایشان مربوط می‌شود به بهره‌وری خواجه طوسی در رساله مورد گفت‌وگو در مقاله ما از حسام‌الدین سالار. به گفته ایشان، طوسی در این رساله کم و بیش عیناً از مطالب رساله مشابهی از حسام‌الدین سالار استفاده کرده است. ایشان این نکته را که خواجه در شرح اشارات در موضوع رساله حاضر، یعنی تاهی ابعاد، مثنی متفاوتی دارد و اشاره‌ای به ابوالبرکات ندارد این گونه توجیه کرده‌اند که محتملاً این رساله در دوران واپسین زندگانی خواجه نوشته شده، زمانی که او سال‌ها پس از دوران اقامت در نزد اسماعیلیان و تألیف متن شرح اشارات خود نوشته‌ای از حسام‌الدین علی بن فضل‌الله سالار را در زمینه تاهی ابعاد به دست آورده و آن را دستمایه تألیف کتابی در نقد ابوالبرکات قرار داده است.

توضیح اینکه رساله‌ای از حسام‌الدین علی بن فضل‌الله سالار در دست است در موضوع تاهی ابعاد که متأسفانه من نسخه‌ای از آن در اختیار ندارم اما به نظر آقای

دکتر معصومی همدانی، که نسخه خطی رساله سالار را مطالعه کرده‌اند، نویسنده رساله موجود در مجموعه روان کوشکو، که البته به نظر ایشان همانا خواجه طوسی است، از این رساله به طرز وسیعی استفاده کرده است. چنانکه گفتم متأسفانه من هم اینک عکسی از نسخه رساله حسام‌الدین سالار در رابطه با تهای ابعاد، که جزء مجموعه شماره ۴۶۰۵ در کتابخانه اسماعیل صائب ترکیه (دانشگاه آنکارا)، موجود است در اختیار ندارم. طبق نقل استاد معصومی همدانی این رساله چنین آغاز می‌شود: «بسم الله الرحمن الرحيم. فی تهای الأبعاد الجسمانية على الوجه الذى ذكره الشيخ الرئيس ابوعلی قدس الله نفسه». عبارت پایانی آن هم چنین است: «تمت الرسالة لحجة الحق أستاذ الدنيا حسام‌الدین علی بن فضل الله السالار قدس الله نفسه».

مطالعه دقیق این رساله بی تردید برای بحث ما بی نهایت مفید است. متأسفانه دکتر معصومی روشن نکرده‌اند که آیا در رساله علی بن فضل الله سالار ذکرى از ابوالبركات بغدادی به میان آمده یا خیر؟ این پرسش از آنجا بسیار مهم است که اساساً نوک تند و تیز انتقادات رساله منسوب به خواجه طوسی، چنانکه گفتیم، آرای ابوالبركات بغدادی درباره تهای ابعاد است و بنابراین باید دید که نوشته حسام‌الدین با این وصف چه سهمی در تألیف کتاب منسوب به خواجه از این منظر دارد؟ احتمالاً نام ابوالبركات در رساله حسام‌الدین نیامده؛ چرا که اگر در رساله حسام‌الدین یادى از ابوالبركات شده باشد آن گاه این خود دلیلی قطعی است بر اینکه حسام‌الدین سالار نمی‌توانسته در نیمه سده پنجم هجری، چنانکه نظر آقای دکتر معصومی بر آن است، فعال بوده باشد؛ زیرا تنها در اوائل سده ششم هجری بود که آرای فلسفی ابوالبركات شهرت پیدا کرد و اساساً او را نمی‌توان معاصر حسام‌الدین علی بن فضل الله (بنا بر تاریخی که آقای دکتر معصومی برای او قائل شده‌اند) دانست.

برای بحث بیشتر در خصوص این مسئله مناسب است متن مقدمه و همچنین خاتمه رساله منسوب به خواجه را بر اساس نسخه مجموعه روان کوشکو نقل کنیم و آن گاه به بحث بیشتر درباره احتمالات گوناگون در این زمینه بپردازیم. در این نسخه خطاها و افتادگی‌هایی دیده می‌شود و ما تا آنجا که ممکن بوده سعی کرده‌ایم آن را اصلاح کنیم.

[۲۰۰ الف] بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون. الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه محمد وآله أجمعين. يقول بعض من نظر في تصانيف أبي البركات صاحب المعبر ووقف على عجزه عن درك مباني الحكمة وأوانلها فضلاً عن غاياتها^۱ لما تبين لي قصور فهمه بمطالعة كتبه التي أكثرها تشويشات للعقول الضعيفة واعتراضات لا على المسائل العقلية وكلام القدماء بل على ما فهم منها ومن كلامهم فتشّ^۲ عن حاله فتبع^۳ أنّه رجل يعرف الطبّ ويحبّ أن يكون رجلاً حكيماً فكان يدّعي الحكمة ويطلب بواسطتها التفوق على نظرائه في الطبّ حتّى اشتهر بذلك فيما بين قربائه وأعوانه إلى حدّ وقع له الغلط في نفسه فقصد الإرتقاء من حضيض الدعوى إلى ذروة المعنى وشرع في درس الحكمة وتفهم مسائلها فلم يقدر على إتمام مسئلته ولا على تعيين مقدّماتها وتأليفها المؤدّيين إلى المطلوب ولم ير الاعتراف بجهرله بعد دعواه المتواترة في الحكمة وجعلها وسيلة إلى الفضيلة على سائر الأطباء فلم يبق لدعواه مخلص ولا لجهرله^۴ مهرب إلاّ تغير قوانين الحكمة وتطبيقها على ما يفهم منها حتّى تلقى^۵ أمره إلى الإنكار على العقلیات والاعتلاق بمذهب السفسطة التي هي موقف ضعفاء العقول فكلّ مسألة شرع فيها وحرم عن تفهمها حقّ التفهم يغير القوانين ويركّب المحالات التي لا يسع في العقول قبولها وبنى على هذه الطريقة تصانيفها وكلّ بناء على الفاسد [۲۰۰ ب] فاسد فما رأيت فهمه المادة والصورة وتركيب الجسم منهما إلاّ وقد فهم المسئلة والبرهان عليها بأول وهلة يسمعا وهذه المسئلة مع أنّها من أوانل المسائل الطبيعية وأظهرها

۱. عن غاياتها: در حاشیه

۲. اصلاح در حاشیه.

۳. کذا. شاید هم: فسمعت.

۴. در نسخه: بجهرله.

۵. کذا: بلغ.

فالبغدادي يوقف فيها توقفاً لم يمكنه الخروج عنها إذ كان يعجز عن تصوّر المادّة والصورة أصلاً فضلاً عن إثباتهما، إذ قد عجز عن تصوّرهما حقّ التصوّر وفرض أنّ القدماء أرادوا بمادّة الجسم الجسم وبصورته الصورة النوعية للجسم فإذا انفتح عليه هذا الباب في أمثال هذه المضائق وقع في سعة من التقدير والعرض ورياض من الجمل عرضها كعرض السماء والأرض والعجب أنّه مع ما لم يقف على القوانين التي تيسر للعقل سلوكه إلى مدركاته ومطلوباته لم يخطر أيضاً بباله أنّه يمكن أن يكون السبب فيما يخالف فهمهم الجمهور في المسائل العقلية إنّما هو قصور فهمهم وحرمانه عن الوصول إلى غوامض العقليات بل يجزم بأنّه يجب أن يكون ذلك لقصور عقل كلّ من شرع قبله في هذا العلم الذي مراتب عقولهم في الدرجة العليا ودرجات فنونهم في المرتبة القصوى بل أكثرهم ملوك قومهم ورؤساء أهل زمانهم ومن كان أفضل في العلوم العقلية كان أعظم قدراً فيما بين الناس [و] يدلّ على كمال عقولهم وعظم أقدارهم سهولة استنباط العلوم لهم واستكمال فنونها التي تعجز عقول العقلاء في زماننا هذا عن إدراك عُشر عُشر أحد الفنون، على أنّا وجدناها ملخّصة منقّحة وليس هذا حكاية أقوام وقعوا في قليل من الزمان بل في قريب من أربع آلاف سنة ولعلّ واحد من هؤلاء لم يقف على الخطايا الواقعة في المسائل العقلية ووقف عليها صاحب المعتبر جعلنا الله وإياكم من المنصفين في جميع الأحوال غير المتّصفين بالعناد والجدال وهذه الحال الذي حكيناها منه إنّما يشاهدها من تصانيفه من كان له حظّ من الحكمة وفهم من هذا العلم ما هو الحقّ ومن كلام المتبحّرين [٢٠١ الف] ما هو مرادهم وأما من فهم من ذلك ما فهمه البغدادي أو نهماً آخر خارجاً أيضاً عن الجادة فيخالفهم مخالفته، وهذا الذي هو يحسبه من الوقوف على حقائق الحكمة ولم يكن له تصرف

فی المسائل العقلية بحيث يميز صحيح الكلام عن فاسده ربّما يقول: بأيّ شيء أعرف أنّ إدراكه قاصر عن الوصول إلى غوامض المسائل العقلية بل ربّما قصر عقل من يخالفه في الفهم فتعريف مرتبته مع هذا القائل بعد المسامحة وعدم الالتفات إلى القوانين التي بها يعرف صحيح الاعتقادات من فاسدها إنّما تيسّر بأن نعيّن مسألة هي أدنى مسائل الحكمة [و] برهاناً هو أظهر براهين تلك المسئلة والمسئلة من المسائل التي قد عجز البغداذي عن تبيانها وصورة البرهان هي التي قد صرح ببطالانها وبيّن تلك المسئلة بذلك البرهان على وجه لا يبقى لأحد ممّن يدرك أوليات العقول شكّ في إثبات المسئلة ولا في صحّة البرهان ثمّ نلتمس ممّن يتولّاه أن يراجع نفسه وينظر بعين الإنصاف حتّى إنّ من قصر فهمه عن إدراك مسألة وبرهان هذه حالهما هل له أن يغير علماً قد ذكرنا بعض مراتبه ويخالف علمانه الذي حكينا بعض أحوالهم؟ أما المسئلة فهذه التي هي مسألة تناهي الأبعاد وأما البرهان فذاك الذي هو مذكور في الإشارات وقبل أن نشرع في بيانها فلنقدّم تعريف القضية والقياس المستعملين في إثبات تلك المسئلة بحيث يقف كلّ من أراد الوقوف عليها وإن لم يشرع^١ في المنطق بعد ولا في علم آخر من العلوم ولا في مسألة من المسائل وهو أن نقول.

اینجا هم خاتمه این رساله را نقل می کنیم:

خاتمة. وبعد اتمام الكلام وإشباعه فيما هو المرام خطر بالبال ذكر من يتولّى البغداذي ويغلو فيه وأنّه بعد أن تبين له هذه المسئلة على الوجه الذي يسهل إليها طريق التعيين وصيرها كالأولية لمن يعقل الأوليات ولم يبق فيها تردّد لمن يعرف الضروريات حاله ماذا؟ فإن تردّد بعد في كمال نقصانه وتمادى ممّا كان يعقل من قصوره وحرمانه ولم يتولّ عن ولأنه بل يبقى غالياً في

غلوانه^۱ مخافة أن يكون الاعتراف بقصوره بالكأ^۲ وتعصمه^۳ النجاة وتجويز الخطأ عليه موجباً لإنهزام أصول الدين فآله بينى وبينه وكفى به شهيداً ويكون كلام حسام الدين علي السالار وبه الحمد والمئة. تمّ تمّ.

در حاشیه چپ همین قسمت به خط کاتب دیده می شود که رساله را به خواجه طوسی منسوب کرده است: «الرسالة للحكيم المحقق نصير الدين الطوسي (رض)». همین جا این را اضافه کنم که هیچ بعید نیست که کاتب آنچه را در نسخه مادر خود دیده بوده عیناً آورده و این چند کلمه اخیر، که در حاشیه چپ صفحه دیده می شود، مربوط بوده است به انتساب رساله دیگری که متن آن بلافاصله در نسخه مادر موجود بوده اما بعدها پیش از آنکه آن نسخه مادر در دسترس کاتب نسخه حاضر قرار گیرد برگ های آن رساله از نسخه افتاده و بنابراین کاتب نسخه حاضر گمان برده این اطلاع مربوط به متن رساله حاضر است؛ در حالی که در واقع چنین نبوده و این اطلاع به متن رساله ای بازمی گشته که اوراقش از نسخه مادر به مرور زمان حذف شده بوده است. بنابراین می بینید که انتساب رساله به خواجه هیچ گونه پایه روشن و درستی ندارد. چنانکه خواهید دید نویسنده این سطور بسیار محتمل می داند که در واقع عبارت «ویكون كلام حسام الدين على السالار» اشاره غیر واضحی است به مؤلف رساله حاضر و در واقع این رساله نه تألیف خواجه طوسی بلکه تألیفی است از حسام الدین سالار. با این حساب حسام الدین سالار نه دانشمندی از نیمه سده پنجم بلکه با توضیحاتی که گذشت دانشمندی بوده فعال در نیمه سده ششم هجری و محتملاً اواخر سده ششم قمری؛ شاید هم زمان با شرف الدین مسعودی، که او هم همچون حسام الدین سالار به «حجة الحق» ملقب بوده و یک- دو دهه ای پیش از فخر رازی درگذشته است. اساساً تعبیر خواجه طوسی در تحریر فارسی کشف القناع درباره

۱. کذا.

۲. کذا. شاید: هالكأ.

۳. کذا: لعصمة.

حسام‌الدین،^۱ که با عبارت «رحمه الله» از او تعبیر کرده، می‌تواند خود قرینه‌ای باشد بر اینکه حسام‌الدین سالار تنها چند دهه‌ای پیش از خواجه طوسی درگذشته نه دو قرن پیش‌تر. عموماً معمول نیست تعبیر ترجمه و ترجمه را برای کسانی به کار برند که مدتی طولانی از وفاتشان گذشته باشد. این نکته‌ای است که با مقایسه موارد مشابه در آثار دانشمندان و حتی در آثار خود خواجه طوسی هم می‌توان با اندک تأملی دریافت.

خواجه طوسی، چنانکه استاد معصومی همدانی، تأکید می‌کند تحریر فارسی کشف القناع را پیش از زمان سقوط الموت در ۶۵۴ق تألیف کرده، بنابراین شاید بتوان زمان مرگ حسام‌الدین سالار را دست‌کم اواخر سده ششم هجری فرض کرد. او ممکن است عمری نسبتاً طولانی داشته و اواخر عمر ابوالبرکات بغدادی را درک و در آن زمان هم فعال بوده باشد. این نتایج مربوط به تخمین زمان حیات حسام‌الدین سالار در مجموع کم و بیش هماهنگ است با آنچه مرحوم جلال‌الدین همایی در خیامی نامه احتمال داده و استاد معصومی آن را در مقاله خود پذیرفته.

پرسش اساسی این است که چرا یک‌باره در پایان رساله حاضر و به شکل کاملاً نامتناسب و نامفهومی سخن از کلام حسام‌الدین علی سالار می‌رود؟ اگر چنانکه دکتر معصومی همدانی نوشته و از عنوان رساله علی بن فضل‌الله سالار هم برمی‌آید او موافق با تاهای ابعاد بوده، که باید هم چنین باشد، پس نمی‌توان گفت که مقصود نویسنده رساله حاضر از «کسی که از موافقان طریقه ابوالبرکات بغدادی بود» همانا حسام‌الدین سالار بوده است و در واقع به همین مناسبت محتملاً کاتب نام او را در پایان رساله ذکر کرده تا اشاره‌ای باشد به آن کسی که نویسنده این رساله قصد نقد او را داشته است.

بنابراین فقط دو احتمال باقی می‌ماند: یکی اینکه حسام‌الدین علی بن فضل‌الله سالار چون رساله‌ای در همین موضوع داشته کاتب از او در اینجا یاد کرده و چه‌بسا قصد داشته اینجا ابتدا رساله او را هم نقل کند، اما چون بدان دسترسی نداشته تنها به

۱. رک: نقل از آن در مقاله دکتر معصومی همدانی.

ذکر آن اکتفا کرده است. به خصوص چون کاتب هم محتملاً همانند دکتر معصومی همدانی بر شباهت‌های بی اندازه رساله سالار با رساله حاضر آگاه بوده و همین انگیزه‌ای برای وی در نقل یا دست‌کم اشاره به آن در پایان کتابت نسخه رساله حاضر بوده است. احتمال دوم آن است که اشاره به حسام‌الدین در پایان رساله حاضر برای این بوده که حسام‌الدین نویسنده همین رساله هم هست و او در واقع دو رساله در این موضوع نوشته بوده و در یکی از آنها از عباراتش در رساله دیگر بهره برده بوده است. اگر احتمال دوم درست باشد، می‌توان نتیجه گرفت حسام‌الدین علی بن فضل‌الله سالار دانشمندی است از معاصران جوان‌تر ابوالبرکات بغدادی؛ یعنی همان نویسنده رساله حاضر که در واقع یکی از دو رساله‌اش در تساهی ابعاد را در نقد بغدادی و یکی از پیروان او و در مقام دفاع از ابن سینا نگاشته بوده است. در این صورت، حسام‌الدین نمی‌تواند نویسنده جامع قوانین علم الهیة باشد؛ یعنی کتابی که - چنانکه استاد معصومی در مقاله عالمانه خود به‌درستی نشان داده‌اند - نویسنده‌اش معاصر عمیدالملک کندری، وزیر معروف سلجوقیان، بوده و باید در نیمه سده پنجم هجری، یعنی ده‌ها سال پیش از تألیف المعبر ابوالبرکات (که نامش در رساله حاضر به‌صراحت می‌آید) و دست‌کم دو-سه دهه‌ای پیش از آغاز فعالیت علمی ابوالبرکات و نقادی او به فلسفه سینوی، زنده بوده باشد. با این حساب، حسام‌الدین سالار از دانشمندان نیمه دوم سده ششم هجری است؛ یعنی کسی که معاصر جوان‌تر ابوالبرکات بوده و محتملاً زمان او را درک کرده و به او و یکی از پیروانش (چنانکه گفتیم محتملاً شرف‌الدین مسعودی یا به احتمال ضعیف‌تری فخر رازی) انتقاد داشته است. با این حساب، حسام‌الدین سالار معاصر شرف‌الدین مسعودی و همچنین معاصر پیرتر فخر رازی بوده است.

این در حالی است که اگر احتمال نخست درست باشد در آن صورت باید گفت که محتملاً این حسام‌الدین بوده که رساله خود را به تقلید و با الهام از نویسنده رساله حاضر نگاشته است و اگر حقیقتاً در رساله سالار، که چنانکه گفتیم عکسی از آن در اختیار من نیست، نامی از ابوالبرکات بغدادی نرفته باشد باید گفت که او محتوای رساله حاضر را با حذف بخش‌های مرتبط با ابوالبرکات دستمایه تألیف رساله جدیدی کرده

که هم‌اینک به نام او موجود است. بسیار بعید است نویسنده رساله حاضر که در مقام انتقاد از ابوالبرکات بغدادی بوده است و خود را آشنای کامل به فلسفه ابن سینا قلمداد می‌کند یک‌باره عمده مطالب خود را از دیگری، یعنی حسام‌الدین سالار، انتحال کند. همین هم باز نشان می‌دهد که حسام‌الدین از نویسنده ما متأخرتر بوده و بنابراین محتملاً شخصی است که در اواخر سده ششم یا حتی اوائل سده هفتم و به هر حال - چنانکه به دلایل مستقل دیگری ثابت است - پیش از عصر خواجه طوسی می‌زیسته است. اگر هم به فرضی نامحتمل چنین بگوییم که نویسنده رساله حاضر از کتاب حسام‌الدین سالار مطالب خود را در اثبات تناهی ابعاد و برهان مبتنی بر اشارات ابن سینا اخذ کرده و آن‌گاه انتقادات خود را از بغدادی در آغاز آن نهاده است باز هم باید گفت که به سبب شهرت ابوالبرکات بغدادی در این عقیده به احتمال زیاد حسام‌الدین سالار هم رساله خود را بدون آنکه نامی از او بیاورد در واقع در نقد ابوالبرکات و نظر ناهماهنگ وی با ابن سینا نگاشته بوده و با این حساب باز هم باید سالار را شخصی متأخرتر یا حداکثر معاصر ابوالبرکات دانست، نه نویسنده و دانشمندی از نیمه اول سده پنجم هجری.

از دیگر سو، نویسنده رساله حاضر هر که هست، چنانکه گفتیم شخصی است آشنا با ابوالبرکات و با یکی از پیروانش. می‌دانیم عمر بن ابراهیم خیامی ابوالبرکات را می‌شناخته و از او انتقاد داشته و حتی یک باری هم با فرامرز بن علی، یکی از پیروان و دلبستگان ابوالبرکات، بر سر این مسئله گفت‌وگویی انتقادی و پرتنش داشته،^۱ اما خیامی خود را آن هنگام که ابوالبرکات به نقد ابن سینا می‌پرداخت در مقامی بالاتر از آن می‌دید که به معاصری بسیار جوان‌تر از خود پاسخی مکتوب دهد. مقدمه رساله حاضر، که پیش‌تر نقل کردیم، گواه روشنی است بر اینکه این رساله ممکن نیست از خیامی باشد و سبک این نوشته با نوشته‌های خیامی شباهتی ندارد.

۱. رک: ابن فندق، تمة صوان الحکمة، ۱۱۷-۱۱۸.

یک احتمال دیگر آن است که نویسنده رساله حاضر ابن سهلان ساوی باشد که می‌دانیم معاصر ابوالبرکات بوده و نقدی هم بر ابوالبرکات به نام نهج التقدیس نوشته است که در سال‌های اخیر منتشر شده است. اتفاقاً در مجموعه روان کوشکور رساله نهج التقدیس درست قبل از رساله حاضر کتابت شده و بنابراین بعید نیست که این رساله هم نوشته ابن سهلان باشد. ابن سهلان در نهج التقدیس نقد خود را ناظر کرده است به گفتار همان فرامرز بن علی پیش گفته^۱ و بعید نیست که در رساله حاضر هم اگر واقعاً، تألیف ابن سهلان باشد، نقد او ناظر به همین شخص باشد. بنابراین ابن سهلان در هر دو رساله انتقاد از این شخص و بالمآل ابوالبرکات را در نظر داشته است. با این وصف، سبک مقدمه‌ای که نقل کردیم و نیز آنچه در پایان رساله حاضر آمده با سبک ابن سهلان در مواجهه با ابوالبرکات سازگاری ندارد و بسیار بعید است که این رساله تألیف ابن سهلان باشد؛ به ویژه اینکه در پایان رساله، آن‌گاه که از آن دل‌بسته ابوالبرکات یاد می‌شود، آمده که او خوف آن دارد که اگر به خطای خود در رابطه با دل‌بستگی به ابوالبرکات اقرار کند بنیان ایمان از میان برود. این روحیه تناسبی با فرامرز بن علی، از شاهان آل کاکویه یزد ندارد، و بیشتر به متکلمانی جاه‌طلب و آکنده از اطمینان به نفس، مانند شرف‌الدین مسعودی و فخر رازی، شباهت دارد.

بنابراین احتمال قوی‌تر آن است که نویسنده رساله حاضر را خود علی بن فضل‌الله السالار بدانیم و بر این نظر تمایل پیدا کنیم او، که معاصر شرف‌الدین مسعودی و فخر رازی بوده، درباره تهاهی ابعاد در واقع دو رساله نوشته بوده که یکی از آنها در نقد ابوالبرکات و یکی از پیروانش بوده است.

به هر حال اگر آنچه درباره دوران زندگی سالار گفتیم درست باشد باید طبعاً پیش از هر چیز چاره‌ای اندیشید برای مسئله انتساب کتاب جامع قوانین علم الهیة. چنانکه می‌دانیم نه در نسخه خطی این کتاب و نه هیچ جای دیگری این کتاب به سالار نسبت

۱. رک: مقاله ما با عنوان «کتابی از فیلسوفی ناشناخته با سرنوشتی هولناک» در کتاب حاضر که از هویت شخص مورد نظر در رساله ابن سهلان بحث کرده‌ایم.

داده نشده و صرفاً بر اساس شباهت پاره‌ای (و صرفاً پاره‌ای و نه همه) مطالب این کتاب با مطالبی که خواجۀ طوسی در دو تحریر عربی و فارسی کشف القناع خود از سالار نقل کرده، برخی محققان، از جمله آقای دکتر معصومی همدانی، رأی به انتساب قطعی این رساله به سالار داده‌اند. با توجه به اینکه هنوز پرسش‌هایی جدی دربارهٔ زمان زندگی سالار بی پاسخ مانده و با توجه به آنچه گفتیم که او احتمالاً معاصر پیرتر فخر رازی و معاصر جوان‌تر ابوالبرکات بوده است، باید این احتمال را که جامع قوانین علم الهیة تألیف وی است به کلی مرجوح بدانیم و در عوض به فکر جانشینی برای او به‌عنوان نویسندهٔ این کتاب باشیم؛ نویسنده‌ای که مطالب کتاب جامع قوانین علم الهیة او چنانکه می‌نماید بعدها دستمایه و الهام‌بخش علی بن فضل الله سالار برای تألیف رساله‌ای شده و محقق طوسی تنها این رسالهٔ دوم را دیده بوده و نه کتاب اصیل جامع قوانین علم الهیة را.

برخی محققان پیش‌تر دربارهٔ نویسندهٔ جامع قوانین علم الهیة یک احتمال مطرح کرده بودند و آن اینکه این کتاب تألیف حکیم علی بن احمد نسوی باشد. این احتمال را استاد معصومی به دلالتی قابل قبول نمی‌پذیرد. اما من در اینجا احتمال دیگری مطرح می‌کنم: به نظر من بسیار محتمل است که جامع قوانین علم الهیة تألیف عمر بن ابراهیم خیامی بوده باشد. به‌ویژه اینکه، چنانکه گذشت، می‌دانیم سالار دست‌کم در یک رسالهٔ دیگر هم از مطالبی مشابه مطالب خیامی در رسالهٔ خود استفاده کرده است. همان مقدار مطالبی که از آغاز کتاب جامع قوانین علم الهیة در مقالهٔ عالمانهٔ استاد معصومی همدانی نقل شده می‌تواند محتملاً گواهی کم و بیش قابل اعتنا باشد بر اینکه این کتاب تألیف عمر بن ابراهیم خیامی است. سبک مقدمهٔ کتاب و نام بردن از دانشمندان متقدمی که در موضوع مورد گفت‌وگو مطالبی نوشته‌اند و نحوهٔ سخن او دربارهٔ مبادی فلسفی بحث به رساله‌های خیامی و به‌ویژه برخی از رسالات جبری و ریاضی او بی اندازه شباهت دارد. همان‌طور که در نوشته‌ای مستقل دربارهٔ خیامی بحث کرده‌ایم^۱

۱. نویسنده امید می‌برد در آیندهٔ نزدیک این مقاله را به طبع بپردازد.

خیامی احتمالاً حدود ۴۱۰ ق متولد شده و بنابراین ممکن است نویسنده جامع قوانین علم الهیته باشد که در عصر عمیدالملک کندی نوشته شده است. محتملاً پیش از آنکه خیامی با دستگاه ملکشاه سلجوقی و نظام الملک پیوند یابد با وزیر پیشین سلجوقیان یعنی کندی مرتبط بوده و چنانکه از مقدمه این کتاب برمی آید می خواسته با این نوشته حمایت وزیر را جلب کند؛ می دانیم خیامی در برخی نوشته های دیگر خود نیز همین روش را با صاحب منصبان پیشه کرده است.

در پایان، تذکر این نکته را لازم می دانم که بر اساس گزارش تأییدنشده ای نسخه کتابی منسوب به خیامی با عنوان مجمع قوانین النجوم در استانبول موجود است که درباره آن و احتمال اتحاد آن با کتاب جامع قوانین علم الهیته بررسی های بیشتری لازم است.

دنباله تحقیقات درباره شرف‌الدین مسعودی

مسعودی «جهان دانش» و مسعودی «المباحث و الشکوک»

درباره نویسنده جهان دانش شاید بیش از هر کس دیگری مرحوم دانش‌پژوه در تحقیقات و مقدمه‌هایی که بر کتاب‌های گوناگون نوشته سخن رانده است. جهان دانش کتابی است در علم هینت و برخی زمینه‌های وابسته بدان - و نه احکام نجوم - که ترجمه فارسی اثر دیگری از همان نویسنده است. این اثر اصلی که از آن دست‌کم یک نسخه خطی باقی مانده الکفایه فی علم الهیته نام دارد^۱ که البته اثری است غیر از کفایه التعلیم فی صناعة التجیم، نوشته شخصی به نام ابوالمحامد ظهیر الحق و الدین محمد بن مسعود بن محمد بن الزکی الادیب الغزنوی، که آن هم اثری است به فارسی اما نه صرفاً در هینت و بخشی از آن در احکام نجوم نوشته شده است. این شخص معاصر نویسنده جهان دانش است و نامش در تمة صوان الحکمة (صفحه ۱۵۱) و جاهای دیگر آمده و عموماً او را به غلط با نویسنده جهان دانش یکی می‌پنداشته‌اند. هم‌اینک به‌خوبی روشن است که این دو یکی نیستند و فقط معاصر هم بوده‌اند. از دلایلی که برای این امر می‌توان اقامه کرد و کسی تاکنون بدان توجه نداشته آن است که به گزارش ابن فندق بیهقی، نویسنده کفایه التعلیم کتابی به نام احیاء الحق در فلسفه نوشته بوده که در آن شیوه فلسفی متفاوتی از آنچه در سنت ارسطو و ابن سینا شناخته شده است برگزیده بوده است. این هم با آنچه از نوشته‌های فلسفی نویسنده جهان دانش می‌شناسیم کاملاً مغایر است.

۱. درباره متن عربی باید وقتی مقاله‌ای منتشر کنم. در این نسخه فوائد و اطلاعات مهمی در رابطه با مسعودی و کتابش جهان دانش به دست می‌آید که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته بوده است. نویسنده بعد از انتشار این مقاله به لطف آقای فرانک گریفل به متن نسخه خطی عربی کتاب الکفایه دست یافت.

در تحقیقات دانش‌پژوه و بسیاری دیگر درباره نویسنده جهان دانش نکاتی هست که باید از نو بررسی شود. درست است که نام او «محمد بن مسعود المسعودی» است اما هیچ معلوم نیست لقبش «شرف‌الدین» باشد و این مطلب در نسخه‌های معتمد آثارش دیده نمی‌شود.^۱ متأسفانه شرح‌حالی هم از او در دست نیست و معلوم نیست اصلاً ساکن کجا بوده است. فقط می‌دانیم که تا پس از سال ۵۵۰ ق زنده بوده است. او به احتمالیه هنگام تألیف کتاب جهان دانش ساکن تبریز بوده است، زیرا اولاً در جهان دانش (صفحه ۱۶۴) از سمت قبله این شهر بحث می‌کند؛ ثانیاً فقط هنگام نام بردن از این شهر است که می‌نویسد: «حَمَّا اللَّهُ تَعَالَى عَنْ الْأَقَاتِ أَرْضَهُ». اما به احتمال قوی اصلاً سمرقندی است و بیشتر عمر را در آنجا سپری کرده است؛ به‌ویژه اینکه مشخصاً بخش در سمت قبله معطوف به تعیین سمت قبله سمرقند است (صفحه ۱۶۷). دست‌کم در یکی از نسخه‌های خطی جهان دانش هم نام او در خطبه کتاب، به صورت «محمد بن مسعود المسعودی السمرقندی» آمده است.^۲ دانش‌پژوه، و عده‌ای به تبع او، به غلط او را مروزی خوانده‌اند و گویا در این زمینه وی را با محمد بن عبدالملک بن مسعود المسعودی المروزی، فقیه شافعی و از اصحاب ابوبکر قفال مروزی، خلط کرده‌اند که مدت‌ها پیش از او می‌زیسته است.^۳

مذهبش را دقیقاً نمی‌دانیم چه بوده، اما به احتمال قوی، با توجه به سکونتش در سمرقند، بر مذهب حنفی بوده است. برخی سعی کرده‌اند برای این احتمال قرائن دیگری هم بیابند: اینکه او را استاد رضی الدین نيسابوری، فقیه و جدلی و «خلاف» نگار دانشمند حنفی در فلسفه قلمداد کرده‌اند و همچنین اینکه او ساکن بخارا بوده و بخاریان حنفی مذهب‌اند. اما البته نه او استاد رضی الدین نيسابوری بوده است و نه ساکن بخارا. علت این خطا را بعد از این توضیح خواهیم داد.

۱. مقایسه کنید با نقل آقابزرگ در الذریعه (۵/۲۹۹) از یک نسخه خطی جهان دانش که گویا لقب شرف‌الدین در آن ذکر شده بوده است.

۲. نقل شده در حسن‌زاده‌آملی، دروس هینت، ۲۰۳/۱.

۳. شاید هم سبق‌قلم و خلطی با مسعودی مروزی، شاعر پارسی‌گو، باشد.

او را علاوه بر دو کتاب جهان دانش و الکفایه فی علم الهیة نویسنده چند کتاب دیگر هم دانسته‌اند. نویسنده جهان دانش به فلسفه و علوم وابسته دلبسته بوده است: او صاحب کتابی با عنوان آثار علوی است که دانش‌پژوه آن را به چاپ رسانده است. این اثر بی تردید از اوست؛ زیرا در آن به‌صراحت از جهان دانش خود یاد می‌کند.^۱ او شرحی هم بر خطبه غزای ابن سینا دارد که از آن دست‌کم چهار نسخه خطی موجود است. او در این کتاب به‌صراحت از دیگر تألیفش، یعنی الکفایه فی علم الهیة، یاد می‌کند (تحت عنوان: الکفایه فی علم هیة العالم). وی نویسنده یک متن در مسائل فلسفی و طبیعی به فارسی هم هست که نسخه‌ای از آن در کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی در قم موجود است. در این کتاب، نویسنده آشکارا به کتاب جهان دانش خود ارجاع می‌دهد.^۲ در هر دوی این آثار، نویسنده ما به فلسفه ابن سینا دلبسته و معتقد است و همان خط را دنبال می‌کند؛ گرچه می‌کوشد تفسیری از برخی مباحث فلسفی ارائه دهد که با دیدگاه‌های اهل کلام منافاتی روشن نداشته باشد. او گاه بر این امر چندان تأکید دارد که مثلاً در بحث رؤیت باری تعالی در شرح الخطبة الغراء از ابن سینا نقلی همراه با ستایش از ابوحامد غزالی می‌کند و با نظر وی در تأیید رؤیت باری تعالی همراه است و خواننده را به کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد او ارجاع می‌دهد.

مطلقاً نمی‌توان مسعودی نویسنده جهان دانش را یک متکلم و دانشمند اهل کلام فرض کرد و به برای همین سخن گفتن از اینکه او دقیقاً اشعری مذهب بوده یا ماتریدی، با پیش‌زمینه‌ای که از او می‌شناسیم چندان هماهنگ نیست. این فقط نشان می‌دهد که مسعودی، همانند بسیاری دیگر از متکلمان و اهل فلسفه سنی مذهب خراسان آن زمان، عمیقاً تحت تأثیر ابوحامد غزالی بوده است؛ یعنی شخصیتی که پیش‌زمینه کلامی اشعری را، که در آن بالیده بود، پشت سر گذاشت و با تأثیر‌پذیری از فلسفه ابن سینا و نیز رویکردهای صوفیانه‌ای که در احیاء علوم‌الدین از خود به میراث گذاشت عملاً مکتب

۱. دو رساله درباره آثار علوی، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۷، ۶۹.

۲. از جمله، در ص ۳۵ از نسخه‌ای عکسی که هم‌اینک در اختیار من قرار دارد.

کلامی تازه‌ای بنیاد نهاد که می‌توانست برای بسیاری در خراسان آن روزگار پرجذبه باشد؛ دانشمندانی که به مکتب‌های سنتی متکلمان وابسته نبودند و در عین اینکه، همچون غزالی، ناقد فلسفه بودند به مطالعه علوم فلسفی هم علاقه داشتند. به هر حال، حتی دلبستگی به فلسفه هم در آن دوران خراسان تحت تأثیر غزالی بودند و برخی حتی آشنایی‌شان با منطق و فلسفه را مدیون وی بودند. در این میان برخی مانند مسعودی ما ظاهراً چندان به نقد فلسفه ابن سینا، در ادامه میراث غزالی، دلبستگی نداشته اما با تأکیدی که در کتاب‌های فلسفی‌اش دیده می‌شود معلوم است که سعی بلیغی داشته تا آنجا که ممکن است فلسفه را در هماهنگی با تعلیمات متکلمان و آموزه‌های اهل کلام عرضه کند و این همه متأثر است از میراثی که غزالی در این زمینه بر جای نهاد. کاملاً روشن است که او تحصیلات فلسفی داشته و در همان سنت ابن سینا جای می‌گیرد. جالب است بدانیم که او در آثارش همواره از ابن سینا به «فاضل‌ترین متأخران» و با ستایشی تمام یاد می‌کند.^۱

به نظر ما، بسیار محتمل است که این او و نه مسعودی دیگری که بعد از این نامش را خواهیم آورد بوده که شاگرد مخصوص (غلام) ابن سهلان ساوی قلمداد می‌شده است. توضیح اینکه ما از یک مسعودی اطلاع داریم که از او به «غلام ابن سهلان» یاد شده است؛ یعنی شاگرد مخصوص ابن سهلان ساوی، منطق‌دان و فیلسوف مشهور نیمه اول سده ششم هجری خراسان. به نظر ما مقصود از ابن مسعودی، همین مسعودی نویسنده جهان دانش است. شاهد این مدعا را در این متن می‌توان یافت: «الحسن بن معالی بن مسعود بن الحسين بن الباقلانی أبوعلی النحوی الحلّی. قدیم بغداد فی صباه و قرأ بها المذهب و الکلام علی الشیخ یوسف بن إسماعیل اللامغانی الحنفی... و قرأ الحکمة علی المسعودی غلام عمر بن سهلان الساوی صاحب البصائر، و الأدب علی ابی الحسن بن بانویه و ابی البقاء العکبری... و غیره و لازم الاشتغال و التحصیل الی أن برع

۱. رک: جهان دانش، ۲۷؛ آثار علوی، ۷۵؛ متن فلسفی کتابخانه آیه الله گلپایگانی، ص ۴۷ نسخه عکسی؛ و نیز در سرتاسر شرح الخطبة الغراء.

فی هذه العلوم و صار مشاراً إليه فيها معتمدا ... و انتقل آخر عمره الى مذهب الشافعی و انتهت إليه ریاسة النحو. مولده سنة ثمان و ستین و خمسمائة و توفی سنة سبع و ثلاثین و ستمائة»^۱.

با این حساب معلوم می‌شود که نویسنده جهان دانش، دانش فلسفی خود را مادیون ابن سهلان ساوی بوده است. بعداً دلائل این امر را بیشتر بر می‌رسیم. اگر فقط به نحوه تعبیر صفدی توجه شود، به احتمال زیاد می‌شود نتیجه گرفت که مسعودی بخشی از عمرش را در بغداد به سر برده، محتملاً اواخر عمر را؛ و آنجا بوده که ابوعلی الحسن بن معالی بن مسعود الباقلانی النحوی الحلی نزد او حکمت آموخته بوده است. اگر، چنانکه عبارت صفدی گواه آن است، ابن الباقلانی در کودکی به بغداد آمده باشد از آنجا که متولد سال ۵۶۸ق بوده، شاید بتوان گفت که مسعودی دست‌کم تا حدود ۵۸۵ق زنده بوده و شاید در بغداد درگذشته است. این همه قرائنی است که منظور از مسعودی «غلام ابن سهلان» همین مسعودی ماست و نه آن مسعودی دیگر که بعد از این او را معرفی می‌کنیم. علاوه بر اینکه بعداً خواهیم دید که آن مسعودی دیگر ممکن نیست نزد ابن سهلان شاگردی کرده باشد. تازه اگر تحصیلات ابن الباقلانی نزد او به سنین پیش از ۵۸۲ق و آن هم در بغداد مربوط باشد، در آن صورت این مسئله با این واقعیت که آن دیگر مسعودی چنانکه خواهیم دید در این سال در بخارا سکنا داشته و مرجع اهل علم بوده سازگار نمی‌افتد و خود باز قرینه‌ای است قوی بر عدم اتحاد این دو مسعودی.

دانش‌پژوه و تعدادی از دیگر نویسندگان به نویسنده جهان دانش، کتابی در فقه هم نسبت داده‌اند به نام الهادی فی الفروع و آن را مستند کرده‌اند به کتاب کشف الظنون.^۲ در اینجا حاجی خلیفه فقط از شرف‌الدین مسعودی حنفی یاد می‌کند و مشخص نمی‌کند که منظورش از این فرد دقیقاً چه کسی است. اما بلافاصله از کتابی با همین

۱. رک: صفدی، الوافی بالوفیات، ۱۷۰/۱۲-۱۷۱.

۲. رک: حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۲/۲۰۲۶.

عنوان از شخص دیگری یاد می‌کند به نام قطب‌الدین ابوالمعالی مسعود بن محمد بن مسعود النیسابوری (-۵۷۸ق)، فقیه شافعی و ساکن دمشق. بنابراین احتمال دارد که در اینجا خلطی صورت گرفته باشد. به هر حال، نویسنده جهان دانش ظاهراً فقیه نبوده و اگر چنین کتابی حقیقتاً تألیف مسعودی باشد باید آن را از آن دیگر مسعودی فرض کنیم که از او اندکی بعد سخن خواهیم گفت. به هر حال، در طبقات حنفیان از هیچ کدام از دو مسعودی مورد گفت‌وگو در این مقاله یادی نشده است و من نقلی تاکنون از این دو مسعودی در آثار فقه حنفی یا غیر حنفی ندیده‌ام؛ گرچه از یک مسعودی دیگری در کتاب‌های فقه حنفی نقل می‌شود که کتابی داشته با عنوان شرح تلخیص الجامع الکبیر.

به نویسنده جهان دانش، کتاب‌های دیگری هم نسبت داده‌اند که همه ناشی از خلط آشکار است میان او و دانشمندی که باید او را معاصر جوان‌تر او دانست و احتمالاً دهه‌ای پس از نویسنده جهان دانش درگذشته است. این نویسنده «شرف‌الدین محمد بن مسعود بن محمد المسعودی البخاری» است که معاصر پیرتر فخر رازی بوده و فخر رازی با این مسعودی در بخارا ملاقات کرده و با او مجالسی در مناظره‌های علمی داشته است که متن آنها در مناظرات فخر رازی (مناظرات ماوراء النهر) ثبت شده است. این دانشمند هم البته مروزی نبوده و انتساب او به مرو در منابع مطمئن تأیید نشده است. فقط می‌دانیم که ساکن بخارا بوده است. سال مرگش را نمی‌دانیم اما در سال ۵۸۲ ق فخر رازی با او ملاقات داشته است. او البته پیش از تألیف المناظرات فخرالدین رازی درگذشته است؛ شاید هم مدت‌ها قبل از تألیف المناظرات، چراکه در سفر دوم فخر رازی به بخارا و بعد از چند سال اقامت در سمرقند، فخر رازی دیگر از دیدار با او سخنی نمی‌آورد و تنها از تکرار دیدارش با شاگرد نامدار شرف‌الدین مسعودی، یعنی رضی‌الدین نیشابوری، یاد می‌کند.^۱ البته این احتمال هم هست که در

۱. رک: فخر رازی، مناظرات، ۵۴ به بعد.

آن زمان شرف‌الدین مسعودی بخارا را به قصد جای دیگری ترک کرده بوده است که این البته بعید می‌نماید (شاید بغداد؟ اگر هر دو مسعودی را یکی فرض کنیم).

شرف‌الدین مسعودی هم، مانند محمد بن مسعود المسعودی نویسنده جهان دانش، می‌بایست حنفی مذهب بوده باشد. فخر رازی در متن مناظرات خود، برخلاف آنچه در موردی دیگر انجام داده،^۱ آن‌گاه که از شرف‌الدین مسعودی به عنوان استاد رضی‌الدین نیسابوری یاد می‌کند اشاره‌ای به اختلاف مذهب آن دو نمی‌کند؛ به نحوی که بگوید شرف‌الدین شافعی مذهب بود در حالی که شاگردش حنفی مذهب. وانگهی، اگر او شافعی مذهب بود محتملاً فخر رازی با او در مناظراتش مهربان‌تر می‌بود؛ به ویژه اگر اختلافات حنفیان و شافعیان را در آن دوران در نظر آوریم. وی بیش از آنکه یک فیلسوف یا مانند نویسنده جهان دانش دانشمندی با علائق فلسفی باشد که در هیئت و آثار علوی چیزی نگارد، فقیه، متکلم^۲، اصولی، جدلی (علم الخلاف) و حتی علاقه‌مند به دانش حدیث^۳ بوده است؛ به طوری که از متن مناظراتش با فخر رازی این موارد کاملاً روشن است. البته او به فلسفه هم دلبستگی داشته و فخر رازی هم بدین نکته توجه می‌دهد و می‌گوید که رضی‌الدین نیسابوری نزد او فلسفه می‌آموخت؛^۴ اما گویا بیشتر از آن به منطق علاقه داشته و ظاهراً آثاری در منطق دارد؛ چنانکه پس از این بیشتر در این باره خواهیم گفت.^۵ شرف‌الدین مسعودی به هر حال بیش از آنکه به

۱. آنجا که از یکی از شاگردان رضی‌الدین نیسابوری سخن به میان می‌آورد؛ ر.ک: مناظرات، ۲۴.

۲. معاصرش، افضل‌الدین غیلانی، در حدوث العالم، ص ۱۱ از او فقط به متکلم یاد کرده است.

۳. درباره دلبستگی او به دانش حدیث فی‌المثل باید گفت که کسانی مانند ابوطالب مروزی، نسابه معروف و نویسنده کتاب الفخری فی انساب الطالبین، که متولد ۵۷۲ ق بوده، در محضر «الامام شرف‌الدین محمد بن مسعود المسعودی» حدیث خوانده بوده است؛ ر.ک: یاقوت حموی، معجم الأدباء، ۶۵۳/۲/۶۵۲.

۴. ر.ک: مناظرات، ۳۱، ۳۴.

۵. پیش‌تر در مقاله «مباحثات دو حکیم» که در کتاب از گنجینه‌های نسخ خطی چاپ شده به این موضوع پرداخته‌ایم. البته درباره انتساب آن آثار منطقی به شرف‌الدین مسعودی که در آن مقاله از آنها سخن رانیدیم با قطعیت کامل نمی‌شود سخن گفت؛ بدین امر در همان مقاله تذکر دادیم.

فلسفه ابن سینا معتقد باشد ظاهراً دلبسته به منطق سینوی بوده^۱ و چنانکه خواهیم دید بسیار متأثر از ابوحامد غزالی است و رویکردش به فلسفه و منطق سینوی هم تحت تأثیر او بوده است. در شماری از آن آثار منطقی، شرف‌الدین ظاهراً با افضل‌الدین غیلانی، فیلسوف و دانشمند سمرقندی معاصرش مباحثاتی داشته است. در این مباحثات خصم شرف‌الدین، که چنانکه گفتیم گویا افضل‌الدین غیلانی است، شاگرد عمر ابن سهلان ساوی خوانده می‌شود و پیداست که خود شرف‌الدین، که از او به «افضل العالم» هم تعبیر می‌شود و غیلانی برای او کمال احترام را قائل است، نزد ابن سهلان تحصیل نکرده بوده است.^۲ بنابراین آن مسعودی که در منابع از او به عنوان «غلام ابن سهلان» یاد می‌شود و پیش‌تر بدان اشاره کردیم نباید شرف‌الدین مسعودی باشد و باید مسعودی نویسنده جهان دانش منظور باشد. وانگهی، چنانکه خواهیم دید، شرف‌الدین مسعودی در کتاب المباحث و الشکوک ستایشگر و تحت تأثیر ابوالبرکات بغدادی است که خود ناقد ابن سینا بوده و برخی از انتقاداتش را ابن سهلان ساوی به نوبه خود پاسخ داده است، در کتابی به نام نهج التقدیس که در سال‌های اخیر به چاپ رسیده است؛ بنابراین بسیار بعید است که این مسعودی را «غلام ابن سهلان» بخوانند؛ در حالی که مشی او در فلسفه با ابن سهلان متفاوت بوده است.

شرف‌الدین مسعودی، نویسنده المباحث و الشکوک در عین حال ریاضی‌دان هم بوده و رساله‌ای به نام «الجبر و المقابله» بدو منسوب است^۳ و نوآوری‌هایی در این زمینه دارد که مورد توجه ریاضی‌دانان بعدی قرار گرفته است. او احتمالاً همانند معاصرش افضل‌الدین غیلانی، از منظر برخی مباحث مورد نیاز در فقه ابتدا به ریاضیات دلبستگی پیدا کرده و بعد در آن به تحقیق پرداخته بوده

۱. برخلاف افضل‌الدین غیلانی که منتقد آثار منطقی ابن سیناست؛ رک: غیلانی، حدوث العالم، ۱۱؛ نیز: مقاله پیش‌گفته نویسنده این سطور.

۲. رک: مقاله پیش‌گفته.

۳. رک: کشف الظنون، ۱/۸۵۷؛ نیز: فهرست دست‌نوشته‌های ایران (دنا)، ۲/۴۷۹.

است.^۱ علاوه بر این، شرف‌الدین برخلاف معاصر پیرترش، نویسنده جهان دانش، ظاهراً صرفاً به احکام نجوم و نه هیت دلبستگی دارد و در این زمینه کتابی دارد به نام مجمع الأحکام که خوشبختانه به چاپ رسیده است. این کتاب، چنانکه محقق آن در مقدمه تحقیق گزارش کرده، به تاریخ ۵۵۷ ق نوشته شده است. این کتاب که درباره احکام نجومی است به فارسی است. سبک فارسی‌نویسی مؤلف آن کاملاً متفاوت با نثر فارسی مسعودی نویسنده جهان دانش به نظر می‌رسد که چنانکه گفتیم چندین کتاب فارسی دارد. مقایسه‌ای میان متن فارسی جهان دانش با مجمع الأحکام و آثار علوی کاملاً مؤید نظر ما در تمایز این دو شخصیت است. البته در کتاب مجمع الأحکام به جهان دانش چندین بار ارجاع داده شده است^۲؛ جالب است بدانیم که برخلاف مشی نویسنده جهان دانش، که در آثارش به نوشته‌های دیگر خود به‌صراحت ارجاع می‌دهد، نویسنده مجمع الأحکام، که همان شرف‌الدین مسعودی بخاری است، آن‌گاه که به جهان دانش (و البته فقط به این کتاب از مسعودی سمرقندی و نه دیگر آثار مرتبط او) ارجاع می‌دهد، ارجاعش به صورت تألیفی از خود نیست و فقط اشاره می‌کند که در آن کتاب ذکر فلان و بهمان مطلب آمده است. بنابراین نمی‌توان از وجود چنین ارجاعاتی به کتاب جهان دانش استدلال کرد که نویسنده مجمع الأحکام و جهان دانش یک نفرند. محتملاً جهان دانش خیلی زود از شهرتی برخوردار شده بوده و بنابراین شرف‌الدین مسعودی می‌توانسته از آن در کتابش بهره گیرد.

اینکه کتاب مجمع الأحکام تألیف شرف‌الدین مسعودی است البته فقط از این معلوم می‌شود که کاتبان نام وی را به همین صورت «محمد بن مسعود المسعودی البخاری» در آغاز نسخه‌های کتاب ذکر کرده‌اند. دلیلی برای رد این انتساب نداریم، به‌ویژه اینکه از مناظرات فخر رازی با او به‌خوبی روشن است که وی دلبستگی بسیار به احکام نجوم و طالع‌بینی داشته است؛ یعنی همان موضوع کتاب مجمع الأحکام.

۱. رک: مقاله ما در کتاب از گنجینه‌های نسخ خطی در خصوص متنی درباره ریاضیات از افضل‌الدین غیلانی که آن را در کتابخانه لایبیک یافتیم.

۲. در صفحات ۷۴، ۸۱، ۸۹، ۹۹ آن کتاب.

بنابراین جایی برای این نمی ماند که ذکر نسبت بخاری را در آغاز کتاب از الحاقات کاتبانی بدانیم که این دو مسعودی را یکی می پنداشته و کتاب نویسنده جهان دانش را به مسعودی نویسنده المباحث و الشکوک نسبت داده اند. به نظر ما مجمع الأحکام و متن آن خود گواه خوبی است بر رد انتساب آن به نویسنده جهان دانش.

شرف الدین مسعودی از دیدگاه یک متکلم آشنا به فلسفه سینوی به اشارات ابن سینا پرداخته و کتابی دارد به نام المباحث و الشکوک که اخیراً به صورت چاپ نسخه برگردان در ایران منتشر شد و البته از آن نسخه های دیگری هم هست و نویسنده این سطور قصد دارد آن را به صورت تحلیلی تصحیح و منتشر کند.^۱ همه کسانی که درباره نویسنده المباحث و الشکوک سخن رانده اند با قطعیت ابراز داشته اند که هموست که نویسنده جهان دانش است و بنابراین احوالات این دورا با هم خلط کرده اند. در حالی که نویسنده جهان دانش، یعنی «محمد بن مسعود المسعودی» (از سمرقند) را ظاهراً فقط باید معاصر پیرتر «شرف الدین محمد بن مسعود المسعودی البخاری» بدانیم. در سند فلسفی فخر رازی،^۲ که او را شاگرد شرف الدین مسعودی خوانده اند و بعداً تفصیلاً خواهیم گفت که این مسئله مورد تأیید نیست، شرف الدین مسعودی هم شاگرد عمر خیام فرض شده است که آن هم درست نیست و با واقعیت هایی تاریخی که از هر دوی آنها می شناسیم سازگاری ندارد. نوع تعابیر فخر رازی درباره شرف الدین مسعودی در المناظرات و نیز در جوابات المسعودی^۳ هیچ نشانی از شاگردی فخر رازی نزد مسعودی ندارد، بلکه خلاف

۱. بعد از انتشار این مقاله متن کتاب را آقای ایمن شهاده بر اساس چند نسخه و ازجمله کهن ترین نسخه کتاب که نویسنده این سطور بدو داده بود در انتشارات بریل منتشر کرد؛ با این وصف قصد من این است که تصحیح خود را منتشر کنم چرا که همراه است با تحلیل بحث های فلسفی کتاب در مقدمه ای که بر آن نوشته ام. نخستین بار مرحوم یحیی مهدوی به این کتاب در کتاب مجموعه مصنفات ابن سینا اشاره کرد.

۲. برای این سند، رک: صفدی، الوافی بالوفیات، ۲/۱۰۱.

۳. رک: نویسنده این سطور در مقدمه ای که بر تصحیح جوابات المسعودی در دست آمادسازی دارد به این موضوع پرداخته است. متن این جوابات را بر اساس نسخه ای که با همکاری دوست گرامی آقای احمدرضا رحیمی رسه از تهران (کتابخانه مجلس) به دست آورده و شناسایی کرده بودیم به آقای ایمن شهاده دادم و ایشان

آن را نشان می‌دهد. از دیگر سو، مسعودی نیز نمی‌تواند شاگرد خیام بوده باشد؛ چه، در زمان مرگ خیام او به احتمال قوی هنوز متولد نشده بوده است. گرایش‌های ضد سینیوی وی در المباحث و الشکوک نیز نشان نمی‌دهد که او شاگرد کسی همچون خیام، فیلسوفی که وفادار به سنت سینیوی بوده، باشد.

محمد بن مسعود المسعودی، نویسنده جهان دانش، بی تردید پیرتر از نویسنده المباحث و الشکوک بوده است؛ فی المثل باید اشاره کرد که نویسنده جهان دانش نسخه‌ای از کتاب شرح خطبة الغزاة خود را گویا به تاج‌الدین محمد بن عبدالکریم شهرستانی، نویسنده نامدار الملل و النحل، اهداء کرده است که می‌دانیم با ابن سهلان ساوی، استاد مسعودی، ارتباطی وثیق و مکاتبات داشته.^۱ اگر این مسئله درست باشد، پس او پیش از سال ۵۴۸ ق، یعنی سال مرگ شهرستانی، آن مقدار پایه و شهرت در دانش داشته که کتابی هم‌وزن شرح خطبة غزای ابن سینا را به نگارش درآورد و به شهرستانی اهدا کند. از آن سو، نویسنده المباحث و الشکوک چنانکه گفتیم معاصر پیرتر فخر رازی بوده است.^۲ شرف‌الدین در المباحث و الشکوک آنجا که از ابوالبرکات بغدادی (درگذشته در حدود نیمه سده ششم هجری) یاد می‌کند، عبارت او نشانه‌ای واضح دربر ندارد که نشان دهد وی کتابش را در زمان حیات ابوالبرکات نوشته است.^۳ وانگهی، از مقدمه جوابات فخر رازی بر شکوک مسعودی برمی‌آید که فخر رازی آن را با فاصله زمانی چندانی از زمان تألیف شکوک ننوشته است، (و در آن بدان ارجاع

هم متن آن را در ضمن مقاله‌ای اخیراً منتشر کرده است، با این وصف لازم است از نو متن این جوابات با تصحیحی که من از آن به دست داده‌ام منتشر شود.

۱. این نسخه هم‌اینک در کتابخانه غریبه نجف اشرف نگهداری می‌شود؛ با تاریخ کتابت ۷۰۷ ق؛ رک: آقا بزرگ طهرانی، الذریعة، ۲۲۳/۱۳. باید این نسخه را از نزدیک دید و درباره آن داوری کرد. آنچه مسلم است این است که آغاز نسخه‌های ازهریه و ترکیه از یک سو و نسخه مجلس شورای این کتاب از دیگر سو با یکدیگر اختلاف دارد.

۲. محمد عوفی، نویسنده لباب الالباب در کودکی او را در بخارا دیده بوده است؛ رک: لباب الالباب، ۱۶۳/۲.

۳. رک: برگ ۱۱ الف [ص ۲۰ از چاپ عکسی]؛ گرچه می‌گوید «افضل زمانتا»، اما شاید پوشیده نباشد که این تعبیر لزوماً به معنی تلوین کتاب در زمان حیات شخص مورد اشاره نیست؛ این نظر مخالف نظر ایمن شهاده است که در مقاله خود با عنوان «از غزالی تا فخر رازی» تفسیری متفاوت از این عبارت دارد.

می‌دهد) و بنابراین تاریخ تألیف جوابات را باید حدود ۵۷۰ق و در زمان آغاز اقبالش به نوشتن آثاری فلسفی دانست.^۱ بنابراین کتاب المباحث و الشکوک محتملاً اندکی پیش از این تاریخ، شاید نیمه دهه شصت سده ششم هجری، نوشته شده باشد.^۲

شرف‌الدین مسعودی چنانکه خواهیم دید راه غزالی را در ردّ فلسفه ابن سینا می‌پیموده است. او شیفته غزالی است تا بدانجا که هر چند به احتمال قوی حنفی بود، با اهدافی آموزشی دو گزیده - یکی مختصرتر از دیگری - از الوسيط او در فقه شافعی فراهم کرده است که نسخه تحریر کوچک‌تر آن در کتابخانه خدیویه موجود است.^۳

۱. فخر رازی به هر حال جوابات خود بر کتاب مسعودی را پیش از ملاقات با او در ۵۸۲ق در بخارا نوشته بوده است. در مقدمه جوابات، فخر رازی احترام جالب توجهی برای مسعودی قائل است، اما ظاهراً سال‌ها بعد نظرش به او تا اندازه زیادی تغییر کرده بود، به طوری که در مناظرات خود با مسعودی حرمت وی را نگاه نمی‌دارد. فخر رازی البته در متن مناظرات به کتاب المباحث و الشکوک مسعودی و یا جوابات خود اشاره‌ای نمی‌کند؛ در حالی که فی‌المثل در یادکرد گفت‌وگویش با افضل‌الدین غیلانی به حدوث العالم او اشاره می‌کند، (رک: المناظرات ۵۹-۶۰). اما معلوم است که نظر منفی او مربوط به بعد از زمان تألیف جوابات است. در آنجا نشان داده‌ایم که در واقع فخر رازی آشنایی‌اش با فلسفه ابن سینا و شیوه انتقادی‌اش در نگاه به اشارات ابن سینا را تا اندازه زیادی متأثر از مسعودی و المباحث و الشکوک است و البته در همان فضا هم جوابات را نوشته، اما به تدریج با آشنایی بیشتر با فلسفه، که با تألیف المباحث المشرقیه وارد مرحله جدیدی شد، نظرش به مسعودی تغییر کرده است.

۲. با این حساب، حدود تخمینی تألیف کتاب حدوث العالم افضل‌الدین غیلانی هم که در آن از کتاب شرف‌الدین مسعودی به تصریح یاد می‌کند، روشن می‌شود؛ رک: حدوث العالم، ۱۱۱؛ چنانکه در مقاله پیش گفته «مباحثات دو حکیم» گفته‌ایم بسیار محتمل است که حدوث العالم پیش از تاریخ مفاوضات افضل‌الدین و شرف‌الدین که در آن مقاله معرفی رده‌ایم نوشته شده باشد و چون نسخه مشتمل بر آن مفاوضات تاریخ ۵۷۰ق دارد، بنابراین محتملاً کتاب حدوث العالم بسیار زود، بعد از زمان تألیف المباحث و الشکوک مسعودی و شاید با الهام‌گیری از آن به عنوان یک ضرورت برای رد ابن سینا نوشته شده است. افضل‌الدین معاصر شرف‌الدین بوده و با وجود احترامی فوق العاده که برای او دارد (نیز رک: حدوث العالم، ۱)، شاید از اوسن و سانش کمتر هم نبوده است. در مورد زمان تولد افضل‌الدین غیلانی شاید اعتماد به تاریخ ۵۲۳ق به عنوان سال تحصیل او در مرو که در نسخه‌های موجود حدوث العالم دیده می‌شود (رک: حدوث العالم، ۱۰) جای مناقشه داشته باشد؛ در غیر این صورت باید عمری طولانی برای شرف‌الدین مسعودی قائل شد؛ به‌ویژه اگر او را بزرگسال‌تر از افضل‌الدین بدانیم. از دیگر سو باید اضافه کرد که با توجه به آنچه گفتیم تاریخ آن مفاوضات هم تقریباً هم‌زمان است با تاریخ کتابت نسخه مشتمل بر آن که گویا برای خود افضل‌الدین در سال ۵۷۰ق نوشته شده بوده است.

۳. فهرست خدیویه، ۲/۲۷۸؛ البته باید دید این انتساب تا چه اندازه درست است و خطای فهرست‌نگار نیست.

برخلاف نویسنده جهان دانش، که چنانکه گفتیم ستایشگر ابن سینا و شارح آرای اوست،^۱ نویسنده المباحث و الشکوک ناقد ابن سیناست. بسیار بعید است که فرض کنیم مسعودی کتاب‌هایی چون جهان دانش و آثار علوی همان مسعودی نویسنده المباحث و الشکوک است. بدین ترتیب که او در آثاری چون جهان دانش و آثار علوی و مهم‌تر از آن در دو کتاب فلسفی شرح خطبه غراء و کتاب فلسفی فارسی پیش‌گفته مدافع ابن سینا و پیرو او باشد و آن‌گاه در المباحث و الشکوک تا این اندازه ناقد او. این نوع تفاوت نگرش را به احتمال بسیار زیاد نمی‌توان به تفاوت نگرش او در طی زمان منسوب کرد. به هر حال در مسائل معینی میان نظر منقول و مورد دفاع در آثار فلسفی پیش‌گفته (متن فارسی کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی و شرح خطبه غراء) با نظرات مورد توجه در المباحث و الشکوک اختلاف نظر عمیق هست. آیا می‌توان پذیرفت که او تا این اندازه تحول فکری و آن هم در طی یکی دو دهه پیدا کرده است؟

با همه نکاتی که گفتیم یک مشکل باقی می‌ماند: در جوابات المسعودی، فخر رازی یک جا مطلبی را به نقل از شرف‌الدین مسعودی نقل می‌کند و اشاره می‌کند به «خطب» او: «ولهذا زعم في خطبه أن الأرض إنما جعلت ملوثة ليستقرّ عليه الضوء». شاید نظر فخر رازی در اینجا حقیقتاً به شرح خطبه غزایی باشد که پیش‌تر نامش به عنوان تألیفی از نویسنده جهان دانش آمد؛ به‌ویژه اینکه در همین کتاب با نظری مشابه روبرو می‌شویم: «و أما الأرض فهي كثيفة ذات لون أغبر و لو كانت شفافة مثل النار و الهواء لما وقف عليها الضوء الذي يفيض من الشمس كما لا يقف على النار و الهواء». اگر چنین باشد، معلوم می‌شود، دست‌کم از نظر فخر رازی، نویسنده شرح خطبه غراء، که بنابر تحقیق ما باید غیر از نویسنده المباحث و الشکوک باشد و معتقدیم که ما دو محمد بن مسعود المسعودی داشته‌ایم، همان نویسنده المباحث و الشکوک است. اگر فخر رازی خود اشتباه نکرده باشد و آن دو را به‌خطای یکی ندانسته باشد و اگر مشابهت این دو مطلب در دو کتاب کاملاً اتفاقی نباشد (و تعبیر «خطبه» حقیقتاً اشاره به شرح

۱. به‌ویژه در دو کتاب شرح خطبه و نیز متن فارسی موجود در کتابخانه آیت‌الله گلپایگانی.

الخطبة الغراء باشد) در آن صورت همه آنچه در این مقاله درباره تمایز این دو شخصیت گفته‌ایم باید بی اعتبار قلمداد شود. در آن صورت است که باید چاره‌ای برای ناسازگاری‌هایی یافت که در این مقاله بدان‌ها اشارت رفت.

ابن سینا و یکی از رساله‌های منسوب به فارابی

رساله‌ای با عنوان «شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی» که تاکنون مکرر چاپ شده و حتی به انگلیسی ترجمه شده و در ایران هم در مجموعه گنجینه بهارستان (حکمت ۲) با تصحیح غیر انتقادی آقای حامد ناجی اصفهانی به چاپ رسیده است، گرچه به فارابی نسبت داده می‌شود بی‌تردید از او نیست. باید تحقیق شود که کهن‌ترین نسخه‌های این کتاب چیست و قدیم‌ترین سندی که این رساله را به فارابی نسبت می‌دهد کدام است؟ در اینجا بدین موضوع نمی‌پردازم. تنها تذکر این مطلب را لازم می‌دانم که مطالب این کتاب بی‌تردید با آنچه از فلسفه فارابی می‌شناسیم هماهنگی ندارد. بخشی از مطالب این رساله آنجا که دربارهٔ عروض وجود بر ماهیت و نیز اصطلاحات واجب الوجود و ممکن الوجود و نیز نکته‌ای که دربارهٔ عدم امکان وجود دو واجب الوجود مطرح می‌کند مطالبی است که با فلسفه ابن سینا سازگار است و نه با صورت‌بندی فلسفی فارابی، چنان‌که در آثار اصیل فارابی می‌شناسیم. عباراتی از این دست که در ذیل می‌آید گویای همین مطلب است:

إن كان كل شيء في عالم الكون والفساد مما لم يكن فكان قبل الكون ممكن الوجود، إذ لو كان متمتع الوجود لما وجد، ولو كان واجب الوجود لكان لم يزل ولا يزال موجودا. وممكن الوجود يحتاج في الوجود إلى علة يُخرجه من العدم إلى الوجود فكل ما له وجود لا عن ذاته فهو ممكن الوجود، وكل ممكن الوجود فوجوده عن غيره، وذلك الغير إن كان ممكن الوجود فالكلام فيه كالکلام فيما تتکلم فيه، فلا بدّ وإن يكون وجود ما هو ممكن الوجود يستند إلى الوجوب الوجود بذاته.

و یا این عبارت: «وبهذا الطريق يُعلم أنه لا يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لوجوده العارض للماهية، لأن وجود العلة هو سبب في وجود المعلول. وليس للماهية وجودان أحدهما مفيد والآخر مستفيد».

و نیز: «و یجب أن يكون واحداً إذ كل اثنين فالواحد متقدم والثاني متأخر، وهذا تقدم طبيعي وهو تقدم الواحد على الاثنين، وإذا كانا معاً فإما أن يشتركا في جميع الأشياء فإن اشتركا لم يكن بينهما اثنيّتين، وإن اختلفا فلا بد وأن يكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً، لأن أحدهما واجب الوجود، فإن كان الآخر أيضاً واجب الوجود لم يتخصص أحدهما ولم يتعين بوجوب الوجود بل يتخصص بشيء آخر، ولا محالة من أن يتخصص ما وجوده واحد في مفهوم ماهيته بوجوب الوجود».

خود موضوعات این رساله که عناوین آن در همان مقدمه مطرح می شود نشان می دهد که این رساله از فارابی نیست:

الأول في الدلالة على وجود المبدأ الأول، الثاني في الكلام في صفاته، الثالث في نسبة الأشياء إليه، الرابع الكلام في النبوة، الخامس في الشرع، السادس في المعاد.

این نوع تنظیم مطالب متناسب است با شیوه ابن سینا در رساله های کوچکی که در الهیات تنظیم کرده و به خوبی بر ما شناخته است.

جالب است بدانیم که بنابر گزارش مرحوم مهدوی^۱ بخش زیادی از این رساله مشابه است با رساله ای منسوب به ابن سینا با عنوان «العروس».^۲ به هر حال همین مسئله می تواند قرینه ای باشد بر اینکه این رساله و یا دست کم تحریری از آن اصلاً تألیف ابن سینا بوده است که به اشتباه به فارابی نسبت داده شده است.

در اینکه این رساله از فارابی نیست البته تردیدی نباید باشد، اما سخن بر سر این است که اگر این رساله از ابن سیناست چگونه رساله ای است و چرا مطالب آن به عنوان شرحی بر گفتار زنون (که در این رساله شاگرد ارسطو قلمداد می شود) تصور شده است؟ عبارت مقدمه رساله از این قرار است:

۱. مهدوی، فهرست نسخه های مصنفات ابن سینا، ۱۷۹.

۲. که البته عناوین دیگری هم دارد و خود ماهیتش محل بحث است و تردید؛ برای ترجمه ای از آن به فارسی، رکد «رسائل فلسفی» در حکمت بو علی سینا، ۲۷۵ به بعد.

رأيتُ لزینون الکبیر تلمیذ أرسطاطالیس و للشیخ الیونانی رسائل قد شرحها
النصارى شروحا ترکوا بعضها و زادوا فیها، فشرحتُ أنا^۱ کما وجب علی
الشارح شرح فصّ^۲. فأول هذه رسالة لزینون الکبیر الیونانی.

آیا می‌توان احتمال داد که این رساله بخشی است بازمانده از کتاب الانصاف ابن
سینا؛ کتابی که می‌دانیم در آن ابن سینا به شرح و تفسیر آثار ارسطو پرداخته بوده است؟
به‌ویژه به این دلیل که در اینجا نویسنده از «نصارى» و شروح آنان بر آثار زنون و شیخ
یونانی (فلوطین) سخن می‌راند. در الانصاف، چنانکه می‌دانیم، ابن سینا به آرای
شارحان بغدادی (شارحان / مفسران مسیحی ارسطو در بغداد که از آنان گویا در آنجا
به «مشرقیون» هم تعبیر می‌کرده) پرداخته بوده و به داوری میان مشرقیان و شارحان
مغربی ارسطو همت گمارده بوده است. ابن سینا خود درباره الانصاف خود، که
می‌دانیم جز پاره‌هایی احتمالی از آن چیزی باقی نمانده است، در یکی از مکتوباتش
که در المباحثات نقل شده می‌گوید:

والذی استخبره من حالی فی التعرض لمثل ذلک: فأخبره أنى كنت صنفْتُ
کتاباً سَمِیْتُه "کتاب الانصاف"، و قَسَمْتُ العلماء قَسَمَین: مغربیین و
مشرقیین. و جعلت المشرقیین يعارضون المغربیین، حتى إذا حَقَّ اللدَاد،
تَقَدَّمتُ بالانصاف. و کان یَشتمَلُ هذا الکتاب علی قریب من ثمانیة و
عشرین ألف مسألة. و أوضحت شرح المواضع المشکلة فی الفصوص إلى
آخر "أولوجیا"، علی ما فی أثولوجیا من المَطْعَم. و تکلمت علی سهو
المفسرین، و عملت ذلک فی مدة سیرة ما لو حُرِّرَ لکان عَشرین مجلدة.
فذهب ذلک فی بعض الهزائم، و لم یکن إلا نسخة التصنیف، و کان النظر
فیه و فی تلك الخصومات نزهة. و أنا، بعد فراغی من شیء أعمله، أشتغل
بإعادته، و إن کان ظل الإعادة ثقیلاً. لکن ذاک قد کان یَشتمَلُ علی تلخیص

۱. در چاپ ناجی: أنا، که غلط است.

۲. در چاپ ناجی: نصّ، که تصحیحی است بی دلیل.

ضعف البغدادیة و تقصیرهم و جهلهم. و الآن فلیس یمکننی ذلک، و لالی مهلتہ، و لکن اشتغل بمثل الإسکندر و ثامسطیوس و یحیی النحوی و أمثالهم.^۱

همچنین در مکتوبی که تصور می‌شود از ابن زبیل باشد و متن آن در المباحثات نقل شده، کتاب الانصاف ابن سینا چنین توصیف شده است:

وقد کان اتفق من الدواعی عام طروق رکاب السلطان الماضی هذه البلاد ما بعثه علی الاشتغال بکتاب سقاء کتاب "الإنصاف" المشتمل علی شرح جمیع کتب أرسطوطالیس، حتّی أدخل فیها کتاب "أولوجیا" و أخرج فی معانیه ما لم یحتسب منه؛ و نظر فی اختلاف التفسیر کلّه فانصف القول فی کلّ مسئله و فی کلّ قائل مدحا و ثناء و ذمّا و استقصارا، و خرج من الشکوک و الحلول و الفروع المبنیة علی الاصول عدد الله به أعلم.^۲

بنابراین در الانصاف، ابن سینا همه آثار ارسطو و حتی آنچه نسبتش را بدو مشکل می‌دانسته^۳ شرح کرده بوده و در آن میان شاید آثاری دیگر مرتبط با ارسطو و یا شارحان نوافلاطونی او را. بدین ترتیب، آیا ممکن است که رساله «شرح زینون» را بخشی نویافته از الانصاف ابن سینا بدانیم که در آن وی تکه‌ای از متنی منحول و منسوب به یکی از شاگردان ارسطو را که در این متن «زینون» خوانده می‌شود شرح کرده بوده است؟ به‌ویژه اینکه اینجا در مقدمه از شروح نصاری، که همانا مقصود مکتب ارسطویی مسیحی بغداد است - یعنی کسانی که ابن سینا با آنان سخت مخالف بود و در الانصاف سخنان آنان را مورد جرح و نقد قرار داده بود - سخن به میان می‌آورد؟ این پرسشی است که پاسخ بدان نیازمند بررسی‌های بیشتر است.

۱. ابن سینا، المباحثات، ۳۷۵.

۲. همان، ۸۰.

۳. چنانکه به نظر من از عبارت ابن سینا دربارهٔ اولوجیا و آنکه می‌گوید: «علی ما فی أولوجیا من الملعن» پیداست.

عیون المسائل: کتابی که از فارابی نیست

«عیون المسائل»، متنی ارزشمند در فلسفه که تاکنون مکرر به نام فارابی به چاپ رسیده،^۱ نمی‌تواند از فارابی باشد؛ دست کم اگر کتاب‌های اصلی و اصیل فارابی را ملاک قرار دهیم و همچنین دستگاه فلسفی ویژه‌ای را که بر اساس آن آثار می‌شناسیم. این نکته‌ای است که بر مطالعات فارابی‌پژوهی در غرب پوشیده نیست؛ گرچه برخی همچنان به این اثر به عنوان کتابی از فارابی ارجاع می‌دهند.

انتساب این کتاب به فارابی تاریخچه‌ای کهن دارد. ابن باجه (۵۳۳ق)، که چنانکه می‌دانیم بسیار شیفته آثار فارابی و فلسفه او بوده، در برخی آثارش از این اثر یاد و نقل کرده است.^۲ نسخه‌ای کهنسال با تاریخ ۵۱۵ق یا یک سالی کم و بیش از این متن در مجموعه‌ای کهنسال از آثار ابن سینا و بهمنیار و ابن زیله در کتابخانه لیدن موجود است که عکسی از آن هم‌اینک در برابر چشم نویسنده این سطور است. در این نسخه، به‌صراحت کتاب به فارابی نسبت داده شده است. همچنین هم‌اینک می‌دانیم که در مجموعه کهنسال مدرسه علمیه امام عصر شیراز، که حاوی المباحث و الشکوک شرف‌الدین مسعودی هم هست، نسخه عیون المسائل و باز منسوب به فارابی به تاریخ ۶۰۳ قمری دیده می‌شود.^۳

یحیی مهدوی^۴ از این کتاب در ضمن نوشته‌های ابن سینا یاد کرده و تذکر داده که نسخه‌ای از این کتاب در مجموعه‌ای کهنسال در دانشگاه استانبول موجود است به تاریخ ۵۸۸ق که به شیخ الرئیس منسوب شده است. مضامین و شیوه بحث‌های این

۱. از جمله در الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة، تحقیق عماد نبیل، دارالفارابی، بیروت، ۲۰۱۲؛ در اینجا به این چاپ ارجاع می‌دهیم.

۲. رک: رسائل فلسفیة لابی بکر ابن باجه، ۱۹۱.

۳. رک: چاپ نسخه‌برگردان این مجموعه ارزشمند، به کوشش محمد برکت، تهران، میراث مکتوب، ۸۸ به بعد.

۴. مصنفات ابن سینا، ۲۸۳-۲۸۴.

رساله کوچک پر محتوا به آثار ابن سینا ماندگی دارد؛ به‌ویژه اینکه در آن از مفاهیم واجب الوجود و ممکن الوجود بحث شده و محور الهیات در آن بر این دو مفهوم اصلی فلسفه سینوی نهاده شده است؛ مفاهیمی که در آثار اصیل فارابی از آنها به شیوه‌ای که ابن سینا بعدها و متأثر از متکلمان بحث می‌کرد دیده نمی‌شود.^۱ شادروان یحیی مهدوی در کتابش همچنین اشاره کرده به نسخه‌ای از این اثر در کتابخانه دولتی برلین (به شماره ۵۰۶۱) که در آن این متن به ابوالبرکات بغدادی نسبت داده شده است. طبعاً با توجه به اینکه این کتاب را معاصر ابوالبرکات در اندلس استفاده کرده و به فارابی نسبت داده بعید است که انتساب این اثر به ابوالبرکات مبنای درستی داشته باشد؛ به‌ویژه اینکه عقاید فلسفی ابوالبرکات در مواردی چنانکه می‌دانیم با گرایش سینوی و آنچه در این اثر ویژه می‌بینیم هماهنگی ندارد.^۲

تعدادی از آثار ابن سینا را می‌دانیم که بعدها به فارابی نسبت می‌داده‌اند. از طرفی، این را هم می‌دانیم که تعدادی از آثار فارابی بی‌تردید از او نیست و انتساب آثاری مانند فصوص الحکم به وی دچار مشکل جدی است. گاه برخی آثار منسوب به فارابی ریشه در متنی از ابن سینا با نام‌های دیگر دارد و از آن سو گاه تکه‌هایی از برخی آثار ابن سینا با آثار دیگری از فارابی آمیخته شده و عناوین تازه و انتساب‌های نوین یافته است. به هر حال معلوم است که در خراسان سده‌های پنجم و ششم هجری تلاش‌هایی برای هم‌سازی فلسفه‌های فارابی و ابن سینا یا، به تعبیری دیگر، بازخوانی آثار فلسفی فارابی بر اساس قرائت سینوی در جریان بوده است که آثارش را در انتقال این دست آثار و

۱. مثلاً بنگرید شباهت بحث عیون المسائل (۶۲) درباره حرکات افلاک و شوق به معشوق اول را با بحث ابن سینا در المبدأ والمعاد، ۶۱-۶۲.

۲. از جمله در بحث تعداد عقول و افلاک، رک: عیون المسائل، ۵۸-۵۹؛ مقایسه شود با المعبر ابوالبرکات بغدادی، ۱۵۶/۳ به بعد و ۱۵۱-۱۵۲. در این مورد خاص نظر ابن سینا در الهیات کتاب شفاء نیز کم و بیش با نظر کتاب عیون المسائل متفاوت است؛ رک: الهیات شفاء، فصل سوم از مقاله نهم، به‌ویژه ۴۰۱؛ برای انتقادات ابوالبرکات از ابن سینا، رک: W. Madelung, "Abu'l-Barakāt Bagdādī", *Encyclopædia Iranica*. وانگهی، فخر رازی که یک نسل بعد از ابوالبرکات می‌زیسته، این کتاب را به فارابی نسبت می‌دهد، رک: المباحث المشرقیة، ۵۸۲/۱.

انتساب کتاب‌هایی در سنت سینوی به فارابی ملاحظه می‌کنیم. بررسی میزان درستی نسبت این اثر به ابن سینا همچنان باید مطالعه و بررسی شود، اما بعید نیست این کتاب از آثار اولیه او پیش از دوران اقامت در ری و همدان و اصفهان باشد؛ به‌ویژه اینکه می‌دانیم ابن سینا در یکی دو دهه پایانی عمر دچار تحولاتی در نظام اندیشگی خود شد.

به هر حال، آنچه تحت عنوان «کتاب عیون المسائل علی رأی أرسطوطاليس و هی مائة وستون مسألة» در منابع رجالی، مانند عیون الأنباء تألیف ابن ابی اصیبعه به نام فارابی ثبت شده^۱ ظاهراً ربطی به این متن موجود و منسوب به فارابی ندارد.

نکته پایانی‌ای در عیون المسائل که از منظر بحث ما هم جالب توجه است اینکه در چاپ الثمرة المرضیة به غلط در عبارت زیر از کتاب، عبارت «وجوداً مجدداً» به صورت تحریف‌شده «وجوداً مجرداً» آمده^۲ که نادرست است.^۳ عبارت کتاب چنین است:

فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه و علمه للأشياء ليس بعلم زمني
و هو علة لوجود جميع الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدی و يدفع عنها
العدم مطلقاً لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجدداً بعد كونها معدومة و هو علة
المبدع الأول والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته
ادامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع.

ظاهراً نویسنده این متن، هر کس بوده، اینجا مقصودش رد نظر اشعریان بوده در باور به تجدد وجود اعراض و بالمآل تجدد وجود. طرح و رد این باور، که در زمان فارابی هنوز در میان اشعریان نظریه مطرحی نبوده، بیشتر با زمان ابن سینا مناسب

۱. رکد ۶۰۹؛ نیز رکد صفدی، الوافی بالوفیات، ۱/ ۱۰۵.

۲. الثمرة المرضیة، ۵۸.

۳. مقایسه شود با چاپ نسخه برگردان نسخه شیراز (۹۲) که درست آن ضبط شده است.

است. می‌دانیم که ابن سینا با دستگاه نظری و کلامی اشعریان درباره وجود و صفات آشنا بوده است.

حکیمی ناشناخته از خراسان سده ششم هجری

انتقاد از یک مصحح در تصحیح مجموعه‌ای از رساله‌های فلسفی

آقای نجیب مایل هروی در سال ۱۳۷۱ کتابی منتشر کرد با عنوان *عدة العقول و عمدة المعقول فی ایضاح مبانی الأصول*، همراه با دیگر مقالات فلسفی و کلامی که در واقع تصحیح آثاری بود منسوب به شخصیتی ناشناخته با عنوان فضل بن احمد بن خلف «بخاری».^۱ نسخه اساس تصحیح ایشان نسخه کتابخانه آياصوفياست که ظاهراً تنها نسخه موجود از رساله‌های منسوب به این دانشمند است. مجموعه‌ای که آقای نجیب مایل هروی منتشر کرده‌اند شامل رسالات و متن‌هایی به فارسی و عربی است. البته در تصحیح متن‌های عربی کتاب خطاهای فراوانی دیده می‌شود که ناشی از بدخوانی نسخه است و گاه هم احتمالاً به علت متخصص نبودن محقق در مباحث فلسفی.

آقای نجیب مایل هروی به‌درستی و بر اساس متن‌های فارسی فضل بن احمد بن خلف تشخیص داده‌اند که او از مردمان خراسان بوده است؛ اما اینکه او را «بخاری» فرض کرده‌اند مستند به هیچ دلیل استواری نیست و حتی به نظر من با توجه به اینکه نویسنده این رسالات، که از دانشمندان نیمه سده ششم هجری بوده، به فلسفه ابن سینا گرایش داشته بعید است که او اهل بخارا باشد؛ بل محتمل‌تر آن است که او را از مرو بدانیم که می‌دانیم در آن زمان از مراکز مهم آموزش فلسفه ابن سینا بوده است.

در مقدمه این کتاب آقای نجیب مایل هروی، جدا از ارائه مطالبی بی ارتباط با متن‌های کتاب حاضر یا مؤلف آن، مطالبی را درباره فضل بن احمد و اهمیت آثار فلسفی و «کلامی» او در این مجموعه مطرح کرده‌اند که تقریباً در تمام موارد نادرست و فاقد دقت است و در بهترین حالت از مرز کلی‌گویی فراتر نمی‌رود. احتمالاً این امر ناشی از بی‌اطلاعی از موضوعات محل بحث در رساله‌های عربی و فارسی مجموعه

۱. چاپ مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی. این کتاب اخیراً بدون هیچ ویرایش جدیدی تجدید چاپ شده است.

حاضر است. برخلاف آنچه آقای نجیب مایل هروی در تدوین این مقدمه انجام داده‌اند، موضوعات محل بحث در این رساله‌ها، از آنجا که مباحثی شناخته‌شده در کتاب‌های فلسفی است، باید در مقایسه با ادبیات فلسفی پیشینیان و معاصران فضل بن احمد بن خلف ارائه شود و جایگاه این نوشته‌ها و اهمیت یا نوآوری‌های فضل بن احمد بن خلف بر آن اساس مورد توجه قرار گیرد؛ کاری که متأسفانه احتمالاً به علت تخصصی بودن مباحث فلسفی انجام نشده و به ذکر کلیاتی بی فایده و عمدتاً فاقد دقت و حتی نادرست بسنده شده است؛ مطالبی که عین آن را برای هر نویسنده و دانشمند دیگری هم می‌توان مطرح کرد. آن‌گاه که نوشته‌ای در مباحث الهیات فلسفی داریم - آن هم از نیمه سده ششم هجری و آن هم از خراسان - ساده‌ترین و در عین حال ضروری‌ترین کار مقایسه آن نوشته با نوشته‌های دانشمندانی مانند ابن سینا، بهمنیار، لوکری، خیامی، و غزالی است تا بتوانیم ارزیابی درستی از اهمیت بحث‌ها و میزان نوآوری‌ها داشته باشیم.

مشکل دیگر مقدمه آقای مایل این است که ایشان مرز کلام و فلسفه و شیوه‌های متفاوت نوشته‌های فلسفی و کلامی و آرای متفاوت متکلمان و فیلسوفان در سنت‌های مختلف اسلامی را در نظر نگرفته و بدین ترتیب داوری‌های ایشان درباره میزان اهمیت نوشته‌های فضل بن احمد بن خلف و ویژگی‌های خاص آن بر مبنای درستی استوار نیست.

واقعیت این است که هیچ‌گونه شناختی از این «الحکیم الفاضل» فضل بن احمد بن خلف، که در نیمه سده ششم قمری می‌زیسته^۱ نداریم. اینکه دقیقاً در کجا زندگی می‌کرده و نزد چه استاد / استادانی در خراسان فلسفه آموخته است بر ما روشن نیست. از برخی از نوشته‌های او، به‌ویژه نوشته‌های فارسی وی و همچنین از «عدة العقول وعمدة المعقول فی ایضاح مبانی الأصول» او، که متنی است به عربی و البته کوتاه در مباحث الهیات فلسفی، به‌خوبی برمی‌آید که او متأثر از سنت فلسفی ابن سینا بوده و

۱. بر اساس تاریخ یکی از نوشته‌های او در این مجموعه؛ رک: نسخه خطی، برگ ۵۷ الف.

باید در خراسان فلسفه ابن سینا را محتملاً نزد کسانی مانند ابوالعباس لوکری (- احتمالاً در ۵۱۷ ق یا حدود آن) یا شاگردانش خوانده باشد.

در این دست نوشته‌ها نوآوری فلسفی خاصی دیده نمی‌شود و اهمیت این نوشته‌ها بیشتر محدود است به ارزش زبانی رساله‌های فارسی نویسنده مجموعه. او در این دست نوشته‌ها در مقام یک دل‌بسته به فلسفه و البته منتقد متکلمان و به‌ویژه معتزلیان، که می‌دانیم در آن زمان در خراسان فعال بوده‌اند، جلوه می‌کند. این مطالب مورد توجه آقای مایل هروی قرار نگرفته است؛ چراکه ایشان در مقام مقایسه اندیشه‌های فلسفی و کلامی این متن‌ها با آرای شناخته‌شده سنت‌های مختلف فلسفی و کلامی اسلامی برنیامده‌اند.

نکته‌ای مهم که باید اینجا بدان اشاره کنم این است که فضل بن احمد بن خلف متعلق به دورانی است که در آن در خراسان تحت‌تأثیر شماری از فقیهان و متکلمان عمدتاً شافعی/ اشعری، در رأس آنها غزالی، به فلسفه ابن سینا توجه شد و حتی به آموزش‌های مدرسی آنان راه پیدا کرد. با این وصف، عموماً گرایش عمده و به‌طور خاص با تأثیرپذیری از غزالی بهره‌وری از فلسفه در عین انتقاد از پاره‌ای از باورهای فیلسوفان سنت سنی بود، به‌ویژه در مباحثی که آرای فیلسوفان اسلامی با آرای که عموم متکلمان بدان‌ها اعتقاد داشتند مخالف بود. در این راستا در خراسان سده ششم هجری در کنار آموختن فلسفه سنی و متن‌هایی مانند اشارات بوعلی در طیف متکلمان و یا عالمان متأثر از غزالی، مانند شرف‌الدین مسعودی و افضل‌الدین غیلانی، نوعی شکوک و شبهات و انتقادات بر براهین ابن سینا در موضوعات گوناگون یا اصل باورهای او در مباحث فلسفی به‌ویژه الهیات خاص مطرح شد. متکلمان اشعری و سنی مذهب تنها مباحث کلامی را شایسته طرح در ذیل ادبیات «اصول» می‌دانستند. گرچه گاه نشانه‌هایی از تأثیر از فلسفه در ادبیات کلامی و ژانر «اصول» در آثار ایشان دیده می‌شد، عموماً فلسفه ابن سینا و مفاهیم و باورهای پذیرفته‌شده در آن مکتب را شایسته طرح ذیل عنوان «اصول» نمی‌دانستند. چنانکه می‌دانیم بعدها فقط در نیمه دوم سده ششم هجری بود که فخر رازی مباحث کلام را در چارچوب و ساختار الهیات فلسفی ریخت و استوار کرد که خود عامل مهمی در فلسفی‌شدن علم کلام شد و در نهایت این طرح در کتاب تجرید خواجه تکمیل شد و «کلام فلسفی» را رقم زد.

اینکه در رساله «عدة العقول وعمدة المعقول فی ایضاح مبانی الأصول»، فضل بن احمد بن خلف مباحث کلامی را در چارچوبی فلسفی ارائه می‌دهد نشان می‌دهد خود نیز در آن کاملاً متأثر از سنت ابن سیناست. در عین حال کتاب خود را مبانی الأصول نام می‌نهد که به نظر من خود نشان می‌دهد که او از نخستین کسانی است که در مسیر فلسفی شدن دانش «اصول» که منظور از آن علم کلام است مؤثر بوده و این نکته‌ای است که باید در بررسی اهمیت نوشته‌های این حکیم ناشناخته خراسانی بدان توجه کرد. با وجود این، تا آنجا که به طرح مباحث فلسفی سنت ابن سینا مربوط می‌شود در نوشته‌های فارسی یا در رساله یادشده مطالب بدیع و تازه و نوآوری و ویژه‌ای دیده نمی‌شود. به هر حال او در هیئت منتقد ابن سینا در مباحث کلامی جلو نمی‌کند؛ برعکس، کاملاً مخالف متکلمان است. بنابراین او را نباید برخلاف برداشتی که آقای نجیب مایل هروی داشته‌اند متکلم خواند. چنانکه گفتم اینکه فضل بن احمد بن خلف نزد چه کسی فلسفه خوانده بر ما روشن نیست اما روشن است که متأثر از غزالی یا ابوالبرکات و دیگر منتقدان فلسفه ابن سینا نبوده است.

در این میان، نکته دیگری که توجه آقای مایل هروی را به خود جلب نکرده، آن است که ایشان توجه نکرده‌اند که بخشی از مطالبی که در نوشته‌های عربی فضل بن احمد بن خلف در مجموعه حاضر دیده می‌شود^۱ با مضامین نوشته‌های فارسی فضل بن احمد و همچنین با رساله «عدة العقول وعمدة المعقول فی ایضاح مبانی الأصول» او سازگاری ندارد. دلیل این ناسازگاری عدم شباهت آرای او در بخشی از آن متن‌های عربی با مبانی شناخته‌شده فلسفه ابن سیناست؛ در موضوعاتی از جمله طرح مسائلی مانند عقل کلی و نفس کلی و باورهایی که او درباره منشأ نفس انسانی در این متن‌های عربی مطرح کرده است.^۲ به نظر می‌رسد در این متن‌ها به آرای افلاطونی و شماری از آرای

۱. ابن مطالب در نسخه خطی ذیل عنوان «من کلام الحکیم الفاضل فضل بن احمد بن خلف رحمه الله» دیده می‌شود؛ رک: نسخه خطی، برگ ۱۴ الف.

۲. رک: چاپ آقای مایل هروی، ۴۶-۴۸، ۵۶-۵۸؛ مقایسه کنید با: ابن سینا، «الحدود»، رسائل ابن سینا، چاپ بیدار، ۹۰-۹۲؛ همو، المبدأ والمعاد، ۷۴؛ همو، «رسالة أجوبة عن عشر مسائل»، رسائل ابن سینا، چاپ استانبول، ۷۸/۲.

نوافلاطونی که ابن سینا آنها را قبول نداشته یا دست کم در نوشته های اصلی خود درباره آنها موضع مخالف دارد (مانند مسئله منشأ نفس انسانی و یا مسئله عقل کلی و نفس کلی) توجه شده و نویسنده این متن ها بیشتر متأثر از گرایش های افلاطونی و نوافلاطونی است تا گرایش های اصلی ابن سینا. حتی محتمل است که در این زمینه ها متأثر از اسماعیلیان و دستگاه فلسفی آنان و همچنین مکتب فلسفی اخوان الصفا باشد. از دیگر سو، در این نوشته های عربی که ذیل عنوان «کلام» او آمده، نویسنده حتی، بدون نام بردن از ابن سینا، آرای حکمای «اقدامین» درباره کیفیت علم باری تعالی را با جزئیات مطرح و نقد می کند و از نوع طرح مباحث و نیز نقد او پیداست که با نظریات مشهور ابن سینا درباره نحوه این نوع علم خداوند موافق نیست. اتفاقاً این بخش هاست که اهمیت شایان توجهی درباره نقد فلسفه ابن سینا و همچنین آشنایی با سایر سنت های فلسفی در خراسان سده ششم هجری دارد. این بخش ها مطلقاً توجه آقای نجیب مایل هروی را به خود جلب نکرده است.

واقعیت این است که این مجموعه متن های عربی که تحت عنوان «کلام» فضل بن احمد بن خلف در نسخه خطی آیاصوفیا دیده می شود (هم اینک عکسی از آن در اختیار نویسنده این سطور است) مجموعه ای است از نوشته های پراکنده که از نحوه ترتیب و چینش آنها و موضوعاتشان در خود نسخه خطی کتاب معلوم است که همگی ضرورتاً نوشته های خود فضل بن احمد بن خلف نبوده و ممکن است دست کم بخشی از آنها پاره هایی باشند از نوشته های دیگر گردآمده از سوی فضل بن احمد برای بهره روری از آنها در مجالس درس و یا تألیفات مستقل خودش. احتمال زیاد می رود که در نسخه حاضر که نسخه کهنسالی است و هیچ دور نیست متعلق به اواخر سده ششم هجری باشد،^۱ این فوائد و پاره ها از نسخه ای شخصی و مسوده گونه مشتمل بر آثار و یادداشت ها و استنساخ های فضل بن احمد بن خلف برگرفته شده باشد. در واقع کاتب نسخه حاضر، نسخه ای شخصی و مسوده ای را از فضل بن احمد بن خلف در اختیار

۱. برخلاف نظر آقای مایل هروی که آن را متعلق به اواسط یا اواخر سده هفتم هجری می داند؛ ر.ک: مقدمه تحقیق، سی و سی و یک.

داشته و از روی آن مطالبی را به نسخه حاضر منتقل کرده و از روی آنها رونویس کرده است؛ بی آنکه متوجه باشد آن نوشته‌های پراکنده لزوماً همگی تألیفات و «کلام» خود فضل بن احمد بن خلف نیست؛ بلکه برخی از آنها فقط یادداشت‌ها و پراکنده‌هایی است که او برای استفاده شخصی گرد آورده بوده است. احتمال هم دارد کل نسخه حاضر رونویسی نسخه مسوده فضل بن احمد باشد و اگر چنین باشد آن‌گاه شاید بتوان نتایج تازه‌ای درباره هویت برخی رساله‌های این مجموعه به دست آورد.

به هر حال ظاهراً برای همین است که این مطالب پراکنده، که به عربی است و برخی از آنها صورت پرسش و پاسخ دارد و گاه حتی از چند سطر هم تجاوز نمی‌کند،^۱ مطلقاً صورت یک تألیف منسجم را ندارد و در آن مطالبی بیان شده که با نوشته‌های فارسی و عربی‌ای که انتسابشان به فضل بن احمد بن خلف قطعی است ناسازگاری دارد.

درست بعد از این قسمت است که کاتب بخش تازه‌ای را آغاز می‌کند با عنوان: «أيضاً من كلامه بالعجمية في ذلك المعنى» (۲۶ ب). این قسمت مانند بخش آخر بخش عربی پیش گفته درباره نفس است، اما این بار به فارسی و اینجا مطالبی که درباره مسئله نفس از فضل بن احمد بن خلف نقل می‌شود، برخلاف قسمت قبلی، کاملاً شیوه‌ای سینوی به خود می‌گیرد.^۲ در دنباله آن هم تا برگ ۲۹ الف چندین فصل مستقل دیگر هم می‌آید که هر کدام در موضوع جداگانه و پراکنده‌ای است و همه به فارسی و همگی باید از نوشته‌های فضل بن احمد و اثر قلم خود او باشد.

بعد از آن در ۳۹ ب، مطلب تازه‌ای آغاز می‌شود با عنوان «این فصلی است از کلام حکیم در اثبات جوهریت نفس و صفات او» که به فارسی است و احتمالاً باز باید مقصود از حکیم در آن همان فضل بن احمد بن خلف باشد. این بخش تا برگ ۴۲ الف ادامه می‌یابد و آنجا پایان می‌پذیرد.^۳

۱. نسخه خطی، برگ ۱۴ الف - ۲۶ ب.

۲. به‌ویژه رک: چاپ آقای مایل هروی، ۵.

۳. همه بخش‌های فارسی یادشده در چاپ آقای مایل هروی در صفحات ۴ تا ۳۶ چاپ شده است.

در دنباله این نسخه، از برگ ۴۲ الف تا برگ ۴۳ ب، چند فصل کوتاه این بار به عربی در موضوعات گوناگون حکمی آمده که باز معلوم نیست همه آنها اثر قلم فضل بن احمد بن خلف باشد. به هر حال این قسمت را آقای مایل هروی کاملاً در چاپ خود نادیده گرفته و منتشر نکرده‌اند. احتمال می‌دهم عکسی که در اختیار ایشان بوده ناقص بوده و ایشان متوجه نقص عکس نسخه نشده‌اند، و یا اینکه اوراق در آن پراکنده و مطالب پس و پیش شده بوده است؛ شاهد آنکه درست در آخر قسمت نخست بخش عربی چاپ آقای مایل هروی مشکلی دیده می‌شود که محتملاً سببش آن بوده که ایشان چند سطر پایانی آن بخش عربی را در عکس خود نداشته‌اند - گرچه رساله‌ای فارسی را که درست بعد از آن و در دنباله همان برگ ۲۶ ب آمده در اختیار داشته و در بخش فارسی کتاب چاپ کرده‌اند) و بدین ترتیب چند سطری از آخر آن بخش در چاپ ایشان نیست و در عوض دنباله مطلب را از برگ ۵۶ ب، که اصلاً مربوط به نوشته دیگری است و مطلقاً موضوعش با ماقبل آن مربوط نیست، برگرفته‌اند و شگفتا که توجه نکرده‌اند مطالبی که در دنباله آورده‌اند با مطالب قبل از آن ارتباطی ندارد.^۱

گفتنی است که آقای مایل هروی از آنجا که انجامه نسخه رساله دیگر و غیر مرتبطی را اینجا در پایان این بخش منتشر کرده‌اند، مطالب مذکور در آن رساله غیر مرتبط درباره مخاطب رساله (و در واقع مخاطب پرسش‌های مطرح در آن رساله) را، که حکیمی از حکمای زمانش بوده، خطاب به فضل بن احمد بن خلف فرض کرده و در مقدمه خود بر کتاب از آن استنباطاتی هم در خصوص شخصیت فضل بن احمد ابراز داشته‌اند.^۲ بنابراین بخش عربی چاپ ایشان هم از اشتباهات متعدد تصحیحی و چاپی خالی نمانده هم ناقص است؛ افزون بر این، چنانکه گفتیم قسمت‌هایی از بخش نخست عربی کتاب چاپ ایشان ممکن نیست تألیف فضل بن احمد بن خلف قلمداد شود؛ بلکه محتملاً فقط یادداشت‌های پراکنده او از آثار فلسفی دیگر بوده است.

۱. رک: چاپ مایل هروی، ۵۸، ص ۱۲، که در میانه آن مطلبی کاملاً غیر مرتبط در دنباله سطر دیده می‌شود.

۲. رک: همان، مقدمه، نوزده.

در نسخه خطی حاضر به صورت پراکنده مطالب و فصل های کوتاه عربی و بعضاً فارسی و همچنین دو سه متن دیگر هم آمده که معلوم نیست تألیف کیست. آقای نجیب مایل هروی در چاپ خود به این بخش ها توجه نکرده اند. در فاصله برگ های ۴۷ الف تا ۴۸ الف گفتاری هست درباره وحدت و کثرت به عربی که معلوم نیست نویسنده آن کیست و بعید نیست باز از همان دست فواندی باشد که فضل بن احمد خود نوشته بوده و یا آن را از کتاب های دیگر جهت یادداشت شخصی رونویسی کرده بوده و در نهایت به واسطه نسخه او به نسخه حاضر منتقل شده است. در برگ ۴۸ الف تا ۴۹ الف متنی هست کوتاه به فارسی درباره شکلی از اشکال قیاسات که باز هم همین وضعیت را دارد. هیچ کدام از این متن ها در چاپ آقای نجیب مایل هروی نیامده است.

در نسخه خطی آیاصوفیا بعد از این دو متن، پرسش های فلسفی با اهمیتی دیده می شود که پیش تر بدان اشاره شد و خطاب به یکی از حکمای زمان نوشته شده و از برگ ۴۹ ب تا ۵۶ ب را تشکیل می دهد. این متن بسیار ارزشمند را آقای نجیب مایل منتشر نکرده اند و فقط - چنانکه گذشت - چند سطر آخر آن را بر اثر اشتباه در پایان متن «کلام» عربی پیش گفته فضل بن احمد و به عنوان جزء پایانی آن منتشر کرده اند. این متن البته تألیف فضل بن احمد بن خلف نیست اما احتمال اینکه خطاب به او نوشته شده باشد کاملاً مرجوح نیست. اهمیت این متن آن است که پرسش هایی از موضع انتقاد از فلسفه در آن مطرح می شود.

در نسخه خطی مورد گفت و گو متن ها و رساله های دیگری هم هست از ابن سینا و غیر او، که باید وقتی دیگر بدان ها پرداخت. اساساً چنانکه از عکسی که از این نسخه در اختیار من هست معلوم است نسخه در اصل برگ های بیشتری داشته و آنچه امروز از آن باقی است همه رساله های نسخه اصل را شامل نمی شود. بدین ترتیب گواهی درباره هویت برخی از این رساله ها و نام نویسندگان آنها پیچیده تر از آن است که به سادگی بتوان درباره مؤلفان آنها اظهار نظر کرد.

رساله‌ای ناشناخته از اواخر سده پنجم هجری دربارهٔ عروض وجود بر ماهیت

تفسیر بخشی از «المباحثات» ابن سینا

در یک مجموعه خطی در کتابخانه آياصوفيا، که پیش‌تر در یادداشتی مجموعه آثار حکمی و فلسفی فضل بن احمد بن خلف در آن را معرفی کردیم، چند متن مهم دیگر هم موجود است که یکی از آنها چنانکه می‌نماید تألیف شخصی است به نام اسعد بن سعید. متأسفانه نام نویسنده در آغاز متن نیامده و اساساً متن خطبه و مقدمه‌ای ندارد و در عکسی که از نسخه هم‌اینک در اختیار من است در برگ نخستین رساله یادشده عنوان نویسنده چنین آمده است: «من إملأ الإمام الأجلَّ سعدالدین رشید الإسلام أسعد بن سعید حرس الله أیامه». متنی که در پی می‌آید چنانکه می‌بینیم به موضوعی بااهمیت در فلسفه سینوی می‌پردازد و نویسنده هر که بوده روشن است که دلبسته و معتقد به این دستگاه فلسفی بوده و آشنا با آثار ابن سینا و بهمنیار. از خود متن و نوع نقل‌هایی که از ابن سینا و بهمنیار می‌کند دور نیست که نویسنده کم و بیش از حدود طبقه بعد از طبقه شاگردان ابن سینا در خراسان بوده باشد. به هر روی، آنچه مسلم است آن است که نویسنده در این رساله دربارهٔ نسبت وجود و ماهیت و نحوهٔ زیادت و عروض وجود بر ماهیت و مسائل وابسته و از جمله نسبت وجود با ماهیت در ذات ربوبی سخن رانده، موضوعی که می‌دانیم در دوران عمر بن ابراهیم خیامی حکمای خراسان سخت بدان دل‌مشغول بودند و دربارهٔ آن رساله‌هایی نوشته شد و از جمله خود خیامی در چندین رساله دربارهٔ آن و مسائل وابسته بدان به بحث و نظر پرداخت (غزالی هم به جوانبی مرتبط با این موضوع در آثار فلسفی‌اش پرداخته است). این مسئله در اصل به سبب موضع کم و بیش بحث‌برانگیز و گاه مبهم و متناقض‌نمای ابن سینا در آثارش، به‌ویژه در کتاب‌های تعلیقات و المباحثات، که عمدتاً فراهم‌آمده بهمنیار بود، و همچنین موضع خود بهمنیار در التحصیل و آنچه از او در المباحثات (و یا مطالبی که بعداً جزئی از این کتاب قلمداد

شد) دامن زده شد و بعداً ظاهراً برای نخستین بار مورد مذاقه و توجه نکته‌بینانه عمر بن ابراهیم خیامی قرار گرفت و آن هم به دلیل وجود مواضعی که در این مسئله از منطری دیگر متکلمان اشعری و معتزلی ابراز کردند و خیامی قصدش بیش از هر چیز پاسخگویی به آنان بود. آنچه نویسنده ما در این رساله درباره این موضوع می‌نویسد با موضع عمر بن ابراهیم خیامی متفاوت است.

در منابعی که در اختیار داریم - تا آنجا که من می‌دانم - از شخصی به نام «سعدالدین رشیدالاسلام اسعد بن سعید» یادی نشده و فی المثل در تمة صوان الحکمة، ابن فندق بیهقی نامی از او نمی‌برد. جز اینکه فرض کنیم مقصود از او همان ابوالفتح اسعد بن ابی نصر المیهنی باشد که ابن فندق از او در تمة یاد کرده و، برخلاف دیگر منابعی که درباره اش سخن گفته‌اند، نوشته که او اهل حکمت و دانش‌های فلسفی بود. قبل از نقل آنچه ابن فندق درباره او نوشته، مناسب است اطلاعاتی را که درباره او در منابع دیگر آمده مرور کنیم:

امام مجدالدین / فخرالدین ابوالفتح (و ابوسعید) اسعد بن ابی نصر بن الفضل (ابی الفضل) العمری المیهنی^۱ (-۵۲۷ یا به روایتی دیگر به سال ۵۲۳ ق)، از امامان شافعیان دورانش بود که به تعلیق مشهورش در علم خلاف (با نام طریقه اسعدیه و منسوب به او) معروف است. در منابع گاه نام پدرش را محمد و کنیه جدش را ابونصر ذکر کرده‌اند که نباید درست باشد و گویا این خطا نخستین بار از سوی سمعانی در ذیل تاریخ بغداد رخ داده است. گفته شده که وی در میهنه در سال ۴۶۱ ق به دنیا آمد. اسعد میهنی در مرو به آموختن دانش پرداخت. نزد ابوالمظفر السمعانی و موفق هروی

۱. برای شرح احوال او، رک: الکامل، ۱۰/۶۶۰؛ المنتظم، ۱۷/۲۵۵؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ۹/۱۲-۱۳؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۴۰/۱۹۳؛ همو، تبیین کذب المفتری، ۳۲۰؛ ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعیة، ۱/۴۱۲ تا ۴۱۳؛ سبکی، طبقات الشافعیة الکبری، ۷/۴۲-۴۳، ۲۰۴؛ ابن قاضی شهبه، طبقات الشافعیة، ۱/۲۹۹ تا ۳۰۰؛ ابن کثیر، البدایة والنهایة، ۲۰۰/۱۲؛ همو، طبقات الشافعیین، ۵۶۶؛ ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۱۹/۶۳۳-۶۳۴.

تحصیل کرد و گفته‌اند در دانش‌های معمول دینی از اقرانش پیشی گرفت. اصول (کلام) را نیز گفته‌اند نزد ابوعبدالله الفراوی آموخت. او به‌ویژه در فقه و نظر (جدل و خلاف) تخصص یافت. وی یک‌چند در مقام نیابت متولی تدریس در نظامیه مرو بود. بعد از مدتی هم به غزنه و لاهور رفت و ثروت و مکنّت و شهرت بسیار یافت. از سوی سلطان سنجر متولی تدریس مدرسه نظامیه بغداد شد و به بغداد درآمد و بدین ترتیب نفوذ اجتماعی و احترامش نزد عام و خاص دوچندان گردید. او دو بار در بغداد متولی تدریس شد؛ بار نخست به سال ۵۰۷ ه‍.ق که بعد از چند سال در تاریخ ۵۱۳ ه‍.ق از تدریس معزول شد. اسعد به سال ۵۱۷ ه‍.ق دیگر بار برای مدت بسیار کوتاهی متولی تدریس در نظامیه شد. وی نزد خلیفه عباسی وقت و سلجوقیان از احترام فوق‌العاده‌ای برخوردار بود. زمانی هم او از سوی سلطان محمود سلجوقی مأمور خدمتی در مرو و زمانی از سوی او مأمور خدمتی در بغداد بود. اسعد میهنی به‌ویژه در مباحث خلاف فقهی و اصولی شهرت یافت و از او شاگردان در بغداد «تعلیق» خلاف بر می‌نوشته‌اند. مرگ او در همدان در سفری بدان شهر برای مأموریتی بوده است. اسعد در بغداد طبعاً در نظامیه درس فقه و علوم وابسته می‌داد و نه فلسفه.^۱ چنانکه گفته‌اند تعداد زیادی نزد او مذهب (مقصود اصول فقه است) و اصول (که می‌تواند مقصود علم کلام باشد) می‌خواندند.^۲ چنانکه گفتیم اسعد میهنی معروف است به طریقه خاصی که در علم خلاف داشته است و در آن متخصص بود و تا مدت‌ها بعد از مرگش طالب علمان آن طریقه را فرامی‌گرفتند.^۳ می‌دانیم که او با تاج‌الدین شهرستانی هم مناسبات و آشنایی داشته و آن‌گاه که شهرستانی در بازگشت از

۱. رک: الأنساب، ۱/۱۰۶؛ همان، ۱/۱۸۸؛ همان، ۷/۳۰۷؛ همان، ۱۲/۱۹۸.

۲. نمونه‌ها: نک: یاقوت، معجم البلدان، ۴/۳۵۷؛ نیز: ۳/۲۸۹؛ ذهبی، تاریخ الإسلام، ۳۷/۱۱۱؛ «وعلی المذهب والأصول علی أسعد المیهنی»؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۳۱/۵۳.

۳. نمونه‌ها: ذهبی، تاریخ الإسلام، ۴۶/۷۵؛ البداية والنهاية، ۱۳/۱۴۱.

سفر حج در ۵۱۰ق راهی بغداد و سه سالی آنجا مقیم شد، اسعد میهنی، از آنجا که پیش‌تر در خوارزم با او صحبت و آشنایی داشت، مقدم شهرستانی را، که می‌دانیم خود او هم به فلسفه دلبستگی داشت، گرامی داشت. به هر حال، شهرستانی مجلس وعظی در مدرسه نظامیه برقرار کرد و آن هنگام مدرّس مدرسه، اسعد المیهنی بود.^۱ اسعد بن ابی نصر المیهنی با غزالی هم آشنا بود و با او مراوده داشت و وی را می‌ستود.^۲

متأسفانه نام پدر او در منابع ذکر نشده و بنابراین اندکی مشکل است که اسعد بن سعید، نویسنده متن حاضر، را همان اسعد المیهنی بدانیم. با این وصف، چنانکه گفتیم اسعد المیهنی آگاه به علوم حکمی و فلسفی بوده، گرچه این مطلب را منابع شرح حال‌نگاری شافعیان ذکر نکرده‌اند و فقط ابن فندق بر این گرایش او تأکید کرده است. تعابیر ابن فندق درباره اسعد المیهنی بسیار جالب و خواندنی است: «الإمام الأجلّ أسعد المیهنی. كان مدرّس المدرسة النظامية ببغداد ومحظوظاً في دار الخلافة وكلّما حضر دار الخلافة خرج التوقيع الأسمى: رفع إلينا حضور أسعد المیهنی...». ابن فندق همچنین توضیح می‌دهد که اسعد میهنی مکتوبی داشته به قاضی ابن سهلان ساوی (صفحه ۱۴۱). وی همچنین تصریح می‌کند که اسعد المیهنی شاگرد ابوالعبّاس لوکری بوده است (به احتمال بسیار زیاد او در مرو از محضر لوکری دانش آموخته بوده است. می‌دانیم لوکری در این شهر فلسفه ابن سینا تدریس می‌کرده است). این نکته بسیار مهمی است چرا که چنانکه در پژوهش مستقل خود درباره عمر خیامی نشان داده‌ایم، خیامی با لوکری اختلافاتی در برخی مسائل فلسفی داشته است. این اختلافات به نحوه تفسیر پاره‌ای از متون ابن سینا در مسائل علم کلی باز می‌گشته است. در این میان حتی برخی مواضع لوکری با مواضع بهمنیار متفاوت بوده، گرچه خود خیامی هم در مقایسه با بهمنیار در برخی مسائل فلسفی موضعی دقیق‌تر و گاه با

۱. رک: معجم البلدان، ۳/ ۴۷۷.

۲. رک: تاریخ الإسلام، ۳۵/ ۱۲۷؛ سبکی، طبقات الشافعية الکبری، ۲۰۲/ ۶.

تفسیری متفاوت اتخاذ کرده بوده است. آنچه در رساله حاضر در مورد مسئله عروض وجود بر ماهیت و مسائل وابسته بدان می‌بینیم با مواضع خیامی سازگار نیست، گرچه از منظر تحریر محل نزاع نسبت به بحث‌های بهمنیار و لوکری در همین زمینه گامی فراتر و دقیق‌تر به نظر می‌آید. به نظر می‌رسد که نویسنده متن حاضر هدف اصلی‌اش تشریح دیدگاه‌های ابن سینا بر اساس تفسیر بهمنیار در این موضوع بوده است؛ آن‌طور که او در التحصیل و آثار دیگرش در این زمینه تشریح کرده است. نویسنده قصدش ارائه توضیحاتی دقیق‌تر است در این باب، نسبت به آنچه بهمنیار گفته بوده است. به هر حال دور نیست که نویسنده رساله حاضر شخصی باشد از میان شاگردان ابوالعباس لوکری. آیا امکان دارد نویسنده این رساله همان ابوالفتح اسعد المیهنی، شاگرد لوکری، باشد؟ در این صورت باید گفت که محتملاً این رساله همچنین پاسخی است به آرای خیامی در این موضوع؛ کما اینکه در بخشی از آن، به‌ویژه آنجا که از المباحثات نقل می‌کند، آشکارا پیداست که نویسنده منتقد اندیشه‌های متکلمانی است که در ذات باری وجود را زائد بر ماهیت می‌دانند و قصد دارد مراد و مقصود ابن سینا را در این موضوع، که گاه با ابهام روبه‌رو بوده و عباراتش در این زمینه چنانکه می‌دانیم بعضاً تفسیرهای متفاوتی را سبب ساز شده بوده، روشن کند.^۱

به هر حال به احتمال قوی آنچه با تعبیر «حرس الله آیامه» در عنوان برگ نخست این رساله در نسخه ما (برگ الف) درج شده تعبیری است که کاتب نسخه از روی نسخه مادر منتقل و آن را حفظ کرده است؛ نه آنکه این شخص معاصر باشد با زمان کتابت نسخه که چنانکه در نوشته سابق خود گفتیم مدت‌ها بعد از مرگ ابوالفتح میهنی است. اگر این رساله حقیقتاً از او باشد می‌توان فرض کرد که وی این رساله را آن هنگام که هنوز در مرو بوده، یعنی جایی که آن زمان مرکز آموزش‌های فلسفی در خراسان بود، نگاشته است و نه در بغداد. بسیار بعید است که او در بغداد در کار آموزش و یا تدوین آثار فلسفی و تربیت شاگرد در این زمینه‌ها بوده باشد. محتملاً به همین دلیل هم

۱. در این مورد رک: مقاله ما درباره نظریه ابن سینا درباره وجود، در دست تحریر نهایی.

هست که بغدادیان اشاره‌ای به تخصص او در فلسفه نکرده‌اند. وی ظاهراً در بغداد تعلّقش به فلسفه را کنار گذاشته بود.

تحلیل این رساله را به وقتی دیگر وامی‌گذاریم؛ به‌ویژه اینکه برخی مقدمات این بحث باید در چارچوب پژوهش‌های ما در زمینه اندیشه فلسفی خیامی و همچنین بررسی اندیشه‌های متکلمان معتزلی و اشعری درباره برخی مسائل وابسته بدان مطرح و مورد مقایسه قرار گیرد. اینجا به این نکته توجه دهم که این رساله به لحاظ نقل‌هایی که از المباحثات ابن سینا دارد بی نهایت اهمیت دارد؛ به‌ویژه از لحاظ بررسی تاریخچه شکل‌گیری نسخه‌های المباحثات و نقل از آن در منابع خراسانی. در رساله حاضر تمایزهای روشنی در نقل از المباحثات و در استناد مطالب آن به بهمنیار دیده می‌شود که بسیار حائز اهمیت است و برای بررسی تاریخچه تحریر کتاب المباحثات به کار می‌آید. می‌دانیم که نخستین نقل از المباحثات از عمر بن ابراهیم خیامی است در یکی از رسالاتش (این نقل‌ها در کتاب رایزمن درباره المباحثات مورد توجه قرار نگرفته است).

در اینجا متن این رساله را نقل می‌کنیم:^۱

[۱ ب] مقدّمات یتبنی علیها إثبات أنّ الوجود المشترك الذي هو مقابل العدم من لوازم الأوّل الحقّ لذاته تعالی وتقدّس.
مقدّمة: كلّ سلیم الفطرة إذا راجع نفسه يعرف معنى الوجود متصوّراً أوّلیاً لا يحتاج إلى شيء يعرف الوجود به والموجود في الحقيقة هو الوجود وإن كان يطلق مجازاً على ذي الوجود كما أنّ المضاف بعینها الإضافة وإن كان يطلق مجازاً على شيء يعرض له الإضافة كالرأس فالوجود ليس ما یکون به الشيء في الأعیان بل کون الشيء في الأعیان وإلا لتسلسل الأمر فالکون في

۱. در مواردی که نویسنده این رساله از المباحثات نقل می‌کند، گاه مطالبی را در میان گروه از روی متن مصحح المباحثات، چاپ بیدارفر در میانه متن قرار داده‌ایم و آن هم به دلیل آن بود که به نظر می‌رسید این موارد در نسخه حاضر به دلیل خطای کاتب افتاده است. در سایر موارد، به مهم‌ترین اختلافات متن چاهی تنها در پاووفی‌ها اشاره کرده‌ایم. به طور کلی، مبنای ما متن نسخه خطی بوده و نه تطابق با متن نسخه‌های موجود کتاب المباحثات.

الأعيان أعمّ من الكون في الأعيان لشيء آخر أو لنفسه فالبرهان دلّ على أنّ بعض الكون في الأعيان لشيء آخر كالوجود الذي للإنسان إذ الإنسانيّة غير الوجود والبرهان أيضاً دلّ على أنّ بعض الكون في الأعيان للشيء لا لغيره لأنّ الذي لا سبب له تعالى لو كان كونه في الأعيان لشيء لكان له سبب وهذا مشبع الذكر في الكتب فذاته هو الحقيقة التي يعتبر عنها تارة بالواجبة وتارة بالكون في الأعيان لا غير.

مقدمة أخرى مشهورة وحقة أنّ الوجود يحمل على ما تحتها بالتشكيك لا بالتواطؤ فعموميّة الوجود على الموجودات عموميّة اللوازم لا عموميّة الجنس وهذا معلوم من الكتب مذكور بالفعل وأقول: أنّ كلّ ما عمومهم // ٢ [الف] عموم اللوازم لا عموم الجنس فكُلّ واحد ممّا تحته حقيقته في نفسه يعرض له هذا العامّ كالشيئية مثلاً فإنّها لما كانت عموميتها عمومية اللوازم لا عموميّة الجنس كان كلّ شيء في نفسه حقيقة أخرى يلزمها الشيئية فكذا الوجود إلّا أنّ بينهما فرقاً وهو أنّ الأشياء التي تلزمها الشيئية معلومة الحقائق والأسامي ولا كذلك الأشياء التي تجب الوجود فإنّ وجود الإنسان نوع وحقيقة في نفسه لا إسم له وكذا وجود الفلك والوجود العامّ الذي وجودها في النفس يشملها وصار كالعرضية فإنّها أيضاً من اللوازم للمقولات التسع لا جنس لها والمقولات التسع أعراض ما ولها أسامي معيّنة فمنها كم وكيف فالوجود هكذا من لوازم الوجودات إلّا أنّها لا أسامي لها معيّنة ولكنّ العقل يشهد أنّ نسبته إليها نسبة العرض إلى المقولات غير داخل في حقيقتها لا لازم لجميعها فبان من هذه المقدمة أنّ الموجود الذي لا سبب له ليس يتقوّم ذاته من جنس هو الوجود المطلق وفصل يقترن به إذ لو كان كذلك لكان الوجود جنساً وقد قلنا أنّه ليس بجنس بل هو لازم.

مقدمة أخرى: الأشياء التي تشترك في مقوّم عام لها تنفصل بعضها عن بعض بمقوّم خاصّ لها دون البعض الآخر وهو الذي يسمّى فضلاً // ٢ [ب] والأشياء التي تشترك في جميع المقوّمات تنفصل بعضها عن بعض بعوارض كانقصال زيد عن عمرو بعد الاشتراك في كمال ما تقوّم به

الإنسانية والأشياء التي لا تشترك في مقوم فإن بعضها تنفصل عن البعض بحقائقها وذواتها والآ كانت تحتاج إلى فصول غير متناهية إذ ما لا يشاركها في المقومات غير متناهية وهذا أيضاً مشبع الذكر في الكتب بالفعل فعلى هذا الحقائق المختلفة التي هي الوجودات الخاصة إذا لم يكن الوجود العام مقوماً لها تنفصل بعضها عن بعض بذواتها لا بخصوصية في الوجود العام حتى يكون ما يتميز به وجود كحال ما يتميز به حيوان عن حيوان فإن الإنسان حيواناً ما وحقيقته مركبة من الحيوانية والشيء المخصص وليس كذلك ما يجب العرض والوجود وأمثالهما فإن الكم ليس عرضاً ما على معنى أن حقيقته مركبة من خصوص وعرضية كلاهما مقوماً به بل له حقيقة واحدة لزمها العرضية فكذا الأشياء التي تجب الوجود حقائق لزمها الوجود لا أنه قوماً ولست أعني بقولي لزمها أن الوجود لازم لجميع الموجودات من ذواتها بل المعني به أنها سواء كانت من نفسها أو من غيرها أو بسبب أو لا بسبب فليس مقوماً فالمقصود من هذا أن يتبّه أن في مثل هذه المواضع ثلاث مقامات: أولها مثلاً العرضية العامة للتسعة // [٣ الف] التي وجودها في النفس لا غير والوجود العام الذي وجوده في النفس لا غير وثانيها العرضية التي هي موجودة في الكم فإنها ليست العام بل تحته وكذا وجود الإنسانية وغيره وجوداً ما وهذان خارجان عن الماهية وإلا كانا جنسين لا لازمين والثالثة نفس الكم الذي هو عرض بلا واسطة والشيء الفلاني الذي هو موجود وبعضها منفصل عن البعض بذواتها.

مقدمة أخرى: قد يلزم معنى من المعاني ذات الشيء ويلزم غيره لا من ذاته بل من غيره وهذا ظاهر ومذكور في الكتب أيضاً بالفعل فإن الحرارة لازمة لحقيقة النار من نفسها وهي لازمة للماء عند مجاورة النار والمقصود هاهنا المثال وإن كانت الحرارة في الموضعين من واهب الصور فالوجود الذي يقابل العدم إذا ثبت أنها غير مقومة لشيء ما فلا يستحيل في العقل أن يكون لزمها لبعض الأشياء من ذاته ولبعضها من شيء آخر فالواجبة يلزمها هذا الوجود من نفسه ولغيره من موجد. هذا غير مستحيل في بداية العقل ونحن

من وراء إثباته وإذا ثبت وجوده فلا منكر في العقل أن يقال وجد بوجود من نفسه كما لا ينكر أن يقال وجد بوجود من غيره وبعده الخوض في إثبات صريح الدعوى [فـ] أقول: إذا قلنا وفرضنا شيئاً // [٣ ب] لا يكون له سبب وذاته هو الكون في الأعيان وثبت أنه لا يمكن أن يكون ذاته الكون في الأعيان العام إذا العمومات لا وجود لها إلا في النفس وثبت أنه لم يتقوم من العام أو الخاص إذ هذا العام غير جنس ولا يقوم وانفصل بذاته عن غيره في الوجود العام وهذا مبناه على المقدمات الثلاثة فعند اجتماعها إما أن نقول أنه غير موجود بالمعنى العام فيكون معدوماً لا محالة وقد فرضناه موجوداً وكائناتاً في الأعيان أو نقول أن الوجود بالمعنى العام يلزمه من ذاته وهو الحق فتفكر فيه ترشد.

هذا ذكر المقدمات التي يتتبع عليها إدراك هذا الحق الخفي وتركيب اجتماعها موجهة نحو المطلوب وبعده مؤكّدات من شواهد من كلمات الحكماء نور الله أرواحهم إن شاء الله وحده.

قال الشيخ الرئيس جزاء الله خيراً في المباحثات^١: ليس الواجبة^٢ هو وجود لا يمكن أن يستحيل بل هو الذي يجب وجوده فإنه لو كانت الواجبة وجوداً لا يمكن أن يستحيل لم يخل الحق بين أن يكون ذلك الوجود ويلزمه أن لا يستحيل فيكون كلّ وجود يلزمه ذلك أو يكون مؤلفاً من وجود وما قرن به، فيكون مركب الماهية فاذن هو الذي يجب وجوده فاذن الواجبة هي ماهيته. فإن عني بالوجود ذلك // [٤ الف] المجرد فلا مشاركة فيه وإن عني به ما يقابل العدم وتقع فيه الشركة فيكون من لوازم واجبيته فتكون^٣ ماهيته يجب لها الوجود هذا الوجود الذي هو مشترك فيه فيكون هذا الوجود من حيث هو كذا من لوازم ماهيته وكيف لا نقول: يجب لها الوجود كما نقول: يجب

١. قس: المباحثات، ص ١٤٠ إلى ١٤١، في المباحثة الخامسة.

٢. كذا في المخطوطة.

٣. في المخطوطة: فيكون.

للمثلث مساواة الزوايا لكذا ثم ليست تلك الماهية كالإنسانية وغيرها حتى يقول قائل: أنه يستحيل وجود لازمها إلا بعد وجودها لأن اللازم غير المقوم معلول للماهية وما لم توجد العلة لم يوجد المعلول. ثم كيف يكون مثلاً للإنسانية وجود قبل الوجود حتى تكون^١ علة بذلك الوجود [للمعلول الذي هو الوجود] فإن هذا إنما يستحيل في ماهيات لا وجوب لها [ولا وجود إلا لازماً] فأما الماهية التي هي الواجبة التي معناها أنها يجب لها الوجود من ذاتها فإما أن تكون نفس الوجود بشرط^٢ مقرون لو أمكن أو تكون معنى لا إسم له يلزمه الوجود هذا المشترك فأما ما ذلك فلا إسم له وإنما يعرف بما يلزمه كالقوى بل هو يته أنه يجب وجوده كهوية القوى بأنها بحيث يجب عنها أفعالها.

وقال الشيخ الرئيس أيضاً في موضع آخر^٣ حيث سئل أنك تقول: أن الوجود عرض ثم تبين أن واجب الوجود بذاته ليس بجوهر ولا عرض فأني فرق بين الوجودين؟ أجاب وقال: الوجود عرض في الأشياء التي لها ماهيات يلحقها الوجود مثل المقولات // [٤ ب] العشر فأما الذي هو موجود بذاته^٤ فليس له وجود هو به موجود^٥ بل هو موجود بذاته^٦ ويلزمه الوجود العام العرضي المشترك فيه، فإذا قيل له: «واجب الوجود» فهو لفظ مجاز^٧ إلا أن يعنى به أنه يجب عنه الوجود العام لا وجوده الذي لا إسم له.

١. في المخطوطة: يكون.

٢. في المخطوطة: شرط.

٣. المباحثات، ص ١٥٣ إلى ١٥٤؛ في المباحثة السادسة؛ أيضاً في الكتاب نفسه، ص ٢٧٢ إلى ٢٧٣، في المباحثة السادسة.

٤. في المباحثات: ... لا بوجود يلحق مانيته لحوق أمر غريب غير مأخوذ في الحد ...

٥. في المباحثات: ... فضلاً عن أن يكون عارضاً له.

٦. في المباحثات: ... واجب أن يكون كذلك.

٧. في المخطوطة: مجاز. وبعد هذا في متن المباحثات: ومعناه أنه واجب أن يكون موجوداً، لا أنه يجب الوجود لشيء موضوع فيه للوجود، يلحقه الوجود على وجوب أو غير وجوب.

وقال بهمنیار أحسن الله مثواه: بل هو أعلى من الوجود فلزمه الوجود فليس^١ لقائل أن يقول: ماهية الحق هلاً توجد حتى يوجد لازمها فتصير^٢ علة للآزمها فتصير^٣ علة للوجود وتكون^٤ قد وجدت^٥ في حدّ مقدّم وجودها^٦ فإنا نقول: ذلك موجود لا بوجود^٧ يلحقه [و] ليس كالإنسانية التي هي موجودة بأن لها وجوداً بل هو نفس الموجود الملبوس ولا يشترك في هذا شيء وهو نفس الواجبية وهو معنى بسيط وإن كان المعبر عنه بلفظ مركب^٨ فنسل سؤال التضعيف: هو ذو وجود أم هو معدوم؟ فقال: هو ذو وجود بالمعنى العام على أنه لازم له. قال بهمنیار: ثم بعد هذا ما شئت^٩ من موضع التحصيل والتفصيل الدقيق العميق الذي نسل الله أن نؤقّق لبلوغ الغاية فيه بحثاً وفتشاً^{١٠} والتحصيل للحقّ منه نقداً^{١١} والله أعلم بالصواب.

١. من هنا قارن مع كتاب المباحثات، ص ١٤١ إلى ١٤٢، في المباحثة الخامسة وهو كما ترى في مخطوطتنا منسوب إلى بهمنیار نفسه ولا إلى ابن سینا كما يبدو من متن المباحثات نفسه.

٢. في المخطوطة: فيصير.

٣. في المخطوطة: فيصير.

٤. في المخطوطة: ويكون.

٥. في المخطوطة: قد وجد.

٦. في المخطوطة: وجوده.

٧. في المخطوطة: موجود.

٨. في المباحثات بعدها: ... أو يكون له وجود فيكون ذلك لازماً له حين يقال: «يجب له ذلك». أو يوجد الموجود بالمعنى العام، فيكون ذلك لازماً له لا يرفع عنه، وإنما هو له بوجود الحق بكونه موجوداً، إذ جعل أنه موجود أصلاً.

٩. في المخطوطة: سبب.

١٠. في المخطوطة: وفتشاً.

١١. في المخطوطة: نقداً.



رویارویی ابن سینا با معتزله در ری

می‌دانیم که ابن سینا به‌خوبی با آرای معتزلیان آشنایی داشته و به مناسبت‌های گوناگون در آثارش به رد افکار ایشان پرداخته است. با این وصف ابن سینا آرای معتزلیان را چندان مهم نمی‌داند و به سبک خودش آنان را به سخره می‌گیرد. ابن سینا البته قاضی عبدالجبار را می‌شناخته است. این امر با توجه به اینکه قاضی عبدالجبار در ری زندگی می‌کرده و ابن سینا هم یک‌چند ساکن آنجا بوده طبیعی به نظر می‌رسد. از نکات مهم این است که بدانیم آیا عملاً مناظره و درگیری فکری میان ابن سینا و اصحابش با قاضی عبدالجبار و اصحابش در ری درگرفته بوده است یا خیر. عموماً نه فلاسفه آن دوران و نه متکلمان معتزلی به نام بردن از اشخاص مکتب مقابل علاقه‌ای نداشته‌اند و به‌ندرت گاه از عالمان و مراجع فکری یکدیگر نام می‌برده‌اند. یکی از نکات جالبی که در این میان به نظر می‌آید قطعه‌ای است از کلام ابن سینا در پاسخ به پرسشی درباره نظر او در باب عقیده‌ای از معتزله در مجموعه المباحثات که شایسته تحلیل و بررسی در چارچوب همین نوع مناسبات است.^۱

این پرسش درباره دیدگاه ابن سینا درباره نظریه‌ای معتزلی در باب مسئله «وجود» است. آنچه پرسشگر می‌پرسد و نظر معتزلی‌ای که مطرح می‌کند آشکارا نظریه‌ای است که بهشمیان، یعنی مکتب قاضی عبدالجبار در ری، بدان معتقد بوده و از آن دفاع می‌کرده‌اند. در مقابل، ابن سینا با رد نظر معتزلیان و تمسخر آرای ایشان به نکته‌ای اشاره می‌کند که شاید گویای تقابل فکری مستقیم او با معتزلیان و رویارویی ایشان با یکدیگر در مدت اقامت وی در ری بوده است. متأسفانه ابن سینا در اینجا طبق معمول

۱. در نسخه‌ای چاپی از مکاتبات ابوریحان بیرونی و ابن سینا این پرسش‌ها به ابوریحان نسبت داده شده که ناشی از خطای یکی از ناشران در انتساب آن به ابوریحان است؛ ر.ک: رسائل ابن سینا، «جواب ست‌عشر مسئله لائبی ریحان البیرونی»، ۶/۲؛ مقایسه شود با بحث مرحوم یحیی مهدوی در مجموعه مصنفات در ذیل بحث از اجوبه مسائل ابوریحان.

خود چندان به ذکر جزئیات تاریخی علاقه‌ای ندارد و نمی‌دانیم که جزئیات این رویارویی فکری و منازعات دقیقاً چه بوده است. آیا او مواجهه‌ای شخصی با آنان در ری داشته یا نه؟ از عبارتی که ابن سینا در پاسخ خود می‌آورد چیزی معلوم نمی‌شود؛ اما او ضمن آنکه می‌گوید ایام و روزگارش (روزجاره) مناسب برای پاسخ تفصیلی نیست (و در واقع فرصت چنین کاری را ندارد)، اشاره می‌کند که آرای معتزله ری در این باب مختلف بوده و آنان در پاسخ به انتقادات دچار تذبذب و تحیر فکری می‌شده‌اند و آرای متفاوتی عرضه می‌کرده‌اند.

حقیقت این است که مسئله حقیقت وجود نزد متکلمان معتزلی وابسته به بحث آنان درباره مسئله شینیت معدوم و نیز مسئله احوال بوده است. این آن چیزی است که ابن سینا به درستی متوجه آن شده و از همین منظر هم به آنان حمله می‌کند و عقاید آنان را «خرافات» می‌پندارد. در این دیدگاه، وجود، برخلاف آنچه فلاسفه اسلامی ولو با گرایش «اصالت ماهیتی» از آن می‌فهمیده‌اند، فقط در مقام اتصاف «ذات» به وجود و در تمایز با ثبوت در عدم فهمیده می‌شد. معتزله بهشمی البته بعداً با توجه به رویکرد ابوالحسین بصری در رد شینیت معدوم، توجه و تأکید بیشتری پیدا کردند بر مسئله زیادت وجود بر ماهیت. این البته تنها بدان معنا بود که ثبوت ذوات در عدم را محقق می‌دانستند و وجود را فقط در مقام حال و اتصاف می‌پذیرفتند. در مقابل، ابوالحسین بصری و ملاحمی عقیده داشتند که ذوات در عدم تعین و ثبوتی ندارند و فقط در مقام تحقق خارجی می‌توان از ذات یک چیز سخن گفت که در عین حال عین وجود آن است و نه به لحاظ مفهومی و نه در تحقق عینی زیادتی در کار نیست و واسطه‌ای هم میان وجود و عدم پذیرفته نیست. شینیت برابر است با تحقق ذات در خارج، که این البته مستلزم عرض وجود و یا اتصاف بدان نیست. بهشمیان، در مقابل، معتقد بودند که ذات در عدم ثبوت دارد و وجود برای آن حکم صفتی دارد که از احوال ذات در مقام تحقق خارجی است. به هر حال، سند زیر برای دریافت درکی که فیلسوفان مسلمان از نظریه شینیت معدوم معتزله و نسبت آن با مسئله وجود داشته‌اند کمال اهمیت را دارد. بعید نیست تحیری که ابن سینا در این باب به معتزلیان ری نسبت می‌دهد اشاره‌ای باشد به آرای تازه‌ای که ابوالحسین بصری در مقابل استادش قاضی عبدالجبار در این

زمینه ارائه می‌داده است؛ خاصه که تعبیر او و همچنین تعبیر پرسشگر، طنین آشنایی با این نظر ابوالحسین را هم گویا دارد.^۱

متن پرسش و پاسخ از المباحثات ابن سینا:^۲

س ط - قال بعضُ المعتزلة: إنه ليس الوجودُ بشيء. فلما أثبتَّ الوجودَ قال: «دلّني عليه فإنّي لا أعرف ما هو؟». فإن رأى - آدم الله علوّه - أن يتكلّم في هذا الباب بكلامٍ شافٍ في إثباته وإثبات سائر الصفات واللوازم المُشاكلةِ و الوحدةِ والدلالةِ عليه بأيّ نوعٍ مِنَ الدلائل - مِن التبيينِ وغيره، فإنّ مثلَ هذا لا يمكن تعريفه بما هو أيقن منه - كانت الفائدةُ عظيمةً. ج ط - العاقل لا يُضَيّعُ فكره في هذه الخرافات! كلُّ عاقلٍ يَعْقِلُ مثلاً إنّ السماءَ موجودةٌ، وإن كونها سماءً غير كونها موجودةٌ، وليس الوجودُ غيرَ كونه موجوداً أو إنه موجود. بلى، هؤلاء يقولونَ شيئاً آخر، يقولون: «إن الوجودَ صفةٌ تتجدّدُ على الذواتِ التي هي ذواتٌ في حالَي العدم والوجود؛ والصفاتُ ليستُ بموجودةٍ ولا معدومةٍ، ولا مجهولةٍ ولا معلومةٍ، ولا هي بشيء، لأنّ الشيءَ هو الذات، والمعلوم هو الذات بالصفة، فالصفة لا تُعَلَمُ ولكن يُعَلَمُ بها. وليس غرضُهُم في قولهم: «ليس بموجودٍ» و «ليس بشيء» النفي

۱. برای نظریه معتزله در این باب، رک: Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ashari*, Cerf, 1990 فصل مربوط به وجود؛ مقاله فرانک با این عنوان:

Frank, Richard M., "Al-Ma'dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire* 14 (1980), pp. 185-210.

نیز رک: مقاله نگارنده برای تصحیح البراهین الظاهرة تألیف حسن بن محمد الرضاص:

Ansari, H., "Al-Barāhin al-zāhira al-jalīyya 'alā anna l-wujūd 'azīd 'alā l-mābūyya by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās", *A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism*, ed. C. Adang, D. Sklare and S. Schmidtke, Würzburg: Ergon [2007], pp. 337-348.

۲. تصحیح محسن بیلافرو، قم، بیدار، ۱۳۷۱، ۹۳-۹۴.

المطلق، بل نفى معنى اسم «الموجود» و «الشيء» على ما تواضعوا عليه، ثم إذا غلظ عليهم التحقيق خاروا وسقطوا. وكما اضطرهم كون الذات مشتركة في أنها ذوات إلى صفات يفترق بها، كذلك يضطرهم كون الصفات غير مختلفة في أنها صفات، إلى فرض قسم ثالث يفترق بها، ويتمادى الأمر إلى غير النهاية؛ وتبين أنه إذا لم يعلم الشيء لم يعلم به الشيء؛ وتبين عليهم أن الصفة مخير عنها كما أن الذات مخير عنها، والأمر في هذا يطول، وليس لى روزجاره وقد تحير فيها عامة القوم بالرئى فتذبذبوا فى آرائهم.

تقابل معتزله و فلاسفه

از ابن الملاحمی تا ردیه‌های زیدیان معتزلی در سده ششم هجری

متکلمان معتزلی و همگام با آنان متکلمان اشعری همواره نقد برخی دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی را مد نظر داشته‌اند. نگاهی به آثار قاضی عبدالجبار و برخی شاگردان او، مانند ابورشید نیشابوری، به‌خوبی گواه این مدعاست؛ با این وصف نقد دیدگاه‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان از سوی متکلمان همواره مستقیم و روشن نبوده است. در نوشته‌های متکلمان معتزلی پیش از دوران محمود الملاحمی، نویسنده تحفه المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه^۱، هیچ‌گاه با نقل قول مستقیمی از فیلسوفان مسلمان در کتاب‌های متکلمان معتزلی مواجه نمی‌شویم. منابع معتزلی دوران مورد اشاره، صرفاً به پاره‌هایی پراکنده از تفکر فیلسوفان اسلامی واکنش نشان می‌داده‌اند؛ مواردی که در نقض صریح با باورهای متکلمان بوده است. البته باید همین‌جا به این نکته اشاره کنیم که در متون کلامی تا پیش از دوران ملاحمی سه گونه متفاوت از نقدها بر فیلسوفان را می‌توان دید:

۱. نقدهایی که از دوران ابوالهذیل علاف و شاگردش ابراهیم نظام در مخالفت با پاره‌ای از آرای شناخته‌شده فیلسوفان یونانی یا در کتاب‌های مستقل یا در ضمن کتاب‌های کلامی آنان ارائه می‌شد. متأسفانه ما عمدتاً جز با نام و گاهی هم پاره‌هایی از اندیشه‌های مطرح در این دست نوشته‌های متکلمان آشنایی نداریم؛ اما بی‌تردید با بازسازی افکار متکلمان معتزلی دوران پیش از قاضی عبدالجبار (که آثارشان از میان رفته است)، مانند دو متکلم پیش‌گفته و نیز ابوهاشم جبایی می‌توانیم دیالوگی پنهان میان متکلمان و فلاسفه را در ضمن رویکردهای مباحث متکلمان

۱. به تصحیح حسن انصاری و ویلفرد مادلونگ، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.

به روشنی دریابیم.^۱ اساساً بخشی از آنچه در منظومه‌های فکری متکلمان معتزلی در این دوران می‌شود پی گرفت، در پاسخ به آرای فلسفی منسوب به فیلسوفان یونانی ارائه شده است.

این توضیح اینجا ضروری است که کلام معتزلی در سده‌های دوم و سوم هجری در بصره در محیطی روید که در آن بحث‌های فلسفی و تئولوژیک از سوی طیفی از مانویان و ثویان و ایرانیان آشنا به مباحث فلسفی یونان و هند در جریان بود؛ گروه‌هایی که هویت کلی آنان تحت عنوان زنادقه مطرح می‌شد. آرای ابوالهذیل و ابراهیم نظام، چنانکه یوزف فان اس به خوبی نشان داده است، در واکنش به این افکار، که جنبه فلسفی داشت، مطرح شد. در این فضای فکری نام افلاطون و ارسطو و پاره‌هایی از اندیشه‌های فلسفی آنان، به‌ویژه در چارچوب تفکر نوافلاطونی متأخر یونانی، برای محیط نخبگان و ضددینی گروهی از زنادقه و کسانی که «ملحد» خوانده می‌شدند، نام‌ها و مباحثی آشنا بود. به تدریج البته با ظهور نخستین ترجمه‌ها از آثار منطقی و فلسفی یونانی، که از سریانی و یا مستقیماً از زبان اصلی به عربی انجام شد، متکلمان نیز از این نوشته‌ها اطلاع یافتند. در بغداد و به‌ویژه در دوران مأمون و دو جانشین معتزلی مشربش فضا برای آشنایی نزدیک‌تر دو طیف دلبسته به فرهنگ سریانی - یونانی از یک سو و معتزلیان از دیگر سو فراهم شد و آشنایی متکلمان معتزلی با تفکرات فلسفی یونانی فزونی گرفت.^۲ در این دوران، تألیف کتاب‌هایی درباره آرای طبیعی ارسطو و نقد آنها و به‌ویژه درباره مسئله اتمیسم در منابع ما گزارش شده است. حتی متکلمان پیش از این دوران و با تمایلات غیرمعتزلی اما نزدیک به آنان، مانند جهم بن صفوان و هشام بن الحکم، درباره افکار فلسفی یونانی اظهار نظرهایی کرده بودند و مثلاً هشام کتابی در نقد ارسطو و طبیعیات او نوشته بوده است. جهم بن صفوان،

۱. درباره دوران پیش از جایی‌ها، به‌ویژه کتاب بنیادی فان اس درباره علم کلام و جامعه؛ و برای دوران جایی‌ها تحقیقات دانیل ژیماره و ریچارد فرانک به طور خاص قابل مراجعه‌اند.

۲. برای این بحث، رک: کتاب پیش‌گفته دیمیتری گوتاس درباره نهضت ترجمه و نیز مقالات و تحقیقات فان اس درباره محنه و اندیشه و نظام فکری اتمیستی متکلمان آغازین.

دانشمندی از اوائل سده دوم هجری، فردی با گرایش‌های نوافلاطونی معرفی شده است.^۱

واکنش به فیلسوفان یونانی تا دوران ابوهاشم جیایی ادامه داشته و روشن است که او در پاره‌ای از افکار کلامی خود همانند نظریه «احوال» نگاهی به آرای مرتبط فلسفی داشته است.^۲ گرچه در آثار قاضی عبدالجبار و شاگردانش در مکتب ری، شاهد نقدی سیستماتیک بر آرای فلسفی یونانی ترجمه شده به عربی دیده نمی‌شود، اما در این دست کتاب‌ها، همانند المغنی قاضی عبدالجبار و نیز کتاب‌های ابورشید و ابن متویه، بخش‌هایی در نقد مستقیم آرای منتسب به ارسطو و گاه با عنوان کلی «اوانل»، که اشاره‌ای به فیلسوفان یونانی و پیروان آنان در تمدن اسلامی است، یافت می‌شود. به‌ویژه ابورشید نیشابوری در کتاب مسائل الخلاف بین البصریین و البغدادیین، که به مباحث فلسفی علم کلام و موضوعات موسوم به «اللطیف» اختصاص یافته، در بیان تمایز میان دو مکتب بصره، به پیشوایی ابوهاشم جیایی، و بغداد، به پیشوایی ابوالقاسم بلخی، گاه به نزدیکی‌های هر یک با آرای «اوانل» اشاره دارد؛ خاصه در مورد ابوالقاسم بلخی که در مسائل مربوط به «طباع» با بهشمیان تمایزات روشنی دارد و آرای او در این باره با آرای فیلسوفان قابل مقایسه است و گفته شده که خود در بغداد همراه ابوزید بلخی تحصیلات منطقی داشته است.^۳

۲. نوع دوم مواجهه انتقادی متکلمان با آرای فلسفی، رویکرد کلی آنان در نقد آرای منتسب به گروه‌هایی بود که ایشان را متکلمان تحت‌تأثیر اندیشه‌های فلسفی «اوانل» و یا گروه‌هایی از آنان می‌دانستند. در کتاب‌های کلامی همواره بخش‌هایی در نقد آرای «اصحاب الهیولی»، «اهل الطباع»، «اهل النجوم»، «دهریون»، و ملحدان دیده می‌شود که در آنها آرای مورد انتقاد قرار می‌گیرد که ربط روشنی با تفکرات فلسفی دارد

۱. ریچارد فرانک مقاله مهمی درباره افکار نوافلاطونی جهم بن صفوان دارد؛ رک:

R. M. Frank, "The Neoplatonism of Jahm ibn Safwan", *Le Muséon* 78 (1965): 395-424.

۲. درباره نظریه احوال تحقیقات ریچارد فرانک و دانیل ژیماره شایان توجه است.

۳. برای ابوالقاسم بلخی، اینک مراجعه شود به تحقیقات رشا العمری به زبان انگلیسی.

و به‌ویژه مرتبط است با بحث «قِدَم» و «حدوث» عالم و مسئله «خلق» از «عدم». در این چارچوب باید متذکر این نکته شد که مباحث متکلمان به‌ویژه در دوران کلام بهشمی در خصوص «جواهر و اعراض»، «شئیت معدوم»، مباحث مربوط به «علل، اسباب، و مؤثرات»، و دست آخر بحث از انواع «صفات و معانی و احوال و اعراض» به موضوعاتی مربوط می‌شد که آنچه متکلمان در بحث از موضوعاتی مانند «خلق از عدم»، کیفیت «حدوث عالم» و نفی «قِدَم» از آن و کیفیت تصرف خداوند در عالم و نسبت میان «حادث» و «قدیم» و تفسیر افعال انسان در ارتباط با اراده خداوند و کیفیت تصرف انسان در طبیعت و جایگاه طبیعت در افعال نیازمند طرح آن بودند و این همه با رویکردهای گروه‌هایی که در جامعه غیر توحیدی و ملحدان و وابسته به عقاید «اوانل» خوانده می‌شدند ارتباطی تنگاتنگ داشت و طبعاً مسائلی بود که فیلسوفان مسلمان هم در تداوم سنت‌های فلسفی یونانی و با بهره‌گیری از ترجمه‌های آثار ارسطو و سنت نوافلاطونی مطرح می‌کردند. در این دسته، به‌ویژه باید نقدهای متکلمان معتزلی بر آرای طبیعی ابوبکر محمد بن زکریای رازی را هم جای داد که آن را به‌نوعی با اندیشه‌های «اوانل» مربوط می‌دانستند.

۳. تداوم این بحث‌ها و نیز آشنایی تدریجی فقیهان و متکلمان مختلف - از معتزلی و اشعری - با آثار فلسفی فیلسوفان مسلمان سبب شد تا نوع سومی از مواجهه میان متکلمان معتزلی با فیلسوفان و اندیشه‌های فلسفی رقم خورد و آن نقد مستقیم باورهای فیلسوفان مسلمانی مانند فارابی و ابن سینا بود. می‌دانیم که تا دوران ابن سینا و حتی اندکی پس از او محیط‌های آموزش و ترجمه و تدوین آثار سنت فلسفی در بغداد و ری و خراسان به حوزه‌ها و مراکز کوچکی در دربارها یا حلقه‌های آموزشی محدود می‌شد، اما این وضعیت به‌ویژه در خراسان سده پنجم هجری تغییر کرد و به تدریج سنت‌های آموزشی فلسفه و منطق گسترده‌تری یافت و عملاً راه برای آشنایی فقیهان و متکلمان با آثار فلسفی ابن سینا و شاگردانش فراهم شد. منطق ارسطویی به تدریج به کار استدلال در «اصول فقه» آمد و متکلمان با شیوه‌های «برهانی» ارسطویی آشنایی یافتند. غزالی مؤثرترین چهره در این گذار بود و البته، هم راه آشنایی با فلسفه را برای فقیهان و متکلمان باز کرد و هم در کتاب تهافت الفلاسفی خود به نقد

آنان پرداخت. به هر روی، در دوران غزالی و حتی اندکی پیش از او، آرای فیلسوفان اسلامی دیگر محدود به کانون‌ها و حلقه‌های فیلسوفان نبود و متکلمان ناچار به مواجهه مستقیم با آنان بودند؛ خاصه متکلمان اشعری که خود را در مواجهه بیشتری با فیلسوفان می‌یافتند. با این وصف، به خوبی روشن است که هم متکلمان معتزلی و هم متکلمان اشعری در مواردی تحت تأثیر اندیشه‌های فیلسوفان قرار گرفتند.

مهم‌ترین کانون این آشنایی و تأثیرپذیری در میان متکلمان در دوران پیش از عصر غزالی، ابوالحسین بصری، متکلم برجسته معتزلی، بود که خود زمانی شاگرد قاضی عبدالجبار بود، اما بعداً در کتاب تصفح الأدله به نقد آرای استادش و آرای بهشمیان، یعنی پیروان ابوهاشم جتایی، پرداخت.^۱ او در دوران تحصیل یک‌چند در بغداد با حلقه منطقیان و فیلسوفان مسیحی ارتباط داشت و به‌خوبی کتاب طبیعت ارسطو و تفاسیر آن را می‌شناخت. ابوالحسین خود علاوه بر انتقادی که بر آرای بهشمیان وارد می‌کرد، در عین حال موضعی متفاوت با فیلسوفان مسلمان داشت، هرچند از تعلیمات و آموزش‌های فلسفی خود در ارائه دستگاه کلامی جدید خویش بهره می‌برد و در حقیقت تحت تأثیر پاره‌ای از این افکار فلسفی به نقد پاره‌ای از مواضع متکلمان معتزلی می‌پرداخت.

بعد از ابوالحسین بصری، متکلمان به نحو روزافزون از بحث‌های فیلسوفان مسلمان تأثیر گرفتند و خاصه از طریق ابن سینا و به‌ویژه خلاصه‌هایی از کتاب‌های او با آرای فلسفی آشنایی یافتند. همین‌جا بگوئیم که قاضی عبدالجبار و نیز شریف مرتضی، متکلم امامی هوادار بهشمیان، هردو معاصر ابن سینا بودند. هم‌اینک می‌دانیم که ابن سینا با نام قاضی عبدالجبار آشنا بوده است. نیز می‌دانیم که ابن سینا مکرر در کتاب‌های خود به نقد آرای متکلمان معتزلی پرداخته است. به هر حال، همان‌طور که

۱. بخشی کوتاه از این کتاب در سال‌های اخیر کشف و به تصحیح و مقدمه ویلفرد مادلونگ و زاینه اشمیتکه منتشر گردید:

Abu l-Husayn al-Basri, *Tasaffiuh al-adilla*, introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Harrassowitz Verlag, 2006.

گذشت، در خراسان انتشار کتاب‌ها و آرای ابن سینا در میان طالبان علوم باعث شد تا فقیهان و متکلمان با او آشنایی بیشتری حاصل کنند و همین زمینه‌ای برای غزالی فراهم کرد تا با فلسفه ابن سینا آشنا شود و خلاصه‌ای از آن در مقاصد الفلاسفه به دست دهد.^۱ البته پیش از او حتی در میان طیفی از متکلمان اهل سنت، که غزالی بدانها دلبستگی داشت، متکلمان اشعری راه این آشنایی را باز کرده بودند. مهم‌ترین این متکلمان امام الحرمین جوینی است که آشکارا تحت تأثیر فلاسفه و معتزله قرار گرفت و به‌ویژه می‌دانیم که هم‌زمان تحت تأثیر ابن سینا و ابوالحسین بصری بوده است. پیش از او ابوبکر باقلانی رديه‌ای بر فیلسوفان و گروه‌های مشابه آنان نوشت، اما در حقیقت با جوینی است که کلام اشعری مواجهه روشن‌تری با فیلسوفان اسلامی پیدا می‌کند.

در میان معتزلیان، برخلاف اشعریان، نقد فلسفه ابن سینا اندکی دیرتر آغاز شد. در حقیقت نخستین مواجهه مستقیم معتزلیان با فلسفه ابن سینا به محمود الملاحمی (۵۳۶ق) بازمی‌گردد که تنها اندکی پس از غزالی کتاب خود را تحت عنوان تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفه نگاشت. او غزالی را می‌شناخت و دست‌کم از یک کتاب او در اثرش بهره‌مند شده است؛ گرچه نه از او نام می‌برد و نه در نوشتن کتاب خود تهافت الفلاسفه‌ی او را پیش چشم داشته است. با این وصف، به‌خوبی با متن‌های گوناگون فلسفه ابن سینا و برخی از پیروانش در خراسان آشنا بود. ملاحمی خود ناقد اعتزال بهشمی و از شاگردان مکتب ابوالحسین بصری است. طبعاً ملاحمی در این کتاب و در کتاب دیگرش، المعتمد، تحت تأثیر ابوالحسین بود، اما عمده‌تأ نقدهای او بر ابن سینا را در سطح نقدهای کلی معتزلیان بر فلاسفه می‌توان ارزیابی کرد و در بسیاری از موارد این کتاب موضع عمومی معتزله را بازتاب می‌دهد. برخی از نقدهای او ریشه در سنت کهن‌تر انتقادات متکلمان از گروه‌های تحت تأثیر عقاید

۱. درباره مقاصد، در سال‌های اخیر به‌ویژه تحقیقات و نتایج نوین نصرالله پورجوادی، فرانک گریفیل، وایمن شهاده قابل ذکر است.

«اوانل» دارد، اما به‌ویژه در تحفة المتکلمین ملاحمی به صورتی نظام‌مند آرای ابن سینا را با نقل‌های مستقیم از آثار او یا شاگردانش و نیز بر اساس خلاصه‌ای از فلسفه ابن سینا، که هویت نویسنده‌اش بر ما روشن نیست و می‌دانیم در اختیار او و غزالی (در کتاب مقاصد الفلاسفة) هر دو بوده، به نقد می‌کشد. ملاحمی از منظر جالبی نیز به آرای فلاسفه پرداخته است و آن اینکه در پاره‌ای از آرای آنان مشابهتی با آرای جبری اشعریان مشاهده می‌کند و آنان را در این چارچوب به نقد می‌کشد.

پیش از عصر ملاحمی البته مباحثی از اختلافات میان فیلسوفان و متکلمان جنبه عمومی‌تری برای نقادی‌های طرفینی پیدا کرده بود. حاکم چشُمی، متکلم معتزلی و حنفی زیدی مذهب خراسانی در نیمه دوم سده پنجم هجری با وجود اینکه در کتاب‌هایش صرفاً سنت ابوعبدالله البصری - قاضی عبدالجبار را در طرح مسائل دنبال می‌کند و مستقیماً از فیلسوفان مسلمان نام نمی‌برد، مسئله «علت» و «سبب» و تمایز میان «فاعل» با «علت» را در تمایز میان «فاعل مختار» با «موجب» در آثار خود به صورت برجسته‌ای دنبال می‌کند. او کتابی هم به نام «التأثیر و المؤثر» نوشت و در آن به تفصیل به این موضوع پرداخت و نظریه ابوهاشم و ابوعبدالله بصری را مورد بحث قرار داد.^۱ مسئله «فاعلیت» خداوند و تفسیر آن و مسئله «عروض اعراض» و «احوال و صفات» در «اجسام» و «جواهر» کانونی‌ترین موضوع را برای بحث و نقد آرای گروه‌های مختلف مخالف متکلمان - از «اوانل»، «اصحاب الطبائع»، «اصحاب الهیولی» - برای چشُمی فراهم کرده بود و از این منظر می‌توان اهمیت این بحث را در دوران او، یعنی اندکی پیش از ملاحمی، در خراسان یافت. اما همان‌طور که گفتیم او تنها در چارچوب مباحث کلاسیک کلامی به این مسائل می‌پرداخت و مواجهه مستقیمی با فیلسوفان مسلمان نداشت. روشن است که مقصود واقعی او در این بحث‌ها فیلسوفان مسلمان بودند. البته او در عین حال در بحث‌های پیش‌گفته و خاصه بحث «طبیعت»، نظر به نقد آرای معتزلیان مکتب ابوالقاسم بلخی نیز داشت و بیش از

۱. برای این کتاب، نک: مقاله نویسنده این سطور در همین موضوع در کتاب بررسیهای تاریخی.

همه در پی تقویت آرای بهشیمان بود که می‌دانیم سخت مخالف نظریه «طباع» ابوالقاسم بلخی بودند و برای ایشان تفسیر انواع «صفات» و «اعراض» و «احوال» و نسبت میان افعال و انواع فاعل‌ها از اهمیت فوق‌العاده برخوردار بود. در مقابل، ملاحمی اساساً با گرایش بهشیمی مخالف بود و از آرای ابوالحسین بصری حمایت می‌کرد که می‌دانیم اصولاً نظری متفاوت با ابوهاشم در این موضوعات داشت و «احوال» و «شئیت معدوم» را رد می‌کرد و تفسیر متفاوتی از «فاعلیت» و «اراده» و «عروض اعراض» و «صفات» داشت. البته بر خلاف کتاب تحفه المتکلمین، که صرفاً در رد بر فلاسفه شناخته‌شده مسلمان چون ابن سینا نوشته شده است، ملاحمی در کتاب المعتمد خود در سنت کلام معتزلی، بخش‌هایی را در رد بر مخالفان متکلمان از میان مذاهب «الحادی» و «اصحاب الطباع» و همانند آنان اختصاص داده است.^۱ نکته جالب در کتاب المعتمد آن است که ملاحمی برای نخستین بار در یک کتاب کلامی (آن هم از نوع کتاب‌های جامع کلامی)، فصل‌هایی را اختصاصاً به رد فیلسوفان مسلمان و در رأس آنان ابن سینا اختصاص داده است. بعد از ملاحمی در دنباله او صاعد بن احمد الاصولی المعتزلی نیز در کتاب الکامل خود باز اشاره‌هایی به فلاسفه دارد و عقاید آنان را درباره موضوعاتی مانند قدم عالم رد می‌کند.^۲

بعد از آنکه زیدیان یمن از طریق قاضی جعفر ابن عبدالسلام با کلام معتزلی بهشیمی آشنایی یافتند و آثار کلامی مکتب قاضی عبدالجبار / مکتب ری به یمن رسید، زیدیان یمن در نیمه سده ششم هجری گرایش‌های روشن معتزلی از نوع بهشیمی پذیرفتند. در آغاز البته تنها کتاب‌های مکتب قاضی عبدالجبار مورد عنایت زیدیان بود، اما به تدریج کتاب‌های مکتب ابوالحسین و به طور خاص کتاب‌های محمود ملاحمی

۱. به‌ویژه بر اساس کتاب‌های حسن بن موسی نوبختی و ابوعلی الوراق.

۲. برای این دانشمند معتزلی که هویت او پیش از این ناشناخته بود، رک: مقاله نگارنده درباره او در کتاب از گنجینه نسخ خطی که در آنجا برای نخستین بار هویتش را شناسایی کرده‌ام.

نیز به یمن رسید و زیدیان یمن به تدریج با مکتب ابوالحسین هم آشنایی یافتند.^۱ از زمان قاضی جعفر ابن عبدالسلام هیچ گونه سندی در اختیار نیست که نشان دهد وی کتاب‌های محمود ملاحمی را می‌شناخته است. با این وصف، او و چند تن از زیدیان معاصر او، مانند المتوکل علی الله احمد بن سلیمان، در کتاب‌های خود بدون نام بردن از فیلسوفی خاص از میان مسلمان، به طور کلی عقاید فلاسفه را در موضوعات مختلف رد می‌کنند.

بهدرستی روشن نیست که در این دوره معتزلیان زیدی یمن چه منبعی را برای نقل آرای فلاسفه در اختیار داشته‌اند، اما مثلاً از «رسالة النفس» قاضی جعفر که در رد بر فلاسفه نوشته شده، روشن است که او آشنایی نسبتاً خوبی با آرای فلاسفه مسلمان داشته است. این احتمال هست که زیدیان یمن در این دوره از طریق کتاب‌های غزالی و به طور خاص مقاصد الفلاسفه با آرای فیلسوفان آشنایی یافته بودند. شافعیان یمن در همین دوره به خوبی با برخی آثار غزالی آشنا بوده‌اند.

اندکی بعد از مرگ قاضی جعفر، دست‌کم کتاب تحفة المتکلمین ملاحمی به یمن رسید و شاگرد نامدار و مهم قاضی جعفر، یعنی الحسن بن محمد رصاص، در دست‌کم یکی از آثارش، موسوم به البراهین الظاهرة الجلیة که معلوم است در اواخر عمر آن را نوشته، از ملاحمی یاد می‌کند و یکی از بخش‌های کتاب تحفه‌ی او را در ضمن رساله‌اش رد می‌کند، البته این رد نه در دفاع از فلاسفه، بلکه در دفاع از موضع بهشمیان بوده است. با این وصف او در این رساله به خوبی موضع فلاسفه را در زمینه مسئله «زیادت وجود بر ماهیت» مورد بحث قرار می‌دهد.^۲ او دست‌کم دو رساله دیگر

۱. برای تفصیل در این موضوع، رک: مقدمه نویسنده این سطور بر چاپ نسخه‌گردان مجلد سوم کتاب التفصیل لجمال التحصیل تألیف سلیمان بن عبدالله الخُراشی، انتشارات میراث مکتوب و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۹۲.

۲. این رساله را نویسنده این سطور برای نخستین بار در ضمن یک نسخه خطی که شامل کتابی از حمید بن احمد المحلی است در یمن کشف کرد؛ نک:

H. Ansari, "Al-Barāhin al-zāhira al-jalīyya 'alā anna l-wujūd qā'id 'alā l-māhiyya by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās", A Common Rationality:

هم دارد که در آنها به رد آرای فلاسفه پرداخته است،^۱ اما در این دورساله نامی از ملاحمی برده نمی‌شود و از فلاسفه هم تنها با تعبیری کلی یاد می‌شود. رصاص اصولاً هیچ‌گاه نام فیلسوفی مسلمان را به طور خاص در آثارش مطرح نمی‌کند. رصاص در عین حال در کنار این چند رساله، چندین کتاب هم به موضوع «مؤثرات» و انواع «مقتضیات» و «صفات» اختصاص داد و کوشید تا به صورتی نظام‌مند آرای بهشمیان را در این موضوعات، که به هر حال با مباحث فلاسفه درباره‌ی علیت مرتبط است، مورد بحث قرار دهد.^۲

بعد از آنکه اندکی بعد، زیدیان یمن با کتاب‌های ملاحمی یعنی علاوه بر تحفة المتکلمین، با کتاب‌های الفائق و المعتمد آشنایی یافتند، نقل آرای فلاسفه و رد بر آنها در کتاب‌های زیدیان رواج بیشتری یافت. به تدریج در میان گرایشی از زیدیان یمن از سده هفتم هجری به بعد، کلام مکتب ابوهاشم جای خود را به مکتب ابوالحسین بصری داد و آنان تمایزات روشنی با بهشمیان پیدا کردند. طبعاً به همین مناسبت موضع‌گیری‌های زیدیان در برابر فلاسفه در برخی مسائل متفاوت با قبل بود. مهم‌ترین شخصیتی که در اوائل سده هشتم هجری در یمن در انتقاد از فلاسفه تحولی ایجاد کرد، امام المؤید بالله یحیی بن حمزه بود که به سبب آشنایی و تأثیری که از فخر رازی و آثار او پیدا کرده بود و نیز پیروی از مکتب ابوالحسین و ملاحمی، آشنایی خوبی با فلاسفه مسلمان داشت و جابه‌جا در کتاب‌های خود به رد آرای ایشان می‌پرداخت. در زمان او کتاب‌های غزالی نیز به خوبی برای زیدیان یمن شناخته شده بود و امکان بهره‌وری از آنها در میان ایشان بیشتر شده بود.

در سده ششم هجری، دو عامل دیگر هم برای زیدیان یمن وجود داشت تا به عقاید و آرای فلاسفه واکنش نشان دهند: نخست مخالفت و منازعه آنان با اسماعیلیان

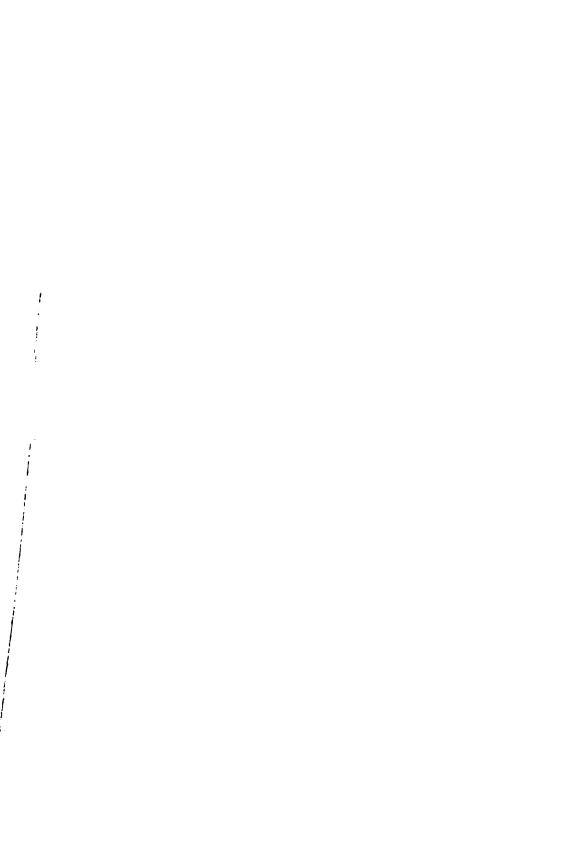
Mu'tazilism in Islam and Judaism, ed. C. Adang, D. Sklare and S. Schmidtko, Würzburg: Ergon [2007], pp. 337-348.

۱. رک: مقاله «چند نسخه زیدی تازه در رد بر فلاسفه»، در کتاب حاضر.

۲. کتاب المؤثرات او با تحقیق و تحلیل یان تیلز از سوی انتشارات بریل در دست انتشار است.

یمن که به روشنی تحت تأثیر عقاید فلسفی اسماعیلیان نوافلاطونی ایرانی بودند و می‌دانیم که زیدیان یمن با ایشان در نزاعی دائمی به سر می‌بردند و طبعاً در ردیه‌های خود به این مسئله واکنش نشان می‌دادند. اما مسئله مهم‌تر نزاع زیدیان بهشمی و هواداران جریان امامت در یمن با مطرفیان بود، شاخه‌ای از زیدیان یمن که می‌دانیم عقاید متفاوتی از زیدیان معتزلی بهشمی داشتند و گفته شده تحت تأثیر ابوالقاسم بلخی بودند و حتی زیدیان معتزلی آنان را به تأثیرپذیری از اسماعیلیه و فلاسفه متهم می‌کردند.^۱ در زمان قاضی جعفر و شاگردان و اتباع او در یمن در سده‌های ششم و هفتم هجری، نوع تازه‌ای از مخالفت با فلاسفه و آرای آنان در بحث‌های زیدیان با مطرفیان و ردیه‌هایی که بر علیه آنان نوشته می‌شد مجال ظهور می‌یافت. نمونه آن نوشته‌های الحسن بن محمد الرضا است که در آن به مناسبت بحث ورد آرای مطرفیه، از آرای فلاسفه هم انتقاد می‌کند.

۱. درباره آنان به این مقالات به همین قلم مراجعه کنید: «فلسفه طبیعی معتزلیان مطرفی»، کتاب ماه دین، ش ۱۰۲-۱۰۳، ۱۳۸۵، ص ۴-۱۷؛ «یادداشتی درباره مطرفیه و ردیه قاضی جعفر ابن عبدالسلام»، کتاب ماه دین، ش ۴۹-۵۰، ۱۳۸۰، ص ۱۱۲-۱۲۶.



چند نسخه زیدی تازه در رد بر فلاسفه

زیدیان از آن هنگام که پذیرای اندیشه‌های کلامی معتزلی شدند، به‌ویژه در دوران مکتب بهشمی ری و دوران شاگردان قاضی عبدالجبار همدانی، به آرای فلاسفه مسلمان واکنش نشان داده‌اند. در آثار کلامی دوره ری اشاراتی در رد بر آرای فلاسفه هست و آنان و دیگر معتزله بی‌تردید از جریان فلسفی مورد حمایت آل بویه و از جمله حضور ابن سینا در ری مطلع بوده‌اند. با این وصف ردیه‌نویسی مستقیم بر آرای ابن سینا بیشتر به اواخر سده ششم هجری در یمن بازمی‌گردد؛ آن هنگام که آثاری از محمود ابن ملاحمی، متکلم معروف و تأثیرگذار معتزلی، راه خود را به یمن یافت.

حسن بن محمد الرصاص که خود شاگرد قاضی جعفر ابن عبدالسلام و از مهم‌ترین شارحان دستگاه کلامی بهشمی در یمن بود، با تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة تألیف ابن ملاحمی، که ردیه‌ای بر فلاسفه و به‌ویژه ابن سینا بود، آشنایی داشت. رصاص علاوه بر تحفة المتکلمین راهی دیگر نیز برای آشنایی با آرای فلاسفه داشت و آن گویا آشنایی با مقاصد الفلاسفة غزالی بود که ظاهراً از طریق اشعریان یمن بدان دسترسی یافت. به هر حال در آثار رصاص شواهد خوبی هست که نشان می‌دهد او آرای فلاسفه را به‌خوبی می‌شناخته است. طبعاً دیدگاه‌های متکلمان معتزلی در موضوعاتی مانند نسبت ذات با صفات و انواع صفات و نظریه احوال، بحث نسبت جوهر با عرض، مقوله حرکت و نیز مباحث مربوط به علت و سبب و شرط و حکم و کیفیات و مقتضیات و نیز نسبت وجود و ماهیت از یک سو و بحث از شینیت معدوم از دیگر سو، که رصاص درباره همه آنها به تفصیل در آثارش بحث کرده - و اصلاً متخصص در این نوع بحث‌ها بوده^۱ - آنان را به واکنش در برابر فلاسفه مسلمان در بحث‌های مشابهی وادار می‌کرده که آنان درباره هیولی و صورت و نسبت این دو (و بحث

۱. رک: پژوهش‌های همکارم یان تیله در مورد آثار رصاص.

قوه و فعل و در پی آن حرکت و عقل و نفس و قوای مختلف نفس و مراحل عقل، از عقل بالقوه تا عقل فعال، و واهب الصور و مخزن صور و مسئله مثل افلاطونی و مسئله تقدم و عدم تقدم معقولات بر عقل)، انواع جواهر و اعراض و از مقولات، مباحث منطقی و فلسفی مرتبط با قضایا و انواع حمل و نسبت‌های مختلف موضوع و محمول، مباحث مربوط به ذاتی و عرضی (و عرض) و متعلقات این بحث‌ها در ابواب مختلف کلیات خمس، حمل و عروض و باب برهان و در بحث عرض در برابر جوهر و باب مقولات و همچنین جنس و نوع و فصل و باز نسبت میان وجود و ماهیت و نیز نسبت میان وجود مستقل و رابط داشته‌اند. یکی از این بحث‌ها مسئله فاعلیت و انواع آن و چگونگی آن از دو منظر فلسفی و کلامی بوده است که بحث‌های متکلمان را در مسائلی از قبیل علیت و رد وجوب علی و معلولی به دنبال داشته است، پرسش از اینکه فاعلیت انسان چگونه است و نسبت آن با اراده آدمی و نیز نحوه تصرف انسان در نسبت با طبیعت به چه نحو است. خود بحث طبیعت مسئله بسیار مهم و جنجال‌برانگیزی حتی در میان مکاتب مختلف معتزلی بوده است.

در یمن، زیدیان غیر بهشمی در آغاز بیشتر متمایل به مکتب مطرفیه بودند که متأثر از آرای فلاسفه بود و در پاره‌ای از مسائل مهم کلام فلسفی با بهشمیان توافق نظر نداشت. این خود عاملی قوی بود که زیدیان مکتب بهشمی مانند قاضی جعفر ابن عبدالسلام و شاگردانش، مانند حسن بن محمد رصاص، به موضوعات کلام فلسفی تمایل یابند و درباره این نوع موضوعات بیشتر مطالعه و بررسی کنند. منابع الهام‌بخش آنان البته آثار مکتب قاضی عبدالجبار و شاگردانش بود که به یمن منتقل شده بود؛ و از رهگذر آن کتاب‌ها با پاره‌ای از نظریات اهل فلسفه درباره موضوعات مشابه آشنایی یافته بودند. آنان حتی از این منظر مطرفیه را متهم به تأثیرپذیری از عقاید فیلسوفان و «اهل الطباع» و مانند آن می‌دانستند و در ردیه‌های خود بر مطرفیه متعرض این قبیل مسائل می‌شدند، اما بعداً با ورود آثار ملاحمی بود که آشنایی عمیق‌تری با آرای فلاسفه

مسلمان و به‌ویژه ابن سینا یافتند.^۱ در المعتمد نیز ملاحمی بخش‌هایی را به رد آرای فلاسفه و گروه‌های مشابه آنان اختصاص داد و همین کتاب در کنار تحفة المتکلمین و نیز الفائق ملاحمی زیدیان یمن را دل‌بسته بحث درباره آرای فلاسفه کرد. با آشنایی عمیق‌تر زیدیان یمن با آثار غزالی و به طور خاص مقاصد الفلاسفه و اندکی بعد با آثار گوناگون فخر رازی، بی‌آنکه دسترسی مستقیمی به کتاب‌های ابن سینا داشته باشند، در آثار کلامی خود از آرای فلاسفه بحث و آن آراء را رد می‌کردند. کتاب‌های فخر رازی و نقدهای او بر فلاسفه به‌ویژه در آثار کلامی‌اش، که بیشتر مورد استفاده زیدیان یمن بود، به‌سادگی می‌توانست زمینه را برای زیدیان فراهم کند که به رد آرای فلاسفه پردازند؛ چه آنها که مانند احمد بن یحیی المرتضی گرایش بهشمی داشتند و چه آنان که مانند امام المؤید بالله یحیی بن حمزه - تحت تأثیر ملاحمی - از مکتب بهشمی انتقاد می‌کردند و به گرایش و مکتب معتزلی ابوالحسین بصری تمایل قوی داشتند.

شاید بتوان نخستین نمونه از ردیه‌نویسی‌ها بر فلاسفه در میان زیدیان مکتب بهشمی را رساله‌ای درباره نفس تألیف قاضی جعفر ابن عبدالسلام زیدی دانست که می‌دانیم در سفری به ایران با تعالیم مکتب بهشمی در ری آشنایی یافت. او ظاهراً هیچ‌گاه با آثار ملاحمی آشنا نشده بود و بنابراین با ردیه‌های ملاحمی بر فلاسفه آشنا نبود، اما در موضوع مهمی مانند نفس، که می‌دانیم از مباحث اختلافی میان متکلمان معتزلی با فلاسفه مسلمان بود، رساله‌ای نوشته است که در آن آرای فلاسفه را رد می‌کند. این رساله الرسالة المناصفة للمتکلمین و الفلاسفة نام دارد که ظاهراً تنها یک نسخه خطی البته ناقص از آن باقی است که فقط بخش آغازین آن را شامل می‌شود. مسئله اصلی این است که برای معتزلیان اساساً اصل مسئله اثبات وجود نفس پذیرفتنی نبود؛ همان‌طور که تجرد آن و نحوه تعلق آن به بدن هم هرکدام مسئله‌هایی

۱. الکامل تألیف صاعد بن احمد الأصولی هم که در مکتب ملاحمی نوشته شده مدتی بعد به یمن راه پیدا کرد.

است که برای متکلمان معتزلی سؤال برانگیز و موضع فلاسفه‌ای مانند ابن سینا برای آنان نامقبول است. همه مقدمات پذیرش وجود نفس با تعریف «کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه» از دیدگاه متکلمان معتزلی ناپذیرفتنی است؛ کما اینکه قوای نفس و نیز نسبت میان بدن و نفس و نیز مسئله قوه عاقله و نفس ناطقه و مراحل گوناگون آن، از عقل هیولانی گرفته تا عقل مستفاد، برای متکلمان معتزلی پذیرفتنی نیست و متافیزیک طبیعی آنان راهی بدین باورها نمی‌برد. به همین ترتیب است بحث اثبات وجود نفس و جوهریت یا وحدت آن و نیز تجرد نفس ناطقه. متکلمان معتزلی راه حل دیگری غیر از بحث بقا و تجرد نفس برای اثبات زندگی پس از مرگ دارند و به کلی با مباحث فلاسفه مسلمان در این زمینه اختلاف نظر دارند.

از آنچه از استدلال‌ها و نقل عقیده فلاسفه در این باره در این رساله ارزشمند پیداست معلوم است که قاضی جعفر به احتمال بسیار زیاد مقاصد الفلاسفه‌ی غزالی را دیده بوده و از آن بهره برده است.^۱ آغاز این رساله چنین است:

سَأَلْتُ - وَقَفَّنا اللّهُ وَاياک للثبات علی سبیل الأبرار المتّقین کما وَقَفَّنا
للخروج من ظلمات الشک إلى أنوار اليقین - أن أَوْضَحَ لک ما جرى به
الکلام من أهل العلم فی النفس و ما عمدة من أثبت نفس الإنسان غیر هذا
الشخص وقال بأنها العاملة والعالمة وأنها الإنسان فی الحقيقة وأنها المدبرة
لأمر هذا الجسد والمصرفة له کما يتصرف أمير البلد فی البلد أو ساکن
البيت فی البيت وقال أنها المخاطبة بالتکلیف والأمر والنهی والمقصودة
بالثواب والعقاب و ما عمدة من ذهب من علماء الإسلام المحصّلين من
أهل الکلام إلى خلاف ذلك ولم یثبت النفس علی حدّ ما أثبتّه الأولون بل
قال أنّ النفس التي يتوجّه نحوها التکلیف ويرد علیها الأمر والنهی ويقصد
بالثواب والعقاب ليس أمر سوى هذا الشخص المعروف بالمشاهدة متی

۱. این رساله هم‌اینک به کوشش حسن انصاری و زاینه اشعیتکه در دست تصحیح است و به همراه دو رساله دیگری که بعد از این یاد می‌کنیم یکجا به چاپ خواهد رسید.

تکاملت شرائط تکلیفه من الحیوة والقدرة والعقل وما جرى مجرى ذلك من
شرائط التکلیف...

پس از قاضی جعفر، شاگردش حسن بن محمد الرضا، چنانکه گذشت، به رد
آرای فلاسفه توجه نشان داد؛ از آن جمله دو رساله کوتاه از او را در دست داریم که تاکنون
توجه منابع کهن و یا محققان جدید را به خود جلب نکرده بود و در تحقیقاتی که درباره
الرضا نوشته شده از این دو رساله یادی نشده است. نویسنده این سطور این دو متن را
در یک نسخه خطی زیدی یمنی برای نخستین بار شناسایی کرد. یکی از این دو رساله،
«مسئله فی إبطال القول بتلازم الهیولی والصورة و أنّ الجسم مرکب منها» نام دارد که
همان طور که از عنوانش پیداست به رد باور فلاسفه درباره عقیده ترکیب جسم از ماده و
صورت پرداخته است؛ عقیده‌ای که اساساً با دیدگاه متکلمان معتزلی متفاوت است.
رساله دوم «المسئلة الکاشفة عن بطلان شبهة الفلاسفة» نام دارد که به رد باور فلاسفه
درباره ازلیت عالم پرداخته است. از هر دو رساله فقط ظاهراً یک نسخه بیشتر باقی
نیست.

همین جا بد نیست به این نکته هم اشاره کنم که نویسنده این سطور یک رساله
دیگر هم از حسن بن محمد الرضا در همان مجموعه به دست آورده است که
تاکنون شناخته نبود و محققان متوجه آن نشده‌اند. این رساله که «الأجوبة القطعية عن
المسائل العذرية» نام دارد رساله‌ای است در پاسخ به پرسش‌های یک دانشمند دیگر
زیدی، به نام الحسن بن ناصر بن یعقوب العذری، پدر دانشمند معروف و پرکار زیدی،
به نام عمران بن الحسن العذری، درباره دو قسمت از متن تعلیق شرح اصول
الخمسیه قوام‌الدین مانکدیم، که تعلیقی است بر شرح اصول الخمسه قاضی
عبدالجبار همدانی. رضا در این رساله بسیار ارزشمند به رد و انتقاد برخی مطالب
مانکدیم پرداخته و در ضمن درباره مسئله رؤیت و توضیح کلامی آن مفصلاً بحث
کرده است. در اینجا رضا به بحث مفصلی درباره نحوه رؤیت چیزها و مسئله نور
پرداخته که به لحاظ آشنایی او با مباحث نورشناسی و نظریه شعاع و تلقی متکلمان از این
نظریه بسیار جالب توجه است. در اینجا البته رضا کاری به نظریات فلاسفه، از جمله

ابن سینا، در این زمینه ندارد، اما این رساله او تلقی او را از این بحث نشان می‌دهد که می‌توان آن را با نظر فلاسفه در مباحث طبیعیات مقایسه کرد.

از فلسفه اسلامی و تاریخ آن چه می‌دانیم؟

در پنجاه سال اخیر، تحقیق در حوزه فلسفه اسلامی در ایران شتاب بیشتری گرفته است. متن‌های زیادی تصحیح و برخی از کتاب‌های فلسفی نیز به فارسی ترجمه شده است. به‌ویژه شناخت ما از فلسفه ملاصدرا با انتشار تقریباً کل آثارش و نیز ترجمه و شرح‌نویسی بر آنها بسیار بهبود یافته است. کتاب‌هایی مانند *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* هم آخرین نمونه‌های متن‌های درسی فلسفی است که به‌ویژه برای شناخت فلسفه اسلامی بسیار بااهمیت قلمداد می‌شوند.

در این میان، به‌خصوص در سی سال اخیر، همتی وجود داشته برای انتشار تقریرات و یا صورت‌مکتوب جلسات درس‌های فلسفه، به‌ویژه درس‌هایی که در حول‌وحوش متن‌های فلسفه صدرایی، مانند شرح منظومه، در قم و تهران ارائه می‌شده و یا هم‌اینک در جریان است. برخی کتاب‌های راهگشا و تفسیرگونه درباره متن‌های فلسفی‌ای که پایه دروس بوده و هستند نیز منتشر شده که حاوی تدقیقاتی در فلسفه و به‌ویژه مکتب صدرایی است که از بهترین نمونه‌های آن تعلیقه بر *نهایة الحکمه* تألیف آقای مصباح یزدی است.

برخی از مدرسان فلسفه از گذشته دور تا به امروز بیشتر مشی‌مثنائی داشته‌اند و دارند و به تدریس کتاب‌های ابن‌سینا دلبستگی نشان می‌دهند. کتاب‌هایی هم از این دست مدرسان و عالمان به فلسفه اسلامی منتشر شده، همانند راجع به کتاب حکمت بوعلی سینا، ده‌ها مجلس تدریس فلسفه اسلامی و شرح و تفسیر کتاب‌های فلسفی در این دوره برگزار شده و همچنان تداوم دارد و کتاب‌های زیادی هم با موضوع آموزش فلسفه، دروس فلسفه، قواعد کلی در فلسفه اسلامی و از این قبیل منتشر شده که بسیار خوب می‌تواند ما را به شناختی دقیق از عبارات متن‌های فلسفی ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و حاجی سبزواری رهنمون کند. در سال‌های اخیر هم نهضت تازه‌ای در چاپ آثار فلسفی، به‌ویژه آثار فلسفی دوران صفوی و پس از آن، اعم از شروح و حواشی و

تعلیقات و متن‌های اصلی و جز این‌ها، آغاز شده و گاه متن‌هایی هم که پیش‌تر منتشر شده بود از نو و با تصحیحی انتقادی در اختیار قرار گرفته است. چندین مجله هم یا اختصاصاً و یا عمدتاً به مقالات فلسفی اختصاص یافته‌اند که بخش عمده آنها بررسی برخی از مقولات فلسفی و تشریح آنها و مقایسه آرای متفکران و فیلسوفان گوناگون در یک مسئله ویژه مانند وجود ذهنی یا اصالت وجود و یا مباحث منطقی است. این‌ها همه البته در جای خود بسیار ضروری و شایسته تقدیر است. اما نقص کار ما در حوزه تاریخ و مسائل فلسفه اسلامی در چیست؟

پیش از اینکه به این پرسش پاسخ دهیم، مناسب است نگاهی گذرا کنیم به وضعیت فلسفه اسلامی در دنیای عرب. در مصر و لبنان و سایر کشورهای اسلامی، همواره در چاپ کتاب‌های فلسفه اسلامی اهتمام کرده‌اند. البته در چند دهه اخیر شتاب آن کم شده است. کتاب‌های بسیاری هم در حوزه تاریخ فلسفه اسلامی منتشر شده که عمدتاً چندان راهگشا نیست. برخی نیز از منظر ایدئولوژیک به فلسفه اسلامی پرداخته‌اند که مهم‌ترین نمونه آن محمد عابد الجابری است. در الاذر از قدیم قدری فلسفه و بیشتر منطق تدریس می‌شد. در دوران جدید، به دنبال نهضت اصلاح طلبی، توجه به فلسفه، به‌ویژه با شخصیت‌هایی مانند مصطفی عبدالرازق و نسلی از شاگردانش، بیشتر شد. با این وصف، رویکرد سلفی در مصر منجر به تولید کتاب‌هایی شد در نقد فلسفه و بیشتر بر پایه نقدهای ابن تیمیه بر فلسفه و منطق؛ مانند کتاب‌های علی سامی النشار. کتاب‌ها و متن‌های فلسفی بسیاری هم در شصت سال اخیر در مصر منتشر شده که از جمله باید به کوشش‌های ابراهیم مدکور و تعدادی از همکارانش اشاره کرد. اما بی تردید مهم‌ترین تلاش‌ها برای شناخت ابعاد گوناگون فلسفه اسلامی را در مصر عبدالرحمان بدوی سامان داد؛ با انتشار مهم‌ترین متن‌های فلسفی و نیز ارائه برخی تحقیقات درباره نهضت ترجمه کتاب‌های یونانی و ویرایش و معرفی متن‌های ترجمه‌شده ارسطویی، افلاطونی و نوافلاطونی. بیشتر مقالات او درباره نهضت ترجمه یا ترجمه مستقیم تحقیقات دانشمندان غربی است و یا برگرفته از آنها.

برخلاف ایران، در مصر و لبنان و به‌ویژه عراق، اهتمام به متن‌های فلسفی و آرای فیلسوفانی خارج از مکاتب فلسفی ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا قابل توجه بوده

است: انتشار کتاب‌های کندی، فارابی، عامری، یحیی بن عدی، فیلسوفان مسیحی حلقه او و همچنین ابن هندو، مسکویه و امثال آنان و حتی فلسفه اخوان الصفا و نیز فلسفه نوافلاطونی اسماعیلیان ایرانی همواره بیشتر از ایران محل توجه و عنایت بوده است. در مصر و مغرب عربی و لبنان، در کنار این فیلسوفان، آثار فلسفی ابن باجه، ابن طفیل، ابن رشد و شماری دیگر از فیلسوفان اندلس نیز همواره مورد توجه بوده؛ فیلسوفانی که تقریباً در ایران هیچ حضوری ندارند (مگر در کتاب‌های تاریخ فلسفه و یا در ضمن مداخل دائرةالمعارف‌ها).

درست همانند ایران که به علل گوناگون سیاسی/اجتماعی و فرهنگی آثار سهروردی همواره محل عنایت بوده و هست، در مراکش و تونس اهتمام به آثار ابن رشد به‌ویژه در چند دهه اخیر فزونی گرفته است. البته انتشار آثار ابن رشد در کشورهای عربی از مصر و لبنان آغاز شد و بعد به مغرب عربی کشیده شد. همه متن‌های فلسفی ابن رشد بارها و بارها به چاپ رسید و کتاب‌ها و مقالات بسیاری در این زمینه منتشر شد. در سال‌های اخیر، به‌ویژه متفکرانی مانند محمد عابد الجابری و نسلی از شاگردانش در این زمینه در مراکش فعال بوده‌اند. در این میان، مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه غزالی و تهافت التهافت ابن رشد و بحث درباره نقد غزالی بر فلسفه و پاسخ ابن رشد در کشورهای عربی توجه زیادی جلب کرده است. در حالی که ابن رشد‌پژوهان عرب عموماً ابن رشد را آخرین فیلسوف مسلمان قلمداد کرده‌اند و پاره‌ای متفکران ایدئولوژیک جدید عرب، به‌ویژه مغربیان‌شان، نحوه تفکر او را نماد عقلانیت عربی و حتی الگویی برای گذار از سنت به تجدد دانسته‌اند و رویکرد وی را در نسبت میان عقل و دین مبنایی برای بحث از سنت و مدرنیته فرض کرده‌اند، در ایران تقریباً هیچ مطالعه شایسته‌ای درباره او و آثار فلسفی‌اش صورت نگرفته و کتاب‌هایش جز در یکی دو دهه اخیر و آن هم بسیار در حاشیه مورد توجه محققان حوزه فلسفه اسلامی قرار نگرفته است.

بی‌توجهی به ابن رشد در ایران ممکن است طبیعی جلوه کند، اما اهتمام به کندی و فارابی هم چندان زیاد نبوده، مگر چاپ افست تعدادی از کتاب‌های فارابی در سال‌های اول انقلاب. درباره فلسفه سیاسی او کارهایی صورت گرفته اما متافیزیک او و

سهمش در فلسفه اولی، تحت تأثیر غلبه تفکر ابن سینا، تقریباً در ایران مغفول مانده است و از آثار فلسفی او در الهیات تحلیل درستی صورت نگرفته است. هم‌اینکه هنوز فصوص را از او می‌دانند نشان می‌دهد ما شناخت درستی از تحولات فلسفه در فاصله میان فارابی و ابن سینا نداریم.

علاوه بر این‌ها، در ایران عمدتاً فقط به برخی از آثار فلسفی ابن سینا عنایت داشته‌اند و اطلاعات درباره بسیاری از کتاب‌های او به چاپ‌های مصر و حیدرآباد و چاپ‌های اروپایی منحصر می‌شود. درباره دوره مکتب سینوی و شارحان افکار او در خراسان و عراق و شام و مصر هنوز جای کار بسیار هست. کما اینکه درباره ناقدان او هم باید تصحیحات و تحقیقات متعددی سامان گیرد. می‌دانیم که در خراسان سنتی فلسفی از شاگردان مستقیم و نامستقیم او شکل گرفته بوده که در نضج اندیشه‌های فلسفی ابن سینا تأثیر مهمی داشته‌اند و بسیاری از آثار آنان از میان رفته است. قسمتی از این آثار البته موجود است و به چاپ هم رسیده اما تحلیل دقیقی از سهم هر یک از فیلسوفانی مانند بهمنیار، لوکری، خیام، ابن سهلان ساوی و دیگران ارائه نشده است. بررسی شروحنی که بر آثار ابن سینا تا چند قرن بعد از وی نوشته شد، به‌ویژه بر اشارات او، می‌تواند روند این تحول را نشان دهد.

از دیگر سو، باید سهم ابوالبرکات بغدادی را، که تصحیح انتقادی کتابش، المعبر، لازم است، در نقد فلسفه ابن سینا و ارائه پاره‌ای نظریات نوین دقیقاً بررسی کرد و تأثیر او را بر نسلی از دانش‌آموختگان فلسفه، چون شرف‌الدین مسعودی، افضل‌الدین غیلانی، فخر رازی، و اصولاً در روند تحولات بعدی فلسفه پی گرفت. برخلاف مجامع آکادمیک غربی، ما تقریباً به ابوالبرکات نپرداخته‌ایم و فقط چند کتاب کم‌اهمیت به عربی درباره او منتشر شده است. متکلمان بر فلسفه ابن سینا نقدهای بسیار نگاشته‌اند و بررسی این نقدهاست که نشان می‌دهد فلسفه ابن سینا را در سده‌های بعد از او دقیقاً چگونه می‌فهمیده‌اند و در چه پیش‌زمینه‌ای آن را دریافت می‌کرده‌اند. هنوز درباره نقدهای غزالی، ملاحمی، شهرستانی، افضل‌الدین غیلانی، شرف‌الدین مسعودی و دیگران و نسبت هر یک با دیگری کارهای بسیاری باید انجام داد و متن‌های کهنه را منتشر و تحلیل کرد.

با این وصف، فهرست مرحوم یحیی مهدوی از آثار ابن سینا از کارهای شایسته‌ای است که در اینجا باید از آن نام برد و نیز از کتاب‌هایی که انتشارات بیدار در قم تصحیح و یا به صورت افست چاپ کرده است. انجمن حکمت قصد دارد فهرستی کامل از آثار ابن سینا و نسخه‌های خطی و چاپی آن فراهم کند و نیز کل آثار فلسفی او را به چاپ برساند. پیش از انقلاب، به مناسبت کنگره جهانی ابن سینا در ایران، بسیاری از آثار او به‌ویژه آنچه به فارسی است منتشر و مطالعاتی درباره زندگی و آثارش ارائه شد.

مدخل «ابن سینا» در دائرة المعارف بزرگ اسلامی و نیز مداخل بسیاری از فلاسفه یا موضوعات فلسفی دیگر در همین کتاب، که به قلم استاد ارجمند شادروان دکتر شرف‌الدین خراسانی (شرف) تدوین شده (از جمله مداخل «ابن باجه»، «ابن رشد»، «اخوان الصفاء»، «اثولوجیا»)، به‌ویژه به سبب اهتمام به آنچه در مغرب زمین درباره این مسائل ارائه شده و نیز به سبب ارائه منظومه فلسفی آنان در یک ساختار کلی ارزش خاص خود را دارد.

همانند عبدالرحمان بدوی در مصر، شادروان محمد تقی دانش‌پژوه نیز در ایران برای شناسایی فلسفه اسلامی تلاش بسیار کرد. دانش‌پژوه متن‌های بسیاری از فارابی (به ویژه در منطق)، ابن سینا و شماری از فلاسفه مکتب سینوی را تصحیح کرد و از آن مهم‌تر در جهت ارائه تحقیقات تاریخی در حوزه فلسفه اسلامی به شناسایی فیلسوفان دوره‌های گوناگون اسلامی، به‌ویژه فیلسوفان ایرانی، پرداخت و هم نسخه‌های خطی فلسفی کتابخانه‌های ایران و ترکیه و دیگر کشورها را به‌دقت بررسی و شناسایی کرد و از رهگذر این مطالعات متن‌هایی کم‌تر شناخته‌شده یا حتی ناشناخته‌ای را منتشر کرد. دانش‌پژوه فقط به مکتب سینوی عنایت نداشت؛ به آثار فارابی و نسخه‌های خطی آثار او و نیز مکتب تحقیقات ارسطویی بغداد در سده چهارم هجری و اخلاف فارابی و کندی در خراسان و ری و بغداد نیز توجه نشان می‌داد و آثاری از برخی از آنان منتشر کرد.

در ایران، غیر از دکتر شرف، دانش‌پژوه تنها کسی بود که در مطالعه تاریخ فلسفه اسلامی به روند نهضت ترجمه کتب یونانی و سریانی و به تحقیقات غربیان در این زمینه دلبستگی داشت و از آن تحقیقات در نوشته‌های خود بهره می‌گرفت. او زبان‌های یونانی، لاتین، سریانی، عبری را نمی‌دانست و طبعاً ناگزیر بود از طریق تحقیقات

دانشمندان غربی درباره ترجمه‌های متون فلسفی یونانی به سریانی و عربی (و بعد به واسطه عربی، به عبری و لاتین) به کاوش پردازد. شرف‌الدین خراسانی، با وجود آشنایی با زبان یونانی و ترجمه متافیزیک ارسطو از زبان اصلی، چندان علاقه نداشت که به تفصیل به این شاخه از مطالعات در حوزه تاریخ فلسفه پردازد و تحقیقاتی اصیل عرضه کند.

آنچه گفته شد نشان می‌دهد که این شاخه از مطالعات در تاریخ فلسفه اسلامی در کشور ما متأسفانه مغفول مانده است. نه تنها کاری اصیل در این زمینه تاکنون به فارسی منتشر نشده، بلکه حتی اهمیت آن برای مطالعه و تعمق در خود فلسفه اسلامی، و نه صرفاً تاریخ آن، چندان مورد توجه محققان ایرانی قرار نگرفته است؛ به طوری که فقط تعداد محدودی از کتاب‌ها و مقالات محققانی که در این زمینه در مغرب زمین از حدود بیش از صد و پنجاه سال پیش بدین سو و به شیوه تحلیل تاریخی و فیلولوژیک کار کرده یاد می‌کنند به فارسی ترجمه شده است، از جمله چند کتاب و مقاله درباره ادوار تاریخ نهضت ترجمه و ریشه‌های فلسفه‌های اسلامی در دوران متأخر نوافلاطونی و مسیحی سریانی که به همت شادروان احمد آرام یا مرکز نشر دانشگاهی منتشر شده؛ کتاب‌ها و مقالاتی از اولیری، کرمر، دیمتری گوتاس، روزنتال و شمار محدودی دیگر. تاریخ فلسفه در سرزمین‌های اسلامی نوشته‌ی ماجد فخری نیز، که کمابیش کلیاتی در این زمینه ارائه داده، به فارسی ترجمه شده است. اما هنوز مهم‌ترین کتاب‌هایی که در غرب درباره فارابی و ابن سینا در طی صد سال اخیر نوشته شده و بسیاری از آنها هنوز به کار می‌آید به فارسی ترجمه نشده است.

اقبال به این دست تحقیقات در کشورهای عربی هم چندان نیست، به استثنای عبدالرحمان بدوی که در ترجمه این دست پژوهش‌ها و تعمیق در آنها مساهمتی ستایش‌برانگیز داشت. علاوه بر این‌ها، ده‌ها سال است که تحقیقات و مطالعاتی در قالب کتاب و مقاله درباره فیلسوفان اسلامی، مانند کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و مکاتب فلسفی دوران اسلامی، اعم از مسلمان و مسیحی و یهودی در مغرب‌زمین و عمدتاً به سه زبان اصلی اروپایی انجام می‌شود و انتشار می‌یابد که تقریباً هیچ کدام آنها به فارسی

ترجمه نشده است. حال باید دید که این تحقیقات به چه کار می‌آید و چرا باید فلسفه اسلامی را از منظر تحقیقات تاریخی متن‌محور مطالعه کرد.

فلسفه اسلامی نه در محیطی مجرد که در فضایی بالید که جریان‌های کلامی و مکاتب فلسفی آنان در جریان بود: ابن سینا در محیطی بالید که متکلمان معتزلی و اشعری و حنفی (مانند ابومنصور ماتریدی) درباره همان مسائلی بحث می‌کردند که کمابیش در مباحث الهیات فیلسوفان مسلمان مطرح بود؛ مسائلی مانند وجود، شینیت، ذات، ماهیت، صفات، اعراض، طبایع، جسم، علیت / سببیت و بسیاری دیگر از مسائل اصلی کلام فلسفی. نهضت ترجمه هم در همین بستر به وجود آمد. مترجمان بغداد هم‌زمان بودند با اوج اقتدار متکلمان معتزلی و جهمی و این خود داد و ستد فکری را میان آنان فراهم می‌کرد. متکلمان، آن‌طور که فان اس به‌خوبی نشان داده، از همان اوایل سده دوم هجری در بصره از طریق جریانات الحادی و زندیقان با آرای فلسفی یونانی آشنایی می‌یافتند و بحث‌های آنان با مباحثی از فیلسوفان یونانی که به صورت شفاهی در این حلقه‌ها رواج داشت نسبتی داشت. به همین سبب، از همان آغاز یعنی از دوران هشام بن الحکم و ابوالهذیل و نظام، آنان با آرای فلسفی ارسطو و دیگر فیلسوفان یونانی نخست به‌طور شفاهی و بعد از طریق دستاوردهای نهضت ترجمه آشنایی داشتند. ترجمه‌ها طبعاً تحت تأثیر واژگانی بود که پیش‌تر در این محیط برای بیان آرای فلسفی / کلامی به کار گرفته شده بود و حتی انتخاب کتاب‌ها برای ترجمه، آن‌طور که دیمیتری گوتاس نشان داده، بی‌ارتباط با نهضت کلامی دوران مأمون نبود. آثار فلسفی‌کندی و فارابی را باید در همین پیش‌زمینه تحلیل کرد. تحقیقات متعددی تاکنون در زمینه نسبت میان کلام معتزلی با فلسفه‌کندی و فارابی و حتی ابن سینا به زبان‌های اروپایی انجام شده که برای تحلیل دقیق آثار فلسفی این فیلسوفان اهمیت دارد. ابن سینا نظام فلسفی خود را در چارچوب الهیات فلسفی‌ای بنا نهاد که بخش عمده مسائلی عیناً همان مسائل متکلمان بود؛ گرچه در دستگاهی متفاوت. بسیاری از عبارات کتاب‌های او را باید در واکنش به دستگاه کلامی متکلمان دید و معنا کرد. او آشکارا در پاره‌ای از مباحث تحت تأثیر گرایش متکلمان بوده؛ چیزی که ابن رشد نیز بدان متفطن است و او را به همین دلیل در مسائلی مانند وجود و ماهیت بیرون

از سنت ارسطویی ارزیابی می‌کند. در پاره‌ای از تحقیقات جدید این موضوع مد نظر بوده است.^۱ تحولات فلسفی ابن سینا در آثار دوره‌های گوناگونش را هم گاه با همین پیش‌زمینه می‌توان بررسی کرد.

از دیگر سو ابن سینا و پیش از وی فارابی و کندی میراث سنت‌های مختلف فلسفی کلاسیک و یونانی‌مآبی را در اختیار داشتند و بخشی از این آثار، با توجه به زمینه‌های تاریخی برای ترجمه به زبان‌های سریانی و آن‌گاه عربی انتخاب شد. برای تحلیل آرای ابن سینا، شناخت متن‌های اصیل و منحول برآمده از نهضت ترجمه که به فیلسوفان یونانی منسوب بود ضرورتی است انکارناپذیر. اگر درباره منابع گوناگون الهام فیلسوفان مسلمان شناخت نداشته باشیم، نمی‌توانیم نقاط اصیل تفکر فلسفی فیلسوفان مسلمان و مساهمت آنان را در سنت‌های گوناگون فلسفی که از پیش از اسلام در دوره کلاسیک و یونانی‌مآبی وجود داشته به‌خوبی درک کنیم. شماری از این ترجمه‌های متون فلسفی موجودند و قابل مقایسه‌اند با متن‌های اصلی^۲ و نیز با نقل قول‌ها و تأثیرات نامستقیم آن متون ترجمه شده در کتاب‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان. تفسیر ابن رشد بر متافیزیک ارسطو (مشمول بر ترجمه عربی متافیزیک) و ترجمه طبیعیات ارسطو به عربی و دیگر ترجمه‌های عربی کتاب‌های ارسطو در منطق و مباحث گوناگون طبیعیات و ترجمه‌های آثار افلاطون و نیز برخی آثار شارحان ارسطویی ارسطو در دوره یونانی و نیز تعدادی از آثار اصیل یا منحول متأثر از سنت شارحان نوافلاطونی که در اختیار ماست منابع خوبی است برای اینکه بتوانیم شفای بوعلی (منطق و طبیعیات و الهیات) را بر پایه آن تحلیل و رمزگشایی کنیم. ابن سینا دست به انتخابی آگاهانه زده است که همه این سنت‌ها در دستگاه فلسفی او حضور دارند و کوشیده منظومه جدیدی را ادامه منظومه‌های فلسفی پیش از خود که در چارچوب هماهنگ کردن میراث فلسفی

۱. مانند کتاب متافیزیک ابن سینا نوشته روبرت ویسئوفسکی و شماری دیگر از مقالات او در مجله علوم و فلسفه اسلامی کمبریج. این مجله از نظر ارائه آخرین تحقیقات در زمینه فلسفه اسلامی از نمونه‌های کم‌بدیل است.

۲. که بخش زیادی از آنها به زبان یونانی موجودند و بارها و بارها ترجمه و چاپ شده‌اند.

سنت‌های گذشته ارائه می‌شد به دست دهد؛ البته این بار نه فقط بر اساس آن میراث هلنیستی و بل با ابتدا و عنایت بر کلام اسلامی.

به همین سبب، در تحقیقات غربی درباره ابن سینا و فارابی و کندی و ابن رشد به تاریخ این سنت‌های فلسفی عنایت می‌شود و تأثیرات و الهام‌گیری‌ها در چارچوب این پیش‌زمینه مورد مطالعه قرار می‌گیرد. می‌دانیم که در زمان ابن سینا، مکتب فلسفی او درست به سبب میزان وفاداری وی به ارسطو و یا سنت نوافلاطونی مورد انتقاد قرار می‌گرفته است. در بغداد و خراسان، دنباله‌های مکتب فارابی و همچنین مسیحیان بغدادی که شاگردان یحیی بن عدی بوده‌اند و نیز وفاداران به مکتب کندی منتقد ابن سینا بوده‌اند. ابن سینا و پیش از او فارابی میراث سنت نوافلاطونی‌ای را در اختیار داشتند که در راستای هماهنگی افلاطون و ارسطو کار می‌کرد و از دیگر سوستنی ارسطویی که در پی هماهنگ ساختن آرای مختلف ارسطو و شرح و تبیین آن در این چارچوب بود (همانند اسکندر افرویدیسی). تلفیقی که در فلسفه‌های فارابی و ابن سینا از نظام فکری و فلسفی این دو فیلسوف یونانی به دست داده شده ابتکاری شخصی نبوده است؛ این کوشش ادامه سنت‌های دوگانه یادشده‌ای است که چند قرن سابقه داشت و در قالب نوشته‌هایی اصیل یا منحول و دست‌خورده یا خلاصه‌هایی که در صدد سازگاری میان ارسطو و افلاطون نوشته شده بودند به مسلمانان رسید. متألهان مسلمان اندیشه نوافلاطونی دوران متأخر یونانی مآبی را نظامی مناسب برای ارائه توضیح فلسفی برای اعتقاد دینی درباره خدا، در جایگاه علت فاعلی عالم و در عین حال غایت دستگاه آفرینش، قلمداد کردند و با تلفیق نظام صدور به سبک اندیشه نوافلاطونی با دستگاه طبیعی ارسطویی در تحلیل طبیعت و حرکت و البته بعداً بهره‌گیری از امکانات فکری دستگاه‌های کلامی و الهیاتی موفق شدند در چارچوب همان سنت تلفیقی گذشته، که خود میراث‌دار آن بودند، گامی به جلو بردارند.

طبعاً برای درک صحیح مساهمت فیلسوفان مسلمان چون فارابی و ابن سینا در چارچوب یادشده، باید نخست سنت‌های یونانی و یونانی مآبی و میراث آنان را به خوبی شناخت؛ نهضت ترجمه را به دقت بازنشاسایی کرد و عوامل فرهنگی و ایدئولوژیک و دینی آن را بازیافت؛ میراث باقی‌مانده از نهضت ترجمه را که هم‌اینک در اختیار داریم

به درستی شناخت و با واژگان آن در سیر تاریخی‌شان آشنایی یافت؛ با اصول یونانی آن مقایسه کرد و تحریرهای اصیل و منحول یا خلاصه‌های درهم و آشفته و یا تنظیم شده با اهداف خاص را دقیقاً از هم تفکیک کرد؛ واژگان نهضت ترجمه و اسباب و بحث‌های فقه‌اللغوی آن را دانست؛ رد پای این متون را در کتاب‌های فلسفی فیلسوفان بعدی بهروشنی پیدا کرد و نسبت آثار فارابی و ابن سینا را با آنها به‌دقت توضیح داد؛ ترجمه کتاب‌های افلاطون، ارسطو، و شارحان مشائی و نوافلاطونی آنها، کسانی مانند اسکندر افرویدی و ثامسطیوس و افلوپین و پروکلس و دست آخر یحییای نحوی، و سهم هر کدام را در ساختن آثار فلسفی فارابی و ابن سینا جست‌وجو کرد. در این میان شناخت آثار منحول و یا خلاصه‌هایی که از سنت‌های تلفیقی ارسطویی-افلاطونی وجود داشته و به مسلمانان رسیده بوده است اهمیت خاص دارد. این کارها دیری است که در مغرب زمین آغاز شده است.^۱ درباره آرای فیلسوفان مسلمان ورد پای اندیشه‌های فلسفی سنت‌های فلسفی یونانی باستان و یونانی متأخر (هلنیستی) در آن کتاب‌ها تحقیقات گسترده‌ای صورت گرفته است؛ متن‌های ترجمه‌شده دوران نهضت ترجمه با اصل یونانی و یا با ترجمه‌های لاتین و عبری و سریانی در بسیاری از موارد مقابله شده و تحریرهای متفاوت متون مورد مطالعه و مقایسه قرار گرفته است. از مهم‌ترین این بررسی‌ها تحقیقاتی است که درباره الهیات ارسطو، اتولوجیا، و تحریرهای گوناگون آن و درباره پروکلس عربی یا اسکندر افرویدی عربی صورت گرفته و سالانه هم تحقیقات تازه‌ای عرضه می‌شود و متن‌های ترجمه‌شده با اصل یونانی و با تأثیرات مستقیم و غیر مستقیم این متن‌ها در کتاب‌های فیلسوفان مسلمان مطالعه و مقایسه می‌شود.

۱. بسیاری از مواد چنین پژوهشی هم‌اینک در کتاب‌های عبدالرحمان بدوی، گاه بر اساس چاپ‌های اروپایی و گاه تصحیحات تازه، در اختیار است؛ مانند کتاب شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة و دیگر کتاب‌های معروف او درباره افلاطون، ارسطو، افلوپین و نوافلاطونی‌ها در اسلام و نیز نصوص و رسائل فلسفی متعددی که با عناوین گوناگون چاپ کرده است.

تمایز میان فیلسوفان دوره اسلامی، همانند تمایز میان ابن سینا و ابن رشد، درست بر اساس تعلق خاطر هر کدام به یکی از سنت‌ها یا آثار فلسفی دوره یونانی مآبی و به‌ویژه شروح مختلف ارسطویی - افلاطونی نیز از دیگر پژوهش‌هایی است که در این حوزه شده است. امری که ابن رشد را به‌خوبی وفادار به سنت شارحان ارسطویی ارسطو نشان می‌دهد. اگر این سنت‌ها و این آثار فلسفی ترجمه‌شده را که بی‌واسطه یا با واسطه در اختیار فیلسوفان مسلمان بوده به‌درستی شناسیم، چگونه می‌توانیم تعابیر و عبارات کتاب شفای بوعلی را به‌روشنی تحلیل کنیم و مقصود را دریابیم؟ درک جوهره کلام ابن سینا فقط در پرتو چنین تحقیقاتی میسر است. بدون چنین شناختی، بسیاری از گفته‌های ابن سینا و تحولات اندیشه او در آثار گوناگونش در قیاس با یکدیگر قابل درک نیست. گام نخست شناخت دقیق‌تر مکاتب فلسفی دوره یونان و یونانی مآبی و به‌ویژه مکاتب و آثاری است که از طریق نهضت ترجمه، گاه اصیل و گاه منحول و یا دست‌خورده، در اختیار مسلمانان قرار گرفته بوده است. معلوم است که وضع نظام آموزشی فلسفه در ایران هنوز بستر چنین شناختی را فراهم نکرده است. باید نهضت ترجمه و مراحل گوناگون آن و دقیقاً آنچه را مترجمان در انتخاب متون برای ترجمه و اصلاح ترجمه‌های قدیم‌تر در دوره‌های گوناگون روند ترجمه انجام می‌داده‌اند بهتر شناخت. بخش عمده‌ای از این پژوهش‌ها در زبان‌های انگلیسی، فرانسه، و آلمانی انجام شده و ترجمه فارسی آنها برای شناخت دقیق‌تر و به‌کارگیری آن در تفسیر فلسفه اسلامی لازم است.

از نمونه‌های جالب توجه در این گونه پژوهش‌ها کاری است که کرمر درباره رسالات باقی مانده از ابوسلیمان سجستانی عرضه کرده است. وی در ترجمه و تحلیل این رساله‌ها، مبانی و منابع الهام‌پاره‌های مختلف این رساله‌ها را به‌درستی در سنت‌های فلسفی یونانی و هلنیستی نشان داده و بدین‌ترتیب به‌روشنی در هر مسئله تحریر محل نزاع کرده و ابتای اقوال ابوسلیمان فی‌المثل در باب محرک اول و یا طبیعت افلاک و نفوس فلکی را بر گفتار شارحان اسکندرانی و نوافلاطونی با مراجعه به متن‌هایی که در اختیار ابوسلیمان قرار داشته نشان می‌دهد. تنها در چنین حالتی است که ما می‌توانیم ترکیب تازه‌ای را که از تلفیق آرای حکمای یونانی در سنت فلسفی اسلامی به دست داده می‌شده دریابیم و ابتکارات نظری را به‌روشنی تعیین کنیم.

در چند دهه اخیر، شتاب این نوع تحقیقات درباره تفاسیل نظام‌های فلسفی در دوره اسلامی و تحلیل کتاب‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان فزونی یافته است. بررسی نسبت مقاله‌ها و فصول مختلف کتاب شفلی بوعلی با کتاب‌های طبیعیات و متافیزیک ارسطو و شروح ارسطویی و اسکندرانی و آثار نوافلاطونیان و تأثیری که فیلسوفان نوافلاطونی در راستای تلفیق آرای ارسطو و افلاطون و تبیین نظام مبتنی بر فیض در فیلسوفان مسلمان گذاشته‌اند با اتکا بر متن‌ها و دقت در ترجمه‌ها و واژگان به کار رفته و تحول واژگانی کم‌وبیش مورد مطالعه قرار گرفته و باید همچنان این نوع تحقیقات ادامه یابد.^۱

در این میان، به‌ویژه مسئله تأثیر متکلمان بر دستگاه الهیات ابن سینا که پیش‌تر بدان اشاره کردیم، از مهم‌ترین عناصر لازم برای درک دقیق فلسفه ابن سیناست. فی‌المثل مباحث وجود و ماهیت و شینیت مواردی است که تأثیر تفکر متکلمان بر ابن سینا را می‌توان در آن آشکارا دید. برای شناختن منابع الهام تفکر فیلسوفی مانند ابن سینا، بررسی کتاب‌ها و منابعی که در نوشتن آثارش بدان‌ها مراجعه می‌کرده یا شناخت استادان و محیطش کافی نیست؛ بلکه باید دید که مسائل فلسفی که پیش از او مورد بحث و مناقشه بوده دقیقاً چه بوده‌اند و چه نسبت گفتمانی میان تفکر فیلسوفی به پایه ابن سینا با گفتمان متکلمان و فیلسوفان پیش از او در تک‌تک موضوعات کلامی و فلسفی برقرار است. برای این منظور، باید تاریخچه طرح و حل مسائل را هم به‌خوبی دانست و مورد پژوهش مقایسه‌ای قرار داد. تحلیل دقیق نوشته‌ها و آثار فلسفی ابن رشد و مقایسه آنها با کتاب‌های ابن سینا، در چارچوب تحریر دقیق مسئله‌ها در بستر تاریخی سنت‌های فلسفی و آثاری که از هرکدام از این سنت‌های کهن در اختیار داریم، می‌تواند ما را به منابع الهام تفکر فلسفی فیلسوفان مسلمان رهنمون شود. غریبان در پژوهش‌هایشان درباره فلسفه اسلامی ده‌ها سال است که به نمونه‌های بسیاری از این دست پرداخته‌اند و ضروری است در آموزش فلسفه اسلامی و پژوهش‌های مربوطه مورد توجه محققان ایرانی هم قرار گیرد. نخستین گام ترجمه همین دست پژوهش‌ها به فارسی است.

۱. در اینجا برای مثال می‌توان از کتاب ارزشمند برتولاچی درباره متافیزیک ابن سینا یاد کرد.

تأملاتی درباره تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی در ایران

چندین دهه است که تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی در ایران به تبع کشورهای عربی آغاز شده و تاکنون نیز چندین کتاب درباره تاریخ فلسفه اسلامی به فارسی تحریر شده است. برخی از این آثار البته از سر تعمق در فلسفه و ادوار گوناگون آن نگاشته شده و دست‌کم تحریر دقیقی از منظومه‌های فلسفی فیلسوفان اسلامی در آنها ارائه شده است. شاید بهترین نمونه کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام استادمان جناب آقای دکتر ابراهیمی دینانی باشد که خود از مهم‌ترین فیلسوفان و متفکران حوزه فلسفه اسلامی در ایران به شمار می‌آیند و دانشی گسترده در منابع فلسفه اسلامی دارند.

در کشورهای عربی شاید حجم تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی بسیار گسترده‌تر از ایران باشد؛ اما بی‌تردید تعمق فلسفی استادان فلسفه ایران در حوزه فلسفه اسلامی، در هیچ یک از کشورهای اسلامی مانند ندارد و این به علت تداوم حیات فلسفی در سرزمینمان است. با این وصف، تفاوتی عمده در این میان وجود دارد و آن اینکه در کشورهای عربی، به‌ویژه در مصر و لبنان، توجه به تفکر فلسفی فیلسوفان حاشیه‌ای در تمدن اسلامی بیش از ایران مد نظر است. فی‌المثل درباره ابوالبرکات بغدادی چندین کتاب به عربی منتشر شده، درحالی‌که در ایران ظاهراً کتابی مستقل به او اختصاص نیافته است. فیلسوفان مکتب مسیحی بغداد هم به همین اندازه مورد بی‌مهری‌اند و شاید کم‌تر نوشته‌ای را به فارسی درباره محفل منطقی و فلسفی یحیی بن عدی در ایران بتوان یافت. درباره فیلسوفان و منطقیانی مانند کندی، ابوزید بلخی، ابوبشر متی بن یونس، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه، ابوسلیمان سجستانی و شاگردان محفل او، که بیشترشان هم ایرانی‌اند، نوشته‌هایی که به فارسی در دست است بسیار اندک است و می‌توان گفت که قابل ذکر نیست. فقط استاد دینانی در تاریخ فلسفه خود به شماری از این متفکران عنایتی نشان داده‌اند. حتی درباره فیلسوفان مکتب خراسانی ابن سینا و یا ناقدان او مانند ابوالبرکات بغدادی و فیلسوفان حوزه‌های دیگر فلسفی همانند ابن میمون

و فیلسوفان مغرب و اندلس اسلامی، مانند ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد، هم کم‌تر پژوهش مستقل و درخوری انجام شده است. شاید به علت اهمیتی که عرب‌ها و عمدتاً در مغرب اسلامی به ابن رشد می‌دهند، در ایران نیز در سال‌های اخیر کمابیش به این فیلسوف پرداخته‌اند؛ گرچه فلسفه او چندان جدی گرفته نمی‌شود.

درباره متکلمان فیلسوف هم، اگر فخر رازی را استثنا کنیم، تقریباً هیچ نوشته مستقل و مفیدی درباره اندیشه‌های فلسفی کسانی مانند طبقه استادان و معاصران فخر رازی یا شاگردان و متأثران از او دیده نمی‌شود؛ گرچه در سال‌های اخیر فی‌المثل به کاتبی قزوینی یا اثیرالدین ابهری کمابیش عنایت شده است. البته بسیاری از متون فلسفی متفکران و فیلسوفان پیش از خواجه نصیر منتشر شده و تدوین تک‌نگاری‌هایی درباره آنها امکان دارد؛ گو اینکه هنوز بسیاری از متون فلسفی دیگر هم در انتظار نشر و تحقیق‌اند.

بسیاری آثار فلسفی و یا آثار مربوط به مسائل فلسفی از سده‌های نخستین در اختیار است که تحلیل و بررسی‌های مقایسه‌ای آنها لازم است و برای نگاشتن تاریخ جامع فلسفه اسلامی باید مورد توجه قرار گیرند. عمدتاً محققان غربی و یا عرب به آثار عامری عنایت نشان داده‌اند و در مورد کسی مانند ابن هندو شاید هیچ کاری به فارسی صورت نگرفته باشد. تنها محققى که در ایران عنایتی شایسته به متون فلسفی و منطقی فیلسوفان درجه دوم و یا پیرامونی داشته است، مرحوم استاد دانش‌پژوه بود که با همتی بلند بسیاری از رساله‌های آنان را شناسایی کرد و بعضاً به چاپ سپرد. وی به فلسفه عملی در کنار نوشته‌های منطقی و فلسفه نظری نیز عنایتی تمام داشت و در کتاب‌ها و مقالات متعدد خود دست‌کم مقدمات تحقیقات بعدی را به دست داد. دانش‌پژوه اصولاً به فلسفه اسلامی و تاریخ ادبیات فلسفی علاقه‌ای ویژه داشت و در انتشار برخی از متون تاریخ فلسفه اسلامی و تراجم احوال فیلسوفان تلاشی گسترده کرد و چندین متن مهم را در همین رابطه منتشر نمود. وی فهرستی از فیلسوفان را در آغاز تصحیح ترجمه نزهة الأرواح به دست داده که بسیار حائز اهمیت است و به‌ویژه در مقالات و مقدمه‌های کتاب‌هایی که به چاپ می‌رساند نکات کتاب‌شناختی مهمی را درباره نوشته‌های فلسفی و منطقی فیلسوفان ناشناخته و یا کم‌تر شناخته به دست می‌دهد؛ با

این وصف کار او صرفاً مقدمه‌ای بود برای بررسی‌های عمیق‌تر درباره این نوشته‌ها و به دست دادن زمینه‌ای برای تاریخ‌نگاری جامع فلسفه اسلامی در آینده.

مشکل اینجاست که سیطره حکمت متعالیه صدر المتألهین در سده‌های اخیر در ایران و به‌ویژه در چند دهه اخیر راه را تا اندازه زیادی برای مطالعات فلسفی جامع‌تر و با رویکردی تاریخی بسته است یا آن را بسیار کم‌اهمیت جلوه داده است. قاعده «چون که صد آمد نود هم پیش ماست» درباره فلسفه ملاصدرا به گونه‌ای تطبیق یافته است که تا اندازه بسیار مایه غفلت از اهمیت آثار فلسفی فیلسوفان گذشته شده است. خوشبختانه در مورد شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، به علت عنایتی که ملاصدرا به او دارد و نیز توجهی که در دهه‌های اخیر به علل گوناگون و گاه ایدئولوژیک و سیاسی به حکمت موسوم به اشراق شده - و هانری گربن در آن بی اندازه مؤثر بوده - مبانی فلسفه او در ایران کمابیش موضوع مطالعات فلسفی بوده است - حتی شاید بیش از ابن سینا. البته بسیاری از آثار ابن سینا یا آثار منسوب به او منتشر شده و مرحوم یحیی مهدوی فهرست دقیق و عالمانه‌ای از آثار او ارائه و انجمن حکمت نیز کار بزرگی را برای انتشار مجموعه آثار او آغاز کرده است. شنیده‌ام که فهرست جامعی هم برای نسخه‌های خطی نوشته‌های فلسفی در کتابخانه‌های ایران در دست تألیف دارند که این البته خبری بسیار مسرت‌بخش است.

حتی از دیدگاه شناخت اندیشه‌های فلسفی ملاصدرا و منابع کتاب اسفار شایسته است که به فیلسوفان سده‌های دورتر توجه بیشتری نشان دهیم و ادبیات فلسفی آنان را به دقت بررسی کنیم؛ خاصه که ملاصدرا در کتاب اسفار سخت ملتمز به نقل از آثار گذشتگان است، هرچند همه جا ضرورتاً منابع خود را به دست نمی‌دهد.

مشکل فقط در میزان شناخت منابع کهن فلسفی یا آشنایی با اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان کهن اسلامی نیست. سیطره فلسفه ملاصدرا بر حوزه‌های دینی و فلسفی ما موجب شده است که مسائل فلسفی آثار فیلسوفان اسلامی گذشته در پیش‌زمینه فلسفی خود دیده نشوند. در بسیاری از مسائل فلسفی یا در تفسیر متون فلسفی، ما حتی آثار فارابی و ابن سینا را در چارچوب فلسفه ملاصدرا و منظر فلسفی او می‌بینیم و گاهی توجهی به تحولات معنایی اصطلاحات و مفاهیم فلسفی در طول دوران اسلامی

نداریم. این امر به شدت تاریخ‌نگاری فلسفه را در میان ما با مخاطره روبه‌رو کرده است؛ کما اینکه گاه به شدت تحت تأثیر تصویر تاریخی‌ای هستیم که ملاصدرا از فلسفه‌های مشایی و اشراقی به دست داده و گاه بیش از اندازه به این تصویرپردازی‌ها اعتنا کرده‌ایم.

این امر در مورد تصویری که از متکلمان اسلامی داریم هم صادق است و گاه به تبع آثار فلسفی و به‌ویژه آثار فلسفی ملاصدرا دچار نوعی پیش‌داوری درباره متکلمان و عقاید آنان هستیم و برای شناخت آرای کلامی/فلسفی آنان بر اساس متون کلامی خود متکلمان تلاشی نمی‌کنیم. بسیاری از آنچه فی‌المثل درباره آرای کلامی اشعریان در آثار فلسفی دیده می‌شود پاره‌های گسسته از منظومه‌های کلامی متفکران اشعری است که در سیاق خود خواننده و قرائت نشده و متأثر از داوری‌های فیلسوفان درباره آنان است.

کتاب‌های ملل و نحل و عقاید‌نگاری در بروز این مشکل سهمی مهم داشته‌اند و چارچوب‌بندی‌ها و ساده‌سازی مسائل، که در این دست کتاب‌ها دیده می‌شود و در بسیاری از موارد توأم با بی‌دقتی است، در آثار فلسفی متأخران تأثیر تمام گذاشته و ما هم گاه متأثر از همین نوشته‌ها درباره متکلمان اشعری و معتزلی حکم می‌کنیم؛ بدون آنکه شناخت دقیقی از منظومه‌های کلامی این متکلمان در سیاق تاریخی خودشان و در چارچوب تحولات مفهومی مسائل داشته باشیم. مخصوصاً بسیاری از آنچه در کتاب‌های علامه حلی و حتی فخر رازی درباره ابوالحسین بصری معتزلی دیده می‌شود با آنچه از عقاید کلامی او در آثار شاگرد مکتب او، ملاحمی، موجود است، تطبیق نمی‌کند یا با بی‌دقتی توأم است.

راه حل این مسئله بازخوانی آثار کلامی و فلسفی است. مثلاً بازخوانی آثار فارابی و تلاش برای درک فلسفه او در چارچوب فلسفه دوران او بدون خلط مباحث، فی‌المثل درباره وجود و ماهیت و یا بحث از نفس با آنچه بعدها در مکاتب فلسفی متأخرتر و از جمله در فلسفه ملاصدرا ارائه شده است، امری است بسیار ضروری.

آنچه به‌ویژه در تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی در ایران محل عنایت پژوهش‌های مستقل و اصیل قرار نمی‌گیرد، بحث درباره سرچشمه‌های انتقال فلسفه و علوم اوانل

یونانی و اسکندرانی به دوران اسلامی است. البته شماری از مطالعات تاریخی در این باره به زبان فارسی نوشته شده که عمدتاً چیزی جز تکرار مطالب نوشته‌های غربی نیست؛ اما منظور ما از بحث درباره این سرچشمه‌ها لزوماً مباحث تاریخی و انگیزه‌های اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی نهضت ترجمه - مثلاً آن‌طور که روزنتال و یا دیمتری گوتاس از آن مسائل بحث کرده‌اند - نیست بلکه منظور چگونگی انتقال متون فلسفی و منطقی یونانی و اسکندرانی و ترجمه آنها و ترجمه مفهومی اصطلاحات است.

ده‌ها سال است که در مغرب‌زمین درباره ترجمه متون یادشده به عربی و سریانی و تحریرهای موجود آنها به این دو زبان که بر اساس متون یونانی تنظیم و ارائه شده بوده و میزان دقت ترجمه‌ها و صحت انتساب این رساله‌ها و متون گوناگون به فیلسوفان یونانی و اسکندرانی تحقیقات بسیار و همه‌جانبه‌ای صورت می‌پذیرد و درباره تک‌تک ترجمه‌های سریانی و عربی متون یادشده که در حوزه فعالیت مترجمانی همانند حنین بن اسحاق و بعدها یحیی بن عدی صورت پذیرفته بوده پژوهش و تحقیق صورت می‌گیرد و این ترجمه‌ها با اصل موجود یونانی و یا واسطه‌های موجود سریانی آنها مقایسه می‌شود.

در این چارچوب، مسئله اصلی پژوهش‌های تاریخی در حوزه فلسفه اسلامی این است که فیلسوفان مسلمان و یا در حوزه تمدن اسلامی چگونه متون اوانل را دریافت می‌کردند و چگونه آن متون را ترجمه و به زبان مقصد انتقال می‌دادند؛ تحول اصطلاحات و معادل‌هایی که مترجمان و یا فیلسوفانی مانند کندی و فارابی برای واژگان فلسفی پیشنهاد می‌کردند چگونه بوده و تا چه اندازه زبان‌های سریانی و عربی موفق به انتقال این مفاهیم بوده‌اند؛ نسبت ذهن و زبان در این میان چه بوده و آیا در تمدن اسلامی همه زوایای اندیشه یونانی منتقل شده و یا قابلیت انتقال را داشته است؟ و انگهی، مسئله این است که آیا فیلسوفان و مترجمان دوران نهضت اول و دوم ترجمه علوم اوانل شناخت درستی از متون فلسفی یونانی و اسکندرانی و مکاتب و تحولات آنها داشته‌اند و شناخت آنان از فلسفه افلاطون و ارسطو تا چه اندازه اصیل و مبتنی بر آثار صحیح‌الانتساب به آن دو و تا چه اندازه مبتنی بر متون منحولی بوده که حاصل

دوران نوافلاطونی و هلنیستی متأخر و تحت تأثیر اندیشه‌های گنوسیستی و هرمسی و امثال آنها بوده است. این‌ها تنها بخشی از پرسش‌ها و زمینه‌های پژوهش در تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی است که از قرن نوزدهم در مغرب‌زمین محل عنایت بوده و تاکنون نیز دنبال می‌شود.

برخلاف ایران، در کشورهای عربی محققانی چون عبدالرحمان بدوی به این دست پژوهش‌ها توجه داشته‌اند و دست‌کم مایه انتقال این نوع پژوهش‌ها به دنیای اسلام بوده‌اند. البته بدوی در آثار متعددی که درباره افلاطون، ارسطو، افلاطونی‌گری، نوافلاطونی‌گری و موضوعاتی از این دست در تمدن اسلامی نگاشت، علاوه بر بهره‌وری از تحقیقات غربی در این زمینه‌ها، بخشی از همت خود را به انتشار ترجمه‌های کهن و مقایسه نسخه‌ها و به‌ویژه شروح و تفاسیری که بر کتاب‌های افلاطون، ارسطو، افلوپین و یا نقض و تلخیص‌هایی که مبتنی بر متون فلسفی یونان در دوران اسکندرانی نوشته شده اختصاص داد که بخش زیادی از آنها به تمدن اسلامی رسیده و دست‌مایه اصلی مطالب و تحقیقات فلسفی فارابی و حوزه فلسفی او و دیگران بوده است. او همچنین درباره آثار منحول یا متون تحریف‌شده که حاصل دوران اسکندرانی و مدارس شرقی بعدی بوده به پژوهش پرداخت. بخشی از اهتمام او به متون نوافلاطونی مانند آثار منسوب به افلوپین و یا پروکلس اختصاص یافت و نیز به متون سیاسی منحول همانند آثار و نوشته‌ها و اقوال منسوب به افلاطون و ارسطو و به‌ویژه اندرزنامه‌های سیاسی منسوب به یونانیان که در تمدن اسلامی گسترشی وسیع پیدا کرد. می‌دانیم که برخی از این اندرزنامه‌ها به‌ویژه با وساطت زبان پهلوی و بر اساس متون منسوب به یونانیان، که در اواخر دوران ساسانی تنظیم شده و دستخوش تحولات و تحریفات قرار گرفته بود، به مسلمانان رسیده بود و در ادبیات اندرزنامه‌نویسی و نصایح‌الملوک سهمی مهم داشت.

متأسفانه حتی این دسته آثار بدوی به فارسی ترجمه نشده و دست‌کم مورد عنایت مورخان فلسفه اسلامی در ایران قرار نگرفته است. درست است که بدوی عمدتاً ناقل تحقیقات غربی بود اما به‌هرحال در غیاب توجه به پژوهش‌های غربی عنایت به نوشته‌های بدوی کارساز است. از دیگر سو، بر بدوی گاه ایراد گرفته‌اند که در تصحیح

متون و ترجمه‌های فلسفی و منطقی کمال دقت را به خرج نداده است؛ این سخن البته درست است اما به هر حال کثرت و وسعت تحقیقات بدوی گاه شاید مستلزم چنین شتاب‌ورزی‌هایی بوده است. در ایران، مرحوم دانش‌پژوه به نسخه‌های ترجمه‌های عربی از آثار فلسفی یونانی و اسکندرانی توجه داشت و به‌ویژه به شروح اسکندر افرویدی و تأثیرات این نوشته‌ها بر فلسفه اسلامی و نوشته‌های فارابی و ابن سینا می‌پرداخت و پاره‌ای از نتایج تحقیقات غربی در این حوزه‌ها را، که البته انجام آن مستلزم کمال آشنایی با زبان‌های یونانی و سریانی است، به زبان فارسی منتقل می‌کرد. به هر حال، عبدالرحمان بدوی در انتشار متون و ترجمه‌های عربی از متون یونانی و یا سریانی، که حتی اصل یونانی برخی‌شان از میان رفته و پژوهشگران فلسفه‌های یونانی ناچارند از این ترجمه‌های واسطه بهره گیرند، تلاش کرد و تحقیقات شایسته‌ای را عرضه نمود؛ فی‌المثل کتابی درباره شروح بر ارسطو، که اصل یونانی آنها از میان رفته، گرد آورده است (شروح علی ارسطو مفقودة فی اليونانية).

کتاب العیون و شرح آن از حاکم جشمی

حاکم جشمی، از مفسران و متکلمان و اصولیان برجسته ایرانی در نیمه دوم قرن پنجم هجری است که در بیهق و کلاً در خراسان به فعالیت علمی مشغول بوده و آثار متعددی در زمینه‌های گوناگون و از جمله تفسیر قرآن، دانش کلام، فرقه‌شناسی، اصول، و تاریخ از خود به یادگار گذاشته است. کافی است نظری به امالی او که با عنوان جلاء الأبصار در دسترس است بیندازیم تا بتوانیم دایره وسیع دانش او را در زمینه‌های مختلف که در مجالس درس و امالی او بازتاب یافته مورد توجه قرار دهیم. متأسفانه این کتاب که از آن نسخه کهنی هم باقی مانده تاکنون به چاپ نرسیده است. این کتاب مجموعه‌ای از امالی حاکم جشمی دربر دارد که در نوع خود بی نظیر است؛ چراکه حاوی امالی یکی از متکلمان برجسته معتزلی است و دیدگاه او را درباره بسیاری از مسائل مختلف نشان می‌دهد و شناخت شخصی تری از فعالیت و اندیشه‌های معتزلیان را دست‌کم در سده پنجم هجری بازتاب می‌دهد؛ امری که متأسفانه به سبب از میان رفتن بیشتر آثار معتزلی و به‌ویژه کتاب‌های تاریخی و ادبی‌شان شناخت کمتری درباره آن داریم. در این مجالس، حاکم جشمی مباحث گوناگونی را در میان گذاشته است: درباره تفسیر قرآن و تأویل آیات و احادیث مشکله و نیز درباره اختلافات متکلمان و اصحاب فرق و مذاهب مختلف و نیز پاره‌ای از مباحث ادبی و اشعار و همچنین پاره‌هایی درباره مسائل تاریخی و از جمله تاریخ زیدیان ایران.

جلاء الأبصار حاوی مجالس و امالی حاکم جشمی است و محتملاً مخاطبان او در این مجالس صرفاً شاگردان او از میان اهل علم بوده‌اند؛ اما محتملاً حاکم جشمی مجالسی هم به فارسی برای عموم داشته است؛ مجلس وعظی که در آن عصر و به‌ویژه در خراسان بسیار معمول بوده است. می‌دانیم که جشمی به فارسی هم می‌نوشته است و در میان آثار او کتابی هم اینک در اختیار است با عنوان «الرسالة التامة فی نصیحة العامة» که گرچه نسخه موجود آن به عربی است اما در اصل به فارسی نگاشته شده

بوده و بعداً مترجمی آن را به عربی درآورده است. متأسفانه از اصل فارسی این کتاب اطلاعی نداریم و این کتاب هم سرنوشت دیگر آثار نویسندگان در ایران پیدا کرده است. در کتابخانه‌های ایرانی، به سبب از میان رفتن نفوذ معتزلیان و از میان رفتن آثار آنان و نابودی کتابخانه‌های اصلی که مشتمل بر آثار آنان بوده است، آثار جشمی باقی نمانده است. در حقیقت عمده آثار او، شاید به استثنای یکی دو کتاب که دست کم برای برخی از نویسندگان و عالمان عراقی در سده‌های میانی شناخته بوده است (مانند رسالة ابلیس الی اخوانه المناجیس او)، همگی به وسیله زیدیان ایرانی و یمنی به کتابخانه‌های یمن منتقل شد و در آنجا خوشبختانه مجال نسخه برداری و انتشار یافت؛ به ویژه به همت عالم زیدی یمنی قاضی جعفر بن عبدالسلام، که خود سفری بدین منظور به ایران داشت، و پس از او با همت و سرمایه گذاری امام زیدی المنصور بالله عبدالله بن حمزه در اواخر سده ششم هجری. این امر به ویژه با هدف مقابله با مکتب کلامی زیدی مطرفی انجام پذیرفت که می‌دانیم تعالیم آنان با تعالیم معتزلیان بهشمی متفاوت بوده و اینگونه بود که آثار جشمی در دفاع از مکتب بهشمی بدین منظور به کار می‌رفت.

در حقیقت، سنت کلامی حاکم جشمی و تعالیم و آثار او از طرق متعدد و به واسطه شاگردان مکتب او به یمن راه پیدا کردند و در آنجا تحولی مهم در اندیشه کلامی زیدیان آن سرزمین را موجب شدند. می‌توان گفت که عمده آثار کلامی زیدیان یمن، به ویژه از اواخر سده ششم هجری به بعد، تحت تأثیر نوشته‌های حاکم جشمی بوده است؛ گرچه به تدریج در میان زیدیان یمن تعالیم ابوالحسین بصری معتزلی، که با تعالیم بهشمیان متفاوت بود، و نیز تعالیم مروج اصلی اندیشه‌های او، یعنی محمود الملاحمی الخوارزمی، غلبه بیشتری بر تعالیم بهشمی پیدا کرد و برای همین کتاب‌های ملاحمی هم در کنار کتاب‌های جشمی محل توجه زیدیان یمن قرار گرفت. این بدان سبب بوده که جشمی متکلمی معتزلی و وفادار به تعالیم قاضی عبدالجبار همدانی، یک معتزلی بهشمی تمام‌عیار دیگر، بود. البته از نوشته‌های جشمی کاملاً پیداست که وی به سبب حضور در خراسان و دانش‌آموزی در مدارس آنجا، علاوه بر

تعالیم بهشمی با تعالیم کلامی ابوالقاسم بلخی، متکلم نامدار مکتب بغداد که تعالیم او در خراسان سنتی کلامی را تشکیل می‌داد، نیز آشنا بود.

به هر حال، در یمن در فاصله دو قرن ششم و هفتم هجری آثار جشمی به‌وسیله حلقه‌ای از امامان زیدی و شاگردان آنان، به‌ویژه از دوران المتوکل احمد بن سلیمان به بعد، مورد توجه قرار گرفت و گرچه شماری از آثار متکلمان برجسته معتزلی - به‌ویژه شماری از آثار قاضی عبدالجبار - به یمن راه یافته بود، اما در بسیاری از موارد، منبع عمده آنان نوشته‌های حلقه‌های زیدیان معتزلی ری و خراسان و شمال ایران بود و در این سنت رازی/خراسانی معتزلی، جایگاه حاکم جشمی بسیار مهم و نقش آفرین بوده است. برای همین می‌بینیم که از آثار حاکم جشمی نسخه‌های خطی بسیاری در کتابخانه‌های یمن - یا سایر کتابخانه‌های دنیا که نسخه‌های یمنی بدان جاها راه یافته‌اند - موجود است. مثلاً از تفسیر حاکم جشمی، موسوم به التهذیب، ده‌ها نسخه در کتابخانه‌های گوناگون تاکنون شناسایی شده است. این کتاب بزرگ هنوز منتشر نشده، اما محتوا و منابع آن به‌خوبی برای محققان شناخته شده است.^۱ بسیاری از نوشته‌های نویسندگان معتزلی زیدی یمن درست طی دوسه سده پس از قاضی جعفر بن عبدالسلام و معاصرانش، مرهون نوشته‌های حاکم جشمی است و گاه صرفاً تلخیصی از برخی کتاب‌های اوست. برای این نویسندگان کتاب‌های حاکم جشمی واسطه‌ای برای انتقال تعالیم قاضی عبدالجبار و بهشمیان بوده است.

برخی دیگر از آثار مکتبی که من آن را در مقاله‌ای دیگر «مکتب معتزلیان ری» خوانده‌ام، از جمله آثار شماری از شاگردان بی‌واسطه یا باواسطه قاضی عبدالجبار همدانی - مانند برخی کتاب‌های ابورشید نیشابوری یا ابن متویه - و تحریرها و روایات و شروح مختلفی (همانند ادبیات «تعلیق» نویسی) از این مکتب در اختیار زیدیان یمن بوده و از آنها نسخه‌برداری و در آثار جدید خود به آن کتاب‌ها

۱. علاوه بر تحقیق عدنان زرزور درباره این کتاب که سال‌ها پیش در قاهره منتشر شد؛ هم‌اینک آقای دکتر سلیمان مراد مشغول تدوین تحقیقی درباره این کتاب است. ایشان تصمیم دارند که این متن مهم را نیز منتشر کنند. مقدمات چاپ دیگری هم از سال‌ها پیش در یمن آغاز شده که هنوز منتشر نشده است.

استناد می‌کرده‌اند؛ با وجود این، بررسی کتاب‌های این دسته از نویسندگان زیدی به‌خوبی نشان می‌دهد که منبع بسیاری از مطالب آنان درباره تعالیم معتزلیان متقدم و نیز نقل قول‌های آنان از کتاب‌های متقدم معتزلی ریشه در کتاب‌های حاکم جشمی دارد که خود مستند به نوشته‌های قاضی عبدالجبار و ابورشید نیشابوری بوده است.

مهم‌ترین کتاب حاکم جشمی در علم کلام و علوم وابسته بدان کتاب شرح العیون اوست که یک موسوعه بزرگ است. این کتاب علاوه بر مباحث کلامی (هم در مسائل عمومی دانش کلام و هم مسائل فلسفی آن که به «اللطیف من علم الکلام» از آن تعبیر می‌شود) شامل یک دوره مباحث فرقه‌شناسی و ملل و نحل و نیز ذکر طبقات معتزلیان به تفصیل است. کتاب جشمی علاوه بر اینها دوره‌ای از مباحث اصول فقه را نیز شامل می‌شود. به لحاظ محدوده مباحث ارائه‌شده، این اثر مهم‌ترین و کامل‌ترین کتاب کلامی‌ای است که از معتزلیان به دست ما رسیده و دوران کمال دانش کلام را به نمایش می‌گذارد. در بخش‌هایی که نسخه‌های موجود کتاب المغنی عبدالجبار (نسخه‌های زیدیان و نیز نسخه‌های تازه کشف‌شده مکتب کلامی قرانیم) ناقص است، کتاب شرح العیون جشمی می‌تواند ما را با جزئیات بسیاری از مباحثی که در حلقه قاضی عبدالجبار مطرح می‌شده، آشنا کند.

به طور خاص، مباحث فلسفی علم کلام در این اثر مهم با تفصیل بسیار طرح شده و همه مسائل کلامی و جزئیات آنها به مذاقه و بحث گذاشته شده است. در این کتاب عمدتاً با تمایزهای دو مکتب کلامی معتزلی بغداد (به نمایندگی ابوالقاسم بلخی) و بصره (به نمایندگی دو متکلم برجسته معتزلی یعنی ابوعلی و ابوهاشم جبانی) برمی‌خوریم و به نیز تمایزهای دقیق میان دو مکتب ابوعلی و ابوهاشم به‌دقت توجه شده و به‌ویژه^{۱۰} می‌یابیم که قاضی عبدالجبار چه روایتی از این تمایزها داشته است.

حاکم جشمی از منابع متعددی در تألیف این کتاب بهره برده؛ اما بخش عمده‌ای از مباحث آن مستند به کتاب‌های قاضی عبدالجبار است که به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین آنها کتاب الخلاف بین الشیخین باشد. قاضی در این کتاب به ذکر اختلافات

کلامی ابوعلی و فرزندش ابوهاشم پرداخته بوده است.^۱ حاکم جشمی از منابع دیگری هم از قاضی و برخی وجوه مکتب او در ری بهره برده است. در فصل مربوط به معرفی فرق و مذاهب و ملل، جشمی به ویژه از کتاب الآراء والدیدانات حسن بن موسی نوبختی بهره برده است؛ کما اینکه یک منبع دیگر و اصلی او در این باب و سایر بخش‌های کتاب، کتاب مقالات ابوالقاسم بلخی است.

کتاب شرح العیون شرحی است از جشمی بر کتاب دیگرش به نام العیون فی الرد علی اهل البدع که آن هم کتاب نسبتاً بزرگی است و در آن همه مسائل علم کلام و مسائل وابسته به آن و نیز رد بر سایر فرق و دیانات به اختصار مطرح شده است. این کتاب، که در حقیقت کلام را بر پایه مکتب معتزلی ارائه می‌دهد و در آن نویسنده به سایر فرق کلامی و مذهبی معاصر خود، به ویژه اشعریان و کرامیان، نظر دارد و از جایگاه یک متکلم معتزلی و با ارائه استدلال‌ات معتزلیان به نقض آرای مخالفان می‌پردازد و از معتزلیان در برابر آنان دفاع می‌کند؛ تاکنون منتشر نشده است.

حاکم جشمی در دوره و موقعیتی در خراسان می‌زیسته که ناچار به دفاع از مکتب کلامی معتزلیان در برابر مخالفان و به ویژه اشعریان و کرامیان بوده است. این کتاب خود منبع برخی آثار زیدی یمن بوده و هم‌اینک فقط یک نسخه خطی از آن شناسایی شده است.^۲ از شرح العیون البته نسخه‌های متعدد و متفاوتی موجود است که هر یک شامل بخشی از کتاب می‌شوند. بیشتر نسخه‌های کهن این کتاب هم‌اینک در کتابخانه‌های غربی‌اند و البته نسخه‌هایی از آن هم در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی یمن دیده می‌شوند. از شرح العیون هم تا کنون چیزی منتشر نشده است.

۱. نسخه‌ای با این عنوان و منسوب به قاضی عبدالجبار که در فهرست کتابخانه واتیکان از آن نام برده شد کتابی در اصول فقه (بخشی از کتاب المَحْزُی تألیف ابوطالب هارونی) است نه علم کلام و ارتباطی با قاضی عبدالجبار ندارد.

۲. از جمله نسخه خطی کتابخانه امروزیانا در میلان ایتالیا.

جز صفحاتی چند از آن در پایان کتاب طبقات المعتزله‌ی قاضی عبدالجبار که به کوشش فؤاد سید منتشر شده است.^۱

۱. دو متن العیون و شرح آن در دست تصحیح و انتشار است. تقریباً همه نسخه‌های این دو کتاب از یک - دو سال پیش فراهم شده و کار تصحیح آنها با دقت در حال پیگیری است. امید می‌رود که اصل کتاب در یک مجلد و شرح آن در چهار مجلد منتشر شود. یک جلد هم به فهرس مختلف اختصاص خواهد یافت؛ ان شاء الله تعالی. این کار به کوشش نویسنده این سطور و زابینه اشمیتکه در حال انجام است.

باز هم درباره کتاب **عیون المسائل حاکم جشمی**: از بلخی تا جشمی
 کتاب **عیون المسائل** یا **العیون فی الرد علی اهل البدع** یکی از آثار مهم و ماندگار حاکم
 جشمی، متکلم و مفسر معتزلی خراسانی در سده پنجم هجری، است که با وجود
 اهمیت بسیار تاکنون منتشر نشده است. تاکنون گمان می‌رفت که از این کتاب فقط یک
 نسخه باقی مانده و آن هم نسخه کتابخانه آمبروزیانا در میلان ایتالیا است. اما
 خوشبختانه اخیراً دو نسخه بسیار کهن دیگر از این کتاب نیز در اختیار ما قرار گرفته
 است. هر سه نسخه نسخی کهنسال‌اند؛ با این وصف هر کدام در بخش‌هایی نقص و
 افتادگی دارند. نسخه آمبروزیانا در نظر اول کامل می‌نماید؛ اما این نسخه نیز در قسمتی
 افتادگی دارد. مجموعاً بر اساس سه نسخه و نیز بر اساس شرح **العیون** خود نویسنده
 می‌توان نسخه‌ای منقح و کامل از متن کتاب ارائه داد. از دیرباز در میان زیدیه یمن
 مرسوم بوده که در کتاب‌های کلامی و اعتقادی خود از متن دو کتاب **العیون** و شرح
العیون جشمی بهره گیرند و گاه عین عبارات آن دو کتاب را نقل کنند. این موارد نیز
 شناسایی شده و در تصحیح متن از آن نقل‌ها هم بهره گرفته می‌شود.

نکته‌ای که اینجا باید متذکر شوم این است که جشمی در تألیف کتابش نظر به
 کتاب **عیون المسائل** و **الجوابات ابوالقاسم بلخی**، متکلم نامدار مکتب بغدادی
 معتزله، داشته که می‌دانیم به علت سکونتش در بلخ و تداوم مکتب او در خراسان، آثار
 او برای نویسندگان معتزلی خراسان، در مقایسه با افرادی از دیگر مناطق، شناخته‌تر بوده
 است. نقل‌های متعددی از این کتاب بلخی در منابع گوناگون هست، اما متأسفانه
 تاکنون نسخه‌ای از این کتاب شناسایی نشده است. این کتاب بخش تکمیلی کتاب
المقالات ابوالقاسم بلخی بوده است. نسخه کتاب **المقالات بلخی**، یا دست‌کم
 بخشی از آن، چند دهه پیش در اختیار فؤاد سید قرار گرفته بود و او قسمتی از آن را در
 ضمن کتاب **فضل الاعتزال** خود منتشر کرد. اخیراً شنیدم که عکسی از آن نسخه در
 اختیار یکی از محققان است و او بنا دارد آن را منتشر کند. به هر حال، بخش‌های

زیادی از کتاب المقالات ابوالقاسم بلخی در آثار فرقه‌شناسی بعدی استفاده شده و یکی از سرچشمه‌های اصلی منابع اطلاعاتی از این دست کتاب‌های موسوم به ملل و نحل است. قسمت‌هایی از آن هم عیناً در برخی کتاب‌ها نقل شده که نمونه آن کتاب المغنی قاضی عبدالجبار است.

کتاب عیون المسائل ابوالقاسم بلخی از مهم‌ترین آثار او بوده و به نوشته صفدی بالغ بر نه مجلد بوده است. بسیاری از مباحث کلامی که به نقل از ابوالقاسم بلخی در منابع کلامی دیده می‌شود از همین عیون المسائل است؛ یا نظریه‌ای از نظریات او بوده و یا مباحثی کلامی بوده که در آن ابوالقاسم نظریات دیگر متکلمان معتزلی و غیر معتزلی را نقل کرده و به بحث گذاشته بوده است. پیداست که عیون المسائل ابوالقاسم بلخی دست‌کم در نسخه‌نهایی‌اش شامل کتاب المقالات او نیز می‌شده و در مجموع معرفی فرق و ملل و نحل مختلف در ذیل نامشان و بخشی بزرگ‌تر درباره مسائل کلامی و دیدگاه‌های مختلف متکلمان درباره تک‌تک آن مسائل را دربر داشته است. بدین ترتیب این بخش از کتاب بلخی شامل عقاید مختلف متکلمان و مذاهب مختلف کلامی و اعتقادی در ذیل مباحث مختلف علم کلام بوده است. بنابراین، او یک بار فرق و مذاهب و ملل و نحل مختلف را در ذیل تقسیم‌بندی فرق معرفی کرده بوده و آن‌گاه در بخش اصلی کتاب عیون المسائل به طرح «مسئله»‌های کلامی و آراء مختلف متکلمان و مذاهب درباره آن مسائل پرداخته بوده است.

حال آنچه اینجا مد نظر است این است که الگوی اصلی حاکم چشمی در کتاب العیون همین کتاب بلخی با عنوان عیون المسائل بوده است. البته او برای تألیف این کتاب و نیز شرح آن موسوم به شرح العیون از منابع مختلفی بهره‌مند بوده که ان‌شاءالله در مقاله‌ای مستقل به آن خواهیم پرداخت؛ اما آنچه به‌عنوان منبع اصلی چشمی معرفی می‌کنیم این است که وی در تألیف کتاب العیون به الگوی بلخی در عیون المسائل نظر داشته است. بدین ترتیب که چشمی در حقیقت متن کتاب خود را به عنوان کتابی در فرقه‌شناسی در چارچوبی بسیار گسترده قرار داده بوده است. وی نخست در آغاز کتابش به معرفی فرق مختلف و مذاهب گوناگون کلامی و اعتقادی می‌پردازد و آنها را معرفی می‌کند؛ آن‌گاه همانند بلخی بخشی را به معرفی تفصیلی معتزله و عقاید اصلی

آنان و نیز رجال و سابقه آنان اختصاص داده است. در بخش‌های بعدی کتاب، جشمی در ذیل ابواب مختلف به موضوعات کلامی می‌پردازد و این بار بر اساس ترتیب موضوعی، عقاید فرق مختلف و به‌خصوص فرق و مذاهب کلامی و آراء متکلمان گوناگون و بیشتر آرای مختلف متکلمان معتزلی و استدلال‌های هر کدام را به‌اختصار نقل می‌کند و دست آخر رأی مختار را ارائه می‌دهد، که عموماً مطابق است با آنچه قاضی عبدالجبار همدانی در آثار گوناگونش از جمله الخلاف بین الشیخین گفته است.

جشمی در حقیقت با الگوگیری از عیون المسائل بلخی، می‌کوشد ضمن ارائه کتابی در الگوی کتاب‌های فرقه‌شناسی، مهم‌ترین مسئله‌های مورد بحث میان متکلمان را تنظیم و مطرح کند، سپس عقاید معتزلیان و به‌طور خاص و در بیشتر مواقع بر عقاید بهشمیان تأکید کند و عقاید دیگر را بدعت و کفرآمیز بشمارد و رد کند. برای همین است که کتاب عیون المسائل وی العیون فی الرد علی اهل البدع نامیده شده است. این کتاب، هم مانند کتاب سلفش، بلخی، و نیز به تبع سنت درازدامن ادبیات عیون‌المسائل‌نویسی به اصل و سرچشمه مسائل مطرح میان متکلمان پرداخته و هم با الگوپذیری از شیوه بلخی به سنت آثار ملل و نحل پایبند شده و هم صورتی جدلی دارد و در آن به رد عقاید «اهل البدع» توجه شده است. بنابراین می‌توان کتاب جشمی را کتابی در ملل و نحل دانست که به تأثیر از گونه‌ای از این کتاب‌ها، علاوه بر معرفی فرقه‌ها و ملل و نحل مختلف، کوشیده است در ذیل تک‌تک مسئله‌های کلامی بار دیگر و این بار به تفصیل عقاید مذاهب و نحل مختلف را ارائه دهد و عقیده معتزلیان را به‌ویژه در آن میان تشریح کند و عقاید دیگران را به‌اختصار رد کند و در ضمن در میان عقاید مختلف معتزلیان به محاکمه پردازد و رأی مختار را نیز پیشنهاد کند.

بنابراین عیون المسائل متنی است که ریشه در سنت کهنی از ادبیات معتزلی دارد که با اهداف ویژه نویسنده‌اش، در دورانی که دفاع از آموزه‌های معتزلی بر عهده برخی از فقیهان حنفی خراسان قرار گرفته بود، تحول و تطور یافته و پاسخی بوده است به نیازهای جامعه معتزلی در خراسان اواخر سده پنجم هجری. جشمی در این کتاب به عنوان یک فقیه و اصولی و نیز آشنا به علوم حدیث و یک مفسر بزرگ قرآن، در مقام یک

دانشمند حنفی مذهب، از عقاید متکلمان معتزلی دفاع کرده است؛ دورانی که درست چند دهه قبل‌تر از آن شاهد حمله بی‌امان محمود غزنوی بر معتزلیان در ری و نیز مقابله قادر، خلیفه عباسی، با ایشان بوده و معتزلیان درگیر منازعات و مجادلات فرقه‌ای با اطراف قدرتمند دیگری به‌ویژه در خراسان بوده‌اند و در حقیقت به دفاع از منظومه فکری خود در چارچوب مذاهب اصلی اسلامی نیاز داشته‌اند؛ شاید درست به همین علت جشمی در این کتاب فصول مربوط به باب اصول فقه را به تفصیل بیان کرده و آرای اصولی معتزلیان را در چارچوب آرای اصولی مذاهب فقهی حنفی و شافعی مطالعه کرده است. به هر حال به تدریج با ضعیف شدن جناح معتزلی حنفیان در برابر جناح سنی و ماتریدی آنان در خراسان و ماوراءالنهر، به تدریج مذهب اعتزال در میان حنفیان کم‌طرفدار و کم‌رنگ شد و ماتریدیان جای ایشان را گرفتند.^۱

۱. به تازگی کتابی تحت عنوان عیون المسائل و الجوابات از بلخی به چاپ رسیده است. من در نوشتاری دیگر به بحث درباره این کتاب و پاره‌ای اطلاعات که در کتاب از آنها بحث شده خواهم پرداخت.

مسائل کلامی در کتاب عیون المسائل حاکم جشمی

عیون المسائل نمونه‌ای است از سنت عیون المسائل نویسی. در ادبیات کلاسیک اسلامی کتاب‌هایی را می‌شناسیم که با این عنوان یا عنوان‌هایی مشابه تدوین شده‌اند. در میان فلاسفه اسلامی از فارابی باید نام برد که کتابی با نام «عیون المسائل» به وی منسوب و منتشر هم شده است. در میان متکلمان نیز باید از عیون المسائل ابوالقاسم بلخی کعبی نام برد. در میان کتاب‌های فقهی باید از کتاب عیون المسائل ابواللیث السمرقندی، فقیه برجسته حنفی سده چهارم هجری، نام برد که کتاب او منتشر هم شده است. ابوعلی ابن الفراء، فقیه و اصولی و دانشمند برجسته حنبلی سده پنجم هجری، هم کتابی به نام عیون المسائل داشته که در منابع از آن نام برده می‌شود و ابن تیمیه در مجموع فتاوی خود از آن نقل می‌کند. نقل‌های ابن تیمیه به مسائل کلامی و اعتقادی مربوط است.

در این دست کتاب‌ها مباحث فقهی و یا کلامی در چارچوب مسئله‌ها مورد بحث قرار می‌گیرند. می‌دانیم که طرح مباحث در علوم مختلف در تمدن اسلامی انواع مختلفی از ژانرهای ادبی را تجربه کرده است. مثلاً شماری از کتاب‌ها با عنوان کتاب‌های جامع فقهی شامل ابواب گوناگون همراه با طرح مسئله‌ها و بیان ادله و گاه ذکر بحث‌های خلافتی‌اند. برخی دیگر صرفاً به نوازل فقهی نظر دارند. برخی عمدتاً مسئله‌های خلافتی را مطرح می‌کنند و ادله قائلان مختلف را می‌کاوند. شماری از کتاب‌ها نیز فقط به ذکر عناوین مسئله‌ها و رأی مختار می‌پردازند و وارد ادله یا جزئیات مسائل نمی‌شوند. شماری از کتاب‌ها حاوی مباحث فقهی به شکلی تفصیلی‌اند و همه گونه مباحث را، از عناوین مسائل تا ادله مختلف و خلافت، شامل می‌شوند.

در مقابل، کتاب‌هایی که عنوان «عیون المسائل» داشته‌اند فقط به ذکر مسئله‌ها و سرچشمه‌های آنها می‌پرداخته‌اند. این دست کتاب‌ها، بر خلاف امهات کتب فقهی، می‌توانسته‌اند به خوبی مدار حفظ و تدریس و تدریس قرار گیرند و مجالس درس‌های

فقیهان می‌توانسته بر محور متن این کتاب‌ها شکل گیرد. در سنت شیعی متأخر، کتابی مانند عروة الوثقی، اثر ماندگار فقیه برجسته شیعه سید محمدکاظم طباطبائی یزدی، نمونه‌ای ریشه‌گرفته از همین سنت عام است، البته با تحولاتی که به مسائل و تاریخچه کتاب‌های تقریعات فقهی مربوط می‌شود. در شماری از این کتاب‌های «عیون المسائل» فقط به ذکر مسئله‌های فقهی و یا کلامی بسنده می‌شده و گاه اشاره‌ای به ادله یا خلافت‌ها هم می‌شده است. اما به هر حال ویژگی این کتاب‌ها این بوده که طرح مباحث به شکل طرح مسئله بوده و به‌ویژه دانشجویان را آماده می‌کرده تا امهات مباحث را تحت عناوین مسئله‌های گوناگون فراگیرند. اگر این دست کتاب‌ها به حلقه‌های تدریس راه پیدا می‌کرده‌اند، درس‌ها بر اساس تک‌تک مسائل ارائه می‌شده و آن‌گاه استادان می‌توانسته‌اند در ذیل هر مسئله به ذکر ادله و نظریات مختلف و خلافت‌ها و ادله اطراف و رأی مختار بپردازند.

کتابی مانند عیون المسائل حاکم چشمی کتابی است در چارچوب همین ادبیات. به‌جز بخش آغازین آن، که صورت کتابی در ذکر فرق و دیانات مختلف دارد و بخشی از آن به معرفی معتزله و طبقات آنان اختصاص یافته است، بخش‌های اصلی کتاب که شامل مباحث گوناگون کلامی و اصولی (و اختلافات فرق درباره مسائل کلامی) است نه به ترتیب معمول در امهات کتب کلامی و با ساختار بندی کلاسیک کتاب‌های کلامی (مثلاً آن‌طور که در کتابی مانند المغنی قاضی عبدالجبار و یا کتاب‌های شناخته‌شده فخر رازی در کلام می‌بینیم)، بلکه به صورت طرح مسئله‌ها و سرچشمه‌های مباحث کلامی مطروح در مسائل ارائه شده و در هر باب از ابواب کلام چند مسئله مطرح شده است. طبعاً این شیوه برای حفظ و آموزش دانشجویان علم کلام بسیار مناسب بوده است. البته چشمی در ذیل هر مسئله‌ای مختصراً به ذکر پاره‌ای از خلافت‌ها کلامی در حول آن مسئله پرداخته و رأی مختار را، که عمدتاً بر مذهب بهشمی است، ارائه می‌دهد و ادله خود را هم به اختصار بیان می‌کند. او در این کار به احتمال قوی کاملاً از الگوی ابوالقاسم بلخی که‌بی در عیون المسائل اش تبعیت کرده و شاید بسیاری از مسائل را عیناً بر اساس آن تنظیم کرده و مطالبی بدانها افزوده است. البته کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین، اثر متکلم برجسته

معتزلی، ابورشید نیشابوری (- پس از ۴۱۵ق)، هم تحت تأثیر کتاب ابوالقاسم بلخی بوده و او مکرر در این کتاب به عیون المسائل بلخی ارجاع می‌دهد و معلوم است که در بسیاری از موارد مسائل را از آن کتاب می‌گیرد و درباره آن بحث می‌کند. البته تفاوتی میان دو کتاب ابورشید و جشمی هست و آن اینکه ابورشید در کتاب المسائل فی الخلاف قصدش این بوده که صرفاً در مباحث محل اختلاف کلامی و به‌خصوص در مباحث دقیق الکلام و مباحث فلسفی آن (اللطیف من علم الکلام)، تمایز میان مکتب بغدادی معتزلیان به رهبری ابوالقاسم کعبی را با بهشمیان و پیروان ابوهاشم جایی نشان دهد. برای همین، در بسیاری از مسائل محل اختلاف، مبنای او کتاب عیون المسائل بلخی بوده و آن‌گاه نظر اصحاب خود، یعنی بهشمیان، را بر اساس آثار خود ایشان طرح و استدلال‌های طرفین را بررسی می‌کند و می‌کوشد ادله بهشمیان را تقویت کند. به‌ویژه که او پیش‌تر در نیشابور، پیش از تغییر عقیده، بر مذهب معتزلیان خراسانی هوادار ابوالقاسم بلخی و بغدادیان بوده، بنابراین همه جا به کتاب‌های بلخی و عقاید او و عقاید و آثار پیروان او در خراسان ناظر بوده است و گاه هم البته بسیار به‌تندی به معاصران بغدادی مذهب خراسانی می‌تازد؛ به‌ویژه که او هم به علت تفسیر مذهب کلامی هدف حملات و انتقادات آنان بوده است. به هر حال، کتاب ابورشید در چارچوب همین مسائل نوشته شده و نوعی کتاب جامع از نوع کلاسیک آن در کلام معتزلی نیست.

در مقابل، حاکم جشمی، که به‌خوبی در تدوین کتابش (هم متن هم شرح آن) علاوه بر کتاب التذکره ابن متویه نظری ویژه به آثار گوناگون ابورشید نیشابوری داشته - از جمله در بخش دقائق کلام و مباحث فلسفی به المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین - با وجود اینکه در عمده موارد کتابش شکل دفاع از آرای بهشمیان در مقابل بغدادیان و حتی در مقابل آرای ابوعلی جایی را می‌گیرد، کتابش همساز با کتاب بلخی، منحصر به مسائل مورد اختلاف میان بغدادیان و بصریان، نمی‌شود و همه مسئله‌هایی را شامل می‌شود که در کتاب‌های متکلمان معتزلی محل بحث بوده است. یعنی حاکم جشمی توانسته در شکل ژانر «عیون المسائل» آنها را تنظیم کند. همین ویژگی باعث شده که کتاب او منبعی مناسب برای تدریس و تدریس در مجالس

متکلمان باشد. خود او کتاب شرح عیون المسائل را بدین سبب نگاشته بود که آنچه در کتاب عیون المسائل مطرح شده بوده، و در واقع در چارچوب طرح مسائل و ارائه مجالی برای تدریس و تدرس مسائل مطروحه بوده، در کتابی دیگر به بحث و تشریح گذارد.

بنابر آنچه گذشت، باید گفت که عیون المسائل مشتمل بر اصل مسائل همراه با گزیده‌ای از خلافات و ادله است و این برای آغاز آموزش کلامی به کار می‌آمده است؛ اما شرح عیون المسائل به محصول مجالس تدریس کتاب عیون المسائل می‌ماند که در آن نویسنده تک‌تک مسئله‌های کتاب عیون المسائل خود را با تفسیر و تشریح بیشتری می‌کاود. چه بسا هم حقیقتاً این شرح محصول مجالس درس جشمی بوده که خود آن را تنظیم کرده بوده است. به هر حال، جشمی در شرح بر اساس همان تنظیم کتاب عیون المسائل مباحث را گسترش داده است. در بخش‌های اولیه کتاب، که مباحث فرقه‌شناسی و تاریخی است، حجم مطالب عرضه شده در شرح بسیار گسترده است. در بخش‌های کلامی و اصولی کتاب، جشمی با اندکی تفاوت عین مسئله‌ها را بر اساس کتاب مختصر خود نقل می‌کند و سپس در نقل ادله بسط می‌دهد و به ذکر شبهه‌ها و نقض‌ها و جواب‌ها می‌پردازد و سعی در تقویت نظر مختار دارد.

در واقع کتاب شرح عیون المسائل شرحی به سبک شرح‌های معمولی بر کتاب‌ها نیست؛ بلکه کتابی است گسترش داده شده بر اساس متن عیون المسائل. لذا تقریباً جز در اوائل کتاب، در بخش اعظم آن متن شرح العیون به صورت یک شرح بر کتابی دیگر جلوه نمی‌کند؛ بلکه در حقیقت گویی همان متن عیون المسائل است که مباحث آن در تک‌تک مسائل گسترش یافته است. بدین ترتیب، شرح العیون کتابی است بر مبنای عیون المسائل مؤلف و نه چنان شرحی بر آن. گویی چنین بوده است که جشمی خود در مجالس درس، متن کتاب عیون المسائل خود را مبنا قرار داده بوده و همان را با تفصیل بیشتر عرضه می‌کرده و حاصل آن کتاب شرح عیون المسائل شده است.

این شیوه در واقع نمونه‌ای از شیوه‌های مجالس درس معتزلیان بوده است. تنها این نکته را اضافه کنم که به احتمال قوی خود جشمی پس از هر مجلس درس، مطالب خود را تنظیم می‌کرده و آن‌گاه شرح عیون المسائل از رهگذر این مجالس تنظیم شده است. البته در بخش پایانی کتاب، یعنی در قسم دهم (مجلد چهارم) که درباره مسائل لطیف علم کلام است، شرح و بسط‌های جشمی در شرح العیون در پاره‌ای قسمت‌ها، به نسبت مجلدات قبل اندکی کمتر است. شاید این به دو علت بوده است: یکی چون اصولاً جشمی در خود متن عیون المسائل در قسمت باب دهم، که به لطیف الکلام اختصاص یافته است، تفصیل بیشتری را مد نظر داشته؛ دیگر اینکه محتملاً جشمی در اواخر کتاب، وقت کمتری برای تفصیل مطالب داشته و از این رو گاهی و به‌ویژه در صفحات پایانی کتاب، چیز زیادی را در شرح، بر متن عیون المسائل نیافزوده است.

خلاصه سخن اینکه جشمی در کتاب عیون المسائل به طرح اصل مسائل اقدام کرده و البته در کنار آن، اندکی از خلافت‌ها و ادله را نیز پرداخته است؛ به تعبیر کلاسیک، او در این کتاب، به «اوائل» مسائل / مقالات^۱ به همراه «اوائل» ادله^۲ پرداخته است.

بدین ترتیب، کتاب عیون المسائل جشمی، بر خلاف برخی کتاب‌های دیگری که همین عنوان را دارند، صرفاً مشتمل بر طرح اصل مسائل نیست؛ بلکه اندکی ادله را هم بیان می‌کند. در مقابل، مثلاً باید به کتاب ابواسحاق شیرازی، فقیه بزرگ شافعی سده پنجم هجری، اشاره کرد که او هم کتابی البته در فقه دارد که در سال‌های اخیر منتشر شده به نام نُکْتُ الْمَسَائِلِ الْمَحْذُوفِ مِنْهُ عِیُونَ الدَّلَائِلِ فِي الْخِلَافِ بَيْنَ الشَّافِعِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ. این کتاب فقط شامل مسائل است مجرد از دلایل و در آن به «عیون» دلایل

۱. مقایسه کنید با عنوان کتاب شیخ مفید: اوائل المقالات که تنها مشتمل بر مسئله‌های اصلی است همراه کمی از خلافت‌ها و ادله.

۲. مقایسه کنید با کتاب‌هایی که تحت این ژانر ادبی نوشته شده و از همه مهم‌تر اوائل الأدلای ابوالقاسم بلخی کعبی است.

اشاره نشده است. در مقابل، باید به کتابی از فخر رازی اشاره کرد که با این عنوان است: تهذیب الدلائل و (یا: فی) عیون المسائل که آن هم باید به لحاظ ساختار متنی کتابی شبیه کتاب جشمی بوده باشد.

حاکم چشمی و کتاب‌هایش

مجموعه العیون و شرح العیون تألیف حاکم چشمی از بزرگ‌ترین کتاب‌های کلامی معتزلی است که در اختیار است و به علل متعدد از مهم‌ترین میراث کلامی اسلامی قلمداد می‌شود. از کتاب العیون سه نسخه کهن موجود است و البته هر یک نقص‌هایی دارد. در شرح العیون، چشمی معمولاً عبارات العیون را کم و بیش کامل نقل می‌کند. از کتاب شرح العیون هم نسخه‌های زیادی در اختیار نیست. از هر جلد آن دو-سه نسخه تاکنون شناسایی شده است. عمده این نسخه‌ها هم نسخه‌های کهنه و اصیل و تصحیح‌شده‌ای هستند.

با وجود آنکه شرح العیون تأثیر زیادی در نوشته‌های کلامی زیدیان یمن داشته، شمار نسخه‌های خطی موجود از آن چندان نیست که انتظار می‌رود. برعکس، از التهذیب فی تفسیر القرآن او نسخه‌های بسیاری در کتابخانه‌های گوناگون دنیا موجود است که البته همه ریشه در نسخه‌های یمنی دارند. از این کتاب خلاصه‌هایی هم از سوی زیدیان یمن تدوین شده بوده است. زیدیان به این تفسیر عنایت بسیار داشته‌اند و باید آن را مهم‌ترین منبع تفسیری آنان قلمداد کرد. البته از دوره‌ای، کشف زمخشری نیز مورد عنایت و توجه زیدیان یمن قرار گرفت و از آن هم نسخه‌های بسیاری در یمن یا مجموعه‌های یمنی در کتابخانه‌های دنیا موجود است. من خود در بسیاری از کتابخانه‌های خصوصی و عمومی یمن و بیرون یمن نسخه‌های کهنه‌ای از این کتاب را دیده‌ام؛ نسخه‌هایی که البته هیچ‌کدام در تصحیح این متن مهم به آنها توجه نشده است. اصولاً این تعدد نسخه‌های کهن از تفسیر زمخشری تصحیح انتقادی مجدد آن را ایجاب می‌کند. خلاصه‌ها یا حاشیه‌نگاری بر کشف زمخشری هم در میان زیدیان معمول بوده و از این کتاب‌ها هم نسخه‌های بسیاری در یمن و بیرون یمن موجود است. تفسیر چشمی تاکنون منتشر نشده، اما از سال‌ها پیش ناشری در یمن تصحیح آن را در دستور کار قرار داده است. تصحیح این کتاب می‌تواند ما را به نقل‌های متعددی

که در این کتاب از تفاسیر کهن معتزلی شده رهنمون شود. البته از چند سالی پیش یکی از محققان لبنانی مجموعه تفاسیر کهن و مفقود معتزلی را بر اساس منابع متعدد زیر نظر رضوان السید منتشر کرده که کاری است متوسط و هنوز تحقیقاتی بیشتر لازم دارد. تازه‌ترین جلد آن تفسیر قاضی عبدالجبار است که در یک مجلد بازسازی شده است. البته در این میان تفسیر ابوعلی جبایی اقبال بیشتری داشته است و تاکنون دو بار دو تن از متخصصان غربی دست به بررسی و بازسازی آن زده^۱ اند، از جمله با ترجمه و تحلیل دانیل ژیماره.

اخیراً در حواشی فهرست ابن ندیم چاپ ایمن فؤاد سید دیدم که نسخه‌ای از تفسیر جبایی همین اواخر در کتابخانه جامع کبیر پکن پیدا شده است. این خبر بسیار مسرت‌بخشی است؛ گرچه معلوم نیست چگونه این نسخه در گذر تاریخ سر از آنجا درآورده است.^۲ سلیمان مراد، محقق لبنانی مقیم آمریکا، یکی - دو سالی است که تحقیقی را درباره تفسیر جشمی بر اساس وظیفه‌ای دانشگاهی آغاز کرده است. پیش‌تر هم عدنان زرزور کتابی درباره این تفسیر منتشر کرده بود.

از دیگر کتاب‌های جشمی کتاب تنبیه الغافلین فی فضائل الطالبین است که، تا آنجا که من می‌دانم، تاکنون سه بار چاپ شده، اما متأسفانه هر سه بار نسخه‌های کهن این کتاب مبنای تحقیق نبوده است. نویسنده این سطور سال‌ها پیش چندین نسخه کهنه این کتاب را به آقای حسین درگاهی معرفی کرد. ایشان قصد داشتند کتاب را از نو منتشر کنند. نخستین بار این متن به وسیله آقای محمدرضا انصاری قمی منتشر شد.^۳

۱. بعدها مطلع شدم این مطلب صحت ندارد.

۲. آقای انصاری بعداً دو متن دیگر زیدی را هم منتشر کرد. یکی کتاب المراتب ابوالقاسم بُستی - البته تنها بر اساس نسخه دانشگاه ییل. نسخه دیگری از این کتاب را مدتی کوتاه بعد از انتشار آن در کتابخانه آستان قدس دیدم که البته نسخه متأخری است اما برای تصحیح به کار می‌آید. بد نیست این کتاب بار دیگر به وسیله خود ایشان منتشر شود. این دانشمند کتاب العقد النضید را هم یکی - دو سال پیش منتشر کرد که خلاصه‌گونه‌ای است از شرح نهج البلاغه‌ی ابن ابی الحدید به قلم یک نویسنده زیدی به نام عبدالله بن الهادی. البته ایشان تنها از یک نسخه کتابخانه مجلس بهره گرفته‌اند، در حالی که از این کتاب نسخه‌های دیگری هم در دسترس است. چاپ آقای درگاهی هم اینک در اختیار است.

از کتاب التأثير والمؤثر جشمی، که متنی ارزشمند و کلامی است، تاکنون فقط یک نسخه شناسایی شده که منتشر نشده است.

از کتاب دیگر جشمی، تزیه الانبياء والائمة، تنها دو نسخه را می‌شناسم که یکی از آنها متعلق به کتابخانه دانشگاه ییل است.

تحکیم العقول فی تصحیح الاصول جشمی که متنی کلامی است تاکنون یک بار به کوشش عبدالسلام عباس الوجیه منتشر شده است، البته بر اساس یک نسخه کهن این کتاب. با این وصف این کتاب نسخه‌های کهن دیگری هم دارد که باید در تصحیح آن از آنها بهره گرفت.

متن ارزشمند رسالة ابليس الى اخوانه المناحيس جشمی به وسیله استاد دکتر حسین مدرسی به صورت ممتازی منتشر شده است.

کتاب دیگر حاکم جشمی جلاء الأبصار فی فنون الأخبار است که نویسنده این سطور سال‌ها پیش درباره اهمیت آن مقاله‌ای در مجله کتاب ماه دین منتشر کرد. از این کتاب، که تاکنون منتشر نشده، نسخه‌ای کهنسال موجود است. دست‌کم دو تن از دانشمندان زیدی یمن تلخیص‌هایی از این کتاب به دست داده‌اند که از آن تلخیص‌ها هم نسخه‌هایی در اختیار است.

کتاب دیگر حاکم جشمی، السفينة الجامعة لأنواع العلوم است که موسوعه‌ای است بزرگ در مجلدات متعدد در تاریخ و سیر و وعظ. درباره این کتاب هم مقاله‌ای در کتاب ماه دین منتشر کرده‌ام. نسخه‌های متعددی از مجلدات گوناگون این کتاب باقی است و خوشبختانه کامل است. برخی از این نسخه‌ها کهنه‌اند. همین اواخر در کتابخانه برلین نسخه بسیار کهنه‌ای از بخشی از این کتاب دیدم که البته آلوارت موفق به شناسایی آن نشده بوده است. این بخش مربوط به سیره حضرت امیر(ع) است. از بخش مربوط به اهل بیت این کتاب چندین نسخه کهنه در اختیار است و دست‌کم خوب است این بخش آن زودتر منتشر شود؛ خاصه که نویسنده در بخش بزرگی که به «مقتل الحسین» اختصاص داده، اشعار کهن فارسی را هم نقل کرده که البته در نقل کاتبان عرب دچار تحریفاتی شده است. تاکنون نشنیده‌ام کسی در پی تصحیح این متن مهم باشد. مناسب است که در ایران همت شود و این اثر ارزشمند که دائرةالمعارفی

است از علوم عصر در خراسان نیمه دوم سده پنجم هجری در دسترس محققان قرار گیرد.

کتاب دیگر حاکم جشمی نصیحة العامة است که چندین نسخه از آن تاکنون دیده‌ام و البته کهن‌ترین آنها، نسخه کتابخانه آمبروزیانا (ایتالیا) است. نسخه‌های موجود این کتاب مشتمل بر ترجمه‌ای است عربی از متن اصلی نویسنده که به فارسی بوده و متأسفانه از میان رفته است. می‌دانیم که جشمی به فارسی هم می‌نوشته است، از جمله کتابی در دانش تفسیر قرآن کریم. کتاب نصیحة العامة هم‌اینک به همت آقای قرشی، از پژوهشگران مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، در دست تصحیح است.

شرح کتاب التذکرۃ ابن متویه

کتابی از مکتب متکلمان معتزلی ری

در سال‌های اخیر، انتشار متون معتزلی شتاب تازه‌ای پیدا کرده است. این امر به علت پیدا شدن شمار تازه‌ای از متون مهم معتزلی است. بخشی از متونی نیز که پیش‌تر شناسایی شده بودند، با تلاش شماری از محققان و معتزلی‌شناسان یا منتشر شده‌اند و یا در دست انتشارند. به علت حضور مستمر شاخه بهشمی مکتب بصریان و پیروزی آنان بر سایر رقبا طی چندین سده بعد، متون متعلق به این مکتب بیش از بقیه مکاتب معتزلی در اختیار است و نسخه‌های آن شناسایی شده‌اند. البته از مکتب معتزلیان هوادار شاخه ابوالحسین بصری نیز شماری متون مهم در اختیار است که از جمله باید به آثار محمود ملاحمی خوارزمی اشاره کرد. پروفیسور زاینه اشمیتکه در نوشته‌ها و مقالات اخیر خود شماری از کتاب‌ها و مقالاتی که در سال‌های اخیر درباره معتزله منتشر شده‌اند و نیز متونی را که در دست انتشارند معرفی کرده است، از جمله باید مقاله اخیر ایشان در مجله آراییکا درباره ابوالحسین بصری را نام برد.

در یمن، که زیدیان سنت کلامی معتزلی را برای سده‌های طولانی حفظ کرده‌اند، مکتب ابوالحسین، حضوری همپای مکتب بهشمی داشته است، گرچه مکتب بهشمی هواداران بیشتری داشته و نویسندگان و متکلمان بیشتری با آن پیوند خورده‌اند. مکتب بهشمی بیشتر با تلاش دانشمند زیدی - معتزلی سده ششم هجری، قاضی جعفر ابن عبدالسلام، به یمن راه یافت و در آنجا از آن در برابر مکتب معتزلیان مطرفی بهره‌برداری کلامی و ایدئولوژیک شد. ریشه منابع قاضی جعفر برای دست‌یابی به تعالیم و متون معتزلی شاخه بهشمی به خراسان و ری می‌رسد. در این میان، تألیفات کلامی دانشمند مهم معتزلی/زیدی ایرانی، حاکم جشمی، مهم‌ترین نقش را داشته است. وی از متکلمان خراسان است که البته تعالیم او در ری نیز حضوری قوی داشته است.

از شاگردان و پیروان سنت قاضی عبدالجبار، که در مدرسه معتزلیان ری مجلس درس او را، به‌رغم مشکلات ناشی از تحولات سیاسی و مذهبی، تا یکی - دوسه بعد به‌صورت گوناگون ادامه دادند شماری را به‌درستی می‌شناسیم و متونی نیز از آنان در اختیار داریم. البته بیشتر نمایندگان حوزه درسی قاضی عبدالجبار همدانی در ری، در دوره‌های بعد زیدیانی بودند که تعالیم مکتب بهشمی را با عقاید زیدی خود هماهنگ ساختند. اما در میان این نمایندگان، کسانی نیز بوده‌اند که به مذهب زیدی وابستگی نداشته‌اند. نمونه شاخص این گروه، ابن متویه معتزلی است که از او المجموع فی المحيط بالتکلیف^۱ و نیز التذکره فی أحكام الجواهر والأعراض^۲ به چاپ رسیده‌اند و به خوبی برای محققان این حوزه شناخته شده‌اند. درباره خود ابن متویه، تاکنون اطلاع زیادی به دست نیامده، اما به‌هرحال چندین تن از محققان و از جمله پرفسور مادلونگ مقالاتی درباره او نوشته‌اند و یا دست‌کم آرای او را تحلیل کرده‌اند. خانم اشمیتکه در مقالات و نوشته‌هایشان، از جمله در کتابی که درصدد معرفی آن هستیم، به ارجاعات و تحقیقات تازه‌ای درباره ابن متویه اشاره کرده‌اند که دیگر اینجا نیازی به تکرار آنها نمی‌بینم.

شرح التذکره ابن متویه سال‌ها پیش در کتابخانه مرحوم اصغر مهدوی در تهران توجه زنده‌یاد استاد محمدتقی دانش‌پژوه را جلب کرده بود که البته این کتاب مجهول‌المؤلف فرض می‌شد و متأسفانه در تمام این سال‌ها، شاید به علت حجم زیاد و نیز موضوعات مطرح شده در آن، که بیشتر به فلسفه طبیعی معتزلیان مربوط می‌شود، به چاپ نرسید. با این وصف، این کتاب در پاره‌ای از تحقیقات معتزلی‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است و استاد مادلونگ نیز در مقاله خود درباره ابن متویه، در ملحقات دایرةالمعارف اسلام لیدن، به این شرح مجهول‌المؤلف اشاره کرده‌اند.

۱. در چهار جلد، جلد آخر چنانکه می‌دانم در دست انتشار است.

۲. فقط جلد نخست آن منتشر شده؛ متن کامل آن به‌همت استاد دانیل ژیماره منتشر شده است.

خوشبختانه اخیراً خانم اشمیتکه شرح کتاب التذکره را با همت مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین آلمان به صورت عکسی و به همراه مقدمه‌ای عالمانه و فهرس متّوع منتشر کرده است که استفاده از این متن مهم را آسان می‌کند. با این کتاب سال‌ها پیش از طریق عکسی از آن در کتابخانه دانشگاه تهران آشنا شدم و همواره آرزو مند بودم که چاپی انتقادی از این متن منتشر کنم. در سفرهای خود به یمن نیز در کتابخانه‌های عمومی و خصوصی از این کتاب سراغ می‌گرفتم، ولی ظاهراً نسخه‌ای از این متن در یمن شناخته نیست و شاید این کتاب هیچ‌گاه به یمن راه نیافته باشد، این را به این دلیل می‌گویم که کتاب التذکره از متون مهم معتزلی است که در دوره‌های گوناگون مورد توجه عالمان زیدی یمن بوده و به گواهی کتب اجازات و فهرس و تراجم زیدی آن را تدریس و تدرّس می‌کرده‌اند، اما من تاکنون اشاره‌ای به شرحی از این کتاب در میان این نوشته‌ها ندیده‌ام. البته این امر پرسش‌برانگیز است، زیرا مسلم است که متون معتزلی تا پایان سده ششم هجری و حتی اندکی بعدتر از ری و خراسان و شمال ایران راهی یمن می‌شده است و این کتاب، که نسخه کنونی آن متعلق به نیمه دوم سده ششم است، می‌توانسته در شمار همین کتاب‌ها باشد.

به هر حال، همان‌طور که خانم اشمیتکه متذکر شده‌اند، این کتاب تألیفی است از معتزلیان ایران و نه یمن و اساساً این نکته را نیز باید اضافه کنم که از نیمه سده ششم هجری، عمده کتاب‌های کلامی معتزلی مشربانه زیدیان یمنی محدود است به کتاب‌های دو امام المتوکل احمد بن سلیمان و المنصور بالله عبدالله بن حمزه و حلقه شاگردان و نزدیکان آنان، که عموماً کانونی‌ترین محور بحث‌های آنان عقاید مطرفیه است که در آن دوران نزاع سختی میان آنان و امامان زیدی هوادار گرایش بهشمی در جریان بوده است. از دوران پیش از این دو امام در سده ششم هجری، اساساً تألیف مستقّلی در کلام معتزلی در میان زیدیان یمنی گزارش نشده و به‌طور کلی زیدیان یمنی فقط در دوران امام احمد بن سلیمان است که مستقلاً با مکتب کلامی بهشمیه از طریق زیدیان ایرانی آشنایی حاصل می‌کنند. پیش از آن، آشنایی‌ها فقط در سطح روابط کلی زیدیه و معتزله بود که ریشه در افکار و مکتب الهادی الی الحق داشت که ما این مسئله

را در جای خود بررسی کرده‌ایم.^۱ همچنین گفتنی است که این نسخه‌های منحصر به فرد کتاب‌های معتزلیان و حتی زیدیان ایرانی است که ریشه آن نه به یمن بلکه به خود ایران می‌رسد، چرا که عمده نسخه‌های خطی زیدی و معتزلی موجود در کتابخانه‌های ایران نسخه‌های یمنی هستند که سر از ایران درآورده‌اند و خط آن نسخه‌ها هم خطی یمنی است.

در این یادداشت کوتاه قصد ندارم درباره این متن و اهمیت آن بیش از این سخن بگویم، باید در نوشته‌ای دیگر به اهمیت مباحث مطرح شده در این شرح و نیز پاره‌ای از مقایسه‌ها میان این متن با برخی دیگر از متون معتزلی-زیدی یمن پرداخت. خانم اشمیتکه نیز در مقدمه انگلیسی خود بر متن درباره این متویه و سنت بهشمیان و آثار باقی‌مانده از آنان و اهمیت این کتاب و نیز مشخصات این نسخه مطالبی را عرضه کرده‌اند. مباحث مربوط به فلسفه طبیعی معتزلیان، علاوه بر مجموعه‌های کلامی معتزلیان، به‌طور خاص در دو کتاب التذکره‌ی ابن متویه و نیز مسائل الخلاف ابورشید نیشابوری مورد بحث قرار گرفته‌اند و اختلافات متکلمان معتزلی و مهم‌تر از همه اختلافات میان بغدادی‌ها و بصری‌ها در این زمینه و نیز اختلافات میان ابوعلی جبایی و ابوهاشم در پاره‌ای از مسائل مورد توجه قرار گرفته است. در کتاب‌های معتزلیان یمنی مانند المهدی احمد بن یحیی بن المرتضی نیز این موضوع اساس پاره‌ای از متون مستقل را تشکیل داده است که در مقاله پیش گفته به آنها اشاره کرده‌ام، اما با وجود انتشار شماری از تحقیقات محققان غربی در این حوزه، که خانم اشمیتکه نیز در مقدمه این کتاب به آنها اشاره کرده‌اند، باید گفت هنوز جای کار بسیاری در این زمینه هست و شرح کتاب التذکره در این راستا می‌تواند کمک بسیار خوبی باشد.

۱. عجالتاً در این مورد رک: حسن انصاری، «یادداشتی درباره مطرفیه وردیه قاضی جعفر بن عبدالسلام»، کتاب ماه دین، ش ۴۹-۵۰، ۱۳۸۰.

در این جا صرفاً تلاش می‌کنم درباره هویت مؤلف این کتاب مطالبی را متذکر شوم.^۱ نام کتاب در هیچ جای نسخه به تصریح نیامده و متأسفانه صفحه عنوان اصلی در نسخه حاضر از میان رفته و با کاغذ جدیدتری پوشانیده شده است. خانم اشمیتکه این کتاب را صراحتاً شرح التذکره نامیده‌اند و من با نام‌گذاری ایشان کاملاً موافقم. درست است که این کتاب شرحی است بر التذکره ولی این شرح به شیوه معمول نویسندگان قدیمی تحریر و تدوین نشده و محصول تدوین مکتوب شارح و یا املائی کتاب (و تحریر نهایی آن از طریق شیوه املاء) نیست؛ بلکه شاگردی که در مجالس تدریس شارح حاضر بوده آن را یادداشت و تنظیم کرده است. به تعبیر دیگر، این کتاب حاصل تقریرات درس استاد شارحی است که شاگرد مقرر جابه‌جا از او با تعبیر «قال ادام الله أيامه» و امثال آن نام برده است. بنابراین، پیشنهاد می‌کنم کتاب بنا بر سنت زیدیان و معتزلیان «تعلیق» خوانده شود: تعلیق التذکره.^۲ این نکته از این جا نیز روشن می‌شود که در پایان کتاب، شاگرد مقرر و یا کاتب، به جای آوردن نام کتاب، فقط می‌نویسد: «هذا آخر کتاب التذکره». به عبارت دیگر، این متن فقط حاصل تدریس متن کتاب التذکره و درس‌نوشت‌هایی پیرامون مشکلات و مباحث مرتبط با متن کتاب است.

گرچه در جایی از نسخه اشارتی به مکان تألیف یا املا و تحریر کتاب یا نسخه موجود نیامده، همه قرائن نشان می‌دهد که این کتاب محصول حوزه معتزلیان ری است

۱. این مطالب برگرفته از یادداشت‌ها و مطالبی است که در کتابم با عنوان روابط فرهنگی میان ایران و یمن گرد آورده‌ام. برای تفصیل مطالب و جزئیات باید بدان کتاب مراجعه کرد. بدون آشنایی با طبقات رجال زیدی ایران و یمن، شاید توضیح کامل مباحث مطرح شده در این یادداشت درباره هویت مؤلف کتاب چندان ساده نباشد.

۲. در این جا لازم به ذکر است که کتابی با این عنوان درباره ابن متویه و تعلیق بر کتاب او در میان زیدیان و معتزلیان دیده نمی‌شود، اما در فهرست منتجب‌الدین رازی (صفحه ۲۳) از شیخ مهذب‌الدین ابوالبراهیم احمد بن محمد الوهرگینی یاد شده که کتابی با عنوان تعلیق التذکره داشته است، شاید این کتاب تعلیقی بر تذکره ابن متویه بوده است. اما این احتمال ضعیف هم هست که این کتاب تعلیقی بر التذکره شیخ مفید در اصول فقه باشد. به هر حال، در مورد ابن عالم و هویت دقیق‌تر او باید تحقیق بیشتری صورت گیرد.

و در محفل پیروان قاضی عبدالجبار تحریر شده است.^۱ و هیچ‌گاه نیز سر از یمن درنیاورده است؛ گرچه در یمن نسخه‌هایی نیز هست که در ایران کتابت شده‌اند و بعدها به یمن رفته‌اند و هنوز هم در کتابخانه‌های یمن موجودند. من در سفرهای خود به یمن به نمونه‌هایی از این نسخه‌ها و از جمله شرحی بر شهاب الاخبار، مکتوب در یکی از مدارس ری در سده ششم هجری، برخورددم.

البته در محفل معتزلیان ری و خراسان، جایگاه ابورشید نیشابوری، در مقام یکی از مهم‌ترین نمایندگان مکتب کلامی قاضی، کاملاً به رسمیت شناخته شده بود، ولی درعین حال نسلی قدری متأخرتر از وی ابن متویه، صاحب کتاب التذکره، را نیز مرجعی معتبر می‌دانسته‌اند. در میان معتزلیان غیر زیدی، که عموماً هم حنفی‌مذهب بودند، اسامی شماری از متکلمان و عالمان را می‌شناسیم که در نیمه دوم سده پنجم هجری به فعالیت علمی در ری و خراسان مشغول بوده‌اند، اما متأسفانه درباره آنان چیز زیادی در اختیار نیست. در این دوره زمانی، حاکم جُشَمی برای نسل‌های بعدی و به‌ویژه در میان زیدیان یمن بانفوذتر از دیگران بود و تدریس و تدریس آثار او متداول بود. کتاب‌های حاکم جُشَمی چشم‌انداز نسبتاً خوبی از فضای فکری معتزلیان خراسان و ری در نیمه دوم سده پنجم هجری به‌دست می‌دهد. در حقیقت، محفل حاکم جُشَمی و شاگردان و پیروان او، که دست آخر راه خود را به یمن یافتند، مهم‌ترین حلقه فعال معتزلیان بود.

در شمال ایران و در استراباد نیز فعالیت‌های کلامی معتزلی در میان زیدیان در جریان بود؛ اما مهم‌تر از آن در ری، در همین دوره تا نیمه سده ششم هجری، شماری از زیدیان معتزلی را می‌شناسیم که فعالانه به تبلیغ و ارائه اندیشه‌های معتزلی مشغول بودند و در حلقه‌های درسی خویش تدریس کتاب‌های استادان خود و به‌ویژه کتاب‌های قاضی عبدالجبار را وجهه همت قرار داده بودند. از محوری‌ترین کتاب‌هایی

۱. از جمله نام نبردن از جُشَمی و یا سایر معتزلیان خراسان و نیز شباهت آن با دیگر متون مکتب ری در نیمه دوم سده پنجم هجری و نیز نام بردن از ری در جاهایی از کتاب، وقتی مؤلف می‌خواهد مثالی از شهری بزند، رکن: ۲۵ و ب: ۳۳.

که در این دوره زمانی، یعنی عصر پس از قاضی عبدالجبار تا نیمه سده ششم هجری، در ری محل عنایت متکلمان و دانشمندان زیدی و معتزلی بود، کتاب شرح الاصول الخمسه بود^۱. به علت ارتباط محافل ری با یمن از طریق شماری از عالمان ایرانی و یمنی و از همه مهم‌تر قاضی جعفر بن عبدالسلام که برای فراگیری دانش کلام به ایران سفر کرده بود، زیدیان یمن به سرعت با میراث این محافل در کنار محفل حاکم جشمی در خراسان آشنا شدند.

در مورد هویت مؤلف این شرح در آغاز باید به این نکته توجه داد که در این شرح نامی از حاکم جشمی نیامده است؛ با توجه به اهمیتی که این نویسنده و متکلم نامدار در میان زیدیان ایران داشته این امر حائز اهمیت بسیار است. از همین نکته می‌توان این احتمال را مطرح کرد که این کتاب در دوره‌ای دست کم معاصر جشمی نوشته شده است. در این شرح، فقط از چند تن از شاگردان قاضی عبدالجبار و از جمله امام زیدی شمال ایران، المؤید بالله هارونی، با تعبیر «امام» و با عبارتی ستایش آمیز نام برده شده که همین امر، چنان‌که مورد توجه خانم اشمیتکه نیز قرار گرفته، دلیلی است بر اینکه نویسنده از معتزلیان زیدی بوده و نه از معتزلیان غیر زیدی. علاوه بر این، نام ابوالفضل بن شروین نیز در این متن آمده که می‌دانیم از شاگردان قاضی عبدالجبار و نیز از اصحاب المؤید بالله هارونی پیش گفته بوده و کتابی نیز در فقه الهادی الی الحق به نام المدخل علی مذهب الهادی داشته است.^۲ در این متن نامی از ابوالحسین بصری نیامده که البته طبیعی است، زیرا گرچه او نیز از شاگردان قاضی عبدالجبار بوده، به علت تمایزهای روشن او با مکتب بهشمیان ری و حلقه اصلی شاگردان قاضی عبدالجبار (به علت افکاری که تحت تأثیر فلاسفه در اندیشه او راه یافته بوده است)، مکتب معتزلیان ری و خراسان و کسانی مانند حاکم جشمی عموماً از او انتقاد می‌کرده‌اند یا به کل نادیده‌اش می‌گرفته‌اند. البته به تدریج مکتب ابوالحسین در خوارزم

۱. دانیل ژیماره مقاله‌ای درباره این کتاب و ریشه‌ها و روایت‌های متفاوتش منتشر کرده که مبنای بسیاری از تحقیقات بعدی در این زمینه بوده است.

۲. برای او رک: حاکم جشمی، «شرح العیون»، فضل الاعتزال، ۳۸۶؛ جنداری، تراجم الرجال، ۲۸.

و برخی نقاط دیگر ایران راه خود را در میان معتزلیان پیدا کرد که نمونه شاخص آنان محمود ملاحمی خوارزمی است که در نیمه آغازین سده ششم هجری فعال بوده است.

استاد شارح از قاضی و شاگردان او، مانند ابورشید نیشابوری و نیز المؤید بالله، و نیز ابوالفضل بن شروین به صورتی تعبیر نمی‌کند که گویای شاگردی مستقیم نزد آنها باشد، و حتی نوع تعبیر او در مورد دو شخص اخیر به گونه‌ای است که می‌رساند در دوره آنان نمی‌زیسته است. بنابراین احتمالاً استاد شارح شاگردی از شاگردان متأخرتر قاضی است که نمی‌توانسته شاگردان متقدم‌تر او مانند ابورشید و ابوالحسین هارونی را مستقیماً دید باشد. در مورد ابن متویه این امر صادق است، چرا که گرچه او را شاگرد قاضی دانسته‌اند، وی علی‌الظاهر بیشترین استفاده را از محضر شاگردان قاضی و از همه مهم‌تر ابورشید نیشابوری برده است و لذا وفات او را هم عموماً اندکی متأخرتر نوشته‌اند. به گمان ما شارح التذکره، خود مستقیماً از شاگردان ابن متویه، نویسنده التذکره، بوده که تعالیم استادش را بر مبنای کتاب التذکره، بعدها در مجلس درس خود ارائه داده و کتاب حاضر محصول همین درس است. حال باید دید شارح کیست و احتمالاً مقرر این تعلیق چه کسی بوده است.

در متن این شرح، جایی از کسی به نام ابوجعفر محمد بن علی مردک (یا: مزدک) با تعبیری تأمل‌برانگیز یاد شده است: «قال الشيخ ابوجعفر محمد بن علی مردک [یا مزدک] ادام الله توفيقه...». در اینجا نیز همانند صدها مورد دیگر شرحی از قطعه‌ای از کتاب التذکره با تعبیر «قال» همراه است، اما، برخلاف سایر موارد، گوینده در اینجا صراحتاً معرفی شده است. در سایر موارد فقط به ذکر عبارتی مانند «قال أئده الله» بسنده می‌شود که روشن است این تعبیر از شاگرد مقرر بوده است. به نظر من، تعبیر «ادام الله توفيقه» در دنبال نام ابوجعفر محمد بن علی مزدک (یا مردک) و مقایسه با تعبیر «قال أئده الله» در سایر موارد به‌روشنی گویای آن است که شارح کسی جز خود او نیست. در اینجا شارح از کسی نقل قول نکرده است، بلکه به نام خود شارح اشاره شده است. همین مورد خوشبختانه برای ما کافی است تا تحقیق درباره هویت شارح و

در حقیقت زمان تألیف کتاب را دنبال کنیم. سؤال این است، که این ابوجعفر محمد بن علی مردک (یا مزدک) کیست؟

سند ثبت شده بر برگ نخست نسخه تعلیق شرح الاصول الخمسه تألیف اسماعیل بن علی فرزادی، موجود در کتابخانه جامع کبیر صنعا، که متأسفانه هنوز جز قسمتی کوتاه از آن چاپ نشده است^۱، کلید حل معمای ماست. در این سند، که در حقیقت سند روایت اصول عقاید معتزلی است، کاتب نسخه می نویسد که این اصول را بدین ترتیب اخذ کرده است: «من الفقیه الامام الأوحّد نجم الدین احمد بن أبی الحسین [درست: أبی الحسن] الکنی و هو عن الفقیه الامام الاجل محمد بن أحمد الفرزادی و هو عن عمه الشیخ السعید البارع اسماعیل بن علی الفرزادی و هو عن محمد بن مزدک و هو عن أبی محمد بن متویه و هو عن الشیخ أبی رشید النیسابوری و هو عن قاضی القضاة عمادالدین عبد الجبار بن أحمد رحمه الله و هو عن الشیخ المرشد أبی عبد الله البصری و هو عن الشیخ أبی علی بن خلاد»^۲. بنابراین محمد بن مزدک (یا: مردک)، شاگرد ابن متویه، ناقل تعلیم قاضی عبد الجبار در شرح الاصول خمسّه و سایر موارد برای نسل های بعدی بوده است. بدین ترتیب، شارح خود از شاگردان ابن متویه بوده و بنابراین، در اواخر قرن پنجم هجری فعال و معاصر حاکم جشمی بوده است و چون شاگرد ابن متویه بوده، کتاب او را در حوزه درسی خود تدریس می کرده و کتاب حاضر حاصل همین درس ها و در نتیجه درس نوشت های اوست. از سند یادشده نیز روشن است که او در ری می زیسته، چرا که این سند در بخش اخیر خود همه مربوط است به عالمان اهل ری.

در میان زیدیة ایرانی اهل ری، افزون بر مورد پیش گفته، از دو تن نام برده شده که با نام مزدک (یا مردک) شناخته می شوند.^۳ برای شناسایی آن دو نیز بهتر است باز به

۱. از این کتاب دست کم دو نسخه موجود است.

۲. مقدمه عبدالکریم عثمان بر شرح الاصول الخمسة، ۲۴، حاشیه ۱.

۳. برای سابقه نام مردک/ مزدک در مورد اهالی ری، رک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۲۳/۱۰؛ خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۲۰/۶، که از شخصی به نام احمد بن مردک رازی از مشایخ زکریای ساجی نام می برند. باید مردک

سند پیش گفته بر نسخه شرح الاصول فرزادی بازگردیم: در این سند، ما به خوبی با شخصیت القاضی الأجل قطب الدین ابوالعباس احمد بن ابی الحسن بن احمد بن ابی الفتح بن عبدالوهاب الکنی الأردستانی الکنی آشنا می شویم. او از عالمان برجسته ری در نیمه سده ششم هجری بوده است و می دانیم که دانشمند نامدار زیدی، القاضی الإمام شمس الدین جمال الإسلام والمسلمین جعفر بن احمد بن عبدالسلام بن ابی یحیی از او در سفر به ری بهره برده است. این الکنی، چنان که می دانیم، شاگرد دانشمند نامدار زیدی ایران، الشیخ فخرالدین زید بن الحسن البیهقی، بوده که در انتقال دانش زیدی و معتزلی به یمن سهمی اساسی دارد. این الکنی راوی از محمود الزمخشری نیز بوده است. قاضی جعفر از الکنی در ری در سال ۵۵۲ ق بهره برده بوده و شمار زیادی از کتاب های حدیثی و فقهی و کلامی معتزلیان و زیدیان را از او اخذ و روایت کرده بوده است.

الکنی خود از کسی به نام فرزادی (یا فرزادی) بهره برده بوده که به خوبی برای ما شناخته شده است: الشیخ الفقیه الإمام ابوعلی الحسن بن علی بن ابی طالب الفرزادی، معروف به خاموش. در مورد فرزادی باید گفت که این نام در حقیقت صورت عربی شده فرزادی است که نسبتی است به فرزاد (فرحزاد) که از قرای ری است^۱ و از آن عالمانی برخاسته اند. این فرزادی خود از کسی به نام الأستاذ الرئیس علی بن الحسین بن محمد بن الحسین بن احمد بن الحسین بن مزدک، در ذی القعدة ۴۹۶ در الجامع العتیق ری حدیث شنیده و علم آموخته بوده است. این الأستاذ الرئیس خود نیز از پدرش که او هم از عالمان ری بوده بهره برده بوده است: فرزند از پدر در یک روایت در شوال ۴۴۵ حدیث شنیده است. پدر نیز به نوبه خود از کسی به نام ابو داود سلیمان بن جاوک روایت می کرده که نام او در سند آغازین امالی المؤید بالله به نام راوی مستقیم ابوالحسن المؤید هارونی یاد شده است. از دیگر سو می دانیم که این

درست تر باشد که چنانکه می دانیم اسمی است کهن از اسامی ایرانی و می دانیم که کتاب مردک در منابع پهلوی معروف بوده است، رک: تقضلی، تاریخ ادبیات ایران، ۲۰۹-۲۱۱، ذیل اندرزهای مردک.

۱. یاقوت، معجم البلدان، ۲۴۹/۴.

ابوالحسن علی بن الحسین ابن مزدک، که طبق گزارش در ۵۰۱ق در ری ساکن بوده، خود از راویان اصلی ابوسعید اسماعیل بن علی بن الحسین بن محمد سَمّان (-۴۴۵ق)، متکلم و محدث زیدی، بوده است.^۱ ابوطاهر سلفی، محدث نامدار سنی، نیز از همین علی روایت می کرده است.^۲ زمخشری، متکلم و ادیب نامدار معتزلی، نیز از راویان همین علی بوده که از او با عنوان «الاستاذ الامین» روایت می کند.^۳ بنابراین، به احتمال قوی، ابوجعفر ابن مزدک ما نیز به همین خاندان زیدی منتسب بوده است، گرچه وسوسه کننده است که حتی این احتمال را مطرح کنیم که ابوجعفر محمد بن علی فرزند همین علی بن مزدک یاد شده است که زودتر از پدر درگذشته است.

در مورد الشیخ الفقیه الامام ابوعلی الحسن بن علی بن ابی طالب الفرزازی، معروف به خاموش، باید افزود که شیخ متجب الدین رازی، دانشمند نامی امامی سده ششم هجری، از این عالم زیدی روایت حدیث می کند.^۴ در سند آغازین الاعتبار و سلوة العارفین الموفق بالله نیز نام فرزادی یاد شده و آمده است که قاضی جعفر به یک واسطه از او روایت می کند؛ به واسطه الشیخ الادیب محمد بن الحسین الآذونی و او از الشیخ الإمام الزاهد الحسن بن علی بن ابی طالب اسحاق الفرزازی. در این سند فرزادی خود از امام الموفق بالله جرجانی، نویسنده الاعتبار و از متکلمان و فقیهان زیدی/معتزلی روایت می کرده است. اما با توجه به اینکه الموفق بالله تقریباً معاصر با هارونی ها بوده و در اوایل قرن پنجم درگذشته، امکان روایت فرزادی از او بسیار بعید است، به ویژه اینکه می دانیم او شاگرد المرشد بالله فرزند الموفق بالله نیز بوده و بنابراین به احتمال قوی نام المرشد در سند کتاب الاعتبار از قلم افتاده است. این فرزادی

۱. ذهبی، تذکرة الحفاظ، ۱۱۲۳/۳.

۲. همو، سیر اعلام النبلاء، ۵۴۲/۱۵.

۳. خوارزمی، مناقب علی بن ابی طالب، ۵۴، ۸۰، ۹۴ و بسیاری موارد دیگر؛ نیز رک: ابن عديم، بغية الطلب، ۲/ ۷۲۶؛ ۱۰۳۰/۳؛ ۱۰۵۶؛ ۱۶۳۱/۴؛ نیز رک: طبقات الحنفية، ۱/ ۱۵۶ که از تاریخ او نقل می کند. برای روایت ابوطاهر حسن بن مظفر بن عبدالحج بن علی الحمدونی الرازی (از مشایخ سماعی) از او رک: سماعی، التبحر، ۲۱۴/۱-۲۱۵، در این مأخذ از او با عنوان الخازن یاد شده است.

۴. متجب الدین، الأربعین، ۵۱، ۹۸.

همچنین در جمادی الاول ۴۸۴ از طاهر بن الحسین بن علی بن الحسین بن محمد بن الحسن بن زنجویه السمان الرازی روایت می‌کرده است. این شخص پسر برادر ابوسعید السمان است. فرزادی همچنین المسائل المرتضاه را در صفر ۴۸۰ از تنظیم‌کننده و مُملی آن قاضی القضاة ابونصر احمد بن محمد بن صاعد، در ری شنیده بوده است. می‌دانیم که الکنی در رمضان ۵۲۵ نیز از همین فرزادی در روایت یک متن حدیثی استفاده کرده بوده است.

الکنی، در اسناد دیگری، شاگرد فرزادی دیگری نیز بوده است: محمد بن احمد بن علی الفرزادی که این شخص از ابوطاهر محمد بن عبدالعزیز الزعفرانی روایت می‌کرده است. ابوطاهر نیز به نوبه خود شاگرد ابوعلی الحسن بن علی الصفار، از شاگردان قاضی عبدالجبار همدانی و نویسنده الأربعین در حدیث بوده که متنی است شناخته‌شده. محمد بن احمد فرزادی یادشده همانی است که در سند کتاب شرح الاصول از او یاد شده و به عنوان استاد الکنی مطرح شده است. در سند یادشده، محمد از عمویش اسماعیل بهره برده است: اسماعیل بن علی بن اسماعیل الفرزادی. اسماعیل نیز همانند فرزادی خاموش از شاگردان المرشد بالله، فرزند نامدار الموفق بالله یادشده و الأستاذ رئیس علی بن الحسین بن محمد بن الحسین بن احمد بن الحسین بن مزدک بوده است.^۱ در سند یادشده، دیدیم که اسماعیل حامل تعالیم محمد بن مزدک بوده که همان ابوجعفر محمد بن علی مزدک یادشده در کتاب شرح تذکرة است. آیا می‌توان احتمال داد که همین اسماعیل شاگرد مقرر متن شرح التذکرة است؟ جواب من مثبت است، گرچه این احتمال زمانی درست است که نسخه مذکور را کتابتی متأخرتر از نسخه اصلی بدانیم، که البته این احتمال در جای خود نزدیک‌تر به

۱. رافعی، التدوین، ۷۰/۲. البته در این سند نام ابن مزدک به صورت محمد بن علی بن الحسین بن مزدک آمده که از ابوسعید سمان روایت می‌کند. به نظر ما، در این نام تحریف صورت گرفته و نام «محمد» در آغاز نام ابن مزدک اضافی است، اما اگر آن را درست فرض کنیم، در آن صورت باید گفت که شاید مراد از ابن محمد بن علی همین ابوجعفر محمد بن علی مزدک است که در نسخه شرح التذکرة نام او آمده و گفتیم که اسماعیل فرزادی از او روایت می‌کند. در این حالت باید اضافه کرد که معلوم می‌شود این ابوجعفر نیز شاگرد ابوسعید سمان بوده است.

صواب هم هست. مقایسه کتاب ما با شرح الاصول الخمسه‌ی همین اسماعیل الفرزادی که قبلاً از آن سخن گفتیم، می‌تواند چاره‌ساز باشد.^۱ در جایی از نسخه‌ی ما عبارتی آمده که به نظر من می‌تواند دلیلی بر این امر باشد که شاگرد مقرر همین اسماعیل فرزادی است: عبارت «قال الفقیه» (برگ ۱۳۸) که محتملاً نه به محمد بن مزدک بلکه به خود شاگرد مقرر مربوط است. به هر حال، اسماعیل الفرزادی و یا شاگردش محمد بن احمد فرزادی به عنوان فقیه مطرح بوده‌اند. اصولاً گرچه در جای جای این نسخه از شارح با تعبیر «أیده الله» یاد شده و گویی شارح در زمان کتابت نسخه، یعنی ۵۷۰ ق، زنده بوده است، به نظر من این نسخه کتابتی است متأخرتر از زمان شارح و شاگرد مقرر آن و کاتب همه جا متعهد به نقل کتاب بدون تصرف در آن بوده و لذا عبارات دعایی برای شارح را به همان صورت اصلی حفظ کرده است. تصور اینکه در ۵۷۰ ق شارح کتاب همچنان در قید حیات بوده با واقعیتی که از کتاب و از محیط زیدیان معتزلی در دوره‌ی پس از الکنی در ری می‌شناسیم سازگار نیست. اسماعیل فرزادی، چنانکه نسبش با مقایسه روشن می‌شود، احتمالاً پسرعموی فرزادی خاموش بوده است، چرا که نام نیای یکی اسماعیل و دیگری اسحاق است که محتملاً به دو برادر مربوط می‌شود. اسماعیل اندکی مسن‌تر از پسرعموی خود بوده است.

از فرزادی دیگری هم نام برده شده که قاضی جعفر در سفر به ری از او استفاده کرده بوده است: احمد بن الحسن بن علی بن اسحاق الفرزادی. از دیگر سو می‌دانیم که این شخص کاتب نسخه‌ی تعلیق شرح الاصول الخمسه‌ی اسماعیل بن علی الفرزادی نیز هست که قبلاً از آن سخن گفتیم و در کتابخانه جامع کبیر صنعاء موجود است، با تاریخ ۵۴۳ ق. وی کما اینکه از سند مکتوب بر روی شرح الاصول برمی‌آید، شاگرد الکنی بوده و چنانکه از نسبش پیداست، فرزند فرزادی خاموش بوده است. با این حساب، او از شاگرد پدرش روایت می‌کرده و قاضی جعفر، که خود او هم شاگرد

۱. این نکته را ان شاء الله در مقاله‌ای دیگر و با بهره‌وری از نسخه‌ی فرزادی که در اختیار من است، دنبال خواهم کرد.

الکنی بوده، در ری از احمد نیز، که شاید چند سالی از او بزرگ‌تر بوده، بهره برده بوده است. قاضی جعفر، به ظن قوی، همین نسخه شرح الاصول را از احمد، کاتب نسخه، که با او مراودت داشته گرفته و با خود به یمن برده است که هم‌اینک در جامع کبیر صنعاء موجود است. کتابت نسخه شرح التذکرة به تاریخ ۲۶ شوال ۵۷۰ بازمی‌گردد. بنابراین، این کتاب شاید در زمان الکنی و شاید اندکی پس از درگذشت وی کتابت شده و به هر حال در همان حوزه درسی الکنی و نزدیکان و استادان و شاگردان وی تولید شده است، حوزه‌ای که محصولات آن به‌خوبی، از طریق قاضی جعفر، به یمن راه یافت.

کتابی از فیلسوفی ناشناخته با سرنوشتی هولناک:

امالی محمود بن العزیز الکاتبی

۱. معرفی نسخه

در کتابخانه مجلس نسخه کهنی از امالی دانشمندی به نام محمود بن العزیز الکاتبی نگهداری می‌شود که تاکنون محل توجه محققان نبوده است.^۱ این نسخه بخشی است از مجموعه بزرگ‌تری که بخش‌های گوناگون آن معلوم نیست به چه دلیل از هم جدا افتاده و بخشی نیز گویا از میان رفته است. این مجموعه مشتمل است بر تعدادی از رساله‌های زمخشری و یک تن از معاصران او که همه آن متون را شخصی از عالمان خوارزم به نام ابوالحسن علی بن محمد الادیبی العمرانی روایت می‌کرده است. این مجموعه معلوم نیست چه زمانی چند پاره شده و بخشی از آن در کتابخانه ملک نگهداری می‌شود. آنچه محور اصلی بحث ماست معرفی دانشمندی است ناشناخته از خوارزم (و بعداً مرو) که در نظر اول جز گزارش کوتاه یاقوت حموی اطلاع بیشتری نداریم. خوشبختانه متن امالی وی در مجموعه مذکور در اختیار است و از آن مطالب بسیاری درباره شخصیت علمی و فکری این دانشمند و نیز برخی نکات رجالی و تراجم احوال معلوم می‌شود. نکته دیگر اینکه خواهیم دید این شخص همانی است که ابن فندق بیهقی در تَمَّة صوان الحکمه از او با عنوان محمود الخوارزمی یاد کرده و او را در شمار حکماء و فیلسوفان نام آورده است. از مطاوی این امالی، که بخشی از آن به مباحث اعتقادی اختصاص یافته، علانق عقلی او پیداست و گرچه ابن فندق و یاقوت گزارش می‌کنند که وی به فلسفه دلبستگی و در این زمینه مطالعاتی داشته است، اما از امالی وی و نیز از محیطی که در آن

۱. بعد از انتشار این مقاله، متن این کتاب به صورت چاپ عکس‌برگردان در تهران و در مجموعه متون ایوانی (زیر نظر دوست فاضل آقای جواد بشری) از سوی محقق فاضل جناب آقای محمدکاظم محمودی منتشر شد. آنچه در پی می‌آید بخشی از تحقیقات نویسنده این سطور درباره این کتاب است و امید می‌برم مطالب دیگری درباره این متن و اشخاص مرتبط با این نسخه که در این مقاله ذکرشان رفته است در نوشته‌ای دیگر منتشر کنم.

می‌زیسته و راوی کتابش محتملاً بتوان نتیجه گرفت که وی دانشمندی بر مذهب اعتزال بوده و به این مکتب هم دل‌بستگی‌هایی داشته است. گفتنی است خوارزم در سده ششم هجری مرکز مهمی در مکتب اعتزال بوده و وی، که بخشی از عمر خود را در این شهر گذرانده بوده، با توجه به شواهدی که خواهیم آورد بی‌تردید با معتزلیان این شهر مرتبط بوده است. طبعاً او از معاصران دو دانشمند معتزلی دیگر خوارزم، محمود بن محمد ملاحمی (-۵۳۶ق) و محمود بن عمر زمخشری (-۵۳۸ق) در آن شهر بوده است. خواهیم دید که او از منابع ابن ملاحمی در تحفة المتکلمین در شناخت و نقل آرای فلاسفه بوده است.

نام این دانشمند آن طور که بر روی نسخه خطی امالی وی در این مجموعه دیده می‌شود، محمود بن العزیز الکاتبی است. بر روی برگ نخست امالی او در نسخه مجلس چنین می‌بینیم: «امالی محمود بن العزیز الکاتبی - رحمة الله علیه. اخبرنا بها الشيخ الامام الاجل سديد الانمة فخر المشايخ شرف الافاضل ابوالحسن علی بن محمد العمرانی - رحمه الله - عن المصنف بقراءة الامیر العالم منتجب الدین سهیل بن عزیز المستوفی - دام عزه». در برگ آغازین امالی هم محمود بن العزیز چنین معرفی شده است: «بسم الله الرحمن الرحيم، رَبِّ يَتَبَّرْ وَلَا تُعَسِّرْ. قال الشيخ الامام الاجل تاج الفضلاء شمس المشرق محمود بن العزیز الکاتبی». کاتب این مجموعه، از جمله قسمت امالی آن، شخصی است به نام محمد بن یوسف بن عمر بن علی الکاتب که مجموعه را در ۵۸۹ق فراهم کرده است. رقم کاتب در پایان نسخه امالی چنین است: «وصلی الله علی محمد وآله اجمعین. فرغ من تحريره وقت العصر يوم الثلاثاء فی غرة شهر الله المبارک رمضان سنة تسع وثمانین و خمسمائة محمد بن یوسف بن عمر بن علی الکاتب بطرف الیسار».

«الامیر العالم منتجب الدین (قوام الدین) سهیل بن عزیز المستوفی»، که نامش در برگ نخست نسخه مجلس آمده، نیز از رجال خوارزم است که وطواط با او مکاتبه

داشته و ستایشش کرده است.^۱ معلوم نیست که ضمیر «اخبارنا» به چه کسی مربوط است، شاید خود کاتب باشد.

گفتیم که این نسخه پاره‌پاره شده؛ بخشی دیگر از آن باز در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود. اما از این مجموعه مجزاست و مشتمل است بر «المحاجة بالمسائل النحویة» تالیف زمخشری که البته براساس این نسخه به کوشش بهیجة باقر الحسنی در بغداد به سال ۱۹۷۳ به چاپ رسیده است. عکسی از این نسخه را نیز در اختیار دارم که بر روی برگ آغازین آن چنین آمده است: «کتاب المحاجة بالمسائل النحویة تصنیف الشیخ الامام الزاهد جار الله العلامة استاذ الدنیا شیخ العرب والعجم فخر خوارزم ابی القاسم محمود بن عمر الزمخشری - تغمده الله بالرحمة والرضوان. اخبّرنا بها الشیخ الامام الاجل سدید الائمة فخر المشایخ شرف الافاضل ابوالحسن علی بن محمد الادیبی العمرانی رحمه الله قراءةً علیه قال اخبّرني جار الله العلامة قراءةً علیه». رقم کاتب نیز چنین است: «صاحب الحرف و کاتبه محمد بن یوسف بن عمر بن علی ادام الله تسدیده واجزل له من الخیر مزیده بتاريخ غرة شهر الله المبارک رمضان سنة تسع و ثمانین و خمسمائة». در پایان نسخه کتاب هم چنین آورده: «نَجَرَ کتاب المحاجة بالمسائل النحویة و لله الحمد فی المختتم والمفتّح و صلواته علی محمد هامة اهل الابطح و علی آله، علی یدّی العبد الضعیف المذنب المعترف بذنوبه الراجی رحمةً ربه محمد بن یوسف بن عمر بن علی - اصلحه الله تعالی. فرغ من تسویده وقت الضحوة يوم الثلاثاء السادس من شهر الله المبارک رمضان سنة تسع و ثمانین و خمسمائة بسمرقند؟؟ صُحِّح و قوبل وقت الظهر فی السادس من ذی القعدة سنة تسع و ثمانین بغازفة (؟) من محلات (؟)؟».

پس این مجموعه اثری است از سمرقند و در آنجا فراهم آمده است.

قسمتی از این نسخه نیز در کتابخانه ملک موجود است (به شماره ۱۶۲۲)؛ شامل رسائلی از زمخشری، به نام‌های «الرسالة الناصحة»، «التسلية لمن كفت عينه»،

۱. برای او، رک: رشیدالدین وطواط، مجموعه رسائل، ۸۶/۲.

«اطواق الذهب»، «المقامات» یا «نصائح الکبار»، و دست آخر «شرح النصائح»، که همگی باز به روایت ابن العمرانی است و به کتابت محمد بن یوسف بن عمر، نسخ پنجشنبه پایان رجب و شعبان ۵۸۹ در ۱۹ برگ.^۱ «التسلية لمن كفت عينه» پیش‌تر بر اساس همین نسخه به کوشش هلال ناجی منتشر شده است. همو «الرسالة الناصحة» را نیز بر اساس همین نسخه چاپ کرده است.

حال قبل از اینکه تحلیلی از خود امالی داشته باشیم، مناسب است آنچه یاقوت در معجم الادباء دربارهٔ این دانشمند در اظهار کرده برابر چشم خوانندگان قرار دهیم: «محمود بن عزیز العارضی ابوالقاسم الخوارزمی، الملقب شمس المشرق، كان من افضل الناس في عصره في علم اللغة و الادب، لكنه تخطى الى علم الفلسفة فصار مفتونا بها ممقوتا بين المسلمين، و كان سکونا سکوتا وقورا يطالع الفقه و يناظر في مسائل الخلاف احيانا. سمع الحديث من ابي نصر القشيري و غيره، و املئ طرفا من الحديث و شرحه بلفظ حسن و معان لا باس بها، و كان الزمخشري يدعوه الجاحظ الثاني لكثرة حفظه و فصاحة لفظه. اقام مدة بخوارزم في خدمة خوارزم شاه مكرما، ثم ارتحل إلى مرو فذبح بها نفسه بيده في اوائل سنة إحدى و عشرين و خمسمائة، و وجد بخطه رقعة فيها هذا ما عملته ايدينا فلا يؤاخذ به غيرنا».^۲ از این گفته‌های یاقوت حموی برمی‌آید که این دانشمند با نام و عنوان کامل «شمس المشرق ابوالقاسم محمود بن عزیز العارضی الخوارزمی [الکاتبی]»، در اصل دانشمندی بوده در علوم ادب و لغت، اما بعد به فلسفه دلبستگی پیدا کرده بوده و در این دانش مطالعاتی داشته است. جالب اینکه او علاوه بر اینها به فقه و خلافت‌های هم‌آشنایی و تحصیلات حدیثی هم داشته و در حدیث و شرح احادیث صاحب امالی بوده است. از توضیحات یاقوت برمی‌آید که مراد او از امالی این دانشمند ظاهراً همین متنی است که گویا تنها بخشی از آن در اختیار ماست؛ چرا که مشخصاتی که یاقوت از امالی او به دست می‌دهد به این

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه ملی ملکه ۳۱۱/۵؛ دنا ۶۰۶/۵.

۲. یاقوت حموی، معجم الادباء، ۲۶۷۸/۶؛ نیز رک: صفدی، الوافی بالوفیات، ۱۰۸/۱۶؛ سیوطی، بغية الوعاة، ۲۷۹/۲.

طریق که در آن احادیث را با شرح و توضیح ارائه داده با امالی موجود همخوانی دارد. یاقوت از مشایخ او در حدیث ابونصر قشیری را نام می‌برد که می‌دانیم فرزندان ابوالقاسم قشیری، صوفی مشهور، و البته بر مذهب اشعری بوده است. پس ظاهراً چنین بوده که نویسنده ما در آغاز بیشتر به ادب و علوم نقلی دلبستگی داشته و بعداً به فلسفه گراییده است. او در امالی با وجود اینکه احادیثی را با سند از مشایخ خود نقل می‌کند و به نظر مثل دیگر محدثان به آداب حدیث پابندی نشان می‌دهد، اما در شرح و توضیحاتی که در کتاب ارائه می‌دهد باورهای کلامی و فلسفی خود را آشکار می‌کند و ظاهراً همین موجب انزوا و بی‌اعتنایی به وی - به گفته یاقوت - شده است.

از آنچه یاقوت درباره او گفته نکاتی هم درباره زندگی او معلوم می‌شود؛ اینکه وی زمانی مقیم خوارزم و مورد تکریم خوارزمشاه (باید منظور قطب‌الدین محمد باشد) و در آنجا با زمخشری مرتبط بوده است. آن‌گاه به مرو رفته و در ۵۲۱ق در همان شهر - آن مقدار که از گزارش یاقوت برمی‌آید - به علت نامعلومی دست به خودکشی زده، که نمونه‌ای است جالب توجه در تاریخ دانشمندان مسلمان.

از اینکه وی نزد ابونصر قشیری حدیث آموخته بوده به روشنی پیداست که زمانی در نیشابور سکنی داشته است. از دیگر مشایخ او هم که بعد از این از آنان بر اساس امالی وی نام خواهیم برد همین موضوع کاملاً پیداست. اینکه یاقوت وی را «خوارزمی» خوانده معلوم نیست که آیا صرفاً به سبب مدتی اقامت در خوارزم بوده و یا چون وی اصلاً هم اهل خوارزم بوده است. گفته‌های ابن فندق که بعد از این آن را نقل می‌کنیم اطلاعات بیشتری در این باره به ما می‌دهد.

یاقوت حموی از مذهب وی چیزی نمی‌گوید، اما همین که با زمخشری مرتبط بوده و این دانشمند نویسنده ما را «جاحظ دوم» می‌خوانده نشان از آن دارد که وی با محفل معتزلیان خوارزم مرتبط بوده است. در کتاب اندرسبانی که نسخه آن در کتابخانه انستیتوی شرقی سنت پترزبرگ موجود است، تا جایی که من دیده‌ام ظاهراً از او نامی برده نشده است. متأسفانه عکسی از نسخه این کتاب هم‌اینک در اختیار ندارم؛ اما او چون خود خوارزمی بوده به ذکر دانشمندان آن خطه تا اندازه‌ای التفات داشته است؛ گو اینکه متأسفانه بیشتر کتابش شرح احوال عالمان

معروف و غیر خوارزمی است تا خوارزمیان. از اینکه نام او در کتاب‌های عمومی تراجم، جز آنچه یاقوت درباره او گفته، دیده نمی‌شود باید اظهار شگفتی کرد، اما محتملاً نامش در «تاریخ خوارزم» ابن ارسلان باید آمده باشد، که متأسفانه جز پاره‌ای بسیار کوتاه از آن از میان رفته است (به احتمالی یاقوت مطالب خود را از ابن ارسلان گرفته است). نیشابوریان نیز به یادکرد او نپرداخته‌اند و این شاید به سبب تعلق خاطر او به فلسفه بوده است.

نکته‌ای که باید اضافه کرد گرایش ابوالقاسم العارضی به تفکر کلامی معتزلیان است. در امالی گرایش کلامی او کاملاً پیداست؛ گو اینکه به نظر می‌رسد که سعی دارد از ورود به جزئیات مسائل کلامی احتراز کند. در عین حال در طرح مباحث گاه به شیوه اهل فلسفه و برخی اصطلاحات آنان نزدیک می‌شود، اما بی تردید از کتاب موجود برمی‌آید که تعلق او بیشتر به سنت کلامی و به طور خاص گویا کلام معتزلی است. با این وصف، به دلیل اینکه مباحث کلامی موجود در این امالی گاه از مباحث مشترک میان عموم متکلمان است نمی‌توان در این باره اظهار نظر قطعی کرد.

واقعیت دیگری نیز نشانگر ارتباط او با معتزلیان است. راوی نسخه ما ابوالحسن علی بن محمد العمرانی خود از عالمان معتزلی خوارزم و از شاگردان برجسته حلقه محمود زمخشری بوده است. نام کامل این دانشمند چنین است: حجة الافاضل و فخر المشایخ الادیب ابوالحسن علی بن محمد بن علی بن احمد بن هارون العمرانی الخوارزمی الادیب [الادیبی]. شرح حال ابن العمرانی در «تاریخ خوارزم» ابن ارسلان آمده که خوشبختانه از طریق نقل یاقوت در معجم الادباء باقی مانده است. عین عبارات ابن ارسلان می‌تواند اهمیت جایگاه او و پدرش را، که او نیز از عالمان خوارزم بوده، در میان عالمان خوارزمی نشان دهد: «علی بن محمد بن علی بن احمد بن هارون العمرانی الخوارزمی، ابوالحسن، الادیب ابن الادیب، یُلَقَّب حجة الافاضل و فخر المشایخ. مات فیما یَقَارَبُ سنة ستین و خمسمائة، ذکره ابو محمد ابن ارسلان فی "تاریخ خوارزم" و مِنْ خَطِّهِ نَقَلْتُ، فقال: العمرانی حجة الافاضل، سید الادباء، قدوة مشایخ الفضلاء، المحيط بأسرار الادب، و المطلاع علی غوامض کلام العرب، قرأ الادب علی فخر خوارزم محمود بن عمر الزمخشری، فصار اکبر اصحابه، و اوفرهم

حظاً من غرائب آدابه، لا یشق غباره فی حسن الخط واللفظ، ولا یمسح عذاره فی کثرة السماع والحفظ، سمع الحدیث من فخر خوارزم و الامام عمر الترجمانی ولد الامام ابی الحسن علی بن احمد المخی و الامام الحسن بن سلیمان الخجندی و القاضی عبدالواحد الباقرحی و غیرهم. و کان ولوعاً بالسماع کتوبا، و جعل فی آخر عمره ایامه مقصورة و اوقاته موقوفةً علی نشر العلم و افادته لطالبیه و إفاضته علی الراغبین فیہ. فحول العلماء یرجعون الیه و یقرؤون علیہ، و یقرعون فی حل المشكلات و شرح المعضلات الیه، و هو مع العلم الغزیر و الفضل الکثیر علّم فی الدین و الصلاح المتین، و إنه فی الزهادة و السداد و حسن الاعتقاد اطهر اقرانه ذیلاً من العیوب، و انقاهم جیباً عن اقتراف الذنوب، و کان یذهب مذهب الرأی و العدل، و له شعرٌ حسن، فمن قوله فی صباه فی مدح رسول الله - صلی الله علیه و سلم - و خلفائه الراشدین یعارض قصیده کعب بن زهیر بأنّ سعاد... و منها فی مدح النبی صلی الله علیه و سلم... و لهذا الامام اشعار من هذا النمط، ترکّ الکاغد ابیض خیر من تسویده بها و له تصانیف حسان منها: کتاب المواضع و البلدان. و کتاب فی تفسیر القرآن و کتاب اشتقاق الاسماء...»^۱

«کتاب المواضع و البلدان» همانی است که از منابع مهم یاقوت در معجم البلدان بوده و از آن اطلاعات بسیار مهمی درباره شهرها و مناطق نقل می‌کند. این کتاب در اصل از زمخشری است اما ابن العمرانی، شاگرد زمخشری، تهذیب و تکمیلی از کتاب استادش به دست داده بوده که گویا از میان رفته است. عبارت یاقوت در مقدمه معجم البلدان درباره این کتاب چنین است: «و ابوالقاسم الزمخشری، له کتاب لطیف فی ذلك، و ابوالحسن العمرانی تلمیذ الزمخشری، وقف علی کتاب شیخه و زاد علیہ رایته».^۲ در سرتاسر کتاب موارد زیادی از نقل‌های این کتاب ابن العمرانی هست که بر

۱. یاقوت حموی، همان، ۱۹۶۱/۵-۱۹۶۳؛ نیز رک: صفدی، الوافی بالوفیات، ۶۱/۲۲-۶۲؛ سیوطی، بغیة الوعاة

۱۹۵/۲؛ داودی، طبقات المفسرین، ۴۳۳/۱-۴۳۵.

۲. رک: یاقوت حموی، معجم البلدان، ۱۱/۱.

اساس آنها می‌توان کتابش را بازسازی کرد.^۱ یاقوت گاه با تعبیر ابوالحسن الادیبی از او مطلب نقل می‌کند.^۲

در تلخیص مجمع الآداب ابن الفوطی هم شرحی کوتاه درباره ابن العمرانی هست؛ اما او کنیه‌اش را ابوالقاسم گزارش می‌کند: «فخرالمشایخ ابوالقاسم الادیبی الخوارزمی» و او را ادیب و شاعر می‌خواند و ستایش بسیاری از وی می‌کند: «عارف به نحو و ادب و تفسیر و اصول فقه و کلام و عروض»؛ و می‌گوید در تمامی این علوم معرفت تام و دستی قوی داشت.^۳ این نکته را هم درباره ابن العمرانی اضافه کنم که نباید میان او و الجمال مستوفی الممالک رئیس ابوالحسن علی بن محمد العمرانی السرخسی که سمعانی از او در الانساب یاد کرده و معاصر ابن العمرانی ما بوده، خلط کرد، که این یک نه خوارزمی بل اهل سرخس بوده و از نزدیکان و مقربان به سلطان سنجر سلجوقی که البته عاقبت مورد خشم قرار گرفت و زندانی شد و جالب اینکه در مرو به قتل رسید.^۴ برخی نیز احتمال داده‌اند که محمد بن علی بن محمد معروف به ابن العمرانی، نویسنده الانباء فی تاریخ الخلفاء فرزند ابن العمرانی معتزلی خوارزمی باشد که همان‌طور که قاسم السامری در مقدمه این کتاب آورده این مسئله تقریباً منتفی است.^۵

اما آنچه درباره محمود بن العزیز جلب توجه می‌کند دانش فلسفی وی و تلمذ وی نزد ابوالبرکات بغدادی، فیلسوف مشهور، است که می‌دانیم به‌خوبی برای خوارزمیان شناخته بوده است. این جنبه از شخصیت محمود بن العزیز را وامدار اطلاع باارزشی هستیم که ابن فندق در تمة صوان الحکمة داده است. گزارش ابن فندق درباره او ذیل

۱. نمونه‌ها: همان، ۷۹/۱، ۳۴۱، ۳۷۵، ۳۱۸/۲، ۳۶۹ و بسیاری موارد دیگر.

۲. از باب نمونه، رک: ۲۵۵/۳.

۳. رک: ابن الفوطی، تلخیص مجمع الآداب، ۸۸/۳.

۴. رک: سمعانی، الانساب، ۲۳۷/۴؛ درباره او نیز رک: باخرزی، دمية القصر و عصرة اهل العصر، ۸۳۹/۲-۸۴۰؛

نیز رک: سمعانی، همان، ۱۸۳/۶، شرح حال محمد بن الحسین الروانجاهی.

۵. رک: ابن العمرانی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، مقدمه چاپ قاهره، ۱۹۹۹.

عنوان «الفلسوف محمود الخوارزمی» است که بعداً در منابع دیگر نیز عیناً بر اساس گزارش ابن فندق نقل می‌شده، اما کسی توجهی به هویت او پیدا نکرده و امالی وی را نمی‌شناخته است.

ابن فندق می‌نویسد: پدرش وزیر «قصر» بود در خوارزم^۱ ولی خود محمود ادیب فاضل کاملی بود. وی از شاگردان ابوالبرکات بغدادی بود و ابن فندق می‌نویسد که وی را در مرو به سال ۵۱۹ق دیده بوده است. او اضافه می‌کند که نوعی جنون (سویداء) بر او غلبه کرده بود و در یکی از شب‌های زمستان خود را با چاقوی قلم‌نویس کشت. ابن فندق در ادامه کلماتی حکمی از او نقل می‌کند.^۲ شاگردی او نزد ابوالبرکات کمال اهمیت را دارد، به ویژه به سبب پیش‌زمینه نفوذ اندیشه‌های ابوالبرکات در خراسان سده ششم هجری. از دیگر سو باید اضافه کرد بعید نیست محمود بن العزیز از منابع ابن الملاحمی در تحفة المتکلمین بوده باشد.

۲. نکته‌ای درباره‌ی وزیر دانشمند

راوی متن این امالی چنانکه گفتیم ابن العمرانی است که شرحی از احوال وی بیان کردیم. پس از این در شماره پنجم از این مقاله اطلاعات دیگری را درباره او ارائه خواهیم داد. اینجا به شخصی می‌پردازیم که کسی قلمداد شده که به قرائت او امالی محمود بن العزیز از ابن عمرانی اخذ شده بوده، کسی که در مجلس ابن العمرانی متن کتاب را نزد استاد قرائت کرده و شاگردان از محضر ابن العمرانی کتاب را دریافت کرده بودند. پیش‌تر گفتیم که این شخص سهیل بن عزیز المستوفی نام دارد که رشیدالدین وطواط با او مکاتبه داشته است.^۳ او که از کاتبان فاضل و دانشمند روزگارش بوده، در

۱. در چاپ کردعلی و برخی جاهای دیگر او را «اتسز» خوارزمشاه تصور کرده‌اند که غلط است و با تاریخ حیات پدرش گویا متاسب نیست. شاید مقصود نوشتن نیای خوارزمشاهیان باشد. عبارت ابن فندق چنین است: «کان والده وزیر قصر و هو ترکی استولی علی خوارزم».

۲. رک: ابن فندق، تمة صوان الحکمة، چاپ کردعلی، ۱۶۱.

۳. رک: رشیدالدین وطواط، مجموعة رسائل، ۶۲/۲، ۸۶؛ وطواط در یکی از این دو مکاتبه او را چنین می‌خواند: «کتاب الی الامام الامیر قوام‌الدین المستوفی».

حقیقت وزیر خوارزمشاهیان نیز بوده و در عین حال که از رجال دولتی قلمداد می‌شده، به فضل نیز شهرت داشته است. شرحی از احوال او را ابن القوطی در تلخیص مجمع الآداب آورده است؛ تحت عنوان «قوام‌الدین ابوالنجم سهیل بن عبدالعزیز بن عبدالغنی الخوارزمی الکاتب»: «کان کاتباً سدیداً و زراً للامیر خوارزمشاه و من شعره...»^۱.

جالب است بدانیم که فخر رازی کتاب المباحث المشرقیه را، چنانکه در مقدمه آن گفته، به این وزیر اهدا کرده بوده است. کتاب المباحث المشرقیه کتابی است که فخر رازی در آن به طور مشخص از ابوالبرکات بغدادی تأثیر فراوان پذیرفته بوده است؛ یعنی همان فیلسوفی که محمود بن العزیز، استاد وزیر قوام‌الدین المستوفی، مخاطب کتاب، شاگرد او بوده است. عبارت فخر رازی در خطبه این کتاب گویای مقام علمی این وزیر دانشمند است: «و لما کان کتابنا مشتملاً علی اشرف العلوم الحکمیة و ارفع المباحث الحقیقیة اردنا ان نخدم به خزانه کتب افضل العالم حسبا و نسباً و موروثاً و مكتسباً و هو مولانا الصاحب الصدر الاجل الکبیر المنعم الاستاذ قوام الدولة و الدین صدر الإسلام و المسلمین ملک الوزراء شرقاً و غرباً ابوالمعالی سهیل بن العزیز المستوفی، الذی خصه الله بافضل ما یناله القوی البشریة و اکمل ما یصل الیه القوی النفسانیة، اما ما یتعلق بقوته النظریة فلأنه هو الاستاذ فی عقلیها و نقلیها حقاً و الخزینة فی بیداء معضلاتها صدقا و الواصل الی نهائات مجازات الافکار و المتعمق فی لجج بحار الاسرار. و اما ما یتعلق بقوته العملیة فلاکتسابه من الاخلاق اوساطها الفاضلة و ترفعه عن اطرافها المفرطة الباطلة و لما استجمعت نفسه الشریفة الکمال فی القوتین و حازت جهات السعادة من الجانبین لا جرم استعدّ لرئاسة النفوس بقوة نفسانیة و لسیاسة الابدان بکمالات جسمانیة لا جرم فوضت العنایة الازلیة و الرحمة السرمدیة الیه زمام الاحکام فی النقض و الابرام بالنسبة الی الخاص و العام من اهل الإسلام فנסأل الله تعالی ان یمتّع المسلمین بطول بقائه و أن یدیم افاضة حباه و ان یوقفنا

۱. ابن القوطی، تلخیص مجمع الآداب، ج محمد کاظم، ۴۹۷/۳-۴۹۸.

بفضله و طولی لإتمام هذا المطلب العظيم و المقصد الكريم الذى قصدناه فإنه لا تتم الصالحات الا برحمته و لا تعم البركات الا من نعمته».^۱

۳. زیدیان معتزلی نیشابور

یکی از شیوخ محمود بن العزیز در امالی، «السید ابوالحسن محمد بن هبة الله الحسنى» است که وی را چنین معرفی می‌کند: «وهو اخو السيد الاجل ابى الغننام حمزة الذى سمعنا عليه جامع البخارى».^۲ همو در جاهای دیگری از امالی از برادر این شخص که او نیز از مشایخش بوده، سندی به صحیح بخاری می‌دهد: «اخبرنا السيد الاجل ابوالغننام الحسنى» و نیز: «فى ما اخبرنا السيد جمال العترة حمزة».^۳

از حمزه آغاز می‌کنیم. شرح حال او در منابع مختلف و از آن جمله در سیاق نیشابور دیده می‌شود: «حمزة بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن داود الحسنى السيد ابوالغننام بن السيد ابى البركات ابن السيد ابى الحسن، بقية السادة و الاشراف بنيسابور، كان ركنًا فى طلب الحديث و سماعه عن مشايخ و قته ما امكنه ان يسمع و طاف به على المشايخ و الصدور و احضر داره بعضهم، حصلت له فوائد و مسموعات جمّة، فسمع هذا السيد من اكثر مشايخ الطبقة الثانية، كابي حفص بن مسرور، و الكنجرودى، و الصابونى، و عبد الغافر بن محمد الفارسى، و الشاذياخى، و البجلى و البحرية، و الصاعدية، و عن السادة الكبار من اهل بيته، ثم عن اصحاب المخلدى، و الخفاف و طبقتهم».^۴ او مدتی هم در مروزندگی می‌کرده، جایی که شاگردش محمود بن العزیز نیز در آنجا زندگی را به پایان برد و مدفون شد.

این دو چنانکه می‌بینیم از خاندانی مهم از سادات حسنى نیشابور بوده‌اند که شرح حال رجال آنان در کتاب‌های مختلف طبقات و انساب دیده می‌شود. برادرش نیز که وی هم چنانکه دیدیم از مشایخ محمود بن العزیز است، در سیاق مذکور است:

۱. فخر رازى، المباحث المشرقية فى علم الالهيات و الطبيعيات، ۵/۱-۶.

۲. نسخه امالی، ۲/۱۱.

۳. نسخه امالی، ۱/۱۶، ۱/۲۴، ۲/۲۷.

۴. المنتخب من السياق، ۳۱۷-۳۱۸؛ توضیحات بیشتر درباره احوال او، در المختصر من السياق، ۴۴-۴۵.

«محمد بن هبة الله بن محمد بن الحسين السيد الإمام ابو الحسن ابن السيد الاجل الزاهد ابي البركات الحسنى، رجلٌ كبير محترم من بيت السادة والحديث، والرئاسة، و النقابة كان متسماً بالصلاح و السداد متصلاً بمصاهرة الإمام ابي الحسن على بن الحسن الصندلى. توفى فجأةً فى ذى القعدة سنة سبع عشرة و خمس مائة.»^۱

از این خاندان سیادت و نقابت چنانکه گفتیم افراد دیگری را نیز می شناسیم که همگی اهل علم و روایت حدیث بوده اند. از جمله پدر این دو که وی نیز در سباق یاد شده است: «هبة الله بن محمد بن الحسين بن داود بن علی بن عیسی بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زید بن الحسن بن علی بن ابی طالب الحسنى السيد الاجل ابو البركات ابن السيد الاجل ابی الحسن العلوى، جلیل کبیر محتشم محترم، مقدم فی النسب علی اقارانه فی السن، ولد بعد ما نیف ابوه علی التسعين من السن واستبشر بمولده وسماه هبة الله، ثم توفى السيد ابوه ونشأ هذا مع بنی اخوته حتى ینع، و کبر وحج قبل البلوغ فسمع فی الطريق تبعاً لهم، و ادرك الاسانید بالعراق و خراسان و عَرَف طریق الحديث علی الرسم فی مثله، و توفى يوم الاثنين الثانى والعشرين من ذى القعدة سنة اثنتين و خمسين و اربع مائة، و كان للمحدثین و الحديث نفاق و سوق فی صوته لإمعانه فی الجمع و إدماجه السماع و الإسماع، و حثه علی الروایة، روى عنه ابو عبد الله الفارسی، عن ابی طاهر الزیادى.»^۲

شخص اخیر، که پدر دو برادری است که در ضمن مشایخ محمود بن العزیز نامشان آورده شده است، جامع اشعار حضرت امیر (ع) بوده؛ همانی که از منابع انوار العقول کیدری بوده است و او در مقدمه از این منبع خود نام برده است.^۳

این خاندان در واقع نقبای سادات نیشابور بوده اند که از جمله احوال آنان را ابن فندق در لباب الانساب آورده است.^۴ من اینجا چند عبارت او را که متضمن نکاتی

۱. المنتخب من السیق، ص ۸۵.

۲. المنتخب من السیق، ۷۲۶؛ توضیحات بیشتر درباره او در المختصر من السیق، ۴۱۲.

۳. رک: مقاله ما درباره کتاب انوار العقول در کتاب بررسیهای تاریخی.

۴. ابن فندق، لباب الانساب، ۶۰۲ به بعد.

درباره احوال برخی از رجال آنان و از آن جمله دو شیخ محمود بن العزیز است نقل می‌کنم: «و العقب من السيد الزاهد العالم المحدث ابي الحسن محمد: المحدث الذي انتقل من طبرستان إلى نیشابور السيد ابو جعفر وهو اكبر اولاده، امه بنت محمد بن شاذان وله بنت، وابو محمد الحسن الذي انتقلت إليه النقابة بنیشابور من آل زبارة. وابو يعلى وقد درج، وابو البركات هبة الله امه ام ولد، وابو عبد الله الحسن امه ام ولد، ام ابي جعفر و ابي عبد الله و الحسن و ابو يعلى بنت الشيخ ابي يعلى محمد بن شاذان الفرهادجردي. والعقب من السيد ابي البركات هبة الله: السيد الاجل كمال الدين شيخ آل رسول الله - صلى الله عليه وآله - ابو الغنائم حمزة بن هبة الله، والسيد ابو الحسن على^۱ وقد اعقب. والسيد الاجل حمزة لم يعقب، ولقيته^۲ و لى^۳ منه سماع الاحاديث الكثيرة، منها كتاب الصحيحين و مسند ابي عوانة و مسند الجورمي^۴، و لى^۵ منه إجازة جميع مسموعاته بخطه، وتوفي سنة خمس وعشرين وخمسائة. والسيد ابو الحسن على^۶ كان ختن الإمام ركن الدين على بن الحسن الصندلي، وله منها بنات إحداهن عند السيد الزاهد الحسن بن على بن احمد بن على بن على العالم ابن السيد الاجل ابي يحيى محمد النقيب من قرية خرو. و السيد الاجل و اخوه ابو الحسن على ابنا ابي البركات هبة الله بن ابي الحسن محمد المحدث بن الحسين بن داود بن على بن عيسى بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زيد بن الحسن بن على بن ابي طالب رضى الله عنه». بنابراین ابن فندق صاحب تاریخ بیهق از شاگردان ابو الغنائم بوده، درست مانند محمود بن العزیز.

آنچه اینجا مهم است بدان اشاره کنیم وضعیت مذهبی این خاندان و به‌ویژه این پدر و دو فرزندش است که برای شناسایی وضعیت مذهبی نیشابور، خاصه سادات آنجا در سده‌های پنجم و ششم هجری، کمال اهمیت را دارد. طبق گزارش‌هایی که در اختیار داریم، ابو الغنائم حمزه بر مذهب زیدی بوده است. پدر و برادرش نیز زیدی

۱. کذا.

۲. کذا.

۳. کذا، اما باید نامش محمد باشد، کما اینکه در السیاق آمده است.

بوده‌اند. می‌دانیم که زیدیان در نیشابور و به‌ویژه بیهق در آن دوره فعالیت زیادی داشته‌اند؛ خاصه در میان سادات و اشراف شهر. گزارش سمعانی در معجم الشیوخ، که منتخب آن در دسترس است، گویای جایگاه علمی ابوالغنائم حمزه و گرایش مذهبی اوست: «شیخ آخر: هو ابوالغنائم حمزة بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن داود بن علی بن عیسی بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زید بن الحسن بن علی بن ابی طالب الحسنی، من اهل نیشابور. كان حسن السيرة، جميل الامر، رضى الاخلاق، جامعاً بين شرف النسب والتقوى، وكان يتمتع من رواية الحديث اولاً، الى ان قعد للتحديث، وحدث بالكثير، وحمل عنه، ورحلوا اليه، وتقرد فى وقته بالرواية عن جماعة. سمع: اباہ ابا البركات بن ابی الحسن، وابن عمه ابا المعالی إسماعیل بن الحسن بن محمد بن الحسين، و ابا مسعود احمد بن محمد بن عبد الله البجلي الحافظ، و ابا عبد الرحمن عمر بن ابی عمرو البحیری، و ابا نصر محمد بن الفضل النسوی، و ابا سعید عبد الرحمن بن محمد الانماطی صاحب ابی بکر الإسماعیلی، و ابا عبد الرحمن محمد بن احمد الشاذلی، و ابا عثمان إسماعیل بن عبد الرحمن الصابونی، و ابا عبد الله محمد بن علی الخبازی، و ابا سعد محمد بن عبد الرحمن الكنجرودی، و ابا عثمان سعید بن محمد بن احمد البحیری، و ابا حامد احمد بن الحسن الازهری، و ابا الحسين عبد الغافر بن محمد الفارسی، و ابا حفص عمر بن احمد بن مسرور الماوردی، و ابا بکر محمد بن عبد العزيز الحافظ، و غیرهم. سمع منه جماعة من القدماء، و كتب إلى الإجازة، و كان زیدى المذهب مانئلاً إليهم. وكانت ولادته فى المحرم، سنة تسع و عشرين و اربع مائة. و وفاته فى المحرم، سنة ثلاث و عشرين و خمس مائة، و دفن بالحيرة»^۱.

شرح حال ابوالغنائم در التدوین رافعی هم آمده است: «حمزة بن هبة الله بن محمد بن الحسين الحسنی السید ابوالغنائم من اهل نیشابور حسن السيرة رضى الاخلاق ورد قزوین و سمع بها الحديث انبا الإمام ابوسعید السمعانی بالإجازة العامة انبا

۱. سمعانی، المنتخب من معجم الشیوخ، ۷۵۸/۱-۷۵۹.

السید حمزة فی کتابه انبا ابو عبد الله الحسین ابن المظفر الحمدانی بقزوین انبا القاضی ابوالطیب انبا ابن الغطریف ثنا ابن شریح انبا ابویحیی الضریر ثنا زید بن الحباب ثنا سفیان بن سلیمان انبا قیس بن سعد بن عمرو بن دینار عن ابن عباس رضی الله عنهما قال قضی رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم بشاهد ویمین. توفي سنة ثلاث وعشرين وخمسائة ودفن بالحيرة عند والده ابي البركات».^۱ در اینجا همان طور که می بینیم، ابوالغنائم از ابوعبدالله الحسین ابن المظفر الحمدانی، دانشمند امامی و از شاگردان شیخ طوسی، روایت می کند؛ دانشمندی که خود فرزند ابوالفرج المظفر بن علی بن الحسین الحمدانی القزوینی، از شاگردان شیخ مفید، بوده است.^۲ بنابراین، وی کاملاً با شیعیان در ارتباط بوده است. درباره اینکه مذهب او امامی بوده نه زیدی، نمی توان نظری قطعی داد. گفتنی است گزارش ابن فندق درباره تاریخ مرگ ابوالغنائم با آنچه سمعانی و رافعی گزارش کرده اند متفاوت است.

نکته جالبی که درباره ابوالغنائم حمزه باید اضافه کنیم روایت او از ابویوسف قزوینی است که خود از دانشمندان زیدی و معتزلی و از شاگردان قاضی عبدالجبار بوده است. این مطلب در شرح حال ابوالغنائم در تاریخ الاسلام دیده می شود: «حمزة بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن داود. ابوالغنائم بن ابي البركات العلوی الحسنی النیسابوری. كان جده محدث نيسابور. وكان هو حسن السيرة محدث بالكثير، وتفرّد في وقته. وسمع اياه، و ابانصر محمد بن الفضل النسوی، و ابا الحسين عبد الغافر الفارسی، و اباحفص بن مسرور، و عبدالرحمن بن محمد الانماطی صاحب ابي بكر الاسماعیلی، و عمرو بن ابي عمرو البحیری. وحج فسمع ببغداد من القاضی ابي عبد الله الدامغانی، و ابي يوسف عبد السلام القزوینی. وقال ابن السمعانی: اجاز لی، وحدثني عنه جماعة. وكان زیدی المذهب. توفي فی سادس المحرم، وله ست وتسعون سنة».^۳

۱. رافعی قزوینی، التدوین، ۴۸۱/۲.

۲. درباره این دو، رک: رافعی قزوینی، همان، ۴۶۲/۲-۴۶۳، ۱۰/۴؛ نیز: فهرست منتخب الدین، ۴۳ و ۱۵۶.

۳. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۸۲/۳۶-۸۳.

ابن ابی الرجال براساس گزارش منابع سنی و نه براساس اطلاع از درون سنت زیدی ری و خراسان، از ابن ابوالغنائم در ضمن رجال زیدیه در کتاب مطلع البدور خود نام برده است. عبارت او ذیل نام وی چنین است: «حمزة بن هبة الله بن محمد الإمام الكبير المحدث ابن المحدث حمزة بن هبة الله بن محدث نيسابور محمد بن الحسين بن داود العلوی الحسنی النيسابوری. قال الذهبي فی النبلاء: شيخ حسن السيرة، سمع ابن مسرور وعبد الغافر الفارسی وعبد الرحمن بن محمد الانماطی صاحب الإسماعیلی ومحمد بن الفضل، وسمع ببغداد، وكان زیدياً»^۱.

اما جالب است بدانیم که پدر ابوالغنائم، یعنی ابوالبركات هبة الله (-۴۵۲ق)، گردآورنده دیوان حضرت امیر(ع)، علاوه بر اینکه زیدی بوده، از اهل عدل و معتزلی مشربان هم قلمداد می شده و حاکم جشمی گویا نزد او دانش کلام آموخته بوده است. عبارت حاکم جشمی در شرح عیون المسائل چنین است^۲: «و ممن لقیناه من الاشراف علی هذا المذهب السيد ابوالبركات هبة الله بن محمد الحسنی و كان فيه فضل و دیانة یمیل إلى الزیدية». پدر این ابوالبركات، معروف به السيد الاجل ابوالحسن العلوی، از مهم ترین و محترم ترین سادات نیشابور در زمانش بوده و در دانش حدیث بسیار برجسته قلمداد می شده است. بسیاری از مشایخ نیشابور نزد او حدیث آموخته بودند و مکرر هم نامش در کتاب سیاق می آید.

۴. ابوالبركات بغدادی و آل کاکویه

پیشتر متذکر این نکته شدیم که وی شاگرد ابوالبركات بغدادی بوده است. در زمان او، فلسفه ابوالبركات هوادارانی در میان فضلاى خراسان بزرگ پیدا کرده بود و به ویژه انتقادهای ابوالبركات بر ابن سینا توجه ناقدان فلسفه ابن سینا، حتی مخالفان فلسفه

۱. برای شرح حال او در منابع سنی که بیشتر متکی بر گزارش سمعانی است، رکن: ابن جوزی، المتظم، ۲۵۵/۱۷؛

الکامل ابن اثیر، ۶۶۰/۱۰؛ نیز ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۵۷۳/۱۹.

۲. نقل از نسخه خطی کتاب.

اسلامی و اشعریان و معتزلیان، را جلب کرده بود. در مقابل، وفاداران به ابن سینا به انتقادات ابوالبرکات پاسخ می‌دادند.

از نمونه‌های این پاسخ‌ها رسالهٔ نهج التقدیس ابن سهلان ساوی است که در پاسخ به نقدهای ابوالبرکات در مسئلهٔ علم باری و عقیدهٔ ابن سینا در این باب نوشته شده است. این رساله در سال‌های اخیر منتشر شده و هم‌اینک نیز تصحیحی دیگر از آن در دست است. در آغاز نسخهٔ چاپی این اثر، ابن سهلان به رساله‌ای اشاره می‌کند که یکی از «فضلاء الزمان و کباره» نوشته بوده در حکایت ردیهٔ ابوالبرکات دربارهٔ مسئلهٔ علم باری به جزئیات و نقد نظر ابن سینا در این باب. ابن سهلان در این رساله به نقد مطالب رسالهٔ یادشده می‌پردازد. در مقدمهٔ تحقیق رسالهٔ نهج التقدیس اشاره شده که محتملاً نویسندهٔ آن رسالهٔ یادشده فرامرز بن علی از ملوک یزد است و در این باره به شهرزوری ارجاع داده‌اند. منبع مطالب شهرزوری البته ابن فندق در تئمة صوان الحکمة است که از فرامرز بن علی «ملک یزد»^۱ نام می‌برد و ادامه می‌دهد که وی تعصب شدیدی به ابوالبرکات داشته و از شمار پیروان او بوده و در مسئلهٔ «عالمیت»، که باید مقصود علم باری تعالی باشد، پیرو سرسخت ابوالبرکات در تقابل با ابن سینا بوده است. ابن فندق حتی گفت‌وگوی خصم‌آلود وی را با حکیم عمر خیام در دفاع از نظرات ابوالبرکات در نقد ابن سینا نقل می‌کند. ابن فندق از او با این عنوان نام می‌برد: «الملك العادل العالم عضد الدنيا والدين علاء الدولة فرامرز بن علی بن فرامرز ملک یزد».^۲ ابن فندق او را در ۵۱۶ق در خراسان دیده بوده است. در نسخهٔ چاپی نهج التقدیس، از این شخص تنها به صورت «بعض فضلاء الزمان و کباره» یاد شده، اما این چاپ تنها بر اساس نسخهٔ کتابخانهٔ مجلس است. در نسخهٔ کتابخانهٔ توپکاپی سرای، که عکسی از آن در اختیار من است، این عبارت به چشم می‌خورد که آشکارا نشان می‌دهد مقصود همین امیر فرامرز بن علی است: «بعض امراء الزمان و کباره».

۱. در چاپ کردعلی بی دلیل به «ملک ری» تغییر داده شده.

۲. ابن فندق، ۱۱۷.

بنابراین به قطع باید گفت نهج التقدیس ابن سهلان در رد رساله‌ای از فرامرز بن علی بوده است؛ رساله‌ای که در آن از نظر ابوالبرکات در مسئله علم باری در برابر ابن سینا دفاع شده بوده است.

این فرامرز بن علی (حکومت: پس از ۵۱۳-۵۳۶ق/۱۱۱۹-۱۱۴۱م) از شاهان و حکمرانان آل کاکویه، شاخه حکمرانان یزد بوده که از احوال او اطلاعات اندکی در اختیار است.^۱ وی نویسنده کتابی در حکمت بوده به نام «بهجة/ مهجة التوحید» که شاید ابن سهلان در مقدمه نهج التقدیس به همین رساله اشاره داشته باشد. طبق آنچه صادق سجادی نوشته، «امیر فرامرز بن امیرعلی در ۵۳۶ق/۱۱۴۱م به یاری سلطان سنجر که به نبرد با قراختایان می‌رفت، شتافت. در این جنگ سنجر به سختی شکست یافت، فرامرز نیز در آن گیرودار به قتل رسید (۵۳۶ق/۱۱۴۱م)».^۲

به هر حال، اطلاعی که از رساله نهج التقدیس هم‌اینک در اختیار داریم نکته جدیدی است درباره آراء و آثار این پادشاه فیلسوف. می‌دانیم که آل کاکویه در یزد تابع سلجوقیان بوده‌اند. آنان از دیرباز هواداران اهل علم بودند، به طوری که ابن سینا در دربار اجداد آنان در اصفهان دانشنامه‌علایی را نگاشت و بعدها نیز شهردان بن ابی‌الخیر نزهت‌نامه‌علایی را برای علاءالدوله در دوران حکومت یزد تدوین کرد.

نکته‌ای هم ابن اثیر در الکامل گزارش کرده که نشان از دلبستگی فرامرز بن علی، فیلسوف مورد نظر ما، به بارگاه مقدس رضوی دارد و اینکه او در ساختن سوری در اطراف بارگاه رضوی در پی بروز فتنه‌ای در طوس مفتخر به خدمتگزاری بوده است. عبارت ابن اثیر چنین است: «ذکرُ الفتنَةِ بطوس؛ فی هذه السنة فی عاشوراء کانت فتنَةٌ عظيمة بطوس فی مشهد علی بن موسی الرضا - علیه السلام - وسیبها انّ علویاً خاصَمَ فی المشهد یوم عاشوراء بعض فقهاء طوس فاذا ذلک إلى مضاربة وانقطعت الفتنَةُ ثم استعان [کل] منهما بحزبه. فثارت فتنَةٌ عظيمة حضرها جمیع اهل طوس و احاطوا

۱. بعزیزه بنگرید به مدخل «آل کاکویه»، به قلم دانشمند صادق سجادی، در دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

۲. همان.

بالمشهد و خربوه و قتلوا مَنْ وجدوا فقتل بينهم جماعة و نُهبَت اموال جمعة و افترقوا. و ترک اهل المشهد الخطبة ايام الجمععات فيه فبنی علیه عضدالدین فرامرز بن علی سوراً مَنيعاً یحتمی به من المشهد علی مَنْ یریده بسوء و کان بناؤه سنة خمس عشرة و خمسمائة^۱.

شرحی کوتاه درباره این امیر دانشمند و فلسفه‌دان را ابن فوطی در تلخیص مجمع الآداب نیز آورده است.^۲

۵. ابن العمرانی معتزلی مذهب

درباره راوی امالی محمود بن العزیز پیش‌تر مطالبی ارائه شد و گفتیم که وی شخصیتی مجهول‌القدر به نام ابن العمرانی است. اینک مطالبی دیگر درباره این دانشمند و ادیب برجسته معتزلی خوارزم، که از مهم‌ترین شاگردان محمود زمخشری بوده، ارائه می‌دهیم.

پدر ابن العمرانی خود از عالمان برجسته خوارزم بوده که شرح حالش را صفدی در الوافی بالوفیات با استناد به تاریخ خوارزم ابن ارسلان ارائه داده است؛ دانشمندی به نام ابوعلی محمد بن علی بن احمد بن هارون العمرانی المکی الادیب: «العمرانی المکی... توفی سنة ثیف و عشرين و خمسمائة، قاله ابو محمد محمود بن ارسلان فی تاریخ خوارزم و قال هو شیخ لطیف العبارة خفیف الحركة حاضر الجواب اخذ الادب عن سلیمان بن محمد الدادی. قال و سمعتُ ابنه حجة الإسلام ابا الحسن علی بن محمد یقول هجا شبل الدولة ابو مقاتل عطية البکری والدی فقال...»^۳.

در این جملات، ابن ارسلان از ابن العمرانی ما نام می‌برد و می‌گوید مطلبی را از او درباره پدرش شنیده است. پیش‌تر گذشت که شرح حال ابن العمرانی را نیز یاقوت حموی از همین کتاب ابن ارسلان نقل کرده است. در شرح حال پدرش به مکی بودن

۱. ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۵۲۲/۱۰-۵۲۳.

۲. ابن فوطی، تلخیص مجمع الآداب، ۳۴۰/۲.

۳. صفدی، الوافی بالوفیات، ۱۲۸/۴-۱۲۹.

پدر تصریح شده، اما در مورد فرزند چنین تصریحی دیده نمی‌شود. محتملاً پدرش در اصل اهل مکه بوده که بعداً در خوارزم مستقر شده و فرزندش ابن العمرانی در آنجا متولد شده است. ابن العمرانی، چنانکه گذشت، بر مذهب «اهل الرأي والعدل» بوده، یعنی در فقه مذهب حنفی و در کلام و عقاید مذهب معتزلی داشته است. از اشعار او، که یاقوت نقل کرده، روشن می‌شود که وی به افضلیت حضرت امیر(ع) بر جمیع صحابه معتقد بوده و می‌دانیم که این رأی بسیاری از معتزلیان بوده است. ابن العمرانی، با تاکید ابن ارسلان مهم‌ترین شاگرد زمخشری در ادب بوده و حدیث نیز شنیده بوده است.

اینجا تذکر نکته‌ای حائز اهمیت است: حاجی خلیفه در کشف الظنون (۴۴۷/۱) از تفسیری یاد می‌کند با عنوان «تفسیر الخوارزمی» تألیف شخصی به نام «ابوالحسن علی بن عراق (ابن محمد بن علی العمرانی الحنفی) المتوفی سنة تسع و ثلاثین و خمسمائة».^۱ پس از او، بغدادی در هدیة العارفین از همین شخص با ارائه جزئیات بیشتری یاد می‌کند: «ابن عراق، حجة الافضل ابوالحسن علی بن محمد ابن علی بن محمد بن علی بن احمد الخوارزمی العمرانی المعروف بابن عراق المتوفی سنة ستین و خمسمائة (۵۶۰) من تألیفه اشتقاق اسماء؛ المواضع و البلدان؛ شماريخ الدرر فی تفسیر الآی والسور».^۲ همو در ایضاح المکنون، «شماريخ الدرر» را نام می‌برد و آن را تألیف «حجة الافضل علی بن عراق الخوارزمی، صاحب اشتقاق اسماء المواضع و البلدان» می‌داند.^۳ هم حاجی خلیفه و هم بغدادی در اینجا دو شخصیت متفاوت را با هم آمیخته‌اند و در انتساب تفسیر «شماريخ الدرر» به ابن العمرانی دچار خطا شده‌اند. این تفسیر در واقع نه از او بل از دانشمندی دیگر معاصر وی و از همان خوارزم به نام ابوالحسن علی بن عراق الصناری الخوارزمی است که شرح حال او را خوشبختانه یاقوت در معجم الادباء ذکر کرده است. در اینجا عبارت یاقوت را در شرح

۱. حاجی خلیفه، کشف الظنون، ۴۴۷/۱.

۲. بغدادی، هدیة العارفین، ۶۹۸/۱.

۳. همو، ایضاح المکنون، ۵۳/۲.

حال او باز به نقل از «تاریخ خوارزم» ابن ارسلان نقل می‌کنیم: «علی بن عراق الصناری، ابوالحسن الخوارزمی، مات سنة تسع و ثلاثین و خمسمائة بمذانة، قرية من قرى خوارزم، ذکر ذلك ابو محمد محمود بن محمد بن ارسلان فی "تاریخ خوارزم" و قال: کان نحویا لغویا عروضا فقیها مفسرا مذكرا، قرا الادب علی الشیخ ابی علی الضریر النیسابوری، و الفقه بخوارزم علی الإمام ابی عبدالله الوبری، ثم ارتحل فی الفقه الی بخاری فنفقه بها علی مشایخها، ثم عاد الی جرجانية خوارزم فتکلم فی مسائل مع انتمها، ثم تحوّل الی قرية مذانة و توطنها، و کان یعظ فی المسجد الجامع بها غداة الجمعة، و کان یحفظ اللغات الغریبة و الاشعار العویصة و صتف کتاب "شماریخ الدرر" فی تفسیر القرآن و لما فرغ منه کتب فی آخره:

فرغنا من کتابته عشیا و کان الله فی عونى ولیا
و قد ادرجته نکتا حسانا و معنی یشبہ الرطب الجنیا

قال: و قرأت بخط ابی عمرو البقال: کان من لطائف الصناری إذا نام واحد من اهل الرستاق فی مجلسه ناداه من علی المنبر بأعلى صوته یا ایها التیس المذانقی اترك المنام و اسمع الکلام، ثم یُشد...»^۱

در کتابخانه مرادملا، نسخه‌ای به شماره ۹۳ در فهرست‌های قدیم و جدید آنجا دیدم با همین عنوان «تفسیر الخوارزمی/ شماریخ الدرر» که بعد از بررسی معلوم شد که نمی‌تواند از ابن عراق یادشده باشد.

نکته‌ای هم درباره جایگاه فقهی ابن العمرانی تذکر دهم. چنانکه گفتیم، ابن العمرانی هم دانشمندی با مذهب معتزلی بود هم فقهی بر مذهب حنفی.^۲ بنابراین شیخ الاسلام علاء الانمة/الدین سدید بن محمد الخیاطی، از فقیهان حنفی از شاگردان او بوده است.^۳

۱. یاقوت حموی، معجم الادباء، ۴/ ۱۸۲۰-۱۸۲۱.

۲. رک: الجواهر المصنفة، ۱/ ۳۷۸؛ علی بن محمد العمرانی الملقب فخرالمنانخ استاذ علاء الانمة الخیاطی.

۳. برای علاء الانمة/الدین ابو علی سدید بن محمد بن ابی سابق طاهر الخیاطی الخوارزمی المحتسب الخیاطی، رک: ابن فوطی، تلخیص مجمع الآداب، ش ۱۵۰۷؛ ذهبی، المشته، ۱۷۶؛ تبصیر المتنبه، ۵۱۸/۲؛ سیرت جلال

نکته جالب توجه دیگر اینکه مختار بن محمود الغزینی، از عالمان برجسته معتزلی خوارزم، شاگرد با واسطه ابن العمرانی در فقه بوده است. شرح حال او در الجواهر المضية گویای این مطلب است: «مختار بن محمود بن محمد الزاهدی ابوالرجاء الغزینی الامام الملقب بنجم الدین، له شرح القدوری شرح نفیس و له القنیة. تفقه علی علاء الدین سدید بن محمد خیاطی و برهان الانمة محمد بن عبدالکریم التركستانی^۱ و غیرهما و قرا الکلام علی سراج الدین یوسف بن ابی بکر السکاکی الخوارزمی و یاتی مات سنة ثمان و خمسين و ستمائة».^۲ سراج الدین سکاکی، عالم معروف علم بلاغت، چنانکه می دانیم مذهب معتزلی داشته است. شرح حال او در الجواهر المضية گویای ارتباط وی با برخی از دانشمندانی است که در این سنت یاد کردیم: «یوسف بن ابی بکر بن محمد بن علی ابویعقوب السکاکی الخوارزمی سراج الدین و من مشانحه سدید خیاطی و محمود بن صاعد بن محمود الحارثی شیخ الاسلام، و غیرهما و کان اماماً کبیراً عالماً متبحراً فی النحو و التصریف و علمی المعانی و البیان و العروض و الشعر و هو مصنف مفتاح العلوم و قرأ علیه علم الکلام مختار بن محمود الزاهدی صاحب القنیة و قد تقدم ذلك فی ترجمة مختار. توفي سنة ست و عشرين و ستمائة. رأیْتُ بخط شیخنا قطب الدین: و توفي - یعنی السکاکی - فی نواحی قرية الکتندی من قری المالغ و وُلد ليلة الثلاثاء الثالث من جمادی الاولى سنة خمس و خمسين و خمسماية رحمه الله تعالی».^۳

الدین منکبری، ۱۲۴؛ نیز: ابن ابی الوفاء، الجواهر المضية، ۲۴۷/۱؛ نیز رک: همان، ۳۰۵/۲؛ «تفقه علی ابی اسحاق الحافظ... روی عن فخر المشايخ علی بن محمد العمرانی و عنه نجم الدین حسین بن محمد البارعی»؛ برای البارعی که شاگرد علاء الانمة خیاطی و شاگرد باواسطه ابن العمرانی است، رک: همان، ۲۱۹/۱، «الامام نجم الدین الحسین بن محمد البارع الحنفی».

۱. برای او رک: ابن ابی الوفاء، الجواهر المضية، ۳۶۴/۲.

۲. رک: ابن ابی الوفاء، الجواهر المضية، ۱۶۶/۲.

۳. همان، ۲۲۵/۲.

چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، ابن العمرانی شاگرد امام عمر الترجمانی هم بوده است.^۱

۶. تکمله: توضیحاتی افزون دربارهٔ خاندان نقبای حسنی نیشابور
در شمارهٔ سوم از این مقاله اندکی دربارهٔ خاندانی از نقبای سادات نیشابور در سده‌های
پنجم و ششم هجری سخن گفتیم. اینجا اطلاعاتی بیشتر دربارهٔ آنها ارائه می‌دهم.
دربارهٔ این شاخه از سادات نیشابور، که حسنی و گویا بیشتر آنان بر مذهب زیدی
بوده‌اند، برخلاف اسلافشان سادات حسینی زبانه، مطالعات کمتری صورت گرفته و
جز آنچه ریچارد بولت در کتاب خود دربارهٔ نیشابور^۲ دربارهٔ آنان مطرح کرده و یکی دو
تحقیق دیگر ظاهراً تاکنون تحقیق مستقل و فراگیری دربارهٔ آنان سامان نگرفته است.
نویسندهٔ این سطور در کتاب زیدیان ایران البته فصلی را به آنان اختصاص داده است.^۳
نخست اندکی دربارهٔ وضعیت شیعیان در نیشابور در سده‌های اولیهٔ اسلامی
بگویم. نیشابور از قرون نخستین و به‌ویژه از سدهٔ چهارم به بعد یکی از مراکز تشیع
بوده و دانشمندان شیعهٔ بسیاری از این شهر و نواحی آن برخاسته‌اند. شیعیان نیشابور
عموماً یا زیدی بوده‌اند یا امامی. البته شرایط سیاسی و اجتماعی آنان به گونه‌ای نبوده
که در همه احوال تشیع خود را آشکارا بروز دهند. بسیاری از آنان تعالیم و آموزش‌های
عام دینی خود را بر مذهب اهل سنت و محدثان سنی دیده بودند و تشیع در آنها شاید
جز در محافل خودشان ظهور نداشت. باری، با وجود آنکه در برخی دوره‌ها —
فی‌المثل در سدهٔ سوم هجری — شماری از عالمان برجستهٔ تشیع امامی در نیشابور
برای خود محفلی داشته‌اند، از اسناد تاریخی به‌خوبی روشن است که آنان تحت فشار
بسیار بوده‌اند؛ نمونه‌ای از این فشارها در شرح حال فضل بن شاذان و ابویحیی
الجرجانی، که در کتاب‌های رجال امامیه آمده است، دیده می‌شود. در سدهٔ چهارم

۱. مقایسه کنید با همان، ۳۸۵/۲.

2. Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Harvard University Press, 1972.

۳. اخیراً دیدم دوست دانشمندم آقای دکتر کاظم‌پیگی دربارهٔ آل زبانه مقاله‌ای مفید منتشر کرده‌اند که در آن اشاره‌ای
کنرا به این خاندان هم شده است.

هجری هم وضع چندان بهتر نبود و به تدریج نیز بقایای جامعه شیعیان امامی در این شهر به سبب فشارهای مختلف و محدودیت، ناچار به خودسانسوری می شدند و آموزش های سنی را تجربه می کردند؛ به ویژه رد این وضع را می توان در فعالان اجتماعی از طبقه علمای مذهبی پی گرفت. البته وضعیت سادات متفاوت بود؛ آنان در این شهر از احترام و قدرت سیاسی - اجتماعی بسیاری برخوردار بودند و تمایلات شیعی شان کمتر ایشان را در معرض اتهام قرار می داد. وانگهی، سادات نیز کم و بیش رعایت جامعه سنی را می کردند و جنبه هایی از تفکر شیعی را بیشتر بروز می دادند که شاید فقط در حد تشیعی اعتدالی و نه «رفض» باشد. بی تردید شیوه آموزش های شیعی شهرهایی مانند نیشابور، که از مرکزیت تشیع امامی دور بوده اند، با آموزش ها و تعالیم تشیع امامی قم و بغداد متفاوت بود؛ دست کم در مورد شماری از شیعیان نیشابور این سخن صادق است؛ آنان بیشتر تشیع را در سطح تشیع کوفی کهن خود و بدون ابراز جنبه های «رافضی» و ضد صحابه ابراز می کردند. البته این سادات و شیعیان بیشتر بر مذهب زیدی بودند. دست کم شماری از آنان در این جامعه هیچ مشکلی برای ابراز تشیع خود نداشته اند.

در برخی از دوره ها، در نیشابور حنفیان قدرتی قابل ملاحظه و گاه معتزلیان حضوری کم و بیش قوی داشته اند. بنابراین برای زیدیان، که کم و بیش به فقه حنفی و نیز به مذهب کلامی معتزلی دل بستگی هایی (بر حسب دوران ها و گرایش های مختلفشان) داشتند، زندگی در شهری بزرگ مانند نیشابور چندان سخت نبود. اما وضعیت اسماعیلیان به کلی متفاوت از امامیه و زیدیه بوده است. البته آنان از همان آغاز در خراسان دعوتی سرّی داشتند و همواره هم در معرض سرکوب بودند؛ البته در دورانی مورد حمایت آل سامان و یا برخی وزرای ایشان قرار داشتند. می دانیم که در سده های چهارم و پنجم هجری اسماعیلیان در نیشابور و شهرهای دیگر خراسان بزرگ فعالیت داشتند؛ اما این فعالیت به هیچ روی علنی و آشکار نبود. آنان جامعه محدود خود را داشتند. سادات نیز، دست کم در خراسان، عموماً روی خوشی به اسماعیلیان نشان نمی دادند؛ شاید چون ممکن بود بیشتر در معرض اتهام قرار گیرند، یا شاید چون حرمتشان در آن جامعه بی نیازشان می کرد از اینکه بی دلیل در معرض اتهام هواداری

از حکومتی (فاطمیان مصر) قرار گیرند که برایشان دست‌نایافتنی می‌نمود. وانگهی، عموماً سادات درباره‌ی ادعای نسب فاطمیان تردیدهایی داشتند. این وضع در دوران سلجوقی و با برآمدن دعوت جدید اسماعیلی و به سبب فضای دشمنی ایدئولوژیک و سیاسی میان اسماعیلیان با آل سلجوق البته پیچیده‌تر شد و می‌دانیم که از همین ناحیه فشار بیشتری هم بر جامعه‌ی امامیه وارد می‌شد. با این وصف، همان‌طور که می‌دانیم، در دوره‌هایی شیعیان امامی در خراسان و ری کم و بیش از نفوذ و فعالیت اجتماعی و حتی سیاسی در دربار سلجوقیان برخوردار بودند. به هر حال، برای بررسی میزان نفوذ تشیع در جامعه‌ی نیشابور و شهرهای تابع آن، مانند بیهق، مطالعه‌ی وضعیت سادات و به‌ویژه نهاد نقابت سادات اهمیت ویژه‌ای دارد. سادات همواره بستری برای نفوذ خط تشیع در نقاط گوناگون سرزمین‌های خلافت بوده‌اند.

این توضیحات به‌ویژه از آن جهت ضروری بود که در مقاله‌ای از استاد گرانقدر دکتر شفیع کدکنی درباره‌ی هویت محمد بن سرخ نیشابوری، دانشمند اسماعیلی مطلبی دیدم که به‌لحاظی مرتبط است با موضوع بحث ما. اینکه هویت این دانشمند اسماعیلی مطابق باشد با آنچه در نوشته‌ی استاد بدان تذکر داده شده موضوعی جداگانه و البته نیازمند تأملی بیشتر است. من با آنچه ایشان در این باره ابراز داشته‌اند موافق نیستم و دانشمند مذکور در سیاق فارسی را با محمد بن سرخ مطابق نمی‌یابم؛ خاصه که اسماعیلیان و دانشمندان آنان سابقه ندارد که به حدیث و تعالیم سنیان دلبستگی نشان داده باشند. شخصی که الفارسی از او نام می‌برد به‌وضوح روشن است که آموزش حدیث سنی دیده بوده و فعالیت‌های او در چارچوب‌های فقهی و مذهبی بوده است؛ این در حالی است که اسماعیلیان خراسان تعالیمی متفاوت ارائه می‌دادند و دل در گرو حدیث و سنت نداشتند. این مسئله از کتاب محمد بن سرخ نیز کاملاً پیداست. به هر حال، به نظر می‌رسد که هنوز مشکلاتی برای پذیرش این نظر وجود داشته باشد.

عبارت سیاق درباره‌ی این دانشمند که با محمد بن سرخ تطبیق داده شده این است: «محمد بن محمد بن علی الحنیفی الحام ابوسعید المعروف بصرخ. فقیه فاضل ثقة مفید للطلبة و يعرف بابی سعد بن ابی نصر الاشقر الوکیل. سمع عن ابی زکریا الحریری و ابی الحسن العلوی. توفی حوالی الخمسین و الاربع مائة انبانا عنه والدی».

آنچه به بحث ما در اینجا مربوط است هویت این ابوالحسن العلوی است که به نظر ما کسی نیست جز ابوالحسن العلوی، جد خاندان نقبای نیشابور. اما استاد شفیعی کدکنی نظری مخالف دارند. ایشان در مقام استدلال بر اثبات تشیع محمد بن محمد بن علی الحنفی از طریق اثبات تشیع دو استادش، می‌نویسند: «نام ابوالحسن علوی خود تصریح است بر شیعه بودن او. یک تن ابوالحسن علوی از مشاهیر علویان نیشابور قرن پنجم در سیاق آمده است با این مشخصات: "علی بن داعی بن زید بن حمزة العلوی الحسینی السید الزاهد ابوالحسن" که عبدالغافر درباره او می‌گوید: "معروف من العلویة صوفی ظریف حسن العشرة". این ابوالحسن علوی متولد سال ۴۱۰ق است و دور نیست اگر محمد بن سرخ، که از اقران سینی اوست، از وی روایت حدیث داشته باشد». اما علاوه بر آنکه علی بن داعی بن زید بن حمزة العلوی شهرتی در دانش حدیث نداشته و اصولاً شخصیت شناخته‌شده‌ای نیست، بسیار بعید است که الفارسی از وی که سن و سالش از سرخ نیشابوری کمتر هم بوده است، به عنوان یکی از دو استاد سرخ در مقام استشهد به عنایتش به آموختن حدیث نام ببرد؛ در حالی که در شرح حال محدثان اصولاً سعی می‌شود به مهم‌ترین استادان و مشایخ یک محدث (به‌ویژه اگر شماری محدود از مشایخ نام برده شوند) اشاره شود و نه به شیخی که از شاگردش سن و سالی به مراتب کمتر داشته است. الفارسی در شرح حال محمد بن محمد بن علی دو تن را شیخ او معرفی کرده، یکی ابوزکریا الحری و دیگری ابوالحسن العلوی. ابوزکریا الحری در ۳۹۴ق درگذشته است و بنابراین باید این محمد بن محمد بن علی دست کم در زمان درگذشت ابوزکریا الحری، پانزده سالی داشته باشد که بنابراین حدود تولد او سال ۳۸۰ق است؛ بدین ترتیب چطور ممکن است که شخصی که خود متولد حدود سال ۳۸۰ق است از کسی که زاده ۴۱۰ق است روایت کند و روایت او مورد اشاره رجالیان به طور خاص قرار گیرد؟ این امر مطلقاً امکان‌پذیر نیست. علاوه بر اینکه این علی بن داعی بن زید ابداً شهرتی نداشته که از او به صورت مطلق ابوالحسن العلوی نام برده شود. ابوالحسن العلوی در کتاب السیاق یا باید ابوالحسن العلوی الهمدانی الوسی باشد که معمولاً شهرت الهمدانی را برای او به کار می‌برند، یا ابوالحسن العلوی، نیای خاندان نقبای حسنی نیشابور که در همه کتاب‌های

رجالی و حدیثی خراسانی از او با عنوان مطلق ابوالحسن العلوی یاد می‌شده است؛ نگاهی به کتاب‌های حدیثی ابوبکر بیهقی، که از او روایات بسیار دارد، کاملاً مؤید این نظر است.^۱ به نظر ما البته منظور از ابوالحسن العلوی همین نیای خاندان مورد گفت‌وگوست نه آن «الهمذانی الوصی» که در سیاق فارسی نامش مکرر آمده است و نام و مشخصات کاملش چنین است: «ابوالحسن محمد بن ابی اسماعیل علی بن الحسین بن الحسن». این ابوالحسن هم البته از سادات حسنی (از شاخه زید بن الحسن) است و سال تولدش ۳۱۰ ق و درگذشتش در ۳۹۳ ق بوده است. او را صوفی و واعظ خوانده‌اند و مدتی نیز در بخارا بوده و همان‌جا (و شاید در بلخ) درگذشته است. او از مصاحبان جعفر الخلدی بوده است و سُلَمی نیز از او ستایش بلیغی کرده است.^۲

قبل از آنکه دامن سخن را درباره ابوالحسن العلوی، نیای این خاندان، اندکی بگسترانم، بد نیست تذکری درباره بخشی دیگر از مطالب استاد گرانقدرمان، نویسنده مقاله ارزشمند یادشده درباره محمد بن سرخ داشته باشیم. درباره ابوزکریا الحربی المزکی، یحیی بن اسماعیل در سیاق ابوالحسن فارسی چیزی دیده نمی‌شود که بر تشیع او یا خاندانش دلالت کند. وانگهی، او از خاندان احمد بن حرب الزاهد بوده که ابداً شهرتی به تشیع ندارد. البته در تعبیر نسخه فارسی، پس از آنکه از خاندان او یاد می‌کند، چنین آمده است که «و هذه الشيعة كانوا من اهل الثروة والنعمة». تعبیر «الشيعة» اینجا کاملاً بی‌مناسبت است و باید گفت که در آن تصحیفی رخ داده است. اگر فارسی می‌خواست تشیع این خاندان را متذکر شود، به گونه‌ای دیگر تعبیر می‌کرد؛ اینجا بیشتر به نظر می‌رسد که «الشيعة» تصحیف کلمه‌ای است که مرتبط با دنباله عبارت یعنی ثروت و نعمت است. تعبیری که ابوالحسن فارسی درباره این محدث و خاندانش به کار برده، همگی با ستایش‌های بسیار توأم است که با مشی

۱. درباره ابوالحسن العلوی، نیای سادات حسنی نیشابور، رک: حاکم نیشابوری، تاریخ نیشابور، به کوشش دکتر شفیع کدکنی، ۱۸۱.

۲. شرح حال او در تاریخ بغداد (۹۰/۳) و نیز در سیر اعلام النبلاء ذهبی (۷۷/۱۷) آمده است.

فارسی دربارهٔ یک فرد شیعی سازگار نیست. همچنین، وی در نزد شیعیان به هیچ روی شناخته نیست.

حال به اختصار پردازیم به چند گزارش دربارهٔ نیای خاندان نقبای سادات حسنی نیشابور و تنی از افراد خاندانش که تفصیل آن در کتاب‌های انساب، از جمله لباب الانساب بیهقی، و نیز کتاب‌های رجال و تراجم، مانند السیاق ابوالحسن فارسی، دیده می‌شود.

شرح حال او را بد نیست اینجا بر اساس سیر ذهبی که به تاریخ نیشابور حاکم نیشابوری به روایت ابوالحسن العلوی استناد می‌کند نقل کنیم: «الامام السید، المحدث الصدوق، مسند خراسان، ابوالحسن، محمد بن الحسین بن داود بن علی، العلوی الحسنی النیشابوری الحسیب، رئیس السادة. سمع محمد بن اسماعیل بن اسحاق المروزی صاحب علی بن حجر، و اباحامد بن الشرقی، و اخاه عبدالله بن محمد، و محمد بن عمر بن جمیل، و ابانصر محمد بن حمدویه الغازی، و ابابکر بن دلویه الدقاق، و محمد بن الحسین القطان، و عیدالله بن ابراهیم بن بالویه، و عدة. حدّث عنه: الحاکم، و ابوبکر البیهقی، و هو اکبر شیخ له، و محمد ابن القاسم الصفار، و ابو عید صخر بن محمد، و ابوالقاسم اسماعیل بن زاهر، و محمد بن عیدالله الصرام، و عثمان بن محمد المحمّی، و عمر بن شاه المقرئ، و شیب بن احمد البستیغی، و احمد بن محمد بن مکرم الصيدلانی، و موسی بن عمران الانصاری، و ابوصالح احمد بن عبدالملک المؤذن، و فاطمة بنت ابی علی الدقاق، و خلّف سواهم. قال الحاکم: هو ذو الهمة العالیة، و العیادة الظاهرة، و کان یُسال ان یحدّث فلا یحدّث، ثم فی الآخر عُقدت له مجلس الاملاء، و انتفیّت له الف حدیث، و کان یُعَد فی مجلسه الف محبرة، فحدث و املی ثلاث سنین، مات فجأة فی جمادی الآخرة سنة احدى و اربع مئة»^۱.

ذهبی بعد شرح حال برادرش را ارائه می‌دهد: «اخوه السید ابوعلی محمد بن الحسین العلوی، هو الاصغر. سمع ابن بلال، و ابابکر القطان. روى عنه الحاکم، و

قال: مات سنة ثلاث و تسعين و ثلاث مئة، و له آثار و معروف بیسابور، عاش تیقا و سبعین سنة. قلت: قال الحاكم: حدثنا ابوعلی من سماعه "الصحيح"، فذكر حديثاً.^۱
 نیز شرح حالی از او را ذهبی در تاریخ الاسلام خود آورده است: «محمد بن الحسین بن داود بن علی، السید ابوالحسن العلوی الحسنی النیسابوری شیخ الاشراف فی عصره. سمع: اباحامد و ابا محمد ابني الشرقی، و محمد بن اسماعیل بن اسحاق المروزی، صاحب علی بن حجر، و محمد بن الحسین القطان، و محمد بن عمر بن جمیل الازدی، و اباحامد بن بلال، و عیدالله بن ابراهیم بن بالویه، و ابانصر محمد بن حمدویه بن سهل الغازی، و ابابکر بن دلویه الدقاق، و طائفة سواهم. روى عنه الحاكم، وقال: هو ذو الهمة العالية والعبادة الظاهرة. وكان يُسأل الحديث فلا يُحدث. ثم فی الآخر عُقدت له الإملاء، وانتقيت له ألف حديث. وكان يُعد فی مجلسه الف محبرة. فحدث و املی ثلاث سنين، ثم توفي فجأة فی جمادی الآخرة. وروی عنه ایضاً: الامام ابوبکر البیهقی، و هو من كبار شیوخه، بل اكبرهم، و ابوبکر محمد بن القاسم الصفار، و ابو عید صخر بن محمد الطوسی، و ابوالقاسم اسماعیل بن زاهر، و محمد بن عیدالله الصرام، و ابوصالح احمد بن عبدالملك المؤذن، و عثمان بن محمد بن عیدالله المحمى، و عمر بن شاه المقرئ، و شیب بن احمد البستیغی، و احمد بن محمد بن مکرم الصيدلانی، و موسى بن عمران بن محمد الانصاری، و فاطمة بنت الزاهد ابی علی الدقاق، و آخرون. و تفرّد بالراوية عن جماعة من كبار شیوخه».^۲

او و برادرش را از شافعیان قلمداد کرده‌اند؛ اما دور نیست که آنان فقط فقه شافعی را فراگرفته بودند^۳ و در نهان مذهب زیدی داشته‌اند؛ به‌ویژه که اصل این خاندان به طبرستان و دوره قدرت علویان در آنجا می‌رسد.

اینجا همچنین باید اشاره کنیم به آنچه ابن حزم درباره او و نسبش بیان کرده است: «و منهم: محمد بن الحسین بن داود بن علی بن عیسی بن محمد بن

۱. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۸/ ۵۰-۵۱؛ نیز رک: همو، العبر، ۳/ ۷۶؛ صفدی، الوافی بالوفیات، ۲/ ۳۷۳، ش ۸۴۳؛ سبکی، طبقات الشافعية الکبری، ۳/ ۱۴۸؛ ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب، ۳/ ۱۶۲.

۲. رک: ادامه همین مقاله.

القاسم بن الحسن بن زید، نیشابوری، محدث، یروی عن علی بن صاحب خراسان محمد بن طاهر بن عبد الله بن طاهر بن الحسين بن المصعب بن طلحة بن زُرَیق^۱».

ابوالحسن العلوی احادیث بسیاری روایت می کرده است.^۲ حتی کزّامیان افراطی هم از او روایت حدیث داشتند؛ از جمله ابوسعید شیب بن احمد بن محمد بن خشنام البستیغی.^۳

عموی ابوالحسن العلوی هم از مشایخ حدیث در نیشابور بوده، و حاکم نیشابوری از او حدیث شنیده بوده است. حاکم بر اعتقاد سنی مآبانه وی تأکید دارد. شرح حال او را در تاریخ الاسلام ذهبی^۴ مرور می کنیم: «الحسن بن داود بن علی بن عیسی بن محمد بن القاسم بن الحسن ابن زید بن الحسن بن علی بن ابی طالب، ابو عبد الله العلوی النیشابوری. قال الحاکم فی ترجمته: شیخ آل رسول الله - صلی الله علیه و سلم - فی عصره بخراسان، و کان من اکثر الناس صلة و محبة و صدقة لأصحاب رسول الله - صلی الله علیه و سلم - فی عصره. صحبته برهة من الدهر فما سمعته ذکر عثمان الآ قال: الشهيد. و بکی، و ما سمعته یذكر عائشة الا قال الصديقة بنت الصديق حبیبة حبیب رسول الله، و بکی. و سمع: جعفر بن احمد الحافظ، و ابن شبرویه، و ابن خزیمه. و کان جده علی بن عیسی ازهد العلویة فی عصره و اکثرهم اجتهادا، و کان عیسی یلقب الفیاض لکثرة عطائه و جوده، و کان محمد بن القاسم ینادم الرشید و المأمون، و کان القاسم راهب آل محمد - صلی الله علیه و سلم - و کان ابوه امیر المدينة و أحد من روى عنه مالک فی الموطأ. قاله الحاکم».

۱. ابن حزم، جمهرة انساب العرب، ۴۰.

۲. مثلاً رک: حاکم نیشابوری، المستدرک، ۴/۳۵۴ که از او مستقیماً روایت می کند؛ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ۳/۹؛ برای روایت ابوالقاسم قشیری از او، رک: همان، ۲۴۱/۶۱؛ برای شاگردان و راویان ابوالحسن العلوی، رک: ذهبی، سیر اعلام النبلاء، ۴۸۳/۱۸، ۵۳۰/۱۸؛ برای روایت مستقیم ابوبکر بیهقی از او درباره فضائل حضرت امیر(ع)، رک: موفق خوارزمی، المناقب، ۳۲۶.

۳. رک: یاقوت حموی، معجم البلدان، ۴۱۹/۱ - ۴۲۰.

۴. ۱۲۲/۲۶.

از دیگر افراد این خاندان این افراد را می‌توان نام آورد:

۱. «احمد بن ابی علی محمد بن الحسین بن داود بن علی السید ابوالفضل العلوی الزاهد المقرئ الحنفی، الفقیه. کان عذیم النظیر فی العلویة، و افضل اهل بیتہ. روی عن: عمه ابی الحسن العلوی، والخفاف، و ابی زکریا الحریری، والطبقة. روی عنه جماعة و توفی فی ذی الحجة».^۱

همان‌طور که پیشتر گفتیم، ابوالحسن العلوی، برادری هم‌نام خود با کنیه متفاوت داشته است؛ ذهبی^۲ از این شخص نام برده است: «محمد بن الحسین بن داود، اخو ابی الحسن محمد بن الحسین العلوی النیسابوری. کان کثیر المروءة والافضال علی الصلحاء. یکنی ابا علی. روی عن ابی حامد بن بلال، و محمد بن الحسین القطان. روی عنه الحاکم و قال: توفی فی شعبان. و ذکر ابن الصلاح هذا و اخاه فی "طبقات الشافعیین"، و قیل إن هذا درس فقه الشافعی».

۲. الشریف النقیب ابوجعفر داود، فرزند محمد بن الحسین (-۴۰۲ق). عبارت ذهبی درباره او چنین است: «داود بن الشیخ ابی الحسن محمد بن الحسین العلوی النیسابوری. توفی فی صفر».^۳ در السیاق (ش ۶۸۳) او را «الرئیس النقیب المحتشم» می‌خواند و می‌گوید که اولین شخص نقیب از این خاندان حسنی بوده است. بعد از پدرش به هفت ماه در صفر ۴۰۲ تن به خاک داد.

۳. «اسماعیل بن الحسن بن محمد بن الحسین بن داود بن علی النقیب ابوالمعالی العلوی النیسابوری. سمع: جده، و ابوالحسن الخفاف، و جماعة. و أملى، و له حشمة و جلاله. توفی فی ربیع الاول عن تسع و خمسين سنة».^۴

۱. ذهبی، تاریخ الإسلام، ۱۶۹/۳۰-۱۷۰؛ نیز رک: فارسی، المنتخب من السیاق، ۹۶، ش ۲۱۲؛ ابن ابی الوفاء، الجواهر المضیئة، ۱/۲۶۶-۲۶۷، ش ۱۹۷؛ غزی، الطبقات السنیة، ش ۳۱۴.

۲. ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۷/۲۹۰.

۳. رک: ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۸/۵۹-۶۰؛ نیز ۶۲/۳۰.

۴. همان، ۱۷۱/۳۰-۱۷۲.

۴. ابوجعفر داود بن اسماعیل بن الحسن بن محمد بن الحسین بن داود که در سیاق^۱ تاریخ وفات وی ۵۱۶ق گفته شده و «السید الرئیس» خوانده شده در حالی که پدرش را «السید النقیب» می خواند. در تاریخ الاسلام درباره او می خوانیم: «داود بن اسماعیل بن الحسن بن محمد بن الحسین بن داود السید ابوجعفر ابن النقیب ابی المعالی العلوی النیسابوری. شیخ اهل بیته فی وقته. سمع: اباحفص بن مسرور، و ابالحسین عبدالغافر، و اباسعد الکنجروزی. توفی فی سادس صفر، و عنده صحیح مسلم».^۲

۵. «الحسن بن محمد بن الحسین بن داود بن علی بن عیسی ابومحمد العلوی، السید ابومحمد النقیب بن السید ابی الحسن. شیخ العترة بنیسابور. روی عن: ابی عمرو بن حمدان، و غیره. توفی فی جمادی الآخرة عن تیف و سبعین سنة».^۳ بنابر گزارش ابن فندق،^۴ او نخستین کسی است که جانشین آل زیاره در نقابت سادات نیشابور شد. اما گزارش فارسی چنانکه دیدیم متفاوت است (نک: ش ۲ از افراد این خاندان).

۶. شخص دیگر در این خاندان، السید ابوالفتح الرضا بن الحسین بن محمد بن الحسین بن داود است که در صفر ۴۴۶ درگذشته است و، به گفته ابوالحسن فارسی،^۵ پدرش ابوعبدالله الحسین بزرگتر از ابوجعفر داود پیش گفته بوده است و خاندانشان خاندان کبار علویان و ریاست و حدیث بوده اند.

۷. از افراد دیگر این خاندان ابوالقاسم زید بن الحسن است و حسن هم فرزند محمد بن الحسین بن داود بوده است. او متولد ۳۸۸ق بوده و در ۴۴۰ق درگذشته است. شرح حال او در سیاق (ش ۷۱۳) آمده است. فارسی او را «السید الاجل النقیب» می خواند و پیش تر گفتیم که پدرش، یعنی ابومحمد الحسن، نیز نقیب بوده

۱. ذیل ش ۶۸۴.

۲. ذهی، همان، ۳۹۸/۳۵-۳۹۹.

۳. ذهی، تاریخ الاسلام، ۱۵۵/۲۹.

۴. ابن فندق، لباب الأنساب، ۶۰۳.

۵. رک: فارسی، سیاق، ش ۶۹۹.

است. از توصیفات ابوالحسن فارسی برمی آید که از حشمت و جاه بسیار برخوردار بوده است.

۸. در این میان باید اشاره کرد به یکی از افراد این خاندان که مشخصاً گفته شده که بر مذهب امامی بوده است. نام او در لسان المیزان آمده و امامی بودنش بر اساس گفته ابن ابی طیّی گزارش شده است: «الحسین بن اسماعیل بن الحسن بن محمد بن الحسين بن داود بن علی بن عیسی بن محمد بن القاسم بن الحسن بن زید بن الحسن بن علی النیسابوری، یلقب فخرالحرمین. ذکره ابن السمعانی وقال کان ذا جاه و مال و منزلة عالية فی العلم. و قال ابن ابی طیّی فی کتب الامامیة کان امامیاً فی الاصول و الفروع و تعرّف الحديث و کان یجلس للعامة و یحدث و قد خرّج رجال البخاری و رجال مسلم و کان اهل الحديث فی زمانه یهابونه و اجتهدوا فی تلفه فلم یقدروا الا علی نسبتة الی التشیع فکان یحمد الله علی ذلك».^۱ احوال این شخص را همچنین ابوالحسن فارسی نیز در السیاق آورده است.^۲

پیشتر ابراز داشتیم که این خاندان با امامیه هم مرتبط بوده و دور نیست به تدریج به مذهب امامی گرویده باشند. شاید هم در اصل امامی بوده، اما خود را زیدی وانمود می کرده اند. اینکه ابن ابی طیّی تصریح می کند که این دانشمند در فقه و کلام بر مذهب امامیه بوده بسیار جالب توجه است. مرحوم محقق طباطبایی رجال این خاندان را به صورت پراکنده در معجم اعلام الشیعیه خود معرفی کرده است. برای بقیه افراد این خاندان به همین کتاب باید مراجعه کرد.

۱. ابن حجر، لسان المیزان، ۲/۲۷۳.

۲. رک: فارسی، المنتخب من السیاق، ۳۰۶-۳۰۷ که تاریخ مرگش را ۴۸۴ ق ذکر کرده؛ نیز رک: ذهبی، تاریخ الاسلام، ۲۴۱/۳۳.



کتاب المعتمد در علم کلام معتزلی

کتاب حاضر^۱ تصحیح جدیدی است از کتاب المعتمد فی أصول الدین تألیف رکن الدین محمود بن محمد ملاحمی خوارزمی (-۵۳۶ق)، از متکلمان مشهور معتزلی و آخرین نماینده برجسته این مکتب. پیش از این، متن کتاب المعتمد با تصحیح ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت در اختیار محققان قرار داشت. چاپ یادشده تنها مشتمل بر قسمتی نسبتاً کوچک از کتاب ملاحمی بود. در سال‌های اخیر و با شناسایی نسخه‌های جدید معتزلی و زیدی و عکس‌برداری از آنها در کتابخانه‌های خصوصی و عمومی یمن دو نسخه تازه از این کتاب در اختیار ما قرار گرفت که ضرورت تصحیح مجدد این کتاب را ایجاب می‌کرد. این دو نسخه علاوه بر اینکه بخشی از متن چاپ قبلی را پوشش می‌دهند، و از این رو در تصحیح دقیق‌تر متن به کار می‌آیند، شامل بخش‌های جدیدی از این کتاب می‌شوند که به‌ویژه جوانب تازه و مهمی از مباحث کلامی و فرقه‌شناختی را برای ما روشن می‌کنند؛ خاصه که در این قسمت‌های تازه‌یاب ملاحمی از منابع مهمی چون کتاب‌هایی از ابو عیسیٰ الوراق و حسن بن موسی نوبختی بهره فراوان برده است؛ علاوه بر اینکه در این بخش ملاحمی به مثابه ناقد فلسفه اسلامی و با رویکردی معتزلی به نقد آرای فیلسوفان می‌پردازد و این البته از ویژگی‌های خاص کتاب المعتمد به عنوان کتابی جامع در علم کلام معتزلی است که در آن به آرای فلاسفه نسبتاً به تفصیل پرداخته شده است. او خود تصریح می‌کند که قصد دارد بر خلاف معمول کتاب‌های مشایخ معتزلی، در این کتاب به رد جامعی به آرای مخالفان و مذاهب غیراسلامی بپردازد. پروفیسور مادلونگ در تصحیح جدید خود، کتاب را بر اساس دو نسخه جدید، دیگر بار تصحیح و

۱. مقدمه من بر چاپ تازه کتاب المعتمد تألیف ابن الملاحمی با تصحیح پروفیسور مادلونگ (انتشارات مرکز میراث مکتوب).

بخش‌های تازه را بدین وسیله در کنار بخش‌های قدیم کتاب در اختیار محققان قرار داده است.

آن‌طور که از محتوا و تقسیم‌بندی مطالب کتاب المعتمد پیداست و خود ملاحمی در مقدمه الفائق فی اصول الدین هم اشاره می‌کند،^۱ اصل کتاب المعتمد بسیار حجیم بوده و ملاحمی در آن مباحث کلامی را به تفصیل ارائه داده بوده است. با توجه به این واقعیت که کتاب الفائق تنها خلاصه‌ای کامل از کتاب المعتمد است و ملاحمی آن را پس از المعتمد نگاشته بوده، معلوم می‌شود که وی موفق به تکمیل کتاب المعتمد شده است. با این وصف آنچه در چاپ حاضر ارائه می‌شود تنها بخشی از کتاب المعتمد است و همه متن را پوشش نمی‌دهد. هنوز نسخه یا نسخه‌هایی که بخش‌های دیگر کتاب را دربر داشته باشد به دست نیامده است. ساختار بخش‌های مختلف کتاب المعتمد از آنچه نویسنده در خود کتاب بدان تذکر داده روشن می‌شود؛ کما اینکه کم و بیش از کتاب الفائق نیز می‌توان ساختار و محتوای بخش‌های مفقود کتاب را تشخیص داد؛ با این وصف الفائق فقط خلاصه‌ای از مباحث اصلی کتاب المعتمد است و بخش‌های متعددی از تفصیلات و جزئیات مسائل و مباحث کتاب المعتمد را ندارد.

در سال‌های اخیر شناخت ما از محمود ملاحمی با انتشار کتاب‌های دیگر او فزونی یافته است. از یک سو، ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت کتاب الفائق فی اصول الدین او را، که به طور کامل به دست ما رسیده است، منتشر کردند. از دیگر سو، چند سال پیش نسخه منحصر به فردی از کتاب تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفی ملاحمی پیدا و به کوشش نگارنده این سطور و ویلفرد مادلونگ منتشر شد. کتاب دیگر او نیز با عنوان تجرید المعتمد که گزیده‌ای است از کتاب المعتمد فی اصول الفقه ابوالحسین به سی (۴۳۶ ق) به تازگی به صورت چاپ نسخه‌برگردان و با

۱. ملاحمی، الفائق فی اصول الدین، تحقیق و مقدمه ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه با همکاری مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، تهران، ۱۳۸۵.

کوشش نگارنده این سطور و زاینه اشمیتکه منتشر شده است. هم‌اینک با چاپ تازه کتاب المعتمد اطلاع ما از اندیشه‌های کلامی او طبعاً بسیار بیشتر خواهد شد.

ملاحمی در این کتاب همچون دیگر آثارش اندیشه‌های کلامی ابوالحسین بصری را دنبال و از وی تبعیت کرده است. همان‌طور که ملاحمی خود در مقدمه المعتمد متذکر شده، منبع عمده او در این کتاب و نیز خلاصه آن الفائق، کتاب تصفح الأدله تألیف ابوالحسین بصری بوده است. وی در مباحث کلامی کتاب المعتمد در بسیاری از موارد حتی به الفاظ و عبارات ابوالحسین در این کتاب وفادار بوده و همان اسلوب را دنبال کرده؛ با این وصف ملاحمی در همین کتاب و نیز دیگر آثارش گاه انتقاداتی هم به ابوالحسین دارد و گاه برخی اندیشه‌های کلامی وی را نمی‌پذیرد. متأسفانه از کتاب تصفح الأدله ابوالحسین که مهم‌ترین کتاب او بوده، جز بخش بسیار کوچکی و آن هم براساس دست‌نوشته‌های آن کتاب نزد قرانیم یهود چیزی بر جای نمانده است. این بخش کوتاه در سال‌های اخیر به کوشش ویلفرد مادلونگ و زاینه اشمیتکه به چاپ رسیده است. از همین بخش کوتاه نیز مشابهت‌های دو متن المعتمد ملاحمی و کتاب تصفح الأدله و پیروی ملاحمی از عبارات ابوالحسین بصری کاملاً پیداست؛ با این وصف، همان‌طور که ملاحمی در مقدمه المعتمد تذکر داده و با مقایسه شیوه دو کتاب معلوم می‌شود، تصفح الأدله از الگوی گسترده‌تر و کم و بیش متفاوت با المعتمد در طرح مباحث کلامی پیروی می‌کرده و ملاحمی در واقع در کتابش تهذیب و دسته‌بندی مرتب‌تری از مطالب کتاب ابوالحسین به‌دست داده است.^۱ در این کتاب ابوالحسین بصری نظرات انتقادی خود را به دستگاه کلامی بهشمیان، که نماینده اصلی آن در دوران وی استادش قاضی عبدالجبار همدانی (-۴۱۵ق) بود ارائه کرده است. ابوالحسین تحت‌تأثیر برخی از آموزش‌های فلسفی خود انتقاداتی به بهشمیان داشت. محمود ابن ملاحمی هم با تبعیت از ابوالحسین بصری در کتاب‌هایش از جمله همین المعتمد، به آرای بهشمیان واکنش نشان می‌دهد. از این رو این کتاب می‌تواند ما را از

۱. از کتاب تصفح الأدله نقل‌هایی هم در منابع دیگر موجود است.

یک سو با آرای معتزله بهشمی آشنا کند و از دیگر سو انتقادات ابوالحسین و ملاحمی را به این دستگاه کلامی در مسائل گوناگون نشان دهد؛ علاوه بر اینکه ملاحمی خود در مقام فردی آشنا با فلسفه ابن سینا (-۴۲۸ق) و دیگر فیلسوفان مسلمان در دو کتاب المعتمد و تحفة المتکلمین به رد آرای آنان و حتی برخی منتقدان فلسفه چون ابو حامد غزالی (-۵۰۵ق) پرداخته است.

ابوالحسین البته غیر از کتاب تصفح الأدله کتاب‌های دیگری هم در کلام داشته است. یکی از این کتاب‌ها غرر الأدله نام داشته که تألیف آن ظاهراً هم‌زمان با دوران محتملاً طولانی تألیف تصفح بوده و البته سریع‌تر از آن پایان گرفته و متأسفانه گویا از میان رفته است؛ با این وصف، این کتاب حتی بسیار بیش از تصفح الأدله تا قرن‌ها در میان نویسندگان کتاب‌های کلامی و در میان سنیان و شیعیان امامی مشهور و متداول بوده است. گزارشی در دست است که نشان می‌دهد دست‌کم نسخه‌ای از این کتاب تا دو-سه قرن پیش همچنان در مکه موجود بوده است. ابوالحسین بصری هیچ گاه کتاب تصفح الأدله را تکمیل نکرد، در حالی که غرر الأدله کتابی کامل بوده و از جمله شامل بحث امامت هم می‌شده است. ملاحمی در بخش‌هایی از کتاب المعتمد که تصفح الأدله آن را پوشش نمی‌داده، ظاهراً از کتاب دیگر ابوالحسین، یعنی غرر الأدله، بیشتر بهره‌مند بوده است. او همچنین ظاهراً از کتاب دیگر ابوالحسین، یعنی شرح اصول الخمسه، نیز در تألیف کتاب‌های خود و از جمله در بخش امامت المعتمد و الفائق بهره برده است. ملاحمی، کما اینکه گفتیم، به نقل و تبعیت از شیوة ابوالحسین در این کتاب‌ها بسنده نکرده بوده و فی‌المثل در المعتمد به‌وضوح می‌بینیم که در بحث از فرقه‌ها و مذاهب دیگر از کتاب مقالات ابوعیسی الوراق و نیز الآراء و الدیانات حسن بن موسی نوبختی بهره برده است.

به‌روشنی نمی‌دانیم که ملاحمی خوارزمی چگونه در جریان سنت کلامی ابوالحسین بصری قرار گرفته بوده است. مکتب ابوالحسین ظاهراً بیشتر در بغداد رشد کرده بود، با این وصف گویا مکتب او پیش از ملاحمی در خوارزم هوادارانی پیدا کرده بوده است. هم‌عصر او، محمود بن عمر زمخشری (-۵۳۸ق)، مفسر معروف قرآن، خود در پاره‌ای از مسائل در رساله کوتاهی که در اصول دین نوشته، گرایش خود به

ابوالحسین را نشان داده است. نام این رساله، المنهاج فی اصول الدین است که به کوشش زاینه اشمیتکه منتشر شده است. زمخشری چنانکه گفته شده نزد ملاحمی دانش کلام را فرا گرفته و در مقابل ملاحمی نزد او تفسیر آموخته است. در خوارزم پس از ملاحمی تا دست کم یکی دو قرن بعد همچنان نفوذ مکتب ابوالحسین بصری و تعالیم ملاحمی ادامه یافت. محتملاً همه معتزلیان خوارزم تا چند قرن بعد پیروان ابوالحسین بصری و ملاحمی بوده اند. هم‌اینک از دست کم دو نمونه از پیروان ملاحمی در دوره‌های بعدی در میان معتزلیان غیر شیعی اطلاع داریم: کتاب الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء تألیف تقی الدین (یا: الأئمة) ابوالمعالی صاعد بن احمد العجالی الأصولی (نیمه دوم سده ششم هجری و محتملاً از شاگردان محمود ملاحمی) و دیگری المجتبی (یا: المجتبی) تألیف نجم الدین مختار بن محمود الزاهدی الغزمینی الخوارزمی (-۶۵۸ق).^۱

فخر رازی (-۶۰۶ق)، متکلم و دانشمند بزرگ سنی اشعری مسلک، که خود در آغاز در ری تحصیل کرده بود و طبعاً می‌توانست به‌خوبی با کلام معتزلی و منابع آن در ری، به‌عنوان مرکز اصلی کلام معتزلی آشنایی یابد، در سفر به خوارزم نیز می‌بایست با کلام معتزلی آشنایی بیشتری یافته باشد؛ خاصه با مکتب ابوالحسین بصری. به هر حال، او نخستین متکلمی است که به صورت گسترده به آرای ابوالحسین بصری و ملاحمی عنایت و در آثارش از آن دو نقل قول کرد. این خود موجبات شهرت ملاحمی را بیشتر فراهم نمود. پیش از فخر رازی، دانشمندی با گرایش‌های فلسفی مانند علی بن زید بیهقی معروف به ابن فندق (-۵۶۵ق) از ملاحمی با ستایش نام می‌برد و اشاره می‌کند که از او بهره علمی برده بوده است.^۲ با این وصف ملاحمی ظاهراً فقط برای

۱. ابن ابی الحدید (-۶۵۶ق)، دانشمند معتزلی بغداد در آخر دوران خلافت عباسی، با وجود آنکه با کتاب‌ها و آرای ابوالحسین بصری کاملاً آشنایی داشته و حتی شرحی بر غرر الأدلة نوشته بوده است، ظاهراً هیچ گاه از ملاحمی یاد نکرده است.

۲. رک: معارج نهج البلاغه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۳۶۷.

معتزلیان خوارزم مرجعی فکری قلمداد می‌شد و معتزلیان شیعی، یعنی زیدیان و امامیه ری و خراسان و شمال ایران اقبالی به آرای او و یا آرای کلامی ابوالحسن نشان نمی‌دادند و یا در صورت نقل محدود از ابوالحسن او را مورد رد و انتقاد قرار می‌دادند. ملاحمی البته کم و بیش معتزلیان و زیدیان معتزلی ری و خراسان را می‌شناخت؛ معتزلیانی که بر خلاف او همچنان به تعالیم قاضی عبدالجبار و بهشمیان پایبند بودند. در خوارزم پیش از دوران او، تعالیم بهشمیان از طریق خراسان تداول داشت. در همین بخش تازه کتاب المعتمد او به گفت‌وگوهایش با دانشمندی معتزلی اشاره دارد به نام اسماعیل بن علی الرازی که بی تردید باید مقصود از او اسماعیل بن علی الفرزازی الرازی، نویسنده دو تعلیق بر شرح اصول الخمسه‌ی قاضی عبدالجبار و التبصره‌ی ابوالحسن هارونی (-۴۱۱ق) باشد که در اوایل سده ششم هجری در ری فعال بوده است.

با وجود آغاز ارتباط زیدیان یمن، به‌ویژه از دوران المتوکل علی الله احمد بن سلیمان (-۵۶۶ق) با زیدیان ری و خراسان، طبیعی بود که در پروژه انتقال آثار معتزلی-زیدی به یمن کتاب‌های ملاحمی در اولویت زیدیان قرار نگیرد. زیدیان یمنی در نخستین مرحله صرفاً به آموختن و انتقال میراث کلامی قاضی عبدالجبار و شاگردانش و نیز میراث زیدیان معتزلی تمایل نشان دادند. زیدیانی مانند قاضی جعفر ابن عبدالسلام (-۵۷۳ق) ابتدا در یمن و بعد در ری با زیدیان بهشمی تماس حاصل کردند و همین امر موجب شد که زیدیه یمن در چارچوب گرایش به میراث و کلام معتزلی به مکتب بهشمی پیوندند. با این حال، اندکی بعد، از طریق خراسان آثار ملاحمی از طریق زیدیانی که در میان این دو سرزمین در تردد بودند به یمن منتقل شد. در زمان قاضی جعفر ابن عبدالسلام، نخستین آموزگار مهم تعالیم معتزلی بهشمی در یمن، هیچ نشانه‌ای دال بر وجود آثار ملاحمی یا تأثیرپذیری از آرای کلامی ابوالحسن بصری دیده نمی‌شود. شاگرد برجسته او، الحسن بن محمد رصاص (-۵۸۴ق)، در بیشتر آثارش نسبت به آرای ابوالحسن بصری و ملاحمی یا ساکت است یا مطالب پراکنده‌ای را مطرح می‌کند که به هیچ روی نشان‌دهنده آن نیست که به آثار کلامی آن دو دسترسی داشته است. فقط ظاهراً در اواخر حیات او بوده است که برخی از آثار

کلامی ابوالحسین بصری و محمود الملاحمی راهی یمن شد. او دست کم با بخشی از کتاب غرر الأدله آشنا بوده (بخش امامت، که ردیه‌ای بر آن داشته است) و نقدی هم بر قسمتی کوتاه از کتاب تحفة المتکلمین ملاحمی نوشته بوده است (شاهدی بر آشنایی او با المعتمد وجود ندارد). اندکی بعد، تا پایان سده ششم هجری، زیدیان یمن با آرای ملاحمی تا اندازه زیادی آشنا شده بودند. از اوائل سده هفتم در کتاب‌های کلامی، زیدیان یمن و از جمله برخی شاگردان الحسن بن محمد رصاص، با وجود اختلاف نظری که با مکتب ابوالحسین بصری داشتند، از آراء یا کتاب‌های ملاحمی یاد و نقل قول می‌کردند. این وضعیت حتی در نوشته‌های محدودی که از کلام زیدیان مطرفی، یعنی مخالفان زیدیان بهشمی یمن، هم در دست است دیده می‌شود. با وجود این، بر خلاف کتاب غرر الأدله، هیچ شاهدی در دست نیست که نشان دهد زیدیان یمن از تصفح الأدله ابواللهی ابوالحسین بصری مستقیماً بهره‌مند بوده‌اند؛ کما اینکه شاید همه بخش‌های کتاب المعتمد ملاحمی هم در دسترس آنان نبوده است. تنها نسخه‌ای که علاوه بر المعتمد فی اصول الفقه ابوالحسین بصری در یمن تاکنون یافت شده، نسخه‌ای است از بخش امامت شرح اصول الخمسه‌ی او. در آغاز، موضع زیدیان در قبال اندیشه‌های کلامی ابوالحسین بصری و محمود الملاحمی، تنها مخالفت با آرای بنیادی آن دو و یا صرفاً اتکاء بر اطلاعات و مباحث این دو متکلم در مقام بحث از مباحث عمومی کلامی معتزلی بود. در این میان، البته ردیه‌ای هم بر بخش امامت کتاب الفائق ملاحمی از سوی محیی الدین ابن الولید القرشی (۶۲۳ق)، از شاگردان برجسته قاضی جعفر، که بیشتر به مباحث نقلی دلبستگی داشت، به سبب اختلافات زیدیان با معتزلیان در موضوع امامت نوشته شد.^۱

با گذشت زمان از حدود اوائل سده هفتم و به‌ویژه نیمه آن، شماری از زیدیان یمن، حتی در میان شاگردان مستقیم الحسن بن محمد رصاص به تعلیم ابوالحسین تمایل

۱. این ردیه به‌تازگی به چاپ رسیده است: الجواب الناطق الصادق بحل شبه کتاب الفائق فیما خالف فیہ ابن الملاحمی مذاهب الزیدیه فی الإمامة، تحقیق وتقدیم فیصل عون، قاهره، ۲۰۱۰.

نشان دادند: بدین ترتیب که یا کاملاً از تعالیم او پیروی می کردند یا در پاره‌ای عقاید و مسائل کلامی جانب او را می گرفتند. حتی مواضع او موجب فاصله گرفتن شماری از زیدیان از تعالیم بهشمیان شد و تا مرحله مخالفت با کل دستگاه معتزلی انجامید. مهم‌ترین نماینده کلام مکتب ابوالحسین - ملاحمی در یمن امام المؤید بالله یحیی بن حمزه (۷۴۹ق) در نیمه اول سده هشتم هجری است که کتاب‌های کلامی متعدد و حجیمی از او در دست است و در آنها دائماً به آراء و کتاب‌های ملاحمی اشاره می‌کند.

در میان امامیه، تمایل به آرای ابوالحسین گستره وسیع‌تری در قیاس با زیدیان یمن داشته است. در سده ششم هجری، نمونه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد امامیه به‌ویژه در ایران با آرای ابوالحسین آشنایی یافته بوده و عموماً با تمایلی که به مکتب معتزلی بهشمی داشتند، از آن انتقاد کرده بودند. با این وصف، مهم‌ترین کسی که عملاً از تعالیم او دفاع کرد و آن را پذیرفت، محمود بن علی حِمَصی الرازی (- پس از ۶۰۰ق) بود که در نیمه دوم سده ششم هجری فعال بوده است. او در کتاب المنقذ من التقليد (التعلیق العراقي) خود از آرای ابوالحسین حمایت کرد و از کتاب‌های او و نیز کتاب‌های ملاحمی، به‌ویژه الفائق بهره برده است. بعد از او، نویسنده امامی و مجهول‌الهویه کتاب خلاصة النظر، که بی تردید تحت تأثیر حمصی بوده، همان راه را پیمود.^۱ کلام امامی در دوران علامه حلی (- ۷۲۶ق) و اتباع او با وجود تأثیرپذیری از کلام فخر رازی و مهم‌تر از آن خواجه طوسی (- ۶۷۲ق) در پاره‌ای از مهم‌ترین مسائل مکتب ابوالحسین و ملاحمی را تأیید می‌کرد.^۲ از نمونه‌های این گرایش باید به خاندان امامی ابن العودی در حله اشاره کرد که در همین دوران آشکارا از تعالیم ابوالحسین در برابر مکتب کلامی بهشمی حمایت می‌کردند.

۱. اینجا همچنین باید اشاره کرد به کتاب الیاقوت منسوب به ابن نوبخت که ظاهراً در نیمه اول سده هفتم هجری نوشته شده و تحت تأثیر گرایش ابوالحسین بصری بوده است.

۲. خواجه طوسی و معاصرش ابن میثم بحرانی (- ۶۹۹ق) هر دو تحت‌تأثیر ابوالحسین بودند و به آرای او و پیروانش در کتاب‌هایشان اشاره می‌کنند.

کتاب المعتمد، آنچه هم‌اینک پیش روی ماست، با توجه به آنچه گذشت، نه تنها پرتوی بر دستگاه کلامی معتزلیان می‌افکند و تحولات فکری آنان را بازتاب می‌دهد، بلکه کتابی است که در راستای مطالعات اندیشه‌های کلامی تشیع امامی، زیدی، و حتی کلام اشعری به کار می‌آید و می‌تواند مسیر تحولات فکری کلامی را در میان سده‌های پنجم تا هشتم هجری برای ما روشن کند.

در چاپ حاضر دو نسخه جدید در کنار نسخه‌های اساس طبع اول به کار گرفته شده که وصف همه آنها را در مقدمه جدید پروفیسور مادلونگ بر این کتاب و مقدمه قدیم ایشان بر چاپ اول که عیناً در این چاپ نیز منتشر می‌شود، می‌توان ملاحظه کرد.



یک متکلم معتزلی زیدی از استرآباد در نیمه آغازین سده ششم هجری زیدیان معتزلی در سده پنجم هجری، به سبب ارتباط با قاضی عبدالجبار همدانی که در ری ساکن بود و تعلیمات و آموزش های او، در بسیاری از شهرهای خراسان و عراق عجم رو به گسترش گذاشتند و از آن میان می دانیم که در استرآباد شماری از آنان فعال بوده اند. از آن جمله ابوالفضل العباس بن شروین در شمار شاگردان برجسته قاضی عبدالجبار را می شناسیم که از او آثاری باقی مانده است.^۱

در اینجا به معرفی دانشمند معتزلی زیدی دیگری می پردازم که نامش به مناسبت ردیه ای که یکی از عالمان امامی ری در اوائل سده ششم هجری بر او نوشته، در کتاب های نقض عبدالجلیل قزوینی رازی و نیز فهرست منتخب الدین آمده است. پیش از گزارش آنچه آن دو درباره این ردیه نوشته اند، باید این نکته را تذکر دهم که زیدیان معتزلی مکتب قاضی عبدالجبار به تبع سنت زیدی ابوزید علوی و ابوالعباس حسنی و در دنباله آنچه دو امام و برادر زیدی نامدار، ابوالحسین و ابوطالب هارونی، در رد بر امامیه نگاشته بودند و به ویژه در ری به سبب رقابت هایی که میان دو جامعه دارای اهمیت زیدی و امامی در سده ششم قمری برقرار بود، ردیه های متعددی بر امامیه نگاشته بودند که از وجود آنها از طریق برخی منابع زیدی و یا امامی اطلاع داریم و البته به طور محدود هم یا عیناً و یا نقل هایی از آنها در منابع بعدی موجود

۱. برای او رک: مقاله من و ژاینه اشمنیکه با این مشخصات:

H. Ansari and S. Schmidtke; "Mu'tazilism in Rayy and Astarābād: Abu l-Faḍl al-'Abbās b. Sharwīn (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. II)", *Studia Iranica* 41 (2012), pp. 57-100.

در این مقاله یکی از آثار او را منتشر کرده ایم. همچنین در کتاب از گنجینه ای نسخ خطی اثر دیگر او با عنوان «الوجه التي تعظم عليها الطاعات» را معرفی کرده ام.

است. همین وضعیت را در مورد دو جامعه زیدی و امامی نیشابور در همین دوره سراغ داریم.^۱

از ویژگی‌های مهم زیدیان معتزلی این دوران آن بود که به‌ویژه به‌سبب آموزش‌های معتزلی‌شان و نیز به‌سبب گرایش‌های خاص شیعی برادران هارونی و به‌طور خاص المؤید بالله ابوالحسین هارونی، آنان در مسئله تفسیق یا تکفیر نظری متفاوت با سنت‌های شناخته شده شیعی داشتند و در پی تثبیت تشیع منهای جنبه برائتی آن از مخالفان شیعه و به‌طور خاص معتقدان به خلافت خلفای راشدین بودند. این امر به ویژه در اظهار نظر در باره نحوه تفسیر مسئله نصّ بر امامت حضرت امیر(ع) و به‌طور خاص در مسئله عدم اظهار برانت از متولیان خلافت پیش از حضرت امیر(ع) و در راستای نوعی آشتی دادن میان تشیع و اعتزال سنی در این موضوع جلوه می‌کرد. این متکلمان زیدی معتزلی عمدتاً از مباحث کلامی اعتزالی درباره تکفیر و تفسیق در این خصوص بهره می‌بردند.^۲

در فهرست منتخب‌الدین در ضمن یادکرد از آثار «الشیخ المحقق رشیدالدین ابوسعید عبدالجلیل بن ابی‌الفتح مسعود بن عیسی المتکلم الرازی»، دانشمند و متکلم برجسته امامی ری در اوائل سده ششم هجری، از یکی از آثار او یاد می‌شود با عنوان «جوابات علی بن ابی‌القاسم الأستربادی المعروف بـ یلقمرا».^۳

این شخصی که رشیدالدین عبدالجلیل الرازی بر او ردیه‌ای داشته در کتاب عبدالجلیل قزوینی هم مورد اشاره قرار گرفته و قزوینی به‌مناسبتی از ردیه رشیدالدین عبدالجلیل بر او یاد می‌کند. عبارت او از این قرار است: «... آنگه گفته است: و در جواب مسائل علی ابوالقمران استربادی معتزلی، رشید عبدالجلیل رازی رافضی گفته است در جواب مسائلی که معتزله را با روافضی خلاف است و در اثبات

۱. در این مورد، کتابی در دست چاپ داریم با عنوان «مناسبات فرهنگی و فکری زیدیه و امامیه».

۲. نمونه را در کتاب مهم البحت عن أدلة التکفیر و التفسیق ابوالقاسم بستی معتزلی زیدی می‌توان پی گرفت: در همان کتاب پیش گفته با تفصیل بیشتر به این موضوع پرداخته‌ام.

۳. رک: شیخ منتخب‌الدین رازی، الفهرست، تصحیح محقق طباطبائی، ۱۱۰.

امامت معتزله را با ما موافقت باشد و با رافضی خلاف باشد و علی بوالقمران خبری با اسناد بیآورده است چنانکه رافضی آن را انکار نتوان کردن که: جعفر صادق را پرسیدند که: چگویی در بوبکر و عمر؟ گفت: کانا واللّه امامین سیدین کبیرین؛ أنار اللّه قبرهما. و این قول جعفر است اما تأویلش این است که از "امامین" آن امامان خواست که: فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ؛ و دگر جای: وَ جَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ؛ و از "سیدین کبیرین" این جماعت را که: إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كِبَرَاءَنَا؛ و "أنار اللّه قبرهما" ازین "نور"، "نار" خواسته است. اما جواب این فصل بی اصل و سخن نادرست و بهتان بی برهان... مصنف نویسنده را چند سهو افتاده است درین دعوی: اول آنکه علی بوالقمران زیدی بود نه معتزلی، و از معتزلی تا زیدی مسافتی دور است. دوم آنچه گفته است که: مجبّره را با معتزله در امامت موافقت است؛ نیست که مخالفتی تمام است، اگرچه باول مُقَرَّر باشند اما در آخر مجبّره را خلاف کنند و خلاف در آخر خلاف باشد در اول، خاصّه در امامت، و همه شیوخ معتزله علی را بر بوبکر و عمر تفصیل نهند در علم و سبقت؛ خلاف مذهب خواجه. امام سعید رشید - قدس اللّه روحه - در آن کتاب این خبر ردّ می کند بر علی ابوالقمران در فصلی که او تشنیع زده است که امامیه بوبکر و عمر را دوست ندارند و بد گویند. خواجه امام رشید - رحمه اللّه علیه - می گوید: زیدیه ایشان را بد گویند بدان حجت که در فلان کتاب بفلان إسناده زیدیه روایت کرده اند این خبر از صادق - علیه السلام - برین وجه و این تأویل که بیان کرده است، و هرکس که نقض علی بوالقمران بخواند بداند که خواجه امام رشید در آن نقل نه بادی است و نه حاکی و نه معتقد آن، بلکه ردّ کرده است بر شیخ علی بوالقمران، و هرکس که بانصاف بخواند نامنصفی این مصنف بداند که هرچه گفته است همه دروغ و بهتان و تعصّب و کذب است، و الحمد لله رب العالمین»^۱.

همان طور که می بینیم نویسنده کتاب بعضی مثال‌ب‌الروافض، استرآبادی را، که از او با عنوان علی بوالقمران یاد می شود، معتزلی خوانده در حالی که عبدالجلیل قزوینی می نویسد که او زیدی است و نه معتزلی و البته حق آن است که او زیدی معتزلی بوده است؛ چنانکه از گرایش های کلامی او، که بدان ها خواهیم پرداخت، پیداست. در اینجا عبدالجلیل قزوینی نیز چون منتجب‌الدین اشاره می کند که رشیدالدین رازی ردیه ای داشته بر علی بوالقمران. در کتابی که علی بوالقمران نوشته بوده با ذکر روایاتی حتی از امام صادق (ع) تلاش شده نشان داده شود که اهل بیت (ع) از خلفاء و مشایخ رضایت داشته و از آنان ستایش می کرده اند.^۱ در مقابل، چنانکه می بینیم رشیدالدین رازی می خواسته بگوید مشی علی بوالقمران نادرست و برخلاف سنت کهن تر زیدیان است و راست آن است که زیدیان دوران او در ری و خراسان با علم به سنت کهن تر خود مشی متفاوتی در این زمینه پیش گرفته بودند.

اینکه علی بلقمران معتزلی و آن هم با گرایش های بهشمی بوده از مطالبی معلوم می شود که ابوالمعالی صاعد بن احمد العجالی الأصولی در کتاب الکامل للإستقصاء خود در دانش کلام^۲ از او یاد و نقل کرده و مطالبی به واسطه ابن ملاحمی به وی نسبت داده است. از این مطالب اولاً معلوم می شود که او معاصر ابن ملاحمی خوارزمی (-۵۳۶ق) بوده و بسان متکلمی هم تر از ابن ملاحمی با او گفت و گوی کلامی مکتوب داشته، و ثانیاً او بر مذهب بهشمی بوده و به همین سبب میان او و ابن ملاحمی، که بر مذهب ابوالحسین بصری بوده، مفاوضه ای در گرفته بوده است.

۱. این همان مشی کلی این دست زیدیان معتزلی در آن دوران است که یک نمونه مهم آن ابوسعید سمان، متکلم و محدث زیدی معتزلی است، درباره ابوسعید سمان، رک:

Hassan Ansari, "Un muhaddith mu'tazilite zaydite: Abū Sa'd al-Sammān al-Rāzī et ses Amālī", *Arabica*, Vol. 56, No. 3-4, p. 267-290.

۲. درباره او رک: مقاله نگارنده درباره نویسنده الکامل در کتاب از گنجینه های نسخ خطی.

عبارت صاعد بن احمد الاصولی چنین است: «و ذکر شیخنا رکن الدین - رحمه الله - أن الشيخ علی بن ابی القاسم الاسترآبادی اجاب فیما دار بینی و بینہ من المکاتبه، فقال: أنه لا یحتاج فی اختصاص العلة بالمعلل لتوجب الحكم له، لأن الصفة المقتضاة كافية فی الإیجاب، وإنما یحتاج إلى اختصاص العلة بالمعلل لنلا توجب أحكام كثيرة لمعللات كثيرة. فالإرادة الموجودة لا فی محل و إن لم تكن مختصة به تعالى إلا أنها توجب كونه مریداً لصفته المقتضاة، و ذلك كافٍ فی الإیجاب. قال: قلت له فی الاعتراض علی كلامه أفصح أن توجب العلة الواحدة معلولات كثيرة أم يستحيل ذلك؟ إن قلتَ يستحيل ذلك فیها، قيل لك فإذا لا حاجة إلى اختصاص العلة بالمعلل لما ذكرته، و توجب اليك السؤال بأنه لِمَ أوجبت هذه الإرادة حکمها للتقديم تعالى دون الحيّ منّا، لأنها لا اختصاص لها به تعالى دون الحيّ منّا فإن قلتَ: يصح أن توجب العلة للإرادة الواحدة معلولات كثيرة لعلات كثيرة عند فقد الاختصاص بعضها دون بعض. قيل لك: و هذه الإرادة لا اختصاص لها بالتقديم دون الأحياء منّا، فلزمك أن توجب حکمها للجميع لأن الاختصاص مفقود، فاعتذر و قال: إنما لم توجب حکمها للجميع لتعذرها من جهة الحكم. فقلتُ له فی الاعتراض علی كلامه: بأن التعذر عن جهة الحكم هاهنا هو أنه يستحيل أن يتفق حيّان فی إرادة شيء واحد علی جهة الوجوب و هذا التعدد مفقود. فإذا أوجبت هذه الإرادة للحيّ الواحد منّا فالسؤال متوجه بأنها لِمَ أوجبت حکمها للتقديم دون الحيّ منّا؟»^۱

جالب است بدانیم که خود رشیدالدین رازی که رديه ای بر علی بلقمران در مسائل امامت داشته، همانند خود او در مباحث فلسفی علم کلام بر مذهب بهشمی

۱. رک: الكامل فی الاستقصاء، ۲۹۵-۲۹۶؛ لازم به ذکر است که محقق کتاب الكامل فی الاستقصاء (صفحة ۲۱) به کلی در تشخیص هویت استرآبادی به خطا رفته است، کما اینکه تقریباً عمده دیگر مطالبی که در مقدمه اش بر کتاب نوشته، مشحون از اشتباهات و خطاهایی شگفت آور است.

بوده و بر آرای ابوالحسین بصری به‌ویژه کتاب تصفح الأدلّه‌ی او ردیه نگاشته بوده است.^۱

۱ رک: منتجب‌الدین رازی، فهرست، همان‌جا؛ نیز برای آثار او در این زمینه، رک: مقاله‌ما در سایت کاتبان با عنوان: «علم الکلام الإمامی و مدرسة أبي الحسين البصري الكلامية»، در این آدرس:

<http://ansari.kateban.com/post/779>

معرفی تفسیری ناشناخته از مکتب معتزلیان ری

شیخ منتجب‌الدین رازی در فهرست خود^۱ تفسیری بزرگ در ده جلد را از ابوسعید سَمَن، محدث و متکلم معتزلی نیمه اول سده پنجم هجری در ری، به نام البستان فی تفسیر القرآن نام می‌برد که البته در دیگر منابع از آن یاد نشده و از آن هیچ نشانی در اختیار نیست. محتمل است که شیخ منتجب‌الدین در انتساب این کتاب به ابوسعید سَمَن دچار سهو شده باشد. با این وصف، ما از تفسیری از یک سَمَن دیگر که معاصر ابوسعید سَمَن بوده اطلاع داریم که او نیز همچون ابوسعید معتزلی و از شاگردان قاضی عبدالجبار بوده است. این سَمَن نه ابوسعید بل ابوالعباس سَمَن است که کاملاً مغفول مانده و فقط تکه‌هایی اینجا و آنجا درباره او یافته‌ایم که در این مقاله می‌کوشیم این داده‌ها را به دست دهیم.

نام ابوالعباس سَمَن در شرح عیون المسائل حاکم حُشُمی در شمار شاگردان قاضی عبدالجبار همدانی در میان قاضیان ذکر شده است.^۲ او توضیحی دیگر درباره وی و حتی نامش ارائه نمی‌دهد. خوشبختانه نام ابوالعباس و اندکی اطلاعات دیگر درباره او از طریق نسخه‌ای از امالی قاضی عبدالجبار، که به روایت ابویوسف قزوینی در اختیار است و ان شاء الله متن آن در ضمن تصحیح روایات باقی مانده از امالی قاضی عبدالجبار به چاپ خواهد رسید، دستیاب است. در این نسخه از امالی، ابویوسف قزوینی از «قاضی القضاة ابوالعباس احمد بن محمد السَمَن»، که او را قاضی القضاة ری می‌خواند، در میان کسانی یاد می‌کند که در هنگام سماع امالی از قاضی عبدالجبار در قزوین به سال ۴۰۸ یا ۴۰۹ ق حضور داشته‌اند. همچنین در همین متن، که شرح حالی کوتاه هم از قاضی عبدالجبار در آن به دست داده شده، ابویوسف

۱. فهرست شیخ منتجب‌الدین، ۸.

۲. رک: فضل الاعتراف، ۳۸۵، نیز ۳۹۱.

اضافه می‌کند که ابوالعباس در شمار کسانی بوده که در زمان مرگ قاضی عبدالجبار در ری بر سر جنازه او در کنار کسان دیگری چون «ابوعبدالله الجرجانی الموفق بالله و ابوالقاسم البستی و ابورشید نیشابوری» نماز میت گزارده است. ابویوسف در اینجا ابوالعباس را «قاضی قضاة الری ابوالعباس و هو قاضی القضاة المعتمد» می‌خواند. بدین ترتیب معلوم می‌شود ابوالعباس زمانی قاضی القضاة ری بوده، طبعاً مدت زمانی در دوران پس از خلع قاضی عبدالجبار از مقام قضاة.

از چند طریق می‌دانیم که ابوالعباس صاحب تفسیری بر قرآن بوده است. تنها موردی که نقلی از تفسیر ابوالعباس سمان می‌شناسیم تفسیر کبیر فخر رازی است که یک جا از آن نقلی می‌کند.^۱ طبعاً فخر رازی از آنجا که در ری تحصیل علم آغاز کرده بوده با این تفسیر در کتابخانه‌های معتزلیان آنجا آشنایی یافته بوده است.

به هر حال می‌دانیم که تفسیر ابوالعباس سمان برای عالمان ری در سده ششم هجری ناشناخته نبوده؛ مثلاً عبدالجلیل قزوینی رازی، دانشمند امامی، در کتاب نقض از آن نام می‌برد.^۲ اصولاً تفسیر ابوالعباس سمان در محافل شیعه امامی روایت می‌شده و می‌دانیم که فضل‌الله راوندی آن را با سه واسطه از نویسنده روایت می‌کرده است. در طریقی که در اجازه علامه حلی به بنی زهرة به این کتاب به دست داده شده، تفسیر سمان، که «سمانی» خوانده شده، به واسطه فرزند «قاضی القضاة ابوالعباس احمد بن محمد السمان»، که خود او هم قاضی خوانده شده، یعنی شخصی به نام «القاضی الکبیر ابونصر عبدالقادر» روایت شده است. نواده (سبط) قاضی ابونصر، که در این سند «القاضی الأعز اسماعیل بن نصر بن القاسم» خوانده شده این کتاب را برای ابوتراب السید المرتضی بن الداعی، که از عالمان برجسته شیعه امامی است، روایت می‌کرده و این عالم امامی کتاب را نزد او و او از جدش شنیده بوده است.^۳ این امر نشانی است از ارتباط عالمان امامی و معتزلی در ری سده‌های پنجم و ششم هجری. به هر حال معلوم است که مقام قضاة در این

۱. رک: فخر رازی، مفتاح الغیب، ۳۸/۳.

۲. رک: عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، ۱۸۰.

۳. رک: مجلسی، بحار الأنوار، ۱۰۴/۱۳۰-۱۳۱.

خاندان تا مدت‌ها ادامه داشته است. محتملاً مذهب فقهی ابوالعباس مذهب حنفی بوده است و نه زیدی.

درباره این تفسیر همچنین می‌دانیم که نسخه‌ای از مجلدات کامل آن نزد ابویوسف قزوینی، دانشمند زیدی-معتزلی که خود از شاگردان قاضی عبدالجبار بوده و صاحب تفسیری بزرگ بر قرآن، موجود بوده است. محتملاً ابویوسف در تفسیرش، که آن را بر اساس تفاسیر گذشتگان از معتزله فراهم کرده بوده، از این تفسیر هم بهره‌مند بوده است.^۱

اطلاعاتی در این باره در الجواهر المضية ابن ابی الوفاء القرشی آمده که متضمن نکته‌ای درباره سرنوشت این نسخه از تفسیر سَمّان نیز هست. این مطلب در ذیل شرح حال «ابواسحاق ابراهیم بن محمد الفقیه الدهستانی» آمده است.^۲ در اینجا ابن ابی الوفاء برای نخستین بار اشاره می‌کند به این نکته که تفسیر ابوالعباس سَمّان در سیزده جلد بزرگ بوده. او اضافه می‌کند که معین الملک (ابونصر احمد بن الفضل کاشی، وزیر سلطان سنجر سلجوقی)، تفسیر سَمّان را، که از وزرات ابویوسف قزوینی خریده بود، به ابراهیم الدهستانی بخشید. عین عبارت او چنین است: «إبراهیم بن محمد ابواسحاق الفقیه الدهستانی و ذكره الهمدانی فی الطبقات من أصحاب الصندلی و قال ... و وهب معین الملک منه تفسیر أبی العباس السمان قاضی الرّی و هو فی ثلاثة عشر مجلداً کباراً ضخماً ابتاعها من ترکه أبی یوسف القزوینی. و ولی الدهستانی قضاء الرّی و بلغنا وفاته سنة ثلاث وخمس مائة. قال الهمدانی وحدثنی ابن الدینوری العدل الحنبلی قال کان یحفظ طریقہ إلى زید الدبوسی علی وجهها ویتکلم فی مناظرته بها».^۳

۱. برای ابویوسف قزوینی و تفسیرش، رک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل «ابویوسف»، به همین قلم.

۲. الجواهر المضية، چاپ قدیم، ۴۷/۱-۴۸.

۳. نیز رک: ادنوی، طبقات المفسرین، ۴۲۶.

گویا بر اساس همین اطلاعات، حاجی خلیفه هم در کشف الظنون از این تفسیر و اینکه در سیزده جلد بوده و از مؤلف آن به عنوان «قاضی ری» یاد کرده است.^۱

در پایان باید بگوییم که از یکی از نوادگان ابوالعباس سَمّان در منابع به عنوان فقیه حنفی یاد شده؛ از جمله در الجواهر المضية^۲ در طبقات حنفیان، به ابو ثابت مسعود بن عبدالعزيز بن محمد الرازی، درگذشته به نیشابور به سال ۴۸۵ق. عبارت او درباره این شخص چنین است: «مسعود بن عبدالعزيز بن محمد الرازی ابو ثابت ورد بغداد فی أيام الصیمری و تَفَقَّه علی أبي عبدالله الدامغانی و قبل شهادته و استنباه فی التدريس بمسجد أبي عبدالله الجرجانی بالقطیعة و مضی فی الرسالة عدّة نوب من دار الخلافة إلى غزنة و ما وراء التهر و فی شوال سنة إحدى و سبعین و أربع مائة، قبض علیه شحنة بغداد و قیده من جهة الخلافة و أخذ منه ما لا قال ثم أفرج عنه و اختفی بعد الافراج بدار أبي عبدالله الدامغانی و خرج بعد ذلك فی رسالة إلى ما وراء النهر فأدرکه أجله بنيسابور سنة خمس و ثمانین و أربع مائة و ناهز الثمانین و حُمِل الى الری فُدُن عند محمد بن الحسن و كان قاضی القضاة یصفه بالحفظ لمذهب أبي حنيفة. و هو سبط القاضی أبي العباس السمان، رحمهما الله».

۱. رک: کشف الظنون، ۴۴۱/۱.

۲. رک: الجواهر المضية، ۱۷۰/۲.

معتزلیان و تفسیر قرآن

معتزلیان به دلایل متعدد و از جمله نگاه ویژه‌ای که به جایگاه قرآن در نسبت با سنت و حدیث داشته‌اند^۱ و نیز به سبب ضرورتی که در تفسیر و تأویل آیات متشابه قرآن حس می‌کرده‌اند، همواره به مسئله تفسیر عنایت ویژه داشته و تفاسیر بزرگی بر قرآن می‌نوشته‌اند. از مهم‌ترین و گسترده‌ترین تفاسیر کهن آنان باید تفاسیر معتزلی و شبه معتزلی ابوبکر الأصم و ابوعلی جبایی و ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی و قاضی عبدالجبار (المحیط او) را نام برد که همگی از میان رفته‌اند. بی تردید سنت تفسیرنویسی قرآن تحت تأثیر عظیم تفکرات و رویکردهای قرآنی معتزلیان قرار داشته و این امر را هم از آثار گروه‌های معتزلی، مانند معتزلیان زیدی و امامی و غیر شیعی، می‌شود استنباط کرد، هم با مروزی بر تفاسیر غیرروایی سنیان.

گفتیم که از اهتمامات تفسیری معتزلیان «متشابه القرآن نویسی» بود که چند کتاب از این دست باقی مانده است؛ از جمله متشابه القرآن قاضی عبدالجبار، که چاپ شده، و نیز دو متشابه القرآن ابوطاهر الطریثی^۲ و ابن الخلال بصری^۳ که هر دو هنوز به صورت خطی است.

تفاسیر مفقود معتزلیان تا چند قرن همچنان در دسترس بوده و معتزلیان و امامیه و زیدیه و حتی سنیان از آنها استفاده می‌کرده‌اند و نویسندگان بعدی تحت تأثیر این

۱. به دلیل نقدی که به بسیاری از احادیث نامنتطبق با عقایدشان مطرح می‌کرده‌اند.

۲. در مورد متشابه القرآن ابوطاهر الطریثی، رک: «تحفه‌ای گرانقدر از کاشمر» به همین قلم، کتاب ماه دین، ش ۱۰۲-۱۰۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵. عبدالرحمان السالمی بر اساس نسخه‌های یمن و نیز عمان و کتابخانه دانشگاه بیل این کتاب را در دست تصحیح دارد. وی اخیراً مقاله‌ای هم در مجله معهد المخطوطات درباره این کتاب منتشر کرده است.

۳. در مورد ابن خلال، رک: مقاله سلیمان مراد به انگلیسی درباره او در مجموعه مقالات کنفرانس معتزلشناسی استانبول. از کتاب خلال تاکنون دو نسخه شناسایی شده است.

تفاسیر بوده‌اند. البته در تفاسیر موجود برخی از نقل قول‌ها از این دست تفاسیر معتزلی با واسطه است و نویسندگان متأخرتر عموماً بر اساس منابع متقدم‌تر اقوال تفسیری معتزلیان را نقل می‌کرده‌اند. اما به هر حال روشن است که نقل عقاید تفسیری معتزلیان بسیار گسترده و همواره مورد عنایت بوده است. در این میان، بخش‌هایی از تفسیر علی بن عیسی الرمانی باقی مانده که هم‌اینک در دست تصحیح و انتشار است.

تاکنون تلاش‌هایی برای بازسازی تفاسیر معتزلی مفقود قرآن صورت گرفته و از آن جمله است دو کوششی که در غرب برای بازسازی و تحلیل تفسیر ابوعلی جبایی انجام گرفته است. همچنین سال‌ها پیش تفسیر ابومسلم اصفهانی بر اساس تفسیر فخر رازی در مصر بازسازی و منتشر شد. در سال‌های اخیر هم مجموعه‌ای از تفاسیر معتزلی قرآن بر اساس منابع واسطه زیر نظر رضوان السید در بیروت منتشر گردید؛ البته نه چندان محققانه و کامل. هم‌اینک با انتشار دایره وسیع‌تری از تفاسیر قرآن و وجود برنامه‌های رایانه‌ای قرآن امکان بازسازی این تفاسیر ساده‌تر است و البته دقت نظر خاص خود را می‌طلبد.

در سال‌های اخیر در عربستان سعودی بسیاری از تفاسیر قرآن در قالب رساله‌های فوق لیسانس و دکتری و بیشتر در ضمن کارهای گروهی به وسیله دانشجویان دانشگاه‌های شریعت و حدیث تصحیح و تعدادی از آنها هم منتشر شده است. در برخی از این تفاسیر نقل قول‌هایی از تفاسیر معتزلی دیده می‌شود.^۱ از دیگر سو، باید توجه داشت که نقل قول‌ها از تفاسیر معتزلی فقط محدود به کتاب‌های تفسیر نیست؛ بلکه گاه در لابه‌لای کتاب‌های ادبی و تاریخی و کلامی هم دیده می‌شود. این نکته را هم اضافه کنم که معتزلیان متأخرتر به نوبه خود تفاسیر متقدم‌تر معتزلیان را در تفاسیر بعدی نقل می‌کرده‌اند. یکی از نمونه‌های مهم آن تفسیر بسیار بزرگی بوده که گفته می‌شود ابویوسف قزوینی، دانشمند زیدی و معتزلی و از شاگردان قاضی عبدالجبار،

۱. برای نمونه، تفسیر راغب اصفهانی که پیش از این فقط مقدمه آن منتشر شده بود، در سال‌های اخیر مورد توجه قرار گرفته و بخش‌هایی از آن منتشر شده است. در این تفسیر نقل قول‌های تفاسیر معتزلی دیده می‌شود.

نوشته بوده است. متأسفانه از کتاب او چیزی باقی نمانده است،^۱ اما خوشبختانه تفسیر معتزلی اندکی متأخرتر، یعنی تفسیر حاکم جشمی، موسوم به التهذیب باقی مانده و نسخه‌های زیادی از آن در دسترس است.^۲ در این تفسیر، نقل‌های فراوانی از تفاسیر متقدم معتزلی ارائه شده است.

باز باید همین‌جا اشاره کنم که گرچه تفسیر حاکم جشمی چندان مورد اقبال غیر معتزلیان قرار نگرفت و به طور خاص فقط زیدیان و در سرزمین یمن از آن نسخه‌برداری و استفاده کردند، در عوض تفسیر کشف زمخشری که به هر حال جشمی را به خوبی می‌شناخته و گفته شده که تحت تأثیر تفسیر او بوده، با اینکه نویسنده‌اش معتزلی بوده، از اقبال فراوانی برخوردار شد و نه فقط نزد معتزلیان خوارزم و نقاط دیگر و زیدیان ایران و یمن بدان عنایت شد، بلکه نسخه‌های آن به سرعت چندان تکثیر شد که مرزهای گوناگون جغرافیایی و مذهبی را درنوردید و خیلی زود به کتابی مهم برای تدریس تفسیر قرآن و فراگیری آن تبدیل شد. علاوه بر معتزلیان و زیدیان و امامیه، تفسیر کشف زمخشری نزد سنیان ایران و عراق و حجاز و شامات و مصر از شهرت گسترده‌ای برخوردار گردید. هم‌اینک نسخه‌های بسیاری از این کتاب در اختیار است و از آن میان نسخه‌های کهنه کم نیست و متعدد در کتابخانه‌های ایران و یمن و ترکیه یافت می‌شود. البته سنیان با وجود تأثیرپذیری از تفسیر کشف (خاصه چون تفسیری است که به مرزهای پیچیده کلامی و اعتقادی محدود نمی‌شود و جنبه ادبی آن ممتاز است)، نقدهایی هم بر آن داشته‌اند و چندین کتاب را می‌شناسیم و به چاپ هم رسیده است که نقدهای سنیان و خاصه اشعریان بر کشف زمخشری است. اخیراً خوشبختانه تک‌نگاشتی نسبتاً خوب درباره زمخشری و تفسیرش به انگلیسی به‌وسیله انتشارات بریل منتشر شده که قابل استفاده است.

۱. درباره او رک: «ابویوسف قزوینی»، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، به همین قلم.

۲. رک: تحقیق عدنان زرزور درباره این تفسیر بان عنوان: الحاکم الجشمی و منهجه فی التفسیر، بیروت، مؤسسة الرسالة؛ سلیمان مراد هم‌اینک تحقیقی را درباره تفسیر حاکم جشمی سامان می‌دهد.

پس از عصر زمخشری، تفسیر معتزلی قرآن خاصه در میان زیدیان یمن تداوم یافت. زیدیان البته خود سنتی تفسیری و خاص خود داشتند که سابقه آن به قاسم رسی و امام الهادی الی الحق می‌رسید؛ با این وصف به محض انتقال نسخه‌های دو تفسیر جشمی و زمخشری، سنت تفسیرنویسی آنان تحت تأثیر این دو کتاب قرار گرفت و تمایزهای روشنی پیدا کرد؛ آنان گاه تلخیص‌هایی نیز از دو تفسیر یادشده ارائه می‌کردند.

در میان امامیه، تفاسیر کهن معتزلی خاصه به وسیله الثبیان شیخ طوسی و پس از آن مجمع البیان طبرسی همواره منبع الهام مفسران امامی بوده است. البته در سده‌های حضور اخباریان تفسیر امامیه بیشتر رنگ حدیث‌گرایانه گرفت و بازگشتی یافت به دوران متقدم عصر امامیه. پس از ملاصدرا و در طیفی خاص هم تفسیر فلسفی و حتی عرفانی قرآن جای توجه به تفاسیر معتزلی را گرفت. از دیگر سو، به طور کلی یکی از منابع مهم تفسیری در سده‌های هفتم هجری به بعد تفسیر کبیر فخر رازی بوده که گاه بی‌واسطه و گاه با واسطه منبع الهام مفسران مذاهب مختلف و از جمله شیعیان بوده است. تفسیر کبیر یکی از ناقلان مهم تفاسیر معتزلی است و بدین ترتیب تأثیر تفاسیر معتزلی را از این طریق هم می‌توان پی گرفت. اخیراً پروفیسور کلود ژیلیو مقاله‌ای در ۱۵۵ صفحه در مجله اسلام^۱ درباره تاریخچه و تحولات تفسیرنویسی قرآن در عصر کلاسیک اسلامی منتشر کرده که بخشی از آن را هم به معتزله اختصاص داده است.^۲

1. Claude Gilliot, "Kontinuität und Wandel in der 'klassischen' islamischen Koranlegung (II./VII.-XII./XIX. Jh.)", *Der Islam*, Volume 85, Issue 1 (Jul 2009).

۲. همان، ۷۲-۸۱.

دربارهٔ مکتب حنفیان عدل‌گرا

در پاره‌ای از پژوهش‌های ایرانی دیده‌ام برخی به وجود مکتبی اشاره می‌کنند به نام مکتب حنفیان عدل‌گرا. طبعاً این عنوان سابقهٔ تاریخی ندارد، اما این نویسندگان اشاره‌شان به وجود جریانی است از حنفیان در سده‌های نخستین تحول مکتب حنفی که عقایدشان، بنا بر این دیدگاه، عقایدی متناسب با اهل عدل بوده است. در این تردیدی نیست که گروهی مهم از حنفیان در خراسان، ماوراءالنهر، و حتی در بغداد در این دوره‌ها مذهب معتزلی داشته‌اند، اما مقصود این دسته از نویسندگان از حنفیان عدل‌گرا نه این دسته از حنفیان، بلکه حنفیانی‌اند که معتزلی نبوده‌اند، اما بنا بر سنتی منتسب به ابوحنیفه، که از طریق کسانی مانند ابومطیع بلخی و ابومقاتل سمرقندی به نسل‌های بعدی در خراسان منتقل شد، با وجود اعتقاد و ایمان به گونه‌ای از عقیدهٔ ارجاء، در سایر موارد عقایدی مشابه معتزلیان داشته‌اند. این پژوهشگران میان این سنت حنفی با سنت‌های دیگر حنفی و از جمله ماتریدیان تمایز قائل می‌شوند.

در این دست پژوهش‌ها دیده‌ام به کسانی مانند بشر مریمی و محمد بن شجاع الثلجی به عنوان اصلی‌ترین شخصیت‌های این جریان اشاره می‌شود. اما نکتهٔ جالب این است که این نویسندگان توجه نداشته‌اند که بشر مریمی جهمی مذهب بود و گرچه عقایدش تنزیهی بود و مشابهتی با آرای معتزله داشت اما در زمینهٔ بحث جبر و اختیار موضعش مخالف معتزلیان بود و همچون جهمیان جبری می‌اندیشید. بنابراین او نمی‌توانست عدل‌گرا باشد. ابن الثلجی هم درست است که در موضوع خلق قرآن به توقف قائل بود و از این منظر با بسیاری از معتزله مخالف بود اما او در واقع یک حنفی معتزلی بود و دلیلی ندارد او را به مکتبی دیگر منتسب کنیم. باور به خلق قرآن، همان‌طور که امروزه کاملاً روشن شده، عقیده‌ای در اصل جهمی بود و نه معتزلی و بنابراین در مورد آن اجماعی در میان معتزلیان متقدم وجود نداشت و این امری است که بر آگاهان به تاریخ‌نگاری اندیشه در اسلام پوشیده نیست.

واقع این است که چیزی به نام «حنفیان عدل‌گرا» وجود خارجی نداشته است. ما سنتی از حنفیان معتزلی داشته‌ایم و در کنار آن دو سنت متفاوت غیر معتزلی، که هر دو به گونه‌های متفاوتی به آراء یا سنتی منتسب به ابوحنیفه وابسته بوده‌اند، به نام‌های مشایخ بخارا و مشایخ سمرقند. مشایخ بخارا البته در باورها و عقاید «اهل سنت و جماعت» خود مواضع محافظه‌کارانه‌تری داشته‌اند. سنت مشایخ سمرقند که در نهایت خود را در مکتب کلامی ماتریدی نشان داد به گونه‌ای از سنت و ادبیات منتسب به ابوحنیفه نزدیک‌تر بود که توحیدگرایی و عدل‌گرایی در آن بیشتر مشهود بود. مکتب ماتریدی، که آنها نیز البته خود را از «اهل سنت و جماعت» می‌دانسته‌اند، چنانکه می‌دانیم در بسیاری از مبانی و باورها با مکتب معتزلی شباهت دارد.

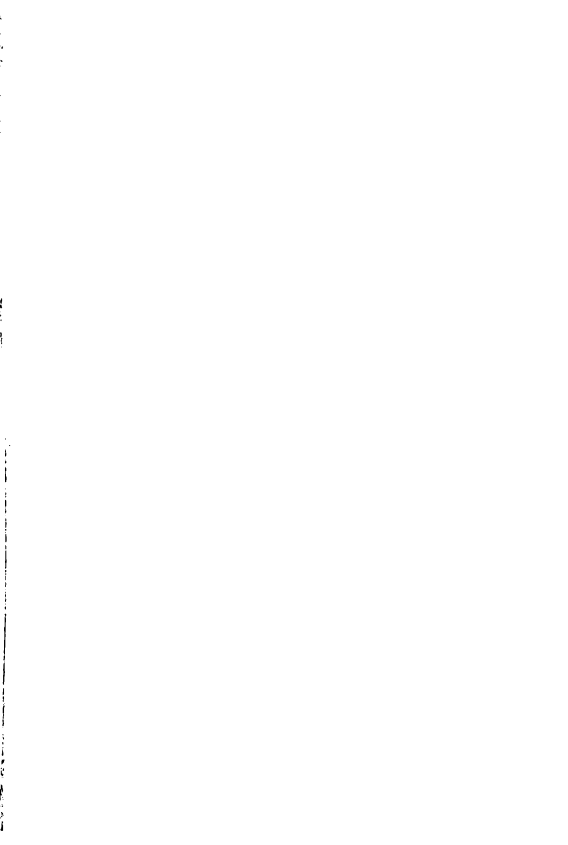
بنابراین، مکتبی به عنوان حنفیان عدل‌گرا بدین صورت که در این نوع پژوهش‌های فارسی مطرح می‌شود وجود خارجی نداشته و این برداشت از روی خلط میان دیدگاه‌های کلامی مختلف برای این نویسندگان ایجاد شده است.

همین نویسندگان در این دست بررسی‌ها درباره مکاتب مختلف حنفی به آثاری استناد می‌کنند که وضعیت انتسابی آنها مشکوک است و ماهیت آنها چنانی نیست که در این پژوهش‌ها مطرح شده است؛ متونی مانند روایات مختلف الفقه الاکبر منتسب به ابوحنیفه؛ شرح الفقه الاکبر منتسب به ابومنصور سمرقندی (همان که به ابواللیث سمرقندی هم منتسب شده)؛ عقیده منتسب به ابومنصور ماتریدی (همان که سبکی آن را در السیف المشهور شرح کرده است و قطعاً از ابومنصور ماتریدی نیست) و چند متن دیگر. در این دست پژوهش‌ها مقایسه‌هایی میان روایات مختلف الفقه الاکبر و نیز متن‌های الوصیه و نیز العالم و المتعلم و چند متن دیگر منتسب به ابوحنیفه با متون و عقیده‌نامه‌هایی که ذکرشان رفت صورت گرفته که همگی از برداشت نادرست از وضعیت انتساب این متون و کتاب‌ها و همچنین بی‌دقتی در تفکیک درست میان دو سنت مهم و اصلی حنفی، یعنی سنت مشایخ بخارا و سنت مشایخ

سمرقند،^۱ ناشی شده است. این نویسندگان اصلاً اشاره‌ای به تفکیک میان این دو سنت نکرده‌اند.

شناخت ما در ایران از سنت‌های کلامی و فقهی حنفیان، که در واقع بخشی از تاریخ فرهنگی خراسان بزرگ و زبان پارسی را شکل می‌دهند، به عللی که در نوشته‌ای دیگر بدان خواهم پرداخت بسیار ضعیف است و این نوع پژوهش‌ها هم البته با این مشکلات نظری روبه‌روست. بهترین پژوهش دربارهٔ مکاتب فکری و کلامی حنفی و به‌ویژه مکتب سمرقند کتاب پروفیسور رودولف است دربارهٔ ابومنصور ماتریدی که باید به فارسی ترجمه شود.

۱. البته در کنار آنها سنت مشایخ عراق را هم داریم.



یک اعتقادنامه جدید ماتریدی به فارسی: لطائف الأذکار

تعداد متون کلامی و اعتقادنامه‌ای از ماتریدیان در سده ششم هجری بسیار اندک است، به‌ویژه از ماتریدیان بخارا. سمرقند، که مهد اصلی مکتب کلامی ماتریدی است، چنانکه می‌دانیم در اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم هجری نهضتی ماتریدی را تجربه کرد که موجبات تثبیت این مکتب را در میان حنفیان سبب‌ساز شد، به شرحی که تاکنون محققانی همانند مادلونگ و رودولف درباره آن نوشته‌اند. بدین ترتیب ادبیاتی در سده ششم هجری در کلام ماتریدی تولید شد که البته تنها بخش محدودی از آن باقی مانده است. اما این گرایش با کمی تأخیر در بخارا نیز شایع شد. گرچه مذهب «اهل سنت و جماعت» به‌عنوان مذهب ابوحنیفه در اصول و فروع سابقه بسیار کهنه‌ای در بخارا دارد. به هر حال، اینکه در نیمه سده ششم هجری شخصی به پایه شمس‌الدین محمد بن عمر ابن مازہ (-۵۶۶ق) از خاندان آل برهان که ریاست دینی، اجتماعی، و حتی تا حدود زیادی سیاسی شهر بخارا را در سده ششم هجری در اختیار داشته‌اند، عقیده‌نامه‌ای بر اساس مبانی مکتب کلامی ماتریدی بنگارد بسیار مهم و در گسترش مکتب ماتریدی شایسته تأمل و هرگونه سندی در این رابطه ارزشمند است. در واقع این خاندان از گسترش مکتب ماتریدی سمرقند که مورد توجه سلاطین سلجوقی قرار گرفته بود، بدین ترتیب حمایت کرده‌اند.

کتاب لطائف الأذکار للحضار و السفار فی المناسک والآداب او که اخیراً با همت آقای رسول جعفریان و با شناسایی نسخه از سوی آقای سیدعلی موجانی در تهران منتشر شده است، شامل فصلی است اعتقادنامه‌ای در آغاز کتاب که آنچه در آن به‌عنوان عقیده‌نامه اهل سنت و جماعت مطرح شده دقیقاً بر مبنای مکتب ماتریدی است. آقای جعفریان البته در مقدمه این عقیده‌نامه را به دلیل آنکه در آن از نظریه کسب

سخن رفته عقیده‌نامه‌ای اشعری دانسته‌اند.^۱ فارغ از اینکه اشعریان در بخارا حضوری بسیار ناچیز داشته و یا اصلاً حضوری نداشته‌اند (گرچه گاه عقاید آنان بر حنفیان این منطقه تأثیری داشته است) باید گفت در این متن اعتقادنامه‌ای ابدأ مبانی اشعری دیده نمی‌شود و متن آشکارا کلام ماتریدی را نمایندگی می‌کند. آنجا که نویسنده می‌نویسد: «و قدیم است بهمه صفات»،^۲ آشکارا عقیده‌ای ماتریدی را مطرح می‌کند که مخالف است با عقیده اشعریان درباره صفات فعلی خداوند. یا آنجا که تأکید می‌کند بر اینکه «و جمله پیغامبران راست گفته‌اند و معصوم بوده‌اند از کبایر و صغایر از زلت»^۳ دقیقاً نظرش تأکید بر عقیده ماتریدی در برابر اشعریان است که در این زمینه درجه ضعیف‌تری از عصمت را مد نظر داشته‌اند.

جنبه‌های تزیهی در این عقیده‌نامه، مانند آنچه درباره عرش گفته،^۴ هم تأکیدی است بر موضع تزیهی ماتریدیان و تأکید آنان بر این دیدگاه در برابر اشعریان. همچنین است تأکید او بر اینکه استثناء در ایمان جایز نیست.^۵ آنچه درباره قرآن هم می‌گوید^۶ درست است که مخالف عقیده اشاعره نیست، اما ترکیب عبارت عقیده ماتریدیان را بیشتر نمایندگی می‌کند و نه تأکیدات خاص اشعریان در این زمینه را. اما در زمینه کسب و خلق اعمال آنچه نویسنده در اینجا بر آن تأکید می‌کند دقیقاً دیدگاه ماتریدیان است مبنی بر اینکه به تعبیر او «کننده فعل بنده است، لا جرم فعل به بنده حواله است از روی کسب و بحق تعالی حواله است از روی آفرینش و خلق. و هر فعلی که بنده را در وی اختیارست خدای تعالی قوت آن فعل بیافریند در بنده تا بنده آن فعل تحصیل

۱. ابن مازة، لطائف الاذکار للحضار و السفر فی المناسک و الآداب، به کوشش رسول جعفریان، تهران، علم، ۳۸، ۱۳۹۲.

۲. همان، ۶۶.

۳. همان، ۶۷.

۴. همان، ۶۷.

۵. «باید کی در ایمان خود بشک نباشد و چنین گوید کی مؤمنم حقاً» (همان، ۶۹).

۶. همان، ۶۷.

کند بآن قوت». ^۱ این دیدگاه در واقع گرچه در آن اصطلاح کسب به کار رفته (که البته ماتریدیان هم آن را به کار می‌برده‌اند) با نظریه کسب بدان معنی که اشعریان از آن منظور می‌داشته‌اند کاملاً متفاوت است، چراکه ماتریدیان حقیقتاً استناد فعل را به آدمی حقیقی می‌دانسته‌اند و نه از روی مجاز. آنان گرچه استطاعت را هم‌زمان با فعل می‌دانسته‌اند، ولی آن را صالح برای طرفین فعل و ترک قلمداد می‌کرده‌اند. بنابراین آنچه نویسنده ما در اینجا می‌گوید نظریه‌ای اشعری نیست.



اعتقادنامه ماتریدی از ابوالمعالی علوی به فارسی

بیان الأدیان^۱ تألیف ابوالمعالی محمد بن نعمت بن عبیدالله العلوی بلخی تألیف حدود سال‌های میان ۴۸۵ تا ۴۹۵ق، که تحریری از آن را به احتمال بسیار زیاد برای فخرالملک، فرزند خواجه نظام‌الملک، نوشته است، از کهن‌ترین متون فارسی در ملل و نحل نگاری است.^۲ این نکته را باید تذکر داد که گرچه از یک‌جا در متن (ص ۲۱۸ تا ۲۱۹) سال تألیف ۴۸۵ق قابل استنباط است اما در جای دیگر (صفحه ۲۵۹) نویسنده از ۴۸۵ سال پس از پیامبر سخن می‌گوید که سال ۴۹۵ق بدین ترتیب قابل استنباط است. بعید نیست نویسنده تنها تحریر دوم را به فخرالملک، آن‌گاه که وزیر سنجر سلجوقی بوده، اهدا کرده بوده و نه تحریر اول را. ذکر فخرالملک تنها در شمار محدودی از نسخه‌ها آمده و اختلافات زیاد میان نسخه‌های کتاب هم به احتمال قوی به دلیل همین اختلاف تحریرهای نویسنده بوده است. اهداء کتاب به بیش از یک ولی نعمت، چنانکه می‌دانیم، در آن دوران بسیار شایع بوده است (این نکته برای نخستین بار اینجا مطرح می‌شود).

نویسنده این کتاب به نظر من به احتمال زیاد شیعه امامی اما ناچار به پنهان‌کاری بوده است. نمونه‌های این‌گونه پنهان‌کاری امامی مذهبان و حتی زیدیه در عصر سلجوقی کم نیست. در جای جای کتاب معلوم است که وی با مذهب اهل سنت و جماعت نسبتی ندارد. خاندان او البته خاندان مهمی در بلخ بوده‌اند و من شرح احوال آنان و تبیین درست نسب ایشان و معرفی یکی از آثار حدیثی منتسب به این خاندان را سال‌ها پیش در سایت کاتبان در مقاله‌ای تحت عنوان «کتابی از مؤلفی از خاندان صاحب بیان الأدیان» نوشتم. بعداً در چاپ تازه این کتاب، که یکی دو سال بعد از

۱. در این مقاله از چاپ بیان الأدیان به کوشش جعفر واعظی بهره برده ایم.

۲. ترجمه کهنسال و فارسی السواد الاعظم البته بخشی را در ملل و نحل دارد.

انتشار آن مقاله منتشر شد، دیدم مصحح کتاب نیز به درستی نسب ابوالمعالی را در مقدمه بحث کرده است. این تصحیح تازه که به کوشش جعفر واعظی سامان گرفته گرچه تصحیح خوبی است، اما متأسفانه همانند دیگر تصحیحات این کتاب مشتمل بر اغلاطی است و البته سازواره انتقادی و شیوه تصحیح متن هم با مشکلاتی روبه‌روست که جای بحث اینجا نیست. با وجود تصحیح مکرر این کتاب، به نظر من هنوز باید این متن بار دیگر وسیله شخصی آشنا با ادبیات ملل و نحل نگاری و کلام و عقاید نگاری تصحیح شود.

ابوالمعالی در ذیل بحث از مذهب سنت و جماعت^۱ عقایدی را مطرح می‌کند که متناسب است با مذهب ماتریدی، تنها با یک مورد اختلاف بسیار اندک که می‌تواند ناشی از نوعی تفسیر متفاوت از مبانی مکتب ماتریدی باشد. این نکته بسیار حائز اهمیت است. در زمان ابوالمعالی مکتب ماتریدی به تازگی رونق گرفته بود و سلاطین سلجوقی هم تمایلی بدان نشان می‌دادند، به‌ویژه به دلیل تمایل آنان به تثبیت مذهب ابوحنیفه به‌عنوان مذهب اهل سنت و جماعت. این سیاست در دوران خواجه نظام‌الملک اندکی تعدیل شد. خواجه نظام‌الملک در واقع خود در پی تثبیت مذهب شافعی در کنار مذهب حنفی بود و بنابراین مکتب اشعری هم به‌عنوان مذهب اهل سنت و جماعت از سوی او و مدارس نظامیه تبلیغ می‌شد. بعد از دوران خواجه نظام‌الملک و سلطان ملک‌شاه البته این سیاست تغییر کرد و بعد چنانکه می‌دانیم به تدریج سیاست ضد شافعی و ضد اشعری در میان ترکان سلجوقی گسترش پیدا کرد. کتاب بیان‌الآدیان درست در دورانی میانی تألیف شده و نویسنده هم بی‌تردید به این مسائل عنایت داشته است. البته احتمال دارد که در این بخش حذف و اصلاحاتی در نسخه‌ها صورت گرفته باشد اما باید گفت ذکر خنابله در میان مذاهب سنت و جماعت در این متن^۲ از نمونه‌های نخستین و قابل توجه این پدیده است؛ خصوصاً با توجه به وقایعی که در آن دوران و اندکی پیش‌تر در بغداد گذشت و

۱. همان، ۱۷۹ به بعد.

۲. همان، ۱۸۵.

تحت عنوان «فتة ابن القشیری» معروف است و طی آن حنبلیان سعی در تثبیت قدرت و عقیده خود در بغداد داشتند.

ذکر اشعریان در این متن^۱ نیز در کنار مذاهب فقهی البته غریب می‌نماید، اما در نسخه دیگری که در پاورقی بدان اشاره شده از مذهب سفیان ثوری سخن رفته که به نظر من صحیح‌تر است و گویا این تغییر، یعنی ذکر سفیان ثوری، از سوی نویسنده در تحریر دوم صورت گرفته است.

آنچه جالب توجه است آن است که نویسنده در بحث از حنفیان^۲ اشاره می‌کند که فقیهان خراسان که به تعبیر او «از اصحاب ابوحنیفه‌اند در اصول»، مذهب سنت و جماعت دارند، اما همو می‌گوید که بعضی از فقه‌های عراق (که در این زمینه می‌تواند تنها شامل عراق عجم و یا در کنار آن بغداد هم باشد) در اصول مذهب معتزلی دارند. اینجا اشاره نویسنده ما به حنفیان خراسان و ماوراءالنهر بوده است که مذهب آنان در عقاید و «اصول» منتسب بوده است به ابوحنیفه و البته خود عموماً به شاخه‌های سنت‌گراتر بخارایی و ماتریدی سمرقندی قابل تقسیم بوده‌اند.

با وجود اختلافات بسیار میان حنفیان و دیگر سنیان، از جمله اشعریان و اصحاب حدیث، نویسنده ما در ابتدای این فصل، آنگاه که می‌خواهد عقاید اهل سنت و جماعت را مطرح کند آنچه به عنوان عقاید «سنت و جماعت» مطرح می‌کند در واقع در کلیت آن نماینده عقاید ماتریدیان است؛ گو اینکه بعداً آنها را شامل همه مذاهب فقهی سنی می‌داند. این نشان می‌دهد که نویسنده توجه به این نکته داشته که کتابش را در دوران ترکان سلجوقی حنفی مذهب می‌نویسد و باید عقاید آنان را معیار درست پاک‌اندیشی معرفی کند. در زمان نویسنده ما، تحولات تازه مکتب ماتریدی و گسترش سریع آن، که مربوط به همین دوران است، پژوهش را در خراسان به تازگی یافته بود و حتی نویسنده‌ای مانند ابوبکر احمد بن محمد بن الحسن الفورکی النیشابوری در

۱. همان‌جا.

۲. همان، ۱۸۵ - ۱۸۶.

کتاب النظامی خود، که آن را به سال ۴۶۵ ق نوشته، به یکی از مهم‌ترین عقاید ماتریدیان - بدون اشاره به نام آنان - ذیل عنوان جماعتی از ماوراء النهر اشاره می‌کند.^۱ نویسنده ما آنجا که می‌گوید «اصحاب سنت و جماعت»، «ایزد تعالی را به همه صفات او قدیم گویند»^۲ و یا آنجا که می‌نویسد: «وقضا و قدر و نیکی و بدی به ارادت او ببیند لیکن فعل بنده با آن به استحقاق ثواب و عقاب باطل نگردد و گویند نیکی و بدی به ارادت ایزد تعالی است و بنده را در فعل اختیار، و ایزد تعالی بر وفق اختیار هر یکی چنان که به علم قدیم می‌دانست، خالق آن فعل»^۳؛ در واقع دقیقاً بر مبنای مکتب کلامی ماتریدی و با اصطلاحات ویژه آنان سخن می‌گوید. نویسنده البته چند سطری پایین‌تر مطلبی را درباره معنای حدیث معروف «السَّعِيدُ مَنْ سَعَدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ» اظهار می‌کند که با عقاید مکتب ماتریدی سازگار نیست و شاید صرفاً تعبیری نادرست از باور آنان باشد یا اشاره‌ای به تمایل نویسنده به اینکه خود را تا اندازه‌ای هم خوان با مکتب اشعری نشان دهد.

به هر حال آنچه مسلم است این بخش از متن کتاب بیان الادیان از اسناد مهم درباره مکتب کلامی ماتریدی است که امروزه در اختیار است.

۱. رک: برگ: ۱۰۴ الف: «و جماعة مِنَ الْقَائِلِينَ هُمْ وَرَاءَ النَّهْرِ وَقَدْ ثَبَتَ فِي نَفْسِهِمُ الْقَوْلُ فِي ذَلِكَ».

۲. همان، ۱۷۹.

۳. رک: همان، ۱۸۱؛ با اندکی اصلاح در متن. متأسفانه تصحیح نسخه‌های کتاب بعد رستی صورت نگرفته است.

نسخه خطی فصل امامت «شرح اصول الخمسة» ابوالحسین بصری

ابوالحسین بصری، متکلم برجسته معتزلی (-۴۳۶ق)، علاوه بر آنکه در مسائل اصلی دانش کلام معتزلی تألیفات مهم و سهم عمده‌ای در تحریر و تجدید و بازبینی آرا و ادله کلامی معتزلیان داشته است، چندان که خود پدیدآورنده مکتبی نوین در کلام معتزلی گردید، درباره امامت نیز آثار مهمی نگاشته است. مهم‌ترین اثر او تصفح الأدلة است که فقط بخش‌های کوتاهی از آن به صورت اصلی باقی مانده و البته محتوای آن را محمود الملاحمی الخوارزمی در کتاب المعتمد بازنویسی و تحریر دوباره کرده و هم‌اکنون می‌توان گفت که بر اساس همین کتاب اخیر می‌توان به محتوا و حتی در موارد بسیاری عین عبارات کتاب اصلی، یعنی تصفح الأدلة دسترسی داشت.

این کتاب، همان‌طور که از نامش هم پیداست، درباره بررسی و بازبینی ادله معتزلیان بهشمی درباره مسائل اصلی علم کلام بوده است. وی در پاره‌ای مسائل، از همه مهم‌تر مسئله احوال و شینیت معدوم، با نظرات استادش، قاضی عبدالجبار همدانی، مخالف بوده و آنها را به نقد کشیده^۱ و در پاره‌ای مسائل هم تحت‌تأثیر فیلسوفان بوده،^۲ و در پاره‌ای از مسائل هم بیشتر متمایل به بغدادیان بوده تا بصریان. این همه موجبات انتقاد تند بهشمیان را از او فراهم کرده و از آن جمله است انتقاد حاکم جُشُمی در شرح عیون المسائل از او و بی‌اعتنایی به آرای ابوالحسین در سرتاسر کتابش. کتاب تصفح الأدلة البته، بنابر گزارش محمود الملاحمی در کتاب المعتمد، به سبب مرگ نویسنده ناقص مانده و فقط تا اواخر بحث توحید را شامل می‌شده^۳ و بنابراین بخشی

۱. رک: مقالات متعدد پروفیسور مادلونگ درباره ابوالحسین بصری، از آن جمله مقاله اخیر او در ویرایش سوم دائرة المعارف اسلام لیدن، نیز مقدمه المعتمد ملاحمی.

۲. می‌دانیم که او نزد منطقیان بغداد تحصیل فلسفه کرده بوده و هم‌اینک نیز نسخه ترجمه عربی فیزیک ارسطو به تنظیم او در اختیار است؛ با تصحیح عبدالرحمان بدوی در دو جلد، چاپ قاهره.

۳. تا پایان باب رؤیت باری، رک: المعتمد، ص ۵، نیز؛ ص ۴۹۲.

در باره امامت در آن مطرح نشده بوده است. البته از المعتمد و نیز از بخش های باقی مانده کتاب تصفح الأدلة چنین معلوم است که کتاب تا همین قسمت آن هم کتابی بزرگ و با تفصیل در کلیه مسائل بوده است.^۱ آن طور که از منابع موجود برمی آید گویا این کتاب هیچ گاه به یمن نرسید و زیدیان نسخه ای از آن در اختیار نداشتند.

ابوالحسین کتاب دیگری هم داشته به نام غرر الأدلة که آن کتاب گویا کامل و شامل ابواب مختلف از جمله امامت می شده است. بنابر وصف منابع این کتاب در یک مجلد بزرگ بوده است.^۲ ابن ابی الحدید نیز شرحی بر این کتاب از جمله بر باب مربوط به امامت آن نوشته بوده است.^۳ این کتاب پیش از تصفح الأدلة نوشته شده بوده است و ابوالحسین در تصفح به آن ارجاع می دهد.^۴ بنابر شواهدی دست کم نسخه بخشی از این کتاب - اگر نگوییم نسخه کامل آن - به یمن رسیده بوده است. البته تاکنون نسخه ای از این اثر یافت نشده و فقط نقل هایی از آن در منابع دیده می شود.

گفتم ملاحمی در بخش آغازین کتاب المعتمد بیشتر متکی بر عبارات کتاب تصفح الأدلة بوده است. وی در بخش های دیگر کتاب از منابع متعددی بهره برده، از جمله از الآراء و الدیانات حسن بن موسی نوبختی و نیز کتاب المقالات ابو عیسی و راق و نیز پاره ای از نوشته های فلسفی. وی البته به تناسب بخش های مختلف از منابع متفاوتی بهره مند بوده؛ اما پیداست که در قسمتی از کتابش متکی بر کتاب غرر الأدله ابوالحسین بوده است. این مطلب هم از نقل های ملاحمی از کتاب غرر در المعتمد پیداست؛ هم در مقام مقایسه المعتمد (یا دست کم خلاصه آن یعنی کتاب الفائق) با

۱. رک: بخش منتشر شده کتاب تصفح الأدلة به کوشش ویلفرد مادلونگ و زابینه اشمنیکه؛ نیز رک: توصیف ابن خلکان از آن در وفیات الأعیان (۲۷۱/۴) که می گوید این کتاب در دو جلد بوده است؛ نیز توصیف ذهی در سیر أعلام النبلاء در مورد «کبیر» بودن کتاب، ۵۸۸/۱۷.

۲. رک: ابن خلکان، همان جا؛ نیز رک: ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب، ۱۷۲/۵.

۳. رک: شرح نهج البلاغة، ۱۶۹/۱؛ نیز ۱۵۷/۵؛ این کتاب از مهم ترین منابع سدیدالدین حمصی رازی، متکلم و اصولی امامی، در کتاب المنقذ من التقليد (التعلیق العراقي) بوده است.

۴. رک: ملاحمی، المعتمد، ۴۶۶.

دیگر کتاب‌هایی که از غرر نقل می‌کرده‌اند. البته از عبارتی از کتاب المعتمد،^۱ چنین پیداست که گویی ملاحمی غیر از تصفح الأدله نوشته مناسب دیگری از ابوالحسین در اختیار نداشته تا بر اساس آن کتابش را پس از پایان یافتن قطعه موجود از کتاب تصفح تکمیل کند، اما روشن است که برای او کتاب غرر، در مباحثی که ابوالحسین فرصت تدوین آنها را در تصفح پیدا نکرده بوده، منبعی ارزشمند و اصلی قلمداد می‌شده است. توضیح اینکه چنانکه گذشت کتاب الفائق ملاحمی خلاصه‌گونه‌ای از کتاب المعتمد است^۲ و خوشبختانه کامل به‌دست رسیده و چاپ هم شده است.^۳ براساس این کتاب می‌توان به ساختار کتاب المعتمد کم و بیش پی برد. از بخش‌هایی از این کتاب و در واقع منبع آن، کتاب المعتمد، پیداست که ملاحمی در حین تألیف جدا از تصفح که توضیحش گذشت، نوشته‌ای از ابوالحسین را جلوی چشم داشته است و این به احتمال بسیار قوی کتاب غرر الأدله‌ی ابوالحسین بوده است نه کتابی دیگر از او. از جمله شواهد در این باره بخش امامت کتاب الفائق است که در واقع خلاصه‌گونه‌ای بوده است از بخش امامت کتاب المعتمد ملاحمی (این بخش از کتاب المعتمد جزء بخش‌های مفقود کتاب است). چنانکه خواهیم دید به نظر می‌رسد در این بخش ملاحمی عمدتاً متکی بر کتاب الغرر ابوالحسین بوده است.

گفتیم بخشی از الغرر درباره امامت بوده، اما از عنوان رديه الحسن بن محمد الرصاص، دانشمند معتزلی زیدی یمن در سده ششم هجری، بر ابوالحسین بصری در مباحث امامت که آن را رديه / نقضی بر کتاب المدخل الی غرر الأدله خوانده‌اند،^۴ شاید برآید که این کتاب مدخلی هم داشته که در آن مباحث امامت هم مطرح شده بوده است (یا اینکه مباحث امامت نه در متن اصلی کتاب الغرر بلکه در مدخل آن نوشته شده بوده

۱. رک: ملاحمی، المعتمد، ۴۹۲.

۲. رک: ملاحمی، الفائق، ۱-۲.

۳. به تصحیح ویلفرد مادلونگ و مارتین مکدرموت، تهران، انجمن حکمت و فلسفه با همکاری دانشگاه آزاد برلین.

۴. رک: بخش الحاقی به کتاب المغنی، ۲۰-۲۶۳/۲-۲۶۴.

است). اما به نظر می‌رسد در اینجا منظور از المدخل خود کتاب غرر الأدله باشد. به هر حال، از این گزارش معلوم می‌شود که زیدیان یمن به مباحث امامتی که ابوالحسین بصری آن را مطرح کرده واکنش نشان داده بودند؛ کما اینکه نسبت به بخش امامت الفائق محمود الملاحمی که آن هم تحت تأثیر ابوالحسین بوده، واکنش نشان دادند و بر آن ردیه نوشتند. علاوه بر این دو اثر، آنچه به طور خاص اهتمام ابوالحسین را به مباحث امامت نشان می‌دهد، کتاب او با عنوان نقض الشافی است که ردیه‌ای بوده است بر کتاب الشافی سید مرتضی، دانشمند شیعی با گرایش‌های معتزلی و بهشمی، که اتفاقاً هر دو هم در یک سال درگذشته‌اند.^۱ کتاب الشافی خود ردیه‌ای است بر بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار همدانی. شریف مرتضی خود از محضر قاضی عبدالجبار در دانش کلام بهره علمی برده بوده (همچنان که برادرش شریف رضی، گردآورنده نهج البلاغه) اما به آراء قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی در خصوص امامت و خاصه مواضع قاضی درباره عقاید و ویژه امامیه درباره امامت واکنش تندی نشان داده و در کتاب بزرگ الشافی به ردیه‌های قاضی عبدالجبار پاسخ داده است. البته قاضی عبدالجبار به علت تمایلات معتزلی خود و نزدیکی‌اش با شماری از شیعیان و خاصه زیدیان و از جمله مناسباتی که با وزیر دانشمند آل بویه، صاحب بن عباد، داشته است، بسیار متمایل به تشیع است و همین ویژگی هم کم و بیش در ابوالحسین بصری و پیروان او همانند محمود ملاحمی خوارزمی دیده می‌شود. نخستین واکنش به الشافی را ابوالحسین بصری نشان داده که با تدوین نقض الشافی به این ردیه شریف مرتضی پاسخ داد. متأسفانه این کتاب از میان رفته است.

همچنین ابوالحسین بصری به کتاب دیگر شریف مرتضی با عنوان المقنع درباره غیبت امام زمان (عج) نیز پاسخی داده بوده که از آن در منابع با عنوان نقض المقنع یاد می‌شود. این کتاب هم متأسفانه از میان رفته است. توجه ابوالحسین به کتاب المقنع

۱. شاید مراد از «کتاب فی الامامة» که در برخی منابع به او نسبت داده شده همین نقض الشافی او باشد؛ رک: ابن خلکان و ابن عماد، همان جاها.

شریف مرتضیٰ خاصه از این جهت اهمیت داشت که شریف مرتضیٰ با رویکردی کلامی و بر پایه آموزه‌هایی معتزلی مسئله غیبت را محل بحث و تبیین قرار داده بود و به‌ویژه از نظریه غیبت راهکاری در مباحث فقهی اجماع و تداوم حجیت فقهی بدون استناد به قیاس و رأی را پیشنهاد کرده بود.^۱

سلار دیلمی از شاگردان شریف مرتضیٰ در پاسخ ابوالحسین بصری کتابی در نقض و رد نقض الشافی وی نوشت که از این کتاب تاکنون نسخه‌ای معرفی نشده است.^۲ علاوه بر این، کراجکی (-۴۴۹ق)، دانشمند امامی و دیگر شاگرد شریف مرتضیٰ، در رساله کوچکی به آرای ابوالحسین و ردیه‌های او بر امامیه و انکشاف نشان داده است. این رساله را چنین نامیده‌اند: «رسالة التنبیه علی أغلاط ابی الحسین البصری فی فصل فی ذکر الامامة».^۳ این همه نشان از اهتمام ابوالحسین بصری به مسائل امامت و از جمله رد بر افکار و آرای ویژه امامیه درباره نص و عصمت و نیز اهتمام امامیه به رد بر افکار او در این زمینه دارد.^۴

علاوه بر این کتاب‌ها که از ابوالحسین بصری شمردیم، کتاب دیگری هم در برخی منابع به او منسوب شده که می‌توانسته بخشی از آن مرتبط با بحث امامت باشد. این کتاب شرح الأصول الخمسة است که منابعی مانند ابن خلکان از آن یاد کرده‌اند.^۵ بنا بر سبک کتاب‌هایی که در سنت اصول الخمسة فی قاضی عبدالجبار و شرح آن نوشته

۱. در این باره مختصری در رساله دکتری خود توضیح داده‌ام که می‌توان به آن مراجعه کرد.

۲. رک: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ۱۶۹.

۳. در ادامه مقاله به این رساله خواهیم پرداخت.

۴. برای این دو کتاب ابوالحسین و مباحث مرتبط، رک: حاکم جشمی، «شرح العیون»، در فضل الاعتزال، ۳۸۷؛ ابن طاوروس، بناء المقالة الفاطمية، تحقیق السید علی العدنانی الغریفی، ۵۶؛ «رسالة فی فهرس مصنفات الشیخ أبی الفتح محمد بن علی بن عثمان الکراجکی»، چاپ شده به نام: «مکتبة العلامة الکراجکی لأحد معاصریه»، تراث، تحقیق عبدالعزیز الطباطبائی، ۳۹۳؛ نیز رک: دو مقاله من با عنوان‌های «پاره‌ای محتمل از کتاب نقض المقنع ابوالحسین بصری، متکلم نامدار معتزلی» و «علم الکلام الإمامی ومدرسة أبی الحسین البصری الکلامیة»، در سایت کاتبان.

۵. رک: وفیات الأعیان، ۲۷۱/۴؛ نیز: شذرات الذهب، ۱۷۲/۵؛ هدیة العارفین، ۶۹/۲.

شده‌اند،^۱ این کتاب علی الاصول بخشی نیز درباره امامت داشته است (ذیل بحث امر به معروف و نهی از منکر). از این کتاب ابوالحسن تاکنون نسخه‌ای معرفی نشده بود، اما به لطف پروفسور زابینه اشمیتکه، نویسنده این سطور با نسخه‌ای در ضمن مجموعه گلاسروین (به شماره ۱۱۴) آشنایی یافته که باید آن را بخشی از این کتاب قلمداد کرد.^۲ در برگ نخست این کتاب که خود در ضمن مجموعه‌ای است، چنین آمده است: «فصل منتزَع من کتاب شرح الأصول فی الامامة تصنیف الشیخ الجلیل ابی الحسن بن علی، رحمة الله علیه ورضوانه». در آغاز کتاب هم نام مؤلف چنین آمده است: «قال الشیخ الجلیل ابوالحسن بن علی البصری رحمه الله». از اینجا معلوم می‌شود که این نسخه بخش امامت کتاب شرح الأصول ابوالحسن بصری است که جداگانه در این نسخه رونویسی شده است. این نسخه نسخه‌ای است یعنی که به وسیله زیدیان کتابت شده و در ضمن مجموعه‌ای است که در آن چند کتاب و رساله از امام زیدی یمن، المنصور بالله عبدالله بن حمزه، هم دیده می‌شود. تاریخ کتابت نسخه روشن نیست اما هم کتاب شرح الأصول و هم رساله‌های المنصور بالله همگی به خط واحدی کتابت شده و ظاهر چنین است که نسخه‌ای است کهنه و محتملاً از اوایل سده هفتم هجری. کتاب شرح الأصول کتاب نخست این مجموعه است.^۳ طبق آنچه نویسنده در مقدمه این فصل بیان کرده، او در فصل امامت به چندین موضوع پرداخته است که یکی از آنها درباره اصل مفهوم امامت است. این فصل نخستین بخش این کتاب است و فقط چند سطر را تشکیل می‌دهد. فصل بعدی، که گویا دنباله فصل اول است و نه فصلی مستقل (گرچه عنوان فصل دارد)، در مسئله وجوب امامت است و در حقیقت بحث از طریقه وجوب آن که آیا تنها سمعی است یا اینکه عقلی هم هست. فصل بعدی درباره غرض از نصب امام و شروط امامت و طریقه عزل امام/ انحلال عقد امامت است. فصل بعدی درباره طریق انتخاب امام است. فصل بعدی درباره

۱. البته از اینکه کتاب ابوالحسن حقیقتاً در این سنت نوشته شده بوده یا خیر اطلاعی نداریم.

۲. تصحیح این متن در دستور کار نویسنده این سطور و پروفسور اشمیتکه است.

۳. برگ ۲۲ از این نسخه در جای خود نیست و بنابراین در ترتیب صفحات نسخه آشفته‌گی دیده می‌شود.

اعیان امامان پس از پیامبر است که در این فصل از امامت ابوبکر بحث را آغاز می‌کند، اما به علت تفصیل بحث عملاً با پایان آن فصل امامت هم پایان می‌یابد و دنباله مباحث پی گرفته نمی‌شود؛ این در حالی است که در مقدمه تصریح کرده که پس از فصل مربوط به اعیان ائمه، که طبعاً بایست شامل بحث از خلافت عمر و عثمان و حضرت امیر(ع) می‌شده، به مباحث وابسته به این موضوع و از جمله مسئله بغی بر امامان (که خاصه متعلق به بحث در مورد عصر حضرت امیر است) خواهد پرداخت. فصل پایانی، طبق آنچه نویسنده در مقدمه از آن خبر می‌دهد، درباره مسئله «تفضیل» بوده که با این وصف به دلیل طولانی شدن فصل مربوط به ابوبکر عملاً نویسنده از تدوین این قسمت‌های نهایی خودداری کرده است.^۱

علت گسترده بودن بحث از امامت/ خلافت ابوبکر این است که نویسنده کتاب قسمتی مفصل از این بخش را به رد ادعای شیعیان در مورد وجود نص بر حضرت امیر(ع) از سوی پیامبر(ص) اختصاص داده است و بدین ترتیب تلاش کرده با رد وجود نص بر امام، انتخاب ابوبکر و درستی آن را تأیید کند. همان‌طور که گفتیم نویسنده در پایان این بخش فصل امامت را به علت طولانی شدن کتاب به پایان می‌برد و وعده می‌دهد آن‌گاه که در کتاب التصفح (مقصود تصفح الأدله است) به باب امامت می‌رسد، با تفصیل بیشتری مسائل امامت را دنبال کند.^۲ این خود دلیل مهم دیگری است بر اینکه این متن از ابوالحسین بصری است.

از اینکه ابوالحسین در اینجا به بخش امامت کتاب غرر ارجاع نمی‌دهد معلوم می‌شود که این کتاب پیش از غرر تدوین شده بوده است. از دیگر سو، معلوم می‌شود که کتاب تصفح هم‌زمان با شرح اصول الخمسة در حال نگارش بوده و دیر زمانی نویسنده به تدوین آن اشتغال داشته و البته پس از شرح اصول الخمسة کتاب غرر را نیز نوشته بوده و تکمیل کرده است. البته همان‌طور که گفتیم ابوالحسین پیش از به انجام

۱. رک: برگ ۱ الف و ۳۸ ب.

۲. رک: برگ ۳۸ ب.

رساندن کتاب تصفح درگذشت. ما از کتاب شرح اصول الخمسه ابوالحسین و ساختار آن اطلاعی نداریم؛ اینکه این کتاب آیا کامل بوده؟ آیا نسخه کاملی از آن به یمن رسیده بوده است یا خیر؟ نسبت آن با کتابی که از آن با عنوان المدخل الی غرر الأدله نام برده‌اند چه بوده است؛ خاصه که تنها از فصل امامت این کتاب دوم در منابع زیدی یاد شده و حسن بن محمد الرصاص نقض وردی بر آن نوشته بوده است؟ ظاهراً فقط فصل امامت شرح الاصول به یمن راه یافته بوده است. آیا شرح الاصول را مدخلی بر غرر الأدله می‌دانسته‌اند؟

در حال حاضر، پاسخی برای همه این پرسش‌ها نمی‌توان پیشنهاد کرد. مسلم است که متن ما متنی است از نویسنده‌ای معتزلی که بر اساس نسخه موجود و کهن کتاب ابوالحسین بصری است و در پایان این متن نیز نویسنده آشکارا به کتاب التصفیح خود اشاره می‌کند. نوع مباحث طرح شده نیز آشکارا نشان از آن دارد که ما با نویسنده و متکلم برجسته معتزلی‌ای سر و کار داریم که در عصری کهن می‌زیسته و از نزدیک هم با امامیه آشنایی داشته است. وی البته جابه‌جا از زیدیان هم نام می‌برد و از برخی عقاید آنان نیز انتقاد می‌کند اما مخاطب اصلی او در بیشتر کتاب امامیه‌اند. وی حتی گاه عقاید زیدیان را پیش می‌کشد تا با تکیه بر آن عقاید، از جمله درباره نوع نگرش آنان درباره وجود نص بر امامت حضرت امیر(ع)، عقیده امامیه درباره نص جلی را نقد کند. از متن کتاب کاملاً برمی‌آید که نویسنده در دوره‌ای می‌زیسته که مباحث امامت معتزلیان و امامیه از تحول چشم‌گیری برخوردار بوده و گویی وقتی مباحث امامت را طرح یا آرای امامیه را نقل و رد می‌کند هم نظری به کتاب المغنی قاضی عبدالجبار دارد و هم به الشافی شریف مرتضی^۱. با این وصف، نویسنده از این دو کتاب نامی نمی‌برد؛ گو اینکه از برخی مشایخ معتزلی نام می‌برد و آرای متفاوت معتزلیان را در مباحث مختلف امامت مورد اشاره قرار می‌دهد.^۱

۱. وی از کتاب‌هایی هم نقل می‌کند، از جمله از کتاب‌های تاریخی و یا کتاب‌های متکلمان معتزلی. نیز باید اشاره کرد به نقل او از مقالات ابوعیسی وراق، رکن: برگ ۲۴ب.

پیش‌تر نیز گفتیم که نویسنده در فصل‌های گوناگون این متن عمدتاً به رد آرای امامیه نظر دارد، از جمله اصل نظریه نص و ضرورت آن برای تعیین امام و نیز اعتقاد به ضرورت عصمت امام. همچنین تعریفی را که امامیه از امام و جایگاه او ارائه می‌دهند و دلالتی که برای نیاز به وجود امام بیان می‌کنند به نقد می‌کشد و بیشتر شروطی را که امامیه برای امام قائل هستند یک به یک رد می‌کند و از موضع عمومی معتزلیان در برابر امامیه دفاع می‌کند. از جمله عقاید امامیه که نویسنده رد می‌کند، مسئله ارتباط وجود امام با عقیده لطف است که می‌دانیم از آموزه‌های متکلمان امامیه عصر آل بویه، مانند شیخ مفید و شریف مرتضی بوده است.

اصولاً می‌توان گفت مخاطب او در مباحث امامت در رد بر امامیه گروه متکلمان‌اند و روشن است که مقصود او به طور خاص شیخ مفید و شریف مرتضی است. همچنین او در بخشی از این متن به رد مهم‌ترین احادیثی می‌پردازد که شیعیان برای اثبات نص بر حضرت امیر(ع) بدان استناد می‌کنند. او در دو بخش متفاوت هم اصل نظریه نص و وجود تاریخی آن را رد می‌کند و هم اینکه به احادیثی که امامیه به منظور اثبات وجود نص در استدلال به کار می‌گرفته و بدانها استناد می‌کرده‌اند پاسخ داده و استدلال به آنها را ناتمام دانسته است.

در اینجا باز برای اثبات اینکه این متن نوشته‌ای از ابوالحسین بصری است باید به این نکته اشاره کنم که در این کتاب، نویسنده از نظریه عقلی بودن ضرورت امامت در کنار سمعی بودن آن دفاع می‌کند^۱ و این نظر چنانکه می‌دانیم در میان دانشمندان معتزلی کم‌طرفدار بوده و در منابع از ابوالحسین بصری به عنوان کسی نام برده می‌شود که از این نظر دفاع می‌کرده است. از جمله محمود ملاحمی در الفائق به این نکته اشاره کرده است.^۲ او در جای دیگری از همان کتاب^۳ این رأی را از ابوالحسین نقل می‌کند که حتی ممکن است یک تن از اهل صلاح و رأی و عدالت یک تن دیگر را به امامت

۱. رک: برگ ۱۸ ب.

۲. الفائق؛ ۵۴۸؛ نیز رک: فخر رازی، المحصل، ۵۷۴.

۳. رک: الفائق، ۵۶۸.

تعیین کند و بدین واسطه امامت در او تعیین پیدا کند. این رأی در متن مورد بحث ما عقیده نویسنده است.^۱

مهم ترین نکته ای که باید درباره این کتاب و هویت نویسنده آن بیان کنیم این است که این متن در حقیقت پایه ای است برای بخش بزرگی از فصل امامت کتاب الفائق محمود ملاحمی. مقایسه ای اندک میان این متن و فصل امامت کتاب الفائق به خوبی نشان می دهد که ریشه متن ملاحمی به این متن بازمی گردد. البته همان طور که گفتیم ظاهراً ملاحمی قسمت امامت کتاب الفائق (و البته در اصل کتاب المعتمد) خود را بر پایه کتاب غرر الأدله ای ابوالحسین بصری نگاشته بوده، اما با مقایسه متن ما با متن فصل امامت کتاب الفائق به وضوح روشن می شود که متن الفائق فقط نوعی تنظیم و بازنویسی متن نسخه ماست،^۲ با این تفاوت که ملاحمی فصل های دیگری از مباحث امامت را، که در مقدمه متن ما نویسنده وعده تألیف آنها را داده بود اما موفق به تدوین آنها در این کتاب نشده بود، نیز ارائه داده و این امر گویا بدان سبب بوده که در متن غرر الأدله این مباحث تکمیل شده بوده است.

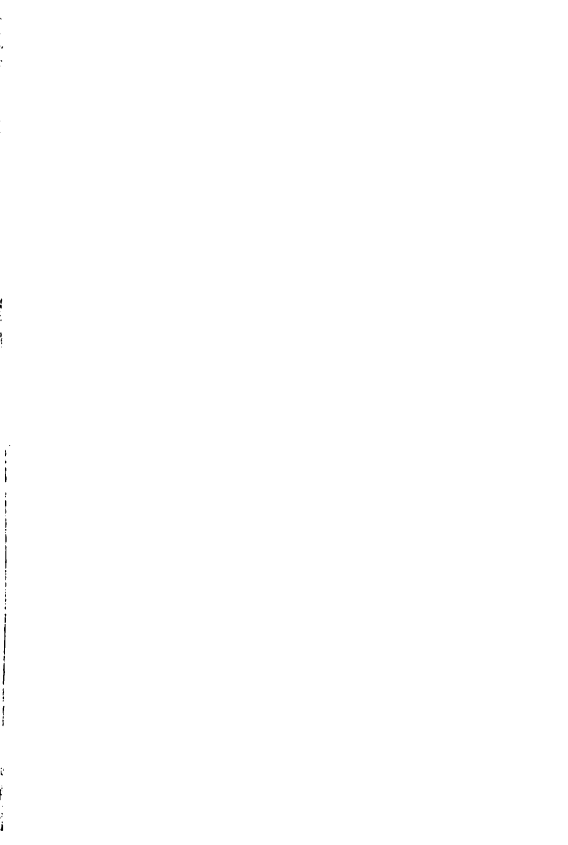
بنابراین، ابوالحسین پس از تألیف شرح اصول الخمسة و مطالب فصل امامت، که نیمه تمام رها شده بود، دیگر بار هنگام تألیف غرر الأدله در فصل امامت مباحث امامت را تقریباً بر اساس همان مطالبی که در شرح الاصول ارائه کرده بود ارائه می دهد؛ اما این بار چنین پیدا است که مباحث خود را تکمیل کرده بوده است. بنابراین، غرر در بخش امامت نوعی بازنویسی و تکمیل مطالب شرح الاصول بوده، اما با اضافه شدن مباحث جدید و از جمله درباره مسئله خلافت عمر، عثمان، و حضرت امیر (ع) و نیز مباحث تقضیل که این همه را هم اینک در کتاب الفائق می بینیم. مقایسه اندکی میان متن ما با کتاب الفائق بار دیگر ثابت می کند که تا چه اندازه ملاحمی حتی در عبارات پایبند به سخنان ابوالحسین و تألیفات او بوده است. همین شباهت خود دلیل دیگری

۱. رک: برگ ۱۰۱ب - ۱۱۱الف.

۲. البته گاه با اضافاتی که معلوم است از خود اوست؛ مثلاً ظاهرأ در: ۵۵۶-۵۵۷.

است بر اثبات اصالت متن نسخه خطی موجود در کتابخانه وین و درستی نسبت آن به ابوالحسین بصری.

به نهایت، باید بازگردم به ردیه کراجکی بر فصلی از ابوالحسین درباره امامت. هیچ دور نیست که مقصود کراجکی همین فصل موجود بوده باشد و محتملاً او هم نسخه‌ای از همین فصل را جداگانه در اختیار داشته و آن را در رساله کوچک خود رد و نقض کرده بوده است.



فصلی در امامت از حاکم جشمی و ردیه‌ای بر آن^۱

حاکم جشمی، دانشمند بلندمرتبه ایرانی در سده پنجم هجری،^۲ فصلی نسبتاً مطوّل از کتاب شرح عیون المسائل خود را به مبحث امامت اختصاص داده است؛ او این کار را در برخی دیگر از آثارش هم انجام داده است؛ اما شرح عیون المسائل مهم‌ترین کتاب حاکم جشمی است و تأثیر مهم‌تر و گسترده‌تری بر زیدیان ایران و یمن داشته است.

حاکم جشمی بیشتر عمرش معتزلی حنفی مذهب و البته با تمایلات روشن زیدی بود، اما در بخش پایانی عمرش کاملاً به مذهب زیدی گرایید، گرچه برخی از مبانی و اندیشه‌های اعتقادی او، دست‌کم در حدی که می‌دانیم، با قرائت بیشتر زیدیان یمن تفاوت داشت. شرح عیون المسائل که در حقیقت شرحی است بر کتاب عیون المسائل خود مؤلف از مهم‌ترین کتاب‌های کلامی معتزلی و زیدی است که از نویسندگان خراسان در اختیار است و در آن یک دوره کامل دانش کلام و اصول فقه و برخی مسائل تاریخی وابسته تشریح شده است. از این کتاب نسخه‌های متعددی در اختیار است، خاصه در کتابخانه‌های اروپایی، کما اینکه از خود عیون المسائل هم دست‌کم دو نسخه در اختیار است.

اهمیت اصلی کتاب شرح عیون المسائل در این است که خلاصه‌ای است از آثار معتزلی پیشینیان و خاصه آثار قاضی عبدالجبار همدانی، گرچه آرای متأخر از وی را

۱. متن نسخه مورد گفت‌وگو بناست با همکاری زاینه اشعیتکه در کتابی که درباره ابوالحسین بصری در دست تألیف داریم منتشر شود.

۲. درباره او تاکنون مقالات و نوشته‌های متعددی از نویسنده این سطور در کتاب ماه دین و غیر آن و از جمله در تارنمای «کاتبان» منتشر شده است. دکتر مدرسی هم در مقدمه رساله ابلیس او که یک بار به شکل محدود در قم و یک بار هم از سوی دارالمنتخب العربی در بیروت منتشر شده، مطالبی را درباره جشمی ارائه داده‌اند که بسیار مفید است. اخیراً ترجمه‌ای از آن در کتاب ماه دین منتشر شده است («حاکم جشمی و رساله او درباره ابلیس»، ترجمه محمدکاظم رحمتی، مهر ۱۳۸۲، ش ۷۲).

هم گاهی نقل می‌کند. او گاه عین مطالب قاضی را نقل می‌کند، حتی بی آنکه به نام او اشاره کند. با وجود این، کتاب حاکم جشمی مشتمل بر فوائد کاملاً جدید از حیث اطلاع بر برخی آراء و یا فصل‌هایی است که در آثار متقدم یا مورد عنایت نبوده یا از میان رفته‌اند. از جمله بخش‌های مفید کتاب او مبحث فرّق و مذاهب است که دست‌کم قسمتی از آنها مشتمل بر مطالب یگانه‌ای است که در هیچ منبع دیگر نقل نشده است. تاکنون تنها قسمتی کوتاه از بخش معتزله این کتاب بزرگ به چاپ رسیده است،^۱ در حالی که اگر این کتاب کامل چاپ شود، چهار جلد بزرگ خواهد شد. در این مقاله، منبع من نسخه کهن مجلد سوم این کتاب است که در کتابخانه لیدن نگاه‌داری می‌شود که عکسی از آن را در اختیار دارم.

بخش عمده‌ای از آنچه حاکم جشمی در فصل امامت شرح عیون المسائل مطرح کرده، ناظر به رد عقاید امامیه است؛ سنتی که معتزلیان، به‌ویژه از دوره ابوعلی جبایی و ابوهاشم فرزندان، و به طور خاص قاضی عبدالجبار همدانی، بدان ملتزم بوده‌اند. معتزله عموماً از تحولات اندیشه امامیه درباره امامت و آراء کلامی و اعتقادی آنان اطلاع داشته‌اند و برخی آثار امامی را در این زمینه کاملاً می‌شناخته‌اند. مثلاً قاضی عبدالجبار از آراء و دفاعیه‌های ابن قبه رازی، متکلم برجسته امامی، که سهم فراوانی در صورت‌بندی نظری و کلامی امامت داشته، نیک آگاه بوده است.^۲ ابوالقاسم البستی، شاگرد زیدی و معتزلی قاضی عبدالجبار که با او مناسبات بسیار نزدیکی داشته، کاملاً از المسترشد ابن رستم طبری و مطاعن او در حق، خلفاء اطلاع داشته و دور نیست که قاضی عبدالجبار هم کتاب المسترشد را در همین رابطه می‌شناخته است.^۳

از نکات جالب توجه در مورد حاکم جشمی، اطلاع او از برخی آثار امامیه به‌ویژه آثار شریف مرتضی است که گواه آشکار آن هم این کتاب و هم دیگر آثار وی است.

۱. رک: فضل الاعتزال و طبقات المعتزله، تحقیق فؤاد سید، تونس - الجزائر، ۱۹۷۴.

۲. رک: مدرسی طباطبائی، حسین، مکتب در فرایند تکامل، ۲۲۰-۲۲۷، در شعاری از پورفی‌ها.

۳. رک: مقاله من با عنوان «نقد کتاب المسترشد طبری از سوی ابوالقاسم البستی» در کتاب بررسی‌های تاریخی در حوزه اسلام و تشیع.

احتمالاً او از طریق امامیه خراسان و از جمله بیهق به این آثار دسترسی داشته است. شناخت او محدود به آثار امامیه نیست، بلکه اطلاع وی از اختلافات میان خود امامیه و طرق مختلفی که در بحث از امامت داشته‌اند، حائز اهمیت است.

از نکات شایان توجه در این باره، آگاهی حاکم جشمی از مسئله اختلاف امامیه بر سر کیفیت استنباط و تشخیص مراد نصوص دال بر امامت است؛ این مسئله در کتاب المغنی قاضی عبدالجبار نیز به شکلی دیگر مطرح شده و در کتاب الشافی شریف مرتضی نیز که رد بر بخش امامت المغنی است، درباره آن بحث شده و تلقی معتزله از این اختلافات نقد و بررسی شده است.^۱ حاکم جشمی با این پیش زمینه در این قسمت (برگ ۲۲۹ الف) می‌نویسد که امامیه بر این گمان‌اند که طریق امامت نص است و پیامبر هم بر اعیان امامان نص داشته است، کما اینکه بر نام امام علی (ع) به اسم و رسم نص داشته است؛ به نحوی که آن نص اضطراراً «ضرورت» به معنای کلامی و نظری آن موجب شناخت امام می‌شده است؛ درست مانند نصوص آن حضرت بر قبله و صلات و حج و امثال آن. بعد می‌نویسد که امامیه پس از آن دو فرقه شدند و دو نظر مطرح کردند؛ یک دسته معتقدند که ضرورت فهم و دریافت این نص از زمان آن حضرت تا روزگار کنونی همچنان برقرار است و شرط تواتر در ناقلان نص حاصل است و بنابراین نص به تواتر تا روزگار کنونی باقی است و مخالفان نص فقط بر آنچه ضرورتاً از نص می‌توان درک کرد، جحد می‌ورزند. حاکم می‌نویسد که این قول، نظر ابن راوندی است در کتابش در امامت که آن را برای امامیه نگاشته بود، پس از آنکه به دلیل اظهار الحاذ معتزلیان او را طرد کردند و آن‌گاه این طائفه، یعنی امامیه، از او در امامت و مسئله نص تبعیت کردند. دسته دوم می‌گویند امت پس از ارتداد و کفر و کتمان نص، اتفاق بر کتمان و جحد نص داشتند و از این رو طریق دریافت نص الآن با به کارگیری «استدلال» حاصل می‌شود؛ گرچه در زمان حضور پیامبر و آن‌گاه که

۱. رک: المغنی، ۲۰-۱۱۲/۱ به بعد؛ الشافی، ۲/۶۵-۷۰، ۹۳-۹۵، ۱۲۵-۱۳۰، ۱۴۳-۱۴۴؛ نیز رک: رسائل الشریف المرتضی، ۱/۳۳۲-۳۴۳.

نص حضرت شنیده می‌شد، برای صحابه علمی بر پایه ضرورت درباره معنای نص حاصل می‌شد (۲۲۹ الف و ب).

حاکم جشمی ادامه می‌دهد که کلاً امامیه در اثبات وقوع نص و دریافت آن، چهار طریق را مطرح کرده‌اند. نخستین راه ادعای ضرورت بر وجود آن است که همان طریقه ابن راوندی است. طریقه دوم ادعای نقل و تواتر نقل است و این آن چیزی است که ابن قبه رازی در کتابش مطرح کرده و آن را تقویت کرده است.^۱ طریقه سوم ادعای نوعی استدلال عقلی است بر وجود نص، به این معنا که برخی از امامیه معتقدند که از طریق عقل وجوب امامت و وجوب عصمت هر دو ثابت است و با ثبوت عقلی این دو، وجود و ضرورت نص نیز ثابت می‌شود. حاکم جشمی می‌گوید این طریقه متأخران از امامیه است و از میان آنان شریف مرتضی را نام می‌برد. طریقه چهارم تمسک به اخبار آحاد در اثبات وجود نص است، همانند خبر لوح و خبر خضر و امثال آن از اخبار آحاد که امامیه آن اخبار را نقل می‌کنند. حاکم جشمی می‌نویسد که این شیوه اخیر شیوه امامیانی است که مشی اهل اخبار را دارند. حاکم ادامه می‌دهد که گاهی امر چنان بر امامیه تنگ می‌شود که ناچار به اخباری که زیدیان در این باره روایت می‌کنند پناه می‌برند.

پس از آن، در صفحات بعدی، حاکم جشمی به نقد و رد عقاید امامیه در مورد نص و عصمت می‌پردازد. آنچه او درباره مسئله نص و تفسیرهای مختلف در میان امامیه در رابطه با تحقق و دریافت مراد نص (کیفیت علم به نص از منظر خاص کلامی) ارائه داده، درست در همان زمینه‌ای است که قاضی عبدالجبار معتزلی در المغنی، در بخش امامت (جلد بیستم) مطرح کرده و شریف مرتضی هم در الشافی به آن پاسخ داده است.

۱. این بحث و نقلی که از ابن قبه در کلام جشمی دیده می‌شود، نیازمند توضیح و مقایسه با آرای شناخته شده از ابن قبه است. به کتاب آقای دکتر مدرسی درباره ابن قبه، مکتب در فرایند تکامل، ۲۲۴-۲۲۷ این منبع باید افزوده و با آن مقایسه شود.

واقعیت این است که از مسئله نص بر امامت برداشت‌های مختلفی در میان شیعیان و از جمله زیدیه و امامیه وجود داشته، اما نخستین پردازش کلامی آن به وسیله هشام بن حکم ارائه شده است. قاضی عبدالجبار بر سهم هشام در این مورد تأکید می‌کند، اما همواره به‌ویژه به ساخت کلامی نظریه نص، آن‌چنان‌که ابن راوندی مبتکر آن بود، اشاره می‌کند. تفسیری که قاضی عبدالجبار از این حیث به ابن راوندی نسبت می‌دهد، در پردازش بحث امامت و نص در کتاب المغنی قاضی عبدالجبار بسیار حائز اهمیت است؛ چرا که ابن راوندی، برخلاف هشام بن حکم، متکلمی بوده است که مباحث خود را در این رابطه در چارچوب کلی سنت متکلمان معتزلی مطرح می‌کرده است. شریف مرتضی هم در الشافی اهمیت این بحث و زمینه طرح آن را در چارچوب نظریات عام کلامی معتزلی در پیش‌زمینه بحث تکلیف به‌خوبی تشخیص داده و بنابراین می‌کوشد بحث امامت را در همین چارچوب مطرح کند و در حقیقت امامت را در قالب یک «مذهب کلامی» طرح کند. این مذهب کلامی متکی بر بحث کلی تکلیف عنوان می‌شد و شریف مرتضی به‌ویژه در کنار آن از اجماع در بستری عام در امت و شریعت بهره می‌برد. بدین ترتیب، شریف مرتضی به‌طور خاص کم‌تر موضوع امامت را در بستری تاریخی و متکی بر احادیث نبوی قرار می‌داد و از این رو زاویه بحث در امامت را با تکیه بر سنت پیش‌گفته متکلمان شیعه - و نزدیک به شیعه مانند ابن راوندی - تغییری اساسی داد. پیش از او در آثار ابن قبه رازی هم مقدمات این بحث دیده می‌شود.^۱ این شیوه تازه، که با شیخ مفید و به‌ویژه با شریف مرتضی با استناد به سنت کلامی معتزلی اوج گرفت، با شیوه نویسندگان متقدم امامی مانند ابن رستم طبری در المسترشد تفاوت اساسی دارد.

حاکم جشمی بعد از انتقاد از شیوه‌های اصولی و کلامی امامیه در بحث امامت، درباره اخباری که اخباریانشان درباره نص نقل می‌کنند، در ادامه سنت متکلمان معتزلی این نکته را مطرح می‌کند که این اخبار اخباری آحادند که راویانشان نیز

۱. رک: مدرسی، مکتب در فرایند تکامل، ۲۲۴-۲۲۷.

ناشناخته‌اند و عدالت آنان روشن نیست. بعد می‌گویند که عادت امامیه تساهل در نقل اخبار است؛ گاه روایاتی از اشخاصی نقل می‌کنند که وجود خارجی ندارند (فَرِیَمَا یَرَوْنَ عَنْ إِسْمَ لَا مُسْتَقِیْلَهُ) یا اینکه به پیامبر احادیثی نسبت می‌دهند که از غیر او روایت شده است (وَرُبَّمَا یُضِیفُونَ إِلَى النَّبِیِّ مَا یُوجَدُ عَنْ غَیْرِهِ). وی همین‌جا (برگ ۲۳۲ ب) از ابوالحسین هارونی، از امامان زیدی شمال ایران، نقل می‌کند که اخبار امامیه پذیرفتنی نیست (و لَذَلِکَ قَالَ السَّیِّدُ أَبُو الْحَسَنِ أَخْبَارُهُمْ لَا تُقْبَلُ). این دیدگاه موضع زیدیان دیگر نیز بوده است.

حاکم جشمی استدلال به آیات و احادیثی را که نص صریح به امامت حضرت امیر(ع) در آنها مطرح نشده اصلاً شیوة زیدیان می‌داند که امامیه در کنار استناد به احادیثی که در آنها نص جلی به امامت شده، از آن بهره می‌برند. وی تعبیری در این مورد به کار می‌گیرد که حائز اهمیت است^۱: می‌نویسد که امامیه هنگامی که ناچار شوند به این دسته از شواهد نص استدلال می‌کنند؛ نکته اینجاست که وی حدیث غدیر را از همین دسته از نصوص می‌داند. از گفتار او کاملاً روشن است که وی از سنت بحث‌های امامت در میان زیدیه و تمایزات آن با امامیه اطلاع دارد؛ گرچه ظاهراً چنین وانمود می‌شود که گویی کتاب الشافی را، که در بخش مهمی از آن به بحث‌های مربوط به همین موضوع یعنی تفاوت انواع نصوص پاسخ داده شده است، نادیده می‌گیرد. این در حالی است که اصولاً آنچه حاکم جشمی در باب امامت مطرح کرده مستند به همان مطالبی است که قاضی عبدالجبار در المغنی ارائه داده بوده و شریف مرتضی به آنها پاسخی مستوفی داده بوده است. به هر حال، حاکم جشمی فصلی از بخش امامت را به رد بر زیدیه اختصاص می‌دهد تا با این کار هم عقاید زیدیان در این زمینه را رد و هم ضمناً استناد امامیه به استدلال‌ات زیدیه را درباره امامت نقض کند. اما از مهم‌ترین نکاتی که در فصل عقاید زیدیه درباره امامت و رد بر آنها در کتاب حاکم جشمی دیده می‌شود، مسئله مبنای آنان در امامت است؛ زیدیان عقلاً تعبد به

اختیار/ انتخاب را در مسئله انتخاب امام رد نمی‌کنند، به این معنا که از منظر اصول نظری و عقلی (در چارچوب تئوری‌های کلامی معتزلیان) مانعی نمی‌بینند که خداوند امر امامت امت را به انتخاب خود امت واگذار کرده باشد، اما معتقدند که شرع چنین راهکاری را تجویز نکرده است. در حقیقت، زیدیان امامت را در چارچوب مسئله‌ای شرعی ارزیابی می‌کنند که فقط نصی شرعی می‌تواند حکم آن را مشخص کند. مطلبی که حاکم جشمی به نقل از زیدیه مطرح می‌کند بسیار بااهمیت است. این رأی طبعاً مخالف رویکرد کلی امامیه است که امامت را فراتر از یک مسئله و حکم فقهی و شرعی می‌داند و از این رو استدلال و جوازات عقلی را در آن حاکم می‌داند. زیدیان (الذی علیه جُمهورُهم) (برگ ۲۴۰ ب) بر این باورند^۱ که عقلاً محتمل است که در زمان واحد چندین نفر از همه شرایط امامت را برخوردار باشند، اما این شرایط به تنهایی برای کسب مقام امامت کافی نیست، بلکه نیازمند امر جداگانه‌ای هم هستیم و آن هم، طبق آنچه گذشت، باید از طریق شرع تبیین شده باشد. حاکم جشمی در نقل از زیدیان ادامه می‌دهد که این امر زائد طبعاً به دلیل آنکه شرع تعبد به اختیار را جانز ندانسته و آن را توصیه نکرده است، یا در انتصاب است یا در طریقه سومی که همان دعوت است؛ یعنی شخص صالح برای امامت علاوه بر خصال لازمی که باید برای امامت داشته باشد، باید به دعوت به خود مبادرت کند. این دعوت البته در چارچوب بحث امر به معروف و نهی از منکر در میان زیدیه مطرح شده است. زیدیه مبنای تشخیص معیار تعیین امامت را در اجماع اهل بیت می‌دانند که از دیدگاه آنان شرعاً حجت است و چون در میان اهل بیت یا اعتقاد به وجود نص برای تعیین امام مبنای بوده است یا اقامه دعوت، بنابراین زیدیان معتقدند که با رد اعتبار نص، چون شرعاً تجویز نشده است، بنابراین فقط معیار دعوت که این اجماع هم برای آن احراز شده، معیار درست برای تشخیص امامت در میان کسانی است که شایستگی‌های اولیه را داشته

۱. البته حاکم جشمی همین‌جا متذکر می‌شود که گروهی از زیدیه صرفاً اجتماع خصال اصلی را در تحقق امامت کافی می‌دانند و امر زائد در تعیین امام را لازم نمی‌بینند. این اختلاف در میان زیدیه نکته بسیار مهمی است که در جای دیگر باید بدان پرداخت.

باشند. زیدیان در عین حال در جایی که نص بر امامت شرعاً وارد شده باشد (مانند مورد حضرت امیر) طبعاً نص را می‌پذیرند.^۱

در مسئله عصمت امام هم حاکم جشمی نکات مهمی را مطرح می‌کند: در اینجا نخست حاکم جشمی اشاره می‌کند که امامیه معتقدند که امام باید معصوم و «مأمون الباطن» باشد، همانند منزلت نبی. از آن میان، کسانی معتقدند حتی بر انبیاء اموری جائز است که بر امامان جائز نیست؛ از هشام بن حکم چنین نظری نقل شده است. حاکم جشمی ادامه می‌دهد که نزد بیشتر زیدیان عصمت شرط امامت نیست و بعد می‌گوید که همین نظر، قول مشایخ ماست (معتزلیان). بعد از برخی زیدیان نقل می‌کند که جائز نیست امام باطناً فاسق باشد، در حالی که ما هم راهی برای شناخت آن نداشته باشیم؛ در این صورت بر خداوند لازم است که فسق او را ظاهر کند. به تعبیر دیگر اگر کسی امام است و امامت او تداوم یابد، معنایش آن است که او باطناً فاسق نیست و در واقع «مأمون الباطن» است وگرنه خداوند او را به نحوی رسوا می‌کرد. عبارت جشمی چنین است: «وعن بعض الزیدیه أنه لا يجوز أن يكون اماماً يُبطن الفسق وليس لنا طريق إلى معرفته لأنه إذا أبطن الفسق دلّ الله عليه بما يعرف ولا يجوز أن لا يدلّ إذ لو جاز ذلك جاز أن يُبطن الإلحاد والزندقه ولا يدلّ عليه. ثم إن ارتكب هذا يلزمه أن يجوز في كل امام أن يكون بهذه الصفة وذلك يقتضي التفتير عنه وإلى هذا كان يذهب أبو العباس الحسني» (برگ ۲۴۳ الف و ب).

ابوالعباس حسنی از دانشمندان برجسته شیعه زیدی در سده چهارم است که برادران هارونی از شاگردان او بوده‌اند. وی مشی اعتزالی داشته و این نظر او هم در چارچوب برداشتی از مذهب کلامی اش بوده است.

در موضوع دایره کسانی که اهلیت امامت را دارند، حاکم جشمی نظر امامیه را مطرح می‌کند که امامت را در فرزندان امام حسین (ع) می‌دانند؛ با این وصف می‌گوید که محققان آنان تنها شرط نص را مطرح می‌کنند و اینکه اعتبار با نص است نه منصب؛

۱. رک: حاکم جشمی، شرح عیون المسائل، جلد سوم، برگ ۲۴۱ ب و نیز: ۲۴۲ ب.

در حالی که برخی دیگر از منصب سخن می‌رانند و این شرط را مطرح می‌کنند که امام باید از فرزندان امام حسین (ع) باشد (برگ ۲۴۸ ب).^۱

به هر حال حاکم جشمی در کتاب شرح عیون المسائل با وجود آنکه به عنوان یک متکلم معتزلی و در ادامه سنت آنان، عقاید حشویه و گروه‌های سُنی مشابه را درباره امامت رد و از آن انتقاد می‌کند و در ادامه سنت کتاب‌های امامت، عقاید عباسیه و بکریه و امثال آنان را در امامت نقض می‌کند، اما تکیه اصلی بحث‌های او رد بر عقاید امامیه و زیدیه است. توجه او به عقاید زیدیه در این کتاب ناظر به آن بوده است که جشمی در دوره تألیف این کتاب یک معتزلی حنفی مذهب با تشابهات فکری بسیار با زیدیان بوده که در فضایی حاصل شده که در آن معتزلیان تمایل شدید به شیعه داشتند و زیدیان تمایلاتی از همان دست به معتزله؛ خاصه که از لحاظ جغرافیایی هم این تقارب امکان‌پذیر بوده است. این تقارب میان زیدیان و معتزلیان ریشه در دوران قاضی عبدالجبار و استادش ابو عبدالله بصری دارد؛ به‌ویژه در ری، قاضی عبدالجبار با زیدیان بسیار نزدیک بود و بعداً هم در همین شهر یا در برخی شهرهای خراسان بزرگ زیدیان حامیان مهم تفکر معتزلی قلمداد می‌شدند.

ارتباط حاکم جشمی با زیدیان البته بعدها فراتر از این رفت و وی عملاً در شمار آنان قرار گرفت؛ با این وصف حاکم جشمی نماینده جریان ویژه‌ای در معتزلیان زیدی است که تفاوت‌های مهمی با هادویان یمن داشته‌اند.

با وجود اختلافاتی که جشمی با زیدیه در مسئله امامت و معیارهای آن دارد، اما حتی در همین کتاب شرح عیون المسائل که در آن انتقادات گوناگونی از عقاید زیدیه شده است، او امامت زید بن علی و دیگر امامان زیدی، مانند الهادی الی الحق و ناصر اطروش و المهدی لدین الله را، که از طریق بیعت ادعای امامت داشته‌اند، تأیید می‌کند (برگ ۲۶۲ الف). او حتی به‌شدت از امامیه، که از آنان با عنوان «الطائفة المخذولة» نام می‌برد، به سبب رد امامت زید انتقاد می‌کند و از ناصر اطروش شاهد می‌آورد که

۱. در این مورد، نیز رک: مدرسی طباطبائی، همان، ۲۲۵، پ ۱.

وی احادیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کرده که آن حضرت امامت زید را قبول داشته‌اند (برگ ۲۶۱ ب و ۲۶۲ الف).

همان‌طور که دیدیم حاکم جشمی انتقادات زیادی درباره امامیه و زیدیه در این فصل از کتاب شرح عیون المسائل مطرح کرده است. زیدیان در پی پاسخ‌گویی به این انتقادات برآمدند،^۱ اما از میان امامیه کسی را نمی‌شناسیم که به سخنان او پاسخ گفته باشد. شاید این کتاب او در میان امامیه شناخته شده نبوده است؛ البته خود او را کم و بیش می‌شناخته‌اند.^۲ حاکم جشمی یک جا اشاره می‌کند که امامیه هم‌اینک فرقه‌ای کثیرالعدد است (برگ ۲۳۲ الف).

نسخه‌ای که عکس آن در اختیار ماست و گفتیم در کتابخانه لیدن موجود است، تاریخ دهه دوم جمادی الآخر سال ۶۰۸ را دارد. در پایان نسخه، گواهی و خط مؤلف و دانشمند زیدی معاصر امام زیدی، المنصور بالله عبدالله بن حمزه، در سده ششم هجری در یمن، یعنی محیی‌الدین محمد بن احمد بن علی بن الولید القرشی، در همین تاریخ جمادی الآخره ۶۰۸ دیده می‌شود.

در پایان این نسخه شرح عیون المسائل، کتاب منهاج السلامة فی مسائل الامامی محمد بن احمد بن الولید دیده می‌شود. این کتاب یا در حقیقت رساله نسبتاً مفصل را ابن الولید مستقلاً در رد بر انتقادات حاکم جشمی از زیدیه در شرح عیون المسائل نوشته است و در پایان همین نسخه، که در اختیار او نیز بوده، گذاشته شده است. ابن الولید در یک رساله دیگر که آن را در انتقاد از بخش امامت المغنی عبدالجبار نوشته، یعنی رساله «الجواب الحاسم للمُغنی لِشُبّه المغنی» که در پایان بخش دوم جلد بیستم المغنی قاضی عبدالجبار منتشر شده است، از این کتاب هم نام می‌برد.^۳ اصولاً او از زیدیان معتزلی مشربی است که در انتقال، روایت و گستراندن ادبیات معتزلی بهشمی در یمن در سده ششم هجری سهمی به‌سزا داشته، اما در عین

۱. رک: ادامه مقاله.

۲. از باب نمونه رک: ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ۱۲۸؛ علامه حلی، ایضاح الاختباء، ۲۵۸.

۳. رک: المغنی، ۲۰-۲۶۲/۲-۲۷۴.

حال خاصه با توجه به تمایلات شدید شیعی‌اش در موضوع امامت بر تمایزات معتزلیان و زیدیان پای می‌فشرده است. می‌دانیم که او رساله‌ای هم در نقض بخش امامت کتاب الفائق نوشته است به نام «الجواب الناطق الصادق لحل شبه کتاب الفائق» که خودش هم در مقدمه رساله پیش گفته‌ای که در رد بر بخش امامت المغنی نگاشته از آن یاد می‌کند.^۱

ابن الولید قرشی، در آغاز منهاج السلامة، از وصول نسخه کتاب شرح عیون المسائل خبر می‌دهد، که نشان می‌دهد نسخه آن در ضمن آثار بسیاری که در سده ششم هجری به وسیله زیدیان ایران و یمن از ایران به یمن منتقل شد از خراسان و ری به یمن منتقل شده است. ابن الولید در ادامه از کتاب شرح عیون المسائل ستایش بسیاری می‌کند؛ اما اضافه می‌کند که نویسنده آن هنگام تألیف این کتاب بر مذهب معتزله در امامت بوده و از این رو مسائلی برخلاف عقاید زیدیه در آن تدوین کرده است؛ با این همه، او تأکید می‌کند که جشمی عاقبت بر مذهب زیدی درگذشت. ابن الولید قرشی از شمار زیدیانی بوده که نه تنها خلافت خلفای متقدم بر حضرت امیر(ع) را رد می‌کرده بلکه انتقاداتی را بر آنها وارد می‌دانسته است؛ گرچه حتی در همین رساله «منهاج السلامة» هرچند از این مطاعن به اجمال یاد می‌کند و توجیهات حاکم جشمی را در دفاع از خلفا نمی‌پذیرد، اما ترجیح می‌دهد در این باره سخنی نگوید: «و ذکر بعد ذلک المطاعن و أجاب عنها بزعمه ولا حاجة بنا إلى الاشتغال بذلك لأن إمامته لم یثبت ولأن فی الاشتغال بتلك الأمور بعث؟ تسکینها أصلح من تحریکها وأسلم عاقبة فالخطر عظیم» (برگ ۱۵ الف و ب).

تاریخ پایان تألیف «منهاج السلامة»، سوم رمضان ۶۰۸ است و در آخر نسخه این رساله گواهی معارضه نویسنده به خط خود او دیده می‌شود. نکته جالبی هم در پایان

۱. رک: المغنی، ۲۰-۲۶۴/۲. نسخه‌ای از این رساله با تاریخ ۶۳۰ ضمن مجموعه ۵۵۸ (از برگ ۲۲۲-۲۴۴) در کتابخانه شرقیه جامع کبیر صنعاء موجود است؛ رک: فهرست آن کتابخانه، ۵۸۷/۲.

کتاب او دیده می‌شود و آن اینکه خبر می‌دهد که در این تاریخ در آغاز هفتاد سالگی است که یعنی تولد ابن الولید در حدود ۵۳۷ق بوده است.

معتزله در برابر امامیه: نمونه ابن الملاحمی

مجادلات میان معتزلیان و شیعیان به نخستین سال‌های ظهور معتزله در سده دوم هجری باز می‌گردد. در این مورد گزارش‌های متنوعی در منابع دیده می‌شود. در آغاز این مجادلات بیشتر در حوزه مسائل سیاسی/دینی بود، اما به تدریج به حوزه‌های الهیات و عقاید کشیده شد. به‌ویژه باید به مجادلات کلامی حلقه هشام بن الحکم با متکلمان برجسته معتزلی هم‌دوره او مانند ابوالهذیل علاف و ابراهیم نظام اشاره کرد. برخی از این مجادلات و مباحث جدلی در حوزه بحث امامت بود و به‌ویژه با توسعه نفوذ و گستره جغرافیایی و سیاسی شیعیان در سده سوم این مجادلات عمق بیشتری یافت. عامل مهمی که در این میان بسیار مؤثر بود، ظهور جریان‌های باطنی و مهم‌تر از همه اسماعیلیان و قرامطیان بود که قدرت سیاسی هم یافته بودند. معتزلیان در میان شیعیان بیش از همه با زیدیان احساس نزدیکی می‌کردند و اصولاً معتزلیان بغداد خود با شماری از زیدیه در یک جناح قرار می‌گرفتند. روابط میان زیدیان و معتزلیان بصری و نمایندگان اصلی اعتزال در دهه‌های بعد و در گذار از سده چهارم به سده پنجم بیشتر هم شد و به تدریج زیدیان نمایندگان اصلی مکتب اعتزال دست‌کم در برخی از نواحی و مناطق جغرافیایی بودند و در برخی دیگر مانند خراسان بزرگ نیز زیدیان همواره روابط خود را با معتزلیان حفظ کردند (سده‌های پنجم و ششم هجری). با وجود تحولات کلامی در میان امامیه و نزدیکی به آرای معتزله و تحول شماری از معتزلیان به مذهب امامی، نزاع‌های کلامی و حتی اجتماعی میان امامیه و معتزله همچنان برقرار بود و بحران غیبت در سده چهارم هجری یکی از قوی‌ترین اسباب را برای معتزله جهت رد و نقض آرای امامیه فراهم کرد؛ معتزلیان برجسته‌ای مانند ابوالقاسم بلخی کعبی و نیز دو جُبانی و نیز اصحاب آنان در بصره و به‌ویژه در بغداد کتاب‌ها و نوشته‌هایی بر رد امامیه نوشتند. عقاید شیعی گرایانه معتزلیان هم نمی‌توانست در فرونشاندن این نوع منازعات نقش مؤثری ایفا کند؛ کما اینکه مثلاً اعتقاد به افضلیت

حضرت امیر(ع) و امکان امامت مفضول، که در ارتباط با آن می‌توانست مطرح شود، امامیه را چندان راضی نمی‌کرد؛ به‌طوری که مثلاً نعمانی در نیمه سده چهارم هجری در آغاز الغیة از معتزله در همین مورد هم انتقاد می‌کند.^۱ با وجود این، حتی ابوعلی جبایی از راهکاری برای تقارب معتزلیان و امامیان حمایت می‌کرد.^۲ متکلمان و نویسندگان امامی در طول سده چهارم و اوایل سده پنجم هجری به عقاید معتزلیان و ردیه‌های آنان بر امامیه پاسخ می‌دادند و، بیش از سایر مخالفان، لبه تیز ردیه‌نویسی خود را بر علیه معتزله نشانه می‌گرفتند. علت این امر تقارب فکری این دو جریان و امکان گفت‌وگوی دوجانبه و نیز تأثیر و نفوذ معتزله دست‌کم در میان متکلمان بود.

مجموعه انتقادات معتزلیان در بغداد و ری، دو مرکز مهم اعتزال، بر علیه امامیه و عقیده امامت آنان در جلد بیستم المغنی خود را نشان داد که نوشته بزرگ‌ترین نماینده مکتب اعتزال در قرن پنجم، قاضی عبدالجبار همدانی، بود. این بخش از کتاب او حاوی همه انتقاداتی است که از سوی شیوخ معتزله و از جمله بلخی و نیز دو جبایی بر علیه امامیه ابراز شده بود و به‌ویژه شامل ردیه قاضی عبدالجبار بر اندیشه‌های کلامی اسلاف نزدیک و احتمالاً استادان شیخ مفید در موضوع امامت بود. البته بعید است که قاضی عبد الجبار در المغنی، که نگارش آن در ۳۸۰ق پایان گرفت، ردی مستقیم بر آراء و آثار شیخ مفید درباره امامت به دست داده باشد؛ اما احتمالاً قاضی در آثار متأخرترش که درباره رد بر شیعه و امامیه است نگاهی به آثار شیخ مفید داشته است. در المغنی البته مسائلی هم درباره اصل امامت و مسئله نص مطرح شده است که ناظر به عقاید شیعی به‌طور عام و از جمله زیدیه است؛ این در حالی است که طیفی از محفل شاگردان قاضی در ری را زیدیان تشکیل می‌دادند. المغنی البته بی پاسخ نماند و شاگرد نامدار شیخ مفید، شریف مرتضی، که در مسائل عام کلامی تعلق خاطر به معتزله

۱. نعمانی، الغیة، ۲۹.

۲. رک: فضل الاعتزال، ۲۹۱.

بهشمی (جز در پاره‌ای از مسائل) داشت، در کتاب مهم الشافعی به نقد و نقض آن پرداخت. در مقابل، ابوالحسین بصری، شاگرد قاضی عبدالجبار، نقضی بر الشافعی نگاشت و دیگر بار سلار دیلمی، شاگرد شریف مرتضی، کتابی در نقض ابوالحسین و در دفاع از کتاب استادش نوشت. ابوالحسین بصری، ردیه‌ای هم بر المقنع شریف مرتضی نگاشت که می‌دانیم در موضوع غیبت امام غایب است. کراجکی هم به فصلی درباره امامت (شاید در کتاب غرر الأدلة) نوشته ابوالحسین بصری پاسخی کوتاه نوشت.^۱

فقط امامیه نبودند که به مسائل طرح شده در المغنی قاضی عبدالجبار واکنش نشان دادند، زیدیان نیز به نوبه خود به مطالب آن واکنش نشان دادند؛ از جمله محیی‌الدین محمد بن احمد بن علی بن الولید القرشی، مؤلف و دانشمند زیدی معاصر المنصور بالله عبدالله بن حمزه در سده ششم هجری، در یمن در رساله «الجواب الحاسم المفنی لشبه المغنی» که در پایان بخش دوم جلد بیستم المغنی قاضی عبدالجبار منتشر شده است.^۲ بخش امامت کتاب المجموع من المحيط بالتکلیف ابن متویه معتزلی را نیز قاضی جعفر بن احمد بن عبدالسلام زیدی (-۵۷۳ق) نقض کرد.^۳ نام کتاب قاضی جعفر النقض علی صاحب مجموع المحيط فیما خالف فیہ الزیدیه فی باب الامامه است و نسخه شعبان ۶۰۵ق آن در مجموعه ۵۵۴ (میان برگ‌های ۲۱۵-۲۳۲) کتابخانه شرقیه جامع کبیر صنعاء موجود است.^۴ حسام‌الدین الحسن بن محمد رصاص، دانشمند و متکلم بلندمرتبه زیدی معتزلی یمن در سده ششم هجری، نقضی بر بخش امامت المدخل الی غرر الأدله ابوالحسین

۱. برای این مطالب، رک: دو مقاله من با عناوین «ابویکر باقلانی و معاصرانش: جدل شیعی/سنی و کتاب تازه‌ای درباره امامت» در کتاب بررسیهای تاریخی و نیز: «علم الکلام الإمامی ومدرسة أبی الحسین البصری الکلامیه» در: <http://ansari.kateban.com/post/779>.

۲. قاضی عبد الجبار، المغنی، ۲۰/۲۶۲-۲۷۴.

۳. همان، ص ۲۶۳.

۴. رک: فهرست جامع کبیر صنعاء، ۷۸۲/۲.

بصری نوشت که آن را نقضی شافی و کافی یافته‌اند.^۱ در همین راستا باز می‌دانیم که محیی‌الدین محمد بن احمد بن علی بن الولید کتابی در نقض موارد مخالف با عقاید زیدیه در کتاب حاکم جشمی موسوم به عیون المسائل و شرح آن نوشته بوده است با نام *منهاج السلامة فی مسائل الامامة*.^۲

آخرین نماینده برجسته کلام معتزلی در بخش‌های شرقی جهان اسلام، محمود بن محمد ابن الملاحمی (-۵۳۶ق)، متکلم حنفی^۳ معتزلی، است که به آموزه‌های ابوالحسین بصری عمدتاً وفادار بود. او در الفائق فی اصول الدین، که دوره نسبتاً مختصری است از علم کلام بر اساس کلام معتزلی و شامل خلاصه‌ای از کتاب بزرگ‌ترش المعتمد، فصلی را هم به مباحث امامت اختصاص داده که در آن عمدتاً بر کتاب المغنی قاضی عبد الجبار و نیز مطالبی از سایر منابع و از جمله مطالبی از ابوالحسین بصری تکیه کرده است. الفائق فی اصول الدین را اخیراً پروفیسور مادلونگ و مارتین مکدرموت پس از چندین سال تحقیق و تبیع در تهران (۱۳۸۶ش) منتشر کرده‌اند. استاد مادلونگ در مقدمه کتاب المعتمد ملاحمی درباره شرح زندگی او مطالب مهمی را مطرح کرده‌اند. در اینجا تنها به شرح حالی می‌پردازم که ابن فندق بیهقی در معارج نهج البلاغه از ملاحمی آورده‌اند که باید به منابع دیگری که آن استاد دانشمند در آن مقدمه ارائه فرموده‌اند اضافه شود. ابن فندق در این کتاب ضمن یادکردن از مشایخ و استادانش از ابن الملاحمی نام می‌برد: «و منهم العالم الامام علی بن الهیصم النیسابوری، و هو امام لسانه فصیح بیانه صریح، ... فهؤلاء المتکلمون الذین اختلفت الیهم و حشوت استفادة بین یدیههم. و اما الذین عاشرتهم، فمنهم الفقیه اسمعیل المقیم بمرو، وجدته وقد اناف علی السبعین... و منهم الامام رشید الدین عبدالجلیل الرازی، الذی هو متکلم بیانه سحر حلال، ... و قد احیا رسمه، و خلد

۱. رک: المغنی، ۲۶۳-۲۶۴.

۲. رک: مقاله من با عنوان «حاکم جشمی و کتاب السفینة الجامعة معرفی دوره کامل دائرةالمعارف از خراسان سده پنجم هجری در تاریخ، تصوف و حدیث» در کتاب بررسیهای تاریخی.

۳. در مورد حنفی بودن او، از جمله رک: الفائق، ۵۵۶-۵۵۷.

اسمه، الامام الكامل سدیدالدین محمود بن میرک الرازی. و هو وإن کان فی ابتداء امره و عنفوان عمره اختلف الى الرشید، فقد جمع الآن بین الميرة و النشید، و زاد الشرف على القصر المشید... و منهم الامام محمود الملاحمی الخوارزمی، و له خاطر یلفظ المشكلات كما یلفظ السمع حروف الكلمات»^۱.

برخلاف غزالی، که یک نسل پیش از ملاحمی می زیسته و به علت مشکلات سیاسی دوران سلاجقه و قدرت گرفتن اسماعیلیان الموت و ملاحده عمده تلاش خود را در رد عقاید شیعی معطوف به اندیشه های اسماعیلیان و باطنیان کرده بوده است، ملاحمی معتزلی، که در عقاید و باورهای کلامی با امامیه نزدیکی بیشتری دارد، در الفائق، در بخش امامت، عقاید امامیه را بیشتر مد نظر دارد و ادله و مباحث امامت از دیدگاه آنان را مورد رد و انتقاد قرار می دهد؛ در حالی که چندان به عقاید زیدیه در این باره توجه نداشته است. ملاحمی در همه آثارش، از جمله آثاری که از او در دست است، در مسائل دیگر عقاید باطنیان و اسماعیلیان را مورد رد و انتقاد قرار داده است. با وجود آن که ملاحمی در الفائق به زیدیه و عقاید آنان درباره امامت اشاره چندانی نکرده و تکیه اش بر رد اندیشه ها و عقاید امامیه است، کتاب مستقلی از دانشمندان امامی در رد مباحث ملاحمی در الفائق گزارش نشده است، با آن که آنان به خوبی با این اثر ملاحمی آشنا بوده اند؛^۲ اما در عوض زیدیان یمن که با این کتاب و نویسنده آن به خوبی آشنا بوده اند، به مطالب این بخش از کتاب ملاحمی واکنش نشان داده اند. می دانیم که محیی الدین محمد بن احمد بن علی بن الولید القرشی رساله ای در نقض بخش امامت کتاب الفائق نوشته است به نام «الجواب الناطق الصادق لحل شبه کتاب الفائق» که خودش هم در مقدمه رساله پیش گفته ای که در رد بخش امامت المغنی نگاشته از آن یاد می کند. وی می نویسد: «ثم تَبَيَّنْتُ ما فی کتاب الفائق تصنیف الشیخ العالم محمود بن

۱. معارج نهج البلاغة، ۳۶.

۲. مثلاً رک: ابن شهر آشوب، مناقب، ۱۰۸/۲؛ ابن طائوس، فرج المهموم، ۲۱۴؛ الطرائف، ۱۰۴ و بسیاری موارد دیگر؛ کلبرگ، کتابخانه ابن طائوس، شماره ۱۳۹؛ نیز رک: محمود حمصی، المنقذ من التقليد، فهرست اعلام و کتابها در پایان کتاب.

محمد بن الملاح (کذا) فنَقَضْتُ ما خالف فيه أصول الزيدية وأجبتُ عما اعترضَ به على الأدلة الدالة على إمامة أمير المؤمنين عليه السلام وما يتبع ذلك وسمَّيْتُهُ...^۱ این امر شاهدی است بر وجود کتاب الفائق ملاحمی در یمن پیش از سال ۶۰۶ ق (سال کتابت نسخه‌ای اساس در طبع کتاب المغنی قاضی عبد الجبار). از رساله «الجواب الناطق» نسخه‌ای با تاریخ ۶۳۰ ق ضمن مجموعه ۵۵۸ (برگ ۲۲۲-۲۴۴) در کتابخانه شرقی جامع کبیر صنعا موجود است.^۲

ملاحمی به عنوان متکلمی معتزلی که بر محبت و میل به حضرت امیر (ع) تأکید فراوان داشته و از امامت برخی اهل بیت مانند حسنین (ع) و زید بن علی، که امامت و با اهلیت آنان برای امامت از طرق شرعی به ثبوت رسیده، بر مبنای کلی معتزلیان دفاع می‌کند،^۳ قابل توجه است. با وجود اینکه گاه به عقاید زیدیان و به‌ویژه زیدیان صالحی، که درباره امامت عقایدی نزدیکی به معتزله داشته‌اند، اشاره می‌کند،^۴ تکیه اصلی این بخش از کتابش بر رد عقاید امامیه است؛ این در حالی است که به علت حضور زیدیان در محافل معتزلی خراسان و نیز آشنایی نزدیک میان معتزله و زیدیه طبعاً شناخت او از آنان باید بیشتر بوده باشد. البته امامیه از دیرباز در خراسان حضور داشته‌اند و می‌دانیم که یکی از مراکز مهم آنان در سمرقند بوده است. اما به هر حال علت اصلی توجه ملاحمی به امامیه در موضوع امامت یکی وجود سنت ردیه‌نویسی معتزلیان بر علیه امامیه در این موضوع و دیگری اهمیتی است که عقاید امامیه در این باره دارد. خود ملاحمی از دیگر سو اشاره‌ای دارد به کثرت امامیه و گسترش آنان که این امر، به علت آنکه نویسنده از اهالی خوارزم در اوایل سده ششم هجری است، اهمیت زیادی دارد.^۵

۱. رک: المغنی، ۲۰-۲۶۴/۲.

۲. رک: فهرست آن کتابخانه، ۵۸۷/۲. بعد از تألیف این مقاله این متن در مصر منتشر شد.

۳. ملاحمی، الفائق، ۵۶۹؛ ۶۲۴-۶۲۶.

۴. ملاحمی، همان، ۵۵۳، ۵۶۱.

۵. ملاحمی، همان، ۵۷۱.

ملاحمی زبان انتقادی شدیدی بر علیه امامیه به کار نمی‌گیرد و این امر از معتزلیان متأخر همانند او کاملاً طبیعی است،^۱ اما در ارتباط با احادیثی که امامیه در مورد نص بر امامان و یا طعن بر مشایخ/ خلفا روایت می‌کرده‌اند، آنان را متهم به دروغ‌زنی می‌کند و معتقد است که احادیث متفاوتی در تعظیم مشایخ از امامان اهل بیت روایت شده است.^۲ وی به کتاب الموافقة بین أهل البيت والصحابة^۳ ابوسعید اسماعیل بن علی السقمان^۴، متکلم و محدث معتزلی و متمایل به زیدیه در نیمه اول سده پنجم، ارجاع می‌دهد که در آن کتاب احادیثی را از حضرت امیر(ع) و اهل بیت روایت کرده که در آن احادیث طعن بر شیخین مورد انکار قرار گرفته است. ملاحمی می‌نویسد که شماری از نقل‌های این کتاب را در المعتمد خود آورده است.^۵ ملاحمی حتی از ابوالحسین بصری، شاید از کتاب نقض الشافی او، نقل می‌کند که روایاتی که امامیه در طعن بر شیخین روایت می‌کنند و آن را به حضرت امیر(ع) و سایر اهل بیت نسبت می‌دهند شاید بر ساخته امویان باشد، چرا که احتمالاً امویان این احادیث را به نقل از اهل بیت(ع) می‌پراکندند تا مردم را، که به شیخین علاقه فراوان داشته‌اند، از آنان دلزده کنند؛ آن‌گاه امامیه به این احادیث دست می‌یابند و «اتباعاً للهوی» به آن احادیث تمسک می‌کنند.^۶ ملاحمی یک‌جا نیز مشایخ امامیه را به دلیل طعن‌زنی بر اصحاب پیامبر(ص) به مخالفت با سنت متهم می‌کند.^۷

۱. مقایسه شود با موضع هم‌دانه ابن ابی‌الحدید معتزلی بغدادی درباره امامیه در سرتاسر شرح نهج البلاغه.

۲. ملاحمی، همان، ۵۸۶، که به کتاب المعتمد خود نیز ارجاع می‌دهد؛ نیز ر.ک: المعتمد، ۶۲۲.

۳. این کتاب باقی‌نمانده اما گزیده‌ای از آن را، که زمخشری معتزلی فراهم آورده، دار الکتب العلمیه در سال‌های اخیر (۱۹۹۹) در بیروت منتشر کرده است.

۴. برای او ر.ک:

H. Ansari, "Un muḥaddith mu'tazilite zaydite: Abū Sa'd al-Sammān et ses Arnālī", Arabica 59 iii-iv (2012), pp. 267-90.

۵. ملاحمی، الفائق، ۶۰۰.

۶. همان‌جا.

۷. ملاحمی، همان، ۵۹۷.

موضع ملاحمی دربارهٔ مشایخ، از جمله عثمان و نیز طلحه و زبیر، و عایشه موضعی است متناسب با گرایش معتزلی آن روزگار و بدین ترتیب از توبه سه تن اخیر در پی جنگ جمل دفاع می‌کند.^۱ اما موضع او در مورد معاویه و کلاً امویان بسیار تند است و همچون دیگر معتزلیان از آنان به سختی انتقاد می‌کند.^۲ در موضوع افضلیت، بر خلاف بسیاری از معتزله متقدم، به افضلیت حضرت امیر(ع) بر ابوبکر حکم نمی‌کند، اما بر خلاف آن، یعنی افضلیت ابوبکر بر حضرت امیر(ع)، نیز حکم نمی‌کند و از عبارات او پیداست^۳ که گویا نظری مشابه ابوالحسن بصری داشته که در این مورد توقف می‌کرده و حکم معینی نمی‌کرده است.^۴

۱. ملاحمی، همان، ۶۱۹.

۲. ملاحمی، همان، ۶۱۷، ۶۲۷.

۳. همان، ۶۲۰-۶۲۴.

۴. رک: شرحی از آن در ابن ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه، ۷/۱-۹؛ نیز رک: مقالة من دربارهٔ کتاب المعیار والموازنه اسکافی در کتاب پرسشهای تاریخی.

ادبیات امامت‌نگاری زیدیان و جدل ضد‌معتزلی و ضد‌امامی

از کهن‌ترین و مؤثرترین نوشته‌های زیدیان درباره امامت و رد نظریات امامیه در این باره، کتاب الاثهاد ابوزید علوی بوده است که در اواخر سده سوم و اوائل سده چهارم هجری در ری می‌زیسته است. کتاب او تأثیر فراوانی بر کتاب‌های دیگر زیدیان درباره امامت گذاشت و همان‌طور که می‌دانیم انتقاد و رد متکلم امامی معاصرش، ابن قبه رازی را در پی داشت. کتاب ابن قبه از طریق کتاب کمال الدین ابن بابویه در اختیار است و استاد دکتر حسین مدرسی متن آن را همراه ترجمه انگلیسی و با مقدمه‌ای محققانه در کتاب خود که با عنوان مکتب در فرآیند تکامل به فارسی ترجمه شده، منتشر کرده است. تأثیر کتاب ابوزید از اینجا پیداست که ابوالعباس حسنی، از دانشمندان برجسته زیدی در سده چهارم هجری که خود از شاگردان ابوزید بوده، بعداً تعالیم و خطوط اصلی آن کتاب را کم و بیش در آثارش دنبال کرده و دو شاگرد نامدارش، ابوالحسین و ابوطالب هارونی، دو امام زیدی برجسته شمال ایران، تحت تأثیر او و نقدهای ابوزید قرار گرفته‌اند. تحول این دو برادر از مذهب امامی به مذهب زیدی هم تحت تأثیر این استاد بوده و می‌دانیم که هر دو در کتاب‌هایشان تعالیم این استاد و نیز خطوط اصلی ابوزید علوی را در نقد امامیه کم و بیش دنبال کرده بودند. البته فراخور تحولات پسینی امامیه نکاتی را نیز به آن انتقادات کهن افزوده بودند. ابوالعباس حسنی شاید مخاطب نقدی بوده که ابن بابویه در کمال الدین در پاسخ به دعاوی زیدیه مطرح کرده است.^۱

ابوالحسین هارونی در چندین کتاب خود و از جمله در نوشته‌ای در نقد ابن قبه، به رد باورهای امامیه پرداخت و از خط اصلی انتقاد از امامیه که ابوزید مبتکر بخش

۱. رک: مقاله «شیخ صدوق و ابوالعباس حسنی» در: <http://ansari.kateban.com/post/1471>

عمده‌ای از آن بود، پیروی کرد. وی در رساله‌ای هم که در رد اسماعیلیان دارد، به مواردی از این مباحث اشاره دارد.^۱

ابوطالب هارونی، برادر ابوالحسین، در این زمینه فعال‌تر عمل کرده است. وی کتابی تحت عنوان الدعامة درباره امامت نگاشت که خوشبختانه باقی مانده و البته به غلط با عنوان کتاب الزیدیه (یا نصرة مذاهب الزیدیه) به نام صاحب بن عبّاد انتشار یافته است.^۲ کتاب ابوطالب از جهات متعدد اهمیت بسیار دارد؛ از جمله اینکه وی ضمن تبیین مبانی زیدیه در امر امامت، کوشید آموزه امامت را در چارچوب بحث‌های متکلمان معتزلی و مسائل امامت را با رویکردی متکلمانه، همان‌طور که ویژه کتاب‌های کلامی معتزلیان بود، مطرح کند. در حقیقت، کتاب ابوطالب، نوشته‌ای است که در اساس و در بخش اصلی آن باورهای معتزلیان درباره امامت را به چالش می‌کشد و تحریر مطالب در آن به گونه‌ای است که هدف و منظورش در درجه اول انتقاد از باورهای معتزلیان در امامت است و در همین پیش زمینه به تأیید مبانی امامت زیدی و رد عقاید امامیه نیز می‌پردازد؛ به عبارت دیگر، نصرت مذهب زیدی درباره امامت از سوی نویسنده بیشتر در چارچوب رد مذهب معتزلیان در این زمینه است؛ مهم‌ترین شاهد بر این مسئله طرح مباحث تفضیل است که از مهم‌ترین مباحث مطرح در میان معتزلیان درباره امامت و مدخل مناسبی برای پاره‌ای از باورهای ویژه گروه‌های مختلف معتزلی بوده است؛ خاصه با توجه به کتاب التفضیل ابو عبد الله البصری که ابوطالب خود از شاگردان او بوده است.

ابوطالب همچنین در این کتاب خط انتقادی ابوزید علوی و ابوالعباس حسنی و برخی سنت‌های دیگر زیدی را در انتقاد از امامیه دنبال کرد و نکات تازه‌ای بدان افزود و بدین ترتیب اثری قابل اعتنا از خود بر جای گذاشت. او در چارچوب دفاع از باورهای زیدیه در برابر استدلال‌ات معتزلیان، ناچار بود تا تمایز میان زیدیه و امامیه را به دقت

۱. رک: متن آن که نویسنده این سطور تحت عنوان «مجادله قلمی حجت با امام» در کتاب ماه دین (ش ۱۱۰،

۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، آذر تا اسفند ۸۵) منتشر کرده است.

۲. نخستین بار پرفسور مادلونگ این نکته را تذکر داد.

روشن کند و نشان دهد که الزاماتی که بر امامیه از منظر کلامی و از سوی معتزلیان مطرح می‌شده، بر زیدیان وارد نیست.

از دیگر سو، دلایل تاریخی کافی وجود داشته تا او در مقام دانشمندی زیدی از افزایش روزافزون امامیه به عنوان اکثریت جامعه شیعه ابراز نگرانی کند. وی علاوه بر رویکردهای کلی ابن قبه در مسئله امامت، در این کتاب رویکرد منسوب به ابن راوندی دربارهٔ "نص جلی" را، که در منابع معتزلی مطرح شده، مورد انتقاد قرار می‌دهد.

ابوطالب هارونی، همچون برادرش ابوالحسن، مسائل امامت را از منظر فقهی در چارچوب کتب «السير» بررسی کرده است و در این حوزه باید به کتاب التحریر او که کتابی در فقه است و بابت هم مختص «کتاب السير» دارد، اشاره کرد. این سنت در میان زیدیه پیشینه‌ای قوی دارد و در جای دیگری بدان پرداخته‌ایم.^۱

پس از ابوطالب هارونی، شماری دیگر از زیدیان معتزلی به‌شمی دربارهٔ امامت دست به تدوین کتاب زدند. مهم‌ترین آنها ابوالقاسم بُستی بود که علاوه بر کتاب المراتب و شاید بحث از امامت در برخی کتاب‌های کلامی دیگرش، یک نوشته مستقل در این موضوع با نام المعتمد دارد که خوشبختانه نسخه‌ای کهن و البته ناقص آن هم‌اینک پیدا شده است.^۲ این کتاب او آن‌طور که نویسندگان این سطور آن را کم و بیش تورق کرده است، در سبک کلامی معتزلی و در پاسخ به پاره‌ای از باورهای ویژه آنان در امر امامت نگاشته شده و البته به نقد امامیه نیز نظر دارد. بُستی در کتاب دیگرش با عنوان البحث عن أدلة التكفير والتفسيق نیز مفصلاً به رد عقاید امامیه توجه نشان داده، اما این نقد اخیر ارتباطی با خط ابوزید علوی و اخلافش ندارد و بیشتر تحت تأثیر افکار معتزلی دوران قاضی عبدالجبار و گروهی از زیدیان به‌شمی آن دوره و

۱. رک: کتاب ما دربارهٔ مناسبات زیدیه و امامیه؛ نیز رک: متن این بخش از کتاب التحریر ابوطالب هارونی، در چاپ این متن دو جلدی که در سال‌های اخیر در یمن سامان گرفته و نیز انتشار آن بوسیله ایمن فؤاد السید در:

تاریخ المذاهب الدينية في بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجري، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ۱۹۸۸.

۲. دربارهٔ این کتاب، رک: حسن انصاری، از گنجینه‌های نسخ خطی، مقاله «کتاب ابوالقاسم بُستی در امامت و ردیه‌اش بر امامیه».

از جمله به احتمال قوی افکار ابو عبدالله ابن الداعی و ابوالحسین هارونی نگاشته شده است.^۱ چنان‌که دیدیم ابوالقاسم بستی در المعتمد خود نظر به کتاب‌های استادش، قاضی عبدالجبار همدانی، دارد؛ در حالی که کتاب الدعامه‌ی ابوطالب از عبدالجبار سخنی به میان نمی‌آورد و شاید حتی پیش از تکمیل املا‌ی بخش امامت کتاب المغنی (۳۸۰ق)، تدوین شده باشد.^۲ هم قاضی عبدالجبار و هم ابوطالب هارونی آن هنگام که کتاب‌های خود را می‌نوشته‌اند احتمالاً هیچ‌کدام نوشته‌های شیخ مفید را درباره امامت در اختیار نداشته‌اند و کتاب‌های آنان ناظر به آثار شیخ مفید نیست. اما به هر حال بی‌تردید هردوی این نویسندگان با آثار کهن‌تر مکتب کلامی معتزلی‌گرای امامی درباره امامت آشنایی داشته‌اند؛ کما اینکه به یقین می‌دانیم که آن دو ابن قبه را به خوبی می‌شناخته‌اند و با آثار نوبختیان نیز آشنا بوده‌اند.^۳

نویسنده معتزلی - زیدی دیگر همین دوره، که از اصحاب المؤید بالله ابوالحسین هارونی بوده، قوام‌الدین احمد بن الحسین بن ابی‌هاشم الحسینی معروف به مانک‌دیم است که در تعلیق شرح اصول الخمسه در ذیل بحث امر به معروف و نهی از منکر بابی را به امامت اختصاص داده و در آنجا دیدگاه‌های زیدی را مطرح کرده است. در این قسمت، برخلاف سایر بخش‌های کتاب، نویسنده به متن اصلی کتاب قاضی عبدالجبار (یعنی متن اصلی و ظاهراً مفقود شرح اصول الخمسه)، پایبند نیست و مباحث امامت را از دیدگاه زیدی ارانه می‌دهد؛ با این وصف روشن است که طرح مسائل در چارچوب کلام معتزلی و در پاسخ‌گویی به پاره‌ای از آرای آنان و نیز در

۱. این بحث نیاز به توضیح بیشتری دارد که جای بحث از آن اینجا نیست. همین جا این مطلب را تذکر دهم که علاوه بر چاپ البحث از سوی پروفیسور مادلونگ و پروفیسور اشمتیکه، هم‌اینک چاپ دیگری از این کتاب و فقط بر اساس نسخهٔ صنعاء در قاهره منتشر شده است. نکتهٔ دیگری هم که باید اضافه کرد آن است که در بخشی از کتاب البحث، بستی به مطالب کتاب المسترشد ابن رستم طبری واکنش نشان داده که می‌دانیم نوشته‌ای است بیگانه با سنت ابن قبه رازی در امامت نگاری؛ رک: مقالهٔ من دربارهٔ ردیهٔ بستی بر ابن رستم، در کتاب پرسشهای تاریخی.

۲. چنان‌که از مقدمهٔ کتاب الدعامة پیداست، در زمان حیات صاحب بن عباد (۳۸۵ق) نگاشته شده بوده است.

۳. رک: تحقیق استاد مدرسی دربارهٔ کتاب‌های ابن قبه.

چارچوب بحث‌های آنان مطرح می‌شود. بنابراین، در اینجا نیز مبحث امامت در ساختاری معتزلی ارائه می‌شود. نمونه مانکدیم از نخستین نمونه‌های بحث‌های زیدیان درباره امامت است که در یک کتاب جامع کلامی ارائه شده و امروزه در اختیار ما قرار دارد. مانکدیم در طرح مباحث امامت از منظر زیدی تحت تأثیر ابوطالب هارونی بوده است.

همین جا باید به کتاب مشابه دیگری اشاره کنم که متنی است همانند متن مانکدیم و شرح و گزارش گونه‌ای است از کتاب شرح اصول الخمسه‌ی قاضی عبدالجبار به نام تعلیق شرح اصول الخمسة از اسماعیل الفرزادی، که متعلق به دو نسل پس از نسل مانکدیم بوده و مشابهت زیادی با متن کتاب مانکدیم دارد و نسخه ظاهراً منحصر آن در کتابخانه جامع کبیر صنعاء موجود است که در ری کتابت شده است.^۱

متکلم و دانشمند زیدی دیگر این دوران، که خود از شاگردان قاضی عبدالجبار همدانی و از اصحاب المؤید بالله ابوالحسین هارونی بوده و در استرabad فعالیت می‌کرده، دانشمندی است به نام ابوالفضل العباس بن شروین که بر اساس گزارش‌های منابع گوناگون، مانند متن مختصر فی الامامة که در پایان نسخه خطی زیادات شرح الاصول (نسخه خطی لیدن) گذاشته شده، و نیز کتاب المحيط^۲، دست‌کم نوشته‌ای درباره امامت داشته است. به احتمال قوی این نوشته، بخشی از کتاب یاقوتة الایمان او بوده است که امروزه تا آنجا که اطلاع داریم ظاهراً نه اصل این بخش از کتاب و نه گزارش و شرح احتمالی آن بخش از حسن بن محمد الرصاص (عالم زیدی سده ششم که روایتی شرح‌گونه از کتاب به دست داده است) در دسترس نیست. این کتاب متنی بوده است کلامی و به سبک کتب جامع کلاسیک در دانش کلام که نویسنده یک بخش آن را به امامت اختصاص داده بوده است.^۳

۱. رک: مقاله من با عنوان «شرح کتاب التذکرة ابن متویه: کتابی از مکتب متکلمان معتزلی ری»، در همین کتاب.

۲. در ادامه مقاله به این کتاب خواهیم پرداخت.

۳. رک:

باز در همین دوره و در میان اصحاب المؤید بالله ابوالحسین هارونی، باید به طور خاص از الموفق بالله جرجانی نام برد که در کتاب الإحاطه‌ی خود، که کتابی به سبک کتاب‌های جامع کلاسیک معتزلی است، بابی مفصل را به امامت اختصاص داده است. خوشبختانه این قسمت از کتاب الإحاطه باقی است و بر اساس آن می‌توان تحولی را که از دوران پیش‌تر در میان زیدیه در بحث امامت مطرح بوده دید. این بخش نیز به سبک بحث‌های معتزلیان تدوین شده و نویسنده به‌ویژه در چارچوب‌های معتزلیان بحث امامت را مطرح کرده و از جمله به بحث «تفضیل» از منظر معتزلی توجه بسیار نشان داده است. الموفق بالله باز در ادامه سنت پیشین در همین چارچوب عقاید امامیه را رد و ابطال کرده است. خود او در این کتاب به نوشته دیگرش درباره امامت ارجاع می‌دهد که کتابی مستقل بوده است.

چنانکه می‌بینیم نوشته‌های کلامی زیدیان ایران که بر سبک و سیاق نوشته‌های کلامی معتزلیان و در پاسخ به تعالیم آنان درباره امامت نوشته می‌شد، نخست با نوشته‌های مستقل آغاز شد؛ در این نوشته‌ها ضمن رد آرای معتزله، آرای امامیه نیز با استدلالاتی کلامی و با بهره‌گیری از سبک کلام معتزلی پاسخ داده می‌شد. مهم‌ترین نمونه این کتاب‌ها که سرفصل مهمی در این دست کتاب‌ها بوده و تأثیر فراوانی بر آثار بعدی گذاشته، کتاب الدعامه‌ی ابوطالب هارونی بوده است. نویسندگان بعدی تقریباً خطوط اصلی این کتاب را در نوشته‌های خود دنبال و گاه همان عبارات را با کمی تغییر در نوشته‌های خود تکرار می‌کرده‌اند؛ کتابی که خود تحت تأثیر نوشته‌های ابوزید علوی و ابوالعباس حسنی (و نیز به احتمال قوی تعالیم ابوعبدالله ابن الداعی) و البته نوشته‌های معتزلیانی مانند ابوعبدالله بصری بوده است. به تدریج در کتاب‌های جامع نیز طرح مسائل امامت از دیدگاه زیدی آغاز می‌شود که طبعاً باعث می‌شود مباحث امامت در چارچوب‌های کلامی ارائه شود. در این نوشته‌ها استدلال‌ات کلامی است و

نقل آیات و احادیث جانشینی برای بحث‌های کلامی نیست؛ اگر هم به حدیثی یا آیه‌ای استناد می‌شود، همراه است با بحث در وجوه استدلال به آن در مباحث امامت. از دیگر سو باید گفت که از شخصیت‌هایی که آثار او در علم کلام تأثیر شایان توجهی در نوشته‌های زیدیان یمن درباره امامت داشته، بی تردید حاکم جُشَمی است که در شرح العیون و نیز چندین کتاب دیگرش مباحث امامت و نظریات معتزله را در آنها به تفصیل مطرح کرده و در مقام مقایسه و نقد به آرای زیدیان نسبتاً به تفصیل می‌پردازد. آنچه او در این کتاب‌ها مطرح کرده در چارچوب استدالات و ساختار بحث‌های کلامی معتزلی است و طبعاً مباحث زیدیان را نیز در همان چارچوب و با نظر به نوشته‌های نسل متکلمان زیدی معتزلی مشرب پیش از خود مطرح کرده است (او به‌خوبی آثار ابوطالب هارونی و ابوالقاسم بستی را می‌شناخته است). در این راستا حتی انتقادهایی که از عقاید ویژه امامیه می‌کند، مرتبط است با آنچه از زیدیه در مقایسه با عقاید امامیه آورده و همه این نوع مطالب بعدها در یمن الگوی مناسبی برای بحث‌های زیدیان درباره امامت بوده است؛ گرچه به پاره‌ای از نظرات او درباره امامت طبعاً انتقاد داشته‌اند؛^۱ چرا که آن را با عقاید زیدیه مخالف می‌یافته‌اند؛ اما به هر حال نوشته‌های جُشَمی در کتاب‌های زیدیان تأثیر نهاده است.

همان‌طور که گفتیم، کتاب الدعامةی ابوطالب هارونی تأثیر مهمی بر نوشته‌های کلامی مربوط به امامت زیدیان نهاد و چارچوب‌های آن را تعیین کرد. نسخه این کتاب به یمن منتقل شد و تاکنون نیز محفوظ مانده است. در تمامی نوشته‌های زیدیان یمن در طول سده‌های بعد تأثیر کتاب الدعامة پیداست و از اوصافی که آنان از آن در کتاب‌های تراجم و سیر خود به دست می‌دهند، معلوم می‌شود که آن را به‌خوبی می‌شناخته‌اند.^۲ نمونه کهنی از این تأثیر در سده ششم هجری در نقل نشوان حمیری از این کتاب در شرح رسالة الحور العین است. اما یکی از راه‌های تأثیرگذاری این کتاب

۱. در فصل‌های مختلفی از کتاب حاضر در این زمینه بحث شده است.

۲. گرچه هم‌اینک جز نسخه‌های محدودی از این کتاب در اختیار نیست.

بر نوشته‌های زیدیان یمن درباره امامت، تأثیری است که آنان از طریق نوشته‌هایی که پیش‌تر در این مقاله از آنها نام بردیم از این کتاب برده‌اند. نمونه مهم این طریق از تأثیرگذاری، تأثیر کتاب الدعامة بر نوشته‌های زیدی پسینی در یمن از طریق کتاب المحيط ابوالحسن علی بن محمد بن الحسین شاه (یا: سیاه) سربجیان است که خود او به یک واسطه از شاگردان ابوطالب هارونی بوده و پدرش نیز از شاگردان قاضی عبدالجبار قلمداد می‌شده است. این کتاب خود گزارش گونه‌ای است بر کتاب الدعامة؛ گرچه بر ترتیب آن تدوین نشده است. در این کتاب نویسنده کاملاً تحت تأثیر کتاب الدعامة‌ی هارونی است و همان خطوط را دنبال می‌کند. اما نکته مهم در این میان آن است که نویسنده ما به آثار قاضی عبدالجبار همدانی و از آن جمله دو کتاب المغنی و شرح المقالات او هم نظر دارد و به رد دیدگاه‌های مخالف شیعی معتزلیان، آن طور که قاضی عبدالجبار مطرح کرده، می‌پردازد. وی از دیگر سو، با کتاب الشافی شریف مرتضی، که خود ردیه‌ای بر باب امامت کتاب المغنی عبدالجبار است، کاملاً آشناست و در مقام رد باورهای امامیه مطالب این کتاب را به نقد می‌کشاند، بعید هم نیست که در این ردیه‌نویسی در پاره‌ای موارد، نویسنده از نقض الشافی ابوالحسن بصری، متکلم نامدار معتزلی و از شاگردان قاضی عبدالجبار، بهره‌مند بوده باشد؛ اما روشن است که در رد پاره‌ای از عقاید ضدشیعی معتزلیان و به‌ویژه قاضی عبدالجبار خود او از متن کتاب مهم الشافی و استدلالات کلامی سید مرتضی بهره برده است.^۱

در انتقاداتی که نویسنده المحيط بر امامیه وارد می‌کند، همان‌طور که گفتیم، خط ابوزید علوی و اخلاف او و نیز ابوطالب هارونی کاملاً هویدا است؛ اما در عین حال او به سبب بهره‌مندی از آثار معتزلیانی مانند قاضی عبدالجبار و اخلاف او توانسته نوشته‌ای ارائه دهد که ساختار کلامی استوارتری دارد؛ به‌ویژه که کتاب او پس از دورانی از مجادلات میان معتزلیان و امامیه و در پی کتاب‌های المغنی، الشافی، و نقض

۱. زیدیان بعدها از طریق کتاب المحيط و شاید از طریق چند کتاب دیگر تحت تأثیر پاره‌ای از استدلالات کلامی امامیه در رد عقاید معتزلیان و مخالفان امامیه قرار گرفتند.

الشافعی نوشته شده است. وانگهی، او با متون کلامی امامیه در زمینه امامت آشنایی بسیار خوبی دارد و فی‌المثل نوشته‌های شیخ مفید را به‌خوبی می‌شناسد. دایرة انتقادات او از امامیه، از آنچه که خط ابوزید علوی و ابوطالب هارونی پیش‌تر دنبال می‌کرده‌اند بسی فراتر می‌رود و این به دو علت است: یکی بدین جهت که او با نوشته‌های کلامی شیخ مفید و شریف مرتضی آشناست و با بحث‌های نوین‌تری آشنایی یافته است که به‌وسیله این دو متکلم برجسته در بحث‌های امامت امامیان وارد شده بوده و طبعاً زیدیان اظهار نظر درباره آنها را لازم می‌دیده‌اند؛ دوم اینکه وی به دلیل آشنایی با بخشی از ادبیات حدیثی امامیه، همانند کتاب‌های محدثان قم و نیز تفاسیر مختلف امامی، می‌توانسته گستره انتقادات پربافه زیدی از امامیه را با بهره‌مندی از این کتاب‌ها وسیع‌تر و غنی‌تر کند و این درست کاری است که او در این کتاب انجام داده و انتقادات ابوزید و ابوطالب را با اطلاع عمیق‌تر از ادبیات امامی توسعه بخشیده است. این امر تأثیر تام بر انتقادات بعدی زیدیان از امامیه نهاد؛ فی‌المثل در کتاب العقد الثمین نوشته امام المنصور بالله که ردیه‌ای است بلندبالا علیه امامیه، تأثیر این رویکرد نویسنده محیط کاملاً هویدا است.^۱

اهمیت کتاب محیط و ردیه‌ای که بر امامیه ارائه می‌داد، موجب شد بعدها امامیه در برابر آن واکنش نشان دهند و به رد آن همت بگمارند.^۲ در ادبیات کلامی زیدیان یمن، چه در نوشته‌های مستقل و چه در نوشته‌های جامع کلامی، اثر کتاب‌های الدعامی هارونی و محیط ابوالحسن سیاه سربیجان و سبک ردیه‌نویسی آن دو بر امامیه و معتزله همچنان محفوظ ماند و آنان از این دو نویسنده و مشی آن دو در کتاب‌های خود پیروی می‌کردند. از آن جمله باید به این نکته اشاره کرد که نویسنده کتاب محیط بر خلاف نوشته‌های کلامی سابق زیدیان، استناد بیشتری به احادیث دارد و می‌کوشد که جا به جا احادیثی مسند را در فضائل اهل بیت (ع) خاصه امامت

۱. در این باره رک: انصاری، حسن، «زیدیه و منابع مکتوب امامیه»، علوم حدیث، ش ۲۰، ۱۳۸۰.

۲. در این مورد باید جای دیگر به تفصیل بحث کرد.

حضرت امیر(ع) نقل کند. این شیوه در کتاب‌های زیدیان یمن به صورت گسترده‌تری پی گرفته شد و آنان نیز استناد به احادیث را در پاره‌ای از نوشته‌های کلامی امامت کم و بیش دنبال کردند؛ نمونه مهم این تحول در کتاب‌های المنصور بالله (اواخر سده ششم هجری) و برخی شاگردان و پیروان او دیده می‌شود که در کتاب‌های امامت یا کتاب‌های جامع کلامی خود، در بحث امامت به نقل احادیث فضائل اعتنای زیادی داشته‌اند. مثلاً این امر را در الشافی منصور بالله به وضوح می‌بینیم؛ خاصه که او و هم‌سلانش از طرق گوناگون با ادبیات حدیثی سنیان و امامیان آشنایی یافته بودند و مجال برای روایت این دست احادیث برای آنان به‌خوبی فراهم شده بود.^۱

از این دوره به بعد اصولاً دو دسته کتاب در زمینه امامت تدوین می‌شد: کتاب‌هایی با رویکرد کلامی که در برخی از آنها نویسندگان به روایت احادیث در ضمن بحث‌های کلامی علاقه نشان می‌دادند و در برخی نیز صرفاً در چارچوب بحث‌های کلامی در امامت باقی می‌ماندند؛ دسته دوم کتاب‌هایی که با انگیزه نقل روایات و آیات در فضائل و مباحث نقلی امامت نوشته می‌شدند و کمتر تحت تأثیر فضای کتاب‌های کلامی امامت و ردیه‌نگاری بر معتزله و امامیه بودند و بیشتر به نقل روایات و بحث‌های کلی در این باره تکیه می‌کردند؛ که نمونه آن را می‌توان در کتاب محاسن الأزهار حمید محلی و بسیاری کتاب‌های دیگر آن دوره و دوره‌های متأخرتر سراغ گرفت.

۱. رکه: اسانید روایات در کتاب‌های الشافی منصور بالله و نیز محاسن الأزهار حمید المحلی و نمونه‌های دیگر از همین دوره.

معرفی رساله‌ای کهن درباره امامت

رساله‌ای که اینجا معرفی می‌شود رساله بااهمیتی است درباره امامت که نسخه منحصر به فرد آن در پایان نسخه خطی کهن کتاب زیادات شرح الأصول دیده می‌شود. پیش از معرفی این متن، مناسب است درباره نسخه کتاب زیادات اندکی توضیح دهم. کتاب اخیر که خود چنانکه می‌دانیم شرح گونه‌ای است بر متن شرح الأصول ابوعلی ابن خلاد، متکلم برجسته مکتب بهشمی، براساس درس‌های ابوطالب هارونی «تعلیق» و تنظیم شده است. نسخه ظاهراً منحصر به فرد این کتاب به شماره ۲۹۴۹ در کتابخانه دانشگاه لیدن موجود است. نسخه کهن است؛ تاریخ کتابت آن روشن نیست، اما به نظر می‌رسد که کتابت نیمه دوم سده ششم هجری و یا اندکی بعدتر در یمن باشد. درباره این کتاب تاکنون تحقیقات متعددی صورت گرفته و از آن جمله باید به تحقیقات ریچارد مارتین و دانیل ژیماره اشاره کرد. اما مهم‌ترین تحقیق مربوط است به مقدمه تصحیح این متن ارزشمند که به وسیله پروفیسور مادلونگ و دو تن از همکارانش، زابینه اشمیتکه و کامیلا آدانگ صورت گرفته و هم‌اینک آماده انتشار است.^۱

در اینجا نیازی نیست درباره اصل این کتاب و ریشه‌های آن و نیز نسخه موجود این کتاب چیزی گفته شود؛ مقصود از این یادداشت، معرفی رساله‌ای است که در پایان این کتاب گذاشته شده و در زمینه امامت است. این رساله ملحقه بر متن کتاب

۱. این کتاب بعد از تألیف این مقاله به چاپ رسید و نویسنده این سطور هم درباره آن مقاله‌ای تفصیلی همراه با مطالب جدید منتشر کرد که هم‌اینک در کتاب بررسی‌های تاریخی درج شده است. در آن مقاله درباره هویت نویسنده متن مورد نظر درباره امامت احتمالات متفاوتی ارائه و این دیدگاه که این متن تألیف البیهقی البروقی است تأیید شده است.

ابوطالب هارونی بوده، اما در متن تصحیح شده پیش گفته به دلیل آنکه ارتباطی با ابوطالب هارونی ندارد، قرار داده نشده است.

در پایان نسخه زیادات شرح الاصول، که، همان طور که گفتیم، تحریری است بر اساس تعلیق ابوطالب هارونی بر این کتاب مهم، کاتب، که هویت او بر ما روشن نیست، رساله ای ارائه داده است که دقیقاً معلوم نیست که آیا اثری از خود کاتب است و یا اینکه کاتب آن را فقط نقل کرده است. این رساله موسوم است به رساله «المختصر فی الإمامة». احتمال بیشتر آن است که کاتب فقط آن را نقل کرده و رساله تألیف عالمی کهنسال تر باشد. در آغاز این رساله، نویسنده می نویسد که آنچه در پی می آید فصولی است درباره امامت (فصول فی الإمامة) که آن را بر اساس کتب ائمه گرد آورده است. طبعاً منظور او از ائمه امامان زیدی است. علت تألیف این کتاب را هم نویسنده چنین بیان می کند که از آنجا که گروهی از اصحاب ما (جماعة من أصحابنا) از «تحصیل زیادات شرح الاصول للشیخ ابی علی بن خلاد» فراغت یافتند، آن را عاری از بایی درباره امامت یافتند و از این رو از ما خواستند تا مختصری درباره امامت را بر نهج ابواب و فصول آن کتاب گردآوریم. درست دانسته نیست که مقصود از تعبیر «تحصیل» در این عبارت چیست؟ آیا صرفاً آن است که زیدیان مورد گفت و گو فقط نسخه ای از کتاب زیادات را به دست آورده بودند و بعد، از نویسنده رساله مختصر خواسته اند که این متن را برای آنان تنظیم کند تا آن را به اصل کتاب ملحق کنند و یا اینکه آنان از طریق همین نویسنده با نسخه کتاب زیادات آشنایی یافته بودند و آن گاه از هو خواسته بودند بایی را درباره امامت به کتاب بیفزایند.

در این صورت پرسش اصلی این است که این نویسنده چه نقشی در «تحصیل» کتاب زیادات داشته است؟ آیا او متن کتاب را بر این شاگردان به صورت املاء عرضه کرده بوده یا اینکه از طرقی دیگر و محتملاً قرائت بر او شاگردان کتاب را از همین نویسنده دریافت کرده بودند؟ در هر حال پرسش این است که این نویسنده متعلق به کجا و چه دوره ای بوده است و شاگردان در کجا از او چنین درخواستی کرده بودند؟ به هر حال، آنچه ظاهراً پیداست این است که نویسنده این رساله خود نقشی اساسی در انتقال و ارائه متن اصلی کتاب زیادات داشته و آن گاه شاگردان او، که متن کتاب را خالی

از باب امامت یافته‌اند، از او درخواست کرده‌اند بایی را بدان بیفزاید تا کتابی کامل فراهم آید. بعید است این شخص همان «سید ابوالقاسم» (منظور محتملاً ابوالقاسم الحسنی، شاگرد ابوطالب هارونی) باشد که در سرتاسر نسخه کسی عنوان می‌شود که مطالب ابوطالب هارونی را به صورت «تعلیق» فراهم و تنظیم کرده است.^۱ در جایی از متن همین «مختصر» از ابوالفضل بن شروین، متکلم و فقیه زیدی، سخن می‌رود و به مطالب او استناد می‌شود که خود از معاصران همین ابوالقاسم بوده که در این صورت چنین استادی معقول نیست. وانگهی تعبیر نویسنده «مختصر» در آغاز کتابش درباره متن اصلی «زیادات الشرح» به گونه‌ای است که نشان می‌دهد او نقشی در تنظیم مطالب آن کتاب نداشته، در حالی که ابوالقاسم الحسنی، چنانکه از سرتاسر متن کتاب زیادات پیداست، هم مطالب هارونی را «تعلیق» و تنظیم کرده، هم خود در تحریر قسمت‌هایی از آن و ارائه متن نهایی سهم مهم داشته است. گو اینکه او نیز کسی نیست که متن کنونی زیادات الشرح را به صورت کاملاً نهایی در این نسخه عرضه کرده است؛ بلکه در سرتاسر نسخه زیادات الشرح از ابوالقاسم به عنوان شخصی یاد می‌شود که در گذشته و در حقیقت آن که مطالب او را در نسخه نهایی عرضه می‌کند دانشمندی دیگر است.

این شخص ممکن است کاتب نسخه فرض شود که هر جا می‌خواهد نام ابوالقاسم را بیاورد تعبیری دال بر طلب مغفرت برای او ذکر می‌کند. اما به نظر می‌رسد که کاتب در این مسئله نقشی ندارد و عصر او متأخرتر از این دوره است؛ بدین ترتیب که محتملاً کسی از شاگردان ابوالقاسم است که کاتب در سرتاسر نسخه ما مطالب ابوطالب هارونی را از او نقل می‌کند و تنظیم نهایی متن مدیون اوست. اگر چنین باشد باید این را هم اضافه کرد که نویسنده رساله امامت حتی نمی‌تواند این شخص اخیر باشد؛ چرا که عبارت آغازین رساله امامت که پیش‌تر نقل کردیم نشان می‌دهد که نویسنده آن

۱. برای هویت احتمالی این ابوالقاسم، که خود از استادان حاکم جشمی بوده، رک: مقاله ژیماره درباره اصول الخمسة که در مقدمه تصحیح متن بعوسيلة آقای مادلونگ و همکارانش بدان ارجاع داده شده است.

سهمی در تدوین و تنظیم نهایی متن کتاب زیادات نداشته؛ این در حالی است که محتملاً شاگرد ابوالقاسم الحسنی یادشده سهمی فراتر از نقل مطالب او در این کتاب داشته است. به نظر می‌رسد که نویسنده رساله امامت کسی است که متن را دست‌کم با یک واسطه از ابوالقاسم الحسنی دریافت و به شاگردان پیش‌گفته منتقل کرده است. حال باید دید این شخص کیست؟

از آنجا که در متن نسخه رساله «المختصر فی الامامة»، یک جا از ابوالحسین بصری (برگ ۲۰۵ الف) و جای دیگر از ابوالفضل العباس بن شروین سخن رفته (برگ ۲۱۳ الف) و در مورد دومی به نوشته‌های او هم استناد شده، بنابراین باید گفت که نویسنده این رساله باید کسی باشد متأخرتر از این دو که می‌دانیم هر دو از شاگردان قاضی عبدالجبار بوده‌اند. از دیگر سو، استناد به ابوالحسین بصری و یا نقل عقیده‌ای از او در میان بهشمیان تا مدت‌ها معمول نبوده یا دست‌کم اگر از او نیز بهره‌ای می‌برده‌اند، تصریح به نامش نمی‌کرده‌اند.^۱ حتی حاکم جشمی گرچه در کتاب شرح العیون نام او را در میان شاگردان قاضی عبدالجبار و البته با انتقاد از وی می‌آورد، اما در آثارش عنایتی به آرای او ندارد.

بدین ترتیب به نظر می‌رسد که رساله امامت متعلق به پس از نسل حاکم جشمی باشد. شاید بتوان گفت که این رساله نوشته زید بن الحسن بن علی البیهقی البروقنی (نسل پس از حاکم جشمی) است. می‌دانیم که او سهمی شایان توجه در انتقال پاره‌ای از کتاب‌های زیدیان و معتزلیان ایران به یمن در سال ۵۴۱ق و آموزش و تدریس متون زیدی در یمن (صعده) داشته است. بنابراین دور نیست که کتاب زیادات را با خود همراه برده بوده و در ضمن انتقال و شاید املاي کتاب، به درخواست شاگردان فصلی هم درباره امامت در آنجا بدان افزوده باشد. همچنین ظاهراً او شخصاً در انتقال برخی آثار ابوطالب هارونی به یمن نقش

۱. نمونه: ابوالقاسم بُستی، البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، به کوشش ویلفرد مادلونگ و زبینه اشمنیکه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲، مقدمه محققان بر این کتاب.

داشته و می‌دانیم که از سنت زیدی- معتزلی ابوطالب هارونی و شاگردان او بهره‌مند بوده است.

نکته‌ای دیگر که ممکن است مؤید این فرضیه باشد این است که در این رساله، که بنابر گفته خود نویسنده در آغاز آن از کتاب‌های امامان گرد آمده بوده است، نویسنده به وضوح تحت تأثیر کتاب المحيط فی الامامة، تألیف ابوالحسن علی بن الحسین بن محمد شاه (سیاه؟) سرببیجان است و گاه عیناً مطالب او را تکرار می‌کند.^۱ می‌دانیم که علی بن زید البیهقی خود از شاگردان نویسنده المحيط بوده و به‌ویژه نسخه المحيط در یمن از طریق روایت بیهقی و شاید شخصاً به وسیله او منتقل شده بوده است. بنابراین، شاید بتوان گفت که رساله مختصر در امامت تألیف البیهقی البروقنی است و محتملاً در یمن در حدود سال ۵۴۱ یا ۵۴۲ ق تألیف شده است.

شاید تصور شود که به دلیل شباهت برخی مطالب این رساله با آنچه در المحيط است، می‌توان گفت که این رساله تألیف خود نویسنده المحيط است، اما با توجه به اینکه نویسنده ما در آغاز رساله تصریح می‌کند که مطالب رساله‌اش را از نوشته‌های امامان نقل می‌کند، بسیار بعید است که این رساله از نویسنده المحيط باشد، که خود از مهم‌ترین و بزرگ‌ترین کتاب‌ها را در موضوع امامت از منظر زیدی نگاشته است.

از دیگر سو، با توجه به سهم قاضی جعفر ابن عبدالسلام در انتقال کتاب‌های زیدی و به‌طور مشخص آثار هارونی، شاید بتوان او را نویسنده این کتاب در یمن دانست. سومین احتمال این است که رساله «المختصر فی الامامة» تألیف حسام‌الدین حسن بن محمد بن ابی بکر الرصاص، متکلم و دانشمند برجسته زیدی معتزلی یمن و شاگرد قاضی جعفر، باشد. این احتمال را از این جهت می‌توان مطرح کرد که در این رساله همان‌طور که گفتیم به نوشته‌ای از ابوالفضل العباس ابن شروین استناد شده و نویسنده او را «الشیخ الزاهد» خوانده است (برگ ۲۱۳ الف: «وقد احتج بهذا الفصل

۱. درباره کتاب المحيط، رک: «زیدیه و منابع مکتوب امامیه»، علوم حدیث، ش ۲۰، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹-۱۶۱، به همین قلم.

الشیخ الزاهد ابوالفضل رحمه الله»؛ درست همان تعبیری که الرصاص مکرراً در التبیان خود، که گزارش گونه‌ای است از یاقوتة الایمان ابن شروین، برای وی به کار می‌برد. می‌دانیم که استناد به نوشته‌های ابن شروین در میان زیدیان چندان معمول نبوده و به ویژه در یمن، او را از طریق کتاب الرصاص و شرح او می‌شناخته‌اند. پس شاید بتوان همین استناد به نوشته‌ای از ابوالفضل العباس ابن شروین را قرینه‌ای دانست بر اینکه رساله «المختصر فی الامامة» از تألیفات حسام‌الدین الرصاص است. البته آنچه گفته شد تنها در حد احتمالات است و هنوز نمی‌توانیم به قطع درباره نویسنده این رساله سخنی ابراز داریم. حال مناسب است به تحلیل مطالب رساله بپردازیم.

همان‌طور که اشاره کردیم این رساله تحت تأثیر کتاب المحیط است و طبعاً از همین طریق از کتاب الدعامه‌ی هارونی و شیوة کلامی معتزلی آن متأثر است. بنابراین یکی از اهداف رساله نقد پاره‌ای از استادات معتزلیان در مسائل امامت و نیز نقد کلامی مواضع امامیه در زمینه‌هایی چون نص جلی، عصمت، معجزات امام، و لطف بودن امام در مقام عقلیات و نه فقط در مقام شرعیات است.^۱ در این رساله نویسنده به پاره‌ای از مطالب قاضی عبدالجبار محتملاً بر اساس کتاب المغنی او (بخش امامت) پاسخ می‌دهد.^۲ در جایی که به عقاید امامیه درباره امامت انتقاد می‌کند، از شریف مرتضی نقل می‌کند و به رد مطلب او می‌پردازد.^۳

یک جا می‌نویسد که درباره نص امامی بر امامی بعد، عقاید متفاوت است؛ برخی آن را کافی می‌دانند و برخی ناکافی و بعد می‌نویسد که ابوطالب هارونی در این مسئله قائل به توقف بوده است (برگ ۲۰۷ ب)؛ این در حالی است که در الدعامه، ابوطالب هارونی تصریح کرده است که علاوه بر نص، وجود دعوت امام شرط ضروری تحقق

۱. رک: برگ‌های ۲۰۵ ب، ۲۰۷ الف و ب، ۲۰۸ ب و بعد، ۲۱۰ الف و ب، ۲۱۴ الف و ب.

۲. رک: برگ‌های ۲۰۶ الف، ۲۰۸ الف، ۲۱۰ الف.

۳. رک: برگ ۲۰۸ ب.

امامت است.^۱ جالب این است که در جای دیگری از همین رساله، نویسنده ما عیناً عقیده ابوطالب هارونی و نص گفتار او را در این باره (البته بدون نام بردن از الدعامة) نقل می‌کند و این بار بر خلاف آنچه قبلاً از او نقل کرده بود نقل می‌کند.^۲

پیش از این نیز گفتیم که این رساله تقریباً خلاصه‌گونه‌ای است از کتاب المحيط ابوالحسن علی بن الحسین بن محمد شاه سربيجان و حتی کم‌وبیش همه نقل قول‌ها هم تحت تأثیر آن کتاب است.^۳

۱. رک: الدعامة، به نام «الزبدیه» و منسوب به صاحب بن عباد، به کوشش ناجی حسن، بیروت، ۱۹۸۶، ۲۱۷.

۲. رک: ۲۱۰ الف.

۳. درباره این متن به‌نازکی مطلب دیگری نوشته‌ام که امید می‌برم همراه متن رساله به چاپ برسد. در آنجا برخی مطالب این یادداشت اصلاح و تکمیل شده است.



زیدیه در تقابل با معتزله

ردیه‌ای از قاضی جعفر ابن عبدالسلام درباره امامت

کتاب‌های معتزلیان کم و بیش از حدود اواخر سده پنجم هجری راهی یمن و کتابخانه‌های زیدیان آن سرزمین شدند و در آنجا و به‌ویژه به همت امام نامدار زیدی المنصور بالله عبدالله بن حمزه و حلقه‌ای از شاگردان و هواداران او رونویسی و نسخه‌برداری و تکثیر شدند. طبعاً این کتاب‌ها شامل بخش‌هایی درباره امامت بود که با مذاق زیدیان، یعنی معتزلیان جدید، خوش نمی‌آمد، بنابراین گاه ناچار می‌شدند رساله‌ها و کتاب‌هایی در نقد بخش‌های امامت کتاب‌های کلامی مشایخ معتزلی خود تدوین کنند؛ کما اینکه گاهی این نویسندگان زیدی در کتاب‌هایی که اختصاصاً درباره امامت می‌نوشتند یا در فصل‌های مربوط به امامت در کتاب‌های مفصل و جامع کلامی خود، عقاید معتزله را درباره امامت به نقد می‌کشیدند. سنت نقد نظریات معتزله درباره امامت پیش‌تر، در دوره زیدیان معتزلی مشرب ری و خراسان، و نیز در دیگر سنت‌های زیدی معمول بود و این مطلب را در جای دیگری مفصلاً کاویده‌ایم.

در مورد نقدهای زیدیان بر قسمت‌های امامت کتاب‌های معتزله باید به این نکته توجه کرد که این کار ظاهراً با قاضی جعفر ابن عبدالسلام زیدی (-۵۷۳ق) آغاز شد که می‌دانیم در سفر به ایران تعدادی از کتاب‌های معتزلیان را با خود به یمن برده بود. او بر قسمت امامت کتاب المجموع من (یا: فی) المحيط بالتکلیف (یا: مجموع المحيط بالتکلیف) نوشته ابن متویه معتزلی نقد نوشت.^۱ پس از او، شاگردش حسام‌الدین الحسن بن محمد رصاص، دانشمند و متکلم بلندمرتبه زیدی

۱. در ادامه این مقاله به این کتاب خواهیم پرداخت.

معتزلی یمن در سده ششم هجری، بر قسمت امامت کتاب المدخل الی غرر الأدله ابوالحسین البصری، نقض نوشت که آن را نقضی شافی و کافی یافته‌اند.^۱ پس از این دو نیز عالمی دیگر راه آن دورا ادامه داد و سه نقد بر سه کتاب معتزلی در باب‌های مربوط به امامت نوشت. این کار هم‌زمان بود با انتقال و تکثیر نسخه‌های معتزلی در یمن که به‌وسیله همین اشخاص نیز سامان می‌گرفت. گاه این رسالات همچون ضمیمه‌ای بر نسخه‌های رونویسی شده از کتاب‌های کلامی معتزلیان در یمن ارائه می‌شدند؛ همان‌طور که در مورد بخش امامت از کتاب المغنی قاضی عبدالجبار و نیز قسمت امامت شرح عیون المسائل حاکم جُشَمی و نیز «باب الامامة» از کتاب الفائق ملاحمی چنین است و هم‌اینک نسخه این سه کتاب با این نقدها همراه است. محیی‌الدین محمد بن احمد بن علی بن الولید القرشی، مؤلف و دانشمند زیدی معاصر المنصور بالله عبدالله بن حمزه، در سده ششم هجری در یمن، در رساله «الجواب الحاسم للمُغنی لِشُبّه المغنی»، که در پایان بخش دوم جلد بیستم المغنی قاضی عبدالجبار، منتشر شده است،^۲ بر مطالب باب امامت کتاب المغنی، در مواردی که با عقیده زیدیان در تنافی است، نقد نوشته است. این رساله در پایان نسخه خطی کتاب المغنی که در همین حلقه المنصور و با همت ابن الولید کتابت شده بود، گذاشته شده است.

همین مطلب در مورد نقد همین مؤلف بر بخش امامت کتاب شرح عیون المسائل حاکم جُشَمی صدق می‌کند: وی در منهاج السلامة فی مسائل الامامة، عقاید مخالف با زیدیه در این کتاب حاکم جُشَمی را نقد کرده است. نسخه‌ای از مجلدی از شرح عیون المسائل که عکس آن در اختیار ماست و در کتابخانه لیدن نگه‌داری می‌شود، تاریخ دهه دوم جمادی الآخر ۶۰۸ را دارد. در پایان نسخه، گواهی و خط محیی‌الدین ابن الولید القرشی در همین تاریخ جمادی الآخر ۶۰۸ دیده می‌شود. در پایان همین

۱. رک: بخش الحاقی کتاب المغنی، ۲۰-۲/۲۶۳-۲۶۴.

۲. رک: المغنی، ۲۰-۲/۲۶۲-۲۷۴.

نسخه از شرح عیون المسائل، کتاب منهاج السلامة فی مسائل الامام‌های محمد بن احمد بن الولید دیده می‌شود. این رساله نسبتاً مفصل را ابن الولید مستقلاً در رد مطالب انتقادی حاکم جشمی از زیدیه در شرح عیون المسائل، نوشته بوده است و در پایان همین نسخه که در اختیار او نیز بوده گذاشته شده است.

همچنین است رساله‌ای از همین نویسنده در نقض بخش امامت کتاب الفائق محمود ابن ملاحمی به نام «الجواب الناطق الصادق لحلّ شبه کتاب الفائق» که خودش هم در مقدمه رساله پیش گفته‌ای که در رد بر بخش امامت المغنی نگاشته از آن یاد می‌کند.^۱ از رساله «الجواب الناطق» نسخه‌ای با تاریخ ۶۳۰ ق ضمن مجموعه ۵۵۸ (برگ‌های ۲۲۲-۲۴۴) و همراه نسخه خود کتاب الفائق در کتابخانه شرقیه جامع کبیر صنعاء موجود است.^۲

زیدیان یمن شیوه دیگری هم برای مقابله با مباحث امامت کتاب‌های معتزلیان داشته‌اند. این شیوه آن بوده است که در رونویسی و نسخه‌برداری این دست کتاب‌ها، بخش‌های امامت آن را حذف کنند و نوشته‌های دیگری از زیدیان درباره امامت به جای آن بیاورند. نمونه روشن این کار در یمن، کاری است که با متن کتاب المنهاج فی اصول الدین محمود زمخشری معتزلی (-۵۳۸ق) کرده‌اند؛ در سه نسخه یمنی باقی‌مانده از این کتاب باب امامت افتاده است و جای آن را فصل امامت کتاب المرشد از سید محمد بن احمد بن ابی‌الفتح علوی حسنی گرفته است. تاکنون نسخه‌ای غیر یمنی از کتاب زمخشری به دست نیامده است و بنابراین با شیوه سانسوری که کاتبان زیدی بر این متن ارزشمند اِعمال کرده‌اند، هم‌اینک قسمتی از این کتاب از میان رفته است.^۳

۱. رک: المغنی، ۲۰/۲۶۴.

۲. رک: فهرست آن کتابخانه، ۵۸۷/۲. این رساله در سال‌های اخیر به چاپ رسید.

۳. این شیوه پیشینه‌ای تا اندازه‌ای متفاوت در متون معتزلی-زیدی دارد که به طور نمونه می‌توان به بخش امامت در کتاب تعلیق شرح اصول الخمسه از مانکدیم اشاره کرد؛ برای کتاب زمخشری، رک: تحقیق این متن مهم به‌وسیله پروفیسور زابینه اشیتکه، بیروت، ۱۴۲۸ ق/۲۰۰۷، ۷۱، و نیز مقدمه انگلیسی آن، که در مجله معارف (ش ۳، ۱۳۸۲، صفحه ۱۰۷ به بعد) همراه اصل متن کتاب ترجمه شده است.

در اینجا به معرفی نقد قاضی جعفر بر بخش امامت کتاب المحيط ابن متویه بسنده می‌کنیم. این نقد را محیی‌الدین ابن الولید در «الجواب الحاسم» خود نام برده و سابقه‌ای برای شیوه خود در انتقاد از باب امامت کتاب‌های معتزلیان شمرده است.^۱ نام کتاب قاضی ابوالفضل جعفر بن احمد بن عبدالسلام بن ابی یحیی، النقض علی صاحب مجموع المحيط فيما خالف فيه الزيدية فی (من) باب الامامة است و نسخه شعبان ۶۰۵ آن در مجموعه ۵۵۴ (میان برگ‌های ۲۱۵-۲۳۲) کتابخانه شرقی جامع کبیر صنعاء موجود است.^۲ نسخه‌ای دیگر از آن در کتابخانه دولتی برلین یافت می‌شود که البته در قیاس با آن یکی نسخه‌ای متأخر است.^۳ در دنباله این نسخه چند برگگی از کتابی معتزلی کتابت شده که مربوط به بحث امامت است و چنین پیداست که این برگ‌ها مربوط است به کتاب اصلی، یعنی متن ابن متویه، که قاضی جعفر آن را نقد کرده است. پروفیسور مادلونگ در یادداشتی که همراه نسخه در کتابخانه برلین موجود است این مطلب را به صورت احتمال مطرح کرده‌اند. نویسنده این سطور نیز با مقایسه متن این اوراق با متن کتاب قاضی جعفر همین احتمال را تأیید می‌کند؛ گو اینکه هنوز این بخش از کتاب ابن متویه منتشر نشده و در ضمن مجلد چهارم باید منتشر شود و در آن صورت می‌توان این موضوع را با دقت بیشتر بررسی کرد. کتاب ابن متویه خلاصه و گزارش گونه همراه با شروحاتی است بر متن اصلی کتاب المحيط بالتکلیف قاضی عبدالجبار که آن هم اخیراً در دست تحقیق قرار گرفته است. بنابراین نقد قاضی جعفر در حقیقت نقد مباحث امامت کتابی از قاضی عبدالجبار همدانی است. در این نقد، قاضی از مباحث مربوط به ولایت در آیه «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ» آغاز می‌کند و می‌کوشد نشان دهد که به معنی امامت و امارت است (رک: ۱ ب تا ۴ الف). پس از آن، از خبر منزلت بحث می‌کند و بر دیدگاه شیعی درباره این حدیث تأکید می‌کند (از

۱. رک: بخش الحاقی به کتاب المغنی، ۲۰-۲۶۳/۲.

۲. رک: فهرست آن کتابخانه، ۷۸۲/۲.

۳. مجموعه گلازر، شماره ۱۲۷.

۴ الف به بعد). پس از آن از امامت و خلافت ابوبکر و دلایل معتزله بحث و آن را نقد می‌کند (۷ الف به بعد).

نکته جالب در این رساله نقدی است که قاضی جعفر به مبحث نص جلی، که مورد قبول امامیه است، وارد می‌کند. او می‌گوید که بر خلاف امامیه، زیدیه قائل به آن هستند که نصوص بر امامت حضرت امیر (ع) نصوصی‌اند که معنای آنها فقط با استدلال روشن می‌شود و مصداق آنها را باید با استدلال فهمید نه با علمی ضروری، و لذا امکان خطا در اجتهاد در فهم مقصود از این نصوص وجود دارد و از این رو آنان خطا در این اجتهاد را موجب تقسیتی یا تکفیر نمی‌دانند، مانند دیگر انواع استدلال‌ها و اجتهادات، از جمله آیات وعید یا حجیت قیاس فقهی (رک: ۸ الف و نیز ۹ ب به بعد). او ادامه می‌دهد که امامیه خلیفه دوم را بر همین اساس و برخلاف زیدیه تکفیر می‌کنند و مرتد می‌دانند (۱۱ الف). وی در حقیقت این مباحث را از این رو مطرح می‌کند تا تفاوت زیدیه را با امامیه نشان دهد و بر این مبنا نقدهای معتزلیان از برخی استلزامات و یا عقاید شیعی را ناستوار نشان دهد و در ضمن تأکید کند که عقاید شیعی با مبانی زیدی راه به عقاید نادرست نمی‌برد و آنچه زیدیه بدان معتقدند ضرورتاً به معنای پذیرش مبانی امامیه نیست. پس هم می‌توان به نص معتقد بود و هم از پاره‌ای از نقدهای معتزلیان بر این نظریه و استلزاماتی که بر آن وارد می‌کنند، رهایی یافت. بخش پایانی رساله قاضی جعفر، درباره مبانی امامت فرزندان حسنین (ع) بر اساس عقاید زیدی است (۱۲ الف).



رساله‌ای در رد بر محمود ابن الملاحمی المعتزلی درباره امامت

محمی‌الدین محمد بن احمد بن علی بن الولید القرشی، دانشمند برجسته زیدی در نیمه دوم سده ششم و اوائل سده هفتم هجری در یمن و از دانشمندان معتزلی مشرب حلقه امام المنصور بالله عبدالله بن حمزه در نشر و تبلیغ اندیشه معتزلی بهشمی در یمن سهم بسیار داشته و به‌ویژه در تکثیر نسخه‌های معتزلی و زیدی-معتزلی ری و خراسان در یمن بسیار فعال بوده است. این را از اجازات و از نسخه‌های کهن زیدی و معتزلی در کتابخانه‌های یمن و نسخه‌های یمنی به‌خوبی می‌توان دریافت. در متون کهن حدیثی و یا کلامی و فقهی زیدی کاملاً می‌توان ردپای او را گرفت و در کتاب‌های سده‌های بعد پژواک این واقعیت را دید. آنچه اینجا باید اشاره وار گفت این است که به واسطه این دانشمند تعداد شایان توجهی از کتاب‌های معتزلی و زیدی از گزند نابودی محفوظ ماند و در دسترس زیدیان نسل‌های بعد قرار گرفت.

با وجود تعلق خاطر او به مکتب بهشمی و به طور کلی میراث معتزلیان، وی به سبب تمایزهای دو مکتب زیدی با معتزلی در مسائل امامت، چندین رساله مهم در انتقاد از کتاب‌های معتزلیان در این باره نگاشت. وی در آغاز رساله «الجواب الحاسم المُنْفی»، که در رد بخش امامت کتاب المغنی نوشته است، به سابقه این نوع تألیفات اشاره می‌کند و به طور خاص به موضع‌گیری قاضی جعفر ابن عبدالسلام زیدی در برابر بخش امامت کتاب المحيط ابن متویه و حسام‌الدین الرصاص در برابر کتاب غرر الأدلّی ابوالحسین بصری اشاره می‌کند. از میان این دو کتاب، کتاب قاضی جعفر خوشبختانه باقی مانده است.^۱

۱. معرفی آن در همین کتاب درج شده است.

محیی الدین در آغاز رساله اش همچنین به کارهایی که خود او پیش از آن در این باره نگاشته است، اشاره می کند و می نویسد که پیش تر بر بخش امامت شرح عیون المسائل حاکم جشمی و نیز بر بخش امامت کتاب الفائق محمود ابن الملاحمی ردیه های جداگانه ای نوشته و اینک قصد دارد که به باب امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار در رساله ای دیگر واکنش نشان دهد. این رساله در پایان بخش دوم جلد بیستم المغنی قاضی عبدالجبار، که به امامت اختصاص دارد، بر اساس نسخه ای ناقص از آن که در پایان المغنی بوده منتشر شده است.^۱ بدین ترتیب معلوم می شود که رساله «الجواب الحاسم المُفنی» او پس از دو کتاب دیگر، یعنی نقدهای او بر شرح عیون المسائل و الفائق، نوشته شده است. از کتاب محیی الدین ابن الولید القرشی در رد بخش امامت شرح عیون المسائل که موسوم است به «منهاج السلامة فی مسائل الإمامة» نسخه ای کهن همراه با گواهی نویسنده در پایان نسخه جلد سوم کتاب شرح عیون المسائل (که مشتمل بر مباحث امامت هم می شود)، در کتابخانه دانشگاه لیدن موجود است.^۲

در این مقاله می کوشم که کتاب دیگر او، یعنی ردیه او بر بخش امامت کتاب الفائق محمود ابن الملاحمی را معرفی کنم. این ردیه موسوم است به «الجواب الناطق الصادق بحل شبه کتاب الفائق فیما خالف فیہ ابن الملاحمی مذاهب الزیدیه فی الإمامة». این عنوان چیزی است که در آغاز نسخه خطی این کتاب، که در ضمن مجموعه ای همراه کتاب الفائق در کتابخانه جامع کبیر صنعاء (شرقیه) یافت می شود، می توان دید. این رساله در ضمن این نسخه به شماره مجموعه ۵۵۸ (از برگ ۲۲۲ تا ۲۴۴) در این کتابخانه موجود است و نویسنده هم اینک عکسی از همین صفحات پیش چشم دارد.^۳ در فهرست این کتابخانه^۴ تاریخ نسخه ۶۳۰ ق دانسته شده است؛ با

۱. رک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۲۰-۲۶۲/۲-۲۷۴.

۲. در کتاب حاضر این متن ضمن مقاله ای مستقل به بحث گذاشته شده است.

۳. این کتاب بعد از انتشار مقاله ما در مصر به چاپ رسید.

۴. رک: فهرس مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر بصنعاء، ۵۸۷/۲.

این وصف در پایان عکسی که از این رساله در اختیار من است، چنین تاریخی را نمی‌توان یافت. این تاریخ مربوط است به نسخه کتاب الفائق و چون هر دو نسخه به خط یک کاتب است، ظاهراً باید پذیرفت که تاریخ کتابت این نسخه هم ۶۳۰ ق است. از دیگر سو، در پایان رساله، نویسنده تاریخ پایان گرفتن کتاب را روز دوشنبه ۱۹ رمضان ۶۰۸ عنوان می‌کند و می‌نویسد که در این تاریخ دچار کبر سن و بیماری‌های متعدد بوده است. از آنجا که کتاب منهاج السلامة در تاریخ سوم همین ماه نوشته شده^۱ معلوم می‌شود که محیی‌الدین حدود دو هفته قبل از تألیف ردیه بر کتاب الفائق این کتاب را نوشته و جالب اینکه در پایان آن کتاب هم کم‌وبیش همین تعبیر درباره کهنولت سن وی در وقت تألیف کتاب دیده می‌شود. با این حساب از میان این سه ردیه، نخستین آنها کتاب منهاج السلامة و سپس الجواب الناطق است و دست آخر ردیه او بر بخش امامت کتاب المغنی که موسوم است به «الجواب الحاسم المغنی».

متأسفانه، بر خلاف دو رساله اول، آنچه از رساله سوم باقی مانده ناقص است و محتملاً تألیف آن پایان نگرفته بوده است. نسخه‌ای که اینک اساس چاپ بخش دوم باب امامت کتاب المغنی است، تاریخ ۶۰۶ ق دارد؛ گمان اینجانب پیش‌تر این بود که محتملاً تاریخ تألیف رساله رد بر کتاب المغنی هم حدود همین تاریخ ۶۰۶ ق باشد؛ اما با بررسی دو نسخه منهاج السلامة و نیز الجواب الناطق، که هر دو تألیف سال ۶۰۸ ق هستند، روشن می‌شود که باید تاریخ تألیف رساله «الجواب الحاسم المغنی» را تاریخی متأخرتر دانست؛ زیرا همان‌طور که گفتیم در رساله اخیر، نویسنده ما از دو کتاب دیگر یاد کرده است و بنابراین تألیف رساله رد بر المغنی متأخرتر از ۶۰۸ ق و یا حداکثر اثر همان سال است. بدین ترتیب باید گفت که محیی‌الدین دست‌کم دو سال پس از کتابت نسخه کتاب المغنی، در پایان آن رساله خود را در رد بر بخش امامت کتاب المغنی افزوده بوده، اما گویا موفق به تکمیل آن نشده بوده است.

۱. رک: مقاله ما درباره بخش امامت کتاب شرح عیون المسائل.

تألیف ردیه کتاب الفائق در ۶۰۸ عق دلیل آشکاری است بر اینکه زیدیان یمن دست‌کم از این سال با کتاب الفائق محمود ابن الملاحمی آشنا بوده‌اند. می‌دانیم که حسام‌الدین الرصاص، دانشمند و متکلم معتزلی و زیدی یمن در نیمه دوم سده ششم با ملاحمی و برخی کتاب‌های او آشنا بوده و در پاره‌ای از کتاب‌هایش به آرای ابوالحسین بصری و محمود الملاحمی اشاره می‌کند و به‌سان بهشمیان با دیده انتقادی به آرای آنان نظر دارد.

به هر حال، محیی‌الدین ابن الولید، در کنار اشراف بر نسخه‌برداری از نسخه‌های خطی معتزلی، می‌کوشیده است با تألیف رسالاتی، تمایزات زیدیه را با معتزلیان در امر امامت نشان دهد. محیی‌الدین خود بنابر مشی زیدیان هم‌عصرش متمایل به مکتب بهشمی بوده و همان‌طور که گفتیم در تکثیر نسخه‌های معتزلی بهشمی بسیار کوشا بوده است؛ و بدین ترتیب ظاهراً تعلق خاطری به مکتب ابوالحسین بصری و محمود ابن الملاحمی نداشته، اما به هر حال چون نسخه‌های کتاب‌های محمود ابن الملاحمی در دوره او از خراسان بزرگ راهی یمن شده بودند، بنابراین با کتاب‌های او آشنایی داشته (چه‌بسا در نسخه‌برداری از آن آثار هم سهم داشته) و در این میان نسبت به فصل امامت کتاب الفائق ملاحمی در این رساله واکنش نشان داده است.

در آغاز نسخه رساله «الجواب الناطق الصادق»، که گفتیم خود رساله در ۶۰۸ عق نوشته شده، چنین آمده است: «الجواب الناطق الصادق بحل شبه کتاب الفائق فیما خالف به ابن الملاحمی مذاهب الزیدیه فی الامامة، جمعه محمد بن احمد بن علی بن الولید القرشی نفعه الله به و المسلمین». همان‌طور که از این نام پیداست و در مقدمه رساله هم آمده، محیی‌الدین ابن الولید این رساله را در رد بخش‌هایی از کتاب الفائق نگاشته که با مذهب زیدیه در امامت تمایز و مخالفت دارد.^۱ تقریباً در سرتاسر این رساله، محیی‌الدین صرفاً به رد عقاید معتزلیان درباره امامت نظر داشته و آنچه را آهلن درباره امامت در مخالفت با مذاهب شیعی ابراز می‌داشته‌اند و ملاحمی در کتاب الفائق

انعکاس داده رد و ابطال کرده است؛ اما بر خلاف برخی نمونه‌های دیگر، این رساله به مجالی برای نمایش تعارض میان زیدیه و امامیه در موضوعات اختلافی تبدیل نشده است.

از مطاوی رساله پیداست که محیی‌الدین در این رساله از کتاب‌های پیشینیان زیدی خود بهره‌مند بوده است و به‌ویژه کتاب المحیط فی الامامة اثر ابوالحسن علی بن الحسین بن محمد سیاه (شاه) سربيجان، نویسنده زیدی اواخر سده پنجم هجری در دیلمان. او جایی حدیثی از این کتاب نقل^۱ و تصریح می‌کند که این حدیث/ متن را «الفقیه الامام ابوالحسن زید بن الحسن بن علی أعزه الله» بر او، یعنی بر نویسنده المحیط، خوانده بوده است. این شخص همان بیهقی بروقتی معروف است که در ۵۴۱ق به صعده درآمد و خود از کسانی است که سهمی مهم در انتشار آثار معتزلی و زیدی ایرانی در یمن داشته است.

در جای دیگر، حدیثی را نقل می‌کند که در اصل متعلق به کتاب مناقب علی بن ابی طالب تألیف ابن مغازلی است؛ اما نویسنده ما اینجا دچار سبق قلم شده و سهوی آشکار مرتکب شده است. مناسب است ابتدا سند این روایت را نقل کنیم: «و أنا أروی هذا الحديث بطریق آخر و أقصر بحکایة المتن علیه وهو ما أخبرنا به الفقیه الأجل الزاهد بهاء‌الدین علی بن أحمد بن الحسن^۲ الأکوع قراءة علیه و أنا أسمع فی جمادی الآخرة من سنة تسع وتسعين وخمسمائة بمسجد المدرسة المنصورية بحوث، قال: أخبرنا علی بن أحمد^۳ بن حامد الصنعانی الیمنی بمكة - حرسها الله تعالی - فی العشر الوسطی من شهر ذی الحجة آخر شهر سنة ثمان وتسعين وخمسمائة مناوله، قال: أخبرنا أبو‌الحسن علی بن أبی الفوارس بن أبی نزار بن الشرفیة، قال: أخبرنا الشیخ المعمر صدرالدین المقرئ صدر الجامع بواسط ابوبکر بن الباقلانی المقرئ والقاضی جمال‌الدین نعمة الله بن العطار والقاضی الأجل العدل عزالدین هبة الکریم بن الحسن

۱. بی آنکه از کتاب نام بیاورد، رک: برگ ۲۲۹ الف.

۲. کذا: الحسین.

۳. کذا: محمد.

بن الفرّج بن علی بن حبانث - رحمه الله - رواه فی شهر الله الأصم رجب من سنة إحدى وسبعین وخمسائة، قال: أخبرنا القاضي أبو عبد الله محمد بن علی بن محمد الطیب الجلابی - رحمه الله - قال: أخبرنی أبی العذل أبو الحسن علی بن محمد بن الجلابی الخطیب المصنف لكتاب المحيط بالإمامة الذی هذا الخبر من جملة ما فيه، قال: أخبرنا ابوطاهر محمد بن علی بن محمد البیع البغدادی» (برگ ۲۲۹ ب).

همان طور که ملاحظه می‌کنیم نویسنده ما میان نویسنده زیدی مذهب کتاب المحيط فی الإمامة و کتاب مناقب ابن المغازلی سنی مالکی مذهب خلط کرده و آن دو نویسنده را یکی پنداشته است. به اندازه کافی اسنادی داریم که نشان می‌دهد زیدیان یمن در پایان سده ششم و بعد از آن به خوبی کتاب مناقب ابن المغازلی را می‌شناخته‌اند و آن را از طریق مکه و از آنجا از طریق عراق روایت می‌کرده‌اند. جالب است بدانیم که چاپ کتاب مناقب نیز بر اساس نسخه یمنی بسیار ارزشمندی صورت پذیرفته است.^۱ در این رساله، همچنین از کتاب التفضیل ابوعبدالله البصری و نیز از صاحب بن عبّاد مطالبی نقل شده است (رک: برگ ۲۳۱ الف؛ ۲۳۹ ب).

۱. در این باره به تفصیل در مقاله‌ای تحت عنوان «ابن الشرفیة و کتاب عیون الحکم و المواعظ» در کتاب ماه دین، شماره ۳۵، سال ۱۳۷۹، سخن گفته‌ام.

گزیده منابع

- ابن ابی اصیبعه، عیون الأنباء فی طبقات الاطباء، بیروت، دارالثقافة، ۱۹۸۷.
- ابن ابی جمهور احسانی، مجلی لمرآة المنجی، چاپ سنگی.
- ابن الصلاح، طبقات الفقهاء الشافعية، تحقیق یحیی الدین نجیب، دارالبشائر الاسلامیة، بیروت، ۱۴۱۳ق.
- ابن العمرانی، محمد بن علی، الانباء فی تاریخ الخلفاء، تحقیق قاسم السامرائی، قاهره، دارالآفاق العربیة، ۱۹۹۹.
- ابن الفوطی، تلخیص مجمع الآداب، ج محمد الکاظم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴. همچنین: تصحیح مصطفی جواد، دمشق، وزارة الثقافة و الارشاد القومي، ۱۹۶۵.
- ابن باجه، رسائل فلسفیه لأبی بکر ابن باجه، تحقیق جمال الدین العلوی، بیروت - مغرب، دارالثقافة - دارالنشر المغربیة، بی تا.
- ابن حجر عسقلانی، تبصیر المتنبه بتحریر المشتبه، تحقیق محمد علی نجار، قاهره، مؤسسة المصریة العامة، ۱۹۶۴.
- ابن حزم اندلسی، جمهرة انساب العرب، تحقیق لجنة من العلماء، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۳.
- ابن سهلان ساوی، دو رساله درباره آثار علوی، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، تهران، فرهنگ ایران زمین، ۱۳۳۷.
- ابن سینا، «جواب ست عشر مسئله لأبی ریحان البیرونی»، رسائل ابن سینا، تحقیق محیی الدین کردی، پاریس، داربیلوون، ۲۰۰۹.
- ، الشفاء: الالهیات، تحقیق اب قناتوی و سعید زاید، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۳۹۱.
- ، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- ابن شاکر الکتبی، فوات الوفيات، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارصادر، بی تا.

- ابن طائوس، رضی الدین علی، الطرائف فی معرفة الطوائف، قم، خیام، ۱۴۰۰ق.
- ، جمال الدین احمد بن موسی، بناء المقالة الفاطمية، تحقیق السیدعلی العدنانی الغریفی، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۱ق.
- ابن عديم، بغية الطلب فی تاريخ حلب، تحقیق سهیل زکار، دمشق، بی نا، ۱۹۸۸.
- ابن عرفة التونسي المالکی، المختصر الکلامی، به کوشش نزار حمادی، کویت، ۲۰۱۴/۱۴۳۵.
- ابن عساکر، تاریخ مدينة دمشق، تحقیق علی شیری، دارالفکر، بیروت، بی تا.
- ، تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام علی ابی الحسن الاشعری، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۴ق.
- ابن فندق، علی بن زید بیهقی، لباب الانساب و الالقاب و الاعقاب، تحقیق مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۹ق.
- ابن کثیر، البداية و النهاية، تحقیق محمد عبدالعزیز نجار، قاهره، مطبعة السعادة و مكتبة الخانجي، ۱۹۳۲.
- ابن مازة، لطائف الاذکار للحضار و السفار فی المناسک و الآداب، به کوشش رسول جعفریان، تهران، علم، ۱۳۹۲.
- ابن ناصرالدین، توضیح المشتبه، تحقیق محمدنعیم عرقسوسی، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۷ق.
- ابوحيان توحیدی، اخلاق الوزیرین، تحقیق محمد بن تاویت طنجی، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ، البصائر و الذخائر، تحقیق وداد القاضي، بیروت، دارصادر، ۱۹۸۸.
- احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- ادنهوی، احمد بن محمد، طبقات المفسرین، تحقیق سلیمان بن صالح الخزی، مدینه، مكتبة العلوم و الحكم، ۱۴۱۷ق.
- ارسطو، الطبيعة (السماع الطبيعي)، ترجمه حنین بن اسحق، تحقیق عبدالرحمان بدوی، قاهره، المركز القومي للترجمة، ۲۰۰۷.

اصفهانى افندى، ميرزا عبدالله، تعلیقه امل الآمل، تحقیق سیداحمد الحسینی، قم، خیام، ۱۴۱۰ق.

اعرجی، عبدالمطلب بن محمد، اشراق اللاهوت، تصحیح علی اکبر ضیائی، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰ (این عنوان نادرست است).

افندى اصفهانى، عبدالله، ریاض العلماء، تحقیق سیداحمد حسینی اشکوری، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۱ق.

انصاری، حسن، «ابن ندیم»، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ج ۵، ۱۳۷۸.

-----، «ابوالقاسم بستی و کتاب المراتب»، کتاب ماه دین، آذر و دی ۱۳۷۹، ص ۳-۹.
-----، «ابوزید علوی و کتاب او در رد امامیه»، معارف، ش ۴۹، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵-۱۲۹.

-----، «اخباریان و اصحاب حدیث امامیه»، کتاب ماه دین، تیر و مرداد ۱۳۸۰، ش ۴۵-۴۶.

-----، بررسیهای تاریخی در حوزه اسلام و تشیع، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰.

-----، «تحفه ای گرانقدر از کاشمر»، کتاب ماه دین، ش ۱۰۲-۱۰۳، فروردین و اردیبهشت ۱۳۸۵.

-----، «زبدیه و منابع مکتوب امامیه»، مجله علوم حدیث، تابستان ۱۳۸۰، ش ۲۰، ص ۱۴۹-۱۶۱.

-----، «فلسفه طبیعی معتزلیان مطرفی»، کتاب ماه دین، ش ۱۰۲-۱۰۳، ۱۳۸۵، ص ۴-۱۷.

-----، «کتابی از مکتب متکلمان معتزلی ری»، کتاب ماه دین، ش ۱۰۴-۱۰۶، ۱۳۸۵.
-----، «کتابی تازه یاب در نقد فلسفه. پیدا شدن کتاب "تحفة المتکلمین" ملاحمی»، نشر دانش، ش ۱۰۱، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳۲.

-----، «گزارشی از نسخه های خطی یمن»، آینه میراث، بهار ۱۳۸۰، ش ۱۲، ص ۱۱۱-۱۰۵.

-----، «محمود الملاحمی المعتزلی فی الیمن والتعریف برسالة فی الرد علیه حول زیادة الوجود علی الماهية»، مجلة المسار، عدد ٣٢، ٢٠١٠، ص ٤٨-٥٨.

-----، «یادداشتی درباره مطرفیه وردیه قاضی جعفر ابن عبدالسلام»، کتاب ماه دین، ش ٤٩-٥٠، ١٣٨٠.

أیمن فؤاد السید، تاریخ المذاهب الدینیة فی بلاد الیمن حتی نهاية القرن السادس الهجری، قاهره، ١٩٨٨.

باخرزی، علی بن حسن، دمية القصر و عصرة اهل العصر، تحقیق محمد تونجی، دمشق، دارالحیة، ١٩٧١.

بحرانی، شیخ یوسف، الکشکول، مکتبة نینوی الحدیث، بی تا.

بخاری، فضل بن احمد بن خلف، عدة العقول و عمدة المعقول فی ایضاح مبانی الأصول، به کوشش نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی، ١٣٧٠.

بستی، ابوالقاسم، المراتب فی فضائل امیرالمؤمنین و سیدالوصیین، تحقیق محمدرضا انصاری، قم، دلیل ما، ١٣٨٠.

بغدادی، اسماعیل پاشا، ایضاح المکنون فی الذیل علی کشف الظنون، تحقیق محمد شرف الدین یالتقایا و رفعت بیگلر الکیسی، بی جا، مطبعة المعارف، ١٣٦٤ق.

-----، هدیة العارفین، تهران، کتابفروشی جعفری، ١٩٦٧.

بیهقی، ابوالفضل محمد بن حسن، تاریخ بیهقی، تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ١٣٧٥.

بیهقی، علی بن زید، معارج نهج البلاغة، به کوشش محمدتقی دانش پزوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ١٣٦٧.

تقازانی، شرح المقاصد، تحقیق و تعلیق عبدالرحمن عمیره، قم، شریف الرضی، ١٤٠٩ق.

تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران، تهران، سخن، ١٣٨٥.

جرجانی، میرسید شریف، شرح المواقف، تحقیق بدرالدین نعسانی، قم، شریف الرضی، ١٣٢٥ق.

چنداری، احمد بن عبدالله، تراجم الرجال المذكورة فی شرح الازهار، بی جا، بی نا، بی تا.

حاجی خلیفه، کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، بیروت، داراحیاء التراث العربی، بی تا.

- حاکم جشمی، «شرح العیون»: رک: فضل الاعتزال.
- ، رسالة إلیس إلى إخوانه المناحیس، بیروت، دارالمنتخب العربی، ۱۴۱۵/۱۹۹۵.
- حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله، تاریخ نیشابور، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۷۴.
- ، محمد، المستدرک علی الصحیحین، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- حائری مازندرانی، محمد صالح، حکمت بوعلی سینا، تهران، علمی، ۱۳۶۲.
- حسن زاده آملی، حسن، دروس هینت و دیگر رشته های ریاضی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱-۱۳۷۲.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه)، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، قم، شریف الرضی، بی تا.
- ، ایضاح الاشتباه، تحقیق محمد الحسون، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
- ، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ق.
- ، معارج الفهم فی شرح النظم، تحقیق مکتبه العلامة المجلسی، قم، دلیل ما، ۱۳۸۶.
- ، مناهج الیقین فی اصول الدین، تصحیح یعقوب جعفری، تهران، اسوه، ۱۳۷۶.
- ، نهاية المرام فی علم الکلام، تحقیق فاضل العرفان، قم، مؤسسة الامام الصادق، ۱۴۱۹ق.
- حمصی رازی، محمود، المنقذ من التقليد، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
- خواجہ نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- ، تلخیص المحصل، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.
- ، شرح الاشارات، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۴۳۳.

- ، قواعد العقائد، تحقیق علی حسن خازم، درالغربة، بیروت، بی تا.
- ، مصارعة المصارعة، تهران، ۱۳۸۳.
- داودی، شمس الدین محمد، طبقات المفسرین، تحقیق علی محمد عمر، قاهره، مکتبه وهبة، ۱۹۷۲.
- درایتی، مصطفی، فهرستواره دست‌نوشته‌های ایران (دنا)، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۸.
- ذهبی، المشتبه فی الرجال، قاهره، تحقیق علی محمد البجاوی، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۹۶۲.
- ذهبی، شمس الدین محمد، تاریخ الإسلام، تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- ، سیر اعلام النبلاء، اشرف علی التحقیق: شعیب ارنؤوط، بیروت، ۱۴۰۱ق.
- ، تذکره الحفاظ، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۷۵ق.
- رافعی قزوینی، عبدالکریم، التدوین فی اخبار قزوین، تحقیق عزیزالله عطاردی، حیدرآباد دکن، مطبعة العزیزية، ۱۹۸۴.
- رشیدالدین وطواط، مجموعه رسائل، قاهره، مطبعة المعارف، ۱۳۱۵ق.
- رقیحی، احمد عبدالرزاق، و دیگران، فهرست مخطوطات مکتبه الجامع الکبیر صنعاء، صنعاء، وزارة الاوقاف و الارشاد، ۱۹۸۴.
- زرزور، عدنان، الحاکم الجشمی و منهجه فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۹۷۲.
- زکلی، خیرالدین، الاعلام، بیروت، دارالعلم للملایین، ۱۹۸۴.
- زمخشري، محمد بن عمر، مختصر الموافقة بین اهل البيت و الصحابه، تحقیق احمد یوسف، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ق.
- السبکی، عبدالوهاب بن علی، طبقات الشافعية الکبری، تحقیق عبدالفتاح محمد حلو و محمود محمد طناحی، قاهره، عیسی البابي الحلبي، ۱۹۶۴.
- سجادی، صادق، «آل کاکویه»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، ج ۲، ۱۳۷۴.

- سمعانى، عبدالکريم بن محمد، التحبير فى المعجم الكبير، تحقيق منيره ناجى سالم، بغداد، مطبعة الارشاد، ۱۹۷۵.
- ، المنتخب من معجم الشيوخ، تحقيق محمد عثمان، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۲۰۰۸.
- السيد، ايمن فؤاد، تاريخ المذاهب الدينية فى بلاد اليمن حتى نهاية القرن السادس الهجرى، القاهرة، الدار المصرية اللبنانية، ۱۹۸۸.
- سيدكاظم رشتى، دليل المتحيرين، بى جا، بى نا، ۱۳۶۴ق.
- سيدمحمدعلى روضاتى، تكملة الذريعة، تهران، كتابخانه، موزه و مركز اسناد مجلس شورى اسلامى، تهران، ۱۳۹۰.
- سيوطى، جلال الدين، بغية الوعاة فى طبقات اللغويين و النحاة، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دمشق، عيسى البابى الحلبي، ۱۹۶۴.
- شروح على ارسطو مفقودة فى اليونانية، تحقيق عبدالرحمان بدوى، بيروت، دارالمشرق، ۱۹۷۱.
- شريف مرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق مهدي الرجاني، قم، دارالقرآن الكريم، ۱۴۰۵ق.
- صاحب بن العباد (منسوب)، الزيدية، تحقيق ناجى حسن، بيروت، الدار العربية للموسوعات، ۱۹۸۶.
- الصفدى، الوافى بالوفيات، دارالنشر فرانز شتايز بفيسبادن، ويسبادن، ۱۹۶۲م (۲۴ جلد).
- صفدى، صلاح الدين خليل بن ايبك، اعيان العصر و اعوان النصر، تحقيق على ابوزيد و ديگران، بيروت - دمشق، دارالفكر المعاصر - دارالفكر، ۱۹۹۸.
- طباطبايى، سيدعبدالعزیز، مكتبة العلامة الحلوى، قم، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ۱۴۱۶ق.
- طبرى، محمد بن جرير، دلائل الامامة، قم، مؤسسة البعثة، ۱۳۷۱.
- طوسى، أجوبة المسائل النصيرية، تحقيق عبدالله نورانى، تهران، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، ۱۳۸۳.

عبدالجلیل قزوینی رازی، نقض، تصحیح میرجلال الدین محدث ارموی، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸.

عبدالغنی محمود عبدالعاطی، الصراع الفکری فی اليمن بین الزیدية و المطرفية، دراسة ونصوص، الهمم، ۲۰۰۲.

عبدالله بن الهادی، العقد النضید من شرح ابن ابی الحدید، تحقیق محمدرضا انصاری، تهران، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۴۲۸ق.

علی بن ابراهیم القمی (منسوب به)، تفسیر القمی، نجف اشرف، مکتبه الهدی، ۱۳۸۶ق.
علی محمد زید، معتزلة اليمن، دولة الهادی و فکرة، صنعاء، مرکز الدراسات والبحوث اليمنی، ۱۹۸۱.

علی محمد زید، تيارات معتزلة اليمن فی القرن السادس الهجري، صنعاء، المركز الفرنسي للدراسات اليمنية، ۱۹۹۷.

عوفی، محمد، لباب الالباب، تصحیح ادوارد براون و محمد قزوینی، لیدن، بریل، ۱۹۰۶.
غزی، تقی الدین بن عبدالقادر، الطبقات السنية فی تراجم الحنفية، تحقیق عبدالفتاح محمد الحلو، ریاض، دارالرفاعی، ۱۹۸۳.

غیلانی، افضل الدین عمر بن علی، حدوث العالم، تصحیح مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.

فاربی، ابونصر، الثمرة المرضية فی بعض الرسائل الفارابية، عماد نیل، بیروت، دارالفارابی، ۲۰۱۲.

فارسى، ابوالحسن، المختصر من السیاق، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴.

فخر رازی، المطالب العالیة من العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۶.

فخر رازی، محمد بن عمر، المحصل، تصحیح حسین آتای، مکتبه دارالشراف، قاهره، ۱۴۱۱ق.

-----، النبوات و ما يتعلق بها، تحقیق احمد حجازی السقا، قاهره، مکتبه الکليات الازهرية، بی تا.

-----، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الضعیعات، قم، بیدار، ۱۴۱۱ق.

فخر رازی، محمود بن عمر، مناظرات فخر الدین الرازی فی بلاد ماوراء النهر، تحقیق فتح الله خلیف، تهران، بی تا، ۱۳۶۴.

فضل الاعترال و طبقات المعتزله، تحقیق ایمن فؤاد السید، تونس و الجزائر، الدار التونسية و المؤسسة الوطنية، ۱۹۷۴.

قاضی عبد الجبار اسدآبادی، شرح الاصول الخمسة، تحقیق عبدالکریم عثمان، قاهره، مکتبه وهبه، ۲۰۰۹.

القلقشندي، ابوالعباس، صبح الأعشى فی صناعة الإنشاء، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۹ق.

القنوجی، السید صدیق بن حسن خان، ابجد العلوم، تحشیه احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العربیه، ۱۹۹۹.

کحاله، عمر رضا، معجم المؤلفین، بیروت، مکتبه المثنی، ۱۹۵۷.
کرمر، جونل، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۹.

مجلسی، بحار الأنوار، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۴ق.
مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.

مستجی زاده، عبدالله بن عثمان بن موسی أفندی، المسالك فی الخلافات بین المتکلمین و الحكماء، تحقیق سید باغجوان، بیروت/ استانبول، ۱۴۲۸ق/ ۲۰۰۷.

مسعودی بخاری، محمد بن مسعود، جهان دانش، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، تهران، فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۸۲.

مسعودی، شرف الدین محمد بن مسعود، المباحث و الشکوک همراه با کتاب عیون المسائل فارابی و رساله الاسماء المفردة کندی، با مقدمه محمد برکت، تهران - لندن، مرکز پژوهشی میراث مکتوب و مؤسسه مطالعات اسماعیلی، ۱۳۸۹.

معصومی همدانی، حسین، «حسام الدین سالار و جامع قوانین علم الهیه او»، تاریخ علم، شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۸۹.

المقرئ التلمسانی، احمد بن محمد، نفح الطیب من غصن الاندلس الرطیب، تحقیق احسان عباس، بیروت، دارصادر، ۱۹۶۸.

ملاحمی خوارزمی، محمود بن محمد، الجواب الناطق الصادق بحل شبه کتاب الفائق فیما خالف فی ابن الملاحمی مذاهب الزیدیه فی الإمامة، تحقیق و تقدیم فیصل عون، قاهره، الهیة المصریة العامة للکتاب، ۲۰۱۰.

مارتین مکدرموت، تهران - برلین، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران - مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۶.

تهران - برلین، انتشارات میراث مکتوب - مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد برلین، ۱۳۸۹.

ملاصدرا، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴.

منتجب الدین رازی، الفهرست، تحقیق جلال الدین محدث ارموی، قم، کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی، ۱۳۶۶.

العلامة المجلسی، قم، مكتبة العلامة المجلسی، ۱۴۳۴ق.

مهدوی، یحیی، فهرست نسخه های خطی مصنفات ابن سینا، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۳.
میرداماد، «الأفق المبین»، مصنفات میرداماد، تحقیق عبدالله نورانی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱.

نبراس الضیاء، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، قم - تهران، مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب - هجرت، ۱۳۷۳.

القبسات، تصحیح مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.

نجرانی، تقی الدین مختار بن محمود (کذا)، الکامل فی الاستقصاء، تحقیق محمد شاهد، قاهره، وزارة الاوقاف، ۱۹۹۹.

نسوی، محمد، سیرت جلال الدین منکبرنی، تصحیح مجتبی مینوی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.

نصیرالدین طوسی، تلخیص المحصل، تصحیح عبدالله نورانی، بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ق.

نعمانی، ابن ابی زینب، الغیبة، بیروت، الاعلمی، ۱۴۰۳ق.

التیمی الدمشقی، عبدالقادر بن محمد، المدارس فی تاریخ المدارس، تحقیق ابراهیم شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.

محمد زینهم محمد عزب، بی جا، مکتبة الثقافة الدینیة، ۱۹۹۳.

یاقوت حموی، معجم الأدباء، تصحیح دیوید سمیونل مارگلیوت، قاهره، مطبعة هندیة، ۱۹۲۳.

معجم البلدان، بیروت، دارصادر، بی تا.

معجم البلدان، مکتبة الاسدی، ۱۹۶۵.

یوزف فان اس، «ساخت منطق علم کلام اسلامی»، تحقیقات اسلامی، زمستان ۱۳۶۵ - بهار ۱۳۶۶.

Abrahamov, Binyamin, *Al-Qāsim b. Ibrāhīm on the Proof of God's Existence. Kitāb al-Dalīl al-Kabīr*, Edited with Translation, Introduction and Notes, Brill, Leiden, 1990.

Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, *Taṣaffuḥ al-adilla*, The extant parts introduced and edited by W. Madelung and S. Schmidtke, Harrassowitz, Wiesbaden, 2006.

Abu l-Husayn al-Basri, *Tasaffuh al-adilla*, introduced and edited by Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Harrassowitz Verlag, 2006.

Adang, Camilla and Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke (eds.), *Baṣran Mu'tazilite Theology: Abū 'Alī Muḥammad b. Khallād's Kitāb al-uṣūl and its reception. A Critical Edition of the Ziyādāt Sharḥ al-uṣūl* by

- the Zaydī Imām al-Nāṭiq bi-l-ḥaqq Abū Ṭālib Yaḥyā b. al-Ḥusayn b. Hārūn al-Buṭḥānī (d. 424/1033), Brill, Leiden 2011.
- Ansari, H., “*Al-Barāhīn al-zāhira al-jaliyya ‘alā anna l-wujūd ḡā’id ‘alā l-māhiyya* by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣās”, *A Common Rationality: Mu’tazilism in Islam and Judaism*, ed. C. Adang, D. Sklare, and S. Schmidtke, Würzburg: Ergon, [2007].
- Ansari, H. and S. Schmidtke; “Mu’tazilism in Rayy and Astarābād: Abu l-Faḍl al-‘Abbās b. Sharwīn (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. II)”, *Studia Iranica*, 41 (2012), pp. 57-100.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “MS Firk Arab 403: A fragment of Abū Rashīd al-Nīsābūrī’s Ziyādāt al-Sharḥ?”, forthcoming.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “Mu’tazilism after ‘Abd al-Jabbār: Abū Rashīd al-Nīsābūrī’s Kitāb Masā’il al-Khilāf fī l-uṣūl (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. I)”, *Studia Iranica*, 39, (2010), pp. 225-276.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “Mu’tazilism in Rayy and Astarābād: Abu l-Faḍl al-‘Abbās b. Sharwīn (Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. II)”, *Studia Iranica*, 41 (2012), pp. 57-100.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Sharḥ al-Uṣūl al-khamsa”, forthcoming.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “Brief Communication: Iranian Zaydism during the 7th/13th century: Abū l-Faḍl b. Shahr dawīr al-Daylamī al-Jīlānī and his commentary on the Qur’ān”, *Journal Asiatique*, (in press).
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “Mu’tazilism in Daylam: ‘Alī b. al-Ḥusayn Siyāh [Shāh] Sarījān [Sarbijān] and his Writings”, forthcoming.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, “Mu’tazilism in Rayy and Astarābād: Abu l-Faḍl al-‘Abbās b. Sharwī, Studies on the transmission of knowledge from Iran to Yemen in the 6th/12th and 7th/13th c. II)”, *Studia Iranica* (in press).

- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, "New Sources on the Life and Work of 'Abd al-Jabbār al-Hamadani", forthcoming.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, "The religious literary tradition among 7th/13th century Yemenī Zaydīs. The formation of the Imām al-Mahdī li-Dīn Allāh Aḥmad b. al-Ḥusayn (d. 656/1258)", *Journal of Islamic Manuscripts* (in press).
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, "The Role of the Farrazādhi Family in the Propagation of Mu'tazilism in Rayy", forthcoming.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, "The Zaydī reception of Ibn Khallād's Kitāb al-Uṣūl. The ta'liq of Abū Ṭāhir b. 'Alī al-Ṣaffār", *Journal asiatique* 298 (2010), pp. 275-302.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, "Zaydī Mu'tazilism in 7th/13th century Yemen: The theological thought of 'Abd Allāh b. Zayd al-'Ansī (d. 667/1268)", forthcoming.
- Ansari, Hassan and S. Schmidtke, *Mu'tazilism after 'Abd al-Jabbār* (d. 415/1025), forthcoming.
- Ansari, Hassan and Sabine Schmidtke, *The Transmission of Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's* (d. 436/1044) *Thought and Writings* [forthcoming].
- Ansari, Hassan, "Al-Barāhīn al-ẓāhira al-jaliyya 'alā anna l-wujūd zā'id alā l-māhiyya by Ḥusām al-Dīn Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Muḥammad al-Raṣṣāṣ", in *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare, Ergon, Würzburg 2007, pp. 337-48.
- Ben-Shammai, H. "A note on some Karaite copies of Mu'tazilite writings", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 37(1974), pp. 295-304.
- Gimaret, D., "Le Commentaire récemment publié de la Taḍkira d'Ibn Mattawayh: premier inventaire", *Journal Asiatique*, 296, 2008, pp. 203-228.

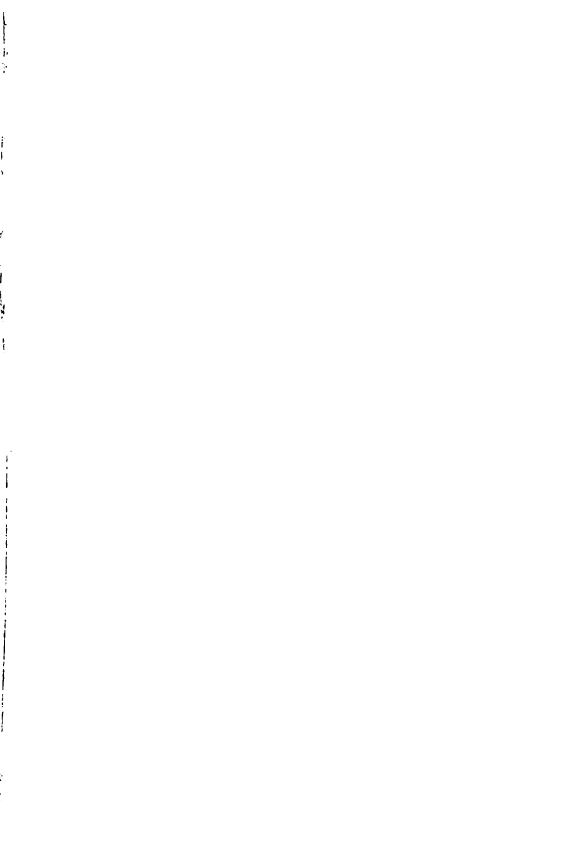
- Claude Gilliot, "Kontinuität und Wandel in der 'klassischen' islamischen Koranlegung (II./VII.–XII./XIX. Jh.)", *Der Islam*, Vol. 85, Issue 1 (Jul 2009).
- Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ashari*, Cerf, 1990.
- Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, 2nd ed.
- Frank, Richard M., "Al-Ma'dūm wal-Mawjūd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abū Hāshim and his Followers", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 14 (1980).
- Gimaret, D., "Les Uṣūl al-ḥamsa du Qāḍī 'Abd al-Ġabbār et leurs commentaires", *Annales islamologiques*, 15 (1979), pp. 47-96.
- Gochenour, David Thomas, *The Penetration of Zaydi Islam into Early Medieval Yemen*, unpublished Ph.D. Thesis, Harvard University, 1984.
- Hassan Ansari, "Un muhaddiṭ mu'tazilite zaydite: Abū Sa'd al-Sammān al-Rāzī et ses Amālī", *Arabica*, Vol. 56, No. 3-4, p. 267-290.
- Heemskerk, M. T., *Suffering in the Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbar's Teaching on Pain and Divine Justice*, Brill, Leiden, 2000.
- Kohlberg, Etan, *A Medieval Muslim Scholar at Work: Ibn Tawus and His Library*, Brill, Leiden, 1992.
- Madelung, W., "Abu'l-Barakāt Bagdādī", *Encyclopædia Iranica*.
- Madelung, Wilferd and Toby Mayer, *Struggling with the Philosopher: A Refutation of Avicenna's Metaphysics. A New Arabic Edition and English Translation of Muḥammed b. 'Abd al-Karīm b. Aḥmad al-Shahrastānī's Kitāb al-Muṣāra'a*, London: I.B. Tauris, 2001.
- Madelung, Wilferd, "Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God," in: *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. James E. Montgomery, Leuven: Peeters, 2006.
- Madelung, Wilferd, "Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī", *The Encyclopaedia of Islam*, 3rd ed., Brill, Leiden, 2007.
- Madelung, Wilferd, "Abulhosain basri", *ET*.

- Madelung, Wilferd, «A Muṭarrifi manuscript», in *Proceedings of the VIth Congress of Arabic and Islamic Studies*, Stockholm/Leiden 1975, p. 75-83 [Reprint in: id., *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, Aldershot etc., Variorum, 1985].
- Madelung, Wilferd, “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī”, in *The Encyclopaedia of Islam*, THREE, Brill, Leiden, Fasc. 2007-1, pp. 16-19.
- Madelung, Wilferd, “Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī’s Proof for the Existence of God”, *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, ed. J. E. Montgomery, Peeters, Leuven, 2006, pp. 273–80.
- Madelung, Wilferd, “Ibn al-Malāḥimī’s Refutation of the Philosophers”, in *A Common Rationality. Mu’tazilism in Islam and Judaism*, ed. Camilla Adang, Sabine Schmidtke & David Sklare, Ergon, Würzburg, 2007, pp. 331-6.
- Madelung, Wilferd, “Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm and Mu’tazilism”, in *On both Sides of al-Mandab*, Melanges Oscar Löfgren, Swedish Research Institute in Istanbul Transactions, vol. 2, 1990, pp. 39-48.
- Madelung, Wilferd, “The Late Mu’tazila and Determinism: The Philosophers’ Trap”, *Yad-Nama in Memoria di Alessandro Bausani*, vol. I: Islamistica, ed. B. Scarcia Amoretti and L. Rostagno, Rome, 1991, pp. 245–57.
- Madelung, Wilferd, “The Origins of The Yemenite Higrā”, in *Arabicus Felix Luminosus Britannicus. Essays in honour of A. F. L. Beeston on his eightieth birthday*, Reading 1991, pp. 25-44 [reprinted in id., *Religious and Ethnic Movements in Medieval Islam*, Hampshire, Variorum, 1992].
- Madelung, Wilferd, “The Theology of al-Zamakhsharī”, *Actas del XII Congreso de la Union Européenne d’Arabistas et d’Islamistas*, (Malaga, 1984), Madrid, 1986, pp. 485–95.
- Madelung, Wilferd, and M. J. McDermott, “Introduction”, in (eds.), *Kitāb al-Mu’tamad fī uṣūl al-dīn*, al-Hoda, London, 1991.

- Madelung, Wilferd and Sabine Schmidtke, "Yūsuf al-Baṣīr's First Refutation (Naqḍ) of Abu l-Ḥusayn al-Baṣrī's Theology", in *A Common Rationality. Mu'tazilism in Islam and Judaism*, eds. Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Sklare, Ergon, Würzburg, 2007, pp. 229-96.
- Madelung, Wilferd, and Sabine Schmidtke, *Rational Theology in Interfaith Communication. Abu l-Husayn al-Baṣrī's Mu'tazilī Theology among the Karaites in the Fāṭimid Age*, Brill, Leiden, 2006.
- Madelung, Wilferd, *Der Imam al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1965.
- Martin, R. C., "The Identification of Two Mu'tazilite MSS", *Journal of the American Oriental Society*, 98 (1978), pp. 389-393.
- Martin, R. C., *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles. Being probably the bāb 'alā l-nubuwwah from the Ziyādāt al-sharḥ by Abū Rashid al-Nisābūrī* (Died First Half of the Fifth Century A.H.), Edited in Arabic with an English Introduction, Historical and Theological Commentaries, Ph.D. Dissertation, New York University, 1975.
- Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Guide divin dans le shi'isme originel. Aux sources de l'ésotérisme en Islam*, Paris, éd. Verdier, 1992.
- Pourjavady, Reza and Sabine Schmidtke, *A Jewish Philosopher of Baghdad, 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*, Brill, Leiden, 2006.
- R. M. Frank, "The Neoplatonism of Jahm ibn Safwan", *Le Museon* 78 (1965).
- Reisman, David C., *The Making of the Avicennan Tradition: The Transmission, Contents, and Structures of Ibn Sina's Al-Mubahabat*, Leiden, Brill, 2002.
- Richard W. Bulliet, *The Patricians of Nishapur*, Harvard University Press, 1972.
- Schmidtke, Sabine, "MS Mahdawi 514. An Anonymous Commentary on Ibn Mattawayh's Kitāb al-Tadhkira", *Islamic Thought in the Middle Ages*, Studies in Text, Transmission and Translation in Honour of Hans Daiber, eds. A. Akasoy and W. Raven, Brill, Leiden, 2008, pp. 139-62.

Van Ess, Josef, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Bände. De Gruyter, Berlin 1991–1997.

Yahya Michot, *Ibn Sina: Lettre au Vizir Abu Sa'd*. (Sagesses musulmanes, 4.) xii, 316 pp. Beirut: Les Editions al-Bouraq, 2000.



نمايه

- آتای، حسين، ۵۱، ۵۲، ۷۵، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۲
- آثار علوی (مسعودی)، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۵
- آداب المتکلمين، ۳۸
- آدانگ، کاميلا، ۱۰، ۳۶۳
- آذونی، محمد بن حسين، ۲۴۷
- الآراء والديانات، ۴۴، ۲۲۱
- آرليکا، ۲۵، ۲۳۷
- آرام، احمد، ۲۰۲
- آقابزرگ تهرانی، ۸۸، ۸۹
- آل برهان، ۳۱۳
- آل بويه، ۶، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۹۱، ۳۲۴، ۳۲۹
- آل زياره، ۲۷۳، ۲۸۲
- آل کاکويه، ۲۶۶، ۲۶۸
- آلوارت، ويلهلم، ۲۳۵
- آمدی، سيف الدين، ۷۱
- آميروزيانا، ۶۰، ۷۶، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۶
- ابراهيم بن يحيى السحولى، ۲۶
- ابراهيمى دينانى، غلامحسين، ۲۰۹
- ابكار الافكار، ۷۱
- ابن ابى جمهور، ۶۴، ۹۱
- ابن ابى اصيبه، ۱۵۳
- ابن ابى الحديد، ۴، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۸
- ۲۳۴، ۲۸۹، ۳۲۲، ۳۵۱، ۳۵۲
- ابن ابى الرجال، ۲۶۶
- ابن ابى الفتوح علوى، ۳۷۳
- ابن ابى الوفاء القرشى، ۳۰۳
- ابن ابى جمهور احساى، ۶۴، ۹۱
- ابن ابى طى، ۲۸۳
- ابن اثير، ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹
- ابن ارسلان، ۲۵۴، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱
- ابن التركمانى، ۷۷، ۸۵
- ابن الثلجى، محمد بن شجاع، ۳۰۹
- ابن الخلال بصرى، ۳۰۵
- ابن الداعى، مرتضى، ۳۵۶، ۳۵۸
- ابن الشبلې، ۸۹
- ابن الصلاح، ۱۶۴، ۲۸۱
- ابن الطيب، ابوالفرج، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳
- ابن العمرانى. نک: ادبى عمرانى، على بن محمد
- ابن العميد، ۹۸، ۱۰۲
- ابن الفراء، ابويعلى، ۲۲۷
- ابن اللباد، ابو محمد، ۷
- ابن المرتضى، احمد بن يحيى، ۲۴
- ابن المرزبان، ۱۰۵، ۱۰۸
- ابن المغازلى، ۳۸۲
- ابن الوزير، ۲۵
- ابن الوليد القرشى، ۲۹۱، ۳۷۲
- ابن الوليد قرشى، محمد بن احمد، ۳۴۳
- ابن بابويه، ۳۵۳
- ابن باجه، ۴۶، ۱۵۱، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۰
- ابن تيميه، ۲۲، ۳۹، ۷۷، ۸۵، ۹۰، ۱۹۸، ۲۲۷
- ابن حزم، ۳۹، ۲۷۹، ۲۸۰
- ابن خلاد، ابوعلی، ۱۰، ۳۶۳

- ابن خلون، ۴۹، ۷۸، ۸۹
 ابن خلکان، ۳۲۲، ۳۲۵
 ابن خنّار، ابوالخیر، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱
 ابن راوندی، ۳۹، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷
 ابن رستم طبری، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۵۶
 ابن رشد، ۴۶، ۴۷، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲
 ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰
 ابن زرعه، عیسی بن اسحاق، ۴۶
 ابن زنجویه سمان، ۲۴۸
 ابن زیله، ۱۰۵، ۱۵۰، ۱۵۱
 ابن سعدان، ۱۰۰، ۱۰۱
 ابن سمح، ۴۷، ۴۹، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳
 ابن سهلان ساوی، ۵۳، ۹۵، ۱۱۷، ۱۳۰، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۶۶، ۲۰۰
 ۲۶۷، ۲۶۸
 ابن سینا، ۳۵، ۳۹، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۸۸، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸
 ۲۸۸
 در خراسان، ۱۶۳
 ابن شروین، ۳۶۷، ۳۶۸
 ابن صاعد، ابونصر احمد بن محمد، ۲۴۸
 ابن طفیل، ۱۹۹، ۲۱۰
 ابن عراق، ۲۷۰، ۲۷۱
 ابن عمید، ابوالفتح، ۱۰۲
 ابن فرات، ۳۷
 ابن فندق بیهقی، ۵۳، ۱۱۷، ۱۳۳، ۱۶۴، ۲۵۱، ۳۴۸
 ابن فوطی، ۹۳، ۲۶۹، ۲۷۱
 ابن قبه رازی، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۵۳، ۳۵۶
 ابن کمونه، ۸۹
 ابن مازہ شمس الدین محمد بن عمر، ۳۱۳، ۳۱۴
 ابن متویه، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۸۱، ۲۱۹، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۵، ۳۵۷، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۷
 ابن مرتضی، ۴۹
 ابن مزدک، ۱۰، ۱۱، ۲۴۸
 ابن مزدک/مزدک، ۱۰
 ابن مزدک، علی بن حسین، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸
 ابن مزدک، محمد بن علی، ۲۴۴، ۲۴۸
 ابن مغازلی، ۳۸۱، ۳۸۲
 ابن میثم بحرانی، ۷۴، ۲۹۲
 ابن میمون، ۴۶، ۴۷، ۲۰۹
 ابن ندیم، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۹۷، ۲۳۴
 ابن وهب کاتب، ۳۸
 ابن هندو، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۹۹، ۲۱۰
 ابوالبرکات بغدادی، ۵۳، ۵۸، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۴۰، ۱۴۳، ۱۵۲، ۲۰۰
 ۲۰۹، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۶
 ابوالحسن العلوی، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱

ابوالحسن سیاه سربيجان، ۳۶۱
 ابوالحسن علوی، ۲۷۶
 ابوالحسن فارسی، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۳
 ابوالحسین بصری، ۵، ۶، ۸، ۱۳، ۱۵، ۲۶، ۲۷، ۳۰، ۴۹، ۵۰، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۳، ۶۹، ۷۳، ۸۱، ۱۷۶، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۴۳، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۰، ۳۶۶، ۳۷۷، ۳۸۰
 ابوالعباس حسنی، ۲۹۵، ۳۴۰، ۳۵۳، ۳۵۸، ۳۵۴
 ابوالعباس سمان، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴
 ابوالفتح علوی، ۳۷۳
 ابوالفضل العباس بن شروین، ۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۹۵، ۳۵۷، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷
 ۳۶۸
 ابوالقاسم الحسنی، ۳۶۵، ۳۶۶
 ابوالقاسم الکاتب البصری، ۱۰۳
 ابوالقاسم بلخی، ۷، ۲۰، ۴۸، ۱۸۱، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۹، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۲۹، ۲۳۱، ۳۰۵، ۳۴۵
 ابوالقاسم کوفی، ۴۴
 ابوالقمران استرآبادی، ۲۹۶
 ابواللیث سمرقندی، ۳۱۰
 ابوالمعالی علوی، ۳۱۷
 ابوالهذیل علاف، ۴۰، ۴۲، ۴۸، ۱۷۹، ۳۴۵
 ابوبشر متی بن یونس، ۳۷، ۳۸، ۲۰۹
 ابوبکر اصم، ۳۰۵
 ابوجعفر داود علوی، ۲۸۱، ۲۸۲

ابوحاتم رازی، ۱۰۲
 ابوحنیفه، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۸، ۳۱۹
 ابوحیان توحیدی، ۴۵، ۴۷، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲
 ابورشید نیشابوری، ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۵، ۱۷۹، ۱۸۱، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۴۰، ۲۴۲، ۲۴۴، ۳۰۲
 ابوریحان بیرونی، ۱۷۵
 ابوریده، محمد، ۱۰
 ابوزکریا حربی، ۲۷۶، ۲۷۷
 ابوزید بلخی، ۴۸، ۱۸۱، ۲۰۹
 ابوزید علوی، ۲۹۵، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۰، ۳۶۱
 ابوسعید وزیر، ۱۰۳
 ابوشاکر دیصانی، ۴۱
 ابوطاهر سلفی، ۲۴۷
 ابوعبدالله بصری، ۶، ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۴۶، ۱۸۵، ۳۴۱، ۳۵۸
 ابوعبدالله فارسی، ۲۶۲
 ابوعثمان دمشقی، ۴۴
 ابوعیسی الوراق، ۱۸۶، ۲۸۵، ۲۸۸
 ابومسلم اصفهانی، ۳۰۵، ۳۰۶
 ابومطیع بلخی، ۳۰۹
 ابومقاتل سمرقندی، ۳۰۹
 ابومنصور سمرقندی، ۳۱۰
 ابونصر عبدالقادر، ۳۰۲
 ابویوسف قزوینی، ۲۶۵، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۷
 ابهری، اثیرالدین، ۲۱۰
 اتمیسم، ۴۱، ۴۲، ۱۸۰
 اتولوجیا، ۱۵۰، ۲۰۱، ۲۰۶
 الاجوبة القطعية عن المسائل العذرية، ۱۹۵
 اجوبة مسائل (خواجه نصیرالدین طوسی)، ۱۷۵

- الاحاطه، ۱۱، ۷
احصاء العلوم، ۳۷، ۳۹، ۴۵
احمد بن حرب الزاهد، ۲۷۷
احمد بن سلیمان، المتوکل، ۲۲، ۱۸۷، ۲۱۹، ۲۳۹، ۲۹۰
احوال، ۶۶، ۹۳
احیاء الحق، ۱۳۳
احیاء علوم الدین، ۱۳۵
احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ۱۰۰
اخباریان/ اخباریگری، ۳۰۸
اختصار الکن و الفساد لارسطالیس، ۴۴
اخوان الصفا، ۳۶، ۱۵۹، ۱۹۹، ۲۰۱
ادب الجدل، ۳۹
أدلة التکفیر و التفسیق، ۲۹۶
ادیب غزنوی، محمد بن مسعود، ۱۳۳
ادیب عمرانی، علی بن محمد، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶
الأربعین (صفار)، ۲۴۸
اربعین (فخر رازی)، ۶۵، ۶۶، ۸۰
ارسطو، ۳۸، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۱۰۱، ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۱
از گنجینه‌های نسخ خطی، ۱۳۹، ۱۴۱، ۳۵۵
استرآباد، ۸، ۹، ۲۴۲، ۲۹۵، ۳۵۷
استطاعت، ۳۱۵
اسحاق بن حنین، ۴۴
اسعد بن ابی نصر میهنی، ۱۶۴، ۱۶۶
اسعد بن سعید، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶
اسفار، ۲۱۱
اسفراتینی، ابراهیم بن عربشاه، ۸۵
اسکندر افرویدیسی، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۵
اسلام (نشریه)، ۳۰۸
اسماعیل بن نصر بن القاسم، ۳۰۲
اسماعیلیان/ اسماعیلیه، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۵۹، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۹، ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۴۵، ۳۴۹، ۳۵۴
در نیشابور، ۲۷۴
الاشارات، ۵۰
اشراق هیاکل النور، ۹۱
اشعری، ابوالحسن، ۵، ۴۵
اشعریان/ اشاعره، ۴، ۵، ۲۳، ۲۴، ۴۷، ۶۸، ۶۹، ۷۷، ۸۸، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۱، ۲۱۲، ۲۲۱، ۲۶۷، ۳۰۷، ۳۱۴، ۳۱۹، ۳۱۵
اشمیتکه، زاینه، ۴، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۴۹، ۷۳، ۸۹، ۱۸۳، ۱۹۴، ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۵، ۳۲۴، ۳۲۶، ۳۳۳، ۳۵۶، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۳
اصحاب حدیث، ۲۳، ۲۸، ۸۵، ۳۱۹
اصفهان، ۸۸، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۵۳، ۲۶۸
الاصول (ابن خلاد)، ۱۰، ۳۶۳
اصول الخمسة، ۳۶۵
اصول فقه، ۲۵، ۲۶، ۶۰، ۶۲، ۷۷، ۸۰، ۱۶۵، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۴۱، ۲۵۸، ۳۳۳
اصولی، صاعد بن احمد، ۱۸۶، ۲۹۹
اطواق الذهب، ۲۵۴
الإعلام بمناب الاسلام، ۴۵
افضل الدین غیلانی، ۵۳، ۵۶، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۵۷، ۲۰۰
افلاطون، ۱۰۱، ۱۸۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۴
افلوطین، نک: فلوطین

الانصاف (ابن سينا)، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲،
۱۵۰، ۱۴۹

انصارى قمى، محمدرضا، ۲۳۴

انقاذ البشر، ۱۰۱

انوار العقول، ۲۶۲

انوار الملكوت فى شرح الياقوت، ۷۲، ۹۱

اهل الطبايع، ۱۸۱، ۱۹۲

اوائىل الاذله (ابوالقاسم بلخى)، ۲۳۱

اوائىل المقالات، ۶۵، ۲۳۱

اوليرى، دليسى، ۲۰۲

ايجى، عضدالدين، ۵۴، ۷۱، ۷۲

ايران، ۳، ۵، ۷، ۱۲، ۱۳، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹،

۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۶، ۹۵، ۱۱۵، ۱۳۵،

۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۷، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۸،

۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۷، ۲۰۹، ۲۱۰،

۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸،

۲۱۹، ۲۳۵، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲،

۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۷۳، ۲۹۰، ۲۹۲،

۳۰۷، ۳۱۱، ۳۳۳، ۳۳۸، ۳۴۳، ۳۵۳،

۳۵۸، ۳۶۶، ۳۷۱

ايساغوجى، ۱۰۱، ۱۰۷

ايضاح المكنون، ۴، ۲۷۰

الايضاح على المصباح، ۲۶

ايكى، شمس الدين، ۸۶

ايلاقى، شرف الدين، ۵۳

باقلانى نحوى، حسن بن معالى، ۱۳۶، ۱۳۷

باقلانى، ابوبكر، ۴۶، ۴۹، ۱۸۴، ۳۴۷،

۳۸۱

البحث عن ادلة التكفير والتفسيق، ۳۶۶

بخارا، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۴،

۱۵۵، ۲۷۷، ۳۱۰، ۳۱۳، ۳۱۴

بداية الحكمه، ۱۹۷

البدء والتاريخ، ۳۸

افندى اصفهانى، ميرزا عبدالله، ۸۹، ۹۴

الاعتبار و سلوة العارفين، ۲۴۷

الاقتصاد فى الاعتقاد، ۱۳۵

الاكليل فى شرح معانى التحصيل، ۲۸

الهيأت فلسفى، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۱۵۶، ۱۵۷،

۲۰۳

امالى (قاضى عبدالجبار)، ۳۰۱

امالى (كاتيبى)، ۷۵، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴،

۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۰

امالى حاكم جسمى، نك: جلاء الايصار

اماميه، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۵۵، ۵۶، ۶۲،

۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۹، ۷۱، ۷۲، ۲۷۳،

۲۷۴، ۲۷۵، ۲۸۳، ۲۹۲، ۲۹۵، ۲۹۷،

۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۸،

۳۲۹، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸،

۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۵، ۳۴۶،

۳۴۷، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳، ۳۵۴،

۳۵۵، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲،

۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۵، ۳۸۱؛ در خراسان،

۲۷۴، ۲۷۵؛ در نيشابور، ۲۹۶؛ و

فلسفه ابن سينا، ۶۹؛ و بهشميه، ۲۳۹؛ و

فلسفه، ۳۳۴؛ و معتزله، ۳۵۰، ۳۶۱؛ و

معتزليان بصره، ۳۵۰؛ و معتزليان بغداد،

۳۴۵

الامتاع و الموانسه، ۱۰۰

انتخاب من تلخيص المحصل، ۸۹

انتقال آثار زيدى از ايران به يمن، ۵

انتقال معتزله به يمن، ۱۸۶

انجمن حكمت و فلسفه، ۱۷۹، ۳۲۳

اندرسباني، عبدالسلام بن محمد، ۲۵۵

اندلس، ۴۶، ۷۷، ۷۸، ۱۵۲، ۱۹۹، ۲۱۴

انديشه فلسفى هند، ۱۸۰

الانساب، ۲۵۸، ۲۶۲

الانسان غير هذه الجملة، ۴۴

- بدوی، عبدالرحمان، ۹۵، ۱۹۸، ۲۰۱،
 ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۱۵، ۳۲۱
 البرهان فی وجوه البیان، ۳۸
 برتولاچی، اموس، ۲۰۸
 برسمیهای تاریخی، ۱۱۹، ۱۸۵، ۲۶۲،
 ۳۳۴، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۲، ۳۵۶، ۳۶۳
 برمکی، جعفر، ۴۰
 برمکی، یحیی، ۴۲
 برمکیان، ۴۰، ۴۲
 البراهین الظاهرة الجلیه، ۱۸۷
 برهان امکان، ۴۹
 البستان فی تفسیر القرآن، ۳۰۱
 بستی، ابوالقاسم، ۷، ۲۸، ۲۳۴، ۲۹۶،
 ۳۰۲، ۳۳۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۹، ۳۶۶
 بشر بن معتمر، ۴۸
 بشر مرسی، ۳۰۹
 بشری، جواد، ۲۵۱
 بصره، ۸، ۲۰، ۲۱، ۳۸، ۴۱، ۴۸، ۱۸۰،
 ۱۸۱، ۲۰۳، ۲۲۰، ۳۴۵
 بصری، ابوالحسن رک: ابوالحسن بصری
 بصری، ابوعبدالله، ۶، ۱۰، ۱۳، ۱۷، ۴۶،
 ۱۸۵، ۳۴۱، ۳۵۸
 بعض مثالب الروافض، ۲۹۸
 بغداد، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۱،
 ۳۸، ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۷۹، ۸۹،
 ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۵،
 ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲،
 ۱۱۳، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۹، ۱۵۰،
 ۱۶۲، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۸۰،
 ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵،
 ۲۰۹، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۶۵،
 ۲۶۶، ۲۷۴، ۲۷۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۴،
 ۳۰۹، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۱، ۳۴۵، ۳۴۶
 بلخی، ابوالقاسم رک: ابوالقاسم بلخی
- بنی زهره، ۳۰۲
 بهشیمان/ بهشمیه، ۶، ۷، ۸، ۱۳، ۱۴، ۱۹،
 ۴۶، ۴۹، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۱، ۱۸۲،
 ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹،
 ۱۹۲، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۹،
 ۲۴۰، ۲۸۷، ۲۹۰، ۲۹۲، ۳۲۱، ۳۶۶،
 ۳۸۰؛ در خراسان، ۱۴، ۱۹؛ در ری،
 ۱۳، ۱۴، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۴۳؛ در یمن،
 ۱۴، ۱۹۱، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۴۲؛ وامامیه:
 رک: امامیه
 بهمنیار، ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷،
 ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۰۰
 بولت، ریچارد، ۲۷۳
 بیان الأدیان، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۰
 بیدارفر، محسن، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۸، ۱۷۷
 بیروت، ۳۰۶
 بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۷۱
 بیضاوی، ناصرالدین، ۵۴
 بیهقی، ۱۲، ۱۴، ۲۱۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۵،
 ۳۳۵
 بیهقی بروقتی، زید بن حسن، ۱۳، ۱۴،
 ۲۴۶، ۲۸۹، ۳۶۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۸۱
 بیهقی، ابوبکر، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰
 پروکلس، ۴۲، ۴۸، ۲۰۶، ۲۱۴
 پریه، اوگوست، ۴۵
 پینس، شلومو، ۳۵
 التأثير والمؤثر، ۱۸۵
 تاریخ الاسلام (ذهبی)، ۲۶۵، ۲۷۹، ۲۸۰،
 ۲۸۱، ۲۸۲
 تاریخ بیهقی، ۱۴، ۱۱۲، ۲۶۳
 تاریخ خوارزم، ۲۵۶، ۲۶۹، ۲۷۱
 تاریخ فلسفه در سرزمین های اسلامی، ۲۰۲
 تاریخ نیشابور، ۲۷۷، ۲۷۸

- تبريز، ٨٣، ١٣٤
التبصرة، ١١
التيان لياقوة الإيمان، ٢٥
تمة صوان الحكمة، ٩٧، ١٠٨، ١١٧، ١٢٩، ١٣٣، ٢٥٩، ٢٥٨
تجريد العقائد، ٥٢، ٥٤، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٣؛ ساختار، ٦٣
تجريد المعتمد، ٢٨٦
التحصيل في التوحيد والتعديل، ٢٧، ٢٨
تحصيل الملخص، ٨٩
تحفة المتكلمين، ٥٠، ٥٦، ١٧٨، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٧، ١٨٨، ١٩١، ١٩٣، ٢٥٢، ٢٥٩، ٢٨٦، ٢٨٨، ٢٩١
تحكيم العقول في تصحيح الأصول، ٢٣٥
التذكرة (رصاص)، ٣٦٨
التذكرة (شيخ مفيد)، ٢٤١
تذكرة الفحول في علم الأصول، ٢٦
التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، ٢٣٨
التذكرة لفوائد التحصيل في التوحيد والتعديل، ٢٧
ترجماني، عمر، ٢١٥، ٢٥٩، ٢٧٥
تسليك النفس، ٧٢
التسليه لمن كفت عينه، ٢٥٣، ٢٥٤
تصفح الأدلة، ٨، ١٨٥، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٩١، ٣٠٠، ٣٢٣، ٣٢٧
تعليق الاحاطة، ١١
تعليق الاكليل، ٢٨
تعليق التبصرة، ١١
تعليق التذكرة، ٢٤١
تعليق شرح اصول الخمسة (فرزادى)، ٩، ١١
٢٢٥، ٢٤٩، ٢٩٠، ٣٥٧
تعليق شرح اصول الخمسة (مانكديم)، ٨، ٩، ١٥، ١٩٥، ٣٧٣
تعليق نويسى، ٢٨، ٢١٩
تعليقات (ابن سينا)، ٤٧
تعليقه بر اربعين، ٨٠
تعليقه بر المحصل، ٨٠
تعليقه بر نهاية الحكمة، ١٩٧
تفتازانى، سعدالدين، ٥٦، ٧٢، ٩٠
تفسير ابوعلی جبانى، ٢٢٢
تفسير حاكم جسمى. رك: التهذيب (حاكم جسمى)
تفسير رمانى، ٣٠٦
تفسير قاضى عبد الجبار، ٣٣٧
تفسير كبير، ٣٠٢، ٣٠٨
تفسير مابعد الطبيعة (ابن رشد)، ٢٠٦
التفصيل لجمل التحصيل، ٣، ٢٧، ١٨٩
التفضيل، ٣٨١، ٣٥٦
تفكر يونانى، فرهنگ عربى، ٤٠
التقريب لحد المنطق، ٣٩
تلخيص المحصل، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٨٠، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ١٢٠
تلخيص مجمع الآداب، ٥٧، ٧٩، ٨٠، ٨٣، ٩٣، ٢٥٨، ٢٦٠، ٢٦٩، ٢٧١
تنبيه الغافلين في فضائل الطالبين، ٢٣٤
تنزيه الانبياء والائمة، ٢٣٥
تهافت الفلاسفة، ٣٥، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٥٥، ١٨٢، ١٨٤، ١٩٩
تهامى، حسين بن مسلم، ٢٨
التهذيب (حاكم جسمى)، ٢١٩، ٣٠٧
تهذيب الدلائل و عيون المسائل، ٢٣٢
تونس، ١٩٩، ٣٣٤
تيله، يان، ١٤، ٢٥، ٢٧، ١٨٨، ١٩١
ثابت بن قره، ٤٣، ٤٤
ثامسطيوس، ١٥٠، ٢٠٦
الثمرة المرضية، ١٥١، ١٥٣

الجواب الحاسم المُنْفَى لثَبَةِ الْمُنْفَى، ۳۴۷.

۳۷۲: تاريخ تأليف، ۳۴۷

الجواب الناطق الصادق لحل شُبّه كتاب

الفسائق، ۲۹۱، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۷۳، ۳۷۹؛

تاريخ تأليف، ۳۷۳، ۳۷۹

الجوابات (ابوالقاسم بلخي)، ۲۲۳، ۲۲۶

جوابات على بن ابي القاسم الأسترابادي،

۲۹۶

جوابات الفيلسوف في الاتحاد، ۴۴

جوابات المسعودي (فخر رازی)، ۱۴۲،

۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵

الجواهر المضنية، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۱

جوهره الأصول، ۲۶

جوينی، امام الحرمين، ۵۰، ۵۵، ۱۸۴

چهار مقاله، ۱۱۰

حاجي خليفة، ۱۳۷، ۲۷۰، ۳۰۴

حاكم جشمی، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۰، ۲۶، ۲۹،

۳۰، ۴۹، ۱۸۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹،

۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۲۸،

۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۴۲،

۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۳۰۱، ۳۰۷، ۳۲۱،

۳۲۵، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۳۷،

۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳،

۳۴۸، ۳۵۹، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۲، ۳۷۳،

۳۷۸: انتقال به مذهب زیدی، ۳۴۳

حاكم نيشابوري، ۲۷۷، ۲۸۰

حجيت قياس، ۳۷۵

حدوث اعراض، ۴۹

حدوث العالم، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۴۰

حدوث جهان، ۴۷

حدوث زماني، ۴۶

حديث غدیر، ۳۳۸

ثنويان، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۱۸۰

الجابري، محمد عابد، ۱۹۸، ۱۹۹

جاحظ، عمرو بن بحر، ۴۳

جامع قوانین علم الهیة، ۱۲۱، ۱۲۸، ۱۳۰،

۱۳۱، ۱۳۲

جباري، ابوعلی، ۵، ۱۲، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۹،

۲۳۴، ۲۴۰، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۳۴، ۳۴۶؛

تفسير، ۲۳۴، ۳۰۶

جباري، ابوهاشم، ۵، ۱۲، ۳۸، ۴۳، ۱۸۳،

۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۴۰، ۳۳۴، ۳۴۷

الجبر و المقابلة (مسعودی)، ۱۴۰

جدل (ارسطو)، ۴۰

جرجاني، ابويحيى، ۲۷۳

جزء لا يتجزى. نك: انميسم

جعدي بن درهم، ۴۲

جعفر ابن عبدالسلام، قاضي، ۱۴، ۲۱، ۲۳،

۲۹، ۳۰، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۰،

۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۸،

۲۱۹، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۷،

۲۴۹، ۲۵۰، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۴۷، ۳۴۸

۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۷

جعفر الخلدی، ۲۷۷

جعفر بن محمد صادق (ع)، امام، ۲۹۷،

۲۹۸، ۳۴۲

جعفریان، رسول، ۳۱۳، ۳۱۴

جلاء الابصار، ۲۱۷

جلاء الأبصار في فنون الأخبار، ۲۳۵

جنگ جمل، ۳۵۲

جهان دانش، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶،

۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲،

۱۴۳، ۱۴۵

جهم بن صفوان، ۴۲، ۱۸۰، ۱۸۱

جهمیه، ۳۰۹

- خیاطی، سدید بن محمد، ۲۷۱، ۲۷۲
خیامی نامه، ۱۲۷
خیامی، عمر بن ابراهیم، ۵۳، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸
دانش یژوه، محمد تقی، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۲۰۱، ۲۱۰، ۲۱۵، ۲۳۸
دانشنامه علایی، ۲۶۸
دانلپ، ۹۵، ۹۸
دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۲۰۱، ۲۳۶، ۲۶۸، ۳۰۰
دایرة المعارف اسلام، ۲۳۸
دبیران قزوینی. رک: کاتبی قزوینی، علی بن عمر
در آسمان (ارسطو)، ۴۴
در بارة نفس (ارسطو)، ۴۴
درگاه، حسین، ۲۳۴
دشتکی، غیاث الدین، ۹۱
الدعامة، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۸، ۳۶۹
دقیق الکلام، ۵۹، ۲۲۹
دلالة الحائرين، ۴۶
دیلمان، ۳۸۱
الذریعة، ۸۱، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۱۴۳
ذهبی، شمس الدین، ۸۵، ۸۶، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۳۲۲
ذیل تاریخ بغداد، ۱۶۴
رازی، محمد بن زکریا، ۱۰۲، ۱۸۲
راغب اصفهانی، ۳۰۶
رافعی قزوینی، عبدالکریم بن محمد، ۲۶۵
رامهرمز، ۸
راوندی، فضل الله، ۳۰۲
رایزمن، دیوید، ۱۰۵، ۱۶۸
رحیمی ریشه، احمد رضا، ۱۴۲
الرد علی اهل المنطق، ۴۴
رسالة ابلیس الى اخواته المناحيس، ۲۱۸، ۲۳۵
رسالة اثبات العقل المجرد (خواجہ نصیر الدین طوسی)، ۶۹
الرسالة الثامنة في نصيحة العامة، ۲۱۷
رسالة التنبيه على اغلاط ابی الحسین البصری، ۳۲۵
الرسالة الشرقية في كشف الفلسفة الحقیه، ۸۱
الرسالة المُناصفة للمتکلمین و الفلاسفة، ۱۹۳
الرسالة الناصحة، ۲۵۳، ۲۵۴
رسالة النفس (جعفر ابن عبدالسلام)، ۱۸۷
رسی، قاسم بن ابراهیم، ۱۳، ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۳۰۸
رشید الدین رازی، ۲۹۶، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۴۸
رصاص، احمد بن حسن، ۱۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸
رصاص، حسن بن محمد، ۱۴، ۱۵، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۱۷۷، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۲۳، ۳۲۸، ۳۴۷، ۳۵۷، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۷۱
رصاص، خاندان، ۲۵
رضی الدین نیاپوری، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹
رمانی، علی بن عیسی، ۳۰۶
رواقیان، ۴۱
روان کوشکو (مجموعه)، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۳۰
رودولف، اولریش، ۳۱۱، ۳۱۳
روزنتال، فرانتس، ۲۰۴، ۲۱۳
روضاتی، سید محمد علی، ۸۸

- رؤیت باری، ۱۳۵، ۳۲۱
ری، ۳، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۳، ۲۹، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۸۲، ۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۷۵، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۷۱، ۳۷۷
ریاض العلماء، ۹۳، ۹۴
زبیر، ۳۵۲
زرزور، عدنان، ۲۱۹، ۲۳۴، ۳۰۷
زعفرانی، ابوطاهر محمد بن عبدالعزیز، ۲۴۸
زمخشری، محمود بن عمر، ۴، ۲۳۳، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۵۱، ۳۷۳
زناده، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۱۸۰
زنون، ۱۴۸، ۱۴۹
زیادات شرح الاصول، ۳۵۷، ۳۶۴
زیادات وجود بر ماهیت، ۷۳، ۱۷۶، ۱۸۷
زید بن علی، ۳۴۱، ۳۵۰
زیدیان
در خراسان، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۱۹، ۲۹۰
گرایش به بهشمیه، ۱۹۳
زیدیان ایران، ۵، ۱۶، ۱۸، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۴۳، ۲۷۳، ۳۰۷، ۳۳۳، ۳۴۳، ۳۵۸
زیدیان بهشمی، ۱۴، ۱۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۵۵
زیدیان دیلم، ۱۲
زیدیان ری، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۱۹، ۲۹۰
انتقال آثار به یمن، ۳۰
زیدیان طبرستان، ۱۲
زیدیان عراق، ۱۶
زیدیان نیشابور، ۱۳
زیدیان یمن، ۳، ۵، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۳، ۲۳۹، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۲۴، ۳۳۳، ۳۴۳، ۳۴۹، ۳۵۹، ۳۶۲، ۳۷۱، ۳۷۳، ۳۸۰، ۳۸۲
انتقال به مذهب بهشمی، ۲۹۰؛ دست کشیدن از اعتزال، ۳۰؛ گرایش به اعتزال، ۳۰، ۱۷۹، ۲۴۲؛ گرایش به بهشمیه، ۳۲، ۱۹۷
ژلیو، کلود، ۳۰۸
ژیمااره، دانیل، ۱۰، ۱۸۰، ۱۷۹، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۳، ۳۶۳، ۳۶۵
«ساخت منطقی علم کلام اسلامی» (مقاله)، ۳۷
سادات حسنی نیشابور، ۲۶۱، ۲۷۷، ۲۷۸
السالمی، عبدالرحمان، ۳۰۵
سبزواری، حاج ملاهادی، ۱۹۷
سبکی، ۲۷۹
سجادی، صادق، ۲۶۸
سجستانی، ابوسلیمان، ۳۶، ۴۵، ۴۶، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۲۰۷، ۲۰۹
سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر الدین طوسی، ۹۴
السعادة والإسماعاد، ۹۶
سفیان ثوری، ۳۱۹

الشافى (شريف مرتضى)، ۳۲۴، ۳۲۵،
 ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۷،
 ۳۵۱، ۳۶۰، ۳۶۱
 الشافى (منصور بالله)، ۳۶۲
 شام، ۳، ۲۰۰
 شاه سريجان، ۳۶۹، ۳۸۱
 شرح اشارات (خواجه نصيرالدين طوسى)،
 ۵۲، ۵۳، ۶۹، ۸۸، ۱۲۰، ۱۲۱،
 شرح اشارات (فخر رازى)، ۵۳، ۵۷
 شرح اصول الخمسة، ۸، ۹، ۱۱، ۱۵، ۳۰،
 ۱۹۵، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۲۷، ۳۲۸،
 ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۳
 شرح التذكرة، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۲۳۸، ۲۴۱؛
 مؤلف، ۲۳۸
 شرح العمدة، ۸۲
 شرح الفقه الاكبر، ۳۱۰
 شرح المحصل (ابن ابى الحديد)، ۸۳، ۸۴،
 ۹۲
 شرح المحصل (ابن تيمية)، ۸۵
 شرح المقاصد، ۵۶، ۷۲، ۹۰
 شرح النصاب، ۲۵۴
 شرح انوار الملكوت، ۸۷
 شرح تلخيص الجامع الكبير، ۱۳۸
 شرح خطبة الغزاة، ۱۴۳
 شرح رسالة زينون الكبير اليونانى، ۱۴۷
 شرح عين الحكمة، ۷۴
 شرح عيون المسائل، ۱۲، ۲۳۰، ۲۳۱،
 ۲۶۶، ۳۰۱، ۳۲۱، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۴۰،
 ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۸،
 ۳۷۹
 شرح ما أشكل من مصادرات كتاب اقليدس،
 ۱۲۱

شرح منظومه، ۱۹۷

السفينة الجامعة لأنواع العلوم، ۲۳۵
 سكاكى، سراج الدين، ۲۷۲
 سآلار ديلمى، ۳۲۵، ۳۴۷
 سلجوقيان، ۱۲۸، ۱۳۲، ۱۶۵، ۲۶۸، ۲۷۵
 سليمان بن جاور، ۲۴۶
 سماع طبعى (ارسطو)، ۴۴
 سمان، ابوسعدا اسماعيل بن على، ۲۴۷،
 ۲۴۸، ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۵۱
 سماوى، شيخ محمد، ۸۸
 سمرقند، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۲، ۲۵۳، ۳۱۰،
 ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۵۰
 سمعانى، ابوسعدا، ۱۶۴، ۲۴۷، ۲۵۸،
 ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶
 سنت پترزبرگ، ۲۵۵
 سنجر سلجوقى، ۲۵۸، ۳۰۳، ۳۱۷
 سهروردى، شهاب الدين، ۵۳، ۱۲۰، ۱۹۷،
 ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۱
 سهيل بن عزيز المستوفى، ۲۵۲، ۲۵۹
 السواد الاعظم، ۳۱۷
 سيق، ۲۱۲، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۶،
 ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲،
 ۲۸۳، ۳۵۸
 السيد، رضوان، ۲۳۴، ۳۰۶
 سيد مرتضى رك: شريف مرتضى
 سير اعلام النبلاء، ۱۶۴، ۲۴۷، ۲۶۶،
 ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰
 سيرافى، ابوسعيد، ۳۷
 السيف المشهور، ۳۱۰
 شافعيان اشعرى، ۱۸، ۲۰
 شافعيان حنبلى، ۱۸
 شافعيان يمن، ۱۸۷

صاعد بن احمد اصولی، ۱۸۶، ۱۹۳، ۲۸۹،
۲۹۹، ۲۹۸

صحيح بخاری، ۲۶۱

صعده، ۱۴، ۳۶۶، ۳۸۱

صفار، حسن بن علی، ۲۴۸

صفدی، صلاح الدين خليل، ۷۴، ۷۷، ۷۹،

۸۰، ۸۵، ۸۶، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۵۳، ۱۶۴،

۲۲۴، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۶۹، ۲۷۹

صندلی، علی بن حسن، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۰۳

صوان الحكمه، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹،

۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۸، ۱۱۷، ۱۲۹،

۱۳۳، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹؛ مؤلف، ۹۵،

۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲،

۱۰۳

ضرار بن عمرو، ۳۸، ۴۲؛ رديه بر ارسطو،

۴۲

طباطبایی یزدی، سيد محمد کاظم، ۲، ۲۲۸

طباطبایی، سيد عبدالعزیز، ۱۲، ۸۸، ۸۹،

۲۸۳

طبرستان، ۱۰، ۱۲، ۲۶۳، ۲۷۹

طبرسی، فضل بن حسن، ۳۰۸

طبقات المعتزله، ۲۲۴، ۳۳۴

طبیعت گرایي، ۱۳

طبیعیات (ارسطو)، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۶، ۴۹،

۱۸۰، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۶۱

طریشتی، ابوطاهر، ۳۰۵

طلحه، ۲۵۲

طه حسین، ۴

طوالع الأنوار، ۷۱

طوسی، محمد بن الحسن، ۹۴

ظاهریان، ۳۹

العالم و المتعلم، ۳۱۰

شرح نهج البلاغه (ابن ابی الحديد)، ۲۳۴،
۳۴۷

شرف الدين خراسانی (شرف)، ۲۰۱، ۲۰۲

شروح علی ارسطو مفقوده فی اليونانیة،
۲۰۶، ۲۱۵

شريف رضی، ۳۲۴

شريف مرتضى، ۸، ۱۸۳، ۳۲۴، ۳۲۵،

۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷،

۳۳۸، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۸

شفاه (ابن سینا)، ۴۷، ۱۵۲

شفیعی کدکنی، محمدرضا، ۲۷۵، ۲۷۶،

۲۷۷

شماریخ الدرر، ۲۷۰، ۲۷۱

شمسیه، ۸۳

شهاب الاخبار، ۲۴۲

الشهاب الثاقب فی مناقب علی بن ابی طالب
(ع)، ۲۶

شهاده، ایمن، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۸۴

شهرزوری، شمس الدين محمد ۲۶۷

شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۴۸، ۶۸،

۱۱۶، ۱۱۸، ۱۴۳، ۲۰۰

شهمردان بن ابی الخیر، ۲۶۸

شوارق الالهام، ۹۲

شیخ مفید، محمد بن نعمان، ۴۴، ۶۵،

۲۳۱، ۲۴۱، ۲۶۵، ۳۲۹، ۳۳۷، ۳۴۶،

۳۵۶، ۳۶۱

شیرازی، ابواسحاق، ۲۳۱

شیرازی، عزالدین ابراهیم بن علی، ۹۳

شینیت معدوم، ۴۴، ۴۵، ۴۷، ۱۷۶، ۱۸۲،

۱۸۶، ۱۹۱

صاحب بن عباد، ۶، ۸، ۹، ۱۰۲، ۳۲۴،

۳۵۶، ۳۶۹، ۳۸۲

- عامری، ابوالحسن، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۹، ۱۰۹، ۲۱۰
عایشه، ۳۵۲
عباس بن شروین، ابوالفضل، ۸، ۲۹۵، ۳۶۶، ۳۵۷
عبدالجبار همدانی نک: قاضی عبدالجبار
عبدالله بن الهادی، ۲۳۴
عبدالله بن حمزه، المنصور بالله، ۱۴، ۱۹، ۲۵، ۲۱۸، ۲۳۹، ۳۲۶، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۷
عبدالله بن زید العنسی، ۱۶، ۲۴
عدة العقول و عمدة المعقول، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸
العذری، حسن بن ناصر، ۱۹۵
العذری، عمران بن حسن، ۱۹۵
عراق، ۳، ۱۶، ۱۷، ۳۶، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۹۲، ۲۹۵، ۳۰۷، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۸۲
عربستان سعودی، ۳۰۶
العروس (منسوب به ابن سینا)، ۱۴۸
عروة الوثقی (یزدی)، ۲۲۸
عسکر مکر، ۸
عظاملک جوینی، ۶۷، ۸۷
العقد الثمین، ۳۶۱
العقد النضید، ۲۳۴
علاءالدوله، حاکم یزد، ۲۶۸
علوم اوائل، ۳۵، ۹۷، ۱۰۲، ۲۱۲، ۲۱۳
علویان طبرستان، ۲۸۲
علی بن ابی طالب(ع)، امام، ۲۶، ۳۳۵، ۳۴۸
نص بر ولایت، ۳۳۵
علی بن الحسن الکاتب، ۱۰۲
علی بن داعی بن زید، ۲۷۶
علی بن محمد بن العباس بن فسانجس، ۴۴
علی بن موسی الرضا(ع)، امام، ۲۶۸
- علی بوالقمران. نک: ابوالقمران استرابادی
عمر بن خطاب، ۲۹۷، ۳۲۷، ۳۳۰
عمر خیامی، نک: خیامی، عمر بن ابراهیم
عمرانی سرخسی، علی بن محمد، ۲۵۸
عمید الملک کندری، ۱۲۸، ۱۳۲
العواصم و القواصم، ۲۵
عین القواعد، ۸۳
عیون الأنباء، ۷۹، ۱۵۳
عیون المسائل (ابن الفراء)، ۲۲۷
عیون المسائل (ابوالقاسم بلخی)، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹
عیون المسائل (ابولیت سمرقندی)، ۲۲۷
عیون المسائل (حاکم جشمی)، ۳۰، ۲۲۳
۲۲۵، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۶۶، ۳۰۱، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۳۴، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۸
عیون المسائل (منسوب به فارابی)، ۲۲۵
عیون المسائل نویسی، ۲۲۵، ۲۲۷
غایة المرام، ۷۱
غور الأدلة، ۵۶، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۰، ۳۴۷، ۳۷۲، ۳۷۷
غزالی، ابوحامد، ۲۶، ۳۵، ۳۹، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۸، ۶۲، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۸۸، ۳۴۹
غزینی، مختار بن محمود، ۲۷۲، ۲۸۹
غزنه، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۶۵
غزنوی، محمود، ۲۲۶، ۱۱۲
غزنوی، مسعود، ۱۰۵، ۱۱۲
غضنفر تبریزی، ۹۵

فخرالحرین علوی، ۲۸۳
 فخرالملک، فرزند خواجه نظام الملک، ۳۱۷
 فخری، ماجد، ۳۵، ۲۰۲
 فرامرز بن علی، ۱۲۹، ۱۳۰، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹
 فراوی، ابو عبدالله، ۱۶۵
 فرزادی، احمد بن حسن، ۲۴۹
 فرزادی، اسماعیل بن علی، ۹، ۱۱، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۹۰، ۳۵۷
 فرزادی خاموش. نک: فرزادی، حسن بن علی
 فرزادی، حسن بن علی، ۲۴۶، ۲۴۷
 فرزادی، محمد بن احمد، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۴۹
 فروریوس، ۱۰۱
 فرهاد جردی، ابوعلی محمد بن شاذان، ۲۶۳
 فریدالدین داماد، ۵۷
 فصوص الحکم (منسوب به فارابی)، ۱۵۲
 الفصول النصیره، ۶۴
 فضل الاعتزال، ۲۲۳، ۲۴۳، ۳۰۱، ۳۲۵، ۳۳۴، ۳۴۶
 فضل بن احمد بن خلف، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳
 فضل بن شاذان، ۴۳، ۲۷۳
 الفقه الاکبر، ۳۱۰
 فقیه دهستانی، ابراهیم بن محمد، ۳۰۳
 فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ۳۷
 فلسفه و علم اصول، ۲۶
 فلسفه علم کلام، ۳۹، ۴۰
 فلسفه یونانی، ۳۶، ۴۰، ۴۸
 فلوطین، ۴۲، ۱۴۹، ۲۰۶، ۲۱۴
 فهرست (ابن ندیم)، ۲۳۴

غلام ابن سهلان. نک: مسعودی، محمد بن مسعود (نویسنده جهان دانش)
 غلام العامری. نک: ابوالقاسم الکاتب الغیة (نعمانی)، ۳۴۶
 غیلانی، افضل الدین، ۵۳، ۵۶، ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۵۷، ۲۰۰
 فارابی، ابونصر، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۶، ۸۳، ۱۰۸، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۷
 فارسی، ابوالحسن، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۲، ۲۸۳
 فاضل احمد پاشا (کتابخانه)، ۷۶، ۸۴، ۹۲
 فاضل مقداد سیوری، ۷۳، ۹۱
 فان اس، یوزف، ۳۵، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۸، ۱۸۰، ۲۰۳
 الفائق فی اصول الدین، ۲۸۶، ۳۴۸؛ تاریخ تألیف، ۳۴۸
 الفائق فی اصول الفقه، ۲۵
 فتنه ابن القشیری، ۳۱۹
 فخر رازی، ۵، ۶، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۲، ۱۵۷، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۸، ۲۳۲، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۰۲، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۲۹؛ — تأثیر از ابوالبرکات بغدادی، ۱۱۷؛ تأثیر از معتزله، ۷۷

- کتاب الاشهاد، ۳۵۳
 کتاب الدعامة، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۸، ۳۶۹
 کتاب الزیّده، ۳۵۴، ۳۶۹
 کتاب السیاق، ۲۶۳، ۲۷۶، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۳
 کتاب المحيط، ۳۰۵، ۳۵۷، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۸۱
 ۳۸۲
 کتاب المراتب، ۲۸، ۲۳۴، ۳۵۵
 کتاب المرايا و جهة الرؤية فيها، ۴۴
 کتاب المواضع و البلدان، ۲۵۷، ۲۷۰
 کتاب النظامی، ۳۳۸
 کتاب حجج طبعیة مستخرجة من کتب ارسطاطاليس، ۴۴
 کتاب ماه دین (نشریه)، ۹، ۲۸، ۲۹، ۱۸۹، ۲۳۵، ۲۴۰، ۳۰۵، ۳۳۳، ۳۵۴، ۳۸۲
 کتابخانه اسماعیل صائب، ۱۲۲
 کتابخانه آمبروزیانا، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۳۶
 کتابخانه انستیتوی شرقی سنت پترزبرگ، ۲۵۵
 کتابخانه آیاصوفیا، ۱۵۵، ۱۶۳
 کتابخانه آیت الله گلپایگانی، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۵
 کتابخانه برلین، ۲۳۵، ۳۷۴
 کتابخانه توپکاپی سرای، ۵۱، ۲۶۷
 کتابخانه جامع کبیر پکن، ۲۳۴
 کتابخانه جامع کبیر صنعاء، ۹، ۱۰، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۵۷
 کتابخانه خدیویه، ۱۴۴
 کتابخانه داماد ابراهیم باشا، ۸۳، ۸۴
 کتابخانه دانشگاه استانبول، ۸۰، ۱۵۱
 کتابخانه دانشگاه الازهر، ۱۹۸
 کتابخانه دانشگاه آنکارا، ۱۲۲
 کتابخانه دانشگاه تهران، ۲۳۹
 کتابخانه دانشگاه لیدن، ۱۰، ۳۶۳، ۳۷۸
 کتابخانه دانشگاه ییل، ۲۳۴، ۲۳۵، ۳۰۵
 کتابخانه دولتی برلین، ۱۵۲، ۳۷۴
 کتابخانه راغب پاشا، ۷۹
 کتابخانه شرقیة جامع کبیر صنعاء، ۳۴۳، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۷۳، ۳۷۸
 کتابخانه کوپرلی، ۷۶، ۸۴
 کتابخانه لاله‌لی، ۷۶
 کتابخانه لایپزیک، ۱۴۱
 کتابخانه لیدن، ۱۱، ۸۳، ۸۵، ۱۵۱، ۳۳۴، ۳۴۲، ۳۷۲
 کتابخانه مجلس شورای اسلامی، ۱۴۲، ۲۳۴، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۶۷
 کتابخانه مدرسه علمیة امام عصر شیراز، ۱۵۱
 کتابخانه مراد ملا، ۲۷۱
 کتابخانه ملک، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۴
 کتابخانه موزه بریتانیا، ۱۰
 کراچکی، ابوالفتح، ۳۲۵، ۳۳۱، ۳۴۷
 کرّامیان، ۲۲۱
 کرمانی، ابوالقاسم، ۱۰۳، ۱۱۰
 کرمر، جونسل، ۳۵، ۳۷، ۴۶، ۹۵، ۹۶، ۱۱۰، ۲۰۲، ۲۰۷
 کسب (نظریه)، ۴۵، ۳۱۳
 الکشاف عن حقائق التنزیل، ۴
 کشف الظنون، ۴، ۸۳، ۸۵، ۸۹، ۱۳۷، ۱۴۰، ۲۷۰، ۳۰۴
 کشف القناع (نصیرالدین طوسی)، ۸۷، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱
 کعب بن زهیر، ۲۵۷
 کفایة التعلیم فی صناعة التنجیم، ۱۳۳
 الکفایة فی علم الهيئة، ۱۳۵
 کمال الدین و تمام النعمة، ۲۶۳، ۳۵۳
 کمون، ۴۱

ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ۲۰۹
مادلونگ، ویلفرد، ۱۰، ۱۶، ۴۹، ۶۷، ۱۷۹،
۱۸۳، ۲۳۸، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۹۳،
۳۱۳، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۴۸، ۳۵۴،
۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۴

مارتین، ریچارد، ۱۰، ۳۶۳
مأمون، ۴۸، ۱۸۰، ۲۰۳، ۲۸۰، ۳۴۰
مأموتیان خوارزمشاهی، ۱۱۰، ۱۱۱
مانکدیم، قوام‌الدین احمد بن حسین، ۸
۱۳، ۱۵، ۱۹۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۳

مانویان، ۴۰، ۴۳، ۱۸۰
مایل هروی، نجیب، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷،
۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲
المباحث السنّیة فی / و المعارضات النصریة
۸۸

المباحث المشرقیة، ۵۷، ۶۴، ۷۳، ۷۵، ۱۱۷،
۱۵۲، ۲۶۱

المباحث والشکوکه ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۳۳، ۱۴۰،
۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۱
المباحثات، ۴۷، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۴۹،
۱۵۰، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۲،
۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۷

المبدأ والمعاد (ابن سینا)، ۵۰، ۱۲۰، ۱۵۸
مبشر بن فانک، ۹۶
متافیزیک (ارسطو)، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۸
متافیزیک ابن سینا (ویسوفسکی)، ۲۰۴،
۲۰۸

متشابه القرآن (ابن الخلال)، ۳۰۵
متشابه القرآن (طریثی)، ۳۰۵
متشابه القرآن نویسی، ۳۰۵
متکلمان و اندیشه فلسفی، ۷۰، ۷۳، ۱۳۵،
۱۵۶، ۱۸۱

متکلمان و اندیشه یونانی، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱،
۲۰۶، ۲۰۷

کندی، یعقوب بن اسحاق، ۳۶، ۴۲، ۴۳،
۴۸، ۹۸، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳،
۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۳، ۲۷۲
الکئی الاردستانی، احمد بن ابی الحسن، ۱۱،
۱۲، ۱۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸، ۲۴۹،
۲۵۰

کیدری، قطب الدین، ۲۶۲
کیفیه کشف الأحکام والصفات عن
خصائص المؤثرات و المقتضیات، ۲۶

کلذیهر، ایگناس، ۳۶
گنجینه بهارستان، ۱۴۷
گنوسیم، ۲۱۴
گوتاس، دیمتری، ۳۵، ۳۶، ۴۰، ۴۲، ۱۰۵،
۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۸۰،
۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۳

لاهور، ۱۶۵
لباب الالباب، ۱۴۳
لباب الانساب، ۲۶۲، ۲۷۸، ۲۸۲
لباب المحصل، ۷۸، ۸۹
لبنان، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۹

لسان المیزان، ۲۸۳
لطائف الأذکار، ۳۱۳
لطیف الکلام، ۲۳۱؛ نک: دقیق الکلام
اللوامع الالهیة، ۷۳، ۹۱
لوکری، ابوالعباس، ۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۶،
۱۶۷، ۲۰۰

لیدن، ۱۰، ۱۱، ۷۹، ۸۵، ۱۵۱، ۲۳۸، ۳۲۱،
۳۳۴، ۳۴۲، ۳۵۷، ۳۶۳، ۳۷۲، ۳۷۸

مابعد الطبیعه (ارسطو)، ۴۲
ماتریدی، ابومنصور، ۲۰۳، ۳۱۰، ۳۱۱
ماتریدیان، ۲۲۶، ۳۰۹، ۳۱۱، ۳۱۴، ۳۱۵،
۳۱۹

محمّد بن عبدالله (ص)، پیامبر اکرم، ٥٦،
 ٣٥١، ٣٣٨، ٣٣٥، ٣٢٧، ٣١٧
 محمد بن يوسف بن عمر، ٢٥٣، ٢٥٢،
 ٢٥٤
 محمود الخوارزمي. نك: كاتبي عارضی
 قزوینی
 محمود، سلطان سلجوقي، ١٦٥
 محمودی، محمدكاظم، ٢٥١
 المحيط بالتكليف، نك: المجموع من
 المحيط بالتكليف
 المحيط في الامامة، ٣٦٧، ٣٨١، ٣٨٢
 محي الدين على قزوینی، ٨٣
 مخترعه، ١٩، ٢٠
 مختصر صوان الحكمه، ٩٩
 المختصر في الإمامة، ٣٦٧
 مخلوق بودن قرآن، ٣٠٩
 مداخله، ٤١، ٤٥
 المدخل الى غرر الأدله، ٣٢٣، ٣٢٨، ٣٤٧،
 ٣٧٢
 مدخل على مذهب الهادي، ٢٤٣
 مدرّس رضوی، محمدتقی، ٩٣، ٩٤
 مدرّسی زنجانى، محمد، ٩٤
 مدرّسى طباطبائى، سيدحسين، ٣٣٤، ٣٤١
 مدرّسه مسروريه دمشق، ٩٠
 مذکور، ابراهيم، ١٩٨
 المراتب، ٢٨، ٢٣٤، ٣٥٥
 مراد، سليمان، ٢١٩، ٢٣٤، ٣٠٥، ٣٠٧
 مراغه، ٥٧، ٩٣، ٩٤
 مراکش، ١٩٩
 مردک، ابوجعفر محمد بن على، ١٠، ٢٤٤،
 ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٨
 المرشد، ٢٤٥، ٢٤٧
 المرشد بالله، ٢٤٧، ٢٤٨
 مرکز نشر دانشگاهی، ٣٧، ٢٠٢، ٣٦٦

متکلمان و فلسفه طبیعی، ٢٣، ٢٩، ٤٧،
 ١٨٩، ٢٣٨، ٢٤٠
 متکلمان و فلسفه طبیعی ارسطو، ١٨٠،
 ٢٠٥
 متکلمان و فلسفه يوناني، ٣٦، ٤٠، ٤٨
 متکلمان و منطق ارسطویی، ٣٦، ٣٨، ٣٩،
 ١٨٢
 المتوکل على الله، احمد بن سليمان، ١٣،
 ٢٢، ٢٥، ١٨٧، ٢١٩، ٢٣٩، ٢٩٠
 متى بن يونس، ٣٧، ٣٨، ٢٠٩
 مُثُل افلاطونی، ١٩٢
 المجتبى، ٢٨٩
 المجلی، ٩١
 مجمع الأحكام، ١٤١، ١٤٢
 مجمع البيان، ٣٠٨
 مجمع قوانین النجوم، ١٣٢
 المجموع من المحيط بالتكليف، ٢٣٨،
 ٣٧٤، ٣٧١، ٣٤٧
 مجموعه مصنفات ابن سینا، ١٧٥
 المحاجة بالمسائل النحويه، ٢٥٣
 محاسن الأزهار، ٣٦٢
 محاكمات (ژانر)، ٦٢
 المحضّل، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩،
 ٦٠، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧١،
 ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠،
 ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨،
 ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١٠٧،
 ١٢٠، ٣٢٩؛ ساختار، ٧١
 محمد بن احمد بن الوليد القرشي، ٢٦،
 ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٧٢، ٣٧٧،
 ٣٧٨، ٣٨٠
 محمد بن الحسين علوی، ٢٦٦
 محمد بن سرخ نیشابوری، ٢٧٥
 محمد بن سقر، ٨٨

مطرفی/ مطرفیه، ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۹۱؛

گرایش به معتزله بغداد، ۱۹

مطلع البدور، ۲۶۶

معارج الفهم، ۷۲، ۷۳

معارج نهج البلاغه، ۳۴۸

المعالم فی الأصلین، ۶۰

معالم الاصول، ۵۱، ۶۶

معاویه، ۳۵۲

المعتبر (ابوالبركات بغدادی)، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۸، ۱۵۲، ۲۰۰

معتزله، ۱، ۴، ۵، ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۵، ۳۰، ۳۶، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۶۵، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۱، ۳۷۵

انتقال آثار به یمن، ۴

معتزله و فیلسوفان، ۱۸۴

معتزلیان، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۹، ۶۷، ۱۵۷، ۱۷۵، ۱۸۰، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶، ۲۵۲، ۲۵۶، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۷۴، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۲، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۸، ۳۶۰

مرو، ۱۳۸، ۱۴۴، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۲۵۱، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۳۴۸

مزدک، ابوجعفر محمد علی. نکت: مردک،

ابوجعفر محمد بن علی

المسئلة الكاشفة عن بطلان شبهة الفلاسفة
۱۹۵

المسائل فی الخلاف بين البصريين و
البغداديين، ۲۲۸، ۲۲۹

المسائل المرتضاة، ۲۴۸

المسالك في الخلافات بين المتكلمين و
الحكماء، ۵۸

المسترشد، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۵۶

مسعود بن عبدالعزيز رازی، ۳۰۴

مسعودی (فقيه حنفی)، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰

مسعودی، شرف الدین محمد بن مسعود،

۵۳، ۵۶، ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۷، ۲۰۰

مسکویه، ابوعلی، ۴۷، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۹۹، ۲۰۹

مصارعة المصارعة، ۶۷، ۱۱۶

مصباح الأرواح، ۷۲

مصباح العلوم فی معرفة الحی القیوم، ۲۶

مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۹۷

مصر، ۳، ۴، ۵۱، ۷۵، ۷۶، ۸۸، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۹، ۲۷۵، ۳۰۶

۳۰۷، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۷۸

مصطفی عبدالرازق، ۱۹۸

مطاعن (ابن رستم طبری)، ۳۳۴، ۳۴۳

المطالب العالیة، ۵۷، ۷۵، ۱۱۷

مقاصد الفلاسفه، ۲۶، ۵۵، ۱۸۴، ۱۸۷،
 ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۹
 مقالات (ابوالقاسم بلخی)، ۲۲۱، ۲۲۳،
 ۲۲۴
 المقالات (ورق)، ۲۸۸، ۳۲۲، ۳۲۸
 مقالات الاسلامیین، ۵
 المقامات (زمخشری)، ۲۵۴
 مقدسی، مطهر بن طاهر، ۳۸
 مقدمه (ابن خلدون)، ۳۸
 المقنع، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۴۷
 مکتب حلّه، ۶۳
 مکتب شیراز، ۵۴
 مکتب متکلمان ری، ۹، ۲۳
 مکدرموت، مارتین، ۲۸۵، ۲۸۶، ۳۲۳،
 ۳۴۸
 ملاحمی خوارزمی، محمود، ۵، ۶، ۱۳،
 ۱۵، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۴۴، ۵۰، ۵۶، ۵۷،
 ۶۳، ۱۷۶، ۱۷۹، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶،
 ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۰۰،
 ۲۱۲، ۲۱۸، ۲۳۷، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۹،
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰،
 ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳،
 ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۴۵، ۳۴۸، ۳۴۹،
 ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۷،
 ۳۷۸، ۳۸۰
 ملاحمیه، ۱۵
 ملاصدرا، ۶۹، ۷۰، ۹۲، ۱۲۰، ۱۹۷، ۱۹۸،
 ۲۱۱، ۲۱۲، ۳۰۸
 ملقط تلخیص المحض، ۸۹
 الملخص، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۵، ۸۳، ۸۹،
 ۹۲؛ ساختار، ۵۹
 ملکشاه سلجوقی، ۱۳۲، ۳۱۸
 الملل والنحل، ۴۸، ۱۴۳
 ملل و نحل نگاری، ۳۱۷، ۳۱۸

۳۶۶، ۳۶۸، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴،
 ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۸۰
 معتزلیان بصره، ۳۴۵
 معتزلیان بغداد، ۶، ۴۸، ۲۲۹، ۳۴۵، ۳۴۶
 معتزلیان حنفی، ۲۰۳، ۲۲۶
 معتزلیان خراسان، ۱۲، ۲۲۹، ۲۴۲، ۲۴۳
 معتزلیان خوارزم، ۲۵۵، ۲۸۹، ۳۰۷
 معتزلیان ری، ۱۰، ۱۴، ۱۷۶، ۲۱۹، ۲۲۶،
 ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۳۰۱؛ انتقال
 آثار به یمن، ۲۷، ۲۸
 معتزلیان زیدی مشرب، ۱۰، ۱۶
 المعتمد، ۱۳، ۴۴، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۳،
 ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۱،
 ۲۹۳، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۳۰، ۳۳۸،
 ۳۵۱، ۳۵۵، ۳۵۶
 معجم اعلام الشیعه، ۲۸۳
 معجم الادباء، ۱۳۹، ۲۵۴، ۲۵۶، ۲۷۰،
 ۲۷۱
 معجم البلدان، ۱۶۵، ۱۶۶، ۲۴۶، ۲۵۷،
 ۲۸۰
 معجم الشیوخ، ۲۶۴
 معصومی همدانی، حسین، ۱۲۱، ۱۲۲،
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۱
 معمر بن عباد سلمی، ۴۲
 معیار العلم، ۳۹
 المعیار و الموازنه، ۳۵۲
 معین الملک کاشی، ۳۰۳
 المغنی، ۴، ۵، ۱۵، ۱۸۱، ۲۲۰، ۲۲۴، ۲۲۸،
 ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۸، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷،
 ۳۳۸، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸،
 ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۶، ۳۶۸، ۳۷۲، ۳۷۳،
 ۳۷۴، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹
 المفصل فی شرح المحض، ۸۳، ۸۴
 المقابسات (ابوحیان توحیدی)، ۴۶، ۹۹

- مناظرات (فخر رازی)، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۴
- مناقب علی بن ابی طالب، ۲۶، ۲۴۷، ۳۸۱
- مناقضات أهل المنطق، ۲۶
- مناهج یقین، ۷۲، ۱۲۰
- منتجب السدین رازی، ۲۴۱، ۲۴۷، ۲۹۵
- ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۰۱
- منتخب صوان الحکمه، ۹۹
- المنصّص فی شرح الملخص، ۸۳
- المنصور بالله عبدالله بن حمزه، ۱۴، ۱۸۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۵، ۲۱۸، ۲۳۹، ۳۲۶
- ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۷۱، ۳۷۷
- المنصور بالله، قاسم بن علی العیانی، ۱۸
- منطق ارسطویی، ۳۶، ۳۸، ۳۹، ۲۸۲
- منطق متکلمان، ۳۹
- المنقذ من التقليد، ۲۹۲، ۳۲۲، ۳۴۹
- منهاج السلامة فی مسائل الامامة، ۳۴۲
- ۳۴۸، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۸؛ تاریخ
- تألیف، ۳۷۲
- منهاج السنة، ۹۰
- المنهاج فی اصول الدین (زمخشري)، ۴
- ۲۸۹، ۳۷۳
- المواقف، ۹۰
- المؤثرات و مفتاح المشكلات، ۲۶
- موجانی، سیدعلی، ۳۱۳
- موزة بریتانیا، ۸۹
- مؤسسة پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۷۹، ۲۳۹، ۲۸۶، ۳۲۳
- مؤسسة مطالعات اسلامی دانشگاه آزاد
- برلین، ۱۸۷، ۲۳۹، ۲۸۶
- الموطأ، ۲۸۰
- الموفق بالله جرجانی، ۷، ۲۴۷، ۲۴۸، ۳۰۲
- ۳۵۸
- موفق هروی، ۱۶۲
- المزید بالله یحیی بن حمزه، ۲۴، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۹۲
- مهدي، اصغر، ۲۳۸
- مهدي، یحیی، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲
- ۱۷۵، ۲۰۱، ۲۱۱
- مهدي، خليفة عباسی، ۴۰
- المهدي الشهيد، احمد بن حسین، ۲۶
- المهدي لدين الله، الحسين بن القاسم، ۳۴۱
- ميرداماد، ۶۹، ۷۰، ۸۸، ۹۱
- میشو، یحیی، ۱۰۳، ۱۰۷
- میهنه، ۱۶۴
- ناجی اصفهانی، حامد، ۱۴۷
- ناجی، هلال، ۲۵۴
- ناشن اکبر، ۴۸
- ناصر اطروش، ۳۴۱
- نیراس الضیاء، ۹۲
- النبوات و ما يتعلق بها، ۷۴
- النجات، ۴۷
- نزهة الأرواح، ۲۱۰
- نزهت نامه علایی، ۲۶۸
- نسخه های تفسیر حاکم جشمی، ۲۱۹، ۳۰۷
- نسخة المحاجة بالمسائل النحوية، ۲۵۳
- نسخة امالی کاتبی، ۲۶۱
- نسخة تعلیق شرح الاصول الخمسة، ۹
- ۲۴۵، ۲۴۹، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۷۳
- نسخة خطی البحث عن ادلة التكفير و التفسیق، ۲۷۶
- نسخة خطی التأثير و المؤثر، ۱۸۵
- نسخة خطی التفصیل، ۳، ۲۵، ۲۷، ۱۸۷
- نسخة خطی التهذيب حاکم جشمی، ۲۱۹، ۳۰۷

نسخه خطی رساله حسام الدين على سالار
در حل مشکل مصادرة خطوط متوازي،
١٢١
نسخه خطی رساله حسام الدين سالار در
رابطه با تهاى ابعاد، ١٢١
نسخه خطی رساله منسوب به خواجه نصير،
١١٥
نسخه خطی زيادات شرح الأصول، ٣٥٧،
٣٦٤
نسخه خطی شرح الاشارات، ١٢١
نسخه خطی شرح الاصول الخمسة
ابوالحسن بصرى، ٢٨٨، ٢٩١، ٣٢١
نسخه خطی شرح العيون، ٢٢١
نسخه خطی شرح المحصل ابن ابى الحديد،
٨٤
نسخه خطی شرح المحصل قطب الدين
مصرى، ٧٩
نسخه خطی شرح المحصل كاتبي قزوینی،
٨٣
نسخه خطی شرح خطبه غراء، ١٤٥
نسخه خطی شرح شهاب الاخبار، ٢٤٢
نسخه خطی شرح عيون المسائل، ٣٧٢
نسخه خطی شرحی ناشاخته بر التحصيل،
٢٨
نسخه خطی شماريخ الدرر، ٢٧٠، ٢٧١
نسخه خطی عدة العقول، ١٥٥
نسخه خطی عيون المسائل، ١٥١
نسخه خطی كتاب المقالات بلخي، ٢٢٣
نسخه خطی كلام فضل بن احمد، ١٥٥،
١٥٨
نسخه خطی مشابه القرآن (ابن الخلال)،
٣٠٥
نسخه خطی مشابه القرآن (طريشي)، ٣٠٥
نسخه خطی مجمع قوانين النجوم، ١٣٢

نسخه خطی الجواب الناطق، ٣٥٠، ٣٧٣،
٣٧٩
نسخه خطی الجواب الناطق الصادق، ٢٩١،
٣٨٠، ٣٧٨، ٣٧٣، ٣٤٩، ٣٤٣
نسخه خطی الرسالة التامة فى نصيحة العامة،
٢١٧
نسخه خطی الرسالة المُناصفة، ١٩٣
نسخه خطی الفائق، ٣٧٢
نسخه خطی الكشف، ٤
نسخه خطی الكفاية فى علم الهيئة، ١٣٣
نسخه خطی المباحث و الشكوك، ١٥١
نسخه خطی المحصل، ٧٥، ٧٦
نسخه خطی المراتب، ٢٣٤
نسخه خطی المسئلة الكاشفة عن بطلان
شبهة الفلاسفه، ١٩٥
نسخه خطی المعتمد، ٣٥٥
نسخه خطی المغنى، ٣٧٢
نسخه خطی النقص على صاحب مجموع
المحيط، ٣٧٤
نسخه خطی انتخاب من تلخيص المحصل،
٨٩
نسخه خطی تحرير كوجكتر الوسيط، ١٤٤
نسخه خطی تحفة المتكلمين، ٢٨٦
نسخه خطی تحكيم العقول، ٢٣٥
نسخه خطی تعليق شرح اصول الخمسة، ٩
نسخه خطی تفسير الخوارزمي، ٢٧١
نسخه خطی تفسير جبانى، ٢٣٤
نسخه خطی تلخيص المحصل، ٥١
نسخه خطی تلخيص جلاء الابصار، ٢٣٥
نسخه خطی تنبيه الغافلين، ٢٣٤
نسخه خطی تنزيه الانبياء و الانمه، ٢٣٥
نسخه خطی جلاء الابصار، ٢٣٥
نسخه خطی جهان دانش، ١٣٣، ١٣٤
نسخه خطی حاشيه بر كشف، ٢٣٧

- نُكْتُ المسائل المحذوف منه عيون الدلائل،
٢٣١
نهاية الحكمه، ١٩٧
نهاية العقول في دراية الأصول، ٥٩، ٦٥
نهاية المرام، ٧٣، ٩١، ١٢٠
نهج البلاغه، ٤، ٢٣٤، ٣٢٤، ٣٤٨، ٣٥١
نهج التقليد، ١١٧، ١٣٠، ١٤٠، ٢٦٧،
٢٦٨
نهضت ترجمه، ٤٨، ١٨٠، ١٩٨، ٢٠٢،
٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٣
نوافل طونيان، ٢٠٨
نوبختی، ابوسهل، ٤٣
نوبختی، حسن بن موسی، ٤٣، ١٨٦، ٢٢١،
٢٨٥، ٢٨٨، ٣٢٢
نورانی، شیخ عبدالله، ٥١، ٥٦، ٨٨
نیشابور، ٧، ٩، ١٢، ١٣، ١٤، ٦٦، ٧٩،
٢٢٩، ٢٥٥، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤،
٢٦٦، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧،
٢٧٨، ٢٨٠، ٢٨٢، ٢٨٦، ٣٠٤؛
اسماعیلیان در، ٢٧٤؛ امامیه در، -
٢٨٦؛ تشیع در، - ٢٧٣، ٢٧٤؛ حنفیان
در، -؛ زیدیه در، - ١٢، ٢٦١، ٢٦٤،
٢٨٦؛ معتزله در، - ١٢، ١٤
الواسطه (رصاص)، ٢٧
واصل بن عطا، ٣٨
واعظی، جعفر، ٣١٧، ٣١٨
الوافی بالوفیات، ٧٤، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٥،
٨٦، ١٣٧، ١٤٢، ١٥٣، ١٦٤، ٢٥٤،
٢٥٧، ٢٦٩، ٢٧٩
وجوب امامت، ٣٢٦، ٣٣٦
وجوب عصمت، ٣٣٦
الوجیه، عبدالسلام عباس، ٢٣٥
نسخه خطی مسئله فی ابطال القول بتلازم
الهیولی والصورة، ١٩٥
نسخه خطی منهاج السلامه، ٣٤٢
نسخه خطی نصیحه العامه، ٢١٧
نسخه خطی نهج التقدیس، ٢٦٧
نسخه کتاب اندرسبانی، ٢٥٥
نسخه مجموعه ای از رسالات زمخشری، ٤
نسوی، علی بن احمد، ١٣١
النشار، علی سامی، ١٩٨
نشان حمیری، ٣٥٩
نص بر امام، ٣٢٧
نصائح الکبار، ٢٥٤
نصرة مذاهب الزیدیه، ٣٥٤
نصری نادر، البیر، ٤٩
نصیحه العامه، ٢١٧، ٢٣٦
نصیرالدین طوسی، خواجه، ٥١، ٦٢، ٨٠،
١١٥، ١٢٦
نظام، ابراهیم بن سیار، ٥، ٤١، ٤٢، ٤٨،
١٧٩، ١٨٠، ١٩٩، ٣٤٥
نظامیه بغداد، ١٦٥، ١٦٦
نظامیه مرو، ١٦٥
نظر، ٤٤
نظریه احوال، ١٨١، ١٩١
نظریه صدور، ٢٠٥
نعمانی، ابن بی زینب، ٣٤٦
نقد المحصل، ٥١، ٦٧، ٧٨، ٨٠، ٨٨، ٩١،
٩٢، ٩٣، ٩٤
نقد الشر، ٣٨
نقض، ٣٠٢
نقض الشافی، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٤٧، ٣٥١،
٣٦٠، ٣٧٢
النقض علی صاحب مجموع المحيط، ٣٤٧،
٣٧٤
نقض المحصول فی علم الأصول، ٨٠

همدان، ١١٠، ١٥٣، ١٦٥
 الهوامل و الشوامل، ٢٧
 الياقوت، ٧٢، ٢٩٢
 ياقوت حموى، ١٣٩، ٢٥١، ٢٥٤، ٢٥٥
 ٢٨٠، ٢٧١، ٢٦٩، ٢٥٧
 ياقوتة الايمان، ٣٦٨، ٣٥٧
 يحيى نحوى، ٢٠٦، ٤٧، ٤٦
 يحيى بن حسين، الهادى الى الحق، ١٣،
 ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٣٩، ٢٤٣، ٣٠٨، ٣٤١
 يحيى بن على، ٣٧، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦،
 ٤٧، ٩٦، ١٠٩، ١١٠، ١٩٩، ٢٠٥
 ٢١٣، ٢٠٩
 يزد، ١٣٠، ٢٦٧، ٢٦٨
 يمن، ٣، ٤، ٥، ٦، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥،
 ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣،
 ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٧٦،
 ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩١، ١٩٢،
 ١٩٣، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢١، ٢٢٣، ٢٣٣،
 ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢،
 ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٨٥، ٢٩٠، ٢٩١،
 ٢٩٢، ٣٠٥، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٢٢، ٣٢٣،
 ٣٢٤، ٣٢٦، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٤١، ٣٤٢،
 ٣٤٣، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥٥، ٣٥٩،
 ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٦، ٣٦٧،
 ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٨٠،
 ٣٨٢

وراق، ابو عيسى، ٤٥، ١٨٦، ٢٨٥، ٢٨٨،
 ٣٢٢، ٣٢٨
 الوسيط (غزالي)، ١٤٤
 الوصية، ٣١٠
 وطواط، رشيد الدين، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٩
 ولفسون، هرى، ٣٥، ٣٩، ٤٠، ٤٩
 الوهرگينى، احمد بن محمد، ٢٤١
 ويسنوفسكى، روبرت، ٢٠٤
 الهادى الى الحق، يحيى بن حسين، ١٣، ١٨،
 ٢٠، ٢٢، ٢٣٥، ٢٤٣، ٣٠٨، ٣٤١
 هارون الرشيد، ٤٠
 هارونى، ابوالحسين المؤيد بالله، ٧، ١٠،
 ١١، ١٨، ١٩، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٦،
 ٢٤٧، ٢٩٥، ٢٩٦، ٣٤٠، ٣٥٣
 ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨
 هارونى، ابوطالب يحيى بن الحسين، ١٠،
 ١٨، ١٩، ٢٦، ٢٢١، ٢٤٧، ٢٩٠، ٢٩٥،
 ٢٩٦، ٣٤٠، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦،
 ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٣،
 ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩
 هجره، ١٦؛ نك: مطرفيان
 هدية العارفين، ٧٧، ٨٠، ٨٣، ٨٥، ٨٦،
 ٢٧٠، ٣٢٥
 هشام بن الحكم، ٤١، ٤٢، ٤٣، ١٨٠،
 ٢٠٣، ٣٤٥؛ رديه بر ارسطو، ١٨٠
 همامى، جلال الدين، ١٢٧