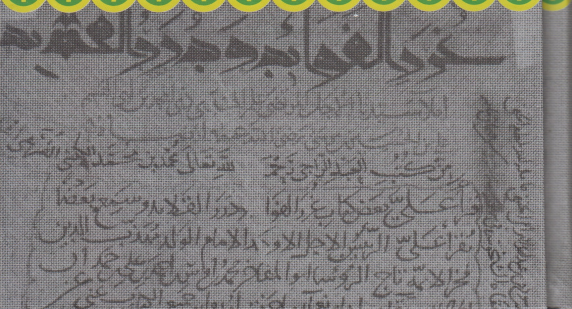


شریف مرتضیٰ

و جایگاه او در تاریخ الهیات اسلامی

حسن
انصاری





سرشناسه	:	انصاری، حسن.
عنوان و نام پدیدآور	:	شریف مرتضی و جایگاه او در تاریخ الهیات اسلامی/حسن انصاری.
مشخصات نشر	:	تهران: نشر علمی، ۱۴۰۱.
مشخصات ظاهری	:	۳۸۶ص.
شابک	:	۹۷۸-۹۶۴-۴۰۴-۵۲۵-۷
وضعیت فهرست نویسی	:	فیا
موضوع	:	سیدمرتضی، علی بن حسین، ۲۵۵ - ۴۳۶ ق. -- نقد و تفسیر
موضوع	:	مجتهدان و علما -- قرن ۵ ق. -- نقد و تفسیر
رده بندی کنگره	:	BP۵۵/۳
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۹۹۸
شماره کتابشناسی ملی	:	۹۱۰۷۴۵۹
اطلاعات رکورد کتابشناسی	:	فیا

شريف مرتضى و جاىگاه او در تاريخ الهيات اسلامى

حسن انصارى





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

شریف مرتضی و جایگاه او در تاریخ الهیات اسلامی

حسن انصاری
ویراستار: احسان موسوی خلخالی
چاپ اول ۱۴۰۱
تیراژ: ۵۰۰ نسخه
چاپخانه: رامین
لیتوگرافی: باختر
شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۴-۵۲۵-۷

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. | این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است.

تقدیم به روح پاک پدرم؛

همو که عشق به دانش و مکتب را به من آموخت.

یادداشت ناشر

مجموعه نوشته‌هایی که در هیئت زنجیره‌ای به هم پیوسته در حوزه‌ای خاص به رشته تحریر در می‌آیند، از چند امتیاز بارز برخوردارند. نخست این که مخاطب را در برابر نقشه راه پیوسته و منسجمی قرار می‌دهند که امکان پیوند تعبیر را میسر می‌سازد. دوم این که شاخص‌های اندیشه نویسنده را معلوم می‌کنند و نقد و بررسی چنین نگرشی را ممکن می‌سازند. و سوم این که فضایی را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد که بتواند به جامعیتی از مبحثی مشخص دست یابد. انتشارات علمی مفتخر است در مسیر دست یازیدن به این مهم، مجموعه تازه‌ای را در اختیار علاقمندان به مباحث فلسفه و تاریخ دین قرار دهد.

مجموعه حاضر با تأکید بر اندیشه تشیع و تاریخ مذهب شیعه به تدوین درآمده است و بر پایه مستندات موجود در نوع خود شاخص به حساب می‌آید.



فهرست

سخن نخست سیزده

فصل اول شریف مرتضی و نظریه امامت ۱

- نظریه امامت شریف مرتضی و شیخ طوسی و ردیه های اهل سنت ۳
- نقد امامت شیعی از صاحب بن عباد تا قاضی عبدالجبار معتزلی ۵
- بحث امامت از هشام بن حکم تا تلخیص الشافی شیخ طوسی ۷
- از نسخه خطی یک ردیه کهنسال زیدی از نیشابور سده پنجم درباره اندیشه غیبت امام ۱۵
- یک ردیه کهنسال زیدی از نیشابور قرن پنجم بر کتاب المقنع شریف مرتضی درباره مسئله غیبت امام ۱۹
- پاره ای محتمل از کتاب «نقض المقنع» ابوالحسن بصری ۲۹
- اختلاف نظر شیخ طوسی و شریف مرتضی درباره موضوع علم امام؟ ۳۹
- برداشتی نادرست از کلام شریف مرتضی درباره حادثه کربلا ۴۳

فصل دوم شریف مرتضی به مثابه یک متکلم بهشمی ۴۹

شریف مرتضی و دوران گذار در گفتمان دینی تشیع ۵۱

- شریف مرتضی به مثابه متکلمی معتزلی ۵۹
- مساهمت شریف مرتضی در علم کلام معتزلی ۶۵
- شریف مرتضی و معتزله ۶۹
- نکته‌ای تازه درباره تحولات فکری شریف مرتضی و علم کلام معتزلی ۷۵
- آیا شریف مرتضی شاگرد قاضی عبدالجبار بود؟ ۷۷
- شریف مرتضی و ابن سینا ۸۳
- ردیه شریف مرتضی بر فلاسفه ۸۹
- کتاب التعلیق مقری نیشابوری در کلام و الملخص و الذخیره تألیف شریف مرتضی ۱۰۱
- چند اشاره به وضعیت دو کتاب در «تمهید الأصول» شیخ طوسی ۱۱۱
- دانش کلام در حله از سدیدالدین حمصی تا ابن طاوس ۱۱۵
- انواع مجالس اهل علم و «مجلس النظر» ۱۲۳
- معتزله و امالی نویسی و کتاب‌های شریف مرتضی و حاکم جشمی ۱۳۹
- تعلیق شرح جمل العلم کراچکی ۱۴۱

فصل سوم شریف مرتضی و اصول فقه ۱۴۵

- شریف مرتضی برای تدریس خارج اصول فقه چه کتابی را مبنا قرار می‌داد؟ ۱۴۷
- متن کتابی از شریف مرتضی در یکی از مباحث اصولی ۱۴۹
- کتاب الذریعه‌ی شریف مرتضی و عدة الأصول شیخ طوسی ۱۵۱
- جای خالی الذریعه‌ی مرتضی در آموزش اصول فقه: از الذریعه تا حلقات ۱۵۷
- اصول فقه شیعی از الذریعه تا عدة الأصول ۱۶۱
- حاشیه‌ای از محقق طوسی بر کلام شریف مرتضی در الذریعه ۱۶۹
- مجادلات ابن ابی الحدید با شریف مرتضی در شرحش بر کتاب الذریعه ۱۷۳
- درباره یکی از رساله‌های اصولی شریف مرتضی و مشکل آن ۱۷۷
- یک نمونه از برخورد آگاهانه شریف مرتضی با جعل حدیث ۱۷۹

فصل چهارم اعتبارسنجی میراث منسوب به شریف مرتضی ۱۸۱

مشکل انتساب کتاب «انقاذ البشر من الجبر والقدر» به شریف مرتضی ۱۸۳

«الحدود و الحقائق»، کتابی که از شریف مرتضی نیست ۱۹۱

رساله کلامی نویافته، از شریف مرتضی یا از عالم امامی ابوالفضل

طرابلسی؟ ۲۰۱

تکه‌ای منسوب به شریف مرتضی در تفسیر سورة «هل اتی؟» ۲۰۵

نکته‌هایی درباره آثار شریف مرتضی ۲۰۷

فصل پنجم میراث مکتوب شریف مرتضی ۲۱۹

بر آثار شریف مرتضی چه رفته است؟ ۲۲۱

کشف یک کتاب کلامی ۲۲۷

پیدا شدن یک کتاب جدید کلامی از شریف مرتضی ۲۳۳

کتاب الشافی شریف مرتضی تألیف چه سالی است؟ ۲۳۷

امالی شریف مرتضی و نسخه‌هایی از آن ۲۴۳

نسخه‌ای کهن از تنزیه الأنبیاء شریف مرتضی ۲۵۳

از تنزیه الأنبیاء شریف مرتضی تا تنزیه الانبیاء حاکم جشمی ۲۵۷

بخش عمده‌ای از کتاب مفقود مسائل الموصليات، نخستین تألیف شریف

مرتضی ۲۶۱

«جوابات المسائل السلاریة» وردیه ابن طاوس بر آن ۲۶۵

پاره‌ای از یک کتاب مجهول المؤلف در میان رسائل شریف مرتضی ۲۹۱

متن رساله‌ای از «اصحاب العدد» ۲۹۹

رساله رد سهو النبی اثر شیخ مفید یا شریف مرتضی؟ ۳۱۳

خطبه هشتاد نهج البلاغه از شریف رضی تا شریف مرتضی ۳۱۵

کتابی از قاضی عبدالجبار در میان مسائل المرتضی ۳۲۱

نسخه‌های نهج البلاغه و کتاب‌های شریف مرتضی در یک کتابخانه سنی در

دمشق قرن هفتم قمری ۳۲۳

متنی از شریف مرتضی درباره توجیه کلامی یک پدیده در علم مکانیک ۳۲۷

یک شاگرد ناشناخته شریف مرتضی و توصیفاتش درباره استاد ۳۳۳

اثری مجهول القدر از یکی از راویان شریف مرتضی و اطلاعاتی

در باره ابن هیثم ۳۳۵

یک نکته در مقاله‌ای در باره سیره شریف مرتضی ۳۳۹

پیشنهادی در باره آثار شریف مرتضی ۳۴۱

پیوست ۳۴۵

نقد و نظر در باره مناسبات تشیع و اعتزال ۳۴۷

امالی شریف مرتضی، کتابی مجهول القدر در میان امامیه ۳۵۵

نمایه ۳۵۷

سخن نخست

آنچه در این دفتر فراهم آمده مجموعه‌ای است از آنچه در طی بیست‌و‌اندی سال گذشته درباره ابعاد مختلف زندگی، فعالیت‌های علمی و فکری و تألیفات شریف مرتضی، متکم و فقیه و ادیب برجسته امامی آغاز سده پنجم هجری و به مناسبت‌های مختلف نوشته‌ام. انگیزه تألیف بخش قابل توجهی از این مقالات و یادداشت‌های کوتاه و بلند، هر یک در زمان خود، اراده شتابزدهٔ موادی بود که نویسندهٔ این سطور در طی سال‌های گذشته هم‌زمان برای تدوین چند کتاب که در برنامه خود داشت و به موازات تألیف و انتشار این یادداشت‌ها به شریف مرتضی یا تاریخ اندیشه‌های کلامی و اصولی در اسلام و تشیع اختصاص می‌یافت به تدریج فراهم می‌کرد. بیشتر این مقالات و یادداشت‌های کوتاه و بلند نخستین بار در سایت «حلقه کاتبان» (وبلاگ «بررسی‌های تاریخی») منتشر شد و احتمالاً تعدادی از آنها در دو سه مجموعه‌ای از یادداشت‌های وبلاگی نویسندهٔ این سطور که پیش‌تر تنها به هدف نشر کاغذی و بدون ویرایش و بازخوانی توسط ناشرانی منتشر شده آمده است. یک مورد هم خیلی سال پیش برای نخستین بار در مجله نشر دانش در دسترس قرار گرفت. با این وصف بسیار خرسندم که اینک با همت و تلاش دوست فاضل جناب آقای سیداحسان موسوی خلخالی مجموعه حاضر با هدف تنظیم موضوعی آنچه درباره شریف مرتضی و اندیشه و آثارش تاکنون به زبان فارسی از این قلم منتشر شده به دست چاپ سپرده می‌شود.

نویسنده به دلایل متعدد تصمیم گرفت در مقالات و یادداشت‌های این دفتر، با وجود آنکه از انتشار نخستین برخی از آنها گاه تا دو دهه می‌گذرد، تغییر، اصلاح، و اضافه‌ای را اعمال نکند. طبیعت این نوع نوشته‌ها با توجه به رشد روزافزون مطالعات تاریخی و متنی در حوزه اسلام‌شناسی به نحوی است که هر گونه تلاش برای به‌روز کردن آنها خود به معنای تدوین مقاله و نوشته‌ای تازه است. وانگهی، در بسیاری از موارد اگر در طی این دو دهه نکاتی تازه در جهت اصلاح یادداشت‌ها و مقالات قدیم‌تر به نظر رسید، عموماً سعی کرده‌ام آنها را در نوشته‌های دیگر استدرک کنم. در همین راستا، در طی سال‌های گذشته نویسنده این دفتر در جهت اصلاح و تکمیل مطالب قدیم‌تر یادداشت‌ها و مقالات تازه‌ای را منتشر کرده که در همین مجموعه اینک دستیاب است.

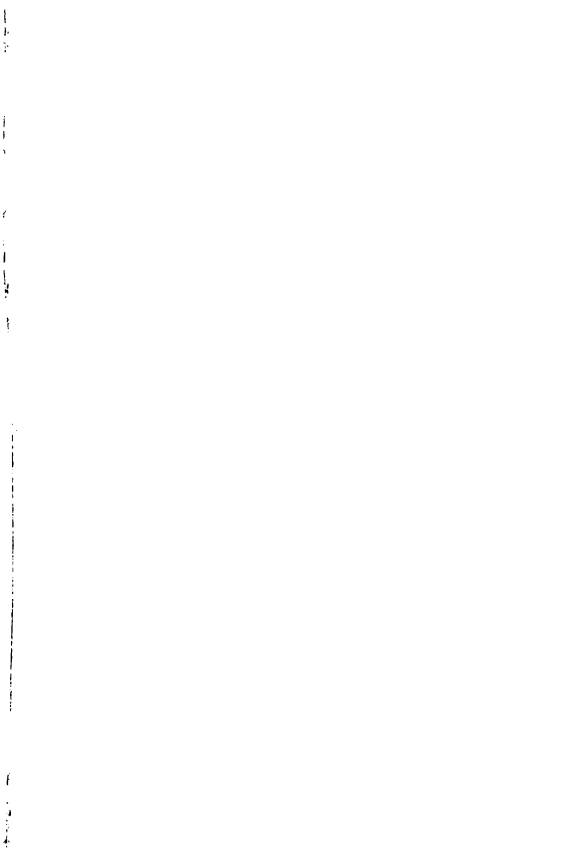
در طی سال‌های گذشته، نویسنده این سطور (و همچنین گاهی با مشارکت همکارانی در این رشته) چند پروژه درباره آثار و آرای کلامی و اصولی شریف مرتضی در دست آماده‌سازی داشته است. نخست باید از دو پروژه یکی درباره جایگاه خبر متواتر در اندیشه شماری از متکلمان و از جمله شریف مرتضی یاد کنم که با همکاری فاضل ارجمند آقای امین احتشامی اینک در قالب کتابی به زبان انگلیسی در دست ناشر است؛ و همچنین کتابی دیگر با همکاری همین دوست فاضل و باز به زبان انگلیسی درباره جایگاه حدیث در فقه امامیه متقدم که شامل فصلی بلند درباره شریف مرتضی هم می‌شود و اینک نخستین تحریر آن پایان گرفته و امید می‌رود که در طی سال آینده آماده انتشار باشد. همچنین تحلیل اندیشه‌های شریف مرتضی درباره دو موضوع امامت و اجماع نیز موضوع پروژه‌هایی با همکاری دوستانی دیگر بوده که برخی از آنها اینک در دست انتشار است. علاوه بر همه اینها باید از کتاب پُربرج خود با همکاری زابینه اشمیتکه یاد کنم که همین امسال درست چند ماهی قبل از انتشار کتاب حاضر از چاپ خارج شد.^۱ در این کتاب اخیر، از بیشتر مقالات و یادداشت‌های کتاب حاضر بهره گرفته شده و به تقریباً همه

۱. عنوان این کتاب که درباره تحلیل آثار شریف مرتضی است این است:

Al-Šarīf al-Murtaḍā's Oeuvre and Thought in Context: An Archaeological Inquiry into Texts and Their Transmission, 2 vol. Cordoba: UCOPress (Arabo-Islamica), 2022 (with Sabine Schmidtke).

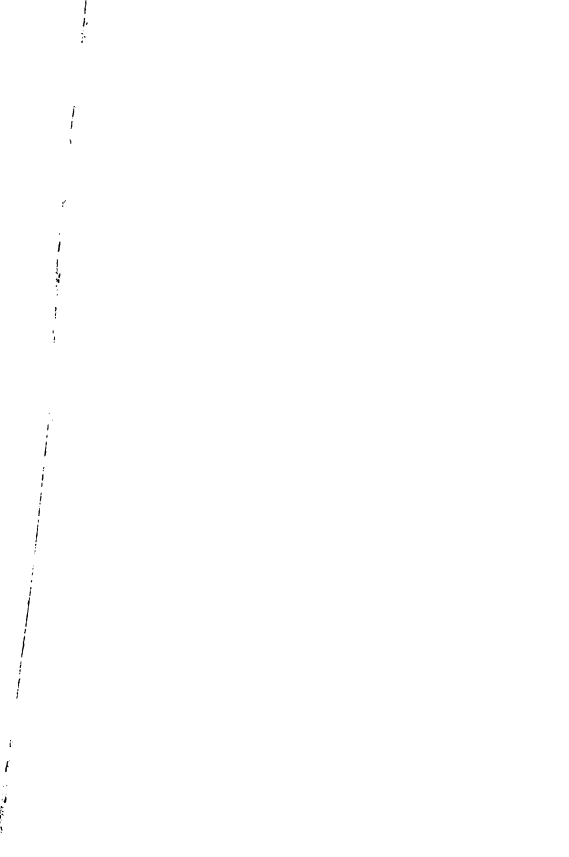
مقالات این دفتر ارجاع داده شده و در مواردی برخی مباحث تکمیل و تنقیح شده است. مراجعه به این کتاب همراه با مطالعه دفتر حاضر برای علاقمندان به تفصیل و جزئیات بیشتر توصیه می‌شود. در بسیاری موارد آنچه در اینجا فراهم آمده در آن کتاب با مدارک و مستندات بیشتری به بحث گذاشته شده است.

امیدوارم انتشار این دفتر گام نخستی باشد برای آشنایی بیشتر با تاریخ و اندیشه کلامی شیعه امامیه و انگیزه‌ای شود برای تحقیقات دقیق و شایسته در این زمینه؛ ولله الحمد أولاً و آخراً.



فصل اول

شریف مرتضی و نظریہ امامت



نظریه امامت شریف مرتضی و شیخ طوسی و ردیه‌های اهل سنت^۱

در بغداد سده‌های چهارم و پنجم، ارتباط دو جامعه شیعی و سنی به نحوی بود که طرفین منازعات کلامی و مذهبی درباره امامت از آثار و مبانی هم اطلاع داشتند. دست‌کم معتزله و امامیه دقیقاً می‌دانستند مبانی کلامی طرف مقابل در نظریه امامت چیست. باقلانی، متکلم اشعری، هم از نظریه امامیه اطلاع داشت، گرچه مبانی مشترک امامیه و معتزله را، که موجب تفاهم متقابل میانشان بود، از اساس قبول نداشت. با این وصف، هرچه بود باقلانی می‌دانست نظریه امامیه در امامت دقیقاً چیست. متأسفانه او احتمالاً آخرین دانشمند اهل سنت از میان غیر معتزلیان بود که نظریه امامت مخالفان را می‌شناخت.

بعد از او، در میان سنی‌ها تنها معتزله سنی‌مذهب بودند که از مبانی استدلالی شیعه امامیه در بحث ضرورت عقلی امامت اطلاع داشتند. ابن ابی‌الحدید آخرین نفر در میان آنها بود. در سده‌های بعدی کلام جدید امامی و رشد استدلال‌های نقلی در میان امامیه و دوری جوامع علمی اهل سنت از امامیه موجب شد که طرفین

در نزاع بحث امامت تا اندازه زیادی اصلاً با مبانی و عمق نظرات یکدیگر آشنایی نداشته باشند و بدین ترتیب سوء تفاهم‌ها جای درک متقابل مفاهیم را بگیرد. جوینی نمونه‌ای از نخستین کسانی است که اهمیت چندانی به پاسخ‌های شریف مرتضی و شیخ طوسی به اشکالات مخالفان نداده و این روند وقتی به ابن تیمیه رسید در واقع موجب شد کسی مانند او از درک عمق نظریه امامی در خصوص ضرورت امامت منصوص و معصوم عاجز باشد. نظریه امامیه در باب امامت در آغاز بر مبانی عقلی و استدلالی استوار بود، اما به تدریج در قالب مباحث نقلی مطرح شد و این نبود جز به دلیل ماهیت جدلی و پاسخ‌گویی به اهل سنت متأخر که عمدتاً ردیه‌های خود را بر مبانی نقلی استوار می‌کردند.

نقد امامت شیعی از صاحب بن عباد تا قاضی عبدالجبار معتزلی^۱

به مناسبت بحثی درباره کتاب الشافی شریف مرتضی این چند کلمه را اینجا قلمی می‌کنم. تفصیل و ادله آن — ان شاء الله — بماند برای بحث من درباره کتاب الشافی که با همکاری یکی از دانشجویان در حال آماده‌سازی است.

یکی از واکنش‌های معتزلی و زیدی به دکترین امامت شیعی را صاحب بن عباد در ری و در مجالس درس «نظر» سامان داد که خلاصه و تکمیل آنها را ابوطالب هارونی در کتاب الدعامة آورده است. در این کتاب، آرای متکلمان کهن امامیه از جمله نوبختی‌ها و ابن قبه رازی و همچنین آرای کسانی مانند ابن راوندی در موضوع امامت محل مناقشه قرار گرفت. اصل مطالب صاحب بن عباد متعلق به قبل از سال ۳۸۰ق است و حتی به نظر من تألیف کتاب الدعامة هم باید قبل از سال ۳۸۰ق و در ری باشد، هرچند ممکن است حداکثر تا سال ۳۸۵ق، سال مرگ صاحب بن عباد، نوشته شده باشد.

به نظر ما الدعامة تحت تأثیر قسمت امامت المغنی نیست و می‌دانیم که بخش امامت المغنی سال ۳۸۰ق پایان گرفت. مباحث المغنی درباره امامت مرحله

پخته‌تری در بحث امامت شیعی را عرضه می‌کند. به این ترتیب، شریف مرتضی در الشافی، که ردیه‌ای است بر بخش امامت المغنی، تألیف عبدالجبار روی سخنش با قاضی است و نه اشکالات ابوطالب هارونی، گرچه شاید از تألیف الدعامه از سوی هارونی بی‌خبر نبوده است.

به هر حال، بعدها که شاه‌سریجان در شرح الدعامه به سخنان الشافی نظر داشت و آن را به نقد کشید، به درستی می‌دانست که الشافی گرچه ردیه سخنان قاضی عبدالجبار است اما در واقع پاسخ به کتاب الدعامه هم هست، چراکه سخنان قاضی عبدالجبار و پاسخ‌های شریف مرتضی در واقع تحولات و دقت‌های نظری عمیق‌تری را در نظر داشته است.^۱ هرچه هست کتاب الدعامه پاسخ سخنان تازه شریف مرتضی در بحث امامت نیست. بلکه زیدی‌ها بعدها تلاش کردند به سخنان شریف مرتضی در خصوص بحث نص و عصمت پاسخ دهند.

کتاب الشافی مرتضی، که به عقیده من باید حدود سال‌های ۳۸۵ق نوشته شده باشد، چنان پاسخ کوپنده‌ای به قاضی عبدالجبار بود که ابوالحسین بصری، شاگرد مهم عبدالجبار، را به واکنش واداشت و او ناچار شد کتابی در نقد شریف مرتضی بنویسد که متأسفانه به دست ما نرسیده است. با این وصف، قسمت امامت کتاب شرح الاصول او باقی است که من در جای دیگری آن را معرفی کرده‌ام و تصحیح آن در دست تهیه است. در کتاب المعتمد ابن الملاحمی قسمتی از سخنان ابوالحسین را می‌توان دید که بخشی از آنها پاسخ به سخنان شریف مرتضی است.

۱. درباره شاه‌سریجان مقاله مفصلی با همکاری زابینه اشمیتکه تدوین کرده‌ام.

بحث امامت از هشام بن حکم تا تلخیص الشافی شیخ طوسی^۱

بحث‌های کلامی متکلمان امامی با مخالفان و تبیین مبانی کلامی بحث امامت بی‌تردید نخست با هشام بن حکم و مکتب او آغاز شد و بعدها با کسانی مانند فضل بن شاذان ادامه یافت. با این وصف، مهم‌ترین سهم را — تا آنجا که ما می‌دانیم — متکلمانی بر عهده گرفتند که با مبانی کلامی معتزله آشنایی عمیقی داشتند. نیمه دوم قرن سوم هجری، دوران شماری از متکلمان امامی است که پیش‌تر در شمار معتزلیان بودند و بعداً به مذهب امامیه تغییر مذهب دادند. از مهم‌ترین این اشخاص باید ابن قبه رازی را نام برد. متأسفانه از نوشته‌های دیگر نمایندگان این مکتب چیزی جز دو — سه تکه متن کوتاه در اختیار نداریم، اما بر اساس آنچه از ابن قبه امروزه در اختیار است می‌توان تا حدود زیادی مبانی کلامی بحث امامت را آن‌طور که نمایندگان این مکتب تبیین و صورت‌بندی می‌کرده‌اند دریابیم. آنان از مباحث معتزلی بهره می‌بردند تا مبانی کلامی بحث امامت و نص و

عصمت را تبیین کنند. قبل از این دوره، هشام بن حکم مبانی بحث عصمت را تبیین کرده بود. بعداً به‌ویژه ابن راوندی و ابوعیسی الوراق مبانی جدیدی مطرح کردند که به کار امامیه در زمینه بحث نص امامت آمد. درباره سهم آنها و به‌طور خاص ابن راوندی در این مورد خاص منابع معتزلی شاید تا اندازه‌ای اغراق کرده باشند، اما اصل آن — با وجود آنکه انگیزه‌های آنها را به شکل جزئی نمی‌دانیم — جای تردید ندارد. هر چه هست روشن است که مبانی کلامی بحث نص جلی بر امامت از پیش از نیمه قرن سوم هجری و با توجه به منظومه‌های فکری کلامی و اصولی متکلمان و فقیهان مورد توجه قرار گرفت و در میان متکلمان امامی پذیرفته و متحول شد. متکلمان امامی با سابقه‌آشنایی با مبانی کلامی معتزلی، نظریه نص را بعداً با توجه به مباحث مربوط به قاعده لطف و عصمت آمیختند و از آن تقریرهای مختلفی عرضه کردند.

در مقابل، معتزله به این نظریات پاسخ دادند. قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی و باقلانی در آثار مختلفش هم‌زمان این دیدگاه‌ها و نظریات را هر یک بر پایه‌های متفاوت کلامی معتزلی و اشعری مورد انتقاد قرار دادند. قاضی عبدالجبار در این میان دسترسی بیشتری به متون کلامی امامیه درباره امامت داشت. قبل از او مجموعه‌ای از کتاب‌ها و ردیه‌های متقابل امامی و معتزلی درباره امامت میان امامیه و معتزله رد و بدل شده بود و کسانی مانند ابن قبه و ابن مملک و ابوالقاسم بلخی و ابوعلی جبایی به این مباحث پرداخته بودند. بسیاری از این نوشته‌ها بر اساس شناختی مستقیم و مجادلاتی رو در رو نوشته شده بود. طرفین امامی و معتزلی مبانی طرف مقابل را به خوبی می‌شناختند و در بسیاری از مسائل اتفاق نظر هم داشتند و از آن آرای مشترک زمینه‌ای برای رد یکدیگر فراهم می‌کردند. در واقع برخلاف بحث با اشعریان یا حنبلیان امامیه و معتزله به خوبی سخنان یکدیگر را می‌فهمیدند و استدلال‌های همدیگر را درک می‌کردند. در واقع اختلافاتشان درباره امامت بیشتر جنبه‌ای نظری و بحثی و کلامی یافته بود. قاضی عبدالجبار این کتاب‌ها و متون را در اختیار داشت و در مجلد آخر المغنی که مربوط به امامت است از این آثار و به‌ویژه آثار ابن قبه بهره برد؛ گرچه گاهی نوع تقریرات او از مذاهب امامیه در بحث امامت دقیق نبود و همین گاه اعتراض شریف مرتضی را در الشافی برانگیخته است. البته این خود

بخشی از ادبیات جدلی بود و خصوم معمولاً از این شیوه‌ها استفاده می‌کردند. در واقع استدالات طرف مقابل را با تعبیری مانند «ان قیل» یا «ان قلت» و از این قبیل به گونه‌ای روایت می‌کردند که نقاط ضعف استدلال روشن‌تر جلوه کند.

قاضی عبدالجبار کار دیگری هم در المغنی کرد که مورد انتقاد شریف مرتضی قرار گرفت: او همه جا اصرار دارد تا نشان دهد نظریه نص سابقه کهنی در تشیع امامی ندارد و این نظریه بیشتر مرهون ابن راوندی است. آنچه قاضی عبدالجبار در المغنی در رد امامیه در زمینه امامت مطرح کرد، چنانکه گفتیم، ریشه در نقدهای بلخی و جبایی‌ها و دیگر معتزلیان داشت و خود بعداً اساس اصلی همه نقدهای معتزلیان و حتی زیدیان بر علیه امامیه قرار گرفت. البته زیدیه بحث‌های خاص خود را هم در نقد امامیه داشتند که ریشه آن به خصوص به ابوزید علوی، نویسنده کتاب الاشهاد و معاصر ابن قبه رازی، می‌رسد. بعدها حتی در قرن هفتم هجری ابن ابی‌الحدید از همین مبانی قاضی عبدالجبار بهره گرفت و در شرح نهج البلاغه از مبانی کلامی امامت در دیدگاه امامیه انتقاد می‌کرد. او البته همه جا پاسخ‌های شریف مرتضی را هم نقل می‌کند و می‌کوشد با کمال احترام سخنان او را به شکل مختصر مورد نقد قرار دهد.^۱ قبل از ابن ابی‌الحدید کسانی از معتزله و حتی زیدیان معتزلی مشرب به نقدهای شریف مرتضی بر المغنی در زمینه امامت پاسخ دادند که از دست‌کم یک مورد آنها باقی مانده است که معرفی آن مقاله مستقلی می‌طلبد. البته برخی شاگردان مکتب شریف مرتضی هم در این میان نسبت به این نقدها واکنش نشان دادند که از آنها در کتاب‌ها گزارش‌هایی در دست است.^۲

با این همه، نقدهای شریف مرتضی بر بخش امامت کتاب المغنی مجموعه‌ای کامل در بحث امامت در اختیار قرار نمی‌دهد. او در آثار دیگرش و از جمله الذخیره بحث امامت را مستقلاً مطرح کرده است، اما در الذخیره هم باز توجه می‌دهد که اصل بحث‌ها را در الشافی قبل از آن عرضه کرده (ص ۴۰۹) و در این کتاب هم در واقع بحث‌های او در تمامی ابواب امامت نیست. علت اینکه بحث‌های او

۱. مناسب است در تصحیح مجدد کتاب الشافی شریف مرتضی یا حتی کتاب المغنی قاضی عبدالجبار از این نقل قول‌ها در کتاب شرح نهج البلاغه که بسیار با تفصیل و با عین الفاظ نقل شده بهره گرفته شود.
 ۲. مناسب است نقدهای ابن ابی‌الحدید بر الشافی خود موضوع مطالعه‌ای مستقل قرار گیرد و نکه‌های آن از سرتاسر کتاب شرح نهج البلاغه گردآوری و بررسی شود.

در الشافی کامل نیست، یکی آن است که شریف مرتضی در بسیاری از مباحث پایانی کتاب المغنی اساساً به بحث نپرداخته و دیگر آنکه به علت موافقت با قاضی عبدالجبار در آن مباحث یا چون قبلاً مبانی آن موضوعات را در بخش‌های اولیه کتاب رد کرده بوده لزومی به بحث و بررسی ندیده است. علت دیگر هم این است که اساساً بحث‌های قاضی عبدالجبار خود شامل همه مباحث مربوط به بحث امامت و نقدهای محتمل نمی‌شود. از جمله این بحث‌ها نقدهای محتمل معتزلی بر نظریه غیبت است که فصلی مستقل را در کتاب المغنی به خود اختصاص نداده است. شریف مرتضی هم طبعاً به بحث غیبت به صورت مستقل در کتاب الشافی نپرداخته اما با این وصف رساله مستقلی با عنوان المقنع دارد که در آنجا این بحث را مطرح کرده است. این رساله بعداً مورد انتقاد معتزله و زیدیه قرار گرفت که دست‌کم یک مورد از این کتاب‌ها همینک در اختیار است.

آنچه شریف مرتضی در کتاب الشافی ارائه داده مبتنی بر مباحثی است که قبل از او متکلمان امامی در بحث‌های نص و عصمت ارائه کرده بودند. در این میان، سهم دو تن از همه مهم‌تر است: یکی ابن قبه رازی و دیگری طبعاً شیخ مفید. با این وصف، به نظر ما بررسی‌های شریف مرتضی در کتاب الشافی و در مقام پاسخ به قاضی عبدالجبار حاوی نظرات ابتکاری در استدلال بر امامت شیعی و غیبت است که بی سابقه می‌نماید. همین ویژگی‌ها موجب شد که بعد از تألیف کتاب الشافی، که از کتاب‌های نسبتاً متقدم شریف مرتضی است و در زمان حیات قاضی عبدالجبار نوشته شده (میان ۳۹۰ تا ۴۱۵ ق)، شیخ طوسی در مقام تدوین کتابی استدلالی درباره امامت تنها به تدوین کتاب تلخیص الشافی بسنده کند. شیخ طوسی در مقدمه این اثر می‌نویسد که با وجود تلاش‌های گذشتگان از میان امامیه در تدوین آثاری کلامی در امامت اما به علت بروز شبهات و بحث‌های کلامی جدید مخالفان که بیشتر معتزله منظور است تدوین کتابی جدید با بحث‌ها و مبانی جدید کلامی لازم می‌نماید و آن‌گاه کتاب الشافی را کتابی وافی به مقصود در این زمینه می‌داند. منتهی شیخ طوسی توجه به این نکته هم می‌دهد که به علت ماهیت ردیه‌ای و جدلی کتاب الشافی، شریف مرتضی مطالب را در قالبی ساختارمند در کتابش بحث نکرده و بنابراین کتاب نیازمند تهذیب و تنظیمی مجدد است.

وانگهی، همان طور که شیخ طوسی به خوبی در همین مقدمه اشاره می کند، در کتاب الشافی برخی بحث ها به دلایل مختلف مورد بحث قرار نگرفته اند. بدین ترتیب کتاب تلخیص الشافی با وجود آنکه تلخیص و تهذیب کتاب الشافی شریف مرتضی است، منتهی از لحاظ تنوع مطالب و ساختار آن اثری جدید باید قلمداد شود؛ به ویژه اینکه کتاب شامل ابواب و مباحثی جدید و همچنین افکار ابتکاری از خود شیخ طوسی در قیاس با کتاب الشافی است.^۱

در اینجا مناسب است مقدمه شیخ را بر تلخیص الشافی نقل کنیم:

تلخیص الشافی، ۵۹/۱:

أما بعد، فانی رأیت أهمّ الأمور و أولاهها، و أكد الفرائض و أحرأها للمكلف — بعد النظر فی طریق معرفة الله — تعالی — و صفاته، و توحیده، و عدله — الاشتغال بالنظر فیما يعود الاخلال به بالضرر علی ما حصل له من المعرفة، و يرجع التفريط فیہ بالنقض علی ما ثبت له من التوحید و العدل، لأنه متى لم يفعل ذلك لم یکن مستکملاً لجميع شرائط التوحید بل یكون مخلاً ببعضها. و لا یأمن — مع ذلك — من دخول الشبهة فی أدلته. و هو الامامة التي لا یتم التكلیف عن دونها، و لا یحسن مع ارتفاعها.

و انما قلنا: ان الاخلال بها يعود بالنقض علی أدلة التوحید و العدل من وجهین: أحدهما، ما ثبت من كونها لطفاً فی التكلیف العقلی فی عقل كل عاقل، فمتی لم یعرف المكلف الامامة — مع ما تقرر فی عقله من كونها لطفاً — أداه ذلك الى الشك فی عدل الله تعالی، و انه یخل بشرائط التكلیف، و أن لا یزیح علل المكلفین فیما یكلفهم. و هذا هو الكفر بالله تعالی.

و الوجه الثانی، أنه اذا استقر فی الشریعة أفعال، هی ألطاف للمكلفین الى أن تقوم الساعة، فمتی لم یعلم أن لها حافظاً من ورائها، یحفظها و یقوم بأعبائها، لم یأمن أن لم یصل إلیه ما هو لطف له، فیؤدیة ذلك الى ما قدمناه من الشك فی عدل الله تعالی — حسب ما بیناه.

۱. شیخ طوسی در تلخیص، از بحث امامت کتاب الذخیره شریف مرتضی هم بهره برده است؛ نک: تلخیص الشافی، ۱۰۶/۱.

و انما ذكرنا هذه الجملة ردا لما قاله مخالفونا من أنها تجرى مجرى الأنطاف الشرعية التي لا مجال للعقل فيها، لأنه لو كان الأمر على ما قالوه لجرت مجراها في أن مع ارتفاع العلم بها كان يصح التكليف. وكان أيضا العقل خاليا من وجوبها، كما أنه خال من وجوب سائر العبادات الشرعية.

و نحن نبين فيما بعد ما يدل على وجوبها عقلا.

ثم نبين بعد ذلك ما يجب أن يكون عليها من الصفات، و الفرق بين ما يلزم الامام لكونه إماما و بين ما يلزمه لما يتولاه.

ثم نعقب ذلك في أعيان الأئمة، و استيفاء الأدلة المعتمدة.

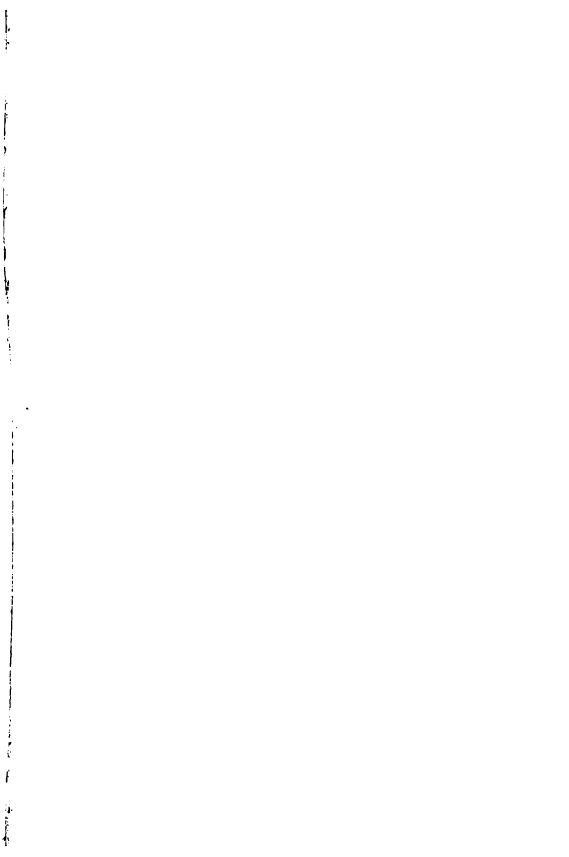
ثم نتقصى إيراد شبه المخالفين، المعتمدة عندهم — في كل فصل حسب ما يقتضيه — و نترك ما لا طائل فيه.

و هذا الذي ذكرناه، و ان كان شيوخنا رحمهم الله المتقدمون منهم و المتأخرون قد أوردوا في ذلك ما لا مزيد عليه، و بلغوا النهاية القصوى في استيفاء ما اقتضت أزمنتهم من الأدلة، و الكلام على المخالفين، فانه قد تجدد من شبهات القوم ما يحتاج معها الى ترتيبات أخرى، و الى حل ما استدركوه على متقدميهم: من تهذيب الطرق مع زيادات أوردوها بنا، حاجة الى الكشف عن عوارها، و الابانة عن توهيمهم و أغلاطهم فيها.

و رأيت: كتاب الشريف الأجل المرتضى، ذي المجدين — أطال الله بقاءه، و عضد المسلمين، و أهل العلم بطول أيامه و علاه — مشتملا على جمهور ما ذكرت، و محتويا على أكثر أدلة أصحابنا المعتمدة، و انه قد بلغ في تصنيف هذا الكتاب الذروة العليا و الغاية القصوى، و أن كل من آلف فعليه ينزل و منه يأخذ و بساحته يحل، مع ما ضمنه من استيفاء شبه المخالفين القديمة و الحديثة و الابانة عن ههنا بغاية ما يمكن من التلخيص و نهاية ما ينبغي أن يكون عليه من التهذيب. غير أنه قد سلك في هذا الكتاب مسلك المناقضين لكتب خصومهم، و مناقشتهم على جميع ما يوردونه من شبههم، و لم يقصد فيه قصد المصنفين الذين يرتبون الأدلة على حدتها، و يستوفون أسئلة خصومهم عليها، و الجواب عنها. و ان كان قد اقتصر في أول كل فصل على ذكر الدليل و الطريق، و ذكر كثير من الأسئلة عليه لكنه لم يستوفه تعويلا منه على ما يذكره من بعد في النقض على من نقض عليه. و اذا كان الأمر

على ما وصفناه لم يقف على هذا الكتاب آلا من برز فى العلم، ولا يستمتع به آلا من حاز طرفا منه. والمبتدئ لا ينتفع به انتفاع ما يوجهه مثل هذا الكتاب. ورأيت جماعة من أصحابنا — أيدهم الله — متشوقين الى تلخيص هذا الكتاب، و اسقاط ما تكرر منه، ورد كل شىء منه الى نظيره، والجمع بين متفرقه، وترتيبه ترتيب المصنفين. فلما رأيت حرصهم على ذلك — مع ما علمت فيه من عظم المنفعة فى الدين و جزيل الثواب عند الله تعالى، و جميل الذكر — قصدت الى تلخيصه، و عمدت الى أن أقدم فى أول الكتاب ما لا يستغنى عن معرفته من كيفية اختلاف الناس فى الامامة، ثم أرتبه حسب ما ذكرته. وربما احتجت فى بعض المواضع الى زيادات على ما فى الكتاب، و تعريفات على ما ضمنه، لا بدّ من استيفاء ذلك و الابانة عنه.

و أنا أرجو — اذا سهّل الله تعالى تمام هذا الكتاب — لم يبق بعده من شبه المخالفين شىء آلا و يحتوى عليه: اما تصريحاً بالرد عليه و الابانة عن وهيه، و اما تلويحاً و تنبيهاً على ما يكون جواباً لما لعله يخطر لبعض الناس من الشبه، اذ الخواطر لا تضبط، و الشبه لا تحصر. و من الله تعالى أستمد المعونة و أستزيده من التوفيق بمنه و لطفه، انه قريب مجيب.



از نسخه خطی یک ردیه که هرسال زیدی از نیشابور سده پنجم در باره اندیشه غیبت امام^۱

از میان شاگردان برجسته امام زیدی الناطق بالحق ابوطالب هارونی در نیمه سده پنجم هجری شخصی را می‌شناسیم که در نیشابور و در میان جامعه زیدیان این شهر فعال بوده و حاکم جشمی از محضر او بهره‌مند بوده است و به واسطه وی از ابوطالب هارونی در آثارش و از جمله در جلاء الأبصار روایت می‌کند.^۲ این شخص دانشمندی است معتزلی و زیدی به نام ابوالقاسم محمد بن احمد بن مهدی العلوی الحسنی النیسابوری که در شرح العیون جشمی، نامی از او و مختصری درباره‌اش می‌یابیم: «... وممن لقیناه من الأشراف علی هذا المذهب... ومنهم السید ابوالقاسم محمد بن أحمد بن مهدی الحسنی وکان زیدياً أخذ عن السید أبی طالب».^۳

وی علاوه بر حدیث در کلام معتزلی هم دانشمندی برجسته بوده و چنانکه در مقاله مربوط به زیادات شرح الأصول تألیف ابوطالب هارونی نشان داده‌ایم، «تعلیق» نویس و تهذیب‌کننده و مکمل کتاب استادش در کلام معتزلی بوده که

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۳ مهر ۱۳۹۱

۲. نک: جشمی، جلاء الأبصار، در ضمن اخبار أئمة الزیدیهی مادلونگ، ۱۲۶.

۳. نک: شرح العیون، جلد اول، تحقیق حسن انصاری و زابینه اشمیتکه، در دست انتشار.

خوشبختانه همینک چاپی منقح از آن در اختیار است.^۱ در واقع ابوطالب هارونی نویسنده مستقیم این متن نیست و بلکه این متن حاصل تدوین یادداشت‌های درس اوست که در سنت «تعلیق» نویسی فراهم آمده است. ابوالقاسم الحسنی شاگردی است که در واقع این تعلیقات را فراهم کرده است.

این دانشمند تقریباً شخصیتی ناشناخته دارد و حتی در منابع زیدی جز آنچه حاکم جشمی درباره او مطرح کرده چیزی درباره‌اش تاکنون شناخته نبوده و محققان عرصه مطالعات زیدی و معتزلی هم تاکنون چیزی بیش از این عرضه نکرده بودند.^۲ آنچه در پی می‌آید ادامه تحقیقاتی است که تاکنون درباره او پیش از این منتشر کرده‌ام.

او در حقیقت کتابی علاوه بر زیادات الشرح دارد که از منظر بررسی اندیشه‌های امامیه و زیدیه بی نهایت حائز اهمیت است. قبل از اینکه از این کتاب سخن بگویم، بد نیست اطلاعاتی را که از چند منبع دیگر درباره شرح احوال این دانشمند به دست آورده‌ام اینجا نقل کنم.

شرح حالی از این دانشمند در سیاق فارسی دیده می‌شود و از آن پیداست که او علاوه بر دانش کلام، در حدیث هم مطلع بوده و از راویان ابوعبدالرحمان سلمی بوده است و مرگش هم به تاریخ ۴۶۵ ق بوده و در نیشابور به خاک رفته است. فارسی از شیعی بودن وی و اینکه علوم شیعی را می‌شناخته است سخن به میان می‌آورد. می‌دانیم که در نیشابور آن زمان و در شهرهای پیرامونی مانند بیهق شماری از شیعیان امامی و زیدی زندگی می‌کرده‌اند:

محمد بن أحمد بن مهدی العلوی ابوالقاسم فاضل من دعاة الشيعة عارف بطرقهم وعلومهم سمع وروی [عن ابی عبد الرحمان السلمی و عبدالله بن یوسف وغیرهما، روی عنه زاهر ووجیه ابنا طاهر و عبد الغافر الفارسی] توفي فی ذی القعدة سنة خمس وستین وأربعمائة ودفن بمقبرة الحيرة.^۳

۱. نام عربی این طبع چنین است: طوالع علم الکلام المعتزلی: کتاب الأصول لأبی علی محمد بن خلاد البصری وشروحه. طبعه محققه لزیادات شرح الأصول للإمام الناطق بالحقّ أبی طالب یحیی بن الحسین بن هارون البطحانی الزیدی (م ۱۰۳۳/۴۲۴)؛ انتشارات بریل، در ۳۰۶ صفحه متن عربی و با مقدمه‌ای به انگلیسی.
۲. برای روایت او از ابوطالب هارونی همچنین نک: فوائد السمعین، تألیف الحموی الشافعی، ۱/ ۱۷۷.
در این متن، در سند روایت اختلالی دیده می‌شود و بنابراین راوی از ابوالقاسم الحسنی نامش افتاده است.
۳. تاریخ نیشابور (المنتخب من السیاق)، ۶۷-۶۸.

تاریخ الاسلام ذهبی هم کم و بیش همین مطالب را تکرار کرده است:

محمد بن أحمد بن مهدی، ابوالقاسم العلوی الشّیعی النّیساپوری. سمع: عبدالله بن یوسف الأصبهانی، و أبی عبد الرحمن السّلمی، و غیرهما. روی عنه: زاهر و وجیه ابنا السّحّامی، و عبد الغافر الفارسی، و قال: کان من دعاة الشّیعة، عارف بطرقهم و علومهم، فتقدّم فیهم. توفی فی ذی القعدة.^۱

این دانشمند چنانکه گفتیم کتابی در موضوع غیبت امام غائب دارد. این کتاب تاکنون محل عنایت قرار نگرفته و نسخه آن مهجور مانده است. با این وصف، به علت کهنگی آن و نیز با عنایت به تاریخچه منازعات امامیه و زیدیه در شهرهای مختلف ایران و از جمله در ری و خراسان متن این کتاب از به لحاظهای گوناگون می تواند برای بحث درباره تاریخچه این مناسبات و نیز تحولات فکری امامیه به کار آید.^۲ خوشبختانه نسخه ای بسیار کهنه از این کتاب در یمن موجود است. این نسخه متعلق به ۶۰۵ق و در ضمن مجموعه ای است که در آن رساله ای به فارسی هم دیده می شود و چنین می نماید که از خراسان و به طور خاص نیشابور به یمن منتقل شده است. دارندگان این نسخه و یکی دو فهرست نگاری که آن را دیده اند موفق به شناسایی هویت این کتاب و نویسنده اش نشده بودند. در این مجموعه، این کتاب ها فهرست شده اند:

۱. النقص المکتفی علی من یقول بالامام [المهدی] المکتفی تألیف ابوالقاسم محمد بن أحمد بن المهدی الحسینی (کذا) از برگ ۱ تا ۱۰۳. بنا بر این همین طور که آشکار است کتاب متنی پر برگ است؛

۲. کتاب فی علم الفرائض لعبدالعزیز بن عبد الجبار الکوفی؛

۳. کتاب فی الصرف باللغة الفارسیة لأبی بکر بن (کذا) عتیق النیساپوری، از برگ ۱۷۵ تا ۲۲۱. کتاب آخری به زبان فارسی است و در علم صرف است از نویسنده ای نیشابوری. محتملاً مقصود، نویسنده تفسیر موسوم به سورآبادی، یعنی ابوبکر عتیق بن محمد باشد که از کرامی مذهبیان معروف نیشابور است.

۱. تاریخ الاسلام، ۱۸۳/۳۱ تا ۱۸۴؛ نیز نک: لسان المیزان، ۳۷/۵ که به اشتباه تاریخ مرگ وی ۴۲۵ق ثبت شده است.

۲. مقایسه شود با اثر ابوزید العلوی به نام الإشهاد و نقض آن از سوی متکلم امامی ابن قبه رازی. درباره هویت این ابوزید علوی مقاله ای در مجله معارف نوشته ام.

همین جا این تذکر را بدهم که نسخه کتاب النقض المکتفی از دیرباز راهی یمن شده بوده و این البته به دلیل ارتباطاتی بوده که میان زیدیان خراسان و ری و یمن به ویژه در دوران المنصور بالله عبدالله بن حمزه در اواخر قرن ششم قمری برقرار شده بوده است. در اجازه‌ای به تاریخ ۴۴۶ق از دانشمند زیدی یمنی به نام احمد بن محمد الأكوع معروف به شعله، به دانشمند زیدی معاصرش در یمن عبدالله بن زید العنسی از این کتاب و بدون نام بردن از نویسنده‌اش ذیل عنوان کتاب المکتفی فی النقض علی من یقول بالإمام المختفی یاد شده و اجازه روایت آن داده شده است. بنابراین، دانشمندان زیدی یمن از این کتاب در ردیه‌های خود بر امامیه بهره می‌گرفته‌اند؛ گرچه نامی از آن در کتاب‌های بسیاری از آنان دیده نمی‌شود.

یک ردیه کهنسال زیدی از نیشابور قرن پنجم بر کتاب المقنع شریف مرتضی درباره مسئله غیبت امام

در مقاله پیشین از نسخه خطی یک ردیه کهنسال زیدی از نیشابور قرن پنجم سخن گفتیم. اینک تفصیلات بیشتری درباره این کتاب ارائه می‌دهیم. در واقع این متن ردیه‌ای است بر کتاب مهم المقنع تألیف شریف مرتضی در موضوع غیبت امام غائب. همین‌جا بگوییم که از بهترین کتاب‌های کلامی درباره اثبات وجود حضرت بقیه الله امام عصر (عج) کتاب المقنع شریف مرتضی است. در این اثر شریف مرتضی ادله کلامی مهمی بر مسئله ضرورت وجود امام غائب ارائه داده است. این کتاب به قدری مهم قلمداد می‌شده که ابوالحسین بصری، عالم برجسته معتزلی هم عصر مرتضی، ردیه‌ای بر آن نوشت که متأسفانه موجود نیست. ابن قبه بسیار پیش از عصر شریف مرتضی به نوع شبهات معتزله و زیدیه در این خصوص پاسخ داده بود. با این وصف شریف مرتضی دستگاه جدیدی را در اثبات امامت و نص و عصمت پیشنهاد می‌کند که کاملاً می‌توانست برای معتزلیان قابل مفاهمه باشد. علت اینکه واکنش‌ها به او در میان زیدیه و معتزله تا قرن‌ها ادامه یافت هم همین است.

باری، گفتیم که نویسنده این ردیه ابوالقاسم محمد بن احمد بن مهدی العلوی الحسینی التیسابوری نام داشته که از شاگردان برجسته امام زیدی الناطق بالحق ابوطالب هارونی در نیمه قرن پنجم هجری و در نیشابور بوده و در جامعه زیدیان این شهر فعال بوده و حاکم جشمی نیز از محضر او بهره‌مند بوده و به واسطه وی در آثارش - از جمله در جلاء الأبصار - از ابوطالب هارونی روایت می‌کند.^۱

این شخص دانشمندی است معتزلی و زیدی که در شرح العیون جشمی، نامی از او و مختصری درباره‌اش می‌یابیم: «... وممن لقیناه من الأشراف علی هذا المذهب ... ومنهم السید ابوالقاسم محمد بن أحمد بن مهدی الحسینی وکان زیدياً أخذ عن السید أبی طالب».^۲ وی علاوه بر حدیث در کلام معتزلی هم دانشمندی برجسته بوده و چنانکه در مقاله مربوط به «زیادات شرح الأصول» تألیف ابوطالب هارونی نشان دادیم،^۳ «تعلیق» نویسنده و تهذیب‌کننده و مکمل کتاب استادش در کلام معتزلی بوده که خوشبختانه همینک چاپی منقح از آن در اختیار است.^۴ در واقع ابوطالب هارونی نویسنده مستقیم این متن نیست و بلکه این متن حاصل تدوین یادداشت‌های درس اوست که در سنت «تعلیق» نویسی فراهم آمده است. ابوالقاسم الحسینی شاگردی است که در واقع این تعلیقات را فراهم کرده است.

این دانشمند تقریباً شخصیتی ناشناخته دارد و حتی در منابع زیدی جز آنچه حاکم جشمی درباره او مطرح کرده چیزی از او نمی‌دانستیم و محققان مطالعات زیدی و معتزلی هم تاکنون چیزی بیش از این عرضه نکرده بودند.^۵ شرح حالی از این دانشمند در سیاق فارسی دیده می‌شود و از آن پیداست که او علاوه بر دانش کلام، در حدیث هم مطلع بوده و از راویان ابوعبدالرحمان سلمی بوده است و مرگش هم به تاریخ ۴۶۵ ق بوده و در نیشابور به خاک رفته است. فارسی از شیعی

۱. نک: جشمی، جلاء الأبصار، در ضمن مادلونگ، اخبار أئمة الزیدية، ۱۲۶.

۲. نک: شرح العیون، جلد اول، تحقیق حسن انصاری و زبینه اشمتکه، در دست انتشار.

۳. نک: حسن انصاری، «کتابی جدید از میراث مکتب ری»، زیدیه در ایران، تهران، علمی، ۱۴۰۱.

۴. نام عربی این طبع چنین است: طوابع علم الکلام المعتزلی: کتاب الأصول لأبی علی محمد بن خلاد البصری وشرحہ. طبعه محققه لزیادات شرح الأصول للإمام الناطق بالحق أبی طالب یحیی بن الحسین بن هارون البطحانی الزیدی (م ۱۰۳۳/۴۲۴)؛ انتشارات بریل در ۳۰۶ صفحه متن عربی و با مقدمه‌ای به انگلیسی.

۵. برای روایت او از ابوطالب هارونی؛ همچنین نک: فوائد السمعین، تألیف الحموی الشافعی، ۱/ ۱۷۷. در این متن در سند روایت اختلافی دیده می‌شود و بنابراین راوی از ابوالقاسم الحسینی نامش افتاده است.

یک رديۀ کهنسال زیدی از نیشابور قرن پنجم بر کتاب المقنع شریف مرتضی درباره ... ۲۱

بودن وی و اینکه علوم شیعی را می شناخته است سخن به میان می آورد. می دانیم که در نیشابور آن زمان و در شهرهای پیرامونی مانند بیهق شماری از شیعیان امامی و زیدی زندگی می کرده اند:

تاریخ نیشابور (المنتخب من السیاق)، ص ۶۷ - ۶۸:

محمد بن أحمد بن مهدی العلوی ابوالقاسم فاضل من دعاة الشيعة عارف بطرقهم وعلومهم سمع وروی [عن ابی عبد الرحمان السلمی وعبد الله بن یوسف وغیرهما، روی عنه زاهر ووجیه ابنا طاهر وعبد الغافر الفارسی] توفي فی ذی القعدة سنة خمس وستین وأربعمائة ودفن بمقبرة الحيرة.

در آن یادداشت نوشتیم که نام کتاب این دانشمند زیدی نیشابوری النقض المکتفی علی من یقول بالإمام المختفی است. بر روی برگ آغازین نسخه کهنه کتاب نام کتاب و نویسنده چنین نقش بسته است:

النقض المکتفی علی من یقول بالإمام المختفی
عن السيد الإمام أبی القاسم محمد بن أحمد بن المهدی الحسنی سقى الله
ثراه وطیب مثواه
مالکه العبد ... (کلماتی آمده که متأسفانه به دلیل پاک شدگی خوانده نمی شود؛ اما معلوم است که گواهی تملکی است با خطی متفاوت که با پاک کردن بخشی از عبارات کاتب اصلی بر روی خطوط وی نوشته شده بوده، در دنباله آن هم با همان خط متفاوت:) أعانه الله علی حفظ معانیه وغفر له ولوالديه آمین.

درست ذیل آن با خطی متفاوت و البته چنانکه خواهد آمد به خط کاتب نسخه، باقی مانده عبارات کاتب اصلی نسخه دیده می شود:

... الحسینی المرعشی الرازی تاب الله علیه بتاريخ منتصف ربيع الآخر
سنة خمس ستمائة (كذا) بحضرة شاذیباخ حامداً لربّه ومصلياً علی نبيه خاتم
الأنبياء وعلی آله وأصحابه.

در پایان متن کتاب، نام کاتب به طور کامل آمده است:

(برگ ۱۰۳ الف) تمت الرسالة بتوفیق الله وعونه ببلدة شاذیاخ عمرها الله فی مدرسة السيد الإمام مجدالدین یحیی بن إسماعیل الحسینی قدس الله روحه سابع من جمادی الأولى سنة خمس ستمائة (کذا) علی يد العبد المذنب المرتضی بن سراهنک الحسینی الرازی تجاوز الله عن سیناته کتبه حامداً لله عزوجل علی آلائه ومصلياً علی محمد خیر أنبیائه وعلی آله وأصحابه

درباره کاتب این نسخه، یعنی المرتضی بن سراهنک الحسینی، که از عالمان زیدی بوده و خود را هم در این نسخه «رازی» می خواند و معلوم است که با زیدیان ری به نحوی مرتبط بوده پیش تر در پاره ای از نوشته هایم نوشته ام و از جمله در دو مقاله ای که درباره اعلام نهج البلاغه در مجله معارف پیش ترها منتشر کرده بودم.^۱ در همان نوشته ها درباره این مجدالدین یحیی بن اسماعیل که نسخه کتاب در مدرسه او کتابت شده و ارتباط این دو با شاذیاخ نیشابور و سهم هر دو در روایت نهج البلاغه هم نوشته بودم. در شرح حال این کاتب در کتاب طبقات الزیدیه الکبری تألیف الشهاری چنین آمده است:

المرتضی بن سراهنک، ضبط بضم المهملة الأولى، وفتح الثانیة، وکسر الهاء، وسکون النون ثم کاف بن محمد بن یحیی بن علی بن سراهنک بن حمزة بن الحسن بن علی المرعشی بن عبد الله بن محمد بن الحسن بن الحسين الأصغر بن علی زین العابدین بن الحسين بن علی بن أبی طالب الحسینی العلوی المرعشی بمهملتین بعد المیم ثم معجمة؛ نسبة إلى مرعش قرية بین أرمینیه وحلب، الشریف الفاضل شرف الدین ابوطالب. سمع نهج البلاغة علی الشیخ معین الدین أحمد بن زید الحاجی، عن یحیی بن إسماعیل الجونی، وكذا غیرها، وسمع «أعلام الروایة علی نهج البلاغة» علی ركن الدین فیروز شاه الجیلی، وعن الحسن بن مهدی البیهقی، وعن أحمد بن زید الحاجی، قراءة علیهم جمیعهم، وهم سمعوها علی مؤلفها علی بن ناصر، وقرأ «أنساب الطالیه» [بیاض فی (ج)] وسمع علیه «أعلام الروایة» حمید بن أحمد

۱. حسن انصاری، «فخر رازی و مکاتبة او با یکی از حکمای معاصر خود»، معارف، آذر - اسفند ۱۳۸۰، ش ۵۴؛ نیز نک: مقاله مشترک حسن انصاری و زابینه اشمتکه درباره نسخه خطی مسائل الخلاف ابورشید نیشابوری، در استودیا ایرانیکا.

المحلی، وكان السماع بكحلان تاج الدين في ذي القعدة سنة ثمان وثلاثين وستمائة، وقرأ عليه «أنساب الطالبيه» الشيخ أحمد بن محمد شعلة، وأجازه جميع مسموعاته ومناولاته. قال مولانا الإمام المؤيد بالله محمد بن القاسم: في ذكر نهج البلاغة، واجلّ من أخذ عليه هذا الكتاب باليمن السيد المرتضى بن سراهنك الواصل من بلاد العجم مهاجراً إلى الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة ومتجرداً للجهاد بين يديه، فوافي ديار اليمن، وقد كان الإمام قبض فأخذ عنه أولاد المنصور بالله وشيعته هذا الكتاب، وتوفى هذا الشريف المذكور بظفار دار هجرته بعد أن خلطه أولاد المنصور بالله بأنفسهم وزوجوه بنتاً للمنصور بالله، وقبره جانب الجامع المقدس بحصن ظفار.

بنابراین، کاتب نسخه، که زمانی در نیشابور و در شاذیاخ و پیش‌تر از آن در ری تحصیل علم کرده بوده، به نیت ملاقات با امام المنصور بالله عبدالله بن حمزه به یمن آمد و البته بعد از مرگ امام پا به این سرزمین نهاد و آن‌گاه زیدیان یمن از دانشش بهره‌مند شدند و در نهایت هم در ظفار به خاک رفت. او از عوامل اصلی انتقال تعدادی کتاب از جمله نهج البلاغه و نیز اعلام نهج البلاغه تالیف صدرالدین سرخسی و نیز کتاب الشجرة المباركة فی أنساب الطالبيه منسوب به فخر رازی به یمن بوده است.^۱

بدین ترتیب نسخه دیگری از آثاری که وی به یمن منتقل کرده از طریق کتابخانه‌های این سرزمین در اختیار داریم؛ نسخه‌ای که در اصل در نیشابور و به طور خاص در شاذیاخ کتابت شده و البته متن آن از آثار نویسندگان ایرانی و خراسانی است (و متأسفانه مانند ده‌ها و صدها کتاب دیگر از نسخه‌های خطی زیدیان ایران همینک نسخه‌های آنها در ایران موجود نیست و ما شناختی از سنت آنان نداریم و تنها از طریق زیدیان یمن به آنها دسترسی داریم). علاوه بر این، این نسخه نمونه دستخط او را که از عالمان زیدی ری و نیشابور در اواخر قرن ششم قمری بوده (گرچه نهایتاً در ظفار یمن به خاک رفت) نیز در اختیار نهاده است.

در اجازه‌ای به تاریخ ۶۴۴ق از دانشمند زیدی یمنی به نام احمد بن محمد الأکوع معروف به شعلة به دانشمند زیدی معاصرش در یمن عبدالله بن زید العنسی

از این کتاب و بدون نام بردن از نویسنده اش ذیل عنوان «کتاب المکتفی فی النقض علی من یقول بالإمام المکتفی» یاد شده و اجازه روایت آن داده شده است. بنابراین، دانشمندان زیدی یمن از این کتاب در ردیه های خود بر امامیه بهره می گرفته اند؛ گرچه نامی از آن در کتاب های بسیاری از آنان دیده نمی شود.

درباره متن کتاب النقض المکتفی علی من یقول بالإمام المکتفی باید چند نکته ای را اینجا متعرض شوم. تفصیل مطلب را در کتاب روابط امامیه و زیدیه آورده ام و اینجا نیازی به تفصیل نیست. در آن کتاب نیز عیناً متن کتاب را در ضمن پیوست های پایانی کتاب تصحیح کرده ام.

نخست اینکه این کتاب نقدی است تفصیلی بر متن یکی از آثار شریف مرتضی در موضوع غیبت امام دوازدهم شیعیان اثنی عشری. در متن ردیه ابوالقاسم الحسینی، هیچ گاه به نام کتاب اشاره ای نشده اما از مقایسه متن هایی که از او نقل می کند واضح است که مقصود کتاب المقنع شریف مرتضی است. نکته جالب توجه این است که او تقریباً تمام متن شریف مرتضی را تکه تکه نقل کرده و هر بار پاسخی تفصیلی بدان می دهد. از آنجا که نسخه کتاب ما بسیار کهنه است و از کتاب المقنع شریف مرتضی نسخه کهنه ای ظاهراً در دست نیست و دست کم نسخه چاپی موجود بر اساس نسخه های متأخر تصحیح شده، نسخه ما برای تصحیح دوباره کتاب شریف مرتضی به کار می آید.

اینجا مناسب است مقدمه کتاب النقض المکتفی را نقل کنیم و چند نکته ای را درباره آن ارائه دهیم:

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ وفق و سّر

الحمد لله على إفضاله والصلوة على محمد وآله

جری فی مجلس السید الأجلّ آدم الله علوه کلام فی غیبة الإمام الذی تدّعیه الإمامیه فذكر بعض الحاضرين أنّ للشریف المرتضی رحمه الله رسالة فی هذا المعنی فكان من رأیه آدم الله علوه أن أتکلم علیها ولو لا أنّ الکلام فی إبطال الغیبة نصرة لجميع العترة وتصویب لمن بذل مهجته فی موالاتهم من الشیعة وإلا لم تتکلم علی الشریف رحمه الله. بیان ذلك أنّ ما ذکره يتضمن إخراج جميع من نشاهده من أفاضل العترة وعلماء الذریة عن استحقاق

الإمامة ولو قدرنا فی کلّ واحد ممّن نشاهده من أولاد الحسن وأولاد الحسين عليهما السلام أنّه يبلغ فی العقل والعلم والورع // والسخاء والشجاعة الغاية القصوى ما كان يصلح للإمامة ومتى ادّعى الإمامة كان ضالاً مبطلاً فی دعواه وكلّ من اعتقد إمامته كان مبطلاً فی اعتقاده وآنه لا يجوز أن يولد فی البطنين واحد يصلح للإمامة إلى يوم القيامة وهذا قول لا يعتقده ناصبي ولا يرتضيه خارجي فالعجب أن يصنّف فيه علوی أو بتدين به شيعي وقد كان سيدنا (بين السطور: السيد) الإمام ابوطالب الهروني رحمه الله يقول: قول الإمامية فيمن نشاهده من علماء العترة شرّ من قول سائر المخالفين لأنّ كلّ فريق من المخالفين إذا قيل لهم: هل يصلح للإمامة واحد ممن نشاهده من أولاد الحسن والحسين عليهما السلام يقولون: نعم إذا استجمع خصال الفضل [والعم] ل بكتاب الله عزّ وجلّ وسنة نبيه عليه السلام وعند الإمامية لا ؟؟ [للد] إمامة واحد ممّن نشاهده من أولادهما عليهما السلام على ای صفة كان // ؟ ومتى ادّعاها يجب أن يتبرأ منه وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فالكلام فی إبطال ما أورده صاحب الرسالة من واجبات الدين وهذا ابتداء الشروع فيه...

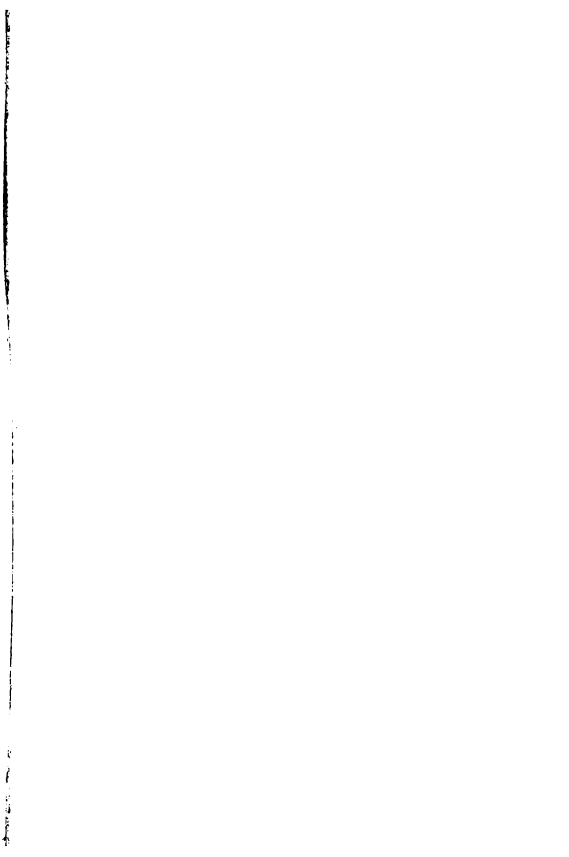
نویسنده که به دلیل شاگردی نزد امام الناطق بالحق ابوطالب هارونی زیدی تحت تأثیر او بوده و در همین خطبه کتاب هم از او یاد می‌کند، این ردیه را به مناسبت یادکرد کتاب شریف مرتضی در مجلس یکی از سادات — که نامش را نمی‌برد، اما معلوم است که باید از نقبا و بزرگان سادات نیشابور و از زیدی مذهب‌ان آنجا باشد — نوشته؛ و البته به طلب و درخواست همان «السید الأجلّ آدم الله علوه». در همین مقدمه کتاب، نویسنده معلوم می‌کند که به علت احترامی که سادات برای شریف مرتضی و مقام علمی‌اش قائل بوده‌اند بنا نداشته کتاب وی را پاسخ دهد، اما پیدا است که کتاب شریف مرتضی متن مهمی برای تأیید مبانی کلامی امامت و غیبت از منظر امامیه بوده و پاسخ زیدیان را بدان می‌طلبیده است؛ خاصه که در نیشابور در کنار زیدیان در آن عصر، امامیه نیز نفوذ نسبتاً چشمگیری داشته‌اند و به هر حال منافسات و رقابت‌ها برقرار بوده است. او البته برای این کار خود توجیهی و با استناد به کلام ابوطالب هارونی می‌آورد و آن اینکه امامیه با ادعای انحصار در امامت و با پیش کشیدن شروطی برای امامت عملاً راه را برای امامت و رهبری سیاسی و مذهبی

برای بعد از دوازده امام بسته‌اند و حتی اگر در میان سادات اشخاصی بافضیلت پیدا شوند که شروط رهبری و امامت جامعه مؤمنان را بر اساس آنچه در میان مذاهب کلامی، فی‌المثل در میان سنیان و حتی با معیارهایی سختگیرانه‌تر در میان زیدیان موجود است داشته باشند باز معتقدند که امامت منحصر در دوازده امام است و امام واپسین هم در غیبت به سر برده و امامتی در زمان غیبت او حتی به معنی زمامداری حکومت متشرعانه، به حسب دیدگاه زیدیان، که متولی احکام شرعی باشد متصور نیست و طبعاً هر ادعایی پس از غیبت مشروع نخواهد بود تا بازگشت امام غائب. بدین ترتیب، نویسنده می‌گوید بنابر عقیده امامیه عالمان دین از نسل علویان از هر گونه تلاشی برای به دست گرفتن زعامت دینی یا ادعای آن، حتی اگر زمینه آن فراهم شود، عملاً محروم خواهند بود و آن‌گاه است که به نقل از ابوطالب هارونی می‌گوید که این عقیده را حتی سنیان و مخالفان تشیع هم ندارند؛ چرا که آنها دست‌کم بر این باورند که اگر از میان سادات کسی شایسته چنین مقامی بود دلیلی بر رد امامت و خلافت او نداریم و او مستحق چنین مقامی است. ابوالقاسم حسنی اضافه می‌کند که چنین عقیده‌ای در عین حال مستلزم ردّ و قول به ضلالت تمام زیدیه و شیعیانی است که بر خلاف باور امامیه به امامت امامانی با شروط زیدیه باور دارند، یعنی امامانی از میان فقیهان سادات فاطمی‌النسب که برای امر به معروف و نهی از منکر دست به قیام می‌زنند. این همان باوری است که کتاب المقنع شریف مرتضی با پیش کشیدن مسئله عصمت و شرط ضروری آن در ادعای امامت و رهبری و با طرح مسائلی مانند لطف و نصّ در موضوع امامت با آن مخالفتی بنیادین دارد و راه را برای هر گونه ادعای امامت حتی برای کسانی که جمیع شروط مورد نظر زیدیان را دارند و برای عمل به کتاب خدا و سنت رسول ادعای امامت می‌کنند به کلی بسته است؛ چرا که شرط اصلی برای امامت، علاوه بر نصّ — هر گونه نصّی و لو آن طور که زیدیان آن را نصّی عام بر امامت عامّ برای همگی اشخاص صاحب شروط امامت از میان نسل فاطمی تفسیر می‌کنند و آن را نصّی عام در انحصار امامت در نسل حبشینیان (ع) می‌دانند — از دیدگاه شریف مرتضی و عالمان امامیه عصمت است و تا عصمت نباشد امامت منصوب و لو بدین معنی از نصّ / انتصاب عامّ معنی ندارد.

نویسنده در این کتاب معلوم است که تحت تأثیر ابوطالب هارونی و نقدهای

او بر امامیه در کتاب الدعامة فی اثبات الإمامة است و نیز از آن طریق تحت تأثیر خط کلی نقدهای زیدیه بر امامیه در امامت و خاصه مسئله غیبت است که به‌ویژه از عصر ابوزید علوی و ابوالعباس حسنی (از اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم قمری) در ری آغاز شد و در عصر هارونی‌ها در ری و شمال ایران گسترش پیدا کرد. این کتاب از جنبه‌های گوناگون می‌تواند برای بحث درباره تاریخچه این مناسبات و نیز تحولات اندیشگی امامیه به کار آید؛ به‌ویژه اینکه اطلاعات مهمی در رابطه با فرق شیعی و عقاید آنان ارائه می‌دهد که بسیار حائز اهمیت است و در مواردی حاوی اطلاعاتی کاملاً جدید است. از نکات جالب در این میان آن است که نویسنده در این کتاب ادعا می‌کند که ناصر اطروش و هادی الی‌الحق و برادران هارونی همگی در انکار امامت امام دوازدهم شیعی گفتارهایی داشته و حتی می‌نویسد که ناصر کبیر نه تنها منکر امامت امام دوازدهم و بل منکر ولادت او بود و مطالبی از او در این رابطه نقل می‌کند. ما تفصیل این مطالب را به جای دیگری واگذار می‌کنیم.

این نکته را هم بیفزایم که در برگ ۹۸ ب گفتار شریف مرتضی و نقل‌های ابوالقاسم حسنی از کتاب او و پاسخ‌هایش پایان می‌پذیرد و بعد از آن فصلی تازه را آغاز می‌کند با عنوان «أسئلة علی الإمامية» و آن‌گاه پرسش‌هایی را خود خطاب به امامیه در رابطه با غیبت مطرح می‌کند و پاسخ آنان را می‌طلبد که جالب توجه است.



پاره‌ای محتمل از کتاب «نقض المقنع» ابوالحسین بصری^۱

ابوالحسین بصری (- ۴۳۶ق) از متکلمان برجسته معتزله در بغداد و از شاگردان قاضی عبدالجبار، دو کتاب در نقض آرای متکلم امامی معاصرش، شریف مرتضی، درباره امامت و غیبت دارد: یکی ردی بر کتاب الشافی شریف مرتضی، که این یک به نوبه خود اساساً ردی بر بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار همدانی بوده؛ و دیگر ردیه‌ای بر رساله المقنع شریف مرتضی که می‌دانیم از مهم‌ترین نوشته‌های او درباره غیبت است.^۲ می‌دانیم که سلار دیلمی، شاگرد شریف مرتضی، بر کتاب ابوالحسین در رد بر الشافی ردیه‌ای نگاشته بوده است.^۳ از این ردیه، ظاهراً نقلی در منابع کهن دیده نمی‌شود. اما در مورد کتاب نقض المقنع ابوالحسین باید گفت که گزارشی از اینکه کسی در میان امامیه ردیه‌ای بر این کتاب ابوالحسین نوشته است، در منابع نیامده است.

از دیگر سو، در پاره‌ای از کتاب الغیبه‌ی شیخ طوسی، که می‌دانیم در ۴۴۷ق

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۰ مهر ۱۳۸۷

۲. در این باره، نک: حاکم جشمی، «شرح العیون» در فضل الاعتزال، ۳۸۷.

۳. نک: معالم العلماء، ۱۶۹.

نوشته شده،^۱ شیخ طوسی مطلبی را از کسی در نقض و رد گفتاری از شریف مرتضی درباره غیبت نقل می‌کند که به احتمال زیاد این مطلب از ردیه ابوالحسین بصری بر کتاب المقنع نقل شده است. شیخ طوسی پس از اینکه عین مطلب آن شخص را می‌آورد، به تفصیل به مطالب وی پاسخ می‌دهد و مطالب او را رد و نقض می‌کند. در همین قسمت به صراحت نگارنده آن نقض را معتزلی می‌خواند؛ کما اینکه از مطالب منتقد هم روشن است که متعلق به نویسنده‌ای معتقد به مبانی اعتزال است. بنابراین، تردیدی نیست که مطلب نقل شده از نویسنده‌ای معتزلی بوده و چون ما از ردیه ابوالحسین بر المقنع اطلاع داریم، تقریباً می‌شود به ظن متأخم به یقین گفت که این مطلب از ردیه ابوالحسین بر المقنع نقل شده است.

اینجا عین عبارات ابوالحسین و رد شیخ طوسی را که گاه مشتمل بر نکات منقول دیگری از ابوالحسین هم هست (و حتی محتملاً در آنجاهایی که با صیغه «إِنْ قُلْتُ قُلْتُ» ارائه می‌دهد)، می‌آوریم:

شیخ طوسی، الغیبة، ص ۵ به بعد:

ووجدت لبعض المتأخرين كلاما اعترض به كلام المرتضى (ره) في الغيبة وظن أنه ظفر بطائل فموه به على من ليس له قريحة ولا بصير بوجوه النظر وأنا أتكلم عليه. فقال: الكلام في الغيبة والاعتراض عليها من ثلاثة أوجه. أحدها: أنا نلزم الامامية ثبوت وجه قبح فيها أو في التكليف معها فيلزمهم أن يثبتوا أن الغيبة ليس فيها وجه قبح، لأن مع ثبوت وجه القبح تقبح الغيبة، وإن ثبت فيها وجه حسن كما نقول في قبح تكليف ما لا يطاق (أن فيه وجه قبح) وإن كان فيه وجه حسن بأن يكون لطفاً لغيره. والثاني: أن الغيبة تنقض طريق وجوب الامامة في كل زمان، لأن كون الناس مع رئيس مهيب متصرف أبعد من القبيح لو اقتضى كونه لطفاً واجبا في كل حال، وقبح التكليف مع فقدته لانتقض بزمان الغيبة، لانا في زمان الغيبة نكون مع رئيس هذه صفته أبعد من القبيح، وهو دليل وجوب هذه الرئاسة، ولم يجب وجود رئيس هذه صفته في زمان الغيبة ولا قبح التكليف مع فقدته، فقد وجد الدليل ولا مدلول وهذا نقض الدليل. والثالث: أن يقال: إن الفائدة بالامامة هي كونه مبعداً من القبيح

على قولكم، وذلك لا يحصل مع وجوده غائبا فلم ينفصل وجوده من عدمه، وإذا لم يختص وجوده غائبا بوجه الوجوب الذى ذكره لم يقتض دليلكم وجوب وجوده مع الغيبة، فدليلكم مع أنه منتقض حيث وجد مع انبساط اليد، ولم يجب انبساط اليد مع الغيبة، فهو غير متعلق بوجود إمام غير منبسط اليد ولا هو حاصل فى هذه الحال.

پاسخ شيخ طوسى:

الكلام عليه أن نقول: أما الفصل الاول من قوله: «إنا نلزم الامامية أن يكون فى الغيبة وجه قبح» وعيد منه محض لا يقترن به حجة، فكان ينبغى أن يتبين وجه القبح الذى أراد إلزامه إياهم للنظر فيه ولم يفعل، فلا يتوجه وعيده. وإن قال ذلك سائلا على وجه «ما أنكرتم أن يكون فيها وجه قبح». فإننا نقول: وجوه القبح معقولة من كون الشئ ظلما وعيبا وكذبا ومفسدة وجهلا وليس شئ من ذلك موجودا هنا، فعلمنا بذلك انتفاء وجود القبح. فإن قيل: وجه القبح أنه لم يزح علة المكلف على قولكم، لان انبساط يده الذى هو لطف فى الحقيقة والخوف من تأديبه لم يحصل، فصار ذلك إخلالا بلطف المكلف فقبح لاجله. قلنا: (قد) بينا فى باب وجوب الامامة بحيث أشرنا إليه أن انبساط يده عليه السلام والخوف من تأديبه إنما فات المكلفين لما يرجع إليهم، لانهم أحوجوه إلى الاستتار بأن أخافوه ولم يمكنوه فأتوا من قبل نفوسهم. وجرى ذلك مجرى أن يقول قائل: «من لم يحصل له معرفة الله تعالى فى تكليفه وجه قبح» لانه لم يحصل ما هو لطف له من المعرفة، فينبغى أن يقبح تكليفه. فما يقولونهها هنا من أن الكافر أتى من قبل نفسه، لان الله قد نصب له الدلالة على معرفته ومكنه من الوصول إليها، فإذا لم ينظر ولم يعرف أتى فى ذلك من قبل نفسه ولم يقبح ذلك تكليفه، فكذلك نقول: انبساط يد الامام وإن فات المكلف فإنما أتى من قبل نفسه، ولو مكنه لظهر وانبسطت يده فحصل لطفه فلم يقبح تكليفه، لان الحجة عليه لا له. وقد استوفينا نظائر ذلك فى الموضوع الذى أشرنا إليه، وسنذكر فيما بعد إذا عرض ما يحتاج إلى ذكره. وأما الكلام فى الفصل الثانى: فهو مبنى على المغالطة ولا نقول: إنه لم يفهم ما أورده، لان الرجل كان فوق ذلك لكن أراد التلبس والتمويه (فى قوله): إن دليل وجوب الرئاسة ينتقض بحال الغيبة، لان كون الناس مع رئيس مهيب متصرف أبعد من القبيح لو اقتضى كونه لطفا واجبا على كل حال وقبح

التكليف مع فقدته لانتقاص بزمان الغيبة [لأننا فى زمان الغيبة] فلم يقبح التكليف مع فقدته، فقد وجد الدليل ولا مدلول وهذا نقض. وإنما قلنا: إنه تمويه لانه ظن أنا نقول: إن فى حال الغيبة دليل وجوب الامامة قائم ولا إمام فكان نقضا، ولا نقول ذلك، بل دليلنا فى حال وجود الامام بعينه هو دليل حال غيبته، فى أن فى الحالين الامام لطف فلا نقول: إن زمان الغيبة خلا من وجوب رئيس، بل عندنا أن الرئيس حاصل، وإنما ارتفع انبساط يده لما يرجع إلى المكلفين على ما بيناه، لا لان انبساط يده خرج من كونه لطفًا بل وجه اللطف به قائم، وإنما لم يحصل لما يرجع إلى غير الله. فجرى مجرى أن يقول قائل: كيف يكون معرفة الله تعالى لطفًا مع أن الكافر لا يعرف الله، فلما كان التكليف على الكافر قائما والمعرفة مرتفعة دل على أن المعرفة ليست لطفًا على كل حال لأنها لو كانت كذلك لكان ذلك نقضا. وجوابنا فى الامامة كجوابهم فى المعرفة من أن الكافر لطفه قائم بالمعرفة وإنما فوت نفسه بالتفريط فى النظر المؤدى إليها فلم يقبح تكليفه، فكذلك نقول: الرئاسة لطف للمكلف فى حال الغيبة، وما يتعلق بالله من إيجاده حاصل، وإنما ارتفع تصرفه وانبساط يده لامر يرجع إلى المكلفين فاستوى الامران، والكلام فى هذه المعنى مستوفى أيضا بحيث ذكرناه. وأما الكلام فى الفصل الثالث: من قوله: إن الفائدة بالامامة هى كونه مبعدا من القبيح على قولكم، وذلك لم يحصل مع غيبته، فلم ينفصل وجوده من عدمه، فإذا لم يختص وجوده غائبا بوجه الوجوب الذى ذكره لم يقتض دليلكم وجوب وجوده مع الغيبة، فدليلكم مع أنه منتقض حيث وجد مع انبساط اليد، ولم يجب انبساط اليد مع الغيبة، فهو غير متعلق بوجود إمام غير منبسط اليد ولا هو حاصل فى هذه الحال. فإنا نقول: إنه لم يفعل فى هذا الفصل أكثر من تعقيد القول على طريقة المنطقيين من قلب المقدمات ورد بعضها على بعض، ولا شك أنه قصد بذلك التويه والمغالطة، وإلا فالامر أوضح من أن يخفى. ومتى قالت الامامية: إن انبساط يد الامام لا يجب فى حال الغيبة حتى يقول: دليلكم لا يدل على وجوب إمام غير منبسط اليد، لان هذه حال الغيبة، بل الذى صرحنا به دفعة بعد أخرى أن انبساط يده واجب فى الحالين (فى) حال ظهوره وحال غيبته، غير أن حال ظهوره ممكن منه فانبسطت يده وحال الغيبة لم يمكن فانبضت يده، لا أن انبساط يده خرج من باب الوجوب. وبيننا أن الحجة بذلك قائمة على المكلفين من حيث منعه ولم يمكنوه

فأتوا من قبل نفوسهم، وشبهنا ذلك بالمعرفة دفعة بعد أخرى. وأيضا فانا نعلم أن نصب الرئيس واجب بعد الشرع لما في نصبه من اللطف لتحمله للقيام بما لا يقوم به غيره، ومع هذا فليس التمكين واقعا لأهل الحل والعقد من نصب من يصلح لها خاصة على مذهب أهل العدل الذين كلامنا معهم، ومع هذا لا يقول أحد: إن وجوب نصب الرئيس سقط الآن من حيث لم يقع التمكين منه. فجوابنا في غيبة الامام جوابهم في منع أهل الحل والعقد من اختيار من يصلح للامامة، ولا فرق بينهما فإنما الخلاف بيننا أنا قلنا: علمنا ذلك عقلا، وقالوا ذلك معلوم شرعا، وذلك فرق من غير موضع الجمع. فإن قيل: أهل الحل والعقد إذا لم يمكنوا من اختيار من يصلح للامامة فإن الله يفعل ما يقوم مقام ذلك من اللطاف فلا يجب إسقاط التكليف، وفي الشيوخ من قال إن الامام يجب نصبه في الشرع لمصالح دنيوية، وذلك غير واجب أن يفعل لها اللطف. قلنا: أما من قال: نصب الامام لمصالح دنيوية قوله يفسد: لانه لو كان كذلك لما وجب إمامته، ولا خلاف بينهم في أنه يجب إقامة الامام مع الاختيار. على أن ما يقوم به الامام من الجهاد وتولية الامراء والقضاة وقسمة الفنى واستيفاء الحدود والقصاصات أمور دينية لا يجوز تركها، ولو كان لمصلحة دنيوية لما وجب ذلك، فقلوه ساقط بذلك. وأما من قال: يفعل الله ما يقوم مقامه باطل، لانه لو كان كذلك لما وجب عليه إقامة الامام مطلقا على كل حال، ولكان يكون ذلك من باب التخيير، كما نقول في فروض الكفايات. وفي علمنا بتعيين ذلك ووجوبه على كل حال دليل على فساد ما قالوه. على أنه يلزم على الوجهين جميعا المعرفة. بأن يقال: الكافر إذا لم يحصل له المعرفة يفعل الله له ما يقوم مقامها، فلا يجب عليه المعرفة على كل حال. أو يقال: إن ما يحصل من الانزجار عن فعل الظلم عند المعرفة أمر دنيوي لا يجب لها المعرفة، فيجب من ذلك إسقاط وجوب المعرفة، ومتى قيل: إنه لا بدل للمعرفة، قلنا: وكذلك لا بدل للامام على ما مضى — وذكرناه في تلخيص الشافى — وكذلك إن بينوا أن الانزجار من القبيح عند المعرفة أمر ديني قلنا: مثل ذلك في وجود الامام سواء. فإن قيل: لا يخلو وجود رئيس مطاع منبسط اليد من أن يجب على الله جميع ذلك أو يجب علينا جميعه أو يجب على الله إيجاده وعلينا بسط يده. فإن قلتم: يجب جميع ذلك على الله، فإنه ينتقض بحال الغيبة لانه لم يوجد إمام منبسط اليد، وإن وجب علينا جميعه

فذلك تكليف ما لا يطاق، لانا لا نقدر على إيجاده، وإن وجب عليه إيجاده وعلينا بسط يده وتمكينه فما دليلكم عليه، مع أن فيه أنه يجب علينا أن نفعل ما هو لطف للغير، وكيف يجب على زيد بسط يد الامام لتحقيق لطف عمرو، وهل ذلك إلا نقض الاصول. قلنا: الذي نقوله أن وجود الامام المنبسط اليد إذا ثبت أنه لطف لنا على ما دللنا عليه ولم يكن إيجاده في مقدورنا لم يحسن أن نكلف إيجاده لانه تكليف ما لا يطاق، وبسط يده وتقوية سلطانه قد يكون في مقدورنا وفي مقدور الله، فإذا لم يفعل الله تعالى علمنا أنه غير واجب عليه وأنه واجب علينا، لانه لا بد من أن يكون منبسط اليد ليلم الغرض بالتكليف، وبيننا بذلك أن بسط يده لو كان من فعله تعالى لقهر الخلق عليه، والحيلولة بينه وبين أعدائه وتقوية أمره بالملائكة ربما أدى إلى سقوط الغرض بالتكليف، وحصول الالقاء، فإذا يجب علينا بسط يده على كل حال وإذا لم نفعله أتينا من قبل نفوسنا. فأما قولهم: في ذلك إيجاب اللطف علينا للغير غير صحيح. لانا نقول: إن كل من يجب عليه نصره الامام وتقوية سلطانه له في ذلك مصلحة تخصه، وإن كانت فيه مصلحة يرجع إلى غيره كما نقوله في أن الانبياء يجب عليهم تحمل أعباء النبوة والاداء إلى الخلق ما هو مصلحة لهم، لان لهم في القيام بذلك مصلحة تخصهم وإن كانت فيها مصلحة لغيرهم. ويلزم المخالف في أهل الحل والعقد بأن يقال: كيف يجب عليهم اختيار الامام لمصلحة ترجع إلى جميع الامة، وهل ذلك إلا إيجاب الفعل عليهم لما يرجع إلى مصلحة غيرهم، فأى شئ أجابوا به فهو جوابنا بعينه سواء. فإن قيل: لم زعمتم أنه يجب إيجاده في حال الغيبة وهلا جاز أن يكون معدوما. قلنا: إنما أوجبنا [ذلك] من حيث إن تصرفه الذي هو لطفنا إذا لم يتم إلا بعد وجوده وإيجاده لم يكن في مقدورنا، قلنا عند ذلك: أنه يجب على الله ذلك وإلا أدى إلى أن لا نكون مزاحي العلة بفعل اللطف فنكون أتينا من قبله تعالى لا من قبلنا، وإذا أوجده ولم نمكنه من انبساط يده أتينا من قبل نفوسنا فحسن التكليف وفي الاول لم يحسن. فإن قيل: ما الذي تريدون بتمكيننا إياه؟ أتريدون أن نقصده ونشافهه وذلك لا يتم إلا مع وجوده. قيل لكم: لا يصح جميع ذلك إلا مع ظهوره وعلمنا أو علم بعضنا بمكانه. وإن قلتم: نريد بتمكيننا أن نبخع لطاعته والشد على يده، ونكف عن نصره الظالمين، ونقوم على نصرته متى دعانا إلى إمامته ودلنا عليها بمعجزته. قلنا لكم: فنحن يمكننا ذلك في زمان الغيبة وإن لم يكن

الامام موجودا فيه، فكيف قلتم لا يتم ما كلفناه من ذلك إلا مع وجود الامام. قلنا: الذى نقوله فى هذا الباب ما ذكره المرتضى رحمه الله فى الذخيرة وذكرناه فى تلخيص الشافى أن الذى هو لطفنا من تصرف الامام وانبساط يده لا يتم إلا بأمر ثلاثة. أحدها: يتعلق بالله وهو إيجاده. والثانى: يتعلق به من تحمل أعباء الامامة والقيام بها. والثالث: يتعلق بنا من العزم على نصرته، ومعاضدته، والانقياد له، فوجوب تحمله عليه فرع على وجوده، لانه لا يجوز أن يتناول التكليف المعدوم، فصار إيجاد الله إياه أصلاً لوجوب قيامه، وصار وجوب نصرته علينا فرعاً لهذين الاصلين لانه إنما يجب علينا طاعته إذا وجد، وتحمل أعباء الامامة وقام بها، فحينئذ يجب علينا طاعته، فمع هذا التحقيق كيف يقال: لم لا يكون معدوماً. فإن قيل: فما الفرق بين أن يكون موجوداً مستتراً (حتى إذا علم الله منا تمكينه أظهره، وبين أن يكون) معدوماً حتى إذا علم منا العزم على تمكينه أوجده. قلنا: لا يحسن من الله تعالى أن يوجب علينا تمكين من ليس بموجود لانه تكليف ما لا يطاق، فإذا لا بد من وجوده. فإن قيل: يوجده الله تعالى إذا علم أنا ننطوى على تمكينه بزمان واحد كما أنه يظهره عند مثل ذلك. قلنا: وجوب تمكينه والانطواء على طاعته لازم فى جميع أحوالنا، فيجب أن يكون التمكين من طاعته والمصير إلى أمره ممكناً فى جميع الاحوال وإلا لم يحسن التكليف، وإنما كان يتم ذلك لو لم تكن مكلفين فى كل حال لوجوب طاعته والانقياد لاسره، بل كان يجب علينا ذلك عند ظهوره والامر عندنا بخلافه. ثم يقال لمن خالفنا فى ذلك وألزمنا عدمه على استتاره: لم لا يجوز أن يكلف الله تعالى المعرفة ولا ينصب عليها دلالة إذا علم أنا لا ننظر فيها، حتى إذا علم من حالنا أننا نقصد إلى النظر ونعزم على ذلك أوجد الأدلة ونصبها، فحينئذ ننظر ونقول ما الفرق بين دلالة منصوبة لا ننظر فيها وبين عدمها حتى إذا عزمنا على النظر فيها أوجدها الله تعالى. ومتى قالوا: نصب الأدلة من جملة التمكين الذى لا يحسن التكليف من دونه كالقدرة والآلة. قلنا: وكذلك وجود الامام عليه السلام من جملة التمكين من وجوب طاعته، ومتى لم يكن موجوداً لم تمكن طاعته، كما أن الأدلة إذا لم تكن موجودة لم يمكن النظر فيها فاستوى الامران .

وبهذا التحقيق يسقط جميع ما يورد فى هذا الباب من عبارات لا ترتضيها فى الجواب وأسئلة المخالف عليها، وهذا المعنى مستوفى فى كتبى وخاصة فى

تلخيص الشافى فلا نطول بذكره. والمثال الذى ذكره من أنه لو أوجب الله علينا أن نتوضأ من ماء بئر معينة لم يكن لها حبل نستقى به، وقال لنا: إن دنوتم من البئر خلقت لكم حبلا تستقون به [من] الماء، فإنه يكون مزيجا لعلتنا، ومتى لم ندن من البئر كنا قد أتينا من قبل نفوسنا لا من قبله تعالى. وكذلك لو قال السيد لعبده وهو بعيد منه: اشتر لى لحما من السوق، فقال: لا أتمكن من ذلك لانه ليس معى ثمنه، فقال: إن دنوت أعطيتك ثمنه، فإنه يكون مزيجا لعلته، ومتى لم يدن لاختذ الثمن يكون قد أتى من قبل نفسه لا من قبل سيده، وهذه حال ظهور الامام مع تمكيننا فيجب أن يكون عدم تمكيننا هو السبب فى أن لم يظهر فى هذه الاحوال لا عدمه، إذ كنا لو مكناه عليه السلام لوجد وظهر. قلنا: هذا كلام من يظن أنه يجب علينا تمكينه إذا ظهر ولا يجب علينا ذلك فى كل حال، ورضينا بالمثال الذى ذكره، لانه تعالى لو أوجب علينا الاستقاء فى الحال لوجب أن يكون الحبل حاصلا فى الحال لان به تزاح العلة، لكن إذا قال: متى دنوتم من البئر خلقت لكم الحبل إنما هو مكلف للدنو لا للاستقاء فيكفى القدرة على الدنو فى هذه الحال، لانه ليس بمكلف للاستقاء منها، فإذا دنا من البئر صار حينئذ مكلفا للاستقاء، فيجب عند ذلك أن يخلق له الحبل، فنظير ذلك أن لا يجب علينا فى كل حال طاعة الامام وتمكينه فلا يجب عند ذلك وجوده، فلما كانت طاعته واجبة فى الحال ولم نقف على شرطه ولا وقت منتظر وجب أن يكون موجودا لتزاح العلة فى التكليف ويحسن. والجواب: عن مثال السيد مع غلامه مثل ذلك لانه إنما كلفه الدنو منه لا الشراء، فإذا دنا منه وكلفه الشراء وجب عليه إعطاء الثمن. ولهذا قلنا: إن الله تعالى كلف من يأتى إلى يوم القيامة ولا يجب أن يكونوا موجودين مزاحى العلة لانه لم يكلفهم الآن، فإذا أوجدهم وأزاح علتهم فى التكليف بالقدرة والآلة ونصب الادلة حينئذ تناولهم التكليف، فسقط بذلك هذه المغالطة. على أن الامام إذا كان مكلفا للقيام بالامر وتحمل أعباء الامامة كيف يجوز أن يكون معدوما وهل يصح تكليف المعدوم عند عاقل، وليس لتكليفه ذلك تعلق بتمكيننا أصلا، بل وجوب التمكين علينا فرع على تحمله على ما مضى القول فيه، وهذا واضح. ثم يقال لهم: أليس النبى صلى الله عليه وآله اختفى فى الشعب ثلاث سنين لم يصل إليه أحد، واختفى فى الغار ثلاثة أيام ولم يجز قياسا على ذلك أن يعدمه الله تعالى تلك المدة مع بقاء التكليف على الخلق الذين بعثه

لطفاً لهم. ومتى قالوا: إنما اختفى بعدما دعا إلى نفسه وأظهر نبوته فلما أخافوه استتر. قلنا: وكذلك الامام لم يستتر إلا وقد أظهر آباؤه موضعه وصفته، ودلوا عليه، ثم لما خاف عليه أبوه الحسن بن علي عليهم السلام أخفاه وستره، فالامران إذا سواء. ثم يقال لهم: خبرونا لو علم الله من حال شخص أن من مصلحته أن يبعث الله إليه نبيا معينا يؤدي إليه مصالحه وعلم أنه لو بعثه لقتله هذا الشخص، ولو منع من قتله قهرا كان فيه مفسدة له أو لغيره، هل يحسن أن يكلف هذا الشخص ولا يبعث إليه ذلك النبي، أو لا يكلف. فإن قالوا: لا يكلف. قلنا: وما المانع منه، وله طريق إلى معرفة مصالحه بأن يمكن النبي من الاداء إليه. وإن قلتم: يكلفه ولا يبعث إليه. قلنا: وكيف يجوز أن يكلفه ولم يفعل به ما هو لطف له مقدور. فإن قالوا: أتى في ذلك من قبل نفسه. قلنا: هو لم يفعل شيئا وإنما علم أنه لا يمكنه، وبالعلم لا يحسن تكليفه مع ارتفاع اللطف، ولو جاز ذلك لجاز أن يكلف ما لا دليل عليه إذا علم أنه لا ينظر فيه، وذلك باطل، ولابد أن يقال: إنه يبعث إلى ذلك الشخص ويوجب عليه الاقياد له ليكون مزيحا لعلته، فإما أن يمنع منه بما لا ينافي التكليف، أو يجعله بحيث لا يتمكن من قتله، فيكون قد أتى من قبل نفسه في عدم الوصول إليه، وهذه حالنا مع الامام في حال الغيبة سواء. فإن قال: لابد أن يعلمه أن له مصلحة في بعثة هذا الشخص إليه على لسان غيره ليعلم أنه قد أتى من قبل نفسه. قلنا: وكذلك أعلمنا الله على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم والائمة من آبائه عليهم السلام موضعه، وأوجب علينا طاعته، فإذا لم يظهر لنا علمنا أنا أتينا من قبل نفوسنا فاستوى الامران. وأما الذي يدل على الاصل الثاني وهو أن من شأن الامام أن يكون مقطوعا على عصمته، فهو أن العلة التي لاجلها احتجنا إلى الامام ارتفاع العصمة، بدلالة أن الخلق متى كانوا معصومين لم يحتاجوا إلى إمام وإذا خلوا من كونهم معصومين احتاجوا إليه، علمنا عند ذلك أن علة الحاجة هي ارتفاع العصمة، كما نقوله في علة حاجة الفعل إلى فاعل أنها الحدوث، بدلالة أن ما يصح حدوثه يحتاج إلى فاعل في حدوثه، وما لا يصح حدوثه يستغنى عن الفاعل، وحكمنا بذلك أن كل محدث يحتاج إلى محدث، فبمثل ذلك يجب الحكم بحاجة كل من ليس بمعصوم إلى إمام وإلا انتقضت العلة، فلو كان الامام غير معصوم لكانت علة الحاجة فيه قائمة واحتجاج إلى إمام آخر، والكلام في إمامه كالكلام فيه، فيؤدي إلى إيجاب أئمة لا

نهاية لهم أو الانتهاء إلى معصوم وهو المراد. وهذه الطريقة قد أحكمناها في كتبنا فلا نطول بالاسئلة عليها لان الغرض بهذا الكتاب غير ذلك، وفي هذا القدر كفاية. وأما الاصل الثالث وهو أن الحق لا يخرج عن الامة فهو متفق عليه بيننا وبين خصومنا وإن اختلفنا في علة ذلك. لان عندنا أن الزمان لا يخلو من إمام معصوم لا يجوز عليه الغلط على ما قلناه، فإذا الحق لا يخرج عن الامة لكون المعصوم فيهم. وعند المخالف لقيام أدلة يذكرونها دلت على أن الاجماع حجة، فلا وجه للتشاغل بذلك.

اختلاف نظر شیخ طوسی و شریف مرتضی درباره موضوع علم امام^۱

بحثی مختصر در حاشیه موضوع حادثه کربلا

یکی از کتاب‌های مشهوری که حدود پنجاه سال پیش منتشر شد و از نام‌های آشنا درباره عاشوراپژوهی است نظر شریف مرتضی درباره حادثه کربلا و زمینه‌های آن و تحلیل رفتار سیدالشهداء (ع) و علم امام به عاقبت ماجرا را نقل کرد و از آن نتیجه گرفت که امام به عاقبت کار از آغاز علم نداشت (بعدها این استنباط را خیلی‌ها به واسطه این فهم نادرست آن نویسنده تکرار کردند بی آنکه ظاهراً به اصل عبارات شریف مرتضی توجه کنند). در یادداشتی نو شتم که این استنباط از گفتار مرتضی در تنزیه الأنبياء ناشی از ناآشنایی با میراث کلامی و شیوه‌های بحث‌های جدلی متکلمان است. شریف مرتضی از متکلمانی است که بیشترین دایره علم را برای امام معصوم قائل است. وانگهی درباره موضوع عاشوراء، خود مرتضی به همین بحث علم امام پرداخته که ما گزارش آن را در کتاب تلخیص الشافی شیخ طوسی می‌بینیم. نویسنده آن نوشته درباره عاشوراء بعد از نقل قسمت مرتبط با تنزیه الأنبياء، اتفاقاً این تکه را هم از تلخیص الشافی نقل می‌کند.

در اینجا به وضوح شریف مرتضی کسی قلمداد شده که قائل است امام به عاقبت کار علم داشت، منتها می گوید علم امام به تمام جزئیات نبود.

شریف مرتضی عقیده داشته که امیرالمؤمنین (ع) (یا سید الشهداء) به کشته شدن خودش در پایان کار و حتی به روز و شب آن آگاه بود؛ گرچه به لحظه فرود آمدن شمشیر آگاه نبود. متکلمان معتقد بودند این عدم علم در این نوع از جزئیات خاص باز «الطف» الهی (در معنای دقیق و کلامی آن) در حق ائمه (ع) بود و خود سبب مزید در ثواب و عنایت الهی است. شیخ طوسی بعد از نقل نظریه استادش مرتضی می نویسد که من تأمل و نظری درباره این دیدگاه دارم و محترمانه نظر مرتضی را رد می کند. این تکه را شیخ طوسی بعدها و بعد از مرگ استادش به کتاب تلخیص الشافی اضافه کرده است.

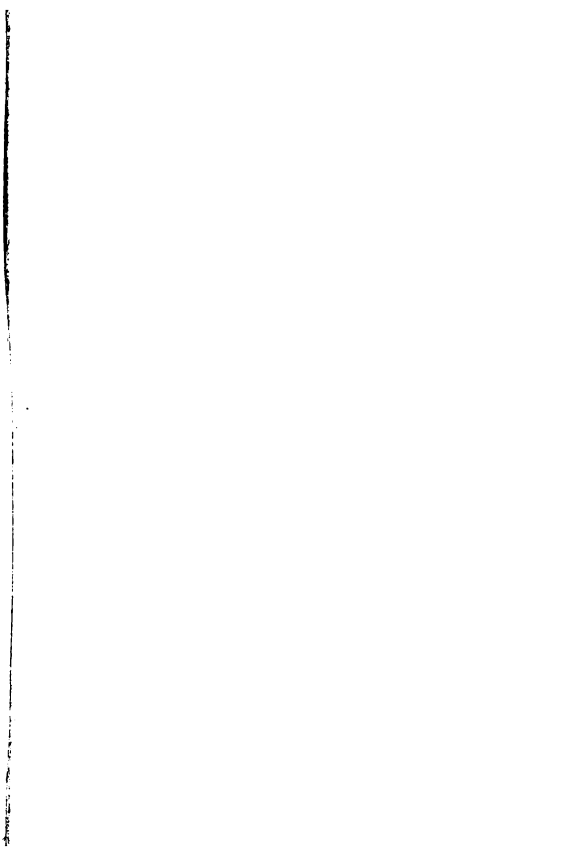
هر چه هست، از سیاق این تکه پُر روشن است و من تردیدی ندارم که شیخ طوسی ضمن اینکه موافق نظر مرتضی در علم پیشینی امام است قائل به این است که امام به تمامی جزئیات و نحوه کشته شدن خود علم داشت (یعنی نظر اولی که شیخ در برابر نظر مرتضی قرار می دهد).

فارغ از این نکته که علم امام حسین (ع) به پایان ماجرا حتی نیازمند وجود علمی الهی نبود و با درکی درست از صحنه امور نه تنها خود امام بلکه هر مطلعی می توانست آن را پیش بینی کند (کما اینکه همان اول کار تعدادی از اصحاب و دوستان و بستگان حضرت آن را پیش بینی کردند)، نویسنده کتابی که در بالا بدان اشاره شد اصرار دارد وجود این علم را منکر شود. من کاری به اعتقاد این نویسنده ندارم. منتها تحریف کلام شریف مرتضی و شیخ طوسی زینده نیست. این نویسنده به خوبی می داند که نقل طوسی از مرتضی در این قسمت از کتاب تلخیص سازگار با عقیده مختار خودش نیست. بنابراین دست به تقطیعی نادرست زده و کلام مرتضی را آنجا که ناظر است به آنچه گفتیم، بدون آنکه خواننده را توجه دهد، سانسور کرده و ناقص نقل کرده است. بعد هم برای اینکه کسی خدای ناکرده فکر نکند دست کم شیخ طوسی موافق با نظر او درباره عدم علم امام نیست در تفسیری ناصحیح گفتار شیخ طوسی را به شکل نادرستی ارزیابی کرده است. او می نویسد که آنچه شیخ طوسی قبل از آن گفته بود نشان می دهد وی کاملاً موافق شریف مرتضی

درباره تحلیل زمینه‌های قیام عاشورا است و او هم مانند مرتضی به علم امام به عاقبت ماجرا باور نداشت. این در حالی است که طوسی در قسمت قبل صرفاً خلاصه‌ای از تنزیه الانبیاء را به دست داده است.

در یادداشت قبل، گفتیم که منظور شریف مرتضی از بیان آن نوع مطالب در تنزیه چه بوده و صرفاً در مقام پاسخ‌گویی به شبهات مخالفان بوده است (کما اینکه قصد طوسی در این بخش و بخش‌های دیگر تلخیص الشافی نیز همین است). بی اطلاعی از شیوه‌های بحثی متکلمان موجب شده که این نویسنده به شیخ و استادش مرتضی مطالبی را نسبت دهد که روح آن دو هم از آن خبر ندارد. خودتان عبارات شیخ را ببینید:

فان قيل: أليس في أصحابكم من قال: إن الحسين عليه السلام كان يعلم ما ينتهي إليه أمره، وأنه يقتل ويخذله من راسله و كاتبه، وإنما تعبد بالجهاد والصبر على القتل، أيجوز ذلك عندكم أم لا؟ وكذلك قالوا في أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يعلم أنه مقتول، و الاخبار عنه مستفيضة به، وأنه كان يقول: «ما يمنع أشقاها أن يخضب هذه من هذا» و يؤمى الى رأسه و لحيته. و أنه كان يقول تلك الليلة وقد خرج و صحن الإوز في وجهه «إنهن صوانح تتبعها نوائح». قالوا: و إنما أمر بالصبر على ذلك، فهل ذلك جائز عندكم؟ قيل: اختلف أصحابنا في ذلك: فمنهم من أجاز ذلك وقال: لا يمتنع أن يتعبد بالصبر ممن فعله على مثل ذلك، لأن ما وقع من القتل، و إن كان ممن فعله قبيحا، فالصبر عليه حسن و الثواب عليه جزيل، بل ربما كان أكثر، فان مع العلم بحصوله القتل لا محالة الصبر أشق منه اذا جَوَزَ الظفر و بلوغ الغرض. و منهم من قال: إن ذلك لا يجوز، لأن دفع الضرر عن النفس واجب عقلا و شرعا و لا يجوز أن يتعبد بالصبر على القبيح، و إنما يتعبد بالصبر على الحسن و لا خلاف أن ما وقع من القتل كان قبيحا، بل من أقبح القبيح. و تأول هذا القائل ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام من الأخبار الدالة على علمه بقتله بأن قال: كان يعلم ذلك على سبيل الجملة، و لم يعلم الوقت بعينه، و كذلك علم الليلة التي يقتل فيها بعينها غير أنه لم يعلم الوقت الذي يحدث فيه القتل، و هذا المذهب هو الذي اختاره المرتضى رحمة الله عليه في هذه المسألة. ولى في هذه المسألة نظر.^۱



برداشتی نادرست از کلام شریف مرتضی دربارهٔ حادثهٔ کربلا^۱

بیش از سی سال است که با شریف مرتضی مأنوسم و به‌ویژه در ده سال گذشته بیشتر وقت من مصروف کار روی زندگی، آثار، اندیشه کلامی و اصولی و فقهی او شده و بخشی از نتایج آن تاکنون منتشر شده و بخشی هم به شرط حیات و توفیق منتشر خواهد شد. فهم سخنان شریف مرتضی همیشه ساده نیست. باید با ادبیات کلامی و جدلی دوران او و مکاتب کلامی شیعی و معتزلی کاملاً آشنا بود تا بتوان مباحث کلامی او را حتی در موضوع امامت به‌خوبی درک کرد و فهمید. یکی از مواردی که سخنان او تاکنون به صورت کاملاً ناصوابی فهم شده سخن مرتضی در تنزیه الأنبياء و الأئمة دربارهٔ حادثهٔ کربلا است.

هدف اصلی شریف مرتضی در کتاب تنزیه الأنبياء پاسخ به «شبهاتی» است که دربارهٔ عصمت انبیاء و ائمهٔ شیعه از سوی متکلمان مختلف ابراز شده بود و چون شریف مرتضی به عصمت انبیاء و ائمه در تمام سطوح معتقد بود بنابراین می‌بایست به آن شبهات پاسخ می‌داد. در مقام پاسخ به شبهات، شریف مرتضی چه در این کتاب و چه در آثار دیگرش مانند الشافی شیوه‌های مختلفی را اتخاذ می‌کند. درست

مانند سنت کهن علم کلام و مباحث جدلی که در عصر او کاملاً رایج بوده (و قرن‌هاست آن شیوه‌ها کم‌وبیش منسوخ شده) گاهی مرتضی جواب حلی می‌دهد و گاهی جوابی نقضی، گاهی از جدل بهره می‌گیرد و گاهی در مقابل از مبانی اصلی کلامی‌اش استفاده می‌کند.

علاوه بر آن، باید دانست که مخاطب مرتضی در تنزیه الانبیاء و الأئمة صرفاً شیعیان نبوده‌اند؛ سهل است اساساً این کتاب را وی در پاسخ به «مخالفان» اعم از معتزله و اصحاب حدیث سنی و اشعریان نوشته است. در مواردی، پاسخ‌های او در این کتاب صرفاً پاسخ به معتزله است. گاهی صرفاً در مقام پاسخگویی به اشعریان و متکلمان «سنی» است و گاهی نه این دو گروه که صرفاً سخنش ناظر به نقد آرای اصحاب حدیث حنبلی و عامه است. برای همین هم هست که تنزیه الانبیاء شاید حتی بیش از شیعیان در میان اهل سنت و معتزله کتابی شناخته شده بوده و از آن نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های اهل سنت در طول تاریخ وجود داشته است. بی‌آشنایی با این شیوه‌ها و این موضوعات فهم کلام مرتضی گاه مخاطره‌آمیز و مسبب اشکال در فهم می‌شود. از نمونه‌های آن بی‌توجهی به پیش‌زمینه سخن مرتضی در تنزیه الانبیاء در موضوع تحلیل حادثه کربلاست.

در بخش مربوط به حادثه کربلا، اصل سخن شریف مرتضی با مخالفان عصمت امام است و اینکه اگر او عصمت داشت و از هر خطایی مصون بود چرا خود و خاندانش را با وجود آنکه نتیجه از آغاز معلوم بود به خطر انداخت و به کاری اقدام کرد که به کشته شدن خود و خانواده و اصحابش انجامید. وانگهی، چگونه می‌توان کنش و رفتار امام حسین (ع) را با رفتار برادر بزرگوارش امام مجتبی (ع) در صلح با معاویه جمع کرد و سازگار دید؟ اگر این دو امام هر دو از خطا مصون بوده‌اند پس این ناسازگاری آن دو در رفتار سیاسی را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ لاجرم باید یکی درست باشد و دیگری غلط و بنابراین ادعای امامیه در عصمت هر دو امام لامحاله صحیح نیست. این یک پرسش جدلی بود. آگاهان به رشته تاریخ علم کلام قدیم به‌درستی با خواندن عبارات این شبهه و پاسخ‌های مرتضی به آن تشخیص می‌دهند که مرتضی در مقام پاسخ تنها به مبانی اصلی امامیه استناد نمی‌کند، بلکه در جایگاه پاسخ، مانند همه موارد دیگر، به مسلمات طرف مقابل هم حتی اگر آنها را خود قبول ندارد

استناد می‌کند، از جمله به خبر واحدی که خودش ده‌ها و بل صدها صفحه در رد اعتبار آن نوشته؛ یا به قیاس و انواعی از مفهوم مخالف یا امارات ظنی استناد کند که خود مخالف آن نوع از استدلال‌های ظنی بوده و ده‌ها برگ در رد اعتبار آنها نوشته است. باری، اگر منظومهٔ فکری شریف مرتضی و پیش‌زمینهٔ آثارش و مخاطبان هر یک را به‌درستی شناسیم ممکن است دچار خطا شویم و از تفسیر شریف مرتضی از واقعهٔ کربلا درک اشتباهی داشته باشیم؛ کما اینکه این اشتباه را در طی چند دههٔ گذشته در برخی کتاب‌های مشهوری که دربارهٔ تحلیل حادثهٔ کربلا نوشته شد دیدیم. در واقع آنچه شریف مرتضی به آن پاسخ می‌دهد شبههٔ «مخالفان» بود نه پرسشی از سوی شیعیان و امامیه. شبهه به روایت مرتضی این بود:

مسألة. فإن قيل: ما العذر فی خروجه علیه السلام من مكة بأهله وعياله إلى الكوفة والمستولى عليها أعداؤه، والمتأمر فيها من قبل يزيد منبسط الأمر والنهي، وقد رأى عليه السلام صنع أهل الكوفة بأبيه وأخيه، وأنهم غدارون خوانون، وكيف خالف ظنه ظن جميع أصحابه في الخروج وابن عباس يشير بالعدول عن الخروج ويقطع على العطب فيه، وابن عمر لما ودعه يقول استودعك الله من قتيل، إلى غير ما ذكرناه ممن تكلم في هذا الباب. ثم لما علم بقتل مسلم بن عقيل (رضی) وقد انقذه راندا له، كيف لم يرجع لما علم الغرور من القوم وتغطن بالحيلة والمكيدة، ثم كيف استجاز ان يحارب بنفر قليل لجموع عظيمة خلفها، لها مواد كثيرة. ثم لما عرض عليه ابن زياد الامان وأن يبايع يزيد، كيف لم يستجب حقنا لدمه ودماء من معه من أهله وشيعته ومواليه. ولم القى بيده إلى التهلكة وبدون هذا الخوف سلم أخوه الحسن عليه السلام الأمر إلى معاوية، فكيف يجمع بين فعليهما بالصحة؟

در مقام پاسخ، مرتضی با مبانی کلامی مخالفان به پاسخ می‌پردازد نه اینکه در مقام تحلیلی بر اساس مبانی امامیه از واقعهٔ عاشوراء باشد. او در مقام پاسخ به این نکات توجه می‌دهد:

۱. امام وظیفه دارد در جهت احقاق حق خود در امامت به شرط طبیعی بودن شرایط تحقق آن و مشقات آن اقدام کند.
۲. امام وظیفه دارد بر حسب علم ظاهری و «امارات» حکم و عمل کند.

۳. سید الشهداء (ع) به هر وسیله مشروع دست زد تا حجت را بر دشمنانش اتمام کند و در عین حال سعی کرد تا جایی که وظیفه شرعی دارد راهی را پیدا کند که از کشته شدن خود و خاندان و اصحابش جلوگیری کند.

۴. دست آخر هم با توجه به اجتهاد و فهم خود از مسائل در مقابله با ابن زیاد و عمر بن سعد و با وجود همه تلاشش برای جلوگیری از خونریزی و جنگ، ایستادگی کرد و ذلت را نپذیرفت.

در تمامی این موارد شریف مرتضی بر اساس مبانی «مخالفان» سخن گفته و در هر قسمت هم به روایات مقاتلی که اهل سنت آنها را قبول داشتند استناد کرده، روایاتی که اخبار آحادند و مرتضی خود در صد جای دیگر استناد به آنها را در مباحث اعتقادی یا فقهی مردود دانسته بود. منتها، اینجا جای بحثی جدلی بود.

مرتضی در الانتصار خود، که اثری در فقه است و در انتصار منفردات امامیه در فقه در برابر حجج و آرای فقهی «مخالفان» است، نیز همین شیوه را داشته و خود مفصلاً در آن کتاب و چند اثر دیگر به این شیوه اشاره کرده و چرایی این شیوه جدلی را با وجود مخالفتش با خبر واحد و قیاس و برخی دیگر از مبانی ظنی فقه و کلام اهل سنت به روشنی بیان کرده است.

اینجا تکه‌هایی از عبارات او را از کتاب تنزیه الأنبياء در مقام پاسخ به «شبهه» ی بالا نقل می‌کنم. استناد به این پاسخ‌ها برای نشان دادن تحلیل ویژه مرتضی از واقعه عاشورا یا اسباب و علل و چرایی آن یا در موضوع علم امام تنها برخاسته از ناآشنایی با میراث کهن کلامی و عدم آشنایی با مبانی استدلالی و جدلی شریف مرتضی است. راه حلش هم خواندن بیشتر آثارش و انس با آنهاست.

عبارات او از این قرار است:

قلنا قد علمنا أن الامام متى غلب في ظنه يصل إلى حقه والقيام بما فوض إليه بضرب من الفعل، وجب عليه ذلك وإن كان فيه ضرب من المشقة يتحمل مثلها تحملها، وسيدنا أبو عبد الله عليه السلام لم يسر طالباً للكبوة إلا بعد توثق من القوم وعهود وعقود، وبعد أن كاتبوه عليه السلام طائعين غير مكرهين ومبتدئين غير مجبيين... ورأى (ع) من قوتهم على من كان يليهم في الحال من قبل يزد، وتشحنهم عليه وضعفه عنهم، ما قوى في ظنه أن المسير

هو الواجب، تعین علیه ما فعله من الاجتهاد والتسبب، ولم يكن فى حسابه أن القوم يغدر بعضهم، ويضعف أهل الحق عن نصرته ويتفق بما اتفق من الامور الغريبة... ولما رأى أن لا سبيل له إلى العود ولا إلى دخول الكوفة، سلك طريق الشام سائرا نحو يزيد بن معاوية لعلمه عليه السلام بأنه على ما به أرق من ابن زياد وأصحابه، فسار عليه السلام حتى قدم عليه عمر بن سعد فى العسكر العظيم، وكان من أمره ما قد ذكر وسطر، فكيف يقال انه القى بيده إلى التهلكة؟ وقد روى أنه صلوات الله وسلامه عليه وآله قال لعمر بن سعد: اختاروا منى إما الرجوع إلى المكان الذى اقبلت منه، أو أن أضع يدي فى يد يزيد ابن عمى ليرى فى رأيه، وإما أن تسيرونى إلى ثغر من ثغور المسلمين، فأكون رجلا من أهله لى ماله وعلى ما عليه... فلما رأى (ع) إقدام القوم عليه وإن الدين منبوذ وراء ظهورهم وعلم أنه إن دخل تحت حكم ابن زياد تعجل الذل وآل امره من بعد إلى القتل، التجأ إلى المحاربة والمدافعة بنفسه وأهله ومن صبر من شيعته، ووهب دمه ووقاه بنفسه. وكان بين إحدى الحسينين: إما الظفر فربما ظفر الضعيف القليل، أو الشهادة والميتة الكريمة... وأما مخالفة ظنه عليه السلام لظن جميع من أشار عليه من النصحاء كابن عباس وغيره، فالظنون انما تغلب بحسب الامارات. وقد تقوى عند واحد وتضعف عند آخر، لعل ابن عباس لم يقف على ما كوتب به من الكوفة، وما تردد فى ذلك من المكاتبات والمراسلات والعهود والمواثيق. وهذه أمور تختلف أحوال الناس فيها ولا يمكن الإشارة إلا إلى جملتها دون تفصيلها... فأما محاربة الكثير بالنفر القليل فقد بينا أن الضرورة دعت إليها وإن الدين والحزم ما اقتضى فى تلك الحال إلا ما فعله، ولم ييذل ابن زياد من الامان ما يوثق بمثله. وإنما أراد إذلاله والغض من قدره بالنزول تحت حكمه، ثم يفضى الامر بعد الذل إلى ما جرى من إتلاف النفس. ولو أراد به (ع) الخير على وجه لا يلحقه فيه تبعة من الطاغية يزيد، لكان قد مكثه من التوجه نحوه استظهر عليه بمن ينفذه معه. لكن التراث البدوية والاحقاد الوثنية ظهرت فى هذه الاحوال. وليس يمتنع أن يكون عليه السلام من تلك الاحوال مجوزا أن يفنى إليه قوم ممن بايعه وعاهده وقعد عنه، ويحملهم ما يكون من صبره واستسلامه وقلة ناصره على الرجوع إلى الحق دينا أو حمية، فقد فعل ذلك نفر منهم حتى قتلوا بين يديه شهداء. ومثل هذا يطمع فيه ويتوقع فى أحوال الشدة. فأما الجمع بين فعله (ع) وفعل

أخيه الحسن فواضح صحيح، لان أخاه سلم كفا للفتنة وخوفا على نفسه وأهله وشيعته، واحساسا بالغدر من أصحابه. وهذا لما قوى في ظنه النصرة ممن كاتبه وتوثق له، ورأى من أسباب قوة أنصار الحق وضعف أنصار الباطل ما وجب عليه الطلب والخروج. فلما انعكس ذلك وظهرت امارات الغدر فيه وسوء الاتفاق رام الرجوع والمكافة والتسليم كما فعل أخوه، فمنع من ذلك وحيل بينه وبينه، فالحالان متفقان.

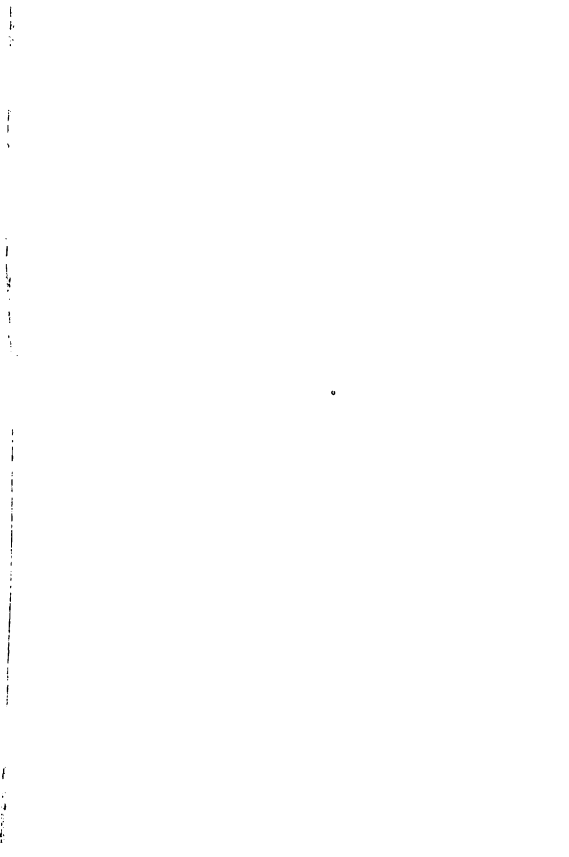
در پایان بد نیست مقدمه شریف مرتضی را در تنزیه الانبیاء با هم مرور کنیم تا با شیوه جدلی او در این کتاب آشنا شویم:

... سألت - احسن الله توفيقك - إملاء كتاب في تنزيه الانبياء والائمة عليهم السلام عن الذنوب والقبائح كلها، ما سمي منها كبيرة أو صغيرة والرد على من خالف في ذلك، على اختلافهم وضروب مذاهبهم وأنا اجيب إلى ما سألت على ضيق الوقت، وتشعب الفكر، وأبتدئ بذكر الخلاف في هذا الباب، ثم بالدلالة على مذهب الصحيح من جملة ما اذكره من المذاهب، ثم بتأويل ما تعلق به المخالف من الآيات والاخبار، التي اشتبه عليه وجهها، وظن انها تقتضى وقوع كبيرة أو صغيرة من الانبياء والائمة عليهم السلام، ومن الله تعالى استمد المعونة والتوفيق، وإياه اسأل التأييد والتسديد.

فصل دوم

شریف مرتضیٰ به مثابۀ یک

متکلم بهشمی



شریف مرتضی و دوران گذار در گفتمان دینی تشیع^۱

ابو القاسم ذوالمجدین علی بن الحسین بن محمد موسوی، معروف به شریف یا السید مرتضی (۳۵۵- ۴۳۶ق)^۲، از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین متکلمان و اصولیان امامیه است. وی متولی نقابت سادات و پاره‌ای از مناصب دولتی دیگر بود.^۳ او در عین حال مهم‌ترین شاگرد شیخ مفید نیز بود. نیای مادری‌اش ناصر کبیر اطروش است که از امامان زیدیه قلمداد می‌شود و پدرش یا دست‌کم خاندان پدری‌اش نیز

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۰ اردیبهشت ۱۳۹۶

۲. منابع احوال و آثار او بسیار زیاد است. برای نمونه‌های مهم علاوه بر کتاب‌های فهرست نجاشی، رجال طوسی، نک: تاریخ بغداد، ۴۰۲/۱-۴۰۳؛ الذخیره فی محاسن اهل الجزیره، قسمت چهارم، مجلد دوم، ۴۶۵-۴۷۵؛ پاخرزی، دمیة القصر، ۲۹۹/۱-۳۰۳؛ وفيات الأعیان، ۳۱۳/۳-۳۱۷؛ برای سایر منابع شیعی و سنی، نک: عبدالعزیز طباطبائی، الغدير فی التراث الاسلامی؛ نیز نک: امینی، الغدير، ۲۶۲/۴-۲۹۹؛ مقدمه دیوان شریف مرتضی؛ ادب المرتضی؛ برای فهرست آثارش، نک: ادب المرتضی؛ ریاض العلماء؛ نک: محمدرضا جعفری، «الشريف المرتضی، أضواء علی حياته وآثاره»، تراثا، شماره‌های ۳۰-۳۱، ۱۴۴-۲۹۹؛ مکدرموت، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید؛ مدخل وی در دائرة المعارف اسلام (EP) فهرست تألیفات او را شاگردش ابوالحسن محمد بن محمد البصروی البغدادی (د. ۴۴۳ق)، در رساله‌ای نوشته که متن آن مکرر از جمله در ادب المرتضی و ریاض العلماء به چاپ رسیده است؛ برای بصری، نک: دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل «بصری».

۳. نک: از جمله در شیخ الشرف العبدلی، تهذیب الأنساب، ۱۵۴.

بر مذهب واقفه بوده‌اند، اما خود او امامی مذهب بود و به خواست مادرش^۱ تحت تعلیم شیخ مفید قرار گرفت.

شریف مرتضی در درجه نخست یک متکلم بود که در عین حال — به سنت متکلمان آن دوره — در اصول فقه نیز قلم می‌زد. او در عین حال شاعر و ادیب نیز بود و همه اینها را در کنار دانش فقه یک‌جا داشت. وی در دانش فقه آثار برجسته و مهمی داشته که برخی از آنها باقی مانده است. شریف مرتضی همراه استادش شیخ مفید در بسط جریان اصولی و متکلمانانه فقه و مقابله با جریان اصحاب حدیث امامیه سهم اصلی را داشتند. در ورود اندیشه‌های کلامی معتزله در میان امامیه نیز شریف مرتضی سهم اصلی را داشته است.^۲

در سنت امامیه، گرچه شریف مرتضی شاگرد شیخ مفید قلمداد می‌شود، اما حقیقت آن است که او تأثیری هم‌طراز استادش بر فقه شیعه داشته و در دانش‌های کلام و اصول فقه تأثیر او بر جامعه امامیه بسی فراتر از استادش بوده است.^۳ او کتاب مهمی در فقه به نام المصباح^۴ داشته که از میان رفته، اما عمده‌تأ سهم او را باید در تدوین جامع اصول فقه و تبیین ادله فقهی بر اساسی قطعی همچون رد خبر واحد و نشانیدن اجماع طائفه امامیه به جای آن و رد صریح قیاس دانست. راهکار اجماع امامیه در فقه شریف مرتضی، برای تضمین قطعیت احکام فقهی شیعه است که همواره بر آن به‌عنوان یکی از دلایل وجود امام در عقاید امامیه تأکید می‌شده و پناه بردن به قیاس و اجتهاد رأی و شیوه‌های ظنی دیگر، که در فقه اهل سنت مورد بهره‌برداری قرار می‌گرفت، شدیداً مورد انتقاد وی بود. در شرایط غیبت امام غائب، که دسترسی به قول امام معصوم مستقیماً امکان‌پذیر نیست، اجماع امامیه کاشف از قول معصوم تلقی و جانشین آن شد.^۵

۱. نک: ابن ابی الحدید، ۴۱/۱.

۲. طبعاً به دلیل اعتقادات امامی‌اش در مسائل امامت و نیز پاره‌ای از دیگر مسائل کلامی اختلافاتی میان او با شیوخ بهمنی که وی با آنان پیوند داشت، وجود داشت؛ درباره پیوند او با معتزله، نک: حاکم جشمی، شرح العیون، ۳۸۳؛ ابن مرتضی، ۱۹۸؛ برای اندیشه‌های کلامی او نک: مکدرموت؛ برای اختلافات کلامی او با استادش، نیز نک: ابن طائوس، کشف المحجّة، ۲۰؛ فرج المهموم، ۴۱-۴۲.

۳. نک: گفتار مجدالدین ابن اثیر در جامع الأصول که او را براساس حدیثی منسوب به پیامبر، پس از کلینی در رأس سده پنجم مجلّد دین در تشیع امامی خوانده است، نک: ۳۲۳/۱۱.

۴. برای آن نک: نجاشی، شرح حال شریف مرتضی؛ رسائل المرتضی، ۳۲۳/۴؛ نقل از آن در المعتبر، ۳۵/۱؛ ۴۷؛ سران، ۲۰۸/۱، ۲۲۳، و موارد دیگر؛ نیز نک: مدرسی، مقدمه‌ای بر فقه شیعه؛ برای فقه سید مرتضی.

۵. برای این نکته نک: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ذیل «اجماع»؛ نک: شریف مرتضی، الذریعة، ۶۰۶/۲.

از نظر متکلمان، امام معصوم منبع تفسیر و تبیین شریعت قلمداد می‌شد و قول او متکی بر قطعیت بود و دیگر نیازی به اجتهاد مبتنی بر ظنون شرعی، که اهل سنت مطرح می‌کنند، نمی‌ماند. این دیدگاه ریشه در تحولی در عقاید شیعه امامیه دارد که در آن امام از جایگاه متولی امر حکومت تبدیل به جانشین پیامبر (ص) در تبیین شریعت می‌شود. این تحول، که به‌ویژه با تحول نظریه عصمت مورد توجه قرار گرفت، پروبلماتیک سیاسی را به حاشیه می‌برد و امام را از جایگاه جانشین پیامبر در اداره جامعه مسلمانان به جانشین پیامبر در تفسیر و تأویل شریعت تبدیل می‌کند. البته تحول از امام به مثابه خلیفه به امام به مثابه پیشوای ملکوتی در گذار از تشیع دوران اولیه به تشیع گروه‌های شیعی کوفه، که بعدها حتی عنوان غلات نیز یافتند، صورت گرفته بود. تفاوت دیدگاه جریان متکلمان، از دوران هشام بن حکم به بعد، این بود که در این دیدگاه نقش سیاسی امام بسیار به حاشیه رفت و از دیگر سو - به جای آنکه امام در مقام پیشوای ملکوتی نقش پیامبرگونه پیدا کند و منبع تأویل شریعت باشد و از آن جایگاه تفسیری تکوینی ارانه شود - به منزله جانشین پیامبر در تفسیر و تبیین احکام شریعت و به تعبیر معمول دیگر «حجت» شد. در این نظام فکری، امام به مثابه حجت جای خلیفه را نمی‌گرفت، بلکه درست مقارن با تحولات مربوط به تولید نظریه فقیه در جامعه اسلامی به طور عام و نقش آن، که نخستین بار شافعی تبیین جامعی از آن ارائه کرد، امام در اندیشه این مکتب شیعی جای فقیه را گرفت با این تفاوت که منبع علم او قطعی تلقی شد.

در تشیع کوفی، گرچه در آغاز شاید تنها تمایل به امام علی (ع) و اهل بیت عمومیت داشت ولی به تدریج، شاید در نیمه دوم و اواخر قرن اول، مسئله امامت بلافصل امام علی (ع) پس از پیامبر (ص) غلبه بیشتری یافت. هم‌زمان نوعی مذهب باطنی و تأویلی که مبتنی بر نوعی فرجام‌باوری بود، در میان برخی گرایش‌های شیعی کوفه رواج یافت. گروه‌های دیگری بیشتر بر مفهوم شورا و ضرورت شورایی بودن انتخاب خلیفه تأکید داشتند. این گروه‌های شیعی با بسط این نظریه تمایلات سیاسی روشن‌تری پیدا کردند. در حالی که گروه‌های نخست بیشتر تمایلات فرجام‌باورانه را بسط می‌دادند.

در دوران گذار از قرن اول به قرن دوم، تشیع فاطمی قدرت بیشتری گرفت و آنان نظریه وصایت را، که در تشیع پیش تر تنها درباره انتقال امامت به کار گرفته می شد، به عنوان تفسیری برای جایگاه اهل بیت و فرزندان حضرت فاطمه (س) و نسبت آنان با پیامبر ارانه کردند.

در قرن دوم، در کنار جریان اصلی گروه های شیعی کوفه، که یا عقاید فرجام باوری و باطنی داشتند یا گرایش های سیاسی روشنی که بر شایستگی اهل بیت در امر خلافت تأکید می کردند، شماری از شیعیان کوفی تنها به مرجعیت اهل بیت در شریعت و تفسیر احکام و ارانه فتاوی قائل بودند. این جریان البته در آغاز جریانی حاشیه ای بود، اما رفته رفته پس از امام صادق (ع) رو به گسترش نهاد و عاقبت زمینه ساز نظریه ای نوین در امامت شد. نظریه ای که به نظر می رسد هشام بن حکم، متکلم امامی، در ارانه آن سهم اصلی را داشته است. در این نظریه، نقش سیاسی امام به حاشیه می رود و امام بیشتر به عنوان معصوم و به دور از خطا معرفی می شود که در شریعت و تفسیر دین نقش حجت را دارد. گفتار و کردار او حجت است و او در جایگاه حجت خداوند بر روی زمین جانشین پیامبر است.

این نظریه چنان که پیش تر گفتیم، در جریان تشیع کوفی ریشه داشت و در آن — مانند جریان دیگر — امام پیشوای ملکوتی بود، هر چند به جایگاه تفسیری امام در فقه و شریعت توجه بیشتری می کرد. شکل گیری این جریان با تولد و پیدایش مکاتب فقهی مختلف اسلامی در بوم های مختلف هم زمان بود. شماری از متکلمان و فقیهان شیعی امامی با دنبال کردن این جریان بیشتر بر آثار و احادیث فقهی تأکید می کردند، اما امامیان سده سوم، با انتقال و گسترش احادیث عام شیعی کوفی، باور به این نظریه را با علائم فرجام باوری و باطنی و تأویلی جمع کردند و در نتیجه ضمن آنکه به روایات فقهی عنایت داشتند، باورهای کهن تر شیعی درباره پیشوای ملکوتی را هم مورد توجه قرار دادند. متکلمانی مانند شیخ مفید و سید مرتضی بعدها در ارانه نظریه فقهی — کلامی نوین خود، بیشتر بر میراث فقهی امامان و نقش تفسیری آنان در شریعت تکیه کردند.

شیخ مفید به ویژه در مباحث امامت و اثبات آن و ارانه نظریه ای نظام مند در این باره بر شاگردش فضل تقدم دارد و مبتکر تلقی می شود و در این رابطه تأثیری جاودانه

بر تفکر امامیه نهاده، اما دست کم نظر به حجم کتاب‌هایی که از شریف مرتضی در سده‌های بعد باقی ماند، باید گفت که بیشتر به شریف مرتضی ارجاع داده شد.^۱ به طور خاص، می‌دانیم که شریف مرتضی با تألیف الشافی در رد بر قسمت امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار، و نیز با تدوین چندین کتاب و رساله دیگر درباره امامت توانست نظریه‌های استادش را بسط و گسترش دهد و تبیین نظام‌مندتری از آموزه امامت شیعی عرضه کند. چارچوبی که شریف مرتضی، به تأسی از استادش شیخ مفید، در ارائه نظام فکری امامت شیعی پیشنهاد می‌کند، از نظریات تأویلی و باطنی کهن تشیع دور بود؛ زیرا که آنان این نظریات را تحت عنوان گرایش غالیانه رد می‌کردند.

بنابراین، محوریت امام در تشیع که در بیشتر جریان‌های شیعی کوفه و امامی بسط یافته و در کانون نظریه‌ای جامع درباره جهان‌شناسی، پیامبرشناسی، و فرجام‌شناسی جای گرفته بود و بیشتر حول طبیعت ملکوتی و معنوی امام دور می‌زد، در نظام فکری متکلمان — به‌ویژه از عصر شیخ مفید — جای خود را به نظریه‌ای متناسب با شریعت داد که امام در آن جانشین پیامبر در اداره جامعه و تبیین مسائل دینی دیده می‌شد. این نظریه اخیر با نظریه اهل سنت درباره خلیفه که برای خلیفه در تبیین و تفسیر شریعت جایگاهی قائل نبود تفاوت داشت. بنابراین، در نظام فکری شیخ مفید و شاگردانش دو مسئله ضرورت نص / نصب امام از سوی پیامبر و ضرورت عصمت امام، که وی را در قطعیت دینی و دوری از هرگونه ظن شایسته مرجعیت می‌ساخت، پررنگ‌تر بود. احادیث شیعی، که از دوران‌های نخستین تشیع و دوران امامان نقل می‌شد، در بردارنده نگاهی به عالم و نسبت خداوند با انسان و جایگاه وجودی امام در عالم بود که تفسیر متفاوتی از تاریخ نجات و جایگاه شریعت و وظایف انبیاء را ایجاب می‌کرد و امام را در محور تاریخ اسطوره‌ای و مقدس قرار می‌داد. بعدها این عقاید با تفسیری فقهی از دین، که برخاسته از برخی مبانی کلامی و اصولی نوین معتزلی بود، سازگار نیامد و بنابراین متکلمانی مانند شیخ مفید و شریف مرتضی را به واکنش، دست کم نسبت به پاره‌هایی از آن منظومه که با مبانی نظری آنان در تضاد مستقیم بود، واداشت.

از دیگر سو، گفتیم که از همان دوران حضور امامان، جریانی در تشیع کوفی به امامان بیشتر به چشم منبع تفسیر فقه و شریعت می‌نگریست و احادیث فقهی را اولویت می‌داد. در دوران متأخر امامان، جریان محدثان امامیه در بوم‌های گوناگون، هر دو سنت یادشده را به‌عنوان تعالیم امامان منتقل می‌کردند و جز برخی از جریان‌هایی که همان زمان هم به‌عنوان غلات شناخته می‌شدند و تفسیر شریعت‌مدار را به‌کلی رد می‌کردند، عموماً محدثان امامیه هر دو نوع تعالیم را در کنار هم می‌پذیرفتند. بنابراین، محدثان جریان قم، که طبعاً جریان حدیث‌گرا بودند، هر دو نوع احادیث از امامان روایت می‌کردند و تنها با برداشت گروه‌های غالی محض مخالفت داشتند.

جریان متکلمان، که از دوره به‌ویژه جایگاه خود را در میان امامیه بیش از پیش تحکیم کرده بود، به علت آنکه برخی از آن مبانی فکری را که در احادیث شیعی تبلور می‌یافت، نمی‌توانستند بپذیرند ضمن رد آن عقاید و ارائه مبانی جدید ناچار بودند که به این احادیث واکنش نشان دهند. برای همین، ناچار شدند که آن احادیث را به‌عنوان احادیث آحاد رد کنند. آنان اساساً اعتقاد داشتند که اخبار آحاد اصلاً حجیت ندارد. عدم پذیرش حجیت اخبار آحاد، که ریشه در تفکر معتزلی آنان نیز داشت (و البته در اصل گرایشی شیعی برای رد احادیث اهل سنت از یک سو و تأکید بر ضرورت حضور امام زنده در جامعه با تأکید بر ظنی بودن اخبار آحاد بود)، طبعاً در نقطه‌مقابل نظر محدثان بود که برخلاف این دیدگاه، و بنا بر دیدگاه کلی خود درباره حدیث، می‌گفتند که هر حدیثی حتی اگر به طریق آحاد روایت شده باشد، در صورت درستی نقل باید پذیرفته شود. از دیگر سو، غیبت امام دوازدهم و راه یافتن تردید در مبنای کلی امامیه، که حجیت در دین را تنها در گروه قطعیت و یقین می‌دانستند و هرگونه ظن را در ارائه شریعت رد می‌کردند، متکلمان را به این واکنش واداشت که به جای وجود امام معصوم زنده در میان جامعه مرجعی یقین‌آور در دوران غیبت پیشنهاد کنند که بتواند جای امام معصوم را بگیرد. بدین ترتیب، مظلومه اصولی جدیدی پیشنهاد شد که مهم‌ترین ویژگی آن، ضمن رد هرگونه خبر واحد، جانشین کردن تفسیری ویژه از اجماع امامیه بود که به نظر آنان می‌توانست کاملاً جای امام غائب را بگیرد.

از پیامدهای این تحول طبعاً این بود که نه تنها مبانی و ادله مورد استناد جریان محدثان مورد تشکیک قرار گرفت، بلکه بسیاری از عقایدی که به صورت اخبار آحاد روایت شده بود به سادگی رد شد؛ البته آن عقاید خود با مبانی کلامی جدید مورد انتقاد قرار گرفته بود. بدین ترتیب، دو جریان رو در رو شکل گرفت که یکی منظومه فقهی و اصولی جدیدی داشت که بیشتر متناسب با دوران غیبت امام دوازدهم بود و در آن به مرجعیت فقیه در جامعه و تفسیری شریعت محور بها داده می شد و دیگری جریانی که هنوز در دوران پروبلماتیک دوران حضور بود و به احادیث امامان به عنوان مرجع اصلی و بی واسطه ای می نگریست که می تواند جامعه مؤمنان را هدایت کند. جریان اول را متکلمان هدایت می کردند و جریان دوم را محدثانی که تماماً به سنت گذشته پایبند بودند. جریان اول، علاوه بر این، بر مبانی کلامی نوینی تکیه می کرد که با برخی از تعالیم تشیع کهن سازگار نبود و این مبانی نوین خود در خدمت منظومه فقهی و اصولی جدید به کار گرفته می شد. این دو مبنای نظری در تناسب با یکدیگر موجبات این را فراهم می کرد که متکلمان و فقیهان اصولی به دلیل عقاید کلامی تازه و نیز رد نظری خبر واحد، بسیاری از روایات تشیع کهن را مورد مناقشه قرار دهند.

از دیگر سو، جریانی از محدثان کلام گرا نیز از دوران هشام بن حکم و به ویژه یونس بن عبدالرحمان در میان امامیه بودند که نگاه سختگیرانه ای به احادیث غیر فقهی داشتند و با نظر آن گروه از امامیه که دو سنت فقهی و اعتقادی پیش گفته شیعی را قابل جمع می دانستند مخالف بودند. آنان نظر منفی خود را بیشتر در قالب رد بر عقاید غلات و حذف روایات آنان و ضرورت بازسازی حدیث شیعی و تفکیک جریانات مختلف حدیثی ارائه می دادند. این جریان نیز در خدمت متکلمان دوران شیخ مفید و برخی از اسلاف و اخلاف او درآمد. بدین ترتیب، متکلمان در مواردی که احادیثی با عقاید کلامی شان نمی ساخت، یا با استناد به رد اخبار آحاد و یا با استناد به نظر گروه سابق در رد روایات غلات یا روایان احادیث غیر فقهی آن احادیث را از جایگاه اعتبار خارج می دانستند. در مواردی هم که عقیده ای با خبر واحد روایت شده بود که با عقاید آنان تناقضی نداشت، آن حدیث را به تعبیر شریف مرتضی «مُجمَع علیه» معرفی می کردند و اعتباری مانند اجماع برای آن قائل بودند.

جریان حدیث گرا نه مبانی فقهی و اصولی و کلامی متکلمان را می‌پذیرفت و نه طبعاً ردّ اخبار و احادیث را برمی‌تافت. بنابراین، گرچه اختلافات در سطح مباحث اصولی میان دو طیف اصحاب حدیث و متکلمان مطرح شد، اما این اختلاف اصولی، ریشه در اختلاف در مباحث نظری و کلامی داشت. بدین ترتیب جریان محدثان ضمن آنکه حدیث‌گرا بودند، تعالیم تأویلی و باطنی تشیع را منتقل می‌کردند؛ و متکلمان که جریانی غیر حدیثی بودند، با آن عقاید به علت ناسازگاری با مبانی کلامی‌شان، مخالف بودند و مخالفت خود را در قالب مخالفت با اصول حدیث‌گرایان ابراز می‌کردند.

مکتب قم که وفادار به جریان حدیث‌گرا بود، به همین علت ناقل احادیثی شد که از دیدگاه متکلمان و جریان بغداد گاه با عنوان غلو و یا مخالفت با مبانی نظری رد می‌شد. این در حالی بود که اساساً مکتب قم بیش از مکتب بغداد به فرقه‌های غالیان حساسیت داشت. اما عملاً چنان شد که قمیان، بیشتر به عنوان حافظان سنت گذشته شیعی و به علت حمایت کلی از مشی اعتبار عام حدیث، ناقل همان احادیثی شدند که بغدادیان بر اساس مبانی کلامی خود رد می‌کردند.

برای همین بود که شریف مرتضی در کتاب‌های خود می‌کوشید که عقاید امامیه در مورد امامت را با بهره‌گیری از شیوه متکلمان اثبات کند و برای این کار از احادیث کمتر بهره می‌گرفت.

شریف مرتضیٰ به مثابه متکلمی معتزلی^۱

شریف مرتضیٰ در دانش کلام از دو سنت کلامی متمایز بهره‌مند بوده است: یکی سنت/ سنت‌های کلامی در تشیع امامی، عمدتاً سنت کلامی استادش شیخ مفید که کم‌وبیش در برخی مسائل فلسفی و اصولی دانش کلام جانب بغدادیان، یعنی معتزله بغداد، را داشت و البته در عین حال خود متأثر از گرایش‌های کلامی دوران کهن‌تر کلام معتزلی و گرایش‌های متمایل به اعتزال مانند گرایش کلامی بنی‌نوبخت از یک سو و گرایش اهل کلام در میان دانشمندان کهن تشیع در عصر حضور امامان مانند هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمان و فضل بن شاذان نیز بود.^۲ البته شیخ مفید، استاد شریف مرتضیٰ، در مسائل مذهبی از جمله مباحث مربوط به ایمان، وضعیت دنیوی و اخروی مؤمنان، و نیز وضعیت دینی و رهبری و امامت جامعه مؤمنان - طبعاً به علت آنکه شیعی بود و نه معتزلی - آنجا که اقتضاء می‌کرد، راه مخالف معتزلیان و موافق شیعیان را پیش می‌گرفت و از آن دفاع می‌کرد. شیخ مفید در دستگاه کلامی خود و در جایگاه یک متکلم مشی اهل کلام را قبول داشت و از علم کلام دفاع

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۲ شهریور ۱۳۹۱

۲. نک: تحقیقات مادلونگ درباره کلام عصر ماقبل اشعری و نیز رابطه امامیه و معتزله و نیز کتاب اندیشه‌های کلامی شیخ مفید تألیف مارتین مکدر موت.

می‌کرد و به همین دلیل با مشی اصحاب حدیث امامیه مخالف بود. از سوی دیگر، به علت پذیرش مبانی متکلمان معتزلی، با مکاتب پیشامعتزلی در میان اهل کلام شیعه، مانند گرایش هشام بن حکم هم مخالف بود؛ گرچه چنانکه گذشت از او و مکتبش تأثیراتی پذیرفته بود. بنابراین، شریف مرتضی در همه این امور تحت تأثیر استادش شیخ مفید بود. بدین ترتیب، او در مباحث مذهبی، همانند آنچه گذشت، و مسائل وابسته مانند قرآن و یا جزئیات نبوت و معاد نیز همچون استادش شیخ مفید در موضع انتقاد از دوستان معتزلی‌اش بود.^۱

اما شریف مرتضی در کنار این سنت، و برخلاف استادش، مکتب معتزلی بهشمی را به جای مکتب بغداد می‌پسندید و اصولاً بسیار بیش از او نسبت به مکتب کلامی معتزله اشتیاق نشان می‌داد. او مدتی هم نزد قاضی عبد الجبار شاگردی کرده بود و به طور کلی از متکلمان معتزلی و از آن جمله بهشمی بغداد کلام آموخته بود. در نیمه دوم قرن چهارم، تدریس آموزه‌های مهم‌ترین نماینده مکتب معتزلی بهشمی، یعنی ابو عبد الله البصری در بغداد رواج یافت و زیدیان بغداد به‌ویژه از تعالیم بهشمیان بهره‌مند بودند. در بغداد آن دوره، مکتب اخشیدی هم در میان معتزلیان البته فعال بود. اما به هر حال با درخشش مکتب بهشمی به‌ویژه با مساعی قاضی عبد الجبار در ری، این مکتب در بغداد هم از نفوذ فوق‌العاده‌ای برخوردار شد و شریف مرتضی، چنانکه از آثار کلامی‌اش کاملاً پیداست، خود طرفدار مکتب بهشمیان بود و از آن هم در برابر انتقادات مخالفان و هم در برابر برخی دیگر از شاگردان شیخ مفید سخت دفاع می‌کرد و این‌گونه بود که مسیر کلام امامی را با گرایش به مکتب بهشمی تا قرن‌ها تغییر داد. شیخ طوسی که خود اندک زمانی در درس شیخ مفید شرکت کرده بود، در کلام همچون استادش شریف مرتضی به مکتب بهشمی دل‌بسته بود.^۲

شریف مرتضی در کلام دو کتاب اصلی به سبک کتاب‌های جامع علم کلام معتزلی دارد: یکی الملتخص که آن را با نیت کتابی تفصیلی در علم کلام آغاز کرد اما بعداً آن را ناتمام رها کرد و فقط بخش‌های نخستین آن کامل شده بود. او پس از آن، تصمیم گرفت که بخش‌های باقی‌مانده از دومین اثرش یعنی کتاب الذخیره

۱. برای مختصری در این موضوعات، نک: فصل مربوط به شریف مرتضی در کتاب مارتین مکدرموت.

۲. برای شیخ طوسی و مکتب کلامی‌اش، نک: کتاب مشترک من وزاینه اشعینکه درباره سنت کلامی شیخ طوسی.

را، که در آغاز در آن اختصار پیشه کرده بود، با تفصیل بیشتری و به جای کتاب الملخص تکمیل کند. گرچه این دو کتاب در قیاس با مهم‌ترین کتاب‌های مکتب بهشمی در آن دوران، یعنی آثار قاضی عبدالجبار و به‌ویژه المغنی، جای خود را در کلام معتزلی پیدا نکرد و آن‌گونه که باید شهرت نیافت، اما حاوی نکته‌های تازه و مباحثی دقیق است که هنوز مورد مطالعه و بررسی قرار نگرفته و بدین ترتیب جنبه کلامی شریف مرتضی، خاصه در مباحث اصلی علم کلام مانند مباحث لطیف و فلسفی آن به‌کلی مورد غفلت قرار گرفته است. از علل این موضوع یکی نقص نسخه‌های الملخص و دیگری تحولات پسینی کلام معتزلی و امامی است.

معتزلیان در همان دوره با مکتب دیگری در میان خود مواجه شدند که ابوالحسین بصری، شاگرد نامدار و مهم قاضی عبدالجبار، آن را پی‌ریزی کرد؛ مکتبی که در برخی مسائل اصلی در برابر بهشمیان قرار گرفت و بعدها محمود الملاحمی آن را در خوارزم پی گرفت. این مکتب تا اندازه‌ای وضع و مرتبه مکتب بهشمی را در بغداد تغییر داد و جایگاه آن را متزلزل کرد. از دیگر سو، مکتب بهشمی، که بیشتر در ری و در میان شاگردان قاضی عبدالجبار رشد کرد، بعد از مرگ او بیشتر در میان زبیدی‌گسترش یافت که طبعاً چندان با آثار کلامی معتزلی امامیه آشنا نبودند و جز با استثنائاتی بدان اهمیت لازم را نمی‌دادند. وانگهی، با افول مکتب اعتزال در نقاط مرکزی سرزمین‌های اسلامی، دیگر آن اقبال سابق به مکتب معتزلی به طور کل و مکتب بهشمی به طور خاص وجود نداشت.

از دیگر سو، شیعیان امامی که تا اواخر قرن ششم هجری طرفدار مکتب بهشمی و شارحان آثار کلامی شریف مرتضی (به‌ویژه الذخیره و نیز بخش کلامی جمل العلم والعمل) بودند، با همت سدیدالدین حمّصی به مکتب معتزلی محمود الملاحمی روی آوردند و از همین رو آثار کلامی شریف مرتضی به تدریج اهمیت اولیه خود را از دست داد. بعداً با ظهور مکتب خواجه نصیرالدین طوسی و فلسفی شدن علم کلام به‌کلی کتاب‌های فنی کلامی شریف مرتضی و شیخ طوسی به حاشیه رفت و امامیه در دوره‌های بعدی به دلیل از دست دادن این سنت بهشمی حتی شاید توانایی لازم را برای درک آثار کلامی این دو و شرح و بسط این آثار از دست دادند. البته در عین حال نباید تأثیر نامستقیم آثار کلامی شریف مرتضی را در آثار بعدی از یاد ببریم.

سدیدالدین حمصی در المنقذ من التقلید خود در مباحث کلی کلام و آنجا که رأی معتزلیان بهشمی با معتزلیان مکتب ابوالحسین بصری یکی است و در ساختار کتابش به کلی حتی در الفاظ تحت تأثیر آثار شریف مرتضی و خاصه کتاب الذخیره است و از آنجا که کتاب حمصی در ترکیب بندی آثار کلامی امامی بعدی سهم به سزائی داشته، با واسطه آن آثار کلامی بعدی تحت تأثیر آثار شریف مرتضی قرار داشته اند.^۱

به هر حال، شریف مرتضی در آثار کلامی خود که در موضوعات فلسفی و اصلی نوشته های خود کاملاً در قامت یک معتزلی بهشمی می نماید؛ چنانکه فی المثل این رویکرد و ادبیات را در امالی او به خوبی می بینیم و خود را جدای از سنت معتزلی نمی داند. آثار کلامی شریف مرتضی و شیخ طوسی و اخلاف آنان در سنت بهشمی مورد غفلت امامیه و بالتبع دیگر معتزلیان قرار گرفت، اما بر عکس نوشته های کلامی ایشان درباره مباحث امامت سخت مورد اهتمام امامیه بوده و هست. مهم ترین کتاب کلامی شریف مرتضی در موضوع امامت، با عنوان الشافی ردیه او بر بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار است که تلخیصی مهم از آن را شیخ طوسی فراهم کرده و هر دو مکرر به چاپ رسیده است.

شریف مرتضی به ویژه برای نظریه پردازی و نهادینه کردن اندیشه کلامی غیبت امام دوازدهم تلاش مهمی انجام داد و چندین کتاب و رساله و مسئله به این موضوع اختصاص داد. او البته در هر دو مورد سخت تحت تأثیر استادش شیخ مفید بود؛ اما آنچه شیخ مفید با کمک آثار کهن تر در امامت و به ویژه آثار ابن قبه و هشام بن حکم و دیگر امامیان متقدم برای ارائه نظریه ای معقول برای امامت شیعی فراهم کرده بود، با همت شریف مرتضی ساختاری منظم تر یافت و به صورت منظومه ای هماهنگ در مباحث کلامی امامت و همگام با مباحث مربوط به اصول و منابع فقه و مباحثی در ارتباط با خبر واحد و اجماع و اجتهاد ارائه شد. شیخ طوسی هم همان راه را دنبال کرد، گرچه در مباحث فقهی و اصولی تمایزهایی روشن با استادش داشت و در حقیقت برخلاف استادش راه میانه ای میان اصحاب اخبار و اصحاب اصول در پیش گرفت.

۱. برای کلام امامی در دوره پس از شیخ مفید تا عصر علامه، نک: مقدمه مشترک نگارنده و زاینه اشمیتکه بر خلاصه النظر؛ نیز مقالات دیگر در همین مجموعه.

از دیگر سو، شریف مرتضی نظریه امامت خود را به گونه‌ای ارائه داد که در آن زمینه‌های غالبانه شیعی نادیده گرفته شد و به‌ویژه این به علت مشی کلی او در رابطه با اخبار آحاد بود. شیخ طوسی در این زمینه بیشتر متمایل به ارائه ساختاری فقهی برای امامیه بود و از این رو نمی‌توانست نظر استادش را در رابطه با اخبار آحاد بپذیرد. شریف مرتضی البته پیش از او به تنظیم مبانی و اصول فقه امامیه همت گذاشت و سعی کرد که برای امامیه «مذهب» فقهی قاعده‌مندی تدوین کند و البته در این مسیر راه شیخ مفید را ادامه داده و تکمیل کرده بود. شیخ مفید تنها آغاز راه بود و شریف مرتضی بود که اصول فقه شیعه را تنظیم کرد؛ برای خبر واحد و اخبار مختلف فقهی چاره‌جویی کرد و به‌ویژه اصل اجماع را برای فقه امامی در قالبی نظام‌مند درآورد. اینها همه در چارچوب منظر کلامی او به دیانت و شریعت و از جمله فقه بود. او آن‌گاه که به رد قیاس و اجتهاد رأی سنی می‌پردازد در واقع بیشتر در پی ارائه نظریه‌ای کلامی برای مذهب امامیه و صورت‌بندی برای آن به شیوه‌ای عقلی و کلام‌محور است. این در حالی است که شیخ طوسی با رویکرد تفریع فروع و تنظیم جدید برای علاج اخبار و برای احادیث مختلف و جمع میان اخبار، سعی در تبیین فقه‌محور و با محوریت حدیث برای مذهب فقهی امامیه داشت. برای همین، شریف مرتضی که بیشتر می‌کوشد با قواعد عقلی یا اجماع کاشف از قول معصوم مبانی فقه امامی را تبیین کند، همتی برای تدوین آثار حدیثی از خود نشان نداد؛ در حالی که شیخ طوسی دو کتاب در اخبار نوشت و راه را عملاً برای گسترش و تفریع فروع و ارائه مکتبی متکامل در فقه، همانند مکاتب فقه سنی، برای تشیع امامی فراهم کرد. البته پیش از دوره شیخ طوسی، زمینه‌ها را شیخ مفید و شریف مرتضی با چند کار عمده فراهم کرده بودند: نخست تبیین مبانی اصول فقه امامی؛ دوم تبیین منفردات امامیه و اجماعات آنان به عنوان منبع فقه؛ سه‌دیگر از طریق پاسخ به سؤالات و استفتانات فقهی شهرهای مختلف شیعی که به‌ویژه در آنچه از اجوبه مسائل شریف مرتضی به جای مانده و یا فهرست آن در آثار مقدم (مانند فهرست بصروی) آمده دیده می‌شود.

در دانش کلام، البته نباید فقط به دو اثر اصلی او در این دانش توجه نشان داد. می‌دانیم که او خود کتاب جمل العلم والعمل را تدریس می‌کرده و صورتی از

مجالس درس او در شرح بخش کلامی جمل العلم والعمل همینک در اختیار است و به چاپ رسیده است. اما برای شناخت جایگاه شریف مرتضی در کلام بهشمی، صرف مراجعه به این آثار کافی نیست. مهم‌ترین منبع به‌ویژه در مسائل لطیف کلام، اجوبه مسائل شریف مرتضی است. او در شماری از این اجوبه منحصرأ و در شماری دیگر، در لابه‌لای پاسخ خود به برخی پرسش‌ها، به موضوعات مهم کلامی پرداخته و جزئیات قابل توجهی را مورد بحث قرار داده است؛ موضوعاتی مانند اجسام و جواهر و أعراض و صفات و خلأ و افعال و شینیت معدوم و احوال و اعتماد و تولید و از این قبیل مسائل. او در مواردی به رد آرای مخالفان پرداخته و یا در برخی مسائل پیچیده کلامی نظرات خود را بیان کرده است. متأسفانه شماری از این دست اجوبه مسائل از میان رفته و بخشی هنوز به چاپ نرسیده است. برای تدوین نظام فکری کلامی شریف مرتضی مراجعه به این آثار بسیار ضروری است.

مساهمت شریف مرتضی در علم کلام معتزلی^۱

«مساهمت شریف مرتضی در علم کلام معتزلی» عنوان تألیفی در دست تکمیل از نویسنده این سطور درباره دستگاه کلامی شریف مرتضی است که همراه با تصحیح چند اثر کلامی منتشر نشده از او و نیز تجدید تصحیح چند اثر دیگر وی در همین زمینه منتشر خواهد شد. در مقدمه، ضمن بررسی کوتاهی درباره زندگانی و استادان و شاگردان او، فعالیت و آثار کلامی شریف مرتضی مورد مطالعه قرار گرفته است. فصلی را هم به تداوم اندیشه‌های کلامی و مکتب او و مواجهه آن با دستگاه‌های کلامی رقیب اختصاص داده‌ام. بخش اصلی کتاب بررسی آرای کلامی شریف مرتضی در مسائل مربوط به مباحث فلسفی علم کلام و نیز بررسی چند مسئله اختلافی در موضوعات دینی است که اختلاف نظر او را با دیگر امامیه (از جمله با شیخ مفید، نوبختیان، و متکلمان دوران قدیم، از یک سو، و نیز با محدثان، از دیگر سو) و نیز در تعدادی از مسائل در قیاس با معتزلیان دیگر نشان می‌دهد.

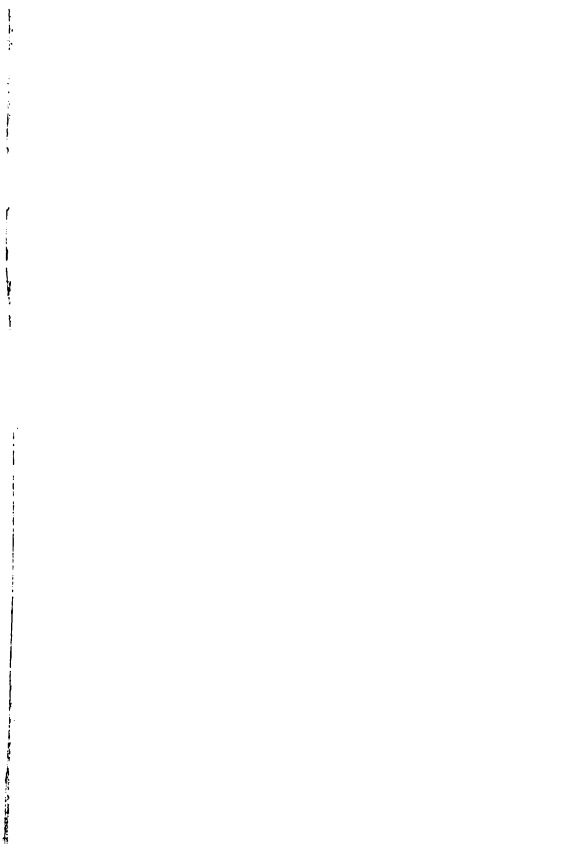
در بررسی نسخه‌های مختلف آثار شریف مرتضی به رساله‌ها و گفتارهایی از او برمی‌خوریم که با وجود اهمیت‌شان تاکنون مورد اعتنا قرار نگرفته و در لابه‌لای

نسخه‌های خطی مجموعه‌های مختلف پنهان مانده و توجه کسی را به خود جلب نکرده است. مجموعه‌ای از این آثار را همراه چند اثر کلامی کوچک دیگر او که گرچه تاکنون چندین بار منتشر شده‌اند، اما متأسفانه متن‌های آنها به صورت انتقادی و براساس شیوه‌های علمی تصحیح نشده‌اند انتخاب کرده‌ام که همینک آنها را در دست آماده‌سازی دارم. در این کار، البته تصحیح دو کتاب الملخص فی علم الأصول و الذخیره را گرچه هنوز نیازمند تصحیحی انتقادی‌اند در نظر نگرفته‌ام و البته شرح بخش کلامی جمل العلم والعمل را نیز که چند سالی پیش منتشر شد به دلیل اینکه هم انتشار یافته و هم اثر مستقیم شریف مرتضی نیست، در این مجموعه قرار نداده‌ام. در این مجموعه، تنها به طور خاص به مجموعه اجوبه مسائل شریف مرتضی پرداخته‌ام و از آنجا که مقصود من بیشتر ارائه کتابی دربرگیرنده متن‌های شریف مرتضی در زمینه مسائل دقیق علم کلام و فلسفه طبیعی کلام است، آنچه را به مباحث امامت یا مسائل متعلق به قرآن (مانند کتاب الموضح عن جهة اعجاز القرآن که آن را سال‌ها پیش در آستان قدس یافت‌م و بعداً هم به چاپ رسید) یا اصول فقه مربوط است در نظر نداشته‌ام. بدین ترتیب، از میان چندین اجوبه مسائل او، که یا به شکلی کامل یا ناقص در اختیار است، آنهایی را انتخاب کرده‌ام که وجه غالب آنها بحث در مسائل دقیق کلامی است.

انگیزه من در این کار این بوده تا آنچه از شریف مرتضی در زمینه کلام به‌شمی در اختیار است (افزون بر دو کتاب اصلی او، یعنی الملخص و الذخیره) یکجا در معرض داوری محققان علم کلام معتزلی و به صورت مستقل قرار گیرد تا زمینه‌ای باشد برای تحلیل محتوایی آن و مقایسه‌اش با دیگر آثار کلامی معتزلی به‌ویژه آنچه از قاضی عبدالجبار همدانی و شاگردان مکتب وی در کلام به‌شمی در اختیار است. در این کتاب، تحلیلی از مبانی کلامی شریف مرتضی و نیز بررسی دقیق کتاب‌شناختی آثار کلامی او در کلیه موضوعات وابسته مورد توجه قرار گرفته است. فهرست رسائل و آثاری که در این مجموعه همینک در دست آماده‌سازی است، از این قرار است:

۱. «اجوبه المسائل السلاریة»، که جز چند قسمت آن تاکنون منتشر نشده و از مهم‌ترین آثار کلامی شریف مرتضی در مسائل دقیق کلام است.

۲. «اجوبة المسائل الطرابلسيات الأولى»، که تاکنون مورد توجه قرار نگرفته و منتشر نشده، جز چند مسئله کوتاه آن که در ضمن آثار پراکنده یا امالی او منتشر شده است. این اثر از مهم‌ترین آثار شریف مرتضی است و همینک نویسنده این سطور تحلیلی تفصیلی درباره آن در دست تهیه دارد.
۳. تجدید چاپ و تصحیح آنچه به عنوان «المسائل المصریات» موجود است.
۴. نقد شریف مرتضی بر بحث اعراض ابورشید نیشابوری.
۵. تعدادی از مسئله‌های پراکنده شریف مرتضی در مسائل دقیق کلامی که در تعدادی از نسخه‌های خطی یا مجتمعات یا به صورت پراکنده در اختیار است و ریشه آنها دقیقاً روشن نیست و از مجموعه‌های اجوبه مسائل او که همینک اصل آنها در میان نیست اقتباس شده است.
۶. دو مجموعه از الحدود و الحقائق او بر اساس دو منبع متفاوت.



شریف مرتضی و معتزله^۱

به من انتقاد می‌کنند که چرا شریف مرتضی را متکلم معتزلی و بهشمی می‌خوانم. این انتقاد را هم می‌کنند که چرا می‌گویم تشیع امامی تفکر کلامی‌اش تا چند قرن معتزلی بوده است. این منتقدان معتقدند کلام شیعی اگر تنزیهی است به خاطر احادیث امامان است و معتزله هم از انتم شیعه مطالبشان را گرفته‌اند. در اینکه بخشی از شیعیان قبل از آشنایی با معتزله گرایش تنزیهی داشته‌اند و روایات تنزیهی نقل می‌کرده‌اند شکی نیست. اما این به معنای تطابق نظریات آنان با معتزله نیست. گروه بزرگی از عالمان شیعی دو - سه قرن نخست هم البته گرایش‌های غیر تنزیهی داشتند و این باز از اسناد موجود کاملاً روشن است.

عقاید توحیدی معتزلیان در مباحثی مانند صفات الهی و جبر و اختیار با بسیاری از آنچه در احادیث عقایدی امامیه به نقل از امامان آمده تمایزی اساسی دارد. بعدها که کسانی مانند شیخ مفید و شریف مرتضی و شاگردان آنان گرایش‌های معتزلی را پذیرا شدند مجموعه آنچه درباره مباحث توحید و صفات و بحث‌های مرتبط با حدوث عالم در آثارشان بیان کرده‌اند در چارچوب کلام معتزلی بغدادی و یا بصری بود و با بسیاری

از احادیث سنت‌های شیعی تطابق نداشت و یا دست‌کم با آن زبان و اصطلاحات بیان نمی‌شد. در بسیاری موارد، آنان ناچار بودند تعدادی از احادیث را با تأویل بیان کنند، یا اگر احادیثی در سنت‌های اصحاب حدیث امامی و اخباریان روایت می‌شد که با الزامات تفکر معتزلی آنان سازگار نبود - مثلاً احادیث عالم ذر- آن احادیث را رد می‌کردند و روایت آن احادیث را جایز نمی‌دانستند و اصحاب حدیث امامی را به حشوی ملقب می‌کردند. اتفاقاً همین نوع احادیث از نظر شماری از منتقدان نویسنده این سطور، به دلیل تأثیری که از تفکرات معارفی‌های مشهد گرفته‌اند، محور اصلی توحید امامان شیعه قلمداد می‌شود که البته چنین نیست.

علاوه بر همه اینها، شریف مرتضی آن زمان که المخلص یا الذخیره را می‌نویسد و یا در پاسخ به پرسش‌های کلامی و اعتقادی رساله‌هایی تحریر می‌کند مگر جز این است که پردازش او از مباحث کلامی به سبک و در قالب کلام بهشمی است؟ مگر در مباحث صفات خدا از نظریه احوال دفاع نمی‌کند؟ یا در مباحث حدوث عالم و جواهر و اعراض مگر نه این است که نظرش موافق بهشمیان و اندیشه شینیت معدوم است؟ مگر نه این است که این مباحث اساساً معتزلی است و در احادیث امامان شیعه اثری از این نوع مطالب نیست؟ مگر نه آنکه استاد همین شریف مرتضی، یعنی شیخ مفید، عقیده احوال بهشمیان را با تأثیرپذیری از مکتب بغداد به کلی رد می‌کند؟ و مگر نه آن است که بعدها علمای شیعه تحت تأثیر مکتب ابوالحسین بصری و ملاحمی و سدیدالدین حمصی عقیده به شینیت معدوم را عقیده‌ای کفرآمیز قلمداد کردند؟ علمای سده‌های بعدی چه در مکتب حمصی و چه در مکاتب فلسفی خواجه و علامه یا علمای مکتب ملاصدرا بعدها باورهای دیگری را عقاید متناسب با مکتب انمّه شیعه می‌دانستند. عقاید کلامی و فلسفی این مکاتب طبعاً مخالف شریف مرتضی بوده است. خوب تکلیف چیست؟ کدام با تعالیم امامان شیعه منطبق است؟ مکتب کلامی اعتزالی یک شیوه تفکر بوده و علمای شیعه چه امامی و چه زیدی در آن مساهمتی بسیار مهم داشته‌اند. در آغاز آن هم حتی برخی معتزلیان در دادوستدی مستمر با افکار تعدادی از متکلمان غیر معتزلی و از جمله هشام بن حکم بوده‌اند. در این تردیدی نیست. معتزلیان البته تحت تأثیر عقاید مختلفی بوده‌اند و از جمله رویکردهای تنزیهی خود را به حضرت امیر(ع) هم منسوب

می کرده‌اند. در این هم تردیدی نیست. اما اعتزال یک مکتب کلامی درست مانند دیگر مکاتب کلامی و فلسفی است. آنچه ما امروزه به عنوان تفکرات کلامی و اعتقادی شیعی می‌شناسیم محصول فرایندی تاریخی از داد و ستدها و آمیخته‌ای از برداشت‌های گوناگون است. اگر معتزله نبودند اصلاً کلام و فلسفه آن‌طور که امروزه در حوزه علمیه قم می‌شناسیم تحقق نمی‌داشت. اینها همه محصولات تاریخی و حاصل تلاش جمعی‌اند. ما هم روایات شیعی را با همین عینک تاریخی می‌بینیم و تفسیر می‌کنیم. تعدادی از این احادیث روشن است که با زبانی غیر معتزلی تدوین شده‌اند. تعدادی هم معلوم است که بعداً با ادبیات معتزلی تطبیق داده شده‌اند و اضافات و الحاقاتی دارند. کلینی در کتاب کافی احادیثی توحیدی نقل می‌کند که نسبتی با اندیشه معتزلی شریف مرتضی درباره مسائلی مانند صفات خدا ندارد.

هشام بن حکم متکلمی شیعی بوده است در عصر امامان و مرتبط با ایشان (که البته تحت تأثیر افکار مختلفی هم بوده است). من از منتقدان می‌پرسم: آیا تفکر کلامی شریف مرتضی به او نزدیک‌تر است یا به ابوهاشم جبایی؟

این نکته را هم اضافه کنم: شریف مرتضی آن‌گاه که مباحث توحید و عدل را در آثارش و از جمله کتاب امالی می‌پردازد مباحثش — چنانکه گفتم — معتزلی است. این مباحث قبل از او شناخته بوده و معلوم است ریشه و مدل سخنان او به کجا می‌رسد. مطالبی که او مطرح می‌کند در آثار قاضی عبدالجبار و ابوعبدالله بصری و ابوهاشم مطرح بوده است. او البته اصلاحات و گاه تعلیقه‌هایی بر آنها دارد، کما اینکه رسم معتزلیان چنین بوده است. قبل از شیعه این مباحث در آثار معتزلی مطرح شد و شیعیان زمانی مساهمتی در این مباحث کردند که اعتزال را به‌عنوان یک شیوه کلامی پذیرفتند. داد و ستد معتزله و شیعه در مباحث کلامی را نمی‌توان هم‌وزن دانست. علمای شیعه مبانی اعتزالی را در مباحث کلامی پذیرفتند و البته بسان دیگر متکلمان مکتب اعتزال در آن بحث‌ها گاه مساهمتی هم داشتند.

پیوست

این یک پیامی است که در سایت کاتبان در خصوص یادداشت «شریف مرتضی و معتزله» دریافت کردم و اینجا در چند خط بدان جواب می‌دهم:

با سلام در زمینه بهشمی نامیدن شریف مرتضی چند نکته را عرض می‌کنم:

۱. چرا هنگام مطرح کردن بحث تأثر شریف مرتضی از بهشمیه، تنها به دو اصل توحید و عدل و برخی از مسائل لطیف الکلام اشاره می‌کنید، و نسبت به بحث‌های دیگر سکوت را اختیار می‌کنید، آیا علم کلام تنها در این بحث‌ها منحصر است؟
۲. با نگاهی به بحث‌های «وعید» می‌یابیم که شریف مرتضی در تقابل کامل با بهشمیه بوده است؛ ایشان در بحث‌های خلود مرتکب کبیره، حقیقت ایمان و کفر، رد اصل منزله بین المنزلتین، بحث تحابط و موافات، حقیقت شفاعت، و برخی تفصیلات ریز و درشت که مرتب بر این مباحث با بهشمیان در تعارض صد در صدی بوده است؛ در واقع شریف مرتضی یک مُرجنی غیر وعیدی بوده است و آیا می‌توان به یک مُرجنی برچسب بهشمی زد؟

۳. شریف مرتضی در مسائل دیگر نیز با بهشمیان تعارض جدی داشت، از جمله برخی تفصیلات بحث أغواض، جهت اعجاز قران (صرفه)، برخی تفصیلات عصمت پیامبران (ع)، ظهور معجزه به دست غیر پیامبران (ع)، رجعت، علاوه بر اختلاف اساسی در مباحث امامت عامه و خاصه. همچنین ایشان در باب وجه حجیت اجماع — که نقش مهمی در سیستم کلامی وی داشت — با بهشمیان در تعارض کامل بوده است. با وجود این، باز هم می‌توان برچسب بهشمی را به ایشان زد؟ مگر اینکه می‌خواهید اصطلاح جدید از «بهشمی» را ارائه دهید که از سوی خود بهشمیان قابل قبول نیست.

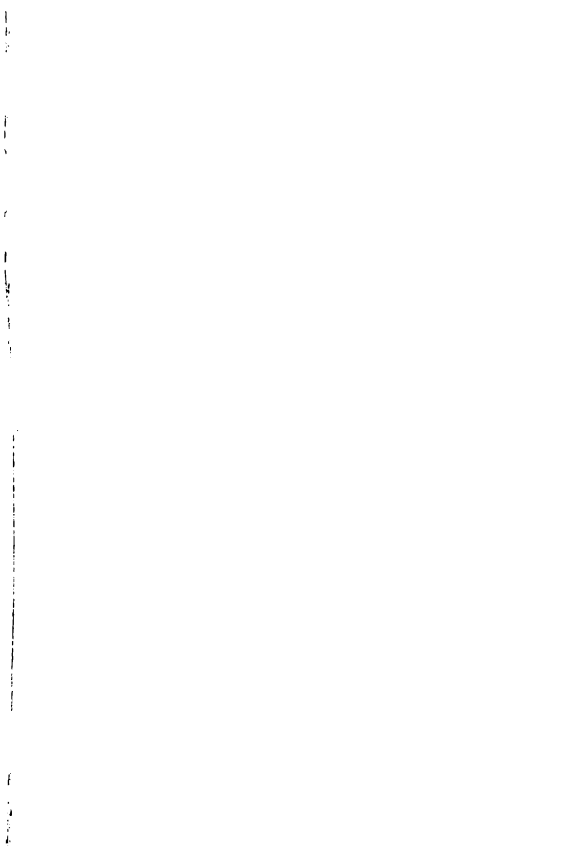
البته این صحبت‌ها به این معنی نیست که تأثر شریف مرتضی از بهشمیان در مباحث توحید و عدل را می‌پذیریم، شاید در آینده برای این بحث مطلبی را ارائه دهیم. با تشکر.

پاسخ: نویسنده این چند سطر توجه نداشته است که اگر ما شریف مرتضی را متکلمی در مکتب کلامی بهشمی می‌نامیم به دلیل دیدگاه‌های کلامی او در مهم‌ترین مسائل علم کلام است. مباحث امامت که از اساس از دیدگاه معتزله جزو مباحث کلامی نیست و اصولاً اهل سنت، به معنی عام کلمه، آن را بحثی فرعی می‌دانند که به مناسبت بحث امامت در آثار کلامی شیعه آنها هم به تدریج آن را ضمن کتاب‌های کلامی قرار دادند. همچنین به دلیل اختلاف نظر شیعه با معتزله درباره مباحث ایمان و

اسماء و احکام هم نیست. این‌ها مباحث اصلی علم کلام نیست. شریف مرتضی هم شیعه بوده و نه بر مذهب اعتزالی، بنابراین طبیعی است که در این گونه مسائل با معتزله اختلاف داشته باشد. اختلافات در جزئیات مباحث کلامی مانند مباحث جواهر و اعراض و یا جهت اعجاز قرآن هم در میان خود معتزله و بهشمیان به درجات بسیار بالاتر وجود داشته و این دلیل نمی‌شود تا شریف مرتضی را بدان سبب غیر بهشمی بدانیم. نویسندۀ این یادداشت که پیداست به‌تازگی با کلام معتزله آشنا شده اصلاً نمی‌داند که وجه تمایز بهشمیان با مکتب بغداد هم همان مباحث توحید و همچنین مباحث لطیف الکلام بوده است. اگر ملاک اصلی اختلافات در زمینه مباحث ایمان و اسماء و احکام است تا کسی را بهشمی بخوانیم و یا نخوانیم بنابراین دیگر هیچ بهشمی مذهبی را نمی‌توانیم در تاریخ علم کلام سراغ بگیریم.

این مطلب هم که شریف مرتضی نزد شیوخ معتزله در بغداد تحصیل علم کرده از مسلمات است. البته بخشی را هم با شیخ مفید خوانده بوده، از طریق قرائت متن‌هایی مانند الآراء والدیانات نوبختی که حاوی بحث‌ها و اصطلاحات مهم کلامی بوده است. اما اینکه پس چرا شریف مرتضی و یا منابع دیگر امامی تصریحی بر این مطلب ندارند که شریف مرتضی نزد کسانی کلام معتزلی خوانده استدلال باطلی است. چرا که ما تقریباً هیچ گونه اطلاع مشابهی هم درباره این قبیل مسائل نه درباره او و نه درباره دیگر عالمان هم‌دوره او نداریم جز آنچه از اجازات حدیث و یا فهارس برمی‌آید که بیشتر مربوط به حدیث و فقه است. خود شریف مرتضی هم به اینکه نزد چه کسی از معتزله کلام آموخته تصریحی نمی‌کند. این درست مانند عدم تصریح برخی از فقیهان معاصر است که بر مقام استادی برخی از متقدمین بر خود تصریحی نمی‌کرده و نمی‌کنند و البته این امر بسیار طبیعی است والا مر فیه سهل.^۱ این مطلب را پاسخ دادم به دلیل اینکه قصه‌ای است تکراری که در بیشتر منشورات کلامی حوزه آن را می‌توان دید. کافی است امالی شریف مرتضی را ببینید تا بدانید که او از خود چه تصویری در این زمینه به دست می‌دهد.

۱. گویا مرحوم آقای روحانی هیچ جا در کتاب‌هایشان تصریحی ندارد که نزد آقای خویی تلمذ کرده است و یا مرحوم آقای صدر نسبت به آقای روحانی.



نکته‌ای تازه دربارهٔ تحولات فکری شریف مرتضی و علم کلام معتزلی^۱

پیش‌تر در نوشته‌ای نشان دادم که برخلاف شریف رضی که مدتی کوتاه شاگرد قاضی عبد الجبار معتزلی بوده برادرش شریف مرتضی هیچ‌گاه نزد عبد الجبار شاگردی نکرده است.^۲ به عقیده من، شریف مرتضی در آغاز دوران فعالیت خود، تحت تأثیر استادش شیخ مفید، دیدگاه منفی‌تری نسبت به معتزله داشت اما به تدریج علاقمندی او به معتزله بیشتر شد. با کلام معتزلی و خاصه کلام بهشمی آشناتر شد به نحوی که کلیت مبانی کلامی آنان را در مسائل مربوط به دقیق الکلام و مباحث خداشناسی پذیرفت. شریف مرتضی گویا بیشتر این آشنایی را مدیون مطالعات شخصی بود و به نظر می‌رسد شاید از طریق برادرش شریف رضی نیز با تعالیم قاضی عبد الجبار آشنایی بیشتری یافته باشد.

هرچه هست بعد از آنکه کتاب المغنی به دستش رسید، با وجود نیت اولیه برای نوشتن پاسخی بدان، با کمی تأخیر نخست بخش امامت آن را در الشافی رد کرد.

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۶ اردیبهشت ۱۳۹۷

۲. اصل این مطلب را مرحوم آقای جعفری هم پیش‌تر گفته بود منتهی در نوشته من این موضوع در پرتو اطلاعات و داده‌های تاریخی و نه صرف استبعاد مطرح شد.

انگیزه او در رد بخش امامت المغنی کاملاً در همان چارچوب تفکر مخالفت با معتزله در میان شیعه قابل تفسیر است. در حقیقت او با مبانی معتزله آشنا بود و تحت تأثیر جو حاکم بر امامیه در عصر شیخ مفید بخش امامت کتاب المغنی را رد کرد. کتاب المغنی طبیعتاً خیلی زود به بغداد رسید. می‌دانیم که بخش امامت کتاب در سال ۳۸۰ق پایان گرفت و به نظر نمی‌رسد که تألیف الشافی دیرتر از حدود سال‌های ۳۸۲ و ۳۸۳ق باشد، یعنی زمانی که مرتضی حتی سی سال هم نداشته است (البته یک احتمال ضعیف هم هست که آن را حدود سال ۳۹۰ نوشته باشد). درست چند سالی بعد، قاضی عبدالجبار برای سفر حج به بغداد رفت و شریف رضی آن زمان از محضر وی کلام معتزلی آموخت. با توجه به سن و سال شریف مرتضی و عمق کتاب الشافی می‌توان به عظمت مقام علمی آن متکلم برجسته شیعی پی برد. الشافی به هر حال مهم‌ترین کتاب شریف مرتضی است و در آن بسیاری از اندیشه‌هایی را می‌توان سراغ گرفت که بعدها در آثار دیگرش بیشتر پروراند. او معمولاً در آثار دیگرش به الشافی ارجاع می‌دهد و تفصیل مطالب مرتبط را به آن کتاب محول می‌کند.

در این کتاب، شریف مرتضی هنوز چندان با قاضی عبدالجبار سر‌آشتی ندارد و موضعش در قبال معتزله در مجموع موضعی انتقادی است. بعدها البته به نظر می‌رسد به‌ویژه از طریق برادرش و نیز مطالعه المغنی و آثار دیگر قاضی عبدالجبار و سایر بهشمیان دل‌بستگی بیشتری به آنان پیدا کرد. به هر حال، نوعی تفاوت رویکردها و حتی باورها در میان کتاب الشافی با آثار دیگری از او مانند الذخیره و الملخص و الذریعه دیده می‌شود که نشان از این تحول فکری و آشنایی و دل‌بستگی تدریجی به آرای بهشمیه دارد.

آیا شریف مرتضی شاگرد قاضی عبدالجبار بود؟^۱

دربارهٔ زندگانی قاضی عبدالجبار می‌دانیم که او بخش اصلی تحصیلاتش در بغداد بود، اما روزگاری طولانی را در ری سپری کرد. البته سال‌های پس از اتمام دوران قاضی القضاتی او هنوز در پرده‌ای از ابهام است و ما سال‌شمار سنوات زندگی او را به‌درستی نمی‌دانیم. او در ایام تدریس، علاوه بر ری گاهی در قزوین (و شاید اصفهان) بوده است.^۲ بعد از ترک بغداد و در مسیر سفر به ایران، قاضی عبدالجبار مدتی کوتاه در رامهرمز اقامت کرد و آنجا به تدریس و تألیف اشتغال داشت. در این شهر، او آغاز به تدوین و املای کتاب المغنی کرد. می‌دانیم که آغاز تألیف کتاب المغنی سال ۳۶۰ ق بوده است (و اتمامش سال ۳۸۰ ق).

قاضی عبدالجبار به دعوت صاحب بن عباد برای تصدی مقام قضاوت در همین سال ۳۶۰ ق بغداد را ترک کرد. استادش ابوعبدالله بصری او را برای تصدی این منصب به صاحب بن عباد پیشنهاد کرده بود. نه سال بعد، ابوعبدالله بصری در سال

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۳۰ تیر ۱۳۹۶.

۲. بعید است او قبل از ترک بغداد به سمت ایران، درست در ایامی که ابوعبدالله بصری در بغداد مجلس درس بهشمیه را اداره می‌کرد، مجلس تدریس مستقلی داشته بوده باشد.

۳۶۹ق درگذشت. برخلاف تصور برخی، قاضی عبدالجبار نخست به ری رفت.^۱ او در حدود سال ۳۶۰ق نخست به دعوت صاحب بن عبّاد می‌بایست به اصفهان رفته باشد؛ جایی که در آن سال‌ها صاحب بن عبّاد مقام وزارت مؤیدالدوله را داشت. در ۳۶۷ق بود که صاحب بن عبّاد او را به مقام قاضی‌القضات ری و بعد هم برخی شهرهای دیگر تحت حکومت آل بویه در ایران منصوب کرد و او بدین ترتیب در ری اقامت گزید. می‌دانیم که قاضی عبدالجبار تا سال ۳۸۵ق، یعنی سال درگذشت صاحب بن عبّاد، همچنان در این منصب باقی ماند و در ری اقامت داشت. بعد از این تاریخ، اطلاعات ما از زندگی قاضی عبدالجبار بسیار اندک است. هرچند محتمل است که او چندی و به دفعات در سال‌های پس از این تاریخ در بغداد سکنای گزیده باشد،^۲ اما هیچ گزارشی در این زمینه جز اقامت او در بغداد در ایام سفرش به حج گزارش نشده است. چنانکه می‌دانیم در سال ۳۸۹ق به سفر حج رفت و در بازگشت از حج مدتی در بغداد بود. اما این اقامت باید بسیار کوتاه بوده باشد. می‌دانیم که ابوالحسین هارونی، المؤید بالله، (متولد سال ۳۳۳ق) در اصفهان نزد قاضی عبدالجبار به تحصیل علم پرداخته بود. این باید مربوط به سال‌های میان ۳۶۰ تا ۳۶۷ق باشد (او البته بعدها در ری هم طبعاً فرصت بهره‌وری از قاضی عبدالجبار را داشته است).

در مورد ابوالحسین بصری نمی‌دانیم که او دقیقاً کجا نزد قاضی عبدالجبار به تحصیل علم پرداخته است. بی تردید او از شاگردان مهم قاضی عبدالجبار بوده و طبعاً باید چند سالی محضر او را درک کرده باشد. ابوالحسین ساکن بغداد بود و به نظر نمی‌رسد مدت کوتاه اقامت قاضی عبدالجبار در بغداد در سفر حج تنها زمانی باشد که وی در محضر قاضی عبدالجبار شاگردی کرده باشد. با این وصف، شاید بتوان احتمال داد که او نزد قاضی عبدالجبار در ری و یا قبل از آن در اصفهان تحصیل کرده بود. این بستگی دارد که تاریخ تولد او را چه زمانی بدانیم. گزارشی که نشان دهد او به ایران سفر کرده باشد در دست نیست، با این وصف به احتمال بسیار قوی او مدتی در ری در حلقه شاگردان قاضی عبدالجبار بوده است. او محتملاً بعدها

۱. قس: حاکم جشمی، فضل الاعتزال، ۳۶۶.

۲. گرچه ظاهر عبارات خطیب بغدادی در تاریخ بغداد، ۱۱/ ۱۱۴ خلاف این را نشان می‌دهد.

که تحصیلات فلسفی را در بغداد پی گرفت با ارسال مکتوباتی به قاضی عبدالجبار همچنان با او ارتباط داشت. آقای مادلونگ معتقد است که قاضی عبدالجبار برخی آرای خود را به سبب انتقادات ابوالحسین تغییر داد؛ از جمله در قسمت‌هایی از المغنی تجدید نظر کرد. مادلونگ تحصیلات فلسفی ابوالحسین را مربوط به قبل از سفرش به ری می‌داند و این طبعاً یعنی سال‌های بعد از ۳۹۵ق (یعنی سال تحریر نسخه طبیعت ارسطو با تعلیقات استادانش).^۱ من در این باره مطمئن نیستم. بعید است که او بعد از تحصیل در فلسفه و طب تازه سراغ تحصیل علم کلام و آموختن آن در ری رفته باشد. احتمالاً او نخست با قاضی عبدالجبار آشنا شده و نزد او تحصیل کرده (شاید مستقیم از بصره به ری رفته بوده است) و سپس در سال‌های بعد در بغداد ساکن شده و تازه آن زمان با فلسفه و طب‌آشنایی حاصل کرده است، عبارات خطیب بغدادی درباره او هم مؤید همین نظر است، آنجا که تصریح می‌کند او شخصی بصری بود که ساکن بغداد شد و در آنجا علم کلام را تدریس کرد و تا هنگام مرگ در بغداد ماند.^۲ تاریخ مرگ دو استاد او در فلسفه و طب یعنی ابوعلی ابن السمع و ابوالفرج ابن الطیب هم که ۴۱۸ و ۴۳۵ق است نشان می‌دهد او بیشتر در سال‌های حدود ۳۸۰ق و بعد از آن با ایشان مرتبط بوده است.^۳

وانگهی، برخلاف نظر مادلونگ، چنین نیست که او دست‌کم باید بعد از ۳۷۰ق به دنیا آمده باشد. او گویا در دوران کودکی از هلال بن محمد بصری حدیث شنیده بوده؛ محدثی که متولد ۲۸۰ق بوده است.^۴ با این حساب، به احتمال زیاد باید ابوالحسین حداکثر در حدود میان ۳۴۰ و ۳۶۰ق از محضر هلال حدیث شنیده باشد. من معتقدم سن و سال ابوالحسین هنگام مرگ (سال ۴۳۶ق) زیاد بوده است. او در حقیقت بعد از تحصیل در بصره راهی محضر قاضی عبدالجبار شده

۱. نک: دائرة المعارف اسلام، ویرایش سوم، ذیل مدخل «ابوالحسین بصری».

۲. خطیب بغدادی، تاریخ بغداد، ۳/ ۳۱۴.

۳. کتاب‌های اصولی او احتمالاً تألیف سال‌های قبل از ۴۰۰ق است؛ حتی به نظر می‌رسد ردیه او بر الشافی، برخلاف ردیه‌اش بر المقنع شریف مرتضی، تألیف سال‌های قبل از ۴۰۰ق باشد. خود الشافی همان قبل از ۴۰۰ق و شاید حدود ۳۹۰ق نوشته شده. اما المقنع مربوط به سال‌های ۴۱۴ تا ۴۱۵ق است که به احتمال زیاد برای وزیر مغربی، آن‌گاه که در بغداد مقام وزارت داشت نوشته شده است.

۴. ذهبی، میزان الاعتدال، ۴/ ۳۱۶؛ الجواهر المضیة، ۵۷/۳.

است.^۱ با این حساب اینک این پرسش مطرح می‌شود که آیا ممکن است آشنایی او با قاضی عبدالجبار مربوط به زمان اقامت قاضی در شهر رامهرمز در سال ۳۶۰ ق باشد؟ من این را کاملاً محتمل می‌دانم؛ به‌ویژه اینکه او آن زمان در بصره بوده است. پس بنابراین شاید ابوالحسن بصری بعد از آشنایی با قاضی عبدالجبار همراه او به اصفهان و شاید بعد به ری رفته باشد.

اما مهم‌ترین موردی که اینجا قابل بحث است تحصیلات شریف مرتضی و شریف رضی نزد قاضی عبدالجبار است. حاکم جشمی^۲ در مورد شریف مرتضی گزارش می‌دهد که او در هنگام سفر بازگشت از حج قاضی عبدالجبار و در زمان اقامتش در بغداد نزد قاضی تحصیل کرد. او بدین ترتیب شریف مرتضی را از «اصحاب» قاضی عبدالجبار قلمداد می‌کند. به نظر ما، اینجا حاکم جشمی دچار اشتباه شده و میان شاگردی شریف مرتضی و شریف رضی خلط کرده است (او از شاگردی شریف رضی نزد قاضی عبدالجبار با وجود آنکه همین‌جا در فصلی خاص از شاگردان قاضی عبدالجبار از میان سادات مستقلاً یاد کرده سخنی نمی‌گوید؛ با اینکه به‌خوبی شریف رضی و نهج البلاغه‌ی او را می‌شناخته است). این شریف رضی بود که نزد قاضی عبدالجبار تحصیل کرد و نزد او چند کتاب وی در کلام و اصول فقه همانند مقداری از شرح الأصول الخمسة، العمد و تقریب الأصول را آموخت. برخلاف شریف رضی،^۳ شریف مرتضی در هیچ یک از آثارش اشاره‌ای به شاگردی خود نزد قاضی عبدالجبار نکرده است.^۴ سهل است او در دو کتاب الشافی

۱. قس: فضل الاعتراف، ۳۸۷، که در آنجا می‌گوید معتزله از او دل خوشی نداشتند چرا که خود را با فلسفه آلود. معلوم است که او نخست اهل کلام معتزلی و مورد ستایش آنان بود و بعد اهل فلسفه شد.

۲. همان، ۳۸۳.

۳. با عباراتی چنین: «وذكر لي قاضي القضاة ابوالحسن عبدالجبار بن أحمد عند قراءتي عليه ما قرأته من كتابه الموسوم بالعمد في أصول الفقه»، نك: المجازات النبوية، ۱۸۰؛ «وفيها علقته عن قاضي القضاة أبي الحسن عبدالجبار بن أحمد أدام الله توفيقه عند قراءتي عليه كتابه الموسوم بتقريب الأصول»، نك: تلخيص البيان، ۲۱۲؛ «وفيما علقته عن قاضي القضاة أبي الحسن عبدالجبار بن أحمد فيما قرأته عليه من أوائل كتابه المعروف بشرح الأصول الخمسة»، نك: المجازات النبوية، ۳۶۲؛ «ومما علقته عن قاضي القضاة أبي الحسن عبدالجبار بن أحمد عند بلوغي في القراءة عليه إلى الكلام في الرواية، إلى من شرط في قبول خبر الواحد أن يكون رواية عدلاً...»، نك: المجازات النبوية، ۴۸.

۴. از میان کسانی که پیش از این در شاگردی شریف مرتضی نزد قاضی تردید کرده بودند استاد ما مرحوم آقای جعفری در مقاله شریف مرتضی، چاپ شده در مجله تراث، بود که صرفاً بر اساس همین نکته که شریف مرتضی در کتابی اشاره‌ای به این شاگردی نکرده در صحت گزارش حاکم جشمی تردید کرده‌اند.

و همچنین کتاب الموضح ناقد جدی قاضی عبدالجبار است. البته به احتمال زیاد شریف مرتضی در سفر حج قاضی عبدالجبار با او در بغداد ملاقات داشته و به نظر من همین هم سبب شد که او نقدی بر مجلد امامت کتاب المغنی بنویسد (یعنی تنها مدتی بعد از این ملاقات و در حدود سال ۱۳۹۰ ق).^۱ شریف مرتضی پیش از آن تحصیلات کافی در کلام بهشمی و معتزلی یافته بود و شاید نیازی به تحصیل نزد قاضی عبدالجبار نداشت. اگر او، همانند برادرش شریف رضی، نزد قاضی عبدالجبار تحصیل کرده بود باید به این نکته جایی اشاره می‌کرد.^۲

حال پرسش ما این است که شریف رضی کی و کجا نزد قاضی عبدالجبار تحصیل دانش کرده؟ او مسلماً در ری نزد قاضی عبدالجبار تحصیل نکرده است. تنها زمانی که برای این شاگردی می‌توان متصور بود مدت کوتاهی است که قاضی عبدالجبار در بازگشت از حج در بغداد اقامت گزید؛ یعنی همان زمانی که مورد اشاره حاکم جشمی هم هست. با این وصف، جای شگفتی دارد که چگونه در مدتی کوتاه شریف رضی موفق شد چند کتاب قاضی عبدالجبار (و لو آثار کوتاه او را همچون آنچه قبلاً به آنها اشاره شد) را نزد او به قرأت، چنانکه خود تصریح می‌کند بخواند و حتی گاهی «تعلیق» درس‌ها را تحریر کند. درست است که تمام کتاب‌هایی که شریف رضی گفته آنها را نزد قاضی عبدالجبار خوانده از آثار قدیمی اوست،^۳ اما این دلیل نمی‌شود که استدلال کنیم شریف رضی سال‌ها قبل از ۱۳۸۹ ق نزد قاضی علم کلام معتزلی آموخته بوده است. او در این تاریخ سی سال داشت و درست است که سی سالگی کمی برای آموختن دانش کلام در آن زمان دیر است، اما باید این را هم در نظر گرفت که تحصیلات شریف رضی در آغاز گویا بیشتر ادبی و فقهی بوده تا کلامی. او ظاهراً بعدها بیشتر تحت تأثیر کلام معتزلی قرار گرفت و دل‌بسته این نظام فکری شد. او هم‌زمان، با وجود اعتقادات شیعی، به فقه حنفی هم دل‌بستگی زیادی داشت. به نظر من شاگردی او نزد قاضی عبدالجبار موجب تحولی

۱. در این باره رک: «کتاب الشافی شریف مرتضی تألیف چه سالی است؟»، در همین مجموعه.

۲. شاید بد نباشد گفته شود ابوالقاسم بستی که در همین سفر قاضی عبدالجبار هم‌سفر او بوده در کتاب المراتب خود در ذکر و یاد شریف مرتضی هیچ اشاره‌ای نمی‌کند که او هم شاگرد قاضی عبدالجبار بوده است؛ نک: کتاب المراتب، ۲۳۴.

۳. نک: المغنی، ۲۰، بخش دوم، ۲۵۸/۲.

فکری در او هم شد که در جای دیگری به این موضوع بازخواهیم گشت. به هر حال با توجه به آنچه گذشت می‌توان احتمال داد که مدت اقامت قاضی عبدالجبار در بغداد در بازگشت از سفر حج چندان هم کوتاه نبوده و ممکن است او چند ماهی را در بغداد در مسیر بازگشت به ری توقف کرده باشد.

البته این احتمال هم هست که تنها در مکه (و شاید علاوه بر آن در طول سفر) شریف رضی و شریف مرتضی با قاضی عبدالجبار ملاقات کرده باشند و در زمان اقامت در حجاز مدتی کوتاه شریف رضی محضر قاضی را درک کرده باشد. می‌دانیم که در آن سال هر دو برادر با کاروان بغدادی‌ها به حج رفته بودند.^۱

۱. برای اطلاع از سفر هر سه دانشمند که در اینجا بحث شد، نک: تاریخ هلال بن المحسن الصابی، ۳۳۹-۳۴۰.

شریف مرتضی و ابن سینا^۱

شریف مرتضی (۴۳۶ق) و شیخ الرئیس ابن سینا (۴۲۸ق)، دو دانشمند نامدار و برجسته نیمه نخست قرن پنجم درست معاصر هم می زیسته اند؛ یکی در بغداد و دیگری در خراسان و ری و همدان؛ یکی از برجسته ترین متکلمان عصر خود در میان امامیه و پیشوای آنان در بغداد، و دیگری بزرگ ترین و نامدارترین فیلسوف اسلامی. شریف مرتضی البته به علت اطلاع عمیقش از دانش کلام معتزلی و پیروی از مکتب بهشمی در بسیاری از مسائل فلسفی علم کلام، نمی توانسته با آرای فلسفی فیلسوفان موافق بوده باشد؛ با این وصف، از برخی مطالبی که در کتاب های خود ارائه داده روشن است که کم و بیش اطلاعی گرچه ناقص از مباحث فلسفی داشته و دست کم بر اساس سنت کتاب های کلامی در ذیل برخی مباحث با دیدگاه های فیلسوفان و عقاید «اوانل» آشنایی داشته و بدان ها اشاره کرده است.

حضور شریف مرتضی در بغداد هم، که از مراکز اصلی دانش فلسفی در دوران آل بویه بوده است، موجب آشنایی وی با مکتب فیلسوفان و منطقیان بغداد شده بود و این امر در آثار شریف مرتضی کاملاً هویداست؛ آشنایی او با یحیی بن عدی،

فیلسوف و منطق‌دان و پیشوای مکتب منطق‌یون بغداد فقط یک نمونه است.^۱ در مقابل، ابن سینا با آرای متکلمان آشنایی نسبتاً خوبی داشته است؛ گرچه همه جا در کتاب‌ها و رسائل خود آرای آنان را رد می‌کند و به هیچ می‌انگارد و گاه به سخره می‌گیرد؛ مانند بحث در موضوع جزء لا یتجزی^۲ و یا مباحث منقول از ابراهیم نظام.^۳ با این وصف، جالب است بدانیم که ابن رشد خود ابن سینا را متهم می‌کند که در مباحث وجود و برخی مباحث دیگر تحت تأثیر متکلمان بوده است.^۴ از میان متکلمان، ابن سینا به طور خاص در برخی از آثار خود آرای معتزله را (و به طور خاص آرای بهشمیان معاصرش را به طور کلی) نقل و رد کرده است.^۵

به هر حال، آشنایی ابن سینا با متکلمان و از جمله متکلمان دورانش امری طبیعی بوده است.^۶ هیچ سندی در اختیار نیست که نشان دهد ابن سینا شریف مرتضی را می‌شناخته است، اما در میان رسائلی که از شریف مرتضی همینک در اختیار است، یک جا با نام ابن سینا در ضمن پرسشی از شریف مرتضی برمی‌خوریم که از ابن سینا و استدلال او در مورد وجود باری سخن به میان آورده است. این رساله «مسئله فی توارد الأدلة» نام گرفته که در مجلد دوم رسائل الشریف المرتضی به چاپ رسیده است.^۷ این رساله در حقیقت پرسشی از شریف مرتضی همراه با پاسخ وی در یک موضوع کلامی است. موضوع پرسش به مباحث «نظر» و شروط آن مربوط می‌شود. این موضوع طبعاً موضوعی کاملاً کلامی است که تنها متکلمان و گروه‌های وابسته به ایشان به طرح آن علاقمند بوده‌اند و برای فیلسوفان مسئله‌ساز نبوده است.

۱. نک: فهرست آثار شریف مرتضی در رجال نجاشی، ۲۷۰ و منابع دیگر که به چندین اثر او در رد بر عقاید یحیی بن عدی اشاره دارند.

۲. نک: الشفاء، در ذیل مباحث جزء لا یتجزی و مباحث طفره؛ نیز نک: الشفاء، السماع الطبیعی، ۳/۱، ۱۱۴/۳؛ الشفاء، منطق، ۱۴۵؛ همان، الحساب، ۶۰؛ الاضحویة، ۱۷۶؛ النجاة، ۵۲۲، ۵۲۹؛ رسائل ابن سینا، چاپ بیدار، ۲۴۰؛ المباحثات، ۳۶۰؛ رسالة احوال النفس، چاپ دار بیبلیون، ۱۸۳.

۳. نک: ابن رشد، تفسیر (کبیر) ما بعد الطبیعة، ۱۲۷۹/۳ - ۱۲۸۲، ۱۶۳۲؛ نیز نک: ۳۱۳/۱، ۸۸۶/۲، ۱۴۹۸/۳؛ تلخیص ما بعد الطبیعة، ۱۰ - ۱۱؛ نیز بنگرید به تحلیل ماجد فخری، در سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فارسی، ۳۰۸-۳۱۰.

۴. نک: المباحثات، ۹۳، ۱۵۲، ۲۳۴، ۲۴۱، ۳۴۴؛ التعليقات، ۵۲ به بعد؛ ۱۳۱ به بعد؛ ۱۳۸-۱۳۹؛ الاضحویة، ۱۷۷.

۵. نک: ذکری و نقلی از شرح المقالات قاضی عبدالجبار در ضمن پرسشی از ابن سینا و یادکرد نام عبدالجبار در کلام ابن سینا؛ در رسائل ابن سینا، چاپ دانشکده ادبیات استانبول، ۱۵۵/۲، ۱۵۸.

۶. رسائل الشریف المرتضی، ۱۴۵/۲ - ۱۵۲.

از میان مباحث جالب توجهی که در ضمن بحث «نظر» طرح می‌شود این است که از دیدگاه برخی، یکی از شروط انتاج علم از طریق به‌کارگیری «نظر» در «دلیل»، این است که «ناظر» در مسئله محل نظر شک داشته باشد، در غیر این صورت، اساساً «نظر» تحقق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، اینکه اگر کسی چیزی از معلومات را به «دلیل» و «نظر» در آن بداند و علم بدان در او واجب گردد، بدان معناست که علم به جهت نظر در «دلیل» در او تحقق پیدا کند و راه رسیدن به آن علم از طریق «نظر» بوده باشد، امکان ندارد همان چیز از طریق دیگری بر اساس «نظر» معلوم او گردد و باز دیگر بار «نظر» در «دلیل» محقق و مدلول معلوم گردد. این بحث اصطلاحاً نزد متکلمین به «ترادف/ توارد الأدلة» موسوم است.^۱

در ضمن بحث و پرسش دربارهٔ این مسئله است که شخص پرسش‌کننده مثالی را مطرح می‌کند در رابطه با اثبات حدوث اجسام از طریق دلیل اعراض و یا از طریق ادراک «اخص الأوصاف» که متکلمان پیشنهاد می‌کرده‌اند و از دیگر سو، طریق ابن‌سینا برای اثبات باری تعالی با هدف طرح این پرسش که آیا امکان دارد اثبات حدوث به‌عنوان مدلولی برای چند دلیل مورد نظر قرار گیرد یا خیر. البته پرسش‌کننده تنها اشاره‌ای به طریقه ابن‌سینا برای اثبات باری می‌کند و به مضمون آنچه ابن‌سینا ارائه کرده نمی‌پردازد. اما همین هم نشان می‌دهد که شخص پرسش‌کننده و محتملاً خود شریف مرتضی با برهان وجوب و امکان ابن‌سینا آشنایی داشته‌اند.

امروزه می‌دانیم که متکلمان آن دوره با براهین فلسفی اثبات وجود خدا که شیوه‌ای متفاوت با بحث از طریق اثبات اعراض و حدوث آنها و مبتنی بر فاعل مختار بودن انسان (در قیاس غائب به شاهد) بوده است (طریق متکلمان)، به لطف ابوالحسین بصری، متکلم نامدار معتزلی، آشنا بوده‌اند؛ البته با تقریری کم‌وبیش متفاوت با ابن‌سینا. ابوالحسین به علت آشنایی با آرای فلاسفه و اتخاذ باورهای متفاوت در موضوعات فلسفی علم کلام، شیوه متفاوتی را برای اثبات وجود باری تعالی پیشنهاد می‌کرد که برگرفته از شیوه فیلسوفان و بحث از امکان و وجوب بوده است.^۲

۱. برای «نظر» و احکام آن از دیدگاه متکلمان، به طور مثال، نک: ابن متویه، التذکره، تحقیق دانیل ژیماره، ۶۶۳/۲ به بعد.

۲. در این مورد، نک: تحقیقات مادلونگ دربارهٔ ابوالحسین بصری و از جمله مقاله او دربارهٔ دلیل اثبات وجود خدا از دیدگاه ابوالحسین.

به هر حال، این رساله شریف مرتضی سند دیگری برای آشنایی متکلمان با شیوه فیلسوفان در بحث از برهان وجوب و امکان و البته این بار بر اساس تقریر ابن سیناست. اینکه در روزگار شریف مرتضی، و شاید درست زمانی که هنوز ابن سینا در قید حیات بوده، شخصی با او در این باره پرسشی را مطرح کرده نشان از این دارد که نه تنها ابن سینا برای فیلسوفان بغدادی^۱ که حتی برای متکلمان آنجا هم در آن زمان شخصیتی شناخته شده بوده است.

شریف مرتضی و ابن سینا: تصحیح یک خطا^۲

استناد نویسنده این سطور در نوشته پیشین به چاپ این مسئله در رسائل شریف مرتضی، چاپ رجایی / اشکوری بود که البته همان زمان هم توجه به خلل در عبارت چاپ شده داشتم. بعداً با تحقیقات بیشتر، ماهیت این رساله شریف مرتضی برایم روشن شد و به همین علت راهی برای کشف نسخه‌های اصیل و معتبر آن فراهم گردید. بدین ترتیب، به نسخه‌هایی دسترسی پیدا کردم که عبارت مورد استناد را دقیق‌تر روشن می‌کرد. در اینجا لازم است استنباط نادرست پیشین خود را اصلاح کنم؛ گرچه بعداً دیدم که مرحوم محقق جعفری هم در مقاله خود درباره آثار شریف مرتضی همین استنباط اولیه را داشته و ایشان هم به همین چاپ اعتماد کرده بودند. ابتدا عبارت شریف مرتضی را بر اساس چاپ اشکوری نقل می‌کنم و بعد صورت صحیح آن را بر اساس نسخه‌های دیگر می‌آورم:

مسألة. وجدت كل المتكلمين قالوا في كتبهم، حتى سيدنا (كبت الله أعداءه) الذي هو امامهم والكاشف عما يلبس عليهم، أن من شروط النظر المؤدى إلى العلم، أن يكون الناظر شاكاً في مدلول. [و] هذا القول يوجب أن يكون العالم بحدوث الأجسام من جهة دليل الاعراض، العالم بأن الإدراك لا يتناول الأخص الأوصاف، ولا يعلم بدليل أبي على بن سينا بدلاً يمكنه النظر فيه. ونحن نعلم أن من لا يعلم أن الموجود إذا لم يكن قديماً، فلا بد بكونه

۱. ابن فیلسوفان البته مورد سخت‌ترین انتقادات ابن سینا هم قرار می‌گرفتند، از جمله نک: المباحثات، ۳۷۲؛ الشفاء، الطبیعیات، جلد دوم، الکون والفساد، ۸۱؛ همان، جلد دوم، السماء والعالم، ۴۴؛ نیز نک: تحقیقات متعدد عبدالرحمان بدوی و نیز به‌خصوص یحیی میشو در این باره.

۲. تاریخ نخستین انتشار: ۱۶ مهر ۱۳۹۱.

محدثاً غیر کامل العقل. علی أنهم قالوا ایضاً حتی سألوا نفوسهم، فقالوا: ما وجه ترادف الأدلة علی المدلول الواحد....

همان طور که ملاحظه می شود در چاپ اشکوری، تعبیر «ابی علی بن سینا» دیده می شود. این تعبیر تنها غلط نسخه ای است و در نسخه های دیگر این مسئله که من دیده ام عبارت چنین است: «ابی علی شیناً». بنابراین در اینجا اصلاً پرسش کننده سخنی از ابن سینا به میان نیاورده و مراد از ابوعلی هم ابوعلی جبایی است؛ به توضیحی که خواهد آمد. البته در دنباله رساله و به ویژه در پاسخ شریف مرتضی روشن است که او از دلیل ابن سینا برای حدوث عالم سخنی به میان نیاورده و بل از دلیل دیگری بحث می کند که معروف است ابوعلی جبایی برای حدوث اجسام مطرح می کرده است؛ اما با توجه به تعبیر «ابی علی بن سینا» در چاپ اشکوری استنباط من این بود که پرسش کننده، نفس وجود دلایل مختلف را برای حدوث عالم مد نظر دارد و اینکه آیا می توان عیناً چند دلیل بر حدوث اقامه کرد، در حالی که «ناظر» شک در مدلول، که همان اثبات حدوث است، ندارد چرا که پیش تر به دلیل / ادله دیگر آن را ثابت می دانسته است. بنابراین آن زمان من تصور می کردم که شریف مرتضی در دنباله رساله تنها به دلیل ابوعلی جبایی پرداخته و در پاسخ نظری به دلیل ابن سینا نداشته است.

حال که بر اساس نسخه های دیگر تحریف در کلام شریف مرتضی روشن شد، معلوم می شود که اصلاً سؤال کننده تنها به دو دلیل در حدوث اجسام نظر داشته و اصلاً سخنی از ابن سینا به میان نمی آورد و نتیجه اینکه اساساً نه پرسش کننده و نه شریف مرتضی، دست کم بر اساس نسخه های مسئله یادشده، تصریح یا تلویحی به شناخت خود از ابن سینا ارائه نمی دهند و کل آنچه پیش تر درباره این موضوع گفته ایم مبتنی بر چاپ ناستوار و آشفته قم بوده است.

در این چاپ، اساساً کل عبارت شاهد مثال تحریف شده و این خود مزید بر علت در عدم شناخت درست مقصود پرسش کننده بود. عبارت درست به جای عبارت غلط چاپ قم چنین است:

و هذا القول یوجب أن یکون العالم بحدوث الأجسام من جهة دلیل الاعراض

و العالم بأن الإدراك لا يتناول ألا أخص الأوصاف، لا يعلم بدليل أبي علي شيئاً بل لا يمكنه النظر فيه.

چنان‌که ملاحظه می‌شود چندین غلط و تحریف در متن چاپی دیده می‌شود که در متنی که در نسخه‌های خطی این اثر ثبت شده کاملاً متفاوت است. پس به طور کلی اینجا پرسش‌کننده تنها به دو دلیل بر «حدوث اجسام» نظر داشته که یکی نظر عموم متکلمان از طریق حدوث اعراض و دیگری نظری پیشنهادی بوده که ابوعلی جبایی ارائه می‌کرده است. دلیل پیشنهادی ابوعلی جبایی بر اساس کتاب موسوم به «فی التوحید» و اشتباهاً منسوب به ابورشید نیشابوری چنین است:

دلالة أخرى، وهي ما ذكره الشيخ أبو علي الجبائي رحمه الله، فقال: لو كان العالم قديماً لوجب أن يرى قديماً، ولو رنى قديماً لوجب أن يعلم [قديماً]، ولو علم قديماً لما وقع فيه النزاع. ومهما لم يعلم قديماً وجب أن لا يدرك قديماً، فإذا لم يدرك قديماً وجب أن لا يكون قديماً؛ فإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً، لأن الموجود لا يخلو من هذين الوصفين. وهذه الدلالة مبنية على أصول أربعة:

أحدهما: أن القديم قديم لنفسه.

والثاني: أن الإدراك في كل ذات يتعلق بأخص أوصافه أو بما يقتضيه أخص أوصافه. والثالث: أن الإدراك طريق للعلم بالمدرك، إذا لم يكن هناك لبس ولا ما يعجز مجراه.

والرابع: أن الذات إذا كان له صفتان مختلفتان مستحقتان للنفس فإذا ادرك الذات على إحداها وجب أن يدرك على الأخرى، إذا لا مزية لاحداها على الأخرى مما يدرك الذات عليها.

ردیه شریف مرتضی بر فلاسفه^۱

پیش‌تر در یادداشتی درباره اشاره شریف مرتضی به ابن سینا در یکی از رساله‌هایش به مناسبت بحثی درباره «نظر» به بحث پرداختیم. می‌دانیم که شریف مرتضی در دیدگاه‌های کلامی و به‌ویژه در مباحث فلسفی علم کلام پیرو مکتب ابوهاشم جبایی بوده است. طبعاً این دیدگاه و تعلق او را در بحث‌های مهمی در مقابل نظر فیلسوفانی مانند ابن سینا قرار می‌داده است. ما از اینکه حقیقتاً تا چه اندازه شریف مرتضی آرای ابن سینا را می‌شناخته اطلاعی نداریم؛ اما مسلم است که با نام او آشنا بوده است. او از دیگر سو، با فیلسوفان بغدادی و از آن جمله مکتب فیلسوفان مسیحی بغداد مانند یحیی بن عدی آشنا بوده و ردیه‌هایی بر او، از جمله درباره حدوث اجسام و «حوادث لا اول لها» و نیز طبیعت ممکن که در این یکی از شینیت معدوم در برابر فیلسوفان دفاع کرده نگاشته بوده است.^۲

در آثار شریف مرتضی و به‌ویژه آنچه از آثار کلامی او باقی مانده است، در مواردی اشاراتی در این باره دیده می‌شود و به‌ویژه در زمینه‌های خاصی همچون

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۶ خرداد ۱۳۹۰

۲. نک: نجاشی، ۲۷۰؛ نیز نک: سید مرتضی، الملخص، ۶۲، ۱۲۸-۱۲۹.

سنت متکلمان معتزلی به رد پاره‌ای از باورهای فیلسوفان به‌طور کلی پرداخته است. متکلمان معتزلی دوران شریف مرتضی و دوران نزدیک به او از راه‌های مختلفی با آرای فیلسوفان آشنایی داشته‌اند و به‌ویژه تا پیش از شهرت مکتب ابن سینا در خراسان عمدتاً آشنایی آنها با آرای فیلسوفان از طرقی کلی و غیر مستقیم بوده و کمتر اشاره مستقیمی در آثارشان به فیلسوفان مسلمان دیده می‌شود؛ گو اینکه از طریق پاره‌ای از کتاب‌های واسطه با آرای فیلسوفان یونانی آشنا بوده‌اند؛ از جمله این آثار واسطه کتاب الآراء والديانات حسن بن موسی نوبختی یا ردیه‌هایی که معتزلیان متقدم بر شماری از کتاب‌های ترجمه‌شده از ارسطو یا افکار فلسفی اوائل نوشته بودند بوده است. بحث‌هایی به‌ویژه در بغداد میان فیلسوفان و معتزلیان برقرار بوده و از طریق آشنایی با آثار ترجمه‌شده از فلسفه یونانی معتزلیان مستقیماً یا با واسطه با آرای فلسفی آشنایی می‌یافته‌اند. در محافل بغداد، آن‌طور که از گزارش‌های ابوحیان توحیدی و نیز از پاره‌ای گزارش‌های دیگر به‌خوبی پیداست، متکلمان و فیلسوفان با یکدیگر به بحث و مناظره می‌پرداخته‌اند و البته بعید نیست که به‌تدریج متکلمان بدین سو کشیده می‌شده‌اند که آشنایی خود را با آرای فیلسوفان از طریق آثار کندی و فارابی بیشتر کنند. دست‌کم در بغداد از طریق برخی شاگردان فارابی این کار امکان‌پذیر بوده است؛ کما اینکه مهم‌تر از آن از طریق فیلسوفان مسیحی بغداد که به‌ویژه در قرن چهارم در کار تدوین و تنظیم تحریرهای جدیدی از ترجمه‌های کهن‌تر بوده‌اند و مجالس و ویژه خود را داشته‌اند. در میان شماری از این دسته اخیر که دل‌بستگی‌های کلامی به معنای مباحث متعلق به الهیات مسیحی داشته‌اند، راه گفت‌وگو با متکلمان معتزلی هموارتر بوده و به دلیل اینکه منازعات عقیدتی میان متکلمان مسیحی و مسلمان در بغداد این دوره برقرار بوده طبعاً آشنایی بیشتری میان معتزلیان با هم‌قطاران مسیحی خود، که برخی از آنها آشکارا در شمار منطقیان بغداد هم بوده‌اند، برقرار بوده است. اما، چنانکه پیش‌تر گفتیم، یکی از مهم‌ترین راه‌های تماس، تعلق خاطر ابوالحسین بصری، متکلم بلندآوازه معتزلی، به آموزه‌های فلسفی و راهیابی او به مجالس درس و بحث منطقیان بغداد بود که نمونه مهم آن را در تحریر کتاب طبیعت ارسطو و ترجمه‌ای که در مکتب یحیی بن عدی از آن فراهم شد آشکارا می‌بینیم. ما در کتاب در دست تحریر خود در رابطه با مناسبات متکلمان

و فلاسفه که در اصل کار آن به دلیل علانق نگارنده در پی تصحیح و انتشار کتاب تحفة المتکلمین از سال‌ها پیش آغاز شد به جوانب مختلف این منازعات تا دوران فخر رازی پرداخته‌ایم و به‌ویژه سهم ملاحمی، غزالی، و فخر رازی را در پیش‌زمینه تاریخی منازعات متکلمان معتزلی و اشعری متقدم‌تر مورد مطالعه قرار می‌دهیم. در اینجا در دنباله بحث از موضع شریف مرتضی نسبت به فیلسوفان رساله‌ای از او را ارائه و مورد تحلیل قرار می‌دهیم که می‌تواند جنبه‌ای از این نوع منازعات را برای ما روشن‌تر کند.

رساله مورد نظر در رابطه با بحث مهم ترکیب جسم از ماده و صورت و عقاید فلاسفه در این رابطه است. در کلام متکلمان، آن‌گاه که سخن از اصحاب الهیولی می‌رود، طیف متفاوتی از مصادیق این مفهوم مد نظر بوده است. چند نمونه‌ای از این نوع بحث‌ها در رد بر اصحاب الهیولی را بر اساس کتاب‌های معتزلیان در پایان کتاب مناسبات متکلمان و فلاسفه تصحیح کرده یا در دست تصحیح داریم.^۱ تصور متکلمان معتزلی به بحث هیولی در نزد فیلسوفان بسیار مبهم و با آشفتگی و عدم درک درست موضوع از منظر مبانی و مصطلحات قوم بوده است؛ با این وصف، از منظر مواجهه متکلمان با آراء و انظار فیلسوفان این بحث بسیار جالب توجه خواهد بود؛ خاصه که آنان این بحث و پرداختن بدان را برای مباحث خود در موضوع حدوث عالم و نیز مباحث وابسته بدان، مانند حدوث اعراض و نسبت بین جوهر و عرض — و به طور خاص نزد عمده معتزلیان — در بحث مربوط به شینیت معدوم و احکام مربوط به ذات و صفات و کیفیات و احوال، ضروری می‌دانسته و بر این باور بوده‌اند که در بحث با اصحاب الهیولی می‌توانند مبانی نظری خود را در این زمینه تحکیم و دستگاه‌های فلسفی دیگر را مورد رد و انکار قرار دهند و در ضمن تشابهات و تمایزها را میان آرای خود با آرای فیلسوفان به بحث بگذارند. این نکته از این حیث هم اهمیت داشته که به‌ویژه مخالفان اعتقاد به شینیت معدوم، از جمله متکلمانی مانند شیخ مفید که با بهشمیان مخالف بوده است، عقیده شینیت معدوم را مشابه اعتقاد فلاسفه به هیولی فرض می‌کرده‌اند و از این رو در مقابل،

۱. به طور خاص در اینجا باید از ابراهیم نظام سخن گفت که می‌دانیم ردی بر اصحاب الهیولی داشته است، نک: ابن ندیم، الفهرست، ۲۰۶.

متکلمان معتزلی معتقد به شینیت معدوم و ثبوت ذوات در عدم ناچار بوده‌اند به این مسئله واکنش نشان دهند و در رساله‌ها و در فصل‌هایی عقیده فلاسفه را مردود و از اساس این تشابه را رد کنند. نمونه آن کلام شیخ مفید است که در «الحکایات»^۱ او نقل شده است:

[قول المعتزلة البصريين بالجواهر، كالقول بالهيولى]: وقالوا بأجمعهم: إن جواهر العالم وأعراضه لم تكن حقانقتها بالله تعالى، ولا بفاعل البتة، لأن الجوهر جوهر فى العدم، كما هو جوهر فى الوجود، وكذلك العرض. ثم قالوا: إن الله خلق الجوهر وأحدث عينه، وأوجده بعد العدم. ف قيل لهم: ما معنى «خلقه» وهو قبل أن يخلقه جوهر كما هو حين خلقه؟ قالوا: معنى ذلك «أوجده». قيل لهم: هذه مغالطة و ما معنى قولكم: «أوجده» وهو قبل الوجود جوهر، كما هو فى حال الوجود؟ قالوا: معنى ذلك أنه أحدثه وأخرجه من العدم إلى الوجود. قيل لهم: هذه العبارة مثل الأولتين، ومعناها معناهما، فما الفائدة فى قولكم: «أحدثه، وأخرجه من العدم إلى الوجود»؟ وهو قبل الأحداث والإخراج جوهر، كما هو فى حال الأحداث والإخراج؟ فلم يأتوا بمعنى يعقل فى جميع ذلك، ولم يزيدوا على العبارات، والانتقال من حالة إلى حالة أخرى، نزوحاً من الانقطاع، ولم يفهم عنهم معنى معقول فى «الخلق» و «الأحداث» و «الاختراع»، مع مذهبهم فى الجواهر والأعراض، وأصحاب برقلس ومن دان بالهيولى، وقدم الطبيعة، أعذر من هؤلاء القوم، إن كان لهم عذر. ولا عذر للجميع فيما ارتكبه من الضلال، لأنهم يقولون: إن الهيولى هو أصل العالم، وإنه لم يزل قديماً، وإن الله تعالى محدث له كما يحدث الصانع من السيكة خاتماً، والناسج من الغزل ثوباً، والنجار من الشجرة لوحاً، فأضافوا إلى الصانع الأعيان، لصنعه ما أحدث فيها من التغيرات، والبصريون من المعتزلة، ومن وافقهم فيما ذكرناه، أضافوا إلى الفاعل الجواهر والأعراض، ولم يحصلوا فى باب الإضافة معنى يتعلق به، ومن تأمل قول أصحاب هذا الفريق علم: أنه قول أصحاب الهيولى، فى معنى قدم أصل العالم بعينه، وإن فارق أهله فى العبارة التى يلحقها الخلل، ويسلم أولئك منه ومن المناقضات، لكشفهم القناع، ومجمعة هؤلاء للتموهيات.

در اینجا شیخ مفید درست موضعی مخالف شریف مرتضی دارد و به سختی علیه عقیده بصریان و بهشمیان موضع گیری می کند؛ همان موضعی که شریف مرتضی مکرر در کتاب های کلامی خود از آن دفاع کرده است. نکته جالب توجه در این میان این است که شیخ مفید در بحث از عقیده به هیولی از پروکلس یاد می کند و از اینجا پیدا است که او تصویری نه چندان روشن از مجادلات مربوط به قدم عالم از دیدگاه پروکلس و ردیه یحیی نحوی بر او در این زمینه و بازتاب آن در میان فیلسوفان و متکلمان دوران اسلامی داشته است. تنها برای ذکر یک نمونه دیگر بی مناسبت نیست موضع ابن طاوس را در این زمینه متذکر شویم، که گرچه متخصص در دانش کلام نبوده اما می دانیم که از موضع شیخ مفید و شریف مرتضی در این زمینه اطلاع داشته است. عبارت او در کتاب الطرائف در این موضوع جالب توجه است:

مع أنى رأيت القائلين منهم بإثبات الجواهر والأعراض فى العدم قد ذكروا فى ذلك اعتقادا يقتضى موافقتهم للفلاسفة فى قدم العالم و موافقتهم للمجبرة فى بعض الوجوه فى أن أفعالنا وحركاتنا وسكناتنا ليست منا بل زادوا على الفلاسفة والمجبرة فى سوء الاعتقاد و قبح القول لأن الفلاسفة قالت: إن الهیولی قديمة وإنها أصل العالم وإن الله ليس له فى وجود الهیولی قدرة و لا أثر لأنهم ذكروا أنها لا أول لوجودها و هى عندهم مشاركة لله فى القدم وقالوا إن الله يصور منها الصور فليس له إلا التصوير فحسب وقد بطل قولهم بما ثبت من حدوث العالم و حدوث كل ما سوى الله تعالى مع أن كلام الفلاسفة فى ذلك و مرادهم مفهوم غير متناقض و إن كان باطلا، و أما القائلون بثبوت الجواهر و الأعراض فى العدم فإنهم قالوا إنها ثابتة فى العدم و لا أول لثبوتها و ليس لله فيها إلا صفة الوجود و من المعلوم أن هذا القول هذيان و متناقض لأن الشئ إما ثابت موجود أو معدوم منفى فإن كانت الجواهر و الأعراض معدومة فأى معنى لقولهم إنها ثابتة فى العدم و إنها قديمة و إن كان معنى قولهم إنها ثابتة فى العدم و قديمة أى إنها موجودة فى القدم و متحققة و متعينة و لا أول لوجودها فأى شئ أوجدها الله إذا كان الثبوت هو الوجود قديما مع الله تعالى و مستغنيا عنه فقد ناقض قول هؤلاء فى اللفظ و المعنى و صاروا أفبح قولاً و اعتقاداً من الفلاسفة.^۱

در این کلام، که به وضوح تحت تأثیر گفتار شیخ مفید نوشته شده، ابن طاوس مشابهتی میان اعتقاد به هیولی با ثبوتات ازلی معتزلیان بصری می‌بیند و محتمل هست که در این نقد تحت تأثیر باورهای کلامی مکتب ابوالحسین بصری و محمود ملاحمی از طریق سدیدالدین حمصی، که همگی مخالف عقیده شینیت معدوم و نظریه احوال‌اند، هم بوده باشد.^۱

شریف مرتضی در رساله مورد گفت‌وگو به رد باور فلاسفه درباره هیولی می‌پردازد و آن‌گاه این نظر را به صورت الزام برای عقیده فلاسفه مطرح می‌کند که اگر مقصود از هیولی امری عدمی است پس نظر آنان بی‌شباهت با نظر معتزلیان درباره شینیت معدوم نیست. او البته از منظر جدلی این مطلب را ابراز می‌کند و می‌گوید اگر عقیده آنان درباره هیولی مانند نظر معتزلیان درباره ذوات در عدم است و آنان مرادشان از قوه صفتی است در جوهر که هنگام وجود باید بر آن صفت وجود یابد، پس باید گفت که آنان نه تنها جواهر و بل اعراض را نیز می‌بایست هیولی بخوانند. این البته نشان می‌دهد که شریف مرتضی تنها در مقام ردی جدلی بر علیه فلاسفه بوده و عمق نظر فیلسوفان را شاید به درستی در نظر نداشته است.^۲ او در این رساله اشاره می‌کند که در کتاب‌های دیگر و از جمله در الملخص خود به رد باور اصحاب هیولی پرداخته است. بدین جهت بی‌مناسبت نیست اینجا عین کلام او را درباره هیولی از کتاب الملخص نقل و چند کلمه‌ای درباره آن بیان کنیم:

فإن قيل: كيف تدعون علم الضرورة في ذلك، وأصحاب الهیولی يدعون أن الجواهر لما كانت هیولی غیر مصورة، كانت خالية من الأعراض و غیر مختصة بجهة من الجهات؟ قلنا: لا شبهة أن يكون هؤلاء القوم إنما اعتقدوا ما ذكرتموه في الجواهر؛ لأنهم جعلوها في حكم المعدوم، وإن أطلقوا عليها اسم الموجود، فإن العبارة لا اعتبار لها في هذا الباب، و الموجود عند القوم ينقسم أقساما كثيرة، و ربما أثبتوا المعدوم موجودا على بعض معاني الوجود عندهم، و ليس ننكر أن ينتفي قرب أحد الجوهرين من الآخر أو بعده منه من اعتقد فيهما أنهما معدومان، على أن الخلاف في المعاني غير الخلاف في

۱. در مورد آشنایی ابن طاوس با اختلافات شیخ مفید و شریف مرتضی از طریق رساله‌ای از قطب راوندی، نک: کشف المحجّة، ۲۰.

۲. نظر او مورد توجه شاگردش شیخ طوسی در در بحث هیولی قرار گرفته است؛ رک: الاقتصاد، ۲۳.

الأحوال التي تجب عن المعاني، وأصحاب الهيولى إنما خالفوا في المعاني ونفوا — في الحال التي ادّعوها للأجسام — عنها كلّ المعاني والصور، وإن كانوا مع اعتقادهم وجودها، لابدّ من أن يعتقدوا أنّها في جهة من الجهات، وإن لم يكن كذلك وتلك الحال، فقد بان أنّ تعميمهم للمعاني في بعض الأحوال لا يقتضى دفع ما ذكرناه من اختصاص الأجسام بالجهات، وإذا كان الدليل قد دلّ على أنّ هذه الحال لا تحصل للأجسام في وقت من الأوقات إلّا في المعاني، ثبت أنّ الأجسام كما لم تخل من هذه الأحوال لم تخل من المعاني، وزال الخلاف على كلّ حال. وقد قيل في الجواب عن هذا السؤال: إنّ أصحاب الهيولى إنّما جاز أن يعتقدوا في الأجسام في تلك الحال أنّها لم تكن مجتمعة ولا متفرقة، من حيث اعتقدوا أنّها كالشيء الواحد و أنّه لا تأليف فيها، فيتبع اعتقادهم لنفي كونها مجتمعة أو متفرقة اعتقادهم الفاسد أنّها كالشيء الواحد، وإذا علم بالدليل إنّما هو بصفة الجسم لا يجوز أن يكون شيئاً واحداً، بطل ما ذهبوا إليه وهذا قريب. والذى يدلّ على أنّ الجوهر لا يخلو من الأكوان، إنّنا وجدنا ما يمنع من كون الجوهر أو الجسم، بحيث كونه من الخوارج التي يمنع من وجوده فيه. ألا ترى أنّ الفاعل للجوهر لا يوصف بالقدرة، على أن يفعل بفعله كونه هناك؟ وإذا زال الجوهر عن تلك الجهة، جاز إيجادها فيها من حيث صحّ إيجاد كونه في تلك الجهة، فوضح بذلك أنّ الجوهر والكون كالشيء الواحد ووجب أن لا يخلو الجواهر من الأكوان في حال من الأحوال.^۱

رساله شریف مرتضی

دانش پژوه از این رساله در فهرست میکروفیلم های دانشگاه تهران به «مسأله فی الاعتراض علی من یثبت حدوث الأجسام من الجواهر لأصحاب الهيولى» نام برده است.^۲ نسخه محل نظر او نسخه ای است در ضمن مجموعه ای از رساله های شریف مرتضی موجود در کتابخانه مرحوم آقا بزرگ طهرانی که البته نسخه بسیار متأخری بوده است. عنوان موجود در رسائل الشریف المرتضی، چاپ آقایان اشکوری/

۱. شریف مرتضی، الملخص فی اصول الدین، ۵۰-۵۱.

۲. نک: محمدتقی دانش پژوه، فهرست میکروفیلم های کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱/ ۵۷۵؛ کذا، شاید «من أصحاب الهيولى» درست تر باشد.

رجایی (۳/ ۳۲۷ تا ۳۳۴)، «مسألة فی الاعتراض علی من یثبت حدوث الأجسام من الجواهر» است، بدون اشاره به «اصحاب الهیولی» در عنوان رساله؛ اما آشکارا از خود رساله معلوم است که نام اول درست‌تر و کامل‌تر است و جالب اینکه معلوم نیست که چرا در آقابزرگ الذریعة این عنوان را به همان شکل که در مجموعه رسائل الشریف المرتضی منتشر شده آورده و نه آن‌طور که در نسخه خود او بوده است.^۱ به هر حال، عنوان ناقص این رساله موجب شده تاکنون توجه کمتری به اهمیت این رساله مبذول شود. در فهرستواره دنا (۵۵۰/ ۴)، شماری نسخه از رساله‌ای از شریف مرتضی معرفی شده تحت عنوان «حدوث الأجسام من الجواهر» و از آن جمله اشاره کرده است به نسخه عکسی دانشگاه. محتملاً همه این نسخه‌ها نسخه‌های همین اثرند. با این وصف باز هم این عنوان، عنوان دقیقی برای رساله محل بحث نیست. در مجموعه مسائل المرتضی که در سال‌های اخیر به کوشش مؤسسه البلاغ بیروت (۲۰۰۱/ ۱۴۲۲) از آثار مختلف شریف مرتضی به چاپ رسیده است، نسخه‌هایی متفاوت با آنچه در مجموعه رسائل الشریف المرتضی در قم به چاپ رسیده بود، اساس کار قرار گرفته است و از آن جمله همین رساله که البته به شکل ناقص تحت عنوان «مسألة فی الاعتراض علی من یثبت حدوث الأجسام من الجواهر» و با عنوان جانشین «مسألة حدوث الجسم والجواهر والعرض» منتشر شده است.^۲ در برخی موارد هم از رساله‌ای از شریف مرتضی نام برده شده با عنوان «مسألة فی الاعتراض علی أصحاب الهیولی»^۳ که برای من معلوم نشد این عنوان از کجا آمده است؛ چرا که نه در فهرس متقدم و نه در فهرستی که بصروی از کتاب‌های استادش شریف مرتضی ارائه داده چنین عنوانی دیده نمی‌شود و چنانکه گفتیم در نسخه‌های شناخته شده این اثر عنوان متفاوت است؛ اما باید این عنوان اخیر مربوط به همین رساله باشد و نه چیز دیگر و ما هم همین عنوان را در چاپ حاضر ترجیح داده‌ایم. به هر حال، این رساله کوتاه شریف مرتضی مانند بسیاری دیگر از رسائل کوتاه او در فهرس متقدم ذکر نشده است.

ما در تصحیح متن حاضر ابتدا تنها نسخه چاپی رسائل الشریف المرتضی را در

۱. نک: آقابزرگ طهرانی، الذریعة، ۲۲۶/ ۱۰: «الرد علی من أثبت حدوث الأجسام من الجواهر».

۲. نک: مسائل المرتضی، بخش کلامیات، ۱۸۴ - ۱۸۶.

۳. نک: مقدمه تحقیق کتاب الانتصار، ۵۵.

اختیار داشتیم و از این رو در تصحیح آن به شیوه قیاسی و اجتهادی عمل کردیم؛ به‌ویژه که نسخه موجود در مجموعه رسائل اغلاط متعددی را شامل است. در پاورقی تصحیح حاضر صرفاً به پاره‌ای از این تصحیحات اشاره شده است. پس از آن نسخه چاپ بیروت در اختیار ما قرار گرفت و نسخه خود را با آن نسخه مقابله کردیم و در این میان متنی ترکیبی به دست داده‌ایم. در نسخه چاپ بیروت هم البته اغلاطی راه یافته است، اما به هر حال در تصحیح متن کنونی سهم داشته است. متأسفانه این نسخه اخیر ناقص است. ما اختلافات را در مورد نسخه دوم در پاورقی‌ها ارائه نداده‌ایم اما آنچه عرضه می‌شود آمیخته‌ای است از تصحیحات اجتهادی به همراه اصلاح متن بر اساس دو نسخه یادشده. امید می‌برم زمانی با دسترسی به نسخه‌های دیگر رساله، تصحیح جدیدتری از متن ارائه نمایم.

مسألة فی الاعتراض علی أصحاب الهیولی

بسم الله الرحمن الرحيم

مسألة سنل عنها المرتضى رضى الله عنه، فقليل: ما يقال لمن يدعى عند إقامة الدليل على حدوث الجسم والجوهر والعرض شيئاً ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، أحدث الله تعالى الأشياء عنه. وما الذى يفسد دعواه عند المطالبة له بالدلالة على صحتها؟

الجواب وبالله التوفيق: أول ما نقوله فى هذا الباب أنّ إحداث شئ من شئ كلام^۱ محال ظاهر الفساد، لأنّ المحدث على الحقيقة هو الموجود بعد أن كان معدوماً. فإذا فرضنا أنه أحدث من غيره، فقد جعلناه موجوداً فى ذلك الغير، فلا يكون محدثاً على الحقيقة، ولا موجوداً بعد من عدم حقيقى، فكأنما قلنا: إنه محدث وليس بمحدث، وهذا متناقض، على أنّ الجواهر والأجسام إنما حكمنا بحدوثها، لأنها لم تخل^۲ من الاعراض، ولم تتقدم فى الوجود عليها، وما لم يتقدم المحدث فهو محدث مثله. وإذا كانت الاعراض التى توصلنا^۳ بحدوثها إلى حدوث الأجسام والجواهر محدثة لا من شئ ولا عن هيولى، على ما تمّوه هؤلاء المتفلسفون به، فيجب أن تكون الجواهر والأجسام أيضاً محدثة على هذا الوجه، لأنه إذا وجب أن

۱. كلام: غير كلام

۲. تخل: يحل

۳. توصلنا: تأملنا

يساوى ما لم يتقدم المحدث له فى حدوثه، فيجب أن يساويه أيضاً فى كيفية حدوثه. على أنا قد بينا أن ما أحدث من غيره ليس بمحدث فى الحقيقة، والعرض محدث على الحقيقة، فيجب فيما لم يتقدمه فى الوجود أن يكون محدثاً على الحقيقة. وبيّن ما ذكرناه أن من أحدث من طين أو شمع صورة، فهو غير محدث لها على الحقيقة، وكيف يكون ذلك؟ وهى موجودة الأجزاء فى الطين أو الشمع، وإنما أحدث المصور تصويرها وتركيبها والمعانى المخصوصة فيها، وهذا يقتضى أن الجواهر والأجسام على مذهب أصحاب الهوى غير محدثة على الحقيقة، وإنما حدث التصوير والتركيب. وإذا دلّ الدليل على حدوث جميع الأجسام والجواهر، بطل هذا المذهب.

فأما الذى يدلّ على بطلان قول من أثبت شيئاً موجوداً ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض من غير جهة المطالبة له بتصحيح دعواه وتعجزه عن ذلك، فهو أنه لا حكم لذات موجودة ليست بجسم ولا جوهر ولا عرض يعقل ويمكن الإشارة إليه. وما لا حكم له من الذوات أو الصفات لا يجوز إثباته ولا بد من نفيه، لأنه يؤدى إلى الجهالات وإلى إثبات ما لا يتناهى من الذوات والصفات، وقد بينّا هذه الطريقة فى مواضع من كتبنا، لا سيما الكتاب (الملخص) فى الأصول، على أننا نقول لمن أثبت الهوى وادعى أنها أصل للعالم، وأنّ الأجسام والجواهر منها أحدثها، لا يخلو هذه التى سمّيتها بـ (الهوى) من أن يكون موجودة، ما يعيق^١ أن تسمّى^٢ بهذه^٣ اللفظة، لأن الموجود عندكم يكون بالفعل ويكون بالقوة، ويكون المعدوم عندكم موجوداً بالقوة أو فى العلم. وإنما نريد^٤ بالوجود هو الذى نعقله^٥ ونعلمه^٦ صورة عند إدراك الذوات المدركات لأنّ أحدنا إذا أدرك الجسم متحيزاً علم ضرورة وجوده وثبوته، وكذلك القول فى الألوان وما عداها من المدركات. فإن قال: هى موجودة على تحديدكم. قلنا: فيجب أن تكون متحيزة، لأنها لو لم تكن بهذه الصفة ما جعل

١ . أحدثها: أحدثه

٢ . يعيق: يعيق

٣ . تسميه: يستمه

٤ . بهذه: لهذه

٥ . نريد: يريد

٦ . نعقله: يعقله

٧ . نعلمه: يعلمه

منها المتحيز. ألا ترى أن الأعراض لما لم تكن متحيزة، لم يمكن أن يحدث فيها المتحيز وإذا أقرروا فيها بالتحيز فهي من جنس الجوهر، وبطل القول بأنها ليست بجوهر ووجب لها الحدوث، لأنّ دليل حدوث الأجسام ينظمها ويشتمل عليها، فبطلوا أيضاً القول بعدمها ونفى حدوثها.

وإن قالوا: هي معدومة. قلنا: إذا كانت معدومة على الحقيقة فما يسومكم إثبات قدم لها ولا حدث لأنّ هذين الوصفين إنما يتعاقبان على الوجود، فكأنكم تقولون: إن الله سبحانه وتعالى جعل من هذه الهيولى المعدومة جواهر وأجساماً موجودة. هذه موافقة في المعنى لأهل الحق القائلين بأنّ الجواهر في العدم على صفة تقتضي وجوب التحيز لها متى وجدت، وأنّ الله سبحانه إذا أوجد هذه الجواهر وجب لها في الوجود التحيز لما هي عليه في نفوسها من الصفة في العدم الموجب لذلك بشرط الوجود، ولا تأثير له في الصفة التي كانت عليها الجواهر في العدم. على أنّ هذه الطريقة إذا صاروا إليها تقتضي أنّ الأجناس والأعراض كلها هيولى، لأنّ الدليل قد دلّ على أنّ للسواد^١ ولكل جنس^٢ في الأعراض صفة ثابتة في حال العدم يقتضي كونه على صفة التي تدرك عليها إن كان مما يدرك في حال الوجود، وأنّ الفاعل إنما يؤثر في إحداثه وإيجاده دون صفة التي كان عليها في حال العدم. والقول في الأعراض كالقول في الجواهر في هذه القصة، فيجب أن يكون الجميع هيولى، لأنّ الطريقة واحدة، وكلام هؤلاء القوم غير محصّل ولا مفهوم وهم يدعون التحديد والتحقيق، وما أبعدهم في ذلك. تمت المسألة.

١ . للسواد: السواد

٢ . جنس: حسن

کتاب التعلیق مقری نیشابوری در کلام و الملخص و الذخيرة تألیف شریف مرتضی^۱

درباره کتاب الذخیره‌ی شریف مرتضی و نسبت آن با کتاب الملخص تاکنون محققان مختلفی اظهار نظر کرده‌اند. پروف‌سور زابینه اشمیتکه در مقاله‌ای که اخیراً درباره نسخه کهنسال کتاب الذخیره موجود در کتابخانه سنت پترزبورگ و از مجموعه‌های بازمانده از قرائیم نگاشته است دراین باره بحث کرده است. محقق کتاب الملخص، جناب آقای محمدرضا انصاری قمی، هم در مقدمه تصحیح اشاره‌وار به این موضوع پرداخته‌اند. آنچه پروف‌سور زابینه اشمیتکه در بحث خود بدان رسیده است، در چند مورد زیر قابل تبیین است:

۱. چنان‌که خود شریف مرتضی گفته، او از حدود نیمه‌های تألیف کتاب الملخص به دلانلی تألیف آن را رها کرده و بنابراین، همان‌طور که در تنها نسخه موجود این کتاب می‌بینیم، مباحث از نیمه مباحث عدل به یک‌باره رها شده است.
۲. کتاب الذخیره، دیگر کتاب کلامی شریف مرتضی که از آن نسخه‌های متعددی وجود دارد نیز ناقص است و این نقص در مباحث توحید و بخشی از مباحث عدل

است. اشمیتکه به درستی استدلال می‌کند که بخش‌های اولیه کتاب الذخیره را، که عمدتاً به ابواب توحید مربوط می‌شده، خود شریف مرتضی تألیف کرده بوده و در واقع نقص موجود در نسخه‌های کنونی به اصل تألیف مربوط نمی‌شود.

۳. همان‌طور که شریف مرتضی در پایان کتاب الذخیره متذکر شده، او بعد از آنکه تألیف و املای کتاب الملخص را ناتمام رها کرد، تصمیم گرفت مباحثی را که در کتاب الذخیره طرح می‌کند، برخلاف قسمت‌های اولیه کتاب با تفصیل بیشتری مطرح کند و از این رو در پایان الذخیره بدین نکته اشاره می‌کند که در واقع آنچه در بخش تفصیلی کتاب الذخیره مورد بحث قرار گرفته مکمل آن قسمتی است که در کتاب الملخص بحث شده است.

۴. در نسخه موجود از کتاب الملخص، سه جزء آغازین مربوط به کتاب الملخص است و جزء چهارم از آغاز با بخش‌های تفصیلی کتاب الذخیره آغاز می‌شود.

آنچه اشمیتکه درباره این دو کتاب ابراز داشته کاملاً دقیق است و من در اینجا می‌کوشم تنها با ذکر چند نکته اضافی در مقام تأیید تحقیقات او تفسیری از ماهیت و سبب ارتباط این دو کتاب به دست دهم. این مطلب را در چند شماره مطرح می‌کنم:

۱. تقسیم‌بندی نسخه موجود از کتاب الملخص که در کتابخانه مجلس نگهداری می‌شود لزوماً به معنای تقسیم‌بندی و تجزیه کتاب از سوی شریف مرتضی نیست. با این وصف، بعید نیست که ریشه آن به نسخه‌ای بازگردد که زیر نظر خود شریف مرتضی تنظیم شده بوده است. از تجزیه نسخه کنونی به روشنی پیداست که آنچه از کتاب الملخص تدوین و تحریر شده بوده در ضمن سه جزء و در واقع تا پایان جزء سوم نسخه درج شده است. در واقع، شریف مرتضی به علت تعلق خاطری که به کتاب الملخص داشته لازم دیده بوده که نقص کتاب را از طریق تغییر برنامه کتاب الذخیره جبران کند و آن‌گاه الذخیره را بدون آن قسمت اولیه، که تحریری نسبتاً مختصر بوده و عملاً تفصیل آن در بخش‌های موجود الملخص آمده بوده، در دنباله نسخه سه جزئی الملخص قرار دهد. البته این را هم باز تأکید کنم که آنچه از تجزیه کتاب یا توضیحاتی که درباره آن در پایان اجزاء و نیز در آغاز جزء چهارم

نسخه موجود کتاب الملخص دیده می شود^۱ توضیحات کاتب نسخه اصلی است که به احتمال زیاد با پیشنهاد خود شریف مرتضی مطرح شده بوده است.

شریف مرتضی در واقع با این کار قصد داشته دو کتاب الملخص و الذخيرة را یک کتاب یکپارچه سازد. بدین ترتیب، می بینیم که در مطاوی الذخيرة هر جا می خواهد به مباحث قبلی ارجاع دهد، آنچه مد نظر او بوده، ظاهراً دست کم در مواردی، نه بخش های آغازین الذخيرة، که اصولاً متنی خلاصه مانند بوده، بلکه در واقع متن الملخص بوده است، چراکه آن را در واقع بخشی از کتاب ترکیبی الملخص - الذخيرة فرض می کرده است.^۲

۲. بدین ترتیب بخش آغازین الذخيرة، که در مقایسه با بحث های مشابه الملخص متن نه چندان بلندی بوده، عملاً در یک نسخه مهم از متن آن حذف شده بوده است. با این وصف، شیخ طوسی در آغاز تمهید الاصول به اجمال و گزیده گرایی در نیمه نخست الذخيرة اشاره می کند و از اینجا معلوم می شود که دست کم او به نسخه ای از کتاب دسترسی داشته که در آن متن الملخص جایگزین آن مباحث اولیه الذخيرة نشده بوده است. جالب است بدانیم حتی کتابی در تتمیم الملخص به سلار دیلمی منسوب است^۳ که از اینجا باز معلوم می شود برخی از شاگردان شریف مرتضی یا از نسخه تکمیل شده مورد بحث اطلاعی نداشته اند یا اینکه سلار تتمیم خود را در فاصله ای نگاشته که شریف مرتضی هنوز کتاب الذخيرة را تکمیل نکرده و در تتمه الملخص قرار نداده بود.

۳. این نکته اهمیت دارد که بدانیم الملخص و الذخيرة از آثاری هستند که معمولاً شریف مرتضی در کتاب هایش مکرر و گاه توأم با هم بدان ها ارجاع می دهد. به نظر نویسندگان این سطور، شاید آنجاهایی که به هر دو با عناوینی شبیه کتاب الملخص و

۱. برای مورد اخیر، نک: الملخص، مقدمه محقق، ۲۹ - ۳۰، که به اشتباه کلام کاتب نسخه را کلامی از شریف مرتضی قلمداد کرده است.

۲. بعد التحریر: فاضل محترم جناب آقای عطایی نظری در مقاله ای ارزشمند که درباره همین موضوع نوشته اند موارد ارجاع را با استقراء برشمرده اند؛ گرچه نظر ایشان در مجموع به کلی با آنچه نویسندگان این سطور در این یادداشت کوتاه مطرح کرده متفاوت است. رک: حمید عطایی نظری، «نکاتی درباره ساختار و نسبت دو کتاب الملخص و الذخيرة شریف مرتضی»، آینه پژوهش، آذر و دی ۱۳۹۴، ش ۵ (پیاپی: ۱۵۵).

۳. رک: مقدمه صاحب این قلم و زاینه اشمیتکه بر شرح المقدمه شیخ طوسی.

الذخیره ارجاع می دهد مقصودش نسخه ترکیبی دو کتاب بوده است.^۱ به هر حال، در مواردی ارجاعات به کتاب الذخیره مربوط به مباحث بخش های اولیه است که در نسخه های موجود اثری از آنها نیست.^۲

۴. نسخه کتابخانه مجلس از کتاب الملخص که چنانکه گفتیم در واقع در اصل نسخه کتاب ترکیبی الملخص و الذخیره است، متأسفانه ناقص است و تنها قسمتی کوتاه از آغاز متن برگرفته از الذخیره را که بنا بر نظر نویسنده در دنباله الملخص قرار گرفته بوده در بر دارد. خوشبختانه همین قسمت باقی مانده در دو فصل کوتاه، نقص آغازین نسخه های موجود کتاب الذخیره را تکمیل می کند و بنابراین ما همینک متن کتاب الذخیره را به شکل کاملی که شریف مرتضی آن را در شکل مجلد تکمیلی کتاب الملخص اراده می کرده است در اختیار داریم. ما تنها بخش های اولیه و نسبتاً کوتاهی از کتاب الذخیره را در اختیار نداریم که شریف مرتضی درج آن را در نسخه ترکیبی الملخص - الذخیره در نظر نداشته و همین امر عملاً آن بخش ها را که در نسخه های اولیه کتاب الذخیره موجود بوده به مرور زمان به دست فراموشی سپرده است.

۵. چنانکه از گفته ای از شیخ طوسی در آغاز تمهید الأصول برمی آید و زاینه اشمیتکه در مقاله اش بدان توجه داده، بر خلاف جمل العلم والعمل، الملخص و الذخیره ظاهراً هر دو با بحثی درباره وجوب نظر در معرفت خداوند آغاز می شده است. متأسفانه بخش آغازین کتاب الملخص در نسخه موجود ناقص است و معلوم نیست بخش وجوب نظر چه مقدار از متن کتاب را تشکیل می داده اما با توجه به مقدار محدود نقص جزء اول در مقایسه با اجزای دیگر نسخه حاضر، معلوم است که آن بخش بحثی کوتاه را شامل می شده است. به هر حال، در کتاب

۱. نک: رسائل الشریف المرتضی، ۱/۲۹۰؛ شریف مرتضی، الذریعة، ۲/۹۳؛ نیز نک: شرح جمل العلم والعمل منسوب به شریف مرتضی، تصحیح یعقوب جعفری، ۵۱، ۷۸. این دو ارجاع در این کتاب مورد اشاره خانم اشمیتکه قرار گرفته است.

۲. جالب است اضافه شود که در الذخیره، ۱۴۹ به مبحثی اشاره می کند که هم در آن کتاب طرح کرده بوده و همینک موجود است و هم در الملخص. در این موارد، طبعاً ارجاع به ابواب مختلفی است که موضوعات در شکل های مختلف و به مناسبت های گوناگون بحث می شده اند. در دیگر آثار شریف مرتضی هم گاه در مسائلی ارجاعاتی به هر دو کتاب داده شده و اشاره ای است به وجود بحث هایی مشترک در هر دو کتاب، نک: رسائل الشریف المرتضی، ۱/۳۶۳؛ ۳۷۱؛ شریف مرتضی، الذریعة، ۲/۹۰.

الذخیره، شریف مرتضی بحثی مفصل درباره نظر و معارف دارد که آن را بعد از بحث‌های مرتبط با عدل و بعد از بحث تکلیف و پیش از مبحث لطف قرار داده است. بحث از نظر و معارف در ارتباط با بحث تکلیف و به‌عنوان ذیلی بر بحث‌های متعارف باب العدل امری سابقه‌ای در کتاب‌های کلامی نیست و حتی در جمل العلم والعمل هم شریف مرتضی از مباحث نظر پس از بحث‌های تکلیف و لطف بحث کرده است.

در کتاب المنقذ من التقليد حمصی هم، که در آن از ترتیب کتاب‌های الملخص و الذخیره بهره گرفته شده و تحت تأثیر این دو کتاب است،^۱ بحث نظر همانند الذخیره مطرح شده است. حمصی گویا فقط نسخه ترکیبی یادشده را در اختیار داشته است. در هر دو کتاب الملخص و الذخیره، بحث وجوب نظر در معرفت خداوند تنها ناظر به بحثی مقدماتی درباره توحید بوده و نه بحث‌های فنی نظر که معمولاً مستقل می‌تواند عنوان شود و به معرفت‌شناسی متکلمان مربوط است.

۶. آنچه بیش از همه در این میان جالب توجه است ساختار کتاب التعلیق تألیف قطب‌الدین مقری نیشابوری، متکلم امامی نیمه اول قرن ششم هجری، است که براساس نسخه منحصر به فردی در سال‌های اخیر به چاپ رسیده و تاکنون از منظر ارتباط با دو کتاب الملخص و الذخیره مورد مطالعه قرار نگرفته است. این کتاب در واقع خلاصه‌گونه‌ای است از هر دو کتاب کلامی شریف مرتضی و در آن نویسنده همه جا به گفته‌های شریف مرتضی به‌عنوان متن پایه کتابش اشاره می‌کند.^۲ عنوان «التعلیق» هم اشاره به همین ماهیت تلخیص و بازخوانی کتابی دارد که التعلیق بر اساس آن نوشته شده است.^۳ با دقت در ساختار کتاب التعلیق به‌روشنی پیداست که کتاب از نظم همان نسخه‌ای حکایت می‌کند که نسخه پیش‌گفته مجلس براساس آن کتابت شده است: بدین معنا که در آغاز، عیناً ابواب کتاب الملخص آمده و آن‌گاه ابواب و مباحث متن تکمیلی آن که به‌عنوان «تکملة الملخص» از متن

۱. در این باره، نک: مقاله مشترک من و زبینه اشمنیکه برای کلام امامی در:

The Oxford Handbook of Islamic Theology.

۲. با تصریح به نام الملخص، نک: مقری نیشابوری، التعلیق، ۱۴. او جاهای دیگر هم به ارتباط ساختار کتابش با آنچه شریف مرتضی مد نظر داشته اشاره کرده است؛ نک: ۱۵۸، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۹۱.

۳. تعلیق در اینجا به معنای خلاصه درس و یا خلاصه متن یا درس‌گفتار است. در مورد معانی و مفهوم‌های مختلف تعلیق در سنت‌های کلامی در جای دیگر بحث کرده‌ایم.

الذخیره برداشته و در انتهای الملخص قرار گرفته بوده است. متأسفانه به دلیل نقص آغاز نسخه موجود کتاب التعلیق، قسمت وجوب نظر، که مختصراً در آغاز کتاب الملخص بحث شده بوده، در این نسخه هم افتاده است. با این وصف، در کتاب التعلیق شاهد چند نمونه خلاصه بحث شریف مرتضی در ابوابی از آغاز بحث‌های توحید هستیم که در نسخه یگانه کتاب الملخص همینک دیده نمی‌شوند. طبعاً بنای نویسنده التعلیق ارائه خلاصه‌ای از ابواب این کتاب ترکیبی بوده و در آن به فصل‌های جزئی توجه نشده است.

۷. محقق کتاب الملخص به درستی در پایان چاپ خود از کتاب، دو فصلی را که از بخش تکمیلی الذخیره در نسخه موجود الملخص دیده می‌شود اما از نسخه‌های الذخیره افتاده است به عنوان بخش تکمیلی قرار داده است. اشکال کار او این است که گمان برده این دو قسمت در اصل از متن کتاب الملخص بوده و به اشتباه به عنوان بخش آغازین جزء چهارم نسخه کتاب قرار داده شده است. همان‌طور که گفتیم کتاب الملخص کاملاً با جزء سوم نسخه حاضر پایان می‌گرفته و از آغاز جزء چهارم در واقع متن الذخیره بدون بخش آغازین آن، که شکل مختصر شده مباحث الملخص را دربر داشته، قرار داده شده است.

آنچه همینک از الذخیره در دست است در واقع آن بخشی است که شریف مرتضی آن را به تفصیل و با الگوگیری از شیوه خود در الملخص و بعد از رها کردن تألیف آن در الذخیره تدوین کرده است. بدین ترتیب، آن بخش‌های نسبتاً مختصر از الذخیره که عمدتاً بحث توحید و قسمتی از مباحث عدل بوده از نسخه‌های موجود الذخیره حذف شده است. علت آن به احتمال زیاد — چنانکه گفتیم — آن بوده که شریف مرتضی در نسخه ترکیبی خود از متن دو کتاب، آن بخش‌ها را کلاً حذف و یا توصیه به حذف آن کرده است.

پیوست

[در پاسخ به نامه‌ای از فاضل محترم آقای عطایی نظری که پس از خواندن این مطلب درباره برخی ابهامات پرسش‌هایی مطرح کرده بودند:]
۱. اینکه کتاب الذخیره از آغاز مباحث کلامی را شامل می‌شده حتمی است. هم

به آن بخش‌ها ارجاع داده شده، هم باید گفت که طبیعی آن است که کتاب را از آغاز شروع کنند نه از وسط. در پایان الذخیره هم وقتی می‌گوید آغاز و بعد آن متفاوت است، نظرش به همین معناست.

۲. شریف مرتضی کتاب الذخیره را مستقلاً آغاز کرده بود، اما وقتی دید کتاب الملخص را نمی‌تواند ادامه دهد تصمیم گرفت الذخیره را تفصیلی‌تر بحث کند. البته کتاب الذخیره ماهیت مستقل داشته و لذا نسخه‌هایی از آن هم مستقل بوده (و نظر شیخ طوسی در التمهید هم به همان نسخه‌هاست) اما در ذهن سید مرتضی این بوده که این دو کتاب مکمل هم باشند. دست آخر، هم در پایان کتاب وقتی به این امر اشاره می‌کند نظرش همین است که این دو کتاب دو کتاب مستقل اند که اگر موارد غیر مکرر آنها با هم ترکیب شود کتاب کاملی را تشکیل می‌دهند (در فهرس قدیم آثار شریف مرتضی هم هر دو کتاب مستقلاً ذکر شده‌اند). بعداً — چنانکه در مقاله نوشته‌ام — شریف مرتضی تصمیم می‌گیرد برای دست‌کم یک نسخه، این دورا با هم ترکیب کند. حاصلش مادر این نسخه‌ای است که همینک در کتابخانه مجلس موجود است. شریف مرتضی نمونه این کار را در امالی هم انجام داده و بخش‌هایی را تحت عنوان تکمله از کتاب‌های دیگرش در پایان امالی افزوده است.

۳. یک بار دیگر تأکید می‌کنم اظهارات کاتب نسخه مجلس (یا مادر آن نسخه) را نباید کلام خود شریف مرتضی فرض کرد. علاوه بر آن، این نکته را باید اضافه کنم که در پایان جزء سوم نسخه مجلس تصریح می‌شود که کتاب الملخص پایان گرفته است.

۴. [در پاسخ به چند پرسش جناب آقای ابوالحسن زنجانی:] خود شریف مرتضی اشاره کرده که کتاب الملخص را رها کرده بوده است. خوب، نویسندگان گاه فرصت تکمیل کتاب را پیدا نمی‌کرده‌اند و چون زمینه نگارش از میان می‌رفته دیگر شرایط قبلی برای ادامه کار وجود نداشته است. در مورد امالی در کتاب از گنجینه‌های نسخ خطی سخن گفته‌ام.^۱ آن تکمله‌ها کار خود شریف مرتضی و به خواست خود او بوده است. شریف مرتضی در موارد دیگر هم این کار را کرده که آن را در کتاب‌شناسی

۱. حسن انصاری، از گنجینه‌های نسخ خطی، اصفهان، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (شعبه اصفهان)، ۱۳۹۴؛ نیز مقاله «امالی شریف مرتضی و نسخه‌هایی از آن» در مجموعه حاضر.

شریف مرتضی خواهم آورد. تکمله‌ها را هم بعد از انتشار کتاب انجام داده بوده و اساساً کتاب از نوع امالی بوده و نسخه‌هایی اساساً شامل آن تکمله نیست. او چون مجالس امالی را ادامه نداده بوده بعداً تلاش کرده مطالب پراکنده و کم‌وبیش مرتبط خود را به‌عنوان تکمله امالی در یکی از نسخه‌ها قرار دهد. دانشمندانی مانند او، که دائماً در معرض پرسش‌ها و جوابیه‌های کوتاه بوده‌اند، چنین می‌کرده‌اند. ابن‌سینا هم چنین کاری کرده است. در مورد نسخه و تحریر اولیه مباحثات ابن‌سینا هم کم‌وبیش می‌توان همین حرف را زد، گرچه آن با همت شاگردش بهمنیار صورت گرفت. شریف مرتضی اول الملخص را تحریر کرد و آن‌گاه که آن را رها کرد بعداً تصمیم گرفت مطالب نیمه دوم الذخیره را تفصیلی‌تر بنویسد و آن‌گاه ظاهراً به درخواست همو نسخه‌ای تدوین شد که در آغاز آن الملخص و در تکمیل آن بخش تفصیلی الذخیره گذاشته شده بود. ظاهراً شریف مرتضی با این کار می‌خواسته کتابی جامع و البته هماهنگ براساس دو کتاب قبلی خود تنظیم کند تا نمونه‌ای شیعی باشد از کلام معتزلی از نوع تألیفات کسانی همچون قاضی عبدالجبار.

۵. [در پاسخ به تکمله‌ای که جناب آقای عطایی نظری بر مقاله خود در زمینه همین موضوع نگاشته و در آن مطالب مقاله نویسنده این سطور را به بحث گذاشته‌اند. ایشان به‌لطف تکمله را پیش از چاپ در اختیار نویسنده این سطور قرار دادند:]

پیش‌تر گفتیم که «شریف مرتضی کتاب الذخیره را مستقلاً آغاز کرده بود، اما وقتی دید کتاب الملخص را نمی‌تواند ادامه دهد تصمیم گرفت الذخیره را تفصیلی‌تر بحث کند. البته کتاب الذخیره ماهیت مستقل داشته و لذا نسخه‌هایی از آن هم مستقل بوده (و نظر شیخ طوسی در التمهید هم به همان نسخه‌هاست) اما در ذهن سید مرتضی این بوده که این دو کتاب مکمل هم باشند. دست آخر، هم در پایان کتاب وقتی به این امر اشاره می‌کند نظرش همین است که این دو کتاب دو کتاب مستقل‌اند که اگر موارد غیر مکرر آنها با هم ترکیب شود کتاب کاملی را تشکیل می‌دهند (در فهرس قدیم آثار شریف مرتضی هم هر دو کتاب مستقلاً ذکر شده‌اند). بعداً — چنانکه در مقاله نوشته‌ام — شریف مرتضی تصمیم می‌گیرد برای دست‌کم یک نسخه، این دورا با هم ترکیب کند. حاصلش مادر این نسخه‌ای است که همینک در کتابخانه مجلس موجود است. شریف مرتضی نمونه این کار را در

امالی هم انجام داده و بخش هایی را تحت عنوان تکمله از کتاب های دیگرش در پایان امالی افزوده است».

بنابراین سخن بر سر این است که نسخه های کاملی از الذخيرة موجود بوده و تنها یک نسخه از آن را به صورت تکمیلی و ترکیبی شریف مرتضی تنظیم کرده بوده است. یعنی الذخيرة کامل بوده است، گرچه در بخش دوم آن ذهن شریف مرتضی دائماً به الملخص هم بوده است اما این بدین معنی نیست که الذخيرة نسخه مستقل نداشته است. چنانکه تصریح کرده ام، بعدها گویا او نسخه ای ترکیبی فراهم کرده بوده است (درست مانند امالی که هم نسخه های بدون تکمله دارد و هم نسخه های با تکمله). تألیف الذخيرة از اواخر زمان تألیف الملخص آغاز شده بود. نویسندگان کتاب های کلامی معمولاً هم زمان چندین کتاب مختصر و مفصل می نوشته اند. او آن گاه که کتاب ذخیره را تکمیل می کرده و مباحث بخش دوم را تفصیلی بحث می کرده آن را به عنوان کتابی مستقل تنظیم می کرده اما در ذهنش الملخص را در واقع بخش اول کتاب در نظر می گرفته و لذا شاید گاهی نظرش در ارجاعات بدان بوده، اما این بدین معنی نیست که نسخه الذخيرة کامل موجود نبوده است. اتفاقاً برای همین است که در پایان الذخيرة تصریح می کند که اگر الملخص را تا آنجا که تدوین شده با آنچه بخش های تفصیلی الذخيرة هست کسی (نمی گوید خودش این کار را قبلاً کرده) به هم ملحق کند کتاب جامعی فراهم می آید. پیوستن این دو کتاب بعدها تنها در یک نسخه مفردی اتفاق افتاده، که چنانکه گفتم احتمالاً زیر نظر خود شریف مرتضی بوده است. برای همین است که بارها در آن یادداشت تأکید می کنم که عبارات نسخه مجلس به کاتبی بازمی گردد که این کار را شاید زیر نظر شریف مرتضی انجام داده بوده است. با این حساب، معلوم است که نسخه الذخيرة به شکل اولیه آن، که با الملخص ترکیب نشده بوده، تا مدت ها در اختیار بوده است. نسخه سنت پترزبورگ می تواند ناظر به نسخه اصلی باشد (اینکه آن نسخه هم بخش های اولیه و مفقود کنونی الذخيرة را ندارد به دلیل این نیست که آن نسخه از روی نسخه ترکیبی نوشته شده، بلکه بدین دلیل است که نسخه سنت پترزبورگ اوراق افتاده بسیاری دارد و اساساً نسخه ای است که اوراق آن پریشانی دارد و نقص های متعدد در جاهای مختلف آن دیده می شود). از دیگر سو، باز تأکید کنم

که الملخص و الذخیره همان طور که در آغاز تمهید شیخ هم تأکید شده هر دو با مبحث «نظر» آغاز شده بوده است (این تنها شامل الذخیره نیست، هر دو کتاب با بحث «نظر» آغاز شده است) اما چنان که همینک می بینیم در نسخه های الملخص آن بخش کوتاه بحث از نظر از نسخه ها افتاده است. حمصی در المنقذ خود گویا به نسخه تحریر اول الذخیره دسترسی نداشته است و گویا مقصود او از الذخیره همه جا نسخه ترکیبی بعدی بوده است. بنابراین آن گاه که او اشاره می کند به بخش نظری که در آغاز الذخیره بوده (نک: ۲۷۰/۱) ظاهراً مقصودش بحث نظری است که در آغاز الملخص قرار داشته و در نسخه ترکیبی او آغاز الذخیره فرض می شده است. این را از آنجا احتمال می دهم که او ابدأ در سرتاسر کتاب المنقذ به الملخص اشاره ای نمی کند با اینکه آشکارا تحت تأثیر آن است، اما همو به الذخیره اشارات واضح دارد. گمان می کنم این توضیحات کافی باشد تا مقصود از آنچه نوشته بودم را واضح تر بیان کنم.

این نکته که کتاب الملخص ناقص بوده و در مقابل الذخیره کامل بوده از فهرست بصروی و فهرست طوسی هم به خوبی پیداست؛ به طوری که این منابع ضمن آنکه تصریح کرده اند به نام کتاب الملخص و اینکه ناقص بوده از الذخیره نام برده و آن را تام و کامل توصیف کرده اند. در خود کتاب تمهید الأصول شیخ طوسی هم قرائن بسیاری هست که تأییدکننده همین نظر است. نویسنده امید می برد در جای مناسب قرائن موجود در کتاب تمهید الأصول را به تفصیل توضیح دهد.

چند اشاره به وضعیت دو کتاب در «تمهید الأصول» شیخ طوسی^۱

در یادداشتی^۲ درباره نسبت دو کتاب الملخص و الذخیره، به کتاب تمهید الأصول شیخ طوسی به عنوان سندی مهم در این رابطه اشاره کردم. اینجا تفصیلاً این سند را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

در چند جای این کتاب از هر دو متن الملخص و الذخیره یاد شده است. مورد اول در مقدمه است آنجا که شیخ از نیت خود برای نوشتن شرحی تفصیلی‌تر در مباحث کلامی سخن می‌گوید و اظهار می‌کند که یا شرحی مستوفی بر همین تمهید خواهد نوشت یا بر الذخیره. بعد توضیح می‌دهد که کتاب اخیر نیازمند شرح است، به‌ویژه نیمه اول آن. اینجا معلوم می‌شود که کتاب الذخیره متنی کامل در علم کلام بوده، گرچه نیمه اولش مختصر بوده است. اگر شیخ می‌خواست متنی را مبنای شرح خود قرار دهد تا مبنای تفصیل در بحث‌های کلامی باشد طبعاً کتابی

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۹ مرداد ۱۳۹۵

۲. نک: «کتاب التعلیق مقری نیشابوری در کلام و الملخص و الذخیره تألیف شریف مرتضی»، در همین مجموعه.

ناقص که فصل‌های توحید و قسمتی از عدل را نداشته (حسب تصویری که عده‌ای به اشتباه اظهار کرده‌اند و ما آن را در یادداشت سابق رد کردیم) متن مناسبی برای شرح‌نویسی نبوده است.

مورد دوم باز درست در مقدمه کتاب است، آنجا که شیخ طوسی درباره ضرورت یا عدم ضرورت بحث از نظر به عنوان اولین واجب بر مکلف در آغاز کتاب‌های کلامی بحث می‌کند. در آنجا شیخ از هر دو اثر یاد می‌کند و توضیح می‌دهد که استادش شریف مرتضی در آغاز هر دو اثر یعنی الملخص و الذخیره به بحث نظر به عنوان اولین واجب پرداخته است. طبعاً این غیر از بحث تفصیلی نظر و تکلیف است که جایش معمولاً در ابواب عدل تعریف می‌شده است (ص ۴۳ تا ۴۴). بنابراین، درست است که در نسخه‌های موجود هر دو اثر این باب دیده نمی‌شود، اما این دلیلی بر این نیست که این باب در آغاز این دو کتاب و به طور خاص کتاب الذخیره که محل بحث ماست قرار نداشته است. پس کتاب الذخیره متنی کلامی بوده که از آغاز بحث‌های مرتبط با کلام را شامل می‌شده است (مقایسه کنید با ص ۴۷ که در ضمن بحث از همین وجوب نظر به جمله‌ای مهم از کتاب الذخیره و نه الملخص اشاره می‌کند که در آغاز همینک مفقود کتاب الذخیره موجود بوده است).

مورد سوم در بحث اراده است که در آنجا اشاره می‌کند که شریف مرتضی به موضوع اراده در بحث عدل در دو کتاب الملخص و الذخیره پرداخته است (ص ۱۰۶). بنابراین درست است که امروزه در نسخه‌های خطی الذخیره بحث اراده خداوند در مبحث عدل دیده نمی‌شود و آغاز نسخه‌های کتاب مربوط به بعد از آن بحث است، اما بدین معنا نیست که کتاب الذخیره از اساس ناقص بوده و شامل بحث‌های توحید و بخش زیادی از بحث عدل نمی‌شده است.

در موارد دیگری شیخ در تمهید بی آنکه نامی از الملخص بیاورد به مباحث الذخیره اشاره کرده است که این موارد همینک در نسخه‌های فعلی کتاب الذخیره دیده می‌شوند (نک: تمهید، ص ۲۳۷، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۲، ۴۰۸، ۳۶۹، ۳۶۴، ۴۲۴ تا ۴۲۵، ۴۴۰، ۴۴۷، ۴۷۳، ۵۵۰).

این نکته که کتاب الملخص ناقص بوده و در مقابل الذخیره کامل بوده از فهرست

بصری و فهرست طوسی هم به خوبی پیدا است؛ به طوری که این منابع ضمن آنکه تصریح کرده‌اند به نام کتاب الملخص و اینکه ناقص بوده از الذخيرة نام برده و آن را تام و کامل توصیف کرده‌اند.

دانش کلام در حله از سدیدالدین حمّصی تا ابن طاوس^۱

در مقاله انتقادات ابن طاوس از شریف مرتضی به آنچه ابن طاوس درباره سدیدالدین حمصی، متکلم برجسته امامی قرن ششم قمری و نویسنده کتاب المنقذ من التقليد (یا التعليق العراقي) در فرج المهموم گفته اشاراتی کردیم. در این یادداشت کوتاه، اطلاعاتی تاریخی در رابطه با سدیدالدین حمصی که ابن طاوس در آثارش به دست داده و همچنین موضع او را نسبت به منظومه کلامی حمصی را مورد بحثی مختصر قرار می‌دهیم.

در فرج المهموم ابن طاوس به این نکته که حمصی در سفر عراق کتاب المنقذ من التقليد را به درخواست نیایش ورام بن ابی‌فراس نوشته اشاره می‌کند. حمصی در سفر خود به عراق در شهر حله مهمان امیر ورام بن ابی‌فراس، نیای ابن طاوس، بود. این مطلب به دلیل جایگاه ورام در میان شیعیان دوراننش و به‌طور خاص در شهر حله می‌تواند اهمیت و ابعاد حمایت از حمصی را از سوی ورام نشان دهد. بنابر گزارش ابن طاوس، به درخواست و در واقع به تکلیف ورام، سدیدالدین یک سالی در شهر

می ماند و کتاب المنقذ را املاء می کند. خود وّرام هم در محضر سدیدالدین به قرائت و تحصیل می پردازد. طبق گزارش ابن طاوس آنچه در المنقذ من التقليد آمده حتماً مورد تأیید وّرام به عنوان رهبر و رئیس جامعه شیعه عراق قرار داشته چرا که به نظر او در آن زمان کتابی نمی توانسته در عراق تألیف شود الا اینکه مطالبش برخلاف دیدگاه های وّرام نباشد. از گفتار ابن طاوس همچنین بر می آید که علاوه بر المنقذ من التقليد نوشته های دیگری هم که حاصل این سفر حمصی به عراق که در سنین نسبتاً بالایی عمر او اتفاق افتاد بود در اختیار حلی ها قرار داشته است (ابن طاوس قسمی از یکی از این نوشته ها را که اینک مفقود است به مناسبات بحث از احکام نجوم نقل می کند). بنابر روایت ابن طاوس، سدیدالدین حمصی کتاب المنقذ را به این دلیل تحریر می کند تا بعد از بازگشتش از عراق کتابی مورد مراجعه اصحاب امامیه در حله باشد.^۱ ابن طاوس می گوید نسخه ای از المنقذ در اختیار دارد که وّرام در پشت نسخه درباره مؤلفش با ستایش بسیار سخن گفته بوده. از عبارات وّرام پیداست که حمصی قبل از ۶۰۵ق، سال درگذشت وّرام، از دنیا رفته بوده (قبلاً می دانستیم که حمصی دست کم تا سال ۶۰۰ق زنده بوده است). عبارت ابن طاوس چنین است:

وكان جدی ورام ابن ابی فراس قدس الله روحه ونور ضریحه من أروع من رأیناه عارفاً بأصول الدین وأصول الفقه والفقه وتارکاً ما تقتضیه الرئاسة الدنیویة بالکلیة وكان معظماً للحمصی ولکتابه التعلیق العراقي فاما تعظیمه للحمصی فان جدی وراماً ما عرف انه كان یلقب احداً ورأیت خطه علی هذا الجزء الثانی بما هذا لفظه: تألیف الشیخ المفید العالم الاجل الاوحد سدیدالدین ظهیر الاسلام لسان المتکلمین أسد المناظرین محمود بن علی بن الحسن الحمصی رضی الله عنه ورحمه وأرضاه وحشره مع الانمة الطاهرین المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین انتهى.^۲

همه اینها نشان می دهد که در آن زمان سدیدالدین دست کم در دانش کلام مرجع شیعیان عراقی به حساب می آمده است. همان زمان ابن ادریس حلی هم در حله

۱. برای این مطالب، نک: فرج المهموم، ۷۴ تا ۸۲.

۲. نک: فرج المهموم، ۱۴۵ - ۱۴۶.

از مرجعیت فقهی برخوردار بود و وزام با او ظاهراً روابط خوبی داشت و دست کم در برخی آرای فقهی مورد نزاع میان حلیان سخت جانب نظر فقهی ابن ادریس را می گرفته است. قبلاً در مقاله‌ای^۱ نشان دادیم که نظر حمصی نسبت به ابن ادریس چندان مثبت نبوده است، گرچه ابن ادریس خود از حمصی ستایش می کرده است. البته هم ابن ادریس و هم حمصی هر دو بر ضرورت اجتهاد در فقه امامی و خروج از تقلید در فقهیات از شیخ طوسی اتفاق نظر داشتند. ابن ادریس و حمصی در واقع هر دو، برخلاف نظر شیخ طوسی، قائل به نظر مکتب متکلمان و به طور خاص شریف مرتضی در عدم حجیت اخبار آحاد بودند (حمصی در کتاب المصادر در اصول فقه، به آرای مرتضی در الذریعة عنایت بسیار داشته است)، با این وصف حمصی چندان به دقت نظر ابن ادریس باورمند نبود. در مسئله موسعه و مضایقه که در مقاله پیش گفته از آن بحث کرده ایم، سدیدالدین حمصی موضعی مخالف ابن ادریس داشت و جالب اینکه با همه اعتقادی که وزام بن ابی فراس به استادش حمصی داشت، در این مسئله با او مخالف بود و جانب ابن ادریس را می گرفت و در شهر حله هم مینا را بر این اساس قرار داد و بر مواظبت بر آن تأکید می داشت.

به هر حال، بنابر گزارش ابن طاوس، وزام از نواده اش ابن طاوس خواسته بود کتاب المنقذ حمصی را بیاموزد و تعالیمش را محفوظ دارد. این ظاهراً به عنوان یک سیاست مذهبی برای شیعیان شهر حله بود که در عقاید از مکتب کلامی شریف مرتضی دست شسته و به مکتب حمصی پایبند باشند. درست است که مکتب حمصی اصلاً مبتنی بر تعالیم ابوالحسین بصری بود، اما در مسائل اختلافی میان شریف مرتضی و استادش شیخ مفید - به علت مناسبات مکتب ابوالحسین با مکتب بغدادی معتزله که شیخ مفید به آنها نزدیکی بیشتری داشت - عملاً زمینه را برای جانبداری حمصی در پاره‌ای از مسائل از مکتب شیخ مفید در مقابله با مرتضی فراهم می کرد و حمصی خود آگاهانه از این شیوه در دفاع از آرای شیخ مفید بهره می برد. به این ترتیب، برای حلی‌ها التزام به مکتب حمصی به نحوی نوعی التزام به کلام قدیم شیعه قلمداد می شد که آن را با شیخ مفید می شناختند.

۱. نک: حسن انصاری، «نویسنده این دو کتاب کیست؟ اختلافات فقیهان امامی در اواخر قرن ششم بر سر یک مسئله فقهی»، در پایگاه نویسنده.

بنابر گزارش ابن طاوس (ص ۲۱۴)، وژام خود حتی با کتاب الفائق ملاحمی آشنا بود و آن را ستایش می‌کرد. می‌دانیم که این کتاب ملاحمی در اختیار حمصی قرار داشته و از آن در تألیف کتاب المنقذ من التقليد بهره برده بوده است. حمصی طبعاً نسخه‌ای از کتاب الفائق را در هنگام تألیف المنقذ در حله در اختیار داشته، حال یا آن را با خود در سفر عراق همراه می‌داشته یا اینکه نسخه آن قبلاً در حله موجود بوده و به هر حال بعد از آن هم در کتابخانه وژام بن ابی‌فراس موجود بوده است. بعدها ابن طاوس و علامه حلی هم از کتاب الفائق در آثارشان نقل می‌کنند.

گفتیم که با وجود اختلاف ابن ادریس و حمصی در پاره‌ای از مسائل فقهی و نظر منفی حمصی به ابن ادریس، اما هر دوی آنها به ضرورت بازگشت به مبانی اجتهادی در فقه تأکید داشتند. در این میان، هر دو معتقد به عدم حجیت اخبار آحاد بودند و این چیزی بود که نه تنها شریف مرتضی که حتی شیخ مفید هم، که مرجعیت او در کلام مورد تأکید و تجدید دوباره دست‌کم در میان حلی‌ها قرار گرفته بود، بدان باور داشت. ابن ادریس البته در علم کلام مرجعیتی همچون حمصی نداشت، اما می‌دانیم که او هم به آرای ابوالحسین بصری بی‌اعتنا نبوده است.^۱ ابن طاوس گزارش می‌کند که در حالی که سیزده سال بیش نداشت نیاش از او خواست کتاب حمصی را فرا گیرد. البته چنان‌که دیدیم، ابن طاوس در فرج المهموم با وجود ستایش از حمصی از او انتقاداتی هم می‌کند. سبب انتقاداتش در آنجا البته بحث احکام نجوم است و اینکه حمصی در کتابش از آن انتقاد کرده است. با این وصف، به نظر می‌رسد که او با همه اصرار و تأکیدی که نیاش بدو در حفظ و پاسداشت حمصی و کتابش المنقذ من التقليد داشت در نهایت چندان دل خوشی از حمصی نداشته است. در مسئله فقهی موسعه و مضایقه — چنان‌که در مقاله مورد اشاره گفتیم — البته ابن طاوس جانب حمصی و نظر او را می‌گرفته و مخالف موضع فقهی ابن ادریس بوده، اما از نقطه نظر کلی فقهی هم با نظر ابن ادریس و هم حمصی در مسئله حجیت اخبار آحاد مخالف بوده است و از این موضع شریف مرتضی که حجیت اخبار آحاد را رد می‌کرده انتقاد می‌کرده و جانب نیای اعلایش شیخ طوسی را می‌گرفته است. بنابراین، ابن طاوس موضعش در فقه

مخالف موضع ابن ادریس و انتقاداتش در السرائر بر علیه شیخ طوسی و همچنین موضع سدیدالدین حمصی بود.

وانگهی، ابن طاوس به طور کلی و دست کم در سال های رشد علمی خود مخالف دانش کلام بود و اصولاً موضعی اخباری داشت و حتی با تصدی مقام افتاء مخالف بوده است. بدین ترتیب با اینکه به تبع نیایش از حمصی ستایش می کند، اما در مجموع چندان به تعالیم او وفادار نبوده است. البته در مقام داوری میان مواضع شیخ مفید و شریف مرتضی و اختلافات میان آن دو، ابن طاوس در مجموع از کلام سنتی شیعه، که شیخ مفید نماینده آن بود، دفاع می کرد. در همان مقاله مربوط به انتقادات او بر شریف مرتضی دیدیم که چگونه در موضوع شینیت معدوم جانب شیخ مفید را برخلاف شریف مرتضی می گیرد و این جایی است که طبعاً تأثیر حمصی را هم می توان دید.

در مجموع، به نظر می رسد که برای او مواضع شیخ مفید در مباحث کلامی بیشتر نشان دهنده موضع امامان شیعه و کلام سنتی شیعه است تا شریف مرتضی که به مکتب بهشیمان معتزلی گرایش داشت. این موضع را بعداً عده ای دیگر هم در میان علمای شیعه اتخاذ کردند و مواضع کلامی شیخ مفید را بیشتر متناسب با منظومه الهیاتی ائمه شیعه می دانستند. خود ابن طاوس هم در آثارش به رساله ای از قطب الدین راوندی اشاره می کند که در آن تمامی اختلافات شیخ مفید و شریف مرتضی گزارش شده بوده است. ما در جای دیگری نشان داده ایم که اهمیت یافتن دوباره مکتب شیخ مفید در کلام امامیه خود تحت تأثیر روی آوردن حلی ها و سایر امامیه در قرن های هفتم به بعد به مکتب سدیدالدین حمصی بوده است که در جای دیگر به تفصیل به آن پرداخته ام.

به هر حال، انتقاد ابن طاوس از مکتب بهشیمی خود در نهایت به معنی انتقاد کلی از دانش کلام بود. او چنانکه در کشف المحجۃ توضیح می دهد بر تکیه بر ماثورات امامان و عدم خوض در دانش کلام تأکید می کند (این روند تمایل به مکتب شیخ مفید تا انتقاد کلی از دانش کلام منحصر در مورد ابن طاوس نیست. دیگرانی هم بر همین شیوه رفته اند. در میان زیدیة یمن همین روند انتقاد از مکتب بهشیمی به نتایج مشابهی انجامید.

اينجا عبارتي از سديدالدين حمصي را كه ابن طاوس در فرج المهموم (ص ٧٤ به بعد) از اثرى ناشناخته و مفقود، كه ذكرش رفت، نقل مى كند همراه با توضيحات و انتقادات ابن طاوس مى آورم:

ومن ابلغ ما وقتت عليه فى معارضة المنجمين فى تصانيف متاخري علماء الاصحاب، ما ذكره شيخ المتكلمين فى زمانه محمود بن على الحمصى رضوان الله عليه وهو ممن وصل العراق للحج والزومه جدى ورام بن ابي فراس قدس الله روحه، ونور ضريحه بالاقامة سنة وقرأ عليه وبالع في الاحسان إليه، وكلامه عندنا الآن في مجلد فيه مهمات مسائل قد سألته عنها جملة من الاعيان وعليها خطه رحمه الله بانها قرأت عليه، وقد اعترف ايضا بما يتعلق في النجوم من جهة الحساب وانكر كون النجوم علة موجبة أو فاعلة مختارة أو مؤثرة كما قررناه سواء فقال في صحة حساب النجوم ما هذا لفظه، وأقول انا لا نرد عليهم فيما يتعلق في الحساب من تسيير النجوم واتصالاتها التي يذكرونها فان ذلك مما لا يهمنا ولا هو مما يقابل بانكار و رد، أقول انا فهذا منه رحمه الله بان حسابها لا يقابل بانكار و رد، ثم قال لما انتهى الى ابطال ان النجوم علة أو مختارة وذكر وجوها صحيحة لكنها على طريقة المتكلمين فى اطالة الالفاظ والتعقيد على السامعين، والذي ذكرناه فى كتابنا هذا من ابطال كونها علة أو مختارة واضح للخواص والعوام قريب الى الافهام، وزاد فى ابطال كون النجوم علة ما معناه ان قال ويبطل بكل ما يبطل دعوى المجبرة باننا غير مختارين وذكر من جواباته هو وطرقه فى ان النجوم ما هى علة موجبة ولا فاعلة مختارة ما لا حاجة الى ذكره والذي ذكرناه ما يحتاج الى تعب عند العارفين ثم لما ابطال احكام النجوم بكونها علة ومختارة سأل نفسه فقال ما هذا لفظه، فان قيل كيف تنكرون وقد علمنا انهم يحكمون بالكسوف والخسوف وروية الالهة ويكون الامر على ما يحكمون فى ذلك. وكذا يخبرون عن أمور مستقبلية تجرى على الانسان فتجرى تلك الامور على ما اخبروا عنها فمع الوضع للامر الذى ذكرناه كيف تدفع الاحكام، ثم قال رحمه الله فى الجواب ما هذا لفظه، قلنا ان اخبارهم فى الكسوف والخسوف وروية الالهة ليس من باب الاحكام وانما هو من باب الحساب لانهم يعلمون من طريق الحساب ان الشمس متى يكون هذا باجتماعها مع القمر فى موضع احدى العقدتين الرأس والذنب يرتفع هنا لك العرض بينهما فتوسط الارض بينهما فينقطع

نور الشمس عنه فیبقى بلاضوء، إذ هو يستمد الضوء والنور من الشمس وذلك هو الخسوف، ويعلمون من طريق الحساب أيضا مقدار اقل الابعاد بين الشمس والقمر عند انصرافه عن المحاق الذي يكون القمر معه مرئيا ولا يكون بدون مرئيا فيخبرون به، وهذا من باب الحساب من باب الحكم انما الحكم ان يقولوا ان كان كسوف أو خسوف كان من الحوادث كذا وكذا. أقول لعل الشيخ العالم الحمصی رحمه الله اكتفى بهذا الكلام بما قدمناه، والا فكيف يقول مثله مع فضله ان هذا ليس من هذا الباب وقد قال حکموا فی حسابهم بالكسوف والخسوف ورؤية الالهة فی وقت معین یصح الحكم بذلك، واما قوله انما الحكم ان يقولوا إذا كان كسوف أو خسوف كان من الحوادث كذا وكذا، فاقول ان هذا الذي ذكره يكون حكمه حكم الاول وفرعا عليه، وكلاهما يسمى حكما عند الانصاف مع انهم يحكمون بحدوث عند الكسوف والخسوف، فلا أرى كلامه في هذا الباب متناسبا لما كان عليه من العلوم المشهورة بين ذوی الالباب إلا أن يكون له كلام ولم نره، وما ذكرناه ههنا فليس بصواب، ثم قال الحمصی رحمه الله، ما هذا لفظه، فاما الامور المستقبلية التي يخبرون عنها، فأكثرها لا يقع على ما يقولون منها، وانما يقع قليل منه بالاتفاق، ومثل ذلك يقع لاصحاب الفال والزجر الذين لا يعرفون النجوم، بل للعجائز اللاتي يتناقلن بالاحجار، والذي قد يخبر به المصروع وكثير من ناقصي العقول عن اشياء، فيتفق وقوع ما يخبرون عنه، أقول وهذا ايضا يستحيل أن يكون ذكره معتقدا أنه كاف في الرد عليهم لان المنجمين من معلوم حالهم ان الذي يخبرون عنه في المستقبل انما هو بالحساب على نحو الطريق الواجبة في الكسوف والخسوف فكيف ينسب بعضها الى التحقيق والوفاء، وبعضها الى الاتفاق، كما يتفق للمصروع وللناقصي العقول، وهذا مالا يرتضى من يعرفه ان ينسب إليه، ولعله رحمه الله قاله لعذر أو غلط ناسخه، وقد تقدم فيما حكيناه عن كتاب الاهليلجة عن مولانا الصادق صلوات الله عليه، ان علم النجوم يستحيل ان يكون عن تجربة أو عادة، ولا يصح ان يكون تعليمه من غير الله تعالى على لسان انبيائه عليهم السلام... وقال رحمه الله في تمام المسألة المذكورة في غير التعليق، ومن جيد ما يبطل به قولهم ان تقول لاهل الاحكام خذ الطالع واحسب وانعم النظر فيه واحكم أفعّل هذا أم لا افعله، تشير بذلك الى أي شئ يعرض لك فان حكم انك تفعله فلا تفعله، أو انك لا تفعله فافعله

فتخالفه، أقول انا، وهذا ايضا قد استعظمت قدره ان يعتقد جودة هذا القول في الرد على جميع اصحاب الاحكام، وانما هذا يرد على من يدعى ان النجوم علة موجبة واما من يقول ان النجوم جعلها الله المختار لذاته دلائل على السعود والنحوس والحوادث فانه يقول لشيخنا الحمصى زيادة عما قدمناه من جواب المرتضى قدس الله روحه ان حكمه بانك ان فعلت أمرا كان سعادة لك لا يمنع انك تخالفه ويكون نحوسا لك كما ان الله جل جلاله دل على طاعته وهى سعادة لعباده فاختر خلق منهم النحوس لمخالفته، ويكون المنجم قد اطلع بمقدار علمه على ما حكم به ولم يطلع على حده وقد تقدم تمام هذا الجواب فى جوابنا المرتضى تغمده الله برحمته، واعلم انه يقتضى لهذا الشيخ المعظم الحمصى رضوان الله عليه انه معتقد لصحة النجوم والحساب، وهذه موافقة لما حررناه ودللنا عليه فى هذا الكتاب، وهو من اواخر من تخلف من العلماء الموصوفين، وافضل من انتفع بالقراءة عليه أهل العراق من المتكلمين وكان جدى ورام قدس الله روحه ونور ضريحه يرجحه على غيره من العلماء ويفضل تصنيفه على من لا يجرى مجراه من الفضلاء، وقد كان تحقيقه لهذه المسألة فى علم النجوم فى الجزء الثانى من «التعليق العراقى» كما حكيناه عن لفظ تحقيقه، فى حياة جدى ورام فى دار ضيافته تغمده الله برحمته دليلا على ان جدى ورام رضوان الله عليه كان قانلا به ومعتقدا لما اشار الحمصى إليه، لانه لم يصنف بالعراق ما يخالف جدى فيه، وخاصة فى علم النجوم الذى صار من مهمات ما ينبغى كشفه والدلالة عليه، كما تقدم فى اشارتنا إليه...

انواع مجالس اهل علم و «مجلس النظر»^۱

بهتر است از کتاب ممتاز شریف مرتضی با عنوان غرر الفوائد/ الفرائد و درر القلائد آغاز کنیم که از مهم‌ترین و برجسته‌ترین نمونه‌های محصولات علمی مجالس اهل علم در سده‌های آغازین اسلامی است؛ کتابی که با عنوان امالی هم شناخته می‌شود. کتاب غرر و درر شریف مرتضی البته امالی به مفهوم متعارف نزد محدثان نیست؛ بلکه مجموعه‌ای از مجالس درسی شریف مرتضی است که شاگرد / شاگردانش تدوین و تحریر کرده‌اند و ظاهراً سهم اصلی در این میان با ابویعلی جعفری بوده است.^۲ این مجالس جدا از مجالس درسی شریف مرتضی بوده که در آنها یا کتاب‌های خود را جهت تدوین نهایی و انتشار املاء می‌کرده یا به تدریس فقه و اصول و کلام به‌شیوه اهل مدرسه در آن زمان، یعنی تدریس علوم و تعلیق‌نگاری از سوی شاگردان، می‌پرداخته است. محدثان هم البته مجالس در حدیث داشته‌اند که در آن مجالس از روی اصول خود احادیثی را روایت و املاء می‌کرده و شاگردان سماع و استملاء می‌کرده‌اند.

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۹ تیر ۱۳۹۰

۲. برای او نک: مدخل او در دائرة المعارف بزرگ اسلامی، به همین قلم.

آن مجالس شریف مرتضی که در کتاب غرر الفوائد و درر القلائد ضبط شده، نه از نوع مجالس املای حدیث بوده و نه از نوع مجالس رسمی درسی یا از نوع مجالس املای کتاب‌ها که جهت تدوین و انتشار کتاب‌ها تشکیل می‌شده، بلکه این نوع مجالس نوعی متفاوت و متداول در میان طبقات مختلف اهل علم بوده که شاید مخاطبان گسترده‌تری داشته است. اهل ادب معمولاً این مجالس را داشته‌اند که در آنها به نقد ادبی و نقل شعر و حکایات ادبی و ظرائف ادبای می‌پرداخته‌اند و حاصل آن کتاب‌های متعددی است با نام «امالی» که نمونه‌های متعددی از آنها همینک در اختیار است. این مجالس ادبی طبعاً مجالسی از نوع تدریس کتاب‌های ادبی معین و برای تعدادی شاگرد مشخص که قصد آموختن کتاب‌های ادبی در ترتیب و ترتب نظام مدرسی را داشته‌اند نبوده و بل تنها محاضرات ادبی ادیبان بزرگ را فراهم می‌کرده است.

در دوران شریف مرتضی، فیلسوفان بغداد هم مجالسی برای خود داشته‌اند که در آنها به بحث‌های فلسفی پرداخته می‌شده و استادان به پرسش‌های مختلف پاسخ می‌داده‌اند. متکلمان هم مجالس خاص خود را داشته‌اند و در این نوع مجالس به انواع پرسش‌ها پاسخ می‌داده‌اند یا خود مسئله‌ای را مطرح می‌کرده و به جوانب مختلف آن می‌پرداخته و به بحث‌های گوناگون در اطراف هر مسئله دامن می‌زده‌اند و زمینه «مناظرات» را فراهم می‌کردند. متکلمان طبعاً مجالسی برای تدریس کتاب‌های معین یا بحث درباره کتاب‌های معینی جداگانه داشته‌اند یا مجالسی داشته‌اند که در آنها کتاب‌های خود را املاء می‌کرده یا شاگردان کتاب‌های از پیش نوشته شده استاد را بر وی عرضه می‌کرده و می‌خوانده‌اند و نسخه‌های تازه فراهم می‌کردند.

تمامی انواع این مجالس طبعاً برای متکلمان و دیگر دانشمندان در آن ادوار وجود داشته، اما آنچه مجالس کلامی — از نوعی که فی المثل از شیخ مفید باقی مانده — را تمایز می‌بخشد^۱ همین ویژگی خاصی است که برشمردیم. در واقع این نوع مجالس که شاگرد/شاگردانی بعداً تحریر می‌کرده‌اند (و حتی گاه خود استادان خلاصه‌ای از آنها گرد می‌آورده‌اند) از مهم‌ترین فعالیت‌های علمی استادان در حوزه‌های مختلف و به نوعی مجال بروز قدرت اجتماعی هر طبقه از طبقات اهل علم بوده است؛

نمونه‌هایی همچون مجالس افتاء و استفتای فقیهان و مجالس «نظر» متکلمان و عالمان «مذهب» و «خلاف» و بعدها هم مجالس صوفیه و واعظان، با تمایزهایی که میان هر یک از انواع این گونه مجالس و در شرایط زمانی مختلف وجود داشته است. بدین ترتیب محصول تدوین‌شده و تحریر یافته این دست مجالس را باید بیشتر با همین عنوان «مجالس» خواند تا «امالی»، که بیشتر یادآور امالی محدثان یا محفل‌های ارانه و عرضه متون میان شاگردان و استادان است.

امالی شریف مرتضی هم در اصل غرر الفوائد و درر القلائد خوانده می‌شده و مشتمل است بر تدوین مجالس علمی شریف مرتضی که در نوع خود حقیقتاً بی نظیر است. البته مجالس شریف مرتضی در این کتاب مجالس مناظرات او نیست، اما به هر حال مجالسی است که در آن شریف مرتضی خارج از چارچوب نظام آموزشی فضایی را فراهم می‌کند برای بحث درباره موضوعات مختلف علمی که فراخور مناسبت‌های مختلف صبغه و نظم و محتوای متفاوتی پیدا می‌کرده است. در بغداد عصر شریف مرتضی و اندکی پیش و پس از او، این نوع مجالس حضوری قوی داشته و اصلاً از مهم‌ترین مظاهر حیات علمی جامعه بوده است؛ همانند سیمنازهای دانشگاهی یا مجالس محاضرات ادبی در عصر جدید. هم در میان سنیان و هم در میان شیعیان متأسفانه این سنت به تدریج از میان رفت و عمدتاً به علت گسترش نظام مدارس از نوع نظامیه و امثال آن مجالس درسی بر اساس نظام مدرسه‌ها جای آن را گرفت. البته تا دو-سه قرن هر دوی این نظام‌های آموزشی به موازات هم حضور داشته‌اند، اما به تدریج نظام‌های آموزشی مدرسی غلبه بیشتری پیدا کرد و آموزش‌ها محدود بدان شد. در سده‌های سوم و چهارم به علت عدم وجود نظام‌های رسمی مدرسه‌ها این نوع از مجالس به‌ویژه در میان اهل فلسفه و کلام و ادب حضوری گسترده داشت، اما به تدریج با تشکیل دارالعلوم‌ها و مدرسه‌ها، مجالس اهل علم که عمدتاً در خانه‌ها و در محافل کوچک غیر رسمی شکل می‌گرفت بیشتر به آنچه در مدارس منعقد می‌شد محدود شد، گو اینکه تا چند قرن برخی از این نوع مجالس در خود مدارس تشکیل می‌شد و تداوم داشت. در میان متکلمان، به‌طور خاص جایگاه شیخ مفید و شریف مرتضی در بغداد برای گسترش این دست مجالس بسیار حائز اهمیت بوده است.

از محصول مجالس شیخ مفید تنها اندکی به دست ما رسیده است، اما کتاب غرر شریف مرتضی نمونه‌ای بی‌مانند برای انعکاس این نوع مجالس در بغداد اواخر قرن پنجم به شمار می‌آید. مجالس او که متأسفانه به علت محدودیت‌های زمانی و مسئولیت‌های اجتماعی شریف مرتضی ادامه نیافت — یا اگر بعداً ادامه یافت از تدوین آنها چیزی به دست ما نرسیده — شامل چندین بخش بوده که عمدتاً ویژگی ثابت مجالس او بوده است. هر مجلس با بحثی درباره تأویل آیه یا آیاتی از قرآن کریم آغاز شده و در دنباله بحثی درباره تأویل حدیثی از احادیث نبوی آمده که در هر دو مورد به موضوعاتی اشاره می‌شده که جزء مشکلات آیات و احادیث قلمداد می‌شده و نیازمند بحثی تأویلی و تفسیری از منظر ادبی و کلامی بوده است. در مورد آیات، که تقریباً در همه مجالس کتاب این وضع دیده می‌شود، شریف مرتضی در آغاز مجلس آیه‌ای یا آیاتی را عنوان می‌کرده (خاصه در موضوعات مورد اختلاف میان معتزلیان و اهل عدل با مجبره و مشبهه) و بعد به نقل و تحلیل تفاسیر گذشتگان یا تأیید مطالب آنان، گاه با نام بردن از آن منابع (در بسیاری از موارد تفسیر ابوعلی جبایی و گاه تفاسیر ابوالقاسم بلخی و ابومسلم اصفهانی) می‌پردازد و نکاتی را در حاشیه آن تفاسیر مطرح می‌کند. در مورد احادیث هم کم‌وبیش به موضوعات مورد اختلاف یا احادیثی که نیازمند بحث‌های غریب الحدیث است می‌پردازد. در مورد احادیث به‌طور خاص نظر ابن قتیبه، ابوعبید قاسم بن سلام، و ابن انباری مورد بحث قرار می‌گیرد و نظر انتقادی آشکاری درباره ابن قتیبه در سرتاسر این بخش‌ها دیده می‌شود.

در میان معتزلیان، همواره بحث درباره آیات متشابه و مجازات قرآنی محل توجه بوده و کتاب‌هایی در این زمینه نوشته شده است. متکلمان اشعری هم در این باره و البته بیشتر در رابطه با احادیث متشابه و محل اشکال فعال بوده‌اند. نمونه مهم در میان شیعیان توجه شریف رضی به مجازات و متشابهات قرآنی و احادیث است که در سه کتاب او تلخیص البیان، مجازات الآثار النبویة و حقائق التأویل انعکاس یافته است. شریف مرتضی با اینکه در آثار دیگرش هم به تفسیر و به‌ویژه تفسیر آیات متشابه عنایت داشته، اما در مجالس خود همت اصلی خود را معطوف به این مهم کرده است؛ به‌ویژه بحث‌های شریف مرتضی درباره احادیث در این کتاب

و بیان تأویلات و غرائب و مشکلات احادیث از نمونه‌های بسیار کهن و ممتاز و کم‌نظیر در میان عالمان اهل عدل است. شریف مرتضی معمولاً نظم معینی را در چند مجلس پیاپی در نظر داشته است. از دیگر سو، معمولاً چنین است که پس از دو بحث قرآنی و حدیثی در دنباله بحثی ادبی/ تاریخی را پایان‌بخش مجلس خود قرار می‌داده است. در مجالس نخستین، این بخش سوم گاه به بحث‌های کلامی اختصاص داشته اما عمدتاً در طول مجالس بحث‌های ادبی جای بخش سوم را پر می‌کرده است.

در اوائل کتاب چندین مجلس به نقل حکایات تاریخی و به‌ویژه در چند مجلس به مطالب تاریخی از اعلام معتزله و اهل عدل و معرفی تفصیلی آنان و با ذکر حکایات و نیز معرفی شماری از شعرای اهل الحاد و مذاهب فاسده اختصاص یافته است، اما در دنباله، صبغه غالب این بخش نقل مباحث ادبی و نقد شعر یا نقل حکایات و نکته‌های ادبی است با ذکر سند و به‌ویژه با روایت از مرزبانی، استادش در ادب. درست است که همه جا مجالس با نظم کاملاً هم‌سانی تنظیم نشده، اما محتمل است که در تدوین مجالس گاه تصرفی شده و مباحثی جابه‌جا شده یا بخش‌هایی از قلم افتاده و فرصت تحریر آن به دست نیامده است. به هر حال از مجموع مطالب مجالس، برمی‌آید که شریف مرتضی در مقام یک متکلم برجسته در مجالس خود به جنبه‌های کلامی و تفسیری توجه داشته و آن را در مقام اول بحث‌های خویش قرار می‌داده و بعد در مقام یک ادیب برجسته و ناقد ادبی کم‌نظیر به مباحث ادبی در مجالس خود اهتمام می‌ورزیده است.

تصور کنید فقیهی متکلم و دانشمندی اصولی در جایگاه شریف مرتضی را که در روز چندین مجلس درس و تعلیق داشته و طبعاً بخشی مهم از اوقات روزانه خود را به تدوین و تألیف کتاب یا املاء نوشته‌ها یا مقابله با شاگردان و تبیض نوشته‌ها می‌پرداخته (علاوه بر دل‌مشغولی‌ها و مسئولیت‌های اجتماعی ووظائفی که بر عهده داشت) و در ایام هفته یک یا چند باری را هم به این نوع مجالس ویژه اختصاص می‌داده و عمدتاً فی‌البداهه به ارائه مهم‌ترین تحقیقات تفسیری و کلامی و ادبی خود می‌پرداخته است.

متأسفانه تاریخ و نظم دقیق و توصیف نحوه این مجالس در این کتاب ثبت نشده

(برخلاف مجالس حدیث که عموماً تعدد در نقل دقیق تاریخ وجود داشته) و از این رو دقیقاً نمی‌دانیم که فاصله جلسات و نحوه برگزاری چگونه بوده، اما بی تردید فاصله‌ها چندان زیاد نبوده، به خصوص که گاه یک موضوع را در چند جلسه پیاپی دنبال می‌کرده و معلوم بوده که شاگردان بحث را مرتباً دنبال می‌کرده‌اند.

به هر حال، این شیوه مجالس عمق حیات علمی را در بغداد دوران او نشان می‌دهد. فرض کنید فقهی از فقیهان قم یا نجف امروز علاوه بر مجالس مرتب فقه و اصول که دارد به صورت مرتب مجالسی بر پا کند و در آن به فراخور بحث‌ها و مطالعاتش بخشی را به تفسیر قرآن و حدیث و بخشی از زمان مقرر را به ذکر بحثی کلامی یا فقهی در فرعی از مسائل و آن‌گاه قسمتی را به نقل حکایتی تاریخی و ادبی یا نقادی شعر یا داوری درباره شاعران در موضوعی ویژه اختصاص دهد، طبعاً چنین مجالسی فضا و فرهنگ علمی و آموزشی ویژه‌ای را در جوامع علمی فراهم می‌کند؛ کاری که شریف مرتضی در این مجالس کرده چنین بوده است. البته بعید نیست که گاه برای نقل مطالب، شریف مرتضی منابع خود را در مجلس حاضر می‌کرده و گاه از روی منابع چیزی را قرائت می‌کرده، اما شیوه کلی کار این نوع مجالس نقل فی البداهه مطالب علمی یا روی حفظ بوده است. ارائه چنین مجالسی که در آن انواع مختلف علوم عصر محل مذاکره و بحث و نظر بوده و فقه و کلام و دروس دینی در کنار شعر و ادب و ظرائف ادبی و تاریخی به بحث گذاشته می‌شده، نوعی جهان‌بینی ویژه‌ای را به اوساط اهل علم می‌بخشیده است که در آن یک فقیه در حد و اندازه شریف مرتضی در عین حال به موضوعاتی مانند شعر و ادب چنان بها دهد که گویی ادیبی است که با عالم فقه و اصول مذهب هیچ آشنا نیست و تنها سر در ظرائف و نقد اهل ادب و بحث درباره مضامین گوناگون اشعار شاعران و غزل‌سرایان عرب دارد؛ ادبی که در آن روزگاران فرهنگ و گفتمانی انسانی و جهان‌شمول داشت و در چارچوب‌های تنگ مذهبی محدود نمی‌شد.

در اوساط اهل فقه و از قریب چندین قرن تاکنون بحث‌های علمی در موضوعات عمدتاً فقهی با طرح فرعی فقهی در میان چند تن از فقیهان هم‌اورد همواره پدیده‌ای رایج بوده، اما متأسفانه کمتر عنایتی به ضبط این گونه مذاکرات علمی در میان عالمان سده‌های اخیر صورت گرفته است. در دوران نزدیک به عصر شریف مرتضی، نمونه

مهم کتاب سیصد جلدی الفنون ابن عقیل حنبلی را داریم که متأسفانه تنها بخش بسیار کوچک آن باقی مانده و سال‌ها پیش جورج مقدسی آن را در دو جلد در بیروت منتشر کرد. این کتاب نمونه‌های زیادی از این دست مجالس و حتی مفاوضات علمی محدود را در جامعه بغداد عصر غزالی بازتاب می‌دهد.

آنچه مجالس شریف مرتضی بازتاب می‌دهد نمونه مجالسی است که اهل علم به‌طور منظم برای ارائه مباحث علمی خارج از چارچوب دروس روزانه خود داشته‌اند؛ اما کتاب الفنون بیشتر شرح مذاکرات و مناظرات علمی در فقه و اصول مذهب و خلاف و جدل است که در بغداد عصر او یا اندکی پیش از وی در جریان بوده و نموداری از فضای فرهنگی و علمی بغداد آن روزگاران را به نمایش می‌گذارد. کتاب الفنون در حقیقت بیشتر بر بحث‌های مجالسی از نوعی دیگر متکی است که به آنها «مجلس النظر» می‌گفته‌اند و در آن فضایی فراهم می‌شده برای «جدل»‌های مذهبی درباره کلام و «مذهب» و «خلاف» فقهی (جدل فقهی و اصولی) که بعد از این درباره آن سخن خواهیم گفت.

حاکم جشمی، متکلم و دانشمند معتزلی خراسان در اواخر قرن پنجم، که می‌دانیم به‌خوبی با آثار شریف مرتضی آشنایی داشته، مجالسی همچون او ترتیب داد که محصول تدوین شده آن به نام جلاء الأبصار همینک موجود است و ما در جای دیگر آن را معرفی کرده‌ایم. در مجالس او، که بر خلاف مجالس شریف مرتضی تاریخ‌ها و زمان و مکان مجالس به‌دقت ضبط و ثبت شده است، حاکم جشمی نیز به تفسیر آیات (در مطاوی بحث‌ها) و به‌طور خاص احادیث مشکله (در هر مجلس و با ذکر اسناد کامل روایات در عمده موارد)، مباحث تاریخی در رابطه با معتزلیان و زیدیان و نکات تاریخی و ادبی و نقل شعر و امثال آن پرداخته که البته از لحاظ کیفیت قابل مقایسه با مجالس شریف مرتضی نیست. مجالس شریف مرتضی در مقام فقیه و متکلم، از یک سو، و ادیب، از دیگر سو، تلفیقی از مباحث است که در آن هم موضوعات متکلمان و فقیهان و مفسران مطرح شده هم نوع مطالبی که ادیبان در مجالس خود مطرح می‌کرده‌اند.

همان‌طور که گفتیم این دست مجالس، نوعی کارکرد اجتماعی هم داشته و در واقع تا پیش از تأسیس مدارس و دارالعلم‌های مهم در بغداد، این نوع مجالس از

مهم‌ترین مواقع بروز اجتماعی طبقات مختلف اهل علم بوده است. از مهم‌ترین این مجالس، مجالس «اهل النظر» بوده که متکلمان در آنها درباره مسائل مختلف کلامی یا خلافت‌های مذهبی به بحث و جدل می‌پرداخته‌اند. از دیگر سو، کرم‌ر در کتاب دوگانه خود دربارهٔ رنسانس در قرن چهارم هجری^۱ به خوبی نشان داده است که فیلسوفان و اهل ادب چگونه تا پیش از شکل‌گیری مدارس در بغداد از این نوع مجالس و نشست‌ها و سمینارهای علمی بهره می‌برده‌اند تا باورها و اندیشه‌های فلسفی خود را تبلیغ کنند. ادیبان و اهالی ادب بدین وسیله در گسترش نوعی باور متسامح فرهنگی در جامعه استفاده می‌کرده‌اند و در مجالس خود از همه نوع ادب انسان‌گرایانه، شعر و نثر و انواع نقد ادبی و بحث دربارهٔ ادب سیاسی و اخلاق ملت‌ها و مدن و غیره به بحث می‌پرداخته‌اند. گاه این نوع مجالس در دربارهای شاهان و وزیران و خلیفگان تشکیل می‌شد و گاه در بازار وراقان؛ و کسانی که در این نوع مجالس شرکت می‌کرده‌اند، از طیف‌های گوناگون اجتماعی بوده‌اند که فراخور پایگاهی که داشته‌اند می‌توانسته‌اند در انواع مختلف این نوع مجالس شرکت کنند. طبعاً شرکت در مجالسی که در دربارها تشکیل می‌یافت همگانی نبود و به عده‌ای خاص محدود می‌شد، اما در مجالسی که در خانه‌های عالمان، در مساجد، و به‌ویژه در بازار وراقان شکل می‌گرفت، طبقات مختلف می‌توانسته‌اند شرکت کنند؛ حتی این نوع مجالس تنها مخصوص طالب علمان رسمی نبود، بلکه کسانی که در مراتب علمی بالاتری هم بوده‌اند می‌توانسته‌اند آزادانه در این نوع مجالس با انگیزه‌های مختلف شرکت کنند. از این رو، چنان‌که گفتیم، این نوع مجالس با مجالس دیگری که صرفاً در چارچوب مراتب علمی و آموزشی شکل می‌گرفت متفاوت بود.

گفتیم که مجالس آموزشی یا شامل مجالس املائی حدیث بود (که البته همواره جنبهٔ عمومی داشت و انواع مختلف طالبان حدیث را در خود جمع می‌کرد)، یا مجالس تدریس متون خاص فقه و اصول و کلام و غیره که عمدتاً حاصل آن «تعلیق»‌ها بود، یا مجالس عرضه و املائی کتاب‌های جدید از سوی نویسندگان‌شان که شاگردان در آن نوع مجالس کتاب‌های استادان را سماع و تدوین می‌کردند یا

۱. جونل کرم‌ر، احیای فرهنگی در عهد آل بویه، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی؛ همو، فلسفه در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، مرکز نشر دانشگاهی.

کتاب‌های گذشته او را دیگر بار بر او می‌خوانده‌اند و نسخه‌های جدید با حاشیه‌های تازه‌تر فراهم می‌کردند و نسخه‌های مصححی را فراهم می‌داشتند. بعدها البته در بغداد و خراسان مجالس وعظ و تذکیر، خاصه به دلیل نفوذ و گسترش صوفیه، رونق فوق‌العاده‌ای یافت و عملاً جای بسیاری از مجالس قبلی را گرفت، به‌طوری که بسیاری از صوفیان و زاهدان و واعظان مجالس بسیار پررونقی در وعظ داشتند و حتی کتاب‌هایی تدوین می‌شد که مجالس آنان را گرد می‌آورد و تدوین می‌کرد و گاه خود آنان کتاب‌هایی برای آموزش و ارانه الگوهای وعظ برای واعظان می‌نوشتند که شاید قدیمی‌ترین آنها اللوامع ابوسعید خرگوشی باشد که مجالسی است در چارچوب تفسیر آیات قرآن.^۱

بسیاری از این واعظان در دوران‌های کهن، برخلاف رویه معمول عصور بعدی، خود از اهل علم و تألیف کتاب‌های گران‌قدر بوده‌اند (مانند ابن جوزی و ابن شهر آشوب) و در واقع مجالس وعظ آنان مجالی برای بروز اجتماعی علم دینی در جوامع قرون میانه بوده است. متأسفانه تاکنون تحقیق ممتازی درباره تاریخ «وعظ» و نهاد واعظان در اسلام صورت نگرفته است؛ گرچه منابع نسبتاً پرباری در این زمینه وجود دارد. در دوران غلبه «وعظ» حتی فقیهان بزرگ مدارس هم بی‌نیاز از به‌کارگیری آن برای بسط قدرت اجتماعی طبقه فقها و نفوذ در طبقات مختلف «عامه» و تأثیرگذاری بر آنان به‌ویژه در منازعات مذهبی - سیاسی و بسط فرهنگ دینی در میان آنان نبوده‌اند؛ به‌طوری که همین امر عملاً قدرت «واعظان» (و گاه «قصه‌خوانان» و «مناقب‌خوانان» و «فضائل‌خوانان») را از فقیهان مدارس در جامعه بیشتر کرد و تغییری اساسی در ساختار قدرت و سطوح نفوذ دینی جامعه و نیز فرهنگ عمومی دین به وجود آورد که آثار و مظاهر آن تا دوران کنونی هم دیده می‌شود. پیش از آن مجالس مختلف متکلمان و فقیهان و فیلسوفان هر کدام سهم مهمی در حضور و بروز اجتماعی این طبقات داشت؛ مجالسی که بیشتر مخصوص «خاصه» بود و البته تفوق و برتری‌جویی در آن مجالس راه را برای بسط نفوذ و قدرت اجتماعی این طبقات در مناسبات با قدرت سیاسی باز می‌کرد یا حتی در رقابت‌ها میان مذاهب مختلف یا فقیهان و عالمان دینی مختلف سهم

۱. برای اللوامع، نک: مقاله مشترک نویسنده این سطور و زابینه اشمنتکه، در مجله آراییک.

عمده داشت. از مهم‌ترین این نوع مجالس، که به‌ویژه با منازعات میان فقیهان دو مذهب اصلی در خراسان و عراق پیوند خورده بود و اصلاً مجالی برای بازتاب این نزاع بود، مجالس «نظر» بود که در آن فقیهان دو مذهب شافعی و حنفی (و البته حنبلی) حضور می‌یافتند و درباره «مذهب» و جدل و خلافت و مباحث اختلافی در اصول فقه و مبانی فتوا به بحث می‌پرداختند. در این نوع مجالس البته مباحث اصولی متکلمان و کلامیات نیز مورد بحث قرار می‌گرفت. فقیهانی بلندمرتبه یا متکلمانی برجسته در مذهب اشعری یا حتی معتزلی را می‌شناسیم که در بیوت خود مجلس «نظر» داشته‌اند یا اینکه برای آنان چنین مجلسی مقرر می‌شده است. در این نوع مجالس، که صورت پاره‌ای از گفت‌وگوهای مطرح شده در این نوع مجالس را از طریق منابعی مانند الفنون ابن عقیل در اختیار داریم، مسائل و موضوعاتی طرح می‌شده و درباره آنها بر اساس اصول «جدل» و «خلاف» بحث می‌شده و ادله مبانی فتاوی مختلف فقهی مذاهب گوناگون در آن به بحث گذاشته می‌شده و «استدلالات» اصولیان مورد مناقشه قرار می‌گرفته است. داشتن دست بالا در این نوع مجالس برتری فقهی برای تصدّی منصب تدریس در مدارس رسمی مانند نظامیه را تعیین می‌کرده است و او را به عنوان استادی مطرح می‌کرده که می‌توانسته به عنوان مرجع تدریس «مذهب» و «خلاف» و فراهم آمدن «تعلیق»‌ها در محضرش مطرح کند، به‌طوری که بالمال خلیفه، سلطان، یا امیر از آنان برای تدریس در مدارس دعوت می‌کردند و طبعاً پایگاه اجتماعی گسترده‌ای به دست می‌آوردند. در این مجالس فقیهان و متکلمان مختلفی می‌توانسته‌اند حضور یابند و به بحث و «جدل» پردازند.^۱

البته پیش از این نوع متحول «مجالس النظر» در بغداد یا خراسان قرن پنجم، مجالس متکلمان یا فیلسوفان یا مجالسی که در آنها بحث‌های کلامی و فلسفی جریان داشته و به‌ویژه خلیفگان و امیران تشکیل می‌داده یا برگزاری آنها را تشویق می‌کرده‌اند وجود داشته که پایه و پیشینه «مجالس النظر» بعدی بوده است؛ مجالسی که در آنها از دانش‌ها و علوم گوناگون بحث می‌شده و مناظرات و مجادله‌های

۱. برای تفصیل در این موضوع مقاله‌ای با عنوان «آداب جدل و جایگاه تاریخی آن» تدوین کرده‌ام که امیدوارم به انتشار برسد.

مختلفی در جریان بوده است. متکلمان مجلس‌هایی برای بحث‌های کلامی و مناظرات با عالمان مذاهب دیگر داشته‌اند و در این نوع مجالس که شاگردان استادان شرکت می‌کرده‌اند، برای مخالفان نیز فرصتی برای عرضه عقایدشان و نقد و مناظره درباره عقاید و باورهای کلامی و مذهبی استادان و دارندگان این نوع مجالس فراهم می‌آمده است. حاصل این مجالس مناظراتی میان عالمان شناخته‌شده مذاهب گوناگون بوده که محتوای برخی از این مجالس را در کتاب‌های مناظرات، مانند احتجاج طبرسی و عیون المناظرات و کتاب‌های ادبی و کشکول‌ها، می‌بینیم.

در آغاز، به‌ویژه با حمایت برخی از خلیفگان و امیران دانش‌دوست — و گاه البته با انگیزه‌های صرفاً سیاسی — این نوع مجالس مناظرات شکل می‌گرفته است که منابع تاریخی بسیاری از آنها را نقل کرده است (از نوع مجالس الرضا علیه السلام در حضور مأمون که روایت آنها در کتاب‌های حدیثی شیعه هست). در اینجا این نکته را هم باید بیفزایم که گاه در منابع از نوعی دیگر از مجلس نظر هم سخن رفته که مقصود مجالس نظر در مظالم (قضاء/ دیوان مظالم) است که البته به‌کلی چیز دیگری است و نباید میان این دو خلط کرد. ما در اینجا نمونه‌هایی را از آنچه منابع درباره «مجلس النظر» گفته‌اند نقل می‌کنیم و در عین حال همین جا به تعدادی از منابع تحقیق در این زمینه اشاره می‌کنیم که در مقاله مفصلی که به آن اشاره کردیم به تفصیل مضامین آن مورد بحث قرار گرفته است؛ ابتدا ذکر پاره‌ای از منابع:

برای نمونه‌هایی از ذکر مجلس النظر و برخی مناظرات واقع در این نوع مجالس در منابع، نک: تاریخ بغداد، ۷/ ۲۷۹؛ تاریخ جرجان سهمی، ۲۲۷؛ الانساب سمعانی، ۲/ ۱۲۴؛ ۳/ ۵۳۹؛ طبقات الفقهاء شیرازی، ۱۳۰؛ طبقات الشافعیة الکبری، ۴/ ۷۱؛ تاریخ دمشق ابن عساکر، ۵۸/ ۹۳؛ احکام القرآن ابن العربی، ۱/ ۲۲۷؛ سیر اعلام النبلاء ذهبی، ۱۷/ ۳۵۸؛ وفيات ابن خلکان، ۱/ ۷۳؛ ۴/ ۲۰۴؛ نفح الطیب، ۲/ ۲۰۸؛ بغیة الطلب، ۴/ ۱۶۷۹؛ الحدائق الوردیة، ۲/ ۳۰؛ دمیة القصر، ۱/ ۶۷۶.

برای ذکر مجلس النظر در یک قطعه شعر، نک: المحاضرات والمحاورات سیوطی، ۴۴۴؛ برای مجلس النظر ابوالوفاء ابن عقیل حنبلی که ابن عربی مالکی در آن شرکت داشته، نک: تفسیر قرطبی، ۸/ ۱۱۰؛ گاه یک شخص هم مجلس

املاء داشته و هم مجلس نظر، نک: سیر ذهبی، ۴۴۷/۱۶، به نقل از تاریخ حاکم نیشابوری؛ برای مجلس النظری که صاحب بن عباد شبها تشکیل می‌داده، نک: یتیمه الدهر ثعالبی، ۲۳۵/۳؛ برای مجلس النظر یک وزیر، نک: المنتظم، ۱۵/۱۷۳؛ برای نمونه‌ای از مجالس النظر در بیوت امیران، نک: الانساب سمعانی، ۲/۳۰۹؛ برای مقارنه‌ای میان مجلس نظر با تدریس، نک: معجم البلدان، ۱۶۹/۵؛ المنتظم ابن الجوزی، ۱۹۵/۱۶؛ یا در مقایسه با مدارس علوم، نک: صبح الاعشی، ۳۴۵/۱۲؛ برای مقایسه و ذکر مجلس النظر در قیاس با مجلس املائی حدیث، نک: الحدائق الوردیة، ۵۷/۲ در مورد ناصر اطروش؛ نیز نک: طبقات الشافعیة ابن قاضی شهبه، ۱۶۶/۲؛ برای موردی که در آن از مجلس للنظر والوعظ سخن رفته، نک: تاریخ الاسلام ذهبی، ۱۹۶/۳۱؛ برای مجالس النظر مأمون عباسی، نک: عیون أخبار الرضا، ۱۹۹/۱؛ نیز: دلائل النبوة بیهقی، ۱۵۹/۷؛ برای مجالس النظر شیخ مفید، نک: الفصول المختارة، ص ۲۴۹؛ برای توضیحی درباره ادب مجالس نظر، نک: اصول السرخسی، ۲۸۸/۲؛ برای نمونه‌ای از مجالس النظر متکلمان اشعری در بیوتشان، نک: تاریخ بغداد، ۳۷۲/۱؛ برای نمونه‌ای از مناظره با برخی ملحدان در مجلس النظر، نک: الشامل جویی، ۱۰۷؛ برای نمونه‌ای از حضور معتزلیان در مجلس النظر و مناظره با مشبهه و مجبره، نک: ابن المرتضی، طبقات المعتزلة، ص ۱۰۲؛ برای مجالس النظر ناصر اطروش، نک: الحدائق الوردیة، ۷۲/۲؛ برای مجالس النظر معتزلیان در بیوتشان، نک: الجواهر المضية، ۱۷/۱، ۱۷۰؛ برای مجلس النظر فخر رازی، نک: التدوین رافعی، ۴۷۷/۱؛ برای مجلس النظر در بیوت عالمان، نمونه، نک: التدوین، ۲۵۸/۲؛ برای تعبیر از آن به «حلقه النظر»، نک: تاریخ الاسلام ذهبی، ۳۵۴/۴؛ برای حضور فقیهان مختلف از مذاهب گوناگون، ذیل ابن نجار، ۲۰۹/۱ تا ۲۱۰؛ ۸۱/۲.



حال چند نمونه‌ای را بر اساس منابع مختلف نقل می‌کنیم تا حال و هوای این دست مجالس روشن‌تر شود:

ذهبي، سير أعلام النبلاء، ٦١٨/٢ - ٦١٩:

قال الحافظ أبو سعد السمعاني: سمعت أبا المعمر المبارك بن أحمد: سمعت أبا القاسم يوسف بن علي الزنجاني الفقيه: سمعت الفقيه أبا إسحاق الفيروزآبادي: سمعت القاضي أبا الطيب يقول: كنا في مجلس النظر بجامع المنصور، فجاء شاب خراساني، فسأل عن مسألة المصرة فطالب بالدليل، حتى استدل بحديث أبي هريرة الوارد فيها. فقال وكان حنفياً: أبو هريرة غير مقبول الحديث. فما استتم كلامه، حتى سقط عليه حية عظيمة من سقف الجامع، فوثب الناس من أجلها، وهرب الشاب منها، وهي تتبعه. فقليل له: تب، تب. فقال: تبت. فغابت الحية، فلم ير لها أثر.

سمعاني، الأنساب، ٤٣٤/٥ - ٤٣٥:

... وعم أبيه أبو محمد عبد الله بن إسماعيل بن عبد الله بن محمد بن ميكال الميكالي، رئيس نيسابور، وكان مذكوراً بالأدب والكتابة وحفظ دواوين الشعر ودرس الفقه على قاضي الحرمين وغيره، وكان أواحد زمانه في معرفة الشروط، وكان أريد على ديوان الرسائل سنة أربع وستين وثلاث مئة، فامتنع واستعفى، ثم أكره بعد ذلك غير مرة على وزارة السلطان فامتنع وتضرع حتى أعفى، وكان يختم القرآن في ركعتين ويقول...، وكان يفتح بابه بعد فراغه من صلاة الصبح إلى أن يصلى صلاة العتمة، فلا يحجب عنه صاحب حاجة، عقد له مجلس النظر سنة سبع وأربعين وثلاث مئة في حضرة إمامي المذهب أبي الوليد القرشي وأبي الحسن القاضي وحضر جميعاً مجلسه، ثم تقلد الرئاسة سنة ست وخمسين وثلاث مئة وهو منفرد بها بلا منازع ولا مانع نيفا وعشرين سنة، فلم ير شاك مستنصف بجميع خراسان. وكان قد حج سنة سبع وأربعين وثلاث مئة، ثم تاهب للخروج إلى الحج ثانياً في شهر رمضان سنة تسع وسبعين وثلاث مئة، فسنل أن يستصحب شينا من مسموعاته من أبي حامد الشرقي وأقرانه من المحدثين ففعل. وحدث بنيسابور والدامغان والري وهمدان وحدث ببغداد بجملته من الحديث، وكذلك بالكوفة ومكة...

ابن ابى اصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ٤٤٢ [به نقل از سيرة ابن سينا شيخ الرئيس به قلم شاگردش ابو عبيد جوزجاني]:

... ثم عن الشيخ التوجه إلى أصفهان فخرج متنكرا وأنا وأخوه وغلامان معه في زى الصوفية إلى أن وصلنا إلى طبران على باب أصفهان بعد أن قاسينا شدائد في الطريق فاستقبلنا أصدقاء الشيخ وندماء الأمير علاء الدولة وخواصه وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة وأنزل في محلة يقال لها كونكبد في دار عبد الله بن بابي وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه وحضر مجلس علاء الدولة فصادف في مجلسه الإكرام والإعزاز الذي يستحقه مثله ثم رسم علاء الدولة ليالى الجمعات مجلس النظر بين يديه بحضرة سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم والشيخ من جملتهم فما كان يطاق في شىء من العلوم...

ذهبي، تاريخ الإسلام، ٣٠/ ٤٩٦ - ٤٩٧:

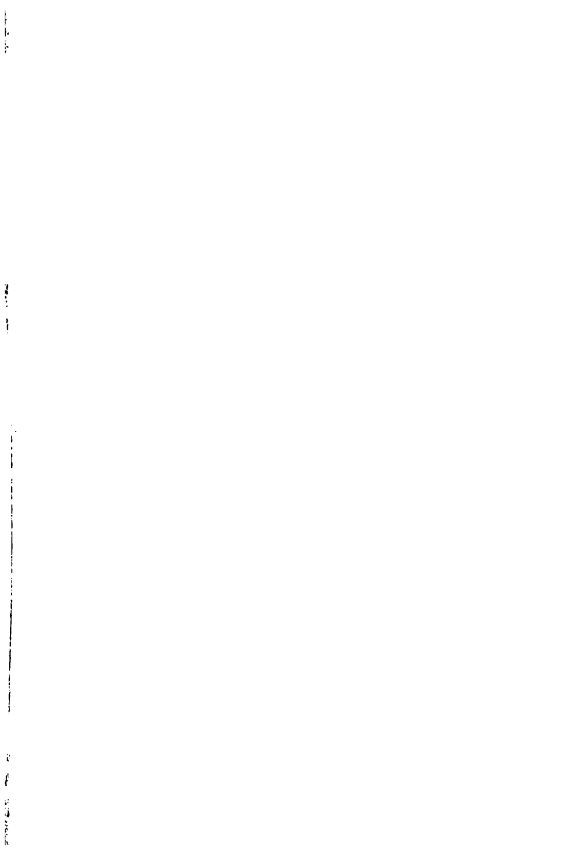
الفقيه أبو الفضل الضبي السرخسي الهودى الشافعي. من أقارب خارجه بن مصعب الضبي، بضاد معجمة. قدم بغداد شابا فتفقه على: أبي حامد الإسفرائيني. وسمع بها وبخراسان من طائفة. وكان بارعا مناظرا واعظا، كبير القدر. قال أبو الفتح العياضى فى رسالته: وأبو الفضل الهودى فى الفقه ما أثبتته، وعن مجلس النظر ما أنظره، وعلى المنبر ما أفصحته. وقال ابن السمعاني: حدث بسرخس بسنن أبى داود، عن القاضى أبى عمر الهاشمى. وكانت ولادته تقريبا فى سنة سبعين وثلاثمائة. قلت: أتوهمه بقى إلى حدود الخمسين وأربعمائة.

خطيب بغدادى، تاريخ بغداد، ٢/ ٤٥٥:

[دربراره باقلانى]: ... فأما الكلام فكان أعرف الناس به، وأحسنهم خاطرا، وأجودهم لسانا، وأوضحهم بيانا، وأصحهم عبارة، وله التصانيف الكثيرة المنتشرة فى الرد على المخالفين من الرافضة، والمعتزلة، والجهمية، والخوارج وغيرهم. وحدث أن ابن المعلم — شيخ الرافضة ومتكلمها — حضر بعض مجالس النظر مع أصحاب له إذا أقبل القاضى أبو بكر الأشعرى فالتفت ابن المعلم إلى أصحابه وقال لهم: قد جاءكم الشيطان ! فسمع القاضى كلامهم — وكان بعيدا من القوم — فلما جلس أقبل على ابن المعلم وأصحابه وقال لهم: قال الله تعالى: «إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا» أى إن كنت شيطانا فأنتم كفار، وقد أرسلت عليكم...

صفدي، الوافي بالوفيات، ١٤٩/٧:

ابن خشكنانجه، أحمد بن علي بن وصيف أبو الحسين الكاتب المعروف بابن خشكنانجه كان من متأدبي الكتاب ويذهب مذهب الشيعة ويحضر مجالس النظر فيسأل عن مسائل ويتكلم عليها نادم الوزراء ومدحهم منذ أيام المهلبى وأدرك عضد الدولة وأنشده وبقي إلى أيام شرف الدولة واختصه ابن بقية وتوفى عن سن عالية ...



معتزله و امالی نویسی و کتاب‌های شریف مرتضی و حاکم چشمی^۱

از ژانرهایی که معتزله بدان علاقمند بودند ژانر امالی‌نگاری و مجالس‌نویسی بود. امالی‌نویسی البته شیوه‌های مختلفی داشت، آنچه اینجا مد نظر من است همان سبکی است که با القای مستقیم مطالب از سوی استاد به منظور رونویسی از سوی مستملیان ارائه می‌شد و حاصل آن را «مجالس» یا «امالی» می‌خواندند. این نوع مجالس معمولاً با مجالس درس فرق می‌کرد.

در آغاز، بیشتر اهل ادب به این نوع امالی‌نویسی روی آوردند. معتزلیان هم چون معمولاً به ادب عربی می‌پرداختند و از اهتمامات آنها بود خیلی زود با این نوع ادبی آشنا شدند. می‌دانیم که اصلاً شماری از ادبای مهم عرب در بغداد و اهواز و اصفهان و ری و خراسان معتزلی بودند. معتزلیان البته در پی ژانر امالی‌نویسی در حدیث هم به این نوع ادبیات روی آوردند. چندین امالی در حدیث از عالمان معتزله می‌شناسیم، از جمله امالی قاضی عبدالجبار و امالی ابوسعید سمان.

آنچه در این میان جالب توجه است مجالسی است که عالمان معتزلی در شرح و تفسیر آیات قرآن و احادیث داشته‌اند که معمولاً با بیان نکاتی تاریخی و یا ادبی و روایت شعری همراه بوده است. امالی قاضی عبدالجبار در حدیث تنها نقل حدیث نبوده بلکه روایت احادیث با شرحی کوتاه همراه بوده است.

شریف مرتضی هم از همین شیوه در مجالس خود استفاده کرده و از این منظر امالی او شامل تفسیر آیات و احادیث و بیان نکات ادبی و تاریخی و از این قبیل است. معتزلیان زیدی ری و شمال ایران هم از ژانر ادبی امالی در حدیث بهره می‌گرفته‌اند و از آنان چندین امالی می‌شناسیم. امالی‌گویی در خراسان و ری سده‌های پنجم و ششم رشد و ظهور بیشتری داشت که نمونه‌های آن را در فهرست منتخب‌الدین می‌بینیم. برخی از این امالی‌ها بیشتر حاصل مجالس وعظ واعظان بود.

از نمونه‌های جالب توجه امالی‌نویسی معتزلیان کتاب جلاء الأبصار حاکم جُشَمی است که متأسفانه هنوز چاپ نشده. او عالمی معتزلی و حنفی‌مذهب بود که گویا آخر عمر زیدی شد و به هر حال به زیدیه علاقمند بود و زیدیان هم او را از خود می‌دانند. مجالس او اواخر سده پنجم قمری در بیهق برگزار می‌شد. شخصی به من نوشته که این کتاب را در دست تصحیح دارد. من هم بناست مقدمه‌ای بر آن بنویسم. امیدوارم هرچه زودتر آماده شود. وقتی در کتاب ماه دین درباره این کتاب نوشتم و اهمیت آن را متذکر شدم. این امالی شامل فوائد نظری و تاریخی و حدیثی ارزشمندی است. سال گذشته به مناسبت مقاله‌ای به انگلیسی درباره ژانر امالی‌نویسی نزد معتزله، تفصیلاً درباره امالی حاکم جُشَمی نوشتم. هنوز این مقاله منتشر نشده است.

تعليق شرح جمل العلم کراچکی^۱

چند سالی پیش آقای یعقوب جعفری مراغی کتابی به نام شرح جمل العلم والعمل منتشر کرد که شرحی بود تازه بر کتاب جمل العلم والعمل شریف مرتضی. از شرحی که بر این متن مختصر و مفید کلامی و فقهی (به سبک کتاب‌های فقهی فتوایی دوره متقدم امامیه که بخشی نیز در عقاید داشته است) در اختیار است، یکی شرح بخش فقهی آن از ابن براج است و دیگری شرح بخش کلامی آن از شیخ طوسی، با عنوان تمهید الأصول. هر دو شرح تاکنون به چاپ رسیده‌اند. کراچکی نیز شرحی بر جمل العلم داشته که از آن منابع مختلف و از جمله ابن شهر آشوب در معالم العلماء (۱۵۳-۱۵۴) نام برده‌اند. تمامی این شارحان که خود از برجسته‌ترین فقیهان و متکلمان شیعه امامیه هستند، از شاگردان مؤلف کتاب یعنی شریف مرتضی بوده‌اند. علت اقبال آنان به این کتاب هم اهمیت کتاب و نویسنده آن بوده و هم اینکه کتاب به دلیل ویژگی‌های مهم و نیز حجم اندک آن موضوع تدریس و تدریس فقیهان در دوره‌های متقدم بوده است. اما نکته مهمی که از شرح جدید چاپ‌شده آقای جعفری برمی‌آید آن است که خود نویسنده کتاب هم، این متن را مبنای تدریس در مجالس درسی خود قرار می‌داده است.

این شرح جدید را آقای یعقوب جعفری گرچه در نسخه‌های آن مجهول‌المؤلف بوده است، به خود شریف مرتضی نسبت داده‌اند. دلیل اصلی ایشان این است که در سرتاسر کتاب بیشتر عبارات شروح به گونه‌ای است که روشن است گوینده آن خود شریف مرتضی است. در مقدمه متن کتاب هم اشاره به اینکه مطالب شرح از شریف مرتضی است، شده است. اما محقق محترم توجه به عبارت اصلی مقدمه کتاب نکرده است که در آن نویسنده مقدمه تصریح می‌کند که این کتاب حاصل مجلس درس استاد مؤلف است و در همان مقدمه توضیحاتی درباره اینکه این متن را خود وی بر اساس مجلس درس شریف مرتضی تنظیم کرده، آورده است (۳۷-۳۸). بنابراین، این مقدمه به‌خوبی گواه آن است که کتاب نمی‌تواند اثر قلمی شریف مرتضی باشد؛ بلکه تنها بیشتر مطالب آن متکی بر گفتار وی در مجلس درس بوده است.

بدین ترتیب، انتساب این اثر به شریف مرتضی منتفی است. در فهرس کهن هم نامی از شرح *جمل العلم والعمل* در میان آثار شریف مرتضی دیده نمی‌شود. باید در عوض گفت این کتاب در سنت «تعلیق» نویسی جای می‌گیرد که سلف آن چیزی است که امروزه در حوزه‌های دینی به آن «تقریرات» گفته می‌شود. در تعلیق‌نویسی، مطالب شرح‌گونه استاد بر یک متن که در مجلس درس ارائه می‌شده، ازسوی شاگرد تحریر می‌شده و گاه مطالبی هم بدان افزوده می‌شده است. در تعلیق‌ها عمدتاً مطالب متن اصلی به بحث گذاشته می‌شده و گاهی هم نویسنده تعلیق، نکاتی را بر خلاف نظر استاد مطرح می‌کرده است. بدین ترتیب، تعلیق‌ها حاصل تدریس متون درسی مشهور بوده‌اند که در سنت مجالس درس مورد تدریس و تدرس قرار می‌گرفته‌اند. در مجالس درس، متن کتاب مورد شرح، بر اساس نوشته سابق شارح شرح نمی‌شده، بلکه شارح متن کتاب را مبنا قرار می‌داده و شرح خود را به شکل آزاد پیشنهاد می‌کرده است. از مقدمه کتاب شرح *جمل العلم* هم به‌خوبی پیداست که این اثر نوعی تعلیق است و به‌خوبی می‌توان آن را «تعلیق *جمل العلم*» خواند.

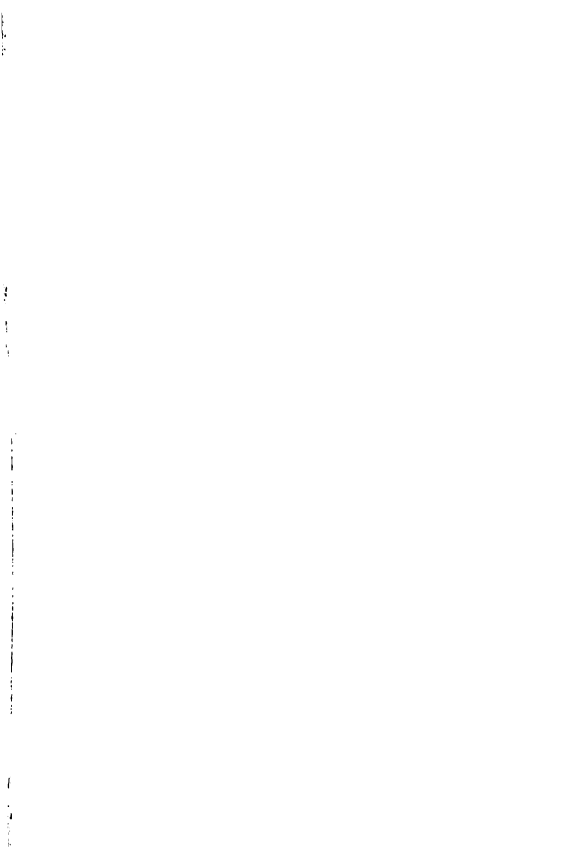
به نظر می‌رسد که بدین ترتیب می‌توان نویسنده این تعلیق را کراجکی دانست که تاکنون شرح او مفقود فرض می‌شده است. وی از شاگردان شریف مرتضی بوده و می‌دانیم که علاقمند به مباحث کلامی نیز بوده است. با وجود اینکه کتاب شرح *جمل العلم* او را ابن شهر آشوب نام برده، اما نام این شرح در فهرستی که یکی از شاگردان

کراچکی برای تألیفات استادش تهیه کرده، دیده نمی‌شود. این فهرست به وسیله محقق طباطبایی در مجله وزین تراشا منتشر شده است. به نظر می‌رسد که علت عدم ذکر این کتاب در فهرست آثار کراچکی همین نکته بوده که شاگرد او به خوبی می‌دانسته است که این کتاب در حقیقت محصول مجالس درس استاد کراچکی یعنی شریف مرتضی بوده است؛ بنابراین نمی‌توان آن را تألیف مستقلی قلمداد کرد.

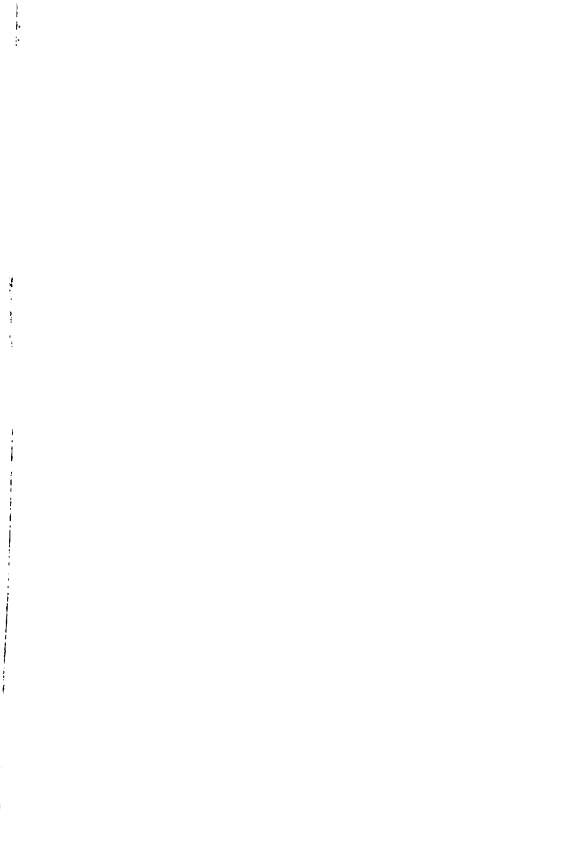
به هر حال، این اثر محصول مشترک استاد و شاگرد است و بخش‌هایی از آن هم احتمالاً مربوط به خود شاگرد معلق است و نه استاد. در نسخه چاپی کتاب ابن شهر آشوب، اگر دقت آن مورد تردید قرار نگیرد، از کتاب کراچکی تنها به شرح جمل العلم تعبیر شده^۱ و این خود مؤید این است که او ظاهراً تنها تفسیر بخش عقاید کتاب را عرضه کرده بوده است؛ نکته‌ای که با متن کتاب ما و مقدمه آن کاملاً سازگار است. بدین ترتیب می‌توان این کتاب را «تعليق جمل العلم» یا «تعليق شرح جمل العلم» خواند.

مدتی پیش پروفیسور زابینه اشمیتکه به نویسنده این سطور متذکر شدند که نسخه‌ای از شرحی جدید بر جمل العلم والعمل را ظاهراً در یکی از مجموعه‌های کتاب‌های قرآنییم یافته‌اند. من آن نسخه را از نزدیک ندیده‌ام و نمی‌دانم نسبت آن با شرحی که آقای جعفری منتشر کرده‌اند چیست. اما بر اساس ویژگی‌هایی که دوست محترممان به اطلاع بنده رساندند، ظاهراً شرح دیگری است. باید منتظر انتشار این شرح چهارم باقی ماند.

۱. نیز نک: امل الآمل، ۲/۲۸۷ که در نسخه او هم همین طور ضبط شده بوده است.



فصل سوم
شریف مرتضی و اصول فقہ



شریف مرتضی برای تدریس خارج اصول فقه چه کتابی را مبنا قرار می‌داد؟^۱

توضیحی درباره معنای تعلیق در سنت آموزشی اسلامی

شریف مرتضی قبل از تحریر کتاب الذریعه در اصول فقه، رساله‌ها و یا بخش‌هایی از آثارش را به اصول فقه و مباحث آن اختصاص داده بود. قطعه‌ای هم در مباحث «مسائل الخلاف» در اصول فقه نوشته بود، اما کتابی جامع در اصول فقه نداشت. عمده بحث‌های او در اصول فقه به شیوه دروس حوزه‌های علمی در دوره‌های بعد بر اساس متن‌هایی بود که اساس تدریس قرار می‌گرفت و شاگردان بر آن اساس از محضر او اصول فقه می‌آموختند. البته در آن زمان و تا مدت‌ها بعد معمول چنین بود که شاگردان متن را تکه‌تکه بر محضر استاد می‌خواندند (کما اینکه الآن هم کم‌وبیش برخی همین شیوه را دارند) و استاد شرح مطالب را بیان می‌کرد. البته در شرح مطالب، بحث‌ها به صورت شرح عبارات متن نبود، بلکه استاد در حول و حوش متن، بحث را به شیوه بحث‌های خارج امروز مطرح می‌کرد. استادان گاهی حتی در شرح خود از عین عبارات متن در لابه‌لای شرح خود استفاده می‌کردند. به هر حال،

در این شیوه، شاگردان عین مطالب استاد را تحریر می‌کردند (گاه بعداً اضافاتی از خود بدان می‌افزودند) و به سبک تقریرات فقه و اصول کنونی آن را منتشر می‌کردند. به این شیوه، تعلیق می‌گفته‌اند که البته انواعی داشت و در جای دیگری به آن پرداخته‌ام. شریف مرتضی متن‌های متفاوتی را برای اصول فقه و به منظور مجالس تعلیق، شرح می‌کرده و از جمله کتاب العمد قاضی عبدالجبار همدانی را که می‌دانیم مهم‌ترین کتاب اصول فقه معتزله برای چندین قرن بوده است. متأسفانه از حاصل آن مجالس تعلیق بر العمد در درس شریف مرتضی چیزی باقی نمانده، اما بی تردید شریف مرتضی در وقت تحریر کتاب الذریعه از آن تقریرات و تعلیقات بهره برده است. در چاپ الذریعه به خطا کتاب العمد به صورت «العمده» چاپ شده و معلوم است که ناشر توجهی به اینکه ماجرا از چه قرار است نداشته.^۱ عبارت شریف مرتضی در مقدمه الذریعه که از این مجالس تدریس و از متن‌هایی که بر وی می‌خوانده‌اند سخن رانده چنین است:

وقد كنا قديماً أملينا قطعة من مسائل الخلاف في أصول الفقه وعلق عنا دفعات لا تحصى من غير كتاب يقرأه المعلق علينا من مسائل الخلاف على غاية الاستيفاء دفعات كثيرة وعلق عنا كتاب العمدة (كذا في المتن: العمد) مراراً لا تحصى....

چنانکه می‌بینیم شریف مرتضی اشاره می‌کند که قطعه‌ای در «مسائل الخلاف» در اصول فقه نگاشته بوده و همچنین می‌گوید که معلقان از کتاب‌های متعددی (من غیر کتاب) مسائل الخلاف از اصول فقه را بر او می‌خوانده‌اند و او مکرراً چنین کرده و متن‌ها را مفصلاً شرح می‌کرده است. او تصریح می‌کند که در این میان کتاب العمد (تألیف قاضی عبدالجبار همدانی) را مکرر مبنای تدریس قرار داده است و حاصل همه این درس‌ها به صورت تعلیق فراهم آمده بوده است. مقصود از «مسائل الخلاف» در بحث‌های اصول فقه در آن زمان بحث در جزئیات مسائل اصول فقه و شرح و بیان استدلال‌ات طرفین بحث و تأیید رأی مختار در برابر آرای مخالف بوده است.

۱. در چاپ مؤسسه آقای سبحانی چنین آمده است. چاپ مرحوم آقای گرجی الآن در اختیارم نیست. به خاطر دارم آنجا هم همین خطا آمده است.

متن کتابی از شریف مرتضی در یکی از مباحث اصولی

مسألة فی دلیل الخطاب^۱

چنان‌که در مقاله‌ای مستقل نشان داده‌ام، شریف مرتضی برای تألیف کتاب الذریعه از نوشته‌ها یا درس‌گفتارهای سابق خود در بیشتر فصل‌های کتاب استفاده و گاه عیناً همان‌ها را در کتابش نقل کرده است. از آن جمله است در بحث دلیل الخطاب که می‌دانیم از مباحث مهم اصولی و اختلافی میان اصولیان شیعه و سنی است. طبق گزارش نجاشی، شریف مرتضی تألیفی با عنوان «مسألة فی دلیل الخطاب» داشته است.^۲ چنان‌که می‌دانیم، شیخ طوسی در عدة الأصول خود عمدتاً بر نوشته‌ها و درس‌گفتارهای شریف مرتضی متکی بوده و از آن جمله در بحث دلیل الخطاب تصریح می‌کند که آنچه می‌نویسد برگرفته از «مسئله» ای تألیف شریف مرتضی است. شیخ می‌نویسد: «و أقوى ما نصر به مذهب من منع من ذلك، ما ذكره سيدنا المرتضى رحمه الله فی مسألة له أنا أحكيها على ما وجهها، قال...»^۳، در صفحه ۴۸۱، بعد از پایان گرفتن این قسمت، شیخ تصریح می‌کند که این مسئله را تماماً

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۲۵ خرداد ۱۳۹۶

۲. نک: رجال النجاشی، ۲۷۱.

۳. عدة الأصول، ۲/ ۴۷۰.

نقل کرده (أوردناها على وجهها لأنها مستوفاة). این قسمت در کتاب الذریعهی شریف مرتضی هم در ذیل بحث «فی أنّ تعلیق الحکم بصفة لا يدلّ علی انتفائه بانتفائها»^۱ نقل شده و نشان می‌دهد که شریف مرتضی عیناً همین مطالب را در کتاب خود آورده است. منتها از آنجا که می‌دانیم الذریعه بعد از عُدّة نوشته شده و لذا منبع شیخ کتاب الذریعه نیست و باز از آنجا که شیخ تصریح می‌کند که مطالب شریف مرتضی را از روی «مسئله» ای از او بازنویسی کرده معلوم می‌شود متنی که دو تحریر از آن را در اختیار داریم عیناً همان رساله و یا «مسألة فی دلیل الخطاب» است که نجاشی از آن در رجال خود نام برده و تاکنون مفقود فرض می‌شده است.

۱. شریف مرتضی، الذریعة، ۲۸۶ به بعد.

کتاب الذریعهی شریف مرتضی و عدة الأصول شیخ طوسی^۱

من در یک یادداشتی به مناسبتی سخنی کوتاه از نسبت کتاب الذریعهی شریف مرتضی با عدة الاصول شیخ طوسی گفتم. دوستی از من خواست در این باره توضیح بیشتری بنویسم. در برخی پژوهش‌های غربی درباره‌ی اصول فقه شیعی هم دیده‌ام در این باره سخنی گفته شده و به اشتباه چنین تصور شده که مطالب کتاب الذریعه بعد از کتاب شیخ نوشته شده و حتی در پاسخ به مواضع شیخ است. در اینجا چند نکته دیگر و مرتبط درباره‌ی نسبت میان این دو کتاب را متذکر می‌شوم:

نخست: کتاب الذریعه کتاب بسیار مشهور و اثرگذار شریف مرتضی است و دامنه تأثیرش از تشیع امامی بسی فراتر رفته بوده و حتی سنیان، مانند زرکشی در البحر المحیط، هم از آن مطلع بوده و از آن نقل کرده‌اند. خود شریف مرتضی در این کتاب به درستی ادعا می‌کند که این کتاب کتابی است از بسیاری جهات نو و در آن مباحثی برای نخستین بار طرح شده است. چراکه قبل از شریف مرتضی مواضع اصولی شیعیان امامی به‌ویژه در مباحث اختلافی با اهل سنت و معتزله چندان به

بحث گذاشته نشده بود و بنابراین با توجه به آن مواضع اختلافی و انتقاد این کتاب در مجموع کتابی بی سابقه است. البته اصل مباحث و بسیاری از مباحث جزئی و عناوین مسائل را قبل از شریف مرتضی و کتابش در کتاب‌های اصولی دیگر و به ویژه کتاب‌های اصولی معتزلیان می‌بینیم؛ به خصوص در آثار ابوالحسن کرخی از فقهای حنفی و ابوعبدالله بصری از مشایخ بهشمیه.

دوم: به علت اهمیت کتاب شریف مرتضی و سهم آن در داخل کردن مباحث اصولی در پیکره جامعه علمی امامیه، شروح متعددی بر این کتاب نوشته شد. امامیه طبعاً با آرای اصولی امامیه، در حدی که شیخ مفید در آثارش بیان کرده بود آشنا بودند اما منظومه اصلی و ساختارمند تفکر اصولی در فقه را نخستین بار شریف مرتضی در اندیشه امامیه وارد ساخت. برای همین، عمده توجه امامیه در شرح‌نویسی در اصول فقه تا قرن‌ها کتاب الذریعه بود و نه عده‌ی شیخ. عده ظاهراً در جریان موج جدید اخباریگری در عصر صفوی بود و نخستین بار ملا خلیل قزوینی بر آن شرح و حاشیه نوشت. این شاید به دلیل اهمیت برخی مباحث کتاب عده برای اخباریان (به ویژه در مباحث حجیت تبعیدی خبر واحد) در مقابله با تفکر اصولی و نوعی توجه دادن به بازگشت به شیوه قدما در بحث‌های اصولی در تقابل با شیوه علامه حلی در آثار اصولی‌اش بود که عملاً بر اساس و ساختار کتاب‌های اصولی سنیان و به طور خاص فخر رازی نوشته شده بود.

توجه به کتب شریف مرتضی برای شرح‌نویسی در حالی بود که کتاب عده، چنانکه شیخ هم در مقدمه آن می‌نویسد، نخستین کتاب در این سطح در تدوین اصول فقه امامیه بود و الذریعه بعد از آن تحریر شد. اما شارحان الذریعه می‌دانستند که مواد کتاب عده در بسیاری از مباحث در واقع برگرفته از الفاظ، آثار دیگر شریف مرتضی، و یا درس‌های اوست. در واقع الذریعه اساساً و در بیشتر بحث‌ها مبتنی بر بیانات خود شریف مرتضی در آثاری است که وی قبل از الذریعه نوشته بود و یا مباحثی که در مجالس درس خود پیش‌تر تقریر کرده بود.^۱ شریف مرتضی در

۱. می‌دانیم که شریف مرتضی قبل از تألیف الذریعه آثار دیگری هم در اصول داشته که به برخی از آنها در مقدمه الذریعه اشاره می‌کند؛ از آثار اصولی او مسائل الخلاف فی اصول الفقه بوده که ناتمام ماند؛ نک: رجال النجاشی، ۲۷۱؛ معالم العلماء، ۷۰.

الانتصار فی انفرادات الإمامیه به کتابی از خود در اصول فقه ارجاع می دهد.^۱ اشاره شریف مرتضی در الانتصار ظاهراً به کتاب الذریعه است. الانتصار بی تردید بعد از سال ۴۲۰ ق نوشته شده^۲ و محتملاً از آثار متأخر اوست و بعید نیست که بعد از الذریعه نوشته شده باشد.

اهمیت کتاب الذریعه تا آنجا بود که، چنانکه خواهیم دید، برخی معتزلیان هم به شرح آن پرداختند. این در حالی بود که شریف مرتضی در درس های اصولی خویش کتاب العمد قاضی عبد الجبار را بارها مبنای تدریس خود قرار داده بود.^۳ حتی در میان زیدیان کسانی مانند ابوطالب هارونی قبل از شریف مرتضی و کتاب الذریعهی او مباحثی در اصول تدوین کرده بودند. با این وصف، کتاب شریف مرتضی به دلیل جایگاه او و مباحث ابتکاری و اجتهادی و انتقاداتش بر برخی مباحث اصولی معتزلی، حنفی، و سنی مورد اقبال و توجه بود.

شروح کتاب الذریعه: فرید خراسان ابن فندق بیهقی با وجود آنکه شیعی مذهب نبود از کتاب الذریعه، تلخیصی شاید همراه با توضیحات با عنوان تلخیص مسائل من الذریعه به دست داد. کما اینکه ابن ابی الحدید معتزلی شرحی انتقادی بر الذریعه با عنوان اعتبار الذریعه داشته است. از دیگر سو، در میان امامیه عمادالدین محمد بن ابی القاسم بن محمد بن علی الطبری الآملی الکجی صاحب بشارة المصطفی لشعبة المرتضی و شاگرد ابوعلی ابن الشیخ الطوسی و استاد قطب راوندی شرح مسائل الذریعه داشته؛ شاگردش ابوالحسین سعید بن هبة الله بن الحسن قطب الدین راوندی در شرح این کتاب، المستقصی فی شرح الذریعه را در سه مجلد نگاشت؛ کما اینکه السید کمال الدین المرتضی بن المنتهی بن الحسین بن علی الحسینی المرعشی، از مشایخ شیخ منتجب الدین، شرحی بر کتاب در ژانر «تعلیق» نوشته بود؛ علامه حلی نیز این کتاب را با عنوان النکت البدیعة فی تحریر الذریعه شرح کرد.^۴ ابن ادریس و همچنین قطب الدین راوندی در آثار خود به

۱. نک: الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ۵۹۹: «و قد بینا ذلك فی کتابنا فی أصول الفقه و بسطناه»؛ نیز: همان، ۵۵۹: نیز نک: همو، «مسائل الرسیة الأولى»، رسائل الشریف المرتضی، ۳۱۸/۲ که اشاره به مسائل اصول فقه نوشته خودش دارد.

۲. (نک: الانتصار فی انفرادات الإمامیه، ۸۱).

۳. رک: «شریف مرتضی برای تدریس خارج اصول فقه چه کتابی را مبنا قرار می داد؟»، در همین مجموعه.

۴. نک: معالم العلماء، ۵۱ تا ۵۲؛ شیخ منتجب الدین، الفهرست، ۶۸، ۱۰۴، ۱۰۷؛ خلاصة الأقوال، ۴۶؛

الذریعه مکرر ارجاع داده‌اند.^۱ ابن شهر آشوب نیز در معالم العلماء، کتاب الذریعه را به نیکویی توصیف می‌کند.^۲

در رابطه با کتاب عدة، می‌دانیم قبل از الذریعه نوشته شده اما تاریخ دقیق تألیف کتاب معلوم نیست، هرچند مسلماً قبل از سال ۴۳۰ ق، یعنی تاریخ تألیف کتاب الذریعه نوشته شده است.^۳ قبلاً گفتیم که درست است که عدة به لحاظ زمانی قبل از الذریعه نوشته شده، اما شیخ طوسی بسیاری از مواد آن را از درس‌ها یا آثار شریف مرتضی برداشته و گاه عیناً به همان الفاظ در کتابش منتقل کرده است. علت شباهت مطالب عدة با الذریعه هم این است نه اینکه عدة بعد از الذریعه و از روی آن نوشته شده باشد یا — چنانکه برخی به اشتباه تصور کرده‌اند — الذریعه در پاسخ به عدة نوشته شده باشد.

البته بعید نیست که تألیف عدة از سوی شیخ طوسی، خود انگیزه‌ای برای شریف مرتضی فراهم کرده بود تا درس‌ها و نوشته‌های پراکنده خود را در الذریعه گرد آورد. به‌ویژه اینکه شیخ در موضعی در عدة نظرش با نظر استاد یکی نبود. اما اینکه شریف مرتضی در مقام پاسخ به شیخ باشد صحیح به نظر نمی‌رسد. شیخ طوسی در موارد متعددی در کتاب عدة به استادش شریف مرتضی و آرایش ارجاع می‌دهد. در نسخه تصحیح آقای محمدرضا انصاری قمی همه جا نسخه‌ای ترجیح داده شده که در آن عبارات «ترضیه» برای استاد به کار رفته که از تغییرات کاتبان است. در نسخه اصلی عدة، شیخ طوسی عباراتی مانند «سیدنا المرتضی ادام الله علوه» به کار برده که همینک در یکی از نسخه‌های کتاب که مصحح ترجیح داده نسخه‌بدل‌های آن را در این مورد خاص تنها در پانوش‌ها منعکس کند عیناً این تعبیر، که حاکی از تألیف کتاب عدة در زمان حیات استاد است، دیده می‌شوند.^۴

امل الآمل، ۸۳/۲؛ الذریعه إلى تصانیف الشيعة، ۲۷۷/۱۳ - ۲۷۸ - ۶۴/۱۴؛ ۱۳/۲۱.

۱. نک: ابن ادریس، سرائر، ۱/۱۳۲ تا ۱۳۳؛ همو، أجوبة مسائل و رسائل فی مختلف فنون المعرفة، ۴۷، ۶۰؛ قطب‌الدین راوندی، فقه القرآن، ۱/۳۱.

۲. نک: معالم العلماء، ۷۰.

۳. گفتنی است که خود شیخ در برخی کتاب‌های دیگرش به عدة اشاراتی دارد؛ از جمله در المبسوط فی فقه الإمامیه، ۸/۳ و ۹.

۴. از جمله: العدة فی اصول الفقه، ۴/۱، ۷۱، ۸۲، ۱۷۲؛ قس: همان، ۲/۴۵۰ که عبارت ترجمه برای شیخ مفید است اما کاتب آن را برای شریف مرتضی و شیخ مفید هر دو به کار برده است.

علاوه بر نوشته‌های اصولی شریف مرتضی، که قبل از الذریعه تألیف شده و مورد استفاده شیخ در عدة قرار گرفته، شیخ گاهی از آثار غیر اصولی استادش مانند الذخیره^۱ هم مطالبی را عیناً نقل می‌کند، البته شیخ علاوه بر استادش در سراسر عدة از آثار اصولی دیگران به‌ویژه آثار اصولی معتزله^۲ مستقیماً بهره گرفته است.

شیخ طوسی در عده با وجود همه اقتباساتی که از آثار استادش به دست داده و با وجود آنکه در مباحث طرح شده بسیار وامدار درس‌ها و آموزش‌های شریف مرتضی است و در عین حال که در موارد متعدد می‌گوید نظرش همسان با نظر استادش است^۳، در مواردی هم با نظر استاد مخالفت می‌کند، مانند آنجا که می‌گوید:

و ذکر المرتضی علی بن الحسین الموسوی قدس الله روحه اخیراً: أنه يجوز أن يكون الحق فيما عند الإمام، والأقوال الآخر يكون كلها باطلة، ولا يجب عليه الظهور، لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره، فكلمًا يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه بما معه من الأحكام نكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به، وأدّى إلينا الحق الذي عنده. وهذا عندي غير صحيح، لأنه يؤدي إلى أن لا يصح الاحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً، لأننا لا نعلم دخول الإمام فيها إلّا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوزنا انفراداً عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره، منع ذلك من الاحتجاج بالإجماع.^۴

مواردی هم هست که از نظر مخالف شیخ مفید در برابر استادش شریف مرتضی حمایت می‌کند.^۵

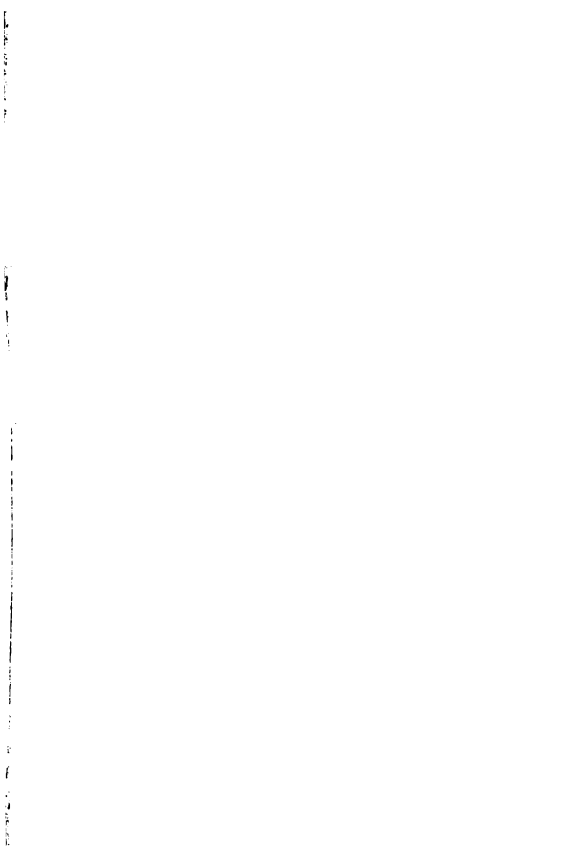
۱. نک: العدة فی أصول الفقه، ۸۲/۱: «فقد ذکر سیدنا المرتضی رحمه الله [أدام الله علوه] جملة وجیزة فی هذا الباب فی کتابه «الذخیره» أنا أذكرها بالفاظه لأنها كافية فی هذا الباب و الزیادة علیها يطول به الكتاب».

۲. مانند: العمد قاضی عبدالجبار؛ یک نمونه آن: العدة فی أصول الفقه، ۵۲۸/۲.

۳. مانند: العدة فی أصول الفقه، ۵۱۹/۲.

۴. العدة فی أصول الفقه، ۶۳۱/۲.

۵. العدة فی أصول الفقه، ۷۴۲/۲.



جای خالی الذریعه‌ی مرتضی در آموزش اصول فقه: از الذریعه تا حلقات^۱

در قدیم مرسوم بود که یکی از دو کتاب عده‌ی شیخ طوسی یا در سطح محدودتری الذریعه‌ی مرتضی را برای آموزش‌های اصولی در نظر می‌گرفتند. البته عده‌ی شیخ خاصه برای قائلان به حجیت اخبار آحاد مورد اقبال بیشتری بود. به همین علت هم هست که در حوزه‌های دینی بیشتر از الذریعه، آن را به‌قرائت نزد استادان می‌خواندند. با ظهور مکتب حله، ساختار اصولی تغییراتی چشمگیر کرد و بعد کتاب‌هایی مانند معالم شیخ حسن ابن الشهید و زبده‌ی شیخ بهایی و وافی‌ی تونی مبنای اصلی تدریس و تدریس در میان طلاب علوم دینی شیعی شد. شروح و حواشی مهمی بر این سه کتاب در دوره صفوی و بعد از آن نگاشته شد و طبعاً قرائت این کتاب‌ها در اولویت قرار گرفت. معالم شیخ حسن الآن دست‌کم دویست سال هست که از امهات کتب درسی است، به‌ویژه به علت حاشیه مهم صاحب هدایه، شیخ محمدتقی نجفی. معالم هم کتاب مختصر و مفیدی است و هم مهم‌ترین مطالب به‌صورت خلاصه در آن آمده است.

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۴ خرداد ۱۳۹۸

در مکتب وحید بهبهانی و با شکل‌گیری مکتب اصولی جدید، قوانین (و همچنین فصول) موقعیت ممتازی در آموزش‌های اصولی پیدا کرد و تدریس و تدرس آن تا همین اواخر معمول بود. در صد سال اخیر، و بعد از ظهور مکتب جدید شیخ انصاری و گسترش و تعمیق مباحث عقلی و اصول عملیه، معمول سنت آموزشی حوزه‌های دینی این است که نخست معالم (و البته قوانین را بعد از آن) و بعد رسائل شیخ را می‌خوانند.

کفایة الاصول مرحوم آخوند خراسانی ملخص مکتب شیخ (و مکتب اصولی وحید و اتباع وحید) به اضافه مقداری مباحث فلسفی در اصول و تنقیح مطالب به‌صورتی موجز و قابل تدریس و حفظ است و از این رو به محض انتشار آن به کتاب درسی حوزه‌ها تبدیل شد. این کتاب نماینده تحولات اولیه مکتب شیخ (مکتب نجف) است و در آن آرای میرزای شیرازی در دوره قبل از سامراء هم مورد توجه است. ضمن مباحث و مبانی جدید، اشکالاتی هم بر شیخ دارد.

در کنار این کتاب، درر الفوائد مرحوم شیخ عبدالکریم حائری، که در اصل تقریرات درس مرحوم فشارکی است از جهاتی بر کفایه برای درس سطوح ترجیح دارد. هم زبانش ساده‌تر است و هم آراء و شیوه بحثی مکتب سامراء را هم علاوه بر مکتب نجفی شیخ دارد (او به آرای آخوند در حاشیه رسائل هم توجه دارد).

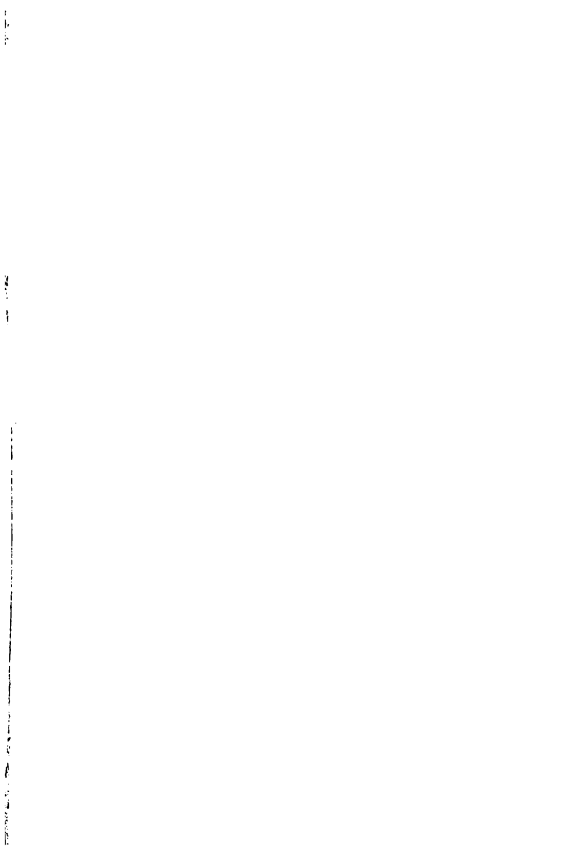
متأسفانه این کتاب به‌عنوان کتاب درسی سطوح مورد توجه قرار نگرفت. معمول حوزه‌ها این است که سه کتاب معالم و رسائل و کفایه را به‌عنوان کتاب‌های دوره سطوح می‌خوانند و در دوره خارج کفایه به آرای دو مکتب نجف (کفایه و شارحانش) و سامراء توجه می‌شود. یعنی علاوه بر درر مرحوم حائری، که زمانی در قم کم‌وبیش مطرح بوده، به‌ویژه با توجه به تقریرات مختلفی که از میرزای نائینی موجود است و در مباحث درس خارج توجه به آن سهم اصلی را دارد آرای مکتب سامراء و سخنان جدیدی که در واکنش به کفایه مطرح شده مورد عنایت و بحث‌های دقیق قرار می‌گیرد. میرزای نائینی در اصل شاگرد مکتب سامراء بود و در اصول علاوه بر آنکه شیوه این مکتب را مورد توجه قرار می‌داد خود مبانی جدید و مهمی را در راستای تکامل بحث‌های اصولی و در نقد و بررسی آرای آخوند مطرح می‌کرد. کما اینکه معمول این است که در ضمن بحث‌های خارج اصول آرای آقا ضیاء عراقی

و صاحب نهاییه (که این یکی در فلسفی کردن اصول سهم مهمی داشته) به عنوان شارحان مکتب نجف مورد توجه قرار می‌گیرد. به‌ویژه اینکه از خود مرحوم آقا ضیاء عراقی حواشی و نظراتش در حول آرای نانینی موجود است و علاوه بر تألیف اصولی‌اش، متن‌های تقریرات خوبی هم از او باقی مانده که مدار بحث‌های درس خارج حوزه‌های علمی شیعه در ایران و عراق است.

در چند دهه اخیر، در حوزه‌های شیعی حلقات اصولی مرحوم آقای صدر شیوه بحث‌های اصولی را تحت تأثیر قرار داد و کسانی به جای کتاب‌های سنتی در دوره سطح به خواندن و تدریس این کتاب در این دوره و حتی برای دوره خارج مبادرت می‌کنند. تعداد زیادی شرح عربی و فارسی هم بر این حلقات نوشته شده و مبانی جدید و یا دست‌کم شیوه متفاوت مرحوم آقای صدر ادبیات اصولی نسلی جدید را تحت تأثیر قرار داده است.

آخرین مرحله از نضج اصول فقه شیعی شیوه آیت‌الله سیستانی است که علاوه بر تأثیرپذیری از همه مکاتب یاد شده، هم از شیوه فقه‌های مرحوم آقای بروجردی متأثر است و هم از برخی مبانی میرزا مهدی اصفهانی. توجه به مباحث تاریخی و همچنین تعمیق در مباحث حدیثی در بحث‌های تعارض و سایر مباحث و دوری گزیدن از مباحث فلسفی در اصول از ممیزات اصول آیت‌الله سیستانی است که بدان ویژگی خاصی بخشیده و احتمالاً در آینده با انتشار مجموعه کامل تقریرات ایشان و تداوم این شیوه از سوی شماری از شاگردان عمق بیشتری در حوزه‌ها پیدا می‌کند.

به عقیده من با توجه به سهم مهم دو کتاب الذریعه و غده در اصول فقه شیعی بدون مطالعه و تدریس دقیق این کتاب‌ها برخی از پیش‌زمینه‌ها و مبانی مباحث اصولی و از آن جمله آنچه از اصول معتزله و اهل سنت وارد اصول فقه شیعی شده به‌خوبی شناخته نخواهد بود. بدون خواندن این دو کتاب گاهی در طرح مباحث به شکل دقیقی نمی‌توان تحریر محل نزاع کرد و زمینه‌های کلامی و تاریخی بحث‌های رسائل و کفایه را به‌درستی فهمید.



اصول فقه شيعى از الذريعه تا عدة الأصول^١

برای شروع بحث مناسب است نخست عین مقدمه شریف مرتضی بر کتاب الذریعه را مرور کنیم:

أما بعد: فإتني رأيت أن أملئ كتاباً متوسطاً في أصول الفقه لا ينتهي بتطويل إلى الإملال، ولا باختصار إلى الإخلال، بل يكون للحاجة سداداً وللبصيرة زناداً، وأخصّ مسائل الخلاف بالاستيفاء والاستقصاء، فإن مسائل الوفاق تقلّ الحاجة فيها إلى ذلك. فقد وجدت بعض من أفرد في أصول الفقه كتاباً، وإن كان قد أصاب في كثير من معانيه وأوضاعه ومبانيه، قد شرد من قانون أصول الفقه وأسلوبها، وتعذّاه كثيراً وتخطّاه، فتكلم على حدّ العلم والظن وكيف يولّد النظر العلم، والفرق بين وجوب المسبّب عن السبب، وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة، وما تختلف العادة وتتّفق، والشروط التي يعلم بها كون خطابه تعالى دالاً على الأحكام وخطاب الرسول عليه السّلام، والفرق بين خطابيهما بحيث يفترقان أو يجتمعان، إلى غير ذلك من الكلام الذي هو محض صرف خالص للكلام في أصول الدّين دون أصول الفقه. فإن

كان دعا إلى الكلام على هذه المواضع أن أصول الفقه لا تتم ولا تثبت إلا بعد ثبوت هذه الأصول، فهذه العلة تقتضى أن يتكلم على سائر أصول الدين من أولها إلى آخرها وعلى ترتيبها، فإن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمل الصحيح، وهذا يوجب علينا أن نبندئ فى أصول الفقه بالكلام على حدوث الأجسام وإثبات المحدث وصفاته وجميع أبواب التوحيد، ثم بجميع أبواب التعديل والتبوت، ومعلوم أن ذلك مما لا يجوز فضلا عن أن يجب. والحجة فى إطراح الكلام على هذه الأصول هى الحجة فى إطراح الكلام على النظر وكيفية توليده وجميع ما ذكرناه. وإذا كان مضى ذكر العلم والظن فى أصول الفقه اقتضى أن يذكر ما يولد العلم ويقتضى الظن ويتكلم فى أحوال الأسباب وكيفية توليدها، فالأ اقتضانا ذكرنا الخطاب الذى هو العمدة فى أصول الفقه والمدار عليه أن نذكر الكلام فى الأصوات وجميع أحكامها، وهل الصوت جسم أو صفة لجسم أو عرض؟ وحاجته إلى المحل وما يولده، وكيفية توليده، وهل الكلام معنى فى النفس أو هو جنس الصوت أو معنى يوجد مع الصوت؟ على ما يقوله أبو على. فما تشاغل بذلك كله إلا كالتشاغل بما أشرنا إليه مما تكلفه، وما تركه إلا كتركه. والكلام فى هذا الباب إنما هو الكلام فى أصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو أصول لأصول الفقه. والكلام فى هذا الفن إنما هو مع من تقررت معه أصول الدين وتمهدت، ثم تعداها إلى غيرها مما هو مبنى عليها. فإذا كان المخالف لنا مخالفا فى أصول الدين، كما أنه مخالف فى أصول الفقه، أحلناه على الكتب الموضوعية للكلام فى أصول الدين، ولم نجتمع له فى كتاب واحد بين الأمرين. ولعل القليل التافه من مسائل أصول الفقه، مما لم أمل فيه مسألة مفردة مستوفاة مستقلة مستقصاة، لا سيما مسائله المهمات الكبار. فاما الكلام فى الإجماع فهو فى الكتاب الشافى والذخيرة مستوفى. وكذلك الكلام فى الأخبار. والكلام فى القياس والاجتهاد بسطناه وشرحناه فى جواب مسائل أهل الموصول الأولى. وقد كنا قديما أملينا قطعة من مسائل الخلاف فى أصول الفقه، وعلق عتاد دفعات لا تحصى من غير كتاب يقرؤه المعلق علينا من مسائل الخلاف على غاية الاستيفاء دفعات كثيرة. وعلق عتاد كتاب العمدة مرارا لا تحصى. والحاجة مع ذلك إلى هذا الكتاب الذى قد شرعنا فيه ماسة تامة، والمنفعة به عامة، لأن طالب الحق من هذا العلم يهتدى بإعلامه عليه، فيقع من قرب عليه. ومن يعتقد من الفقهاء مذهباً بعينه تقليداً أو إلفاً فى أصول الفقه،

بنتفع بما أوضحناه من نصرة ما يوافق فيه، ممّا كان لا يهتدى إلى نصرته و كشف قناع حجّته، و لا يجده في كتب موافقيه و مصنّفيه و يستفيد أيضًا فيما يخالفنا فيه، إنا حرّرتنا في هذا الكتاب شبهه الّتی هی عنده حجج و قرّرها، و هدّ بناها، و أظهرنا من معانيها و دقائقها ما كان مستورا، و إن كنّا من بعد عاطفين على نقضها و إبانة فسادها، فهو على كلّ حال متقلّب بین فائدتين متردّتين منفعتين.

فهذا الكتاب إذا أعان الله تعالى على إتمامه و إبرامه، كان بغير نظير من الكتب المصنّفة في هذا الباب. و لم نعن في تجويد و تحریر و تهذيب، فقد يكون ذلك فيما سبق إليه من المذاهب و الأدلّة، و إنّما أردنا أنّ مذهبنا في أصول الفقه ما اجتمعت لأحد من مصنّفي كتب أصول الفقه. و على هذا فغير ممكن أن يستعان بكلام أحد من مصنّفي الكلام في هذه الأصول، لأنّ الخلاف في المذاهب و الأدلّة و الطرق و الأوضاع يمنع من ذلك، ألا ترى أنّ الكلام في الأمر و التّهيّ الغالب على مسانله و الأكثر و الأظهر أخالف القوم فيه، و العموم و الخصوص فخلافي لهم، و ما يتفرّع عليه أظهر، و كذلك البيان و المجل و الإجماع و الأخبار و القياس و الاجتهاد ممّا خلافي جميعه أظهر من أن يحتاج إلى إشارة، فقد تحقّق استبداد هذا الكتاب بطرق مجددة لا استعانة عليها بشيء من كتب القوم المصنّفة في هذا الباب. و ما توفيقنا إلّا بالله تعالى. و قد سمّيته بالذريعه إلى أصول الشريعة، لأنّه سبب و وصلة إلى علم هذه الأصول. و هذه اللفظة في اللّغة العربية و ما تتصرّف إليه تفيد هذا المعنى الّذى أشرنا إليه، لأنّهم يسمّون الحبل الّذى يحتبل به الصّائد الصّيد ذريعه، و اسم الذّراع من هذا المعنى اشتقّ، لأنّ بها يتوصّل إلى الأغراض و الأوطار، و الذّراع أيضا صدر القنّاة. و ذرع القىء إذا غلب، و بلغ من صاحبه الوطر. فبان أنّ التّصرّف يعود إلى المعنى الّذى ذكرناه. و ما توفيقنا إلّا بالله عليه توكلنا و إليه ننيب.

آنچه را از این مقدمه در رابطه با ماهیت کتاب الذریعه قابل استنباط است در چند بند مورد بحث قرار می‌دهیم:

۱. قصد شریف مرتضی از تدوین کتاب الذریعه تألیف کتابی در قطع متوسط بوده که در آن به طور خاص مسائل خلافي در اصول فقه را به بحث گذارد و در حقیقت موضع شیعه امامیه را در مسائل خلافي تبیین کند.

۲. شریف مرتضی در اینجا به شیوه متفاوت خود در تدوین کتابی در اصول توجه می‌دهد. وی با انتقاد از برخی کتاب‌های اصولی، که به بحث‌های نظری درباره برخی از مبانی علم اصول پرداخته‌اند، می‌نویسد که این شیوه را نمی‌پسندد. او همچون ابوالحسن بصری، متکلم معتزلی معاصر خود که در مقدمه کتاب اصولی المعتمد با اشاره به این شیوه در کتاب العمد، اثر قاضی عبدالجبار، از ناپسند بودن این شیوه سخن می‌گوید، اینجا نظرش به طور خاص به همین العمد و شیوه قاضی عبدالجبار است. البته برخی دیگر از اصولیانی که با شیوه متکلمان در اصول فقه بحث می‌کرده‌اند در آثار دیگری هم همین شیوه را دنبال کرده بودند. در این شیوه، بحث‌های اصولی از اینجا آغاز می‌شد که فرق میان علم و ظن را که بحث می‌کردند درباره مبانی کلامی بحث ظن و علم و مباحث باب نظر هم بحث می‌کردند. شریف مرتضی می‌گوید این مباحث متعلق به اصول دین و کلام است و اگر بنا باشد که این بحث‌ها به علت اینکه مبانی اصول فقه است و این دانش بدون دانستن این قبیل بحث‌ها روشن نمی‌شود در کتاب‌های اصول فقه مورد بحث قرار گیرد، بنابراین باید بسیاری مباحث دیگر اصول دین و کلام مانند مباحث توحید و عدل و نبوات هم باید در اصول فقه مورد بحث قرار گیرد. مگر نه این است که محور اصلی اصول فقه بحث خطابات الهی و نبوی است، پس باید درباره کلام و انواع آن و مباحث صوت و از این قبیل هم در اصول فقه بحث کرد. بنابراین شریف مرتضی این شیوه پرداختن به بحث‌های اصولی را نمی‌پسندد و به همین علت هم در کتاب الذریعه به اختصار در آغاز به مباحث علم و ظن پرداخته است.

۳. شریف مرتضی کتاب الذریعه را در سال‌های آخر عمر خود تدوین کرد. پیش از آن، او مباحث اصولی را بیشتر در قالب بخش‌هایی از آثار دیگرش یا ضمن پاسخ به پرسش‌ها و مسائلی که برای او ارسال می‌شد یا در ضمن مسئله‌های مفرده املاء و تدوین می‌کرد. او در اینجا به برخی از این نوشته‌ها اشاره می‌کند. او حتی بخشی از مباحث خلاف در اصول فقه را پیش‌ترها املاء و تدوین کرده بود. اما مهم‌ترین مساهمت او در اصول فقه و البته نه صرفاً شیعی به تدریس اصول فقه در طی سال‌های متمادی مربوط می‌شد. هم در مسائل خلاف و هم در عامه مباحث اصول فقه شاگردان در مجالس تدریس او که به صورت متن محور و داخل در

سنت «تعلیق» نویسی بود شرکت می کردند و او متن هایی را و از جمله کتاب العُمد قاضی عبدالجبار را مکرراً تدریس کرده بود. طبعاً شاگردان از آن درس ها تقریرات و «تعلیق» هایی فراهم کرده بودند که در اختیار شریف مرتضی قرار داشته است. با این وصف شریف مرتضی می گوید نیاز به تدوین کتابی مستقل و کامل در اصول فقه به شیوه متوسط و قابل فهم و استیعاب همچنان ضروری تشخیص داده می شود. او دلایلی را برای این امر ذکر می کند که به آنها اشاره خواهیم کرد، منتها باید اینجا بگوییم که این نیاز را در حالی شریف مرتضی مطرح کرده که به احتمال قوی از نیت و از آنچه تا آن زمان شیخ از کتاب عُده الأصول خود تدوین کرده بود بی خبر نبوده است. بعید نیست که تدوین کتاب عده از سوی شیخ طوسی خود انگیزه ای برای شریف مرتضی بوده تا کتاب الذریعه را تحریر کند. او در واقع، در این کتاب از آثاری که قبلاً نوشته بود بهره برد و عیناً تکه هایی را که قبلاً در اصول فقه نوشته بود در بسیاری از فصول کتاب نقل کرد. شاید بخشی از آنچه شاگردانش به عنوان «تعلیق» درس او تحریر کرده بودند هم عیناً در متن کتاب الذریعه جابه جا نقل و اقتباس شده باشد. به هر حال آنچه مسلم است این است که مطالب اصولی شیخ در عده عمدتاً یا مقتبس از آثار شریف مرتضی است یا برگرفته از آموزش های او در مجالس تدریس او. البته شیخ طوسی علاوه بر این خود با کتاب های اصولی معتزلی و حتی سنی (به ویژه شافعی) آشنا بوده است. او قبل از انتقال به بغداد آموزش کلامی و اصولی دیده بود و آثار همان ها در کتاب عده آشکار است.

۴. چنانکه گذشت، شریف مرتضی سال ها کتاب های رسمی اصول فقه و به طور خاص اصول فقه معتزلی را تدریس کرده بود. بنابراین، با مبانی و ادله و حجج اصولی مخالفان آشنا بود. او در مقدمه الذریعه می گوید که حتی غیر شیعیان هم از کتاب الذریعه می توانند بهره ببرند چرا که در این کتاب هم آنچه مخالفان به عنوان شبهات و رد باورهای اصولی شیعه ارائه کرده اند به صورت دقیق تری و با شناخت بیشتری صورت بندی شده (گرچه طبعاً مورد نقض قرار گرفته) و هم اینکه آرای خود سنیان و معتزلیان بهتر از آنچه آنان تبیین کرده اند صورت بندی شده و مورد بحث و دقت ورزی قرار گرفته است.

۵. شریف مرتضی همچنین می نویسد که این کتاب نوشته ای بی سابقه در تمامی

تاریخ علم اصول است. سببش را البته این نمی‌داند که تحریر مطالب بی‌سابقه است، بلکه می‌گوید از جهت مذاهب و دیدگاه‌های اصولی شیعه آنچه در این کتاب گفته شده بی‌سابقه قلمداد خواهد شد؛ چرا که نخستین بار است که مواضع شیعه درباره بحث‌های اصولی معتزلیان و سنیان در این کتاب بحث می‌شود و آرای در آن اتخاذ شده که در تاریخ اصول فقه سنیان نظیری نداشته است. بدین ترتیب شریف مرتضی می‌گوید کتابش را نمی‌توان صرفاً کتابی در سطح کتاب‌های دیگری در اصول فقه دانست که تنها در حد تهذیب و تنظیم مطالب قابل استفاده‌اند، بلکه، به دلیل بی‌سابقه بودن مواضع اتخاذ شده در این کتاب در تک‌تک مسائل اصولی، این کتاب اثری ابتکاری و تازه باید قلمداد شود که در آن از آثار گذشتگان وام گرفته نشده است. طبعاً مقصود شریف مرتضی از این سخن این نیست که در تدوین کتابش از آراء و آثار معتزلیان و سنیان بهره نبرده بلکه منظور این است که به دلیل مخالفت شیعه با بسیاری از مبانی اصولی اهل سنت، کتابش حاوی مطالبی تازه در نسبت با آثار اصولی شناخته‌شده قبلی است.

در همان دوره شریف مرتضی غیر از قاضی عبدالجبار که آثاری در اصول فقه داشت، معتزلیان دیگری هم در این زمینه آثاری ارزشمند تدوین کردند. ابوالحسین بصری شرحی بر العمد نوشت و همچنین کتاب المعتمد را تدوین کرد. قبل از او ابوطالب هارونی، که خود محضر درس‌های ابوعبدالله بصری در بغداد را در اصول فقه درک کرده بود، دو کتاب مهم در اصول فقه نوشت که هر دو موجود است و یکی از آنها منتشر هم شده است. این آثار حتماً قبل از الذریعه نوشته شده‌اند. دانش اصولی معتزلیان در بغداد عمدتاً مدیون ابوعبدالله بصری است که قاضی عبدالجبار مهم‌ترین شاگردش بوده است. تمایز کتاب الذریعه با آثار ابوطالب هارونی تمایز اصول فقه امامی با اصول فقه معتزلی است؛ و از همین جاست که تمایز کتاب الذریعه با آثار مشابه روشن می‌شود؛ با مقایسه بحث‌هایی مانند قیاس و اجتهاد و حجیت خبر واحد و غیره که در آنها زیدیان همان دیدگاه معتزله را داشته‌اند، اما امامیه راهی متفاوت رفتند و همین نکته امتیاز کتاب الذریعه بر کتاب‌های اصولی ابوطالب هارونی را آشکار می‌کند.

شیعه امامی در دوران نهضت اصولی و کلامی عصر آل بویه نیازمند تدوین

نظام‌مند مذهب فقهی خود بود و از همین رهگذر می‌بایست مواضع اصولی خود را تدوین و تنظیم و در ساختاری قابل فهم عرضه می‌کرد. شیخ مفید مبانی اصولی را در کتاب التذکره و بر اساس مذاهب کلی شیعه امامی و قدمای آنان و تعالیم فقیهانی مانند ابن ابی‌عقیل عمانی و دیگران و البته ابتکاراتی از خودش (و بر اساس آموزش‌هایی که از اصول فقه معتزلی یافته بود) برای نخستین بار در شکل جدیدی ارائه داد، اما تا قبل از تدوین الذریعه با وجود تمام آنچه شریف مرتضی پیش از آن نوشته یا تدریس کرده بود کتابی که بتواند نظام کاملی در اصول فقه و در هم‌سخنی با اصول فقه معتزلی و سنی ارائه دهد وجود نداشت. شیخ طوسی با هوشمندی خاص خود این نیاز را حس کرد و در مقدمه کتاب عدة الأصول این وضعیت را تشریح کرد و بر اساس آن دست به تدوین کتاب عده زد. در واقع کتاب او نخستین اثر تفصیلی در اصول است اما کتاب عده مبتنی بر تحقیقات و درس‌های شریف مرتضی است و بنابراین همچنان باید کتاب الذریعه را کتاب ابتکاری و جریان‌ساز از حیث محتوا دانست.

با این همه، باید این نکته را هم گفت که شیخ طوسی در عده در برخی مسائل کاملاً موضعی متفاوت نسبت به استادش شریف مرتضی اتخاذ می‌کند. مشهورترین این بحث‌ها طبعاً چنانکه می‌دانیم بحث خبر واحد است؛ دست‌کم از منظر نوع تلقی آن دو از خبر واحد شیعی. اما این اختلافات محدود به این مسئله نیست. در بسیاری از بحث‌ها شیخ طوسی از مواضع شریف مرتضی دفاع می‌کند و در برخی مسائل هم تحفظ خود را اعلام می‌کند. مقایسه دو کتاب عده و الذریعه را به وقتی دیگر وا می‌گذاریم اما اینجا تنها باید این نکته را مورد اشاره قرار دهیم که این دو کتاب به لحاظ طرح و ساختار تفاوت‌هایی اساسی دارند. کما اینکه مباحثی در عده مطرح شده که در کتاب الذریعه جایشان خالی است.

گرچه در مقایسه با الذریعه، کتاب عده برای قرن‌ها، دست‌کم اگر بخواهیم به میزان حضور نسخه‌های خطی و تعداد شروح تکیه کنیم، رواج کمتری داشته، اما با اقبال مجدد به مکتب اخباری یا جایگاه حدیث در فقهات در عصر صفوی اقبال به کتاب عده در نسبت با کتاب الذریعه بسی فزونی گرفت. بی تردید تأثیر کتاب عده در آثار اصولی مکتب وحید و شیخ انصاری را بسی بیشتر از کتاب الذریعه می‌توان دانست.

در اینجا برای ارائه تصویری که شیخ در عده از بحث‌های اصولی امامیه در دورانش داشته بد نیست مقدمه شیخ را اینجا نقل کنیم:

قد سألتم أیدکم اللہ إملاء مختصر فی أصول الفقه، یحیط بجمیع أبوابه علی وجه الاختصار والإیجاز، علی ما تقتضیه مذاہبنا، و توجیه أصولنا، فإنّ من صَنَّف فی هذا الباب سلک کلّ قوم منهم المسالک الّتی اقتضاها أصولهم، و لم یصنّف أحد من أصحابنا فی هذا المعنی، إلا ما ذکره شیخنا أبو عبد اللہ رحمہ اللہ فی المختصر الّذی له فی أصول الفقه و لم یستقصیه، و شدّ منه أشياء یحتاج إلی استدراکها، و تحریرات غیر ما حرَّرها فإن سیدنا الأجل المرتضی قدس اللہ روحه و إن کثر فی أمالیہ و ما یقرء علیہ شرح ذلک، فلم یصنّف فی هذا المعنی شیئا یرجع إلیه، و یجعل ظہرا یستند إلیه...^۱

۱. العدة فی أصول الفقه، ۳/۱ به بعد.

حاشیه‌ای از محقق طوسی بر کلام شریف مرتضی در الذریعه^۱

این مطلب در متن اجوبة المسائل النصيرية و در ضمن پاسخ‌های محقق طوسی به پرسش‌های علی‌الشیعی آمده (ص ۱۴). متن پرسش او در خصوص بحث شریف مرتضی درباره صیغه امر این است:

«العبد يسأل: ما الفرق بين الصورة والصيغة؟ و قول السيد في الذريعة في «فصل» في ما صار به الأمر أمراً، هل هو أمر بصورته وصيغته إلى آخر كلامه».

و این هم پاسخ محقق طوسی که هم دقت او را در بحث‌های اصولی نشان می‌دهد و هم در آن به شارحان الذریعه اشاره شده است (ص ۱۸):

و أما سؤاله عن الفرق بين الصورة والصيغة و قول السيد في «ذريعته» في فصل فيما صار به الأمر أمراً هل هو أمر بصورته وصيغته، إلى آخر كلامه. فأقول: وبحسب فهمي أن كلّ هيئة مؤلفة من الكلمة (الكلمات) المؤلفة من الحروف والحركات و الكلام المؤلف من الكلمات تابعة للترتيب الخاص بذلك التأليف، فهي صورة لتلك الكلمة أو لذلك الكلام.

ثم إن كان للمتکلم بتلك اللغة أن یورد لتلك الهيئة نظائر فی غیر ذلك التألیف، أو أن یصرفها على وجه قیاسی إلى هیأة أخرى لیدلّ على معنی یریده، سمیت بهذا الاعتبار صیغة، و هی أخصّ من الصّورة.

و السید لو اکتفی فی هذا الموضع من کلامه بأحدهما، لاستغنی عن الأخری؛ لکنّه أراد التأكيد فی تجرید الأمر عن القرائن الّتی تلحقه و لا تكون داخلة فی حقیقته لینظر فی دلالاته من حیث هو كذلك، [و] لا یفرّق الشّارحون لکلامه بین الصّورة و الصّیغة، و أورد المشایخ المذكورون فی کلامه الفروق الّتی رواها عنهم. و کانّهم کانوا یحومون حول التفسیر الذی أوردته، لکنّهم ما لخصوا عبارتهم (عباراتهم) تلخیصاً شافياً، بل نسبت الصّورة إلى جعل و ایجاد و حلته صدر (کذا) واضع اللغة و الصّیغة إلى وضع یستعمله مستعملوا اللغة. فهذا ما عندی فیهِ، و أنا أسأل الله تعالی دوام آیامه و شمول الخیر إیاه فی الدّارين، إنّه ولی ذلك و القادر على ما یشاء، و له الحمد حمد الشّاکرین، و صلاته على محمّد و آله الطّاهرین.

پیوست

درباره نسبت «الذریعه» ی شریف مرتضی و «عُده» ی شیخ

آقای محمدباقر ملکیان در شماره بسیار مفید و مختص شریف مرتضی از مجله کتاب شیعه مقاله‌ای دارند درباره نسبت کتاب الذریعه ی شریف مرتضی و عُده الاصول شیخ. احتمال می‌دهم اکنون نظر نویسنده درباره این موضوع تغییر کرده باشد، اما چون محتوای این مقاله با آنچه قبلاً در این باره مطرح کرده بودم مخالف است مناسب دیدم اینجا به دو - سه نکته اشاره کنم؛ به‌ویژه اینکه در این مقاله نسبتی به مقام شریف مرتضی داده شده که مطلقاً شایسته مقام علمی آن عالم جلیل‌القدر نیست.

پیش از این، گفتیم کتاب الذریعه بعد از عُده نوشته شده، اما علت شباهت مطالب الذریعه با عُده این نیست که شریف مرتضی از روی کتاب شیخ اقتباس کرده است، بلکه شیخ طوسی است که در عدة الاصول از یادداشت‌ها و تعلیقات و تقریرات درسی خود که در محضر شریف مرتضی تنظیم کرده بوده در کنار برخی از آثار متقدم اصولی استادش اقتباس کرده است. البته شیخ منابع دیگری از جمله آثار

اصولی قاضی عبدالجبار و ابوالحسین بصری در اختیار داشته، اما اساس کتاب او همان مباحث و افادات استادش است که بعداً خود شریف مرتضی در تألیف کتاب الذریعه از آن امالی و تقریراتی که شاگردان از روی درس‌هایش تنظیم کرده بودند استفاده کرده است.

بنابراین کتاب عُدّه قبل از الذریعه و در واقع قبل از ۴۳۰ ق نوشته شده است. آقای ملکیان مطلب را وارونه دیده‌اند و معتقدند شریف مرتضی نه تنها در تألیف الذریعه از عُدّه بهره برده حتی گاهی انتقاداتی را به شیخ وارد می‌کند و در واقع کلامش ناظر به مطالب شیخ است. آقای ملکیان با این وصف، از آنجا که اقتباس‌های شیخ از برخی مطالب شریف مرتضی و الذریعه را ملاحظه فرموده‌اند دست آخر گفته‌اند که کتاب عده دو تحریر داشته و شیخ ویرایش جدیدی از کتاب خود بعد از تألیف الذریعه فراهم کرده است. همه این استنتاج‌ها به این علت است که ایشان توجه نداشته‌اند که شیخ در عُدّه از کتاب‌های متقدم اصولی شریف مرتضی و مهم‌تر از آن از تقریرات درس او بهره برده و علت شباهت همین است.

علاوه بر این، ایشان این تصور باطل را اراانه کرده‌اند که شریف مرتضی از کتاب شاگردش تأثیر گرفته و حتی در مقام نقد سخنان او هم بوده است. برخی از شیعه‌شناسان غربی هم این اشتباه را مرتکب شده‌اند. روشن است که این سخن به کلی باطل است. شریف مرتضی در چنان مقام و جایگاه بلند علمی و اجتماعی بوده است که نه نیازی به نظر کردن به اثر شیخ داشته و نه موقعیتش به شکلی بوده که در کتاب خود اثر شاگردش را نقد کند. بسیاری از آنچه شیخ در اصول دارد از شریف مرتضی است و او از سفره علمی شریف مرتضی بهره‌مند بوده است. باری علت این ارزیابی‌های غلط یک چیز بیش نیست و آن این تصور نادرست است که مطالب موجود در الذریعه و عُدّه همه مطالبی ابتکاری و بی سابقه است و بنابراین اگر شریف مرتضی در مقام انتقاد از بحثی اصولی است که شیخ قبلاً متعرض آن شده یعنی او نظر به مطالب شیخ و انتقاد از آن دارد. خیر چنین نیست. انتقادات شریف مرتضی ناظر به کتاب‌های العمد و شرح العمد و دیگر آثار قاضی عبدالجبار و برخی دیگر از شیوخ معتزله و یا برخی آثار اصولی شافعیان و حنفیان است و چون این مطالب را شیخ گاه در مقام نقل صرف و گاه در مقام تأیید تکرار کرده این توهم ایجاد شده که نقد

شریف مرتضی ناظر به مطالب شیخ است. از باب نمونه، وقتی که شریف مرتضی در مقدمه الذریعه به درج برخی مباحث زائد در اصول فقه انتقاد می‌کند نظرش به آثار اصولی متکلمان و به طور خاص قاضی عبدالجبار است و نه شیخ طوسی (همین انتقاد را هم ابوالحسین بصری در المعتمد به العمد و شرحش دارد).

این نکته هم که شیخ ویرایش جدیدی از عده تنظیم کرده بر اساس تصور غلط پیش‌گفته برای آقای ملکیان ایجاد شده است. تفاوت عبارات به کار گرفته شده از سوی شیخ برای شریف مرتضی در نسخه‌های موجود عده الأصول که برخی نشان از حیات شریف مرتضی و برخی ناظر به مرگ اوست حاصل تصرف کاتبان است و نه قلم شیخ.

کتاب عده بی تردید قبل از الذریعه نوشته شده است. به عنوان کلام آخر این شاهد را هم اشاره کنم که شیخ در بحث قیاس در اواخر کتاب عده نه از الذریعه که از موصلیات نقل می‌کند (قبلاً در این زمینه نوشته‌ام) و بنابراین حتی در اواخر کتاب هم هنوز الذریعه تحریر نشده بود.

مجادلات ابن ابی الحدید با شریف مرتضی در شرحش بر کتاب الذریعه^۱

می‌دانیم که ابن ابی الحدید شرحی بر الذریعه‌ی شریف مرتضی نگاشته بوده است. از تکه‌های باقی‌مانده این شرح و از عنوانش (اعتبار الذریعه) و همچنین از نوع اختلافات میان معتزله و امامیه در پاره‌ای از مبانی اصولی می‌دانیم که گاه شکل انتقادی به خود می‌گرفته است. در یکی از نسخه‌های خطی کتاب الذریعه موجود در کتابخانه مجلس شورا از نسخه الذریعه‌ی ابن ابی الحدید سخن رفته است. اینجا سه مورد در شرح نهج البلاغه را که در طی آن ابن ابی الحدید به اختلافات و بحث‌های خود در ارتباط با بحث‌های اجتهاد، خبر واحد و اجماع الذریعه در شرحش یاد می‌کند نقل می‌کنیم.

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲۸۸/۱ به بعد:

و من کلام له (ع) فی ذم اختلاف العلماء فی الفتیا
ترد علی أحدهم القضية فی حکم من الأحکام فیحکم فیها برأیه ثم ترد تلك

القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاء بذلك عند الإمام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا وإلهم واحد ونبههم واحد وكتابهم واحد فأمرهم الله تعالى [سبحانه] بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل الله سبحانه ديننا ناقصا فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا و عليه أن يرضى أم أنزل الله سبحانه ديننا تاما فقصر الرسول (ص) عن تبليغه وأدانه و الله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان لكل [تبيان لكل] شيء و ذكر أن الكتاب يصدق بعضه بعضا وأنه لا اختلاف فيه فقال سبحانه و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا و إن القرآن ظاهره أنيق و باطنه عميق لا تقنى عجائبه و لا تنقضى غرائبه و لا تكشف الظلمات إلا به.

... المراد الرد على أهل الاجتهاد في الأحكام الشرعية و إفساد قول من قال كل مجتهد مصيب و تلخيص الاحتجاج من خمسة أوجه الأول أنه لما كان الإله سبحانه واحدا و الرسول (ص) واحدا و الكتاب واحدا و جب أن يكون الحكم في الواقعة واحدا كالملك الذي يرسل إلى رعيته رسولا بكتاب يأمرهم فيه بأوامر يقتضيها ملكه و إمرته فإنه لا يجوز أن تتناقض أوامره و لو تناقضت لنسب إلى السفه و الجهل.

الثاني لا يخلو الاختلاف الذي ذهب إليه المجتهدون إما أن يكون مأمورا به أو منهيًا عنه و الأول باطل لأنه ليس في الكتاب و السنة ما يمكن الخصم أن يتعلق به في كون الاختلاف مأمورا به و الثاني حق و يلزم منه تحريم الاختلاف.

الثالث إما أن يكون دين الإسلام ناقصا أو تاما فإن كان الأول كان الله سبحانه قد استعان بالمكلفين على إتمام شريعة ناقصة أرسل بها رسوله إما استعانة على سبيل النيابة عنه أو على سبيل المشاركة له و كلاهما كفر و إن كان الثاني فإما أن يكون الله تعالى أنزل الشرع تاما فقصر الرسول عن تبليغه أو يكون الرسول قد أبلغه على تمامه و كماله فإن كان الأول فهو كفر أيضا و إن كان الثاني فقد بطل الاجتهاد لأن الاجتهاد إنما يكون فيما لم يتبين فأما ما قد بين فلا مجال للاجتهاد فيه.

الرابع الاستدلال بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء و قوله تبيانا لكل شيء و قوله سبحانه و لا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين فهذه الآيات دالة على اشتمال الكتاب العزيز على جميع الأحكام فكل ما ليس في الكتاب و جب ألا يكون في الشرع.

الخامس قوله تعالى و لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فجعل الاختلاف دليلا على أنه ليس من عند الله لكنه من عند الله سبحانه بالأدلة القاطعة الدالة على صحة النبوة فوجب ألا يكون فيه اختلاف.

و اعلم أن هذه الوجوه هي التي يتعلق بها الإمامية و نفاة القياس و الاجتهاد في الشرعيات و قد تكلم عليها أصحابنا في كتبهم و قالوا إن أمير المؤمنين(ع) كان يجتهد و يقيس و ادعوا إجماع الصحابة على صحة الاجتهاد و القياس و دفعوا صحة هذا الكلام المنسوب في هذا الكتاب إلى أمير المؤمنين(ع) و قالوا إنه من رواية الإمامية و هو معارض بما ترويه الزيدية عنه و عن أبنائه(ع) في صحة القياس و الاجتهاد و مخالطة الزيدية لأئمة أهل البيت(ع) كمخالطة الإمامية لهم و معرفتهم بأقوالهم و أحوالهم و مذاهبهم كمعرفة الإمامية لا فرق بين الفئتين في ذلك و الزيدية قاطبة جاروديتها و صالحيتها تقول بالقياس و الاجتهاد و ينقلون في ذلك نصوصا عن أهل البيت(ع) و إذا تعارضت الروايتان تساقطتا و عدنا إلى الأدلة المذكورة في هذه المسألة و قد تكلمت في اعتبار الذريعة للمرتضى على احتجاجه في إبطال القياس و الاجتهاد بما ليس هذا موضع ذكره.

٢. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ١٦/ ٢٤٦-٢٤٧:

فأما مذهب المرتضى في خبر الواحد فإنه قول انفرد به عن سائر الشيعة لأن من قبله من فقهاءهم ما عولوا في الفقه إلا على أخبار الآحاد كزرارة و يونس و أبي بصير و ابني بابويه و الحلبي و أبي جعفر القمي و غيرهم ثم من كان في عصر المرتضى منهم كأبي جعفر الطوسي و غيره و قد تكلمت في اعتبار الذريعة على ما أعتمد عليه في هذه المسألة و أما تخصيص الكتاب بخبر الواحد فالظاهر أنه إذا صح كون خبر الواحد حجة في الشرع جاز تخصيص الكتاب به و هذا من فن أصول الفقه فلا معنى لذكره هنا.

٣. ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٢٠/ ٣٤:

لا تجتمع أمتي على الخطأ.
...و نحن نقول أما إجماع المسلمين فحجة و لسانا نرتضى ما ذكره عنا من أنه أمثل

دليل لنا أن الهمم المختلفة والآراء المتباينة يستحيل أن تتفق على غير الصواب و من نظر في كتبنا الأصولية علم وثاقة أدلتنا على صحة الإجماع و كونه صوابا و حجة تحریم مخالفته و قد تكلمت في اعتبار الذريعة للمرتضى على ما طعن به المرتضى في أدلة الإجماع.

درباره یکی از رساله‌های اصولی شریف مرتضی و مشکل آن^۱

اجوبه تبانیات شریف مرتضی چنان‌که در رسائل شریف مرتضی به چاپ رسیده مصداق کامل تحریفات و خطاهای تصحیحی و نسخه‌ای است. بخش‌هایی از رساله افتادگی‌های متعدد دارد و در قسمت‌هایی از آن چندان تحریف رفته که فهم آن را بسیار مشکل کرده است. این اجوبه از مهم‌ترین رساله‌های شریف مرتضی در زمینه اخبار آحاد و اجماع و حاوی مهم‌ترین دیدگاه‌های او درباره اجتهاد شیعی است. پرسش‌ها را دانشمندی با ذهنی وقاد به نام ابوعبدالله محمد بن عبدالملک ابن التبان (۴۱۹ق) به محضر شریف مرتضی عرضه کرده و او در مقام پاسخ به بسیاری از جزئیات توجه کرده است. ابن التبان خود در آغاز متکلمی بر مذهب معتزله بود و بعد مدعی تغییر مذهب به امامیه شد. بدین سبب او به‌خوبی از آرای متکلمان و اصولیان معتزله در بحث‌های اجماع و اخبار آحاد و متواتر اطلاع داشت و اثر این اطلاع را در متن پرسش‌ها می‌بینیم. نجاشی درباره او می‌نویسد:

محمد بن عبد الملک بن محمد التبان. یکنی أبا عبد الله، كان معتزليا، ثم أظهر الانتقال ولم يكن ساكنا، وقد ضمنا أن نذكر كل مصنف ينتمى إلى هذه

الطائفة. له كتاب فى تكليف من علم الله أنه يكفر، و له كتاب فى المعدوم. و مات لثلاث بقين من ذى القعدة سنة تسع عشرة و أربعمانه^۱.

از این گفته نجاشی معلوم می شود که ابن التبان با وجود ادعای اینکه از معتزله به امامیه تغییر مذهب داده استقراری در آرای خود نداشته و گویا همچنان به مذهب اعتزالی تمایل داشته است. این مطلب از متن اجوبه شریف مرتضی کاملاً پیداست. خود شریف مرتضی چند باری در آثارش به اجوبه خود به ابن التبان اشاره کرده است^۲ که از یکی از این موارد هم چنین برمی آید که در واقع ابن التبان تمام تلاش خود را کرده بود تا با بیان شبهاتی موضع امامیه را در بحث های اجماع و اخبار آحاد رد کند. از همین مورد نقل هم معلوم می شود که اصل اجوبه شریف مرتضی مفصل تر از آن چیزی است که الآن در اختیار است. او از متنی نزدیک به صد برگ سخن می گوید که باید کم و بیش دو برابر متن چاپی موجود را در نظر داشته باشد. عبارت او چنین است:

...قلنا: قد أجبنا عن هذه المسألة بما فرغناه و استوفيناه، و جعلناه كالشمس الطالعة فى الوضوح و الجلاء فى مسائل سألنا عنها أبو عبد الله محمد بن عبد الملك التبان (رحمه الله) مقصور على أخبار الآحاد و طريق العلم بالآحاد، أجهد فيها نفسه و تعب بها عمره، و ما قصر فيما أوردته من الشبهة. فالجواب عن هذه المسائل موجود فى يد الأصحاب (أيدهم الله) و هو يقارب مائة ورقة. و إذا اطلع عليه عرف منه الطريق الصحيح الى العلم بأحكام الشريعة على مذاهب أصحابنا، مع نفيهم القياس و العمل بأخبار الآحاد، و وجد فى جواب هذه المسائل من تقرير المذهب و تاليه، و الجمع بين أصوله و فروعه ما لا يوجد فى شيء من الكتب المصنفة.^۳

در تصحیح مجدد این اجوبه باید دقت شود که همه نسخه های خطی آن ملاحظه شود و نقص های نسخه چاپی استدراک شود؛ به ویژه که خوشبختانه از آن نسخه کهنه سال قرن هفتم هجری در آستان قدس موجود است.

۱. رجال النجاشی، ۴۰۳.

۲. از جمله در رسائل، ۱۹/۲، ۲۵۲، ۳۳۳، ۳۶۸، ۲۰۲/۳، ۳۰۹، ۳۱۲؛ نیز نک: الانتصار، ۸۱؛ الذریعة، ۱۴۷/۲.

۳. در «جوابات المسائل الموصليات الثالثة»؛ نک: رسائل الشریف المرتضی، ۲۰۶/۱.

یک نمونه از برخورد آگاهانه شریف مرتضی با جعل حدیث^۱

در رساله «الرد علی اهل العدد»، شریف مرتضی حدیثی را نقل می‌کند که معتقدان به عقیده عدد در مورد ماه رمضان در تأیید نظر خود نقل می‌کرده‌اند. او در مقام پاسخ می‌گوید که حدیث باید مجعول باشد. آنچه او در مقام استدلال بر این نظر مطرح می‌کند نشان از دیدگاه نقادانه و تاریخی‌نگر او به مقوله حدیث دارد و می‌توان به عنوان یک معیار برای نقد تاریخی در سنت خودمان بدان نگرست.

اینجا عین عبارات او را نقل می‌کنم:

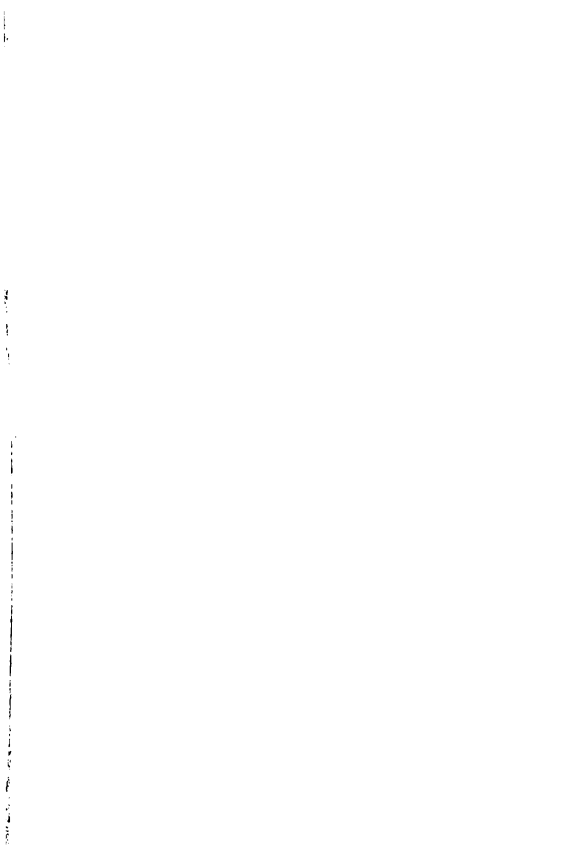
ثم قال صاحب الكتاب: دليل آخر من جهة الأثر: وهو ما روى الشيخ أبو جعفر محمد بن بابويه القمي (رضي الله عنه) في رسالته إلى حماد بن علي الفارسي في الرد على الجندیة. وذكر بأسناده عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: إن الناس يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله صام شهر رمضان تسعة وعشرين يوما أكثر مما صامه ثلاثين. فقال: كذبوا، ما صام رسول الله صلى الله عليه وآله إلا تاما، ولا يكون الفرائض ناقصة، إن الله تعالى خلق السنة ثلاثمائة وستين يوما، وخلق السماوات والأرض في ستة أيام

یحجزها من ثلاثمائة وستين يوما، فالسنة ثلاثمائة وأربعة وخمسون يوما. وهو: شهر رمضان ثلاثون يوما لقول الله تعالى «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» والكامل تام، وشوال تسعة وعشرون يوما، وذو القعدة ثلاثون يوما، لقول الله تعالى «وَوَاعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ قَدَمٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً» والشهر هكذا شهر تام وشهر ناقص، وشهر رمضان لا ينقص أبدا، وشعبان لا يتم أبدا. وهذا الخبر يغني عن إيراد غيره من الأخبار، لما يتضمنه من النص الصريح على صحة المذهب ويحويه من البيان. قال الشريف المرتضى (رضي الله عنه) يقال له: أما هذا الخبر فكأنه موضوع ومرتب على مذهب أصحاب العدد، لأنه على ترتيب مذهبهم، وقد احتسب فيه من المطاعن واستعمل من الألفاظ ما لا يدخله الاحتمال والتأويل، ولا حجة في هذا الخبر ولا في أمثاله على كل حال.

اینجا شریف مرتضی به درستی این دیدگاه را مطرح می کند که حدیث مورد نظر را گویا درست بر اساس عقیده ای و برای تثبیت آن بر ساخته اند و به همین دلیل الفاظ آن را چنان چیده اند تا هم عقیده اصحاب العدد را تأیید کند و هم هرگونه نقدی را که بر آنها وارد است پاسخ دهد. الفاظ حدیث به نحوی است که هرگونه تأویلی را رد می کند و تنها برای تثبیت عقیده ای خاص گویا از سوی سازندگان که معتقد به عقیده اصحاب العدد هستند تنظیم و پیشنهاد شده است. این دیدگاه بسیار مهمی در نقد حدیث و بررسی تاریخی احادیث و پدیده جعل است.

همین سخن را می توان درباره کتاب های حدیثی و اصالت مضامین احادیثشان گفت. صحیح بخاری و صحیح مسلم از لحاظ اصالت تاریخی، احادیثشان حتما از احادیث مصنف عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ ضعیف تر است. در واقع، بخاری و مسلم تمام همت خود را به خرج دادند تا احادیث را از صافی عقاید اصحاب حدیث بگذرانند و بنابراین آنچه روایت کرده اند تحریرهای سانسور شده و بازبینی شده احادیث است تا با عقاید رسمی اصحاب حدیث دوران خودشان هماهنگ افتد. این در حالی است که این اتفاق برای کتاب های حاشیه ای و غیر رسمی و مجامعی در حدیث که بدین منظور نوشته و منتشر نشده اند کمتر اتفاق افتاده است. محقق امروزی تاریخ در صد اعتمادش به مصنف ابن ابی شیبہ بسی بیشتر از صحیح بخاری است.

فصل چہارم
اعتبارسنجی میراث منسوب بہ
شریف مرتضیٰ



مشکل انتساب کتاب «انقاذ البشر من الجبر والقدر» به شریف مرتضی^۱

کتاب انقاذ البشر من الجبر والقدر در تعدادی از نسخه‌ها و مجموعه‌های نسخه‌های خطی آثار و رسائل شریف مرتضی در ضمن آثار او کتابت شده و همواره هم تصور بر این بوده که این کتاب تألیف شریف مرتضی است. در رسائل الشریف المرتضی، چاپ قم هم این کتاب را در ضمن آثار شریف مرتضی منتشر کرده‌اند. پیش از آن هم این کتاب یک بار در نجف اشرف و یک بار هم به وسیله محمد عماره در رسائل العدل والتوحید با انتساب به شریف مرتضی به چاپ رسیده است. چاپ محمد عماره، چنانکه خواهد آمد، بر اساس نسخه‌ای که ریشه‌ای کهنسال داشت، منتشر شده است. اما آیا واقعاً این کتاب تألیف شریف مرتضی است؟

نویسنده این سطور از سال‌ها پیش نظر به رد انتساب این کتاب داشت و هنوز هم چنین است. اخیراً به مناسبتی در گفت‌وگویی مکتوب با آقای دکتر حسین مدرسی طباطبائی از این نظر و عقیده سخن رفت و ایشان تأکید کردند که رأی و نظر ایشان هم همین است. در این یادداشت، چند نکته‌ای را در این رابطه مطرح می‌کنم و از

آنجا که در گفتار استاد مدرسی بخشی از استدلالات بنده هم وجود دارد، ترجیح دادم به جای آنکه بیشتر خودم مطالبی عرضه کنم، عین استدلالات و مطالب آقای مدرسی را در اینجا بیاورم.

نخست چند کلمه‌ای از نویسنده این سطور:

آنچه مسلم است این است که مشی نویسنده این کتاب به نویسنده‌ای با تمایلات کلامی آشکار شیعی در پایه شریف مرتضی شباهت ندارد. از دیگر سو، سبک کلامی و بحثی کتاب هم شباهتی به آثار شریف مرتضی ندارد. تطابق نام کتاب با نام رساله‌ای مشابه از فیلسوف اندکی پیرتر از شریف مرتضی، یعنی ابوالحسن عامری که او هم رساله‌ای با همین عنوان در موضوع مورد بحث دارد جای تأمل دارد و غریب می‌نماید. گرچه کلیات عقیده نویسنده همانند عقیده شیعیان و معتزلیان در رابطه با مباحث قدر و جبر و اختیار است، اما نوع استدلالات و استناداتش بیشتر به نویسنده‌ای غیر شیعی و یا حداکثر نویسنده‌ای با تمایلات زیدی شباهت دارد. مگر اینکه فرض کنیم چون نویسنده رساله را برای الزام خصم و در پاسخ به مخالفانی در منطقه نیل عراق نوشته، شاید محیط مذهبی آنجا مد نظر نویسنده بوده است. به هر حال، کتاب از منظر کلامی قوت بحث‌های تفصیلی اهل کلام معتزلی را در رد عقیده اهل جبر همانند کلابیه و اشاعره ندارد و همین امر باز در اصالت این رساله تردید ایجاد می‌کند. وانگهی، نویسنده در کتابش به اثر دیگری از خود به نام صفوة النظر ارجاع می‌دهد که ابدأً در شمار آثار شریف مرتضی از آن یاد نشده است. تا آنجا که من تبعی کردم اساساً از صفوة النظر در کتاب‌های کلامی و در کتب تراجم و کتاب‌شناسی‌های قدیم هیچ جا یاد نشده (نه در شمار تألیفات شریف مرتضی و نه نویسنده‌ای دیگر)؛ حتی تمام شرح عیون المسائل حاکم جشمی را بررسی کردم و چیزی نیافتم. واقعاً اگر کتاب تألیف شریف مرتضی بود می‌بایست یا خود او و یا دیگران به آن اشاره می‌کردند.

از دیگر سو، به کتاب انقاذ البشر در فهرست‌هایی که بصروی و نجاشی و شیخ طوسی از آثار شریف مرتضی ارائه کرده‌اند اشاره‌ای نشده و گرچه در معالم العلماء از آن نامی آمده، اما از آنجا که نامش در پایان فهرست آثار شریف مرتضی در کتاب

معالم العلماء ذکر شده، بعید نیست این عنوان از اضافات کاتبان و یا دست‌کم براساس اطلاع نادرست ابن شهر آشوب باشد.

با این وصف، نسخه‌های کهنه‌ای از این اثر (و گویا دست‌کم در مورد برخی از آنها، منسوب به شریف مرتضی) موجود است. در این میان نسخه کتابخانه تیموریه مصر ارزش خاص خود را دارد به‌ویژه که مورد استفاده محمد عماره در چاپ کتاب بوده است. این نسخه مجموعه‌ای شامل چندین کتاب و از جمله المختصر الحسنی منسوب به قاضی عبدالجبار و نیز انقاذ البشر است (گویا با انتساب صریح به شریف مرتضی، اما نام پدر را احمد و نه حسین خوانده) و هم یک مجموعه‌ای از مسائل شریف مرتضی با عنوان «مجموع من کلام الشریف المرتضی». این نسخه با کتابت ۱۰۹۵ق از روی نسخه کتابت سال ۵۴۵ق استنساخ شده که آن نسخه به نوبه خود کتابت شخصی است به نام «محمد بن حماد بن فاتک^۱ بن محمد بن حیان الشیبانی المحرزی» (کتابخانه تیموریه قاهره، شماره ۱۶۹ عقاید). این کاتب ظاهراً همان دانشمند و شاعر بغدادی است که در المستفاد من ذیل تاریخ بغداد چنین معرفی شده است:

محمد بن حماد بن المبارك بن محمد بن حیان الشیبانی المحرزی أبو نزار من أهل باب الأزج، ذكره أبو عبد الله محمد بن محمد الأصبهانی فی كتاب «الخريدة» الذي جمعه فی شعراء العصر، وأجازنی روايته عنه، قال: محمد بن حماد ابن المحرزی أديب فاضل من أهل [العلم] متطرف من كل فن، وكان مشغولاً بالجمع والتصنيف، توفي ستين وخمسائة....^۲

نکته جالب در این میان این است که با همین تاریخ ۱۰۹۵ق و عیناً با نام همان کاتب که انقاذ را از روی نسخه المحرزی الشیبانی استنساخ کرده بود، نسخه‌ای در کتابخانه آیه‌الله بروجردی در قم هست^۳ که بدان معناست که باید یکی از این دو نسخه تیموریه و کتابخانه بروجردی را رونویسی از دیگری دانست (نویسنده این سطور تاکنون موفق به بررسی این دو نسخه نشده است).

۱. برای ضبط فاتک، نک: رسائل العدل والتوحيد، تصحيح عمارة، ۱/ ۱۰۷ و به جای آن برای ضبط بركة؛ نک: همان، ۱۹۱/۱.

۲. ابن الدمیاطی، المستفاد من ذیل تاریخ بغداد، ۱۰.

۳. نک: دنا، ۲۰۸/۲.

نسخه کهنه دیگر از انقاذ البشر در ضمن مجموعه معروف ابن العودی در کتابخانه بادلیان موجود است. در نسخه بادلیان نیز گویا تصریح دارد که اثر از شریف مرتضی است. اما بنا بر گواهی زاینه اشمیتکه در مقاله مربوط به مجموعه ابن العودی (چاپ شده در بزرگداشت نامه اتان کلبرگ)، نسخه انقاذ البشر در این اثر با نسخه چاپ شده تفاوت‌های اساسی دارد. من خود هنوز این موضوع را بررسی نکرده‌ام و جزئیات آن را نمی‌توانم گزارش کنم.

از دیگر سو، گریگور شوارب در مقاله خود درباره سهل بن الفضل التستری، دانشمند و متکلم یهودی، و کتاب الایماء او از تکه‌ای در یک برگ از انقاذ البشر در نسخه‌های گنیزه یاد می‌کند که تحریر شیخ طوسی فرض شده است. امید می‌برم که با دسترسی به نسخه موجود در گنیزه تحریرهای مختلف این اثر را با هم مقایسه کنم. این مسئله به کلی موضوع مطالعه درباب کتاب انقاذ البشر را وارد فاز جدیدی می‌کند و باید برای نتیجه‌گیری درباره این کتاب همچنان منتظر این بررسی‌ها ماند. اینجا قسمت‌هایی از متن کتاب انقاذ البشر را که تا اندازه‌ای می‌تواند تمایز سبک کتاب را با دیگر کتاب‌های شریف مرتضی نشان دهد نقل می‌کنیم:

رسائل الشریف المرتضی، ۱۷۷/۲ به بعد:

بسم الله الرحمن الرحيم. نبدا رسالتنا هذه بالحمد لله ربنا على نعمة الواصلة [منه] إلينا، و على إحسانه المتقدم علينا، إذ أصبحنا بتوحيده و عدله قانمين و لمن جوره في حكمه غائبين، و لمعاصينا عليه غير حاملين، و بآثار أئمة الهدى مقتدين، و بالمحكم من كتابه و آياته متمسكين. فالحمد لله الذي اختصنا بهذه النعمة، و شرفنا بهذه الفضيلة، و صلى الله على محمد خاتم النبيين، و رسول رب العالمين، الذي جعله رحمة للعباد أجمعين و استتقذ به من الهلكة، و هدى به من الضلالة، و كان بالمؤمنين رؤوفا رحیما، فبلغ عن ربه، و اجتهد في طاعته، حتى أتاه اليقين، و على آله الطاهرين. سألت أعزك الله و أرسذك إملاء رسالة في القدر فقد جالت به الفكر و أكثرها عن معرفته قد انحسر، و ذكرت أن الذي حداك الى ذلك ما وجدته ظاهرا في عوام النیل و معظم خواصها من القول المؤدى إلى الكفر المحض بسبب الجبر و تجویرهم الله في حكمه، و حملهم معاصيهم عليه، و إصافتهم القبانح اليه،

و تعلقهم بأخبار مجهولة منكرة أو متشابهة فى اللفظ مجملة، و حجاجهم بما تشابه من الكتاب لعدم معرفتهم بفائدته، و قصور إفهامهم عن [الغرض] المقصود به.

رسائل الشریف المرتضی، ۱۸۴/۲:

قالت عصابة أهل الحق: ان الله جل ثناؤه اصطفى الإسلام دينا ورضيه لعباده و اختاره لخلقه، و لم يجعله موكولا إلى رأيهم، و لا جاريا على مقادير أهوانهم، دون أن نصب له الأدلة، و أقام عليه البراهين، و أرسل به الرسل، و أنزل به الكتب، ليهلك من هلك عن بينة، و يحيى من حى عن بينة و للإسلام حدود، و للقيام به حقوق، و ليس كل من ادعى ذلك أخذه، و لا كل من انتسب اليه صار من انتسب اليه صار من أهله، و قد علمنا أن أهل القبلة [قد] اختلفوا فى أمور صاروا فيها الى خلل، فضلل بعضهم بعضا و كفر بعضهم بعضا، و كل يدعى أن ما ذهب اليه من ذلك و اتحله هو دين الله و دين رسوله صلى الله عليه و آله و سلم.

رسائل الشریف المرتضی، ۱۸۷/۲:

فأول ذلك أن نقول: ان الله ربنا، و محمد نبينا، و الإسلام ديننا، و القرآن إمامنا، و الكعبة قبلتنا، و المسلمون إخواننا، و العترة الطاهرة من آل رسول الله و صحابته و التابعين لهم بإحسان سلفنا و قادتنا، و المتمسكون بهديهم من القرون بعدهم جماعتنا و أوليائنا، نحب من أحب الله، و نبغض من أبغض الله، و نوالى من والى الله، و نعادى من عادى الله، و نقول فيما اختلف فيه أهل القبلة بأصول نشرحها و نبينها...

چنانکه می‌بینیم در مقدمه، نویسنده از عقیده و باور «عوام النیل و معظم خواصها» یاد می‌کند و کتاب پاسخی در رد این باورهاست. مراد از النیل در اینجا نباید نیل مصر باشد. بلکه چنانکه استاد مدرسی هم در یادداشت خود تذکر داده‌اند، مراد نیل عراق (در سواد کوفه، نزدیک حله) است. البته می‌دانیم که شریف مرتضی خود «اجوبه مسائل نیلیه» دارد که آنجا هم مقصود نه اهل مصر که نیل عراق است و بخش‌هایی از این اجوبه در مجموعه رسائل چاپ شده است.^۱

۱. در این باره نک: مقاله استاد ما مرحوم محقق جعفری در تراثا درباره آثار کلامی شریف مرتضی.

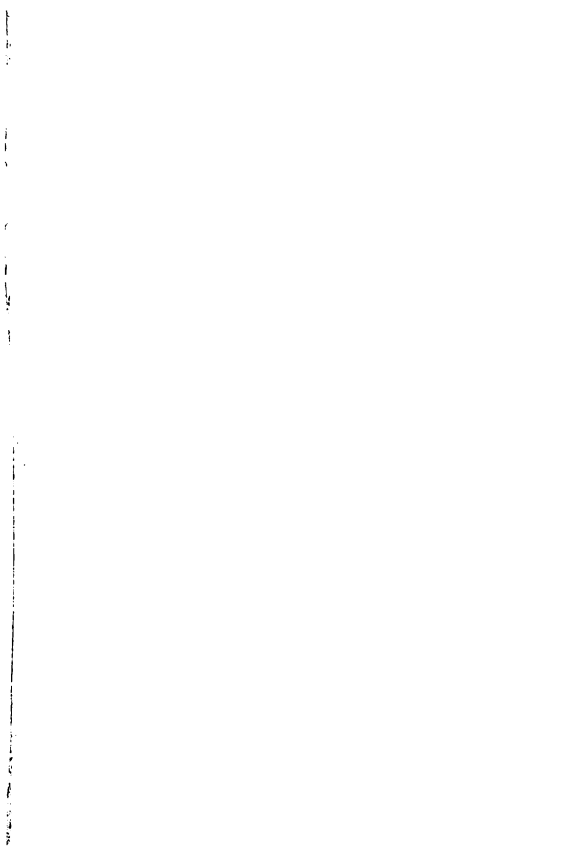
دست آخر، شخصاً بعید نمی‌دانم که انقاذ البشر تألیف یکی از معتزلیان عراق در اواخر قرن پنجم و شاید هم تألیف عالمی امامی مذهب از میان شاگردان شریف مرتضی در بغداد باشد که از کتابی تألیف شریف مرتضی در تدوین انقاذ البشر بهره برده است.



حال اینجا مناسب است مطالبی که آقای دکتر حسین مدرسی طباطبایی در رابطه با این کتاب لطف کرده و ابراز فرمودند، برای مزید فایده نقل کنیم:

البته روشن است این کتاب نمی‌تواند اثر شریف مرتضی باشد. نه قلم قلم اوست و نه سبک سبک او و نه تعبیراتی از قبیل «فاول ما نقول ان الله ربنا ... والمسلمون اخواننا و العترة الطاهرة من آل رسول الله و صحابته و التابعین لهم باحسان سلفنا و قادتنا» مورد انتظار از او. روایات کتاب هم همه عامی است مگر روایت اصبع بن نباته از ماجرای سؤال شیخ از امیرالمؤمنین در صفین که روایتی است مشهور عند جمهور المعتزله. تا آنجا هم که به خاطر دارم نه نام این کتاب در جزء آثار مرتضی در منابع قدیم امامی آمده و نه نام صفوة النظر که نگارنده در پایان فصل مربوط به معنای «خلق اشیاء کلها» به خود نسبت می‌دهد... بنده واقعاً نمی‌توانم باور کنم که انقاذ از شریف مرتضی باشد. علاوه بر همه مبعدهات دیگر، اگر این اثر از نوشته‌های قدیم اوست چرا در اجازه بصری نیست و اگر پس از ۴۱۷ است چرا در آن، بر خلاف عادت همیشگی وی، به هیچ یک از آثار مفصل‌تر کلامی او احواله نشده است؟ اما به همان دلایل متقن که فرمودید اشتباه در اسناد کتاب به او قدیم است. ارجاع ابن شهر آشوب هم، که آن را در پایان فهرست کتب مرتضی ذکر می‌کند، اگر از خود او بوده و اضافه خواننده‌ای فاضل نباشد، به همین دلیل ذکر در انتهای فهرست، مُشعر به آن است که او نسخه‌ای از رساله را که به مرتضی نسبت داده شده بود دید و نام آن را در پایان فهرست کتب افزود. از موارد متعدد معالم از جمله سرگذشت حاکم جشمی هم به خوبی روشن است که نگارنده در این فن خاص حذاقتی نداشت. پس خطای در نسبت شاید از همان اوایل قرن ششم وجود داشته است — و کم له من نظیر...

بر ارادتمند تقریباً مسلم است که منظور از ابن نیل همان شهرک معروف میان کوفه و حله، خاستگاه دانشمندانی شیعی مانند مذهب‌الدین نیلی و ظهیرالدین نیلی و علی بن عبدالحمید نیلی نسابه، است. اصلاً نمی‌دانم تعبیر «عوام النیل» در معنی مردم مصر از نظر ادبی امکان دارد یا خیر و آیا هرگز وقوع خارجی یافته است یا نه. حتی اگر از نام رود سرزمین بستر آن را اراده کرده باشند معمولاً انتظار آن است که «عوام اهل النیل و معظم خواصهم» بگویند نه به صورتی که در دیباچه این اثر هست. در معجم البلدان هم که الآن جلوی چشم است هیچ کس با نسبت نیلی در انتساب به نیل مصر نیست ولی یک ابوالولید خالد بن دینار شیبانی نیلی در نسبت به نیل کوفه دارد و دو شعر هم درباره آن نقل می‌کند. افندی هم ذیل «نیلی» در جلد ششم ریاض و ذیل علی بن عبدالحمید به تعیین همین شهر عراق اشاره می‌کند. باز هم برای تجدید ذهن به چاپ آقای اشکوری در جلد دوم رسائل مرتضی نگاه می‌کنم می‌بینم جز ارجاع به صحابه و تابعین به عنوان سلف صالح و تعبیر «المسلمون اخواننا» در صفحه ۱۸۷، در صفحه ۲۴۰ ذیل «الاخبار المسددة لمذهب العدلیة» به جناب عمر (آن هم به فعل شخص او نه به روایت او) استدلال می‌کند و در صفحه ۲۴۳ خبر عامی شداد بن اوس را «الخبر المشهور الذی تلقته الامة بالقبول» می‌خواند و در صفحه ۱۹۷ می‌گوید «الدلیل علی ذلک من کتاب الله و من اخبار رسول الله و من اجماع الامة و من حجج العقول». احادیثی هم که در دنباله در صفحات ۲۰۱-۲۰۳ نقل می‌کند بدون استثنای عامی است. مجعلاً در این اثر هر چه هست از حسن بصری و محمد بن سیرین و سایر رجال مورد استناد معتزله است و مطلقاً نشانی از ائمه اطهار نیست حتی در حد رساله ابلیسیه حاکم جشمی که دست‌کم چند نقل موازی هم از امام محمد باقر و امام جعفر صادق دارد. مهم‌تر از همه اینها اثر و سبک رساله است که اصلاً نسبتی با اثر و سبک مرتضی ندارد.



«الحدود و الحقائق»، کتابی که از شریف مرتضی نیست^۱

رساله‌ای که با عنوان «الحدود و الحقائق» به شریف مرتضی نسبت داده شده و تاکنون چند باری و از جمله به وسیله مرحوم استاد دانش پژوه و نیز در رسائل الشریف المرتضی (چاپ قم) دیگر بار منتشر شده است، بی تردید کتابی از شریف مرتضی نیست. این کتاب باید تألیف دانشمندی متعلق به دوره‌های بعدی باشد. ساختار و مقدمه کتاب کاملاً نشان می‌دهد که این اثر نمی‌تواند از شریف مرتضی باشد و سبک نویسنده کاملاً متفاوت با سبک شریف مرتضی است.

خود مرحوم دانش پژوه با اینکه در آغاز در مجموعه مقالات و رسائل کنگره شیخ طوسی این اثر را منسوب به شریف مرتضی و به همراه چند کتاب حدود و تعریفات دیگر منتشر کرد، بعداً با دسترسی به رساله دیگری در حدود و با انتشار آن این اشکال را جبران کرد و در مقدمه متن دوم متذکر شد که آنچه با عنوان «الحدود و الحقائق» پیش‌تر منتشر کرده احتمالاً از شریف مرتضی نیست و این رساله دوم به او تعلق دارد. دانش پژوه البته دلیل رد انتساب رساله «الحدود و الحقائق» به شریف مرتضی را متذکر نشد و گویا تنها بر اساس وجود رساله دوم، انتساب آن اولی را مردود اعلام می‌کند.

این در حالی است، که چنان‌که گفتیم، اندک مقایسه‌ای میان رساله «الحدود و الحقائق» با دیگر آثار شریف مرتضی و به‌ویژه آثار کلامی‌اش نشان می‌دهد که «الحدود و الحقائق» اساساً نمی‌تواند تألیف شریف مرتضی باشد و تعلق این کتاب بدو کاملاً منتفی است. حتی مقایسه این رساله با رساله دومی که دانش‌پژوه در دنباله مجلدات کنگره شیخ طوسی چاپ کرد و چنان‌که گفتیم متعلق به شریف مرتضی است، کاملاً نشان می‌دهد که تعریفاتی که شریف مرتضی از الفاظ و اصطلاحات کلامی ارائه می‌دهد با آنچه در رساله «الحدود و الحقائق» ارائه شده متفاوت است. در واقع، در رساله «الحدود و الحقائق»، مثلاً در تعریف شینیت، نویسنده نشان می‌دهد که نه بر مذهب کلامی بهشمی که احتمالاً تحت تأثیر اندیشه‌های ابوالحسن بصری است.^۱

اخیراً به مناسبتی دکتر حسین مدرسی طباطبایی نظر صائب خود را در رابطه با عدم انتساب این اثر و دلایل متعدد درون متنی آن برای این منظور در یادداشتی ابراز داشتند که در اینجا و پیش از آنکه مطالبی دیگر را که نتیجه بررسی‌های نویسنده این سطور درباره این رساله است ارائه دهیم، عیناً نقل می‌کنیم. آنچه دکتر مدرسی ابراز فرموده‌اند دیگر جای شبهه‌ای در عدم انتساب این رساله به شریف مرتضی باقی نمی‌گذارد:

«این اثر هم از شریف مرتضی نمی‌تواند بود. این که نام این اثر و رساله «انقاذ البشر» در پایان فهرست آثار شریف در معالم العلماء افزوده شده نشان‌دهنده آن است که این شهر آشوب (شاید هم دارنده نسخه اساس یا خواننده‌ای) نسخه‌ای از آن دو اثر با نسبت به شریف یا با نامی که با نام او قابل اشتباه بود یافته و آن دو را بر فهرست آثار او افزوده بود. خطبه و دیباچه اثر هیچ مشابهتی با سبک کار و قلم شریف ندارد. «درک حقایق الاشياء»، «اولیایه الذین اطلعهم علی هذه المکنونات»، «قال رسول الله ربّ ارنی الاشياء کما هی»، «اشرف المعارف»، «معرفة حقایق الاشياء موقوفة علی ماهیاتها»، اینها تعبیرات شریف مرتضی نیست، نیز کلماتی مانند کمون و غریزه و مشکک و اضافی و وجودی و اصالت و ازل و متزایل، یا کرامت در معنی

۱. تعلق نویسنده به مکتب کلامی مشخصی نیاز به مطالعه گسترده‌تر دارد که مقصود ما در اینجا نیست. آنچه مهم است این است که او بر مذهب کلامی بهشمی نیست.

معجزه غیر نبی و امام، یا ذهن در معنی قدرت فکری و مشابهات آن، که یا هرگز و یا به این معانی در آثار او به کار نرفته است. بسیاری از تعریقاتی که در این رساله از مفاهیم کلامی به دست داده می‌شود، با تعبیرات خاص و با قیودی که در صدق مفاهیم دخیل دانسته می‌شود، با نظرات معروف شریف مرتضی در ملخص و ذخیره و شرح جمل و الذریعه مخالف است و خط ابوالحسین بصری و بعدی‌ها را تداعی می‌کند. اگر جست‌وجو کنید مطمئنم که مواردی بسیار از این قبیل خواهید یافت. آنچه الآن در نظر سریع توجه مرا جلب کرد این چند مورد بود:

اراده: «خلوص داعی از صوارف یا ترجیح عند الفاعل» (برای مرتضی که اراده اصلاً ربطی به داعی یا فعل ندارد کما هو معروف)؛

اجتهاد: «بذل الوسع فی تعرف الحکم من خفی النصوص» (مرتضی که اجتهاد را در اواخر ذریعه صریحاً اثبات احکام شرع به غیر نصوص و دلالات بل به صرف امارات و ظنون می‌داند)؛

اجماع: «اتفاق علماء الدین فی عصر بعد الرسول» (از اشتمال بر نظر امام که مرتضی برای اعتبار اجماع ضروری می‌داند ذکری نیست)؛

امامیه: «الذاهبون الی النص الجلی علی امامة اثنی عشر اماما» (این که تعریف اثنی عشریه است نه امامیه. آن را هم که مرتضی به «من ثبت امامة اثنی عشر اماما» تعریف می‌کند بدون آنکه بر نص جلی بخصوصه تکیه کند فلاحظ رسائل چاپ آقای اشکوری را ۳: ۱۴۶ - با شافی باید سنجد - از سوی دیگر مرتضی در همان جا شماره انمه را ضرورتاً دوازده نمی‌داند و می‌گوید: یجوز ان یکون بعد صاحب الزمان عدة ائمة یقومون بحفظ الدین)؛

امر: «ارادة الفعل علی جهة الاستعلاء» (مرتضی در الذریعه امر را به همان معنی لغوی تعریف می‌کند. اصلاً به خاطر نمی‌آورم که این کلمه استعلاء در آثار مرتضی به کار رفته باشد. باید با نرم افزارها سنجد)؛

بصیر: «المُبالغ فی رؤية المرنیات» (مرتضی بصیر را به عنوان صفت خدا مجرد تمکن رؤیت می‌داند)؛

تکلیف: «بعث علی جهة الاستعلاء» (بدون ذکر اراده. هیچ ربطی به تعریف مرتضی ندارد. استعلاء هم مزید بر علت است)؛

حیات: «اعتدال المزاج او قوة الحس» (مرتضی حیات را معنی فی محلّ می‌داند)؛
خبر: «الجملة يعرف بها اسناد امر الى غيره» (پس احتمال صدق و کذب که
اساس تعریف مرتضی است چه شد؟)؛

دعا: «طلب امر بالقول من الله» (انحصار به قول و طلب از خصوص خدا را
مرتضی در کجا دارد؟)؛

روح: «هواء بارد في القلب» (به کلی مخالف تعریف مرتضی است)؛
سمیع: «مُبالغ في العلم بالمسموعات» (مرتضی آن را صرف تمکن از استماع
می‌داند)؛

شئین: «ثابت الوجود» (مرتضی اعم می‌داند کما هو معروف. به خاطر می‌آورم
که مرحوم فاضل یزدی در تصحیح کتاب حدود قطب الدین مقری نیشابوری، در
تعریف «شئین» که نگارنده آن کتاب مطلبی را از شریف مرتضی نقل کرده به همین
رساله مورد سخن ارجاع داده بود که در همان ایام مقایسه کردم و هیچ ربطی میان
نقل نیشابوری و تعریف این رساله ندیدم)؛

شکر: «توطين النفس على تعظيم المنعم» (توطين النفس از کجا در آمد؟)؛
ظلم: «ضرر ... لا يفعل على وجه العادة» (این قید علی وجه العادة از
کجاست؟)؛

علم و علم ضروری (در هر دو مورد با نظر مرتضی مخالف است)؛
عقل (هیچ ربطی به تعریف دقیق مرتضی ندارد)؛
فناء: «تفريق اجزاء الجسم على وجه خرج من صحة الانتفاع به» (مرتضی عدم
مطلق می‌داند).

و از همین قبیل است تعریف قدرت به صحت یا سلامت اعضاء، قیاس به
تحصیل الحکم فی الشئ بتعلیل غیره، کلام به المنتظم من الحروف المسموعة،
نبی به رفیع المنزلة عند الله .. بالهمزة و لا یهمز غیرها (که هم مخالف تعریف
کلامی مرتضی است و هم مغایر با نظردبی او که هر دو صورت را جایز می‌داند)،
نهی به قول القائل لا تفعل علی جهة الاستعلاء، نفار به مزاج لقلب الانسان يتأذى
لاجله، که همه مغایر با تعریفات مرتضی است در مکتب کلامی و آثار اصیل او.
تعریف «جنس» در برابر نوع کجا به این صورت در مصنفات شریف یا هیچ کتاب

کلامی قدیم آمده است؟ کجا مرتضی میان «حُب» و اراده فرق گذاشته است؟ تقسیم «واجب» به موسع و مضیق را از ذریعه به خاطر نمی آورم و باید سنجید. و قس علی هذا.

حتی نشانه‌ای در رساله نیست که نگارنده آن شیعی باشد. اجماع را «اتفاق علماء دین پس از رسول» خواندن بدون ذکر امام، تعبیری شیعی نیست. همچنین شرع را مجرد «ما یتنه نبینا محمد» دانستن، و سنت را «فعل داوم علیه الرسول» گفتن، و دین را «کل ما یدعو الیه محمد» نامیدن، و مسند را «الذی وقعت روایت متصلة الی الرسول» خواندن، و عدل فقهی را قبول شهادت یا روایت فرد از پیامبر دانستن. در این مورد اخیر پس از نام رسول عبارت مبهمی به صورت «أو القانم مقامه علی الاطلاق» افزوده شده که ذو وجوه است و شاید هم افزوده بعدی باشد؟ فقط در یک مورد ذیل «التفیر» عبارت «النبی او الامام» هست که آن هم روشن نیست از مؤلف باشد با توجه به مواردی مهم‌تر که باید ذکر امام می‌شد و نشده است. پایان گفتار استاد مدرسی.

چند نکته دیگر درباره رساله شریف مرتضی

اینجا بعد از نقل گفتار استاد مدرسی طباطبایی، چند نکته‌ای که نویسنده این سطور در این باره فراهم کرده در حاشیه این بحث ارائه و پیشنهادی مطرح می‌شود:

نخست اینکه چنانکه می‌دانیم آنچه مرحوم دانش‌پژوه به عنوان رساله دوم در حدود منتشر کرد،^۱ در واقع تألیفی از خود شریف مرتضی نیست و بلکه گردآمده‌ای است از شخصی به نام «ابوالحسن بصری ابن قارورة» (در متن در یک مورد آن را ابن مارورة ضبط کرده که نباید درست باشد). احتمالاً مقصود ابوالحسن بصری، شاگرد معروف شریف مرتضی و از فقیهان و متکلمان امامیه، است.^۲ احتمال دیگر آن است که آن را تصحیف این نام بدانیم که در معالم ابن شهر آشوب از او یاد شده:

۱. در یکی از شماره‌های مجله کتاب شیعه دیدم این کتاب الحدود ابن قارورة که از کلمات و گفتارهای شریف مرتضی متنی درباره تعریفات و حدود کلامی ترتیب داده منتشر شده است. تصحیح نسبتاً خوبی است گرچه غلط‌هایی در آن دیدم. با این وصف، متأسفانه محقق کتاب تذکر نداده که حق تقدم در شناسایی این متن با شادروان استاد محمدتقی دانش‌پژوه است و او اولین بار این متن را نزدیک ۴۵ سال پیش منتشر کرد.

۲. درباره او، نک: کتاب مشترک من و زاینه اشمیکه درباره سنت کلامی شیخ طوسی.

«ابوعبدالله الحسین بن احمد بن محمد بن ابراهیم المعروف بابن قارورة البصری» که می‌گوید کتاب‌هایی در فقه دارد.^۱ گویا شخص مذکور در کلام ابن شهر آشوب، همان «الفقیه ابوعبدالله الحسین ابن اخت قارورة» باشد که از یکی از شاگردان شیخ طوسی، به نام ابوعبدالله محمد بن هبة الله بن جعفر الطرابلسی روایت می‌کرده است.^۲ بنابراین، این شخص می‌تواند همان گردآورنده رساله حدود باشد که نامش در نسخه تحریف شده است.^۳ او بر اساس آثار مختلف شریف مرتضی مجموعه‌ای از حدود و تعریفات را بر مبنای آرای شریف مرتضی گردآورده و لذا این اثر گرچه مجموعه‌ای از گفتارهای شریف مرتضی است اما گردآمده او نیست.

دوم اینکه در هیچ یک از فهرس متقدم بصروی، نجاشی، و شیخ طوسی رساله و یا کتابی درباره حدود به شریف مرتضی نسبت داده نشده است. تنها در معالم العلماء، ابن شهر آشوب در پایان فهرست آثار شریف مرتضی، آنچه پیش‌تر در دیگر فهرس نامشان آمده بود چند اثری را به شریف مرتضی نسبت می‌دهد که یکی از آنها «الحدود و الحقائق» است. معلوم نیست مستند ابن شهر آشوب در انتساب این آثار چه منبعی بوده و آیا این در واقع از اضافات ابن شهر آشوب است و یا کتابی که بعداً تعدادی دیگر از آثار را در پایان این لیست افزوده است. بعد از این توضیحاتی افزون در این باره به دست می‌دهیم.

اما پیش از آن نکته‌ای در رابطه با نسخه‌های این اثر باید گفت: ظاهراً کهن‌ترین نسخه این اثر ضمن مجموعه‌ای است از مهدی بن الحسن النیرمی البجرجانی که در ۶۵۷ق کتابت شده و در آن تعدادی از آثار کلامی و فقهی شیعی عمدتاً تألیف علمای دوره خواجه طوسی یا اندکی پیش و یا پس از او موجود است.^۴ در آن مجموعه، هیچ

۱. ابن شهر آشوب، معالم العلماء، ۴۲؛ مقایسه کنید با المجدی، ۱۳۶، ۲۴۸، ۲۱۴، ۲۸۳ که از استادی به نام «الفقیه ابو عبد الله الحسین بن احمد بن ابراهیم البصری» یاد می‌کند و مستقیماً روایت می‌کند که شاید به احتمال ضعیفی همانی باشد که در معالم ابن شهر آشوب از او نام برده شده و در آن صورت بعید است که شخص مذکور در معالم ابن شهر آشوب، گردآورنده مطالب حدودی شریف مرتضی باشد، نیز مقایسه کنید با المجدی، ۸۵ که آن هم نباید به کل بی ارتباط با اشخاص یادشده در اینجا باشد.

۲. نک: اجازه کبیره علامه حلی، در بحار الأنوار، ۱۱۱/۱۰۴.

۳. نیز نک: بحار الأنوار، ۱۲۸/۱۰۴ - ۱۲۹ که از یک ابن قارورة که از هبة الله بن نافع الحلّی/الحلی/الحلوی روایت می‌کند سخن رفته است.

۴. شرح این مجموعه را به مناسب بحث از وجود رساله‌ای اعتقادی در آن در مقاله من و زاینه اشمیتکه در رابطه با الاصول ابن خلد و تعلیق صفار در Journal Asiatic ببینید.

اثر دیگری از شریف مرتضی موجود نیست و بعید نیست که «الحدود و الحقائق» هم تألیف یکی از همان دانشمندانی باشد که آثارشان در این مجموعه دیده می‌شود، اما به اشتباه در نسخه حاضر که لابد بر اساس نسخه/نسخه‌های مادری از نسخه‌های آن نویسندگان نوشته شده، این اثر به شریف مرتضی نسبت داده شده است. به‌ویژه به این علت که — چنانکه گفتیم — مطالب کتاب «الحدود و الحقائق» با کلام بهشمی و با نظام کلامی شریف مرتضی سازگار نیست و باید نوشته دانشمندی از دوره‌ای متأخرتر و شاید با تأثیرپذیری از اندیشه کلامی ابوالحسین بصری باشد. خطبه کتاب هم بیشتر به نویسندگان متأخرتر شبیه است. در میان نویسندگان این مجموعه، بیش از همه احتمال دارد که این اثر تألیف شخصی به نام ابوطالب الخطیب البزوفری باشد که در دنباله او را معرفی خواهیم کرد.

پیش از معرفی این شخص باید این نکته را متذکر شویم که گرچه در معالم العلمای ابن شهر آشوب «الحدود و الحقائق» به شریف مرتضی منتسب شده و تاکنون تصور می‌شده که مراد از این کتاب، همین رساله‌ای است که تحت این عنوان منتشر شده، اما ابن شهر آشوب خود در کتاب اعلام الطرائق که در زمینه حدود و حقائق است و دست‌کم دو نسخه خطی از آن باقی مانده^۱ از متن حاضر نقلی نمی‌کند و برعکس هر جا که در شرح اصطلاحات کلامی و اصولی از شریف مرتضی نقلی می‌کند مطالبش با رساله «الحدود و الحقائق» به کلی متفاوت است و این خود نشان می‌دهد که اولاً رساله «الحدود و الحقائق» از شریف مرتضی نیست و ثانیاً اینکه اگر خود ابن شهر آشوب رساله «الحدود و الحقائق» را به نام شریف مرتضی ثبت کرده بوده، مرادش رساله‌ای غیر از این رساله «الحدود و الحقائق» بوده است. البته معلوم نیست که استناد نقل‌های ابن شهر آشوب در اعلام الطرائق به رساله‌ای خاص از شریف مرتضی بوده باشد؛ بلکه کاملاً محتمل است که او این موارد را از کتاب‌های گوناگون شریف مرتضی در اثرش نقل کرده باشد؛ گرچه احتمال وجود رساله‌ای به نام «الحدود» از شریف مرتضی منتفی نیست.

از دیگر سو، نقل‌های ابن شهر آشوب با آن رساله دوم و گردآمده ابن قاروره از

۱. نویسنده این سطور سال‌ها پیش این رساله را در مجله نشر دانش معرفی کرده است. متن کامل آن نیز منتشر شده است. اعلام الطرائق فی الحدود و الحقائق، تحقیق سیدعلی طباطبایی یزدی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۹۳.

آثار شریف مرتضی هم منطبق نیست و بنابراین باید راجع به متن/ متن‌های دیگری از شریف مرتضی باشد. به هر حال، کاملاً محتمل است که رساله «الحدود و الحقائق» همراه دست‌کم یک کتاب دیگر که در پایان فهرست ابن شهر آشوب از آثار شریف مرتضی نام برده شده است، از اضافات ناصحیح کاتبان بعدی باشد یا اینکه این اطلاعات مربوط به شرح حال عالم دیگری بوده که نامش درست بعد از نام شریف مرتضی در معالم العلماء آمده بوده اما در نسخه‌های بعدی نام نویسنده حذف شده و تنها نام کتاب‌های او درست در دنباله فهرست آثار شریف مرتضی ضبط و ثبت شده بوده است. اگر این احتمال درست باشد، آیا می‌توان این نویسنده را محتملاً همان ابوطالب الخطیب البزوفری دانست که قبلاً نامش آمد؟ اینجا مناسب است ببینیم که این دانشمند کیست و چرا این احتمال قابل طرح است.

از این دانشمند البته اطلاع زیادی نداریم. نام او به مناسبت ذکر شماری از دانشمندان شیعی در کتاب نقض در کنار نام کسانی چون سدیدالدین حمصی، متکلم معروف شیعی ری، یاد شده است. عبارت صاحب نقض چنین است: «... و السدید محمود الحمصی، همه متبحران علماء بزرگ، و الشیخ الفقیه الحسین الطحالی، و الفقیه ابوطالب البزوفری بمشهد امیر المؤمنین...»^۱. تا اینجا، معلوم است که این ابوطالب البزوفری فقیه ساکن نجف و دست‌کم معاصر صاحب نقض و اندکی پیرتر از او بوده است و به هر حال احتمال دارد که نامش در کتاب معالم العلماء، که نویسنده‌اش ابن شهر آشوب معاصر همین دوران بوده، آمده باشد.

از دیگر سو، در فهرست منتجب‌الدین از یک بزوفری دیگری یاد شده که به احتمال بسیار زیاد مقصود همین ابوطالب البزوفری یادشده در کتاب نقض است. در کتاب منتجب‌الدین از او با عنوان «الشیخ الصالح أبوطالب علی بن احمد البزوفری» یاد شده است.^۲ شیخ منتجب‌الدین او را «نزیل الری فقیه ثقة» خوانده که با گفتار صاحب نقض که او ساکن نجف بوده مغایرت دارد (مگر آنکه مقصود از «مشهد امیرالمؤمنین» را مشهد/ مسجد الغری در محله زامهران ری بدانیم که از

۱. نک: نقض، ۲۱۲.

۲. نک: فهرست منتجب‌الدین، ۸۹؛ نیز مقایسه شود با چاپ محقق طباطبایی و چاپ موجود در مجلدات پایانی بحار الأنوار؛ نیز نک: آقابزرگ طهرانی، الثقات المیون فی سادس القرون، ۱۸۰.

آن اطلاعاتی در منابع هست)^۱؛ اما دور نیست که وی در اواخر عمر به ری آمده و آنجا ساکن شده بوده است. چنان‌که پیش‌تر گفتیم در مجموعه کهنسال ۶۵۷ق به خط «المولی مهدی بن الحسن بن محمد النیرمی الجرجانی» موجود در نجف، که شامل تعدادی رساله‌های کلامی/ اعتقادی و فقهی است، نام یک بزوفری به‌عنوان نویسنده رساله‌ای در این مجموعه دیده می‌شود که متأسفانه از این مجموعه عکسی در اختیار نیست و من نمی‌دانم سرنوشت آن چه بوده است، اما به هر حال آقابزرگ طهرانی در الذریعه وصفی از شخصی به نام خطیب بزوفری به دست می‌دهد که نویسنده رساله‌ای در این مجموعه بوده است. مشخصات این خطیب بزوفری تا اندازه‌ای متفاوت از ابوطالب بزوفری مذکور در کلام منتجب‌الدین است، اما به نظر می‌رسد باز اینجا منظور همو باشد. اینجا عبارت آقابزرگ را نقل می‌کنم:

مسألة ابن السبیل و إنه المجتاز إلى السفر أو خصوص المنقطع به فی السفر من أمالی الإمام سدید الدین أبی طالب بن محمد بن أحمد الخطیب البزوفری، فی مجموعة كلها بخط مهدی بن الحسن بن محمد النیرمی الجرجانی فرغ منها سنة ۶۵۷^۲.

بعید نیست که نام این ابوطالب البزوفری در واقع «ابوطالب علی بن محمد بن احمد» بوده و در کتاب منتجب‌الدین نام پدر در نسب از میان افتاده است. آیا ممکن است که نام این «علی بن محمد بن احمد الخطیب البزوفری» در کتاب معالم العلماء درست بعد از نام «علی بن الحسین الشریف المرتضی» آمده بوده و آنگاه به دلیل افتادن نامش در نسخه‌های خطی، نام آثارش در پایان فهرست آثار شریف مرتضی قرار گرفته بوده است؟

گفتیم که رساله «الحدود و الحقائق» که نامش در بخش پایانی لیست آثار شریف مرتضی در معالم ابن شهر آشوب آمده، در این مجموعه که گویا کهنه‌ترین نسخه آن است دیده می‌شود. بعید نیست این رساله هم از تألیفات همین ابوطالب البزوفری بوده که در این مجموعه، که رساله‌ای دیگر هم از او دارد، قرار داده شده است. در این قسمت پایانی از سیاهه آثار شریف مرتضی در معالم العلماء، نام یک اثر

۱. نک: تعلیقات نقض، ۱/ ۲۹۰ - ۲۹۲.

۲. الذریعه إلى تصانیف الشیعة، ۲۰/ ۳۸۲؛ نیز رک: همان، ۱۴/ ۲۱۳.

دیگر نیز آمده که آن هم مشکوک الانتساب به شریف مرتضی است: کتاب انقاذ البشر که در جای دیگر نشان دادیم که نمی‌تواند تألیف شریف مرتضی باشد و گویا باید آن را تألیفی متأخرتر بدانیم.^۱

آنچه در فهرست پایانی کتاب ابن شهر آشوب دیده می‌شود، بعد از یادکرد از «تمة أنواع الأعراض من جمع أبي رشيد النيسابوري» که ظاهراً باید آن را از تألیفات شریف مرتضی به حساب بیاوریم (و البته به چاپ هم رسیده است)، شامل این کتاب‌هاست: الخطبة المقمصة، الحدود والحقائق، إنقاذ البشر من القضاء والقدر.^۲ می‌دانیم که مراد از «الخطبة المقمصة» خطبه معروف به ششقیه است و می‌دانیم که شریف مرتضی شرحی بر آن دارد.^۳ از «تفسير الخطبة الششقية» در فهرست بصری یاد شده، بنابراین، ظاهراً نباید در انتساب این اثر و نسخه‌های موجود چاپ‌شده آن به شریف مرتضی تردیدی روا داشت، گرچه در معالم العلماء، اینجا تنها از خطبه و نه تفسیر آن یاد شده است.^۴ اما انتساب آن دو کتاب دیگر، یعنی رساله حدود و نیز انقاذ البشر، چنانکه دیدیم، مشکل دارد و ظاهراً — اگر یادکرد آن دو را الحاقی دوره‌های بعد ندانیم — باید آن دو کتاب را تألیف دانشمندی دیگر دانست که شاید ابوطالب البزوفری باشد که به علت افتادگی نام او در نسخه‌های معالم العلماء، به شریف مرتضی نسبت داده شده است. این در حالی است که تعلق هر دو کتاب به نویسنده‌ای امامی مذهب جای بحث دارد و احتمالش چندان زیاد نیست.

۱. رک: مقالة «مشکل انتساب کتاب انقاذ البشر من الجبر والقدر به شریف مرتضی» در همین مجموعه.
۲. در چاپ‌های معالم العلماء میان «الخطبة» و «المقمصة» فاصله متمایزکننده دیده می‌شود؛ گویی این دو عناوین دو کتاب جداگانه‌اند؛ نک: معالم العلماء، ۷۱ تا ۷۲.

۳. برای خطبه مقمصة؛ نک: حمصی، المنقذ من التقليد، ۳۲۲/۲؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، ۲۰۴/۲.

۴. نک: ریاض العلماء، ۳۸/۴؛ نیز نک: رسائل الشریف المرتضی، ۱۰۷/۲: «مسألة یحیط علی تفسیر الخطبة المقمصة وهی الششقية، من إملاء السيد المرتضی (رضی الله عنه) من کلام أمير المؤمنين علیه السلام...».

رساله کلامی نویافته، از شریف مرتضی یا از عالم امامی ابوالفضل طرابلسی؟^۱

از مباحثی که در میان متکلمان مذاهب مختلف به‌ویژه معتزلیان مطرح بوده این است که در وجود انسانی مخاطب تکلیف و آن که مبدأ کنش انسانی و بالضروره مخاطب تکلیف است چه چیزی است؟ این بحث البته ریشه در منظری داشته که متکلمان در رابطه با تحلیل ماهیت اجسام و جواهر و اعراض و فعل انسانی داشته‌اند. از آنجا که از دیدگاه متکلمان مسئله حقیقت وجود انسانی با مسئله تکلیف ارتباط تام داشته، این بحث یعنی تعیین مخاطب حقیقی تکالیف خود به بحث درباره حقیقت انسان و تعریفی که از آن داشته‌اند در میان متکلمان منجر می‌شده است. آنان در این رابطه ضمن تحلیل دیدگاه‌های متفاوت، بحث را به حقیقت حیات و آنگاه بحث از روح نیز می‌کشاند و از آنجا که دیدگاه آنان درباره دوگانه جواهر و اعراض و تحلیل وجودات اجسام و صفات آنها با دیدگاه فلاسفه به کلی متفاوت بوده، بحث از حقیقت فعل انسانی و فاعل حقیقی در وجود انسان آنان را به بحث درباره نظرات مخالفانشان از میان فلاسفه درباره نفس ناطقه و عقل و مبدأ کنش‌های انسانی می‌کشاند است. در این میان، آرای برخی متکلمان با نظرات

فلاسفه شباهت‌هایی داشته که خود غیر مستقیم آنان را به واکنش در برابر فلاسفه هم وامی داشته است. این بحث‌ها به طور کلی در ضمن بحث‌هایی مانند ماهیت انسان و یا تعریف و صفات مکلف و از این دست در کتاب‌های کلامی مطرح می‌شده است؛ کما اینکه این بحث با بحث از مخاطب ثواب و عقاب الهی و محل این دو بعد از مرگ و اعاده بعد از مرگ و از این قبیل مستقیماً پیوند داشته است.^۱

در این میان، این بحث همواره در میان متکلمان شیعه امامی از اهمیتی خاص برخوردار بوده؛ به‌ویژه اینکه میان بنی نوبخت و شیخ مفید، از یک سو، و شریف مرتضی و اتباع او، از دیگر سو، در این مسئله اختلاف نظر وجود داشته است. برای همین، در منابع از تألیف کتاب‌های مختلفی در این موضوع از سوی بنی نوبخت (ابوسهل و حسن بن موسی) و نیز ابوالجیش بلخی و شیخ مفید و بعد از این دوره از سوی ابویعلی جعفری و نیز اسعد بن احمد طرابلسی، شاگرد ابن براج، اطلاع داریم؛ آثاری با عناوینی مانند «أن الإنسان/الفعال غیر هذه الجملة» که طرفداران بنی نوبخت نوشته‌اند یا «أن الانسان/الفعال هو هذه الجملة» که معتزلیان بهشمی مانند شریف مرتضی نوشته‌اند و همچنین عنوان‌هایی کلی مانند «حقیقة الانسان».^۲

در میان مجموعه‌های موجود در کتابخانه مجلس در تهران (با شماره ۱۰۱۸۸) مجموعه‌ای است که در آن رساله‌ای درباره «الحی الفعال»، یعنی همین موضوع مورد بحث دیده می‌شود. این رساله در ضمن این مجموعه با کتابت ۹۵۸ق و در چند برگ (۶۶ تا ۷۴) دیده می‌شود. در آغاز و با یک گواهی که به «سید مهنا بن سنان الحسینی» می‌رسد. این رساله را تألیف شریف مرتضی قلمداد کرده‌اند و با عنوان «مسئله فی بیان حقیقة (با تصحیح بین السطور) الحی الفعال و ذکر الخلاف فیهِ والدلالة علی الصحیح فی ذلک». در این رساله، بحث نویسنده با رد بر گفتار

۱. نک: شریف مرتضی، الذخیره، ۱۱۴ به بعد؛ شیخ طوسی، الاقتصاد، ۱۱۳ به بعد؛ حمصی، المنقذ من التقليد، ۲۹۱/۱ به بعد و نیز در کتاب‌های کلامی معتزلیان و اشعریان که در این مختصر مجالی برای ذکر آن نوع منابع نیست؛ برای خلاصه‌ای از این بحث‌ها؛ نک: بحار الأنوار، ۱/۵۸ به بعد.

۲. نک: رجال نجاشی، ۳۱، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۲۲؛ طوسی، الفهرست، ۱۰۹، چاپ قدیم؛ ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۴۷/۳۵ تا ۴۴۸؛ نیز توضیحات نویسنده این سطور در ذیل مقالات ابوسهل نوبختی، ابویعلی جعفری، ابوالجیش بلخی و اسعد بن ابی روح طرابلسی در مجلدات دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ نیز نک: بخش مربوطه در رساله دانشیاری نگارنده در رابطه با فلسفه طبیعی معتزله مطرفی که در آنجا به تفصیل تمام ابعاد این بحث را روشن کرده‌ام.

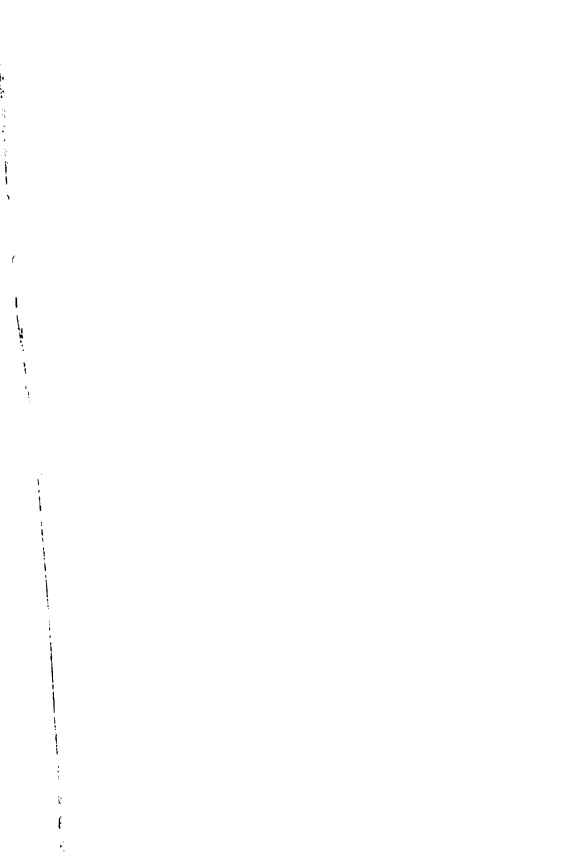
فلاسفه درباره حقیقت نفس به عنوان «الحی الفعال» آغاز می‌شود و در دنباله بر سبک همان سنت ادبی پیش‌گفته موضوعات مرتبط مورد مذاقه و بحث و نظر قرار گرفته است. گرچه شریف مرتضی در الذخیره و نیز در یکی دیگر از آثارش در اجوبه مسائل (در «الرملیات») به این موضوع پرداخته و اصلاً در میان امامیه او با نگرش بهشمی خود به رد آرای شیخ مفید و بنی نوبخت آغاز کرده است.

نوع تعابیر این رساله و به‌ویژه تعابیری که در رابطه با شخصی که رساله برای او نگاشته شده دارد و با سبک شریف مرتضی متفاوت است، بسیار بعید است که این رساله تألیف او باشد؛ به‌ویژه اینکه رساله‌ای مستقل به این نام به او در کتاب‌شناسی‌ها نسبت نداده‌اند. با این وصف، نکته جالب توجه این است که نویسنده در این رساله از شریف مرتضی یادی نمی‌کند، در حالی که اگر رساله متأخرتر از زمان او بود می‌بایست علی القاعده آن‌گاه که رأی شیخ مفید را نقل و رد می‌کند و در برابر رأی خودش دفاع می‌کند، یادی از شریف مرتضی می‌کرد. به هر حال، مسئله همچنان محل تردید باقی خواهد ماند.

یک احتمال این است که این رساله را نسخه‌ای از کتاب البیان عن حقیقة الإنسان تألیف شاگرد ابن برّاج، یعنی ابوالفضل اسعد بن احمد بن ابی روح طرابلسی بدانیم.^۱ این رساله را در دست تصحیح دارم. از آن یک نسخه دیگر هم معرفی کرده‌اند که هنوز ندیده‌ام. امید دارم تا انتشار متن رساله اطلاعات دیگری به دست آید که ما را در هویت نویسنده این رساله کمک کند و مجالی باشد تا - ان شاء الله - در مقدمه تحقیق، این اطلاعات تازه را مطرح کنیم.^۲

۱. نک: ذهبی، تاریخ الاسلام، ۴۴۷/۳۵ - ۴۴۸.

۲. برای اسعد بن احمد طرابلسی، نیز نک: یادداشت ما درباره رساله عیون الأدلهی او.



تکه‌ای منسوب به شریف مرتضی در تفسیر سورة «هل اتی»؟^۱

در کتابخانه تیموریه به شماره تفسیر ۳۴۹ نسخه‌ای از قرن چهاردهم تحت عنوان تفسیر سورة هل اتی هست که در عنوان نسخه به شریف مرتضی نسبت داده شده است. البته یک نسخه دیگر از این کتاب را هم که از سال ۱۱۱۱ق است سیدمحسن امین در اعیان الشیعه^۲ معرفی کرده که آنجا هم به شریف مرتضی منسوب شده است. این کتاب قطعاً از شریف مرتضی نیست. خود نسخه هم، با اینکه نسبتاً پربرگ است، کاملاً پیداست قطعه‌ای از کتاب و یا تفسیری کامل و یا به هر حال بزرگ‌تر است. در صفحه ۲۸ نسخه، نویسنده اشاره می‌کند که این تفسیر در اصل در مجالسی ارائه شده و در واقع تنظیم کتاب بر اساس همان مجالس نویسنده بوده است. نویسنده، هر که بوده، با کلام و آرای کلامی متکلمانی مانند ابو عبد الله بصری (ص ۹۴) آشنا بوده و از متن کتاب پیداست که جدید نیست. یک جا (ص ۹۴) از کرامیه یاد می‌کند که خود نشان دیگری است که کتاب نمی‌تواند از شریف مرتضی باشد، چون در دوره شریف مرتضی در بغداد به آرای کرامیه توجهی نمی‌شد. با این

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۴ خرداد ۱۳۹۸

۲. اعیان الشیعه، ۴۲۷/۹.

وصف، همین مورد و موارد دیگر در کتاب احتمالاً بتواند قرینه‌ای باشد که کتاب در خراسان نوشته شده است. از سبک تدوین کتاب و اینکه بر اساس مجالس است و اینکه یک جا هم از منبر علما سخن می‌گوید (ص ۱۰۳) چنین می‌نماید که نویسنده خود اهل وعظ بوده است.

من احتمال می‌دهم این نسخه تکه‌ای از تفسیر فتال نیشابوری (د. ۵۰۸ ق) باشد که به التتویر فی معانی التفسیر موسوم بوده است.^۱ می‌دانیم که او واعظ بوده و نوشته‌هایش به سبک اهل وعظ است. نام خودش محمد و نام پدر او طبق یک گزارش حسن بوده است. بعید نیست که بر اثر اشتباه، کاتبان نسخه‌های مادر نام او و پدرش را بدون لقب فتال و به اشتباه به صورت محمد بن الحسین آورده بودند و آن‌گاه به مرور زمان بعدها نویسنده را الشریف الرضی محمد بن الحسین که شهرت به تفسیر داشته تصور کرده‌اند و آن‌گاه در مرحله آخر این مسیر در نسخه‌های بعدتر نام او به الشریف المرتضی (برادر الشریف الرضی) تبدیل شده باشد. این البته تنها یک احتمال است.

پیشنهاد من این است که متن این نسخه خطی منتشر شود.

نکته‌هایی درباره آثار شریف مرتضی^۱

۱. اجوبه تبانیات شریف مرتضی

این رساله از مهم‌ترین رساله‌های شریف مرتضی است. موضوع آن درباره اخبار آحاد و اجماع و دیدگاه شریف مرتضی درباره این دو موضوع است. پرسش‌ها را ابن التبان که خود در این فن تخصص داشته و با آرای معتزلیان کاملاً آشنا بوده طرح کرده و در واقع، همان‌طور که مرتضی خود می‌گوید پرسش‌ها در حقیقت چالشی بوده است. متن پرسش‌ها هم بلند است و تنها سؤالاتی کوتاه و از سر استفتاء نبوده است. متأسفانه این رساله به حالت بسیار آشفته‌ای چاپ شده و بخش‌هایی از آن اصلاً قابل فهم نیست. جاهای متعدد آن هم افتادگی دارد. خوشبختانه از آن نسخه‌ای (البته ناقص) در کتابخانه آستان قدس از سده هفتم قمری هست. باید این رساله با دقت تصحیح شود. خلاصه مطالب آن را در کتابی که با آقای امین احتشامی درباره خبر واحد نوشته‌ایم به انگلیسی ترجمه و تحلیل کرده‌ایم.

۲. سه کتاب تازه از شریف مرتضی

از الطاف الهی به من این بوده که در کشف و توجه دادن به سه کتاب مهم شریف

مرتضی سهمی داشته باشم: سال‌ها پیش در کتابخانه آستان قدس نسخه کتاب الصرّفه را برای نخستین بار شناسایی کردم. در فهرست کتابخانه، این نسخه به عنوان کتابی مجهول شناسایی شده بود و البته به دلیل قدمت نسخه به خاطر دارم شاید تنها بیست دقیقه‌ای به من فرصت داده شد در حضور یکی از متولیان کتابخانه نسخه را از نزدیک ببینم. به لطف الهی، در همان مدت کوتاه نسخه را شناسایی کردم و در مراجعت به تهران مقاله‌ای نوشتم در معرفی کتاب که در نشر دانش منتشر شد. بعداً از ابن عم دانشمندم آقای محمدرضا انصاری قمی خواستم که کتاب را تصحیح کند و او تمام همت خود را در تصحیحی پاکیزه از کتاب به کار گرفت و کتاب منتشر شد. چند سال پیش، در برلین، نسخه رساله اجوبه سلاریه را در کتابخانه دولتی آنجا دیدم و بعد با نگاه به فهرست‌ها و مقایسه آغازها و انجام‌ها دیدم که نسخه‌های دیگری از کتاب هم در ایران موجود است و از آن جمله نسخه کهنسالی در آستان قدس که مورد توجه قرار نگرفته بود و بسان کتابی مفقود تلقی می‌شد. همان زمان مقاله‌ای درباره اجوبه سلاریه نوشتم و همینک این رساله مهم شریف مرتضی با تصحیح من و زاینه اشمیتکه در چاپخانه است. رساله سلاریه از مهم‌ترین نوشته‌های شریف مرتضی در لطیف الکلام است.

همان زمان که روی سلاریه کار می‌کردم دیدم در مجموعه کهنسال یادشده آستان قدس لایه‌لای برگ‌های رساله تبانیه مطالبی هست که مربوط به آن نیست. با تحقیق و تفحص و دقت در مجموعه‌های خطی دیگر، که در برلین عکس‌هایی از آنها داشتم، پی بردم که اجوبه طرابلسیات اولی از شریف مرتضی، که از مهم‌ترین رساله‌های اوست و قرن‌ها مفقود تلقی می‌شد، موجود است با اینکه نظر کسی را تا آن زمان به خود جلب نکرده بود. همان زمان مقاله‌ای نوشتم و با همکاری زاینه اشمیتکه آن را تصحیح کردیم (بر اساس نسخه کهنسال و البته ناقص آستان قدس و چندین نسخه دیگر آن). از آن زمان تاکنون تحلیلی تفصیلی بر رساله اجوبه طرابلسیات اولی می‌نویسم که امید می‌برم با برگزاری کنفرانس شریف مرتضی در قم آن را به ناشر بسپارم. این رساله از جهتی از مهم‌ترین رساله‌های مرتضی است و در آن بحث‌های مهمی در خصوص مباحث کلامی دیده می‌شود. فحمداً له ثم حمداً له.

۳. وضعیت تصحیح رسائل شریف مرتضی

بی‌تعارف بگویم در سرتاسر عمرم تصحیح متونی را به بدی و آشفتگی و شلختگی در کار نشر رسائل شریف مرتضی که به همت دو بزرگوار سال‌ها پیش منتشر شد ندیده‌ام. بی‌تردید وضعیت این متون چاپی به مراتب از بدترین نسخه‌های خطی این متن‌ها بدتر است. ای کاش این عزیزان این مجموعه را منتشر نمی‌کردند و می‌گذاشتند کسانی با صلاحیت لازم در این کار و با دقت و تأمل این متن‌ها را منتشر کنند. اصلاً چیزی بالاتر بگویم. چاپ این مجموعه نه تنها کمکی به شناخت ما از شریف مرتضی نکرد بلکه باز بی‌تردید می‌گویم در تحریف شخصیت و اندیشه‌های او تأثیری تمام داشته است. چنان‌که در چند مقاله نشان داده‌ام، بخشی از رساله‌های چاپ‌شده در این کتاب چهار جلدی اصلاً تألیف مرتضی نیست و بخشی دیگر به قدری با تحریف منتشر شده که گاه مطالب مرتضی به کلی نامفهوم است. گویا ویراستاران این کتاب متن‌ها را بی‌آنکه بخوانند تصحیح کرده‌اند. کتاب الذخیره هم به همین اندازه بد تصحیح شده است. شریف مرتضی در تصحیح مجموعه آثارش تا حالا که چندان خوش اقبال نبوده است.

۴. نسخه‌های خطی آثار شریف مرتضی

از اقبال بد شریف مرتضی گفتم. اینجا بد نیست به وضعیت نسخه‌های خطی آثار او اشاره کنم. جدا از چند اثر شریف مرتضی مانند امالی که نسخه‌های کهن متعدد دارد، از بیشتر آثار شریف مرتضی نسخه کهن یا وجود ندارد یا بسیار محدود است. آثار ادبی او از اقبال بیشتری برخوردار بوده‌اند. فضل‌الله راوندی در حفظ و روایت آثار ادبی مرتضی سهم مهمی دارد. در مقابل، از آثار کلامی او تعداد نسخه‌های قدیمی بسیار محدود است. در این میان، یک نسخه کهنه از الذخیره موجود است که توسط قرائیم محفوظ مانده است. دیگر نسخه‌های الذخیره نسخه‌های چندان مطلوبی نیستند. الملخص تنها یک نسخه متأخر دارد. الذریعه‌ی مرتضی هم وضعش چندان بهتر نیست، گرچه چند نسخه متأخر دارد. الشافی که مهم‌ترین اثر شریف مرتضی است نسخه کهنسال ندارد. خوشبختانه الصرفه او نسخه کهنسال دارد گرچه تنها نسخه موجود کتاب است.

وضعیت رسائل او هم بهتر نیست. جز نسخه کهن آستان قدس و نسخه کهن سلاریه در برلین و چند نمونه محدود دیگر، بیشتر رسائل و اجوبه او نسخه‌های جدید و مملو از اشتباهات دارد. به عقیده من، مخالفت با علم کلام بهشی و همچنین ظهور کلام فلسفی خواجه و جریان‌های حدیث‌گرا همه و همه در از میان رفتن آثار کلامی شریف مرتضی تأثیر داشته است. متأسفانه مهم‌ترین آثار فقهی و خلافتی او نیز از میان رفته است. آنچه هم از نسخه‌های رسائل و اجوبه شریف مرتضی در اختیار است به قدری آشفته و برگزیده‌هایی از اینجا و آنجاست که هویت و منبع اصلی آن مسائل همه‌جا دقیقاً روشن نیست.

۵. چگونه اصالت کتاب‌های شریف مرتضی را بررسی کنیم؟

به شریف مرتضی آثاری نسبت داده شده که نامشان در فهرست‌های نجاشی و شیخ و بصروی دیده نمی‌شود. برخی از این آثار بی تردید اصیل‌اند. منتها شماری دیگر هستند که اصالت آنها قطعاً درست نیست، مانند انقاذ البشر و رسالة الحدود والحقائق. برخی هم اصالتشان جداً مورد تردید است.

به نظر من، یکی از راه‌های سنجش اصالت آثار شریف مرتضی این است که آیا در این آثار به کتاب‌های دیگرش ارجاع داده یا خیر. شریف مرتضی را عادت این بوده که در نوشته‌هایش به آثار قدیم‌تر خود به‌ویژه آثار مهمش مانند الشافی و المقنع و الملخص و الذخیره و برخی اجوبه قدیمی ارجاع دهد. کمتر کتاب اصیلی از مرتضی هست که ارجاع به آثار قدیم‌تر خودش در آن نباشد. این به نظر من یکی از ملاک‌های مهم در تشخیص اصالت کتاب‌هایی است که انتساب آنها با مشکل روبه‌روست.

۶. نسبت کتاب الذخیره با کتاب الملخص مرتضی

قبلاً درباره این موضوع نوشته‌ام. من معتقدم کتاب الذخیره در آغاز به‌صورت نوشته‌ای مختصر در علم کلام و از آغاز بحث‌های معمول در کتاب‌های کلامی نوشته شد اما بعد از آنکه مرتضی تحریر و املاي الملخص را رها کرد تصمیم گرفت درست از جایی که الملخص رها شد سیر مباحث الذخیره را به‌صورت تفصیلی

طرح و بحث کند. نتیجه اینکه این دو کتاب با یکدیگر و مجموعاً کل مباحث کلام را به صورت تفصیلی پوشش می‌دهد. اینجا سند دیگری را می‌آورم که باز همین فرضیه را تأیید می‌کند:

شریف مرتضی در پایان کتاب *جمل العلم والعمل* می‌نویسد:

وإذا كنا قد انتهينا إلى هذه الغاية فقد وقينا بما شرطنا في صدر هذا الكتاب، فمن أراد التزید فی علم أصول الدین والغوص إلى أعماقه وتغلغل شعبه فعليه بكتابنا المرسوم بـ "الذخيرة"، فإن أثر الزيادة والاستقصاء فعليه بكتابنا "الملخص" ومن أراد التفريع واستيفاء الشرع وأبوابه فعليه بكتابنا المعروف بـ "المصباح" ومن أراد الاختصار فما آوردنا هنا كاف شاف.

این عبارات نشان می‌دهد که کتاب *الذخیره* در طرح اولیه، کتاب کاملی بوده اما در قیاس با *الملخص* تفصیلات کمتری را به بحث می‌گذاشته است. کتاب *جمل العلم والعمل* را مرتضی گویا زمانی می‌نوشته که هنوز تألیف *الملخص* تمام نشده بوده است. در این کتاب، مرتضی به کتاب *الصرفه* خود هم ارجاع می‌دهد (ص ۱۹ چاپ موجود در رسائل). می‌دانیم که *الصرفه* از کتاب‌های نسبتاً اولیه مرتضی است که گویا کم‌وبیش هم‌زمان با الشافی نوشته شده است، زمانی که شریف مرتضی با خواندن *المغنی* تلاش کرد به برخی مطالب قاضی *عبدالجبار* پاسخ دهد. همه کتاب‌هایی که در اینجا نام برده شد (و از جمله *المصباح* در فقه که مفقود است) کم‌وبیش از نخستین تألیفات مرتضی است.

۷. «مسألة في خلق الافعال» از شریف مرتضی نیست.

این رساله کوتاه که در جلد سوم رسائل الشریف المرتضی چاپ شده نباید از او باشد. شیوه تألیفی آن با آثار مرتضی متفاوت است و بیشتر چنین می‌نماید که تألیفی باشد از قاضی *عبدالجبار* یا یک معتزلی غیر شیعی قبل از دوران مرتضی. در این رساله، از اشاعره یاد نشده و تنها از آنان با تعبیر کلی مجتبه یاد شده که خود قرینه‌ای است بر تألیف آن در قرن چهارم و شاید قبل از عصر شکوفایی مرتضی.

۸. «مسألة فی نفی الرویه» از مرتضی نیست.

این رساله هم که در مجلد سوم رسائل چاپ شده نباید از او باشد و اصلاً گویا تکه‌ای است از کتابی دیگر به احتمال قوی از یک معتزلی غیر شیعی، شاید از زمان قبل از قاضی عبدالجبار؛ آن زمان که هنوز مرسوم بود از مرجئه در شمار گروه‌های کلامی یادی شود (نک: ص ۲۸۱). کتاب بی تردید تألیف یک عالم غیر شیعی است و به نظر من باید در قرن چهارم تألیف شده باشد.

۹. مسألة فی الحسن والقبح العقلي

این رساله با وجود آنکه در آن قرینه استواری وجود ندارد که از مرتضی باشد اما احتمالاً از اوست؛ یکی از قرائن همین است که در آن طبق شیوه معمول خودش می‌نویسد: وقد بینا الکلام فی هذه المسألة واستقصیناه فی مواضع من کتبنا (رسائل، ج ۳، ص ۱۸۰). این شیوه ارجاع‌دهی مرتضی است.

۱۰. مسألة فی احکام اهل الآخرة

با اینکه انتساب این رساله مهم به مرتضی بر اساس شواهد بیرونی نیست، اما بی تردید این اثر تألیف اوست. شیوه بحث در این رساله کاملاً سبک بحث‌های مرتضی را دارد و تعابیرش شبیه تعابیر او در کتاب‌های مسلم الثبوت است (مانند تعبیر: مما یمضی فی الکتب...، ص ۱۳۴ ج ۲ رسائل یا نحوه بحث از «إن قیل... قُلْتُ» هایش). همچنین وقتی از شیوخ معتزله مانند ابوالقاسم بلخی یاد می‌کند از آنان تعبیر به «شیخنا» نمی‌کند، بنابراین نویسنده معتزلی کتاب نمی‌تواند یک معتزلی غیر شیعی باشد.

۱۱. حقیقت کتاب انقاذ البشر منسوب به شریف مرتضی

قبلاً هم نوشته‌ام که این کتاب در کلیت آن نمی‌تواند تألیف شریف مرتضی باشد.^۱ حال می‌خواهم نکته‌ای را اینجا اضافه کنم که تقریباً تکلیف کتاب را روشن می‌کند. این کتاب در واقع یک کتاب نیست. این کتاب در واقع سه متن است:

۱. رک: «مشکل انتساب کتاب انقاذ البشر من الجبر والقدر به شریف مرتضی» در همین مجموعه.

متن اول که در چاپ رسائل از آغاز کتاب از صفحه ۱۷۷ شروع می‌شود و تا صفحه ۲۲۴ پایان می‌گیرد در واقع تألیف دانشمندی است معتزلی و غیر شیعی که کتاب دیگری هم داشته با عنوان صفوة النظر. از هویت او اطلاعی نداریم. در صفحه ۲۲۴ عبارت نویسنده به گونه‌ای است که خبر از پایان کتاب می‌دهد.

بخش دوم این کتاب از صفحه ۲۲۴ شروع می‌شود و به کلی نوع تقریر مطالب و موضوعاتش با مباحث بخش قبلی متفاوت است. در این قسمت، نوع مطالب بسیار نزدیک به طرح مباحث ازسوی شریف مرتضی است و به نظر من دلیل انتساب کل این اثر به او هم همین تکه بوده است. در واقع این قسمت، که تا صفحه ۲۳۹ ادامه دارد، بسیار محتمل است که از خود مرتضی باشد و، به علت از میان رفتن برگ صفحه عنوان میان بخش اول و دوم در نسخه خطی مادر، کتاب دوم دنباله کتاب اول فرض شده است (حتی ممکن است بخشی از آغاز کتاب دوم هم در این میان افتاده باشد).

بخش سوم این متن، که از صفحه ۲۳۹ شروع می‌شود و تا صفحه ۲۴۷ و پایان کتاب ادامه می‌یابد، باز با بخش دوم ارتباطی ندارد. بخش دوم در صفحه ۲۳۹ پایان می‌گیرد و درست همان‌جا عبارت نویسنده به گونه‌ای است که گویی متن کتاب دوم پایان گرفته است. متن سوم تکه‌ای است از یک کتاب که گویا نویسنده‌اش امامی مذهب نباشد. این بخش استناداتی است به احادیث نبوی و طبعاً توقع این نیست که از احادیث امامان در آن سخنی رود، اما نوع تقریر مطالب تألیف آن را ازسوی عالمی امامی و به‌ویژه شریف مرتضی دور می‌کند. البته در صفحه ۲۴۱ تعبیر «رواه العامة» دارد که طبعاً نمی‌شود به قلم یک سنی مذهب باشد، هرچند بعید نیست که این بخش سوم از یک نوشته معتزلی غیر شیعی اقتباس شده باشد. بعید هم نیست که این قسمت آخر دنباله بخش اول باشد، اما چنانکه گفتم تقریباً می‌توان مطمئن بود که متن دومی ارتباطی با متن نویسنده صفوة النظر ندارد و ساختار و سبک قلم به کلی متفاوت است. بدین ترتیب تنها بخشی کوتاه از این متن از شریف مرتضی است.

۱۲. حقیقت دسته‌های سه‌گانه جوابات مسائل اهل الموصل شریف مرتضی

شریف مرتضی یک بار در آغاز دوران شکوفایی علمی‌اش به پرسش‌هایی از اهل موصل پاسخ داده بوده که می‌دانیم در موضوعات کلامی و اصولی و نه فقهی بوده

است. قبلاً در یک یادداشت دربارهٔ این اجوبه نوشتیم.^۱ او سال‌ها بعد دو دسته پرسش فقهی ازسوی اهل موصل دریافت کرد که موضوع آن پرسش‌ها فقهی بود. در نسخه‌های خطی و نیز در فهرس قدیم آثار مرتضی، گاهی آشفته‌گی‌هایی در مورد این دو دسته جواب مسائل اهل الموصل دیده می‌شود. آنچه از مجموع گزارش‌ها برمی‌آید این است که جوابات آن سه پرسش کلامی و اصولی را گاهی به‌عنوان نخستین خوانده‌اند، اما درست آن است که آن جوابات نخستین خود مستقل تلقی می‌شده و عناوین اول و دوم تنها به پرسش‌های فقهی اطلاق می‌شده است. پرسش‌های نخستین فقهی در نه مسئله بوده و مرتضی خود گاهی از آن به مسائل موصلیات قدیم یا مسائل نه‌گانه اهل موصل اشاره کرده است. این در واقع همانی است که الآن در مجموعهٔ رسائل مرتضی تحت عنوان مسائل موصلیات الثانية منتشر شده (و در حقیقت باید اول خوانده شود). دومین دسته مسائل فقهی مفصل‌تر و دربرگیرندهٔ مقدمه‌ای در بحث‌های اصولی است که سال ۴۲۰ق به آنها پاسخ داده و در آن گاه به آن دسته اول فقهی ارجاع می‌دهد. این دومی که در مجموعهٔ رسائل به‌عنوان موصلیات ثالثة چاپ شده در واقع دومین فقهی است و باید جوابات اهل الموصل الثانية خوانده شود.

در برخی نسخه‌های این دو دسته رسائل فقهی و از جمله نسخهٔ کهنسال آستان قدس احتمال اینکه این دو دسته مصری باشد و نه موصلی مطرح شده که غلط است و با تصریحات خود مرتضی در آثارش سازگار نیست.^۲

ابن ادریس در سرائر از این اجوبهٔ دومی که مقدمه‌ای اصولی دارد نقل کرده و آن را «جواب المسائل الموصلیات الثانية الفقهية» خوانده^۳ که معلوم است با قید فقهی آن را دوم خوانده نه با احتساب آن پاسخ‌های قدیمی که فقط سه پرسش کلامی و اصولی بوده است.

جالب است بدانیم که مرتضی خود در اجوبهٔ همین مسائل فقهی دومی (ص ۲۰۴) به آن مسائل موصلیات اقدم، که تنها سه پرسش کلامی و اصولی بوده، اشاره می‌کند بی آنکه آن را مسائل اولی بخواند، در حالی که آن فقهی اولی را در

۱. رک: «بخش عمده‌ای از کتاب مفقود مسائل الموصلیات نخستین تألیف شریف مرتضی»، در همین مجموعه.

۲. رک: الانتصار، ۸۱، ۹۹، ۱۰۰، ۳۳۷، ۴۴۲، ۴۵۲؛ رسائل، ۱/۲۲۹، ۲۳۰، ۲۴۳، ۲۶۵.

۳. ابن ادریس حلی، السرائر، ۱/۴۶، ۵۰۰.

همین رساله مسائل فقهی دومی، مسائل اولای موصلیات خوانده است. بنابراین، از دیدگاه شریف مرتضی آن مسائل اقدام را نباید در شماره گذاری‌های موصلیات وارد کرد. بهتر است اگر چاپ جدیدی از این دو موصلیات موجود فقهی ارائه می‌شود آن را به ترتیب اولی (یعنی آن که نه پرسش دارد) و دومی (آن که مقدمه‌ای اصولی دارد و مفصل‌تر است) بخوانند؛ ولله الحمد اولاً و آخراً.

۱۳. شیوه شریف مرتضی در تألیف اجوبه مسائل و مقاله نویسی

شریف مرتضی، غیر از چند کتاب اصلی و مطول خود که آنها را املاء و تحریر کرده، بخش زیادی از نوشته‌هایش پاسخ به پرسش‌هایی است که از جانب شیعیان اطراف و اکناف جهان اسلام به او در بغداد می‌رسید. قبل از او، شیخ مفید چنین موقعیتی داشت، اما در حقیقت مرجعیت مرتضی بسی فراتر از شیخ مفید در سطح وسیعی در میان شیعیان زمانش گسترده شد. او در حقیقت مرجع تقلید زمانش با مرجعیتی مقبول و فراگیر بود. بخش عمده پرسش‌هایی که به او ارسال شده از سوی عالمان امامی زمانش و از جمله شاگردانش در خطاب و پرسش از او ارسال می‌شده است. در مورد برخی از این مسائل می‌دانیم دقیقاً چه کسی پرسش‌ها را مطرح کرده و در مورد برخی دیگر تنها از شهری که آن پرسش‌ها به او ارسال شده اطلاع داریم. معمولاً مجموعه این مسائل به نام شهرهایی که از آنها این پرسش‌ها ارسال می‌شده نامیده شده است. در مورد برخی البته می‌دانیم که جامعه امامی یک شهر شاید چند نفری با هماهنگی در میان خود پرسش‌هایشان را یکجا در قالب اسنله‌ای بدو ارسال کرده‌اند، مانند مسائل میافاریات یا طرابلسیات ثانیه که چنین وضعی دارد.

متأسفانه بخش قابل توجهی از این دست نوشته‌های شریف مرتضی از میان رفته است. احتمال دارد که او از آنها برای خود نسخه‌ای نگاه نداشته و همین سبب از میان رفتن این کتاب‌ها شده است. البته، چنانکه قبلاً هم در برخی یادداشت‌های خود درباره شریف مرتضی نوشته‌ام، او گویا از یک زمان تصمیم گرفت و تلاش کرد شماری از این اجوبه را که کوتاه و پراکنده بود، خود در مجموعه‌هایی گرد آورد. او این کار را فی‌المثل در تکمله امالی خود کرده است.

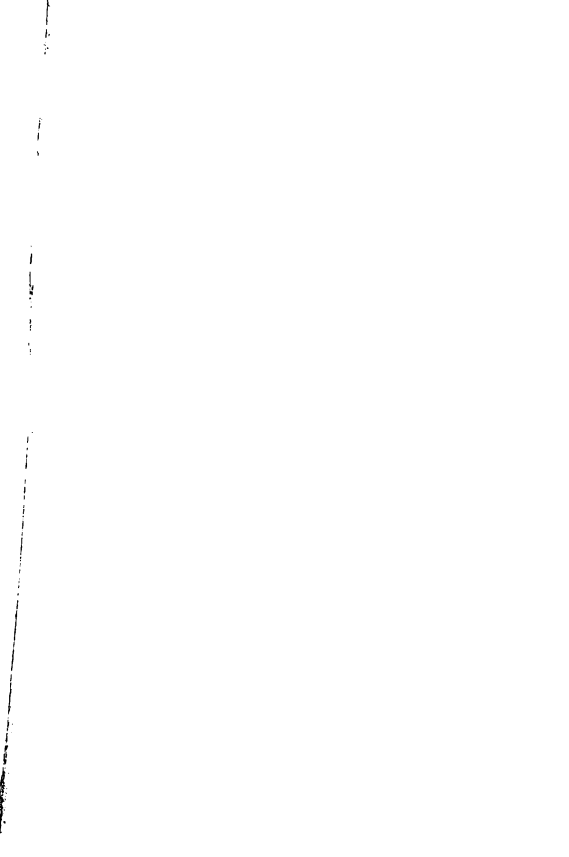
شریف مرتضی در عین حال عادت داشت تألیفاتش مسئله‌محور باشد. به این

معنا که تألیفاتش را بیشتر براساس نیازهای زمان یا پاسخ به پرسش‌های فکری اصلی که با آن روبه‌رو می‌شد و همچنین در جهت ارائه اندیشه‌های ابتکاری‌اش تنظیم می‌کرد. بدین ترتیب او چندان به تألیف کتاب‌های تکراری یا پربرگی که تنها در چارچوب سنت‌های آموزشی و علمی تألیف آنها معمول بود علاقه‌ای نداشت. بدین ترتیب؛ چنان‌که از فهرس قدیم آثارش و همچنین شماری از اشارات و ارجاعاتش در آثارش پیداست، شریف مرتضی بسیاری از تألیفاتش را تنها به‌عنوان «مسئله» می‌نوشت و در واقع مقاله‌نویسی می‌کرد. متأسفانه بخشی از این تألیفات به علت اختصارشان از میان رفته‌اند، اما خوشبختانه شماری مهم از این نوشته‌ها در مجموعه رسائل او باقی مانده‌اند. چنان‌که قبلاً در مورد الذریعه نوشتیم، شریف مرتضی بعدها گاه همین مسئله‌ها را به‌عنوان فصل‌های کتاب‌های مطول خود مورد استفاده قرار داد و آنها بدین وسیله تاکنون حفظ شده‌اند. در مجموعه‌هایی همچون تکملة امالی قسمتی از این مسئله‌ها را شریف مرتضی خود یکجا جمع کرد. چنان‌که قبلاً هم گفته‌ایم، احتمال زیاد دارد که برخی نمونه‌های موجود از سنت نسخه‌های خطی مجموعه رسائل مرتضی ریشه در تنظیم‌هایی داشته باشد که خود مرتضی یا شاگردانش برای گردآوری مجموعه رسائل پراکنده او اندیشیده بودند.

نکته آخری که اینجا بد نیست اشاره کنم این است که عادت شریف مرتضی این بود که در پاسخ به پرسش‌های دور و نزدیک که از او می‌شد ضمن توضیح مختصر در مقام پاسخ، خوانندگان و پرسشگران را به آثار مطول و مهم قبلی خود ارجاع دهد. این نشان می‌دهد که نسخه‌های کتاب‌هایی مانند الشافی و الملخص و الذخیره در زمان مرتضی به قدر کافی در شهرهای مختلف موجود بوده که او می‌توانسته به آن کتاب‌ها ارجاع دهد. با این وصف، شگفتا که نسخه‌های خطی کهن این آثار امروزه چندان زیاد نیست.

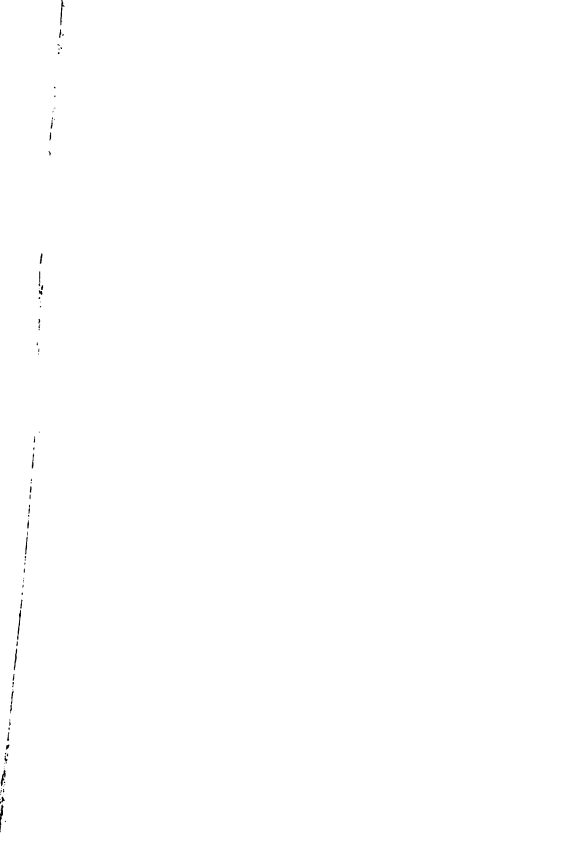
کار دیگری که شریف مرتضی در همین رابطه گاه کرده این است که در ضمن پاسخ اگر جایی نکته تازه‌ای به ذهنش می‌رسید که در آن کتاب‌ها با وجود تفصیل متعرض آن نکته نشده بود یا نظرش به آن زمان که آن کتاب‌ها را نوشته بود تغییر کرده بود در این اجوبه یا دیگر نوشته‌های متأخرش به این نکات تازه اشاره می‌کرد. این نکته برای بررسی تحول اندیشه شریف مرتضی مفید است.

۱۴. مجموعه‌های آثار شریف مرتضی و پیشنهادی برای فضلالی جوان چنان‌که قبلاً هم مکرر نوشته‌ام، احتمالاً شریف مرتضی یا برخی شاگردان او در نحوه تنظیم مجموعه‌های مختلف رسائل او و چینش آن مساهمت داشته‌اند. از مجموعه رسائل و آثار کوچک شریف مرتضی چندین سنت مختلف نسخه‌های خطی داریم. مناسب است کسی همت کند و تبارشناسی سنت‌های مختلف نسخه‌های خطی مجموعه رسائل شریف مرتضی را براساس همه نسخه‌های شناخته‌شده آنها مورد بررسی و مطالعه قرار دهد. معمولاً دسته‌های معینی از رسائل او در مجموعه‌های جداگانه‌ای در نسخه‌ها تکرار می‌شوند و تنظیمات و ساختارها بر اساس الگوهای مختلف در نسخه‌های خطی آثار او قابل پیگیری است. برخی از آنها معلوم است تعدادی از مسائل پراکنده را با ذکر تاریخ هر مسئله و بدون توجه به تنوع موضوعات گرد هم می‌آورند. تعدادی دیگر هست که تعدادی از مسائل را با توجه به مشابهت موضوعی گرد هم آورده است، مانند مسائلی در رابطه با آیات قرآن. بعید نیست اینها کار خود شریف مرتضی یا شاگردانش با هدف گردآوری اجوبه او به پرسش‌ها و در واقع تهیه آرشیو برای آنها باشد. تعدادی از مجموعه‌های خطی آثار او مسئله‌هایی (یا حتی تکه‌هایی) را بنا بر موضوع یا اهمیت گرد هم می‌آورند که معلوم است از کتاب‌های بزرگش یا از اجوبه شناخته‌شده او به مسائل شهرها برگرفته شده و گرد هم آمده‌اند. بنابراین، بخشی از کتاب‌های مفقود شریف مرتضی را می‌توان بر اساس همین مجموعه‌ها که در قالب اجوبه متفرقه گرد هم آمده بازسازی کرد. هر چه هست برای این کار نخست باید تمامی نسخه‌های خطی این مجموعه‌ها شناسایی، دسته‌بندی، و تبارشناسی شود. این کار کمک بزرگی است برای بازسازی سال‌شمار و ترتیب آثار شریف مرتضی.



فصل پنجم

میراث مکتوب شریف مرتضی



بر آثار شریف مرتضی چه رفته است؟^۱

در قیاس با دیگر دانشمندان کهن امامیه، شریف مرتضی و شیخ طوسی این اقبال را داشته‌اند که تعداد محدودی از آثارشان به صورت نسخه‌های خطی کهنسالی به دست ما برسد. از شیخ مفید البته چند کتابی کم‌وبیش همین وضعیت را دارد اما در قیاس با او، دو شاگردش اقبال بیشتری داشته‌اند. با این وصف، این نکته را هم باید متذکر شد که متأسفانه تعداد قابل توجهی از آثار این دو دانشمند از میان رفته است. از چند کتاب کلامی شیخ طوسی، مهم‌ترین آثار او، که متعلق به سال‌های پایانی زندگی او بوده، در اختیار نیست. تعدادی از مهم‌ترین آثار شریف مرتضی نیز از میان رفته است. فهرست نه چندان کاملی از آثار او را شاگردش ابوالحسن بصری فراهم کرده، که می‌دانیم چندین بار به چاپ رسیده، و نجاشی و شیخ طوسی و ابن‌شهر آشوب هم تعدادی از مهم‌ترین آثار او را نام برده‌اند. خود او هم معمولاً در لابه‌لای کتاب‌ها و رسائل و اجوبه‌مسائلش به آثار متقدم‌تر خود ارجاع می‌دهد. در چند دهه اخیر، کارهایی درباره کتاب‌شناسی آثار شریف مرتضی

انجام شده که هیچ کدام در پایه شخصیت او نیست و هنوز جای کار بسیار هست.^۱ شریف مرتضی اصولاً شخصیتی پرمشغله بوده است. علاوه بر مسئولیت‌های حکومتی و نهادی، که در دوره‌ای از زندگی خود داشته، انواع مجالس تدریس، املاء، و مجالس «نظر» و افاضه داشته و بدین ترتیب شاید فرصت زیادی برای تحریر نهایی آثارش نداشته است. او حتی چنانکه می‌دانیم ناچار شد مهم‌ترین کتاب کلامی‌اش با نام الملخص را ناتمام رها کند. بخشی از کتاب‌هایش حاصل مجالس علمی و امالی مختلف اوست که صورت تحریر یافته است.^۲

بخش دیگری از فعالیت‌های وی، که ظاهراً از او وقت زیادی می‌گرفته است، به‌ویژه از آن زمان آغاز شد که استادش شیخ مفید در ۴۱۳ق درگذشت و او رهبری جامعه شیعه امامیه در عراق را به دست گرفت. او در این مقام ناچار بود به پرسش‌های مذهبی شیعیان دور و نزدیک در شهرهای مختلف، که برای او ارسال می‌شد، پاسخ دهد و علاوه بر آن مجبور بود درخواست برخی از رجال متنفذ سیاسی و اجتماعی بغداد را برای تدوین برخی کتاب‌ها و یا پاسخ به شماری از پرسش‌ها بی جواب نگذارد. در این میان درخواست‌های مکرر برخی شاگردان او هم بود که پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و مطالباتشان به شکل تفصیلی و استدلالی از وی زمانی زیاد می‌گرفت. ظاهراً شریف مرتضی برای نوشته‌های خود نظم دقیقی نداشت. او ظاهراً و چنانکه انتظار می‌رود نباید صورتی از کلیه آنچه به‌عنوان اجوبه مسائل فراهم کرده بود و برای پرسش‌گران فرستاده بود برای خود حفظ کرده باشد (در مورد معاصر او شیخ‌الرئیس ابن‌سینا هم همین وضع دیده می‌شود)؛ گرچه به هر حال بخش زیادی از آن اجوبه را پیش از ارسال به شاگردان و کاتبان آثارش می‌داده تا از روی آن رونویسی کنند. آنچه از اجوبه مسائل در فهرست بصری و فهرست‌های دیگر شاگردانش و نسل‌های بعدی دیده می‌شود ظاهراً همه آنچه را او ذیل عنوان اجوبه مسائل نوشته بوده شامل نمی‌شود. بعدها در میان نسخه‌های خطی آثارش، مقداری از این دست نوشته‌ها دیده می‌شد که پیش‌تر ذکر نشده بود.

به هر حال ظاهراً جز به‌صورت محدود، شریف مرتضی خود تمهید دقیقی برای

۱. بهترین کار از آن استاد ما مرحوم محقق جعفری است که در تراثا به چاپ رسیده اما تنها سر رشته‌ها را به دست می‌دهد و تفصیلی نیست.

۲. برای این موارد، نک: «مجالس اهل علم و مجلس النظر» به همین قلم.

گردآوری این دست از نوشته‌هایش، به‌ویژه آنچه نوشته‌ای مختصر و در پاسخ به پرسشی و یا نقل صورتی از گفت‌وگوهایش در مجلسی با کسی از اهل علم بوده، نداشته است. این در حالی است که در قیاس با دیگر آثارش گاه مهم‌ترین نظرات کلامی، تفسیری، فقهی، و اصولی را در همین دست اجوبه و نه در آثار مستقل او می‌بینیم. در حالی که برخی از آثار شریف مرتضی — به‌ویژه امالی و الذخیره که نسخه‌قرا نایم آن به صورت بسیار کهنی باقی مانده است و نیز کتاب الموضح عن جهة اعجاز القرآن — به صورت نسخه‌های کهنه‌ای در اختیارند؛ اما از اجوبه مسائل او عمدتاً نسخه‌های متأخر و یا نسبتاً متأخر در دست است. مشکلی که در این میان به‌ویژه دیده می‌شود این است که کاتبان بعدی چندان در انتقال نسخه‌های برخی از اجوبه مسائل او با دقت عمل نکرده‌اند و اطلاعات دقیقی درباره ریشه‌های نسخه‌های خود ارائه نمی‌دهند. از دیگر سو، متأسفانه تعداد شایان توجهی از اجوبه مسائل او، که نامشان در فهرس کهن آمده، در دسترس نیست.

در این میان، اتفاق دیگری هم افتاده است: در شماری از نسخه‌های مجموعه رسائل او کاتبان دست به گزینش زده و مجموعه‌ای از اجوبه مسائل را به هم آمیخته و دست به حذف و انتخاب زده‌اند. برای همین، دقیقاً روشن نیست که این مجموعه‌ها در اصل به کدام یک از اجوبه مسائل شریف مرتضی مربوط‌اند. در مجموعه رسائل الشریف المرتضی که سال‌ها پیش در چهار جلد در قم و با اغلاط فراوان با همت مهدی رجایی به چاپ رسید^۱ بخشی از اجوبه مسائل همین وضع را دارند. این مشکل البته ریشه در نسخه‌های خطی آن دارد. متأسفانه در مقدمه‌های دوره چهار جلدی تحقیق به دقت گفته نشده که مبنای کار در تک‌تک رساله‌ها و کتاب‌ها چه نسخه‌هایی بوده و شیوه و مبنای تصحیح چه بوده است.

از دیگر سو، در این چاپ از بسیاری از نسخه‌های مجموعه‌های رسائل شریف مرتضی که در ایران و عراق و نیز در اروپا و آمریکا به صورت خطی نگهداری می‌شوند بهره برده نشد. از آن تاریخ به بعد هم هیچ گونه تلاشی برای شناسایی این مجموعه‌ها صورت نگرفته است؛ تنها مورد قابل ذکر مجموعه‌ای است از مسائل

۱. در عرصه تصحیح متون گمان نمی‌کنم بدتر و آشفته‌تر از تصحیح رسائل الشریف المرتضی (چاپ قم، ۴ جلد) بتوان نمونه‌ای را سراغ گرفت. امیدوارم که در تصحیح جدید مجموعه رسائل او همتی شایسته صورت گیرد.

شریف مرتضی که در سال‌های اخیر در بیروت منتشر شد^۱ که در آن از نسخه‌های کتابخانه‌های عراقی استفاده شده است و البته تصحیح بی نهایت ضعیف است و کتاب به صورت آشفته و نازلی منتشر شده.

در این چاپ، از نسخه‌ای بهره گرفته شده که از سنتی متفاوت در گردآوری نسخه‌های رسائل و اجوبه‌های شریف مرتضی تبعیت می‌کند. ریشه این نسخه، که گویا در اصل به نسخه‌ای در کتابخانه غرویة نجف می‌رسد، دقیقاً معلوم نیست؛ اما به هر حال نمونه‌های این نسخه در کتابخانه‌های مختلف موجود است و در جلد چهار رسائل الشریف المرتضی (چاپ قم) هم از آن بهره گرفته شده است. در این نوع نسخه‌ها، مسائل پی در پی و بدون آنکه دقیقاً معلوم شود که از چه اجوبه‌های مسائلی گرفته شده و در کنار هم قرار گرفته، آمده است. اگر میان این مجموعه رسائل با دیگر نسخه‌های خطی مجموعه‌های رسائل شریف مرتضی مقایسه شود به‌خوبی معلوم می‌شود که این دو برآمده از دو سنت متفاوت‌اند؛ به نحوی که بیشتر نسخه‌های مورد نظر منتخباتی از رسائل مختلف اوست که دقیقاً در هر موارد معلوم نیست از کدام کتاب‌ها و اجوبه‌های شریف مرتضی اخذ و اقتباس شده‌اند و مهم‌تر آنکه معلوم نیست چه کسی پردازنده این سنت از مجموعه رسائل بوده است؟

در برخی نسخه‌ها، تمایز میان اجوبه‌های مسائل روشن است و آمیختگی در میان آنها دست‌کم در مورد برخی از اجوبه‌ها وجود ندارد (البته عموماً تاریخ کتابت اجوبه‌های مسائل دقیقاً معلوم نشده و اطلاعات تاریخی درباره‌ی اشخاصی که در پاسخ آنان جواب‌ها نوشته شده حذف شده است). از دیگر سو، در برخی دیگر از نسخه‌های آثار شریف مرتضی به‌وضوح معلوم است که کاتبان دست به گزینش زده و تعدادی از پرسش‌ها و پاسخ‌ها را بدون در نظر گرفتن ریشه اصلی آنها و اینکه متعلق به چه اجوبه‌های مسائلی بوده‌اند کنار هم قرار داده‌اند.

آنچه عمدتاً در مسائل شریف مرتضی چاپ تک جلدی بیروت دیده می‌شود چنین است و کما اینکه گفتیم ریشه‌اش به نسخه‌ای از مجموعه‌های اجوبه می‌رسد که با شماری دیگر از مجموعه‌های نسخه‌های خطی اجوبه‌های مسائل او، که در چاپ قم از آنها استفاده شده، متفاوت‌اند. البته در چاپ قم هم تعدادی از مجموعه‌های اجوبه

مسائل دیده می‌شود که به صورت آمیخته ارائه شده و ریشه آنها معلوم نیست دقیقاً به کدام اجوبه مسائل می‌رسد و در پاسخ به چه کسانی نوشته شده است.

دست‌کم بخشی از این آشفتگی به خود شریف مرتضی برمی‌گردد. چنانکه از رسائل مختلف شریف مرتضی پیداست، ظاهراً او (یا یکی از شاگردانش) مسوده‌ای از متن تعدادی از پاسخ‌هایی که در برگه‌های متفاوت برای اشخاص گوناگون نوشته شده بوده (و البته نه کاملاً برای همه اجوبه مسائل) برای خود گرد آورده و آنها را بدون آنکه نظم معینی داشته باشند و ریشه آنها معلوم باشد کنار هم قرار داده است. شریف مرتضی در اصل ظاهراً تصمیم دیگری داشته است. او به هر دلیل، چنانکه از بخش الحاقی امالی وی پیداست، تصمیم گرفته بوده مجموعه‌ای از اجوبه مسائل خود را در پایان نسخه امالی قرار دهد؛ همانی که امروزه به بخش الحاقی امالی شناخته شده و البته در تمامی نسخه‌های آن دیده نمی‌شود و تنها در شماری از نسخه‌ها این بخش الحاقی کتابت شده است.^۱ شاید تصمیم اصلی شریف مرتضی این بوده که هر چه از اجوبه مسائل را که در اختیارش بوده در دنباله امالی‌اش که می‌دانیم خود ناتمام مانده بود قرار دهد، اما عملاً این کار هم ناتمام رها شده است. به هر حال، نتیجه این شیوه نامنظم در تدوین نسخه‌های اجوبه مسائل چه کار خود شریف مرتضی و یا شاگردانش باشد و چه کاتبان بعدی، موجب شده که تعدادی از اجوبه مسائل شریف مرتضی لابه‌لای نسخه‌های خطی کتاب‌های وی جای مناسب خود را پیدا نکند و حتی رساله‌ای از قاضی عبدالجبار در رد مجتبه، که در میانه یکی از نسخه‌های اولیه دفتر شریف مرتضی و اجوبه مسائل او بوده بعدها دانماً در مجموعه رسائل او کتابت شود و دست آخر در دو چاپ قم و بیروت ناآگاهانه آن را به عنوان رساله‌ای از شریف مرتضی در مجموعه رسائل او به چاپ برسانند.

نیز در پی همین بی‌دقتی در کتابت نسخه‌ها بوده که گاه برخی نوشته‌های استادش شیخ مفید و یا برخی نوشته‌های نویسندگان قبلی و یا بعدی در شمار تألیفات او به حساب آمده است. از دیگر سو، به علت همین بی‌نظمی در نسخه‌های موجود از رسائل شریف مرتضی، تعدادی از مسائل و اجوبه آنها به دلیل نقص شماری از

۱. نک: مقاله ما درباره امالی شریف مرتضی در همین مجموعه؛ در چاپ ابو الفضل ابراهیم از امالی این بخش الحاقی آورده شده است.

نسخه‌های خطی به‌صورت ناقص منتشر شده و تکه‌هایی از آنها تاکنون مطلقاً مورد اهتمام قرار نگرفته و منتشر نشده‌اند و یا اینکه درست در جای خود قرار نگرفته و به‌صورت پراکنده در مجموعه‌های دیگر جای گرفته‌اند. نخستین قدم برای حل این مشکل ارائه کتاب‌شناسی کاملی از مجموعه‌های نسخه‌های خطی شریف مرتضی در ایران، عراق، ترکیه و کشورهای غربی است. نویسنده این سطور در یادداشت‌های دیگر خود تلاش کرده که با بررسی مجموعه‌های مختلف نسخه‌های خطی او، راهی برای حل این مشکل و ارائه مقدمات کتاب‌شناسی دقیق‌تری از آثار شریف مرتضی و به‌ویژه اجوبه مسائل او به دست دهد.

کشف یک کتاب کلامی پیدا شدن کتاب «الموضح» شریف مرتضی^۱

می‌دانیم که وجه اعجاز قرآن از دیدگاه متکلم نامداری چون نظام معتزلی و بر خلاف عموم معتزله در این نبود که قرآن بلاغت یا نظم خاصی دارد که توجیه آن صرفاً در پذیرش معجزه بودن آن است، بلکه معجزه در آن است که هرگاه فردی معاند بر آن شود که سخنانی چون قرآن بیافریند، با اراده الهی، «داعی» از آن فرد برگردانده شده — به اصطلاح «صرف» شده — و به طور قهری وی از این کار دست می‌کشد. طبعاً به دلیل عدم وقوع تاریخی پاسخ مناسب و درخور به «تحدی» و معارضه طلبی قرآن^۲، با وجود انگیزه‌های مختلف از سوی افراد و گروه‌های گوناگون، می‌باید آن را مستند به آن وجه اعجازی پیش‌گفته تفسیر کرد. این نظریه با توجه به تعبیر «صرف الدواعی عن المعارضة» به «نظریه صرفه» شهرت یافته است.^۳

نظریه صرفه مورد بررسی‌های بسیاری از سوی قرآن‌پژوهان و متکلمان مسلمان

۱. نخستین انتشار: نشر دانش، شماره ۹۷، پاییز ۱۳۷۹.

۲. نک: قرآن کریم، طور: ۳۴-۳۳؛ یونس: ۳۸؛ هود: ۱۳؛ بقره: ۲۴.

۳. نک. شهرستانی، الملل والنحل، به کوشش محمد بدران، قاهره، ۱۳۷۵ ق، ۵۸/۱؛ سیوطی، الاتقان، چاپ محمّد ابوالفضل ابراهیم، ۷/۴؛ نیز نک. الذخیره شریف مرتضی، ص ۳۷۸ «وقد حکى عن ابی اسحاق النظام القول بالصرفة من غیر تحقیق لکیفیتها و کلام فی نصرتها».

قرار گرفت و تفسیرهای مختلفی بر مبنای آن ارائه شد ولی با وجود این، هواداران آن همواره محدود بودند.^۱ در حقیقت در مورد وجه اعجاز قرآن، بیشتر به موارد دیگر یعنی موارد درونی قرآن استناد می‌شد و در این میان برای جاحظ مسئله «نظم» قرآن مورد توجه بود. جاحظ، متکلم و نویسنده نامدار معتزلی، هوادار چنین نظری بود و در کتاب نظم القرآن خود به این مسئله پرداخته بود. طبق این نظریه، صرف معاندان از آوردن چیزی شبیه آیات قرآن، نه به اراده الهی، بلکه مستند به ساختار خود قرآن است؛ با این بیان که نظم و «تألیف» قرآن به گونه‌ای است که ماهیتاً بشر از خلق و آفرینش آن ناتوان است، چرا که سنخ آن متفاوت با کلام بشری است.^۲ از سوی دیگر، به تعبیر قاضی ابوبکر باقلانی، اعجاز قرآن متعلق به «بیان» آن است و از این‌رو وی به بحث‌های بلاغی پرداخته است.^۳ بنابراین، نظریه نظم قرآن راه را برای بررسی‌های ادبی در باب ساختار زبانی - معنایی قرآن باز کرده است.

در میان علمای امامیه، به‌ویژه باید از پیروی شیخ مفید و سید مرتضی از نظریه صرفه و البته با تفسیری دقیق که از این نظریه ارائه می‌دهند، یاد کرد.^۴ می‌دانیم که شیخ مفید در دو کتاب و رساله به موضوع اعجاز قرآن و نظریه صرفه پرداخته است: (۱) «الکلام فی وجوه اعجاز القرآن»؛ (۲) «جوابات ابی الحسن سبط المعافی بن زکریا فی اعجاز القرآن».^۵ سید مرتضی نیز مستقلاً در کتابی تحت عنوان الموضح عن جهة اعجاز القرآن که به «الصرفة» نیز شهرت داشته، به این موضوع پرداخته است.^۶

چندی پیش که به مشهد مقدس مشرف شدم، در کتابخانه بزرگ آستان قدس رضوی، نام نسخه‌ای خطی در فهرست الفبائی آقای فکرت نظرم را جلب کرد؛ دلیل

۱. نک. فخر رازی، تفسیر، چاپ قاهره، ۱۱۵/۲-۱۱۶ و بسیاری منابع دیگر.

۲. سیوطی، همان، ۷-۶/۴. برای ادبیات «نظم القرآن»، نیز نک. ابن ندیم، الفهرست، ۴۱.

۳. نک: باقلانی، اعجاز القرآن، چاپ احمد صقر، ۴۱۹؛ نیز نک: جرجانی، دلائل الاعجاز، چاپ محمّد رشید رضا، ۸-۲.

۴. نک: شیخ مفید، اوائل المقالات، به کوشش مهدی محقق، ۱۸؛ سید مرتضی، «جوابات المسائل الرسیه الاولی»، در ضمن رسائل الشریف المرتضی، ۲/ ۳۲۷-۳۲۳؛ الذخیره، ۳۷۸ به بعد.

۵. نک: نجاشی، رجال النجاشی، ۴۰۰.

۶. نک. همو، ۲۷۰؛ طوسی، الفهرست، چاپ نجف (۱۳۸۰ ق)، ۱۲۵؛ نیز نک. سید مرتضی، «جوابات المسائل الرسیه الاولی»، ۳۲۴؛ نیز نک: ابوالحسن بصری، «فهرست تصانیف المرتضی علم‌الهدی»، ضمن ادب المرتضی از عبدالرزاق محیی‌الدین، ۱۶۶، حاشیه.

این امر یکی قدمت نسخه بود: کتابت به سال ۴۷۸ ق. و دیگری نام کاتب: جشمی. به دلیل علاقه‌ای که به آثار جشمی زیدی یعنی حاکم ابن کرامه جشمی، مؤلف التهذیب فی التفسیر و بسیاری از کتاب‌های دیگر او دارم، گرچه می‌دانستم کاتب ما کسی غیر از اوست ولی احتمال دادم شاید این کتاب مجهول المؤلف و کهن از او یا یکی از مؤلفان زیدیه ایرانی بیهق (یا خراسان) باشد و از این روی درنگ از کتابدار محترم درخواست رؤیت کتاب را کردم و چند دقیقه‌ای بعد کتاب را پیش روی خود داشتم. باری کتاب در موضوع اعجاز قرآن و دفاع از نظریه صرفه بود، اما نه نام دقیق کتاب روشن بود (تحت عنوان کلی اعجاز القرآن ثبت شده است) و نه نام مؤلف. حتی احتمالاتی که در شناسه نسخه نوشته شده بود، از عدم دقت فهرست‌نویس از محتوای نسخه حکایت می‌کرد. چون در یک جای کتاب نام «الشریف المرتضی» رفته بود، احتمال داده بودند که کتاب پس از وی تألیف شده و شاید تألیف محسن بن حسن نیشابوری خزاعی از علمای امامیه سده پنجم باشد.^۱ با نگاه اول و بدون دقت در تاریخ کتابت نسخه و محتوای آن، به دلیل جشمی بودن نام کاتب، با خود اندیشیدم که شاید کتاب ما همان اعجاز القرآن علی بن زید بیهقی، معروف به ابن فندق (۵۶۵ ق) باشد،^۲ ولی تاریخ ۴۷۸ ق و محتوای کتاب به سرعت این احتمال را از ذهنم دور کرد.

باری، پس از بررسی دقیق‌تر پی بردم که این کتاب بی‌تردید تألیف شریف مرتضی است و از آنجا که وی کتاب الموضح عن جهة اعجاز القرآن (یا الصرفة) داشته و موضوع نسخه ما کاملاً با عنوان کتاب شریف مرتضی سازگاری دارد، باید گفت که این نسخه که هزار سال است (پس از عصر نجاشی) ناپیدا بوده و کسی را سراغ ندارم که بدان اشاره کرده^۳ یا از آن بهره گرفته باشد، خوشبختانه سر از وادی غربت درآورده است و حال می‌بایست که با بهره‌گیری از آن تحقیقات قرآنی و کلامی را گامی جلوتر برد. این کتاب که امیدوارم به زودی آن را به چاپ برسانم،^۴ کتابی است بسیار برجسته و با منظری کاملاً متکلمانه تدوین

۱. نک: فهرست منتخب‌الدین، ۱۵۶؛ الذریعه آقابزرگ تهرانی، ۲/۲۳۲.

۲. نک: یاقوت حموی، معجم‌الادباء، ۱۳/۲۲۵.

۳. البته نام آن را این شهر آشوب به نقل از فهرست‌های کهنه‌تر در معالم‌العلماء (۷۰) آورده است.

۴. این کتاب در سال ۱۳۸۴ به کوشش محمدرضا انصاری قمی در انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی

شده و بی تردید مهم‌ترین بحث مستقل کلامی قرآنی نزد شیعه است. متأسفانه نسخه تقریباً از نیمه آن دارای صفحه‌شمار نبود و من با فرصت کوتاه نتوانستم صفحات آن را شمارش کنم ولی به هر حال نسخه ما که نسخه‌ای است بسیار نفیس و مصحح و باخطی خوش (نسخ کهن)، تقریباً مفصل است و متأسفانه این نسخه کهنه و قریب به عصر مؤلف ما، با اینکه پایان دارد، از آغاز آن قسمتی افتاده است. با این حال به نظر می‌آید افتادگی چندان نباشد. کاتب نسخه، محمد بن الحسین بن حمیر الجشمی، آن را در چهارشنبه نیمه محرم ۴۷۸ به پایان برده و گویا خود نیز اهل علم بوده است و به احتمال زیاد نسخه را در خراسان نوشته است. چاپ کتاب می‌تواند منظر و قدرت کلامی شریف مرتضی را در مسئله اعجاز قرآن در مقایسه با باقلانی که معاصر اوست به صورت بهتری نشان دهد.^۱

مؤلف در یک جا (۲۷ ب) از کتاب عیون المسائل و الجوابات ابوالقاسم بلخی نقل قولی در زمینه اعجاز قرآن می‌کند و در جای دیگر می‌گوید (۲۱ ب): «اما المذهب الذی حکاه ابوالقاسم البلخی عن جماعة المعتزلة و قواه و نصره من ان نظم القرآن و تألیفه یستحیلان من العباد کاستحالة احداث الاجسام...».

در یک جا (۴ ب) نیز از گفت‌وگوی خود با یکی از معتزله سخن گفته است. اما بخش مهم کتاب نقدی است که مؤلف ما بر قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب المغنی وی (در بخش قرآن) به طور مفصل نگاشته است. وی کلام قاضی را نقل کرده و جابه‌جا به رد آن پرداخته است. در آغاز همین بخش از نسخه می‌خوانیم: «قال الشریف المرتضی رضوان الله علیه قال صاحب هذا الكتاب فی فصل رسمه بیان...» و فهرست‌نویس محترم آستان قدس به گمان اینکه تعبیر «قال الشریف المرتضی» از مؤلف کتاب است، کتاب را تألیفی پس از عصر شریف مرتضی دانسته است در حالی که این تعبیر، طبق معمول کاتبان و ناسخان، از ناسخ نسخه ما یعنی جشمی است و اشاره به مؤلف کتاب دارد.

شریف مرتضی در اواخر کتاب به بحث تحدی در قرآن و معارضه با کتاب الهی پرداخته است؛ وی می‌نویسد:

آستان قدس رضوی منتشر شد.

۱. البته بحث مفصل سید مرتضی در الذخیره، چنانکه پس از این خواهیم گفت، همواره در اختیار امامیه بوده است و در واقع الذخیره خلاصه‌ای است از کتاب الموضح وی.

وإذا انتهينا الى هذا الموضع من الكتاب، فقد كان الواجب قطعه عليه لاستيفائنا الكلام في جميع ما شرطناه واجرينا بكتابنا اليه، لكننا آثرنا الآن ان نضم اليه فصلاً في الدلالة على وقوع التحدى بالقرآن وانه لم يعارض وأن معارضته لم يقع لتعذرهما وان تعذرهما كان على وجه يخالف العادة ليكون ما استسناه في صدر الكتاب من هذه الامور تعويلاً على ارتفاع الخلاف بيننا وبين من خالف في الصرفة مدلولاً عليه ومبرهناً على صحته وليكون كتابنا هذا حجة على مخالفى الملة كما انه حجة على الموافق فيها وحتى لا يفتقر الناظر فيه والمعول عليه في دلالة القرآن على النبوة الى غيره ولا يحتاج ان يرجع الى سواه وهذه الفصول وان وردت في الكتاب متأخرة لان الغرض في ابتدائه لم يقتض فموقعها على الحقيقة متقدم. وليس للتقديم والتأخير تأثير في هذا الباب اذا كان ما يحتاج اليه من المعاني بالحجج موجودا مستوفى ومذكورا مستقصى ونحن نستأنف القول فيها مستعينين بالله تعالى ومعتمدين على توفيقه وتسديده.

شريف مرتضى در الذخيره مکرراً به کتاب الموضح خود اشاره می کند و به آن ارجاع می دهد و این نشانگر این است که وی کتاب الموضح یا الصرفة را پیش از الذخيره نوشته بوده است. اساساً با مقایسه بخش معارضه طلبی و اعجاز قرآن از کتاب الذخيره با نسخه آستان قدس روشن می شود که اولاً بی تردید نسخه ما همان کتاب الموضح است و ثانياً بخش یاد شده در الذخيره خلاصه ای است از کتاب الموضح و گاه با عباراتی نزدیک به هم و از این رو در تصحیح نسخه ما، بهره گیری از الذخيره الزامی است.

جالب اینکه در الذخيره، بحث وقوع تحدى و معارضه طلبی کتاب الهی به درستی پیش از بحث صرفه و اعجاز قرآن مطرح شده، در حالی که چنانکه دیدیم در الموضح، یعنی نسخه آستان قدس، شريف مرتضى در آغاز بحث صرفه را مطرح کرده و در آخر کتاب بحث تحدى را مطرح نموده و به این تقدیم و تأخیر نیز اشاره کرده است. بحث سيد مرتضى در الذخيره از صفحه ۳۶۴ آغاز شده و تا صفحه ۴۰۴ ادامه یافته است.

از سوی دیگر در الذخيره (ص ۳۸۸) شريف مرتضى به این نکته اشاره می کند

که در کتاب الموضح به نقض صاحب کتاب المغنی (یعنی قاضی عبدالجبار) پرداخته است^۱ و این چیزی است که — چنانکه پیش تر گفتیم — در نسخه آستان قدس دیده می شود.

تاریخ تألیف کتاب الموضح روشن نیست و فقط می دانیم که پیش از الذخیره نوشته شده است. اما از سوی دیگر می دانیم که در فهرست پیش گفته بصروی (در واقع اجازه سیدمرتضی به وی در شعبان ۴۱۷)^۲، نام این کتاب آمده و می توان احتمال داد که نام این کتاب از الحاقات احتمالی بعدی به متن فهرست نبوده است.

۱. برای رأی قاضی عبدالجبار که به بلاغت قرآن به عنوان وجه اعجازی آن استناد می کرد و مقایسه آن با نظر شیخ مفید و شاگردش سید مرتضی، نک. مکدر موت، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ۱۲۱-۱۱۷؛ برای نظر او در المغنی، نک: ۳۱۸/۱۶ و غیر آن.

۲. نک: النابس فی القرن الخامس، ۱۸۳؛ آقا بزرگ طهرانی، الذریعه، ۲۱۶/۱؛ برای اجازه و صورت فهرست، نیز نک: ریاض العلماء، ۳۴/۴-۳۹.

پیدا شدن یک کتاب جدید کلامی از شریف مرتضی

اجوبة المسائل الطرابلسية الأولى^۱

طبق آنچه در فهرست‌های متقدم آثار شریف مرتضی و به‌ویژه فهرست بصروی (چاپ شده در ادب المرتضی) گفته شده، او چهار دفتر مختلف در پاسخ پرسش‌های رسیده از طرابلس داشته که از آنها تاکنون دفترهای دوم و سوم شناخته بود و نخستین و چهارمین مفقود فرض می‌شد. دفتر نخست بنابر گزارش بصروی، در هفده مسئله بوده است.

در بررسی نسخه‌های مختلف مجموعه رسائل شریف مرتضی، به مجموعه نخستین این رسائل برخوردیم که متأسفانه با وجود اینکه از آن چندین نسخه در اختیار است، تاکنون محل توجه قرار نگرفته است. آنچه من در این نسخه‌ها تاکنون دیده‌ام البته شامل شانزده مسئله است و نسخه‌ها در پایان نقص دارند. با این وصف، این کتاب دفتری است به نسبت پربار که تنها یکی از نسخه‌های آن شامل پنجاه برگ است. این دفتر از مهم‌ترین مجموعه‌های اجوبة مسائل شریف مرتضی است، چون

مشمول بر تعدادی از مهم‌ترین مسائل کلامی و ردیه‌های تفصیلی بر عقاید معتزله درباره امامت و نیز مهم‌تر از آن شامل مهم‌ترین بحث‌های شریف مرتضی درباره تحریف‌ناپذیری قرآن است که متأسفانه تاکنون محل استناد علمای شیعه در برابر مخالفان قرار نگرفته بوده است، البته به استثنای اشاره‌ای به مطالب آن که در مجمع البیان طبرسی (۴۳/۱) دیده می‌شود.

این کتاب را همینک بر اساس چندین نسخه آن در دست تصحیح دارم که در کتابی که درباره شریف مرتضی در حال آماده‌سازی نهایی است منتشر خواهد شد. لازم به ذکر است که پیش از این فقط چهار مسئله نسبتاً کوچک‌تر این کتاب، یا در بخش تکمله امالی شریف مرتضی و یا در رسائل الشریف المرتضی به چاپ رسیده بود که البته ذیل عنوان «طرابلسیات» نیست و به‌صورت پراکنده اینجا و آنجا و در لابه‌لای رسائل و مسائل خطی شریف مرتضی پراکنده است. فهرست این دفتر از این قرار است:

۱. در رد بر معتزله در مسئله «نص» در امامت و متعلقات دقیق و جزئی درباره آن از منظر کلامی.
۲. باز در رد بر معتزله، در مسئله انتخاب امام و مسئله عصمت امام در ارتباط با ضرورت انتخاب و یا نص بر امام.
۳. ردیه بر معتزله در ارتباط با مبحث انتخاب مفضول در امامت.
۴. بحث کلامی دقیق در رابطه با موضوع هیولی و رد بر فلاسفه که البته این بخش پیش از این در امالی (۳/۳۴۴ به بعد) و نیز در ضمن رسائل الشریف المرتضی (۳/۳۲۹ به بعد) مستقلاً منتشر شده و ما در یادداشتی به آن اختصاص داده‌ایم و متن آن را در همین مجموعه منتشر کرده‌ایم.
۵. ردیه بر زیدیه درباره امامت امامان مورد اعتقاد امامیه.
۶. بحث درباره معنای «عصمت» انبیاء و امامان. این مسئله پیش‌تر در تکمله امالی (۳/۳۴۷ به بعد) و نیز در ضمن رسائل الشریف المرتضی (۳/۳۲۵ به بعد) منتشر شده است.
۷. بحثی درباره خبر ابن سکیت و روایت از امام رضا (ع) در ارتباط با معجزات انبیاء که بحث تکمیلی آن در ضمن «طرابلسیات ثانیه» (ضمن رسائل الشریف

المرتضی، ۱/ ۳۴۷ به بعد) آمده اما آنچه در دفتر اول آمده تاکنون منتشر نشده است. ۸. بحثی مفصل درباره عالم ذر. این بحث مهم درباره رد احادیث عالم ذر و طینت است. او به کلی این احادیث و اصالت آنها را رد می کند و ساحت تشیع را از این گونه احادیث مبرا می داند.

۹. بحث اخبار و روایات درباره مدح و ذم اشیاء و خوراکی ها به تناسب پذیرش و یا عدم پذیرش ولایت. این بخش پیش از این در ضمن تکملة امالی (۳/ ۳۴۹ به بعد) منتشر شده بود.

۱۰. بحث بسیار تفصیلی درباره رد تحریف قرآن که به بسیاری از جوانب مختلف مسئله در آن پرداخته شده است.

۱۱. درباره روایت «لو اطلع أبو ذر علی ما فی قلب سلمان لقتله» که پیش از این در تکملة امالی (۳/ ۳۹۶ به بعد) منتشر شده بود.

۱۲. بحثی درباره حقیقت انسان از منظر کلامی.

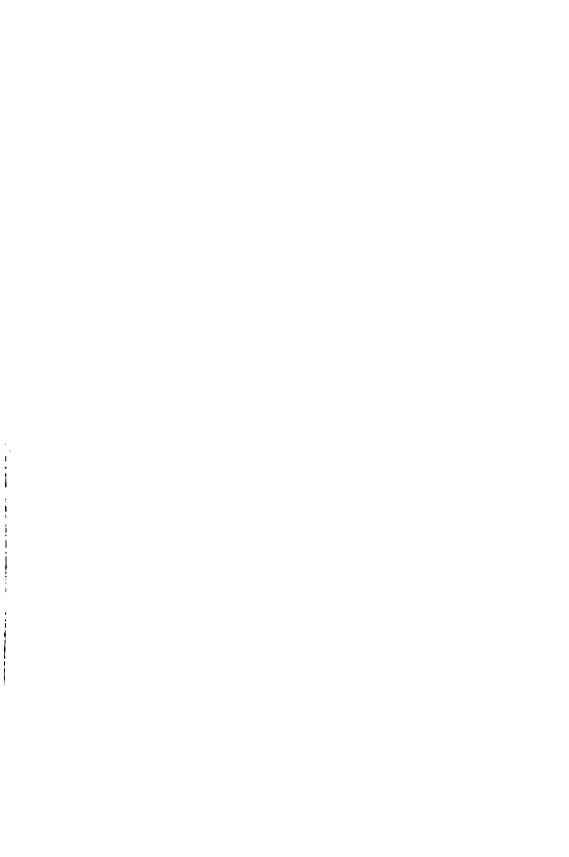
۱۳. درباره موازنه اعمال در قیامت و بحث درباره آن از منظر کلامی.

۱۴. بحثی در این موضوع که با وجود اینکه از نظر کلامی مناط در عظمت عمل مشقت انجام آن است، چرا صلاة را در اذان (در عبارت: حی علی خیر العمل) بهترین عمل خوانده اند، در حالی که جهاد مشقت بیشتری می طلبد.

۱۵. در مورد اینکه چطور تکفیرکننده حضرت امیر را باید کافر خواند، در حالی که رفتار حضرت امیر با خوارج بر این اساس نبود.

۱۶. باز بحثی بسیار مطول درباره حقیقت انسان از نظر کلامی و جزئیات بحث درباره حقیقت «حی فعال».

از نکات بسیار جالب توجه این دفتر باید به نقل های نسبتاً زیاد شریف مرتضی از متکلمان معتزلی و امامی و از جمله مباحثی درباره ابن قبه و آل نوبخت اشاره کنیم. در کتاب خود درباره شریف مرتضی به مناسبت درج این دفتر در بخش پیوست ها، تحلیلی تفصیلی درباره بخش های مختلف این مجموعه، به ویژه قسمت های مربوط به مباحث دقیق کلام ارائه کرده ایم.



کتاب الشافی شریف مرتضی تألیف چه سالی است؟^۱

من قبلاً مکرر نوشته‌ام که به نظر می‌رسد الشافی شریف مرتضی تألیف حدود سال‌های ۳۸۵ق و تا قبل از سال ۳۹۰ق باشد. در واقع، کتاب الشافی از نخستین تألیفات مرتضی است و او آن را در اوائل زندگی علمی خود نوشته است. شریف مرتضی هنگامی که به نوشتن این کتاب آغاز کرد هنوز شخصاً با قاضی عبدالجبار آشنا نبود، هرچند آوازه او را شنیده بود و کتاب المغنی و بخش امامت آن، که در سال ۳۸۰ق پایان گرفته، تازه به بغداد رسیده بود.

می‌شود حدس زد که با توجه به حملات کتاب المغنی به تفکر امامت شیعیان امامی، شریف مرتضی (شاید به توصیه استادش شیخ مفید) خیلی زود بدان پاسخ داده باشد. درست است که تألیف المغنی در ری پایان گرفت، اما طبیعی است که نسخه‌های آن همان سال و یا یک سالی دیرتر از بغداد سر درآورده باشد. با این حساب، خیلی بعید می‌دانم که شریف مرتضی و یا علمای امامیه پایتخت سال‌ها بدان واکنشی نشان نداده و تا حدود ۴۰۰ق این کتاب بی پاسخ مانده باشد.

از دیگر سو، می‌دانیم که قاضی عبدالجبار در سال ۳۸۹ق به سفر حج رفت و در بازگشت از حج مدتی در بغداد بود. در این زمان، شریف رضی از خدمت قاضی بهره علمی برد و به احتمال زیاد شریف مرتضی هم با استاد برادرش ملاقات‌هایی داشته است. من قرآنی دارم که نشان می‌دهد موضع شریف مرتضی نسبت به کلام معتزلی در مجموع بعد از این زمان اندکی مثبت‌تر شد و بیش از پیش به فراگیری کلام معتزلی همت گمارد. در واقع، شریف مرتضی آن هنگام که به تألیف الشافی اقدام کرد چندان به مشایخ معتزله خوشبین نبود و گرچه مطالعاتی در کلام معتزلی داشت، اما در مجموع موضعش در قبال معتزله کم‌وبیش همانند شیخ مفید انتقادی بود.

بعدتر و به‌ویژه بعد از ملاقات با قاضی عبدالجبار و تحصیل برادرش در محضر قاضی، به مطالعه عمیق‌تر کلام بهشمی روی آورد و بسیاری از مبانی آنان را پذیرفت. کتاب‌های الملخص و الذخیره محصول این دوران دوم است.

البته در بحث امامت شریف مرتضی همواره منتقد معتزله بود. اما این انتقادهای او اوانل کتاب الشافی در مقایسه با کتاب‌هایی مانند الذخیره و یا الذریعه رنگ متفاوتی دارد. به هر حال، آشنایی عمیق‌تر او با کلام بهشمی فاصله او را از استادش شیخ مفید به تدریج بیشتر کرد. می‌دانیم که شریف مرتضی هیچ‌گاه در آثارش یادی از استادش شیخ مفید نکرده است (مگر در الفصول المختاره که اصلاً تلخیص کتاب‌های شیخ مفید است).

کتاب الشافی کتاب کوچکی نیست. بنابراین، احتمال دارد که چند سالی شریف مرتضی به نگارش مشغول بوده است. طبق یک گزارش که در پایان نسخه خطی کتاب الشافی موجود در کتابخانه مجلس به شماره ۱۳۶۴ دیده می‌شود املاي این کتاب روز یکشنبه هفتم رمضان ۳۹۸ پایان گرفته (ص ۴۲۶ نسخه مزبور). این گزارش می‌تواند درست باشد. بدین ترتیب محتملاً تألیف کتاب را شریف مرتضی از حدود سال‌های ۳۸۵ و یا شاید کمی دیرتر (مثلاً حدود سال ۳۸۸ق) شروع کرده و حدود ده سال بعد آن را پایان داده است. عبارتی از پایان کتاب می‌تواند مؤید این نظر باشد؛ آنجا که نویسنده به تغییر شیوه تألیفی خود در طول تدوین کتاب اشاره می‌کند و تصریح می‌کند که نسخه‌های بخشی‌های اولیه آن خیلی زود در اختیار کاتبان و خوانندگان قرار گرفته بوده است:

ونحن الآن قاطعون کتابنا على هذا الموضع لوفائنا بما شرطناه وقصدناه، ولم نأل جهدا وتحريا للحق فيما اشتمل عليه هذا الكتاب من كلامنا بحسب ما بلغته أفهامنا، واتسعت له طاقتنا، ونحن نقسم على من تصفحه وتأمله لا يقلدنا في شئ منه، وأن لا يعتقد بشئ مما ذكرناه إلا ما صح في نفسه بالحجة، وقامت عليه عنده الأدلة. ومن تأمل هذا الكتاب وجد بين ابتدائه وانتهائه تفاوتاً في باب الاختصار والشرح، والعلة في ذلك أن النية اختلفت فيه فابتدأناه بنية مختصر عازم على حكاية أوائل كلام صاحب الكتاب وأطراف فصوله. وإيجاز الكلام واختصاره ورأينا من بعد أن نبسط الكلام ونشرحه، ونحكي كلامه على وجهه من غير حذف لشيء منه فعملنا على ذلك بعد أن مضت قطعة من الكتاب على الرأي الأول، وقد كان الواجب أن نعطف على ما تقدم من الكتاب فنشرحه ليلحق بأواسطه وآخره لكن منع من ذلك أن الذي خرج منه سار في البلاد، وتناوله الناس قبل كمال الكتاب وتمامه، ولم يكن تلافیه لهذا الوجه وأشفقنا من أن تتغير النسخ مما تقدم منه فتختلف وتتفاوت. والحمد لله رب العالمين على ما وهبه من المعونة. ورزقه من البصيرة. وإياه نسأل أن يزيدنا بتوفيقه وتسديده، وأن يجعل أقوالنا وأعمالنا مقربة من ثوابه، مبعدة من عقابه إنه سمیع الدعاء قريب مجيب، وصلاته على خيرته من خلقه محمد نبيه، والطيبين من عترته وذريته، وسلامه ورحمته وبركاته.^۱

از قرائن دیگر درباره زمان تألیف این کتاب، که نشان می‌دهد شریف مرتضی قسمت اعظم کتاب الشافی را در دهه ۳۸۰ ق و نه ۳۹۰ ق نوشته، این است که او تنها در بخش‌های اخیر کتاب (همینک در مجلد چهارم از نسخه چاپی) و نه اوائل کتاب به اثری که در همان حدود سال‌ها نوشته بوده ارجاع می‌دهد. مقصود من ارجاع او به «مسائل موصلیه متقدم» (یا اولی) است که می‌دانیم آن را در دهه ۳۸۰ ق و به احتمال زیاد در اواخر آن دهه نگاشته است. مواردی را که شریف مرتضی به این رساله ارجاع می‌دهد اینجا می‌آورم:

أنا قوله تعالى: لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَاُولَ مَا

فیه انا لا نذهب أن الألف و اللام للاستغراق لكل من يصلحان له، بل الظاهر عندنا مشترك متردّد بین العموم و الخصوص، و أنّما يحمل علی أحدهما بدلالة غیر الظاهر. وقد دلّلنا علی ذلك فی مواضع كثيرة، و خاصة فی كلامنا المنفرد للوعید من جملة جواب مسائل أهل الموصل و إذا لم یكن الظاهر یستغرق جمیع المباحین تحت الشجرة فلا حجة لهم فی الآية.^۱

فأما القول بالرأی الذی صحّحه و صوّبه، فقد بینا فی صدر الكتاب طرفاً من الدلالة علی فساده، و استقصینا الكلام فی هذا الباب فی باب المسائل الواردة من أهل الموصل و لولا ان صاحب الكتاب أطال فی هذا الباب علی غیر هذا الموضوع من كلامه، و استعملنا مثل ما فعله لكنّا لا نخلّي هذا المكان من كلام فی هذا المعنى.^۲

فأما مسألة الحرام و الحذّ و المشتركة فلسنا نعلم ما شبهته فی أنّه علیه السلام قال فیها بالاجتهاد، فان كان معوّله علی فقد النصوص التی لهذه الأحكام دخول فیها، و انه لا وجه لقوله إلّا من جهة الاجتهاد، فكل هذا تخيل لما لا أصل له، و لیس إذا لم یعرف صاحب الكتاب طریقاً فی النصوص لهذه الأحكام لم یعرف ذلك غیره، و قد بینا فی جواب أهل الموصل فی هذا الموضوع باستقصاء شدید، و كشفنا عن بطلان ادعائهم اجماع الصحابة علی القول بالاجتهاد من وجوه شتى.^۳

اگر نه همه، دست کم برخی از این موارد موضوعاتی است که شریف مرتضی پیشتر هم از آنها در الشافی بحث کرده و اگر جوابات موصلیه متقدم او تا پیش از زمان املا و تحریر کتاب الشافی نوشته شده بود حتماً بدان (یعنی به الشافی) ارجاع می داد.

شریف مرتضی خود در جایی دیگر به تاریخ تقریبی تحریر جوابات موصلیه متقدم اشاره کرده است:

و قد استقصینا الكلام فی القیاس و فرعناه و بسطناه و انتهینا فیه الی أبعد الغایات فی جواب مسائل وردت من أهل الموصل متقدمة، أظنها فی سنة

۱. همان، ۱۷/۴.

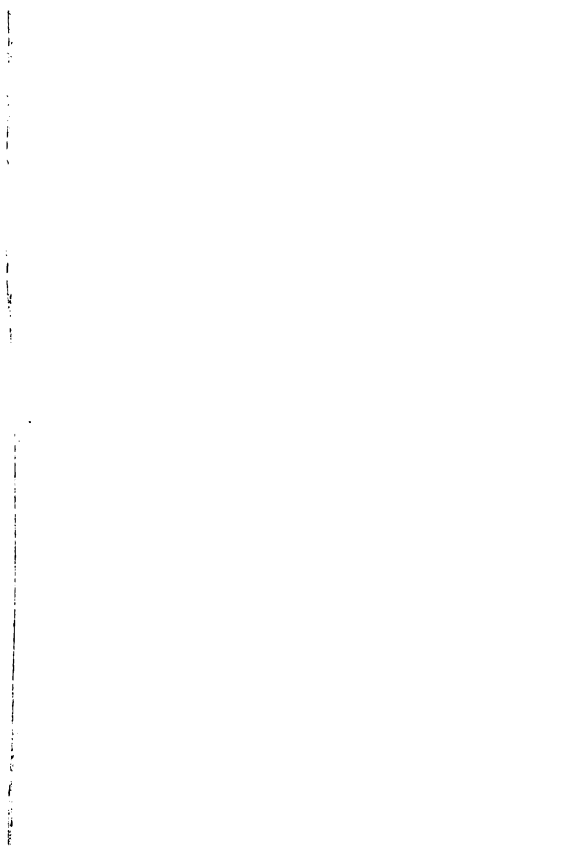
۲. همان، ۱۵۹/۴.

۳. همان، ۱۶۰/۴.

نیف و ثمانین و ثلاثانة، فمن وقف علیها استفاد منها جمیع ما یحتاج إلیه فی هذا الباب.^۱

سال «نیف و ثمانین و ثلاثانة» دقیقاً تاریخ را تعیین نمی‌کند، اما بنابر یک قول در تفسیر کلمه «نیف» باید گفت که تاریخی میان ۳۸۱ تا ۳۸۹ ق را می‌تواند پوشش دهد. تفسیر دیگر از این کلمه می‌تواند مبین این باشد که آن اجوبه در حدود میان سال‌های ۳۸۱ تا ۳۸۳ ق نوشته شده است. من البته احتمال اول را در اینجا ترجیح می‌دهم و معتقدم این اجوبه مربوط به سال‌های نیمه دوم دهه ۳۸۰ ق است. اما اگر احتمال دوم هم درست باشد با فرضیه قبلی ما که الشافی را پاسخی سریع به قاضی عبدالجبار و بلافاصله بعد از رسیدن کتاب او به بغداد بعد از ۳۸۰ ق دانستیم هم می‌تواند سازگار افتد.

به نظر می‌رسد که بخش بزرگی از کتاب الشافی در همان حدود ۳۸۵ ق و یا کمی قبل از آن تاریخ نوشته شده است.



امالی شریف مرتضی و نسخه‌هایی از آن

نسخه‌ای تازه از امالی شریف مرتضی در سلیمانیه^۱

کتاب غرر الفوائد/ الفراند و درر القلائد شریف مرتضی که به «امالی» معروف است تاکنون چندین بار به چاپ رسیده و از آن جمله چاپ سنگی تهران و دیگر چاپ چهار جلدی (در دو مجلد) طبع قدیم قاهره و از همه مهم‌تر و صحیح‌تر و انتقادی‌تر طبع محمد ابوالفضل ابراهیم که در سال‌های اخیر هم باز در یک مجلد بزرگ تجدید چاپ شده است. محمد ابوالفضل ابراهیم در تصحیح انتقادی خود از نسخه‌های کهن این اثر بهره برده است؛ با این وصف بعد از آن چندین نسخه کهن‌تر حتی از قرن پنجم به دست آمد و معرفی شد،^۲ که متأسفانه هنوز اساس کار تصحیح جدیدی از این کتاب قرار نگرفته است. بی تردید اگر تصحیحی انتقادی براساس همه نسخه‌های کهنسال این کتاب ارزشمند صورت پذیرد، چایی به مراتب بهتر از چاپ انتقادی ابوالفضل ابراهیم به دست خواهد آمد.

اصل این کتاب که شامل مجالس شریف مرتضی است در هشتاد مجلس است و البته

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۹ تیر ۱۳۹۰.

۲. نک: دنا، ۷/۷۸۷.

در شماری از نسخه‌های کهن کتاب، بخشی تکمیلی هم به نسخه‌های آن افزوده شده که اصلاً ارتباطی با مجالس او ندارد و شکل و شیوه متفاوتی دارد و بیشتر مجموعه‌ای از رسائل یا اجوبه مسائل اوست که، چنانکه در این نوع نسخه‌ها گفته شده، به درخواست و با انتخاب خود شریف مرتضی بر یکی از نسخه‌های این کتاب افزوده شده و بعداً در شماری از نسخه‌هایی که بر اساس آن نسخه فراهم آمده این بخش تکمیلی دیده می‌شود و در برخی نسخه‌های دیگر اصلاً این بخش موجود نیست. امتیاز چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم بر چاپ کهن‌تر قاهره این است که این چاپ این بخش تکمیلی را هم شامل است. البته شریف مرتضی پاسخ‌های مختلف به اسنله و رسائل کوچکی که به مناسبت‌های معینی و در پاسخ به نیازی نوشته بوده، متعدد دارد و محتملاً در دوره‌ای در این اندیشه بوده که این موارد را به نسخه‌های امالی خود اضافه کند و عملاً هم چنین کرده اما بعداً تعداد این اجوبه مسائل چندان زیاد شده که دیگر فرع‌زاند بر اصل می‌شده و لذا از این اندیشه دست کشیده است و از این رو تنها تعداد اندکی از این دست رسائل او در پایان نسخه‌هایی از امالی وی دیده می‌شود. عمده نسخه‌های کهن غرر در ایران است؛ در حالی که ابوالفضل ابراهیم عمدتاً بر نسخه‌های کهن کتابخانه‌های خارج ایران تکیه کرده است. او در این شمار از یکی از نسخه‌های استانبول هم بهره برده؛ و ما نیز نسخه‌ای دیگر به تازگی در آنجا دیدیم که در دنباله معرفی خواهیم کرد. از ویژگی‌های نسخه‌های کتاب امالی شریف مرتضی این است که عمدتاً بر نسخه‌هایی با گواهی‌های بلاغ و اجازه و مبتنی بر اصول اولیه کهنسال متکی است که در تملک عالمان و ادیبان طراز اولی بوده است که نسخه‌های خود را بر استادانشان خوانده یا عرضه کرده بودند و عمدتاً هم نسخه‌ها حاشیه‌ها و تعلیقاتی بسیار ارزشمند از همین عالمان دارند که بخشی از آنها را که در نسخه‌های اساس کار ابوالفضل ابراهیم بوده، در چاپ او در پاورقی‌ها می‌بینیم.

به هر حال، کتاب امالی شریف مرتضی و یا با عنوان درست‌تر غرر الفوائد به مثابه یک متن ادبی و در عین حال تفسیری و کلامی می‌توانسته متن مهمی برای ارتقای علمی و ادبی شاگردان قلمداد شود و به‌ویژه عالمانی که علقه‌های قوی ادبی داشته‌اند در این میان سهم عمده‌تری دارند.

ابوالرضا فضل‌الله راوندی به طور خاص در انتشار آثار شریف مرتضی و برادرش

شریف رضی و از آن میان در روایت و تداول نسخه‌های امالی سید مرتضی سهم عمده‌ای داشته است. او اصولاً عالمی با عنایت فوق العاده به آثار ادبی و خود در شمار ادیبان و ناقدان ادبی بسیار برجسته است که متأسفانه تاکنون سهم او در ادب عربی مورد مطالعه قرار نگرفته؛ جز دیوانش که توسط مرحوم علامه محدث ارموی منتشر شده است.

از ادیبان برجسته دیگر باید به ابوالسعادات ابن الشجری اشاره کرد که امالی خود او هم در ادب تحت تأثیر امالی شریف مرتضی بوده و او خود نسخه‌ای از این کتاب به خط خودش فراهم کرده بوده است.

ظاهراً گردآورنده و فراهم‌کننده تمامی این امالی و یا دست‌کم بخشی از آن ابویعلی جعفری^۱ بوده که این نکته از پایان برخی از نسخه‌های این کتاب پیداست. او به تاریخ فراهم آمدن نسخه‌اش در روز پنجشنبه ۲۸ جمادی الاولی از سال ۴۱۳ ق تصریح کرده است.^۲ بعداً نسخه فراهم آمده از مجالس هشتادگانه شریف مرتضی را بر خود او می‌خوانده‌اند؛^۳ کما اینکه می‌دانیم ابوالصلاح حلبی این کتاب را از شریف مرتضی به قرائت کسی دیگر بر نویسنده شنیده بوده و نسخه او از اصول و نسخ مورد استفاده فضل‌الله راوندی بوده است.^۴ از عبارت ابویعلی جعفری در پایان نسخه‌اش معلوم می‌شود که آخرین مجلس زمانی پیش از پنجشنبه ۲۸ جمادی الاولی ۴۱۳ بوده و او تصریح می‌کند که بعد از آخرین مجلس موجود در نسخه امالی، این دست مجالس شریف مرتضی به دلیل گرفتاری‌های او در مسئولیت حج پی گرفته نشده است.^۵ اگر هم شریف مرتضی بعداً مجالسی از نوع مجالس موجود در این کتاب داشته ما از آن اطلاعی نداریم. البته شریف مرتضی پیش از تاریخ ۴۱۳ ق متولی امور حج شده بوده (از سال ۴۰۶ ق) اما از نسخه ابویعلی معلوم نیست که آیا واقعاً

۱. برای او نک: مقاله من در ذیل مدخل او در دائرة المعارف بزرگ اسلامی. متنی کوتاه از او در امامت را سال‌ها پیش در تهران تصحیح کرده‌ام که امیدوارم به‌زودی آن را منتشر کنم.

۲. مثلاً نک: امالی، چاپ ابوالفضل ابراهیم، طبع جدید، ۱۹/۱.

۳. رک: همان‌جا.

۴. «ثم تشاغل عنه بأمور الحج»؛ مطلبی در کشف الحجب، (۳۹۲-۳۹۳) و از آنجا در الذریعی آقابزرگ طهرانی (۴۲/۱۶) نقل شده مبنی بر اینکه این مجالس در طول یک سفر حج شریف مرتضی و در مجالس متعددی ایراد شده، اما این مطلب ظاهراً متکی بر سندی نیست و فقط تفسیری است از سخن پیش‌گفته ابویعلی جعفری. شاید تنها چند مجلس آخر در سفر حج بوده و نه همه آنها.

در تاریخ ۴۱۳ق بوده که شریف مرتضی آخرین مجلس خود از این دست مجالس را عرضه داشته بوده یا اینکه تنها ابویعلی جعفری نسخه خود را در این تاریخ تکمیل کرده بوده و پایان مجالس مربوط به چند سالی پیش از آن (در فاصله ۴۰۶ تا ۴۱۳ق) بوده است. این امر به این علت است که متأسفانه تواریخ مجالس و کیفیت آنها در نسخه‌های امالی شریف مرتضی ضبط و ثبت نشده است. آنچه مسلم است این است که شریف مرتضی در زمانی این مجالس را عرضه کرده که هنوز استادش شیخ مفید در قید حیات بوده است و این نشان دهنده عمق عظمت آن دانشمند برجسته شیعه و بی همتای دوران‌هاست.

در اینجا نسخه‌ای از امالی را معرفی می‌کنم که به تازگی در کتابخانه سلیمانیه، در ضمن مجموعه راغب پاشا (ش ۷۱۱) دیده‌ام؛ نسخه‌ای که سال‌ها برای روشن شدن این مسئله می‌تواند ما را رهنمون شود. در برگ ۲۲۹ الف این نسخه چنین آمده است:

هذا آخر مجلس املاه رضى الله عنه وأرضاه فى سنة اثنتى عشر وأربعمئة ووقع الفراغ من نسخة ومعارضته بالأصل يوم الجمعة سلبخ شهر الله الأصب من سنة ثلاث وستمئة وكتب العبد الفقير إلى رحمة ربّه الأئيم أبو عبد الله جعفر بن عبد الله بن جعفر بن محمد بن جعفر بن زید بن جعفر بن محمد بن أحمد بن محمد بن الحسين بن إسحاق بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسين بن علی بن أبی طالب صلوات الله عليه وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين وكتب بدمشق.

اگر این تاریخ به درستی ضبط شده باشد معلوم می‌شود که تاریخ آخرین مجلس، سال ۴۱۲ق بوده (محتماً اندکی پیش از آغاز مراسم حج در ذی حجه همین سال) و به احتمال زیاد، این نسخه هم که به تاریخ ۶۰۳ق کتابت شده بر اساس نسخه اصلی امالی (یعنی نسخه‌ای که حاصل املاء در مجالس شریف مرتضی بوده) کتابت شده و با این حساب نمی‌دانیم که نسبت آن با نسخه ابویعلی جعفری که اصل عمده نسخه‌های تاکنون شناخته شده امالی است و در آن ظاهراً از این تاریخ ۴۱۲ق سخنی نرفته بوده دقیقاً چیست؟ آیا این نسخه تفاوت‌هایی با نسخه ابویعلی دارد؟ ظاهر امر چنین است که این نسخه متعلق به شاخه‌ای متفاوت از تبار نسخه‌های کتاب امالی است. پاسخ بدین پرسش با بررسی و مقابله دقیق نسخه‌ها امکان‌پذیر است.

نسخه‌ای که‌ن از امالی شریف مرتضی به همراه اجازه‌ای ارزشمند از ادیبی شیعی^۱

نسخه‌ای از امالی شریف مرتضی در مجموعه یهودا در کتابخانه دانشگاه پرینستون موجود است (ش ۵۱۴) که تاریخ آن دقیقاً معلوم نیست، اما به احتمال بسیار زیاد از اواخر قرن ششم و یا اوائل قرن هفتم قمری است. متأسفانه رقم کاتب در نسخه موجود نیست. این نسخه انجام ندارد و از پایان افتادگی دارد، بنابراین معلوم نیست در اصل شامل تکمله امالی هم می‌شده و یا به آن دسته از نسخه‌های این کتاب تعلق دارد که شامل بخش تکمله نمی‌شده است.

از نکات جالب توجه در این نسخه آن است که تعدادی از مجالس شماره‌بندی شده و بر اساس تجزیه نویسنده تنظیم شده است. در این نسخه، سه جزء از اجزای کتاب برحسب نسخه مؤلف دیده می‌شود. از تعبیر کاتب نسخه در چند جا معلوم است که این تجزیه براساس نسخه‌ای به خط مؤلف کتاب یعنی شریف مرتضی است. به احتمال بسیار قوی، این نسخه مستقیم یا غیر مستقیم از روی نسخه‌ای به خط شریف مرتضی نوشته شده است. این البته نکته مهمی است، چرا که نشان می‌دهد گرچه به احتمال قوی امالی شریف مرتضی را شاگردان او از آن میان ابویعلی جعفری بر اساس مجالس وی فراهم کرده‌اند، شریف مرتضی خود نسخه‌ای از آن به خط خود تحریر کرده بوده است. باید دید نسبت این نسخه با دیگر نسخه‌های کتاب امالی چیست و آیا تمایزی میان این نسخه با نسخه‌هایی که تبارشان به نسخه ابویعلی جعفری یا دیگر نسخ می‌رسد وجود دارد یا خیر؟ بعید نیست شریف مرتضی خود هر مجلس را پیش از امالی آن تحریر می‌کرده و آن‌گاه آن را به سبک نویسندگان آن دوران بر شاگردان املاء می‌کرده است.

می‌دانیم که شیوه‌های گوناگونی برای املاي کتاب و ارائه آن برای شاگردان و انتشار متن کتاب‌ها وجود داشته است. احتمال دیگر این است که این گزارش که این نسخه براساس نسخه خط مؤلف است دقیق نباشد و منظور نسخه شخصی اوست و نه لزوماً به خط وی، چرا که در طول کتاب عباراتی در نسخه وجود دارد که نشان می‌دهد در نسخه اصل که در زمان حیات شریف مرتضی کتابت شده بوده از او به عنوان

ضمیر سوم شخص یاد می‌شود و برای بقای وجودش تعابیر دعایی به کار می‌رود. بر روی برگ نخست این نسخه، اجازه‌ای ارزشمند دیده می‌شود که گویای اهتمام ادیبان شیعی به این کتاب در بغداد دوران ایلخانیان است. متن اجازه از این قرار است:

قرأ على الأجل الأوحد العالم الأديب البارع المحقق الولد العزيز شمس الدين محمد بن زين الدين جعفر بن حسين الأنباري بعض هذا الكتاب وهو كتاب الغرر للسيد (في الأصل: السيد) المرتضى وأجزت له أن يروى عنى جميعه وذلك بحق سماعى له من الشيخ العالم الفقيه الفاضل الإمام الكامل نجم الدين أبى القاسم جعفر بن سعيد الحلّى عن الحسين بن الدربى عن شاذان بن جبريل القمى عن جعفر (كذا: أبى جعفر) الدوريسى عن جده عن السيد المرتضى مصنف الكتاب وكذلك أذنت له أن يروى عنى جميع مصنفات السيد المذكور وبهذا الإسناد إجازة فمتى شاء أن يروى عنى شيئاً من ذلك فله ذلك فليرويه عنى متى شاء وأحب. كتبه الفقير إلى رحمة ربه المستغفر من خطيئته وذنبه حسن بن محمد بن جعفر بن الطراح فى شهر ربيع الأول من سنة ثلاث عشرة وسبعمئة بمدينة السلام [بغداد] حامداً لله مصلياً على سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه تسليماً كثيراً إلى يوم الدين برحمتك يا أرحم الراحمين.

حسن بن محمد بن جعفر بن الطراح الشيبانى (- ۷۲۰ ق) شخصیتی شناخته شده و از ادیبان مهم شیعی در اواخر قرن هفتم و اوائل قرن هشتم هجری است. از آثارش اصلاح الاعفال فی کتاب المنخل موجود است و تصحیح شده و در آن از عبدالحمید بن فخار بن معد موسوی، عالم معروف امامی مذهب، روایت می‌کند.

خاندان زیرک قمی و نسخه‌ای کهن از امالی شریف مرتضی^۱

نسخه‌ای بسیار کهنه به تاریخ ۵۴۴ق از کتاب امالی شریف مرتضی در کتابخانه دولتی برلین موجود است (با شماره پتر من [۲]، ۱۶۹) که بر اساس نسخه‌ای کتابت شده که به دانشمندی به نام الحسن بن علی بن زیرک الواعظ القمى متعلق بوده است. این نسخه تنها شامل اصل امالی است و بخش الحاقی یا تکمله را ندارد.

بر برگ نخستین این نسخه از امالی شریف مرتضی، کتاب این چنین معرفی شده: «کتاب غرر الفوائد و درر القلائد فی آی القرآن. املاء السید الإمام الأجل السعید المرتضی علم الهدی ذو المجدين أبی القاسم علی بن ذی المناقب أبی أحمد الموسوی رفع الله درجته وحشره مع آبائه الطاهرين».

در ۲۷۴ب، ترقیمه کاتب، که نامش چنانکه خواهیم دید محمد بن الحسن بن محمد بن جعفر المؤدب است، دیده می‌شود؛ ترقیمه‌ای که در آن ریشه نسخه حاضر و انتساب آن را به ابن زیرک القمی نشان می‌دهد:

وفری من نسخه يوم الاثنين الخامس عشر من شهر الله المبارك شعبان سنة أربع وأربعين وخمس مائة هجرية من نسخة الشيخ الإمام العالم نصره الدين حجة الإسلام أبی محمد الحسن بن علی بن زیرک الواعظ القمی أطال الله بقاءه وحرس عليه فضله وبهاء والحمد لله المنان علی اتمامه وصلى الله علی المصطفين من خلقه محمد وأهل بيته ما اختلف الملوان....

در همین برگ، با خطی متفاوت و متأخرتر مطلبی در رابطه با تاریخ تولد نویسنده کتاب و برادرش شریف رضی دارد: «روى القاضى أبو منصور محمد بن محمد بن أحمد العکبرى سمعت المرتضى علم الهدى يقول....».

نکته جالب این است که در دنباله این نسخه کهن امالی شریف مرتضی، که خود یکی از کهنه‌ترین نسخه‌های امالی است و تاکنون هم در تحقیق و تصحیح متن امالی به کار گرفته نشده، نسخه‌ای دیده می‌شود با همان تاریخ و بنابراین بسیار کهنه از المسائل السلاریه‌ی شریف مرتضی که می‌دانیم تاکنون مستقلاً و به طور کامل منتشر نشده است.^۱ با وجود اینکه المسائل السلاریه یک نسخه کهن دیگر هم دارد، اما نسخه حاضر کهن‌ترین نسخه شناخته‌شده و موجود این کتاب ارزشمند شریف مرتضی در جهان است. کاتب این کتاب دوم هم در مجموعه مورد بحث همان کاتب پیش‌گفته امالی است. این کتاب در مجموعه از ۲۷۵ الف آغاز می‌شود و در ۲۸۷ب پایان می‌گیرد. ترقیمه دوم کاتب چنین است:

تتمت المسائل السلاریه ولله الحمد والشکر وصلى الله علی محمد وآله

۱. نک: مقاله «جوابات المسائل السلاریه» وردیه ابن طاوس بر آن» در همین مجموعه.

الأخيار والله حسبي ونعم الوكيل فرغ من نسخها محمد بن الحسن بن محمد بن جعفر المؤدب بتاريخ الخامس والعشرين من شهر الله المبارك شعبان سنة أربع وأربعين وخمسمائة (بسیار ناواضح).

در حاشیه همین برگ این توضیح و گواهی را درباره مقابله نسخه حاضر ارائه می‌دهد که باز انتساب نسخه اصل را، که به ابن زیرک قمی تعلق داشته، نشان می‌دهد:

قابلها بالنسخة المنتسخ هي منها للشيخ الإمام العالم الزاهد نصره الدين أبي (افتادگی یک کلمه: محمد) الحسن (?) بن ؟ علي بن زیرک الواعظ القمي وكانت تلك النسخة مقروءة على الشيخ الإمام رشيد الدين علي بن زیرک الواعظ مصححة فقابلها على قدر الوسع وامكان الجهد والطاقة وفرغ منها بتاريخ المنتصف من صفر سنة خمس وأربعين وخمس مائة بسرراياذ (?) والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله ؟ وحسبنا الله وحده.

از این یادداشت روشن می‌شود که نسخه حاضر بعد از کتابت بر اساس نسخه نصره‌الدین الحسن بن علی بن زیرک القمی با آن نسخه مقابله شده است؛ که پایان آن به تاریخ نیمه صفر ۵۴۵ بوده است. در این توضیح، باز روشن است که نسخه اساس، که متعلق به نصره‌الدین ابن زیرک، بوده خود بر رشیدالدین علی بن زیرک الواعظ، پدر مالک دانشمند نسخه، قرائت و تصحیح شده بوده است. بنابراین، دو تن از واعظان دانشمند قم در محدوده زمانی اواخر قرن پنجم و اوائل قرن ششم هجری در روایت، تصحیح، و تداول مهم‌ترین و مشکل‌ترین و عالمانه‌ترین آثار شریف مرتضی، که تخصصی ویژه در ادب و علوم کلام و تفسیر برای فهم آن نیاز است، دست داشته‌اند. در آن دوران، برخلاف معمول دوره‌های بعد، واعظان از میان دانشمندان برمی‌خاسته‌اند و نسخه برلین نمونه‌ای از این دست را نشان می‌دهد. حال ببینیم این پدر و فرزند چه کسانی‌اند و از آنها چه می‌دانیم.

در کتاب نقض، عبدالجلیل قزوینی رازی از رشیدالدین ابوالحسن علی بن زیرک القمی و یا به تعبیر او، «علی زیرک قمی» چند جا در میان دانشمندان و مفاخر برجسته شیعی نام برده شده است؛ از جمله با تعبیر «الفقیه الإمام»^۱، منتجب‌الدین

نیز در فهرست خود از او نام برده و وی را «الشیخ الواعظ» و «فاضل محدث فقیه» خوانده و تصریح کرده که وی نزد الفقیه معین‌الدین أبوالحسن امیرکا بن أبی‌اللجیم بن أميرة المصدري العجلی القزوينی (۵۱۴ ق)، که می‌دانیم از متکلمان برجسته امامی دوران بوده است، در قزوین قرائت کرده بوده است.^۱

در اجازات امامیه نیز به مناسبت روایت آثار شیخ طوسی، به‌ویژه کتاب النهایة از رشیدالدین علی بن زیرک نام برده شده است. به طوری که در سند روایت عزالدین ابوالمکارم ابن زهره از روایت او با دو واسطه از رشیدالدین سخن رفته است، بدین ترتیب:

قراءة علی الشیخ العفیف الزاهد القاری أبی علی الحسن بن الحسین المعروف بابن الحاجب الحلبي عن الشیخ الجلیل أبی عبد الله الحسین بن علی بن أبی سهل الزینوبادی عن الشیخ الفقیه رشید الدین علی بن زیرک القمی و السيد العالم أبی هاشم المجتبی بن حمزة بن زید الحسینی و أخیراه جمیعا عن المفید عبد الجبار بن عبد الله القاری الرازی و أخبرهما عن المصنف.^۲

بدین ترتیب رشیدالدین علی بن زیرک از شاگردان المفید عبدالجبار بن عبدالله المقری الرازی بوده که او خود شاگرد شیخ طوسی بوده است. پس وی با یک واسطه از شیخ طوسی روایت می‌کرده است و طبعاً باید در حدود سال ۵۰۰ ق فعال بوده باشد و شاید حدود ۵۳۰ درگذشته باشد.

فرزند او نصره‌الدین ابو محمد الحسن بن علی بن زیرک القمی (زنده در ۵۴۴ ق) را نیز منتجب‌الدین با اوصاف «الشیخ الامام» و «واعظ صالح فقیه» نام برده است.^۳

نسخه کهن تازه‌ای از امالی مرتضی^۴

در کتابخانه امبروزیانا (به شماره 43H) نسخه‌ای کهن از امالی شریف مرتضی دیده می‌شود. این نسخه در مجموعه‌ای با دو کتاب نگه‌داری می‌شود. کتاب نخست نهایة الإیجاز فی درایة الإعجاز از فخر رازی است که بر روی برگ اول آن مطلبی درباره

۱. رک: فهرست منتجب‌الدین، ۸۱؛ برای این استاد رک: موسوعة طبقات الفقهاء، ۵۶/۶.

۲. نک: بحار الأنوار، ۱۵۸/۱۰۴؛ همان، ۳۸/۱۰۶؛ نیز نک: أمل الآمل، ۱۸۸/۲؛ مستدرک الوسائل (الخاتمة)، ۱۷۰/۳.

۳. نک: فهرست منتجب‌الدین، ۵۰.

۴. تاریخ نخستین انتشار: ۱۵ بهمن ۱۳۹۷

اختلاف در خصوص وجه اعجاز قرآن آمده و از مرتضی و سدیدالدین و نصیرالدین نام می‌برد. گویا نویسنده آن امامی بوده است. این کتاب تا برگ ۵۵ الف نسخه و بدون تاریخ کتابت اما شبیه به نسخه‌های عصر یحیی بن حمزه است.

کتاب دوم در این مجموعه، امالی شریف مرتضی است. از برگ ۶۰ الف (کتاب غرر الفوائد تألیف الشریف الأجل الكامل المرتضی ذی المجدین أبی القاسم علی بن الحسین الموسوی رضی الله عنه) تا ۱۲۵ب (وکان الفراغ من نساخه فی شهر القعدة من شهور سنة ثمان وسبعمائة سنة...). این نسخه ناقص است و همه امالی نیست.

معرفی چند نسخه دیگر از امالی شریف مرتضی^۱

در اینجا نسخه‌های دیگر امالی را که در استانبول دیده‌ام معرفی می‌کنم.

۱. مراد ملا (ش ۱۲۹۶) نسخه بر اساس نسخه‌ای کهن کتابت شده که در پایان آن چنین آمده بوده: «وفری من تحریره بعد صلوۃ الظهرۃ فی الیوم الجمعة الثالث من شهر الله الشریف شعبان من شهور سنة ست وثمانین وخمسائة». نسخه حاضر در عصر عثمانی در ۱۰۴۰ق در قسطنطنیه کتابت شده است. از نسخه‌های موجود امالی در استانبول معلوم است که این کتاب مورد توجه دانشمندان سنی آنجا بوده است. این نسخه همراه با تکمله‌ای است که پیش‌تر درباره آن توضیح دادیم.
۲. نسخه بدون تکمله و بی تاریخ اما نسبتاً متأخر در نور عثمانیه ش ۵۹۴. یکی دو برگ آغاز افتاده است.

۳. نسخه قلیچ علی پاشا (ش ۷۸۷) با تاریخ ۱۰۷۸ق بدون تکمله.

۴. نسخه کهنه بی تاریخ در کتابخانه ینی جامع (ش ۹۸۶) از مجموعه نسخه‌های عبدالقادر بن عمر البغدادی، عالم و ادیب معروف، در آغاز: «الجزء الأول من کتاب...».

۵. نسخه اسعد افندی (ش ۲۸۴۰) تاریخ ۱۰۸۰ همراه با تکمله.

۶. نسخه راغب پاشا (ش ۷۱۲) کتابت شده برای سلاطین عثمانی همراه با تکمله، به تاریخ ۱۱۷۳ق.

نسخه‌ای کهن از تنزیه الأنبياء شریف مرتضی^۱

کتاب تنزیه الأنبياء و الأئمة تألیف شریف مرتضی از کهن‌ترین نمونه‌های کتاب‌های کلامی مستقل در زمینه بحث از عصمت انبیاء و چگونگی آن و تفاسیر متعدد از آن و در نهایت بحث از شبهات مرتبط با این موضوع است. حتی در مقایسه با کتاب‌های عالمان غیر شیعی هم کتاب شریف مرتضی کتابی پیشتاز و ابتکاری به شمار می‌آید. البته تعدادی کتاب تحت عنوان «عصمة الأنبياء» و یا عناوین مشابه از نخستین سده‌های اسلامی نوشته شده که در همین بحث است و البته عمده آنها از میان رفته است. می‌دانیم که میان متکلمان مذاهب مختلف کلامی در تفسیر این موضوع و حدود عصمت پیامبران اختلاف نظر بوده است. در این میان سخت‌ترین مواضع از آن علمای امامیه بوده که گسترده‌ترین تفسیر را از عصمت پیامبران ارائه می‌داده‌اند. از آن سو، گاهی در میان برخی عالمان سنی اشخاصی بوده‌اند که برای عصمت پیامبران دامنۀ بسیار محدودی را در نظر می‌گرفته‌اند. این امر البته مبتنی بر پایه‌های اعتقادی و کلامی مذاهب مختلف و همچنین بر موضعی بوده که هر یک از این گروه‌ها در برابر آیاتی از قرآن اتخاذ می‌کرده‌اند که علی‌الظاهر گونه‌ای خطا و یا حتی گناه را به پیامبران منسوب

کرده است. گاه نیز این اختلاف نظرها زمینه‌ای برای طرح اتهامات و برچسب‌زنی‌ها و جدل‌های کلامی میان فرق مختلف متخاصم را، که در زمینه اجتماعی و سیاسی در تقابل بوده‌اند، فراهم می‌کرده است. نمونه روشن آن را در کتاب نقض عبد الجلیل قزوینی، عالم امامی قرن ششم، در برابر شافعیان اشعری ری می‌بینیم. گفته شده که یکی از افراد خاندان شافعی مذهب مشاط رازی کتابی به نام زلة الأنبياء نوشته بوده که همین امر مورد انتقاد سخت عبد الجلیل قزوینی در کتابش قرار گرفته است.

البته چنین نبوده که همه عالمان اشعری مذهب چنین رأیی داشته باشند. مثلاً کتاب عصمة الأنبياء فخر رازی را هم داریم که به چاپ هم رسیده است. در میان حنفیان هم وضع بر همین منوال بوده است. نسخه‌ای کهن از کتابی با عنوان عصمة الأنبياء از دانشمندی حنفی از قرن چهارم در اختیار است که شاید از پر حجم‌ترین کتاب‌های مستقل در این موضوع باشد و در آن از عصمت انبیاء دفاع و به شبهات مختلف پاسخ داده شده است. البته چنانکه گفتیم بحث اصلی درباره حدود و ثغور عصمت و نه اصل آن بوده است.

چندین کتاب نیز تحت عنوان «تنزیه الأنبياء» نوشته شده که اتفاقاً یکی از آنها تألیف عالمی اشعری از مغرب و از معاصران فخر رازی، به نام ابوالحسن علی بن احمد السبئی الأموی معروف به ابن خمیر (- ۶۱۴ق) است با نام تنزیه الأنبياء عما نسب اليهم حثالة الأغبياء. این کتاب به چاپ هم رسیده است.

کتاب دیگر با همین عنوان از سیوطی است با عنوان دقیق تنزیه الأنبياء عن تسفيه الأغبياء. این کتاب هم به چاپ رسیده است. حاکم جشمی، عالم نامدار معتزلی خراسان در اواخر قرن پنجم هجری، کتابی با همین عنوان دارد که تاکنون منتشر نشده و از آن دست کم دو نسخه در اختیار است.^۱

کتاب شریف مرتضی طبعاً به دلیل قدمت و جایگاه کلامی او اهمیت ویژه‌ای دارد. ظاهراً تاکنون، به جز چاپ سنگی ۱۲۹۰ق تبریز، دو بار به چاپ حروفی رسیده است؛ یک بار در نجف، که بعداً بارها این چاپ مبنای چاپ‌های بعدی بوده، و یک بار هم در قم به کوشش آقای فارس حسون کریم. این طبع اخیر مبتنی است بر دو نسخه خطی که یکی از آنها نسخه کهنه‌ای متعلق به سال ۷۸۷ق محفوظ در

۱. رک: حسن انصاری، میان کلام و فلسفه، تهران، انتشارات کتاب رایزن، ۱۳۹۵.

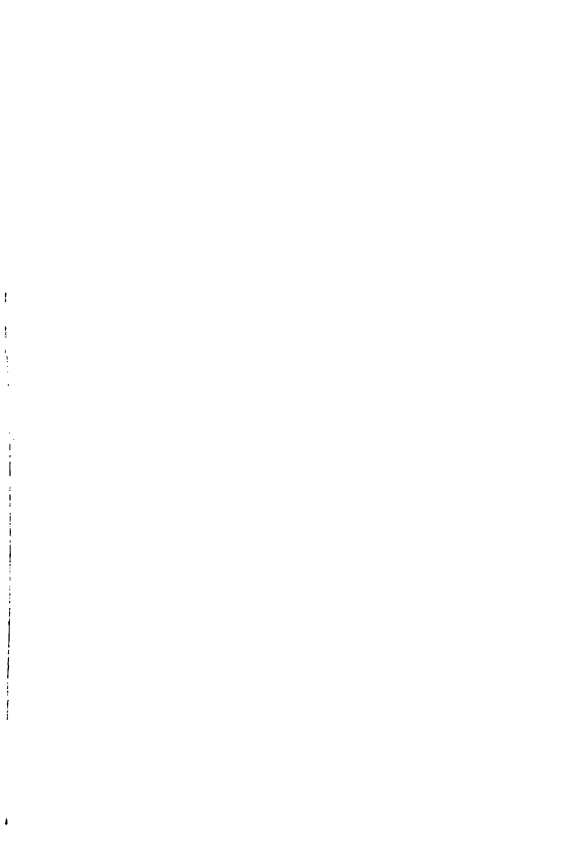
آستان قدس است. از برخی آثار شریف مرتضی و خاصه از امالی او البته نسخه‌های کهنه در اختیار است. در مورد کتاب تنزیه الانبیاء، باید گفت علاوه بر نسخه مورد استفاده در چاپ اخیر این کتاب، نسخه کهنه دیگری هم در ترکیه موجود است که باید از آن در چاپ‌های بعدی کتاب بهره برد. این نسخه در کتابخانه لاله‌لی، شماره ۲۱۶۸ نگه‌داری می‌شود. در اینجا این نسخه را معرفی می‌کنیم:

عنوان نسخه چنین است: «کتاب تنزیه الانبیاء صلوات الله علیهم أجمعین». در پایان این نسخه، در برگ ۱۱۲ب، چنین آمده است: «نجز کتاب تنزیه الانبیاء علیهم أفضل الصلاة والسلام وفرغ من نسخه العبد الراجی رحمة ربه وغفرانه محمد بن یوسف بن سلیمان بن محمد مولی آل محمد صلی الله علیهم المعروف بابن الریحانی (الزنجانی؛ با خوانشی دیگر) الموصلی فی ليلة السبت التاسع عشر من ربیع الآخر من شهور سنة ست عشر وسبعمانه».

دو گواهی تملک پدر و پسر حنفی مذهب هم در برگ آغازین نسخه دیده می‌شود؛ از این قرار: «ملکه الفقیر إلى الله محمد بن علی بن عمر السندی (?) الحنفی عفی الله عنه بالشراء الشرعی»؛ و دیگری: «ملکه الفقیر إلى الله تعالی أحمد بن محمد بن علی بن عمر بن علی (?) الحنفی عامله الله بلطفه الخفی وعفی عنه ... (?) وعن جمیع المسلمین آمین آمین». نسخه استانبول از نسخه آستان قدس هفتاد سالی کهن‌تر است و باید دید که چه تفاوت‌هایی میان این دو نسخه وجود دارد.

نکته‌ای که می‌ماند آن است که ظاهراً کاتب این نسخه سنی مذهب بوده و علاقه‌ای به بخش ائمه کتاب شریف مرتضی نداشته است. او این بخش را در قسمت پایانی متن کتاب سید مرتضی کتابت نکرده و آن را بدون هیچ اشاره‌ای رها کرده است. می‌دانیم که حتی در میان اهل سنت و نیز معتزلیان شخصیت شریف مرتضی مورد احترام بوده و برخی کتاب‌های او مانند امالی و حتی الذریعه در اصول فقه مورد استناد و تداول بوده است. کتاب تنزیه الانبیاء هم از همین شمار بوده است، اما طبعاً بخش ائمه شیعه آن مورد علاقه آنان نبوده است.^۱ اینجا هم کاتب دقیقاً به همین شیوه عمل کرده است.

۱. نیز نک: مقاله «از تنزیه الانبیاء شریف مرتضی تا تنزیه الانبیاء حاکم چُشمی»، در همین مجموعه.



از تنزیه الانبیای شریف مرتضی تا تنزیه الانبیای حاکم جشمی

در تاریخ ادبیات کلامی و اعتقادی مسلمانان، شماری کتاب به موضوع عصمت انبیاء اختصاص یافته است. در همه کتاب‌های کلامی نیز فصلی در این موضوع پرداخته شده است. در این میان، البته بخشی از این موضوع پاسخ به مواردی که مصداق خطاها و گناهان انبیاء دانسته می‌شده، به‌ویژه آیاتی از قرآن که در آنها احتمال انتساب خطا و یا ذنبی به انبیاء می‌رفته، و تأویل و تفسیر آنهاست. بنابراین در تفاسیر قرآن هم عموماً در ذیل این دسته آیات به این موضوع پرداخته شده است. در پاره‌ای از احادیث و متون قصص انبیاء هم مواردی از این دست وجود دارد که ریشه قرآنی ندارد و بیشتر ریشه در داستان‌های متکی بر روایات کتاب مقدس و یا روایات غیر رسمی سنت‌های یهودی/ مسیحی دارد و برخی از آنها به عنوان اسرائیلیات مورد انتقاد محدثان و رجالیان و متکلمان قرار گرفته است.

دسته‌ای از کتاب‌های مستقل در این موضوع تحت عنوان «تنزیه الانبیاء» شناخته شده که معروف‌ترین آنها کتاب تنزیه الانبیای شریف مرتضی، دانشمند و متکلم برجسته امامی، است. در میان معتزلیان پیش از شریف مرتضی از جعفر بن مبشر

به عنوان کسی که کتاب تنزیه الأنبياء داشته نام برده می شود.^۱ در کنار این دو کتاب کتاب های دیگری با همین عنوان شناسایی و بعضاً منتشر شده است؛ از جمله کتاب تنزیه الأنبياء ابوالحسن ابن خمیر السبتي (قرن ششم و هفتم هجری)، دانشمند سنی اشعری مسلک که عنوان کامل کتاب وی تنزیه الأنبياء عما نسب اليهم حثالة الأغبياء است.^۲

این ادبیات علاوه بر آنکه ریشه در موضوع عصمت پیامبران به طور کلی دارد، به دلیل آنکه تفسیرها و تمایزات عقیدتی مختلفی در رابطه با معنا و گستره عصمت انبیاء میان متکلمان و مذاهب مختلف اسلامی وجود داشته^۳ خود تبدیل به ادبیاتی جدلی شده است. در این میان، بحث سهو انبیاء و خطاهای غیر عمدی و اموری از این دست محل توجه و نظر بوده است. امامیه در میان مذاهب اسلامی سختگیرانه ترین نظرات را درباره تضمین عصمت پیامبران از ذنوب کبیره و صغیره و در حال نبوت و یا پیش از آن دارند. معتزلیان هم کم و بیش چنین بوده اند، گرچه میان آنان باز در جزئیات اختلافاتی بوده است. از دیگر سو، امامیه و معتزلیان، با اشعریان در این زمینه اختلاف نظرانی داشته و همین اختلاف کتاب های مستقل و یا فصل هایی را در ادبیات کلامی اسلامی به خود اختصاص داده است.^۴

در منابع، عموماً به حشویه عقیده انتساب ذنوب به انبیاء نسبت داده می شود که بیشتر مقصود از آنان گروه هایی از محدثان اند که روایاتی در این زمینه ها نقل می کرده اند؛ اما هیچ گاه مذاهب کلامی و اعتقادی اسلامی به چنین باورهایی شناخته نمی شوند و اختلافاتشان در این باب فقط در جزئیات بوده است. برخی منابع در مورد برخی اشعریان گاهی عقایدی در زمینه عدم اعتقاد به عصمت انبیاء و طرح بحث در رابطه با خطاها و ذنوب منسوب به ایشان مطرح می کنند که در صورت صحت این قبیل اتهامات بیشتر باید به محافل و نویسندگان ویژه و محدودی مربوط باشد؛ به ویژه کسانی که گرایش های حدیث گرایانه قوی تری داشته اند. از همین شمار

۱. نک: ابن ندیم، الفهرست، ۲۰۸؛ ذهی، سیر اعلام النبلاء، ۵۴۹/۱۰.

۲. چاپ محمد رضوان الدایه، بیروت، ۱۹۹۰؛ نیز نک: رساله سیوطی با همین عنوان در کشف الظنون، ۱/ ۴۹۴ که به چاپ هم رسیده است.

۳. نک: شریف مرتضی، تنزیه الأنبياء، ۱۵-۱۷.

۴. در مورد اختلاف اهل سنت با معتزله و امامیه در پاره ای از جزئیات در این موضوع، نک: فخر رازی، عصمة الأنبياء، ۷-۸؛ تفسیر قرطبی، ۱/ ۳۰۸-۳۰۹.

مثلاً از کتاب زلة الانبیای ابوالفضائل مشاط در کتاب نقض عبدالجلیل قزوینی یاد شده که می‌گوید در نقض کتاب شریف مرتضی نوشته شده بوده است.^۱

از میان کسانی که کتابی با عنوان تنزیه الانبیاء داشته‌اند، باید از حاکم جشمی، دانشمند و متکلم برجسته معتزلی و زیدی‌گرای ایرانی، یاد کرد که خوشبختانه نسخه آن باقی مانده است. نویسنده این سطور این کتاب را در ضمن پروژه بزرگ انتشار آثار حاکم جشمی در دست تصحیح دارد. مناسب است اینجا نکاتی درباره این اثر ارائه شود.

نخستین نکته اینکه این کتاب هم همانند کتاب شریف مرتضی کتاب تنزیه الانبیاء والائمة نامیده شده است. حاکم جشمی درست همانند سلفش در بخش دوم کتاب خود به موضوع عصمت امامان پرداخته است که البته در مورد او امامان زیدی مد نظر است و حتی از برادران ابوالحسین و ابوطالب هارونی در این میان یاد و از امامت آنان و عدالت ظاهری آنان دفاع کرده است. حاکم جشمی نظر معتزله و زیدیه را در مورد عصمت امامان مطرح و اختلاف آنان را با امامیه گوشزد می‌کند. به نظر او، فقط حضرت امیر و حسنین دارای مقام عصمت بوده‌اند و در مورد سایر امامان نیازی به شرط عصمت نیست و تنها عدالت ظاهری کفایت می‌کند.

در حقیقت از دیدگاه زیدیان، عصمت سه امام نخستین نیز در چارچوب متمایزی از بحث امامت و شرایط آن ارائه می‌گردد. البته جشمی به اختلاف کسانی همچون ابوالعباس حسنی، از دانشمندان برجسته زیدی قرن چهارم در مورد ضرورت عصمت و پاکی باطنی امامان اشاره می‌کند (نک: ۸۹ الف و ب).

به نظر می‌رسد که این کتاب از آخرین آثار حاکم جشمی بوده چرا که در آن به‌وضوح از امامت زیدی و عقاید زیدیه در این باره دفاع می‌کند و حتی فهرستی از امامان زیدی تا برادران هارونی به دست می‌دهد و اطلاعات و مسائل مختلفی را درباره آنان ارائه می‌دهد که حاکی از اعتقاد به امامت آنان به‌عنوان فردی زیدی است. در یک مورد (۱۰۷ ب)، می‌گوید که تنها «جهال امامیه» در مورد امامت ابوطالب و ابوالحسین هارونی طعن وارد می‌کنند.^۲ این در حالی است که در برخی دیگر از آثار،

۱. نک: نقض، ۶، ۲۶۴.

۲. نیز نک: برگ ۲۷ الف؛ برگ ۳۳ ب؛ برگ ۵۳؛ برگ ۱۰۶ الف؛ جشمی در برگ ۱۰۴ الف و ۱۰۸ الف به کتاب الامامیه خود ارجاع می‌دهد و می‌گوید که در آن کتاب درباره اخبار امامان زیدیه به تفصیل سخن گفته است.

حاکم جشمی در قامت یک متکلم معتزلی با گرایش به تفکر شیعی از نوع زیدی آن پدیدار می‌شود که در بسیاری از مسائل در حوزه امامت با آنان اختلاف نظر دارد. کتاب حاکم جشمی درست در دنباله و تحت تأثیر کتاب شریف مرتضی نوشته شده است و در آن در موارد متعددی به این کتاب اشاره می‌کند و البته در مواردی از آرای او انتقاد می‌کند (نک: برگ ۵۲ ب؛ ۸۱ الف؛ ۸۳ الف). در حقیقت کتاب جشمی تحریری نوین از مباحث تنزیه الانبیاء است، اما در قالب استدلالاتی با عمق معتزلی بیشتر و استنادهایی که جابه‌جا به کتاب‌ها و آرای معتزلیان متقدم دارد.^۱ او با وجود آنکه کاملاً کتاب شریف مرتضی را جلوی چشم خویش داشته است، اما چنانکه گفتیم انتقادهای زیادی از این کتاب دارد که به پاسخی به آن نیز می‌ماند. نسخه خطی کامل و کهنی از کتاب جشمی در اختیار است که امروزه در کتابخانه دانشگاه یال آمریکا نگهداری می‌شود و من عکسی از آن را در اختیار دارم. متأسفانه قرائت این نسخه همه جا آسان نیست و نیازمند تلاش و اجتهاد در قرائت آن است. کتابت نسخه مربوط است به سال ۶۸۸ق و کاتب آن را برای خزانه «السلطان الملك المظفر يوسف بن عمر» از فرمانروایان رسولی یمن (حکومت از ۶۴۷ و مرگ در ۶۹۴ق) نوشته است. این «الملك المظفر» خود اهل علم و نوشتن آثار بوده و در منابع از دانش و تخصص او در زمینه‌های مختلف سخن به میان آورده‌اند و علاقه به گردآوری کتاب نیز داشته است. البته رسولیان زیدی مذهب نبوده‌اند؛^۲ با وجود آنکه در این کتاب آشکارا از عقاید شیعی و زیدی دفاع شده است.

۱. مانند نقض کتاب الأهم از ابوعلی جبایی، برگ ۹۹ ب.

۲. نک: کتاب او با عنوان المعتمد فی الأدب المفرد، چاپ بیروت، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲؛ نیز نک: شرح حال او در کتاب حکام اليمن المؤلفون از عبدالله محمد الحبشی، بیروت، ۱۳۹۹ق/۱۹۷۹.

بخش عمده‌ای از کتاب مفقود مسائل الموصلیات، نخستین تألیف شریف مرتضی^۱

می‌دانیم که مسائل الموصلیات متقدم شریف مرتضی شامل سه بحث مهم بوده: یکی دربارهٔ وعید؛ دیگری ابطال قیاس، و سوم بحث اعتماد (از بحث‌های مهم در کلام طبیعی). متأسفانه تاکنون نسخه‌ای از این کتاب مهم شریف مرتضی پیدا نشده است. با این وصف، اینجا نشان می‌دهیم که بخش قیاس آن همانی است که از آن دو تحریر یکی در کتاب الذریعة و دیگری در کتاب العُدهی شیخ طوسی موجود است.

چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم،^۲ شریف مرتضی کتاب الذریعة را بر اساس نوشته‌ها و درس‌گفتارهای سابق خود تدوین و تنظیم نهایی کرد. از کتاب العدهی شیخ طوسی که قبل از الذریعة نوشته شده معلوم می‌شود که او بحث قیاس را عیناً با کمی اضافات و حذف‌ها از روی متن یک مسئله از مسائل شریف مرتضی برداشته و این می‌بایست همان مسئله قیاس از سه مسئله کتاب مسائل الموصلیات متقدم او باشد. شیخ طوسی دربارهٔ این اقتباس خود چنین می‌گوید:

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۲۵ خرداد ۱۳۹۶

۲. رک: «مقاله شریف مرتضی برای تدریس خارج اصول فقه چه کتابی را مبنا قرار می‌داد؟» در همین مجموعه.

قد أثبت في هذه المسألة أكثر ألفاظ المسألة التي ذكرها سيدنا المرتضی رحمہ اللہ فی إبطال القیاس، لأنها سديدة فی هذا الباب، وأضفت إلى ذلك مواضع لم يذكرها، وحذفت أشياء يستغنى عن إيرادها، و فی القدر الذي أوردناه كفاية وتبييه على كل ما يتعلق به فی الباب.^۱

با مقایسه این قسمت (آغاز آن از صفحه ۶۴۹ از کتاب العده) با آنچه شریف مرتضی خود در بحث قیاس کتاب الذریعة مطرح کرده^۲ شباهت این دو متن پیداست. اما از آنجا که العده شیخ قبل از الذریعة نوشته شده و همان طور که از عبارات نقل شده از شیخ در بالا هم معلوم است، منبع او الذریعة نبوده بلکه، باید یکی از «مسئله»های شریف مرتضی باشد و این همان قسمت مورد نظر در کتاب اجوبه موصلیات است.

خود شریف مرتضی در اجوبه موصلیات دیگری که سال ها بعد از موصلیات مقدم تدوین شد می گوید که در پاسخ به مسائل نخستین اهل الموصول که در حدود سال ۳۸۰ و اندی نوشته بوده («أظنها فی سنة نیف و ثمانین و ثلاثمائة») درباره قیاس بحث مستوفی کرده بوده؛ یعنی همین که همینک در دسترس است.^۳ در مقدمه الذریعة خود هم شریف مرتضی به این بخش از اجوبه موصلیات اشاره می کند:

و لعلّ القلیل الثّافه من مسائل أصول الفقه، ممّا لم أمل فیهِ مسألة مفردة مستوفاة مستقلة مستقصاة، لا سیما مسائله المهمّات الکبار. فانّا الکلام فی الإجماع فهو فی الکتاب الشّافی و الذّخیره مستوفی و كذلك الکلام فی الأخبار. و الکلام فی القیاس و الاجتهاد بسطناه و شرحناه فی جواب مسائل أهل الموصول الأولى.^۴

در این میان، در حالی که شیخ در فهرست جز الذریعة، به هیچ کتاب اصولی دیگر شریف مرتضی اشاره نکرده، از مسائل موصلیات نخستین یاد می کند و می گوید که در سه مسئله بوده و از آن میان یک مسئله در قیاس بوده است: «المسائل

۱. العده فی أصول الفقه، ۷۱۹/۲.

۲. رک: شریف مرتضی، الذریعة، ۷۹۱/۲ - ۶۷۳.

۳. نک: رسائل الشریف المرتضی، ۲۰۴/۱ و قد استقصینا الکلام فی القیاس و فرعناه و بسطناه و انتهینا فیهِ الی أبعد الغایات.

۴. الذریعة إلى أصول الشریعة، ۴/۱.

الموصلية الأولى الثلاثة، و هي مسألة في الوعيد، و مسألة في إبطال القياس و مسألة في الاعتماد»^۱.

در کتاب العده، شیخ یک جای دیگر هم به نوشته شریف مرتضی درباره ابطال قیاس اشاره می‌کند و از آن به «کتاب» تعبیر می‌کند اما باید مقصود همان «مسئله» در اجوبه موصليات باشد. عبارت طوسی چنین است:

و الذى نذهب إليه، و هو الذى اختاره [سیدنا] المرتضى رحمه الله فى كتابه فى إبطال القياس أنّ القياس محظور استعماله فى الشريعة، لأنّ العبادة لم تأت به، و هو مما لو كان جائزا فى العقل مفتقر فى صحّة استعماله فى الشرع إلى السمع القاطع للعذر.^۲

پیوست

کار، کار «مستشرقین» است!

آقای حیدر البیاتی در مقاله «کتاب‌شناسی شریف مرتضی»، منتشرشده در ویژه‌نامه شریف مرتضی در مجله کتاب‌شناسی شیعه، در فهم کلمات برخی از یادداشت‌های بنده درباره شریف مرتضی به خطا رفته‌اند یا در نقل مطالب دقت نکرده‌اند. از این میان است آنچه من درباره رساله «الحدود والحقائق» گفته‌ام که از پاورقی ایشان معلوم است مطالب من و آقای مدرسی را درست متوجه نشده‌اند و اشاره‌ای هم نکرده‌اند که نفی انتساب کتاب را نخست من در آن یادداشت مطرح کرده‌ام. درباره انقاز البشر هم به گونه‌ای وانمود کرده‌اند که گویا استدلالات ایشان درباره عدم صحت انتساب کتاب از نوشته من اقتباس نشده است. درباره دورسالیه و طرابلسیات اولی هم به گونه‌ای وانمود کرده‌اند که اصلاً نوشته‌های من را، که برای نخستین بار به وجود این کتاب‌ها و اهمیت آنها اشاره و در اطراف آنها بحث کرده‌ام، ندیده‌اند و در واقع تجاهل فرموده‌اند (البته در مقام اضطرار و برای معرفی نسخه برلین در پاورقی بخش رساله سالریه اشاره‌ای مبهم به کتاب از گنجینه‌های نسخ خطی کرده‌اند).

دست آخر و از همه خوشمزه‌تر مطلبی از ایشان است درباره رساله رد بر مجبره

۱. رک: شیخ طوسی، الفهرست، ۹۹؛ نیز نک: رجال النجاشی، ۲۷۱.

۲. شیخ طوسی، العدة فی اصول الفقه، ۶۵۲/۲.

که من سال‌ها قبل در یادداشتی کوتاه نوشتم که این رساله از قاضی عبدالجبار است و گفتم که این رساله قبلاً توسط دایبر منتشر شده است. آقای بیاتی دو نکته شگفت‌آور گفته‌اند که نشان می‌دهد در نقل مطالب دقت نظر ندارند: نخست اینکه نوشته‌اند فلانی نگفته است که این رساله یک بار هم در رسائل چاپ آقای اشکوری آمده در حالی که من (یعنی نویسنده این سطور) در پایان مقاله این موضوع را گفته‌ام. دوم اینکه نوشته‌اند کشف نسخه قاضی عبدالجبار کار «مستشرقین» نیست. این دیگر از آن حرف‌هاست که نمی‌دانم چه نامی می‌توان بر آن گذاشت. مگر من گفته‌ام این رساله کشف «مستشرقین» است؟ آقای دایبر رساله قاضی عبدالجبار را بر اساس یک نسخه منتشر کرده‌اند بدون آنکه بدانند این رساله چندین نسخه خطی منسوب به شریف مرتضی هم دارد. مرحوم شیخ الاسلام زنجانی هم جایی به این رساله قاضی عبدالجبار اشاره کرده‌اند بدون آنکه بگویند این رساله به غلط به شریف مرتضی هم منسوب شده (در واقع علت آنکه ایشان از این رساله قاضی عبدالجبار نام برده‌اند این است که نسخه‌ای از رسائل مرتضی و غیر او را در اختیار داشته‌اند که در آن به تألیف کتاب از سوی قاضی عبدالجبار تصریح شده است^۱). بنابراین آن مرحوم هم سهمی در این بحث ندارند. می‌ماند این بنده عاصی که با دقت در رساله چاپ شده از سوی دایبر و دقت در آنچه به نام شریف مرتضی در رسائل و به غلط چاپ شده برای اولین بار گفتم که این رساله نمی‌تواند از شریف مرتضی باشد. حال اگر آقای حیدر البیاتی من را از «مستشرقین» می‌دانند این دیگر مشکل ایشان است. ظاهراً به همین انگیزه که کشف دو نسخه سلاریه و طرابلسیات اولی یک وقتی خدای ناکرده کار «مستشرقین» به شمار نیاید نامی از من در بحث از این دو رساله به میان نیاورده‌اند.

«جوابات المسائل السلاریة» و ردیه ابن طلوس بر آن^۱

از آثار ارزشمند شریف مرتضی که تاکنون محل توجه نبوده، جوابات المسائل السلاریة است که تصحیح آن را در کتابی که درباره شریف مرتضی در دست تحریر داریم ارائه کرده ایم. این کتاب مجموعه ای است از پاسخ های تفصیلی به هشت پرسش در زمینه علم کلام که همگی به مقولات فلسفی و دقیقه این دانش و مربوط می شوند باید این رساله را از مهم ترین آثار کلامی شریف مرتضی به حساب آورد. این کتاب در واقع نماینده گرایش های بهشی این دانشمند برجسته امامی است. از المسائل السلاریة نسخه های متعددی باقی است که عمدتاً متأخرند، اما شگفتا که تاکنون مورد عنایت قرار نگرفته و به چاپ نرسیده است. این در حالی است که پیش از این از وجود نسخه ای کهن با تاریخ ۶۷۶ق در کتابخانه آستان قدس هم اطلاع داشتیم.^۲ از المسائل السلاریة در فهرست های سه گانه کهن آثار

۱. تاریخ نخستین انتشار (در دو بخش): ۲۱ مهر ۱۳۹۱، ۳۱ خرداد ۱۳۹۶.

۲. ضمن «جواب مسائل»، نسخ ۶۷۶ق؛ نک: فهرست الفبایی کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ۱۷۳. علاوه بر آن، نسخه کهنسالی هم در ضمن مجموعه ای از مسائل شریف مرتضی در موقوفه آل الشیخ اسدالله التستری در کاظمین موجود بوده است؛ نک: سید مهدی بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ۱۳/ ۱۵، حاشیه. کهن ترین نسخه این کتاب در برلین است که از آن در کنار دیگر نسخه های دستیاب کتاب، در تصحیح اثر بهره گرفته ایم.

شریف مرتضی نامی نیامده است (یعنی در فهرست‌های بصروی، نجاشی، و شیخ طوسی). اما از دیگر سو می‌دانیم که بخشی از آن در ملحقات امالی او درج شده است. ظاهراً در نسخه‌های ملحقات امالی خللی در این مورد وجود دارد و از این رو تمامی متن این مسائل در این نسخه‌ها دیده نمی‌شود. احتمال دیگر آن است که تنها بخشی از آن برای درج در تکمله امالی در نظر گرفته شده بوده است. تنها ابن شهر آشوب از این کتاب، ذیل عنوان المسائل السلاریه نام برده است.^۱

با توضیح ابن شهر آشوب معلوم می‌شود که المسائل الدیلمیه که شیخ طوسی از آن نام برده^۲ در فقه بوده و ربطی به مسائل سلار دیلمی ندارد. توضیح اینکه در کتاب اجوبة المسائل السلاریه در واقع پرسش‌ها را سلار بن عبدالعزیز دیلمی، فقیه و متکلم نامدار و از مهم‌ترین شاگردان شریف مرتضی، مطرح کرده است و البته از خود پرسش‌ها، که گاه به صورت تفصیلی مطرح شده‌اند، جایگاه او در دانش کلام روشن می‌شود. می‌دانیم که او کتابی در مباحث جواهر و اعراض داشته که با مطالبی که در این مسائل مورد پرسش و پاسخ مطرح کرده کاملاً پیوند دارد.^۳ سید محمد مهدی بحر العلوم در الفوائد الرجالية با اشاره به این کتاب و مقدمه شریف مرتضی بر آن از دانش سلار دیلمی به استناد همین کتاب ستایش می‌کند:

وناھیک بهذا النعت له من السید، ولعمری لقد سأل هذا الفاضل فی مسائله المذكورة عن أمور عویصة بتحریر متقن سدید یدل علی کمال فضله واقتداره فی صنعة الکلام وغیره، وقد تعمق السید الأجل المرتضی بما یعلم منه مقدار فضیلة السائل وتمهره وتسلطه علی العلم، وقد کان سؤاله عن ذلك حال تحصیله علی السید وقراءته علیه.^۴

در آغاز پاسخ‌های کتاب، شریف مرتضی درباره پرسش‌کننده چنین تعبیری را بیان می‌کند:

...وقد وقفت علی ما أنفذه الأستاذ أدام الله عزه من المسائل و سأل بیان

۱. نک: معالم العلماء، ۷۰.

۲. الفهرست، ۲۸۹.

۳. نک: آقابزرگ طهرانی، الذریعة، ۸۳/۲ تا ۸۴/۵؛ ۲۲۳/۵؛ ۳۵۲/۲۰؛ اعیان الشیعة، ۱۷۱/۷.

۴. الفوائد الرجالية، ۱۳/۳ - ۱۶.

جوابها و وجدته اَدام الله تأييده ما وضع يده في مسألة الا على نكتة و موضع شبهة و انا أُجيب عن المسائل معتمدا للاختصار و الإيجاز من غير إخلال معهما ببيان حجة أو دفع شبهة....

سلار نیز پرسش‌های خود را با این مطلب آغاز می‌کند:

أنعم الله تعالى على الخلق بدوام سيدنا الشريف الأجل المرتضى علم الهدى أطال الله بقاءه و أدام علوه و سموه و بسطته و كبت أعدائه و حسدته و الألسن تقصر عن أداء شكرها و المتن يضعف عن تعاطي نشرها فلا أزال الله عنا و عن الإسلام ظله و حرس أيامه من الغير، و بعد فمن كان له سبيل إلى إلقاء ما يعرض له و يختلج في صدره من الشبهة إلى خاطر الشريف و استمداد الهدى من جهته فلا معنى لإقامته على ظلمتها و الغاية اقتباس نور الله سبحانه ليقف على الطريق النهج و السبيل الواضح و الصراط المستقيم و الخادم و إن كان متمكنا من إيراد ذلك في المجلس الأشرف و أخذ الجواب عنه على ما جرت به عادته فإنه سائل الإنعام بالوقوف على هذه المسائل و إيضاح ما أشكل منها ليعم النفع بها فيحصل بذلك المبتغى بمجموعة من الوقوف على الحق و عموم النفع للمؤمنين كافة و التنويه باسم الخادم، و ليرى سيدنا الشريف المرتضى علم الهدى أدام الله قدرته في ذلك علوه إن شاء الله تعالى.

از اینجا معلوم می‌شود که سلار دیلمی در مجالس شریف مرتضی شرکت می‌کرده است. شاید این مجالس همان مجالس کلامی و «نظر» محوری بوده باشد که نهایتاً در امالی صورت مکتوب یافته است؛ اما او به جای طرح پرسش‌ها به طریق معمول در آن مجالس، این پرسش‌ها را به شکل مکتوب و مستقل به استاد تقدیم داشته بوده و بنابراین به همین دلیل هم شاید در پایان امالی تصمیم گرفته شده که این مسائل و پاسخ‌های آن در تکمله امالی درج شود.

از المسائل السَّالَرِيَّة و پاسخ‌های آن تنها مجموعه‌ای سه پرسش و پاسخ در تکمله امالی مرتضی و نیز به صورت پراکنده در رسائل چاپی شریف مرتضی به چاپ رسیده است. متأسفانه به علت پراکنده شدن تعدادی از اجوبه مسائل شریف مرتضی در ضمن مجموعه‌های مسائل و رسائل او در نسخه‌های خطی، این کتاب تاکنون مورد

توجه قرار نگرفته بوده و به طور اتفاقی تنها سه قسمت آن و تحت عناوین دیگری غیر از مسائل سلاریه، در رسائل الشریف المرتضی منتشر شده است؛ این در حالی است که این اثر حقیقتاً از مهم‌ترین آثار کلامی شریف مرتضی است.

در اینجا فهرستی از موضوعات مطرح شده در این کتاب را که در ضمن هشت پرسش مطرح شده‌اند، ارائه می‌دهیم:

پرسش نخست، در رابطه با توضیح اینکه چرا جوهریت جوهر به فاعل آن نیست. پرسش دوم، در رابطه با این است که قدرت مستوجب حال برای محل قدرت نمی‌شود، بل موجب حال است برای قادر جملةً. در واقع قادر قادر است به‌جملگی قادر/حی و نه صرفاً به واسطه اجزاء محل قدرت.

پرسش سوم، مربوط است به همین پرسش سابق منتها در رابطه با صفت حیات. پرسش چهارم، در رابطه با این موضوع است که اعتبار در اختصاص عرضی به محلش به فاعل نیست و لو اینکه مخالف شرط کند که منظورش از فاعل، فاعل غیر قاصد است.

پرسش پنجم، در رابطه با رد عقیده منجمان درباره تأثیر کواکب بر حوادث است. این پرسش و پاسخ آن در ملحقات امالی و به عنوان یکی از مسائل سلاریه دیده می‌شود.^۱ نیز مستقلاً در مجموعه رسائل شریف مرتضی و به عنوان یک مسئله چاپ شده است.^۲

پرسش ششم درباره خواب و ماهیت آن و مسائل کلامی وابسته به آن در رابطه با جنس و فاعل آن است. این پرسش و پاسخ آن نیز در ملحقات امالی و به عنوان یکی از المسائل السلاریه دیده می‌شود (۳/ ۳۹۲ به بعد). نیز مستقلاً در مجموعه رسائل شریف مرتضی و به عنوان یک مسئله بدون اشاره به مسائل سلاریه چاپ شده است (۲/ ۹ به بعد). در اینجا اشاره‌ای به نام المسائل السلاریه و یا وجود آن در الغرر والدرر/ امالی مرتضی نشده و تنها گفته شده ششمین مسئله از مسائل که آشکارا نظر به اجوبه مسائل السلاریه دارد).

مسئله هفتم در رابطه با مسئله «نظر» و ترادف ادله است. این رساله را در مقاله

۱. امالی المرتضی، ۳/ ۳۸۴ به بعد.

۲. رسائل شریف المرتضی، ۲/ ۳۰۱ به بعد. با اشاره‌ای مبهم به المسائل السلاریه و اینکه آن در کتاب غرر و در مرتضی آمده است.

دیگری تحلیل کرده‌ایم.^۱ این مسئله در امالی دیده نمی‌شود اما در رسائل^۲ و با عنوان «توارد الأدله» بدون اشاره به مسائل سلاریة به چاپ رسیده است.

پرسش هشتم در رابطه با تحلیل کلامی «اراده» در خبر و امر و دیگر اقسام خطابات است. پرسش در واقع این است که مؤثر در اینکه جمله‌ای خبری باشد و یا امری آیا خود متکلم است که اراده کند و یا خود اراده مناط تأثیر را دارد. عقیده‌ای که شریف مرتضی رد کرده این است که شرط اینکه هر جزئی، جزئی از خبر قلمداد شود این است که هر جزئی از خبر مقارن با اراده‌ای باشد.

چنانکه ملاحظه می‌شود، اجوبة المسائل السلاریة مجموعه‌ای کاملاً در مباحث دقیق کلامی و به‌ویژه در موضوع جواهر و اعراض مختلف و مسئله تأثیرات و مؤثرات است. همه این مباحث جزء مهم‌ترین موضوعات مورد بحث در میان متکلمان معتزلی و به‌ویژه بهشمی بوده است. شریف مرتضی در پاسخ به این پرسش‌ها که خود بسیار دقیق و نسبتاً در ضمن پرسشی طولانی (که خود نشانگر عمق اطلاع پرسش‌کننده یعنی سلار دیلمی است) مطرح شده، به‌دقت و تفصیل مباحثی را با مشی بهشمی پاسخ داده است. البته شریف مرتضی از این نوع مسائل در کتاب الملخص خود هم بحث‌هایی را ارائه داده اما پاسخ‌های او در اجوبة المسائل السلاریة بسیار دقیق‌تر و تفصیلی‌تر و ناظر به شبهات و ردیه‌هاست.

از آنچه گفتیم معلوم می‌شود که تنها از مجموع هشت پرسش و پاسخ کتاب اجوبة المسائل السلاریة، تاکنون تنها مسئله‌های پنجم و ششم و هفتم به چاپ رسیده و ما بقی کتاب همراه مقدمه آن تاکنون منتشر نشده است.

همچنین باید اشاره کنم به اینکه این کتاب مورد توجه و اهتمام ابن طاوس به طور خاص قرار داشته، و آن هم به علت دفاع ابن طاوس از دانش احکام نجوم در کتاب فرج المهموم و ردیه شریف مرتضی در اجوبة المسائل السلاریة بر منجمان، که گفتیم فصل پنجم کتاب را تشکیل می‌دهد. ابن طاوس در فرج المهموم به همین مناسبت از این کتاب نام می‌برد و فقرات آن را نقل می‌کند و در عین حال انتقاد بسیار سخت و بی‌سابقه‌ای به شریف مرتضی روا می‌دارد که بسیار خواندنی است. موارد

۱. مقاله «شریف مرتضی و ابن سینا» در همین مجموعه.

۲. رسائل، ۱۴۷/۲ به بعد.

نقل شده در فرج المهموم مشتمل بر قطعات طولانی از این تألیف است که در میان آنها توضیحات و ردیه‌هایی از ابن طاوس نیز جابه‌جا آمده است. او توصیفی کلی هم از اجوبة المسائل السلاریة به دست می‌دهد که با آنچه ما از این کتاب در اختیار داریم کاملاً مطابق است.

علامه مجلسی هم بر اساس نقل‌های ابن طاوس، مسئله مورد بحث درباره رد بر منجمان را به عنوان گفتاری از شریف مرتضی در بحار الأنوار نقل می‌کند. کلبرگ این مطلب علامه مجلسی را، که این بخش در الغرر والدرر یعنی امالی شریف مرتضی نقل شده، نادرست پنداشته و آن را در امالی پیدا نکرده و البته احتمال داده که در تکملة غرر باید آمده باشد. او چاپ محققانه امالی را که شامل تکملة امالی است ظاهراً ندیده بوده است.^۱

عبارت آغازین ابن طاوس درباره اجوبة المسائل السلاریة و مطالب ضد نجومی شریف مرتضی، که گفته می‌شده منکر دانش منجمان بوده و البته ابن طاوس مدعی است مؤید چندانی در آثار شریف مرتضی بر این انتساب موجود نیست، از این قرار است:

... ومن أعظم من يعتقد فيه انه ينكر دلالة النجوم على الحادثات من أصحابنا المتكلمين تغمدهم الله بالرحمات، السيد المرتضى رضى الله عنه وأبلغ ما وقفت عليه من كلماته في ذلك في جملة مسائل سأله عنها تلميذه سلار رحمه الله وإذا اعتبر الناظر فيها ما ذكره في أواخر جوابه عنها وجده يقول إن اتصال الكواكب وانفصالها وتسييرها لها أصول صحيحة وقواعد سديدة، وهذا من أعظم الموافقة على ما ذكرناه من صحة دلالة النجوم وإنما ينكر رحمه الله ان النجوم فاعلة، وذلك منكر وكفر كما دللنا على فسادة ومنكر ان تكون النجوم مؤثرة في أجسامنا ونحن على اعتقاده.^۲

همو در دنباله بعد از این کلام کم‌وبیش ملایم، لحن کلامش را تندتر می‌کند و اصلاً به دیگر عقاید و مشی کلی شریف مرتضی و رفتارهای اجتماعی او ایراد می‌گیرد و در واقع معلوم است که نمی‌توانسته خشم خود را در برابر مشی کلامی

۱. نک: اتان کلبرگ، کتابخانه ابن طاوس، ترجمه فارسی، ۴۱۲ - ۴۱۳.

۲. ابن طاوس، فرج المهموم، ۴۱.

شریف مرتضی کنترل کند و می نویسد که او مقلد شریف مرتضی نیست و برای تأیید این موضع این عدم تقلید انتقادات سختی را بر مرتضی وارد می داند که فراتر از بحث احکام نجوم است. نخست اینکه موضع او را در پذیرش «عمل مع السلطان» نقد می کند. عبارت او درست در دنباله بخش قبل چنین است:

واعلم إننى لو وجدته رحمه الله مانعا بالكلية من صحة دلالة النجوم على الوجه الذى أشرنا إليه، فإنتى لا ارضى بالتقليد لمن يجوز الاشتباه عليه ولو قلد هذا السيد المعظم فى كل ما دخل فيه من الدول والولايات كان قد دخل غيره فيها واعتذر بنحو ما اعتذر به واعتمد عليه، ولقد وثق غيره بمن انبسط إليه فهدده بما لا صبر عليه من المزاخضة والذل وكلمه من الاقتداء به والتقليد له وآثر الله جل جلاله عند الكل.

سپس ابن طاوس به گرایش بهشمی شریف مرتضی ایراد می گیرد. ابن طاوس خود با علم کلام میانه‌ای نداشت و در این عرصه بیشترین انتقادش بر بهشمیان بود، چون در دوره ابن طاوس مکتب کلامی محمود حمصی، که بر پایه دیدگاه‌های ابوالحسین بصری بود در حله غلبه داشت. این به سبب حضور محمود حمصی و میراث او در حله بود. می دانیم که محمود حمصی کتاب المنقذ من التقليد را، که به التعليق العراقی هم نام بردار است، در حله نگاشت و همان‌جا آموزش‌های خود را به حلی‌ها عرضه کرد که مورد قبول آنان قرار گرفت. علمای حله بدین سبب با مکتب بهشمی، که شریف مرتضی پیرو آن بود، میانه‌ای نداشتند. به‌ویژه اینکه پاره‌ای از آرای این مکتب با آرای شیخ مفید مخالف بود و در مقابل شماری از آرای محمود حمصی با آرای شیخ مفید هماهنگ‌تر بود. می دانیم که برخی از اندیشه‌های کلامی ابوالحسین بصری شباهت به آرای مکتب بغدادی داشت؛ مکتبی که آرای کلامی شیخ مفید در بسیاری از مواضع با آنان یکی و یا بسیار شبیه بود. از کسانی که در حله از محضر محمود حمصی بهره برد و در واقع بیشترین حمایت علمی و اجتماعی را از محمود حمصی در دوران حضورش در حله داشت ورام بن ابی فراس بود که می دانیم نیای ابن طاوس بود. ابن طاوس خود تحت تأثیر این نیای خود بوده و مطالب مهمی را در این کتاب در رابطه با مناسبات ورام با حمصی در حله و اهمیت کتاب التعليق العراقی برای حلی‌ها بیان می کند که بسیار جالب توجه است.

ابن طائوس برای تأیید دیدگاهش درباره احکام نجوم سعی می‌کند نشان دهد که حمصی برخلاف شریف مرتضی موافق با علم احکام نجوم بوده است. ابن طائوس در اینجا مسئله اعتقاد شریف مرتضی به شینیت معدوم که مورد مخالفت حمصی و قبل از او شیخ مفید بوده و همچنین اعتقاد شریف مرتضی به عدم حجیت اخبار آحاد امامیه را نقل و به شدت مورد انتقاد قرار می‌دهد. ابن طائوس عمل شیعه به اخبار آحاد را مورد تأیید قرار می‌دهد و می‌گوید که در کتاب هینک مفقود غیاث سلطان الوری لساکن الثری از حجیت اخبار آحاد همچون شیخ طوسی در عدة الاصول دفاع کرده است:

فصل. ومن وقف على ما اشته على هذا السيد المعظم قدس الله روحه، وجد في بعض كتبه من المسائل العقلية، التي انفرد بها عن شيخه المفيد وجملة من علماء الإمامية، عرف انه لا يجوز تقليد من يجوز الخطأ عليه فيما لا يسوغ شرعاً تقليده فيه، وقد ذكر الراوندي رحمه الله نحو تسعين مسألة بل أكثر أصولية خالف فيها المرتضى شيخه المفيد وهي عندنا الآن بتفصيلها، ومن أعجبها اثبات الجوهر في العدم، فإن شيخه المفيد استعظ في العيون والمحاسن الاعتقاد بصحتها، والمرتضى في كثير من كتبه عضدها وانتصر لها وهي خطأ بجمليتها.

فصل. وكذلك من وقف على ما اشته على هذا السيد العالم رضى الله عنه في مسائل كثيرة شرعية، مثل ان الشيعة لا تعمل باخبار الآحاد في المسائل الدينية وهي من العلوم التي كان شغولاً بها، فلا عجب ان يشتبه عليه شئ من علوم النجوم الذي ما هو معروف بها، ولا يكاد تعجبى ينقضى، كيف اشته عليه ان الشيعة لا تعمل باخبار الآحاد في الأمور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والاخبار، وشاهد عمل ذوى الاعتبار وجد المسلمين والمرتضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين وقد ذكرنا في كتاب غياث سلطان الوری لساکن الثرى، صحة العمل باخبار الآحاد، ووضحنا العمل به في سائر البلاد، وبين كافة العباد.^۱

در دنباله، ابن طاوس با توصیف دقیق تری از اجوبة المسائل السالارية و انتقاد از برخی عقاید سید مرتضی در مسائل دقیق کلامی مطرح شده در آن و دفاع از موضع مخالف آن، که موضع شیخ مفید بوده، کوشیده تا ردیه شریف مرتضی به علوم نجوم را بی اهمیت جلوه دهد و آن را همچون دیگر خطاها و اشتباهات شریف مرتضی وانمود کند:

...وأبلغ ما رأيت من كلام المرتضى رضى الله عنه فى احكام النجوم فى (المسائل السالارية: كذا) وهى الثمان مسائل التى أشرنا إليها وكان سلالر الفقيه عزيزا عليه وهو الذى تولى تغسيله مع غيره رضوان الله عليه وأول هذه المسائل سؤال السائلين عن الجوهر وانه جوهر بالفاعل وقد منع المرتضى رحمه الله من ذلك غاية المنع. ونرجو ان يكون رجع عن هذا الدفع إلى مذهب شيخه المفيد وغيره من أن الجوهر بالفاعل، فمن أعجب العجب اشتباه ذلك على أهل التأييد، فلا عجب اذن ممن اشتبه عليه ان الجوهر بالفاعل وهو من علوم العقل، ان تشبه عليه مسألة فى علم النجوم الذى هو ليس من علوم العقل، بل طريقة صادرة عن النقل والعقل أظهر والنقل اخفى واستتر.

ابن طاوس در ضمن انتقاداتش بر شریف مرتضی در خصوص بحث احكام نجوم بر شیوة کلی شریف مرتضی ایراد می گیرد که گاه بی دلیل بر مسئله ای ادعای اجماع می کند. عبارت او چنین است:

ثم ذكر المرتضى رحمه الله على عادته فى كثير من مسائله وجوابها ان الاجماع عليه وقد قدمنا قول شيخه المفيد بخلاف ما اعتمد المرتضى عليه فإنه قال فيه مذهب جمهور متكلمى أهل العدل واليه ذهب بنو نوبخت من الامامية، وأبو القاسم وأبو على من المعتزلة، فكيف يقول إن الاجماع عليه وهذا قول شيخه المفيد رحمه الله كما تراه ممن ذكرهم على القول بخلافه وسوف نذكر أيضا من علماء المنجمين ومن علماء المسلمين وعلماء العقلاء من الماضين والباقيين واستعمالهم لذلك أجمعين، ما يقتضى ان الاجماع على خلاف السيد المرتضى، مما لم نذكر قوله فيه، شفقة عليه.

فصل. وقد وجدت فى عدة كتب رويانا بعضها ان المرتضى رحمه الله أخذ

غیره طالعه و عملت زایجته وان طالعه الجوزاء، وان ولده الآخر المسمى بمحمد والمکنی بابی جعفر اخذ طالعه و عملت زایجته، فكان بالأسد وفى رواية أخرى ان طالعه بالعقرب ووجدت أيضا ان أخاه المرتضى رحمه الله أخذ طالعه و عملت زایجته فكان طالعه بالجوزاء، وان ولد الرضى المسمى بعدنان أخذ طالعه و عملت زایجته فكان طالعه بالمیزان، وفى رواية أخرى بالجوزاء، فمن ذكر ذلك بعض ولد السيد المرتضى فى كتاب دیوان النسب، وفى كتاب عندنا عتیق يتضمن طوالم خلق عظیم من الخلفاء والوزراء والملوك والفقهاء والعلماء. أقول فهل یقبل العقل ان طالع المرتضى وأخیه الرضى رحمهما الله أخذًا بغير علم والدهما المعظم الذى لا یطعنان علیه؟ وهل یكون طوالم أولادهما أخذت وحضر الراصدون عند نسانهم وقت ولادتهم بغير علم من المرتضى والرضی و عملت زوانجهم وهما منكران لذلك؟ فلا ریب ان استعمال الأعمال، أرجح من انكارها بالأقوال، وهو مما ینبى ان النجوم عندهم دلالات وإمارات وانها مستعملة ومباحات، على اختلاف الأوقات... فاذن قد ظهر اتفاق من قد ذكرناه من العلماء من أصحابنا المعظمین تغمدهم الله جل جلاله بالرحمات على ما حررناه ونحرره فى النجوم بالحساب، وانها دلالات على الحادثات واضحات....^۱

ابن طاوس در دنباله برای تأکید بر خطای شریف مرتضی در مسئله نجوم از مسائل کتاب اجوبة المسائل السلاریة، از تکه‌ای از اثری دیگر از تألیفات شریف مرتضی که هویت آن را نمی‌دانیم، مطالبی جالب توجه نقل می‌کند که در مجموعه‌ای از رسائل او و استادش شیخ مفید دیده بوده است. او می‌نویسد:

فصل. ووجدت فى مجلد كبير فى مسائل وتصانيف للمفيد والمرتضى قدس الله روحيهما، أول مسألة منه فى قول النبى صلى الله وسلم عليه وآله على اقتضاكم وفيه جواب جملة من مسائل المرتضى، وقد أجاز وأورد الدلالة بالسمع على أن النجوم دلائل على الحادثات، ثم ذكر ما هذا لفظ ما وقفنا عليه: وعلى هذه الطريقة قلنا ان الذى جاء بعلم النجوم من الأنبياء هو إدریس (ع)، وانما علم من جهته على الحد الذى ذكرناه، واعلم انا لا نجوز كونها دلالة الا على هذا الوجه فقط، لان النبى انما يدل على هذا الحد على الوجه

الذى يدل الدليل العقلى عليه، وقد بينا العذر فى النجوم فلم يبق الا ما ذكرناه، والقطع على أن كفيته دلالتها معلوم الا انه الآن غير ممكن لان شريعة إدريس وما علم من قبله كالمندرس فلا يعلم الحال فيه فان كان بعض تلك العلوم قد بقى محفوظا عند قوم تناقلوه وتداولوه. لم نمنع ان يكون معلوما لهم إذا اتصل التواتر، وإذا لم يكن كذلك لم نمنع ان يكون العلم، وان بطل وزال، يمكن ان تكون آيات تقتضى غالب الظن عند كثير منهم. وهذا هو الأقرب فيما تمسك به أهل النجوم لانهم إذا تدبرت أحوالهم وجدتهم غير واثقين بما يتقدم أحدهم فى ذلك العلم كتقدم الطبيب فى الطب المبنى على الامارات التى يقتضيها التجارب وغالب الظن، كذلك القول فى علم النجوم الا فى أمور مخصوصة يمكن ان تعلم بضروب من الاخبار، أقول هذا كما تراه تأييد لما دللنا عليه وتشديد فيما أشرنا إليه، ودافع لما يحكى عنه فيما يخالف معناه، وشاهد ان انكاره انما هو ان تكون النجوم علة موجبة، أو فاعلة مختارة أو مؤثرة بأنفسها، كما أبطلنا الذى أبطله من هذا وأوضحناه، ومعاذ الله انه كان يستمر على ذلك السيد الفاضل انكاره لما هو معلوم من صحة دلالات النجوم، فى أصل الامر كما رويانا وذكرناه ههنا.^۱

بعد از اين، ابن طاوس با نقلی دیگر در ارتباط با اینکه شريف مرتضى خود مجلس تدريس علم نجوم داشته می کوشد خواننده را متقاعد کند که وی مخالفتی با اصل این دانش نداشته و به احکام نجوم معتقد بوده و عملاً بدان هم پایبند بوده است و در واقع آنچه در اجوبة المسائل السلارية اظهار داشته رد بر عقیده تأثیر کواكب بر حادثات به شکل علت موجب و یا فاعلیت مختارانه است و نه انکار اصل دلالت داشتن احکام نجوم بر آن. بدین ترتیب می کوشد از شريف مرتضى برخلاف آنچه در آغاز گفتارش درباره ناآشنایی وی با این دانش بیان کرد و دیدیم، دانشمندی منجم و استاد در دانش نجوم معرفی کند.

عبارت او چنین است:

فصل. وقد وقفت بعد جميع ما ذكرته من مسألة سلالر للسيد المرتضى قدس الله روحيهما وما اجبت واعتذرت له، على تعليقة بخط الصفي محمد بن معد

الموسوی رضی الله عنه فی مجلد عندنا الآن فیہ عدة مصنفات أكثرها بخطه وأول المجلد «كتاب العلل» تألیف أبی الحسن علی بن إبراهیم بن هاشم القمی فقال فی تعلیقه ما هذا لفظه: وكان یقرأ علی المرتضی علوم كثيرة منها النجوم، وحكى ان فی بعض السنین أصاب الناس قحط شديد، وان رجلا یهودیا توصل فی تحصیل قوت یحفظ به نفسه، فحضر مجلس المرتضی لیقرأ علیه النجوم فاستاذن فاذن له فاجری له فی کل يوم جرایة فقرأ علیه برهة وأسلم بعد ذلك، أقول هذا یقتضی ان المرتضی قدس الله روحه كان اعتقاده علی ما ذكره فی آخر جوابه لسالر من التصدیق بما یقتضیه الحساب من علم النجوم، وانه صحیح وله أصول صحیحة وقواعد سدیدة وانه قد كان عالما بهذا العلم وقائلا بصحته ومفتیا بصواب التعلم له وانما كان ینكر ما أنكرناه من أن تكون النجوم علة موجبة أو فاعلة مختارة ومؤثرة وانما هی دلالات علی الحادثات كما قال الحمصی وغیره وقلناه وقد استظرفنا ما أظفرنا الله تعالی به من أن السید المرتضی كان منجما وأستاذًا فی علم النجوم ومعاذ الله ان یكون منكرا لما یشهد العقل والنقل بصحته من سائر العلوم.^۱

ابن طاوس متن دیگری هم این بار از گفت وگوی شریف مرتضی با عالمی آشنا با نجوم نقل می کند که جالب توجه است. متأسفانه نام این شخص در نسخه چاپی حذف شده و احتمالاً بتوان نام او را در نسخه های خطی اثر پیدا کرد. عبارت ابن طاوس چنین است:

فصل. ومن الذین عرفوا النجوم العالم (كذا) فانه ساله المرتضی عن مناظرة وقعت له مع منجم، فقال المرتضی رضی الله عنه فی الجواب انما ینظرک من یقول أن فی النجوم دلالات علی الحادثات فان ثبت قوله ان النجوم دلالات كانت هذه الشبهة واردة علیک وعلیه وان بطل قوله ان النجوم دلالات فقد استغنی عن هذه الشبهة، فالمهم النظر منكما هی دلالات أم لا، فیقال له رحمه الله ان قال لك المنجم ان هذه الشبهة علی تقدیر محال فلا یلزم الجواب عنها لانه إذا كانت النجوم دلالات علی الحادثات فلا بد ان تدل علی ذلك الشئ المفروض اما ان یقع أولا، ویقال له ایضا ما تقول لو قال نبی من الانبیاء لرجل قد اوحی الی ربک ان تسافر غدا، ویفرض ان یقول مخالف

الاسلام اترك السفر وابطل بذلك نبوته، فمهما اجبت عن هذا فهو جواب المنجم الذى يقول ان لله جعل النجوم دلالات على الحادثات...^١

حال به نقل كامل رديّة ابن طاوس بر مسائل سلاريه مي پردازيم. جالب است كه در اين قسمت ابن طاوس مي گويد كه شريف مرتضى در بسيارى از مسائل نظرش در طول زمان تغيير مي كرده و اين را در واقع در مقام انتقاد از موضع او در خصوص احكام نجوم مطرح مي كند. عين عبارات او در اين قسمت از اين قرار است:

فصل. فقال السائل للمرتضى رحمهما الله، وكيف تقول ان المنجمين حادسون مع انه لا يفسد من اقوالهم الا القليل، فقال المرتضى في الجواب ما نذكر منه الذي الى نحتاج الجواب عنه دون التطويل فذكر ابطال ان النجوم فاعلة مختارة، وقد كنا نبهنا على بطلانه، فلا حاجة الآن الى ذكر برهانه، ثم قال ما هذا لفظه ما وقفنا عليه، واما الوجه الآخر وهو ان يكون الله سبحانه اجري العادة بان يفعل افعالا مخصوصة عند طلوع كوكب أو غروبه، واتصاله أو مفارقتة، فقد بينا ان ذلك ليس مذهب المنجمين البتة، وانما يحتملون الآن بالنظر، وانه قد كان جائزا ان يجرى الله تعالى العادة بذلك لكن لا طريق الى العلم بان ذلك قد وقع وثبت، ومن أين لنا طريق ان الله تعالى اجري العادة بان يكون زحل أو المريخ إذا كان في درجة الطالع كان نحسا وان المشتري إذا كان كذلك كان سعدا، وأى سمع مقطوع جاء به شئ من ذلك؟ وأى نبى خبر به واستفيد من جهته؟ والجواب، اما قوله رحمه الله ان ذلك ليس بمذهب المنجمين البتة، فسياتي في اواخر جوابه عن هذه المسائل ان اتصال الكواكب وانفصالها اصول صحيحة وقواعد سديدة، ويأتي ايضا في كتابنا هذا في باب علماء المنجمين من الشيعة، وفي باب علماء المنجمين من غير الشيعة، قبل وجود المرتضى باوقات كثيرة ممن كان يتعبد بالاسلام ان دلالة النجوم صادرة من الله جل جلاله، وهذا لا يليق انكاره وجحوده ثم كان خلق عظيم يعتقدون ان الاصنام فاعلة ورجعوا عنها ولم يكن ذلك الاعتقاد الاول حجة، ولا الرجوع عنها نقصا، بل زيادة في سعادة فكذا يجوز ان يكون حال من ذكره من المنجمين، واما قوله قد كان جائزا ان يجرى الله تعالى العادة بذلك لكن لا طريق الى العلم بان ذلك وقع وثبت فالجواب ان هذا موافقة منه ان العقول لا تمنع من جواز ذلك فاما

كونه ذكر انه لا طريق الى العلم بان ذلك وقع وثبت، فهذا مما يصعب الاعتذار له فيه لانه ان كان يريد انه لا طريق اصلا في نفس الامر فعظيم، فانه كان يحسن ان يقول يمكن ان يكون هناك طريق الى العلم لكن ما عرفتها الى الآن فان كثيرا من المسائل عرفها بعد ان لم يكن عارفا بها وتصانيفه تتضمن انه رحمه الله رجع عن مسائل كان قائلا بها ومعتقدا لها، وهذا شاهد عليه بجواز وجود الطريق فيما بعد الى العلم بذلك واما قوله ومن أين ان الله تعالى اجري العادة فهو استبعاد منه لوجود الدلالة وما هو نفى لها ولا احالة وقد اعترف بصحته في اواخر جواب مسالته، وسوف نورد في كتابنا هذا من الاخبار المروية من علماء الفرقة المحقة المرضية الذي ثبت بامثالها بعض الاحكام الشرعية ما يقتضى وجود الطريق الى التحقيق، بان دلالة النجوم صحيحة عند اهل التوفيق، واما قوله وأى نبي خبر به واستفيد من جهته فقد ذكرنا بعض من أورد الينا انه نقل عن الانبياء عليهم السلام وسنذكر بعد في هذا الكتاب من اشرنا إليهم، وإذا علمنا بالتجربة التي تثبت بمثلها المعلومات طريقا واضحة من دلالات النجوم كالكسوفات، كان ذلك كافيا وشافيا في ان هذا العلم صادر عن اهل النبوت، وان لم نعلمه بالروايات، كما ذكره الصادق (ع) في مناظرته للهندي وقد قدمنا.

فصل. ثم قال رحمه الله تعالى في تمام كلامه ما هذا لفظ ما وقفناه عليه فان عولوا في ذلك على التجربة فانا جربنا ذلك ومن كان قبلنا فوجدناه على هذه الصفة وإذا لم يكن موجبا فيجب ان يكون معتادا قلنا لهم ومن سلم لكم هذه التجربة وانتظامها واطرادها وقد رأينا خطاكم فيها اكثر من صوابكم وصدقكم اقل من كذبكم فالانسيبتم الصحة إذا اتفقت منكم الى الاتفاق الذي يقع من المخمن والمترجم، فقد رأينا من يصيب من هؤلاء اكثر ممن يخطئ وهم على غير أصل معتمد ولا قاعدة صحيحة فإذا قلتم ان سبب خطأ المنجم زلل دخل عليه من أخذ الطالع أو تسيير الكواكب، قلنا ولم لا كانت اصابته سببها اتفاق للمنجمين، وانما يصح لكم هذا التأويل والتخريج لو كان على صحة احكام النجوم دليل قاطع من غير اصابة المنجم، فاما إذا كان دليل صحة الاحكام الاصابة، فالأمر دليل فسادها الخطاء، فما احدهما الا في مقابلة صاحبه فالجواب ان الجحود بالاصابة في الخسوفات والكسوفات وما جرى مجراها من الدلالات لا يليق بمثل من كان دونه في المقامات العاليات، وقد وافق

على ان هذه الطرق الواضحة عرفت بالحساب وستأتى موافقته فى آخر الجواب وهو كاف فى دلالة النجوم وصحتها لذوى الالباب ولو كان خطأ العالم فى بعض علمه قادحا فى كله ما ثبت علم من العلوم إذ كلها وقع فى بعضها خطأ وغلط كما قدمنا، فاما قوله ان الاصابة تحتل الاتفاق فقد ذكرنا عن الصادق (ع) فى كتاب الاهليلجة وغيره فيما اسدناه إليه انه يستحيل ان تكون دلالة النجوم بالاتفاق وبالتجربة ايضا وانما هى معروفة من جانب الله جل جلاله واما قوله ان صدقهم اقل من كذبهم وان المخمن والمترجم صوابهم اكثر من خطاهم فما اعلم من أين اعتقد رحمه الله تعالى ان المخمن والمترجم من طريق يسلك فيها الى تخمينه وترجيحه وجد صوابه اكثر من خطاه وان اصحاب الحساب المبنى على علم المعقول المستند أصله الى علوم الانبياء يكون دون المخمن والمترجم هذا مما لا احتاج الى الجواب عنه وجوابه منه واما قوله رحمه الله فى جوابهم ان الغلط يكون من المنجم عند اخذ الطالع بانهم يحتاجون الى دلالة من غير ذلك فاقول فى الجواب سوف تاتى الدلالة المحوجة الى ان يكون الغلط من المنجم كما احوجت الدلالة على صحة المذاهب المحقة الالهية والتبوية وظهر ان الغلط كان منهم فى ترتيب الادلة فالحالة واحدة واما قوله رحمه الله ان الغلط فى مقابلة الاصابة فما احدهما الا فى مقابلة صاحبه فهذا ما يرد عليهم فى دلالة الكسوفات والخسوفات ولا فى ذكرهم لاهلة الشهور وما يناسبها من كليات الامور فلا ينبغى اطلاق القول المذكور وقد تقدم فى السؤال ان السائل ذكر انه لا يفسد من اقوالهم الا القليل وهو شاهد لهم جليل مشهود له بالتعديل، فتقابل دعواه بدعوى سائله رحمه الله.

فصل. قال رحمه الله مما افحم به القائلون بصحة الاحكام ولم يحصل عنه منهم جواب ان قيل لهم فى شئ بعينه خذوا الطالع واحكموا هل يؤخذ أو يترك فان حكموا بالاخذ أو بالترك وفعل خلاف ما حكموا به فقد اخطاوا وقد اعضلتهم هذه المسالة والتعريف فالجواب ان هذه المسالة انما تلزم من يقول ان النجوم علة موجبة فاما من يقول انها ليست بفاعل مختار بل وراءها فاعل مختار قادر على خراب الفلك إذا شاء وعلى ان يمحو ما ثبت ويثبت ما محافانه لا يلزمهم لانهم يمكنهم ان يقولوا ان النجوم وان دلت على فعل فان الله فاعل مختار قادر على الترك والفعل لا يطلع على ما يريده سبحانه احدا على ما ستر من اسراره فلا يحكم عليه بانه جل جلاله

يلزمه الاستمرار على فعله أو تركه بل يقولون هذا الفعل يقع بشرط الاختيار والله سبحانه عكس دلالة وهذا الامر يترك بشرط الاختيار، والله تعالى عكس علامته كما نسخ الفاعل المختار الشرايع ومحا واثبت وكان ذلك حكمة وصوابا.

فصل. واما من يقول ان النجوم دلالات وان العبد فاعل مختار فانه يقول يحتمل انها تارة تدل بالله جل جلاله الفاعل المختار على شروط لا يطلع غيره على اسرارها وتارة تدل بغير شروط فالدلالة فى نفسها صحيحة لكن وراءها العبد وهو قادر على ترك الاستمرار عليها. فلا يلزمهم ان ما اخبروا بفعله انه يستحيل تركه من العبد ولما اخبروا بتركه انه يستحيل فعله من العبد لتجويز شروط منها ان لا يكون العبد المختار يختار خلاف ما دللت عليه وهذا وجه يدفع الشبهة التى ذكرها رحمه الله.

فصل. ثم ذكر حكاية جرت له مع بعض الوزراء الذين يقولون بصحة دلالات النجوم وانه رحمه الله قال للوزير ما معناه ان النجوم لو كانت تدل على الاصابة لكان المنجمون سالمين من الآفات وكان الجاهلون بالنجم حاصلين فى المخافات وكانوا كبصير واعى إذا سلكا فى الطريق والجواب ان يقال ليس كل من عرف علما عمل بعلمه وخلص نفسه من الردى قال الله جل جلاله «واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى» ثم يقال له لو ان قائلنا قال لك لو كان العقل موجودا مع الموصوفية من بنى آدم لكان السالمون به من الآفات اضعاف الهالكين به من الدواب والحيوانات المختارة التى ليس معها عقول. ونحن نرى الآفات بحرى على الفريقين على المقارنة والمناسبة بل لعل هلاك العقلاء يعقولهم اكثر من هلاك الحيوان المختار من غير عقل بما هو عليه من الجهل ويقال له لو كان فى علوم بنى آدم بديهيات لقد كان يتعذر على احد منهم الخلاف فيها وقد اختلفوا فيها، ويقال له لو كان العلم ثابتا بانا فاعلون ضرورة لكان السالم منه اكثر من الهالك ونحن نرى ثلثا وسبعين فرقة من الامة المرحومة جهلتها اكثر من الفرقة الناجية فى كل وقت من الاوقات ومع ذلك ما دل هذا الاختلاف على بطلان العلم بانا فاعلون بالضرورة، وقد تركنا معارضات كثيرة.

فصل. ثم قال رحمه الله عن شخص غير منجم سماه الشعرانى له اصابات عظيمة بعضها وقعت بحضوره من اخباره بالغائبات، فقال كان لنا صديق يقول ابدًا من ادل دليل على بطلان علم النجوم اصابة الشعرانى والجواب ان الذين يذهبون

الى ان الولادة فى وقت معين دالة من طوابع النجوم، فيقولون ان طالع هذا الشعرانى اقتضى تعريف الله تعالى له بهذه الاصابات وهم يجعلون هذا من حججهم ان النجوم دلالات من آيات فاطر الارضين والسموات، ولو كان هذا الشعرانى يصيب من مجرد عقله لاشترك فى اصابته كل من له عقل مثله وخاصة كان يلزم ذلك من يقول ان العقول متساوية وحكى مجلسا جرى له مع منجم ذكر نحو ما ذكرناه، ثم اعترض عليه بان قال وإذا كانت الاصابة بالمواليد فالنظر فى علم النجوم عبث وتعب لا يحتاج إليه والجواب ان يقال له رحمه الله إذا كانت الاصابة فى احكام النجوم بالمواليد على شروط تعلم الطريق وقد دلت الولادة على تعلمها لمن كانت ولادته مقتضية لذلك، فكيف يقال مع هذا ان النظر فى علم النجوم عبث وتعب لا يحتاج إليه، وأين حجته فيما ذكره واعتمد عليه.

فصل. ثم قال رحمه الله ما معناه ان معجزات الانبياء عليهم السلام اخبارهم بالغيوب فكيف يقدر عليها غيرهم فيصير ذلك مانعا من ان يكون معجزا لهم، والجواب انا نقول هذا اول من بعد ما شهد من الشعرانى من انه كان يخبر بالغيوب وانه شاهد ذلك منه، فمهما اجاب به عن الشعرانى فى ان اخباره بالغائبات لا يقدح بالمعجزات، فهو جواب المنجمين، فاما قوله كيف يقدر عليها غيرهم فالجواب عنه إذا كان الله جل جلاله هو الذى جعل النجوم دلالات وكانت من معجزات ادريس عليه السلام، فجوابه عنه هو جوابه عن الانبياء ويقال له ان الانبياء ادعوا تصديق الله جل جلاله لهم بالمعجزات فصدقهم تعالى مع حكمته وعدله فلا يشبه ذلك منجم لا يدعى لقوله تصديقا وينسب دلالة النجوم الى الله تعالى.

فصل. وقد وجدنا فى التواريخ كثيرا من المسلمين والمعتبرين ذكروا فى معجزات النبي صلى الله عليه وآله وسلم اخبار سطوح وغيره من الكهنة والمنجمين بغائبات اخبروا بها ووقعت، ولم يكن ذلك قادحا فى معجزات الانبياء فيما اخبروا به من الغائبات لاجل اختلاف الانبياء والكهنة فى صفات تعريفهم بالغائبات والحادثات لان الانبياء يخبرون بالغيب من غير سبب من البشر، وغيرهم يخبر باسباب من توصله بالبشر.

فصل. وذكروا ايضا من اخبار الجن والتوابع لجماعة من الجاهلية والمسلمين بغائبات ما لو أردنا ذكرها بلغنا حد الاطالة، بل فيها ما جعله جماعة من المسلمين

معجزة لصاحب النبوة حيث اخبرت الجن بنبوته واسلم ذلك الذي اخبروه برسالته، ولم يكن ذلك الاخبار بالغيوب قادحا في معجزات الانبياء عليهم السلام.

فصل. ولو لم يكن الا ما ياتي في المنامات التي لا يتيق جحودها ولا يحسن انكارها بشئ من المكابرات، ولم يقدح ذلك في معجزات الانبياء بتعريف الغائبات فلدلالة النجوم اسوة بهذه الدلالات، واين تعريف الانبياء بالحادثات ؟ من تعريف المنجمين وغيرهم من سائر المخبرين، لان اخبار الانبياء كما ذكرنا من حيلة ولا توصل منهم ولا خطأ ولا غلط ابدا صدر عنهم وستاتي في تضاعيف هذا الكتاب ايضا زيادة دلالات في الفرق بين الانبياء وبين المنجمين وغيرهم في تعريفهم بالغائبات ولقد تعجبت كيف اشتبه الامر بينهما على ذوى البصائر والعارفين بالدلالات...

فصل. ثم قال المرتضى ما هذا لفظ ما وقفنا عليه، وأما اصابتهم بالاخبار عن الكسوفات وما مضى في اثناء المسالة من طلب الفرق بين ذلك وبين سائرها يخبرون به من تأثير الكواكب في اجسامنا، فالفرق بين الامرين ان الكسوفات واقتانات الكواكب وانفصالها طريقه الحساب وتسيير الكواكب وله اصول صحيحة وقواعد سديدة وليس كذلك ما يدعونه من تأثيرات الكواكب الخير والشر والنفع والضر، ولو لم يكن الفرق بين الامرين الا الاصابة الدائمة المتصلة في الكسوفات وما يجري مجراها ولا يكاد يقع فيها خطأ البتة، فانما الخطأ المعهود الدائم انما هو في الاحكام الباقية حتى ان الصواب هو التعزيز فيها وما لعله يتفق فيها من اصابة فقد يتفق من المخمنين اكثر منه فحمل الامرين على الآخرين قلة دين وحياة، هذا آخر لفظ الجواب منه رحمه الله، والجواب انه قد اعترف بصحة ما استند الى الحساب من الكسوفات وغيرها مما يجري مجراها وهذه موافقة واضحة لما دللنا عليه واعتراف بصحة ما ذهبنا إليه، ونحن ما نخالف ان الصحيح من دلالات النجوم ما دل عليه حساب العلماء منهم دون ما يقال عنهم بتجربة أو تخمين، ويكفي تصديقه ان اقترانات الكواكب وانفصالاتها وتسييراتها له اصول صحيحة وقواعد سديدة فاذن قد ظهر اتفاق من قد ذكرناه من العلماء من اصحابنا المعظمين تغمدهم الله جل جلاله بالرحمات على ما حررناه ونحرره في النجوم بالحساب، وانها دلالات على الحادثات واضحات».

موضع سدیدالدین حمصی

چنانکه گذشت ادعای ابن طاوس این است که محمود حمصی به درستی علم احکام نجوم به شیوه ای که ابن طاوس آن را تبریر می کرده باور داشته است. بنابراین نقد مکتب بهشمی شریف مرتضی در گفتار ابن طاوس در این کتاب در این سیاق بیشتر قابل فهم است. در ادامه، آنچه ابن طاوس در رابطه با این موضوع مطرح کرده را نقل می کنیم، اما قبل از آن بد نیست این نکته را هم بگوییم که با وجود آنچه گفته شد ابن طاوس مطالبی را از یکی از نوشته های دیگر سدیدالدین حمصی نقل می کند که موضعی مشابه موضع شریف مرتضی را به تصریح نشان می دهد. متأسفانه متن این نوشته حمصی جز همین نقل ابن طاوس در اختیار نیست. ابن طاوس با وجود همه احترامی که برای حمصی قائل است اما اینجا نمی تواند عدم رضایت خود را نسبت به سخنان حمصی پنهان کند. عبارات او در این جا چنین است:

فصل. يقول أبو القسم علي بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد الطاوس مصنف هذا الكتاب، ومن أبلغ ما وقفت عليه في معارضة المنجمين في تصانيف متأخري علماء الاصحاب، ما ذكره شيخ المتكلمين في زمانه محمود بن علي الحمصي رضوان الله عليه وهو ممن وصل العراق للحج والزّمة جدی ورام بن ابي فراس قدس الله روحه، ونور ضريحه بالاقامة سنة وقرأ عليه وبالف في الاحسان إليه، وكلامه عندنا الآن في مجلد فيه مهمات مسائل قد ساله عنها جملة من الاعيان وعليها خطه رحمه الله بانها قرأت عليه، وقد اعترف ايضا بما يتعلق في النجوم من جهة الحساب وانكر كون النجوم علة موجبة أو فاعلة مختارة أو مؤثرة كما قررناه سواء فقال في صحة حساب النجوم ما هذا لفظه، وأقول انا لا نرد عليهم فيما يتعلق في الحساب من تسيير النجوم واتصالاتها التي يذكرونها فان ذلك مما لا يهمنا ولا هو مما يقابل بانكار وردود، أقول انا فهذا منه رحمه الله بان حسابها لا يقابل بانكار وردود، ثم قال لما انتهى الى ابطال ان النجوم علة أو مختارة وذكر وجوها صحيحة لكنها على طريقة المتكلمين في اطالة الالفاظ والتعقيد على السامعين، والذي ذكرناه في كتابنا هذا من ابطال كونها علة أو مختارة

واضح للخواص والعوام قريب الى الافهام، وزاد في ابطال كون النجوم علة ما معناه ان قال ويطل بكل ما يطل دعوى المجبرة باننا غير مختارين وذكر من جواباته هو وطرقه في ان النجوم ما هي علة موجبة ولا فاعلة مختارة ما لا حاجة الى ذكره والذي ذكرناه ما يحتاج الى تعب عند العارفين ثم لما ابطال احكام النجوم بكونها علة ومختارة سال نفسه فقال ما هذا لفظه، فان قيل كيف تنكرون وقد علمنا انهم يحكمون بالكسوف والخسوف وروية الالهة ويكون الامر على ما يحكمون في ذلك. وكذا يخبرون عن امور مستقبلية تجري على الانسان فتجري تلك الامور على ما اخبروا عنها فمع الوضوح للامر الذي ذكرناه كيف تدفع الاحكام، ثم قال رحمه الله في الجواب ما هذا لفظه، قلنا ان اخبارهم في الكسوف والخسوف وروية الالهة ليس من باب الاحكام وانما هو من باب الحساب لانهم يعلمون من طريق الحساب ان الشمس متى يكون هذا باجتماعها مع القمر في موضع احدى العقدتين الرأس والذنب يرتفع هنا لك العرض بينهما فتتوسط الارض بينهما فينقطع نور الشمس عنه فيبقى بلاضوء، إذ هو يستمد الضوء والنور من الشمس وذلك هو الخسوف، ويعلمون من طريق الحساب ايضا مقدار اقل الابعاد بين الشمس والقمر عند انصرافه عن المحاق الذي يكون القمر معه مرئيا ولا يكون بدونه مرئيا فيخبرون به، وهذا من باب الحساب من باب الحكم انما الحكم ان يقولوا ان كان كسوف أو خسوف كان من الحوادث كذا وكذا. أقول لعل الشيخ العالم الحمصي رحمه الله اكتفى بهذا الكلام بما قدمناه، والا فكيف يقول مثله مع فضله ان هذا ليس من هذا الباب وقد قال حكموا في حسابهم بالكسوف والخسوف ورؤية الالهة في وقت معين يصح الحكم بذلك، واما قوله انما الحكم ان يقولوا إذا كان كسوف أو خسوف كان من الحوادث كذا وكذا، فاقول ان هذا الذي ذكره يكون حكمه حكم الاول وفرعا عليه، وكلاهما يسمى حكما عند الانصاف مع انهم يحكمون بحوادث عند الكسوف والخسوف، فلا أرى كلامه في هذا الباب متناسبا لما كان عليه من العلوم المشهورة بين ذوى الالباب إلا أن يكون له كلام ولم نره، وما ذكرناه ههنا فليس بصواب، ثم قال الحمصي رحمه الله، ما هذا لفظه، فاما الامور المستقبلية التي يخبرون عنها، فأكثرها لا يقع على ما يقولون منها، وانما يقع قليل منه بالاتفاق، ومثل ذلك يقع لاصحاب الفال والزجر الذين لا يعرفون النجوم، بل للعجائز اللاتي

يتناقلن بالاحجار، والذي قد يخبر به المصروع وكثير من ناقصي العقول عن اشياء، فيتفق وقوع ما يخبرون عنه، أقول وهذا ايضا يستحيل أن يكون ذكره معتقدا أنه كاف في الرد عليهم لان المنجمين من معلوم حالهم ان الذي يخبرون عنه في المستقبل انما هو بالحساب على نحو الطريق الواجبة في الكسوف والخسوف فكيف ينسب بعضها الى التحقيق والوفاق، وبعضها الى الاتفاق، كما يتفق للمصروع وللناقصي العقول، وهذا مالا يرتضى من يعرفه ان ينسب إليه، ولعله رحمه الله قاله لعذر أو غلط ناسخه، وقد تقدم فيما حكيناه عن كتاب الاهليلجة عن مولانا الصادق صلوات الله عليه، ان علم النجوم يستحيل ان يكون عن تجربة أو عادة، ولا يصح ان يكون تعليمه من غير الله تعالى على لسان انبيائه عليهم السلام.^۱

با این وصف موضع کلی ابن طاوس در کتاب فرج المهموم این است که براساس سخنان حمصی در المنقذ من التقليد موافقت او را با احکام نجوم نشان دهد. با این همه، روشن است که عبارات حمصی در این قسمتی که نقل می‌کنیم جنبه جدلی دارد و برای مقصود ابن طاوس کافی نیست.

به هر حال، ابن طاوس در اینجا به ستایش حمصی می‌پردازد و اطلاعات مهمی درباره سفر او به عراق و حمایت ورام بن ابی فراس که رهبری و زعامت جامعه شیعه حله و عراق در آن زمان را عهده‌دار بوده از حمصی متذکر می‌شود تا نتیجه بگیرد که آنچه او در کتاب تعلیق عراقی و از جمله درباره علم نجوم نوشته مورد تأیید جدش ورام هم بوده است.

او می‌نویسد کسی در آن زمان در عراق نمی‌توانست چیزی را بنویسد که مخالف نظرات ورام بن ابی فراس باشد. این نکته بسیار مهمی است که امید می‌برم وقتی بدان برگردم. در این قسمت علاوه بر المنقذ، ابن طاوس ادامه نقل‌های خود را از آن متن دیگر تألیف حمصی ارائه می‌دهد که بسیار مقتضی و ارزشمند است.^۲

کل این قسمت را اینجا نقل می‌کنم:

۱. همان، ۷۴-۷۷.

۲. نیز نک: ۲۱۸ تا ۲۱۹ آنجا که از یکی از علمایی که نامش را نمی‌آورد مطلبی در موافقت دیدگاه شریف مرتضی نقل می‌کند، اما می‌نویسد او مطلب حمصی را هم در گفتار خود نقل کرده که باز نشان می‌دهد حمصی قائل به درستی دلالات احکام نجوم بوده است. این عالم احتمالا حدود یک نسلی از ابن طاوس بزرگ‌تر بوده است.

فصل. ومما يدل على موافقته لنا وان هذه المسألة ذكرها على نحو ما سال السائل المرتضى رضى الله عنه فى النجوم، ما ذكره فى الجزء الثانى من التعليق العراقى عند ذكره معجزات النبى صلوات الله عليه بتعريفه بالغائبات فقال محمود بن على بن الحسن الحمصى فيما يذكره مما يختص بالنجوم، ونذكره بلفظه، فان قيل اليس المنجم يخبر عن أمور فتوجد تلك الامور على ما يخبر بها، ثم قال فى الجواب قلنا المنجم يقول ما يقول ولا يخبر عما يخبر عنه الا عن طريق، وذلك لانه تعالى جعل اتصالات النجوم وحركاتها دلالات على ما يحدث، فمن احكم العلم بها، امكنه الوقوف عليها اما بعلم أو ظن، وليس هذا من الاخبار عن الغيوب ومعلوم من حال رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم انه ما كان تعلم من هذا العلم شيئا ولا اهم به ولا رأى كتبه قط، يقول على بن موسى بن جعفر بن محمد بن محمد الطاوس وهذا الذى ذكره الحمصى صورة ما حققناه وهذا كتاب التعليق العراقى صنفه أيام مقامه فى خدمة جدى ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ليكون بدلا عن صاحبه رضى الله عنه إذا توجه الى وطنه فى بلد العجم، وسمعت من اعتمد عليه يقول انه ما ذكر فيه الا ما كان جدى معتقدا له، ولذلك كلفنى جدى ورام رضى الله عنه بحفظ هذا الكتاب المشار إليه، فاما قول الحمصى رضى الله عنه ومعلوم من حال رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم انه ما كان تعلم شيئا فلعله بالتاء فوقها قطتان فان علمه صلوات الله عليه كان من الله عز وجل ولعل الناسخ سقط من لفظه كلمة قبل تعلم من هذا العلم شيئا وهو قد أو نحوها والا فقد كان نبينا صلوات الله عليه عالما بجميع علوم الانبياء والمرسلين بغير خلاف فيما اعلم من المسلمين وهذا علم النجوم اهله مجمعون انه من علوم ادريس وجماعة من الانبياء عليهم السلام وقد روينا نحن وغيرنا بعض ما وقفنا عليه، وانما معجزة نبينا انه علم بذلك العلم وغيره من علوم الانبياء بغير تعليم احد من البشر بل من سلطان الارض والسماء فعلى ما ذكرنا عنه بلفظه فى مسالته يكون له عذر يليق بما حكيناه عنه فى التعليق فى عقيدته وقال رحمه الله فى تمام المسألة المذكورة فى غير التعليق، ومن جيد ما يبطل به قولهم ان تقول لاهل الاحكام خذ الطالع واحسب وانعم النظر فيه واحكم أنفعل هذا أم لا افعله، تشير بذلك الى أى شئ يعرض لك فان حكم انك تفعله فلا تفعله، أو انك لا تفعله فافعله فتخالفه، أقول انا، وهذا ايضا قد استعظمت قدره ان

يعتقد جودة هذا القول في الرد على جميع اصحاب الاحكام، وانما هذا يرد على من يدعى ان النجوم علة موجبة واما من يقول ان النجوم جعلها الله المختار لذاته دلالت على السعود والنحوس والحوادث فانه يقول لشيخنا الحمصى زيادة عما قدمناه من جواب المرتضى قدس الله روحه ان حكمه بأنك ان فعلت أمراً كان سعادة لك لا يمنع انك تخالفه ويكون نحوساً لك كما ان الله جل جلاله دل على طاعته وهى سعادة لعباده فاختر خلق منهم النحوس لمخالفته، ويكون المنجم قد اطلع بمقدار علمه على ما حكم به ولم يطلع على حده وقد تقدم تمام هذا الجواب فى جوابنا المرتضى تغمد الله برحمته، واعلم انه يقتضى لهذا الشيخ المعظم الحمصى رضوان الله عليه انه معتقد لصحة النجوم والحساب، وهذه موافقة لما حررناه ودللنا عليه فى هذا الكتاب، وهو من اواخر من تخلف من العلماء الموصوفين، وافضل من انتفع بالقراءة عليه أهل العراق من المتكلمين وكان جدى ورام قدس الله روحه ونور ضريحه يرجحه على غيره من العلماء ويفضل تصنيفه على من لا يجرى مجراه من الفضلاء، وقد كان تحقيقه لهذه المسألة فى علم النجوم فى الجزء الثانى من التعليق العراقى كما حكيناه عن لفظ تحقيقه، فى حياة جدى ورام فى دار ضيافته تغمد الله برحمته دليلاً على ان جدى ورام رضوان الله عليه كان قانلاً به ومعتقداً لما اشار الحمصى إليه، لانه لم يصنف بالعراق ما يخالف جدى فيه، وخاصة فى علم النجوم الذى صار من مهمات ما ينبغى كشفه والدلالة عليه، كما تقدم فى اشارتنا إليه، واقول وأما قوله رحمه الله ان اكثر ما يحكمون به فى المستقبل لا يقع فان الحساب يختلف حاله عند ذوى الالباب فاول مراتبه سهل على الحاسبين، فإذا ارتفع الحاسب فى طرق الحساب أمكن الغلط فيه وذلك بخلاف اوائل مراتبه، وهذا لا يخفى التفاوت فيه على من انصف فى الجواب، أما ترى الفرائض إذا كان مسائلها فى اوائل حسابها سهل ذلك على الناظرين فى ابوابها وإذا تناسخت وارتفعت سهام الوارثين أمكن غلط الحاسبين واحتاجت الى الماهرين فى علم الفرائض والناقدين فكذا حال ما دل عليه حساب النجوم ويسهل القريب منه فيدل على التحقيق باليقين، ويصعب البعيد منه فيقع فيه الغلط على الحاسبين، وقد ذكرنا فى كتابنا هذا وجوهات أسباب غلطهم ووضحنا جوابهم عن ذلك للمنصفين.

فصل. وقال رحمه الله فى بعض كلامه ما معناه انه قد يولد مولود ان فى وقت

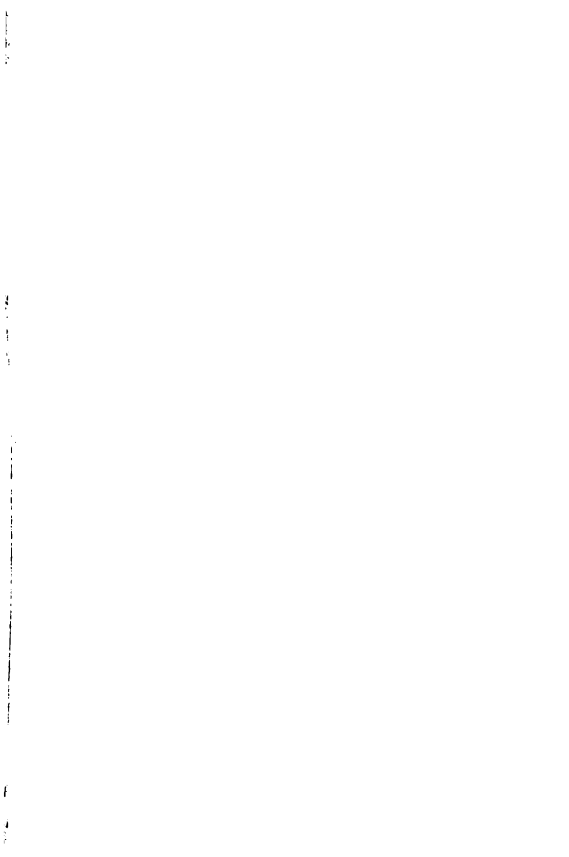
واحد و درجه واحدة و يختلف حالهما في السعود والنحوس، فاقول ايضا وهذا مما استبعده ان يكون ذكره معتقدا لثبوت الدلالة به على من يقول ان النجوم جعلها الله الفاعل المختار دلالات لان من يقول بصحة احكام النجوم يقول هذا التقدير لا يكون، واما من يقول منهم كما قلنا بانها دلالات وان فاعل هذه الدلائل مختار قادر لذاته، يقول ان القادر لذاته يصح منه مع تساوى وقت الولادة في الدرجة، ان يخالف بين المولودين في السعود والنحوس، وتكون الدلائل مشروطة دلالتها إذا لم يرد القادر غيرها، وأقول فقد ظهر ان الذى منع العقل والنقل منه ان تكون النجوم علة موجبة للحادثات، أو فاعلة مختارة للكانات ولم يمنع العقل والنقل من أن تكون النجوم علامات للحادثات، وقد تركنا ما كنا نقدر ان نورده من خواطرننا من زيادات في الاحتجاج على من زعم انها علل ومعلولات لنلا يكون كتابنا مطولا يتضجر من يقف عليه لكثرة الدلالات.

فصل. وأما من زعم انها فاعلة مختارة فقد نبهنا في خطبة هذا الكتاب على بطلان هذه الدعوى بوجوه من الصواب ونزيد على الفريقين على ما قدمنا اتنا سنريك بعض ما ذكره الحمصى رضوان الله عليه فنقول كل من القرآن والعقل والنقل دل على بطلان قول المجبرة فهو دليل على بطلان قول من قال اتنا صادرون عن علة موجبة واتنا غير مختارين ونقول كل دليل دل على الوحدانية من المعقول والمنقول، فهو دليل على بطلان قول من قال ان النجوم تفعل كفعل الله جل جلاله وتلك الادلة في مواضعها مذكورة مشروحة واضحة لذوى العقول.^١

او در قسمت ديگرى از كتاب هم باز به سيدالدين حمصى و عقیده او درباره علم نجوم پرداخته و باز اطلاعات جالبى در رابطه با مناسبات جدش با حمصى نقل مى کند:

فصل. ومن القائلين بصحة علم النجوم وانها دلالات على الحادثات الشيخ المعظم محمود بن على الحمصى قدس الله روحه كما حكيناه عنه في هذا الكتاب من كلامه في الجزء الثانى من كتاب التعليق العراقى ويسمى كتاب المرشد الى التوحيد والمنقذ من التقليد، وقد صرح فيه أن النجوم دلالات على الحادثات، وان من احكم العلم بها امكنه الوقوف عليها بعلم أو ظن، وقد قدمنا الفاظه بذلك عند

ذكر مسألة وجدناها له يحسبها من وقف عليها انه قد ناقض بين قوله، واعتذرنا له وكان جدى ورام ابن ابي فراس قدس الله روحه ونور ضريحه من أورع من رأيناه عارفا باصول الدين وأصول الفقه والفقه وتاركا ما تقتضيه الرياسة الدنيوية بالكلية وكان معظما للحمصى ولكتابه التعليق العراقي فاما تعظيمه للحمصى فان جدى وراما ما عرفت انه كان يلقب احد ورأيت خطه على هذا الجزء الثانى بما هذا لفظه، تأليف الشيخ المفيد العالم الاجل الاوحد سديد الدين ظهير الاسلام لسان المتكلمين أسد المناظرين محمود بن على بن الحسن الحمصى رضى الله عنه ورحمه وأرضاه وحشره مع الانمة الطاهرين المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين انتهى، واما تعظم جدى لهذا الكتاب التعليق فانه أشار على يحفظه واحضره بيده من خزائنه ومدح هذا الكتاب مدحا كثيرا وكان عمري إذ ذاك نحو ثلاث عشرة سنة.^١



پاره‌ای از یک کتاب مجهول المؤلف در میان رسائل شریف مرتضی^۱

در ضمن رسائل الشریف المرتضی، چاپ قم، کتابی به نام أقاویل العرب فی الجاهلیة قرار گرفته است.^۲ این کتاب پیداست که تألیف مستقلی نیست، بلکه دو فصل از کتابی جامع در علم کلام است که نویسنده‌اش را نمی‌شناسیم و بسیار بعید است که تألیف شریف مرتضی بوده باشد.

در کتاب‌های جامع کلامی، مانند المغنی قاضی عبدالجبار یا المعتمد ملاحمی معمولاً فصل‌هایی به رد ملل خارج از اسلام و از جمله رد آیین‌های عرب جاهلی و یا آیین‌های هندی و امثال آن اختصاص یافته است. این متن هم تکه‌ای از چنین کتابی است که شامل دو قسمت اقوال عرب در جاهلیت و نیز مذاهب اهل الأضنام می‌شود. بخش اول را نویسنده، هر که بوده، عیناً از کتاب المقالات ابو عیسی الوراق نقل کرده و بخش دوم را هم از ابو معشر بلخی. قسمتی از مطالب منقول از ابو معشر را عیناً ملاحمی در المعتمد به واسطه کتاب الآراء والدیانات حسن بن موسی

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۸ شهریور ۱۳۹۱

۲. رسائل الشریف المرتضی، ۳/ ۲۲۲ به بعد.

نوبختی و او از ابومعشر نقل کرده است.^۱ بخشی از آنچه از ابوعیسی هم در متن ما نقل شده مشابه آن در المغنی قاضی عبدالجبار^۲ دیده می‌شود.

بنابراین قسمتی از آنچه در متن منسوب به شریف مرتضی آمده عیناً متن کتاب مفقود الآراء والدیانات نوبختی است و قسمتی از آن منقول از متن مفقود کتاب المقالات ابوعیسی الوراق. بعدها شهرستانی در الملل و النحل در موضوع مشابه عیناً متکی بر اطلاعات نوبختی و وزاق و ابومعشر بلخی بوده و شباهت‌ها میان متن او با متن منسوب به شریف مرتضی کاملاً آشکار است.

به هر حال، آنچه همینک به عنوان رساله‌ای از شریف مرتضی در مجموعه رسائل او چاپ شده از او نیست، اما بسیار ارزشمند است، چرا که حاوی اطلاعات بسیار ارزشمندی درباره موضوع اصنام اهل شرک و نیز ادیان عرب جاهلی است که حتی در مقایسه با متن‌های المغنی و المعتمد و الملل و النحل شهرستانی و الفهرست ابن ندیم در مواردی اطلاعاتی افزون دارد و متأسفانه چون در جای خود قرار نگرفته و مستقلاً تصحیح و تحلیل نشده تاکنون مورد غفلت قرار گرفته است. این متن را در ادامه می‌آوریم:

أقاویل العرب فی الجاهلیة

حکی أبو عیسی الوراق فی کتابه «کتاب المقالات» أن العرب صنوف شتی: صنف أقر بالخالق و بالابتداء و الإعادة، و أنکروا الرسل و عبدوا الأصنام، زعموا لتقربهم الی الله زلفی و محبراً إليها، و نحروا لها الهدایا، و نسکوا لها النسانک، و أحلوا لها و حرموا. و منهم صنف أقروا بالخالق و بابتداء الخلق، و أنکروا الإعادة و البعث و النشور. و منهم صنف أنکروا الخالق و البعث و الإعادة، و مالوا الی التعطیل و القول بالدهر، و هم الذین أخبر القرآن عن قولهم «ما هی إِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوتُ وَ نَحْیَا وَ ما یَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ». و منهم صنف مالوا الی اليهودیة، و آخر الی النصرانیة.

قال: و ممن کان یقر بالخالق و ابتداء الخلق و الإعادة و الثواب و العقاب، عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، و زید بن عمرو بن نفیل، و قس بن ساعدة الأیادی

۱. نک: چاپ جدید، ۸۲۲ به بعد: مقایسه کنید با: قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۵۵/۵ - ۱۵۶.

۲. قاضی عبدالجبار، المغنی، ۱۵۶/۵ به بعد.

النزاری. و كان عبد المطلب يوصى ولده بترك الظلم، و يأمرهم بمكارم الأخلاق، و ينهى عن .. و كان بدنياً يقول فى وصاياه: انه لم يخرج من الدنيا ظلوم حتى ينتقم الله منه و يصيبه عقوبة، الى أن هلك رجل ظلوم و مات حتف أنفه لم تصبه عقوبة، فقبل لعبد المطلب ذلك، ففكر ثم قال: فوالله ان وراء هذه الدار داراً يجزى المحسن بإحسانه و المسىء يعاقب على إساءته. و مما دل على إقراره بالإعادة قوله و هو يضرب بالقдах على عبد الله ابنه أبى النبى صلى الله عليه و آله و على الإبل:

يا رب أنت الملك المحمود و أنت ربى المبدئ المعيد
و العبد عبدك الطارف و التليد

فى ارجوزة طويلة.

و قد زعم بعض الناس أن عبد المطلب لم يعبد صنماً، و أنه كان موحداً حنيفاً على ملة إبراهيم، و كذلك كان أبو النبى صلى الله عليه و آله. فأما زيد بن عمرو بن نفيل، فكان يسند ظهره إلى الكعبة، ثم يقول: أيها الناس هلموا إلّىّ، فإنه لم يبق على دين إبراهيم أحد غيرى. و سمع أمية بن أبى الصلت يوماً ينشد:

كل دين يوم القيامة عند الله الا دين الحنفية زور

فقال: لا صدقت. و قال زيد:

فلن يكون لنفسى منك واقية يوم الحساب إذا ما يجمع البصر

و أما قس بن ساعدة الأيادى، فهو الذى يقول فى بعض مواعظه: كلا و رب هذه الكعبة ليعودن من مات، و لئن ليعودن يوماً. و أيضاً فى بعض مواعظه: كلا بل هو الله واحد، ليس بمولود و لا والد، أعاد و أبدى و اليه المآب غداً. فأقر فى هذا الكلام بالإله الواحد، و أثبت الإبداء و الإعادة. و قد دل على ذلك أيضاً بأبيات قالها و هى:

يا ناعى الموت و الأموات فى
دعهم فان لهم يوماً يصاح بهم
حتى يجيئوا بحال غير حالهم
منهم عراة و موتى فى ثيابهم

حدث عليهم من بقايا بزههم خرق
كما ينه من رقداته الصعق
خلق مضوا ثم ما ذا بعد ذاك لقوا
منها الجديد و منها الأوراق الخلق

و أما عامر بن الظرب العدوانى، فإنه كان من حكماء العرب و خطبانهم، و له الوصية الطويلة يقول فى آخرها: انى ما رأيت شيئاً قط خلق نفسه و لا رأيت موضوعاً الا مصنوعاً و لا جانياً الا ذاهباً، و لو كان يميت الناس السداء لا عاشهم الدواء.

ثم قال: أرى أموراً شتى و شىء حى، قيل له: و ما حى؟ قال: حتى يرجع الميت حياً، و يعود لا شىء شيئاً، و كذلك خلقت السماء و الأرض، فتولوا عنه ذاهبين، فقال: ويل أمها نصيحة لو كان من يقبلها لقلتها.

و من هؤلاء زهير بن أبى سلمى، و كان يميز بالعصا و قد أورقت بعد ينس، فيقول: لو لا أن تسبنى العرب لأنت الذى أحياك سيحى العظام و هى رميم، ثم آمن بعد ذلك، و قال فى قصيدته التى اولها «أمن أم أوفى دمنة لم تكلم»:

يُؤَخَّرُ فَيُوضَعُ فِي كِتَابٍ فَيَدَّخَرُ لِيَوْمِ الْحِسَابِ أَوْ يُعَجَّلَ فَيُنْقَمَ

و منهم زيد الفوارس بن حصين بن ضرار الضبى، و هو الذى يقول:

أريد به يوم الجزاء حسابه لى حاسب يوم القيامة عالم

فى خلق كثير من مشهورهم يطول ذكرهم.
و كان ممن يقر بالبعث، منهم قوم يزعمون أن من مات فربطت على قبره راحلة و تركت حتى يموت حشر عليها، و من لم يفعل ذلك حشر ماشياً.
و منهم عمرو بن زيد الكلبي، و هو يوصى ابنه:

أبني زدني إذا فارقتني فى القبر راحلتى برحل قاند
للبعث أركبها إذا قيل اركبوا مستوثقين ليوم حشر حاشر

من لا یراقبه علی عیرانة فالخلق بین مدفع أو عائر

و منهم حرث بن أشیم الفقعی الأسدی، و هو الذی یوصی ابنه سعداً:

یا سعد أما أهلكن فانی أوصیک أن أخوا الوصیة أقرب
و احمل أباک علی بعیر صالح و اتق الخطیئة انما هو أصوب
و لعل لی فیما ترکت مطیة فی الهام أربکها إذا قیل اربکوا

و كانوا یسمون الناقة الی یفعلون بها ذلک «البلیة» و جمعها البلیا، و كانوا یربطونها یاخذون ولیة فیسقون وسطها، ثم یدخلون عنق الناقة فیها، فتبقى معلقة فی عنقها حتی تموت عند القبر.

و قال بعضهم:

«کالبلیا أعناقها فی الولایا» الولایا جمع ولیة، و هی البرذعة الی فی ظهر البعیر، قال لبید:

تأوی الی الاطناب کل ولیة مثل البلیة قانصاً أهدامها

شبه الناقة الردیة الصعبة بالبلیة، و القانص القصیر و الاهدام أخلاق الثیاب. و أما الصنف الذی یقولون بالتوحید و الإنشاء لا من شیء، و ینکرون الإعادة و البعث، منهم الجهل و الجمهور و قد أخبروا بذلک فی أشعارهم، فقال بعضهم فی مرثیة أهل بدر من المشرکین:

فما ذا بالقلب قلب بدر من البشری یکلل بالسنام
یخبرنا الرسول بأن سیحیا و کیف حیاة أصداء و هام

و کان فیهم قوم یعبدون الملائكة و یزعمون أنها بنات فیعبدونها، زعموا لتقریهم الی الله زلفی و تشفع لهم.

و منهم من يدعو لله ولداً و يتخذها لها من دونه.

و منهم من يعبد الأصنام لتقريبهم الى الله زلفى، و قال جل و عز: «قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَ لَا تُحْيِيَالاً وَ قَالَ وَ يَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَ لَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» و لم يكن بهذه الصفة الأقوم من مشركى العرب.

و قال جل و علا: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ وَ اتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيماً .. أَمْ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَ أَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ وَ قَالَ وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ». و قال تعالى: «وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَ خَلَقَهُمْ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ» و قال تعالى: «وَ جَعَلُوا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْجَنَّةِ نَسْبًا». و قال فى عبادتهم الأصنام: «إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». و قال: «وَ يَغْدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ». و قال: «وَ إِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا هَذَا الَّذِى يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ».

و قد عبد الأصنام قوم من الأمم الماضية من أهل الهند و السند و غيرهما، و قد أخبر الله تعالى عن قوم نوح أنهم عبدوها أيضاً، فقال: «لَا تَذَرْنَّ آلِهَتَكُمْ وَ لَا تَذَرْنَ وُدًّا وَ لَا سِوَاعًا وَ لَا يَغُوثَ وَ يَعُوقَ وَ نَسْرًا». و قد حكينا قول الأصنام قبل هذا، و كان «سِوَاعٌ» لهذيل و كان برهاط و كان بدومة الجندل، و كان «يغوث» لمذحج و لقبائل اليمن، و كان «نسر» لذى الكلاع بأرض حمير، و كان «يعوق» لهمدان، و كان «اللات» لثقيف و كانت بالطائف، و كانت «العزى» لقريش و جميع بنى كنانة و سدنتها من بنى سليم، و كانت «مناة» للأوس و الخزرج و غسان و كانت بالمسلك، و كان «الهبل» أعظم أصنامهم عند أنفسهم و كان على الكعبة.

و كان إساف و نائلة على الصفا و المروة، و وضعهما عمرو بن يحيى، فكان يذبح عليهما تجاه الكعبة، و زعموا أنهما كانا من خبرهم إساف بن عمرو و نائلة بنت سهيل، ففجرا فى الكعبة فمسخا حجرين، و يقال: خالهما عمرو بن يحيى وضعهما على الصفا قبل ذلك.

فصل فى ذكر مذاهب أهل الأصنام و ذكر بيوت النيران المعظمة

حكى قوم ممن يعرف أمور العالم و يبحث عن قصصهم، منه جعفر بن محمد

المنجم أبو معشر: ان كثيراً من أهل الهند و الصين كانوا يعتقدون الربوبية، و يقرون بأن الله ملانكة، و كانوا يعتقدون أنه جسم ذو صورة كأحسن الصور و كاتم الأصنام و أن الملانكة أجسام لها، و أن الله و ملانكته محتجون بالسماء، فدعاهم ذلك الى أن اتخذوا أصناماً على صورة الله عندهم، و بعضهم على صورة الملانكة، فكانوا يعبدونها و يقربون القرابين لها، لشبهها عندهم بالله، و يقدرون فيها أنها شفيعهم. فلم يزالوا كذلك حتى قال لهم بعض من كان عندهم في سبيل الأنبياء: أن الأفلاك و الكواكب أقرب الأجسام الى الله، و أنها حية ناطقة، و ان الملانكة يختلف فيما بين الله و بينها، و أن كل ما يحدث في العالم انما هو على قدر ما يجري به حركات الكواكب من أمر الله، فعظموها و قربوا لها القرابين لتشفعهم، فمكثوا على ذلك دهرًا. فلما رأوا الكواكب تخفى بالنهار، و في بعض أوقات الليل لما يعرض في الهواء من الغيوم، أشار عليهم بعض رؤسائهم بأن يجعلوا لها أصناماً ليروها في كل وقت، فجعلوا لها أصناماً على عدد الكواكب الكبار المشهورة، و هي السبعة المتحيرة، فكان كل صنف يعظم كوكباً معلوماً، و ينحدر له جنساً من القربان خلاف ما للآخر، و اعتقدوا أنهم انما عظموا الأصنام لحرمة الكواكب هم يحتاجون، و بنو الكل صنم بيتاً و هيكلًا مفرداً، و سموا ذلك البيت باسم الكواكب. و زعم بعض الناس أن بيت الله الحرام كان بيت زحل، و انما بقى لأن زحل يدل على البقاء أكثر من سائر الكواكب، فلما طال عهدهم عبدوا الأصنام على أنهم تقربهم الى الله زلفى، و ألغوا ذكر الكواكب. فلم يزالوا كذلك حتى ظهر يوزاسف ببلاد الهند و كان هندياً، و ذلك زعموا في أول سنة من ملك طهمورث ملك فارسي يوزاسف النبوة، و أمرهم بالزهد و جدد عندهم عبادة الأصنام و السجود لها، ذكر أهل فارس أن جم الملك أول من أعظم النار، و دعا الناس الى تعظيمها، قال: لأنها تشبه ضوء الشمس و الكواكب. قال: و لان النور أفضل من الظلمة، ثم اختلف بعد ذلك، يعظم كل قوم ما يرون تعظيمه من الأسماء تقريباً الى الله تعالى. ثم نشأ عمرو بن يحيى، فساد قومه بمكة، فاستولى على أمر البيت، ثم صار الى مدينة البلغاء بالشام، فرأى قوماً يعبدون الأصنام، فسألهم عنها؟ فقالوا: هذه أرباب اتخذها نستنصر بها فننصر، و نستقي فنسقى، فطلب منهم صنماً فدفعوا اليه الهبل، فصار به إلى مكة و الى الكعبة و معه إساف و نانلة، و دعا الناس الى تعظيمها و عبادتها، ففعلوا ذلك. و فيما يزعم أصحاب

التاريخ فى أول ملك سابور ذى الأكتاف الى أن أظهر الله الإسلام فأخرجت.
و قد قلنا: ان البيت فيما زعم المخبرون كان لزحل، و قد كذبوا لعنهم الله.
و من تلك البيوت السبعة التى كانت للكواكب بيت على رأس جبل بأصبهان
على ثلاث فراسخ من مدينتها، فكانت فيه أصنام أخرجها كشتاسب الملك الى
عجن و جعله بيت نار.

و الثانى: البيت الذى بملتان من أرض الهند و به أصنام.
و البيت الثالث: بيت سدوسان من الهند، و هما بيتان عظيمان عندهم، يأتونهما
فى أوقات من السنة.

و البيت الرابع: هو التوبهار الذى بناه منوشهر بمدينة بلخ من خراسان على اسم
القمر، فلما ظهر الإسلام خربه أهل بلخ.
و بيت غمدان الذى بمدينة صنعاء من مدن اليمن، و كان الضحاك بناه على اسم
الزهرة، و خربة عثمان بن عفان.

و بيت كاووسان بناه كاووس الملك بناه أعجبنا على اسم شهر المدينة، فرغانة من
مدن خراسان، خربة معتصم. و أما بيوت النار فهى كثيرة، و أول من رسم لها بيتاً فيما
يزعمون أفريدون وجد ناراً يعظمها أهلها، فبعث بها الى خراسان، يسمى كركوا أبخوا.

متن رساله‌ای از «اصحاب العدد»^۱

رساله «الرد علی اصحاب العدد» شریف مرتضی فوائد تاریخی و فقهی و اصولی بسیاری دارد. از آن میان، این نکته حائز اهمیت است که این رساله خود دربردارنده رساله کوتاهی نوشته یکی از علمای ناشناخته امامیه است که از موضع مخالف شریف مرتضی در موضوع طریقه اثبات هلال ماه رمضان از راه رؤیت حمایت می‌کرده و در واقع معتقد به سی روزه بودن ماه رمضان و ضرورت کمال عددی آن و به تعبیر مشهور از «اصحاب العدد» بوده است.

می‌دانیم که در ادوار متقدم شماری از مهم‌ترین فقیهان امامیه از «اصحاب العدد» بوده‌اند.^۲ شریف مرتضی رساله‌اش را در رد بر این رساله نگاشته و از حسن حظ ما تقریباً تمام متن آن را برای ما به ودیعت گذاشته است. این متن علاوه بر بحث از این موضوع حاوی نظرات مهم یکی از فقهای امامیه درباره موضوعاتی اصولی و از جمله بحث اخبار و تعارضات و از این قبیل است که در جای خود باید مورد مطالعه قرار گیرد.

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۶ دی ۱۳۹۶

۲. در سال‌های اواخر دهه شصت و اوائل هفتاد شمسی چندین سال روی مدارک این موضوع کار می‌کردم و مواد زیادی هم گردآورده‌ام که امید می‌برم وقتی با دسترسی به آن مواد آنها را منتشر کنم.

اخیراً دیدم برخی از فضلاء جوان نوشته است که این رساله تألیف کراچکی است و در واقع شریف مرتضی در رساله خود رساله کراچکی را رد کرده است. این مطلب ظاهراً در حاشیه یک نسخه خطی در کتابخانه مرعشی هم آمده است. به نظر ما، این نظر درست نیست و رساله نمی‌تواند تألیف کراچکی باشد. در اقدم نسخ این کتاب، که در آستان قدس موجود است و از سال ۶۷۶ق است و ادعا شده که نسخه مرعشی مستقیم و یا غیر مستقیم از روی آن کتابت شده چنین مطلبی نیامده است. کراچکی شاگرد شریف مرتضی است و بسیار بعید است که شریف مرتضی در رساله‌ای که در یکی دو دهه آخر عمر خود نوشته^۱ رساله شاگردش کراچکی را آن هم با ادبیاتی که به ردیه‌نویسی بر یک شخص مخالف و بیگانه و نه شاگرد وفاداری مانند کراچکی می‌ماند رد کرده باشد. درست است که کراچکی شاگرد شیخ مفید هم بوده، اما او در محضر شریف مرتضی هم تربیت و تعلیم دینی و فقهی یافت. در آثارش از جمله کتز الفوائد هم از پرسش‌هایش از مرتضی و احترامش به او خبر داده است.^۲ وانگهی، می‌دانیم که او، با وجود تفاوت‌هایی در مواضع کلامی با شریف مرتضی، رساله‌ای در دفاع از مواضع فقهی مرتضی و در نقد ابوالصلاح حلبی نوشته بود؛ کما اینکه رساله دیگری هم در دفاع از مرتضی داشت،^۳ و همچنین تنزیه الانبیاء او را تلخیص کرده بود^۴ و شرحی هم بر جمل العلم والعمل او داشت. در حقیقت کراچکی در بسیاری از مباحث کلامی و فقهی تابع استادش مرتضی بود.

باری، درست است که کراچکی زمانی مانند استادش شیخ مفید بر عقیده «اصحاب العدد» بود و در این زمینه کتاب هم نوشته بود (به این موضوع بازخواهیم گشت) اما به نظر نمی‌آید که در سال‌های بعد از ۴۲۰ق همچنان کراچکی بر این عقیده بوده باشد. منطقی هم نیست که رساله او درباره تأیید «اصحاب العدد» را سال‌ها بعد از تألیف و تغییر عقیده کراچکی، شریف مرتضی و آن هم در بغداد رد کند. می‌دانیم کراچکی مختصر البیان عن دلالة شهر رمضان را در تأیید عقیده

۱. برای این نکته، نک: رساله «الرد علی أصحاب العدد»، ۱۹ که به مسائل دوم موصليات خود که سال تألیفش ۴۲۰ق است اشاره می‌کند.

۲. نک: کتز الفوائد، ۴۲/۱.

۳. نک: فهرست مصنفات او: «مکتبة العلامة الکراچکی»، تحقیق و استدراک العلامة المحقق السيد عبدالعزيز الطباطبائي، تراث، العدد ۴۳-۴۴، ش ۱۴ و ۱۸.

۴. همان، ش ۳۲.

قدیم خود نوشت. او این کتاب را که متنی مختصر بود در رمله و برای «قاضی القضاة» آنجا نوشت.^۱

نویسنده فهرست مؤلفات کراچکی، که خود از شاگردانش بوده، درباره این رساله می‌نویسد که این کتاب در حقیقت «الکتاب المنقوض» او بوده است. مقصود در اینجا این نیست که این کتاب را کسی دیگر رد کرده (که تصور شود آن فرد شریف مرتضی است) بلکه مقصودش این است که کراچکی از این عقیده دست شست و کتابی دیگر نوشت که در آن از این عقیده برگشت که البته همین شاگرد در این فهرست بلافاصله آن را هم نام می‌برد: «جواب الرسالة الحازمية فی إبطال العدد وتثبيت الرؤية». در توضیح این رساله، این شاگرد می‌نویسد که: «وهی الرد علی أبی الحسن ابن أبی حازم المصری، تلمیذ شیخی رحمة الله علیه، عقیب انتقالی (کذا) عن العدد، أربعون ورقة». این ابوالحسن ابن ابی حازم المصری گویا شاگرد کراچکی بوده و ظاهراً کراچکی بلافاصله بعد از تغییر عقیده‌اش در پاسخ به انتقاد (و در واقع رساله) شاگردش در تغییر موضعش ناچار به تألیف رساله‌ای نسبتاً پربزرگ در تأیید نظریه رؤیت و رد عقیده «عدد» شده است. بدین ترتیب، در واقع کراچکی با نوشتن این کتاب دومی رساله اولش را «نقض» کرده بوده است.

او بعدها در مصر کتابی دیگر در تأیید نظریه رؤیت اهلّه نوشت که به نظر می‌رسد نه ناظر به رد اعتقاد به عدد در شکل نظریه فقهی فقهای «اصحاب العدد» امامی، بلکه در رد بر نظریه فقهی فاطمیان بود که قائل به رؤیت نبودند اما در مقابل دیدگاه خاصی را با حسابات نجومی و جدولی ارائه می‌دادند.^۲ نام این کتاب الکافی فی الاستدلال علی صحة القول بروية الهلال بود که آن را در مصر و در بالغ بر صد برگ نگاشت.^۳

باری، درست است که بصروی در فهرست خود از تألیفات مرتضی از یک «جواب الکراچکی فی فساد العدد» یاد می‌کند، اما به نظر می‌رسد که این رساله مرتضی نه ردیه بر کراچکی بلکه پاسخی به پرسش او آن زمان بوده که در امر این موضوع فقهی دچار تردید شده بوده است. در واقع، باید این جوابیه را در ژانر «اجوبه

۱. همان، ش ۶۰.

۲. در این باره تاکنون تحقیقات متعددی منتشر شده و از جمله از دانیل دوست.

۳. «مکتبة العلامة الکراچکی»، همان، ش ۱۶.

مسائل» فهمید و نه ژانر «ردیه‌نویسی». اگر رساله موجود شریف مرتضی در رد بر کراچکی بود شریف مرتضی در رساله‌اش اشاره‌ای به شاگردی نویسنده و روابطشان با یکدیگر می‌کرد. بر عکس، در طول رساله مرتضی نوعی تردید و ابراز بیگانگی نسبت به نویسنده رساله اصلی دیده می‌شود که با وضع کراچکی سازگار نیست. در این رساله، شریف مرتضی خصم خود را تلویحاً باورمند به عقاید اصحاب حدیث و اخباریان می‌داند که باز با آنچه از کراچکی می‌دانیم سازگار نیست.^۱ آنجایی هم که مرتضی در این رساله می‌نویسد: «ثم حکى صاحب الكتاب عنا ما لا نقوله ولا نعتمده ولا نسأل عن مثله» نظرش به خودش نیست. در واقع اینجا اصلاً نویسنده اصلی ناشناخته ما در مقام نقل قول از مرتضی نیست، بلکه مرتضی در توضیحی کلی آنچه را او به «اصحاب الرؤیة» نسبت می‌دهد رد می‌کند. بنابراین، برخلاف آنچه تصور شده، اینجا را نمی‌توان شاهدی دانست که نویسنده این رساله معاصر و مرتبط با شریف مرتضی بوده است و می‌تواند کراچکی باشد. البته ممکن است نویسنده این رساله معاصر با شریف مرتضی بوده باشد، اما اینکه او کراچکی باشد مطلقاً محتمل نیست.

شاهدی اضافه هم در این میان هست. یک جا نویسنده درباره وضعیت حج در زمانش و مقایسه با بحث صوم رمضان می‌نویسد:

مسألة لهم أيضاً: وسألوا عن حج الناس فى وقتنا هذا على الرؤیة، فقالوا: ما يصنع أحدكم فى حجه و أنتم على العدد، و هو لا يقدر أن ينسك مناسكه على الرؤیة؟ [ثم أجاب فقال:] هذا سؤال عما تفعله و ليس فيه دلالة على صحة الرؤیة و بطلان ما نعتقه، لأنه قد كان من الجائز الممكن أن يلحق الحرمين سلطان عددی، فیاخذ الناس برأيه و يحج بهم على مذهبه، فتكون الحال بخلاف ما هی عليه الان.

در زمان کراچکی، مکه تحت تصرف ابوالفتوح حسنی بود که خطبه به نام خلیفه فاطمی می‌خواند (میان سال‌های ۳۸۴ تا ۴۰۰ و نیز ۴۰۳ تا ۴۳۰ ق). ما به‌درستی نمی‌دانیم نحوه محاسبه شهور قمری در مکه تحت حکومت او چگونه بوده و این بحث نیاز به مطالعه بیشتری دارد. منتهی، اگر او طبق فقه فاطمیان عمل می‌کرده طبعاً

۱. نک: «الرد على اصحاب العدد»، ۱۸.

باید گفت مبنا بر رؤیت هلال نبوده است. شاید این خود قرینه‌ای باشد که رساله‌ای که مرتضی رد می‌کند تألیف یکی از نویسندگان متقدم بر عصر مرتضی و کراچکی باشد.



اینجا متن این رساله مجهول المؤلف را که بر اساس رساله شریف مرتضی بازسازی کرده‌ایم^۱ نقل می‌کنیم:

الكلام المجموع في نصره العدد في الشهور، والطعن على من ذهب الى الرؤية

دلیل فی القرآن: قال الله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ» فأخبر بأن الصوم المكتوب علينا نظير الصوم المكتوب على من قبلنا، وقد علم أنه عنى بذلك أهل الكتاب، وأنهم لم يكلفوا في معرفة ما كتب عليهم من الصيام الا العدد والحساب، وقد بين الله تعالى ذلك بقوله في الآية أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ. وهذا نص من الكتاب في موضع الخلاف، يشهد بأن فرض الصيام المكتوب أيام معدودة، حسب ما اقتضاه التشبيه بين الصومين، و ما فسره بقوله أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ فإذا وجب ذلك فالمحفوظ من العبادات محفوظ بعده، محروس بمعرفة كميته، لا يجوز عليه تغييره ما دام فرضه لازماً على وجه.

فهذا هو الذي نذهب إليه في شهر رمضان، من أن نية معرفته بالعدد والحساب، وأنه محصور بعدد سالم من الزيادة والنقصان، و لو لا ذلك لم يكن لقوله تعالى أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ معنى يستفاد.

دلیل آخر من القرآن: و هو قوله جل اسمه «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ وَ لِيَتَكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِيُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» فأبان تعالى في هذه الآية أن شهر رمضان عدة يجب صيامها على شرط الكمال. و هذا قولنا في شهر الصيام أنه كامل تام سالم من الاختلاف، و أن أيامه محصورة لا يعترضها زيادة و لا نقصان. و ليس كما يذهب إليه

۱. نک: رسائل الشریف المرتضی، ۱۷/۲ به بعد.

أصحاب الرؤية، إذ كانوا يجيزون نقصانه عن ثلاثين، و عدم استحقاقه لصفة الكمال. و قد عارض بعضهم فى هذا الاستدلال فقال: ان الشهر و ان نقص عدد أيامه عن ثلاثين يوما، فإنه يستحق من صفة الكمال ما يستحقه إذا كان ثلاثين، و أن كل واحد من الشهرين المختلفين فى العدد، كامل تام على كل حال.

و هذا غير صحيح، لان الكامل و الناقص من أسماء الإضافات، و هما كالكبير و الصغير و الكثير و القليل، فكما لا يقال كبير الا لوجود صغير، و لا كثير الا لحصول قليل، فكذلك لا يقال الشهر من الشهور كامل الا بعد ثبوت شهر ناقص، فلو استحال تسمية شهر بالنقصان، لاستحالت لذلك تسمية شهر آخر بالتتام و الكمال، و هذا واضح يدل المنصف على فساد معارضة الخصوم و وجود كامل و ناقص فى الشهور. ثم يقال لهم: كيف استجزتم القول بأن قياس الشهور كاملة، مع إقراركم بأن فيها ما عدد أيامه ثلاثون يوما، و فيها ما هو تسعة و عشرون يوما، و ليس فى العرب أحد إذا سئل عن الكامل من هذه الشهور، التبس عليه أنه الذى عدده ثلاثون يوما.

و قد قال بعض حذاقهم ان قوله تعالى «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ» انما أراد به قضاء الفائت على العليل و المسافر، لانه ذكره بعد قوله «فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ».

يقال لهم: لو كان الأمر على ما ظننتموه، لكان قاضى ما فاته من علة أو سفر مندوبا إلى التكبير عقيب القضاء، لقول الله تعالى «وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَاكُمْ وَ قد أجمعت الأمة على أنه لا تكبير عليه فرضا و لا سنة، و انما هو مندوب اليه عقيب انقضاء شهر رمضان ليلة الفطر من شوال. فعلم بما ذكرنا سقوط هذه المعارضة و صحة ما ذهبنا إليه فى معنى الآية، و أن كمال العدة يراد به نفس شهر الصيام، و إirاده على التمام.

دليل آخر من جهة الأثر: و هو ما روى الشيخ ابوجعفر محمد بن بابويه القمى (رضى الله عنه) فى رسالته الى حماد بن على الفارسى فى الرد على الجنيديّة. و ذكر بإسناده عن محمد بن يعقوب بن شعيب عن أبيه، عن أبى جعفر عليه السلام قال: قلت له: ان الناس يروون ان رسول الله صلى الله عليه و آله صام شهر رمضان تسعة و عشرين يوما أكثر مما صامه ثلاثين. فقال: كذبوا ما صام رسول الله صلى الله عليه و آله الا تاما، و لا يكون الفرائض ناقصة، ان الله تعالى خلق السنة ثلاثمائة و ستين

یوما، و خلق السماوات و الأرض فی ستة أيام یحجزها من ثلاثمائة و ستین یوما، فالسنة ثلاثمائة و أربعة و خمسون یوما.

و هو: شهر رمضان ثلاثون یوما لقول الله تعالى وَ لِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ و الکامل تام، و شوال تسعة و عشرون یوما، و ذو القعدة ثلاثون یوما، لقول الله تعالى «وَ وَاعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ أَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَزْبَعِينَ لَيْلَةً» و الشهر هکذا شهر تام و شهر ناقص، و شهر رمضان لا یتقص أبدا، و شعبان لا یتم أبدا.

و هذا الخبر یغنی عن إيراد غیره من الاخبار، لما یتضمنه من النص الصریح علی صحة المذهب و یحویه من البیان.

دلیل آخر: و هو أن مشایخ العصابة و أمناء الطائفة قد رووا أخبار العدد، كما رووا أخبار الرؤية، و قد علمنا أن الأئمة علیهم السلام كانوا فی زمان تقیه و لم یتکتب أحد من المتغلبین فی أيامهم، و لا من العامة فی وقتهم بقول فی العدد فیخوفه، و فی علمنا بخلاف ذلك دلالة علی أن أخبار الرؤية أولى بالثقیة.

و یزید ذلك بیانا ما روى عن الصادق علیه السلام أنه قال: إذا أتاکم عنا حدیثان فحدثوا بأبعدهما من أقوال العامة. و فی إجماع العامة علی القول بالرؤية، مع ورود هذه الاخبار عن الأئمة صلوات الله علیهم دلالة واضحة علی وجوب الأخذ بالعدد، و أنه الأصل الذی علیه المعول.

استدلال من طریق القیاس، و مما يدل علی ما نذهب إليه فی شهر رمضان، انا وجدنا صیامه أحد فرائض الإسلام، فوجب من فرضه سلامة أيامه من الزیادة و النقصان، قیاسا علی الصلوات الخمس التی لا یجوز كونها مرة أربعاً و مرة خمساً و مرة ستاً، و علی الزکاة ایضاً لفساد إخراج أربعة من المائتین و خمسة مرة أخرى، فعلم بهذا الاعتبار أن شهر رمضان لا یجوز علیه زیادة و لا نقصان.

استدلال آخر و هو: ان جمیع الفرائض یعلم المکلف أوقاتها قبل حلولها، و یعلم أوانئها قبل دخوله فیها، و كذلك یعلم أواخرها قبل تقضیها. ألا ترى أنه لا شیء من الصلوات و طهورها و الزکوات و شرائطها و فرائض الحج و العمرة و مناسکها الا و هذه صفته و حکمه، فعلمنا أن شهر رمضان کذلك إذا کان أحد الفرائض، یجب أن یعلم أوله قبل دخول التکلیف فیهِ و آخره قبل تقضیه، و هذا لا یقدر علیه الا بالعدد دون الرؤية، فعلم أن العدد هو الأصل.

أخبرونا عمن طلب أول شهر رمضان إذا رقب الهلال فرآه، لا يخلو أمره من إحدى ثلاث خصال:

أما أن يعتقد برؤيته أنه قد أدرك معرفة أوله لأهل الإسلام، حتى لا يجيز ورود الخبر برؤيته قبل ذلك في بعض البلاد. أو يعتقد أنه أول الشهر عنده، لانه رآه و يجزى رؤية غيره له من قبل و استتاره عنه في الحال، لكنه لا يلتفت الى هذا الجواز، و لا يعمل الا على ما أدركه و رآه. أولا يعتقد ذلك و يقف مجوزا غير قاطع، لإمكان ورود الخبر الصادق بظهوره لغيره قبل تلك الليلة في إحدى الجهات. فعلى اى هذه الأقسام يكون تعويل المكلف فى رؤية الهلال؟

فان قالوا: على القسم الأول، و هو القطع و ترك التجويز مع المشاهدة ليصح الاعتقاد، أوجبوا على المكلف اعتقاد أمر آخر يجوز عند العقلاء خلافه و ألزموه ترك ما يشهد به الامتحان و العادة بتجويزه، لان اللبس يرتفع عن ذوى التحصيل فى اختلاف أسباب المناظر و جواز تخصيص العوارض و الموانع. ثم ما روه من وجوب صوم الشك حذرا من ورود الخبر برؤية الهلال، يدل على بطلان ذلك.

وان قالوا: يعتمد على القسم الثانى، فيعتقد أنه أول الشهر لما دلته عليه المشاهدة، و لا تكثرت لما سوى ذلك من الأمور المجوزة. أجازوا اختلاف أول شهر رمضان، لجواز اختلاف رؤية الهلال. و أحلوا لبعض الناس الإفطار فى يوم، أوجبوا على غيرهم فيه الصيام، و لزمهم فى آخر الشهر نظير ما التزموه فى أوله من غير انفصال. و هذا يؤول إلى نقصانه عند قوم و كونه عند قوم على التمام، و فيه أيضا بطلان التواريخ و فساد الأعياد، مع عموم التكليف لهم بصومه على الكمال، و هو خلاف ما أجمعت عليه الشيعة من الرد على أصحاب القياس، من بطلان تحليل شىء و تحريره على غيرهم من الناس.

و هو أيضا يضاد ما يروونه من صوم يوم الشك على سبيل الاستظهار. و ظهور بطلان هذا القسم يغنى من الإطالة فيه و الإكثار.

وان قالوا: الواجب على العبد إذا رأى الهلال أن لا يبادر بالقطع و الثبات، و أن يتوقف مجوزا، لورود أخبار البلاد بما يصح معه الاعتقاد. كان هذا بعيدا عن الصواب و أولى بالفساد، و هو مسقط عن كافة الأمة اعتقاد أول شهر رمضان الى أن يتصل بهم أخبار البلاد.

و كيف السبيل لمن لم ير الهلال الى العلم، بأنه قد رأى فى بعض الجهات، فيثبت له النية فى فرض الصيام، بل كيف يصنع من رآه إذا اتصل به انه ظهر قبل تلك الليلة للناس، ومتى يستدرك النية والاعتقاد فى أمر قد فات.

و اعلم أن إيجابهم لصوم يوم الشك، لا يسقط ما لزهمهم فى هذا الكلام، لأننا سألناهم عن النية والاعتقاد. وليس يمكنهم القول بأن يوم الشك من شهر رمضان، ولا يجب على من أفطره ما يجب من أفطر يوما فرض عليه فيه الصيام، والشك فيه يمنع من النية على كل حال.

و ربما التبس الأمر عليهم فى هذا الباب، فظنوا أن صوم يوم الشك بغير اعتقاد أنه من شهر رمضان يغنى عن الاعتقاد إذا كان منه و يجرى مجرى بقية الأيام قياسا على المسجون إذا كان قد صام شهرا على الكمال فصادف ذلك شهر رمضان على الاتفاق من غير علم بذلك، وأنه يخبر به عن الفرض عليه من صومه فى شريعة الإسلام و ان لم يقدم النية والاعتقاد، والفرق واضح بين الصومين بلا ارتياب. و ذلك أن أفعال الاضطرار يقاس عليها أمور المتمكن والاختيار، و معلوم تباین الممنوع والمطلق، و من يتمكن من السؤال و ارتقاب الهلال و من لا يقدر، و ما هما الا كالعاجز والقادر، فالمماثلة فيما هذا سبيل باطلة و القياس فاسد.

فان تجاسر أحدهم على ادعاء المماثلة بينهما فى الاضطرار، أتى بالفظيع من الكلام، و أدخل سائر الأمة فى حكم الاضطرار، و فتح على نفسه بابا من الإلزام فى تكليف ما لا يطاق.

لانه لا فرق بين أن يكلف الله العباد صوم شهر رمضان على الكمال، و لا يجعل لهم على معرفة أوله دليلا الا دليل شك و ارتياب، يلتجئ معه المكلفون إلى أحكام الاضطرار و بين أن يفرض عليهم أمرا و يعدمهم ما يتوصلون به اليه على كل حال، حتى يدخلهم فى حيز الإجبار، و هذا ما ينكره معتقد و العدول من كافة الناس.

و يقال لهم: فإذا كان الله تعالى قد بعث رسوله صلى الله عليه وآله ليبين للناس، فما وجه للبيان فى دليل فرض يعترضه اللبس، و أين موضع الإشكال إلا فى عبادة افتتاحها الشك.

مسألة أخرى يقال لهم: قد رويت ان «يوم صومكم يوم نحركم». فما الحاجة الى ذلك و على الرؤية معولكم؟ بل كيف يصح ما ذكرتموه على أصل معتقدكم؟ لما تجيزونه من تتابع ثلاثة شهور ناقصة و توالى ثلاثة أخرى تامة؟ و

كيف يوافق مع ذلك أول يوم من شهر رمضان ليوم العاشر من ذى الحجة أبدا من غير اختلاف؟.

فهل يصح هذا الا من طريق أصحاب العدد، لقولهم بتمام شهر رمضان ونقصان شوال، و أن شهر ذى القعدة تام كشهر رمضان، فيكون يوم الصوم أبدا موافقا ليوم النحر على اتساق و نظام. فما تصنعون في هذا الخبر مع اشتهاه؟ أنقبلونه و ان خالف ما أنتم عليه في أصل الاعتقاد؟ أو تلتجئون الى الدفع و الإنكار.

مسألة أخرى لهم و جوابها ثم قال: و سألو عن قول الله تعالى «يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ». و أجمع الكافة على أنها شهور قمرية، قالوا: فما الذى أجاز لكم الاعتبار بغير القمر، و هل انصرفكم الى العدد الا خلاف الإجماع.

الجواب يقال لهم: ما ورد به النص و تقرر عليه الإجماع، فهو مسلم على كل حال، لكن وجود الاتفاق على أن الهلال ميقات لا يحيل الاختلاف فيما يعرف به الميقات، و حصول الموافقة على أنها شهور قمرية لا تضاد الممانعة فى الاستدلال عليها بالرؤية. إذ ليس من شرط المواقيت اختصاص العلم من جهة [من] مشاهدتها و لا لان الشهور العربية قمرية، و جب الاستدلال أو انهلها برؤية أهلها. و لو كان ذلك واجبا لدلت العقول عليه و شهدت بقبح الاختلاف فيه. و بعد فلا يخلو الطريق إلى معرفة هذا الميقات من أن تكون المشاهدة له و العيان، أو العدد الدال عليه، و الحساب.

و محال أن تكون الرؤية، و هى أولى بالاستدلال لما يقع فيها من الاختلاف و الشك، و ذلك أن رؤية الهلال لو كانت تفيد معرفة له من الليالى و الأيام، لم يختلف فيه عند رؤيته اثنان. و فى إمكان وجود الاختلاف فى حال ظهوره، دلالة على أن الرؤية لا يصح بها الاستدلال، و أن العدد هو الدال على الميقات، لسلامته مما يلحق الرؤية من الاختلاف.

مسألة أخرى: و سألو أيضا عن الخبر المروى عن النبى صلى الله عليه و آله «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا

قيل لهم: لعمري انه خبر ذائع لا يختلف فى صحته اثنان، و مذهبنا فيه ما قال الصادق عليه السلام: ان الناس كانوا يصومون بصيام رسول الله صلى الله عليه و آله و يفطرون بإفطاره، فلما أراد مفارقتهم فى بعض الغزوات قالوا: يا رسول الله كنا نصوم بصيامك و نفطر بإفطارك وها أنت ذاهب لوجهك فما نصنع؟ فقال صلى الله

عليه وآله: صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته، فإن غم عليكم فعدوا ثلاثين يوما. فخص بهذا القول لهم تلك السنة جوابا عن سؤالهم، فاستعمله الناس على سبيل الغلط في سائر الأعوام. ولذلك أظهر الله تعالى لهم الهلال في يوم السرار بخلاف ما جرت به العادات، و لو لم يدل على تخصيص هذا الخبر الا ما قدمناه في دلائل الآثار و القرآن، وإذا كان خاصا فاستعمله على العموم غير صواب.

على أن من أصحابنا من استدل بهذا الخبر بعينه على صحة العدد. فقال: انه لما أمرهم بالصوم والإفطار لرؤية الهلال في تلك السنة، أبان لهم بجواز الإغماء عليه و دخول اللبس فيه، ما يستدل به على أن الرؤية ليست بأصل يطرد استعماله في سائر السنين. و انما خصهم بها في تلك السنة للعجز من ظهور الهلال يوم السرار لهم، و لما يعلم الله تعالى في ذلك الوقت من مصلحتهم، فقال لهم: فان غم عليكم فعدوا ثلاثين. فلما شهد بالإغماء أمر بالرجوع عند ذلك الى العدد، علمنا أن العدد هو الأصل الذي لا يعترضه الإغماء و لا اللبس، و أنه لو لم يكن أصلا لجاز الإغماء و الاشكال عليه، و لكان اللبس و الاختلاف يجوز ان فيه. و هذا وجه صحيح يقنع العارف المنصف و الحمد لله.

و قد ظن قوم من أهل الخلاف أن ما تضمنه هذا الخبر من الرجوع الى العدد عند وجود الالتباس يجرى مجرى التيمم بالتراب عند عدم الماء بالاضطرار. قالوا: فكما أنه ليس التيمم أصلا للوضوء، فكذلك ليس العدد أصلا للرؤية.

ثم قال: و هذا قياس بعيد، و جمع بين أشياء هي أولى بالتفريق، و ذلك أن نية الوضوء و التيمم الذي هو بدل منه عند الضرورة عبادة يستباح بفعلهما أداء فرض آخر لا يعرف بهما وقت وجوبه، و لا يدلان على أوله و آخره. و الرؤية و العدد قد وردا في هذا الخبر مورد العلامة، و قاما مقام الدلالة التي يجب بهما التدين و يلزم الاعتقاد، و لذلك جاز موافقة العدد للرؤية في بعض السنين، و لم يجز الجمع بين الوضوء و التيمم على قول سائر المسلمين.

فصل. و اعلم أنه لا شيء أشبه بالعدد و الرؤية المذكورين في هذا الخبر من الاستدلال في أحكام الشرع بالقرآن و الآثار، و ذلك أن الرسول أمرنا بالرجوع الى الكتاب عند التباس الاخبار و قال: ستكثر على الكذابة من بعدى فما ورد من خبر فأعرض على الكتاب. و كذلك وجوب الرجوع الذي تقدم، و كذلك إذا تعذرت

الرؤية، و أمرنا بالوضوء بالماء و إذا فقدنا الماء فالتيمم بالتراب، من عرض الاخبار على الكتاب و الأخذ بما يوافقه دون ما يخالفه.

فان قال قائل: انا نراكم قد أقرتم بأن رؤية الأهلة دلالة على أوائل الشهور، و ان كان العدد عندهم هو الأصل، و قد نفيتم قبل ذلك الاستدلال بها و عدلتهم عن العدد، و هل هذه إلا مناقضة منكم لا يخفى ظهورها؟ قيل له: ليس يلزمنا مناقضة على ما ظننت، و على العدد نعول فى أوائل الشهور و نستدل، و قد ذكرنا بعض أدلتنا فيما يسألنا عن قول النبى صلى الله عليه و آله «صوموا لرؤيته و أفطروا لرؤيته، فان غم عليكم فعدوا ثلاثين». أخبرنا بمذهبنا فيه و أعلمنا السائل أنه خاص لسنة واحدة أمر الناس فيها رسول الله صلى الله عليه و آله بالاستدلال على أن أول الشهر بالرؤية. و أوجب عليهم الرجوع ان عرض لهم الإغماء الى العدد، ليعلمهم أنه الأصل الذى لا يعترضه اللبس، فالرؤية قد كانت دليلا لتلك السنة، و كان فى الاستدلال فيها على هذا الوجه. و ليس يلزمنا أن يكون دليلا فى كل شهر لما روى عن الصادق عليه السلام فى تخصيص الخبر. وجه آخر: و هو ان من أصحابنا من يستدل برؤية الهلال فى كل شهر، فيقول: ان اليوم الذى يظهر فى آخره هو أول المستهل بموافقة للعدد، فمتى رنى الاختلاف عاد الى العدد الذى هو الأصل.

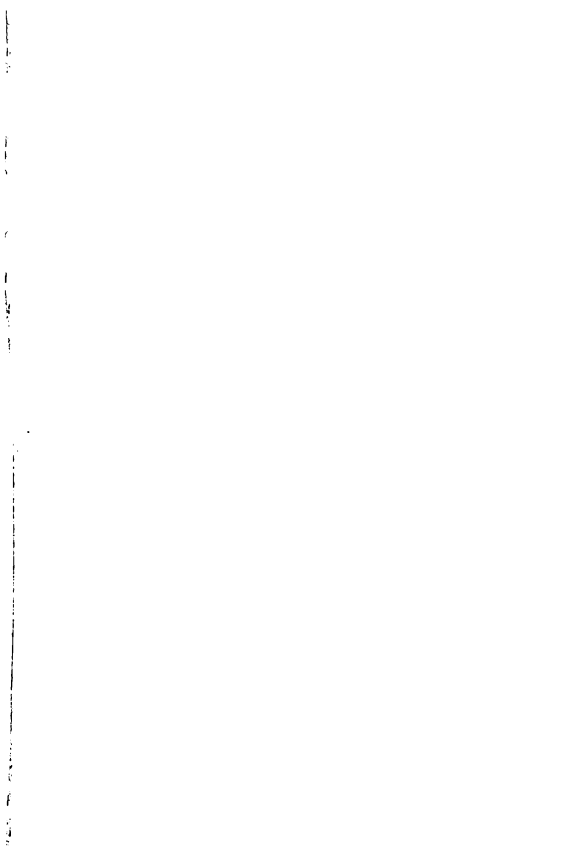
و منهم من يستدل بالرؤية من وجه آخر، و هو أن يرقب ظهور الهلال له فى المشرق و قبل طلوع الشمس، يفعل ذلك يوما بعد يوم من آخر الشهر الى أن يخفى عنه آخره من الشمس، فلا يظهر حينئذ أنه آخر يوم فى الشهر الماضى و هو يوم السرار، و اليوم الذى يليه أول المستهل، فليستدل بذلك، ما لم يخالف العدد، فإذا خالفه أو أعرض له لبس عاد مستمسكا بالأصل، و هذه فصول مستمرة و الحمد لله. مسألة أخرى ثم قال: و سألوا عن الخبر المروى عن الصادق عليه السلام انه قال: شهر رمضان يصيبه ما يصيب سائر الشهور من الزيادة و النقصان.

و يقال لهم: هذا الخبر ان كان منقولاً على الحقيقة، فيحتمل أن يكون من أخبار الثقة دفع به الصادق عليه السلام عن نفسه و شيعته ما خشيه من العوام و سلطان الزمان من الأذية.

فإن قالوا: كيف يجوز الثقة بقول يضاد أصل المذهب و ليس له معنى يخرج به عن حد الكذب؟

قيل لهم: بل يحتمل معنى يضمن الامام يوافق الصواب، و هو أن يقصد زيادة النهار و نقصانه فى الساعات، فيكون شهر رمضان مرة فى الصيف خمس عشرة ساعة، و يصير مرة أخرى فى الشتاء تسع ساعات، فقد لحقه ما لحق سائر الشهور من الزيادة و النقصان باختلاف الساعات لا فى عدد الأيام.

مسألة لهم أيضا: و سألوا عن حج الناس فى وقتنا هذا على الرؤية، فقالوا: ما يصنع أحدكم فى حجه و أنتم على العدد، و هو لا يقدر أن ينسك مناسكه على الرؤية؟
 [ثم أجاب فقال:] هذا سؤال عما نفعله و ليس فيه دلالة على صحة الرؤية و بطلان ما نعتقده، لانه قد كان من الجائز الممكن أن يلحق الحرمين سلطان عددى، فيأخذ الناس برأيه و يحج بهم على مذهبه، فتكون الحال بخلاف ما هى عليه الان. و معلوم أن ذلك لا يكون دلالة على ما نذهب اليه من العدد، و كذلك حج الناس اليوم على الرؤية و لا يصح به الدلالة. و الذى نعمله انا نقف مع الناس الموقفين و نفعل المناسك التى هى أصل الحج، و لا يجب أن يكون ما نفعله من الحج على الافراد بعد فوت المتعة كله صحيحا واقعا موقعه من المناسك.



رساله رد سهو النبی اثر شیخ مفید یا شریف مرتضی؟^۱

رساله رد سهو النبی که علامه مجلسی و شیخ علی صاحب حاشیه در آثارشان نقل کرده‌اند نباید از اثر شیخ مفید باشد. استاد سید محمد رضا جلالی این اثر را بدون تردید در انتساب آن به شیخ مفید منتشر کرد، اما به نظر من این اثر نمی‌تواند از او باشد.

نوع تعبیر این رساله نسبت به شیخ صدوق به قدری تند است که بسیار بعید است آن را شیخ مفید، که از روایان شیخ صدوق بود، نوشته باشد. نویسنده در این رساله تندترین عبارات ممکن را درباره شیخ صدوق به کار برده و معلوم است هیچ ارادتی به او ندارد. این رساله را به شریف مرتضی هم نسبت داده‌اند. درست است که چنین رساله‌ای از شریف مرتضی گواهی نشده (چه ذیل این عنوان و چه ذیل عنوان دیگر آن: جواب اهل الحائر) اما از این هم نباید غافل شد که چنین عناوینی به شیخ مفید هم نسبت داده نشده است.

تعبیر تند کتاب نسبت به شیخ صدوق با روحیه و دیدگاه‌های کلامی شریف مرتضی موافق است. او در جاهای دیگر هم انتقادات سختی از قمیان کرده است. از

دیگر سو، در این رساله قلم و نفس شریف مرتضی کاملاً واضح است و اگر کسی با نوشته‌های او آشنا باشد تردیدی در درستی انتساب نمی‌کند. خاصه که هم از موضعی کلامی به این بحث پرداخته و هم موضع رساله نسبت به خبر واحد همانی است که در دیگر آثار شریف مرتضی می‌بینیم. این موضع با موضع شیخ مفید تفاوت‌هایی دارد و خواننده این متن اگر هر دو موضع را بشناسد تردید نمی‌کند که رساله از شیخ مفید نیست.

در آغاز رساله هم نویسنده از شیخ صدوق نه به‌عنوان شیخ خود بلکه ظاهراً به‌عنوان شیخ سائل که از حائر بدو نوشته یاد می‌کند و این نشان می‌دهد که رساله نمی‌تواند از شیخ مفید باشد. شاید که سائل خود از شاگردان شیخ صدوق بوده است. با وجود آنکه این رساله از شریف مرتضی است، نباید آن را بخشی از «المسائل الرملیات» مرتضی دانست که یکی از مسائل آن در موضوع عصمت رسول از سهو بوده است. آن مسئله بخشی از مسائل رملیات بوده در حالی که رساله ما رساله‌ای مستقل است. با همین استدلال، نباید این رساله را بخشی از اجوبه مسائل حائریات ابویعلی جعفری دانست.

آقا بزرگ طهرانی در الذریعه^۱ با توجه به عبارتی از شریف مرتضی در تنزیه الانبیاء رد انتساب این رساله به شریف مرتضی را قابل بحث می‌داند. این در حالی است که نظر شریف مرتضی در آن کتاب درباره سهو در زمینه احکام شرعی مانند نماز نیست. موضع رساله کاملاً با مواضع کلامی مرتضی سازگار است. هرچه هست باید به کلی انتساب این رساله را به شیخ مفید مردود دانست.

خطبه هشتاد نهج البلاغة از شریف رضی تا شریف مرتضی

نمونه‌ای از خطاها در مستندسازی روایات

شریف مرتضی در نوشته کوتاهی^۱ توضیحی درباره کلماتی منسوب به حضرت امیر(ع) ارائه می‌دهد که می‌دانیم از دیگر سو برادرش شریف رضی آن را به عنوان خطبه هشتاد نهج البلاغة ثبت کرده است. در هر دو منبع، گفته شده که این کلام درست بعد از جنگ جمل ابراز شده است.^۲ عین عبارات این خطبه در خصائص الأئمة تألیف شریف رضی هم آمده است.^۳

مرحوم سیدعبدالزهراء خطیب در ذیل خطبه ۲۶ نهج البلاغة می‌نویسد:

وهذه الخطبة من هذا النوع، ولهذا ذكرها الأستاذ أحمد زكي صفوة في جمهرة رسائل العرب ولم يذكرها في جمهرة الخطب. وهذه الخطبة من خطبه الطوال، وما ذكره الرضی مختارها. رواها جماعة من المتقدمين على الشريف الرضی بصورة تزيد وتنقص، نذكر من أولئك إبراهيم بن هلال الثقفي في

۱. نک: رسائل الشريف المرتضى، ۳/ ۱۲۳ - ۱۲۴.

۲. شریف مرتضی: «وروی عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال بعد فراغه من حرب الجمل» (همان‌جا)؛ شریف رضی: «ومن خطبة له عليه السلام بعد حرب الجمل» (نهج البلاغة، خطبه ۸۰).

۳. خصائص الأئمة، ۱۰۰: «وقال عليه السلام: وقد فرغ من حرب الجمل».

الغارات وابن قتیبہ فی الإمامة والسیاسة (۱: ۱۵۴) والطبری فی المسترشد (۹۵) ذکرها بروایة الشعبي عن شريح بن هانئ والکلینی فی الرسائل علی ما حکاه السيد ابن طاوس فی کشف المحجبة (۱۷۳) وکل هؤلاء متقدمون علی الرضی ولا أرانی بحاجة لذكر روايتها بعده... وإنک لو دمجت روايتی المسترشد والغارات وأتممت ما ينقص أحدهما عن الثانية ظهر لک جلیا، أن هذه الخطبة، وقوله علیه السلام الذي يأتي برقم ۳۰ باب الخطب وهو: «لو أمرت لکنت قاتلا، ولو نهيت عنه لکنت ناصرا» إلى آخر الكلام. وقوله علیه السلام الذي يأتي تحت رقم ۵۴ وهو: «فدأکوا علی تداک الهم يوم ورودها . . إلخ» وقوله: «إن النساء نواقص العقول . . إلخ» الذي يأتي برقم ۷۸ من هذا الباب. وإن کنتم لا أبعد أنه علیه السلام قال هذا الكلام بالخصوص مرتین الأولى بعد حرب الجمل كما ذکر الرضی، والثانية فی هذا الكتاب، وقوله: «ولقد قال لی قائل یا بن أبی طالب انک علی هذا الأمر لحریص . . . إلخ» الذي نحن فی صدد تحقیق مصدره، وقوله: «اللهم انی أستعیدک علی قریش ومن أعانهم فإنهم قطعوا رحمی . . إلخ» الذي سیأتی برقم (۲۱۵) خطب، وقوله: «وبسطتم یدی فكففتها . . إلخ» الذي سنذكره تحت رقم ۲۲۷ خطب، وقوله علیه السلام فی شأن الحکمین وذم أهل الشام: «جفأة طغام، عیب أفزام . . إلخ» والذي سنبحث مصادره عند رقم ۲۳۶ خطب إن شاء الله. الأصل فی کلها هذا الكتاب، وإن كانت روايات الشریف علیه الرحمة تختلف عما فی هاتین الروایتین فی بعض الفقرات والكلمات، ومنشأ هذا أن مصادر الرضی غیر هذین کتابین وأنه التقط هذه المختارات من کتب شتی، وروایات مختلفة، ولذا عقب علی بعضها بقوله: وقد مضى هذا الكلام فی أثناء خطبة مقدمة إلّا أنى کررته ههنا، وقوله وقد تقدم مثله بألفاظ مختلفة، وهذا من ورعه وأمانته واحتياطه رضوان الله علیه. ومع هذا فإنى لا أبعد أن یكون أمير المؤمنین علیه السلام قال بعض هذه الروایات أكثر من مرة.^۱

همو در جای دیگری از همین کتاب مصادر نهج البلاغة وأسائیده در ذیل بحث از خطبه هشتاد می نویسد:

تقدم فی الخطبة ۲۶ أن هذا الكلام من جملة کتاب له علیه السلام کتبه

بعد احتلال عمرو بن العاص لمصر، و قتل محمد بن أبی بکر، استعرض فيه الأحداث من أيام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إلى اليوم الذي حرر فيه ذلك الكتاب، وأمر أن يقرأ على الناس، وذكرت هناك: أنه ليس من البعيد أنه عليه السلام قال هذا الكلام بالخصوص أكثر من مرة، منها في ذلك الكتاب ومنها بعد حرب الجمل كما ذكر السيد الشریف في هذا الموضوع، وإنما قلت ذلك اعتماداً على نص الشریف هنا، وما ذكره سبط ابن الجوزي في التذكرة (۸۵) حيث قال: ذكر علماء السير أن علياً عليه السلام لما فرغ من حرب الجمل صعد منبر البصرة فخطب الناس وقال: «إن النساء نواقص الإيمان . . إلخ» بأدنى تفاوت عما ذكر الرضی. ويظهر أيضاً من رواية السبط: أن الخطبة ۱۳ التي أول ما ذكر في النهج منها: «كنتم جند المرأة» والخطبة ۱۴ والتي أول ما ذكر منها: «أرضكم قريبة من الماء» خطبة واحدة لأنه ساقها بمساق واحد. وعلى كل حال لقد أثبتنا مصادر هذا الكلام قبل الشریف الرضی هناك ونزید عليه ههنا: أن أبا طالب المکی المتوفى سنة ۳۸۲ نقل عبارة «أن النساء نواقص العقول» في قوت القلوب (ج ۱ ص ۲۸۲) وذكر تعليقاً لبعض العلماء عليها. وأن الشيخ الكليني ذكر من هذا الكلام آخره في الجزء الخامس من «فروع الكافي» بسنده عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام في كلام له «اتقوا شرار النساء وكونوا من خيارهن على حذر» إلى آخر ما ذكره الشریف، وأرجو الانتباه لقوله: «في كلام له» لتعلم أن الكلام أكثر مما رواه الكليني.^۱

چنان که دیده می شود مرحوم عبدالزهراء الخطیب توجه نداشته که آنچه خطبه هشتاد نهج البلاغه خوانده شده و در رسائل شریف مرتضی آمده مربوط به بعد از جنگ جمل است و ربطی به مکتوبی که به حضرت امیر(ع) منسوب است و تحریرهای مختلفی از آن در منابع قدیم و از جمله الامامة و السياسة و کتاب المسترشد و الغارات ثقفی موجود است ندارد؛ چرا که این اخیر — چنان که در منابع گفته می شود — مربوط است به مکتوبی بلند که آن را حضرت «بعد مقتل محمد بن أبی بکر» یا طبق نقل منبعی دیگر «بعد ما افتتحت مصر» نگاشته است. علت این خلط این است که تحریری از این مکتوب در المسترشد ابن رستم

طبری و همچنین در رسائل الکلینی (و از آنجا در کشف المحجبة) که هر دو مورد استناد مرحوم عبدالزهراء الخطیب قرار گرفته‌اند نقل شده بوده که حاوی بخشی از آن چیزی است که خطبه هشتاد نهج البلاغة را تشکیل می‌دهد. طبق نقل همان مرحوم قسمت دوم آن خطبه و این بار به نقل امام صادق (ع) از امیر المؤمنین (ع) در فروع کافی آمده و این البته سند کاملاً مستقلى از روایات دوگانه بالاست. جالب این است که در تحریر متفاوت کلینی این مکتوب و حتی برخلاف تحریر المسترشد، که با تحریر کلینی نزدیک است، این متن مکتوب به تاریخی دیگر مربوط است.^۱

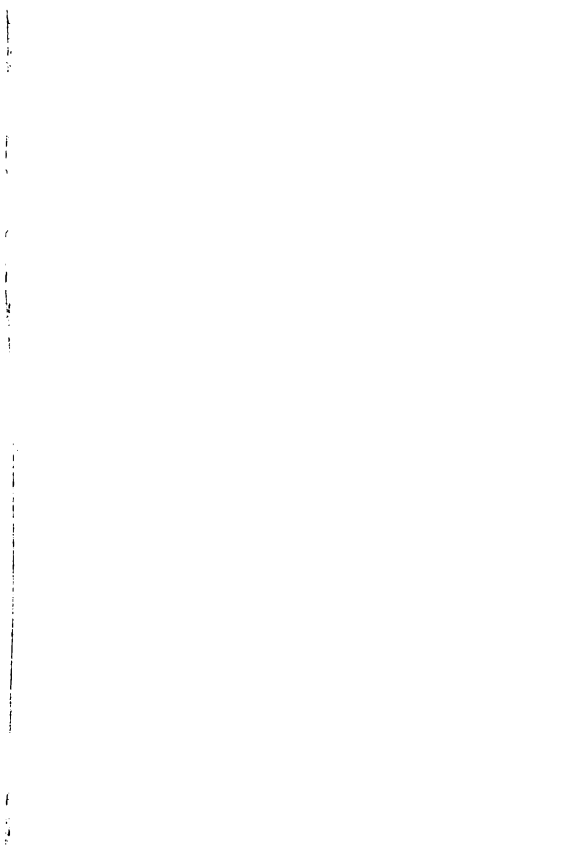
مقایسه روایت کلینی (در نقل ابن طاوس؛ اگر بتوان به نقل کشف المحجبة از رسائل الأنمى کلینی اعتماد کرد) با روایت المسترشد با همه منابع کهنی که آن مکتوب را نقل کرده‌اند نشان می‌دهد که تحریرهای متأخر بر اساس تحریرهای متقدم نوشته و بازسازی شده‌اند. در جست‌وجو برای مصادر نهج البلاغة روش درست این است که میان سنت‌ها و تحریرهای مختلف روایات تمایز قائل شویم و به صرف وجود تکه‌ای مشابه میان نقل نهج البلاغة و منبع دیگر (اینجا: کلینی در رسائل الأنمى و المسترشد طبری) منبع شریف رضی را کلینی یا طبری فرض نکنیم. اینکه یک تکه از آنچه خطبه هشتاد در نهج البلاغة نامیده شده در روایتی در کتاب رسائل الأنمى و یا المسترشد طبری آمده به این معنا نیست که منبع شریف رضی نقل موجود در رسائل الأنمى / المسترشد طبری یا حتی تحریرهای دیگر آن متن مکتوب در منابع دیگری است که اساساً حتی همان تکه مورد نظر را ندارند. در رسائل الأنمى، سخنان منسوب به حضرت امیر به بعد از بازگشت از نهروان، در منابع متقدم تحریرهای دیگر آن متن مکتوب، این سخنان مربوط به بعد از قتل محمد بن ابی‌بکر و در خطبه هشتاد نهج البلاغة (و همچنین نقل شریف مرتضی) تکه به بعد از جنگ جمل نسبت داده شده است. روشن است که شریف رضی با وجود آشنایی با متن مکتوب حضرت که بعد از قتل محمد بن ابی‌بکر گفته می‌شود از سوی حضرت ارسال شده بوده و نقل پاره‌هایی از آن در جاهای مختلف نهج البلاغة، خطبه هشتاد را مربوط به بعد از جنگ جمل و به مناسبتی متفاوت مربوط می‌دانسته است.

۱. نک: کشف المحجبة لثمرة المهجة، ۱۸۱: «کتب امیر المؤمنین علیه السلام کتابا بعد منصرفه من النهروان».

از دیگر سو، با اینکه می‌دانیم شریف مرتضی حتماً با متن المسترشد طبری آشنا بوده (این از کتاب الشافی پیداست) و حتماً آن تکه را در متن المسترشد دیده بوده، در رسائل صراحتاً تکه مورد نظر در خطبه هشتاد نهج البلاغه را به بعد از جنگ جمل مربوط می‌داند. وانگهی، در نقل‌های رضی و مرتضی خطبه هشتاد دو تکه دارد که تنها یک تکه آن در رسائل الأئمة و المسترشد نقل شده و بنابراین روشن است که منبع آنها این دو کتاب نبوده است.

در مورد روایت کلینی، این هم گفتنی است که این احتمال هست که تکه‌ای از خطبه هشتاد نهج البلاغه بعدها در متن رسائل الأئمة کلینی اضافه شده باشد بی آنکه کلینی حقیقتاً راوی آن باشد. به ویژه اینکه می‌دانیم کلینی در فروع خود بخشی از خطبه هشتاد را در روایت و سنتی کاملاً متفاوت نقل کرده و آن را به روایت امام صادق (ع) از امیرالمؤمنین پیوند داده است: «عدة من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن ذكره، عن الحسين ابن المختار، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام) في كلام له: ...»^۱.

به هر حال، مهم است توجه داشته باشیم که «تخریج» احادیث و مستندسازی‌ها باید مبتنی بر درکی تاریخی از تحول متن‌ها باشد و صرف شباهت‌ها رهنز نباشد.



کتابی از قاضی عبدالجبار در میان مسائل المرتضی^۱

در سال ۱۴۲۲ق/ ۲۰۰۱ مؤسسه البلاغ با تحقیق وفقان خضیر محسن الکعبی مجموعه‌ای از رسائل و مسائل شریف مرتضی را با استناد به دو مجموعه خطی در نجف اشرف منتشر کرد که برخی رسائل آن حائز اهمیت است. در آن میان، رساله‌ای است با نام «مناقشة رأی المجبرة والمشبهة» که محقق آن را در میان رسائل شریف مرتضی و بر اساس نسخه‌ای که در اختیار داشته قرار داده است. محقق ما توجه نداشته است که درست در سطر آغازین این رساله چنین آمده است:

مسئلة: من كلام قاضی القضاة عبدالجبار بن احمد فی أن المجبرة والمشبهة لا يمكنهم الاستدلال على النبوة.

در پی آن هم هر چه در این رساله آمده متعلق به قاضی عبدالجبار است و نه شریف مرتضی. جالب اینکه در یک جا (ص ۱۷۵ و حاشیه ۱) قاضی عبدالجبار از «الشیخ أبو عبدالله» نام می‌برد و محقق ما در حاشیه می‌نویسد مقصود شیخ مفید است، در حالی که این شخص کسی نیست جز الشیخ المرشد ابو عبدالله البصری، متکلم برجسته مکتب بهشمی در بغداد.

واقعیت این است که این رساله را هانس دایبر نیز در مجموعه مقالاتی که اخیراً دربارهٔ معتزله در استانبول منتشر شده (با همت پروفیسور زاینه اشمیتکه و دو تن دیگر از همکارانش) منتشر کرده است، اما این بار بر اساس نسخهٔ مرحوم سماوی در کتابخانهٔ آیه الله حکیم نجف. اما نام رساله در آنجا به گونه‌ای دیگر است. رساله‌ای که دایبر منتشر کرده با این عنوان است: «مقالة فی الرد علی المجبرة لقاضی القضاة عبدالجبار بن احمد». حال که در مجموعهٔ مسائل المرتضی، رسالهٔ قاضی عبدالجبار بر اساس نسخهٔ دیگری به چاپ رسیده است، به‌خوبی می‌توان دو نسخه را با یکدیگر مقابله کرد و تصحیح تازه‌ای از این رسالهٔ قاضی عبدالجبار همدانی ارائه داد؛ خاصه که میان این دو نسخه اختلافاتی دیده می‌شود که تا اندازه‌ای می‌تواند وضعیت متن را تغییر دهد. با توجه به آنکه نسخهٔ اساس کار آقای الکعبی مقدم‌تر است و تملک مرحوم علامه مجلسی هم روی آن دیده می‌شود، طبعاً باید تصحیح تازه‌ای از این متن بر اساس این دو نسخه صورت پذیرد.

نکته تکمیلی

بعداً دانستم که در مجموعهٔ رسائل شریف مرتضی، چاپ آقای اشکوری، نیز همین خطا رفته و البته سبب در هر دو مورد وجود این رساله در ضمن رسائل المرتضی بوده است. با کمی دقت می‌شد فهمید که این رساله از او نیست و از قاضی عبدالجبار است. نویسندگان این سطور بعد از انتشار یادداشت فوق، چندین نسخهٔ دیگر از این رساله را با عناوین مختلف یافت. همینک با همکاری زاینه اشمیتکه و یان تیله آن را در دست چایی مجدد داریم.

نسخه‌های نهج البلاغه و کتاب‌های شریف مرتضی در یک کتابخانه سنی در دمشق قرن هفتم قمری^۱

سال ۲۰۱۰ در کتابخانه سلیمانیه برای نخستین بار با فهرست کتابخانه خزانه اشرفیه دمشق متعلق به قرن هفتم هجری که از نخستین فهرس موجود از کتابخانه‌های سده‌های میانه است و نسخه آن در کتابخانه فاتح به شماره ۵۴۳۳ موجود است آشنا شدم. عکسی از آن تهیه کردم و قصدم این بود که آن را تصحیح کنم. منتهی بعداً اطلاع پیدا کردم این کار پیش‌تر در دست اقدام بوده است. اخیراً این فهرست با ترجمه و تحلیل و ویرایش متن به چاپ رسیده است. اینجا یادداشت کوتاهی را که همان زمان در رابطه با اهمیت این فهرست نوشته بودم را می‌آورم:

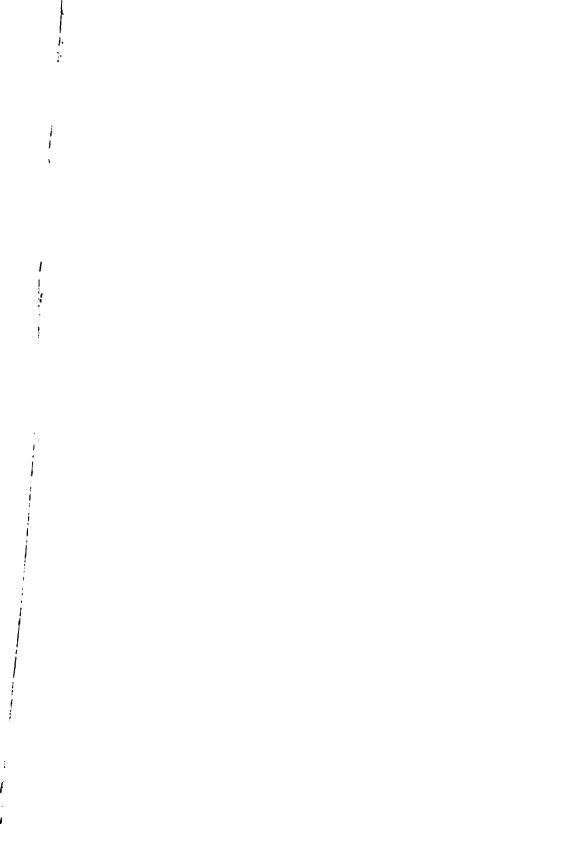
این فهرست به چند لحاظ اهمیت دارد. نخست اینکه از نمونه‌های اولیه فهرس کتابخانه‌های قدیم است. البته فهرست‌های شیعی مانند فهرست ابو غالب زراری هم در واقع فهرس کتابخانه‌های شخصی بوده‌اند، اما این فهرست از لحاظ تعداد کتاب‌ها قابل مقایسه با آن نیست. صدها کتاب و رساله با اهمیت که در این

کتابخانه موجود بوده همگی در این فهرست قدیمی با ترتیب الفبایی معرفی شده‌اند. از نکات جالب این فهرست این است که بسیاری از نسخه‌ها به خط مؤلفان و یا کاتبان معروف کهن و حتی به خط کوفی است. تعداد زیادی از آثار یاد شده در این فهرست همینک به ظاهر از میان رفته‌اند. معلوم می‌شود تا اوائل سده هفتم حجم زیادی از آثار همینک مفقود بسیار کهنسال همچنان در کتابخانه‌ها یافت می‌شده‌اند. البته نمونه کتابخانه ابن طاوس هم خود شاهدی بر همین معناست. از نکات جالب توجه این فهرست وجود انواع متنوع کتاب‌ها در آن است. از کتاب‌های علمی و طبی و فلسفی گرفته تا انواع کتاب‌های حدیثی و فقهی و کلامی و ادبی. تعداد زیادی هم متن درباره ادعیه و حرز و تعویذات ماثور و از جمله منسوب به امامان شیعه و از این قبیل در این فهرست دیده می‌شود.

از دیگر نکات جالب این فهرست وجود تعداد قابل توجهی کتاب شیعی است؛ به‌ویژه کتاب‌های ادعیه و از آن جمله ادعیه منسوب به امام زین العابدین و امام صادق(ع). از جمله این کتاب‌ها نسخه صحیفه سجاده و همچنین ندبه معروف امام زین العابدین و نیز متن دعای جوشن یا متن‌هایی متضمن وصایای حضرت امیر(ع) را در این میان می‌توان نام آورد؛ همچنین چندین مجموعه خطی مشتمل بر روایات و حکایات از امام صادق(ع). کتابی هم با عنوان اثبات امامه علی رضی الله عنه هم در این میان دیده می‌شود. تعدادی هم کتاب‌ها و متن‌هایی در اشعار اهل بیت و یا شاعرانی شیعی مانند مهیار یا شریف رضی. چندین مجموعه از کلمات و سخنان و خطب حضرت امیر هم در این فهرست یاد شده‌اند و از همه مهم‌تر نهج البلاغه با تذکر به وجود شش نسخه از آن در کتابخانه. همچنین است وجود نسخه‌ای از تفسیر سورة یوسف اثر تاج‌الدین شهرستانی. دو نسخه از کتاب غرر الفوائد یا همان امالی شریف مرتضی هم در این کتابخانه موجود بوده است. از همه جالب‌تر وجود متن کتاب الغارات است که به احتمال بسیار قوی مقصود الغارات ثقفی است. کتابی هم با عنوان «فضائل الصحابة وأهل البيت». همچنین است: منافع القرآن عن جعفر الصادق؛ مقتل الحسین بن علی رضی الله عنهما؛ و نیز کتاب الملاحم ابن المنادی (که چاپ هم شده است). نیز کتابی با عنوان: مناقب علی بن ابی طالب کرم الله وجهه. المقالات الصغیرة للناسیء هم هست که باید منظور ناشی اکبر

باشد. از دیگر نکات جالب این فهرست ذکر نام نصیحة الملوک غزالی است که از آن دو نسخه موجود بوده و این مطلب تاریخ انتساب کتابی با این عنوان را تا زمان تدوین این فهرست به عقب می‌برد. گرچه این اولین شاهد نیست و معنای آن هم این نیست که پاره دوم نصیحة الملوک اصالت دارد.

از نکات جالب این فهرست وجود کتابی است به نام «اصول الدین لابن خلاد» است که احتمالاً اشاره است به کتاب الأصول ابن خلاد معتزلی. این آخرین شاهی است که بر وجود این کتاب در اختیار داریم. می‌دانیم که این اثر از میان رفته است.



متنی از شریف مرتضی درباره توجیه کلامی یک پدیده در علم مکانیک^۱

شریف مرتضی یک متکلم بهشمی است و در مسائل لطیف کلام از منظر کلام بهشمی نظر می‌دهد و به بحث می‌پردازد. با این وصف، او گاه بر آرای ابوهاشم جبایی و دیگر بهشمیان انتقاداتی دارد و توضیحات و استدلالات آنان را ناکافی می‌داند. از دیگر سو، چنانکه در همین مجموعه نشان داده‌ایم، او از منظر یک متکلم معتزلی و بهشمی به آرای فلاسفه و اصحاب هیولی ایراد می‌گیرد. شناخت شریف مرتضی از فلسفه یونانی چنان‌که مترجمان عهد آغازین عباسی یا در قرن چهارم معرفی کرده بودند و یا از طریق کندی و فارابی ارائه کرده بودند، احتمالاً چندان عمقی نداشته است. او البته ابن‌سینا را می‌شناخته و بنابر سنت کلام بهشمی از تمایزهای کلام معتزلی با باور مشائیان به‌خوبی اطلاع داشته است.^۲ او به‌طور خاص به آموزه‌های فلسفی یحیی بن عدی، فیلسوف برجسته بغداد در قرن چهارم، واکنش نشان داد و ردیه‌هایی بر او نگاشت.

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۰ شهریور ۱۳۹۱

۲. در این باره رک: «شریف مرتضی و ابن‌سینا» در همین مجموعه.

از جمله مسائل مورد اختلاف میان شماری از متکلمان با فیلسوفان مسئله امکان وجود خلأ در عالم بود که به‌ویژه متکلمان بهشمی، برخلاف فلاسفه، آن را ممکن می‌دانستند.^۱ در این میان، طرفین برای آزمایش وجود یا عدم وجود خلأ از برخی ابزارها استفاده می‌کردند. در متن زیر، که یکی از مسائل و رسالات مستقل بخش تکملة أمالی شریف مرتضی است،^۲ او به این مسئله و امکان آن و رد نظر فیلسوفان پرداخته و در ضمن، نحوه استدلال ابوهاشم جبایی را در اثبات وجود خلأ مورد انتقاد قرار می‌دهد. در این میان، شریف مرتضی از دو ابزار مرتبط که در رابطه با امکان یا عدم امکان وجود خلأ و عمل تجربی درباره آن به کار می‌رفته سخن می‌گوید و توجیهات خود را در رابطه با عدم امکان خلأ در این دو ابزار مورد بحث قرار می‌دهد. یکی از این دو ابزار، همان جام عدل است که در علم الحیل یا مهندسی مکانیک توسط دانشمندانی مانند بنی موسی مورد بحث قرار گرفته و در یبیتی مشهور از حافظ هم بدان اشاره‌ای رفته است.^۳ شریف مرتضی از جام عدل و یا كأس العدل تعبیر به «قدح العدل» می‌کند. این متن در عین حال منطقی متکلمان را در رابطه با مسئله سبب و تأثیر و تکیه بر عادت در برابر استدلال فلاسفه نشان می‌دهد.

در اینجا این متن ارزشمند را نقل می‌کنیم. قبل از آن باید تذکر دهم شریف مرتضی در الملخص نیز بحث کاملاً مشابهی را در این موضوع دارد که می‌توان بدان مراجعه کرد.^۴

مسألة فی الاعتراض علی أن من استدلل بدلیل السحارة علی أن العالم ملاء، و ما أبطل به ذلك

اعلم أتى فکرت فيما أجاب به ابوهاشم من يقول: إن العالم ملاء، إذا استدلل بالآلة التي تسمى السحارة علی ذلك؛ و ادعى أن علة وقوف الماء عن النزول من الثقب الصغار التي فی أسفلها إذا سددنا رأسها هو منع الهواء بسد الرأس من أن يحدث فی مكان الماء.

۱. به طور مثال، نک: شیخ مفید، اوائل المقالات، ۴۳.

۲. نک: أمالی المرتضی، ۳/ ۳۲۵ به بعد.

۳. برای جام عدل و مباحث مکانیکی آن، نک: مقاله دوست دانشمندان جناب آقای دکتر حسین معصومی همدانی، نشر دانش، سال نوزدهم، بهار ۱۳۸۱، ش ۱، ۱۸ - ۳۰.

۴. نک: الملخص، ۱۱۲ - ۱۱۵.

و قول أبی هاشم: إن العلة فی وقوف الماء عن السيلان إذا سدنا رأس السحارة بالإصبع أن الهواء يمنع الماء من النزول لضعف ما يخرج من الماء فی الثقب الصغار؛ فإذا فتحنا الرأس دفع الهواء الماء من أعلى السحارة فقوى الماء على النزول؛ فوجدته غير واضح، لأن الماء فيه اعتمادات سفلا و ثقل و نفس الهواء على مذهبنا - و هو الصحيح - لا اعتماد فيه البتة؛ فكيف تمنع ما لا اعتماد فيه للجسم الّذى فيه اعتماد سفلا عن الهبوط و النزول؛ و إذا كان الهواء هو المانع من نزول الماء من الثقب الصغار - و من مذهب أبی هاشم جواز خلّو الأماكن من الهواء - فكان يجب أن يجوز أن يسيل الماء من أسفل السحارة مع سدّ أعلاها بالإصبع؛ بأن يصادف ذلك مكانا خاليا من الهواء الّذى يدعى أنه مانع من نزول الماء.

فأما تقويته لذلك بذكر الريشة، و أنها تقف فی الهواء فلا تنزل؛ لأن الهواء يمنعها من الهبوط، فأقول ما فيه أن الريش لخفته ربما أبطأ نزوله؛ فظنّ أنه واقف؛ و ربما كان فی الهواء اعتمادات مختلفة صعودا، فتمنع هذه الاعتمادات التى هى فى خلاف جهة اعتمادات الريشة من النزول.

فأما إذا كانت الريشة فى هواء ساكن لا اعتماد فيه فإن الهواء لا يجوز أن يمنعها من الهبوط.

و من أطرف الأمور قوله: إن الهواء إذا فتحنا عن رأس السحارة يدافع الماء، و يكون سببا لنزوله من الثقوب؛ لأن الهواء على مذهبنا لا اعتمادات فيه، فكيف يدافع الماء؛ و من قال من الفلاسفة: إن فيه اعتمادات صعودا لا يليق دفع الماء بقوله، لأن تلك الاعتمادات فى غير جهة اعتماد الماء. و أى عاقل يخفى عليه أن الهواء الساكن المعتدل لا يجوز أن يدفع الماء من رأس السحارة!

و بعد، فمع القول بجواز خلّو الأماكن من الهواء؛ و القطع على ذلك فى بعض الأحوال قد كان يجب أن يجوز أن يفتح رأس السحارة، و لا يسيل الماء من الثقب من أسفلها؛ لأن الهواء الّذى ادعى أنه يدافع الماء من رأسها مفقود.

و الّذى يدعيه ابوهاشم من أن السحارة لو ملئت زنبقا و سدّ رأسها لنزل من الثقوب الصغار؛ و قوله: إنما كان كذلك لثقل الزّنبق، و أنّ الهواء الّذى يلاقى من تحتها الثقوب الصغار لا يقوى على منعه من النزول؛ كما لا يتم ذلك فى الماء موقوف على التجربة.

فأما ما جَرَّبناه فنتكلم على العلة المفارقة بين الرزق والماء؛ و الذى يجب أن يعتمد فى نقض الاستدلال من القائلين بذلك فى الماء و السحارة أن يقال لهم: ما أنكرتم أن يكون الله تعالى أجرى العادة بأن يفعل فى الماء السكون و الوقوف مع سد رأسها، فلا ينزل من أسفلها، و إذا فتحنا رأسها لم يفعل ذلك السكون فيجرى الماء منها من الثقوب.

و ليس ينبغى أن ينكر أصحابنا خاصة أن يكون هذا بالعادة؛ و نحن كلنا نقول: إن انجذاب الحديد إلى حجر المغناطيس إنما هو بالعادة؛ و إلا فالمغناطيس و سائر الأججار سواء.

و إن بالعادة وقع الشَّيع عند تناول الخبز و اللحم، و ارتفع عند غيرهما، و الجنس واحد و ما تقول جماعتنا إنه بالعادة أكثر من أن يحصى.

و إذا أنكر الفلاسفة الملحدون تعليقنا ذلك بالعادة لجحدهم الصانع؛ دللناهم على الأصل الذى لمّا جهلوه ضعف ما نقوله فى نفوسهم، فثبتوه يسهل ذلك كله.

فإذا قيل لنا: فما طريقه العادة يجوز فيه الاختلاف؛ فجوزوا أن تكون السحارة فى بعض البلاد التى لا تتصل بنا أخبارها يسيل الماء من أسفلها مع سد رأسها، و لا يسيل مع فتحها. قلنا: نحن نجوز ذلك، و لا نمنع أن تختلف العادة فيه؛ كما لا نمنع أن يستمرّ فى كلّ بلد؛ و عند كل أحد، و لا يخرج هذا الحكم مع استمراره من أن يكون مستندا إلى العادة؛ ألا ترى أنّ القاطعين على وقوع العلم الضرورى بمخبر الأخبار إذا كان العدد زائدا على أربعة مع استيفاء باقى الشروط لا يجوزون أن تختلف العادات فى ذلك؛ بل يقطعون على أنّ العادة مستمرة بذلك فى كل موضع.

فإذا قيل له: كيف يتميز ذلك و هو معتاد مع الاستمرار من الوجوب؟

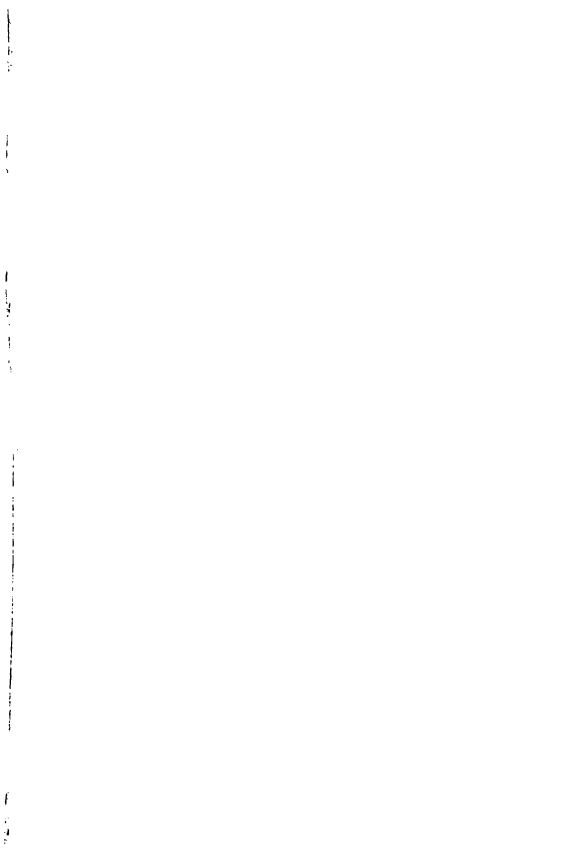
قال: فإن المستند إلى العادة لابد من أن يختلف على بعض الوجوه؛ ليفارق بذلك الاختلاف الواجب؛ و يتميز عنه. و الخبر الذى يجب عنده حصول العلم الضرورى قد يقع مثله و من جنسه؛ مع اختلاف بعض هذه الشروط؛ فلا يجب العلم. فلو كان هناك إيجاب لوجب العلم على كل حال، و هذا بعينه قائم فى السحارة؛ لأنّ الثقوب لو وسّعت لسال الماء على كل حال، و لو كانت هناك طبيعة موجبة لوقوف الماء لم تختلف الحال على بعض الوجوه.

و بعد، فإنّ علة أبى هاشم فى وقوف الماء من السحارة عن السيلان — و إن كنا قد

بینا بطلانها — لا نجدھا فی القدح المعروف بقدح العدل؛ و هو قدح فی وسطه بریخ مجوّف یرلغ ارتقاعا إلی قریب من أعلاه، و هذا البریخ نافذ من جهة أسفله، و علی رأس هذا البریخ فی وسط القدح كالغشاء یحیط به من جوانبه علی تجاف عنه؛ و هو من أعلاه مسدود، و من أسفله مفروج، فإذا طرحنا فی هذا القدح ماء فهو ثابت؛ حتی یرلغ إلی محاذاة رأس البریخ، فإذا زاد علیها و لو بالیسیر خرج جمیع الماء من القدح بأن یصعد من أسفل القدح إلی رأس البریخ حتی ینزل جمیعہ.

و أصحاب الملاء یدعون أن العلّة فی صعود الماء إلی فوق رأس ذلك من شأنه هو اضطرار الخلاء؛ و حتی لا یخلو مكان من متمکن فیہ، فما العلّة فی صعود الماء ثم هبوطه علی مذهب أبی هاشم؟ و ما یعلّل فی السحارة لا یتأتی هاهنا؛ و لیس بعد ذلك إلا إسنادہ إلی العادة، و جریہا.

و اللّٰه ولیّ التوفیق.



یک شاگرد ناشناخته شریف مرتضی و توصیفاتش درباره استاد^۱

ابوالفضل محمد بن عبدالعزیز بن العباس بن محمد بن عبد الله بن احمد بن محمد بن عبد الله بن المهدي الهاشمی (- ۴۴۴ق)، محدث ساکن بغداد، را خطیب بغدادی در تاریخ خود یاد کرده و گفته که از او حدیث شنیده است.^۲ خطیب با اینکه شرح حال کوتاهی که از او داده اشاره ای نمی کند که این شخص محضر شریف مرتضی را درک کرده است. این مطلب خوشبختانه در متن کوتاهی که هاشمی درباره شرح احوال استادان و مشایخ خود به دست داده و همینک به صورت خطی با عنوان «ذکر شیوخ الشریف أبی الفضل ابن المهدي» به روایت ابوطاهر السلفی در کتابخانه چستریتی نگهداری می شود آمده است. او شرح حالی از شریف مرتضی ارائه داده که اینجا عیناً بر اساس نسخه خطی یاد شده نقل می شود:

ذکر الشریف المرتضی علم الهدی أبی القاسم علی بن الحسین بن علی بن الحسین بن موسی بن موسی [فی الحاشية: هو علی بن الحسین بن موسی]

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۲ آذر ۱۳۹۷

۲. تاریخ بغداد، ۳/ ۶۱۶ - ۶۱۷.

بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر، صح]، ولى النقابة على الطالبين وردّ إليه المظالم وإمارة الحاج، وهو ابن موسى بن جعفر بن محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب عليهم السلام، مات سنة ست وثلاثين وأربع مئة، حضرت عنده يوما وبين يديه من يقرأ عليه ديوانه فكان فيما قرأ عليه هذه الأبيات، فسألت الرجل فكتبها لى:

طلبت على الأيام من لا يشوب لى	وودى له صاف فلما أصادف
وكم بى جرح حين تمّ اندماله	رمى من الإخوان فيه بقارف
عرفتهم بالغدر ثم صحبتهم	فيالك من عزم لجزم مخالف
فياليتنى أمانهم غير عارف	وآمالهم من بعد ذا غير آلف

اثری مجهول القدر از یکی از راویان شریف مرتضی و اطلاعاتی درباره ابن هیشم^۱

این راوی را، که از اهل ادب بغداد بوده، ابن طاوس در فرج المهموم به مناسبت نقلی از یکی از آثارش معرفی کرده است. نام او ابوالحسن احمد بن الحسین بن علی (کذا، شاید هم: الحسین بن الحسن بن علی) الرخجی است. وی از خاندان رخجی بوده و پدرش ابوعلی الحسین بن الحسن الرخجی از وزیران آل بویه بوده است. از آنچه ابن طاوس نقل کرده نام دو کتاب او رادرمی‌یابیم.

با این وصف، کتاب دیگری از او در دست است که متأسفانه قدر آن در جامعه شیعه دانسته نیست. این کتاب با نام احاسن المحاسن که گویا تنها یک بار چاپ شده به لحاظ ادب اخلاق فردی و سیاسی و آنچه ژانر سیاست‌نامه‌نویسی خوانده می‌شود اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. این دانشمند امامی این کتاب را برای شرف الدوله ابوالمکارم مسلم بن قریش عقیلی نگاشته است. در این کتاب، کلماتی از حضرت امیر (ع) هم نقل شده که حائز اهمیت است. باور امامی نویسنده کتاب از خطبه اثر کاملاً پیداست. ابن طاوس هم می‌گوید از منبعی اطلاع پیدا کرده که او امامی مذهب بوده است.

در نقل ابن طاوس از يکى از آثار اين دانشمند اطلاع مهمى درباره ابوعلى ابن هيثم آمده که ظاهراً تاکنون مورد توجه محققان قرار نگرفته است. ابن هيثم با اينکه اصلاً بصرى بود و بيشتر عمر را در مصر گذراند، اما دست کم در سال ۴۱۸ ق در بغداد بوده است. حکايتى که درباره ابن هيثم در کتاب فرج المهموم نقل شده به اقامت او در بغداد مربوط مى شود. از اين نقل پيداست که پدر نويسنده ما با ابن هيثم مرتبط بوده است. با وجود اينکه عبارت فرج المهموم ظاهراً دچار تحريفى شده اما گويانويسنده ما علاوه بر شريف مرتضى از خود ابن هيثم هم استفاده علمى کرده بوده و به هرحال شخصاً او را مى شناخته است. اينجا عين عبارات ابن طاوس را در فرج المهموم نقل مى کنيم:

فرج المهموم، ۱۵۱ تا ۱۵۴:

ووجدت فى كتاب ريحان المجالس و تحفة المؤانس تأليف أحمد بن الحسين بن على الرخجى و سمعت من يذكر أنه من مصنفى الإمامية و عندنا الآن تصنيف له آخر اسمه أنس الكريم و قد كان يروى عن المرتضى رضى الله عنه ما هذا لفظه حدثنى ابوالحسن الهيثم (كذا: ابوعلى الحسن بن الهيثم) أن الحكماء العلماء الذين أجمع الخاصة و العامة على معرفتهم و حسن أفهامهم و لم يتطرق الطعن عليهم فى علومهم مثل هرمس المثلث بالحكمة و هو إدريس النبى (ع) و معنى المثلث أن الله أعطاه علم النجوم و الطب و الكيمياء و مثل أبرخسى و بطلميوس و يقال إنهما كانا من بعض الأنبياء و أكثر الحكماء كذلك و إنما التبس على الناس أمرهم لعله أسماهم باليونانية و مثل نظرائهم ممن صدر عنهم العلم و الحكمة المفضلين الذين مسحوا الأرض و رصدوا الفلك و أفنوا فى علمها أموالهم و أعمارهم حتى عرفوا منه و رسموه لنا و أخبرونا به ثم ذكر مصنف ريحان المجالس ما صرحه هؤلاء العلماء من حديث الكواكب و أسرارها ما لا حاجة لنا إلى ذكر ما شرحه من وصف اختبارها. فصل: و ذكر أيضا فى كتاب ريحان المجالس ما لفظه و جرى ذلك بحضرة والدى الوزير الرخجى رضى الله عنه و بين يديه جماعة من أعيان الزمان و فضلائهم مثل أبى الحسن على بن عيسى الربعى النحوى و أبى القاسم بن مهر بسطام و أبى القاسم المكى الرملى المنجم و أبى على الحسن بن الهيثم و أبى القاسم الخاقانى و

أبی الفتح بن المقدر النحوی و رؤساء ذلك الزمان فی وقتهم و تفاوضوا فی فنون من العلم و انجر الحديث إلى ذكر النجوم فقال ابن الهیثم لابن مهر بسطام کیف بمن لا یعلم ارتفاع الشمس من المشرق و المغرب فی کل وقت من الیوم و لا یعلم ما یطلع من المشرق و یغرب فی المغرب من البروج فی کل یوم و لا یعلم ما یمضی من النهار و اللیل من الساعات المستویات و الساعات المعوجات أو لا یعلم امتحان ذات الصفا أعنی الأسطرلاب علی خطا عمل أو علی صواب أو علم قوس النهار فی کل یوم أو علم قوس اللیل أو علم مطالع کل بلد أو علم درجة الشمس و درجة القمر فی کل یوم أو علم عروض الکواکب الثابتة و أطوالها أو علم درج البروج أو علم الدرج التي طلعت معها الکواکب أو علم ارتفاع نصف نهار الکواکب أو علم بعد الکواکب من خط الاستواء أو علم سیر الکواکب أو علم الظل أو علم ارتفاع الکواکب فی کل وقت من النهار أو علم ما دار من الفلك من کل ساعة أو علم السمات للساعات أو علم وقت طلوع القمر علی کم من ساعة یطلع و علی کم من ساعة یغرب أو علم اتصال القمر بالکواکب و انصرافه عنها أو علم منازل القمر التي ذکرها الله تعالی فی کتابه ما أسماؤها أو علم دخول شهور الفرس و شهور الروم و شهور القبط أو علم أعیاد الملل أو علم الأهلّة أو علم تواریخ الملوک من العرب و الفرس و الروم و القبط أو علم مجاری النجوم طولاً و عرضاً أو علم ظهور الکواکب و استتارها ثم ذکر من علوم النجوم التي یحتاج إلى معرفتها زیادة علی ما ذکرناه أكثر من ثلاث قوائم مما لا ضرورة إلى ذکر جمیعہ هنا و شرح بعد ذلك اتفاق الشیخ علی بن عیسی الربعی النحوی و ابن الهیثم و والده الوزير علی تصدیق علم النجوم و صحته و الازدراء علی من یجحد ذلك لجہله بحقیقته و لم نذكر نحن ذلك لطوله و ذکر فی تضاعیفه عدة مواضع تتعلق بالنجوم لم نذكرها نحن لأن مقصودنا ذکر أسماء من ذکرهم من علماء النجوم المتقدمین و استعمال ذلك بین العلماء الفاضلین و أن هذا المصنف کان من الإمامیة و هؤلاء الرخجیون کان فیهم جماعة من الشیعة و لهم خصائص مرضیة مع مولانا علی بن محمد الهادی ص و بعضهم مخالفون و قد وقفنا علی کثیر من أخبار الفریقین منهم رحم الله أهل الحق منهم و رضی عنهم — و هذا مصنف ریحان المجالس ممن لقی المرتضی الموسوی و روی عنه.

در این اطلاع ارزشمندی که ابن طاوس در فرج المهموم اینجا به دست می دهد

شاید بتوان سندی یافت که نشان می‌دهد برخلاف نظر استاد رشدی راشد، دو ابن هیثم درست هم زمان نداشته‌ایم بلکه تنها یک ابن هیثم وجود داشته که هم اهل فلسفه بوده و هم ریاضیدان و فیزیکدان بوده، و او که از بصره بوده و سپس در بغداد سکونت داشته، بعدتر رهسپار مصر شده و در آنجا به خاک رفته است. البته ادله آقای راشد در جای خود قوی است.

یک نکته در مقاله‌ای دربارهٔ سیرهٔ شریف مرتضی^۱

در مقاله بسیار بسیار محققانهٔ استاد سید عبدالستار الحسنی با عنوان «علی هامش سیره الشریف المرتضی علم الهدی»^۲ نکته‌ای دیدم دربارهٔ اینکه چرا محمد الأعرج فرزند موسی الثانی، نیای شریف مرتضی، تمایلی نداشته که در کنار جد طاهرش امام موسی بن جعفر (ع) تدفین شود. عبارت ابن الطقطقی در الاصلی در این باره چنین است: «واما محمد الاعرج ابن موسی الثانی فهو الذی اوصی أن یدفن عند قبر معروف الکرخی وعدل عن جده الکاظم». استاد الحسنی این گزارش را دور از ذهن دانسته و نوشته‌اند اگر اصل داستان درست باشد شاید به سببی بوده که بر ما پوشیده است.

به نظر این کم‌ترین سببش به ظن متأخم به یقین اعتقاد واقفی محمد الأعرج بوده و اینکه او همچون سایر واقفه اعتقادی به وفات امام موسی بن جعفر (ع) نداشته است. چنان‌که شریف رضی در مقدمهٔ خصائص گزارش کرده شماری از «موسوی‌ها»، یعنی ساداتی که تبارشان به امام کاظم (ع) می‌رسید و از جمله خاندان ابواحمد

۱. تاریخ نخستین انتشار: ۱۵ بهمن ۱۳۹۷

۲. الحسنی، عبدالستار، «علی هامش سیره الشریف المرتضی علم الهدی»، کتاب شیعه، بهار و تابستان ۱۳۹۳، شماره ۹ و ۱۰، ص ۲۹.

موسوی، پدر شریف مرتضی و شریف رضی، از شمار واقعه بوده‌اند. احتمال دارد به همین سبب بوده که تعدادی از افراد بغدادی این خاندان نه در مقابر قریش (مدفن امامین کاظم و جواد علیهما السلام) بلکه در کربلا و حائر شریف دفن شده‌اند. دربارهٔ مذهب پدر شریفین مرتضی و رضی البته به قطع نمی‌توان سخن گفت اما می‌دانیم او هم در مقابر قریش تدفین نشد.

پیشنهادهی درباره آثار شریف مرتضی^۱

شریف مرتضی بی تردید از مهم‌ترین دانشمندان امامی‌مذهب در جمیع اعصار است. وی فقیهی برجسته، متکلمی زبردست، ادیبی کم‌نظیر، و اصولی دقیق‌النظری بود که محضر دانشمندان مختلف شیعی، سنی، و معتزلی را در علوم گوناگون درک کرد. مهم‌ترین ویژگی او اعتدال در اندیشه و التزام به مبانی و بهره‌گیری از عنصر عقل در مواجهه با متون و گزاره‌های دینی بوده است. این همه موجب شده است که به حق او را از مؤسسان اصلی مکتب فقهی و کلامی امامیه قلمداد کنند. متأسفانه تاکنون تحقیق شایسته‌ای درباره اندیشه‌های شریف مرتضی و نوآوری‌های او در فقه، اصول، و کلام و منزلت سیاسی و اجتماعی وی صورت نگرفته است. شاید تنها جنبه ادبی او موضوع چند تحقیق و رساله قرار گرفته و جنبه کلامی وی نیز در سال‌های اخیر موضوع رساله‌ای به عربی هرچند نه چندان ممتاز بود. تنها کاری هم که درباره او تاکنون به زبان‌های خارجی صورت گرفته، یکی مقاله‌ای است از پروفیسور مادلونگ به مناسبت رساله عمل السلطان او و نیز بخشی از کتاب آقای مارتین مکدرموت درباره شیخ مفید. مقاله مادلونگ درباره کلام امامی و نسبت آن با آموزه‌های

معتزلی هم سهم مهمی در درک جایگاه کلامی شریف مرتضی داشته است. اما از جنبه نظری اندیشه‌های شریف مرتضی که بگذریم، آنچه قابل توجه است این است که عمده آثار شریف مرتضی تاکنون با تصحیح انتقادی منتشر نشده است. می‌دانیم که از برخی آثار شریف مرتضی و از جمله از امالی او نسخه‌های کهنه در اختیار است. شاید به استثنای چند اثر ادبی او، عمدتاً کتاب‌های شریف مرتضی برخوردار از تصحیحات شایسته‌ای نیستند. کتاب ناصریات در سال‌های اخیر البته با تصحیحی جدید منتشر شد و نیز الذریعه‌ی او تصحیحی کم و بیش خوبی دارد؛ گو اینکه هنوز جای مقابله با نسخه‌های دیگر هست. تصحیح کتاب الشافی ابتدا تناسبی با اهمیت این اثر ارزشمند ندارد^۱ و در مورد تنزیه الأنبیاء گرچه در سال‌های اخیر دوباره منتشر گردید اما کهن‌ترین نسخه‌های کتاب اساس کار قرار نگرفته است. در این میان، الموضح که چند سالی پیش نسخه بسیار کهنه منحصربه‌فرد آن را در کتابخانه آستان قدس یافتیم، به طرز شایسته‌ای منتشر شده است؛ کما اینکه کتاب الملخص او هم با وجود اینکه تنها بر اساس نسخه منحصربه‌فردی منتشر شده، تصحیح شایسته‌ای دارد؛ گو اینکه جای کار هنوز دارد. در مورد المقنع و الانتصار هم هنوز جای کار هست.

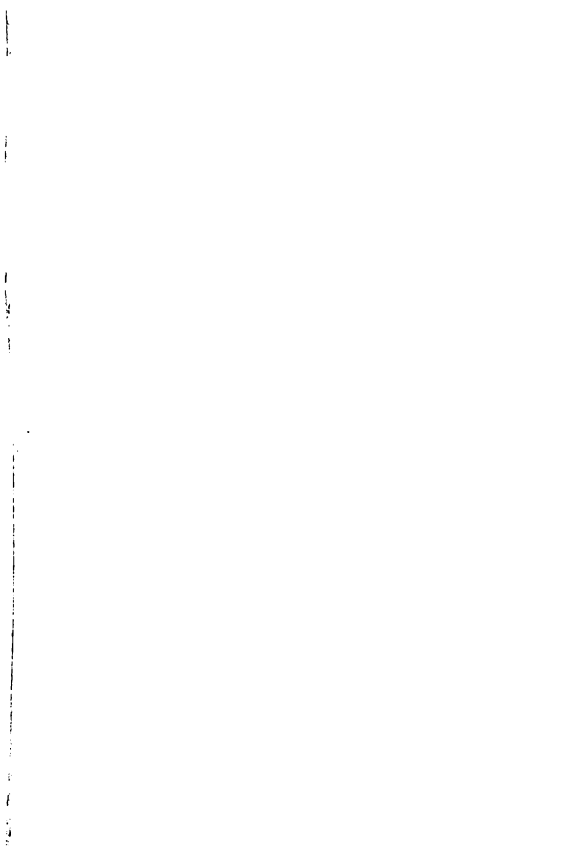
در مورد کتاب الذخیره، با اهمیتی که در علم کلام دارد، باید گفت نیازمند تصحیحی دوباره با دقت در نسخه‌های مختلف این اثر هستیم. همینک با کشف نسخه کهنسال سده پنجمی کتاب الذخیره در سنت‌پترزبورگ البته باید برای تصحیح تازه‌ای اقدام کرد، گرچه نسخه ناقص است اما با توجه به اینکه نسخه‌ای بسیار کهنه‌سال است می‌تواند تصحیح جدید کتاب را کاملاً متمایز از چاپ حاضر کند. خوشبختانه خود این نسخه را از نزدیک زیارت کرده‌ام و وصفی از آن هم پیش از این زاینه اشمیتکه منتشر کرده است.

با این وصف، آنچه از همه در این میان مهم‌تر است، مجموعه رسائل اوست که از همه بیشتر نیازمند پژوهش است. رساله‌های مختلف شریف مرتضی ابتدا به‌صورت پراکنده گاه در ایران و یا در عراق و لبنان منتشر می‌شد اما به کوشش جناب

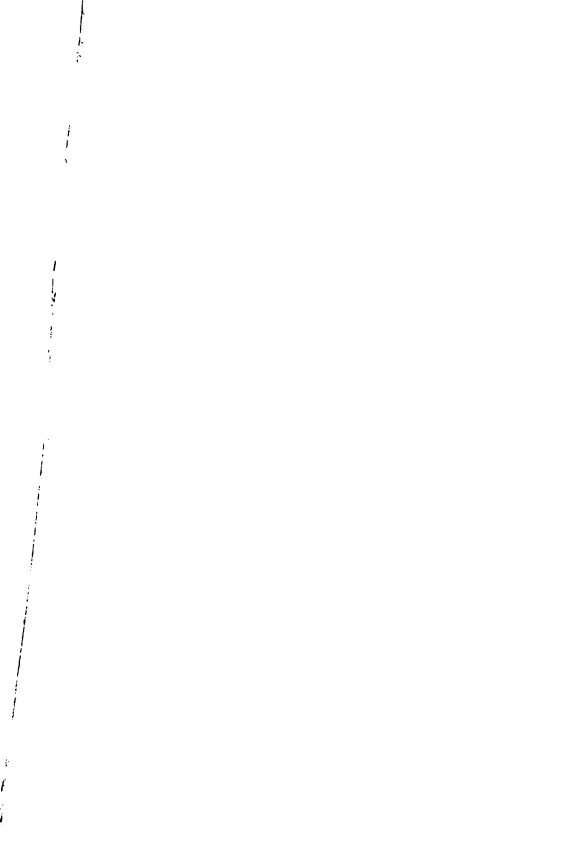
۱. سال‌ها پیش مرحوم شیخ محمدصادق جعفری در کار ارائه تصحیحی از متن کتاب الشافی بود که نمی‌دانم سرنوشت آن چه شد.

آقای سیداحمد اشکوری مجموعه‌ای از آنها در چهار مجلد در سال‌های گذشته منتشر شد؛ اما به دلیل اینکه همه نسخه‌های این رسائل محل مراجعه نبوده و از آن سو نوعی تعجیل در کار بوده است، تصحیح مجموعه رسائل شریف مرتضی چندان ممتاز نیست. مهم‌ترین کار در این زمینه شناسایی کامل آثار خطی شریف مرتضی و ارائه کتاب‌شناسی دقیقی از مخطوطات کتاب‌های اوست. در این صورت امکان مقابله با نسخه‌های جدید فراهم می‌شود. خوشبختانه مجموعه سترگ فهرستواره دنا کار را نسبت به نسخه‌های ایرانی تا اندازه زیادی آسان کرده است. در مجموع آنچه در این فهرستواره مذکور افتاده است، چند رساله‌ای هست که اثری از آنها در رسائل شریف المرتضی، چاپ قم، دیده نمی‌شود. در عراق و در کتابخانه‌های این کشور هم نسخه‌های زیادی از آثار شریف مرتضی موجود است که باید بر اساس الذریعه و فهرست‌ها و سی‌دی‌های کتابخانه‌ها برای آنها فهرستی شایسته فراهم آید. حتی در کتابخانه‌های استانبول نیز آثار شریف مرتضی موجود است که به مناسبت نسخه‌ای از تنزیه الانبیاء بدین بحث اشاره کرده‌ام.

در سال‌های اخیر مجموعه‌ای از رسائل و رسائل شریف مرتضی در بیروت و بر اساس برخی نسخه‌های عراقی منتشر شد که افزوده‌هایی بر چاپ قم دارد و به هر حال نشان می‌دهد که باید برای شناسایی مجموعه‌های رسائل شریف مرتضی و لو رساله‌های بسیار کوچک او کاری اساسی کرد؛ به‌ویژه که معتقدم بسیاری از نکات مهم و ابداعات اندیشه‌های او بیشتر در همین رساله‌ها و پاسخ‌هایی که به پرسش‌های دیگران داده بازتاب یافته و برای نوشتن کاری جامع درباره اندیشه‌های کلامی و اصولی وی ابتدا باید تصحیح شایسته‌ای از این آثار به دست داده شود و سال‌شماری از آثار و تألیفات او ارائه گردد. افسوس که چندین اثر مهم شریف مرتضی که مورد اشاره بصری، شاگردش، و یا نجاشی و طوسی و ابن شهر آشوب قرار گرفته همینک از میان رفته، اما بی تردید باید گفت که تا چندین سده سیطره او در گرایش‌های کلامی امامیه همچنان بر قرار بود، حتی در خراسان و ری و شامات و کتاب‌هایی بر اساس الگوهای آثار او تدوین می‌شد.



پیوست



نقد و نظر درباره مناسبات تشیع و اعتزال^۱

در چند نوشته نظریات پروفیسور ویلفرد مادلونگ را درباره مناسبات تشیع و اعتزال نقد خواهیم کرد. این نظر که ائمه شیعه تحت تأثیر آرای معتزله بوده‌اند یا آرای آنان را بازتاب می‌داده‌اند درست نیست و می‌کوشم نخست با تبیین جایگاه مکتب معتزلی در دو - سه قرن نخست اسلامی نشان دهم که مناسبات تاریخی معتزله و شیعه را باید در چارچوب دیگری تحلیل کرد.

معتزله به عنوان مذهب؛ معتزله به عنوان یک مکتب استدلالی

من این بحث را در تاریخچه‌ای که از علم کلام نوشته‌ام با تفصیل به بحث گذاشته‌ام منتهی به مناسبت یک سخنرانی درباره پیشینه کلامی مکتب حله مناسب دیدم چند سطری را اینجا در مقام توضیح ارائه دهم.

در قرن نخست هجری بر سر بحث تعریف ایمان و البته به دلایل سیاسی مرتبط با موضوع موضع صحابه نسبت به فتنه اول و پیامدهای آن و اختلاف صحابه میان

مسلمانان اختلاف نظر به وجود آمد. گروهی مانند خوارج قائل به کفر صاحب کبیره شدند و برخی مانند مرجئه به ایمان داشتن شخص مرتکب کبیره گرایش پیدا کردند. البته گرچه موضع خوارج هم‌زمان موضعی ضد اموی قلمداد می‌شد (با وجود اینکه به تدریج اباضیه سعی کردند در این موضع تعدیلاتی وارد کنند و حالت معتدل‌تری از آن ارائه دهند) اما موضع مرجئه لزوماً، چنانکه معمولاً تصور می‌شود، موضعی طرفدار امویان نبود. بلکه بر عکس طیف‌های مهمی در میان مرجئه و خاصه مرجئه کوفه و خراسان مواضعی ضد اموی داشتند. علت امر این بود که امویان با خلافت‌الله خواندن قدرت خود هرگونه مخالفت با آن و سرکشی از طاعت خود را خروج از «جماعت» و کفر قلمداد می‌کردند. طیف‌های مهمی از مرجئه قرن‌های اول و دوم با این تفسیر مخالف بودند و سرسپردگی و تعهد سیاسی به خلفا را با ایمان مرتبط نمی‌دانستند. این طرز فکر از نتایج موضع آنان درباره فتنه اول بود. آنان معتقد بودند اگر صحابه هرگونه اختلافی در عصر اول داشته‌اند، این اختلافات تا آنجا که به این دنیا و دیگر مؤمنان ارتباط پیدا می‌کند دخلی به ایمان صحابه ندارد و داوری درباره آنها باید به روز قیامت سپرده شود. این اختلافات را باید بیرون از حیطه ایمان آنان مورد داوری قرار داد و آن را در خارج از حوزه ایمان درست یا نادرست ارزیابی کرد. بدین ترتیب در میان مرجیان بسیاری بودند که با وجود چنین باوری نسبت به ایمان و صحابه اما گرایش‌های شیعی یا نزدیک به آن یا دست‌کم ضد اموی داشتند و حتی درباره معاویه نظری منفی داشتند.

این دسته از مرجئه می‌توانستند در داوری این جهانی خود بر حقانیت و درستی موضع یکی از اطراف در دوران فتنه اول از منظر سیاسی تمایل پیدا کنند بی آنکه لزوماً درباره ایمان اشخاص داوری کنند.

در کوفه، مرجئه تمایلات شیعی و در خراسان آشکارا تمایلات ضد اموی داشتند. البته مرجئه طیف‌های مختلفی بودند و بسته به اینکه از چه بومی برخاسته بودند تمایلات سیاسی و حتی مذهبی متفاوتی را منعکس می‌کردند. شیعیان در این میان در خصوص خلافت و فتنه اول موضعی متمایز با خوارج و مرجئه داشتند. بیشتر شیعیان در کوفه با صراحت در این زمینه نظر می‌دادند. ویژگی مشترک شیعیان در دو قرن نخست این بود که با موضع «عثمانیه»، یعنی کسانی که اصلاً به مشروعیت

خلافت حضرت امیر (ع) و درستی عملکرد آن حضرت در دوران پنج ساله و به‌ویژه در سه جنگ معروف آن زمان، باور نداشتند و قتل عثمان را نادرست می‌پنداشتند، کاملاً مخالف بودند. از دیدگاه همه شیعیان خلافت حضرت امیر و رفتار آن حضرت در جنگ‌های سه‌گانه دورانش بر اساس اصول حق و حقیقت بود. البته در میان شیعیان آن دوران برخی مواضع آسان‌گیرانه‌تری به روند خلافت بعد از پیامبر داشتند یا دست‌کم از اظهار نظر درباره آن خودداری می‌کردند (مانند طیف زید بن علی)؛ این در حالی بود که انتقاد از رفتار عثمان در نیمه دوم خلافتش در میان همه شیعیان عمومیت داشت. به هر حال، در میان شیعیان حتی گروه‌ها و طیف‌هایی هم بودند که از موضع مرجئه به‌نحوی حمایت می‌کردند (مانند موضع حسن بن محمد بن حنفیه در رساله ارجاء).

در این میان، معتزله راهی متفاوت و میانی میان خوارج و مرجئه اتخاذ کردند. می‌دانیم که اصل انشقاق آنان از میان محفل حسن بصری در بصره آغاز شد. بصره شهر متفاوتی با کوفه و مدینه و دیگر امصار بود. بصره مرکز اصلی مخالفت با خلافت حضرت امیر در دوران آن حضرت و بستر جنگ جمل و زخم‌خورده از آن بود. بدین ترتیب، بعداً هم که اصحاب جمل شکست خوردند، گروه‌های عثمانی در بصره رشد یافتند کردند. کسانی که با محفل آموزشی حسن بصری مرتبط بودند، بی‌تأثیر از عثمانیه این شهر نبودند. حسن بصری البته خود عثمانی‌مذهب نبود. واصل بن عطاء و عمرو بن عبید هم که در بصره بودند و با محفل حسن بصری مرتبط بودند خود عثمانی‌مذهب نبودند، منتها از آنان تأثیر گرفته بودند. محفل حسن بصری گرایش واضحی به مذهب قدری داشت و این مذهب در درجه نخست مذهبی ضد اموی بود. شماری از قدریان در قرن‌های اول و دوم گرایش‌های مرجئی داشتند. می‌دانیم که خوارج هم در بصره نفوذ و امتدادی داشتند. با این وصف، قدریان بصری در محفل حسن بصری در موضوع ایمان نه موضع مرجئه را پذیرفتند و نه موضع خوارج را و نه حتی موضع متفاوت حسن بصری را. آنان با توجه به پیشینه عثمانی و البته خارجی در بصره ضمن برجسته کردن موضع ضد اموی قدریان (که بر ضد دیدگاه جبری مسلک مورد حمایت معاویه و امویان بود) از مواضع عثمانی و خارجی به شکل‌های مختلفی تأثیر گرفتند. واصل بن عطاء و عمرو بن عبید در

شماری از باورهای مذهبی از خوارج تأثیراتی پذیرفته بودند. در موضع ضد شیعی هم، از گرایش‌های عثمانی در آنها رگه‌هایی وجود داشت. با این همه موضع ضد اموی آنان می‌توانست کسانی مانند زید بن علی را به شخصیت واصل بن عطاء نزدیک کند. این طرز فکر ضد اموی ویژگی مهم شهر بصره در این دو قرن بود.

با این همه، چنانکه گفتم واصل بن عطاء و عمرو بن عبید موضع متفاوتی درباره ایمان داشتند. این موضع با مواضع همه مکاتب مذهبی دیگر، یعنی خوارج و شیعه و مرجئه، متفاوت بود. منزلت شخص مرتکب کبیره نه کفر بود و نه نفاق و نه ایمان محض، بلکه فسق بود. آدم فاسق در این دیدگاه می‌بایست از کبیره خود توبه کند و گرنه مستوجب عقابی ابدی است. بدین ترتیب، از دیدگاه آنان منزلت ایمانی اخروی اشخاص در حیات اجتماعی جامعه اسلامی باید مورد توجه قرار گیرد و در داوری درباره آنان به کار گرفته شود. در همین چارچوب، داوری آنان درباره فتنه اول و طرفین درگیر در جنگ‌های عصر حضرت امیر (ع) و صحابه‌ای که درگیر جنگ شدند هم با خوارج تفاوت داشت و هم با شیعه و هم با مرجئه. آنان در این داوری موضع عثمانی نداشتند، اما در اینکه حقانیت حضرت امیر را حتمی نمی‌دانستند نوعی گرایش عثمانی را نمایندگی می‌کردند.

در مجموع، معتزله آن دوران موضع سختگیرانه‌ای نسبت به صحابه داشتند. مجموعه باورهای معتزله درباره قدر و ایمان و همچنین نتایج باورهایی که درباره قدر داشتند که به عقیده عدل باری تعالی و باورهای توحیدی می‌انجامید به تدریج از معتزله نیمه قرن دوم گروهی از متکلمان ساخت که در کنار جهمیه و شیعیانی مانند هشام بن حکم به‌ویژه در بحث‌های دینی با غیر مسلمانان و خاصه زنادقه دوران و مانویان و ثویان و گروه‌های مذهبی دیگر به شدت فعال بودند و در روند اخذ و اقتباس از همدیگر به تدریج نظامی از ساختارهای کلامی و استدلالی را فراهم کردند.

در بصره، به‌ویژه این امکان فراهم‌تر بود. چرا که از قدیم و از دوران ما قبل اسلام در این ناحیه و همچنین در منطقه خوزستان فعالیت‌های علمی و فلسفی، سابقه داشت. در قرن‌های اول و دوم هم بحث‌های دینی در بصره برای این شهر فضای مناسبی را فراهم کرده بود برای گسترش دانشی که بعداً به علم کلام موسوم شد.

از نیمه دوم قرن سوم، نزدیکی شیعیان و معتزله شدت بیشتری گرفت و حتی شماری از معتزلیان به مذهب امامی درآمدند. این به علت نزدیکی تعالیم معتزله با تعالیم اهل بیت در بحث‌های توحید تنزیهی و حتی ضد جبری بود. در این میان، غلات شیعی و متأثران از آنها گرایش‌های توحیدی متفاوتی داشتند. می‌دانیم که از همان دوره هشام بن حکم تعداد قابل توجهی از اصحاب ائمه شیعه در بحث‌های کلامی مساهمت جدی داشتند و با معتزلیان هم مرتبط بودند و بحث‌های کلامی میان آنان رد و بدل می‌شد. ویژگی اصلی بسیاری از متکلمان شیعی تأکید بر اهمیت «نظر» و اهمیت عقل در تکلیف آدمیان و معرفت بود. در مجالس برمکیان در بغداد، همواره اشخاص مختلفی از جناح‌های مختلف متکلمان بغداد برای بحث و نظر دعوت می‌شدند که یکی از آنها همیشه از میان شیعیان بود. تمام این متکلمان از شیوه‌های بحثی و نظری و مبانی کم‌وبیش مشترکی در بحث‌های خود بهره می‌بردند، گرچه در مواضع اعتقادی میان آنها اختلاف نظر بود. در این میان، اختلافات معتزله با شیعه در قیاس با اختلافات معتزله با دیگران به مراتب کمتر بود. در طول قرن‌های سوم و چهارم، با نزدیکی بیشتر معتزله و امامیه از یک سو و همچنین حمایت آل بویه شیعی از معتزلیان در ری و بغداد، دست‌کم در دوره‌ای از حیات سیاسی آنان، از دیگر سو، شاهد بروز مکتب کلامی تازه‌ای در میان امامیه هستیم که از شیخ مفید آغاز می‌شود و نهایتاً به شریف مرتضی و شیخ طوسی می‌انجامد. در این دوران، عملاً بیشتر کسانی که در درس‌های شیوخ معتزله در بغداد و ری شرکت می‌کردند از میان شیعیان زیدی و حتی امامی بودند. موضع بیشتر معتزلیان در این دوران حکم به افضلیت حضرت امیر (ع) بر جمیع صحابه بود و البته در بحث نص و عصمت با امامیه اختلاف نظر داشتند. در قرن‌های پنجم و ششم قمری، عملاً حضور معتزلیان سنی مذهب در مجموع معتزلی مشربان بسیار کم شد و چنانکه می‌دانیم زیدیان ری و یمن نماینده اصلی مکتب اعتزال قلمداد می‌شدند. تمام معتزلیان غیر سنی عمدتاً ترجیح می‌دادند به جای عنوان معتزلی از عنوان عدلیه (یا اهل عدل و توحید) برای خود استفاده کنند. آنان معتزلی، نه به عنوان مذهبی اعتقادی که در قرن دوم از آن اراده می‌شد، بلکه به معنای وسیع‌تر آن یعنی عدلی مذهبانی که از شیوه‌های کلامی مدرسه اعتزال به معنای عام آن بهره می‌برند

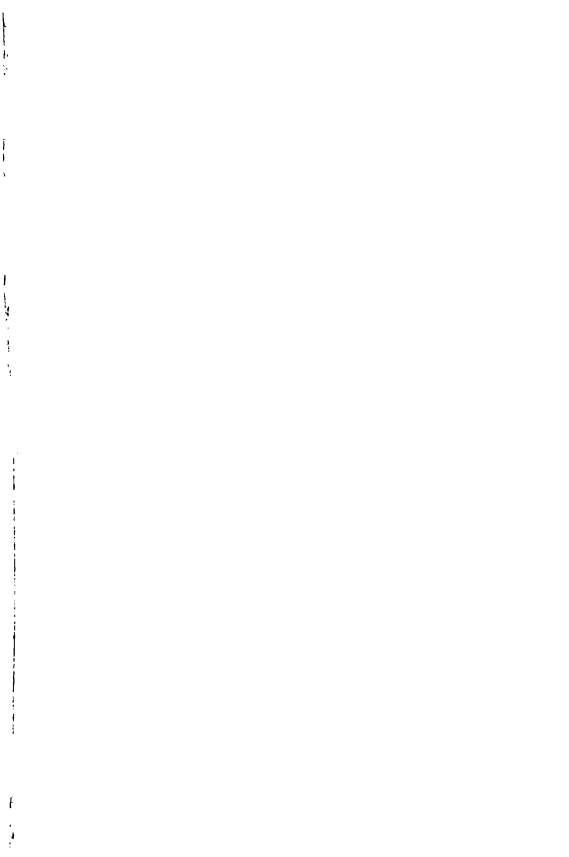
بودند. آنان در این معنای دوم در واقع خود را متکلمانی عقل‌گرا و غیر جبری و غیر اشعری می‌دانستند که بر دو آموزه توحید و عدل تأکید می‌کنند.

از نیمه قرن دوم قمری به بعد، به علت کم‌رنگ شدن بحث‌های دوران اول، معتزله از مذهبی اعتقادی به سمت یک مدرسه کلامی تغییر کردند و بیشتر نمایندگان گفتمان یا نظامی کلامی به حساب می‌آمدند. از این پس، آنان متکلم، که مفهومی متفاوت با فقیه داشت، به شمار می‌آمدند که با شیوه‌های خاصی که بعداً جدلی قلمداد شد از آموزه‌های اصلی دین اسلام در برابر مخالفان غیر مسلمان دفاع می‌کردند. تأکید بر عقل در معرفت و تکلیف و بهره‌وری از استدلال‌های نظری و عقلی ویژگی مهم معتزلیان بود. با آغاز نهضت ترجمه، کتاب‌های فلسفی یونان به سریانی و عربی در بغداد و انتقال متکلمان از شهرهای کوفه و بصره به این شهر به عنوان پایتخت جدید جهان اسلام و به‌خصوص در عصر هارون الرشید و بعد مأمون، مذهب معتزله بیش از آنکه مذهبی اعتقادی باشد یک چارچوب مدرسی برای کلام‌ورزی بود.

بدین ترتیب در آن دوران هنوز بر سر اصول اصلی اعتزال اتفاق نظر وجود نداشت، چرا که حتی در مهم‌ترین پایه‌های مذهبی اعتزال هم اختلاف نظر وجود داشت و نظرات تازه و مخالف بروز می‌کرد. بعداً البته معتزله تلاش کردند اصولی پایه‌ای را به عنوان مبانی اصلی مکتب خود معرفی کنند و در همین راستا شماری از قدامی خود را تحت عنوان اهل بدعت معتزلی خارج از دایره خود دانستند. حتی در موضوع ایمان کسانی بودند که با وجود شهرت به اعتزال، اما با نظر غالب در میان معتزله مخالف بودند. در عصر مأمون، معتزله با جهمیه، که با وجود مرجعی و غیر قدری بودن شباهت‌هایی با آنان در بحث‌های توحید و ضد تشبیه داشتند، همکاری‌هایی کردند و «محنه» در واقع حاصل این همکاری‌ها بود.

در بغداد اوائل قرن سوم، نه تنها معتزله دیگر تمایلات قدیم خود درباره صحابه و فتنه اول را نداشتند بلکه اساساً معتزلیان بغداد خود گروهی از زیدیه قلمداد می‌شدند. در تمام این دوران‌ها همکاری معتزله و زیدیه در قیام‌های علوی در منابع تاریخی گواهی شده است. با فاصله گرفتن معتزلیان از باورهای شبه‌عثمانی اولیه‌شان، شیعیان امامی با آنان نزدیک شدند و حتی معتزله این باور را مطرح کردند

که تعالیم توحیدی آنان برگرفته از تعالیم بنی هاشم و به ویژه شاخه ابوهاشم فرزند محمد بن حنفیه و در نهایت از حضرت امیر (ع) است. این دیدگاه در اصل احتمالاً بخشی از رویکرد معتزله برای نزدیکی به تشیع عباسی و اندکی بعد از به قدرت رسیدن عباسیان بود. با این همه، مناسبات آنان با عباسیان همیشه خوب نبود و گاهی در قیام‌های ضد عباسی در قرن دوم مشارکت داشتند. در عصر مأمون و دو خلفش آنان به عباسیان نزدیک‌تر شدند که البته بعداً با قدرت رسیدن متوکل این وضعیت به نفع دشمنان معتزله تغییر کرد.



امالی شریف مرتضی، کتابی مجهول‌القدر در میان امامیه

امالی شریف مرتضی از بزرگ‌ترین و مهم‌ترین آثار شریف مرتضی است. این کتاب شاید بیش از آنکه در طول تاریخ در میان شیعیان شهرت داشته باشد در میان اهل سنت مورد توجه بوده است. غیر از چاپی که شنیده‌ام از این کتاب به‌تازگی فراهم شده، دست‌کم دو چاپ معروف و دسترس آن از جمله چاپ انتقادی آن به‌وسیله محمد ابوالفضل ابراهیم از سوی اهل سنت صورت گرفته است. در میان نسخه‌های خطی کتاب هم تعداد زیادی از آنها در میان اهل سنت تداول داشته و حتی به روایت آنان منتقل شده است. علت اقبال اهل سنت به این کتاب دو چیز است: یکی جنبه‌های ادبی با اهمیت این کتاب و همچنین جهات تاریخی و روایی آن و دیگری جایگاه تفسیر در این کتاب به نحوی که می‌توان این اثر را تفسیری از شریف مرتضی بر قرآن قلمداد کرد. با وجود آنکه شریف مرتضی همه جا نظر به تفسیر و بیانی متناسب با عقیده شیعه و معتزله دارد، اما در مجموع این کتاب حاصل مجالس مرتضی در بافتی عام‌تر و با عنایت به مخاطبی فارغ از گرایش‌های مذهبی است. او سعی می‌کند تعالیم شیعی را هم اگر بیان می‌کند در همین چارچوب کلی و

با بهره‌وری از زبانی خارج از چارچوب‌های مذهبی بیان کند. این احتمالاً به این نکته برمی‌گردد که مخاطب مجالس او تنها شیعیان نبوده‌اند؛ به‌ویژه اگر بر این باور باشیم، کما اینکه گفته شده، که این مجالس را شریف مرتضی در طی دوران حج و آن هنگام که امیر الحاج بود برگزار می‌کرد. رویکرد کلی مرتضی در این کتاب به معتزله در مجموع مثبت است و از مشایخ معتزلی نقل‌های زیادی دارد.

امالی شریف مرتضی شامل همه آن چیزی است که یک طلبه علوم دینی باید بداند، از ادب و شعر و روایت و تاریخ گرفته تا تفسیر قرآن و نکات فقهی و اصولی و کلامی و اعتقادی. به نظر من این کتاب می‌تواند به‌عنوان کتاب درسی در حوزه‌های علوم دینی تدریس شود؛ هم برای آموزش ادب عربی کتاب بسیار مناسبی است و هم برای آشنایی عمیق‌تر با تفسیر قرآن.

نمايه

آ

- آخوند خراسانی، ملا محمدکاظم ۱۵۸
الآراء والديانات ۷۳، ۲۹۱، ۲۹۲
آقا بزرگ طهرانی ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۴۵، ۲۶۶
آقا ضياء عراقی ۱۵۸، ۱۵۹
آل بويه ۵۶، ۷۸، ۸۳، ۱۳۰، ۱۶۶، ۳۳۵
آل نوبخت ۵۹، ۲۳۵

الف

- ابراهيم بن هلال الثقفي ۳۱۵
ابراهيم نظام ۸۴، ۹۱
ابن ابی الحديد ۳، ۹، ۱۵۳، ۱۷۳، ۱۷۵
ابن ابی حازم المصري ۳۰۱
ابن ابی شيبة ۱۸۰
ابن ابی عقيل عمانی ۱۶۷
ابن اثير ۵۲
ابن اخت قارورة ۱۹۶
ابن ادريس حلی ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۵۳، ۲۱۴، ۱۵۴
ابن التبان ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۰۷
ابن السمح، ابوعلی ۷۹
ابن الطقطقي ۳۳۹
ابن العربي، ابوبکر ۱۳۳
ابن العودی ۱۸۶
ابن الملاحمی ۶
ابن انباری ۱۲۶
ابن ابراج ۱۴۱، ۲۰۲، ۲۰۳
ابن تیمیه ۴
ابن جوزی ۱۳۱
ابن خمیر ۲۵۴
ابن راوندی ۵، ۸، ۹
ابن رستم طبری ۳۱۶، ۳۱۷
ابن زهره ۲۵۱
ابن زیاد، عبيدالله ۴۵، ۴۶، ۴۷
ابن زيرک قمی، حسن بن علی ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۵۳
ابن زيرک قمی، علی ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱
ابن سکيت ۲۳۴
ابن سيرين ۱۸۹
ابن سينا ۸۳، ۸۴، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۱۳۵، ۲۶۹، ۳۲۷
ابن شهر آشوب ۱۳۱، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۴
۱۸۵، ۱۸۸، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷
۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۲۹، ۲۶۶، ۳۴۳
ابن طائوس ۵۲، ۹۳، ۹۴، ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۸۳، ۲۸۵، ۳۱۸، ۳۲۴، ۳۳۶، ۳۳۵

- ابن عقيل حنبلى ۱۲۹، ۱۳۳
ابن فندق بيهقى ۱۵۳، ۲۲۹
ابن قارورة ۱۹۵، ۱۹۶
ابن قيه رازى ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۷، ۱۹، ۶۲، ۲۳۵
ابن قتيبه ۱۲۶
ابن مملك ۸
ابن هيثم ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۸
ابوالجيش بلخى ۲۰۲
أبو الحسن أميركا بن أبى اللجيم بن أميرة المصدرى
المجلى القزوينى ۲۵۱
ابوالحسن بصروى ۱۹۵، ۲۲۱
ابوالحسن زنجانى ۱۰۷
ابوالحسن عامرى ۱۸۴
ابوالحسن كرخى ۱۵۲
ابوالحسنين بصرى ۶، ۱۹، ۲۹، ۳۰، ۶۱، ۶۲، ۷۰، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۹۰، ۹۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۷۱
ابوالصلاح حلبى ۲۴۵، ۳۰۰
ابوالفتوح حسنى ۳۰۲
ابوالفرج ابن الطيب ۷۹
ابوالفضائل مشاط ۲۵۹
أبو الفضل ابن المهدى ۳۳۳
ابوالقاسم الحسنى ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۲۲۷
ابوالقاسم بلخى ۸، ۱۲۶، ۲۱۲، ۲۳۰
ابوحيان توحيدى ۹۰
ابوزيد علوى ۹، ۱۷، ۲۷
ابوسعبد خرگوشى ۱۳۱
ابوطالب اليزوفرى ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰
ابوطاهر السلفى ۳۳۳
ابوعبدالرحمان سلمى ۱۶، ۲۰
ابوعبدالله بصرى ۶۰، ۷۱، ۷۷، ۱۵۲، ۱۶۶، ۲۰۵، ۳۲۱
ابوعبيد قاسم بن سلام ۱۲۶
ابوعلى الحسين بن الحسن الرخجى ۳۳۵
ابوعيسى الوراق ۸، ۲۹۱، ۲۹۲
ابومسلم اصفهانى ۱۲۶
ابومعشر بلخى ۲۹۱، ۲۹۲
ابويعلى جعفرى ۱۲۳، ۲۰۲، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷
اجتهاد رأى ۵۲، ۶۳
اجماع ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۳، ۷۲، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۵، ۲۰۷، ۲۴۰، ۲۷۳
اجوبه المسائل السلارية ۶۶، ۲۶۶، ۲۶۹، ۲۷۰
اجوبه المسائل الطرابلسية الأولى نك: رسالة طرابلسيات
اجوبه المسائل النصيرية ۱۶۹
اجوبه ثنائيات ۱۷۷، ۲۰۷
احاسن المحاسن ۳۳۵
احكام نجوم ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۵، ۲۸۳، ۲۷۷
أحمد بن الحسين بن على ۳۳۶
احمد بن محمد الأكوخ ۱۸، ۲۳
ادب المرتضى ۵۱، ۲۳۳
ادريس ۱۵۳، ۱۵۴، ۲۱۴، ۲۸۱، ۲۸۶
ارسطو ۷۹، ۹۰
از گنجینه های نسخ خطى ۱۰۷، ۲۶۳
استانويل ۸۴، ۲۴۴، ۲۵۲، ۲۵۵، ۳۴۳
اسعد بن احمد طرابلسى ۲۰۲، ۲۰۳
اشاعره ۱۸۴، ۲۱۱، ۲۵۴
اشكورى، سيد احمد ۸۶، ۸۷، ۱۸۹، ۱۹۳، ۲۶۴، ۳۴۳
اشميتكه، زابينه ۶، ۱۵، ۶۰، ۶۲، ۱۰۱، ۱۰۳
۱۰۴، ۱۰۵، ۱۴۳، ۱۸۶، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۸، ۳۴۲
الإشهاد ۱۷، ۹
اصحاب العدد ۱۸۰، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲
اصحاب حديث ۴۴، ۵۲، ۵۸، ۶۰، ۷۰، ۱۸۰، ۳۰۲؛ اصحاب حديث اماميه ۵۲، ۶۰
اصفهان ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۱۰۷
اصفهانى، ميرزا مهدى ۱۵۹
اصول فقه ۵۲، ۶۳، ۶۶، ۸۰، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۷۲، ۲۵۵، ۲۶۱
الاصلى (ابن اطقفى) ۳۳۹

۱۱۶، ۸۳، ۷۶، ۶۹، ۶۵، ۶۳، ۶۲، ۶۱
 ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۶۳، ۱۶۶
 ۱۶۸، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۵
 ۲۰۳، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۸، ۲۳۴، ۲۵۱
 ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۷۲، ۲۹۹، ۳۴۱
 ۳۴۳، ۳۵۱

اموی / امویان ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰

امین، سیدمحسن ۲۰۵

الانتصار (شریف مرتضی) ۴۶، ۱۵۳، ۱۷۸، ۲۱۴
 ۳۴۲

انصاری، شیخ مرتضی ۱۵۸

انصاری قمی، محمدرضا ۱۰۱، ۱۵۴، ۲۰۸، ۲۲۹
 انتقاد البشر من الجبر والقدر ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵
 ۱۸۶، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۱۲
 ۲۶۳

اهل سنت ۳، ۴، ۴۴، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶
 ۷۲، ۱۵۱، ۱۵۹، ۲۵۵، ۲۵۸

ایران ۱۷، ۷۷، ۷۸، ۱۵۹، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۶
 ۲۴۴، ۳۴۲

ایلخانیان ۲۴۸

ایمان ۵۹، ۷۲، ۷۳

ب

باقلانی، ابوبکر ۳، ۸، ۱۳۶، ۲۲۸، ۲۳۰

بحار الأنوار ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۰۲، ۲۵۱، ۲۷۰

بحرالعلوم، سیدمحمد مهدی ۲۶۶

بروجردی، سیدحسین (آیت الله) ۱۵۹، ۱۸۵

بستی، ابوالقاسم ۸۱

بشارة المصطفى لشيعه المرتضى ۱۵۳

بصره ۷۹، ۸۰، ۳۳۸، ۳۴۹، ۳۵۲

بصری، ابوالحسن ۵۱، ۶۳، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۹۵
 ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۳۳

۲۶۶، ۳۰۱، ۳۴۳

بصری، ابوالحسن ۶، ۱۹، ۲۹، ۳۰، ۶۱، ۶۲

۷۰، ۷۹، ۸۰، ۸۵، ۹۰، ۹۴، ۱۱۷

۱۱۸، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۲

۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۷، ۲۷۱

بغداد ۳، ۲۹، ۵۱، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۷۰، ۷۳

اطروش، ناصر ۲۷، ۱۳۴

اعتبار الذریعه ۱۵۳

اعجاز القرآن (علی بن زید بیهقی) ۲۲۹

اعجاز قرآن ۷۳، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱
 ۲۵۲

اعلام الطرائق فی الحدود والحقائق ۱۹۷

اعلام نهج البلاغه ۲۲، ۲۳

اعیان الشیعه ۲۰۵

افندی اصفهانی، ملاعبدالله ۱۸۹، ۲۵۲

أقوال العرب فی الجاهلیة ۲۹۱، ۲۹۲

الحاد ۱۲۷

امالی (ابن الشجرى) ۲۴۵

امالی (ابوسعید سمان) ۱۳۹

امالی (شریف مرتضی) ۶۲، ۶۷، ۷۱، ۷۳، ۱۰۷
 ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۷۱، ۲۰۹، ۲۱۵، ۲۱۶

۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۴۳

۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹

۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸

۲۶۹، ۲۷۰، ۳۴۲

امامت ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۹، ۲۵، ۲۶

۲۷، ۲۹، ۴۳، ۴۵، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵

۵۸، ۵۹، ۶۲، ۶۳، ۶۶، ۷۲، ۷۵، ۷۶

۸۱، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۴۵، ۲۵۹، ۲۶۰

امام حسین (ع) ۴۰، ۴۴

امام رضا (ع) ۱۳۳، ۲۳۴

امام زمان (عج) ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۵۲، ۵۶
 ۵۷، ۶۲

امام صادق (ع) ۵۴، ۳۱۸

امام علی (ع) ۴۰، ۵۳، ۷۰، ۱۹۰، ۲۰۰، ۲۳۵

۲۵۹، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۱، ۳۲۴

۳۳۵، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۳

امام کاظم (ع) ۳۳۹

امام مجتبی (ع) ۴۴

امام محمد باقر (ع) ۱۸۹

الإمامة والسیاسة ۳۱۶، ۳۱۷

امامیه ۳، ۴، ۵، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۴

۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۵۱

۵۲، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰

حافظ شیرازی ۳۲۸

حاکم جشمی، ابوسعید محسن بن محمد ۱۵، ۱۶، ۲۰، ۲۹، ۵۲، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۰

حانری، شیخ عبدالکریم ۱۵۸

حدوث عالم ۶۹، ۷۰، ۸۷

الحدود و الحقائق ۶۷، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰

حسن بصری ۱۸۹، ۳۴۹

حسن بن محمد بن جعفر بن الطراح الشیبانی ۲۴۸

حسنی، ابوالعباس ۲۵۹

الحسنی، سیدعبدالستار ۳۳۹

حشویه ۲۵۸

حقائق التأویل ۱۲۶

حله ۱۵۷، ۱۸۷، ۱۸۹، ۲۷۱، ۲۸۵

حمصی، محمود ۶۲، ۷۰، ۹۴، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۸۳، ۲۸۵

۲۸۸

حنبل / حنبلیان ۴۴، ۱۲۹، ۱۳۲، ۱۳۳

حنفی / حنفیان ۸۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۷۱، ۲۵۴

خ

خبر واحد ۴۶، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۶۲، ۶۳، ۱۵۲، ۱۵۷

خراسان ۱۷، ۱۸، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۲۰۷، ۲۷۲، ۳۱۴

خراسان ۱۷، ۱۸

خصائص الأئمة ۳۱۵

خطبة شفشیه ۲۰۰

خطیب، سیدعبدالزهره ۳۱۵

خطیب بغدادی ۷۸، ۷۹، ۱۳۶، ۳۳۳

خواجہ نصیرالدین طوسی ۶۱، ۷۰، ۲۱۰

خوارج ۲۳۵، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰

خوارزم ۶۱

د

دانش پڑوه، محمدتقی ۹۵، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۵

دایبر ۲۶۴

درر القوائد ۱۵۸

الدعامة فی اثبات الإمامة ۵، ۶، ۲۷

دوست، دانیل ۳۰۱

ذ

الذخیره ۹، ۵۱، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۰، ۷۶، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۵، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۱، ۲۳۸، ۳۴۲

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

الذریعه (شریف مرتضی) ۵۲، ۷۶، ۹۶، ۱۰۴، ۱۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۸، ۱۹۳، ۱۹۹، ۲۱۶، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۶، ۳۱۴، ۳۴۳

ر

راغب پاشا ۲۴۶، ۲۵۲

راوندی، فضل الله ۲۰۹، ۲۴۴، ۲۴۵

رجال نجاشی ۱۵۰، ۱۷۹

رجایی، مهدی ۲۲۳

رخجی، ابوالحسن ۳۳۵

رد سهو النبی ۳۱۳

الرد علی اهل العدد ۱۷۹

رسائل (شیخ انصاری) ۱۶۰، ۱۶۱

رسائل الأئمة ۳۱۸، ۳۱۹

رسائل الشریف المرتضی ۸۴، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۱۵۳، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۳

رسائل الشریف المرتضی ۸۴، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۱۵۳، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۳

رسائل الشریف المرتضی ۸۴، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۱۵۳، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۳

رسائل الشریف المرتضی ۸۴، ۸۶، ۹۵، ۹۶، ۱۰۴، ۱۵۳، ۱۷۷، ۱۸۳، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۱، ۲۰۰، ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۷، ۲۲۳

- سياق ۱۶، ۲۰، ۴۰، ۲۸۳
سیستانی سیدعلی (آیت الله) ۱۵۹
سیوطی، جلال‌الدین ۲۵۴، ۲۵۸
- ش**
شاذیخ ۲۱، ۲۲، ۲۳
شافعی، محمد بن ادریس ۵۳
شافعیان ۱۷۱، ۲۵۴
الشافی فی الامامہ ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۳، ۵۵، ۶۲، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۳۱۹، ۳۴۲
شامریبیجان ۶
الشجرۃ المبارکۃ فی انساب الطالبیہ ۲۳
شرح الأصول الخمسة ۶، ۱۵، ۱۶، ۸۰
شرح الدعامة ۶
شرح جمل العلم والعمل ۱۴۱
شرح عیون المسائل ۱۵، ۵۲، ۱۸۴
شرح مسائل الذریعہ ۱۵۳
شرح نہج البلاغۃ (ابن ابی الحدید) ۱۷۳، ۱۷۵
شریف رضی ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۲۳۸، ۲۴۵، ۲۴۹، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۳۹، ۳۴۰
شریف مرتضی بیشر صفحات
الشہاری، ابراہیم بن القاسم ۲۲
شہرستانی، محمد بن عبدالکریم ۲۹۲
شوارب، کریگور ۱۸۶
شیتیت معدوم ۶۴، ۷۰، ۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۴، ۱۱۹، ۲۷۲
شیخ الاسلام زنجانی ۲۶۴
شیخ بہائی ۱۵۷
حسن بن زین‌الدین عاملی ۱۵۷
شیخ صدوق ۳۱۳، ۳۱۴
شیخ طوسی ۳، ۴، ۷، ۱۰، ۱۱، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۹، ۴۰، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۴۱، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۰
- ۲۹۱، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۴۳
رسائل العدل والتوحید ۱۸۳، ۱۸۵
رسائل الکلینی ۳۱۸
رسالۃ ابلیسیہ ۱۸۹
رسالۃ طرابلسیات ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۳۴، ۲۶۳، ۲۶۴
رسالۃ طرابلسیات اولی ۲۰۸، ۲۶۳
رسالۃ طرابلسیات ثانیہ ۲۱۵، ۲۳۴
رشدی راشد ۳۳۸
رملہ ۳۰۱
الرملیات ۲۰۳، ۳۱۴
ری ۵، ۱۷، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۷، ۶۰، ۶۱، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۳۷، ۲۵۴، ۳۴۳، ۳۵۱
ریاض العلماء ۵۱، ۱۸۹، ۲۰۰
ریحان المجالس و تحفۃ المؤانس ۳۳۶
- ز**
زکشی، بدرالدین ۱۵۱
زیادات شرح الأصول ۱۵، ۱۶، ۲۰
زیدی / زیدیہ ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۵۱، ۶۰، ۶۱، ۷۰، ۱۴۰، ۱۵۳، ۱۸۴، ۲۳۴، ۲۵۹، ۲۶۰، ۳۵۲
- س**
سامراء ۱۵۸
سدیدالدین حمصی ۶۲، ۷۰، ۹۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۹۸، ۲۵۲، ۲۸۳، ۲۸۸
سرائر ۵۲، ۱۵۴، ۲۱۴
سرخسی، صدرالدین ۲۳
سلار بن عبدالعزیز دہلمی ۲۶۶
سلمان فارسی ۲۳۵
سلمانیہ ۲۴۳، ۲۴۶
سنت پترزبورگ ۱۰۱، ۱۰۹، ۳۴۲
سہل بن الفضل التستری ۱۸۶
سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد ۱۷

عبد الغافر الفارسي ١٧
عبدالله بن زيد العنسي ١٨، ٢٣
عُدة الأصول ١٤٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٦١،
١٦٥، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢،
١٩٣، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٦،
٣١٩، ٣٠٣
عراق ١٥٩، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ٢٢٣، ٢٢٤،
٢٢٦، ٣٤٢، ٣٤٣، ٢٨٥، ٢٢٦
عصمت ٨، ٦، ١٠، ١٩، ٢٦، ٤٣، ٤٤، ٥٣، ٥٥،
٧٢، ٢٣٤، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٧، ٢٥٨،
٢٥٩، ٣١٤، ٣٥٩

عطايي نظري، حميد ١٠٣، ١٠٦، ١٠٨
علامه حلي ٥٥، ١٥٢، ١٥٣
علامه مجلسي ٢٧٠، ٣١٣، ٣٢٢
علم الجيئ ٣٢٨
علم امام ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٦
العلوي النيسابوري، ابوالقاسم محمد بن احمد ١٥،
٢٠

على الشيعة ١٦٩
على بن عبدالحميد ١٨٩
على بن محمد بن حسن بن زين الدين عاملي ٣١٣
عمادالدين طبري ١٥٣
عمار، محمد ١٨٣، ١٨٥
العمد ٨٠، ١٤٨، ١٥٥، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦،
١٧١، ١٧٢
عمر بن سعد ٤٦، ٤٧
عمرو بن عبيد ٣٤٩، ٣٥٠
عيون المسائل و الجوابات ٢٣٠

غ

الغارات ٣١٦، ٣١٧
غرر القوائد ودرر القلائد ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦،
٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٦٨، ٢٧٠،
٣٢٤

الغرر والدرر ٢٦٨، ٢٧٠
غزالي، امام محمد ٩١، ١٢٩، ٣٢٥
غلات ٥٣، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٦٢
غيث سلطان الوري لسان الثرى ٢٧٢

١٧٢، ١٨٤، ١٨٦، ١٩١، ١٩٢، ١٩٥،
١٩٦، ٢٠٢، ٢٢١، ٢٥١، ٢٦١، ٢٦٣،
٢٦٦، ٢٧٢، ٣٥١
شيخ مفيد ١٠، ٥١، ٥٢، ٥٤، ٥٥، ٥٧، ٥٩، ٦٠،
٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٧٥، ٧٦،
٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤، ١١٧، ١١٨، ١١٩،
١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٣٤، ١٥٢، ١٥٤،
١٥٥، ١٦٧، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢١٥، ٢٢١،
٢٢٢، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٨،
٢٤٦، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٣٠٠،
٣١٣، ٣١٤، ٣٢١، ٣٢٨، ٣٤١، ٣٥١

ص

صاحب بن عباد ٥، ٧٧، ٧٨، ١٣٤
صحيح بخاري ١٨٠
صحيح مسلم ١٨٠
صدر، سيد محمد باقر ٧٣، ١٥٩
الصفحة ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١١، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣١،
صفات خدا ٦٩، ٧٠، ٧١
صفوة النظر ١٨٤، ١٨٨، ٢١٣

ط

طباطبايي، سيد عبدالعزيز ١٩٨
طبقات الزيدية الكبرى ٢٢
طرابلس ٢٣٣
الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف ٩٣
طوال علم الكلام المعتزلي ١٦

ظ

ظفار ٢٣
ظهري الدين نيلي ١٨٩

ع

عاشورا پژوهي ٣٩
عالم ذر ٧٠
عبدالجليل قزويني ٢٥٠، ٢٥٤، ٢٥٩

۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۵، ۲۱۱،
۲۱۲، ۲۲۵، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۳۸،
۲۴۱، ۲۴۶، ۲۹۱، ۲۹۲، ۳۲۱، ۳۲۲

قاهره ۱۸۵، ۲۴۳، ۲۴۴

قدری ۱۹، ۲۰۹، ۳۱۳، ۳۵۲

قرآن کریم ۶۰، ۶۶، ۷۳، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۰،
۲۱۷، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱،
۲۳۲، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۷

قرائیم ۱۰۱، ۱۴۳، ۲۰۹، ۲۲۳

قزوین ۷۷، ۲۵۱

قطب‌الدین مقرئ نیشابوری ۱۰۵

قطب راوندی ۱۵۳

قم ۵۶، ۵۸، ۷۱، ۸۷، ۱۰۷، ۱۵۸، ۱۸۳، ۱۸۵،
۱۹۱، ۲۰۸، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۵۰

۲۵۴، ۲۹۱، ۳۴۳

قوانین الأصول ۱۵۸

قیاس ۴۵، ۴۶، ۵۲، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۸۵، ۱۷۲،
۱۹۴، ۲۱۱، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۶۱، ۲۶۲

۲۶۳، ۳۰۴، ۳۰۹

ک

کافی (کلینی) ۶۴، ۷۱، ۷۳، ۸۱، ۱۱۰، ۲۱۶،
۲۸۵، ۳۱۸

الکافی فی الاستدلال علی صحّة القول برؤية الهلال
۳۰۱

کأس العدل ۳۲۸

کتاب الآراء والديانات ۹۰، ۲۹۱

کتاب الایماء ۱۸۶

کتاب الأصول ۱۶

کتابخانه آستان قدس ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۶۵، ۳۴۲

کتابخانه آمروزیانا ۲۵۱

کتابخانه آية الله بروجردی ۱۸۵

کتابخانه آية الله حکیم ۳۲۲

کتابخانه بادلیان ۱۸۶

کتابخانه بزرگ آستان قدس رضوی ۲۲۸

کتابخانه تیموریه مصر ۱۸۵، ۲۰۵

کتابخانه دانشگاه پرینستون ۲۴۷

کتابخانه دانشگاه یال آمریکا ۲۶۰

غیبت امام دوازدهم ۱۰، ۱۵، ۱۷، ۱۹، ۲۴، ۲۵،
۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۵۲، ۵۶، ۵۷، ۶۲

ف

فارابی، ابونصر ۹۰، ۳۲۷

فارس حسون کریم ۲۵۴

فارسی، ابوالحسن عبدالغافر ۱۶، ۱۷، ۲۰، ۸۴،
۱۵۹، ۲۷۰، ۲۹۷

فاضل تونی، ملا عبدالله ۱۵۷

فاطمه زهرا (س) ۵۴

فاطمیان ۵۴، ۳۰۱، ۳۰۲

الفائق (ملاحمی) ۱۱۸

فتال نیشابوری ۲۰۶

فخر رازی ۲۲، ۲۳، ۹۱، ۱۳۴، ۱۵۲، ۲۲۸، ۲۵۱،
۲۵۸، ۲۵۴

فرج المهموم ۵۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۶۹،
۲۷۰، ۲۸۵، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷

فروع کافی ۳۱۸

فشارکی، سیدمحمد ۱۵۸

الفصول المختاره ۲۳۸

فضل بن شاذان ۷، ۵۹

فقه ۴۳، ۴۶، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸،
۶۲، ۶۳، ۷۳، ۸۱، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸

۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۲۳،
۲۵۱، ۲۶۶، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۴۱

فکرت، آصف ۲۲۸، ۳۲۸

فهرست منتجب‌الدین ۱۹۸، ۲۵۱

فلسفه/فیلسوفان ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۹، ۹۰، ۹۱،
۹۳، ۹۴، ۱۲۴، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۳۲۸

الفنون (ابن عقیل) ۱۲۹، ۱۳۲

الفوائد الرجالية ۲۶۵، ۲۶۶

ق

قاضی عبدالجبار معتزلی ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۲۹،
۵۵، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۶، ۷۱، ۷۵، ۷۶

۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۴، ۱۰۸،
۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۴

- کتابخانه سنت پترزبورگ ١٠١
کتابخانه غرويه نجف ٢٢٤
کتابخانه لالهى ٢٥٥
کتابخانه مجلس (ايران) ١٠٢، ١٠٧، ١٠٨، ١٧٣، ٢٣٨، ٢٠٢
کتابخانه مرعى ٣٠٠
کتابخانه نور عثمانيه ٢٥٢
کتابخانه بنى جامع ٢٥٢
کتابشناسى شيعه ٢٦٣
کتاب فى الصرف ١٧
کتاب فى علم الفرائض ١٧
کراچکى، محمدبن على ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ٣٠٠، ٣٠٣، ٣٠٢، ٣٠١
کربلا ٣٩، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٣٤٠
کرم، جونل ١٣٠
الکعبى، وقفان خضير محسن ٢٢٤، ٣٢١
کشف المحجبه ٥٢، ٣١٦، ٣١٨
کفايه الاصول ١٥٨، ١٥٩
کلابيه ١٨٤
الکلام فى وجوه اعجاز القرآن ٢٢٨
کلبيرگ، اتان ١٨٦، ٢٧٠
کلينى، محمدبن يعقوب ٥٢، ٧١، ٣١٨، ٣١٩
کندى، يعقوب بن اسحاق ٩٠، ٣٢٧
کنز القوائد ٣٠٠
کوفه ٥٣، ٥٤، ٥٥، ١٨٧، ١٨٩
- ل
لسان الميزان ١٧
لطيف الکلام ٦٤، ٧٢، ٧٣، ٢٠٨، ٣٢٧
اللوامع (ابوسعبد خرگوشى) ١٣١
- م
مادلونگ، ويلفرد ١٥، ٥٩، ٧٩، ٨٥، ٣٤١، ٣٤٧
مأمون، خليفه عباسى ١٣٣، ١٣٤، ٣٥٢، ٣٥٣
مجازات الآثار النبويه ١٢٦
مجالس النظر ١٢٣، ١٢٩، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٥، ٣٥٣، ٣٥٢، ٢٢٢، ١٣٦
- مجبره ١٢٦، ١٣٤، ٢١١، ٢٢٥، ٢٦٣
مجدالدين يحيى بن اسماعيل ٢٢
مجمع البيان ٢٣٤
مجموعه راغب پاشا ٢٤٦
محدث ارموى، سيد جلال الدين ٢٤٥
محدثان کلام گرا ٥٧
محسن بن حسن نيشابورى خزاعى ٢٢٩
محمد ابوالفضل ابراهيم ٢٤٣، ٢٤٤
محمد الاعرج ٣٣٩
محمد بن حقاد بن فاتک ١٨٥
محمد بن هبة الله بن جعفر الطرابلسى ١٩٦
مختصر البيان عن دلالة شهر رمضان ٣٠٠
المختصر الحسنى ١٨٥
مدرسى طباطبائى، سيد حسين ٥٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٧، ١٨٨، ١٩٢، ١٩٥، ٢٦٣
مرجه ٢١٢، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠
المرتضى بن سراهنک الحسينى ٢٢
مرعى، کمال الدين المرتضى ١٥٣
المسائل الديلميه ٢٦٦
المسائل الرمليات ٣١٤
المسائل السلاويه ٦٦، ٢٠٨، ٢٤٩، ٢٦٥، ٢٦٦
٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥
مسائل المرتضى ٩٦، ٣٢١، ٣٢٢
المسائل المصريات ٦٧
مسائل الموصليات متقدم ٢٣٩، ٢٦١
مسائل شريف مرتضى ٦٣، ٦٤، ٦٦، ١٨٥، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٦١، ٢٦٥، ٢٦٧
مسائل موصليات الثانيه ٢١٤
مسائل موصليات ثالثه ٢١٤
مسائل ميافاقيات ٢١٥
مسأله فى احکام اهل الآخره ٢١٢
مسأله فى الاعتراض على اصحاب الهيولى ٩٦، ٩٧
مسأله فى الحسن والقبح العقلى ٢١٢
مسأله فى خلق الافعال ٢١١
مسأله فى دليل الخطاب ١٤٩، ١٥٠
مسأله فى نفى الرؤيه ٢١٢
المسترشد ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩

- المستفاد من ذيل تاريخ بغداد ۱۸۵
المستقصى فى شرح الذريعه ۱۵۳
مشبه ۱۲۶، ۱۳۴
مشهد ۷۰، ۱۹۸، ۲۲۸
المصادر (حمصى) ۱۱۷
مصادر نهج البلاغه و آسانيده ۳۱۶
المصباح (شريف مرتضى) ۵۲، ۲۱۱
مصنف (ابن ابى شيه) ۱۸۰
مصنف عبدالرزاق ۱۸۰
معالم الاصول ۱۵۲
معالم العلماء ۲۹، ۱۴۱، ۱۵۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۹۲، ۱۹۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۶
معاويه ۴۴
معزله ۷، ۳، ۹، ۱۹، ۴۴، ۵۲، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۸۰، ۸۴، ۹۰، ۹۱، ۹۴، ۱۲۶، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۳۵۱، ۳۵۲
معزله اخشيدى ۶۰
معزله بغداد ۵۹
المعتمد ۶، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۲، ۲۶۰، ۲۹۱، ۲۹۲
معجم البلدان ۱۸۹
معصوم ۴، ۳۹، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶
معصومى همدانى، حسين ۳۲۸
المغنى (قاضى عبدالجبار) ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۲۹، ۵۵، ۶۱، ۶۲، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۱، ۲۱۱، ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۹۱، ۲۹۲
المقالات (ابوعيسى الوزاقى) ۲۹۱
المقرى الرازى، المفيد عبدالجبار بن عبدالله ۲۵۱
المقنع ۱۰، ۱۹، ۲۱، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۷۹، ۲۱۰، ۳۴۲
مكتب بغداد ۵۸، ۶۰، ۷۰، ۷۳
مكتب قم ۵۸
المكفى فى النقض على من يقول بالإمام المختفى
- ۱۸ نیز نك: النقض المكفى
مكدموت، مارتين ۵۹، ۶۰، ۳۴۱
مكه ۸۲، ۳۰۲
ملاحمى، محمود بن محمد ۶۹، ۷۰، ۹۱، ۹۴، ۱۱۸، ۲۹۱
ملاصدرا ۷۰
الملخص ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۷۰، ۷۶، ۸۹، ۹۴، ۹۵، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۶، ۲۲۲، ۲۳۸، ۲۶۹، ۳۲۸، ۳۴۲
الملك المظفر يوسف بن عمر ۲۶۰
ملكيان، محمدباقر ۱۷۰، ۱۷۲
الملل و النحل ۲۹۲
منازعات اماميه و زيديه ۱۷
مناسبات تشيع و اعتزال ۳۴۷
مناقشه رأى المجبره و المشبهه ۳۲۱
منتجب الدين رازى ۱۵۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۵۰، ۲۵۱
المنتخب من السيق ۱۶، ۲۱
المنصور بالله عبدالله بن حمزه ۱۸
المنقذ من التقليد ۶۲، ۱۰۵، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۷۱، ۲۸۵
المؤدب، محمد بن الحسن ۲۴۹، ۲۵۰
الموضح ۶۶، ۸۱، ۲۲۳، ۳۴۲
الموضح عن جبهه اعجاز القرآن ۶۶، ۸۱، ۲۲۳، ۲۲۸، ۲۲۹، ۳۴۲
مذهب الدين نيلى ۱۸۹
مهنا بن سنان الحسينى ۲۰۲
ميرزا شيرازى، سيد محمدحسن ۱۵۸
ميرزا نانينى، شيخ محمدحسن ۱۵۸
- ن
ناصر كبير اطروش ۵۱
ناصرىات ۳۴۲
الناطق بالحق ۱۵، ۱۶
نجاشى، ابوالعباس ۵۱، ۵۲، ۸۴، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۴، ۱۹۶، ۲۰۲، ۲۱۰، ۲۲۱، ۲۶۶، ۳۴۳

- نجف اشرف ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۸۳، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۲۴،
 ۳۲۱، ۲۵۴
 نجفی، شیخ محمدتقی ۱۵۷
 نسخه‌های خطی
 اثبات امامت علی (ع) ۳۲۴
 اجوبه التباينات ۱۷۸، ۲۰۷،
 اجوبه طرابلسيات اولی ۲۰۸، ۲۳۳،
 اجوبه مسائل سلاریه ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۴۹،
 ۲۶۵
 الاصول (ابن خلاد) ۳۲۵
 اعلام الطرائق ۱۹۷
 الامالی (شريف مرتضى) ۲۲۳، ۲۴۳-۲۵۲،
 ۳۴۲، ۳۴۴
 انقاذ البشر من الجبر والقدر ۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۶،
 الایماء ۱۸۶،
 البيان عن حقيقة الانسان ۲۰۳
 تفسير سورة هل اتی ۲۰۵
 تفسير سورة يوسف (تاج‌الدین شهرستانی)
 ۳۲۴
 تنزيه الانبياء (شريف مرتضى) ۲۵۴، ۲۵۵،
 ۳۴۲
 التوتير في معاني التفسير ۲۰۶
 جلاء الابصار ۱۴۰
 الحدود والحقائق ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۶۴،
 دعای ندبه ۳۲۴
 الذخيره ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷،
 ۱۱۲، ۲۰۹، ۲۲۳، ۳۴۲،
 الذريعه ۱۷۳
 الذريعه ۲۰۹، ۳۴۲،
 ذكر شيخ الشریف ابی الفضل... ۳۳۳
 رسائل پراکنده شریف مرتضی ۸۶، ۹۳، ۹۴،
 ۹۶، ۱۷۸، ۲۰۹، ۲۲۳، ۲۲۴،
 ۳۴۳، ۳۴۲، ۳۴۳
 روايات وحكايات از امام صادق (ع) ۳۲۴
 زيادات الشرح ۱۷
 الشافي في الامامة ۲۰۹،
 شرح جمل العلم والعمل ۱۴۳
 صحيفة سجادية ۳۲۴
- عيون المسائل ۲۵۹، ۲۶۰،
 الغارات ۳۲۴
 فضائل الصحابه واهل البيت ۳۲۴
 فهرست کتابخانه خزانه اشرفیه دمشق ۳۲۳
 کتاب فی الصرف ۱۷
 کتاب فی علم الفرائض ۱۷
 مجموعه در کتابخانه مجلس ۲۰۲
 مجموعه ابن العودی ۱۸۶،
 مجموعه کهنسال در آستان قدس ۲۰۸، ۲۱۴،
 مسأله فی الاعتراض علی من يثبت حدوث
 الاجسام... ۹۵-۹۹
 مسأله فی توارد الادله ۸۶، ۸۷
 مسئله فی بیان حقیقه الحی الفعّال ۲۰۲
 المقالات الصغیرة ۳۲۴
 مقتل الحسين ۳۲۴
 الملاحم (ابن منادی) ۳۲۴
 الملخص ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶،
 ۲۰۹، ۲۰۹، ۳۴۲
 منافع القرآن ۳۲۴
 مناقب علی بن ابی طالب ۳۲۴
 مناقشة رأی المجبرة ۳۲۱
 المنقذ من التقليد ۱۱۶
 الموضوع عن جهة اعجاز القرآن (الصرفه) ۶۶،
 ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۲۸-۲۳۲، ۲۳۲، ۳۴۲
 نصيحة الملوك ۳۲۵
 النقض المكتفی ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۵، ۲۷،
 نهاية الايجاز في دراية الاعجاز ۲۵۱،
 نهج البلاغه ۳۲۴
 نشر دانش (مجله) ۱۹۷، ۲۰۸، ۳۲۸
 نص ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۹، ۲۶، ۵۵، ۱۹۳، ۲۳۴،
 ۳۰۳، ۳۱۷، ۳۵۱
 نص جلی ۸، ۱۹۳
 نصب امام ۵۵
 نظام، ابراهيم ۸۴
 نظاميه ۱۲۵، ۱۳۲
 نظرية احوال ۷۰
 نظم القرآن ۲۲۸، ۲۳۰
 نقض (عبدالجلیل قزوینی) ۱۷، ۱۹۸، ۱۹۹

النقض المكتفى على من يقول بالإمام المختفى هـ

٢٤، ٢١، ١٨، ١٧

هادى الى الحق، يحيى بن الحسين ٢٧، ١٦

هارون الرشيد ٣٥٢

هارونى، ابوالحسين ٢٥٩، ٧٨

هارونى، ابوطالب ٥، ٦، ١٥، ١٦، ٢٠، ٢٥، ٢٦

١٥٣، ١٦٦، ٢٥٩

هداية المسترشدين ١٥٧

هشام بن حكم ٧، ٨، ٥٣، ٥٤، ٥٧، ٥٩، ٦٠

٦٢، ٧٠، ٧١، ٣٥٠، ٣٥١

هلال بن محمد بصرى ٧٩

هليل ٩١، ٩٣، ٩٤، ٩٧، ٩٩، ٢٣٤، ٣٢٧

نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ٢٥١

نهج البلاغه ٩، ٢٢، ٢٣، ١٧٣، ١٧٥، ٣١٥، ٣١٦

٣١٧، ٣١٩، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥

نوبختى، ابوسهل ٢٠٢

نوبختى، حسن بن موسى ٢٩٣، ٢٠٢

النيرمى الجرجانى، مهدي بن الحسن ١٩٦

نيسابور ١٥، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣

٢٥، ٢٧

نيل (عراق) ١٨٩، ١٨٧، ١٨٤

و

ى

واصل بن عطاء ٣٤٩، ٣٥٠

واعظ ١٢٥، ١٣١، ١٤٠، ٢٥٠

وحيد بهبهانى ١٥٨

ورام بن ابى فراس ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٨، ٢٧١

٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦

وزير مغربى، ابوالقاسم حسين بن على ٧٩