بسم الله الرحمن الرحيم

۴۱۳۴
م

زاویه اشتیاق

اندیشه‌های کلامی علّامهٔ حلّی

ترجمهٔ

احمد نمایی

اشمیتکه،زابیه Schmidtke, Sabine.
اندیشه‌های کلامی علاّمه حلّی / زابینه اشمیتکه ؛ ترجمهٔ احمد نمایی. ـ مشهد : آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۷۸.
۳۳۶ ص.
عنوان اصلی : The Theology of al - Allama al - Hilli.
کتابنامه: ص ۲۵۰ ـ ۲۷۵ و به صورت زیر نویس.

۱.علامه حلی، حسن‌بن یوسف ۶۴۸ ـ ۷۲۶ ق. ـ نقد و تفسیر. ۲. کلام شیعه امامیه. الف. نمایی، احمد، ۱۳۱۷. مترجم. ب. آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهشهای اسلامی. ج. عنوان.
BP ۲۱۰/۵/ ۸ ع ۲۹۷/۴۱۷۲

فهرست‌نویسی پیش از انتشار :کتابخانهٔ بنیاد پژوهشهای اسلامی

کتابخانه
۱۳۶۴
۳۴۹۰۷۱

بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

اندیشه‌های کلامی علاّمه حلّی

زابینه اشمیتکه

ترجمهٔ احمد نمایی

حروفچینی و صفحه آرایی: محمود رسولی، محمد علی علاقه‌مند
طرح جلد و اجرا: سید مسعود فرهنگ ـ ابراهیم بصری
چاپ اول : ۱۳۷۸
۲۰۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: مؤسسهٔ چاپ آستان قدس رضوی
قیمت : ۱۰۰۰۰ ریال

حق چاپ محفوظ است

مشهد ـ ص. پ ۳۶۶ ـ ۹۱۷۳۵ تلفن ۵ ـ ۸۲۱۰۳۳
مرکز پخش : شرکت به‌نشر. دفتر مرکزی : مشهد، تلفن ۸۳۴۸۰۰، ۸۱۷۸۰۰، دورنگار ۸۱۹۸۱۰

شابک	۹۶۴ - ۴۴۴ - ۲۳۸ - ۵
ISBN	964 - 444 - 238 - 5

فهرست

فصل سوم: عدل

فصل چهارم: نبوّت

فصل پنجم: صفات خداوند

فصل ششم: فناء و اعاده

فصل هفتم: وعد و وعید

کتابنامه

تقدیم بـه روان پـاك پـدر بـزرگوارم
مرحوم حاج شیخ غلامرضا نمائی
که مرا علمِ دین آموخت.

مترجم

گفتار مترجم

کلام شیعه از بطن حدیث شیعه برمی‌خیزد و با فلسفهٔ شیعه آمیخته است. در احادیث شیعه، برخلاف احادیث مذاهب اسلامی دیگر، مسایل عمیق ماوراء الطبیعی یا اجتماعی مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته است.

حقیقت این است که طرح بحثهای عقلی عمیق در معارف اسلامی نخستین‌بار به وسیلهٔ امیرالمؤمنین علیه السلام در خطب و دعوات و مذاکرات آن حضرت مطرح شد. او بود که اولین‌بار دربارهٔ ذات و صفات باری تعالی و دربارهٔ حدوث و قدم، بساطت و ترکیب، وحدت و کثرت و غیر اینها سخنان عمیقی بیان کرد.[1] شیخ صدوق نقل می‌کند:[2] «روزی که جنگ جمل بپا بود عربی برخاست و روی به امیرالمؤمنین علیه السلام کرد و گفت: یا امیرالمؤمنین! تو قائل به یکتایی خدا هستی؟ مردم از هر سو بر او تاختند که چه هنگام این سخن بود؟ مگر نبینی که امیرالمؤمنین پریشان خاطر است؟ امیرالمؤمنین فرمود: دست از او بردارید که خواستهٔ این عرب همان است که ما بر سر آن با این مردم می‌جنگیم.» سپس با بردباری و با دقت و ظرافتی خاص سؤال او را پاسخ گفت.

او در جایی دیگر در نهج‌البلاغه در وصف باری تعالی می‌فرماید:[3]

... صفتهای او تعریف ناشدنی است و به وصف درنیامدنی، و در وقت ناگنجیدنی، و به زمانی مخصوص نابودنی، به قدرتش خلایق را بیافرید، و به رحمتش بادها را بپراکنید، و با خرسنگها لرزهٔ زمین را در مهار کشید. سرلوحهٔ دین شناختن اوست؛ و درست شناختن او، باور داشتن او؛ و درست باور داشتن او، یگانه انگاشتن او؛ و یگانه انگاشتن او، او را بـزا اطاعت نمودن؛ و بـزا اطاعت نـمودن او، صـفتها را از او زدودن، چه هر صفتی گواه است که با موصوف دوتاست و هر موصوف نشان دهد که از صفت جداست،

---

۱ ـ شهید مرتضی مطهری، *آشنائی با علوم اسلامی*، کلام، عرفان، انتشارات صدرا، قم، بی‌تا، ص ۵۲، ۵۴.

۲ ـ ابن‌بابویه قمی [شیخ صدوق]، *الخصال*، ترجمهٔ سید احمد فهری زنجانی، انتشارات علمیه اسلامیه، بی‌تا، ص ۲-۳.

۳ ـ *نهج‌البلاغه*، ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲-۳.

پس هر که پاک خدای را با صفتی همراه داند او را با قرینی پیوسته، و آن که با قرینش پیوندد، دوتایش دانسته؛ و آن که دوتایش خواند، جزء جزءاش داند؛ و آن که او را جزءجزء داند، او را نداند؛ و آن که او را نداند در جهتش نشاند؛ و آن که در جهتش نشاند، محدودش انگارد؛ و آن که محدودش انگارد، معدودش شمارد. و آن که گوید در کجاست، در چیزیش درآرد؛ و آن که گوید فراز چه چیزی است، دیگر جاها را از او خالی دارد. بوده و هست از نیست پدید نیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است...

علاوه بر بیانات ائمه اطهار علیهم‌السلام در باره عقاید که به صورت خطبه و روایت و مناظره و احتجاج و دعا در دست است، بنا بر نقل ابن‌ندیم،[1] اولین سخنگوی مذهب امامیه علی بن اسماعیل بن میثم تمار بود که کتاب *الامامة* و کتاب *الاستحقاق* را دربارهٔ عقاید شیعه تألیف کرد.

میثم تمار خود مردی خطیب و سخنور و از صاحبان سرّ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام بود. علی بن اسماعیل نوادهٔ این مرد بزرگ، با عمرو بن عبید و ابوالهذیل علاّف، از متکلمان معروف نیمهٔ اول قرن دوم و از پایه گذاران طبقهٔ اول کلام معتزلی، همزمان بود.[2]

در میان اصحاب امام صادق علیه‌السلام گروهی بودند مانند هشام بن حکم، هشام بن سالم، حمران بن اعین، ابوجعفر احول معروف به مؤمن طاق و غیرهم که امام علیه‌السلام از آنان به عنوان «متکلم» یاد می‌کرد.

در کتاب کافی داستانی است از مباحثهٔ این گروه با یکی از مخالفان که در حضور امام صادق علیه‌السلام انجام شد و موجب نشاط خاطر امام علیه‌السلام گردید.

حضرت رضا علیه‌السلام شخصاً در مجلس مباحثه‌ای که مأمون از جمع متکلمان مذاهب تشکیل می‌داد شرکت می‌کرد و به مباحثه می‌پرداخت؛ صورت این مناظرات در متن کتب شیعه محفوظ است.[3]

شریف مرتضی می‌گوید: «همانا اصول دین و توحید و عدل از سخنان امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام اخذ شده است و همه متکلمانی که پس از او آمده‌اند به سخنان آن حضرت تکیه کرده و گفتار و آرای او را شرح کرده‌اند و آنچه از امامان پس از او روایت شده از شمار بیرون است.»[4]

اما پس از شهادت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام و روی کار آمدن دولت بنی‌امیه، جوّ سیاسی حاکم بر جامعهٔ اسلامی سبب شد که مردم دسترسی کمتری به منبع وحی و خاندان نبوت داشته

---

۱ ـ محمدبن اسحاق الندیم، *کتاب الفهرست*، ترجمه و تحقیق محمّدرضا تجدّد، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۲۷.

۲ ـ شهید مرتضی مطهری، ص ۵۵.

۳ ـ همو، ص ۵۶.

۴ ـ شریف ابوالقاسم علی‌بن حسین سید مرتضی، *امالی السیدالمرتضی*، منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۱۰۳.

باشند و جز خواص ـ که اغلب بر سر این کار نقد جان می‌باختند ـ کسی را یارای ذکر نام علی و اولاد علی نبود. در این دوران که ابرهای تیرهٔ کینه و عداوت خورشید تابان امامت و ولایت را پوشانده بود ستارگانی کم فروغ، که خود خوشه‌چین خرمن دانشهای خاندان عصمت و طهارت بودند، فرصت درخشیدن یافتند و گروهی را گرد خود جمع کردند.

حسن بصری (۲۱ ـ ۱۱۰) از زهاد، عالمان و عارفان مدینه که، به نقل شیخ عطار[۱] در *تذکرة الاولیاء*، به علی علیه‌السلام ارادت داشت و در علوم به او رجوع می‌کرد و طریقت را از او گرفته بود، نخستین حوزه رسمی درسی در علم کلام را در بصره بنیاد نهاد و متفکران بنامی چون معبد جهنی و غیلان دمشقی پیشوای قدریه از شاگردان این مدرسه بودند. واصل بن عطا (۸۰ـ۱۳۱) که نقل شده با دو واسطه از شاگردان امام علی علیه‌السلام بود ابتدا در محضر درس حسن بصری حاضر می‌شد. تا اینکه نظریهٔ معروف خویش «المنزلة بین المنزلتین» را ابراز داشت و از جمعیت حاضر در حلقهٔ درس استاد کناره گرفت. عمرو بن عبید، شاگرد و برادر زنش نیز به او ملحق شد و مجلس درس جداگانه‌ای تشکیل دادند و به علت کناره گیری از حوزه درس استاد به معتزله شهرت یافتند.

در زمان حسن بصری فتنهٔ «ازارقه» که گروهی از خوارج متعصب بودند، پدید آمد. آنان گفتند هر مسلمان یا غیر مسلمان که مرتکب گناه کبیره شود مشرک و قتل او به نصّ قرآن واجب است. مرجئه، بر عکس معتقد بودند گناه کردن چیزی از ایمان نمی‌کاهد و برای همهٔ کسانی که ادای شهادتین می‌کردند امید آمرزش داشتند.

روزی یکی از شاگردان حسن بصری همین مسألهٔ مورد اختلاف خوارج و مرجئه را از استاد پرسید. حسن سر به جیب فکرت فرو برد و هنوز پاسخی نداده بود که واصل بن عطا گفت: به عقیدهٔ من مرتکبان گناه کبیره نه کافر مطلقند، نه مؤمن مطلق بلکه در «منزلة بین المنزلتین» یعنی در میان دو مرحلهٔ کفر و ایمان جای دارند.[۲]

ولی باید توجه داشت دهها سال قبل از تولد و اصل بن عطاء امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در باره این مسأله با خوارج مباحثه کرده و با ادله متعدد نظریه آنان را باطل ساخته بود از جمله در خطبه ۱۲۷ نهج البلاغه خطاب به خوارج می‌فرماید:[۳]

... می‌دانید که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله زناکار همسردار را سنگسار می‌کرد پس از آن بر وی نماز می‌خواند پس ارث او را میان خاندانش تقسیم می‌نمود. قاتل را می‌کشت و میراثش را به اهلش می‌داد. دست سارق را می‌برید. و زناکار بدون همسر را تازیانه می‌زد. پس سهم آنان را از غنائم می‌داد و می‌توانستند از زنان

---

۱ ـ شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، *تذکرة الاولیاء*، به اهتمام حسین خلیلی، انتشارات صفی علیشاه، تهران، ۱۳۷۰، ص ۳۰.

۲ ـ محمدبن عبدالکریم شهرستانی، *الملل والنحل*، به اهتمام سید محمدرضا جلالی نائینی، شرکت افست، تهران، ۱۳۵۸، ج ۱، ص ۷۲.

۳ ـ *نهج البلاغه*، ص ۱۲۵.

مسلمان همسر انتخاب کنند. بنابر این پیغمبر آنها را به واسطهٔ گناهانشان مؤاخذه می‌کرد و حدّ خدای را بر آنها اجراء می‌نمود. اما سهم اسلامی آنها را از بین نمی‌برد و نامهای آنان را از دفتر مسلمانان خارج نمی‌ساخت.

معتزله در اواخر دوران اموی ظهور کردند و پیوسته با بنی‌امیه درگیریهایی داشتند و نسبت به آنها اظهار تنفر می‌کردند ولی مخالفت آنان با دستگاه حاکم از حدّ کلام تجاوز نمی‌کرد و ناخواسته به نفع امویان بود که مردم به جای تمسّک به خاندان وحی و نبوت به کسانی روی آورند که خطری بالقوه برای آنان به حساب نمی‌آمدند.

دستگاه خلافت عباسی که در دشمنی با آل علی کمتر از امویان نبود برای حفظ موقعیت سیاسی خود مصلحت را در این دید که از معتزله حمایت کند.زمانی که مأمون عباسی به خلافت رسید خویشتن را از حامیان معتزله قلمداد نمود و آنان را مقرب دستگاه خلافت کرد و مقامات حساسی را به آنان واگذار نمود.

پس از در گذشت مأمون عباسی، وزیرش احمد بن ابی دؤاد در حمایت از معتزله راه افراط پیمود و عالمان و فقیهان و محدثان بسیاری از جمله احمد بن محمد بن حنبل، امام حنبلیان را به بند کشید و به زندان افکند. این شدت عمل یا «دوران محنه» تا دوران متوکل ادامه داشت. او به مخالفت با این گروه برخاست و احمد بن ابی دؤاد معتزلی را از وزارت بر کنار و زندانی ساخت و به ترویج مذهب اشعری پرداخت.

حکام و دست پروردگان خلفا که از دشمنان سرسخت شیعه بودند سخن حق ائمه اطهار علیهم‌السلام و بر گرفته از دامن کوهسار وجود امیرالمؤمنین را که سیلها و چشمه‌های علم و فضیلت از آن جاری است نشنیده گرفتند و از افکار بلند او که مرغان دور پرواز اندیشه‌ها را به آن راهی نیست چشم پوشیدند و حتی هزاران حدیث دروغین جعل و در میان احادیث شیعه وارد کردند و آنچه سیاست اقتضا می‌کرد و سیاست‌پیشگان می‌خواستند بافتند و آنچه از گفته‌های کیسانیه، باطنیه، حلولیه، سبائیه، مفوضیه، نصیریه، منصوریه، واقفیه ... بود، که شیعهٔ امامیه خود را از آنان مبرا می‌داند، همه را به شیعه و یا به قول خودشان به روافض نسبت دادند. مذهب شیعه جعفری یا اثنی عشری را که از همهٔ مذاهب اسلامی دیگر پر بارتر و به اصل اسلام نزدیکتر بود نادیده گرفتند و به رغم آن معتزله را به خود نزدیک کردند. پس از چندی آرای اشاعره را پذیرفتند و مذهب اشعری را در اصول دین رسمیت بخشیدند. با وجود این، نویسندگان اهل سنت نتوانستند از آراء کلامی و اصول عقاید شیعه چشم پوشی کنند؛ بویژه از کتابهای کلامی شیعه که در قرن سوم و دوره‌های بعد از آن، که شیعیان آزادی بیشتری نسبت به گذشته داشتند. اما چون گرایشهای موروثی و کینه‌ها و دشمنیهایی که از زمانهای دیرین در دل آنها ریشه دوانیده بود مانع حق گویی و تسلیم آنان در برابر حق می‌شد، گفتند شیعه در اعتقادات و اصول خود پیرو معتزله است. نویسندگان متأخر عرب و خاورشناسان بیگانه، از

جمله دکتر زابینه اشمیتکه نویسندهٔ این کتاب، نیز این گفتار را امری ثابت شده می‌پندارند و بدون مراجعه به منابع اصلی و قدیم شیعه آن را می‌پذیرند.

کلام شیعه، چون سایر علوم اسلامی، مبتنی بر قرآن، عقل و بیانات ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام است ولی همپای دیگر علوم اسلامی مانند فقه، اصول، رجال، حدیث و فلسفه قله‌های رفیع کمال را نپیموده و از رشد و بالندگی کافی برخوردار نبوده است. در حوزه‌های علمی چنانکه باید و شاید از آن استقبال نشده و مورد بحث قرار نگرفته است. کتابهای کلامی که اهل سنت نوشته‌اند و تحقیقاتی که خاورشناسان در این رشته به عمل آورده‌اند، مخصوصاً در دهه‌های اخیر، بر آثار شیعیان می‌چربد و جای تعجب نیست اگر محققی در مورد کلام تحقیق می‌کند افکار و اندیشه‌های شیعه را از لابلای *مقالات الاسلامیین* اشعری، *ملل و نحل* شهرستانی و یا کتابهای غزالی و دیگر نویسندگان غیر شیعی بجوید.

خانم زابینه اشمیتکه، نویسنده کتاب، در سال ۱۹۶۴ در شهر صنعتی شوِرته آلمان متولد شد. در شهر کلن آلمان و در دانشگاههای لندن و آکسفورد به تحصیل علوم اسلامی پرداخت و رساله دکترای خود را با عنوان *اندیشه‌های کلامی علامه حلّی* به راهنمایی پروفسور مادلونگ در سال ۱۹۹۰ به پایان رساند. او متخصص در علم کلام شیعه اثنی‌عشری است. مقالات متعددی از وی در مجلات اروپایی و نیز در *دائرةالمعارف قرآن* و *دانشنامه ایران* در اروپا و امریکا چاپ شده و کتابهایی به شرح زیر نوشته است:

۱ ـ اعتقادات زمخشری معتزلی، *المغنی فی اصول الدّین*، اشتوتکارت، اشتاینر، ۱۹۹۷؛

۲ ـ مکاتبات کوزبن ـ ایوانف. نامه‌هایی که از سال ۱۹۴۷ تا ۱۹۶۶ هانری کوربن و ولادیمیر ایوانف به یکدیگر نوشته‌اند، نون، پیترز، ۱۹۹۹.

۳ ـ تحقیقی دربارهٔ ابن أبی‌جمهور احسایی با عنوان، کلام، فلسفه و عرفان در تشیع قرن نهم هجری، که بزودی از طرف مؤسسه بریل، لیدن، در مجموعه «فلسفه، کلام و علوم اسلامی» منتشر خواهد شد.

او که این رساله را برای دریافت درجهٔ دکتری خود به راهنمایی پروفسور ویلفرد مادلونگ نوشته است از این قاعده مستثنی نیست. مارتین مکدرموت، شاگرد دیگر این استاد، که کتاب *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید* را نوشته است و آقای احمد آرام مترجم و نویسنده گرانقدر آن را ترجمه کرده‌اند، نیز بر این عقیده است که آرای کلامی شیخ مفید متأثر از کلام معتزله است و بر بزرگان است که این کتابها را مطالعه کنند و حقیقت را برای معتقدان به چنین اندیشه‌ای روشن کنند. ما نیز ترجمهٔ این کتاب را از دو جهت مفید دانستیم:

۱ ـ نویسنده در فصل اول کتاب، شرح احوال علامه حلی؛ دوران زندگی و خاندان او، استادان و شاگردان علامه و دوران حضور او در دربار اولجایتو و زمان پس از آن را با دقت و به تفصیل بیان کرده است. فصل دوّم اختصاص به آثار علامه دارد که به بررسی رساله‌ها و

کتابهای او در هر یک از زمینه‌ها پرداخته است. در فهرست الفبایی ضمیمهٔ این کتاب، نام ۱۲۶ اثر منسوب به علامه و محل چاپ و ناشر کتابهای چاپ شده و همچنین محل نگاهداری و شمارهٔ فهرست کتابهای خطی و شرحها و ردیّه‌ها و یاردّ ردّیه‌هایی را که تاکنون بر کتابهای او نوشته شده همه را به صورت مشروح و مفصل ذکر کرده است که در حقیقت می‌تواند کتابنامه و یا کمکی به تدوین کتابنامه‌ای باشد برای آثار علامه حلّی.

۲ ـ در فصلهای بعدی کتاب به موضوعات کلامی مانند : عدل، نبوت، صفات خداوند، فناء و اعاده و وعد و وعید (پاداش و کیفر) پرداخته و در این بحثها نظریات معتزله، اشاعره و آرای علامهٔ حلی و موافقت یا مخالفت و یا نزدیکی اندیشه‌های کلامی او را با معتقدان به این دو اندیشه بررسی کرده است. نویسنده آرا، و نظریات هر گروه را با استنباطی که از نوشته‌ها و آثار صاحبان این مذاهب به دست آورده با بی‌طرفی و دقت خاصی مورد مطالعه قرار داده است که البته تصور او در این مورد ممکن است با درک ما از کلام شیعه یکسان نباشد. زیرا او فقط به بررسی اندیشه‌های کلامی علامه حلی پرداخته است نه بررسی کلی کلام شیعه و در آرای کلامی هم ممکن است همانند فتواهای فقیهان، با همه پیشرفتهایی که در علم فقه حاصل شده، اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد.

مطالعهٔ این کتاب و کتابها و مقالات بسیار دیگری که غربیان در سالهای بعد از انقلاب شکوهمند اسلامی در مورد شیعه و علوم وابسته به این مذهب نوشته‌اند نشان می‌دهد که شیعه در دنیای امروز کاملاً مطرح است و نیاز به بررسیهای دقیق علمی در این زمینه‌ها وجود دارد. از طرفی اندیشمندان و صاحب نظران ما با مطالعه و بررسی این کتابها می‌توانند به شبهاتی که دانسته یا ندانسته ممکن است از طرف غربیان القاء شود جواب مناسبی بدهند و رفع شبهه کنند.

در خاتمه لازم می‌دانم از دوست و همکار دانشمندم جناب آقای جواد قاسمی تشکر کنم که با دقت و حوصلهٔ بسیار تمام دستنوشته‌های این ترجمه را با متن کتاب مقابله کردند و در بیشتر موارد با مراجعه به مآخذ عربی و فارسی کتاب عبارات درست و دقیقی را که در متون اصلی آمده بود پیشنهاد کردند. همچنین از استاد بزرگوار جناب آقای پرویز ضیاء شهابی که به اجمال و جناب آقای علی حقّی که به تفصیل این نوشته را بازخوانی و نکات مفیدی را یادآوری کرده‌اند سپاسگزارم. نقایصی که در این ترجمه وجود دارد همه از جانب مترجم است و ویراستاران محترم از آن مبرا می‌باشند.

مترجم سپاسگزار همه بزرگانی خواهد بود که به نحوی او را از کاستیهای این ترجمه آگاه فرمایند تا ضمن سپاس از این عزیزان در چاپهای بعدی، کتابی ویراسته‌تر تقدیم ارباب فضل و دانش شود. ان‌شاءالله.

مترجم

مقدمه

در دهه‌های اخیر محققان در بررسی ماهیت رابطهٔ مذهب معتزله با مذهب امامیه به پیشرفتهای زیادی دست یافته‌اند.[۱]

این حرکت را ویلفرد مادلونگ هنگامی آغاز کرد که طرح کلی تکامل علم کلام شیعی را نسبت به پیشرفتهای مشابه در علم کلام معتزلی مورد بررسی قرار داد.[۲] مارتین مکدرموت به بررسی جامع و همه جانبهٔ اندیشه‌های سه متکلم بزرگ ابن بابویه (ف ۳۸۱)، شیخ مفید (ف ۴۱۳) و شریف مرتضی (علم الهدی) (ف ۴۳۶) پرداخت.[۳] د. سوردل با ارائه دو مقاله درباره شیخ مفید، سهم بیشتری در بررسی علم کلام امامیه داشته است.[۴]

---

۱ ـ پیش از این، *خاندان نوبختی* (فرهنگ و ادبیات ایرانی، شماره ۴۳، تهران ، طهوری ، ۱۳۴۲) نوشته عباس اقبال است که چاپ اول آن در سال ۱۳۱۱ بود.

۲ ـ و. مادلونگ، «اندیشه‌های کلامی امامیّه و معتزله»

Madelung " Imámism and Mu'tazilite Theology" , in *Le shi'isme imamite* (edited by T.Fahd. Collogue du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoirs des religions de Strasbourg. Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 13 - 30

همو ، «آثار دینی عربی : تشیع »

" Religiöse Literatur in arabischer Sprache: Die Šīʿa", in *Grundriss der arabischen Philologie* (edited by Helmut Gätje. Wiesbaden: Reichert, 1987), 2:366 - 7.

۳ ـ م . ج . مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*.

M.J. McDermott, *The Theology of al - Shaikh al* - Mufid (d. 413 / 1022) (Recherches. Nouvelle série: A. Langue arab et Pensée islamique, Vol. 10. Persian studies series, no.9. Beirut: Dar el - Machreq, 1978).

[مارتین مکدرموت، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، سلسله دانش ایرانی ۳۵، تهران، ۱۳۶۳]

۴ ـ د.سوردل، « امامیه از دید شیخ مفید ».

لذا بدرستی می‌توان گفت که پیوند معتزله و امامیّه به یکدیگر، تا زمان شریف مرتضی (علم الهدی)، که با وجود او این امتزاج به شکل نهایی خود رسیده بود، بررسی شده است.[۱]

اندک زمانی پس از دوران شیخ طوسی (ف ۴۶۰)، که شاگرد شریف مرتضی بود و در مسائل کلامی[۲] از استاد خود پیروی می‌کرد، شکوفایی مذهب معتزلی ـ امامی متأخر که تاکنون کمتر شناخته شده است، آغاز شد. ویلفرد مادلونگ متذکر شده که این گسترش بیشتر بر اثر نفوذ مذهب ابوالحسین بصری و پیروان او بوده است.[۳]

ابوالحسین بصری (ف ۴۳۶) شاگرد قاضی عبدالجبار (ف ۴۱۵) آرای کلامی مستقلی داشت که مذهب او را مذهب ابوهاشم جُبّایی (ف ۳۲۱) متمایز می‌ساخت.[۴] به رغم انتقادهای زیاد بهشمیّه و ردّیه‌نویسان بعدی، دایر بر اینکه او فلسفه را در پوشش علم کلام[۵]

D. Sourdel, "L'Imamisme vu par le Cheikh al-Mufíd" , Revue des études islamiques 40 (1972) ; 217 - 296 .

این مقاله شامل ترجمهٔ *اوائل المقالات* شیخ مفید می‌باشد. همو ، «تصورات امامیه در ابتدای قرن ششم هجری بر اساس نظریات شیخ مفید ».

Sourdel, D. "Les Conceptions Imámites au début du XIe siécle d'apres le Shaykh al - Mufíd." In *Islamic Civilisation* 950 - 1150 , edited by D.S. Richards, 186 - 200. Oxford: Cassirer,1973.

۱ ـ مادلونگ ، «*اندیشه‌های کلامی امامیه و معتزله*»، ۲۷.

۲ ـ آرای کلامی او را می‌توان از *اقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، (به اهتمام حسن سعید تهرانی، قم، خیام، ۱۴۰۰ ه) و کتاب *تمهید الاصول فی علم الکلام*، (به اهتمام عبدالحسین مشکوة الدینی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۱۸۳۵، تهران، چاپ دانشگاه تهران ، ۱۳۶۲) او که شرحی است بر باب کلام *جمل العلم و العمل* شریف مرتضی استنباط کرد.

۳ ـ مادلونگ، «*اندیشه‌های کلامی امامیه و معتزله*»، ۲۷ ، ۲۸ ؛ همو، «آثار دینی عربی : تشیع » ۳۶۵ به بعد.

۴ ـ مادلونگ ، «ابوالحسین بصری» در *دایرة المعارف اسلام* .

The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition . Edited by H. Gibb et al. Leiden ; Brill, 1960. تکمله جزوه ۱ ـ ۲ : ۲۵ ـ ۲۶ ؛ همو، «آثار دینی عربی : کلام»، ۲۰ : ۳۲۹.

" Religiöse Literatur in arabischer sprache: Der Kalám." in *Grundriss der arabischen philologie*, edited by Helmut Gätje, 2:326 - 37 . Wiesbaden: Reichert, 1987 .

د. زیماره، «ابوالحسین بصری » در دانشنامه ایران ۱/۱ : ۳۲۴ به بعد.

Encyclopaedia Iranica. Edited by E.Yarshater. London, Boston and Henley : Routledge and Kegan Paul, 1985 - .

احمد بن یحیی بن المرتضی ، *طبقات المعتزله* (به اهتمام د. دیوالد ـ ویلتسر ، کتابخانه اسلامی، ج ۲۱ ، ویسبادن اشتاینر ۱۹۶۱) ۱۱۹.

۵ ـ ابن مرتضی ، ۱۱۹.

آورده است، توفیق نظریات ابوالحسین به اندازه‌ای بود که مذهب او را همردیف مذهب بهشمیه قرارداد.[۱] آرای او بعداً مورد قبول معتزلیان زیدی[۲] و تا حد وسیعتری مورد قبول معتزلیان امامی[۳] واقع شد و در نتیجه دوام مذهب او بیش از دوران تعلیمات بهشمیه بود.

منابع بازسازی اندیشه‌های کلامی ابوالحسین بصری و تمامی آثار کلامی او، که از بین رفته است،[۴] نوشتهٔ یکی از پیروان بعدی او، رکن الدین محمودبن ملاحمی (ف ۵۳۶) یعنی رسالهٔ مختصر *کتاب الفائق فی اصول الدین*[۵] و کتاب جامعتر *المعتمد فی اصول الدین*[۶] می‌باشد که فقط قسمتی از آن باقی مانده است. *کتاب الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء*، تألیف تقی الدین النجرانی (یا بحرانی) العجالی (ضبط آن نامعلوم است)، و از شرح احوال او اطلاع زیادی در دست نیست، کتابی نسبتاً با ارزش است.[۷] این کتاب که اختلاف عقیدهٔ بهشمیه را با مذهب ابوالحسین بصری بخوبی بیان می‌کند، بین سالهای ۵۳۶

---

۱ ـ مثلاً فخرالدین رازی نقل می‌کند که در زمان او مذهب ابوالحسین بصری و بهشمیه آخرین مذهبهای فعّال معتزلی بودند؛ رک: فخرالدین رازی، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین* (به اهتمام طه عبدالرؤوف سعد و مصطفی الهواری من تراث الرازی، شماره ۲، قاهره ۱۳۹۸)، ۴۲.

۲ ـ ابن مرتضی، ۱۱۹؛ و. مادلونگ، *امام قاسم بن ابراهیم و معتقدات زیدیه*،

W. Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn Ibrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur der islamischen Orients, neue Folge vol.1. Berlin: De Gruyter, 1965) , 55 .

۳ ـ *ابن مرتضی*، ۱۱۹.

۴ ـ در مورد آثار کلامی از بین رفته او رک: و.ویلیام «ابوالحسین بصری» *دایرة المعارف اسلام*، تکمله، جزوه، ۱ ـ ۲ : ۲۵.

۵ ـ رکن‌الدین‌بن ملاحمی *کتاب‌الفائق فی اصول الدین* (نسخه خطی، صنعا، *جامع‌الکبیر*، *علم الکلام*، ۵۳).

۶ ـ رکن‌الدین بن ملاحمی، کتاب *المعتمد فی اصول الدین* (به اهتمام م. ج. مکدرموت و و.مادلونگ، لندن، الهدی، ۱۹۹۱).

۷ ـ تقی الدین الدین بحرانی (یا نجرانی) العجالی (ضبط آن نامعلوم است)، *الکامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء* (نسخه خطی لیدن OR ۴۸۷). گزیده‌هایی از این کتاب را السید الشاهد با عنوان

Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilischen Erkinntnistheori nach der Darstellung des Taqiaddin al - Nagrání (Islamkundliche Untersuchungen, vol.89. Berlin : Klaus schwarz. 1983)

تصحیح و چاپ کرده است. در مورد این کتاب نیز رک: و.مادلونگ، «مروری به مسأله فلسفه مابعدالطبیعه از نظر معتزلیان متأخر».

W. Madelung, "Review of *Das Problem der tranaszendentalen sinnlichen Wahrnehmung* by E.Elshahed, " *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1987): 128-9.

و ۶۷۵ نوشته شده است.[۱] نشانه‌های صریحی وجود دارد که معتزله امامی تا پایان قرن ششم اصول مذهب ابوالحسین بصری را پذیرفته بودند. سدید الدین محمود بن علی بن الحسن الحمّصی الرازی (ف بعد از سال ۶۰۰) اولین امامی مذهبی است که پیرو این مذهب شناخته شده است.[۲] گسترش مذهب معتزلی امامی با وجود نصیرالدین طوسی (ف ۶۷۲) کمال الدین میثم بن میثم بحرانی (ف ۶۹۹) و حسن بن یوسف بن مطهّر حلّی، معروف به علامهٔ حلّی (ف ۷۲۶) به اوج کمال رسید. از جمع این دانشمندان، علامهٔ حلّی ممتازترین و پرکارترین نویسنده در مسائل کلامی است که شهرت کلامی او به واقع تا به امروز رسیده است. یکی از آثار مختصر او به نام *باب حادی عشر* همراه با شرح مقداد سیوری (ف ۸۲۶)، از متون درسی شیعیان در این زمان می‌باشد که از راه ترجمه آن به زبان انگلیسی به‌وسیله و.م.میلر[۳] در دنیای‌غرب نیز شهرتی کامل دارد. علاوه بر کتابهای مختصر متعدد، علامه کتابهای مفصل بسیاری نیز در علم کلام نوشته است. از این رو تعداد زیادی کتاب از او در دست است که بررسی وسیع اندیشه‌های کلامی او را ممکن می‌سازد. این موضوع، با این گستردگی، در مورد خواجه نصیرالدین طوسی که جنبهٔ فلسفی او بر جنبه کلامی‌اش برتری دارد صدق نمی‌کند و آثار کلامی او بحدّی مختصر است که مناسب تحقیق نمی‌باشد.[۴] میثم بحرانی که آرای کلامی او در یگانه کتابش *قواعد المرام فی علم الکلام* بیان شده زمینه‌ای بسیار محدود برای این بحث است.[۵]

در طول قرنهایی که از دوران ابوالحسین بصری تا علامهٔ حلّی سپری شد پیشرفتهای شایانی در اندیشه‌های اسلامی حاصل شد که در بررسی آرای علامه باید آنها را در نظر

---

۱ ـ همان، ۱۲۸.

۲ ـ ابن ملاحمی، معتمد، مقدمه، ۸.

۳ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، *الباب الحادی عشر*.

al - Bábu 'l - Hádí , Ashar. A Treatise on the Principles of shi'ite Theology. Translated by W.M.Miller. London : The Royal Asiatic Society.

۴ ـ مهمترین آثار کلامی او عبارت است از: «تجرید العقائد» (به انضمام کتاب *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، حسن بن یوسف بن مطهر حلی، قم: مکتبة المصطفوی، بی تا)، *فصول فی الاصول* (به اهتمام شاکر عارف و حمید خالصی، العقائد الاسلامیه، ج ۱، بغداد ۱۹۶۰) و «قواعد العقائد» (به انضمام کتاب *کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد*، حسن بن یوسف بن مطهّر حلّی در کتاب *مجمع الرسائل* ۲ ـ ۹۷، قم مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ق).

۵ ـ کمال‌الدین میثم بحرانی، *قواعد المرام فی علم الکلام* (به اهتمام احمد حسینی، من مخطوطات مکتبة آیةالله المرعشی العامه، ش ۳، قم، ۱۴۰۴ ق).

داشته باشیم.

مهمترین آنها، توجه فزایندهٔ متکلمان مختلف به اندیشه‌های فلسفی ابن‌سینا (ف ۴۲۸) می‌باشد که همعصر ابوالحسین بصری بود. گرچه متکلمان بنابر رسم دیرینهٔ خود با همهٔ اصول فلسفی مغایر آرای کلامی خود مخالفت می‌کردند، با وجود این بی‌میل نبودند که اصطلاحات فلسفی و حتی شیوهٔ فلسفی را تا آن جا که با اصول کلامی آنان سازگار بود به کار برند.

ابوالحسین بصری که ظاهراً فلسفه را از دانشمندی مسیحی به نام ابوعلی بن السمح[۱] آموخته بود، از نظر نویسندگان بعدی مانند شهرستانی (ف ۵۴۸) و ابن قفطی (ف ۶۴۶) عمیقاً متأثر از افکار فیلسوفان بوده است.[۲] این نظریه مورد بحث محققّان امروزی نیز می‌باشد و به بررسی بیشتری نیاز دارد.[۳] تأثیر عمیق شیوهٔ فلسفی را می‌توان بسادگی در آثار فخرالدین رازی (ف ۶۰۶) مشاهده کرد. شهرت او از آن جهت است که آنچه را سلف او غزالی (ف ۵۰۵) آغاز کرده بود و آنچه را ابن خلدون طریقه متأخران[۴] در علم کلام اشعریان می‌داند، با آمیختن بی قید و شرط مفاهیم و اصطلاحات فلسفی و کلامی به حد کمال رساند.

در هر حال، به رغم گزینش این مفاهیم فلسفی سنتی، رازی نظری بسیار انتقادی نسبت

---

۱ ـ رک: س.م. اشترن «ابن السمح» *مجلهٔ انجمن سلطنتی آسیایی* *Journal of the Royat Asiatic Society* (۱۹۵۶): ۳۱ ـ ۴۴.

۲ ـ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل* (به اهتمام عبدالعزیز محمد الوکیل، قاهره ۱۳۷۸)، ۱ : ۸۵؛ همو، *نهایة الاقدام فی علم الکلام* (به اهتمام ا.گیوم، آکسفورد، ۱۹۳۴)، ۲۲۱؛ جمال الدین ابوالحسن علی بن قفطی، *تاریخ الحکما* (به اهتمام ج.لیپرت، لیپزیک ۱۹۰۳)، ۴ـ۲۹۳.

۳ ـ د. ژیماره («ابوالحسین بصری» *دانشنامه ایران*، ۱/۱ : ۳۲۴)، بدون هیچ بحثی درباره تصوراتش شک دارد که آیا نظر س.اشترن که او را با ابوالحسین نامی (همنام او) از شاگردان ابن السمح یکی می‌داند صحیح است یا خیر. به علاوه او تصور می‌کند که نظر شهرستانی و ابن‌قفطی دربارهٔ تأثیر فلسفه بر آرای ابوالحسین بصری اغراق‌آمیز است.

۴ ـ ابویزید عبدالرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمه (به اهتمام علی عبدالواحد وافی، قاهره ۱۳۷۶ ـ ۱۳۸۲)، ۳: ۱۰۴۸؛ هر چند ابن خلدون معتقد است که غزالی بنیانگذار این روش جدید تفکر کلامی است، نباید سهم او را در این علم بیش از اندازه بدانیم. به رغم تحقیقات فلسفی او که سبب تألیف *مقاصد الفلاسفه* (کتابی بی طرف در رای فلسفی) و *تهافت الفلاسفه* (کتابی در رد فلسفه) او شد، توجه خاص غزالی به علم کلام نبود. به علاوه او در شرح عقاید کلامی‌اش، *اقتصاد فی الاعتقاد* نظریاتی محتاطانه و قدیمی‌تر بیان می‌کند، در حقیقت فخرالدین رازی بود که به بسط علم کلام پرداخت.

به اصول کلی فلسفه داشت و در شیوهٔ اشعری خود آن را رعایت می‌کرد. البته بحث از *مباحث المَشرقیه*، که او آن را در جوانی و به پیروی از آرای فلسفی استادش ابوالبرکات بغدادی[۱] (ف ۵۶۰) نوشته بود، از این مقال بیرون است.

از خصوصیات ویژهٔ کلام رازی آن است که او اغلب مفاهیم کلامی ابوالحسین بصری را بر می‌گزید و آن را به گونه‌ای تعبیر و تفسیر می‌کرد که بیشتر تأییدی بود بر نظر اشعریان نه معتزلیان.[۲] رازی در پرتو شیوهٔ فلسفی، اغلب اصطلاحات فلسفی را برای بیان آرای خود به کار می‌گرفت که بجز این مورد همه براساس شیوه‌های ابوالحسین بود. نشانه‌های روشنی وجود دارد که رازی عمیقاً با شیوهٔ مذهبی ابوالحسین بصری آشنا بوده است. ضمن دیدارش از خوارزم او درگیر بحثهایی با معتزلیانی شد که به احتمال زیاد از پیروان ابوالحسین بصری، و شاید هم از شاگردان بی واسطه ابن ملاحمی بودند.[۳] به علاوه او اغلب آرای ابوالحسین بصری و ابن ملاحمی را هر از گاهی از کتاب التصفّح ابوالحسین نقل می‌کرد.[۴]

آموزه‌های کلامی رازی را از کتابهای کلامی چاپ شده او مانند کتاب *الاربعین فی اصول الدین*[۵]، *مُحَصَّل*[۶]، *معالم اصول الدین*[۷] و *مطالب العالیة من العلم الالهی* می‌توان فهمید. *تفسیر کبیر* او منبع پرارزش دیگری است دربارهٔ اندیشه‌های او.[۸] کتاب *نهایة العقول*

---

۱ ـ س. پینز، «ابوالبرکات»، *دایرة المعارف اسلام*، ۱: ۱۱۳.

۲ ـ ابن مرتضی (۱۱۹)، مثلاً متذکر شده که رازی در بحث کلام لطیف و غیره از ابوالحسین بصری و ابن‌ملاحمی پیروی می‌کرد.

۳ ـ ابن ملاحمی، معتمد، مقدمه ص ۵ به بعد.

۴ ـ مثلاً، فخرالدین رازی، *المطالب العالیه من العلم الالهی* (به اهتمام احمد حجازی سقّاء، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷)، ۳: ۷ ـ ۳۲۶.

۵ ـ فخرالدین رازی، کتاب *الاربعین فی اصول الدین* (حیدر آباد: *دائرة المعارف العثمانیة* ۱۳۵۳).

۶ ـ فخرالدین رازی، *مُحَصَّل افکار المتقدمین و المتأخرین* (به اهتمام طه عبدالرؤوف سعد. من تراث الرازی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۴).

۷ ـ فخرالدین رازی، *معالم اصول الدین* (به اهتمام طه عبدالرؤوف سعد. من تراث الرازی ش ۳، قاهره ۱۹۷۹).

۸ ـ فخرالدین رازی، *التفسیر الکبیر* (بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۵)؛ در مورد ترتیب تاریخی این آثار رک:د. ژیماره، *نظریات فعل آدمی در کلام اسلامی*

D. Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Etudes musulmane. vol. 24. Paris : Vrin. 1980), 136 - 7 .

في *درایة الاصول* او به صورت خطی باقی مانده است

هدف ما در این رساله بررسی این نکته است که اصول عقاید علامهٔ حلّی تا چه حد مستقیماً مبتنی بر آرای ابوالحسین بصری و پیروان اوست و اندیشه‌های فخرالدین رازی و شیوهٔ ابن‌سینا تا چه اندازه در اصول کلامی او مؤثر بوده است. در مورد تأثیر شیوهٔ فلسفی، بهتر است استنباط علامه را از فلسفه با مقام استادش نصیرالدین طوسی، که به حق فیلسوف است نه متکلم، مقایسه کنیم.

یاد و سپاس

این رساله تحقیقی در سال ۱۹۹۰ برای اخذ درجهٔ دکترا از دانشگاه آکسفورد نوشته شد. این تحقیق به راهنمایی پروفسور ویلفرد مادِلونگ انجام گرفت، که بدون الهام از او و تشویق و راهنمایی همه جانبه‌اش انجام چنین کاری غیر ممکن بود و بدین وسیله صمیمانه‌ترین و عمیقترین سپاس خود را تقدیم او می‌کنم.

همچنین آرزو دارم از پروفسور اتان کولبرگ، دکتر نورمن کالدر و دکتر فریتس زیمرمان برای پیشنهادها و نکته‌بینیهای ارزنده‌شان و نیز از مایر ویکتور براون برای ویراستاری این متن سپاسگزاری کنم. علاوه براین لازم است از موقوفات فردریک ـ نومن برای کمکهای مالی وازگرد و نیکلهان برای چاپ این رساله در مجموعه «بررسیهای علوم اسلامی» صمیمانه تشکر کنم.

فصل ۱

شرح احوال علاّمه حلّی

۱ ـ دوران زندگی و خاندان او

حسن بن یوسف بن مطهّر حلّی، ملقب به علاّمهٔ حلّی، در سال ۶۴۸ هجری در حلّه به دنیا آمد. گفتار خود علامه مؤیّد این بیان است. هر چند اختلافهایی ناچیز در مورد تاریخ دقیق تولّد او وجود دارد. او در کتاب خلاصه‌اش تولد خود را در ۲۹ رمضان ذکر می‌کند،[۱] اما در *اجوبة المسائل المهنائیة* خود از قول پدرش نقل می‌کند که تولدش در ۲۷ رمضان بوده است.[۲] سید محسن امین‌العاملی علت این اختلاف را سهو در کتابت می‌داند زیرا اعداد ۷ و ۹ بسیار شبیه یکدیگرند.[۳]

علاّمه در ۲۰ یا ۲۱ محرم سال ۷۲۶ در زادگاهش حلّه، درگذشت.[۴] همهٔ تذکره‌نویسان، بجز افندی، بر این سال اتفاق‌نظر دارند و او، به اشتباه، سال درگذشت علامه

---

۱ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی ، *رجال العلاّمه* (به اهتمام محمد صادق بحرالعلوم نجف : حیدریه ، ۱۹۶۱)، ۴۸.

۲ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی ،*اجوبة المسائل المهنائیه* (قم : خیام ، ۱۴۰۱ ق) ، ۱۳۹ .

۳ ـ سید محسن امین العاملی، *اعیان الشیعه* (دمشق ، ۱۹۴۶ ـ ۱۹۸۲) ، ۲۴ : ۲۲۲ .

۴ ـ امین العاملی، ۲۴:۲۲۳ ؛ نیز ر.ک: عبدالنبی بن علی الکاظمی ، *تکملة الرجال* (به اهتمام محمد صادق بحرالعلوم، نجف: الآداب ۱۹۷۱) ۱:۳۱۵، که روز ۲۹ محرم ۷۲۶ را نقل می‌کند. محمد باقر خوانساری در *روضات الجنات*، (قم، ۱۹۸۷، ۲:۲۸۲) و قاضی نورالله شوشتری در *مجالس المؤمنین*(تهران ۱۳۶۵ هـ. ش ۱:۵۷۴) ۲۱ محرم را نقل می‌کند. محمد بن علی استرآبادی، منهج *المقال فی تحقیق احوال الرجال* (تهران ۱۳۰۶، ۱۰۹) ۱۹ محرم را ذکر می‌کند. این نیز ممکن است سهو باشد؛ ر.ک: امین‌العاملی، ۲۴ : ۲۲۳؛ نیز ر.ک: علامه حلّی، *رجال* ، ۴۹ شماره ۱، که از قول فخرالمحققین تاریخ فوت پدرش ۱۱ محرم نقل شده است.

او رفت و مراتب وفاداری مردم حله را به عرض رساند.[۱]

مادر علامه از خاندان بنی سعید بود.[۲] برادرش رضی الدین،[۳] صاحب کتاب *العُدد القویه*[۴] سیزده سال بزرگتر از علاّمه بود و بر حسب روایات پیش از او در گذشت.[۵] علاّمه خواهری نیز داشت که همسر مجدالدین الفوارس بود.[۶] این زوج صاحب پنج فرزند بودند.[۷] دو تن از آنان، عمیدالدین عبدالله الاعرجی الحسینی (۶۸۱ ـ ۷۵۴) و ضیاء الدین (۶۸۳ ـ بعد از ۷۴۰) از شاگردان علاّمه بودند و شرحهایی بر کتابهای او نوشتند.[۸]

۲ ـ استادان علامه

علاّمه ابتدا در زادگاهش ، حله، تحت سرپرستی پدرش[۹] و نجم الدین جعفر بن محمد ابن سعید حلّی معروف به محقق اول (ف ۶۷۶)[۱۰] دائی خود[۱۱] مشغول تحصیل بود.

با توجه به اجازه‌هایی که بعداً برای شاگردانش صادر کرد، احتمالاً پایه‌های علمی خود را در این زمان استوار ساخت. او در حدیث، کتابهای مهم شیعه مانند *کافی* کلینی و تألیفات

---

۱ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین* (نجف : دارالکتب التجاریة ۱۳۷۱)، ۲۸ . در این مورد نیز ر.ک: عبدالله بن فضل الله وصّاف، کتاب *مستطاب وصّاف*، (تهران ۱۳۳۸)، ۳۶ ؛ عبدالمحمد آیتی، *تحریر تاریخ وصّاف* (تهران ۱۳۴۶)، ۱۹ ؛ اشتروتمان، ۴۲ به بعد . کمال الدین عبدالرزاق بن احمد بن فُوَطی (*الحوادث الجامعة و التجارب النافعة فی المئة السّابعة*، به اهتمام مصطفی جواد، بغداد: مکتبة العربیه ، ۱۳۵۱ ، ۳۳۰) از یوسف بن مطهر نام نبرده است.

۲ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، *نهج الحق و کشف الصدق* (به اهتمام فرج الله حسینی و رضا صدر، بیروت ۱۹۸۲)، مقدمه، ۸ .

۳ ـ در مورد او ر.ک: یوسف بن احمد بحرانی ، *لؤلؤة البحرین* (به اهتمام محمد صادق بحرالعلوم ، نجف : النعمان ۱۳۸۶)، ۲۶۶ ؛ خوانساری، ۴:۵ ـ ۳۴۴ (ش ۴۰۸).

۴ ـ ر.ک: محمد محسن آقا بزرگ تهرانی، *الذریعه الی تصانیف الشیعه* (تهران، ۱۳۵۵ ـ ۱۴۰۵ ق) ، ۱۵ : ۲۳۲ (ش ۱۵۱۴).

۵ ـ بحرانی، ۲۶۶ ش ۱ ؛ در ۲۸ محرم ۷۰۳ رضی الدین اجازه‌ای برای زین الدین استرآبادی صادر کرد. (ر.ک: آقا بزرگ، *الذریعه*، ۱ : ۲۲۳ (ش . ۱۱۷)؛ همو، *طبقات أعلام الشیعه* (بیروت : دارالکتاب العربی ، ۵ ـ ۱۹۷۱)، ۵ : ۱۳۹ ؛ بنابر این سال در گذشت او بین ابتدای سال ۷۰۳ و ابتدای سال ۷۲۶ می‌باشد.

۶ ـ در مورد او ر.ک: بحرانی ، ۱۹۹ ـ ۲۱۰ (ش ۷۶) .

۷ ـ بحرانی ، ۱۹۹ ش ۱۶ .

۸ ـ بعداً می‌بینیم.

۹ ـ علامه حلی، «اجازه کبیره » ۶۲ .

۱۰ ـ همان ، ۳ ـ ۶۲ ، در مورد او ر.ک: افندی ، ۱ : ۱۰۳ به بعد.

۱۱ ـ افندی ، ۱ : ۳۵۹ ؛ نیز خوانساری، ۲ : ۲۷۷ .

مختلف شیخ طوسی و ابن‌بابویه[۱] به اضافه کتابهای مهم اهل سنّت، مانند *موطّا* مالک بن انس،[۲] صحیح بخاری،[۳] مسند احمد بن حنبل[۴] و سنن ابوداوود[۵] را فرا گرفته بود. تحصیلات او نزد پدرش شامل علم الحدیث و درایة الحدیث نیز می‌شد.[۶] درعلم کلام با آثار معتزلیان شیعی مانند شیخ مفید، سید مرتضی (علم الهدی) و شیخ طوسی آشنا شد. در تمام این رشته‌ها ظاهراً پدرش بزرگترین مربی او بود.[۷] در فقه، محقّق اول بزرگترین فقیه عصر خود،[۸] در تعلیم و تربیت او اهمیتی ویژه داشت.[۹] علامه علم تفسیر قرآن[۱۰] و صرف و نحو[۱۱] را نیز از پدر آموخت.

علاوه بر پدر جمال الدین طاووس (ف ۶۷۳)[۱۲] و رضی الدین طاووس (ف ۶۶۴)[۱۳] دو برادر از خاندان فقهای بزرگ حلّه ، از جمله استادان او در این دوره بودند.[۱۴] نقل شده است که این دو برادر علاوه بر کتابهای خود کتابهای بزرگان پیشین شیعه مانند ابن‌بابویه، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی را به او آموختند. از اجازه‌های علامه برمی‌آید که رضی‌الدین طاووس در تربیت او سهم کمتری از برادرش جمال الدین داشته است.[۱۵] و دلیل این امر احتمالاً اشتغال رضی‌الدین به مسایل سیاسی بود. در سال ۶۶۱ رضی الدین به

---

۱ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، «اجازة للسیّد مهنأبن سنان»، در *بحار الانوار* مجلسی ، ۱۰۷ : ۱۴۶ .
۲ ـ علامه حلی؛ « اجازه کبیره »، ۹۰ .
۳ ـ همان ، ۹ ـ ۸۸ .
۴ ـ همان ، ۸۶ .
۵ ـ همان ، ۹۲ .
۶ ـ همان ، ۸۸ ، ۹۵ .
۷ ـ علامه حلی، *رجال* ، ۲۸۲ ؛ همو، «اجازه کبیره» ۶۸ ـ ۷۰ ؛ ۷ ـ ۱۳۵ .
۸ ـ در مورد فهرستی از کتابهای فقهی او ر.ک: ح.ط مدرسی ، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه : کلیات و کتابشناسی* (لندن ایتاکا ، ۱۹۴۸) ۶۵ ـ ۷۰ .
۹ ـ علامه، «اجازة لمهنأ بن سنان »، ۶ ـ ۱۴۴ ؛ همو ، «اجازه کبیره» ۹۰ ـ ۶۸ نیز ر.ک: خوانساری، ۲ : ۸ ـ ۲۷۷ .
۱۰ ـ علامه « اجازه کبیره » ، ۲ ـ ۹۱ .
۱۱ ـ همان ، ۱۰۲ .
۱۲ ـ در مورد او ر.ک: بحرانی ۴۵ ـ ۲۳۵ (ش ۸۵).
۱۳ ـ در مورد او ر.ک: عمر رضا کحّاله، *معجم المؤلفین* (بیروت، ۸۱ ـ ۱۳۷۶)، ۷ : ۲۴۸ ؛ خوانساری، ۴ : ۳۲۵ به بعد؛ اشتروتمان، ۸۸ ـ ۱۶۸.
۱۴ ـ بحرانی ، ۲۳۶ ش ۷ .
۱۵ ـ (در مورد جمال الدین) علاّمه «اجازة لمهنأبن سنان » ۶۰ ـ ۱۴۴ ؛ «اجازه کبیره» ۹ ـ ۶۸ ؛ (در مورد جمال الدین و رضی الدین ۷ ـ ۱۳۶).

منصب نقابت الطالبیین در عراق برگزیده شد.[۱] منصبی که سه سال و یازده ماه[۲] و احتمالاً تا پایان عمر عهده‌دار آن بود. لذا او، هنگامی که علامه فقط ۱۳ سال داشت، شهر حلّه را ترک کرده بود.

فقیه دیگری که علامه او را از جملهٔ استادان خود نام می‌برد مفید الدین محمد بن جَهم (ف ۶۸۰) می‌باشد.[۳] علاّمه می‌نویسد[۴]، در زمان دیدار خواجه نصیرالدین طوسی از حلّه، محقق، او و یوسف‌بن مطهر [پدر علاّمه] را اعلم علمای کلام و اصول فقه معرفی کرد.[۵] از این نوشته و از روایات مربوط به درگذشت مفید الدین در حلّه[۶] معلوم می‌شود که علامه مراحل مقدماتی آموزش در حله را نزد او گذرانده بود. این قول در مورد استاد دیگر علاّمه به نام نجیب‌الدین الدین یحیی بن یحیی بن سعید هُذَلی (ف ۶۸۶ یا ۶۹۰)،[۱] از خویشاوندان محقّق اول، صادق است . نجیب الدین گرچه در کوفه متولد شد ولی بعداً به حلّه، که طبق روایات در آن درگذشت، هجرت کرد. احتمالاً علامه فقه را از او، که فقیه و مؤلف کتاب مختصر *جامع الشرایع*[۸] بود آموخت.

هر چند علاّمه از صاحبان اجازهٔ خود در نقل کتابهای کلامی ابن ملاحمی نام نمی‌برد، به احتمال زیاد در مراحل مقدماتی تحصیل با این کتابها آشنا بود؛ نوشته‌های ابن ملاحمی بسیار مشهور و حتی نزد رقیبان معتزلی‌اش مانند رضی‌الدین طاووس معروف بود.[۹] هم‌چنین او ذکر نمی‌کند که چه زمانی با *کتاب الکامل* تقی الدین آشنا شد. با وجود این بدون شک او این کتاب را خوانده بود.

استادان علامه در مراحل بعدی تحصیلات او، خواجه نصیرالدین طوسی (ف ۶۷۲)[۱۰]

---

۱ ـ عباس عزّاوی ، *تاریخ العراق بین الاحتلالین* (بغداد، ۱۳۵۳) ۱ : ۲۴۶ .

۲ ـ اشترو تمان ، ۹۳ .

۳ ـ علامه « اجازه کبیره»، ۶۴ ؛ در مورد او ر.ک: بحرانی ۲۶۵ (ش ۹۲).

۴ ـ « اجازه کبیره » ، ۶۴ .

۵ ـ همان ، ۶۴ .

۶ ـ مدرس رضوی ، *احوال و آثار ... استاذ البشر و عقل هادی عشر محمد بن محمد بن الحسن الطوسی*، (انتشارات دانشگاه تهران، ش ۲۸۲. تهران : چاپ دانشگاه تهران ، ۱۳۳۴ شمسی)، ۱۲۹ .

۷ ـ علامه «اجازه کبیره» ، ۶۴ ؛ در مورد او ر.ک: بحرانی ۳ ـ ۲۵۲ (ش ۸۸) ؛ آقا بزرگ ، *الذریعه* ، ۱ : ۴ ـ ۲۶۳ ؛ افندی ، ۵ : ۳۳۴ ـ ۳۴۲ ؛ خوانساری ، ۲ : ۱۸۲ به بعد (ش ۱۷۰).

۸ ـ ر.ک: مدرسی ، ۷۰ .

۹ ـ ر.ک: ابن ملاحمی، معتمد، مقدمه .

۱۰ ـ علامه «اجازه کبیره»، ۶۲ ؛ در مورد او ر.ک: عباس بن محمدرضا قمی، *الکنی و الالقاب* (نجف :

و فقیه شافعی، نجم‌الدین عمر کاتبی قزوینی (ف ۶۷۵)[۱] بودند. خواجه در سال ۶۵۷، در دوران حکومت ایلخان هلاکو، رصدخانه مراغه را بنا کرد.[۲] این رصد خانه نه تنها برای هدفهای فنی ساخته شده بود،[۳] بلکه مدرسه‌ای بود که دانشمندان بسیاری[۴] مانند ابن عبری از انطاکیه و توماجی از چین[۵] و دانش‌پژوهان بی‌شمار دیگری در آنجا گرد آمده بودند[۶] این رصدخانه کتابخانه‌ای داشت که گفته‌اند دارای ۴۰۰/۰۰۰ جلد کتاب بوده و خواجه نصیرالدین از کشورهای مختلف اسلامی آنها را گرد آوری کرده بود.[۷]

حیدریه، ۱۳۷۶)، ۳ : ۸ ـ ۲۱۶ ؛ بحرانی، ۷ـ۲۵۴ (ش ۸۶) ؛ صلاح الدین خلیل بن ایبک صفدی، *الوافی بالوفیات* (به اهتمام هـ. ریتر و س. دِدرینگ و دیگران، کتابخانه اسلامی، ج ۶، استانبول، ـ ۱۹۳۱)، ۱ : ۱۷۹ به بعد ؛ ابوعبدالله محمد بن شاکر کُتُبی، *فوات الوفیات* (به اهتمام محمد محیی الدین عبدالحمید قاهره ۳ـ۱۳۵۱)، ۲ : ۳۰۷ به بعد (ش ۳۶۹)؛ حمدالله مستوفی قزوینی، *تاریخ گزیده* (به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر ۱۳۶۲)، ۶ ـ ۷۰۵؛ خوانساری ۶: ۳۰۰ ـ ۳۱۹؛ امین العاملی ۴۶ : ۴ به بعد (ش ۲۴۴۴) ؛ نیز اشتروتمان ۱۶ ـ ۸۷ ؛ قطب الدین یونینی ، *ذیل مرآت الزمان* (حیدر آباد ، دائرة المعارف العثمانیه ، ۸۰ ـ ۱۳۷۴ ، ۳: ۷۹ ـ ۸۰ ؛ آقا بزرگ ، *طبقات* ، ۴ : ۷۰ ـ ۱۶۸ ؛ اسماعیل بن عمر بن کثیر، *البدایة و النهایه* (قاهره : سعادة ، ۸ ـ ۱۳۵۱) ، ۱۳ : ۸ ـ ۲۶۷ .

۱ ـ علامه حلّی، «اجازه کبیره»، ۶۶ ؛ در مورد او ر.ک: کُتُبی، ۲ : ۱۳۴ ؛ م. محقق، «کاتبی» *دایرة المعارف اسلام* ، ۴ : ۷۶۲.

۲ ـ امین العاملی، ۴۶ : ۱۰ .

۳ ـ در مورد اهمیت این رصدخانه ر.ک: ا.س. کِنِدی « علوم دقیقه در ایران در عهد سلجوقی و مغول »، در *تاریخ ایران کمبریج* (ویراستهٔ ج.ا.بویل، کمبریج ، چاپ دانشگاه کمبریج ۱۹۶۸)، ۵ : ۶۶۸ به بعد.

۴ ـ ابوالفرج عبری، مختصر *تاریخ الدول* (به اهتمام ا.صالحانی، بیروت، ۱۸۹۰)، ۵۰۰ ؛ ابن‌کثیر، ۱۳ : ۲۶۸ .

۵ ـ عبدالله نعیمه، *فلاسفة الشیعه* (بیروت: الحیاة ، ۱۹۶۲) ، ۴۸۴ ؛ نیز ر.ک: ج.ا.بویل، «معرفی مشروح زیج ایلخانی نصیرالدین طوسی»، مجله *تحقیقات سامی* ۸ (۱۹۶۳) .

J.A.Boyle, " The Longer Introduction to the 'Zij - ı - Ilkhani ' of Nasir ad - Din Tusi" , "*Journal of Semetic Studies* 8 (1963) : 253;

امین العاملی، ۴۶:۱۱ ؛ هـ. ی؛ زه مان «آلات رصدخانه مراغه»، ۱۱۹ .

H.J.Seemann, "Die Instrumente der Sternwarte zu Maragha nach den Mitteilungen von al - 'Urdi, " *Sitzungsbericht der phisikalisch - medizinischen Sozeität zu Erlangen* 60 (1928): 119 .

۶ ـ ر.ک: ابن کثیر، ۱۳ : ۲۶۸ ؛ کمال الدین فُوَطی ، *تلخیص مجمع الاداب فی معجم الالقاب* (به اهتمام مصطفی جواد، بغداد، ۱۹۶۲)، ۱/۴، مقدمه، ۱۷ ؛ امین العاملی، ۴۶ : ۱۱ ؛ مصطفی جواد، «اهتمام نصیرالدین الطوسی باحیاءالثقافة الاسلامیه ایام المغول»، در *یادنامه خواجه نصیرالدین طوسی* (انتشارات دانشگاه تهران، ش ۴۱۶ ، تهران: چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۶ ش)، ۸ ـ ۹۷ ؛ صایلی، «خواجه نصیرالدین طوسی و رصدخانهٔ مراغه» همان ، ۷ ـ ۶۶ ؛ آقا بزرگ، *طبقات* ، ۴ : ۱۷۰ .

۷ ـ صفدی ، ۱ : ۱۷۹ ؛ نیز بویل ، ۲۴۷ ؛ ابن فوطی ، مجمع ، ۲/۴، مقدمه، ۱۷ ؛ امین العاملی ، ۴۶ : ۱۱ ؛

کاتبی یکی از چهار نفر بنیانگذاران این رصدخانه بود که هلاکو، به درخواست خواجه نصیرالدین ، آنان را به مراغه دعوت کرده بود. علاوه بر کاتبی، مؤید الدین عُرضی (ف ۶۶۴)از دمشق،[۱] فخرالدین خلاطی (ف ۶۸۰) از تفلیس [۲] و فخرالدین مراغی (ف ۶۶۷) از موصل از این جمله بودند.[۳]

ظاهراً روایتی که حضور علامه را در مراغه تأیید کند در دست نیست. جامعترین منبع رجالی که احتمالاً می‌توانست حاوی اطلاعاتی در این زمینه باشد، *تلخیص مجمع الآداب* ابن‌فوطی (ف ۷۲۳)[۴] است که قسمتی از آن از جمله بخشی که شامل شرح حال علاّمه بوده از بین رفته است.[۵] علامه، خواجه نصیرالدین و کاتبی را از جملهٔ استادان خود نام می‌برد اما نمی‌گوید در کجا در محضر آنان تلمذ کرده است. ولی بنابر شواهد موجود می‌توان با اطمینان پذیرفت که او در مراغه تحصیل کرده است. خواجه نصیرالدین از سال ۶۵۷ در مراغه کار می‌کرد و بر حسب وظیفه‌ای که در سمت وزارت اوقاف داشت فقط چند باری برای بازرسی از موقوفات این شهر را ترک کرد.[۶] علاوه بر این گاهی ایلخان اباقا از خواجه نصیرالدین تقاضا می‌کرد که به عنوان مشاور سیاسی او را در سفرهایش همراهی کند. نقل شده که در سال ۶۶۲ خواجه نصیرالدین برای بازرسی از موقوفات و جمع آوری کتاب برای کتابخانهٔ مراغه از چند منطقه در عراق دیدن کرد.[۷] در سال ۶۷۲ او، همراه با ایلخان اباقا، برای بازرسی از موقوفات و وضع مدرسان و قاضیان از قوسان،

مدرس رضوی، *احوال* ، ۳۱ ؛ سمت او در وزارت اوقاف تأثیر زیادی در این مورد داشت چون او در این سمت توانست کتابهای زیادی را از سرزمینهای دیگر به مراغه بیاورد.

۱ ـ در مورد او ر.ک: زه‌مان ۴ ـ ۱۱۱ .

۲ ـ در مورد او ر.ک: ابن فوطی، مجمع ، ۳/۴: ۶ ـ ۲۱۵ (ش ۲۱۷۵).

۳ ـ بویل، ۲۴۷ ؛ حمدالله مستوفی، ۵۹۰ ؛ ابن عبری ، ۵۰۱ ؛ خواجه رشیدالدین، *جامع التواریخ* (به اهتمام بهمن کریمی، تهران، اقبال ، ۱۳۳۸) ، ۲ : ۷۱۸ ؛ نیز ر.ک: مدرس رضوی، *احوال* ، ۲۷ ـ ۲۸ ؛ در مورد سایر علمایی که در مراغه کار می‌کردند. ر.ک: نعیمه ، ۴ ـ ۴۸۳ .

۴ ـ ابن فوطی از سال ۶۶۰ به مدت ۱۳ سال در مراغه اقامت کرد و در این مدت بیشتر فلسفه و نجوم را از خواجه آموخت. ر.ک: ناجی معروف ، *تاریخ علماء المستنصریه* (بغداد : العانی ۱۳۷۹)، ۲۸۸ . او به مدت ۱۰ سال کتابدار رصد خانه مراغه بود؛ نیز ر.ک: همان ۲۹۹ .

۵ ـ در مورد بخش موجود کتاب ر.ک: روز نتال «ابن فوطی» *دایرة المعارف اسلام*، ۳ : ۷۶۹ .

۶ ـ ابن عبری ، ۵۰۰ .

۷ ـ عزّاوی ، ۱ : ۲۴۷ .

واسط و بغداد دیدن کرد.[۱] چون معلوم است که خواجه نصیرالدین در همان سال در بغداد درگذشته بود،[۲] احتمالاً مرگ او در ضمن همین سفر بوده است. صفدی نقل کرده که خواجه در این سفر دومش به بغداد که چند سالی طول کشید تعدادی دانش‌پژوه همراه خود از مراغه آورده بود و تا زمان مرگش در بغداد به آنها درس می‌داد،[۳] امّا هیچ مورخ دیگری این را تأیید نمی‌کند.[۴] بنابر این به احتمال زیاد علّامه در مراغه در محضر خواجه نصیرالدین دانش آموخته بود، اما گمان می‌رود که این دوره بسیار کوتاه بوده زیرا در زمان درگذشت خواجه بیش از ۲۴ سال از سن علامه نگذشته بود.

احتمالاً علّامه در مراغه موفق به دیدار کاتبی نیز شده بود. هر چند نقل شده که کاتبی اندکی قبل از مرگش از مراغه برای تدریس به جوین رفت،[۵] اما تاریخ دقیق این هجرت ذکر نشده است. در سال ۶۷۰ یعنی پنج سال قبل از وفاتش او قطعاً در مراغه می‌زیست.[۶]

تأثیر این دو عالم بر علّامه را باید تأثیری سازنده دانست. خود او نقل می‌کند که فلسفه، مخصوصاً مبحث الهیات از کتاب *شفای* ابن‌سینا[۷] و نیز کتاب *التذکرة فی العلم الهیئة* خواجه نصیرالدین طوسی را نزد خواجه خوانده است.[۸] علاوه بر این علامه بر دو کتاب خواجه در علم کلام یعنی *تجرید العقائد* و *قواعد العقائد* و بر *منطق التجرید* او در منطق، شرحهایی نوشته بود و از حاشیه‌ای بر کتاب *منتهی المطلب* چنین بر می‌آید که او علم فقه را نیز از خواجه آموخته بود.[۹] هر چند این امر بعید به نظر می‌رسد.

---

۱ ـ ابن فوطی، *حوادث*، ۳۷۵.

۲ ـ همان، ۳۸۰؛ نیز محمد مدرسی زنجانی، *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی* (تهران، موسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳) ۷۵ به بعد.

۳ ـ صفدی، ۱: ۱۸۳؛ نیز کُتُبی، ۲: ۳۱۲.

۴ ـ مثلاً ر.ک: صایلی، ۶۴.

۵ ـ مدرس رضوی، *احوال*، ۱۷۳.

۶ ـ رک: معروف، ۶۳ روایتی از محیی‌الدین عباسی نقل شده که در سال ۶۷۰ وارد مراغه شد تا از خواجه نصیرالدین و کاتبی کسب علم کند. نیز ر.ک: مدرس رضوی، *احوال*، ۱۵۱؛ زنجانی ۲۱۰ به بعد.

۷ ـ علامه، «اجازه کبیره»، ۶۲: نیز، عبدالحی بن احمد عماد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، (قاهره قدسی، ۱۳۵۰)، ۵: ۳۴۰ که از اهمیت تدریس فلسفه ابن‌سینا در مراغه نام می‌برد.

۸ ـ علامه، «اجازه کبیره»، ۶۲.

۹ ـ ر.ک: زنجانی، ۴۱؛ اما بعضی از تذکره نویسان معتقدند که خواجه علم فقه را از علامه آموخت. ر.ک: محمد بن الحسن الحرالعاملی، *الامل الآمل* (به اهتمام احمد الحسینی، نجف؛ آداب ۱۳۵۸ هـ)، ۲: ۸۱؛ س. ظاهر، «نصیرالدین طوسی» مجله دانشکده عربی دمشق ۳۶ (۱۹۶۱): ۲۴۱. این احتمال بعید است. *Revue*

علامه با راهنمایی کاتبی فلسفه و هم منطق را از او آموخت.[۱] بعداً او تفسیرهایی بر هر دو کتاب مهم کاتبی، یعنی *رسالة الشمسیهٔ* او در منطق و *حکمة العین* در مابعدالطبیعه و علوم طبیعی نوشت. کاتبی نیز علامه را با سه تن از نویسندگان مهم سلف آشنا کرد. یکی از این سه مفضل بن عمر ابهری (ف ۶۶۳)[۲]، فیلسوف، ریاضی‌دان و منجمی بزرگ و صاحب کتاب *هدایة الحکمة* و کتاب *الایساغوجی* بود. او بعداً کتابهای فخرالدین رازی (ف ۶۰۶) را به علامه آموخت.[۳] علامه کتابهای محمد بن نامور بن عبدالملک خونجی (ف ۶۴۶)[۴] را که نویسندهٔ کتابهای نجوم و منطق بود از کاتبی آموخت.

گمان می‌رود که علامه، میثم بحرانی (ف ۶۹۹)[۵] را که فیلسوف و متکلمی بزرگ بود درک کرده باشد. چون میثم بحرانی شاگرد خواجه بود و بحثهای مداومی با او داشت،[۶] احتمال می‌رود که مدتی در مراغه اقامت گزیده باشد.

مشخص نیست علاّمه در چه زمانی از مراغه هجرت کرد امّا دلیلی بر این که بعد از درگذشت خواجه در سال ۶۷۲ در مراغه مانده باشد در دست نیست.[۷]

---

de l'Académie Arabe de Damas 36 (1961) : 241.

۱ ـ علامه، «اجازه کبیره» ، ۶۶.

۲ ـ همان ، ۸ ـ ۶۷ ؛ نیز فخرالمحققین، «اجازه لمهنأ بن سنان» ۱۵۱ ، در مورد او ر.ک: زنجانی ۱۸۹ به بعد.

۳ ـ علامه « اجازه کبیره». ۶۸ ؛ نیز فخرالمحققین، «اجازة لمهنأبن سنان» ۱۵۱ . کاتبی شرحهایی بر *محصّل* و *ملخّص* فخرالدین رازی نوشته بود؛ ر.ک: مهدی محقق «الکاتبی» . *دایرة المعارف اسلام* ۴: ۷۶۲.

۴ ـ علامه ، «اجازه کبیره» ۸ ـ ۶۷ ؛ ظاهراً دربارهٔ تاریخ درگذشت او اختلاف نظر وجود دارد. کحّاله (۷۳:۱۲) سال ۶۴۶ را نقل می‌کند در حالی که ابن عماد (۵: ۷ ـ ۲۳۶) سال ۶۴۷ را آورده است.

۵ ـ تذکره نویسان معمولاً میثم بحرانی را از استادان علامه می‌شمارند (مثلاً ر.ک: خوانساری، ۲۷۸:۲، افندی، ۱ : ۳۵۹)؛ اما علامه او را در فهرست کسانی که از آنها اجازه گرفته است نمی‌آورد؛ در مورد میثم بحرانی نیز ر.ک: افندی، ۵: ۲۲۶ به بعد؛ امین‌العاملی، ۴۹ : ۹ ـ ۹۸ (ش ۱۱۱۰۹)؛ خوانساری ۲۱۶:۷ به بعد؛ بحرانی، ۶۱: ۲۵۳ (ش ۸۹). بعضی از نویسندگان سال درگذشتش را ۶۷۹ ذکر کرده‌اند (ر.ک: بروکلمان، *ذیل تاریخ ادبیات عرب* (لیدن: بریل، ۱۹۳۷:۴۹) که از این پس *GAL* یا *GALS* نامیده می‌شود؛
Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur Supplementband* (Leiden: Brill, 1937 - 49), 1:713.

مدرس رضوی، *احوال*، ۱۱۵) ، اما آقا بزرگ روشن کرد که تاریخ ۶۹۹ صحیح است. چون میثم‌بحرانی شرح مختصر *نهج البلاغه‌اش* را تا سال ۶۸۱ تمام نکرده بود (*طبقات* ، ۱۸۸:۴).

۶ ـ بحرانی ، ۲۵۵.

۷ ـ این حقیقت که نام علامه در زمره کسانی که بعد از درگذشت خواجه در سال ۶۷۲ به کار در رصدخانه مراغه ادامه دادند نیامده است، مؤید این مطلب می‌باشد. ر.ک: ابن‌فوطی مجمع ۱/۴ مقدمه، ۲۱.

در طول بیست سال بعد، یعنی تا آغاز قرن هشتم، بخشی از عمر علامه[۱] در حلّه و بیشتر به تدریس گذشت و بخشی دیگر در حوالی بغداد. او در آنجا با علمای بیشتری ملاقات کرد که در اجازه‌هایش از آنان نام می‌برد.

یکی از آنان فقیه شافعی شمس الدین محمد بن محمد بن احمد کیشی[۲] بود که بنابر منقول در سال ۶۶۵ تدریس را در مدرسه نظامیهٔ[۳] بغداد شروع کرده بود. و تا زمانی که شمس الدین جوینی وزیر[۴] او را به اصفهان نخوانده بود، در بغداد می‌زیست. او در سال ۶۹۵ در شیراز درگذشت.[۵] کیشی صاحب و جیزه‌ای در علم نحو و چند رساله دیگر بود.[۶] و معروف است که با خواجه مکاتبه داشته است.[۷] و پس از استفاده از درس ضیاءالدین حسن مسعود بن محمود صوفی (ف . ۶۵۵) با آثار ابن‌عربی کاملاً آشنا شد. در فاصلهٔ زمانی بین سالهای ۶۷۸ و ۶۸۵ کیشی در حلقه صوفیان شیراز که نجیب‌الدین علی بزُغش شیرازی (ف ۶۷۸) پایه‌گذار آن بود مرتباً حاضر می‌شد.[۸] هر چند تصوف تأثیری بر اندیشه کلامی علامه نداشت اما گمان می‌رود که او از طریق کیشی با افکار ابن‌عربی کاملاً آشنا شده بود. و شاید او قبلاً در محل اقامتش در مراغه که محل رفت و آمد خیل صوفیان بود تا حدی تصوف را شناخته بود.[۹]

یکی دیگر از استادان علاّمه برهان الدین محمد بن محمد نسفی (ف ۶۷۸) بود که

---

۱ ـ این که علامه معمولاً در حلّه درس می‌داد از این جا روشن می‌شود که او خود را «الحلی مولداً و مسکناً» می‌خواند. ر.ک: *رجال*، ۴۵.

۲ ـ علامه، «اجازه کبیره» ۶ ـ ۶۵. در مورد او ر.ک: صفدی ۲:۱۴۱ (ش ۴۹۳)؛ مدرس رضوی، *احوال* ۸ ـ ۱۰۶.

۳ ـ عزّاوی، ۱:۲۶۳؛ ابن‌فوطی، *حوادث*، ۳۵۸.

۴ ـ عزّاوی، ۱:۲۶۳؛ ابن‌فوطی، *حوادث* ۳۵۸؛ نیز ر.ک: مدرس رضوی، *احوال*، ۱۰۶.

۵ ـ صفدی ، ۲: ۱۴۱ ؛ روایت دیگری سال درگذشت او را ۶۹۴ نقل می‌کند، ر.ک: عزّاوی، ۱:۳۷۱؛ نیز هـ لاندولت، «مکاتبات کاشانی و سمنانی دربارهٔ وحدت وجود»

H.Landolt, «Der Briefwechsel zwischen Kašáí und Simnání über Wahdat al- Wugúd,» *Der Islam* 50 (1973):34.

۶ ـ مدرس رضوی، *احوال*، ۱۰۷.

۷ ـ همان، ۱۰۸ ؛ زنجانی، ۱۹۸ به بعد؛ لاندولت، ۳۴، یادداشت ۲۱.

۸ ـ ر.ک: لاندولت، ۵ ـ ۳۴.

۹ ـ مثلاً یکی از صوفیان مشهور مراغه قطب الدین شیرازی (ف ۷۱۰) بود که در سال ۶۵۸ به این شهر آمد؛ ر.ک: ابن فوطی، مجمع، ۴۱۴: ۷ـ۷۱۶ (ش ۲۹۲۷).

چندین کتاب و بیشتر در علم جدل یا علم الخلاف نوشت.[۱] نقل شده که او در سال ۶۷۵ به بغداد آمد[۲] و احتمالاً تا پایان عمرش در سال ۶۸۶ در مدرسه مستنصریه بغداد سرگرم تدریس بود.[۳] علامه از او علم جدل آموخت.[۴]

علاوه بر اینها او صرف و نحو را از جمال‌الدین بن ایاز نحوی (ف ۶۸۱)،[۵] که مدرّس مدرسهٔ مستنصریه بود فراگرفت.[۶] علامه نقل می‌کند که کتابهای نحوی مشهور جمال الدین بن حاجب (ف ۶۴۶) را نزد او آموخته بود.[۷] از استادان دیگرش عزّالدین ابوالعباس بن ابراهیم بن عمر فاروقی واسطی (ف ۶۹۴) بود،[۸] که ظاهراً در سال ۶۹۲ از دمشق به عراق آمده بود.[۹] گویا علاّمه در طول این دو سال اقامتش در عراق توفیق ملاقات او را یافت. چون واسطی از شاگردان شهاب‌الدین سهروردی (ف ۵۸۶) بود احتمالاً علامه کتابهای سهروردی را از او آموخت. هیچ نشانه‌ای دال بر این که فلسفهٔ اشراق سهروردی تأثیری بر علامه گذاشته باشد وجود ندارد. اما مسلم است که او علاقه‌مند به آثار فلسفی سهروردی بود و حتی شرحی بر کتاب *التلویحات* او نوشت.

علامه بیان می‌کند که از فقیه حنفی تقی الدین عبدالله بن جعفر بن علی صباغ کوفی[۱۰] نیز کسب علم کرده و تفسیر *الکشاف عن حقائق التنزیل* جارالله محمد بن عمر زمخشری

---

۱ ـ علامه «اجازه کبیره» ۷ـ ۶۶؛ در مورد او ر.ک: کحّاله، ۱۱ : ۸ ـ ۲۹۷؛ صفدی، ۱: ۳ـ ۲۸۲ (ش ۱۰۵)؛ بروکلمان، *GAL*، ۱:۶۱۵؛ *GALS* ۱: ۸۴۹.

۲ ـ صفدی، ۱:۲۸۳؛ عزّاوی، ۱: ۳۴۳.

۳ ـ همان، ۱: ۴ ـ ۳۴۳. بنابر نقل ابن‌عماد (۵:۳۸۵)، او در سال ۶۸۴ درگذشت. حاج خلیفه (*کشف الظنون*)، استانبول: چاپخانه معارف، ۳ ـ ۱۹۴۱ ، ۱: ۸۶۵، ۸۸۲) سال مرگ او را ۶۸۸ ذکر می‌کند.

۴ ـ علامه، « اجازه کبیره»، ۷ ـ ۶۶.

۵ ـ حسین بن بدر بن ایاز بن عبدالله ابومحمد، مشهور به علامه جمال الدین، در مورد او ر.ک: جلال الدین سیوطی، *بغیه الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة*، (قاهره ۱۳۸۴)، ۱: ۵۳۲ (ش ۱۱۰۳).

۶ ـ معروف ، ۱۵۷ ؛ سیوطی، بغیه ، ۱: ۵۳۲.

۷ ـ علامه ، «اجازه کبیره» ۱۰۴؛ در مورد او ر.ک: هـ فلیش، «ابن الحاجب» *دایرة المعارف اسلام*، ۳:۷۸۱.

۸ ـ علامه، «اجازه کبیره»، ۶۷؛ ر.ک: عزّاوی، ۱: ۳۷۱، ابن عماد، ۵:۴۲۵ ؛ ابن کثیر، ۱۳:۳۴۲ ؛ شمس‌الدین ابوالخیر محمد بن محمد بن جزری، *غایة النهایة فی طبقات القراء* (به اهتمام برگشتراسر، کتابخانه اسلامی، ج ۸ a - c، قاهره : السعادة، ۵ ـ ۱۹۳۳ (ش ـ ۱۰۴).

۹ ـ ابن عماد، ۵ : ۴۲۵.

۱۰ ـ علامه «اجازه کبیره» ۶۷؛ صالح بن عبدالله بن جعفر صالح اسدی، مشهور به ابن‌صباغ متولد سال ۶۳۹؛ سال درگذشت او معلوم نیست. در مورد او ر.ک: کحّاله ۸:۵ ؛ ابن جزری ۱ : ۳۳۳ (ش ۱۴۴۹).

(ف ۵۳۸) را از او آموخته است.[۱]

۳. علامه در دربار اولجایتو

غازان (ف ۷۰۳) برادر و سلف اولجایتو در سال ۶۹۴ به دین اسلام در آمد.[۲] این اقدام برای بقای امت اسلامی و عراق که از خصومت پیشینیان او نسبت به اسلام در عذاب بودند گامی بسیار سرنوشت‌ساز بود.[۳] او با تجدید بنای مسجدها[۴] و مدرسه‌های اسلامی که پیشینیان او آنها را ویران کرده بودند سعی کرد مقام والای اسلام را بازگرداند. او با وجود آن که به مذهب اهل سنت گرویده بود، به شیعیان ایران و عراق عنایتی خاص داشت.[۵]

اولجایتو که در کودکی[۶] غسل تعمید دیده بود و بعداً به کیش بودایی[۷] درآمد، پس از جلوس بر تخت سلطنت در ذی‌حجه ۷۰۳ اسلام را دین رسمی کشور اعلام کرد.[۸] در این زمان او هنوز از فقه حنفی پیروی می‌کرد.[۹] علت این امر ظاهراً آن بود که هنگام حکومت بر خراسان[۱۰] حنفیان از هر طرف دور او را گرفته بودند.[۱۱] بعد از سال ۷۰۳ که اولجایتو در

---

۱ ـ علامه «اجازه کبیره» ۱۰۳.

۲ ـ رک: بوسانی، «دین در عهد مغول» در *تاریخ ایران کمبریج*، ۵: ۵۴۱ ـ ۵۴۲. ب.اشپولر، *مغولان در ایران* (لیدن، بریل، ۱۹۸۵). ۱۵۴، ایلخان احمد (ف ۶۸۳) که از سال ۶۸۰ تا ۶۸۳ حکومت می‌کرد قبلاً به دین اسلام مشرف شده بود. اما توفیقی در گسترش اسلام در بین دیگر اعضای جامعه حاکم به دست نیاورد، رک: اشپولر، ۶۹ به بعد.

۳ ـ در مورد وضعیت مذهبی ایران و عراق در عهد مغولان، رک: اشپولر، ۱۶ به بعد؛ نیز بوسانی ۵۳۸ به بعد.

۴ ـ بوسانی، ۴ ـ ۵۴۲؛ نیز ابوالقاسم عبدالله بن علی قاشانی [کاشانی]، «تاریخ اولجایتو» ترجمه مریم پرویزی ـ برگر، در «تاریخ عهد ایلخان اولجایتو (۷۰۳ ـ ۷۱۶ هـ)» (رسالهٔ دکتری، گوتینگن، ۱۹۶۸)، ۳۱.

۵ ـ قاشانی، ۸۴ به بعد؛ بوسانی ۵۴۳؛ عبدالله بن لطف الله حافظ ابرو، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانبابیانی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۸۸، تهران ۱۳۵۰) ۱۰۱، یادداشت ۱.

۶ ـ اشپولر، ۱۵۸، ۱۸۴.

۷ ـ همان، ۱۵۸.

۸ ـ حمدالله مستوفی، ۶۰۶.

۹ ـ قاشانی، ۸۹.

۱۰ ـ اشپولر، ۹۰؛ اسماعیل بن علی بن محمود بن محمد بن تقی‌الدین عمر بن شاهنشاه بن ایوب ابوالفداء (مختصر تاریخ البشر) ترجمه هلت.

The Memoirs of a Syrian Prince Abu «l - Fida» , Sultan of Hamah (672 - 732/1273 - 1331) (translated by P.M.Holt. Freiberger Islamstudien, Vol.9. Wiesbaden: Steiner, 1983), 18,24 - 5.

ا.ک.م. دوسون *تاریخ مغولان از چنگیز تا تیمور*، ۴: ۵۳۶.

مقام ایلخانی جای برادر را گرفت با مشاجرات مختلفی در دربار روبرو شد. اولین وزیرش، رشیدالدین که شافعی و مخالف حنفیان دربار بود،[۱۲] سعی کرد از نفوذ آنان بکاهد. از این جهت او در رمضان ۷۰۷ نظام الدین عبدالملک مراغی فقیه شافعی را به دربار آورد؛[۱۳] و او دائماً سرگرم مجادله با حنفیان بود.[۱۴] در نتیجه توانست اعتماد ایلخان را جلب کند و مقام قاضی القضاتی ایران را به دست آورد.[۱۵] او تا زمان مرگش در شعبان ۷۱۶ در این مقام باقی بود.[۱۶] اولجایتو ظاهراً بر اثر نفوذ کلام او در سال ۷۰۷ به مذهب شافعی در آمد.[۱۷] اما مجادلهٔ بین دو گروه را پایانی نبود.[۱۸] این موضوع ایلخان را به خشم آورد و تصمیم گرفت دست از مذهب شافعی نیز بشوید.[۱۹] سرانجام او در شعبان ۷۰۹[۲۰] مذهب تشیع اختیار کرد و دستور داد نام دوازده امام را در خطبه‌های نمازهای جمعه بیاورند[۲۱] و این نامها را در سکه‌ها به جای نام چهار خلیفه اول بنویسند.[۲۲] اولجایتو کوشید تمام مردم

A.K.M. d´Ohsson, *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz - Khan jusqu´a Timonr Bey or Tamerlan* (Amsterdam, 1852), 4: 536 .

۱۱ ـ قاشانی، ۲۸، ۳۴؛ شوشتری، ۲: ۳۵۶؛ نیز عباس زریاب، «مناظرات فرق مذهبی در دربار ایلخانیان» *ایران در قرون وسطی*، ص ۴۶۵.

Zaryáb, Abbás. " Struggle of the Religious Sects in the Ilkhanid Court." In *La Persia Nel Medioevo.* Rom, 1971.

۱۲ ـ قاشانی، ۸۹.

۱۳ ـ همان، ۷۴، ۸۹.

۱۴ ـ همان ۸۹؛ شوشتری، ۲: ۳۵۷؛ حافظ ابرو، ۱۰۱ یادداشت ا، دوسون، ۴: ۵۳۷.

۱۵ ـ قاشانی، ۷۴.

۱۶ ـ همان، ۱۹۰.

۱۷ ـ همان، ۸۹.

۱۸ ـ همان، ۸۹ ـ ۹۰.

۱۹ ـ حافظ ابرو، ۱۰۱ یادداشت ۱ (در ص ۱۰۲)؛ دوسون، ۴: ۸ ـ ۵۳۷.

۲۰ ـ قاشانی؛ ۹۳؛ تاریخ دقیقی برای تشرف او به این مذهب ذکر نشده است. اما در شعبان ۷۰۹ (همان ۹۳)، ایلخان دستور داد ضرب سکه‌ها را عوض کنند. لذا تاریخ تشرف او باید همزمان یا قبل از این واقعه باشد. (نیز ر.ک: : مفضل بن ابی الفضائل «تاریخ سلاطین ممالیک» به اهتمام و ترجمه ا.بلوشه) *پاترولوجیا اورینتالیس* ۲۰ (۱۹۲۹): ۲ ـ ۱۷۱ که او نیز تاریخ این تشرف را ۷۰۹ ذکر می‌کند. عزّاوی (۴۸۹:۱) که از تغییر مذهب قبلی او از حنفی به شافعی نامی نمی‌برد، این تشرف او را در سال ۷۰۷ می‌داند. بنابر نقل افندی (۳۶۱:۱) اولجایتو در سال ۷۰۸ مذهب شیعه اختیار کرد.

۲۱ ـ حافظ ابرو، ۱۰۱، یادداشت ۱ (در ص ۱۰۳)؛ دوسون ۴:۵۴۱؛ غازان قبلاً قصد داشت نام سه خلیفه اول را از خطبه‌های نماز جمعه بردارد، اما به توصیه رشیدالدین از این کار چشم پوشید.(قاشانی ۸ ـ ۸۷).

۲۲ ـ اشپولر، ۱۵۹؛ حافظ ابرو، ۱۰۱ یادداشت ۱ (در ص ۱۰۳)؛ دوسون، ۵: ۵۴۱.

ایران و عراق را به مذهب شیعه در آورد امّا ظاهراً موفق نشد.[۱]

در بارهٔ تأثیر علامه حلی در تشرف اولجایتو به مذهب تشیع منابع مختلف اختلاف نظر دارند. برخی از نویسندگان شرح احوال علامه معتقدند که او بیشترین سهم را در قبولاندن حقانیت مذهب شیعه به اولجایتو داشت.[۲] دو مطلب در خصوص علت این جلب توجه ایلخان نقل شده است.[۳]

بنابر نقلی[۴] اولجایتو در حالت خشم همسرش را طلاق داد و بعداً سخت از این کار پشیمان شد. اما فقیهان دربار راهی برای بطلان طلاق او در مذهب خود نیافتند و تنها توانستند پیشنهاد کنند که شاید فقیهی شیعه بتواند آن را باطل کند. از این رو علامه را به دربار طلبیدند و او با فقیهان سنی به مناظره برخاست. توفیق او در شکست رقیبانش در مناظره چنان در اولجایتو مؤثر افتاد که مذهب شیعه را اختیار کرد.[۵]

و بنابر نقلی دیگر[۶] اولجایتو بزرگان چندین مذهب اسلامی را به دربار فرا خواند و به آنان امر کرد دربارهٔ مسایل مختلف کلامی بحث کنند. تأثیر گفتار علامه بر اولجایتو سبب تشرف او به مذهب شیعه شد.

منابع تاریخی آن دوران این دو مطلب را تأیید نمی‌کند. بعضی از این منابع عامل اصلی تشرف اولجایتو را به مذهب شیعه در سال ۷۰۹ ، عالم شیعی دیگری به نام تاج الدین

---

۱ ـ محمد بن عبدالله بن بطوطه ، *سفرنامه ابن بطوطه* ، ۱۳۲۵ ـ ۱۳۵۴ میلادی (ترجمه و تجدید نظر و یادداشتهااز متن عربی چاپ س. دفرمری و ب.ر. سانگتی از هـ. ا. ر. گیب، کمبریج ، ۷۱ـ۱۹۵۸) ، ۲: ۸ـ ۵۸ ؛ ابوالمحاسن جمال الدین یوسف بن تغری بردی، *النجوم الزاهرة فی ملوک المصر و القاهرة* (قاهره : در الکتب المصریه ، ۹۲ ـ ۱۳۴۸)، ۹: ۲۳۸؛ نیز ر.ک: زریاب ۴۶۶ که خلاصه‌ای از اخبار شاه طهماسب صفوی به نام *تکملة الاخبار* را نقل می‌کند. نیز ابن‌کثیر، ۱۴: ۷۷؛ اشپولر ۲۰۲ یادداشت ۷۸. ظاهراً اولجایتو در ترغیب درباریان برای تشرّف به مذهب شیعه موفقیت بیشتری داشت. ر.ک: قاشانی ، ۹۹ .

۲ ـ مانند افندی ، ۱ : ۳۶۱ .

۳ ـ خوانساری ، ۲ : ۲۷۹ به بعد؛ امین العاملی ، ۲۴ : ۲۳۱ به بعد .

۴ ـ خوانساری ، ۲ : ۸۰ ـ ۲۷۹ .

۵ ـ منابع تاریخی از چنین واقعه‌ای نام نبرده‌اند، اما در محرم سال ۷۰۷ مناظره‌ای بین نظام الدین عبدالملک و رقیب حنفی‌اش در مورد زنا و مشروعیت ازدواج با مادری و دختران مادر (قاشانی ۸۹ ـ ۹۰) پیش آمد. در طی مناظره که حنفیان برای پیروزی بر نظام الدین آن را آغاز کرده بودند، دو طرف بسیار تعصب ورزیدند و این واقعه سبب شد که اولجایتو از هر دو مذهب روی گردان شود (همان) روایت تذکره نویسان شیعه ممکن است براساس این واقعه باشد گرچه این قبل از زمان علامه بود.

۶ ـ خوانساری ۲:۲۷۹؛ ابن بطوطه نفوذ علامه را در تشریف اولجایتو به مذهب تشیع قطعی می‌داند ر.ک: ابن‌بطوطه ۲:۵۷؛ نظر ابن کثیر نیز چنین است، ۱۴ : ۷۷ .

آوجی مشهدی [۱] می‌دانند که وزیر انتصابی امور دینی بود.[۲] بنابر نقلی دیگر، اولجایتو هنگام زیارت مشهد علی‌ﷺ در رجب سال ۷۰۹ خوابی دید که موجب تشرف او به مذهب شیعه شد.[۳] نیز نقل شده که صدای ناگهانی صاعقه‌ای سبب تغییر مذهب او گردید.[۴] روایتهایی در دست است که امیر طرمطاش از مشاوران نزدیک غازان،[۵] و از دوستداران شیعیان،[۶] اولجایتو را ترغیب به اختیار مذهب شیعه کرد.[۷]

تاریخ ورود علامه به دربار در همهٔ منابع به طور یکسان نیامده است. افندی نقل می‌کند که علامه در سال ۷۰۸ در دربار حضور داشت.[۸] منابعی که، بنابر نقل آنها، علامه سهم ارزنده‌ای در تشرف ایلخان به مذهب شیعه داشته است، تاریخ ورود علامه به دربار را قبل از شعبان ۷۰۹ می‌دانند. قاشانی برعکس، نقل می‌کند که علامه و پسرش و چند فقیه شیعی دیگر بعد از تشرف اولجایتو به مذهب شیعه به دربار فرا خوانده شدند.[۹] اولجایتو از میان این گروه فقط علامه را برای مشاورت خود برگزید و بقیه اجازه یافتند به وطن بازگردند.[۱۰] علامه پس از آن مناظره‌های بسیاری در موضوعات کلامی با اولجایتو کرد و او را با تعلیمات مذهب تشیع آشنا ساخت.[۱۱] این بحثها موجب شد که ایلخان در تصمیمش برای تشرف به این مذهب راسختر شود.

به رغم روایات ضد و نقیض مورخان دلایل محکمی وجود دارد که علامه قبل از این

---

۱ ـ حافظ ابرو، ۱۰۱، یادداشت ۱؛ نیز ر.ک: حمدالله مستوفی، ۶۰۸؛ عزّاوی، ۱: ۴۰۹ شوشتری ۲: ۲۵۸؛ ابن‌تغری بردی، ۹: ۲۳۸.

۲ ـ قاشانی، ۱۱۶، او روز ۲ ذی‌حجّه ۷۱۱ به علت همکاری با سعدالدین، رقیب رشیدالدین در دربار به قتل رسید. انگیزه اصلی قتل او اقداماتی بود که تاج الدین در مقام وزارت امور دینی انجام می‌داد و مورد پسند خاطر رشیدالدین نبود (همان ۷ ـ ۱۱۶).

۳ ـ قاشانی، ۹۲؛ شوشتری، ۲: ۳۵۹؛ حافظ ابرو ۱۰۱ یادداشت ۱ (در ص ۱۰۲).

۴ ـ قاشانی، ۹۱.

۵ ـ همان، ۹۱.

۶ ـ همان، ۸۷.

۷ ـ همان، ۸۱.

۸ ـ افندی، ۱: ۳۶۱.

۹ ـ قاشانی، ۹۳.

۱۰ ـ همان، ۹۳. بنابر نقل ابن‌فوطی (مجمع ۳/۴: ۹ ـ ۳۱۸). فخرالمحققین فقط از سال ۷۱۰ به بعد مقیم دربار بود.

۱۱ ـ قاشانی، ۹۲.

تغییر مذهب ایلخان وارد دربار شده بود. علامه در ربیع‌الاخر سال ۷۰۹ در شهر سلطانیه[۱] که بعداً مرکز حکومت اولجایتو شد[۲] برای تاج الدین عبدالواحد رازی اجازه‌ای صادر کرد. علاوه براین، بنابر نقل رشیدالدین،[۳] علامه در رجب سال ۷۰۹ همراه ایلخان به زیارت قبر سلمان فارسی رفت. براساس این مدرک احتمال می‌رود که علامه در تشرف ایلخان به مذهب جدید مؤثر بوده است.

علامه و پسرش در طول اقامتشان در دربار اغلب به بحثهای کلامی با سایر علما اشتغال داشتند. شواهدی در دست است که ایشان در ۲۵ ذی قعده سال ۷۱۰ به پیشنهاد خود اولجایتو در مناظره‌ای مفصل شرکت کردند.[۴] در این مناظره درباب عزّت فقر نیز بحث شد.[۵] تذکره نویسان شیعه در این مناظره‌ها علامه را از رقیبان سنّی‌اش مخصوصاً از نظام الدین عبدالملک برتر شمرده‌اند.[۶]

علامه، در زمان اقامتش در دربار *رسالة السعدیه* را به سعدالدین وزیر، که مخالف رشیدالدین بود، هدیه کرد. این موجب شگفتی است چون رشیدالدین و علاّمه روابطی نیکو با یکدیگر داشتند. اختلاف بین رشیدالدین و سعدالدین ظاهراً در سال ۷۱۰ آغاز شد.[۷] در ۱۰ شوال ۷۱۱ سعد الدین به جرم اختلاس به قتل رسید.[۸] و در ۲ ذی‌حجه سال ۷۱۱ تاج‌الدین آوجی،دو پسرش و عده‌ای دیگر به علت داشتن رابط نزدیک با سعدالدین به قتل

---

۱ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی «اجازة لتاج الدین محمود رازی» در *بحار* مجلسی ، ۱۰۷ : ۱۴۲.

۲ ـ قاشانی ، ۵۲ به بعد.

۳ ـ خواجه رشیدالدین، «فائدة الزیاره»، فرهنگ *ایران زمین* ۲۳ (۱۳۵۷) : ۷۵.

۴ ـ رک: ی. فان‌اس، *وزیر و عالمان درگاهش* ،۴۴.

J.van Ess, *Der Wesir und seine Gelehrten* (Abhanlungen fur die Kunde des Morgenlandes, Vol. XLV.4 Wiwesbaden: Steiner, 1981), 44 .

۵ ـ ر.ک: فان اس، وزیر ، ۴۴؛ نیز شمس‌الدین محمد بن محمود بن آملی ، *نفائس الفنون فی عرائس العیون*، (به اهتمام ابوالحسن شعرانی، تهران، ۷۹ ـ ۱۳۷۷) ۲ : ۲۵۹ .

۶ ـ شوشتری، ۱ : ۲ ـ ۵۷۱ ؛ نیز حافظ ابرو، ۱۰۱ یادداشت ۱ (در ص ۱۰۳)؛ اما کار نظام الدین احتمالاً باعث نارضایتی کامل نبوده است چون تا زمان مرگش در سال ۷۱۶ عهده‌دار مقام قاضی القضاتی بود (ر.ک: کتاب حاضر ص ۳۵. به علاوه قاشانی نقل می‌کند که اولجایتو بعد از تشرفش به مذهب شیعه باز هم پیشنهادهای او را ارج می‌نهاد (قاشانی، ۱۰۱).

۷ ـ همان ۱۰۹ به بعد، نیز ر.ک: عزاّوی، ۱ : ۴۱۸ ؛ غیاث الدین خواندمیر، «دستور الوزراء» (ترجمه حربی امین سلیمان در *المؤرخ الایرانی الکبیر غیاث الدین خواند میر*، حربی امین سلیمان، قاهره، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۸۰) ۳۷۳ به بعد؛ حافظ ابرو، ۹۷ به بعد.

۸ ـ قاشانی ۱۱۴ ؛ اشپولر، ۹۴ ؛ حافظ ابرو، ۹۸ .

رسیدند.[۱] اما این واقعه ظاهراً سبب تیرگی روابط علامه و رشیدالدین نشد. در صورت تفصیلی رقعه‌ای در سال ۷۱۲، از کسانی که مقرر شده بود به رسم انعام هدایایی به آنان داده شود برای علامه دو هزار دینار وجه نقد و یک پوستین و یک مرکوب بازین تعیین شده بود.[۲]

کفایت علمی رشیدالدین و شوق او به تبادل نظر با دیگر عالمان را می‌توان در آثار و در مکاتباتش[۳] با بزرگان مذاهب مختلف مشاهده کرد. نام علامه در چندین مورد در زمرهٔ بزرگانی که با آنان مباحثه یا مکاتبه کرده آمده است.[۴] به مناسبتی علامه دو سؤال در محضر رشیدالدین مطرح می‌کند. اول علامه از او می‌خواهد وجه جمع بین کلام نبی در آیهٔ شریفهٔ « وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً » (۲۰ / ۱۱۴) و گفتار امیر المؤمنین علیه السلام «لوکشف الغطاء ما ازددت یقیناً» را بیان کند. دوّم از او می‌خواهد وجه افتراق بین آیه شریفهٔ «فَوَرَبِّكَ لَنَسْئَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (۱۵ / ۹۲) و آیه شریفهٔ «وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْؤُلُونَ» (۲۴/۳۷) از یک سو و آیه شریفهٔ «فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ» (۳۹/۵۵) از سوی دیگر و مسئولیت انسان نسبت به گناهانش را بیان کند.[۵] در حقیقت وقتی علامه، عالمی با حسن شهرت، این سؤالات را در محضر رشیدالدین، یهودیی تازه مسلمان، مطرح و سؤالات را همراه با جواب آنها ثبت می‌کند،[۶] علاقه او را برای تقرب به وزیر نشان می‌دهد. قدرشناسی متقابل وزیر از علامه در ضمیمه کردن نام او در فهرست کسانی که شایسته انعام او هستند منعکس است. دو هزار دیناری که برای علامه مقرر شده بود نشانهٔ آن است که او مورد مرحمت

---

۱ ـ قاشانی، ۱۱۶.

۲ ـ خواجه رشیدالدین، *مکاتبات رشیدی* (به اهتمام محمد شفیع، لاهور ۱۳۶۴). ۶۱ (ش ۱۵) ؛ تعیین سال ۷۱۲ برای تاریخ این نامه به پیشنهاد فان‌اس بوده است. «تعلیقات کتاب شناسی در علم کلام اسلامی»، J.van Ess, "Biobibligraphische Notizen zur islamischen Theologie," *Die Welt des Orients* 9 (1978): 267.

۳ ـ در مورد این آثار ر.ک: فان اس، وزیر، رشیدالدین در مقدمه *کتاب بیان الحقائق* بر مقام علمی خود تأکید می‌کند و مدعی است که در مناظرات خود اغلب بر دیگران پیروز می‌شده است؛ ر.ک: فان اس، وزیر، ۳۹. دلیل بر آگاهی رشیدالدین از فلسفه را می‌توان در *کشف الخفاء* علامه نیز دید، که اغلب نظریات وزیر در مسائل فلسفی در این کتاب آمده است.

۴ ـ ر.ک: فان اس، وزیر، (۳۹).

۵ ـ ر.ک: همان، ۸ ـ ۴۷.

۶ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی «رسالة فی سؤالین سأل عنهما الخواجه رشیدالدین» در *فرهنگ ایران زمین* ۱۹ (۱۳۵۲): ۱۰۶ ـ ۱۱۷.

خاص رشیدالدین بود، زیرا کسان بسیاری فقط هزار دینار می‌گرفتند و هیچ کس سهمی بیش از این مبلغ نداشت.[۱]

روابط بین اولجایتو و علامه کاملاً حسنه بود[۲] و ظاهراً اولجایتو بسیار علاقه‌مند بود از محضر علامه کسب فیض کند.[۳] علامه عالمی بسیار محترم در نزد ایلخان بود و او بخاطر علامه علم کلام شیعه را آموخت.[۴] اغلب با علامه مباحثه می‌کرد.[۵] علاوه بر این او علامه را به مدرّسی «مدرسهٔ سیّار» منصوب کرد؛ مقامی که ویژهٔ عالمانی بود که به ایلخان بسیار نزدیک بودند.[۶] این مدرسه ظاهراً به پیشنهاد رشیدالدین[۷] تاسیس شد تا به هر کجا که ایلخان می‌رود این مدرسه در خدمت او باشد.[۸] عالمان دیگری که چنین رابطه نزدیکی با ایلخان نداشتند برای تدریس در مدارس مختلفی که او در سلطانیه تأسیس کرده بود انتخاب می‌شدند.[۹] برحسب شواهد موجود، علامه بدون ارتباط با این مدرسه در التزام ایلخان سفر می‌کرد.[۱۰] در مواردی ایلخان سؤالاتی را در حضور علامه مطرح می‌کرد و علامه رساله‌ای ویژه در پاسخ به این سؤالات نوشت. این رساله در مورد سؤال از حکمت

---

۱ ـ ر.ک: رشید الدین *مکاتبات* ۵۷ ـ ۶۹؛ این پاداشهای مالی که او و دیگر عالمان دریافت می‌کردند ظاهراً بسیار سخاوتمندانه بود، ر.ک: ابن‌حجر عسقلانی، *الدرر الکامنة فی اعیان المئة الثامنه* (به اهتمام محمد سید جادالحق، قاهره: دارالکتب الحادثه، ۷ ـ ۱۹۶۶) ۲ : ۱۵۸ (ش ۱۶۱۸)؛ ابن حجر سپس با لحنی جدل آمیز می‌افزاید که علامه حریص بود.

۲ ـ ر.ک: احمد بن علی مقریزی، *السلوک لمعرفة دول الملوک* (به اهتمام محمد مصطفی زیاده، قاهره : ۵۸ ـ ۱۹۳۴)، ۱/۲ : ۲۷۸؛ خوانساری، ۲ : ۲۸۱.

۳ ـ فان اس، وزیر، ۳۹.

۴ ـ قاشانی، ۹۳.

۵ ـ همان، ۹۳.

۶ ـ خوانساری، ۲ : ۲۸۱، بجز علامه دیگر مدرسان این، مدرسه عبارت بودند از : نظام الدین عبدالملک مراغی، (ف ۷۱۶)، نورالدین عبدالرحمان حاکم تستری، برهان الدین عبری (ف ۷۴۳) و عضدالدین ایجی (ف ۷۵۶)؛ حافظ ابرو (۱۰۱ یادداشت ۱ در ص ۱۰۴) و شوشتری (۲ : ۳۰۰) فخرالمحققین را نیز از جمله این مدرسان می‌دانند.

۷ ـ حافظ ابرو، ۱۰۴.

۸ ـ شوشتری، ۲: ۳۶۰؛ غیاث الدین خواندمیر، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد البشر* (به اهتمام جلال الدین همایی، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۳۳)، ۳ : ۱۹۷.

۹ ـ آملی ۲ : ۲۵۸؛ قاشانی، ۵۲.

۱۰ ـ در مورد زیارت قبر سلمان فارسی در سال ۷۰۹ ر.ک: کتاب حاضر ص ۳۸؛ علامه نقل می‌کند که در رمضان سال ۷۱۲ همراه با ایلخان در جرجان بوده است؛ ر.ک: حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *الالفین الفارق بین الصدق و المین* (به اهتمام حسین اعلمی، بیروت : مؤسسه اعلمی ۱۴۰۲)، ۴۴۵.

نسخ در احکام الهی،[۱] جواز زیارت قبور و [۲] مسأله‌ای در باب امامت بود.[۳] او در دوران اقامتش در دربار اولجایتو چندین رساله در موضوعات جدلی نوشت و آنها را به ایلخان اهدا کرد. از جملهٔ این رسالات *نهج الحق وکشف الصدق*، *منهاج الکرامة فی الامامة*، *استقصاء النظر فی القضاء والقدر وکشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین* بود.

شایان ذکر است که فخرالمحققین، پسر علامه، در سال ۷۰۹ که هنوز جوانی ۲۷ ساله بود، در دربار قدر و منزلتی بسیار داشت ، گرچه انتصاب او به مدرّسی «مدرسهٔ سیار» محقق نیست، امّا رشیدالدین نقل می‌کند که گاهی خود او یا ایلخان از فخرالمحققین می‌خواستند که رساله‌ای در موضوعات مختلف بنویسد.[۴]

اطلاع دقیقی در مورد زمان رفتن علامه از دربار در دست نیست. حافظ ابرو نقل می‌کند که در زمان حیات اولجایتو علامه و پسرش اجازه گرفتند که به حلّه باز گردند.[۵]

این خبر موافق نظر گروهی از مورخان است که نقل کرده‌اند اولجایتو چون نتوانست مردم ایران و عراق را به مذهب شیعه در آورد خود در زمان حیاتش دوباره به مذهب اهل سنت برگشت.[۶] با وجود این، مورخان ایرانی که کاملاً از وضع دربار آگاهی داشتند این نظر را تأیید نمی‌کنند. شواهدی که از تحقیق در مسکوکات به دست آمده نشان می‌دهد که ابوسعید، پسر اولجایتو، بود که به مذهب اهل سنت درآمد.[۷] عباس زریاب استدلال می‌کند که بعد از قتل تاج الدین آوجی در سال ۷۱۱ نفوذ شیعه رو به کاهش نهاد و اولجایتو از تشیع روی گردان شد.[۸] شواهد تاریخی موجود چنین نظری را تأیید نمی‌کند. به طوری که پیش از این گفته شد روابط علامه با رشیدالدین و ظاهراً اولجایتو نیز حداقل تا سال ۷۱۲ خوب بود و بعید است که رفتن علامه از دربار به علت کم توجهی اولجایتو به تشیع بر اثر از بین رفتن نفوذ تاج الدین آوجی در دربار باشد. به علاوه مفضّل نقل می‌کند که در سال

---

۱ ـ *جواب السؤال عن حکمة النسخ فی الاحکام الالهیة*، این رساله از بین رفته است.
۲ ـ ر.ک: فان اس، وزیر، ۴۲.
۳ ـ قاشانی ، ۶ ـ ۹۳.
۴ ـ فان اس وزیر ، ۴۴، (C ۱۰) ۴۸.
۵ ـ حافظ ابرو ، ۱۰۳.
۶ ـ ابن بطوطه ، ۲ : ۵۸ ـ ۶۱.
۷ ـ ر.ک: عزاوی ، ۱ : ۴۰۹ ؛ ابن‌کثیر، ۱۴ : ۷۷.
۸ ـ زریاب ، ۴۶۶.

۷۱۶ حُمیضه بن ابی نُمَی‌مکی (ف ۷۲۰) همرأیی با شیعیان پیشنهاد کرد به مدینه بتازند و قبر ابوبکر و عمر را ویران کنند و اولجایتو از این رأی حمایت کرد. اما این طرح اجرا نشد زیرا مهاجمان مغول از لشکریان عرب به سرداری امیر محمد بن عیسی شکست خوردند.[۱] اولجایتو اندکی بعد از این واقعه درگذشت[۲]. این روایت بروشنی نشان می‌دهد که اولجایتو تا پایان عمر بر مذهب تشیع باقی بود.

دلایل محکمی در دست است که علامه و پسرش در نیمهٔ اول سال ۷۱۵ در سلطانیه بودند.[۳] احتمال می‌رود علامه در فاصلهٔ زمانی بین ۳ جمادی الاول سال ۷۱۵ [۴] و ۱۴ محرم سال ۷۱۶ [۵] سلطانیه را به قصد حلّه ترک کرده باشد. بروشنی معلوم نیست علامه چه مدتی از عمر خود را در سلطانیه گذارند امّا مسلم است که او در ۲۶ جمادی الاول سال ۷۱۶ [۶] یعنی چهار ماه قبل از درگذشت اولجایتو، در ۲۷ رمضان سال ۷۱۶، در سلطانیه زندگی می‌کرد.

۴ ـ سالهای آخر زندگانی علامه

از منابع مختلف استنباط می‌شود که علامه بیشتر این ایام را در حلّه گذرانده و در آنجا سرگرم تدریس بوده است. شواهدی در دست است که سید مهنأ بن سنان، که پیشتر قاضی

---

۱ ـ اشپولر، ۱۵۹ ؛ ی، راغب «واقعه‌ای مبهم در تاریخ فاطمیان» *تحقیقات اسلامی* ابن‌کیثر، ۱۴: ۷۸ ؛ نیز مقریزی ۲/۱ : ۸ ـ ۱۴۷

Rágib Y. " Un épisode obscur d´Histoire Fatimide." *Studia Islamica* 48 (1978): 131.

۲ ـ ابن تغری بردی ، ۹ : ۹ ـ ۲۳۸؛ ابن کثیر ، ۱۴ : ۷۸.

۳ ـ فخرالمحققین در ۶ ربیع الاول یا ربیع الآخر سال ۷۱۵ رسالهٔ *معراج الیقین فی شرح نهج المسترشدین* را در سلطانیه نوشت. ر.ک: ذریعه ۲۱ : ۲۳۶.

۴ ـ در این تاریخ علامه بخشی از تذکره‌اش را در سلطانیه به پایان رسانده بود. ر.ک: حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *تذکرة الفقهاء* (تهران، مرتضویه ، ۱۹۸۴)، ۲ : ۲۸۹ ؛ نیز شیروانی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری* (تهران ، ۱۳۵۰ ش) ۱ : ۳ ـ ۵۲ ؛ *فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی* (مشهد، ۱۳۰۵ ش) ۵ : ۳۸۳.

۵ ـ در این تاریخ علامه بخشی دیگری از تذکره را در حله به پایان رساند. ر.ک: تذکره، ۱ : ۲۹۵ ؛ به هر جهت ر.ک: م. ت. دانش‌پژوه، «نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله رضوی در شهر کاشان، نشریه *کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی* ۷ (تهران، ۱۳۵۵): ۳۳ و *فهرست رضوی*، ۵ : ۳۵۲ که در آن جا تاریخی ذکر نشده است.

۶ ـ در این تاریخ او بخشی دیگری از تذکره‌اش را نوشت؛ ر.ک: تذکره، ۲ : ۵۴۱ ؛ نیز ر.ک: *فهرست رضوی* ، ۵ : ۳۸۳.

مدینه بود[۱] و در سال ۷۱۶ [۲] وارد عراق شده بود، در سال ۷۱۷ در خانه علامه از او کسب فیض می‌کرد.[۳] در این زمان علامه جواب مسایلی را که قبلاً نزد او مطرح شده بود نوشته بود. سید مهنأ نقل می‌کند که او در بغداد مسایل خود را منظم کرد و سپس آنها را به حلّه نزد علامه فرستاد.[۴] در ذی‌حجه سال ۷۱۹ علامه اجازه‌ای برای سید مهنأ صادر کرد که به شهادت خود او آن را در حلّه نوشته بود.[۵] در مورد اجازهٔ دوّم علامه به سید مهنأ که آن را در محرم سال ۷۲۰ نوشت مؤیّد صحت این شهادت است.[۶] دلیل دیگری بر زندگی علامه در زادگاهش در این دوره، از تذکرهٔ خود او استنباط می‌شود که بخشهایی از آن را در حلّه در ششم رمضان سال ۷۱۸[۷] و در دوازدهم ربیع‌الاول سال ۷۱۹[۸] و نوزدهم شوال سال ۷۱۹ [۹] و شانزدهم ذی‌حجه سال ۷۲۰[۱۰] به انجام رساند. در نیمه شعبان سال ۷۲۳ علامه اجازهٔ کبیره برای بنی‌زهره را صادر کرد.[۱۱] متأسفانه او محل صدور این اجازه را ذکر نکرده است.[۱۲]

بنابر نقل ابن‌حجر، علامه در آخرین سال عمرش به زیارت خانهٔ خدا مشرف شد و نقل

---

۱ ـ بحرانی، ۲۰۸ یادداشت ۸ (در ص ۲۹۰)؛ در مورد او ر.ک: افندی ۵: ۳ ـ ۲۲۲؛ امین العاملی ۴۹: ۱۸ به بعد (ش ۱۱۰۷۷)؛ آقا بزرگ، *طبقات*، ۵: ۵ ـ ۲۲۳؛ ابن حجر، ۵: ۱۳۸ (ش ۴۸۶۴).

۲ ـ آقا بزرگ، *طبقات*، ۵: ۲۲۴؛ همو، *الذریعه*، ۵: ۲۳۸.

۳ ـ علامه، *اجوبه*، ۱۳.

۴ ـ همان، ۱۳، ۱۸.

۵ ـ علامه، «اجازة لمهنأ بن سنان» ۱۴۶؛ در نسخه این اجازه در *اجوبه* علامه (۱۱۷) از جایی نام نبرده است آقابزرگ (*الذریعه*، ۱: ۱۷۸، ش ۹۱۰؛ *طبقات*، ۵: ۲۲۴) تاریخ این اجازه را ذی‌حجه سال ۷۰۹ می‌داند که باید اشتباه باشد.

۶ ـ علامه *اجوبه*، ۱۵۷؛ نیز همو «اجازة اُخری للسید مهنأ بن سنان» در *بحار* مجلسی ۱۰۷: ۱۴۹ نیز نام جایی نیامده است.

۷ ـ ر.ک: حائری و دیگران *فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی* (تهران ۱۳۰۵) ۱۷: ۲۳۵؛ دانش‌پژوه «کاشان» ۳۳؛ ا.لاث و لوی، *فهرست نسخه‌های خطی عربی درکتابخانه دیوان هند* (لندن، ۱۷۸۸) ۲: ۳۰۷

۸ ـ ر.ک: لاث، ۲: ۳۰۸؛ آقا بزرگ، *الذریعه*، ۴، ۴۴.

۹ ـ *فهرست رضوی*، ۵: ۳۸۳.

۱۰ ـ علامه *تذکره* ۲: ۶۶۱؛ نیز ر.ک: م. فاضل، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات*، (مشهد ۱۹۷۶ ـ)، ۲: ۲۴۴؛ آقا بزرگ، *الذریعه*، ۴: ۴۳.

۱۱ ـ نیز ر.ک: بحرانی، ۲۰۱ یادداشت ۱۸ (در ص ۲۰۳) که بنابر نقل او تاریخ این اجازه ۲۵ شعبان است.

۱۲ ـ علامه، «اجازه کبیره» ۱۷۳.

شده که در آن جا با ابن‌تیمیّه دیدار کرد[۱] اما هیچ مأخذ دیگری این روایت را تأیید نمی‌کند.[۲] به علاوه محقق نیست که ابن‌تیمیه در این سالها به مکه آمده باشد.[۳]

۵ ـ شاگردان علامه

اشتهار علامه به داشتن دانشی وسیع سبب شد که در طول حیاتش شاگردان بسیاری جذب محضر او شوند.[۴]

برجسته‌ترین این شاگردان پسرش فخرالمحققین (۶۸۸ ـ ۷۷۱)[۵] بود که تا زمان رحلت پدر در سال ۷۲۶ همه جا همراه او بود. بنابر نقل تذکره نویسانی که شرح احوال او را نوشته‌اند او فقیه و عالمی برجسته بود و تعدادی از کتابهای پدرش را شرح و تفسیر کرد. او *ایضاح الفوائد فی حل مشکلات القواعد*[۶] و شرح *خطبة القواعد* را نوشت که هر دو شرحهایی هستند بر کتاب *قواعد الاحکام* از کتابهای فقهی علامه. او نیز کتاب *غایة السؤال*[۷] را نوشت که شرحی است بر *تهذیب الوصول* پدرش در اصول فقه، و نیز شرحی بر *نهج المسترشدین* نوشت.[۸] او کتابهای مستقل دیگری در علم کلام نوشت مانند *الکافیه فی الکلام*.[۹] از اجازه‌های مختلف فخرالمحققین چنین استنباط می‌شود که او کار تدریس را در حیات پدر شروع کرد و بعد از درگذشت او تربیت تعدادی از شاگردانش را به عهده گرفت.[۱۰] بعضی از اجازه‌های او بین سالهای ۷۰۱ و ۷۰۶ صادر شده است. این نشانهٔ آن

---

۱ ـ ابن حجر، ۲ : ۱۵۹ ؛ خبر ملاقات ابن‌تیمیه و علامه را بعداً در حاشیه کتاب *الدرر الکامنه* افزوده‌اند (همان، ۱۵۹ یادداشت ۲).

۲ ـ افندی (۱ : ۵ ـ ۳۸۴) این عبارات را از *درر الکامنه* نقل می‌کند (بدون توجه به حاشیه آن) و تردید خود را در این باره اظهار می‌کند.

۳ ـ ر.ک: لائوست، «ابن‌تیمیه» *دایرة المعارف اسلام*، ۳، ۹۵۲.

۴ ـ در مورد فهرستی از اجازه‌هایی که برای شاگرادن مختلفش صادر کرده است ر.ک: کتاب حاضر ص ۷۵ـ۷۸.

۵ ـ در مورد او ر.ک: بحرانی ۴ ـ ۱۹۰ (ش ۷۳)؛ خوانساری، ۶: ۳۳۰ به بعد؛ افندی، ۵: ۷۷ به بعد، کحاله ۹ : ۲۲۸ ؛ امین‌العاملی، ۴۴ : ۳۲ (ش ۹۸۰۶)؛ بروکلمان، *GAL*، ۲ : ۲۱۲ ؛ *GALS*، ۲ : ۲۰۹.

۶ ـ ر.ک: بروکلمان، *GALS*، ۲ : ۲۰۷.

۷ ـ ر.ک: آقا بزرگ، *الذریعه*، ۱۳ : ۱۶۹.

۸ ـ همان، ۱۴ : ۱۶۳.

۹ ـ همان، ۱۷ : ۲۵۰ ؛ در مورد کتابهای فقهی او ر.ک: مدرسی، ۷۶، ۱۰۳، ۱۱۹، ۱۵۲ و ۱۶۳.

۱۰ ـ بعداً خواهیم داد.

است که او حتی در سنین جوانی عالمی برجسته بود.

دو شاگرد برجسته دیگر علامه، خواهر زاده‌هایش عمیدالدین (۶۸۱ ـ ۷۵۴)[۱] و ضیاء الدین الاعرجی الحسینی (۶۸۳ ـ بعد از سال ۷۴۰) بودند. در اجازه‌هایی که برای عالمان مختلف صادره کرد گاهی نام این دو همراه با نام علامه و فخرالمحققین در مقام استادان صاحب اجازه آمده است.[۲] این نشان می‌دهد که آنان نیز بعد از مرگ علامه تربیت بعضی از شاگردان او را به عهده گرفتند. چون این دو حدوداً همسن فخرالمحققین بودند می‌توان تصور کرد که هر سه نفر تقریباً همزمان شروع به کسب علم از علامه کردند. اما بنابر شواهد موجود، فخرالمحققین در دربار اولجایتو و در سفرهای «مدرسهٔ سیّار» همیشه همراه پدر بود در صورتی که چنین شواهدی در مورد عمید الدین و ضیاء الدین در دست نیست. با وجود این، امکان حضور این دو را در این مدرسه نمی‌توان انکار کرد. این دو برادر مانند فخرالمحققین چندین شرح بر کتابهای علامه نوشته‌اند. عمیدالدین شرحی بر *تهذیب الوصول*[۳] و شرحی بر *قواعد الاحکام* علامه نوشت.[۴] همچنین شرحهای بر کتابهای کلامی علامه مانند *نهج المسترشدین*[۵] و *انوار الملکوت*[۶] نگاشت. ضیاءالدین نیز شرح *تهذیب الوصول*[۷] و شرح *نهج المسترشدین*[۸] علامه را در سال ۷۰۳ به پایان رساند. علاوه بر این او شرحی بر *تسلیک النفس* نوشت.[۹] شرحهای این دو برادر بر *تهذیب الوصول* علامه از اهمیتی ویژه برخوردار بود. این دو کتاب در پیشرفت علم اصول شیعه سهمی بسزا داشت. شهید اول، شمس الدین محمد مکی، (ف ۷۸۶) این دو شرح را همراه با توضیحاتی سودمند از خودش در کتاب *جامع البیان* گرد آورد.[۱۰]

اجازه‌های علامه نشان می‌دهد که در زمان اقامتش در حلّه و قبل از عزیمت به دربار

---

۱ ـ در مورد او ر.ک: خوانساری، ۴: ۸ ـ ۲۶۴ (ش ۳۹۴)؛ ابن فوطی، مجمع ۲: ۶ ـ ۹۲۵.
۲ ـ بعداً خواهیم دید.
۳ ـ ر.ک: آقا بزرگ، *الذریعه*، ۱۳: ۱۶۷.
۴ ـ *کتاب کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد*، ر.ک: همان، ۱۸: ۱۶۲.
۵ ـ *تبصرة الطالبین فی شرح نهج المسترشدین*، ر.ک: همان، ۳: ۳۱۸.
۶ ـ ر.ک: همان، ۱۳: ۱۱۵.
۷ ـ *مُنیة اللبیب*، ر.ک: همان، ۱۳: ۱۶۸.
۸ ـ *تذکرة الواصلین فی نهج المسترشدین*، ر.ک: همان، ۴: ۵۱.
۹ ـ *ایضاح اللبس فی شرح تسلیک النفس*، ر.ک: همان، ۲: ۴۹۸.
۱۰ ـ ر.ک: همان، نیز مدرسی، ۸.

اولجایتو جمع عظیمی از شاگردان در حوزهٔ درسش حضور داشتند.

جمال الدین ابوالفتوح بن علی بن آوی[۱] از جمله شاگردان علامه بود که در سال ۷۰۵ از او اجازه دریافت کرد.[۲] شواهد موجود حاکی از آن است که او در سال ۷۰۳ نزد علامه[۳] تلمذ می‌کرد و از طلاب «مدرسهٔ سیّار» بود.[۴] جمال الدین از فخرالمحققین نیز علم می‌آموخت و او نیز در سال ۷۰۵ دو اجازه برایش صادر کرد.[۵] شرف الدین حسین‌بن محمد بن علی علوی حسینی طوسی[۶] در محرم سال ۷۰۴ برای روایت از *ارشاد الاذهان* علامه از او اجازه گرفت.[۷] علی بن اسماعیل بن ابراهیم بن فتوح غروی[۸] در ۱۲ رجب سال ۷۰۱ برای *ارشاد الاذهان*[۹] از علامه و در سال ۷۰۵ از او و از فخرالمحققین اجازه گرفت.[۱۰] در رجب سال ۷۰۵ علامه اجازه‌ای برای رشیدالدین علی بن محمد رشیدآوی[۱۱] که *رسالة الحساب* خواجه نصیرالدین طوسی را نزد علامه می‌خواند صادر کرد.[۱۲] افندی معتقد است که این شاگرد را نباید با خواجه رشیدالدین وزیر اشتباه کرد.[۱۳] اما آقابزرگ ظاهراً او را همان خواجه رشیدالدین می‌داند.[۱۴] چون مسلم است که علامه اغلب با خواجه رشیدالدین مناظره و مکاتبه داشته احتمال دارد اجازه‌ای برایش صادر کرده باشد. اما

---

۱ ـ در مورد او ر.ک: آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۵.

۲ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۶ (ش ۸۹۸)؛ نیز امین العاملی، ۷: ۲۷۴.

۳ ـ او در ۲۱ رمضان سال ۷۰۳ نسخه‌ای از *مبادی الوصول* علامه را تمام کرد و برای این کار از او اجازه گرفت. ر.ک: آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۵.

۴ ـ او در ۲۰ رجب سال ۷۱۷ در شهر سلطانیه نسخه‌ای از *قواعد المرام* میثم بحرانی را تمام کرد. ر.ک: آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۵.

۵ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۵ ـ ۲۳۴ (ش ۱۲۳۲)؛ همو، *طبقات*، ۵: ۵. این دو اجازه برای *مبادی الوصول الی علم الاصول* و *نهج المسترشدین* علامه صادر شد. در مورد مطالب این دو اجازه ر.ک: ح.ع. محفوظ، «نفائس المخطوطات العربیة فی ایران»، *مجلة معهد المخطوطات العربیة* ۳ (۱۹۵۷): ۱۹ ـ ۲۰.

۶ ـ حسین بن محمد بن علی شرف الدین العلوی الحسینی الطوسی، در مورد او ر.ک: آقابزرگ، *طبقات* ۵: ۹ ـ ۵۸.

۷ ـ در مورد متن این اجازه ر.ک: آقابزرگ *طبقات*؛ نیز همو، *الذریعه* ۱: ۱۷۷ (ش ۹۰۳).

۸ ـ زین الدین علی بن اسماعیل بن ابراهیم بن فتوح؛ در مورد او ر.ک: آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۱۳۴.

۹ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۷ (ش ۹۰۴).

۱۰ ـ ر.ک: همان، ۱: ۲۳۵ (ش ۱۲۳۳).

۱۱ ـ ر.ک: افندی، ۴: ۲۰۵؛ آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۷ ...

۱۲ ـ افندی، ۴: ۲۰۵.

۱۳ ـ همان، ۴: ۲۰۵.

۱۴ ـ آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۱۴۷.

تاریخ این اجازه مانع قبول این فرض می‌شود. علامه در سال ۷۰۹ وارد دربار شد و بعید به نظر می‌رسد که خواجه برای حضور در حوزهٔ درس علامه توانسته باشد دربار را ترک کند. از دیگر شاگردان علامه در این دوران ظاهراً رکن الدین محمد بن محمد جرجانی غروی است که شرحی بر *مبادی الوصول* علامه نوشت و آن را در ۱۹ شوال سال ۶۹۷ به اتمام رساند.[۱] ضیاء الدین ابومحمد هارون طبرسی[۲] در ۱۷ رجب سال ۷۰۱ برای *قواعد الاحکام* علامه از او اجازه گرفت.[۳] علامه در سال ۷۰۷ برای *قواعد الاحکام* خود به محمدبن حسین بن حسن بن علی هرقلی اجازه روایت داد.[۴] او از فخرالمحققین نیز کسب فیض می‌کرد.[۵] عزالدین حسین بن ابراهیم بن یحیی استرآبادی[۶] در ۲۸ صفر سال ۷۰۸ از علامه اجازه دریافت کرد.[۷]

شاگردانی که بین سالهای ۷۰۹ و ۷۱۴ از علامه اجازه گرفتند احتمالاً همان طلاّبی بودند که در حوزهٔ درس علامه در «مدرسهٔ سیار» حاضر می‌شدند. تقی الدین ابراهیم بن حسین علی آملی[۸] که در سال ۷۰۹ اجازه گرفت،[۹] از جمله این شاگردان بود. ظاهراً او قبلاً، در سال ۷۰۶، در حلّه اشتغال به تحصیل داشت چون فخرالمحققین در ۱۲ رمضان ۷۰۶ برای او اجازه صادر کرده بود.[۱۰] از جمله کسان دیگری که اجازه گرفتند سراج الدین حسن بن بهاءالدین محمد بن ابی‌المجد سرابشنوی (تاریخ اجازه جمادی الاول سال ۷۱۵)[۱۱]

---

۱ ـ *غایة البادی فی شرح المبادی*، ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱۶: ۱۰؛ در مورد رکن الدین ر.ک: امین العاملی ۴۶: ۲۹ (ش ۲۴۴۷).

۲ ـ ضیاء الدین ابومحمد هارون بن نجم الدین حسن میرشمسی الدین علی بن الحسن الطبرسی؛ در مورد او ر.ک: آقابزرگ *طبقات*، ۵: ۴۲؛ خوانساری، ۲: ۵ ـ ۲۶۴.

۳ ـ آقابزرگ *طبقات*، ۵: ۴۲، همو، *الذریعه*، ۱: ۱۷۸ (ش ۲۱۹)؛ نیز خوانساری، ۲: ۵ ـ ۲۶۴.

۴ ـ ر.ک: آقا بزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۷ (ش ۹۰۶)، در مورد او ر.ک: همو، *طبقات*، ۵: ۸۰ ـ ۱۸۹؛ نیز حر عاملی، ۲: ۲۴۵ (ش ۷۲۱)؛ او نقل می‌کند که هرقلی کتاب *مختلف الشیعه* علامه را نزد مؤلف آن آموخت.

۵ ـ ر.ک: آقا بزرگ، *طبقات*، ۵: ۸۰ ـ ۱۷۹؛ محقق اول در سال ۶۷۱ برای *شرایع* خود به او اجازه داد؛ ر.ک: همو، *الذریعه*، ۱: ۱۶۴.

۶ ـ در مورد او ر.ک: آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۵ ـ ۵۴.

۷ ـ ر.ک: آقا بزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۷ (ش ۹۰۲).

۸ ـ ابراهیم بن حسین بن علی الشیخ تقی الدین آملی، در مورد او ر.ک: آقابزرگ *طبقات*، ۵: ۲.

۹ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۶ ـ ۱۷۵ (ش ۸۹۷).

۱۰ ـ آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۲، همو، *الذریعه*، ۱: ۲۳۵ (ش ۱۲۳۱).

۱۱ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۷ (ش ۹۰۰)، در مورد او ر.ک: همو، *طبقات*، ۵: ۴۹.

و تاج الدین محمود بن قاضی عبدالوحید رازی[۱] (تاریخ اجازه ربیع‌الآخر ۷۰۹)[۲] می‌باشند. تاج الدین اجازه‌اش را در سلطانیه گرفت.[۳]

یکی از شاگردان برجسته علامه که به احتمال زیاد در مدرسهٔ سیّار نیز از محضر علامه فیض می‌برد، قطب‌الدین محمد (یا: محمود) بن محمد بن رازی بویهی (ف ۷۶۶)[۴] بود که در سوم شعبان ۷۱۳ در منطقهٔ ورامین از علامه اجازه گرفت.[۵] او به خاطر نوشتن کتابهایی در فلسفه و مخصوصاً در منطق، مانند شرح *رسالة الشمسیه*، کاتبی شهرت دارد. بدون تردید او در این زمان از علمای معروف بود چون نام او در زمرهٔ عالمانی ثبت شده است که از رشیدالدین عطایایی به رسم انعام می‌گرفتند.[۶]

تعدادی از شاگردان علامه ظاهراً پس از بازگشتش از دربار اولجایتو به حوزهٔ درس او پیوستند یا احتمالاً همراه او از آن جا بازگشتند. محمد بن محمد بن یار که در جمادی الآخر سال ۷۲۴ برای تحریر *الاحکام* علامه اجازه گرفت[۷] و سید مهنأبن سنان[۸] از جمله شاگردان گروه اول بودند. تاج الدین بن مُعَیَّه ف (۷۷۶)[۹] به شهادت خودش، در اجازه‌ای که برای یکی از شاگردانش صادر کرده بود، از دیگر شاگردان علامه بود.[۱۰] او در آن اجازهٔ نقل می‌کند که از محضر فخرالمحققین و برادران عمیدالدین و ضیاءالدین اعرجی نیز علم آموخته بود.[۱۱] ابن‌مُعَیَّه عالمی مشهور شد و کتابهای زیادی در علوم مختلف مانند حدیث،

---

۱ ـ محمد بن محمد بن عبدالوحید الرازی، در مورد او ر.ک: آقابزرگ، *طبقات*، ۵: ۱ ـ ۲۱۰.

۲ ـ علامه «اجازة لتاج الدین محمود الرازی» ۱۴۲؛ نیز ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۸ (ش ۹۰۸).

۳ ـ علامه «اجازة لتاج الدین محمود الرازی» ۱۴۲.

۴ ـ در مورد او ر.ک: قمی ۳: ۲ ـ ۶۱؛ کحّاله، ۱۱: ۲۱۵؛ بحرانی، ۶ ـ ۱۹۵؛ نعیمه، ۴۶۹ به بعد، شوشتری ۲: ۲۱۲؛ سیوطی، *بُغیه* ۲: ۸۸۱ (ش ۱۹۸۱)؛ خوانساری، ۶: ۳۸ ـ ۴۸؛ افندی، ۵: ۱۶۸ ـ ۱۷۲؛ ابونصر عبدالوهاب بن تقی الدین سُبکی، *طبقات الشافعیة الکبری* (قاهره، ۴ـ۱۳۲۳)، ۶: ۳۱.

۵ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، «اجازة لقطب الدین رازی» در *بحار* مجلسی، ۱۰۷: ۱۴۰.

۶ ـ رشیدالدین، *مکاتبات*، ۶۵، ش۲۸.

۷ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۱۷۸ (ش ۹۰۹)، همو، *طبقات*، ۵: ۲۱۲.

۸ ـ در مورد او ر.ک: کتاب حاضر، ص ۴۲ـ۴۳.

۹ ـ در مورد او ر.ک: افندی، ۵: ۳ ـ ۱۵۲؛ خوانساری، ۶: ۹ ـ ۳۲۴؛ حر عاملی ۲۰: ۵ ـ ۲۹۴ (ش ۸۸۷)؛ امین العاملی ۴۶: ۱۹۶ (ش ۲۶۳۰).

۱۰ ـ محمد بن قاسم بن حسین بن المُعَیَّه، «اجازة للسید شمس الدین المُعَیَّه» در *بحار* مجلسی، ۱۰۷: ۱۴۷.

۱۱ ـ همان، ۵ ـ ۱۷۴؛ ر.ک: خوانساری، ۶: ۳۲۶.

فقه و تاریخ نوشت.[۱]

بنابر نقل شهید اول دو عالم دیگر نیز از علامه دانش آموختند.[۲] یکی از این دو رضی‌الدین ابوالحسن علی بن طُراد مطار آبادی (ف ۷۶۲)[۳] بود که بعداً در حلّه مشغول تدریس شد[۴] و دیگری جمال الدین احمد بن یحیی مَزیَدی (ف ۷۵۷)[۵] بود که زمینهٔ اصلی کار او فقه بود.

---

۱ ـ در مورد فهرستی از دیگر آثار او ر.ک: خوانساری، ۶: ۳۲۵.

۲ ـ ر.ک: همان، ۷: ۵.

۳ ـ در مورد او ر.ک: بحرانی، ۱۹۰ یادداشت ۱.

۴ ـ ر.ک: همان.

۵ ـ در مورد او ر.ک: افندی، ۳: ۳۶۹؛ خوانساری، ۴: ۳۴۵ به بعد (ش ۴۰۹) بحرانی ۱۹۰ یادداشت ۲.

فصل ۲

آثار علامّه حلّی

۱ . مقدمه

منابع اصلی آگاهی ما از آثار علامه حلّی نوشته‌های خود اوست. او در کتاب رجالی *خلاصة الاقوال* خود فصلی را به خود اختصاص داده است که شامل فهرستی از کتابهایش تا ربیع‌الآخر سال ۶۹۳ می‌باشد.[۱] در محرم ۷۲۰ او اجازهٔ روایتی برای شاگردش مهنّأ بن سنان صادر کرد و به او اجازه داد کتابهایی را که علامه تا آن تاریخ نوشته بود از او روایت کند.[۲]

---

۱ ـ *رجال*، ۴۵. به نقل آقا بزرگ (*الذریعه*، ۲۳ : ۱۲) تاریخ این فهرست ۷ ربیع‌الاخر ۶۹۳ بوده که در ذیل با حرف خ [خلاصة الاقوال] به آن اشاره خواهد شد. به نسخه‌های ذیل از کتاب خلاصه مراجعه شده است : ۱ ـ *رجال العلامه* (به اهتمام محمد بحرالعلوم؛ نجف، حیدریه، ۱۹۶۱)، ۴۵ ـ ۴۸ = خ ۱ ؛ ۲ ـ *کتاب الرجال* (تهران، ۲ ـ ۱۳۱۱)، ۲۳ ـ ۲۵ = خ ۲ ؛ ۳ ـ نسخه خطی کتابخانه ملی (پاریس)، ۳۸۴ پ ـ ر = خ ۳ ؛ ۴ ـ نسخه خطی لوس‌آنجلس ۹۵۹ م، ۵ ـ ۷ = خ ۴ ؛ ۵ ـ نسخه خطی مؤسسه اسماعیلی ۴۰۹، ۱۹ پ ـ ۲۰ پ = خ ۵ ؛ ۶ ـ نسخه خطی مؤسسه اسماعیلی ۱۰۴، ۱۴ پ ـ ۱۵ ر = خ ۶ ؛ ۷ ـ نسخه خطی مؤسسه اسماعیلی ۱۰۳، ۷۰ پ ـ ۲۲ ر = خ ۷ ؛ ۸ ـ نسخهٔ خطی پرینستون مجموعه جدید ۷۷۰، ۱۷ ر ـ ۱۸ ر = خ ۸ ؛ ۹ ـ نسخه خطی پرینستون مجموعه جدید ۸۸۰، ۲۳ پ به بعد = خ ۹ ؛ ۱۰ ـ نسخه خطی کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلن، بخش شرقی، ۹۹۲۶، ۲۵ پ ـ ۲۷ ر = خ ۱۰ ؛ ۱۱ ـ نسخه خطی کتابخانهٔ دولتی میراث فرهنگی پروس، برلن، بخش شرقی ۹۹۲۷، ۲۶ ر ـ ۲۸ ر = خ ۱۱ ؛ ۱۲ ـ به نقل از خوانساری ۲:۳ ـ ۲۷۱ = خ ۱۲.

۲ ـ به این فهرست ذیلاً با حروف ام [= اجازه مجلسی] اشاره خواهد شد. به نسخه‌های ذیل مراجعه شده است. ۱ ـ *بحار* مجلسی، ۱۰۷ : ۱۴۷ ـ ۱۴۹ = ام ۱ ؛ ۲ ـ *اجوبه* علامه حلی (قم، خیام، ۱۴۰۱)، ۱۵۵ـ۱۵۷ = ام ۲ ؛ نسخه دیوان هند، ۱۹۷۹ (۲۷۸ ب ـ ۲۷۹ ر) = ام ۳ ؛ ۴ ـ نسخه پرینستون مجموعه جدید ۹۶۰ (۳۲ پ ـ ۳۳ ر) = ام ۴ ؛ ۵ ـ به نقل از افندی ۱ : ۳۶۷ به بعد = ام ۵.

با وجود این موقعیّت مناسب، مشکلاتی در مورد استفاده از این دو فهرست وجود دارد. فهرست خ شامل کتابهایی است که مسلماً در سال ۶۳۹ نمی‌توانسته در این فهرست موجود باشد و علامهٔ حلّی در تاریخی بسیار دیرتر از این زمان نوشتن آنها را شروع کرده بود. روشنترین نمونه آن کتابهایی است که به درخواست اولجایتو آنها را نوشته و قطعاً قبل از ربیع‌الاخر ۷۰۹ ، یعنی قدیمترین تاریخی که دلایلی بر حضور علامه در دربار وجود دارد، نوشتن آنها را آغاز نکرده بود.[۱] لذا این تصور نویسندگان قرون وسطی[۲] را که علامه در زمان تنظیم این فهرست هنوز کتابهایی را که در آن ذکر شده به پایان نرسانده بود از گفتهٔ خود او در پایان فهرست استنباط نمی‌شود.[۳]

نشانهٔ دیگر بر وجود افزوده‌های بعدی به آن روش، تنظیم سرخود این فهرست است. در نگاه اول این فهرست فاقد هر گونه نظمی است. عنوانها اغلب در فصلهای مربوط نیامده، بلکه به طور اتفاقی در هر جایی آمده است. اما می‌توان فصلهایی را در این فهرست دید که در اصل با ترتیبی منطقی منظم شده است.[۴] علاوه بر این فصلهای ظاهراً اصلی، در مورد موضوعاتی مانند فقه و علم کلام فصلهایی جداگانه وجود دارد که از این فصلهای اصلی کاملاً جداست و احتمال می‌رود که بعداً افزوده باشند.[۵] بعضی از عنوانها در بین یا در وسط فصلهای مربوط قرار دارد.[۶]

گمان می‌رود بیشتر بخشهای الحاقی در زمان حیات علامه و احتمالاً به وسیله خود او افزوده شده باشد. کتاب خلاصه، کتابی در علم رجال، مربوط به برنامه‌ای درسی بود که علامه در درس خود از آن استفاده می‌کرد. شاهد این امر اجازه‌هایی است که به شاگردان متعددش برای روایت از این کتاب داده است.[۷] او در دوران تدریسش، احتمالاً به‌طور منظم عنوانهای کتابهایی را که بعداً می‌نوشت به‌آن می‌افزود. نویسندگان بعدی حتی عنوانهای

---

۱ ـ ر.ک: کتاب حاضر ص ۳۸.

۲ ـ مثلاً افندی ۱:۳۷۷.

۳ ـ *رجال* ، ۴۸ .

۴ ـ در مورد نمونه‌های زیر، شماره عنوانها با فهرست خ ۱، برابر است. عنوانهای ۱ـ ۶ کتابهای فقهی، عنوانهای ۷ ـ ۹ کتابهای حدیث، عنوانهای ۱۱ ـ ۱۴ کتابهای تفسیر، عنوانهای ۱۷ ـ ۲۵ کتابهای کلامی، عنوانهای ۲۸ ـ ۳۵؛ بجز ۳۲، کتابهای فلسفی و عنوانهای ۳۶ـ ۴۰ کتابهای نحو و تصریف می‌باشد.

۵ ـ عنوانهای ۴۵ ـ ۴۹ کتابهای فقهی و عنوانهای ۵۱ ـ ۵۳ کتابهای کلامی است.

۶ ـ مثلاً عنوانهای ۱۰، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸ .

۷ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه* ، ۷ : ۵ ـ ۲۱۴ .

بیشتری بر آن افزودند. اما بسیاری از این افزوده‌های بعدی سندیّت نیافت.[۱] از این رو در مورد تاریخ تصنیف کتابهای علامه نمی‌توان به این فهرست استناد کرد ولی در مورد کتابهایی که علامه تصنیف کرده معتبر است.

مسألهٔ فهرست *ام* موضوع دیگری است، زیرا این فهرست در اجازه‌های روایتی علامه آمده و چون فقط شش سال قبل از مرگ او نوشته شده است، گمان می‌رود که محتوای آن کاملاً بدون تغییر مانده باشد. این واقعیّت که این فهرست دقیقاً به فصلهایی تقسیم شده و هر عنوانی در جای خود آمده و هیچ فصلی تکرار نشده است مؤید این امر است. بنابر این با اطمینان می‌توان فرض کرد که عنوانهایی که در این فهرست آمده بخشی یا همهٔ آن قبل از سال ۷۲۰ نوشته شده است.

بنابر این فهرست *ام* مسلماً شامل تمام کتابهای علامه نمی‌شود. به علت ماهیت آن به عنوان اجازهٔ روایت، علامه ظاهراً از کتابهایی نام برده است که مناسب تدریس بودند. از این رو او کتابهای جدلی را که بعداً به درخواست اولجایتو نوشت و نیز کتابهایی را که ظاهراً از نظر او اهمیت چندانی نداشتند در این فهرست نیاورده است؛ بنابراین هیچ یک از این دو فهرست مجموعه‌ای جامع و قابل اعتماد از تمامی آثار علامه نمی‌باشد.

این نقیصه نویسندگان بعدی را واداشت تا عنوانهایی را که از قلم افتاده بود در فهرستهایشان از آثار علامه بیفزایند،[۲] که انتساب این کتابها به علامه همیشه مقرون به صحّت نبوده است.[۳]

منبع معتبر دیگر برای تهیهٔ فهرستی جامع از آثار علامه، شواهد درونی است که بر

---

۱ ـ ر.ک: مثلاً افندی، ۱ : ۳۲۷ به بعد.

۲ ـ ر.ک: مثلاً افندی، ۱ : ۳۷۵ به بعد؛ خوانساری ۲ : ۲۷۳ به بعد.

۳ ـ کتابهای زیر را بعضی از نویسندگان شرح احوال علامه به غلط منسوب به او دانسته‌اند: *رسائل الدلائل البرهانیة*، کتاب *الاسرار فی الامامة* و *الکشکول*. در مورد این کتابها ر.ک: امین العاملی، ۲۴ : ۶ ـ ۲۵۵. سایر کتابهایی را که به اشتباه از او دانسته‌اند عبارتند از معتمد (آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۱ : ۴ ـ ۲۱۳) و *مجامع الأخبار* (همان، ۵ : ۳۷، ۱ : ۳۷۴)، به علاوه خوانساری کتابی به نام *حاشیهٔ تلخیص المرام* را منسوب به او دانسته است. افندی (۱ : ۸۰ ـ ۳۷۹) وجود چنین کتابی را رد می‌کند و معتقد است که این *حاشیه* شامل تعدادی یادداشتهای جزئی است که علامه در حاشیه *تلخیص* خود نوشته است. نیز ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۶ : ۴۷. کتاب دیگری به نام *الحجج القویه فی اثبات الوصیه* (به اهتمام محمد هادی الامینی، نجف، دارالکتب التجاریه، بی تا) را معمولاً منسوب به علامه می‌دانند. آقابزرگ (*الذریعه*، ۶ : ۲۶۵، ش ۱۴۴۹) با دلیل و برهان ثابت کرده است که این کتاب احتمالاً تصنیف علامه نمی‌باشد.

اصالت این آثار دلالت دارد.

بحث ذیل دربارهٔ آثار علامه شامل دو بخش است. یک، هر موضوعی که علامه کتابهایی درباره آن تصنیف کرده است جداگانه بحث خواهد شد. هدف ما در این جا تعیین نظم تاریخی آثار مربوط به آن و بیان اهمیت نسبی و مشخصات ویژه هر کتاب است.

دو، فهرست منظم الفبایی این آثار در بخش ضمیمه آمده و سعی شده است دقیقاً همان عنوانهایی نقل شود که خود علامه آنها را به کار برده است. در عنوانهای متفاوت ترجیحاً آنچه در خود متن آمده نقل شده است. در مورد کتابهایی که از بین رفته و عنوان آن در فهرست *خ* و *ام* متفاوت است هیچ ترجیح منطقی اِعمال نشده و فقط اختلاف عنوانها ذکر شده است. اطلاعات این فهرست در ابتدا شامل عنوان کتاب همراه با اشاره به جایی است که نام این کتاب برای نخستین بار در آن ذکر شده است. *ام*، *خ*، یا *خ* / *ام* نشان می‌دهد که فهرست مذکور در همه جا شامل نام این کتاب می‌باشد. *خ** نشان می‌دهد که فقط بعضی از نسخه‌ها شامل این عنوان است و کاملاً مشهود است که این عنوان را در مراحل بعدی به این فهرست افزوده‌اند. *خ*** نشان می‌دهد که در هیچ یک از نسخه‌هایی مورد بحث در فهرست *خ* این عنوان نیامده است. اما آقابزرگ تأکید می‌کند که نسخه‌هایی از فهرست *خ* وجود دارد که شامل این عنوان می‌شود. این الحاقات بسیار متأخر است و تقریباً نمی‌توان آنها را معتبر دانست. *ام** نشان می‌دهد که تمام نسخه‌های فهرست *ام* این عنوان را ندارد. این معمولاً به علت اشتباه کاتبان است و اشاره‌ای در مورد صحت اعتبار آن نمی‌باشد. *شد* [= شواهد درونی] نشان می‌دهد که کتاب مورد بحث براساس شواهد درونی معتبر است هر چند در هیچ یک از این دو فهرست نام آن نیامده است. *ذ* [= الذریعه] نشان می‌دهد که آقابزرگ در *الذریعه* این کتاب را منسوب به علامه می‌داند بدون آن که دلیلی بر صحت این انتساب بیاورد. *ذ** نشان می‌دهد که کتاب مورد بحث را نویسندگان متأخر منسوب به علامه دانسته‌اند و در *الذریعه*، در فصل مربوط، به آن اشاره شده است. *رع* [= ریاض العلما] نشان می‌دهد که افندی، در کتابش *ریاض العلما* آن را منسوب به علامه دانسته در صورتی که در فهرست *الذریعه* نیامده است.

این فهرست علاوه بر این به *الذریعه* آقابزرگ اشاره می‌کند که شامل اطلاعات با ارزش بیشتری دربارهٔ این کتابها و مخصوصاً جایگاه اغلب نسخه‌های خطی در کتابخانه‌های خصوصی ایران و عراق می‌باشد. چون *الذریعه* در دسترس همگان قرار دارد، اطلاعاتی که

در آن کتاب آمده در این فهرست نقل نشده است. تاریخ تصنیف کتاب در حد مقدور ذکر خواهد شد.

مهمترین نسخه‌های کتابهای چاپی[۱] در این فهرست خواهد آمد و محل نگه‌داری نسخه‌های خطی موجود نیز بیان خواهد شد. چون اغلب فهرستهای کتب خطی مورد بحث زیر چاپ است. تاریخ و زمان تکمیل این نسخه‌ها ذکر نشده است.[۲] با وجود آن که سعی شده به تمام فهرستهای موجود کتابهای خطی مربوط مراجعه شود، ولی این اطلاعات را نمی‌توان جامع دانست. در مورد آثار کلامی علامه فهرستی از شرحهای عربی بر این کتابها ذکر شده و از ترجمه‌های این کتابها به زبانهای اروپایی نیز نام برده‌ایم.

۲ . آثار کلامی

نخستین کتاب علامه در علم کلام *مناهج الیقین فی اصول الدین* بود. این امر از مقدمه‌ای که او بر کتاب *غایة الوصول* خود نوشته و در آنجا *مناهج الیقین* و *اسرار الکفایه* را از نخستین کتابهای خود در علم کلام و فلسفه نام می‌برد روشن می‌شود.[۳] *مناهج* را در ۶

---

۱ ـ در مورد دیگر نسخه‌های چاپی ر.ک: خانبابا مشار، *مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی* (تهران ۴ ـ ۱۳۴۰) ۲ : ۶۶۹ ـ ۶۷۷ و عبدالجبار عبدالرحمان، *ذخائر التراث العربی الاسلامی* (بصره، ۳ ـ ۱۴۰۱)، ۱ : ۲۴۱ ـ ۲۴۳.

۲ ـ اختصاراتی که در این بخش به کار رفته با آنهایی که مدرسی (۲۱۸ ـ ۲۳۷) به کار گرفته است یکسان می‌باشد. اختصار فهرستهای زیر در آن جا نیامده است: آقاحکیم = «کتابخانهٔ آقای حکیم در نجف»؛ *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی*، ۵ (۱۳۴۶) : ۲۸ ـ ۴۲۰؛ اوپنهایم = بنیاد اوپنهایم / کلن، فهرست چاپ شده آن موجود نیست؛ پرینستون = ماک و اورمزبی، *فهرست مختصر نسخه‌های دانشگاه پرینسون* (مجموعه جدید)، پرینستون، چاپ دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۷؛ چستربیتی = آربری، *کتابخانه چستربیتی، فهرست مختصر نسخه‌های خطی عربی* (دوبلین، واکر، ۶۶ ـ ۱۹۵۵)؛ رامپور = امتیاز علی عرشی، *فهرست نسخه‌های خطی عربی در کتابخانه رضا*، رامپور (رامپور : انتشارات کتابخانه رضا، مجموعه شماره ۱۲، رامپور، رضا، لابرری تراست. ۷۷ ـ ۱۹۶۳)؛ رضوی = جلد اول این فهرست که مدرسی (۲۳۳) به آن اشاره کرده، اکنون چاپ جدید آن موجود است: علی اردلان جوان، *فهرست کتب خطی کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی* (انتشارات کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، شماره ۱۲، مشهد، ۱۳۶۵)؛ فیض مهدوی = احمد حسینی، «مکتبة الفیض المهدوی»، *ترانا* ۹ (۱۴۰۷) : ۲۳ ـ ۶۹؛ کتابخانه ملی = وجده و سوان، *فهرست نسخه‌های خطی عربی* (پاریس، کتابخانه ملی، ۸۵ ـ ۱۹۷۸)؛ مؤسسه اسماعیلی = گاسک، *فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانه مؤسسه مطالعات اسماعیلی* (لندن ۷ ـ ۱۹۸۴).

۳ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *غایة الوصول و ایضاح السبل فی شرح مختصر منتهی السؤال و الامل*، (نسخه خطی موزهٔ بریتانیا OR ۳۹۷۰)، ۲ ر.

ربیع الاخر ۶۸۰ به انجام رساند.[۱] این کتاب بسیار مورد توجه خود علامه بود و بعد از جامعترین کتابش در علم کلام، *نهایة المرام فی علم الکلام*، از نظر اهمیت باید آن را در مقام دوّم شناخت. اشارهٔ او به *مناهج* در آغاز کتاب *نهایة المرام*[۲] و دیگر آثار کلامی و فلسفی‌اش نشانی بر این مدعاست. علاوه بر این او در آثار بعدیش اغلب از هر دو کتاب *نهایه* و *مناهج*[۳] نام می‌برد. فاضل مقداد سیوری (ف ۸۲۶) نیز که شرحهایی بر تعدادی از کتابهای کلامی نوشته کتاب *مناهج* را یکی از منابع اصلی خود می‌شمارد.[۴]

از دیگر آثار اولیهٔ او رسالهٔ مختصر *نُظُم البراهین* است و شرحی که بر آن نوشته به نام *معارج الفهم فی شرح النُظُم*. بنابر نقل نسخه‌ای خطی، این شرح در ۶ رمضان ۶۷۸ به پایان رسید.[۵] از آن جا که بروشنی معلوم شد که اولین کتاب علامه در علم کلام *مناهج* بوده احتمالاً او نوشتن *نُظُم* و *معارج* را بعداً آغاز و قبل از اتمام *مناهج* آنها را به انجام رسانده بود. از ارجاعاتی که در هر دو کتاب به یکدیگر شده است استنباط می‌شود که او نوشتن *مناهج* و *معارج* را کم و بیش همزمان آغاز کرده بود.[۶] او در مقدمهٔ کتاب بیان می‌کند که *معارج* را از آن جهت نوشت تا معنی *نُظُم* را، که فهم آن به علت شیوهٔ موجز آن مشکل بود، روشن کند.[۷] بنابر این روش او در بیان اندیشه‌هایش در *معارج* اصیل‌تر از *مناهج* می‌باشد.

---

۱ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، *مناهج الیقین فی اصول الدین* (نسخه خطی دیوان هند ۴۷۱/۶ لاث)، ۱۰۵ پ، نیز ر.ک: م.ع. روضاتی، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ اصفهان* (اصفهان ۱۳۷۷ هـ) ۸ ـ ۹۷.

۲ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، *معارج الفهم فی شرح النُظُم* (نسخه خطی دیوان هند ۴۷۱/۶، لاث) ۱۱۰ پ، ۱۱۵ ب، ۱۱۸ ر؛ همو، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت* (به اهتمام محمد زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۵۴۳، تهران، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۸ هـ)، ۱۴۹، ۱۹۳، ۲۰۳؛ همو، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (قم، مکتبة المصطفوی، بی تا)، ۱۲۶؛ همو، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد* (به اهتمام ع. منزوی، تهران ۱۳۷۸)، ۲۲۹.

۳ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *نهج المسترشدین* (به انضمام *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، مقداد سیوری، به اهتمام مهدی رجائی، من مخطوطات مکتبة آیة الله المرعشی العامه، ش ۱۰، قم: مطبعه سید الشهداء ۱۴۰۵ هـ) ۲۱۶، ۳۸۶؛ همو «کشف الفوائد» در مجموعه *رسائل* (تهران: مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی ۱۴۰۴ هـ)، ۸۶.

۴ ـ مثلاً جمال الدین مقداد سیوری، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین* (به اهتمام مهدی رجائی من مخطوطات مکتبة آیةالله المرعشی العامه، ش ۱۰. قم: مطبعه سیدالشهدا، ۱۴۰۵ هـ)، ۵۲، شرحهایی بر *باب الحادی عشر* و *نهج المسترشدین* علامه نوشته که این هر دو شرح مکرراً به چاپ رسیده است.

۵ ـ روضاتی، ۵ ـ ۱۹۴.

۶ ـ *مناهج*، ۸۷ ر. *معارج*، ۱۱۰ پ، ۱۱۵ پ، ۱۱۸ ر.

۷ ـ *معارج*، ۱۰۶ ر.

کتابخانه

زیرا او در این کتاب بحثهایش را اغلب براساس کتابهای متقدمان مانند *فائق* ابن‌ملاحمی پایه‌گذاری می‌کند. با وجود این، جز مواردی اندک، نظریات او در *معارج* با گفته‌هایش در *مناهج* اختلافی ندارد.

او در جمادی‌الاخر ۶۸۴ کتاب *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*[۱] را به اتمام رساند. این کتاب شرحی است بر کتاب *الیاقوت* ابواسحاق ابراهیم بن نوبختی[۲] که غیر از این شرح در جایی دیگر نامی از او نیست. چون علامه در مقدمه ذکر می‌کند که بعد از نوشتن کتابهای دیگری در علم کلام[۳] نوشتن این شرح را آغاز کرده است، احتمال می‌رود زمان شروع به نوشتن این شرح قبل از سال ۶۸۰ باشد.

او در ۱۶ جمادی الاول ۶۸۷ اولین بخش از کتاب *منتهی الوصول فی علمی الکلام و الاصول* که در باب کلام است به پایان رساند.[۴] بخش دیگر این تألیف در اصول فقه است. این کتاب که حجم آن به اندازهٔ *مناهج* است،[۵] با شیوه‌ای موجزتر از آن نوشته شده است. گویا اهمیت این کتاب در نزد علامه به اندازهٔ کتاب *مناهج* نبوده است، زیرا او در کتابهای بعدی‌اش کمتر از آن نام می‌برد.[۶] به علاوه، بر خلاف *مناهج*، علمای بعدی هیچ شرحی بر این کتاب ننوشتند.

علامه پس از تالیف چند کتابی که ذکرش گذشت نوشتن کتاب مشهور *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* را، که شرحی است بر کتاب *تجرید الاعتقاد* خواجه نصیرالدین طوسی، آغاز کرد و در مقدمهٔ کتابش بیان می‌کند که بعد از نوشتن کتابهایی در علم کلام

۱ـ *انوار*، ۲۳۰.

۲ـ اقبال (۱۶۸ به بعد) استدلال می‌کند که کتاب را فردی از خاندان نوبختی، در نیمه اول قرن چهارم نوشته است. محمدخان قزوینی شفاهاً به کراوس گفته بود که ممکن است این کتاب «در عهدی نه چندان دور از زمان شرح علامه» تالیف شده باشد (پ.کراوس «رازیانه ۱»، *اورینتالیا* ۴، ۱۹۳۵ : ۳۰۶ یادداشت ۶) مادلونگ سرانجام روشن ساخت که *کتاب الیاقوت* با عقاید کلامی نوبختیان همخوانی ندارد («امامیه» ۱۵ یادداشت ۱) نظر او این است که این کتاب در دورانی قبل از قرن ۵ و حتی زودتر از آن نوشته شده است. (همو، ۱۵). او معتقد است (همان «اندیشه‌های کلامی امامیه و معتزله»، ۱۵ یادداشت ۱) مؤلف احتمالی آن ابراهیم نوبختی نامی‌باشد که عبدالجلیل رازی در کتاب *النقض* (تألیف در حدود ۵۶۵) خود از او نام می‌برد.

۳ـ *انوار*، ۱.

۴ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلّی، *منتهی الوصول الی علمی الکلام والاصول* (نسخه خطی موزه بریتانیا OR ۸۳۲۶)، ۱۳۴ ب.

۵ـ مثلاً ر.ک: *نهج المسترشدین*، ۴۳۸ که از هر دو به عنوان کتابهایی متوسط الحجم در علم کلام یاد می‌کند.

۶ـ مثلاً *نهج المسترشدین* ۴۳۸.

شروع به تألیف این شرح کرد.[۱] اما چون در آن جا او از مفصلترین کتابش، *نهایة المرام فی علم الکلام*، نام نمی‌برد چنین به نظر می‌رسد که قبل از نوشتن این کتاب تصنیف *کشف المراد* را آغاز کرده بود. این حقیقت که او در نیمهٔ اول *کشف المراد* فقط به *مناهج*[۲] و *اسرار*[۳] اشاره می‌کند و از *نهایه* نام نمی‌برد مؤید این مطلب است، اما چون در نیمهٔ دوم کتاب *کشف المراد*[۴] از آن نام می‌برد ظاهراً قبل از پایان *کشف المراد* نوشتن *نهایه* را آغاز کرده بود. او *کشف المراد* را در ۱۵ یا ۱۶ ربیع الاول ۶۹۶ به پایان رساند.[۵] این رساله بیش از سایر آثار علامه خواننده دارد و اهمیت ویژهٔ آن این است که اولین شرح بر *تجرید الاعتقاد*[۶] خواجه‌نصیرالدین طوسی می‌باشد. از این‌رو این کتاب اساس فهم شارحان بعدی است.[۷]

از شواهد موجود در *کشف المراد* چنین استنباط می‌شود که علامه ظاهراً نوشتن مهمترین اثر کلامی‌اش *نهایة المرام فی علم الکلام* را قبل از اتمام *کشف المراد* آغاز کرده بود. به هنگام تصنیف *نهج المسترشدین* که در سال ۶۹۹ به پایان رسید احتمالاً بخش اعظم *نهایه* نوشته شده بود چون او مکرراً به این کتاب اشاره کرده است.[۸] از تاریخ تصنیف این کتاب به بعد معمولاً به *نهایه* اشاره شده است.[۹]

---

۱ ـ *کشف المراد*، ۴.

۲ ـ همان، ۱۲۶.

۳ ـ همان، ۳۶، ۱۵۱، ۲۰۹.

۴ ـ همان، ۲۵۹، ۲۸۱، ۲۸۴.

۵ ـ بنابر نقل *آقابزرگ* (الذریعه، ۱۸: ۶۰) در ۱۵ ربیع‌الاول ۶۹۶ نوشتن این کتاب به پایان رسید. نیز ر.ک: حسینی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی ... مرعشی* (قم: ۱۳۹۵ هـ) ۲: ۳۲۴. بر حسب نسخه خطی دیوان هند ۴۷۱/۴۱ لاث، *کشف* در ۱۶ ربیع‌الاوّل ۶۹۶ به پایان رسید (لاث ۱: ۱۲۸) نسخه خطی چستربیتی ۴۲۷۹ تاریخ ۱۶ ربیع الاول ۶۹۰ را دارد. (آربری، ۵: ۸۷). اما چون شواهد دال بر پایان کتاب در ۶۹۶ کاملاً مستحکم است این تاریخ به احتمال زیاد اشتباه از طرف کاتبان بوده است.

۶ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۱۸: ۶۰.

۷ ـ مثلاً شمس الدین ابوثنا اصفهانی (ف ۷۴۹) شارح متذکر می‌شود که اگر شرح علامه نبود فهم تجرید غیر ممکن بود (ر.ک: آقابزرگ *الذریعه*، ۱۸: ۶۰؛ در مورد فهرست شرحهایی که بر تجرید نوشته شده رک، همان، ۳: ۳۵۲ به بعد).

۸ ـ *نهج المسترشدین*، ۱۲۳، ۱۹۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۱۶، ۲۴۴، ۳۷۱، ۳۸۶، ۳۹۳ و ۴۳۸ که او کتاب *نهایة المرام* را به عنوان جامعترین اثرش در علم کلام به خواننده توصیه می‌کند.

۹ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *تسلیک النفس الی حظیرة القدس* (نسخه خطی موزه بریتانیا OR ۱۰۹۷۱)، ۱۲ ر، ۴۴ پ، ۷۵ ر؛ «کشف الفوائد» ۲، ۵، ۲۱، ۳۷، ۴۳، ۸۲؛ *اجوبه*، ۲۲.

تصور می‌شود علامه *نهایه* را در دورانی متأخرتر نوشته باشد. او در فهرست *ام* که در سال ۷۲۰ نوشته می‌گوید که چهار جلد از این کتاب را در آن زمان تمام کرده بود. معلوم نیست که این چهار جلد شامل چه مقدار از کل *نهایه* بوده که او در آغاز طرح آن را ریخته بود و چه مقدار دیگر در بقیه دوران عمرش به آن افزود. هیچ یک از نسخه‌های موجود، که بخشهایی از این کتاب درآنها آمده، کامل به نظر نمی‌رسد.[۱] به علاوه بعضی ارجاعات به *نهایه* ظاهراً مشکوک می‌نماید. این شک در مورد ارجاعاتی در *کشف المراد* است که به احتمال زیاد در آن زمان او هنوز به آن بخشها در کتاب *نهایه* نرسیده بود.او همچنین در کتابهایی که بعد از *کشف* نوشته به *نهایه* اشاره می‌کند. اشاره او به *نهایه* در مورد موضوعاتی است که معمولاً در پایان آثار کلامی خود از آن بحث کرده بود.[۲] در بیشتر این موارد بعید به نظر می‌رسد که در نوشتن *نهایه* به آن مرحله از پیشرفت رسیده باشد. طبق این شواهد نمی‌توان امکان ناتمام ماندن *نهایه* را نادیده گرفت.

انتشار *نهایه* بسیار محدود بود. ظاهراً امروزه تنها چهار نسخه خطی ناقص از آن باقی مانده است. حتی مقداد سیوری که شرحهای مختلفی بر بعضی از آثار کلامی علامه نوشته است می‌گوید که امکان دسترسی به *نهایه* را پیدا نکرده بود.[۳]

علامه به خواهش پسرش،[۴] *نهج المسترشدین* را نوشت و آن را در ۲۲ ربیع الاول سال ۶۹۹ به پایان رساند.[۵] این کتاب به سبکی بسیار موجز نوشته شده است. از شرحهای متعددی که بر آن نوشته‌اند آشکار است که این کتاب از شهرت خوبی در بین علما برخوردار بود. او در ۳ ذی‌حجه سال ۷۰۳[۶] کتاب *کشف الفوائد فی شرح قواعد العقاید* را که شرحی است بر *قواعد العقاید* خواجه نصیرالدین به انجام رساند و در ۱۲ محرم سال

---

۱ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۴ : ۴۰۷ (ش ۲۱۵۳)؛ نیز ر.ک: روضاتی، ۳۷، در مورد نسخه خطی حیدریه ۰۶۲۸ من خودم فهرست جامعی از آن را ندیده‌ام، اما از پروفسور مدرسی سپاسگزارم که درباره نسخه خطی مجلس ۱۰۱۹۲ که فقط شامل اولین بخش این کتاب می‌باشد اطلاعاتی داده است. نسخه خطی مرعشی ۲۵۴ نیز بحث دربارهٔ اعراض را در نیمه ناتمام می‌گذارد.

۲ ـ مانند *نهج المسترشدین* ۳۸۹ (در اشاره به سؤال در مورد ماهیت انسان)؛ *اجوبه*، ۲۲ (در اشاره به مسأله ایمان و موافات).

۳ ـ مقداد، ۳۹۵.

۴ ـ *نهج المسترشدین*، ۹.

۵ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۴ : ۴۲۴ (ش ۲۲۲۲).

۶ ـ همان، ۱۸ : ۲ ـ ۵۱ (ش ۶۳۵).

۷۰۴[1] کتاب متوسط الحجم *تسلیک النفس الی حظیرة القدس* را تمام کرد. این هر دو کتاب نیز به خواهش پسرش تألیف شد.[2] نام همه این کتابها در فهرست *خ* و *ام* آمده است.

علامه، بنا برخصوصیّت آثار کلامی این دوره که شدیداً متأثر از شیوه فلسفی بود، بیشتر کتابهای روشمند کلامی خود را با فصلی در مابعدالطبیعه آغاز کرد.[3] کتاب *معارج* او که با فصلی از تکلیف آدمی برای درک معرفت خداوند شروع می‌شود از این حیث استثناست. این اثر او موافق باسنت مرسوم در آثار کلامی است.

هیچ یک از آثار کلامی علامه که بعد از ربیع‌الآخر سال ۷۰۹ به خواهش اولجایتو تصنیف شد در این دو فهرست اصلی نیامده است. هر چند بعضی از نسخه‌های فهرست *خ* شامل عنوانهایی از مهمترین کتابهای این دوره می‌باشد.[4] بدیهی است این عنوانها را نویسندگان بعدی افزوده‌اند و به طور مکرر در پایان فهرست این نسخه‌ها دیده می‌شود. دلیل نیاوردن آنها در فهرست *ام* ظاهراً این بود که بیشتر آنها کتابهایی جدلی و غیر درسی بودند. بنابر این آوردن نام آنها در اجازه‌های درسی مناسبتی نداشت.

کتابهای این دوره به علت ماهیت جدلی بودنشان اهمیت زیادی در مورد تحقیق اندیشه‌های کلامی علامه ندارند. *منهاج الکرامة فی الامامة* که از موضع شیعه درباب امامت[5] دفاع می‌کند و *استقصاء النظر فی القضاء والقدر* که در آن علامه از نظر معتزلیان در باب اختیار آدمی نسبت به افعال خود در برابر جبر دفاع می‌کند از این دسته است.

---

۱ ـ *تسلیک*، ۸۲ ر.

۲ ـ «کشف الفوائد» ۲؛ *تسلیک*، ۳ پ.

۳ ـ بنابر نقل ابن‌خلدون (۳: ۱۱۱۲) امام فخررازی در *مباحث المشرقیه* این روش را به کار برده است. در مورد این روش در آثار متکلمان متأخر نیز ر.ک: گارده و قنواتی، *مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی* (تحقیقات فلسفی قرون وسطی، ش ۳۷، پاریس، و رین ۱۹۴۸) ۱۶۰ به بعد.

L.Gardet and M.Anawati: *Introduction à la théologie musulmane*. Etudes de philosophie médiévale, no.37. Paris: Vrin, 1948 .

۴ ـ عنوانهای *نهج الحق و کشف الصدق*، *منهاج الکرامة فی الامامة* و *استقصاء النظر فی القضاء و القدر* در فهرست *خ* ۱، *خ* ۲، *خ* ۴، *خ* ۸، *خ* ۹، *خ* ۱۱، و *خ* ۱۲ آمده، امّا در *خ* ۵، *خ* ۶، *خ* ۷ و *خ* ۱۰ نیامده است.

۵ ـ لائوست در مقاله‌های «انتقاد از اهل سنت در آموزه علامه حلی» و «اصول امامت در منهاج علامه حلی» این اثر را بررسی کرده است.

Laoust , H. "La Critique du Sunnisme dans la doctrine d´al- Hillí." *Revue des études islamiques* 34 و "Les Fondaments de l´Imamat dans le Minhag d´al- Hillí."*Revue des études islamiques* 46 (1978) : 3 - 55 .

علامه در کتاب *نهج الحق وکشف الصدق* آرای اشعریان را به طور جدلی بررسی می‌کند.

ماهیت جدلی این کتاب نویسندگان سنی را واداشت که ردیه‌هایی بر آنها بنویسند. ردیه‌هایی بر کتابهای *نهج الحق وکشف الصدق* و *استقصاء النظر فی القضاء والقدر* به نوبه خود سبب شد که نویسندگان شیعه ردیه‌ای بر این ردیه‌ها بنویسند.[۱]

علاوه بر این، علامه به درخواست اولجایتو، رساله‌های مختصری در مباحث خاص کلامی نوشت که از آن جمله است رساله‌ای در باب نسخ احکام الهی[۲]. بنابر نقل رشیدالدین، علامه در پاسخ به سؤال ایلخان در خصوص هدف از زیارت قبر اولیا آن را تدوین کرد[۳]. البته معلوم نیست که این جواب بر صورت تحریر بود یا تقریر. زیرا قدیمیترین تاریخی که او مشخصاً در دربار اولجایتو حضور داشته ربیع‌الآخر سال ۷۰۹ می‌باشد.[۴] و معلوم است که او قبل از این تاریخ چنین نوشته‌ای را نه آغاز کرده بود و نه تصمیم به آغاز آن گرفته بود.[۵]

کتاب دیگری که در بعضی از نسخه‌های فهرست خ آمده و در فهرست *ام* نیامده است *رسالة السعدیة* است که به سعدالدین وزیر اهدا شده بود. تاریخ تحریر این رساله بین ربیع الآخر سال ۷۰۹ و ۱۰ شوال سال ۷۱۱ بود.[۶] رسالهٔ بسیار مختصر *واجب الاعتقاد* نیز یکی دیگر از رساله‌های متأخر، علامه است. این عنوان در فهرست *ام* نیامده و بعداً به بعضی از نسخه‌های خ افزوده شده است.[۷] صحت انتساب این کتاب به علامه مورد تأیید است زیرا او در *اجوبة المسائل المهنائیه* خود از آن نام می‌برد.[۸]

بعضی از نسخه‌های فهرست خ کتاب دیگری از علامه با عنوان *کتاب الالفین الفارق بین الصدق والمین* را در بردارد.[۹] هدف این کتاب اثبات عقیدهٔ شیعه در باب امامت است.

---

۱ ـ ر.ک: ضمیمه، ش ۱۲۰ و ۲۶.

۲ ـ *جواب السؤال عن حکمة النسخ فی الاحکام الالهیه*.

۳ ـ ر.ک: فان‌اس، وزیر، ۴۲.

۴ ـ ر.ک: کتاب حاضر ص ۳۸.

۵ ـ ح.ع. محفوظ («نفائس المخطوطات العربیه فی ایران» *مجلة معهد المخطوطات العربیة* ۳ (۱۹۷۵): ۵۲ نسخه‌ای خطی از *نهج الحق* را ثبت کرده که تاریخ آن سال ۷۰۴ می‌باشد و این مسلماً اشتباه است.

۶ ـ سعدالدین در این تاریخ به قتل رسیده بود؛ ر.ک: قاشانی، ۱۱۴.

۷ ـ این عنوان در نسخه خ ۱، خ ۲، خ ۴، خ ۸، خ ۹ و خ ۱۲ آمده است.

۸ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۵: ۴.

۹ ـ این عنوان در نسخه خ ۱، خ ۲، خ ۴، خ ۸، خ ۹ و خ ۱۲ آمده است.

علامه در مقدّمه آن می‌گوید که او تألیف این کتاب را به خواهش پسرش آغاز کرد،[۱] تسوید اولین بخش آن را در ۲۰ ربیع‌الاول سال ۷۰۹،[۲] و پیش نویس تمام کتاب را در رمضان سال ۷۱۲ به پایان رساند.[۳] با این همه دلایل روشنی وجود دارد که سهم علامه در نوشتن این کتاب بسیار ناچیز بوده و ظاهراً پسرش فخرالمحققین بیشتر آن را نوشته است، هر چند در پایان اولین بخش اول و دوم اظهار می‌کند که فقط تسوید پدر را به تبییض آورده است. فخرالمحققین در پایان بخش اول[۴] می‌گوید که در ۱۱ جمادی الآخر ۷۲۶ (چند ماه پس از فوت پدر) هنگام تصحیح و بررسی کتاب با مسأله‌ای روبرو شد که او را متحیر ساخت. پس از آن پدرش را در خواب دید و او مسألهٔ مورد بحث را برایش روشن کرد. این مثال مبین آن است که فخرالمحققین نسخهٔ نهایی را که از پدرش به دست آورده بود تصحیح نمی‌کرد. بنابر این جای این سؤال باقی است که در هر صورت سهم اصلی علامه در نوشتن این کتاب چه مقدار بوده است. دلیل دیگری که نشان می‌دهد بخش اعظم این کتاب را پسرش نوشته، فاصلهٔ زمانی بسیار زیادی است بین تاریخی که نقل شده علامه سواد آن را به پایان رساند و تاریخی که فخرالمحققین آن را به بیاض آورد. این فاصله برای بخش اول بیش از ۱۷ سال[۵] و برای بخش دوم ۴۲ سال می‌باشد.[۶]

هر دو فهرست شامل عنوان کتابهایی است که از بین رفته است از این‌رو، تعیین تاریخ دقیق تصنیف این کتابها مقدور نیست. کتاب *معتقد الواصلین* یا *مقصد الواصلین*، *کتاب التناسب بین الفرق الاشعرّیة و السوفسطائیه*، *اربعین مسألة فی اصول الدین* و *کتاب مناهج الهدایة و معارج الدرایه* از جمله این کتابها می‌باشد.

از دیگر کتابهای از دست رفتهٔ علامه در علم کلام، رسالهٔ مختصر *الباب الحادی عشر فیما یجب علی عامة المکلّفین من معرفة اصول الدین* است که آن را به عنوان فصل یازدهم کتاب *منهاج الصلاح فی اختصار المصباح* خود نوشته بود. این کتاب در ۱۱ ذی‌حجه سال

۱ـ *الفین*، ۱۱.
۲ـ همان، ۱۳۸.
۳ـ همان، ۴۴۵.
۴ـ همان، ۱۲۵ به بعد.
۵ـ همان، ۱۳۸.
۶ـ همان، ۴۴۵.

۷۲۳ به پایان رسید.[۱] او *باب حادی عشر* را، به طوری که از عنوان آن پیداست، بیشتر برای خوانندگان عادی نوشت نه برای طلاب علم کلام، ولی تا به امروز یکی از معروفترین کتابهای او در علم کلام بوده است. تعداد نسخه‌های موجود و شرحهای بسیاری که بر آن نوشته شده شاهد این مدعاست.[۲] این کتاب همراه با معروفترین شرح از مقداد سیوری (ف ۸۲۶) چندین بار چاپ شده است و ترجمهٔ این دو اثر به زبانهای فارسی و انگلیسی موجود است.[۳]

کتابهای دیگری را نویسندگان بعدی به علامه نسبت داده‌اند که ظاهراً این آثار از بین رفته است. بنابر این صحّت این انتسابها قابل تأیید یا رد نمی‌باشد. این کتابها عبارتند از *رسالة فی بطلان الجبر*،[۴] *رسالة فی تحقیق معنی الایمان*.[۵] و *رسالة فی خلق الاعمال*.[۶]

علاوه بر این آقابزرگ *الخلاصة في اصول الدين و المقدمة في الكلام* را منسوب به علامه می‌داند.[۷] او برای انتساب مقدمه به علامه مرجعی ذکر نمی‌کند اما انتساب خلاصه را به او براساس نسخهٔ خطی مکتبة الخوانساری می‌داند.[۸]

۳. آثار فلسفی

اولین کتاب فلسفی علامه *کتاب الاسرار الخَفِّیه*[۹] بود که آن را به هارون بن شمس الدین

---

۱ ـ ر.ک: روضاتی، ۱۰۳.

۲ ـ ر.ک: ضمیمهٔ ش ۳۶.

۳ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *الباب الحادی عشر* (به اهتمام مهدی محقق، سلسله دانش ایرانی ش ۳۸، تهران، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۶۵)، مقدمه ۱۶ ـ ۱۷؛ نیز ر.ک: ضمیمه، ش ۳۶.

۴ ـ افندی، ۱: ۳۷۵.

۵ ـ همان، ۱: ۳۷۹؛ نیز خوانساری، ۲: ۲۷۵.

۶ ـ افندی، ۱: ۳۷۵.

۷ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۲: ۸۹ (ش ۵۰۶۲)

۸ ـ همان، ۷: ۹ ـ ۲۰۸ (ش ۱۰۲۴) نسخه‌های متعددی از متنی بدون نام موجود است که اگر انتساب این نسخه خطی آن گونه که آقابزرگ گفته صحیح باشد، احتمالاً ممکن است همان خلاصهٔ تألیف علامه باشد. یکی از اینها نسخه خطی دانشگاه پرینستون مجموعه جدید ۱۸۸۶ (۳۹ ر ـ ۴۸ ر) است که در مجموعه آثاری که کلاً نوشتهٔ علامه یا پسرش فخرالمحققین می‌باشد موجود است (ر.ک: ماک ۹ ـ ۱۲۸). ماک و اورمزبی از نسخه‌های بیشتری از همین کتاب در دو کتابخانهٔ ایرانی نام می‌برند، یکی از آنها بدون نام است در حالی که دیگری منسوب به شهید ثانی است (همان). نسخهٔ دیگری از همین رساله در موزه بریتانیا OR ۱۰۹۶۸/۲ موجود است. مواضع کلامی این رساله موافق با نظریات علامه است.

۹ ـ این مطلب از مقدمه‌ای که بر *غایة الوصول* (۲ ر) خود نوشته استنباط می‌شود. او می‌گوید که *مناهج* و

جوینی وزیر[۱] که در سال ۶۸۵ درگذشت اهدا کرد. بنابر این او باید این کتاب را قبل از این تاریخ نوشته باشد و نشانه‌های قابل اعتمادی در دست است که او سالها قبل از آن تاریخ شروع به نوشتن کرده و حتی آن را به پایان رسانده بود. او در *مناهج* مکرراً به *اسرار* اشاره می‌کند.[۲] بنابر این احتمال می‌رود که حداقل بخش اعظم *اسرار* را قبل از ۶ ربیع الآخر سال ۶۸۰ ، در زمان اتمام *مناهج*، نوشته باشد. از اشاره‌ای که در خاتمه *قواعد الجلیّه*،[۳] کتابی در علم منطق که در ربیع‌الآخر سال ۶۷۹[۴] آن را به پایان رساند، به کتاب *اسرار* شده است نیز این مطلب تأیید می‌شود.

اسرار به شیوهٔ کتابهای فلسفی به سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات تبویب شده است.

این کتاب یکی از مهمترین رساله‌های فلسفی علامه است و خود او مدتها آن را از معبرترین کتابهایش در این زمینه می‌دانست. او در *ایضاح المقاصد فی شرح حکمة العین*[۵]، که در ۸ شوال سال ۶۹۴ آن را به پایان رساند،[۶] و شرحی است بر *حکمة العین* کاتبی قزوینی (ف ۶۷۵) نه تنها به طور مکرر به آن بلکه به بیشتر آثار کلامی خود اشاره می‌کند.[۷] حتی مقداد سیوری در شرحی که بر *نهج المسترشدین* علامه نوشت هر از گاهی به *اسرار* ارجاع می‌دهد.[۸] اما به خوانندگان خود توصیه می‌کند به اثر مفصل کلامی او *نهایةالمرام* مراجعه کنند که آن نیز شامل بحثهایی مشروح در مسایل فلسفی است. این نشان می‌دهد که او بعد از *اسرار* کتاب دیگری در مسایلی فلسفی که از نظر اعتبار برابر آن باشد تألیف نکرده بود.

علامه در این کتاب از قضایای فلسفی، در هر کجا که با ضروریات کلامی هماهنگی نداشته بشدّت انتقاد کرده است.

در *ایضاح المقاصد* نویسنده به دو کتاب دیگر فلسفی اشاره می‌کند. از این رو احتمالاً

اسرار اولین کتابهایی بودند که او در علم کلام و در فلسفه تألیف کرده بود.

۱ ـ آقابزرگ ، *الذریعه* ، ۲ : ۴۵ .

۲ ـ مثلاً *مناهج* ، ۸۹ ر ، ۹۰ ر ، ۹۱ ر.

۳ ـ به نقل از اردلان جوان ، ۱ : ۳۸۴ .

۴ ـ بعداً خواهیم دید.

۵ ـ *ایضاح المقاصد* ، ۱۱۴؛ ۱۳۲؛ ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۴ .

۶ ـ همان ، ۳۸۵ .

۷ ـ مثلاً *مناهج* ، ۸۹ ر ، ۹۰ ر ، ۹۱؛ *کشف المراد*، ۳۶ ، ۱۵۱، ۲۰۹ ؛ *نهج المسترشدین*، ۴۸؛ *معارج* ، ۱۱۱ ر.

۸ ـ مقداد ، ۵۴.

اینها قبل از ۸ شوال ۶۹۴ نوشته شده بودند. این کتابها *مقاومات الحِکمیه*[۱] و *تنقیح الابحاث فی العلوم الثلاثة* او هستند،[۲] که هیچ یک از این دو کتاب موجود نیست. حداقل در چند نسخه از فهرست خ [۳] نام این کتابها آمده است در حالی که در *ام* اسمی از آنها نیست. احتمالاً این کتابها از نظر علامه دارای آن‌چنان اهمیتی نبودند که آنها را در فهرست *ام* بیاورد. *مقاومات الحِکمیه* ظاهراً قبل از ربیع الاخر سال ۶۹۳ به پایان رسیده بود چون او در فهرست خ ذکر می‌کند که این کتاب را قبلاً به اتمام رسانده بود.[۴] علاوه بر این او در ایضاح المقاصدش به *اسرار* و خلاصهٔ آن (*الاسرار* و *خلاصته*) اشاره می‌کند.[۵] روشن نیست که منظور او از این خلاصه چیست.

از کتاب *کشف الخفاء من کتاب الشفاء* او فقط بخش دوم آن باقی است؛ او این بخش را با بحث از مقوله‌های دهگانه آغاز و سپس به گفتگو از جوهر و اعراض کمّی و مضاف می‌پردازد، این فصل در ۹ ربیع‌الآخر سال ۷۱۷ به پایان رسید.[۶] در پایان آن، بخش سومی در باب عرض کیفی آمده است.[۷] علاّمه در فهرست *ام* متذکر شده که تا آن زمان فقط دو جلد از این کتاب را نوشته بود.[۸] این امکان نیز وجود دارد که او هرگز این کتاب را به پایان نرسانده باشد.

از *مراصد التدقیق* و *مقاصد التحقیق* او که در اصل شامل بابهایی در منطق، طبیعیّات و الهیات بود فقط باب منطق آن موجود است.[۹]

همهٔ آثار فلسفی دیگر او از بین رفته است. تا آن جا که عنوانها حکایت دارد تعداد

---

۱ ـ *ایضاح المقاصد*، ۳۰۷.

۲ ـ همان، ۲۴۶، ۲۶۸.

۳ ـ هر چند در هیچ یک از نسخه‌های خ که به آنها مراجعه شد نام *تنقیح الابحاث* نیامده است، آقابزرگ، ذکر می‌کند (*الذریعه*، ۴: ۴۶۰) که بعضی از نسخ خ نام این کتاب را در بردارند.

۴ ـ رجال، ۴۷.

۵ ـ *ایضاح المقاصد*، ۱۰.

۶ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی *کشف الخفا من کتاب الشفاء* (نسخه خطی چستربیتی ۱۵۱۵)، ۱۰۲ ر.

۷ ـ همان، ۱۰۲ ر.

۸ ـ ر.ک: *ام* ۲. بنابر آنچه در *ام* آمده تا آن زمان فقط یک جلد از این کتاب نوشته شده بود. این بعید می‌نماید چون بخش دوم آن قبل از پایان تحریر نسخه *ام* نوشته شده بود. *ام* ۱ و *ام* ۲ مشخص نمی‌کند که تا آن تاریخ چند جلد از این کتاب نوشته شده بود. بنابر نوشته *ام* ۵ «مجلداتی» از آن نوشته شده بود.

۹ ـ م.ت. دانش‌پژوه و ع.ن منزوی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران* (تهران ۵۷ ـ ۱۳۳۰ ش)، ۹: ۵ ـ ۹۳۴.

زیادی از کتابهای او دربارهٔ نوشته‌های ابن‌سینا مخصوصاً *الاشارات و التنبیهات* او یا شرحهایی بر این کتاب بوده است. کتابهای *محاکمات بین شُرّاح الاشارات*، *اشارات الی معانی الاشارات*، *ایضاح المعضلات من شرح الاشارات* و *بسط الاشارات* علامه از این مقوله‌اند. کتابهای *کشف التلبیس و بیان سیر* [سهو] *الرئیس* [1] و *ایضاح التلبیس من کلام الرئیس* [2] او نیز به نظر می‌رسد که دربارهٔ نظریات ابن‌سینا باشد. علاوه بر این، علاّمه دو کتاب دیگر به نام *حلّ المشکلات من کتاب التلویحات* و *کشف المشکلات من کتاب التلویحات* نوشته بود که ظاهراً شرحهایی بوده بر کتاب *التلویحات* سهروردی (ف ۵۸۶). [3] *تحصیل المُلَخَّص* او احتمالاً شرحی بر *مُلَخَّص* رازی بوده است. [4]

در مورد عنوانهایی که هم در فهرست *خ* و هم فهرست *ام* آمده است نشانه‌ای حاکی از تاریخ تألیف آنها وجود ندارد. کتابهای *کشف التلبیس من کلام الرئیس* و *محاکمات بین شُراح الاشارات* از جملهٔ این عنوانهاست. عنوانهایی که فقط در فهرست *ام* آمده است، ظاهراً قبل از سال ۷۲۰ نوشته شده بودند. این کتابها عبارتند از *کشف المشکلات من کتاب التلویحات*، *کشف التلبیس و بیان سیر* [سهو] *الرئیس*، *اشارات الی معانی الاشارات*، *ایضاح المعضلات من شرح الاشارات*، *بسط الاشارات*، *تحریر الابحاث*، *تحصیل المُلَخَّص* [5] و *لُبّ الحکمة* [6].

---

۱ ـ نسخه‌های *ام* در ضبط عنوان دقیق این کتاب اختلاف دارند. در نسخه *ام* این عنوان *کشف التلبیس و بیان سیرالرئیس* است؛ در *ام* ۲ *کشف التلبیس فی بیان سیر الرئیس* آمده است. در *ام* ۳ *کشف التلبیس من سَهر الرئیس* ضبط شده است. امین العاملی (۲۴ : ۲۵۲) آن را سهو قرائت کرده است. امکان دیگری که دارای معناست خواندن شُبَه است.

۲ ـ آقابزرگ (*الذریعه*، ۱۸ : ۲۴) مدعی است که این دو عنوان مربوط به یک کتاب است. این امکان را نباید نادیده گرفت زیرا نسخه‌های مختلف هر دو فهرست در نقل این دو عنوان هماهنگی دارند. نسخه‌های *خ* همه در نقل عنوان *ایضاح التلبیس* ... متفقند در حالی که در تمام نسخه‌های فهرست *ام* از این کتاب به عنوان *کشف التلبیس* نام برده است.

۳ ـ ممکن است اشاره این هر دو فهرست به یک عنوان باشد. نشانه چنین امکانی این است که همه نسخه‌های *خ* این کتاب را با نام *حل المشکلات* و همه نسخه‌های *ام* آن را با عنوان *کشف المشکلات* فهرست کرده‌اند.

۴ ـ نیز ر.ک: امین العاملی، ۲۴ : ۲۵۲.

۵ ـ *تحصیل الملخّص* فقط در نسخه *ام* ۳ و *ام* ۵ آمده است. علاوه بر این در نسخه *ام* ۵ ذکر شده که تا آن زمان فقط یک جلد از این کتاب نوشته شده بود.

۶ ـ عنوان *لُبّ الحکمه* فقط در *ام* ۲ و *ام* ۵ آمده است. در *ام* ۳ به جای چهار عنوان *کتب الحکمه* آمده است. *ام* ۴ به جای آن از *کتاب الحکمه* نام برده است. *ام* ۱ از هیچ یک از این دو عنوان نام نمی‌برد. چون بین چهار

کتاب *تعلیم الثانی* علامه در زمرهٔ کتابهای جامعتر او در این دوران بعدی است، بنابر فهرست *ام* این کتاب شامل چندین جلد بوده است. چون در این فهرست نقل شده که تا آن زمان فقط بخشهایی از آن نوشته شده بود. احتمال دارد که علاّمه هرگز این کتاب را بـه پایان نرسانده باشد.

دلیل از بین رفتن بیشتر کتابهای فلسفی او شاید آن باشد که این کتابها نوآوری کمتری داشتند. از آنجا که علامه بیشتر متکلّم بود تا فیلسوف، احتمالاً او این کتابهای فلسفی را به عنوان جزوهٔ درسی برای شاگردانش نوشته بود. این فرض را عنوان بعضی از کتابهای از دست رفتهٔ او تأیید می‌کند.

۴ . آثار منطقی

علاوه بر رساله‌های فلسفی که شامل بخشهای جداگانه‌ای در علم منطق است، علامه تعدادی کتاب منحصراً در باب منطق تألیف کرد.[۱]

قواعد الجلیة فی شرح رسالة الشمسیة که در ربیع‌الآخر سال ۶۷۹ آن[۲] را بـه پـایان رساند ظاهراً از همه قدیمتر است. این کتاب شرحی است بر *رسالة الشمسیة* کاتبی قزوینی (ف ۶۷۵).

علامه احتمالاً بعد از سال ۶۸۰ شرحی بر *تجرید* خواجه نصیرالدین طوسی در علم منطق به نام *الجوهر النضید فی شرح کتاب التجرید* تصنیف کرد. زمان تقریبی تصنیف این کتاب را به این جهت می‌توانیم تعیین کنیم که علامه در این کتاب، از بین همه آثارش، فقط از *اسرار*[۳] و از *مناهج*[۴] نام می‌برد. چون *مناهج* در سال ۶۸۰ و *اسرار* ظاهراً قـبل از آن

عنوانی که بعد از عنوان مورد بحث (*کتاب التعلیم الثانی*، *کتاب کشف التلبیس و بیان الرئیس*، *کتاب ایضاح المعضلات من کتاب الاشارات* و *کتاب کشف المشکلات من کتاب التلویحات*) و عنوانهای بخش قبلی که تحت عنوان *کتب العقول* آمده و در آن از بقیه کتابهای علامه در فلسفه و در منطق نام برده است ظاهراً اختلاف کلی وجود ندارد، به نظر می‌رسد دلیلی وجود ندارد که آن را *کتاب الحکمه* یا *کتب الحکمه* بخوانیم. قرائت *لب الحکمه* به عنوان کتابی دیگر ظاهراً بهتر است.

۱ ـ مانند *اسرار* یا *مراصد التدقیق*.

۲ ـ ر.ک: اردلان جوان، ۱ : ۳۴۸.

۳ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *جوهر النضید فی شرح منطق التجرید* (به اهتمام محسن بیدارفر تهران، انتشارات بیدار ۱۳۶۳ ش) ۱۳، ۲۳، ۳۵.

۴ ـ همان، ۳۵.

تصنیف شده بود، احتمال می‌رود که جوهر *النضید* اندکی بعد از این دو نوشته شده باشد. *قواعد* و جوهر تنها کتابهای باقی مانده از او در علم منطق می‌باشند.

علاوه بر این علامه در فهرست خ و *ام* از *نهج العرفان فی علم المیزان* نام می‌برد. *کاشف الاستار فی شرح کشف الاسرار* او، که در هر دو فهرست آمده است، ظاهراً شرحی بوده بر *کشف الاسرار عن غوامض الافکار* محمد بن ناموار بن عبدالملک خونجی (ف ۶۴۶). کتاب *نور المُشرق* کتابی دیگر در علم منطق را فقط در فهرست *ام* می‌توان دید. این کتاب احتمالاً قبل از سال ۷۲۰ نوشته شده بود. *کتاب الدُرّ المکنون فی علم القانون* او فقط در فهرست خ آمده است.

۵. آثار فقهی

علامه در گسترش فقه شیعه نقشی سازنده داشت.[۱] او کتابهای فقهی متعدد و جامعی تصنیف کرد. نخستین کتاب او در این زمینه *منتهی المطلب* بود که جامعترین کتاب او نیز می‌باشد، هر چند بابهای باقی مانده از آن تنها شامل «عبادات»[۲] می‌شود. اولین بخش آن در ۶۸۴[۳] و دومین بخش در ۱۱ جمادی الآخر ۶۸۸[۴] به پایان رسید. *مختلف الشیعه* نیز که از کتابهای نسبتاً جامع اوست، بین ۴ جمادی الآخر ۶۹۹[۵] و ۱۵ ذیقعده ۷۰۸[۶] به پایان رسید. این کتاب، که بر خلاف *منتهی* شامل تمام موضوعات فقهی می‌شود، از نظر مقصود نیز با آن متفاوت است؛ در حالی که *منتهی* با اسلوبی منظم از مسائل مربوط فقهی بحث می‌کند، *مختلف* محدود به مسائلی می‌شود که مورد اختلاف فقهای شیعه است.[۷]

---

۱ ـ مدرسی، ۸ ـ ۴۷.

۲ ـ در فهرست خ (*رجال*، ۴۵)، علامه بیان می‌کند که تا ربیع‌الاخر ۶۹۳ باب هفتم این کتاب را به پایان رسانده بود. چون بخش موجود تنهاشامل باب ششم می‌شود، احتمال می‌رود که حداقل او یک باب دیگر از این کتاب را نوشته باشد. اما این باب ظاهراً موجود نیست؛ نیز رک آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۳: ۱۲.

۳ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب* (تهران، ۱۳۳۳) ۱: ۱۹۲؛ تاریخ ذکر شده ۷۸۴ است که مسلماً اشتباه است و احتمالاً منظور ۶۸۴ می‌باشد.

۴ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۲۳: ۱۲.

۵ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعه* (تهران، ۱۳۲۳) ۱:۱۷۱.

۶ ـ همان، ۵: ۲۷۴.

۷ ـ همان، ۱: ۲.

کتاب *قواعد الاحکام* که علاّمه به درخواست پسرش[۱] تألیف کرد موجز است. این کتاب، که تمام موضوعات فقهی را در برمی‌گیرد، در بین عالمان از شهرتی خاص برخوردار بود و از تعداد زیاد شرحهایی که بر آن نوشته‌اند این حقیقت تأیید می‌شود.[۲] علامه این کتاب را با وصیّتی به پسرش به انجام رسانید. در آن کتاب بیان کرده که پس از گذراندن سالهای پنجاه از عمر و ورود به سالهای شصت این کتاب را به پایان رساند.[۳] این حکایت از آن دارد که این کتاب در حدود سال ۷۰۰ به انجام رسیده بود. نسخه‌ای خطی به تاریخ ۲۴ ذیحجه ۶۹۹[۴] این مطلب را تأیید می‌کند. در مورد یکی از مسائل فقهی مورد بحث مربوط به *قواعد* نقل شده که علامه با عبدالله بیضاوی (ف ۶۸۵)[۵] مکاتبه داشته است.

نظر آقابزرگ[۶] این است که *تحریر الاحکام* و *تلخیص المرام فی معرفة الاحکام* هر دو قبل از *مختلف الشیعه*، که علامه نوشتن آن را اندکی قبل از ۶۹۹ آغاز کرد، نوشته شده بودند. کتاب تحریر که شامل باب «عبادات» و «معاملات» است مؤلف آن را مختصر *منتهی المطلب* توصیف می‌کند.[۷]

علاوه براین، فهرست خ شامل عنوان *غایة الاحکام فی تصحیح تلخیص المرام* می‌باشد که ظاهراً از بین رفته است. این عنوان نشان می‌دهد که این کتاب شرحی بوده بر *تلخیص المرام* علاّمه. در هر صورت گفتنی است که این عنوان فقط در بعضی از نسخه‌های فهرست خ[۸] آمده است در حالی که فهرست *ام* این عنوان را ندارد. بنابر این انتساب آن به علامه مورد تردید است. امّا چون خود کتاب موجود نیست قضاوت دربارهٔ آن مشکل است. *ارشاد الاذهان* علاّمه، که از نظر حجم با *قواعد* برابری می‌کند از شهرت زیادی در بین

---

۱ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام* (قم، ۱۳۶۲، تجدید چاپ از نسخه ۱۳۱۵)، ۲.

۲ ـ ر.ک: مدرسی، ۴ ـ ۷۳؛ آقابزرگ، *الذریعه* ـ ۱۴: ۱۷ ـ ۲۶.

۳ ـ *قواعد*، ۲: ۳۴۶.

۴ ـ ر.ک: م.ت. دانش‌پژوه، «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دکتر حسین مفتاح»، نشریهٔ *کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی* ۷ (تهران ۱۳۵۵): ۲۰۳.

۵ ـ امین العاملی، ۲۴: ۲۳۷.

۶ ـ *الذریعه*، ۲۰: ۲۲۰.

۷ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة* (تهران، ۱۳۱۴)، ۲.

۸ ـ خ ۱، خ ۲، خ ۵، خ ۶، خ ۱۰.

عالمان برخوردار بود. شرحهای بسیار متعددی که بر آن نوشته‌اند، مبیّن این مطلب است.[۱] بنابر نقل آقابزرگ *ارشاد* در سال ۶۷۶ یا در ۶۹۶[۲] به پایان رسید. سال ۶۷۶ بعید به نظر می‌رسد زیرا علامه اولین کتاب فقهی خود، *منتهی المطلب* را در ۶۸۸ به انجام رسانید. علاوه بر این، نویسنده در پایان *ارشاد* به *منتهی المطلب*، *تحریر الاحکام*، *قواعد الاحکام* و *تذکرة الفقهاء*[۳] اشاره می‌کند که علامه در ۶۷۶ حتی آغاز به نوشتن اغلب این کتابها نکرده بود. *تبصرة المتعلمین* مختصرترین کتاب منظم او در علم فقه برای طلاب مبتدی و غیر متبحر نوشته شده بود.[۴]

تذکره الفقهاء که علامه آن را به خواهش پسرش نوشت،[۵] از جامعترین کتابهای فقهی است. اولین باب آن در ۲۴ صفر ۷۰۳[۶] و آخرین باب آن در ۱۶ ذی‌حجه ۷۲۰[۷] به پایان رسید. با توجه به اشاره‌ای که در یکی از کتب فقهی فخرالمحققین وجود دارد، برخی بر این عقیده‌اند که او بعد از مرگ پدرش نوشتن *تذکره* را ادامه داد.[۸] اما نسخه چاپی این کتاب و نیز ظاهراً نسخه‌های خطی موجود تنها شامل بابهایی است که خود علامه آنها را نوشته بود. این کتابها به باب «نکاح» ختم می‌شوند.[۹] *نهایة الاحکام* که علامه آن را به درخواست پسرش نوشت یکی دیگر از آثار متأخر اوست.[۱۰] در سال ۷۲۰ علامه در فهرست *ام* خود بیان می‌کند که تا آن تاریخ فقط دو باب اول «طهارت» و «صلاة» را نوشته بود.[۱۱]

علاوه بر این علامه چند رساله مختصر در موضوعات خاص فقهی، مانند *رسالة فی مناسک الحج* نوشت که در فهرست خ آمده است. نویسندگان بعدی نیز رساله‌ای به نام

---

۱ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱: ۲ـ۱۱۵.
۲ ـ همان، ۱: ۵۱۰.
۳ ـ ر.ک: شیروانی، ۱: ۱۳.
۴ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *تبصرة المتعلمین فی احکام الدین* (تهران، مکتبة الاسلامیه، ۱۳۷۲ ه)، ۲.
۵ ـ *تذکره*، ۱: ۲.
۶ ـ همان، ۱: ۷۰.
۷ ـ همان، ۲: ۶۶۱.
۸ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۴: ۴۳.
۹ ـ *تذکره*، ۲: ۶۶۱؛ نیز فاضل، ۲: ۲۴۴.
۱۰ ـ ر.ک: نقل از فاضل، ۲: ۳۱۸.
۱۱ ـ خوانساری، ۲: ۲۷۵.

واجب الوضوء و الصلاة[۱] و *رسالة فی واجبات الحج و ارکانه من دون ذکر الادعیة و المستحبّات* را منسوب به او دانسته‌اند.[۲] مدرسی نیز از نسخه‌ای خطی به نام *رسالة فی المواریث* نام می‌برد که شاهدی است مبنی بر اینکه این کتاب از نوشته‌های علامه است،[۳] به علاوهٔ، دو رسالهٔ دیگر به نام *اجوبة المسائل الفقهیة* و *اجوبة مسائل ابن‌زهره*.[۴]

کتاب *تسلیک الاذهان* و *تهذیب النفس* او ظاهراً از بین رفته است. هر دو عنوان تنها در فهرست *ام* آمده و حاکی از آن است که تألیف آنها اندکی قبل از ۷۲۰ بوده است. این دو ظاهراً کتابهای مختصری بودند.[۵] *تسلیک النفس* او که از بین رفته در فهرست *خ* آمده است. این حکایت از آن دارد که مؤلف به آن اهمیت کمتری می‌داد. *مدارک الاحکام* او که نیز از بین رفته، در هر دو فهرست آمده است. چون علامه در فهرست *ام* بیان می‌کند تا آن زمان تنها اولین باب «طهارت» را نوشته بود، ظاهراً باید آن را قبل از ۷۲۰ آغاز کرده باشد. معلوم نیست که آیا او در طول حیاتش ابواب دیگری را به پایان رسانده بود یا خیر.[۶]

۶. آثار او در اصول فقه

کتاب *غایة الوصول و ایضاح السبل فی شرح مختصر منتهی السؤال و الامل* که شرحی است بر *مختصر منتهی السؤال و الامل* ابن حاجب (ف ۶۴۶) اولین کتاب علامه در این مقوله بود. بیان او در مقدمه این کتاب نشان می‌دهد که بعد از نوشتن *مناهج* در علم کلام و *اسرار* در فلسفه، او به علم اصول باز می‌گردد.[۷] بنابر این احتمال دارد که او نوشتن این کتاب را بعد از ۶۸۰ آغاز کرده باشد. بنابر نقل آقابزرگ، *غایة الوصول* در ۱۲ رجب ۶۹۷ به پایان رسید.[۸] بخش دوم کتاب متوسط الحجم *منتهی الوصول الی علمی الکلام و الاصول* احتمالاً بعد از ۱۶ جمادی الاول ۶۸۷، یعنی بعد از زمانی که علامه اولین بخش در علم

۱ـ افندی، ۱: ۳۷۸.
۲ـ همان، ۱: ۳۷۸.
۳ـ مدرسی، ۲۰۴.
۴ـ همان، ۱۰۳.
۵ـ در فهرست *ام* مشخصات آنها به گونه‌ای است که گویا یک مجلد می‌باشد.
۶ـ نیز ر.ک: خوانساری، ۲: ۲۷۵.
۷ـ *غایة*، ۲ ر.
۸ـ *الذریعه*، ۱۶: ۵ـ ۲۴.

کلام را تمام کرد، به انجام رسید.[۱] *مبادی الاصول الی علم الاصول* خلاصه‌ای است از *منهاج الوصول فی معرفة علم الاصول* عبدالله بیضاوی (ف ۶۸۴)[۲] که آن را به درخواست تقی‌الدین ابراهیم بن محمد بصری تصنیف کرد.[۳] و احتمالاً قبل از ۷۰۵ آن را نوشته بود.[۴]

علامه به درخواست پسر خود،[۵] نوشتن جامعترین کتابش در این مقوله، *نهایة الوصول الی علم الاصول* ، را آغاز کرد و در ۸ رمضان ۷۰۴[۶] آن را به پایان رساند. چون او در مقدمهٔ این کتاب بیان می‌کند که قبلاً کتابهایی مختصر و هم جامع در این زمینه نوشته، باید تدوین این کتاب را در مراحل بعدی زندگی‌اش آغاز کرده باشد.[۷]

او هم‌زمان و یا بعد از تصنیف *نهایة*، رسالهٔ مختصر *تهذیب الوصول الی علم الاصول* را نوشت که در بین عالمان متأخر شهرت بسیار داشت چون علامه در کتاب *نهایة*[۸] خود به آن اشاره می‌کند این کتاب باید از آثار متأخر او باشد. کتابهای فوق موجود است. نکت *البدیعة فی تحریر الذریعة* احتمالاً شرحی بوده بر *ذریعة الی اصول الشریعه* شریف مرتضی. چون این کتاب فقط در فهرست خ آمده است احتمالاً علامه اهمیت زیادی به آن نمی‌داد. *نهج الوصول الی علم الاصول* در هر دو فهرست خ و *ام* آمده است.

۷. آثار او در علم رجال

علامه در حدود ربیع‌الآخر ۶۹۳[۹] کتاب *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* را نوشت، که ترجمهٔ احوال راویان ثقه در بخش اول و ترجمه احوال راویان غیر ثقه در بخش دوم آن

---

۱ ـ *منتهی الوصول*، ۱۳۴ پ . نسخه خطی در پایان کتاب ناقص است.
۲ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *مبادی الوصول الی علم الاصول* (به اهتمام عبدالحسین محمد علی بقال، نجف، الآداب، ۱۳۹۰)، مقدمه، ۳۵.
۳ ـ آقابزرگ، *الذریعه* ، ۱۹ : ۴۴.
۴ ـ در این سال ، شاگردان او قبلاً این کتاب را خوانده بودند. ر.ک: *مبادی* مقدمه، ۴۱.
۵ ـ حسن بن یوسف مطهر حلی ، *نهایة الوصول الی علم الاصول* (نسخه خطی بانکیپور ۱۵۶۷) ۲ پ.
۶ ـ همان ، ۳۱۶ پ .
۷ ـ همان ، ۲ پ .
۸ ـ ر.ک: حایری، ۱۳ : ۲۱.
۹ ـ *رجال* ، ۴۵.

آمده است.[۱] از آنجا که این کتاب اثری «مختصر»[۲] است نویسنده شرح کامل احوال نویسندگان و نام و تاریخ تألیف کتابهای هر یک از راویان را ذکر نمی‌کند به استثنای بابی در مورد خودش که در آن فهرست آثار خود را بیان کرده است.[۳]

ایضاح الاشتباه فی احوال الرواة او در ۱۹ ذیقعده ۷۰۷[۴] به پایان رسید. این کتاب بسیار مختصرتر از خلاصه است.[۵] گرچه نام این کتاب در فهرست *ام* نیامده اما شواهد داخلی[۶] حاکی از صحت انتساب آن به علامه است.

کشف المقال فی معرفة احوال الرجال را علامه جامعترین کتاب خود در علم رجال توصیف می‌کند. او هم در کتاب *ایضاح الاشتباه*[۷] و هم در خلاصه[۸] خود به آن اشاره می‌کند. این کتاب از بین رفته است.[۹] به علاوه، اگر چه علامه به طور مکرر به آن اشاره می‌کند اما آن را در هیچ یک از دو فهرست آثار خود نیاورده است.[۱۰] از آنجا که این کتاب احتمالاً از نظر علامه اهمیت بسیار داشته است، شاید عجیب نباشد اگر تصور کنیم او قصد نوشتن چنین کتابی را داشته ولی هرگز موفق به نوشتن آن نشده است.

۸. آثار او در صرف و نحو

هیچ یک از آثار علامه در صرف و نحو ظاهراً موجود نیست. کتاب *بسط الکافیه* او

---

۱ ـ همان، ۳.

۲ ـ همان، ۲.

۳ ـ همان، ۸ ـ ۴۵.

۴ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۲: ۴۹۳.

۵ ـ رک حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *ایضاح الاشتباه فی اسماء الرواة* (نسخه خطی کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلن، بخش شرقی ۱۰۱۶۴)، ۱ پ.

۶ ـ همان، ۱ پ، علامه بیان می‌کند که او مؤلف این کتاب است.

۷ ـ همان ۶۰ پ، «هر کس در جستجوی شمول و سنجش عمیق علم همه راویان و وضع آنهاست... باید به کتاب ما با عنوان *کشف المقال فی معرفة الرجال* مراجعه کند.»

۸ ـ *رجال*، ۲ ـ ۳.

۹ ـ آقابزرگ در واقع بیان می‌کند (*الذریعه*، ۱۸: ۴ ـ ۶۳) که یک نسخه خطی در فهرست خزانهٔ رضویه در مشهد ثبت شده است، اما از ابراز تردید در این باره خودداری نمی‌کند.

۱۰ ـ آقابزرگ ذکر می‌کند (*الذریعه*، ۱۸: ۶۴) که بنابر نقل بعضی از نسخه‌های خطی، علامه نام این کتاب را در فهرست خ آورده است. اما هیچ از یک نسخه‌های مورد مراجعه این نام را در برنداشت.

خلاصه‌ای است از شرح *الکافیة* رضی‌الدین محمد بن حسن استرآبادی (ف ۶۸۶)[۱] که آن نیز شرحی بود بر کافیهٔ ابن‌حاجب (ف ۶۴۶). *کشف المکنون من کتاب المکنون* علامه خلاصه‌ای بود از شرح *المقدمة الجزولیة* عیسی بن عبدالعزیز بن یومریلی جزولی (ف ۶۱۰). کتاب *مقاصد الوافیه لفوائد القانون الکافیه* براساس مقدمه *الجزولیه* و کافیه ابن‌حاجب فوق الذکر بود. بجز *کشف المکنون* و *دُر المکنون فی شرح القانون* که تنها در فهرست خ آمده است، همه کتابها هم در فهرست خ و هم در فهرست *ام* ذکر شده است. کتاب *المطالب العلیّة فی علم العربیّه* او نیز در هر دو فهرست آمده است.

چون اغلب کتابهای علاّمه در صرف و نحو عمدةً براساس نحویان متقدم بود، این کتابها ظاهراً اصالت کمتری داشتند. احتمال می‌رود بیشتر این کتابها را به عنوان کتاب درسی برای شاگردانش تنظیم کرده بود و به این جهت است که هیچ کدام از آنها برجای نمانده است.

۹. آثار عرفانی

هر چند علامه با عرفا معاشرت داشت و با عرفان ابن عربی (ف ۶۳۸) و فلسفهٔ اشراق سهروردی (ف ۵۸۶) آشنا بود،[۲] آرای ایشان تأثیری در افکار او نداشت. مؤلفان متأخر کتابی به نام شرح *حکمة الاشراق* را که شرحی است بر *حکمة الاشراق*[۳] سهروردی منسوب به او دانسته‌اند. این انتساب مشکوک به نظر می‌رسد؛ در هیچ یک از کتابهای علامه نامی از این کتاب نیامده است. به علاوه با توجه به علاقهٔ کم او به افکار عرفانی بعید به نظر می‌رسد که او این کتاب را نوشته باشد.

۱۰. آثار او در علم تفسیر

علامه دو کتاب در باب تفسیر نوشت؛ کتاب *القول الوجیز فی تفسیر القرآن* و کتاب *نهج الایمان فی تفسیر القرآن* که هیچ یک از این دو کتاب موجود نیست. در فهرست خ *نهج الایمان* را کتابی وصف کرده که در آن تفسیر *کشاف عن حقایق التنزیل* جارالله محمود بن

---

۱ ـ *رجال*، ۴۷.
۲ ـ ر.ک: کتاب حاضر، ص ۳۲، ۳۳.
۳ ـ ر.ک: آقابزرگ، *الذریعه*، ۱۳: ۲۱۱ (ش ۷۵۰).

عمر زمخشری (ف ۵۳۸) و تفسیر *البیان* شیخ طوسی (ف ۴۶۰) و دیگر تفسیرها را به صورتی مختصر بیان کرده است.[۱]

از آنجا که هر دو عنوان فقط در فهرست *خ* آمده و در فهرست *ام* نیامده است، می‌توان استنباط کرد که علامه آنها را مهم نمی‌شمرده است. به علاوه از بین رفتن این دو کتاب حاکی از این واقعیت است که آنها از اهمیت و اصالت کمتری برخوردار بودند.

۱۱. آثار او در حدیث

علامه کتابهایی در باب حدیث نوشت که بجز یکی از آنها همگی از بین رفته است. کتاب موجود به نام *ایضاح مخالفة السّنة* است که در سال ۷۲۳ به پایان رسید.[۲] به علت تأخیر بسیار در تاریخ تألیف آن، نام این کتاب در هیچ یک از دو فهرست نیامده است امّا نویسندگان متأخر آن را منسوب به علامه دانسته‌اند.[۳]

از جملهٔ بقیّه آثار او درباب حدیث که همگی از بین رفته است *کتاب مصابیح الانوار* و *کتاب نهج الوَضّاح فی الاحادیث الصحاح* تنها در فهرست *خ* آمده است. *استقصاء الاعتبار لتحریر معانی الاخبار* و کتاب *الدّر و المرجان فی الاحادیث الصحاح و الحسان* در فهرست *خ* و *ام* آمده است. *تنقیح قواعد الدین المأخوذه عن آل یاسین* او فقط در فهرست *ام* آمده است. این کتاب احتمالاً براساس *الدّر و المرجان فی الاحادیث الصحاح و الحسان* علامه بوده است. فهرست *ام* عنوان این کتاب را *تنقیح قواعد المأخوذه عن کتاب الدّر و المرجان فی الاحادیث الصحاح و الحسان* نقل می‌کند. اما هیچ نسخه دیگری در تأیید این فهرست وجود ندارد. براساس فهرست *ام* ۴ عنوان آن چنین است: *تنقیح القواعد المأخوذه عن الرئیسین*.

---

۱ ـ *رجال*، ۴۶.

۲ ـ آقابزرگ، *الذریعه*، ۲: ۴۹۹.

۳ ـ همان، ۲: ۹ ـ ۴۹۸. بدون مشاهده نسخه‌ای از این کتاب نمی‌توان ادعا کرد که شواهد درونی دلیل بر صحّت انتساب این کتاب به علامه می‌باشد.

ضمیمه : فهرست الفبایی آثار علامه حلّی

۱ . *الابحاث المفیدة فی تحصیل العقیده* (خ / *ام*) (کلام)

الذریعه ۱ : ۶۳ (ش ۳۱۰).

نسخ خطی : حکیم ۵۵۹ م (فهرست ۱۶)؛ نیز ر.ک : جایگاه شرحهای زیر.

شرحها : ۱ . شرح *الابحاث المفیده* تالیف نصیربن ابراهیم الاشعری (ف ـ ۸۵۳) (*الذریعه*، ۱۳ : ۵۷، ش ۱۸۲).

نسخ خطی : بینش ۱۳ (فهرست ۸۵۲) ـ رضوی حکمت ۱۳ (فهرست ۱ : ۱۴ = ۱۳۲ چاپ جدید)؛ ۲ . شرح *الابحاث المفیده* تالیف هادی بن المهدی السبزواری (ف ۱۲۸۹) (*الذریعه*، ۱۳ : ۵۷، ش ۱۸۳)

نسخ خطی : بینش ۲۷ (فهرست ۸۵۲) رضوی حکمت ۲ (فهرست ۱ : ۱۷ = ۱۳۳ چاپ جدید).

۲ . اثبات الرجال (ذ)

الذریعه ، ۱ : ۹۲ (ش ۴۴۲).

نسخ خطی : مدرسه فاضل خان (ر.ک : *الذریعه*).

۳ . *الاجازة لعلی بن اسماعیل بن ابراهیم بن فتوح الغروی*

الذریعه ، ۱ : ۱۷۷ (ش ۹۰۴) (صادر شده در ۱۲ رجب ۷۰۱).

نسخ خطی : ناشناخته .

۴. *الاجازة لتقی الدین ابراهیم بن الحسین بن علی الآملی*

الذریعه ، ۱ : ۶ ـ ۱۵۷ (ش ۸۹۷) (صادر شده در سال ۷۰۹).

نسخ خطی : ناشناخته .

۵ . *الاجازة لتاج الدین حسن بن حسین بن الحسن السرابشنوی الکاشانی*

الذریعه ، ۱ : ۱۷۷ (ش ۹۰۱)

نسخ خطی : ناشناخته

۶. *الاجازة لتاج‌الدین محمودبن المولی زین‌الدین محمدبن القاضی عبدالواحد الرازی*
الذریعه، ۱ : ۱۷۸ (ش ۹۰۸) (صادر شده در ربیع‌الآخر ۷۰۹).
چاپی : بحار *الانوار* مجلسی، ۱۰۷ : ۱۴۲.

۷. *اجازة الثانیة لنجم الدین مهنّابن سنان بن عبدالوهاب الحسینی المدنی*
الذریعه، ۱ : ۱۷۸ (ش ۹۱۱) (صادر شده در محروم ۷۲۰ در حلّه)
چاپی : بحار الانوار مجلسی، ۱۰۷ : ۱۴۷ ـ ۱۴۹ ؛ در *اجوبة المسائل المهنائیه*، علاّمه حلّی، قم، خیام، ۱۴۰۴ هـ، ۱۵۵، ۱۵۷ ؛
نسخ خطی: پرینستون مجموعه جدید ۹۶۰ (فهرست ۷۷)؛ رضوی فقه ۱۲۰ـ۱۲۱ (فهرست ۲:۳۶)؛ مجلس (۴) ۵۱۹۲

۸. *الاجازة لجمال الدین ابوالفتوح احمد بن الشیخ ابی عبدالله بلکوین ابی طالب بن علی العلوی*
الذریعه، ۱ : ۱۷۶ (ش ۸۹۸) (صادر شده در ۷۰۵)
چاپی : نقل شده در ح.ع. محفوظ «نفائس المخطوطات فی ایران»، ۱۹ ـ ۲۰.

۹. *الاجازة لرشید الدین علی بن محمد الرشید الآوی*
الذریعه، ۱ : ۱۷۷ (ش ۹۰۵) (صادر شده در رجب ۷۰۵)
نسخ خطی : ناشناخته.

۱۰. *الاجازة لسراج الدین حسن بن بهاء الدین محمد بن ابی المجد السرابشنوی*
الذریعه ۱ : ۱۷۷ (ش ۹۰۰) (صادر شده در جمادی الاول ۷۱۵).
نسخ خطی : ناشناخته

۱۱. *الاجازة لشرف الدین حسین بن محمد بن علی العلوی الحسینی الطوسی*
الذریعه ۱ : ۱۷۷ (ش ۹۰۳) (صادر شده در محرم ۷۰۴)
چاپی : نقل شده در آقابزرگ، *طبقات*، ۵ : ۹ ـ ۵۸.
نسخ خطی : مجلس (۱) ۴۹۴. (فهرست ۱۴ : ۱۷۰)

۱۲ . *الاجازة لضیاءالدین ابی محمد هارون‌بن نجم‌الدین الحسن‌بن الامیر شمس‌الدین علی‌بن الحسن الطبری*

الذریعه ، ۱ : ۱۷۸ (ش ۹۱۲) (صادر شده در ۱۷ رجب ۷۰۱)

نسخ خطی : ناشناخته .

۱۳ . *الاجازة لعزالدین الحسین بن ابراهیم بن یحیی الاسترآبادی*

الذریعه ، ۱ : ۱۷۷ (ش ۹۰۲) (صادر شده در ۲۸ صفر ۷۰۸)

نسخ خطی : ناشناخته

۱۴ . *الاجازة الکبیرة لبنی زهره*

الذریعه : ۱ : ۱۷۶ (ش ۸۹۹) (صادر شده در شعبان ۷۲۳)

چاپی : *بحار الانوار* مجلسی ، ۱۰۷ : ۶۰ ـ ۱۳۷ .

نسخ خطی : برلین ۱۵۲ (فهرست ۱ : ۵۶) ؛ دانشگاه (۳) ۳۱۰۸ (فهرست ۱۱ : ۲۰۶۳) ـ (۵) ۵۳۹۶ (فهرست ۱۵ : ۴۲۳۸) ـ (۴) ۶۹۵۵ (فهرست ۱۶ : ۴۱۰) ؛ مجلس (۱۴) ۴۸۷۳ (فهرست ۱۴ : ۱۳) (۱۰۴) ۵۱۳۸ (فهرست ۱۵ : ۱۸۱).

۱۵ . *الاجازة الکبیرة لنجم الدین مهنّا بن سنان بن عبدالوهاب الحسینی المدنی*

الذریعه ، ۱ : ۱۷۸ (صادره شده در ذی‌حجه ۷۱۹ در حلّه)

چاپی : *بحار الانوار* مجلسی ، ۱۰۷ : ۱۴۳ ـ ۱۴۶، علامه حلی، *اجوبه*، ۱۱۴ ـ ۱۱۷ .

نسخ خطی : پرینستون مجموعه جدید ۹۶۰ (فهرست ۷۷)؛ حکیم ۵۳۴ م (فهرست ۲۲)؛ مجلس (۴) ۴۵۶۶ (فهرست ۱۲ : ۲۵۹) ـ (۲) ۵۱۹۲ (فهرست ۱۶ : ۱۹).

۱۶ . *الاجازة لمحمد بن اسماعیل بن الحسین بن الحسن بن علی الهرقلی*

الذریعه ، ۱ : ۱۷۷ (ش ۹۰۶) (صادر شده در ۷۰۷)

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۷ . *الاجازة لمحمود بن محمد بن یار*

الذریعه ۱ : ۱۷۸ (ش ۹۰۹) (صادر شده در جمادی الآخرة ۷۲۴)

نسخ خطی : ناشناخته

۱۸. *الاجازة لقطب الدین محمد بن محمد الرازی البویهی*

الذریعه، ۱ : ۸ ـ ۱۷۷ (ش ۹۰۷) (صادر شده در سوم شعبان ۷۱۳)

چاپی : *بحار الانوار* مجلسی ، ۱۰۷ : ۱۳۸ ـ ۱۴۱ .

۱۹. *اجوبة مسائل ابن‌زهره* (ر.ک : مدرسی، ۱۰۳)

نسخ خطی : حقوق (۱) ۱۷۸ ج (فهرست ۴۶۰) حکیم ۵۴۸ م (فهرست ۲۸)؛ دانشگاه (۳) ۱۴۷۴ (فهرست ۸ : ۱۲۵) ـ (۱۷) ۳۵۱۴ فهرست ۱۲ : ۲۵۲۶.

۲۰. *اجوبة المسائل الفقّهیه* (ر.ک : مدرسی ، ۱۰۳)

نسخ خطی : دانشگاه (۵) ۲۶۲۱ (فهرست ۹ : ۱۴۹۷)؛ مجلس (۲) ۵۶۴۲ (فهرست ۱۷ : ۹۷).

۲۱. *اجوبة المسائل المهنّائیه* (شد)

الذریعه ، ۵ : ۸ ـ ۲۳۶ (ش ۱۱۳۶) و ۵ : ۲۳۸ (ش ۱۱۳۷)

مجموعه جوابهایی درباره مسائل مختلف؛ اینها جوابهایی بود شفاهی به سؤالات نجم الدین مهنّابن سنان بن عبدالوهاب بن الحسینی المدنی، که در سال ۷۱۷ آنها را در حله مطرح کرده بود و علامه بعداً آنها را به کتابت درآورد. اولین بخش آن در ذی‌حجه ۷۱۹ به پایان رسید و بقیه آن در محرم ۷۲۰.

چاپی : قم ، خیام ـ ۱۴۰۱ هـ.

نسخ خطی : الهیات (۴) ۲۴۶ د (فهرست ۱ : ۲۶۶) ؛ الهیات مشهد (۳) ۱۷۴۴ (فهرست ۳ : ۸۳۲)؛ بینش ۲۳۳۰ ـ ۲۳۳۱ ـ ۲۳۳۲ ـ ۲۸۲۲ ـ ۲۷۲۷ (فهرست ۶۸۹)؛ پرینستون مجموعه جدید ۵۲۴ ـ دورق ۱۵ پ . ۲۱ ر) ـ ۹۶۰ (ورق ۱ پ ـ ۳۲ پ) (فهرست ۶)؛ حقوق ۱۰ د (فهرست ۴۵۹)؛ دارالکتب ۱۹۱۷۸ ب (فهرست ۳ : ۵۸)؛ دانشگاه ۷۴۱ ـ (۴) ۱۴۷۴ ـ (۳) ۲۱۴۴ ـ (۶) ۲۴۷۷ ـ (۱) ۵۳۹۶ ـ (۵۹) ۶۷۱۰ ـ ۲۰۶۸ م ف (فهرست ۱ : ۳۸۰)؛ دانشگاه اصفهان (۱) ۲۹۱ (فهرست ۹۳۷)؛ دیوان هند ۱۷۹۷ (فهرست ۲ : ۳۰۹)؛ رامپور ۹۳۰ م ک (فهرست ۳ : ۴۷۰)؛ رضوی فقه ۵۸۲ ـ ۵۸۳ ـ ۵۸۴ (فهرست ۵ : ۸ ـ ۳۹۶) ـ فقه ۱۲۰ ـ ۱۲۱ ـ ۱۲۲ ـ ۱۲۳ ـ ۱۲۴ ـ ۱۲۵ ـ ۱۲۶ (فهرست ۲ : ۳۶)؛ مجلس (۳) ۴۵۶۶ (فهرست ۱۲ : ۲۵۹) ـ (۵) ۴۵۶۶ (فهرست ۱۲ : ۲۶۰) ـ (۱) ۵۱۹۲ (فهرست ۱۶ : ۱۹) ـ (۳) ۵۱۹۲ (فهرست ۱۶ : ۲۰) ؛ مرعشی (۸) ۱۴۰۹ (فهرست ۴ :

۱۸۷) ـ (۹) ۱۴۰۹ ـ (۱۰) ۱۴۰۹ (فهرست ۴ : ۱۸۸)؛ ملک ۵۲۱۰ (فهرست ۱ : ۷ ـ ۶۶۶)؛ نواب فهرست ۴۷۵.

۲۲. *الادعیة الفاخرة المنقولة عن الائمّة الطاهرة* (خ)

الذریعه ۱ : ۳۹۸ (ش ۲۰۶۶)

نسخ خطی : ناشناخته

۲۳. *اربعین مسئلة فی اصول الدین* (ذ)

الذریعه ۱ : ۶ ـ ۴۳۵ (ش ۲۲۰۵) (کلام)

نسخ خطی : مکتبة السید راجه محمد مهدی صاحب (ر.ک : *الذریعه*، ۱ : ۶ ـ ۴۳۵).

۲۴. *ارشاد الاذهان فی احکام الایمان* (خ / ام)

الذریعه ۱ : ۵۱۰ ـ ۵۱۲ (ش ۲۵۰۹) (فقه ؛ تمام شده در سال ۶۹۶)

چاپی : همراه با مجموعة *الفائدة و البرهان* اردبیلی، قم، ۴ ـ ۱۴۰۳ هـ؛ به اهتمام شیخ فارس الحسّون قم : منشورات مؤسسه النشر الاسلامی، زیر چاپ (ر.ک : *تراثناء* ۱۶ (۱۴۰۹) : ۲۳۴).

نسخ خطی : آقا حکیم ۷۷ (فهرست ۴۲۸)؛ ادبیات (۱۹۶۰) ۲۸ ج ـ ۱۳۲ د (فهرست ۲۳ به بعد)؛ ادبیات (۱۹۶۵) ۳۸۲ (فهرست ۶۹)؛ ادبیات مشهد ۹ (فهرست ۸)؛ استادی فهرست ۵؛ الهیات ۱۰ ج ـ ۸۳ ب ـ ۲۴۳ د ـ ۷۵ د ـ ۲۷۳ د ـ ۵۰۵ د (فهرست ۱ : ۴۵۰ به بعد)؛ الهیات مشهد ۱۶۲۱ (فهرست ۳ : ۴۷۵) ـ ۱۷۵۱ (فهرست ۳ : ۸۳۶) ـ ۱۹ (فهرست ۱ : ۱۰) ـ (۱) ۵۴۸ (فهرست ۱ ـ ۲۹۶)؛ امبروزیانا C ۱۳۴ (فهرست ۲:۱۸۷)؛ اوپنهایم (بدون شماره)؛ برلین ۴۵۹۰ ـ ۴۵۹۱ (فهرست ۴:۴ ـ ۱۳۳)؛ بینش فهرست ۷ ـ ۵۸۶ (۲۹ نسخه)؛ پرینستون مجموعه جدید ۴۷ ـ ۱۱۱ ـ ۱۲۲ ـ ۳۱۸ ـ ۶۰۲ ـ ۸۲۶ ـ ۸۳۶ ـ ۱۱۷۰ ـ ۱۳۲۹ ـ ۱۴۴۴ ـ ۱۸۴۰ (فهرست ۸۱)؛ تستریه ۶۹۶ ـ ۷۲۰ ـ ۷۳۰ ـ ۹۰۱ ـ ۹۱۵ (فهرست ۷۸۹) ـ (۲) ۶۱۸ (ص ۸۶۹) ـ (۲) ۸۴۱ (فهرست ۸۷۶)؛ حقوق ۳۴ ج ـ ۴۱ ج ـ ۲۸۷ ج ـ ۳۵۴ ج (۲۴۱)؛ حکیم ۱۶۷۱ (فهرست ۴۴) ـ ۱۴۲۴ ـ ۱۷۳۰ ـ ۱۰۱۸ ـ ۶۱۱ ـ ۴۷۷ ـ ۱۲۱ ـ ۵۳۷ ـ ۶۹۵ ـ ۱۵۶۲ ـ ۱۶۱۹ ـ ۱۸۰۳ ـ ۱۸۹۹ (فهرست ۶ ـ ۴۵)؛ دارالکتب ۲۳۲۳۵ ب ـ ۲۱۲۶۲ ب (فهرست ۱ : ۳۴)؛ دانشگاه ۱۵۴۸ (فهرست ۸:۴ ـ ۱۷۳) ـ ۱۷۰۶ (فهرست ۸ : ۲۵۴) ـ ۱۹۸۳ (فهرست ۸ : ۵۹۲) ـ

۳۵۶۰ (فهرست ۱۲ : ۲۵۸۰) ـ ۳۶۶۵ (فهرست ۱۲ : ۲۶۷۵) ـ ۴۱۴۵ (فهرست ۱۳ : ۳۱۱۵) ـ ۶۲۷۳ (فهرست ۱۶ : ۲۲۱) ـ (۳) ۶۳۴۰ (فهرست ۱۶ : ۲۴۶) ـ (۲) ۶۳۶۹ (فهرست ۱۶ : ۲۵۳) ـ ۶۷۷۵ (فهرست ۱۶ ـ ۳۸۵) ـ ۶۸۵۳ (فهرست ۱۶ : ۳ ـ ۲۸۲) ـ ۷۱۲۳ (فهرست ۱۶ : ۴۶۰) ـ ۷۳۱۶ (فهرست ۱۶ : ۵۱۱) ـ ۷۷۲۰ (فهرست ۱۶ : ۶۸۳) ـ (۱) ۸۶۲۹ (فهرست ۱۷ : ۱۸۲) ـ ۹۵۰۳ (فهرست ۱۷ : ۳۸۵) ـ ۲۵۴۴ م ف (فهرست ۱ : ۲۸۱)؛ دانشگاه اصفهان ۷۵ (فهرست ۸۸۲) ـ (۳) ۱۱۳ (فهرست ۹۲۵)؛ دیوان هند ۱۷۹۴ ـ ۱۹۷۹۵ ـ ۱۷۹۶ (فهرست ۲ : ۹ ـ ۳۰۸)؛ رامپور ۱۰۲۷۵ د ـ ۱۰۲۳۹ د ـ ۱۰۰۹ د ـ ۶۵۷ د ـ ۹۸۶ م ک (فهرست ۳ : ۶ ـ ۴۶۴)؛ رضوی فقه ۴۸۷ ـ ۴۸۸ ـ ۴۸۹ ـ ۴۹۰ ـ ۴۹۱ ـ ۴۹۲ ـ ۴۸۳ (فهرست ۵ : ۹ ـ ۳۵۷) ـ فهرست ۲ : ۳ ـ ۶ (۱۶ نسخه)؛ زنجانی فهرست ۱۹۸ ، ۲۰۶؛ سپهسالار [مدرسه عالی شهید مطهری] ۴۴۷ ـ ۴۴۸ ـ ۴۴۹ ـ ۴۵۰ ـ ۴۵۱ (فهرست ۱ : ۳۵۵ ، ۳۵۹)؛ سلیمان خان فهرست ۴ ـ ۵ ؛ ملی تبریز ۳۳۷۷ (فهرست ۱ : ۴۶)؛ طوپقا پوسرای ۱۰۸۲ آ (فهرست ۲ : ۲۴۶)؛ عبدالعظیم (۱) ۱۳۰ (فهرست ۴۳۹)؛ عمومی اصفهان ۲۸۸۲ (فهرست ۱۷۶) ـ ۲۹۶۶ ـ ۲۹۷۲ ـ ۲۹۹۵ ـ ۳۰۵۱ (فهرست ۱۷۷) ـ ۳۰۶۷ ـ ۳۰۹۳ ـ ۵۳۵۰ (فهرست ۱۷۸)؛ فرهاد ۶۲ (فهرست ۱۴۸)؛ کاشان ۲ (فهرست ۳۲)؛ کاشانی ۸ (فهرست ۵۹)؛ گلپایگانی ۳۹ (فهرست ۴۶) ـ ۵۰ (فهرست ۶۳)؛ گوهرشاد فهرست ۱ ـ ۲۱۰؛ لوس آنجلس ۱۶۱ م ـ ۸۱۸ م ـ ۸۵۵م ـ ۱۱۱۸ م ـ ۱۱۴۸ م (فهرست ۸ ـ ۱۴۷)؛ مجلس ۱۲۸۷ (فهرست ۴ : ۶۲) ـ (۱) ۲۸۶۹ (فهرست ۱/۱۰ : ۲۱۸) ـ ۳۰۸۶ (فهرست ۲/۱۰ : ۶۴۱) ـ ۳۴۴۵ (فهرست ۳/۱۰ : ۱۳۰۴) ـ ۳۴۶۲ (فهرست ۳/۱۰ : ۱۴۲۶) ـ ۳۷۷۰ (فهرست ۴/۱۰ : ۱۷۵۵) ـ ۴۴۰۴ (فهرست ۱۲ : ۱۰۴) ـ (۱) ۴۶۴۵ (فهرست ۱۳ : ۳۳) ـ (۲) ۴۶۷۳ (فهرست ۱۳ : ۵۶) ـ (۲) ۴۹۴۱ (فهرست ۱۴ : ۱۷۱) ـ ۵۸۱۹ (فهرست ۲۳۹۱۷) ـ ۵۸۴۸ (فهرست ۱۷ : ۲۵۶) ـ ۵۸۶۳ (فهرست ۱۷ : ۲۶۸)؛ محفوظ ۱ (فهرست ۳:۱۷۱) ـ ۹۵ (فهرست ۳ : ۲۴) ـ ۳۹ (فهرست ۳ : ۲۲) ـ ۱۵ (فهرست ۴ : ۱۹۶) ـ ۳۴۵ (فهرست ۴ : ۲۳۲) ـ ۳۰ (فهرست ۴ : ۲۵۵) ـ ۲۵ (فهرست ۴ : ۲۵۷)؛ مرعشی ۹۶۱ (فهرست ۳ : ۱۵۳) ـ ۱۲۴۸ (فهرست ۴ : ۴۷) ـ ۱۲۵۸ (فهرست ۴ : ۸۳) ـ ۱۴۸۷ (فهرست ۴ : ۲۸۴) ـ ۱۵۸۸ (فهرست ۴ : ۳۹۳) ـ ۱۷۲۸ (فهرست ۵ : ۱۱۶) ـ ۲۸۰۵ (فهرست ۸ : ۷) ـ ۳۳۶۳ (فهرست ۹ : ۱۳۸) ـ ۳۴۰۰ (فهرست ۹ : ۱۸۴) ـ ۳۹۸۱ (فهرست ۱۰ : ۳۶۰) ـ

۴۱۳۶ (فهرست ۱۱ : ۱۵۵) ـ ۴۳۵۷ (فهرست ۱۱ : ۳۵۵) ـ ۴۴۰۸ (فهرست ۱۲ : ۱۰) ـ ۴۸۲۷ (فهرست ۱۳ : ۲۶)؛ مسجد جامع ۴۳ (فهرست ۳۱۱) ـ ۴۴ (فهرست ۳۱۲)؛ معارف ۵۳ (فهرست ۱ : ۷۴)؛ ملک ۱۹۶۱ ـ ۲۱۲۷ ـ ۲۳۲۰ ـ ۲۶۱۲ ـ ۵۸۷۲ (فهرست ۱ : ۲۹ ـ ۳۰)؛ مفتاح ۱۰۸ (فهرست ۱۰۰) ـ (۱) ۱۵۷ (فهرست ۲۲۴) ؛ ملی عربی ۱۱۵۷ (فهرست ۹ : ۱۴۶) عربی ۱۴۴۶ (فهرست ۹ : ۴۷۸) ـ عربی ۹۹۶ (فهرست ۸ : ۴۳۴) ـ عربی ۸۴۵ (فهرست ۸ : ۳۸۴) ـ عربی ۸۴۵ (فهرست ۸ : ۳۸۴) ـ عربی ۴۰۲ (فهرست ۷ : ۳۴۳)؛ مؤسسه اسماعیلی (۳۹۹) آ ـ (۵۰۴) ب (فهرست ۲ : ۶۲)؛ میرزا جعفر فهرست ۳۴، ۴۳؛ نواب فهرست ۴۴۹، ۴۶۹؛ وزیری ۱۲ (فهرست ۱ : ۱۳) ـ ۱۳ (فهرست ۱ : ۱۷) ـ ۳۸۷ (فهرست ۱ : ۲ ـ ۳۵۱) ـ ۲۷۷ (فهرست ۱ ـ ۵ ـ ۲۸۴) ـ ۵۰۲ (فهرست ۲ : ۴۳۷) ـ ۶۶۰ (فهرست ۲ : ۵۶۸) ـ ۸۳۱ (فهرست ۲ : ۷۰۲) ـ ۸۷۱ (فهرست ۲ : ۷۲۵) ـ ۱۰۲۳ (فهرست ۳ : ۱۰۲۳) ـ ۱۱۵۳ (فهرست ۳ : ۸۷۴) ـ ۱۲۵۴ (فهرست ۳ : ۹۰۷) ـ ۱۶۰۵ (فهرست ۳ : ۱۰۰۰) ـ ۱۱۳۹ (فهرست ۳ : ۸۷۰).

۲۵. *استقصاء الاعتبار فی تحقیق معانی الاخبار* (خ / *ام*)

نیز استقصاء الاعتبار فی تحریر معانی الاخبار

الذریعه، ۲ : ۳۰ (ش ۱۲۰) (حدیث)

نسخ خطی : ناشناخته.

۲۶. *استقصاء النظر فی البحث عن القضاء و القدر* (خ ❊)

الذریعه، ۲ : ۲ ـ ۳۱ (ش ۱۲۲) (کلام : تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الآخر ۷۰۹)

چاپی : به اهتمام علی خاقانی نجفی، نجف، ۱۳۵۷.

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۰) ۱۳۶د (فهرست ۲۷)؛ الهیات مشهد (۱) ۹۳۶ (فهرست ۲ : ۸۶)؛ بینش ۳۱۴ (فهرست ۵۹۰)؛ پرینستون مجموعه جدید ۴۶۱ (ورق ۲۵ ر ـ ۳۱ ر) ـ ۱۰۸۴ (ورق ۱۵۴ ر ـ ۱۶۲ ر) ـ ۱۸۸۶ (ورق ۵۷ پ ـ ۶۵ پ) (فهرست ۸۶)؛ تستریه (۴) ۵۶۲ (فهرست ۸۶۶)؛ حقوق ۲۲۷ ج (فهرست ۲۴۴) ؛ حکیم ۱۰۸۶ م ـ ۲۹۴ (فهرست ۵۱)؛ دانشگاه (۲) ۲۰۹۱ (فهرست ۸ : ۷۱۴) ـ (۱) ۵۸۹۶ (فهرست ۱۶ : ۱۳۷) ـ (۶) ۷۲۴۳ (فهرست ۱۶ : ۴۹۸) ـ (۲) ۲۳۱۴ م ف (۱ : ۶۷۱) ـ (۱) ۲۹۹۲ م ف (فهرست ۱ : ۷۷۶)؛ رضوی حکمت ۳۲۸ (فهرست ۴ : ۱۵) ـ حکمت ۴۵ (فهرست ۱ : ۲۱

= ۲۰۶ چاپ جدید)؛ مجلس (۲) ۴۲۳۲ (فهرست ۱۱ : ۲۵۰) ـ (۲) ۴۳۲۲ (فهرست ۱۲ : ۱۶) ـ (۳) ۴۷۳۶ (فهرست ۱۳ : ۱۴۹) ـ (۱) ۴۹۵۳ (فهرست ۱۴ : ۲۲۵) ـ (۱۳) ۴۹۵۴ (فهرست ۱۴ : ۲۳۷) ـ (۵) ۵۱۶۸ (فهرست ۱۵ : ۳۰۶)؛ مرعشی (۲) ۲۷۹۶ (فهرست ۷: ۳۶۲)؛ مؤسسه اسماعیلی ۶۳۱ (ورق ۱ پ ـ ۱۶ پ) (فهرست ۲ : ۶۴).

شرحها : نورالله شوشتری (ف ـ ۱۰۱۹)، *النور الانور و النور الازهر فی تنویر خفایا القضاء و القدر* (*الذریعه*، ۲۴ : ۳۶۲ ش ۱۹۵۲)، که در ردّ اعتراض علمای هند به کتاب *استقصاء النظر* علامه نوشته شده بود.

۲۷ . *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیه* (خ / ام)

الذریعه ۲ : ۴۵ (ش ۱۷۵) (فلسفه؛ تاریخ تحریر قبل از سال ۶۸۰)

نسخ خطی : آقاحکیم ۱۷۹ (فهرست ۴۲۰)؛ بانکیپور ۲۱ ، ۲۳۸۴ ؛ حکیم ۳۸۰ ـ ۱۲۹۵ (فهرست ۵۱)؛ محفوظ ۴۹ (فهرست ۴ : ۲۱۷).

۲۸ . *الاشارة الی معانی الاشارات* (ام)

الذریعه ، ۲ : ۹۸ (فلسفه؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الآخر ۶۹۳)

نسخ خطی : ناشناخته.

۲۹ ـ *الالفین الفارق بین الصدق و المین* (خ*)

الذریعه ، ۲ : ۹ ـ ۲۹۸ (ش ۱۱۹۹) (کلام)

چاپی : به اهتمام حسین اعلمی، بیروت، مؤسسهٔ اعلمی ۱۴۰۲.

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۵) ۹۴ (فهرست ۷۱)؛ ادبیات (۱۳۴۱) ۱۹۷ (فهرست ۷۴)؛ بینش ۲۹ ـ ۲۸ ـ ۳۰ ـ ۳۴۰ (فهرست ۴ ـ ۶۰۳)؛ پرینستون مجموعه جدید ۱۰۲۸ (فهرست ۱۱۵)؛ حجتیه (۱) ۱۷۱ (فهرست ۱۰۰)؛ حکیم ۶۶۹ (فهرست ۶۷)؛ دانشگاه ۴۵۵۱ (فهرست ۱۳ : ۳۴۹۳)؛ رضوی حکمت ۳۶۳ (فهرست ۴ : ۳۱) ـ حکمت ۲۸ ـ ۲۹ ـ ۳۰ (فهرست ۱ : ۱۸ = ۴۵ ـ ۴۷ چاپ جدید)؛ گوهرشاد فهرست ۲۱۸ ؛ لوس‌آنجلس ۱۰۲۸ م ـ ۱۱۲۹ م (فهرست ۱۵۴)؛ مجلس ۱۶۸۶ (فهرست ۵ : ۴) ـ ۱۶۷۸ (فهرست ۵ : ۸) ـ ۱۶۸۸ (فهرست ۵ : ۹)؛ مفتاح ۱۰۴۰ ـ ۱۰۴۷ (فهرست ۱۰۳)؛ ملک ۲۱۳۲ (فهرست ۱ : ۵۷) ؛ ملی عربی ۲۶۸ (فهرست ۷: ۲۴۱) ؛ موسسه اسماعیلی ۲۸۳ (فهرست ۲ : ۲) ؛ نوربخش ۱۸۹ (فهرست ۱ : ۱۹۰)؛ وزیری ۱۵۵۶

(فهرست ۳ : ۹۸۸).

۳۰ . *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت* (خ / ام)

الذریعه ، ۲ : ۵ ـ ۴۴۴ (ش ۱۷۲۵) (کلام ؛ تاریخ اتمام جمادی الاخر ۶۸۴)

چاپی : به اهتمام محمد زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۵۴۳، تهران، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.

نسخ خطی : بوهار ۹۵ (فهرست ۲ : ۱۰۶)؛ بینش ۳۱ ـ ۳۲ (فهرست ۶۰۹)؛ پرینستون مجموعه جدید ۱۱۲۸ (فهرست ۹ ـ ۱۰)؛ جعفریه ۲۹ (فهرست ۴۳۷)؛ حقوق ۱۴۶ ج (فهرست ۲۵۷)؛ حکیم ۱۰۹۶ (فهرست ۷۶) ؛ دانشگاه ۱۰۴۶ ـ ۴۲۷۳ (فهرست ۱۳ : ۱ ـ ۳۲۴۰) ـ ۳۰۸۱ مف (فهرست ۲ : ۶۲)؛ رضوی حکمت ۳۱ ـ ۳۲ (فهرست ۱ : ۱۸ = ۴۹ ـ ۵۰ چاپ جدید)؛ مجلس ۸۱ (فهرست ۲ : ۴۱) ـ ۱۶۸۹ (فهرست ۵ : ۱۰) ؛ محفوظ ۶۰ (فهرست ۴ : ۲۱۸) ـ ۸۲ (فهرست ۳ : ۳۴) ـ ۳۴ (فهرست ۳ : ۵۹)؛ مرعشی ۱۲۴۱ (فهرست ۴ : ۴۰)؛ ملک ۴۷۹ ـ ۱۲۹۲ (فهرست ۷۱) ؛ ملی تبریز ۳۵۱۱ (فهرست ۱ : ۱۱۱)

شرحها : *نهج العمیدی علی انوار الملکوت*، تألیف عمیدالدین عبدالمطلب الاعرجی حسینی حلّی (ف ـ ۷۴۵) (*الذریعه* ، ۱۳ : ۱۱۵ ، ش ۳۶۶).

۳۱ . *ایضاح الاشتباه فی اسماء الرواة* (شد)

الذریعه ، ۲ : ۴۹۳ (ش ۱۹۳۴) (رجال ؛ تاریخ اتمام ۱۹ ذیعقده ۷۰۷)

چاپی : تهران ۱۳۱۸

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۰) ۱۰۷ ب ـ ۱۲۷ ج ـ ۲۲ د ـ ۱۳۳ د (فهرست ۳۸ به بعد)؛ ادبیات (۱۳۴۱) ۱۳۸ (فهرست ۷۴)؛ ادبیات (۱۹۶۵) (۲) ۱۵۱ ـ ۳۰۹ ـ (۳) ۴۵۲ (فهرست ۷۷)؛ الهیات مشهد (۳) ۱۴۲۹ (فهرست ۲ : ۵۷۸) ـ (۲) ۱۸۶۲ (فهرست ۳ : ۹۳۱) ـ ۳۰ (فهرست ۱ : ۱۶)؛ برلین ۱۰۱۶۴ (فهرست ۹ : ۸ ـ ۵۱۷)؛ بینش ۸۲۶۶ (فهرست ۶۱۲)؛ دانشگاه (۳) ۲۳۵۹ (فهرست ۹ : ۹۶۴) ـ (۴) ۲۹۴۵ (فهرست ۱۰ : ۱۸۲۹) ـ (۲) ۶۲۹۰ (فهرست ۱۶ : ۲۳۵) ـ (۱) ۱۴۴۱ مف (فهرست ۱۰ : ۶۰۱)؛ رضوی رجال ۳۹ ـ ۴۰ (فهرست ۶ : (۲) ۶۴۱) ـ رجال ۳ (فهرست ۲ : ۳۵۳)؛ سریزدی (۲) ۶۶ (فهرست ۴۲۷)؛ سلیمان خان (۳) ۱۰۸ (فهرست ۱۸)؛ فواد سیّد ۵۸۹ (فهرست

۲/۲ : ۱۸) ؛ مجلس ۲۵/۱۲ (فهرست ۷ : ۲۳) ـ ۱۵۹۹ (فهرست ۴ : ۳۰۰) ـ (۳) ۳۱۵۳ (فهرست ۲/۱۰ : ۷۳۸) ـ ۵۹۰۳ (فهرست ۱۷ : ۲۹۶)؛ محفوظ ۵۱ (فهرست ۴ : ۲۰۳) ـ (۲) ۲۱ (فهرست ۴ : ۲۰۹)؛ مرعشی (۲) ۱۰۸ (فهرست ۱ : ۱۲۹) ـ (۱) ۴۴۳ (فهرست ۲ : ۴۵) ـ (۴) ۱۱۷۶ فهرست ۳ : ۳۴۸)؛ (۲) ۲۵۸۴ (فهرست ۷ : ۱۳۰) ـ (۲) ۳۰۲۹ (فهرست ۸ : ۲۱۷) ـ (۲) ۴۷۷۲ (فهرست ۱۲ : ۳۳۶) ـ (۲) ۴۹۱۰ (فهرست ۱۳ : ۹۰) ـ (۲) ۴۹۵۲ (فهرست ۱۳ : ۱۵۱)؛ ملّی عربی (۳) ۱۴۳۳ (فهرست ۹ : ۴۵۵)؛

۳۲ . *ایضاح التلبیس فی کلام الرئیس* (خ)

الذریعه، ۲ : ۴۹۳ (ش ۱۹۳۸) (فلسفه)

نسخ خطی : ناشناخته.

۳۳ . *ایضاح مخالفة السُنّه* (ذ ❊)

الذریعه ، ۲ : ۹ ـ ۴۹۸ (ش ۱۹۵۴) (حدیث؛ تاریخ اتمام سال ۷۲۳).

نسخ خطی : بینش ۶۰۹۶ (فهرست ۶۱۳)؛ دانشگاه ۱۷۵۱ م ف ـ ۲۹۷۰ م ف (فهرست ۱ : ۲۸۸)؛ سنا ۲۹ (فهرست ۱ : ۱۴)؛ مجلس ۵۰۷۰ (فهرست ۱۵ : ۳۰).

۳۴ . *ایضاح المعضلات من شرح الاشارات* (*ام*)

الذریعه ، ۲ : ۱ ـ ۵۰۰ (ش ۱۹۶۰) (فلسفه ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الآخر ۶۹۳).

نسخ خطی : ناشناخته.

۳۵ . *ایضاح المقاصد فی شرح حکمة عین القواعد* (خ)

الذریعه ، ۲ ـ ۵۰۱ (ش ۱۹۶۲) (فلسفه؛تاریخ اتمام ۸ شوال ۶۹۴)

چاپی : به اهتمام ع. منزوی، تهران ، ۱۳۷۸.

نسخ خطی : دانشگاه ۴۷۹۲ (فهرست ۱۴ : ۳۸۳۱) ـ ۷۱ م‌ف (فهرست ۱ : ۲۸۹)؛ رضوی حمکت ۴۷ (فهرست ۱ : ۲۲ = ۵۳ چاپ جدید) نیز ر.ک : به کتاب چاپی فوق، مقدمه ۲۵ ـ ۳۳.

۳۶ ـ *الباب الحادی عشر فیما یجب علی عامة المکلّفین من معرفة اصول الدین* (شد) (فصل ۱۱ ش ۱۱۰)

الذریعه ، ۳ : ۵ ـ ۷ (ش ۴) (کلام؛ تاریخ اتمام ۱۱ ذی‌حجه ۷۲۳)

چاپی : همراه با شرحهای *النافع یوم الحشر* مقداد السیوری و *مفتاح الباب* ابوالفتح بن مخدوم الحسینی، به اهتمام مهدی محقق، سلسله دانش ایرانی ش ۳۸ تهران ۱۳۶۵.

ترجمه : انگلیسی : *الباب الحادی عشر. رساله‌ای در اصول علم‌کلام شیعه*، ترجمه م.م. میلر، لندن : انجمن سلطنتی آسیایی ۱۹۲۸.

نسخ خطی : الهیات مشهد (۳) ۱۵۷۷ (فهرست ۲ : ۷۱۲) ـ (۲) ۶۶۸ (فهرست ۱ : ۴۶۷)؛ اوپنهایم (بدون شماره)؛ بادلیان نسخه خطی عربی ذیل ۶۴ (برگهای ۱۰۹ ـ ۱۱۲)؛ بینش ۴۸ ـ ۳۵۶ ـ ۳۵۷ ـ۳۵۵ ـ ۳۵۲ ـ ۳۵۳ (فهرست ۶۱۴)؛ پرینستون مجموعه جدید ۱۵۵۰ (ورق ۱۵۰ پ ـ ۱۵۶ ر) ـ ۱۸۸۶ (برگ ۴۸ پ ـ ۵۱ ر) (فهرست ۲۴)؛ حکیم ۱۷۵۷م ـ ۱۹۲۷ م ـ ۷۲۵م ـ ۱۱۷۷م ـ ۱۷۰۵ م ـ(فهرست ۸۵)؛ دانشگاه اصفهان (۲) ۱۲۲ (فهرست ۹۲۶)؛ دانشگاه ۳۲۸ ـ (۳) ۴۱۷۶ (فهرست ۱۳ : ۳۱۴۳) ـ (۲) ۷۲۷۴ (فهرست ۱۶ : ۵۰۳) ـ (۷) ۸۵۹۶ (فهرست ۱۷ : ۱۶۹)؛ رضوی حکمت ۳۷۱ ـ ۳۷۲ ـ ۳۷۳ ـ ۳۷۴ ـ ۳۷۵ ـ ۳۷۶ (فهرست ۴ : ۴ ـ ۳۳) ـ حکمت ۴۸ (فهرست ۱ : ۲۲ = ۴ ـ ۵۳ چاپ جدید)؛ عبدالعظیم (۲) ۲۱۲ (فهرست ۴۴۴) ـ (۳) ۲۸۷ (فهرست ۴۴۷)؛ کاشانی ۲۲ (فهرست ۸۳) ؛ گلپایگانی (۴) ۳۸۷ (فهرست ۳۲۰)؛ گوهرشاد، فهرست ۲۲۴ ؛ لوس آنجلس (۲) ۹۷ م (فهرست ۶۶۳) ـ (۱) ۱۰۵۱ (فهرست ۷۰۷)؛ مجلس (۱۲) ۱۰۹ (فهرست ۷ : ۳۲۵ ـ (۳؛ ۲۷۶۷ (فهرست ۱۷۸۹/۱) ـ (۱) ۳۱۴۹ (فهرست ۱۰/۲ : ۷۲۹) ـ (۱) ۴۳۳۹ (فهرست ۱۲ : ۳۸) ـ (۲۶) ۴۹۵۴ (فهرست ۱۴ : ۲۴۳) ـ (۴) ۵۳۴۴ (فهرست ۱۶ : ۲۵۶) ـ (۲) ۵۳۸۴ (فهرست ۱۶ : ۲۹۰) ـ(۱۰) ۵۴۱۷ (فهرست ۱۶ : ۳۲۷)؛ مرعشی (۲) ۶۹ (فهرست ۱ : ۸۲) ـ (۲) ۱۰۰۳ (فهرست ۳ : ۱۹۴) ـ (۴) ۲۲۴۷ (فهرست ۶ : ۲۳۲) ـ (۱) ۵۱۴۸ (فهرست ۱۳ : ۳۵۳)؛ ملّی (۶) ۱۱۹۰ (فهرست ۹ : ۱۷۸)؛ نواب حکمت (۱) ۷۹ (فهرست ۵۱۸)؛ وزیری (۴) ۲۰۸۵ (فهرست ۴ : ۱۱۵۹) ـ (۴) ۲۲۸۴ (فهرست ۴ : ۱۲۳۲) ـ (۱) ۲۵۲۰ (فهرست ۱۳۲۶۴).

شرحها : ۱ ـ الفاضل مقداد السیوری (ف ـ ۸۲۶)، *النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر*؛ ۲ ـ *مفتاح للباب الملحق بمختصر المصباح* تالیف ابوالفتح بن مخدوم خادم الحسینی عربشاهی (ف ـ ۹۷۶)؛ ۳ ـ *ارشاد البشر فی شرح الباب الحادی عشر* تألیف سلیمان بن احمد بن الحسین آل عبدالجبار قطیفی (ف ـ ۱۲۶۶) (بروکلمان

GALS ۲ : ۷۹۴؛ *الذریعه*، ۲ : ۷۹۴) ۴ ـ *شرح الباب الحادی عشر* تالیف میرزا ابراهیم ابن کاشف الدین محمد بن یزدی (ف ـ بعد از ۱۰۶۳) (*الذریعه*، ۱۳ : ۱۱۸، ش ۳۷۸)؛ ۵ ـ *مطالع النظر* تالیف صفی الدین بن فخرالدین طریحی (*الذریعه* ۱۳ : ۱۲۱)؛ ۶ ـ *شرح الباب الحادی عشر* تألیف دلدار بن علی بن محمد معین الدین هندی نصیرآبادی (ف ـ ۱۲۳۵) (*الذریعه* ۱۳ : ۱۲۰، ش ۳۸۲)؛ ۷ ـ *معین الفِکَر فی شرح الباب الحادی عشر*، تالیف ابن‌ابی جمهور احسایی (ف بعد از ۹۰۴) (*الذریعه*، ۲۱ : ۲۸۶، ش ۵۰۹)؛ ۸ ـ *شرح معین الفِکَر فی شرح الباب الحادی عشر*شرحی بر شرح، تالیف ابن‌ابی الجمهور احسایی بر کتاب مذکور (*الذریعه* ۱۴ : ۷۳، ش ۱۸۰۳)؛ ۹ ـ *مفتاح الفِکَر لفتح شرح الباب الحادی عشر* تألیف ابن‌ابی جمهور احسایی (*الذریعه* ۲۱ : ۳۳۹، ش ۵۳۷۱)؛ ۱۰ ـ *شرح الباب الحادی عشر* تألیف ابن‌ابی جمهوری احسایی؛ ۱۱ ـ *الزاد المُدَّخَر فی شرح الباب الحادی عشر* تألیف محمدرضا بن قاسم غروی نجفی (تاریخ تحریر ۱۳۴۹) (*الذریعه*، ۱۲ : ۷، ش ۳۸)؛ ۱۲ ـ *نتایج الفِکَر فی شرح الباب الحادی عشر* تألیف محمد ابن محمد طاها کریمی (تاریخ تحریر حدود ۱۳۷۶) (*الذریعه*، ۲۴ : ۴۶، ش ۲۲۸)؛ ۱۳ ـ *فتح الباب فی شرح الباب الحادی عشر* تالیف عبدالواحد بن نعمت الله جیلانی یا استرآبادی (*الذریعه*، ۱۶ : ۱۰۵، ش ۱۳۴)؛ ۱۴ ـ *هادی البشر فی شرح الباب الحادی عشر* تألیف محسن بن محمد جیلانی (تاریخ تحریر ۱۲۰۷) (*الذریعه* ۲۵ : ۱۵۱ ش ۱۱)؛ ۱۵ ـ *شرح الباب الحادی عشر* تألیف میرزا علی آقا تبریزی (ف ـ حدود ۱۳۴۰) (*الذریعه*، ۱۳ : ۱۲۲، ش ۳۹۰)؛ ۱۶ ـ *شرح الباب الحادی عشر* تألیف سلیمان بن عبدالله بن علی بن الحسین بن احمد بن یوسف بن عمار هویزی بحرانی (ف ـ ۱۱۲۱) (*الذریعه*، ۱۳ : ۱۲۰، ش ۳۸۳)؛ ۱۷ ـ *شرح الباب الحادی عشر* تألیف محمد بن احمد معروف خواجکی (تاریخ اتمام ۵ شعبان ۹۵۲) (*الذریعه*، ۱۳ : ۱۲۲، ش ۳۹۱)؛ ۱۸ ـ *جامع الدرر فی شرح الباب الحادی عشر* تألیف خضر بن محمد بن علی رازی حبلرودی (ف ـ حدود ۸۵۰) (*الذریعه*، ۵ : ۵۱، ش ۲۰۲)؛ ۱۹ ـ *مفتاح الغرر لفتح الباب الحادی عشر* تألیف خضر بن محمد بن علی رازی حبلرودی (ف ـ حدود ۸۵۰) (*الذریعه*، ۲۱ : ۲۲۶، ش ۵۳۵۸)؛ ۲۰ ـ *شرح الباب الحادی عشر* تألیف امیر ابی الفتح الشریفی الشیعی ابن ناصب میرزا مخدوم (ف حدود ۹۷۶) (*الذریعه*، ۱۳ : ۱۱۹).

۳۷ ـ *بسط الاشارات* (ام / خ **)

الذریعه، ۳: ۱۰۸ (ش ۳۵۸) (فلسفه؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الاخر ۶۹۳)

نسخ خطی: ناشناخته

۳۸ ـ *بسط الکافیه* (خ / ام)

الذریعه، ۳: ۱۰۹ (ش ۳۶۰) (نحو و تصریف)

نسخ خطی: ناشناخته.

۳۹ ـ *تبصرة المتعلمین فی احکام الدین* (خ / ام)

الذریعه، ۳: ۳۲۱ ـ ۳۲۳ (ش ۱۱۸۰) فقه

چاپی: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۷۲.

نسخ خطی: الهیات مشهد (۴) ۱۱۲۳ (فهرست ۲: ۲۵۸ ـ (۲) ۹۹۴ (فهرست ۲: ۱۴۵)؛ امیرالمؤمنین ۲۵ (فهرست ۴۱۲) (۲) ۲۶ (فهرست ۴۱۲)؛ بینش ۲۲۸۱ ـ ۲۲۸۰ ـ ۶۴۳۲ ـ ۲۲۷۹ ـ ۳۵۱۵ (فهرست ۶۲۷)؛ پرینستون مجموعه جدید ۱۳۷۲ (فهرست ۳۱۴)؛ چستربیتی ۴۳۵۹ (فهرست ۵: ۱۱۳)؛ حقوق ۲۷ د (فهرست ۲۸۱)؛ حکیم ۱۶۶۹ م ـ ۱۸۵۲ (فهرست ۱۰۰)؛ دانشگاه ۷۱۹۲ (فهرست ۱۶: ۴۸۰) ـ ۲۵۹۴ م‌ف (فهرست ۱: ۲۹۵ و ۲: ۱۱) ـ (۵) ۲۹۹۲ (فهرست ۱: ۷۷۷)؛ دیوان هند ۱۷۹۳ (فهرست ۲: ۳۰۸)؛ رامپور ۹۸۴ م ک (فهرست ۳: ۴۶۲)؛ رضوی فقه ۵۳۰ (فهرست ۵: ۳۷۴) ـ فقه ۶۹ ـ ۷۰ ـ ۷۱ (فهرست ۲: ۲۱)؛ سپهسالار [مدرسه عالی شهید مطهری] ۴۵۷ (فهرست ۱: ۳۶۹)؛ فیض مهدوی (فهرست ۲۷)؛ لوس آنجلس ۶۵۲ م (فهرست ۱۶۴)؛ مجلس (۲) ۲۷۶۷ (فهرست ۱/۹۰: ۱۷۷) ـ ۴۲۵۴ (فهرست ۱۱: ۲۶۹) ـ (۹) ۴۹۵۳ (فهرست ۱۴: ۲۲۹) ـ ۵۳۹۶ (فهرست ۱۶: ۳۰۲)؛ مرعشی (۲) ۲۰۷۴ (فهرست ۶: ۸۷)؛ ملک بدون شماره (فهرست ۱: ۱۰۶)؛ نواب، فهرست ۴۵۱؛ وزیری ۱۳۵۰ (فهرست ۳: ۹۳۶) ـ ۲۰۱۳ (فهرست ۴: ۱۱۲۸) ـ ۲۶۵۶ (فهرست ۴: ۱۳۷۹).

۴۰. *تحریر الابحاث فی معرفة العلوم الثلاثه* (ام**)

الذریعه، ۳: ۳۵۱ (ش ۱۲۷۲) (فلسفه؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الآخر ۶۹۳)

نسخ خطی: ناشناخته.

۴۱. *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیة* (خ / ام).

الذریعه، ۳: ۹ـ۳۷۸ (ش ۱۳۷۵) (تاریخ اتمام ۱۰ ربیع‌الاول ۶۹۰).

چاپی: تهران، ۱۳۱۴.

نسخ خطی: ادبیات (۱۹۶۵) (۲) ۳۲۲ ـ ۴۹۷ (فهرست ۷۸)؛ الهیات مشهد ۱۱۶۵ (فهرست ۲: ۲۹۶) ـ ۱۷۰۱ (فهرست ۳: ۸۰۴) ـ ۵۸ (فهرست ۱: ۲۸)؛ بینش ۲۲۷۶ ـ ۲۲۷۷ ـ ۲۷۰۳ ـ ۲۷۰۴ ـ ۲۷۰۵ ـ ۲۷۰۶ ـ ۲۷۰۷ ـ ۲۷۰۸ ـ (فهرست ۶۳۰)؛ پرینستون مجموعه جدید ۵۲۸ ـ ۵۵۲ ـ ۱۲۳۱ ـ ۱۵۱۸ (فهرست ۴ ـ ۳۲۳)؛ تستریه ۸۰۷ (فهرست ۷۹۱) ـ ۸۰۸ (فهرست ۷۹۲)؛ حکیم ۸۵۸ ـ ۸۵۹ ـ ۱۷۷۱ ـ ۱۷۱۹ ـ ۱۵۷۹ (فهرست ۱۰۲)؛ حیدریه ۶۷۱ (فهرست ۴۸)؛ دانشگاه ۸۲۷ ـ ۱۵۱۶ (فهرست ۸: ۱۵۱) ـ ۲۷۳۰ (فهرست ۱۰: ۱۶۰۳) ـ ۲۹۲۳ (فهرست ۱۰: ۳ ـ ۱۷۸۲) ـ ۶۶۷۰ (فهرست ۱۶: ۳۳۰) ۶۷۹۰ (فهرست ۱۶: ۳۶۰) ـ ۶۷۳۲ (فهرست ۱۶: ۶۶۰) ـ (۱) ۸۱۶۸ (فهرست ۱۷: ۴۶) ـ ۲۷۵۶ م‌ف (فهرست ۱: ۲۹۷)؛ رامپور ۱۲۷۸ (فهرست ۳: ۴۶۴)؛ رضوی فقه ۵۳۱ ـ ۵۳۲ ـ ۵۳۳ ـ ۵۳۴ ـ ۵۳۵ ـ ۵۳۷ ـ ۵۳۸ (فهرست ۵: ۶ ـ ۳۷۴) ـ فقه ۶۶ (فهرست ۲: ۲۰)؛ زنجانی، فهرست ۲۰۶. سپهسالار [مدرسه عالی شهید مطهری] ۴۵۸ (فهرست ۱: ۳۷۰)؛ سلیمان خان فهرست ۶؛ طوپقاپوسرای ۱۱۴۳/۱ آ ـ ۱۱۴۳/۲ آ ـ ۱۱۴۳/۳ آ ـ ۱۱۴۳/۵ آ ـ ۱۱۴۳/۶ آ ـ ۱۱۴۳/۷ آ (فهرست ۲: ۸ ـ ۷۴۷)؛ عبدالعظیم ۴۵ (فهرست ۷۳)؛ فرهاد ۳۴ (فهرست ۱۵۸)؛ فیض مهدوی (فهرست ۲۷)؛ کاشان ۹ (فهرست ۳۳)؛ گلپایگانی ۱۳۰ (فهرست ۱۲۳) ـ ۲۶۱ (فهرست ۲۲۷) ـ ۲۶۲ (فهرست ۲۲۸؛ گوهرشاد فهرست ۲۳۳؛ لوس آنجلس ۱۶۲ م (فهرست ۱۶۶)؛ مجلس ۲۸۴۱ (فهرست ۱۰/۱: ۱۶۸) (۱) ۳۳۹۶ (فهرست ۱۰/۳: ۱۲۶) ـ ۴۰۰۷ (فهرست ۱۱: ۱۰) ـ ۴۷۱۰ (فهرست ۱۳: ۹۱) ـ ۵۰۱۰ (فهرست ۱۴: ۳۱۷) ـ ۵۱۷۱ ـ ۵۱۷۲ (فهرست ۱۵: ۳۱۱) ـ (۲) ۵۲۱۸ (فهرست ۱۶: ۵۰)؛ محفوظ ۴۹ (فهرست ۳: ۲۲)؛ مرعشی ۲۷۲ (فهرست ۱: ۳۰۱) ـ ۳۸۵ (فهرست ۱: ۴۰۲)؛ ۵۴۳ (فهرست ۲: ۱۴۶) ـ ۹۱۵ (فهرست ۳: ۱۰۴) ـ ۱۰۰۸ (فهرست ۳: ۲۰۲) ـ ۱۰۸۴ (فهرست ۳: ۲۶۳) ـ ۲۶۳۱ (فهرست ۷: ۲۰۵) ـ ۳۵۳۵ (فهرست ۹: ۳۳۰) ـ ۳۵۷۲ (فهرست ۹: ۳۵۹) ـ ۳۷۵۱ (فهرست ۱۰: ۱۴۴) ـ ۳۸۲۲ (فهرست ۱۰: ۲۰۰) ـ ۴۸۳۱ (فهرست ۱۳: ۲۹)؛ معارف ۵۵ (فهرست ۱: ۷۸)؛ ملک ۹۷۵ ـ ۱۲۴۹ ـ ۱۳۷۳ ـ

۱۴۲۹ـ ۳۰۵۳ (فهرست ۱ : ۱۰۹) ؛ ملی تبریز ۳۳۵۲ (فهرست ۱ : ۱۹۲ ؛ ملّی عربی ۹۲۵ (فهرست ۸: ۴۲۵)؛ موزه بریتانیا OR ۸۴۰۵ـ OR ۸۳۲۹ ؛ نواب فهرست ۴۵۱ ؛ نوربخش ۱۵۹ (فهرست ۱ : ۴ ـ ۱۷۳) ـ ۴۳۶ (فهرست ۲ : ۱۳۲)؛ وزیری ۳۸۶ (فهرست ۱ : ۳۵۱) ـ ۳۶۸ (فهرست ۱ : ۳۳۶) ـ ۲۵۸۹ (فهرست ۴ : ۱۳۵۵)؛

۴۲ . *تحصیل الملخّص* (*ام**)

الذریعه ، ۳ : ۸ ـ ۳۹۷ (ش ۱۴۲۷) (فلسفه ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الاخر ۶۹۳)

نسخ خطی : ناشناخته .

۴۳ . *تذکرة الفقها علی تلخیص فتاوی العلماء* (*خ / ام*)

الذریعه ، ۴ : ۴ ـ ۴۳ (ش ۱۶۹) (فقه؛ تاریخ اتمام بین ۲۴ صفر ۷۰۳ و ۱۶ ذی‌حجه ۷۲۰)

چاپی : تهران : المکتبة المرتضویه، تهران ۱۹۸۴ (تجدید چاپ از نسخه ۱۳۸۸/۱۹۶۸).

نسخ خطی : الهیات مشهد (۱) ۱۰۷۰ (فهرست ۲ : ۲۲۵)، ۱۱۰۸ (فهرست ۲ : ۲۴۴) ـ ۷۸ ـ ۷۹ (فهرست ۱ : ۳۹)؛ بوهار ۱۸۰ (فهرست ۲ : ۲۰۴)؛ بینش ۲۷۱۳ ـ ۶۶۷۲ ـ ۲۲۶۷ ـ ۵۷۷۶ ـ ۲۲۹۸ ـ ۷۴۹۵ ـ ۷۴۹۶ ـ ۲۲۶۶ ـ ۲۲۶۴ ـ ۲۲۶۵ ـ ۲۲۶۳ (فهرست ۶۴۱)؛ پرینستون مجموعه جدید ۴۴ ـ ۵۹۹ ـ ۱۸۲۹ (فهرست ۳۱۵) ؛ حقوق ۴ ج ـ ۲۴ ج (فهرست ۲۸۷)؛ حکیم ۳۱۸ ـ ۸۴۴ ـ ۸۸۲ ـ ۸۸۴ ـ ۱۴۳۳ ـ ۱۹۶۱ ـ ۱۶۱۷ (فهرست ۱۱۰ ـ ۱۱۳) ؛ دارالکتب ۲۰۰۱۸ ب (۱ : ۱۴۹)؛ دانشگاه ۶۲۴۵ (فهرست ۱۶ : ۲۲۵) ـ ۶۶۱۷ (فهرست ۱۶ : ۳۱۳) ـ ۶۶۶۶ (فهرست ۱۶ : ۳۲۹) ؛ دیوان هند ۱۷۹۱ ـ ۱۹۷۹۲ (فهرست ۲ : ۳۰۷)؛ رضوی ۵۴۶ ـ ۵۴۷ ـ ۵۴۸ ـ ۵۴۹ (فهرست ۵ : ۳ ـ ۳۸۲) ـ ۵۳ ـ ۵۴ ـ ۵۵ ـ ۵۶ ـ ۵۷ ـ ۵۸ (فهرست ۲ : ۱۶)؛ سپهسالار [مدرسه عالی شهید مطهری] فهرست ۱ : ۵ ـ ۳۷۱ ؛ سنا ۱۱۱۷ (فهرست ۲ : ۱۲۳)؛ طوپقاپوسرای ۱۱۴۳/۱ آ ـ ۱۱۴۳/۲ آ ـ ۱۱۴۳/۳ آ ـ ۱۱۴۳/۵ آ ـ ۱۱۴۳/۶ آ ـ ۱۱۴۳/۷ آ (فهرست ۲ : ۸ ـ ۷۴۷)؛ عمومی اصفهان ۲۹۱۳ (فهرست ۲۰۱) ـ ۲۹۷۴ ـ ۵۴۱۶ (فهرست ۲۰۲)؛ کاشان ۱۰ (فهرست ۳۳)؛ گوهرشاد فهرست ۲۳۶ ؛ لوس آنجلس ۸۰۱ م (فهرست ۱۶۸)؛ مجلس ۳۲۲۷ (فهرست ۲/۱۰ : ۸۱۰) ـ ۳۲۲۸ (فهرست ۱۲ :

۱۸۵) ـ ۵۸۱۰ (فهرست ۱۷ : ۲۳۴) ـ ۵۸۱۱ (فهرست ۱۷ : ۲۳۵)؛ محفوظ ۶ (فهرست ۴ : ۲۵۱)؛ مرعشی ۱۰۷۱ (فهرست ۳ : ۲۵۴) ـ ۲۳۰۹ (فهرست ۶ : ۲ ـ ۲۹۱) ـ ۳۷۴۵ (فهرست ۱۰ ـ ۱۴۱) ـ (۱) ۴۸۳۲ (فهرست ۱۳ : ۳۰) ـ ۱۶۱۱ (فهرست ۵ : ۱۴)؛ مسجد جامع ۵۵ ـ ۵۶ (فهرست ۳۱۴)؛ مفتاح ۱۰۳۳ (فهرست ۱۱۸)؛ ملک ۱۹۱۶ ـ ۲۴۶۰ ـ ۲۴۶۱ ـ ۲۴۶۳ ـ ۲۴۶۴ ـ ۲۴۶۵ ـ ۲۴۶۶ ـ ۲۴۹۰ (فهرست ۱ : ۱۳۰ به بعد)؛ وزیری ۴۱ (فهرست ۱ : ۴۸).

۴۴. *تسلیک الاذهان الی احکام الایمان* (ام)

الذریعه، ۴ : ۱۷۴ (ش ۸۶۵) (فقه)

نسخ خطی : ناشناخته.

۴۵ . *تسلیک الافهام فی معرفة الاحکام* (خ)

الذریعه ۴ : ۱۷۹ (ش ۸۸۷)

نسخ خطی : ناشناخته.

۴۶ . *تسلیک النفس الی حظیرة القدس* (خ / ام)

الذریعه ۱۴ : ۱۸۰ (ش ۸۸۹) و ۲۶ : ۲۰۹ (ش ۱۰۵۶) (کلام ؛ تاریخ اتمام ۱۲ محرم ۷۰۴).

نسخ خطی : آقا حکیم (۱) ۱۶۶ (فهرست ۴۲۸) ؛ حکیم ۹۲۹ م (فهرست ۱۲۰) ؛ حیدریه ۷۲۴ (فهرست ۶۷)؛ دانشگاه ۱۵۲۳ م ف (فهرست ۱ : ۲۹۹) ـ (۱) ۲۹۱۳ م ف (فهرست ۱ : ۷۴۰) ؛ مجلس (۱) ۵۳۸۴ (فهرست ۱۶ : ۲۸۹). محفوظ (۱) ۵۰ (فهرست ۴ : ۲۱۷)؛ موزهٔ بریتانیا OR ۱۰۹۷۱.

شرحها : ۱ ـ *ایضاح اللّبس فی شرح تسلیک النفس الی حظیرة القدس* تالیف نظام الدین عبدالحمید بن ابی الفوارس محمد بن علی الاعرجی (*الذریعه*، ۲ : ۴۹۸، ش ۱۹۵۲).

۴۷ . *التعلیم الثانی* (ام*) (نیز *التعلیم التامّ*)

الذریعه، ۴ : ۷ ـ ۲۲۶ (ش ۱۱۳۷) (فلسفه ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الاخر ، ۶۹۳).

نسخ خطی : ناشناخته.

۴۸ . *تلخیص المرام فی معرفة الاحکام* (خ /ا م)

الذریعه ، ۴ : ۴۲۷ (ش ۱۸۹۳) (فقه)

نسخ خطی : بینش ۲۲۷۴ ـ ۲۲۷۵ (فهرست ۶۶۷)؛ رضوی فقه ۶۴ ـ ۶۵ (فهرست ۲ : ۲۰)؛ مجلس ۴۲۵۳ (فهرست ۱۱ : ۲۶۸) ـ ۴۸۱۸ (فهرست ۱۳ : ۲۲۹) ـ ۵۳۱۴ (فهرست ۱۶ : ۹ ـ ۲۲۸)؛ مرعشی ۴۷۲ (فهرست ۲ : ۷۷)؛

۴۹ . *التناسب بین الاشعریة و الفرق السوفسطائیة* (خ)

الذریعه ، ۴ : ۴۳۵ (ش ۱۹۳۴) (کلام)

نسخ خطی : ناشناخته

۵۰ . *تنقیح الابحاث فی العلوم الثلاثه* (خ *)

الذریعه ، ۴ : ۴۶۰ (ش ۲۰۵۳) (فلسفه ، تاریخ تحریر قبل از ۸ شوال ۶۹۴).

نسخ خطی : ناشناخته.

۵۱ . *تنقیح قواعد الدین المأخوذة عن الائمه الطاهرین* (ا م)

نیز تنقیح قواعد الدین المأخوذة عن آل یاسین و تنقیح القواعد المأخوذه عن کتاب الدرّ و المرجان فی احادیث الصحاح و الحسان

الذریعه ، ۴ : ۴۶۴ (ش ۲۰۶۱) (حدیث ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الاخر ۶۹۳).

نسخ خطی : ناشناخته.

۵۲ . *تهذیب النفس فی معرفة المذاهب الخمس* (ا م)

الذریعه ، ۴ : ۵۱۵ (ش ۲۲۸۵) (فقه؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الآخر ۶۹۳).

نسخ خطی : ناشناخته .

۵۳ . *تهذیب الوصول الی علم الاصول* (خ /ا م)

الذریعه، ۵ : ۵۱۱ ـ ۵۱۴ (ش ۲۲۸۰) (اصول فقه)

چاپی : به اهتمام عبدالحسین بقال ، نجف : الآداب ، ۱۹۷۰.

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۵) ۳۰۳ (فهرست ۸۱)؛ الهیات مشهد (۲) ۱۵۳۶ (فهرست ۲ : ۶۷۶) ـ ۱۵۳۸ (فهرست ۲ : ۶۸۰) ـ (۱) ۱۵۴۰ (فهرست ۲ : ۱ ـ ۶۸۰)؛ تستریه (۲) ۸۶۷ (فهرست ۸۷۷) ؛ حقوق ۳۳۰ ج (فهرست ۳۱۱)؛ حکیم ۱۹۴۹ ـ ۵۵۴ ـ ۱۳۱۰ م ـ

۱۲۸۶ ـ ۱۵۷۸ ـ ۱۱۵۸ ـ ۱۲۲۶ (فهرست ۷ ـ ۱۴۶)؛ دانشگاه ۸۷۲ ـ ۱۶۳۷ ـ (فهرست ۸: ۷ـ ۲۱۶) ـ(۲) ۱۶۷۰ (فهرست ۸: ۲۳۶) ـ(۳) ۱۷۰۲ (فهرست ۸: ۲۵۲) ـ ۱۸۷۶ (فهرست ۸ : ۴۸۱) ـ ۳۵۳۴ (فهرست ۱۲ : ۲۵۵۴) ـ ۷۶۹۱ (فهرست ۱۶ : ۶۷۲) ـ ۸۳۰۶ (فهرست ۱۷ : ۱۰۳) ـ(۱) ۹۲۵۴ (فهرست ۱۷ : ۳۳۲)؛ رضوی اصول فقه ۵ ـ ۱۱۴ (فهرست ۶ : ۱۱۰) ـ اصول فقه ۱۵۰ ـ ۱۵۱ ـ ۱۵۲ (فهرست ۶ : ۲۰) اصول فقه ۵ ـ ۶ (فهرست ۲ : ۷ ـ ۱۸۶) ؛ زنجانی فهرست ۲۱۱؛ سپهسالار [مدرسه عالی شهید مطهری] ۶۷۴ ـ ۶۷۵ (فهرست ۱ : ۵۶۲)؛ عمومی اصفهان ۳۰۷۶ (فهرست ۴ ـ ۲۱۳)؛ فرهاد (۲) ۳ (فهرست ۱۶۹)؛ کاشانی ۴۱ (فهرست ۱۱۲)؛ گوهرشاد فهرست ۲۴۷ ؛ لوس آنجلس ۶۹ م ـ ۸۹۴ م ـ ۱۳۴۰ م (فهرست ۱۸۲)؛ مجلس (۱) ۳۴۲۷ (فهرست ۱۰/۳ : ۱۲۸۸) ـ ۴۶۲۹ (فهرست ۱۳ : ۱۲) ـ ۵۷۵۶ (فهرست ۱۷ : ۱۹۵)؛ مرعشی (۳) ۱۱۹ (فهرست ۱ : ۱۴۳) ـ ۱۲۶ (فهرست ۱ : ۱۴۸) ـ(۱) ۴۱۷۰ (فهرست ۱۱ : ۱۸۱)؛ ملک ۲۰۱۴ (فهرست ۱ : ۱۸۵) ؛ ملی‌تبریز ۳۳۶۳ (فهرست ۱ : ۳۱۰)؛ موزه (۲) ۴۳۲۱ (فهرست ۲۰۲) ؛ مؤسسه اسماعیلی (۴۹۳) آ ـ(۶۴۸)ب (فهرست ۲ : ۱۸۷)؛ نواب فهرست ۵۴۳ ؛ وزیری ۶۵۰ (فهرست ۲ : ۵۶۱) ـ ۱۸۴۶ (فهرست ۳ : ۱۰۷۳) ـ ۲۰۴۰ (فهرست ۴ : ۱۱۳۸) ـ ۲۲۴۰ (فهرست ۴ : ۱۲۱۵)؛

۵۴ . *جواب السؤال عن حکمة النسخ فی الاحکام الالهیّه* (ذ*)

الذریعه ۵۰: ۱۸۳ (ش ۸۰۵) (کلام؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الآخر ۷۰۹)

نسخ خطی : ناشناخته.

۵۵ . *جواهر المطالب فی فضائل امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب* (ذ)

الذریعه ، ۵: ۱ ـ ۲۸۰ (ش ۱۳۱۳) (در باب فضائل حضرت علی علیه‌السلام)

نسخ خطی : ناشناخته.

۵۶ . *الجوهر النضید فی شرح کتاب التجرید* (خ)

الذریعه ، ۵: ۲۹۰ (ش ۱۳۵۶) (منطق)

چاپی : به اهتمام محسن بیدارفر، تهران : انتشارات بیدار ، ۱۳۶۳ ش .

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۵) ۲۶۵ (فهرست ۸۳)؛ الهیات مشهد ۱۵۲ ـ ۱۵۳ (فهرست ۱ : ۸۱)؛ بینش ۱۱۴۰ ـ ۱۱۴۱ (فهرست ۶۹۴) ؛ پرینستون مجموعه جدید ۵۹۱ ـ ۷۱۵

(ورق ۲ پ ـ ۵۱ پ) ـ ۱۱۲۷ (فهرست ۱۰۳)؛ تستریه ۱۶۵ (فهرست ۷۹۶)؛ حکیم ۴۴۸ ـ ۱۶۶۸ (فهرست ۱۷۶)؛ دانشگاه (۲) ۵۲۱۷ مف (فهرست ۳ : ۱۴۳)؛ رامپور ۱۴۴۲ د (فهرست ۴ : ۲۵۸)؛ رضوی منطق ۱۸۲ ـ ۱۸۳ (فهرست ۴ : ۳۷۰)؛ عبدالعظیم ۲۵۵ (فهرست ۴۶۱)؛ عمومی اصفهان ۲۸۱۴ ـ ۵۴۰۰ (فهرست ۲۱۸)؛ لوس‌آنجلس ۱۲۶۳ م (فهرست ۱۹۱)؛ مجلس ۳۹۰۹ (فهرست ۴/ ۱۰ : ۱۹۳۹) ـ ۴۳۱۹ (فهرست ۱۲ : ۱۴)؛ محفوظ ۵۴ (فهرست ۴ : ۲۱۷)؛ مرعشی ۴۶۸۰ (فهرست ۱۲ : ۲۶۸) ؛ وزیری ۱۲۸۴ (فهرست ۳ : ۹۱۶) ـ ۱۵۹۳ (فهرست ۳ : ۹۹۷) ـ ۱۹۸۱ (فهرست ۳ : ۱۱۱۶).

۵۷ . *حاشیة تلخیص الاحکام* (ذ*)

الذریعه ، ۶ : ۴۷ (ش ۲۳۳) (فقه)

نسخ خطی : ناشناخته.

۵۸ . *حل المشکلات من کتاب التلویحات* (خ)

الذریعه ، ۷ : ۵ ـ ۷۴ (ش ۳۹۹) (فلسفه)

نسخه خطی : ناشناخته.

۵۹ . *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* (*ام / شد*)

الذریعه ، ۷ : ۲۱۴/۵ (ش ۱۰۴۰) (رجال؛ تاریخ تحریر حدود ربیع‌الآخر ۶۹۳).

چاپی : به اهتمام محمد صادق بحرالعلوم ، نجف ، الحیدریه ، ۱۹۷۲.

نسخ خطی : ادبیات (۱۳۴۱) ۲۰۵ (فهرست ۷۸)؛ ادبیات (۱۹۶۵) (۱) ۱۵۱ ـ ۱۷۸ (فهرست ۸۷)؛ استادی فهرست ۱۷ ؛ الهیات مشهد ۲۰۰ ـ ۲۰۱ ـ ۲۰۲ (فهرست ۱ : ۵ ـ ۱۰۴) ـ (۱) ۵۱۸ (فهرست ۱ : ۲۷۰) ـ ۸۸۱ (فهرست ۲ : ۵۳) ـ ۸۸۶ (فهرست ۲ : ۵۵) ـ ۱۳۸۱ (فهرست ۲ : ۵۲۹) ؛ برلین ۹۹۲۶ ـ ۹۹۲۷ (فهرست ۹ : ۶ ـ ۳۸۵)؛ بوهار ۲۷۷ (فهرست ۲ : ۳۰۷)؛ بینش ۶۸۹۰ ـ ۳۶۰۶ ـ ۸۱۸۱ ـ ۳۶۰۵ ـ ۳۶۰۷ ـ ۳۶۲۹ ـ ۳۶۳۰ ـ ۳۶۳۱ ـ ۵۷۳۶ ـ ۶۵۸۹ ـ ۷۳۲۳ ـ ۶۶۱۴ (فهرست ۴ ـ ۷۴۳) ـ دانشگاه ۱۹۴ ـ ۱۷۷۲ ـ (فهرست ۸ : ۳۱۲) ـ ۴۱۹۸ (فهرست ۱۳ : ۳۱۶۷) ـ (۱) ۵۳۸۵ (فهرست ۱۵ : ۴۲۳۲) ـ (۱) ۶۷۱۴ (فهرست ۱۶ : ۳۴۳) ـ ۷۱۷۰ (فهرست ۱۶ : ۴۷۲) ـ ۷۶۸۲ (فهرست ۱۶ : ۶۷۰) ـ ۸۳۰۸ (فهرست ۱۷ : ۱۰۳) ـ ۳۰۲۷ مف (فهرست ۲ : ۳۱) ـ

۳۵۷۳ م‌ف (فهرست ۳ : ۲۲۶)؛ پرینستون مجموعه جدید ۷۷۰ ـ ۸۸۰ (فهرست ۱۳۰)؛ تستریه ۱۷۵ (فهرست ۷۹۸) ؛ دارالکتب ۲۶۲۹۷ ب (فهرست ۱ : ۲۹۷)؛ رضوی رجال ۵۷ـ ۵۸ـ ۵۹ـ ۶۰ـ ۶۱ـ ۶۲ـ ۶۳ـ ۶۴ـ ۶۵ـ ۶۶ (فهرست ۶: ۵۹۹ـ ۶۰۲) ـ رجال ۱۵ ـ ۱۶ ـ ۱۷ ـ ۱۸ (فهرست ۲ : ۸ ـ ۳۵۷) ؛ زنجانی فهرست ۱۹۹ ، ۲۳۹. سلیمان خان فهرست ۱۱ ؛ عمومی اصفهان ۳۲۶۶ (فهرست ۲۴۳)؛ فؤاد سیّد ۱۵۹۳ ـ ۱۵۹۴ (فهرست ۲/۴ : ۱۶۶)؛ کتابخانهٔ ملی (پاریس) (۲) ۱۱۰۸ (فهرست ۲ : ۳۲۳) ؛ گوهرشاد فهرست ۲۹۳ ؛ لوس آنجلس ۹۵۹ م (فهرست ۲۱۸) ؛ مجلس (۲) ۲۹۳۶ (فهرست ۱/۱۰ : ۳۴۷) ـ (۱) ۳۱۵۳ (فهرست ۲/۱۰ : ۷۳۷) ـ ۴۴۰۶ (فهرست ۱۲ : ۱۰۵) ـ ۵۴۳۲ (فهرست ۱۶ : ۳۳۳) ـ (۳) ۵۷۶۱ (فهرست ۱۷ : ۲۰۱) ؛ محفوظ ۴ (فهرست ۳ : ۹) ـ ۱۹ (فهرست ۳ : ۳۸) ـ ۵۲ (فهرست ۴ : ۲۰۳) ـ ۳۵ (فهرست ۴ : ۲۴۱) ـ ۲۱ (فهرست ۴ : ۲۷۵) ـ ۱۸۴ (فهرست ۴ : ۲۲۴) ؛ مرعشی (۱) ۱۰۸ (فهرست ۱ : ۱۲۹) ـ ۱۳۷ (فهرست ۱ : ۱۵۶) ـ ۲۲۱ (فهرست ۱ : ۲۹۴) ـ ۷۷۳ (فهرست ۲ : ۳۸۱) ـ ۴۱۸ (فهرست ۲ : ۲۳) ـ (۲) ۱۴۵۲ (فهرست ۴ : ۲۴۱) ـ ۲۲۸۲ (فهرست ۶ : ۲۶۷) ـ (۳) ۲۵۴۸ (فهرست ۷ : ۱۳۱) ـ ۳۴۳۶ (فهرست ۹ : ۲۲۱) ـ ۴۱۳۵ (فهرست ۱۱ : ۱۵۴) ـ (۱) ۴۱۴۷ (فهرست ۱۱ : ۱۶۳) (۱) ۴۹۵۲ (فهرست ۱۳ : ۱۵۱)؛ معهد (۲) ۲۸۰ (فهرست ۲۹)؛ مفتاح (۱) ۲۴۲ (فهرست ۲۳۰) ـ ۱۱۰ ـ ۵۳۸ (فهرست ۱۴۹) ـ (۲) ۱۰۰۲ (فهرست ۲۶۵) ؛ ملک ۳۵۴۳ (فهرست ۱ : ۲۸۰) ؛ ملی تبریز ۳۱۳۹ (فهرست ۱ : ۴۶۱)؛ ملی عربی (۱) ۸۶۲ (فهرست ۸: ۳۶۵) ـ عربی ۱۲۷۲ (فهرست ۹ : ۲۶۲) ـ عربی ۱۸۷۸ (فهرست ۱۰ : ۵۱۱) ؛ مؤسسه اسماعیلی (۴۰۹) آ ـ (۱۰۳) ب ـ (۱۰۴) ث (فهرست ۲ : ۷۴)؛ میرزا جعفر فهرست ۳۹؛ نواب ۵۴۷ ؛ نوربخش ۵۸۰ (فهرست ۲ : ۲۳۱).

۶۰. *الخلاصة فی اصول الدین* (ذ)

الذریعه ، ۷: ۹ ـ ۲۰۸ (ش ۱۰۲۴) (کلام)

نسخ خطی : ناشناخته.

۶۱. *الدّر المکنون فی شرح القانون* (ا م)

(نحو و تصریف ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع الاخر ۶۹۳).

نسخ خطی ناشناخته.

۶۲. *الدر المکنون فی علم القانون* (خ)

الذریعه، ۸ : ۷۳ (ش ۲۵۳) (منطق)

نسخ خطی ناشناخته.

۶۳. *الدّر و المرجان فی الاحادیث الصحاح و الحسان* (خ / *ام*)

الذریعه، ۸ : ۸۷ (ش ۳۱۲) (حدیث)

نسخ خطی : ناشناخته.

۶۴. *الرسالة السعدیه* (خ *)

الذریعه، ۱۲ : ۱۸۳ (ش ۱۲۱۱) (کلام ؛ تاریخ تحریر بین ربیع‌الاخر ۷۰۹ و ۱۰ شوال ۷۱۱)

چاپی : در *کلمات المحققّین* (تهران، ۱۳۱۵)، ۳۳۸ ـ ۳۷۹.

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۰) ۱۳۶ د (فهرست ۳۱۳)؛ الهیات ۲۴۵ د (فهرست ۱ : ۵۶۱)؛ بوهار (۱) ۴۵۱ (فهرست ۲ : ۴۹۵)؛ بینش ۶۰۰ ـ ۶۰۲ (فهرست ۸۱۸) ـ ۵۶۵۵ (فهرست ۸۱۹)؛ دانشگاه اصفهان (۳) ۸۷ (فهرست ۹۲۴) ؛ دانشگاه ۴۱۵ ـ (۱) ۳۸۱۹ (فهرست ۱۲ : ۲۷۹۸)؛ رضوی حکمت ۶۵۶ ـ ۶۵۷ ـ ۶۵۸ ـ ۶۵۹ (فهرست ۴ : ۳۰ ـ ۱۲۹)؛ مجلس (۳) ۴۳۲۲ (فهرست ۱۲ : ۱۶) ؛ مرعشی ۴۰۹۹ (فهرست ۱۱ : ۱۱۶) ـ ۱۵۳۰ (فهرست ۴ : ۳۳۲) ـ (۲) ۴۵۴ (فهرست ۲ : ۵۶) ـ (۲) ۵۱۴ (فهرست ۲ : ۱۱۹)؛ مفتاح (۲) ۱۹۸ (فهرست ۲۸۸).

۶۵. *رسالة فی ادب البحث المختصر* (ذ)

الذریعه، ۱ : ۱۳ (ش ۶۰)

نسخ خطی : ر.ک : *الذریعه*، ۱ : ۱۳.

۶۶. *رسالة فی بطلان الجبر* (رع) (کلام)

نسخ خطی : ناشناخته.

۶۷. *رسالة فی تحقیق معنی الایمان* (رع) (کلام)

نسخ خطی : ناشناخته.

۶۸. *رسالة فی خلق الاعمال* (ذ ❊)

نسخ خطی : ناشناخته.

۶۹. *رسالة فی سؤالین سأل عنهما الخواجه رشیدالدین* (شد) (کلام)

چاپی : در *فرهنگ ایران زمین* ۱۹ (۱۹۵۲) : ۱۰۶ ـ ۱۱۷، (تاریخ تحریر بعد از ربیع الآخر ۷۰۹؛ در مورد این رساله ر.ک : فان اس، وزیر، ۸ ـ ۴۷).

نسخ خطی : دانشگاه (۳) ۱۷۹۵ (فهرست ۸ : ۳۶۸)؛ کتابخانه شخصی محمود شهابی (در مورد این دو ارجاع اخیر ر.ک : فان‌اس، وزیر، ۴۸)؛ گوهرشاد فهرست ۲۵۰ ؛ ناصریه لکنهو ۷۱۴.

۷۰. *رسالة فی المواریث*

(ر.ک : مدرسی ، ۲۰۴) ، رساله فقهی.

نسخ خطی : مسجد اعظم (۷) ۳۰۸۵.

۷۱. *رسالة فی واجب الاعتقاد علی جمیع العباد* (خ ❊)

الذریعه ، ۲۵ : ۴ (ش ۱۹) (کلام)

چاپی : همراه با *اعتماد فی شرح واجب الاعتقاد* مقداد السیوری، در *کلمات المحققین* (تهران، ۱۳۱۵) ، ۳۸۰ ـ ۴۲۲.

نسخ خطی : استادی فهرست ۶۵؛ الهیات مشهد (۶) ۶۵۸ (فهرست ۱ : ۴۴۹)؛ پرینستون مجموعه جدید ۱۸۸۶ (ورق ۱۲۸ ب ـ ۱۳۷ ر) (فهرست ۳۵۷)؛ دانشگاه اصفهان (۳) ۸۳ (فهرست ۹۲۴) ـ (۴) ۱۲۶ (فهرست ۹۲۸) ـ (۷) ۱۸۲ (فهرست ۹۳۰) ؛ دانشگاه (۷) ۷۶۹۳ (فهرست ۱۶ : ۶۷۳) ؛ گوهرشاد فهرست ۴۲۸ ؛ مجلس (۱۱) ۴۹۵۳ (فهرست ۱۴ : ۲۳۰) ؛ مؤسسه اسماعیلی ۳۶۱ (فهرست ۲ : ۲۰۶).

شرحها : ۱ ـ *نهج السداد فی شرح واجب الاعتقاد* تألیف عبدالواحد بن الصفی النعمانی (ف بعد از ۱۱۳۰) (*الذریعه*، ۱۴ : ۱۶۳)؛ ۲ *تحصیل السداد فی شرح واجب الاعتقاد*، تالیف ابراهیم بن علی بن عبدالعالی العاملی (ف بعد از ۱۰۲۰) (*الذریعه* ، ۳ : ۷ ـ ۳۹۶،

ش ۱۴۲۴)؛ *اعتماد فی شرح واجب الاعتقاد* تألیف الفاضل المقداد السیوری (ف ۸۲۶) (*الذریعه*، ۲ : ۲۳۰ ، ش ۹۰۸)

۷۲. *رسالة فی واجبات الحج و ارکانه من دون ذکر الادعیة و المستحبات* (رع)
الذریعه ، ۲۵ : ۱ (ش ۴) و ۲۲ : ۲۶۰ (ش ۶۹۶۲) (فقه)
نسخ خطی : ناشناخته .

۷۳. شرح *حکمة الاشراق* (ذ *)
الذریعه ، ۱۳ : ۲۱۱ (ش ۷۵۰) (عرفان)
نسخ خطی : ر.ک : *الذریعه* ، ۱۳ : ۲۱۱ .

۷۴. *الرسالة العزّیه* (خ ** / *ام* **)
الذریعه ، ۱۵ : ۲۶۲ (ش ۱۷۰۱).
نسخ خطی : ناشناخته.

۷۵. *غایة الإحکام فی تصحیح تلخیص المرام* (خ *)
الذریعه ، ۱۶ : ۶ (ش ۲۴) (فقه)
نسخ خطی : ناشناخته.

۷۶. *غایة الوصول و ایضاح السبل فی شرح مختصر منتهی السؤال و الامل* (خ / *ام*)
الذریعه ، ۱۶ : ۱۵ ـ ۲۴ (اصول فقه ؛ تاریخ اتمام ۱۲ رجب ۶۹۷).
نسخ خطی : آقا حکیم ۱۸۰ (فهرست ۴۲۸) ؛ دانشگاه ۲۷۷۱ (فهرست ۱۰ : ۱۶۲۸)؛ رضوی اصول ۶۳ ـ ۶۴ (فهرست ۲ : ۴ ـ ۲۰۳)؛ طوپقاپوسرای ۱۲۴۴ آ ـ ۱۲۹۹ آ ـ ۱۳۰۰ آ (فهرست ۲ : ۹ ـ ۳۱۸)؛ لوس آنجلس ۴۴۶ آ (فهرست ۲۹۷) ؛ محفوظ ۱۳۳ (فهرست ۴ : ۲۲۱)؛ موزه بریتانیا OR ۳۹۷۰ ؛ نواب فهرست ۴۶۲ ؛ وزیری ۱۹۵۵ (فهرست ۳ : ۶ ـ ۱۱۰۵).

۷۷. *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام* (خ / *ام*)
الذریعه ، ۱۷ : ۷ ـ ۱۷۶ (ش ۹۳۰) (فقه؛ تاریخ اتمام ۲۴ ذی‌حجه ۶۹۹)
چاپی : قم ۱۹۸۴ (از روی چاپ ۱۳۱۵ / ۱۸۹۸)
نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۵) ۳۴ ـ ۴۹ (فهرست ۱۰۱)؛ الهیات ۳۸ ب ـ ۵۷ ج ـ ۱۶۴ ج

ـ ۱۷۵ ج (فهرست ۱ : ۶۳۰)؛ الهیات مشهد ۱۱۱۱ (فهرست ۲ : ۲۴۵) ـ ۱۷۳۰ (فهرست ۳ : ۸۲۱) ـ ۱۸۹۶ (فهرست ۳ : ۹۵۰) ـ ۴۴۱ (فهرست ۱ : ۲۲۲)؛ امیرالمؤمنین ۶۱ (فهرست ۴۱۵)؛ اوپنهایم (بدون شماره)؛ بینش فهرست ۳ ـ ۹۴۲ (۲۷ نسخه)؛ پرینستون مجموعه جدید ۴۳ ـ ۱۰۷ ـ ۵۲۹ ـ ۶۴۹ ـ ۶۹۳ (فهرست ۷ ـ ۲۰۶)؛ تستریه ۷۱۱ (فهرست ۸۰۸)؛ حقوق ۸ ج ـ ۹ ج ـ ۶۴ ج ـ ۳۴۶ ج (فهرست ۴۱۴ به بعد)؛ دانشگاه ۹۱۸ ـ ۱۳۸۲ (فهرست ۸ : ۶۹) ـ ۱۴۰۸ (فهرست ۸ : ۸۴) ـ ۱۵۰۳ ـ ۱۵۰۵ ـ ۱۵۰۴ (فهرست ۸ : ۶ ـ ۱۴۵) ـ ۱۸۵۰ (فهرست ۸ : ۴۴۶) ـ ۱۸۵۷ (فهرست ۸: ۴۵۰) ـ ۲۱۱۲ (فهرست ۸ : ۷۴۸) ـ ۶۳۵۰ (فهرست ۱۶ : ۲۴۷) ـ ۶۳۶۲ (فهرست ۱۶ : ۲۵۲) ـ ۶۶۹۸ (فهرست ۱۶ : ۳۳۵) ـ ۶۷۴۳ (فهرست ۱۶ : ۵۰ ـ ۳۴۹) ـ ۶۸۸۰ (فهرست ۱۶)؛ دیوان هند ۱۷۹۸ (فهرست ۲ : ۳۰۹) ـ ۱۷۹۹ (فهرست ۲ : ۳۱۰)؛ رامپور ۹۸۵ م ک (فهرست ۳ : ۴۶۸)؛ رضوی فقه ۳۰۲ ـ ۳۰۳ ـ ۳۰۴ ـ ۳۰۵ ـ ۳۰۶ ـ ۳۰۷ ـ ۳۰۸ ـ ۳۰۹ ـ ۳۱۰ ـ ۳۱۱ ـ ۳۱۲ ـ ۳۱۳ ـ ۳۱۴ ـ (فقه ۲ : ۹۴) ـ فقه ۷۷۰ ـ ۷۷۱ ـ ۷۷۲ ـ ۷۷۳ ـ ۷۷۴ ـ ۷۷۵ ـ ۷۷۶ ـ ۷۷۷ (فهرست ۵ : ۹ ـ ۴۷۶)؛ زنجانی فهرست ۱۹۱؛ سپهسالار [مدرسه عالی شهید مطهری] ۶۰۸ ـ ۶۰۹ ـ ۶۱۰ ـ ۶۱۱ ـ ۶۱۲ ـ ۶۱۳ ـ ۶۱۴ (فهرست ۱ : ۹ ـ ۴۹۶)؛ سریزدی ۶۹ (فهرست ۴۲۴)؛ سلیمان خان فهرست ۱۶ ؛ سنا ۱۳۸۹ (فهرست ۲ : ۲۴۲)؛ طوپقاپوسرای ۱۰۹۰ آ (فهرست ۲ : ۷۴۶) ؛ عبدالعظیم ۶ ـ ۱۸ ـ ۴۷ (فهرست ۷۸) ـ ۴۰۲ (فهرست ۴۷۳)؛ عمومی اصفهان ۲۹۱۰ (فهرست ۲۷۸) ـ ۲۹۲۵ (فهرست ۲۷۹) ـ ۲۹۴۱ (فهرست ۲۷۹)؛ ۳۸۸) ـ ۷۳۱۴ (فهرست ۱۶ : ۵۱۰) ـ ۸۹۵۵ (فهرست ۱۷ : ۲۶۱) ـ ۲۵۳۷ م ف (فهرست ۱ : ۳۶۳)؛ فیض مهدوی (فهرست ۳۷)؛ کاشان ۶۲ (فهرست ۳۸)؛ گلپایگانی ۱۳۶ (فهرست ۱۲۹)؛ گوهرشاد فهرست ۱ ـ ۳۷۰؛ لوس‌آنجلس ۶۵۵ م ـ ۱۰۶۵ م ـ ۱۳۱۶ م (فهرست ۳۲۱)؛ مجلس (۱) ۱۴۴ (فهرست ۷: ۳۳۰) ـ ۱۷۰ (فهرست ۷: ۹ ـ ۲۱۸) ـ (۲) ۲۷۴۸ (فهرست ۱/۹: ۱۱۸) ـ (۳) ۲۷۴۸ (فهرست ۱/۹: ۱۱۹) ـ ۲۸۳۹ (۱/۱۰ : ۱۶۶) ـ ۳۲۷۵ ـ (فهرست ۲/۱۰ : ۸۸۴) ـ ۳۲۷۶ (فهرست ۲/۱۰ : ۵ ـ ۸۸۴) ـ ۴۱۹۶ (فهرست ۱۱ : ۲۱۱) ـ (۴) ۴۴۷۱ (فهرست ۱۲ : ۱۴۵) ـ ۴۵۴۵ (فهرست ۱۲ : ۲۱۷) ـ ۴۸۰۹ (فهرست ۱۳ : ۲۱۸) ـ (۲) ۵۲۱۹ (فهرست ۱۶ : ۵۱) ـ (۱) ۵۶۴۲ (فهرست ۱۷ : ۹۷)؛ محفوظ ۵۹ (فهرست ۳ : ۲۳) ـ ۷۰ (فهرست ۳ : ۲۳) ـ ۳۷۳

(فهرست ۴ : ۲۳۳)؛ مرعشی ۱۰۷۷ (فهرست ۳ : ۲۵۸) ـ ۱۱۱۲ (فهرست ۳ : ۲۸۳) ـ ۱۱۶۳ (فهرست ۳ : ۳۳۷) ـ ۱۲۰۶ (فهرست ۴ : ۶) ـ ۱۲۹۲ (فهرست ۴ : ۸۸) ـ ۱۳۱۰ (فهرست ۴ : ۹۸) ـ ۱۴۱۳ (۴ : ۱۹۵) ـ ۱۶۲۲ (فهرست ۵ : ۲۶) ـ ۱۷۰۶ (فهرست ۵ : ۹۹) ـ ۱۷۱۱ (فهرست ۵ : ۱۰۲) ـ ۱۷۲۹ (فهرست ۵ : ۱۱۶) ـ ۱۸۸۱ (فهرست ۵ : ۲۵۸) ـ ۱۹۳۷ (فهرست ۵ : ۳۰۳) ـ ۲۱۴۵ (فهرست ۶ : ۱۵۳) ـ ۲۵۲۸ (فهرست ۷ : ۱۱۵) ـ ۲۶۱۶ (فهرست ۷ : ۱۹۵) ـ ۲۸۸۶ (فهرست ۸ : ۹۰) ـ ۴۰۹۴ (فهرست ۱۱ : ۱۱۱) ـ ۴۲۷۳ (فهرست ۱۱ : ۲۷۵)؛ معارف ۶۷ (فهرست ۱ : ۹۳) ؛ مفتاح ۱۳۸ (فهرست ۲۰۳) ؛ ملک ۱۰۹۶ ـ ۱۸۸۳ ـ ۱۹۱۹ ـ ۱۹۴۸ (فهرست ۱ : ۳ ـ ۵۷۲)؛ ملی عربی ۱۷۳ (فهرست ۷ : ۱۵۲) ـ عربی ۳۷۳ (فهرست ۷ : ۳۲۵) ـ عربی ۷۴۷ (فهرست ۷ : ۳۹۶) ـ عربی ۷۴۵ (فهرست ۷ : ۳۹۷) ـ عربی ۵۳۸ (فهرست ۸ : ۳۴) ـ عربی ۵۳۷ (فهرست ۸ : ۳۳) ـ عربی ۷۲۱ (فهرست ۸ : ۱۷۹) ـ عربی ۹۷۷ (فهرست ۸ : ۴۶۸) ـ عربی ۱۴۹۰ (فهرست ۹ : ۵۰۹) ـ عربی ۱۸۳۲ (فهرست ۱۰ : ۴۱۴)؛ موزه بریتانیا OR ۸۳۴۱ ـ OR ۸۴۰۳؛ مؤسسه اسماعیلی (۴۴۸) آ ـ (۴۴۹) ب (فهرست ۲ : ۱۲۶)؛ مهدوی ۷۹۸ (فهرست ۱۶۵) ؛ میرزا جعفر فهرست ۳۸ ؛ نواب فهرست ۴۶۳ ـ فقه (۱) ۵۱ (فهرست ۴۶۶)؛ نوربخش ۱۹۵ (فهرست ۱ : ۱۹۳) ـ ۲۱۳ (فهرست ۱ : ۲۰۳) ـ ۵۸۰ (فهرست ۲ : ۲۳۱)؛ وزیری ۲۷۵ (فهرست ۱ : ۲۸۳) ـ ۳۲۲ (فهرست ۱ : ۳۱۳) ـ ۳۴۹ (فهرست ۱ : ۳۲۸) ـ ۴۴۳ (فهرست ۱ : ۳۹۳) ـ ۴۶۴ (فهرست ۱ : ۴۰۹) ـ ۴۶۶ فهرست ۱ : ۴۱۰) ـ ۱۶۰۹ (فهرست ۱ : ۱۰۰۱) ـ ۲۳۵۰ (فهرست ۴ : ۱۲۶۰)؛

۷۸. *القواعد الجلیّة فی شرح الرسالة الشمسیه* (خ / ام)

الذریعه ، ۱۷ : ۱۸۲ (ش ۹۵۵) (منطق؛ تاریخ اتمام ربیع‌الآخر ۶۷۹)

چاپی : به اهتمام فارس الحسّون (زیر چاپ) (ر.ک : *تراثنا*، ۱۷ (۱۴۰۹) : ۴ ـ ۲۴۳)

نسخ خطی : بینش ۱۱۴۴ (فهرست ۹۴۳) ؛ رضوی منطق ۱۱۱۴ (فهرست ۱ : ۴۳ = ۳۴۸ چاپ جدید)؛ در مورد نسخه‌های خطی دیگر نیز ر.ک : *تراثنا*. ۱۷ (۱۴۰۹) : ۴ ـ ۲۴۳.

۷۹. *قواعد و مقاصد فی المنطق و الطبیعی و الالهی* (خ / ام)

الذریعه ، ۱۷ : ۱۹۵ (ش ۱۰۳۱) (فلسفه)

نسخ خطی : ناشناخته.

۸۰. *القول الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز* (خ)

نیز *السرالوجیز فی تفسیر القرآن العزیز*

الذریعه ۱۷ : ۲۱۶ (ش ۱۱۷۳)، ۱۲ : ۱ ـ ۱۷۰ (ش ۱۱۳۸). (تفسیر)

نسخ خطی : ناشناخته.

۸۱. *کاشف الاستار فی شرح کشف الاسرار* (خ /ام)

نیز : *کشف الاستار فی شرح کشف الاسرار*

الذریعه ، ۱۷ : ۴ ـ ۲۳۳ (ش ۳۷) (منطق)

نسخ خطی : ناشناخته.

۸۲. *کشف التلبیس و بیان سیرالرئیس* (ام)

نیز : *کشف التلبیس فی بیان سیر الرئیس*

الذریعه ، ۱۸ : ۲۴ (فلسفه؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الآخر ۶۹۳).

نسخ خطی : ناشناخته.

۸۳. *کشف الخفا من کتاب الشفا* (خ /ام)

الذریعه ، ۱۸ : ۳۴ (ش ۵۴۹) (فلسفه ؛ تاریخ اتمام ۹ ربیع الآخر ۷۱۷)

نسخ خطی : چستربیتی (۵۱۵۱ (فهرست ۷ : ۵۱)

۸۴. *کشف‌الفوائد علی ایضاح ما اشتملت علیه‌الرسالةالموسومة بقواعدالعقائد* (خ /ام)

الذریعه ، ۱۸ : ۳ ـ ۵۲ (ش ۶۳۵) (کلام ؛ تاریخ اتمام ۳ ذی‌حجه ۷۰۳)

چاپی : در مجموعة *الرسائل* (تهران : مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی ۱۴۰۴) ۲ ـ ۹۷.

نسخ خطی : تستریه ۸۶۰ (فهرست ۸۰۸)؛ دانشگاه ۱۲۸ ؛ رضوی حکمت ۴۸۲ ـ ۴۸۳ ـ ۴۸۴ ـ ۴۸۵ (فهرست ۴ : ۳۴۰)؛ گوهرشاد فهرست ۳۷۷ ؛ مجلس (۲) ۸۱ (فهرست ۷ : ۲۳۴) ـ ۱۷۹ (فهرست ۷ : ۲۳۲)؛ مؤسسه اسماعیلی ۴۵۰ (برگ ۲۴ ب ـ ۱۰۵ ر) (فهرست ۲ : ۷۳)؛ شرحها : ۱ ـ از محمد عصار تهران (*الذریعه* ، ۱۸ : ۵۲).

۸۵. *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* (خ / *ام*)

الذریعه، ۱۸: ۶۰ (ش ۶۶۸) و ۳: ۳۵۳ (کلام؛ تاریخ اتمام ۱۵ یا ۱۶ ربیع الاول ۶۹۶).

چاپی: صیدا: مطبعة العرفان ۱۳۵۳؛ قم: المکتبة المصطفویه، بی تا.

نسخ خطی: ادبیات (۱۹۶۰) ۶۰ ج (فهرست ۳۹۴)؛ ادبیات (۱۳۴۱) ۱۷ (فهرست ۸۳)؛ ادبیات مشهد ۲۰۰ (فهرست ۱۱۰)؛ الهیات مشهد ۸۱۹ (فهرست ۲: ۱۱) ـ ۴۵۷ (فهرست ۱: ۲۳۱)؛ بوهار ۸۶ (فهرست ۲: ۹۹)؛ چستربیتی ۴۲۷۹ (فهرست ۵: ۵۸)؛ دانشگاه ۱۱۰۴ ـ ۱۸۶۹ (فهرست ۸: ۴۷۵) ـ ۱۸۶۵ (فهرست ۸: ۴۷۲) ـ ۶۷۳۸ (فهرست ۱۶: ۳۸۴) ـ ۶۹۹۷ (فهرست ۱۶: ۴۲۳) ـ ۹۳۳۶ (فهرست ۱۷: ۳۵۰)؛ دیوان هند (۱۴) ۴۷۱ (فهرست ۱: ۱۲۷)؛ رضوی حکمت ۲۲۰ (فهرست ۱: ۶۷ = ۱۱۸ چاپ جدید) حکمت ۲۲۱ (فهرست ۱: ۶۸ = ۱۸۹ چاپ جدید) ـ حکمت ۴۸۶ ـ ۴۸۷ ـ ۴۸۸ (فهرست ۴: ۱ ـ ۳۴۰)؛ سنا ۵۲۵ (فهرست ۱: ۳۲۴)؛ عبدالعظیم ۳۳۷ (فهرست ۴۷۵)؛ قادریه ۵۵۹ (فهرست ۲: ۳۹۸) ـ ۵۶۰ (فهرست ۲: ۳۹۹)؛ گوهرشاد فهرست ۳۷۸؛ لوس‌آنجلس ۶۶۱ م (فهرست ۳۳۰)؛ مجلس (۱۲) ۶۳۰ (فهرست ۱: ۳۹۰) ـ ۴۷۴۱ (فهرست ۴/۱۰: ۱۷۲۶)؛ محفوظ (۴) ۲۰ (فهرست ۳: ۲۹) ـ ۷۴ (فهرست ۳: ۴۴)؛ مرعشی ۷۲۷ (فهرست ۲: ۳۲۴)؛ مفتاح (۱) ۱۰۰۲ (فهرست ۲۶۵)؛ ملک ۸۰۶ ـ ۲۵۴۳ (فهرست ۱: ۸ ـ ۵۹۷)؛ نواب فهرست ۵۱۱؛ وزیری ۲۶۲۲ (فهرست ۴: ۷ ـ ۱۳۶۶).

شرحها: (نیز ر.ک: *الذریعه* ۶: ۱۱۸) ۱ ـ از ابوالقاسم حسین رضوی قمی حائری (ف ۱۳۲۴ ق)؛ ۲ ـ از میرزا عبدالرزاق بن علی محدّث واعظ.

۸۶. *کشف المشکلات من کتاب التلویحات* (*ام*)

الذریعه، ۱۸: ۶۲ (ش ۶۷۹) (فلسفه؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع‌الاخر ۶۹۳).

نسخ خطی: ناشناخته.

۸۷. *کشف المقال فی معرفة الرجال* (خ ***)

الذریعه، ۱۸: ۴ ـ ۶۳ (ش ۶۸۹) (رجال)

نسخ خطی: ناشناخته.

۸۸. *کشف المکنون من کتاب القانون* (خ)

الذریعه، ۱۸: ۶۴ (ش ۶۹۲) نحو و تصریف)

نسخ خطی: ناشناخته.

۸۹. *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین* (شد)

الذریعه، ۱۸: ۶۹ـ ۷۰ (ش ۷۲۱) (در فضائل امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب ﷺ)

چاپی: نجف بی تا.

نسخ خطی: الهیات مشهد ۱۸۰۴ (فهرست ۳: ۸۷۴)؛ پرینستون مجموعه جدید ۶۱ (فهرست ۱۱۳)؛ دانشگاه ۱۲۸ ـ (۲) ۱۶۲۷ (فهرست ۸: ۲۱۰) ـ ۱۷۹۶ (فهرست ۸: ۳۶۸) ـ (۱) ۳۸۵۹ م ف (فهرست ۲: ۲۷۰)؛ دیوان هند (۴) ۴۷۱ (فهرست ۱: ۱۲۳)؛ رضوی اخبار ۲۴۵ (فهرست ۱: ۸۰)؛ محفوظ ۳۱ (فهرست ۳: ۴۱)؛ مرعشی (۲) ۹۸۰ (فهرست ۳: ۱۷۲)؛ ملی عربی (۱) ۱۳۷۹ فهرست ۹: ۳۷۸؛ وزیری (۱) ۱۷۰۰ (فهرست ۳: ۱۰۲۵).

۹۰. *لب الحکمة* (ام ❊)

الذریعه، ۱۸: ۲۸۶ (ش ۱۳۱) (فلسفه)

نسخ خطی: ناشناخته.

۹۱. *المباحث: اربعین مسألة فی اصول الدین* (ذ)

الذریعه، ۱۹: ۳۷ (ش ۱۹۸) (کلام)

نسخ خطی: مکتبة السماوی (ر.ک: *الذریعه*، ۱۹: ۳۷).

۹۲. *المباحث السنیة و المعارضات النصیریه* (خ)

الذریعه، ۱۹: ۳۹ ـ ۴۰ (ش ۲۰۷) (کلام)

نسخ خطی: ناشناخته.

۹۳. *مبادی الوصول الی علم الاصول* (خ / ام)

الذریعه، ۱۹: ۴ ـ ۴۳ (ش ۲۲۹) (اصول فقه)

چاپی: به اهتمام عبدالحسین محمد بن علی البقال، نجف، الآداب، ۱۳۹۰.

نسخ خطی: استادی فهرست ۳۴؛ الهیات مشهد ۱۱۹۱ (فهرست ۲: ۳۲۰) (۱) ۱۲۰۶

(فهرست ۲ : ۳۴۱) ـ (۲) ۱۲۰۹ (فهرست ۲ : ۳۴۵)؛ برلین ۴۴۲۷ (فهرست ۴ : ۳۹) ؛ پرینستون مجموعه جدید ۱۵۰ ـ ۸۷۴ (فهرست ۴۰ ـ ۱۳۹)؛ تستریه (۱) ۸۶۷ (فهرست ۸۷۷)؛ چستربیتی (۲) ۳۷۸۸ (فهرست ۴ : ۱۲)؛ حجتیّه (۲) ۲۵۲ (فهرست ۱۰۲) ـ (۱) ۴۴۱ (فهرست ۱۰۷) ـ (۲) ۵۶۹ (فهرست ۱۱۴)؛ حقوق ۲۱۷ ج ـ ۵۶ د (فهرست ۴۵۲)؛ دانشگاه اصفهان (۲) ۱۴۸ (فهرست ۹۲۹)؛ دانشگاه ۱۳۹۵ (فهرست ۸ : ۷۵) ـ (۳) ۱۶۹۰ (فهرست ۸ : ۲۴۷) ـ ۴۷۹۸ (فهرست ۱۴ : ۳۸۳) ـ (۳) ۷۳۱۲ (فهرست ۱۶ : ۵۱۰) ـ (۱) ۹۲۶۲ (فهرست ۱۷ : ۳۳۴) ـ (۲) ۳۰۴۳ م ف (فهرست ۲ : ۴۱)؛ رامپور ۹۶۳ م ک (فهرست ۳ : ۶۸)؛ رضوی اصول فقه (۲) ۳۲۳ (فهرست ۶ : ۱۴۰) ـ اصول ۹۲ (فهرست ۲ : ۲۱۲)؛ عبدالعظیم ۳۸۲ (فهرست ۴۷۵)؛ فیض مهدوی (فهرست ۳۸) ؛ کاشان (۲) ۸۲ (فهرست ۴۱)؛ گوهرشاد فهرست ۳۸۴ ؛ مجلس ۳۸۵۰ (فهرست ۴/۱۰ : ۱۸۸۴) ـ (۱) ۵۴۰۶ (فهرست ۱۶ : ۳۱۱)؛ محفوظ ۳۰ (فهرست ۳ : ۱۹) ـ ۲ (فهرست ۴ : ۲۵۳)؛ مرعشی (۲) ۴ (فهرست ۱ : ۱۹) ـ (۳) ۲۸ (فهرست ۱ : ۴۰) ـ (۳) ۴۹ (فهرست ۱ : ۶۱) ـ (۲) ۱۱۹ (فهرست ۱ : ۱۴۳) ـ (۲) ۴۸۲ (فهرست ۲ : ۸۷)؛ ملک ۲۸۱۳ (فهرست ۱ : ۶۳۰)؛ ملی عربی (۴) ۸۰۰ (فهرست ۸ : ۳۰۴) ـ عربی ۱۶۷۸ (فهرست ۱۰ : ۲۶۱)؛ موزه (۱) ۴۳۲۱ (فهرست ۲۱۲)؛ موزهٔ بریتانیا OR ۱۰۹۶۳ ؛ مؤسسه اسماعیلی ۴۱۷ (فهرست ۲ : ۹۲) ؛

۹۴ . محاکمات بین شراح الاشارات (خ /ام*)

الذریعه ، ۲۰ : ۱۳۲ (ش ۲۲۵۶) (فلسفه)

نسخه خطی : ناشناخته.

۹۵ . مختصر شرح *نهج البلاغه* (خ)

(نیز : مختصر *نهج البلاغه*)

الذریعه ، ۱۰ : ۱۹۸ (ش ۲۵۵۹) و ۱۴ : ۱۲۴ (ش ۱۹۵۹)

نسخ خطی : مهدوی (۱۵۸) ۷۹۵.

۹۶ . مختلف *الشیعة فی احکام الشریعة* (خ /ام)

الذریعه ، ۲۰ : ۲۱۸ ـ ۲۲۱ (ش ۲۶۶۶) (فقه ؛ تاریخ تحریر بین ۴ جمادی الاخر ۶۹۹ و

۱۵ ذیقعده ۷۰۸) چاپی : تهران ، ۲۴ ـ ۱۳۲۲.

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۵) ۱۲۱ (فهرست ۱۰۵)؛ استادی فهرست ۳۴ ؛ الهیات مشهد ۱۳۷۹ (فهرست ۲ : ۵۲۶) ـ ۱۴۷۹ (فهرست ۲ : ۶۲۳) ؛ بادلیان نسخ خطی عربی ۱۸۰ د ؛ بینش فهرست ۷ ـ ۹۹۶ (۱۷ نسخه)؛ تستریه ۸۱۶ (فهرست ۸۱۰)؛ جعفریه ۱۴ (فهرست ۴۳۵) ؛ دانشگاه اصفهان ۷۰ (فهرست ۹۱۵)؛ دانشگاه ۷۷۸ ـ ۱۴۲۷ (فهرست ۸ : ۱۲۲) ـ ۱۵۹۴ (فهرست ۸ : ۱۹۵) ـ ۱۸۵۵ (فهرست ۸ : ۴۴۹) ـ ۶۶۵۳ (فهرست ۱۶ : ۳۲۶) ـ ۶۶۹۰ (فهرست ۱۶ : ۳۳۴) ـ ۶۷۳۵ (فهرست ۱۶ : ۳۴۷) ـ ۶۷۶۹ (فهرست ۱۶ : ۳۵۷) ـ ۶۸۸۸ (فهرست ۱۶ : ۹۰ ـ ۶۸۹) ـ ۷۷۱۷ (فهرست ۱۶ : ۶۳۸) ؛ دیوان هند ۱۷۹۰ (فهرست ۲ : ۳۰۶)؛ رامپور ۱۰۲۴۷ د ـ ۹۸۶ م (فهرست ۳ : ۴۷۰) ؛ رضوی فقه ۳۴۷ ـ ۳۴۸ ـ ۳۴۹ ـ ۳۵۰ ـ ۳۵۱ ـ ۳۵۲ ـ ۳۵۳ ـ ۳۵۴ ـ ۳۵۵ (فهرست ۲ : ۱۰۸) ـ ۸۰۳ ـ ۸۰۴ ـ ۸۰۵ ـ ۸۰۶ ـ ۸۰۷ ـ ۸۰۸ ـ ۸۰۹ ـ ۸۱۰ ـ ۸۱۱ (فهرست ۵ : ۵ ـ ۴۹۲)؛ سپهسالار [مدرسه عالی شهید مطهری] ۶۳۲ ـ ۶۳۳ ـ ۶۳۴ ـ ۶۳۵ ـ ۶۳۶ ـ ۶۳۷ (فهرست ۱ : ۸ ـ ۵۱۵)؛ سلیمان خان فهرست ۲۰ ؛ عبدالعظیم ۲۰ ـ ۲۹ ـ ۳۹ (فهرست ۷۹ ـ ۸۰)؛ عمومی اصفهان ۲۸۳۱ (فهرست ۲۹۸)؛ کاشان ۸۸ (فهرست ۴۳)؛ گلپایگانی ۱۵۱ (فهرست ۱۴۰)؛ گوهرشاد فهرست ۳۸۹ ؛ لوس آنجلس ۱۲۸۱ م (فهرست ۳۴۹)؛ مجلس ۱۵۷ (فهرست ۷ : ۳۳۵) ـ ۱۳۱۶ ـ ۱۳۱۷ (فهرست ۴ : ۱ ـ ۹۰) ـ ۳۵۰۴ (فهرست ۳/۱۰ : ۱۴۵۸) ـ ۴۰۰۳ (فهرست ۱۱ : ۷) ـ ۴۲۲۵ (فهرست ۱۱ : ۲۴۴) ـ ۴۲۳۵ (فهرست ۱۱ : ۲۵۳) ـ ۴۵۱۱ (فهرست ۱۲ : ۱۸۳) ـ (۱) ۴۷۳۳ (فهرست ۱۳ : ۱۱۳) ؛ محفوظ ۱ (فهرست ۴ : ۲۵۰)؛ مرعشی ۹۶۳ (فهرست ۳ : ۱۵۴) ـ ۹۶۴ (فهرست ۳ : ۱۵۵) ـ ۱۰۵۲ (فهرست ۳ : ۲۴۱) ـ ۱۱۵۹ (فهرست ۳ : ۳۶۳) ـ ۱۱۹۶ (فهرست ۳ : ۳۶۳) ـ ۱۲۲۹ (فهرست ۴ : ۳۰) ـ ۱۵۴۵ (فهرست ۴ : ۳۴۷) ـ ۱۷۱۵ (فهرست ۵ : ۱۰۵) ـ ۲۶۰۹ (فهرست ۷ : ۱۹۰) ـ ۳۲۵۲ (فهرست ۹ : ۴۳) ؛ مسجد جامع ۱۷۱ (فهرست ۳۳۷)؛ معارف ۶۹ (فهرست ۱ : ۹۷) ؛ ملک ۲۰۸۲ ـ ۲۱۹۸ (فهرست ۱ : ۶۵۷)؛ ملی عربی ۴۴۲ (فهرست ۷ : ۳۷۵) ـ عربی ۵۳۰ (فهرست ۸ : ۲۸)؛ عربی ۹۱۱ (فهرست ۸ : ۴۱۵) عربی ۹۲۸ (فهرست ۸ : ۴۲۷) ـ عربی ۹۵۲ (فهرست ۸ : ۴۴۵)؛ موزهٔ بریتانیا OR ۷۸۱۱ ؛ موسسه اسماعیلی ۷۴۳ (فهرست ۲ : ۱۰۹) ؛ میرزا جعفر فهرست ۴۱؛ نواب فهرست ۴۷۵؛ وزیری ۳۴۶ (فهرست ۱ : ۳۲۳) ـ ۶۸۴

(فهرست ۲ : ۵۸۴) ـ ۶۸۶ (فهرست ۲ : ۵۸۸) ـ ۶۸۷ (فهرست ۲ : ۵۸۸) ـ ۱۵۹۶ (فهرست ۳ : ۹۹۷) ـ ۲۹۳۰ (فهرست ۴ : ۱۵۷۶).

۹۷. *مدارک الاحکام* (خ /ام)

الذریعه، ۲۰ : ۲۳۹ (ش ۲۷۶۹) (فقه)

نسخ خطی : ناشناخته.

۹۸. *مراصد التدقیق و مقاصد التحقیق* (خ)

الذریعه، ۲۰ : ۳۰۰ (ش ۳۰۷۳) (فلسفه)

نسخ خطی : دانشگاه ۲۳۰۱ (فهرست ۹ : ۵ ـ ۹۳۴).

۹۹. *مصابیح الانوار* (خ)

الذریعه، ۲۱ : ۸۵ (ش ۴۰۵۶) (حدیث)

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۰۰. *المطالب العلیة فی معرفة العربیة* (خ /ام)

(نیز : *المطالب العلیة فی علم العربیة*)

الذریعه، ۲۱ : ۱۴۰ (ش ۴۳۲۴) (نحو و تصریف)

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۰۱. *معارج الفهم فی شرح النظم* (خ /ام)

الذریعه، ۲۱ : ۱۸۳ (ش ۴۵۱۷) (کلام ؛ تاریخ اتمام ۶ رمضان ۶۷۸).

نسخ خطی : آقا حکیم (۱) ۱۶۶ (فهرست ۴۲۸)؛ بانکیپور، فهرست ۱۰، ش ۶۱۸ ؛ برلین ۱۷۹۶ ـ ۱۷۹۷ (فهرست ۲ : ۹ ـ ۳۴۸) ؛ چستربیتی، (۱) ۳۷۸۸ (فهرست ۴ : ۱۲)؛ دارالکتب (فهرست عمومی) ۱ : ۲۰۸؛ دانشگاه ۲۴۴۸ م ف (فهرست ۱ : ۲۸۳) ؛ دیوان هند (۶) ۴۷۱ (فهرست ۱ : ۱۲۴)؛ رضوی ۴۶ (فهرست ۱۹۴)؛ عبدالعظیم (۱) ۳۶۲ (فهرست ۴۵۰)؛ محفوظ (۲) ۵۰ (فهرست ۴ : ۲۱۷)؛ موزهٔ بریتانیا (۱) OR ۸۴۷۸ (ورق ۱ ر ـ ۹۳ پ) (صفحات باقی مانده)؛ وزیری ۹۵۶ (فهرست ۲ : ۷۸۶)

۱۰۲. *المقاصد الوافیة بفوائد القانون و الکافیه* (خ / ام)
الذریعه، ۲۱ : ۳۸۶ (ش ۵۵۷۹) (نحو و تصریف)
نسخ خطی : ناشناخته.

۱۰۳. *المقدمه فی الکلام* (ذ ❊)
الذریعه، ۲۲ : ۸۹ (ش ۶۲۰۵) (کلام)
نسخ خطی : ر.ک : *الذریعه*، ۲۲ : ۸۹.

۱۰۴. *مقصد الواصلین فی اصول الدین* (خ / ام)
(نیز : *معتقد الواصلین*)
الذریعه، ۲۲ : ۱۱۲ (ش ۶۳۱۲) (کلام)
نسخ خطی : ناشناخته.

۱۰۵. *المقاومات الحکمیه* (خ)
الذریعه ۲۲ : ۹ (ش ۵۷۵۹) (فلسفه؛ تاریخ تحریر پیش از ربیع الآخر ۶۹۳)
نسخ خطی : ناشناخته.

۱۰۶. *مکاتبة بین العلاّمة الحلی و القاضی البیضاوی*
(نیز ر.ک : امین العاملی ۲۴ : ۹ ـ ۲۳۷) (فقه)
چاپی : منقول در امین العاملی، ۲۴ : ۹ ـ ۲۳۷.

۱۰۷. *مناهج الیقین فی اصول الدین* (خ / ام)
الذریعه، ۲۲ : ۳۵۲ (ش ۷۴۰۲) (کلام ؛ تاریخ اتمام ۶ ربیع‌الآخر ۶۸۰)
چاپی : بمبئی ۱۲۹۸ (ر.ک : بروکلمان، *GALS*، ۲ : ۲۰۷)؛ به اهتمام محمد رضا انصاری (زیر چاپ) (ر.ک : *تراثنا*، ۱۷ (۱۴۰۹) : ۲۴۳).
نسخ خطی : امیرالمؤمنین ۳ (فهرست ۴۱۰)؛ بینش ۲۵۱ (فهرست ۱۰۳۷) ـ ۲۵۲ (فهرست ۱۰۳۸)؛ حقوق ۱۴۶ ج (فهرست ۴۸۰)؛ دیوان هند ۴۷۱ (۵) (فهرست ۱ : ۱۲۴) ؛ رضوی حکمت ۲۵۱ (فهرست ۱ : ۸۰ = ۹ ـ ۲۳۸ چاپ جدید)، حکمت ۲۵۲ (فهرست ۱ : ۸۱ = ۲۴۰ چاپ جدید)[1]؛ روضاتی ۲۹ (فهرست ۹۵)؛ کتابخانه مسجد

---

۱ ـ نیز ر.ک : رضوی اصول ۶ (فهرست ۲ : ۲۱۰) که کتابی به نام *معارج الدین و مناهج الیقین* در آن ←

اعظم قم ۶۵۶ (ر.ک : تراثنا ۱۶ (۱۴۰۹) : ۸۷) ؛ محفوظ ۴۲۴ (فهرست ۴ : ۲۴۵)؛ مکتبة شاهچراغ شیراز ۵۴۸ (ر.ک : تراثنا، ۱۶ (۱۴۰۹ ق) : ۸۸ ؛ ملک ۷۳۶ (۱ : ۷۴۰).

شرحها : ۱ ـ *الایضاح و التبیین فی شرح منهاج الیقین* از کمال الدین عبدالرحمان بن عتایقی حلّی (ف بعد از ۷۸۸) (تاریخ اتمام ۱۲ ذیقعده ۷۸۹) (*الذریعه* ، ۲۱۲ . هـ . ش ۱۹۶۵) ؛ ۲ ـ *تعلیقات* از سید عبدالحسن کشمیری (ف ۱۳۱۳) (*الذریعه* ، ۲۰ : ۳۵۲).

۱۰۸ ـ *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب* (خ / *ام*)

الذریعه ، ۲۳ : ۲ ـ ۱۱ (ش ۷۸۴۱) (فقه؛ تاریخ اتمام ۱۱ جمادی الآخر ۶۸۸)

چاپی : تهران ، ۱۳۳۳.

نسخ خطی : آقا حکیم بدون شماره (فهرست ۴۲۰)؛ الهیات مشهد ۸۷۸ (فهرست ۲ : ۵۲)؛ بینش ۲۸۵۰ (فهرست ۱۰۴۱)؛ پرینستون مجموعه جدید ۷۹۸ (فهرست ۱۸۴)؛ تستریه ۷۷۲ (فهرست ۸۱۳)؛ دانشگاه اصفهان ۴۱ (فهرست ۹۱۸)؛ دانشگاه (۱) ۱۹۲۹ (فهرست ۸ : ۵۴۴)؛ رضوی فقه ۸۷۲ (فهرست ۵ : ۵۲۰)؛ عبدالعظیم ۱۶ (فهرست ۸۲)؛ گوهرشاد فهرست ۴۱۶؛ مجلس ۲۸۴۰ (فهرست ۱/۱۰ : ۱۶۶) ـ ۳۳۰۹ (فهرست ۲/۱۰ : ۹۶۱) ـ ۴۷۵۵ (فهرست ۱۳ : ۱۴۱)؛ مرعشی ۴۴۶۱ (فهرست ۱۲ : ۴۸)؛ ملک ۱۰۱۲ ـ ۱۲۲۸ ـ ۱۳۷۰ ـ ۱۳۷۱ (فهرست ۱ : ۶ ـ ۷۴۵)؛ ملی عربی ۳۷۰ (فهرست ۷ : ۳۲۳)؛ موزهٔ بریتانیا OR ۹۸۵۴ ؛ وزیری ۳۹ (فهرست ۱ : ۸ ـ ۴۷) ـ ۵۲۳ (فهرست ۲ : ۴۵۵) ـ ۱۵۹۲ (فهرست ۳ : ۹۹۶) ـ ۱۷۹۸ (فهرست ۳ : ۱۰۵۷).

۱۰۹ . *منتهی الوصول الی علمی الکلام و الاصول* (خ / *ام*)

الذریعه ، ۲۳ : ۱۵ (ش ۷۸۴۸) (کلام / اصول فقه؛ اولین فصل آن در علم کلام در تاریخ ۱۶ جمادی الاول ۶۷۸ به پایان رسید.)

نسخ خطی : دانشگاه ۱۸۰۷ (فهرست ۸ : ۳۹۴)؛ محفوظ ۱۲۸ (فهرست ۳ : ۴۸)؛ موزهٔ بریتانیا OR ۸۳۲۶.

فهرست شده است. در آنجا اظهار شده که این کتاب همان *مناهج الیقین* علامه است. اما این کتاب در نسخه خطی جزء کتب فقهی آمده است. بنابر این ممکن نیست که این همان کتاب مناهج باشد. امّا احتمال می‌رود که این کتاب از تألیفات علامه نباشد. نیز ر.ک : آقابزرگ، *الذریعه* ۲۱ : ۱۸۱ (ش ۴۵۰۸).

۱۱۰ . *منهاج الصلاح فی اختصار المصباح* (شد)

الذریعه ، ۲۳ : ۵ ـ ۱۶۵ (ش ۸۵۱۰) (فقد؛ تاریخ اتمام ۱۱ ذی‌حجه ۷۲۳)

نسخ خطی : بینش ۸۰۱۹ ـ ۳۲۸۸ (فهرست ۱۰۴۷) ؛ پرینستون مجموعه جدید ۵۳ (فهرست ۱۶۷)؛ دانشگاه ۹۶۰۳ (فهرست ۱۷ : ۴۳۳)؛ دیوان هند ۳۴۲ (فهرست ۱ : ۸۷) ـ (۱۰) ۳۷۱ (فهرست ۱ : ۹۶)؛ رضوی ادعیه ۴۹۳ (فهرست ۶ : ۲۹۸)؛ ادعیه ۲۰۱ (فهرست ۲ : ۲۹۶) ؛ روضاتی ۳۰ (فهرست ۱۰۰) ـ ۳۱ (فهرست ۱۰۶)؛ مجلس ۴۴۰۵ (فهرست ۱۲ : ۱۰۵) ؛ محفوظ ۲۰ (فهرست ۳ : ۱۸)؛ مرعشی ۱۱۵۷ (فهرست ۳ : ۳۲۸)؛ مفتاح ۱۰۴۴ (فهرست ۳۰۲).

۱۱۱ . *منهاج فی مناسک الحج* (خ)

الذریعه ، ۲۳ : ۱۷۱ (ش ۵۸۳۱) (فقد)

نسخ خطی : الهیات مشهد (۲) ۱۰۱۷ (فهرست ۲ : ۱۷۴)

۱۱۲ . *منهاج الکرامة فی معرفة الامامة* (خ ❊)

الذریعه ، ۲۳ : ۳ ـ ۱۷۲ (ش ۸۵۳۴) (کلام ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع الآخر ۷۰۹)

چاپی : در *منهاج السنة النبویة* ابن تیمیه به اهتمام رشیدسلیم ، (قاهره ۱۹۶۲/۶۴)، مقدمه ۷۷ ـ ۲۰۲.

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۰) ۱۳۶ د (فهرست ۵۰۳) ؛ استادی فهرست ۳۹؛ الهیات مشهد ۱۱۵۴ (فهرست ۲ : ۲۸۲) ـ ۷۵۶ (فهرست ۱ : ۵۸۳)؛ بینش ۲۶۳ ـ ۲۶۴ ـ ۹۳۸ ـ ۹۳۹ ـ ۵۶۶۸ (فهرست ۱۰۴۷)؛ پرینستون مجموعه جدید ۴۵۶ (فهرست ۷ ـ ۱۶۶) ؛ تستریه (۲) ۸۵۵ (فهرست ۸۷۶)؛ حقوق ۲۲۷ ج ـ ۱۵ د (فهرست ۴۸۵ به بعد)؛ دانشگاه ۸۸۹ ـ (۱) ۱۶۲۷ (فهرست ۸ : ۲۱۰) ـ (۳) ۱۹۹۰ (فهرست ۸ : ۵۹۹) ـ (۶) ۲۶۰۳ (فهرست ۹ : ۱۴۵۸) ـ (۴) ۴۵۴۳ (فهرست ۱۳ : ۳۴۸۸) ـ (۹) ۵۳۹۶ ـ (۲) ۵۳۹۸ (فهرست ۱۵ : ۲۴۴۱) ـ (۲) ۶۸۳۷ (فهرست ۱۷ : ۳۷۷) ـ (۱) ۷۰۳۳ (فهرست ۱۶ : ۴۳۴) ـ (۱۶) ۸۹۷۱ (فهرست ۱۷ : ۲۶۷) ـ (۲) ۲۱۲۰ م ف (فهرست ۱ : ۶۴۵)؛ دیوان هند (۳) ۴۷۱ (فهرست ۱ : ۱۲۳) ـ ۲۰۸۹ (فهرست ۲ : ۳۹۶)؛ رضوی حکمت ۱۰۴۳ ـ ۱۰۴۴ ـ ۱۰۴۵ (فهرست ۴ : ۲۶۱) ـ حکمت ۲۶۳ (فهرست ۱ : ۸۴ = ۲۴۰ چاپ جدید) ـ حکمت ۲۶۴ (فهرست ۱ : ۸۵ = ۲۴۱ چاپ جدید)؛ سنا (۳) ۱۶۴

(فهرست ۱ : ۸۲)؛ فرهاد (۲) ۱۵۳ (فهرست ۲۳۰)؛ گوهرشاد فهرست ۴۱۷ ؛ لوس آنجلس (۸) ۱۰۵۰ م (فهرست ۷۰۷)؛ مجلس (۳) ۱۹۳۲ (فهرست ۹ : ۶۳۷) ـ (۱) ۴۳۲۲ (فهرست ۱۲ : ۱۶)؛ محفوظ ۲۰ (فهرست ۳ : ۱۸)؛ مرعشی (۲) ۴۹ (فهرست ۱ : ۶۰) ـ (۳) ۶۲۰ (فهرست ۲ : ۲۲۰) ـ (۲) ۵۹۳ (فهرست ۲ : ۱۸۶) ـ ۸۹۵ (فهرست ۳ : ۹۰) ـ (۱) ۲۵۲۳ (فهرست ۷ : ۱۰۹) ـ (۲) ۲۸۴۳ (فهرست ۸ : ۴۶) ـ (۱) ۳۱۶۰ (فهرست ۸ : ۳۹۱)؛ ملک ۵۰۰ ـ ۲۲۳۵ (فهرست ۱ : ۴ ـ ۷۵۳) ؛ ملی عربی (۳) ۱۵۹ (فهرست ۷ : ۱۴۲)؛ مهدوی (۲) ۴۵۳ (فهرست ۱۲۲)؛ نواب ۱۶۶ اخبار (۲) (فهرست ۴۹۶) ـ فهرست ۵۲۱؛ وزیری ۱۲۲۲ (فهرست ۳ : ۸۹۹) ـ (۲) ۱۵۶۲ (فهرست ۳ : ۹۰ ـ ۹۸۹) ـ (۲) ۲۲۶۲ (فهرست ۴ : ۳ ـ ۱۲۲۲) ـ (۲) ۲۷۳۸ (فهرست ۴ : ۱۰ ـ ۱۴۰۹).

ردیه‌ها : ۱ ـ ابن تیمیه (ف ۷۲۸)، *منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة و القدریة* ؛ ۲ ـ سریجة بن محمد ملّطی ماردینی (ف ۷۸۸) ، *سد الفتیق المُظَّهر و سدالفسیق ابن المطهر* (ر.ک : کاتب چلبی ـ ۲ : ۱۸۷۲).

۱۱۳ . *منهاج الهدایة و معراج الدرایة فی علم الکلام* (خ / ام)

(نیز : *منهاج الهدایة و معراج الهدایة*)

الذریعه ، ۲۲ : ۳۵۱ (ش ۷۳۹۸) (کلام)

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۱۴ . *نُظُم البراهین فی اصول الدین* (خ / ام)

الذریعه ، ۲۴ ، ۲۰۰ (ش ۱۰۴۸) (کلام)

نسخ خطی : محفوظ (۲) ۱۰۴ (فهرست ۴ : ۲۲۰)؛ همراه با *معارج الفهم* (ر.ک : معارج)

شرحها : *معارج الفهم فی شرح النُظُم* تألیف خود مصنف.

۱۱۵ . *النکت البدیعة فی تحریر الذریعة* (خ)

الذریعه ، ۲۴ : ۳۰۳ (ش ۱۵۸۶) (اصول فقه)

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۱۶ . *نهایة الاِحکام فی معرفة الاَحکام* (خ / ام*)

الذریعه ، ۲۴ : ۳۹۴ (ش ۲۱۰۸) (فقه)

نسخ خطی : آقا حکیم ۴۰ (فهرست ۴۲۳)؛ الهیات مشهد ۱۱۸۸ (فهرست ۲ : ۳۱۸)؛ بینش ۲۶۵۹ ـ ۲۶۶۱ (فهرست ۱۰۶۳)؛ پرینستون مجموعه جدید ۱۲۵۶ (فهرست ۵ ـ ۱۹۴)؛ دانشگاه ۶۶۶۲ (فهرست ۱۶ : ۳۲۸) ـ ۲۴۳۸ م ف (فهرست ۱ : ۳۹۵)؛ رضوی ۴۴۹ ـ ۴۵۰ ـ ۴۵۱ (فهرست ۱۲ : ۹ ـ ۱۳۸) ؛ عمومی اصفهان ۲۹۸۹ (فهرست ۳۲۰)؛ مجلس ۵۴۸۷ (فهرست ۱۶ : ۳۸۵)؛ ملک ۱۹۲۸ ـ ۲۹۶۷ (فهرست ۱ : ۷۷۹)؛ نواب فهرست ۴۸۰ ؛ نوربخش ۳۷۴ (فهرست ۲ : ۹۵) ؛ وزیری ۵۳۱ (فهرست ۲ : ۴۶۱).

۱۱۷ . *نهایة المرام فی علم الکلام* (خ / ام)

الذریعه ، ۲۴ : ۴۰۷ (ش ۲۱۵۳) (کلام)

نسخ خطی : حیدریه ۶۲۸ (فهرست ۳۷)؛ رضوی ۱۱۶۰۶ (فهرست ۱۱ : ۴۱۹)؛ مجلس ۱۰۱۹۲ ؛ مرعشی ۲۵۴ (فهرست ۱ : ۲۸۰).

۱۱۸ . *نهایة الوصول الی علم الاصول* (خ / ام)

الذریعه ، ۲۴ : ۹ ـ ۴۰۸ (ش ۲۱۶۰) (اصول فقه؛ تاریخ اتمام ۸ رمضان ۷۰۴).

نسخ خطی : استادی فهرست ۴۱ ؛ الهیات مشهد ۱۲۴۳ (فهرست ۲ : ۳۷۷) ـ ۱۸۷۳ (فهرست ۳ : ۹۳۷)؛ اوپنهایم (۴) ۲۹۲ (مقابل ۱۹۸۸ / ۱۱۱۶)؛ بانکیپور ۱۹، ۱، ۱۵۶۷ ؛ بینش ۲۹۵۲ ـ ۶۹۷۵ ـ ۸۱۷۰ ـ ۲۹۵۱ ـ ۲۶۶۲ (فهرست ۱۰۶۴)؛ پرینستون مجموعه جدید ۳۷۶ (فهرست ۱۹۵)؛ تستریه ۴۹۲ (فهرست ۸۱۴)؛ چستربیتی ۳۰۵۴ (فهرست ۱ : ۲۲)؛ دارالکتب (فهرست کلی) ۱ : ۵۶۸ ؛ دانشگاه ۸۰۱ ـ ۱۱۷۶ ـ ۴۲۱۵ م ف (فهرست ۳ : ۳۲)؛ رضوی اصول فقه ۳۵۳ ـ ۳۵۴ ـ ۳۵۵ (فهرست ۶ : ۳ ـ ۹۲) ـ فقه ۴۵۲ (فهرست ۲ : ۱۳۹) ـ اصول ۹۶ ـ ۹۷ (فهرست ۲ : ۲۱۳)؛ سلیمان خان فهرست ۲۳ ؛ سنا ۱۳۸۵ (فهرست ۲ : ۲ ـ ۲۴۱)؛ طوپقاپوسرای ۱۲۷۱ آ (فهرست ۲ : ۳۴۶)؛ عبدالعظیم ۱۲ (فهرست ۸۲)؛ گلپایگانی ۲۰۰ (فهرست ۱۷۹) ـ ۲۲۹ (فهرست ۱۹۸)؛ مجلس ۳۴۱۸ (۱۰/۳ : ۱۲۸۱) ـ ۳۸۴۲ (فهرست ۱۰/۴ : ۱۸۷۹) ـ ۴۰۵۲ (فهرست ۱۱ : ۵۲)؛ محفوظ ۱۲۱ (فهرست ۴ : ۲۲۱)؛ مرعشی ۲۷۷ (فهرست ۱ : ۳۰۵) ـ ۳۸۴ (فهرست ۱ : ۴۰۱) ـ ۱۳۵۶ (فهرست ۴ : ۱۳۲) ـ ۱۶۴۲ (فهرست ۵ : ۴۳) ـ ۱۹۰۸ (فهرست ۵ : ۲۷۸) ـ ۱۹۲۷ ـ ۱۹۲۶ (فهرست ۵ : ۲۹۶) ـ ۲۲۱۷ (فهرست ۶ : ۲۰۷) ـ ۴۵۶۶ (فهرست ۱۲ : ۱۴۲) ـ ۴۸۷۶ (فهرست ۱۳ : ۵۹)؛ مفتاح ۱۲۶۲

(فهرست ۳۰۸)؛ ملک ۱۸۷۹ (فهرست ۱ : ۷۸۵)؛ وزیری (۱) ۴۸ (فهرست ۱ : ۶۳) ـ ۵۵۰ (فهرست ۲ : ۴۷۰).

۱۱۹ . *نهج الایمان فی تفسیر القرآن* (خ)

الذریعه ، ۲۴ : ۴۱۲ (ش ۲۱۷۰) (تفسیر)

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۲۰ . *نهج الحق وکشف الصدق* (خ ❊)

الذریعه ، ۲۴ : ۲۱۶ (ش ۲۱۸۸) (کلام ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع الآخر ۷۰۹)

چاپی : به اهتمام فرج الله حسینی و رضا صدر (بیروت ، ۱۹۲۸).

نسخ خطی : آقا حکیم ۸۳ (فهرست ۴۲۴)؛ الهیات ۸۴۷ د (فهرست ۲ : ۸۸)؛ الهیات مشهد ۹۹۱ (فهرست ۲ : ۱۴۳) ؛ بینش ۸۰۶۲ ـ ۲۷۴ ـ ۲۷۵ ـ ۹۵۱ ـ ۹۵۰ ـ ۸۰۶۱ ـ ۸۰۶۳ (فهرست ۶ ـ ۱۰۶۵)؛ پرینستون مجموعه جدید ۲۹ ـ ۹۵ (فهرست ۱۹۱)؛ حیدریه ۶۱۸ (فهرست ۳۵)؛ دانشگاه اصفهان (۱) ۱۵۴ (فهرست ۹۳۰)؛ دانشگاه ۱۰۸۸ ـ ۱۸۹۶ (فهرست ۸ : ۵۰۵) ۷۲۱۲ (فهرست ۱۶ : ۴۹۰) ـ ۸۹۴۷ (فهرست ۱۷ : ۲۶۰) ـ (۱۴) ۸۹۷۱ (فهرست ۱۷ : ۲۶۶) (۲) ۳۸۵۶ م ف (فهرست ۲ : ۲۷۱)؛ دیوان هند ۴۳۷ (فهرست ۱ : ۱۱۳) ـ (۲) ۴۷۱ (فهرست ۱ : ۱۲۳) ؛ رضوی حکمت ۱۰۶۲ ـ ۱۰۶۳ ـ ۱۰۶۴ (فهرست ۴ : ۸ ـ ۲۶۷) ـ حکمت ۲۷۳ (فهرست ۱ : ۸۸ = ۲۵۱ چاپ جدید) ـ حکمت ۲۷۴ ـ ۲۷۵ (فهرست ۱ : ۸۹ = ۳ ـ ۲۵۲ چاپ جدید)؛ عبدالعظیم ۱۶۲ (فهرست ۴۷۴)؛ عمومی اصفهان ۳۲۵۲ (فهرست ۲۸۸) ؛ ۲۹۷۰ (فهرست ۱۰/۱ : ۴۱۸) ـ ۳۲۷۷ (فهرست ۱۰/۲ : ۸۸۵) ـ ۴۳۴۹ (فهرست ۱۲ : ۶۳)؛ مجلس (۱۸) ۱۸۶۶ (فهرست ۹ : ۴۵۸) ؛ محفوظ ۱۷ (فهرست ۳ : ۱۸) ـ ۳۱ (فهرست ۳ : ۴۱) ـ ۱۷۵ (فهرست ۳ : ۵۲) ـ ۴۸ (فهرست ۴ : ۲۱۷)؛ مرعشی (۱) ۹۸۰ (فهرست ۳ : ۱۷۲) ـ ۴۹۰۵ (فهرست ۱۳ : ۸۵)؛ معارف ۸۶ (فهرست ۱ : ۱۱۵)؛ مفتاح ۱۸۳ (فهرست ۲۰۸) ؛ ملی عربی ۲۷۷ (فهرست ۷ : ۲۴۷) ـ عربی ۹۹۰ (فهرست ۸ : ۴۷۷)؛ موزهٔ بریتانیا OR ۸۰۵۷؛ نواب فهرست ۵۲۲؛ وزیری ۱۲۳۸ (فهرست ۳ : ۹۰۳) ـ ۲۹۷۸ (فهرست ۴ : ۳ ـ ۱۴۹۲).

ردّیه‌ها : ۱ ـ فضل بن روزبهان *نهج التعطیل* (بروکلمان ، *GALS* ۲ : ۲۰۷) یا *ابطال*

الباطل (*الذریعه* ، ۸ : ۲۵۱) یا *ابطال نهج الباطل* (*الذریعه* ، ۱ : ۲۹۰) (تاریخ تحریر ۹۰۹) ؛ ۲ ـ نورالله شوشتری (ف ۱۰۱۹) بعداً کتاب *احقاق الحق* (تاریخ تحریر ۱۰۱۴) را در ردّ این کتاب نوشت (بروکلمان ، *GALS*، ۲ : ۲۰۷ ؛ *الذریعه* ، ۱ : ۲۹۰ ش ۱۵۲۱) ۳ ـ و نیز محمد بن عبدالله بن مظفر نجفی (ف ۱۳۵۷)، نیز کتاب *دلائل الصدق فی نهج الحق* را در ردّ کتاب فضل بن روزبهان نوشت (*الذریعه*، ۸: ۲۵۱، ش ۱۰۳۳)؛ ۴ ـ شرحی بدون نام مؤلف با عنوان شرح *نهج الحق* (*الذریعه* ، ۱۴ : ۱۶۱. ش ۲۰۲۰).

۱۲۱ . *نهج العرفان فی علم المیزان* (خ / ام)

الذریعه ، ۲۴ : ۴۲۲ (ش ۲۲۱۰) (منطق)

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۲۲ . *نهج المسترشدین فی اصول الدین* (خ / ام)

الذریعه ، ۲۴ : ۴۲۴ (ش ۲۲۲۲) (کلام؛ تاریخ اتمام ۲۲ ربیع الاول ۶۹۹)

چاپی : همراه با *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین* تألیف مقداد سیوری به اهتمام مهدی رجائی. من مخطوطات مکتبة آیةالله المرعشی العامه ، ش ۱۰، قم : مکتبة سیدالشهداء ، ۱۴۰۵).

نسخ خطی : ادبیات (۱۹۶۵) ۱۵۴ (فهرست ۶۹) (*ارشاد الطالبین*)؛ الهیات ۲۷۲ د (فهرست ۱ : ۴۵۳) (*ارشاد الطالبین*)؛ الهیات مشهد (۱) ۱۲۱۹ (فهرست ۲ : ۳۵۶) ـ (۱) ۱۸۳۴ (فهرست ۳: ۴ ـ ۹۰۳)؛ بوهار ۹۴ (فهرست ۲ : ۱۰۵)؛ بینش ۹۵۵ ـ ۹۵۶ ـ ۹۴۰ ـ ۹۵۳ ـ ۹۵۴ (فهرست ۱۰۶۶)؛ پرینستون مجموعهٔ جدید ۱۳۰۸ ـ ۱۸۸۶ (فهرست ۱۹۱) ـ ۳۶۷ (*ارشاد الطالبین*)؛ تستریه (۷) ۲۴۷ (فهرست ۸۴۵)؛ دانشگاه اصفهان (۲) ۱۲۶ (فهرست ۹۲۸) ـ (۱) ۱۵۳ (فهرست ۹۲۹)؛ دانشگاه ۵۰۳ ـ (۱) ۱۶۵۴ (فهرست ۸: ۲۲۲) ـ (۳) ۸۵۹۶ (فهرست ۱۷ : ۱۶۹) ـ (۳) ۳۰۴۳ م ف (فهرست ۲ : ۴۱) ؛ دیوان هند (۷) ۴۷۱ (فهرست ۱ : ۱۲۴) ـ ۲۰۹۴ (فهرست ۲ : ۳۹۸) ؛ رضوی حکمت ۱۰۶۵ ـ ۱۰۶۶ ـ ۱۰۶۷ ـ ۱۰۶۸ ـ ۱۰۶۹ (فهرست ۴ : ۹ ـ ۲۶۸)؛ کاشان (۱) ۸۲ (فهرست ۴۱) ؛ گلپایگانی (۲) ۲۹۳ (فهرست ۲۵۴)؛ گوهرشاد فهرست ۴۲۸ ؛ لوس‌آنجلس (۲) ۹۳۰ م (فهرست ۷۰۰) ـ (۹) ۱۰۵۰ م (فهرست ۷۰۷) ـ (۳) ۱۳۰۶ م (فهرست ۷۲۳)؛ مجلس (۲) ۳۲۵۶ فهرست ۲/۱۰ : ۸۴۸) (*ارشاد الطالبین*) ـ (۲) ۳۴۲۷ (فهرست

۳/۱۰ : ۱۲۸۹) (*ارشاد الطالبین*)ـ(۱۲) ۴۹۵۴ (فهرست ۱۴ : ۲۳۷) ـ ۴۵۶۶ (فهرست ۱۶ : ۳۶۷)؛ محفوظ ۲۳ (فهرست ۳ : ۱۸) ـ ۷۰ (فهرست ۳ : ۶۵) ـ ۳۱ (فهرست ۳ : ۱۹) ـ ۳۰ (فهرست ۴ : ۲۰۲) ـ ۸۰ (فهرست ۴ : ۲۱۸)؛ مرعشی (۳) ۴ (فهرست ۱ : ۱۹) ـ (۷) ۷۵۰ (فهرست ۲ : ۳۵۵) ـ (۶) ۱۴۶۷ (فهرست ۴ : ۲۵۹) ـ (۳) ۲۴۹۴ (فهرست ۱ : ۱۹) ـ (۷) ۷۵۰ (فهرست ۲ : ۳۵۵) ـ (۶) ۱۴۶۷ (فهرست ۴ : ۲۵۹) ـ (۳) ۲۴۹۴ (فهرست ۷ : ۸۴) ـ (۳) ۴۰۸۱ (فهرست ۱۱ : ۹۴) ـ ۳۴۲۷ (فهرست ۹ : ۲۱۴) (*ارشاد الطالبین*)؛ ملی عربی ۸۵۶ (فهرست ۸ : ۳۵۸) ـ عربی (۳) ۱۶۹۱ (فهرست ۱۰ : ۲۷۴)؛ موزهٔ بریتانیا OR ۱۰۹۶۴ ؛ مؤسسه اسماعیلی ۳۴۲ (فهرست ۲ : ۱۱۴)؛ وزیری ۱۳۰۴ (فهرست ۳ : ۹۲۳) ـ (۲) ۱۰۶۹ (فهرست ۳ : ۸۴۳).

شرحها : ۱ ـ شرح *نهج المسترشدین*، تألیف محمد حسن خوئینی زنجانی (*الذریعه*، ۱۴ : ۱۶۲، ش ۲۰۲۳)؛ ۲ ـ *التحقیق المبین فی شرح نهج المسترشدین* تألیف خضر بن محمد بن علی رازی حبلرودی، (ف حدود ۸۵۰) (*الذریعه*، ۳ : ۴۸۴، ش ۱۷۹۹) ۳ ـ *تذکرة الواصلین فی شرح نهج المسترشدین* تألیف نظام الدین اعرجی حسینی (*الذریعه*، ۴ : ۵۱، ش ۲۰۶) ۴ ـ *تبصرة الطالبین فی شرح نهج المسترشدین* تألیف عمیدالدین اعرجی حسینی (ف ۷۵۴) (*الذریعه* ۳ : ۳۱۸، ش ۱۱۷۴)؛ ۵ ـ شرح *نهج المسترشدین* تألیف فخرالدین بن محمد علی طریحی (ف ۱۰۸۴) (*الذریعه*، ۱۴ : ۶۳) ۶ ـ *معراج الیقین فی شرح نهج المسترشدین* تألیف فخرالمحققین محمد بن علاّمه (ف ۷۷۱) (*الذریعه*، ۱۴ : ۱۶۳) ؛ ۷ ـ *ارشاد الطالبین* تألیف فاضل مقداد سیوری (ف ۸۲۹) (*الذریعه*، ۱ : ۵۱۵، ش ۱۵۲۰)؛ ۸ ـ *کشف احوال الدین فی شرح نهج المسترشدین* تألیف جواد بن سعید بن جواد کاظمی (تاریخ تحریر ۱۰۲۹).

۱۲۳. *نهج الوصول الی علم الاصول* (خ / ام)
الذریعه، ۲۴ : ۴۲۶ (ش ۲۲۲۷) (اصول فقه)
نسخ خطی : ناشناخته.

۱۲۴. *نهج الوَضّاح فی الاحادیث الصحاح* (خ)
الذریعه، ۲۴ : ۴۲۷ (ش ۲۲۲۹) (حدیث)
نسخ خطی : ناشناخته.

۱۲۵ . *النور المُشرق فی علم المنطق* (*ام*)

الذریعه، ۱۳ : ۳۷۶ (ش ۲۰۲۵) (منطق ؛ تاریخ تحریر بعد از ربیع الآخر ۶۹۳).

نسخ خطی : ناشناخته.

۱۲۶ . *واجب الوضوء و الصلاة* (ذ*)

(نیز : *واجبة الوضوء*)

الذریعه، ۲۵ : ۵ (ش ۲۳) (فقه)

نسخ خطی : ناشناخته.

فصل ۳

عدل

۱ . حسن و قبح عقلی در برابر حسن و قبح شرعی*

علامهٔ حلّی درباره منشأ و ماهیت معیارهای خیر و شر با فخررازی همرأی نبود، و نظر معتزلیان را درباره ذاتی بودن حسن و قبح می‌پسندید. او آرای فِرَق مختلف را ذکر می‌کند و در ضمن آن نظر خود را بیان می‌دارد:

معتزلیان اتفاق‌نظر دارند که چیزهایی وجود دارد که حُسن و قبح آنها ضرورتاً معلوم است مانند حسن راستگویی سودبخش، انصاف، احسان و سپاسگزاری از نیکوکار و (نیز) قبح دروغگویی زیانبخش، ظلم، فساد، و تکلیف مالایطاق. چیزهای دیگری هست که حسن و قبح آنها از راه عقل استنباط می‌شود. مانند حسن راستگویی زیانبخش و قبح دروغگویی سودبخش. اموری نیز هست که حسن و قبح آنها از طریق وحی شناخته می‌شود. این بدان معنا نیست که (وحی) علّت حسن و قبح است بلکه وحی آن را آشکار می‌کند... .

اشعریان معتقدند که حسن و قبح هر دو معیارهایی هستند که شرع آن را بیان می‌کند.

---

* عنوان این فصل چنین است Etheical Objectivism Versus Divine Subjectivism. نویسنده واژهٔ Divine Subjectivism را از این نظر برگزیده که فاعل و منشأ حسن و قبح آن حق تعالی است و اشاره دارد به نظریهٔ اشعریان و فخر رازی که ذاتی بودن و استقلال فعل از فاعل الهی را نمی‌پذیرفتند؛ در برابر Objectivism که شیعه و معتزله بدان اعتقاد دارند، یعنی: فعل مستند به شرع و فاعل الهی نیست، بلکه ذاتاً و عقلاً معتبر است. بنابراین خیر و شر ذاتی یا عقلی است. البته اگر بخواهیم آن را خیلی آزاد ترجمه کنیم می‌توانیم بگوییم: «حسن و قبح عقلی در برابر حسن و قبح شرعی». اما پیداست که همهٔ مفاهیم آن را نمی‌رساند ـ م.

لذا حسن چیزی است که شارع به آن امر می‌کند و قبح چیزی است که او از آن نهی می‌کند، زیرا عقل و اجماع را به این علم راهی نیست و نیازی به این دو نمی‌باشد.[۱]

این گفتار اصول کلی اختلاف نظر بین معتزلیان و اشعریان را روشن می‌کند.[۲] در آیین معتزله خیر و شرّ وجودی جوهری دارند و وابستهٔ به وحی نیستند. آدمی، معمولاً از راه عقل قضایای اولیه خیر و شر را در می‌یابد.[۳] در خصوص افعالی که ظاهراً متأثّر از احکام متناقض می‌باشند، بنده از طریق عقل می‌تواند دربارهٔ مرتبهٔ این افعال به نتایج دیگری برسد. او می‌تواند اهمیت وجوه مختلف را بسنجد و در مورد ارزش فعل به طور کلی نتیجه‌گیری کند.[۴] علاوه بر این دو مقوله، افعال خاصّی هستند که حسن و قبح آنها با عقل شناخته نمی‌شود؛ در این مورد وحی به بنده کمک می‌کند تا آنچه را که او خود قادر به دانستن آن نیست به او بیاموزد. این مقوله، برای مثال، شامل افعال عبادی شود.[۵] از این رو وحی، بنابر استنباط علاّمهٔ حلّی و معتزلیان، شرح مفصلی است از آنچه بنده قبلاً آن را به اجمال از راه عقل می‌دانسته است. وحی موازین اخلاقی را مشخص نمی‌کند بلکه آنها را به بشر نشان می‌دهد. بنابر این خداوند از طریق وحی کمک می‌کند که بنده به دانشی کامل دربارهٔ حسن و قبح ذاتی که او خود فاعل آن است دسترسی پیدا کند.[۶]

از نظر اشعریان، خداوند خیر و شر را از راه وحی تعیین می‌کند. او این امر را فقط

---

۱ ـ تسلیک، ۶۲ ر؛ نیز ر.ک: معارج، ۱۲۱ پ.

۲ ـ در مورد آرای معتزلیان و اشعریان دربارهٔ ارزشهای اخلاقی به طور کلی، ر.ک: حورانی، «دو نظریه دربارهٔ ارزش اخلاقی مربوط به اوایل اسلام»

G.F. Hourani, " Two Theories of Value in Early Islam", *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, by G.F.Hourani (Cambridge :Cambridge University Press, 1985), esp. 57 - 9; R. Frnak , "Moral Obligation in Classical Mustim Theory", *The Journal of Religion Ethics* 11 (1983) ; 204 - 223. فرانک «تکلیف»

۳ ـ نیز ر.ک: ج. ف. حورانی. «اصول اخلاقی خردگرایانه عبدالجبار».

G.F.Hourani, " The Rationalist Ethics of Abd al - Jabbár" , in *Reason and Tradition Islamic Ethics*, by G.F.Hourani (Cambridge : Cambridge University Press, 1985 , 103; فرانک «تکلیف»، ۲۰۵.

۴ ـ ر.ک: حورانی. «اصول اخلاقی» ۱۰۴.

۵ ـ علامه حلی، مناهج، ۹۸ پ.

۶ ـ ر.ک: حورانی؛ «اصول اخلاقی» ۱۰۱، ۱۰۴؛ فرانک، «تکلیف»، ۷ ـ ۲۰۶.

براساس اراده‌اش انجام می‌دهد.[۱] بنابر این بنده پیش از وحی قادر به شناخت خیر و شر نمی‌باشد.[۲] خداوند محدود به هیچ قانون و معیاری نیست، زیرا او فوق هر قانون و معیاری است.

فخر رازی وقتی دربارهٔ منشأ ارزشهای اخلاقی بحث می‌کند، میان سه نوع مختلف خیر و شر تفاوت می‌گذارد و می‌گوید:

در مورد این مسأله (منشأ ارزشهای اخلاقی) مهم این است که موضوع اختلاف را تعیین کنیم. می‌گوییم اختلافی در این نیست که ما عقلاً می‌دانیم بعضی افعال موافق طبع ماست در حالی که بعضی دیگر با طبع ما مخالف است. از این‌رو لذت و هر چه به آن منتهی می‌شود موافق (طبع بشر) است و برای شناخت موافقت و مخالفت آن نیازی به شرع نیست. علاوه بر این ما عقلاً می‌دانیم که علم با صفت کمال مشخص می‌شود و جهل با صفت نقصان.

بنابراین مخالفت در این (مسأله) از آن جهت است که بعضی افعال با سرزنش (ذم) در این دنیا و با عقاب در آخرت همراه است. در حالی که افعال دیگر با تحسین (مدح) در این دنیا و با ثواب در آخرت همراه می‌باشد. آیا علت این امر خصوصیت ذاتی فعل است یا فقط حکم شرع و یا رأی اهل علم است؟

معتزلیان معتقدند که عامل این احکام صفات ذاتی فعل است. نظر ما این است که فقط حکم شرع می‌تواند آن را تعیین کند.[۳]

اولین نوع ارزشهای اخلاقی؛ از نظر فخر رازی، فقط در مورد انسانها مصداق پیدا می‌کند.[۴] او آنچه را موافق طبع آدمی است مانند لذّت و شادی، حُسن می‌داند. و آنچه مخالف طبع اوست، مانند رنج و اندوه، قبح می‌داند[۵] چون این ارزشها برای هر فردی معنایی متفاوت با دیگری دارد، به نظر رازی، حتی دو فرد نمی‌توانند دربارهٔ ارزش اخلاقی

---

۱ ـ رازی، تفسیر ج ۵، باب ۹: ۱۰۷؛ دربارهٔ مرجعهای متون قدیمی اشعریان، ر.ک: فرانک «تکلیف» ۲۰۷ به بعد.

۲ ـ برای مرجعها ر.ک: همان، ۲۰۸.

۳ ـ *اربعین*، ۲۴۶؛ نیز ر.ک: *الاشارة فی علم الکلام* (نسخه خطی اسکندریه ۵۱۹ /۲) ۳۲ پ ـ ۳۳ ر.

۴ ـ *معالم*، ۷ ـ ۸۶.

۵ ـ همان، ۷ ـ ۸۶؛ *مطالب* ۳: به بعد، ۲۸۹ به بعد.

یک فعل خاص با هم توافق کنند.[۱] این نوع ارزشهای اخلاقی هیچ وجه ذاتی و نفس‌الامری ندارند و نیز نشان نمی‌دهند که کدام فعل شایستهٔ مدح است و کدام یک سزاوار ذم. از این رو به ارزشهای اخلاقی که از راه وحی شناخته می‌شود ارتباطی ندارند.

در مورد نوع دوم ارزشهای اخلاقی، رازی، حسن را بر حسب کمال و قبح را برحسب نقصان تعریف می‌کند. این مفهوم که از سنت فلسفی اقتباس شده بود، در بحث او دربارهٔ اخلاق اهمیتی نداشت.

رازی در بحث دربارهٔ نوع سوم ارزشها دقیقاً از موضع سنتی اشعریان از اصل حسن و قبح شرعی پیروی می‌کند. تنها خداوند با امر و نهی خود ارزشهای اخلاقی را معلوم می‌کند. معیارهای ذهنی حسن و قبح که آدمی از راه عقل آن را کشف می‌کند ربطی به این نوع ندارد. بنابراین عقل انسان در شناخت ارزشهایی که خداوند آنها را وضع کرده ناتوان است.[۲]

اعتراف او به معیارهای صرفاً شرعی در زندگی آدمی دربارهٔ حسن و قبح که ربطی به معیارهای اخلاقی تعین شده از سوی خداوند ندارند، مأخوذ از نظر جوینی است. او در کتاب عقیده‌اش[۳] بر این رأی است و غزالی بعداً نظر او را برگزید.[۴]

برپایهٔ نظریّهٔ حسن و قبح شرعیِ ارزشهای اخلاقی، جوینی و غزالی و رازی با پیشینیان خود در مورد علت مکلف بودن بنده به اطاعت از احکام شریعت همرأی نبودند. اشعریان

---

۱ ـ همان، ۳: ۳۲.

۲ ـ تفسیر، ج ۷ باب ۱۴: ۱۳۰؛ ج ۱۳، ۲۵: ۳۴.

۳ ـ ابوالمعالی جوینی، *العقیده النظامیه* (به اهتمام محمد زاهد کوثری قاهره: الانوار، ۱۳۶۷ / ۱۹۴۸)، ۲۶، ۴۱، ۴۵ به بعد. جوینی در کتاب قدیمترش، *ارشاد*، هنوز بر موضع سنتی اشعریان که حسن و قبح را فقط در امر و نهی الهی می‌دهند پایدار بود. ر.ک: حورانی «انتقادات جوینی از اصول اخلاقی معتزلیان» ص ۱۲۵ به بعد.

G.F.Hourani , " Juwayni ´s Criticisms of Mu´tazilite Ethics", in Resson and Tradition in Islamic Ethics , by G.F. Hourani (Cambridge : Cambridge Univorsity Press)

۴ ـ ر.ک: ابوحامد محمد غزالی، *کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد* (قاهره: مکتبة الحسین التجاریه، بی تا) ۲۳ به بعد. بخش مربوط را حورانی بررسی کرده است. ر.ک: حورانی «نظریهٔ غزالی دربارهٔ اصول اخلاقی فعل» ۱۳۷ به بعد.

G.F.Hourani, " Ghazali on the Ethics of Action" , in Reason and Tradition in Islamic Ethics, by G.F.Hourani (Cambridge : Cambridge Univorsity Press, 1985), 137 ff .

پیشین بر این عقیده بودند که این تکلیف براساس خود شریعت است.[۱] جوینی اولین کسی بود که این نظریه را رد کرد. او بر این عقیده بود که آدمی به علت شرعی بودن حسن و قبح، نسبت به خیر و شر احساس می‌کند که به منظور رهایی یافتن از عذاب بر اثر نافرمانی از اوامر الهی باید براساس شریعت رفتار کند.[۲] غزالی[۳] و رازی نیز این نظر را برگزیدند. رازی استدلال می‌کند:

آیا قبول دارید که عقل سبب احتراز از عذاب می‌شود یا می‌گویید که سبب این احتراز فقط شرع است؟

اگر موافق رأی اول باشید پذیرفته‌اید که خیر و شر براساس عقل در عالم شهادت (فی الشاهد) بنا شده است و اگر موافق رأی دوم باشید، انسان ملزم نیست از عذاب احتراز کند جز به علت الزام دیگری از طرف شرع، در صورتی که مفهوم این الزام مجدداً همان عذابی است که به دنبال دارد. این مستوجب رشته‌ای بی‌پایان از توالی عذابهایی می‌شود که نامعقول است. پس ثابت می‌شود که عقل ممیّز خیر و شر در این عالم شهادت است.[۴]

۲ . ماهیت عدل خداوند

علامهٔ حلّی و رازی به علّت اختلاف نظرشان درباره ماهیت ارزشهای اخلاقی و رابطهٔ خداوند با این ارزشها درباب نسبت خداوند با آفریدگانش پیرو نظر واحدی نبودند.

---

۱ ـ ابوبکر محمد باقلانی، *کتاب التمهید* (به اهتمام مک کارتی منشورات جامعة الحکمة فی البغداد، ش، ۱ بیروت، مکتبة شرقیة ۱۹۵۷)، ۱۰۵، ۸ـ۱۱۶، ۲ ـ ۳۴۱؛ ابوالمعالی جوینی، کتاب *الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد* (به اهتمام م. ی. موسی و ا. عبدالحمید، قاهره خانجی ۱۳۶۹)، ۲۵۸؛ نیز ر.ک: حورانی «غزالی» ۱۳۹.

۲ ـ او بیان می‌کند (عقیده، ۴۵) : « اسلاف ما بر این عقیده بودند که فرمان الهی را فقط هنگامی که به طور اخص به آن امر می‌شود باید اطاعت کرد، و این از آن جهت است که قدرت او و الوهیت فرمان خداوند سزاوار اطاعت است. این نظری است که انسان عاقل، اگر افکار باطنی‌اش او را به احتراز از تقلید کورکورانه وادار می‌کند... باید از آن احتراز کند.» در واقع من می‌گویم که اگر از جهت وعیدی نبود که شریعت برای گناهکاران بیان کرده است، انسان نمی‌فهمید [که او] تکلیفی دارد... در واقع هنگامی که انسان از وعید آگاه می‌شود عقل او را وادار می‌کند که ماهیت الزامی چیزهایی را که در صورت ترک آن به عذابی فوق طاقت خود گرفتار خواهد شد درک کند.

۳ ـ ر.ک: حورانی «غزالی»، ۴۰ ـ ۱۳۹ .

۴ ـ *معالم* ، ۸۷؛ نیز ر.ک: *اربعین*، ۲۴۹؛ *مطالب* ۳: ۱۸ ، ۹۰ ـ ۲۸۹ .

علامه معتقد بود معیارهای ذاتی اخلاقی از نظر خداوند و بنده مفهومی یکسان دارد. بنابر این عدل خداوند را باید با همین معیارها سنجید. از این رو خداوند را به عادلی تعریف می‌کند که نه مرتکب شر می‌شود و نه در تکالیف خود، که فقط به قصد خیر محض و برای سود رساندن به غیر انجام می‌دهد، قصور می‌ورزد.[۱] و یا، به بیان علامه، به داعی حکمت «داعی الحکمه» عمل می‌کند.[۲]

معتزلیان مطابق سنت بر این عقیده بودند که خداوند مرتکب شر نمی‌شود زیرا او غنی و علیم است. لذا او هیچ انگیزه‌ای برای ارتکاب شر ندارد.[۳] با ذکر این گفتار علاّمه معتقد است:

> دلیل انتخاب چنین عقیده‌ای از سوی معتزلیان این است که خداوند داعیی برای خیر دارد و مانعی (صارفی) از انجام آن ندارد. و او صارفی از انجام شر دارد بدون آنکه داعیی برای آن داشته باشد، در حالی که بر هر مقدوری قادر است. و چون قدرت و داعی با هم جمع شوند فعل لازم می‌شود. ما چنین می‌گوییم چون خداوند غنی است و در مورد او نیاز غیر ممکن است و او خوبی خیر و بدی شر را می‌داند و لاجرم شر از جانب چنین موجودی که بدی آن را می‌داند و نیازی به آن ندارد صادر نمی‌شود. علاوه بر این کسی که خوبی را می‌شناسد و قادر به انجام آن و مبرا از جنبه‌های فساد است، آن را اقامه می‌کند. توضیح (تحریر) آن چنین است که فعل به ذات خود ممکن و با وجود علت آن واجب است. و هر ممکنی وابسته (مستند) به فاعلی قادر است. علت آن با قدرت و داعی کامل می‌شود و چون این دو حاضر بودند سبب کامل می‌شود. و هنگامی که سبب کامل شد وجود واجب می‌شود.[۴]

در این مورد بحث علامه بر اساس نظریهٔ افعالش می‌باشد. افعال الزاماً هنگامی صادر

---

۱ ـ *معارج*، ۱۲۲ ر؛ در مورد این فکر در بین معتزلیان متقدم، ر.ک: ابوالحسن احمد بن ابی هاشم مانکدیم، *شرح الاصول الخمسه* (به اهتمام عبدالکریم عثمان به عنوان کتابی از عبدالجبار، قاهره: وهبه، ۱۹۶۵)، ۱۳۲؛ عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی اسدآبادی، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل* (به اهتمام م. مصطفی حلمی و دیگران، قاهره: المؤسّسة العامّة المصریة للتّألیف و الانباء ۵ ـ ۱۹۶۱)، ۱/۶: ۱۷۷ به بعد؛ ۱۴: ۵۳).

۲ ـ *معارج*، ۱۲۲ ر. * [ر = روی برگ؛ پ = پشت برگ].

۳ ـ عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی، اسدآبادی، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله* (به اهتمام فؤاد سید، تونس: دارالتونسیه للنشر ۱۳۹۳) ۳۸۴؛ ابن‌الملاحمی، *فائق*، ۸۰ ر ـ پ.

۴ ـ *کشف المراد*، ۲۳۷؛ نیز ر.ک: *مناهج*، ۹۷ ر؛ *معارج* ۱۲۲ ر.

می‌شوند که داعی و قدرت با هم جمع شوند و چون قدرت یا داعی از میان برداشته شود فعل صادر نمی‌شود.[۱] بنابر این خداوند مرتکب شر نمی‌شود و در انجام وظایف خود قصور نمی‌ورزد زیرا داعیی بر این کار ندارد.

استدلال او مستقیماً براساس بحث ابن‌ملاحمی است که همین گونه استدلال کرده و گفته است که خداوند قادری است که بدون داعی فعلی از او صادر نمی‌شود. چون به علت غنی و علیم بودن داعیی در ارتکاب شر و قصور در تکالیف خود نمی‌بیند، مرتکب شر نمی‌شود.

این استدلال با شیوهٔ استدلال بهشمیه، که همین موضع را داشتند، ناسازگار بود. بحث آنان براساس قیاس انسان با خدا (قیاس علی الشاهد) بود.[۲] ابن‌ملاحمی معتقد بود در حالی که معترفیم خداوند داعیی برای ارتکاب شر ندارد این بحث زاید است.[۳] دلیل این ناسازگاری را باید در اختلاف رأی در بارهٔ نظریهٔ افعال جستجو کرد.ابن‌ملاحمی و علامه هر دو معتقدند که فاعل قادر نمی‌تواند فعلی بدون داعی انجام دهد. بهشمیه، در مقابل آنها، جایز می‌دانستند که فعل می‌تواند از فاعل قادر صادر شود.[۴]

رازی در اصل مخالف نظر علامه در مورد رابطهٔ خداوند با مخلوقش بود. بر حسب استنباط او از قدرت مطلق الهی، خداوند خالق یکتای هر موجودی، از جمله خالقِ هر شرّی می‌باشد.[۵] به علاوه چون خداوند آنچه را که خیر یا شر است تعیین می‌کند خود او مشمول معیارهای اخلاقی نیست و بنابر این نمی‌توان نسبت به افعال او قضاوت کرد. به این دلیل خداوند مکلف به انجام هیچ فعلی نمی‌باشد.[۶] از این رو رازی، رأی معتزلیان در باره عدل را، که از نظر او ناقض قدرت مطلق الهی بود، رد می‌کرد. در این مورد او با سنت اشعریان موافق بود. بر این اساس رازی استدلال می‌کرد که افعال خداوند را نمی‌توان با معیار خوب یا بد سنجید. او چنین استدلال می‌کند:

---

۱ ـ بعداً می‌بینیم.

۲ ـ عبدالجبار، مغنی ۱/۶: ۱۷۷ به بعد، ۱۸۶ ؛ مانکدیم ، ۳۰۳، ۳۱۶ به بعد.

۳ ـ *فائق* ، ۶۹ ر. پ .

۴ ـ بعداً می‌بینیم.

۵ ـ *اربعین* ، ۲۳۷ به بعد؛ *تفسیر* ، ج ۳، باب ، ۵: ۲۱۹ .

۶ ـ مانند *تفسیر*، ج ۱ ، باب ۲ : ۱۸۰ ؛ در مورد این فکر در بین اشعریان متقدم، ر.ک: حورانی، «انتقادات جوینی»

بدان که چون ثابت شد قضاوت دربارهٔ خوب و بد (مربوط به) جلب منفعت و دفع ضرر است، عقلاً می‌توان آن را فقط در مورد کسی به کار برد که مشمول نفع و ضرر می‌شود. چون خداوند برتر از هر چیزی است قضاوت نسبت به خیر و شر را نمی‌توان در مورد او به کار برد.[۱]

این استدلال براساس استنباط رازی از مفهوم عقلی خیر و شر است. این معیارها فقط در مورد انسان معنی می‌دهد و در مورد خداوند که غنی و بنابر این برتر از هر چیزی است، بی مورد است. جوینی[۲] و غزالی[۳] که نیز معتقد به ارزشهای مطلق عقلانی انسانی بودند، استدلال می‌کردند که چون خیر و شر بر افعال آدمی اطلاق می‌شود، با این معیارها نمی‌توان در مورد خداوند قضاوت کرد.

رازی در جای دیگری نیز استدلال می‌کند که با ارزشهای اخلاقی غیر عقلانی که از راه وحی شناخته می‌شود، نمی‌توان درباره خداوند قضاوت کرد.زیرا خداوند خود آنها را معین فرموده و چون مربوط به نوع انسان است خداوند را نمی‌توان به آن مقیّد ساخت.[۴] از این رو افعال او نیز مشمول معیارهای خیر و شر نمی‌باشد.[۵] اشعریان متقدم، از این نظر دوم به هنگام طرح این بحث که درباره شر بودن افعال خداوند نمی‌توان قضاوت کرد، استفاده می‌کردند.[۶]

قابل ذکر است که فخر رازی، صریحاً تأکید می‌کرد که افعال خداوند را نمی‌توان با معیار خیر یا شر سنجید، گرچه براساس اصول اشعریان این نظر صحیح بود. بیشتر پیشینیان او در اصل بر این عقیده بودند که چون تمام افعال خداوند فراتر از هر سنجشی

---

۱ ـ *معالم*، ۸۷؛ نیز ر.ک: *مطالب* ۳: ۶۶، ۲۹۱ به بعد؛ نیز «المسائل الخمسون» در مجموعة *الرسائل* (قاهره ۱۳۲۸)، ۳۷۶.

۲ ـ *عقیده*، ۲۶، ۴۱.

۳ ـ *اقتصاد*، ۷۴.

۴ ـ *اربعین*، ۲۴۶: *اشاره* ۳۲ پ ـ ۳۳ ر.

۵ ـ «مسائل»، ۳۷۶.

۶ ـ ر.ک: ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، «کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع» در *اندیشه‌های کلامی اشعری*، به اهتمام مک‌کارتی بیروت: مطبعه کاتو لیکی ۱۹۵۳)، بخش ۱۷۰؛ ابوبکر محمد باقلانی، *الانصاف فی مایجب اعتقاد و لایجوز الجهل به* (به اهتمام عمادالدین احمد حیدر: بیروت، عالم الکتب ۱۴۰۷) ۲۳۱؛ همو، *تمهید*، ۲۸۳، ۲۰ ـ ۳۴۱؛ نیز ر.ک: عبدالجبار، *مغنی* ۶/۱، ۱۱۵ به بعد؛ نیز حورانی «دونظریه» ۶۵.

است و به همین دلیل نمی‌تواند شر باشد، پس باید آن را خیر دانست.[۱]

فخر رازی، بر خلاف علاّمه، منکر آن بود که خداوند فاعل بالغرض باشد.[۲] و در این مورد موافق با سنت اشعریان بود.[۳] بنابراین او این نظریه را که خداوند چون خیر محض است یا برای نفع به دیگران عمل می‌کند رد می‌کرد.[۴] به طوری که قبلاً ملاحظه شد علاّمه اینها را تنها انگیزه‌های روا برای افعال خداوند می‌دانست. رازی در تأیید عقیده‌اش از بحثهای معمول در سنت فلسفی استفاده می‌کرد مبنی بر این که افعالی که از خداوند صادر می‌شود به علت ذات خود اوست نه به علت جهتی خارج از ذات او و اگر خداوند فاعل بالغرض بود الزاماً معنی‌اش آن بود که نقصی در ذات او وجود دارد که می‌خواهد با این فعل خود را به کمال رساند.[۵] اما بر خلاف فیلسوفان که معتقد بودند خداوند بذاته کاملترین خیر است و فقط خیر از او صادر می‌شود، رازی و اشعریان عقیده داشتند که خداوند بنابر ارادهٔ

---

۱ ـ مثلاً، ابوبکر بن فورک ، مجرد *مقالات الاشعری* (به اهتمام د. ژیماره، تحقیقات، مجموعه جدید، الف، زبان عربی و اندیشه اسلامی، ج ۱۴ ، بیروت، دارالمشرق ، ۱۹۸۷)، ۱۳۰ در موردی که تمام افعال خداوند «حکمت» توصیف شده است، ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری «رسالة الی اهل الثغر بباب الابواب» به اهتمام قوام الدین در مجلهٔ دانشکدهٔ الهیات *Ilahiyyat fakültesi mecmuasi* 8 (1929):99 که خداوند را در تمام افعالش عادل می‌داند؛ علی بن محمد سید الشریف جرجانی (شرح مواقف)

Statio Quinta et Sexta et appendix libri Mevakif Cum Commentario Gorganii

(به اهتمام ذ. سورنس، لیپزیک ۱۸۹۴). ۹ ـ ۱۸۴ که به استنباطی شبیه به این رسیده است؛ برای اطلاع بیشتر نیز ر.ک: فرانک «تکلیف» ۲۱۳ اما در جای دیگری رازی به این استنباط در سنت اشعریان می‌رسد که آنچه خداوند می‌کند خیر است؛ ر.ک: *اشاره*، ۳۲ پ، او از این عقیده دفاع می‌کند، که همه افعال خداوند خیر است به این جهت که او بی هیچ مانعی عمل می‌کند. نیز *تفسیر* ج ۵ باب ۹: ۵ ـ ۱۴۴ که تمام افعال خداوند را حکمت می‌خواند زیرا او در مُلک خود عمل می‌کند. جوینی از معدود اشعریانی بود که متذکر این نکته بود که خیر و شر هر دو معیارهایی است که فقط در انسان مصداق پیدا می‌کند و در خداوند و در مورد هیچ یک از افعال او مصداق ندارد. او می‌گوید (*عقیده* ۲۶): «اگر نبود که جامعهٔ حق (عصبة الحق) مؤید این مطلب است که خداوند خالق خیر و شر است اصل توحید ایجاب می‌کرد که گفته شود در افعال خداوند هیچ چیزی دیده نمی‌شود که نسبت به حکومت الهی او خیر باشد یا شر زیرا تمام افعال در حکومت او یکسان است. درجهٔ آن فقط نسبت به انسان متفاوت است.»

۲ ـ *اربعین*، ۲۴۹ به بعد ؛ *تفسیر* ، ج ۷ ، باب ۱۴ : ۱۹۲ ؛ «مسائل» ۳۷۷.

۳ ـ برای ارجاع ر.ک: فرانک «تکلیف» ۱۰ ـ ۲۰۹.

۴ ـ *تفسیر*، ج ۵، باب ۹ : ۴ ـ ۱۴۳ : *مطالب* ، ۳ : ۷۱.

۵ ـ *معالم*، ۸۸ ؛ نیز ر.ک: علامه حلی، *منهاج* ، ۹۷ ر که بحثهای فلسفی و اقتباس این موضوعات از سوی معتزلیان متأخر را یادآوری می‌کند. و بدون شک منظور او رازی است.

خود عمل می‌کند. آدمی نه قدرت درک و نه اجازه سؤال از دواعی الهی را دارد.[۱]

۳. تکلیف خداوند در عمل به اصلح برای بنده

بنابر نظر معتزلیان در مورد عدل، صدور فعل از خداوند تنها به سبب خیر محض بودن و منفعت رساندن به دیگران است لذا، پس از آنکه خداوند از نظر لطف تکلیفی بر دوش بنده نهاد، مکلّف است تمهیدات لازم را برایش فراهم کند تا بنده قادر به انجام آن تکلیف باشد. از این رو این سؤال پیش می‌آید که آیا تکلیف خداوند در عمل به اصلح برای بنده منحصر است به کمک کردن بنده در انجام تکلیف اخلاقی‌اش یا این تکلیف امور دنیوی محض را نیز در بر می‌گیرد.[۲]

علاّمه بر این عقیده بود که تکلیف الهی از محدودهٔ مذهب فراتر می‌رود و تصریح می‌کرد که هرگاه خداوند بداند که نتیجهٔ فعل او خیر محض و خالی از ضرر است همیشه به شیوهٔ اصلح برای بنده عمل می‌کند. بحث او بر پایهٔ این نظر بود که چون قدرت و داعی با جمع هم شوند صدور فعل واجب می‌شود. بنابر این هرگاه داعیی موجود باشد، خداوند الزاماً به اصلح برای بنده عمل می‌کند، خواه این صدور فعل برای انجام تکالیف اخلاقی بنده مفید باشد، یا برای امور دنیوی او.[۳] علامه پس از بررسی مواضع مختلفی که مورد تأیید پیشینیان معتزلی او بود، این نظریه را که مورد قبول خود او نیز بود به ابوالحسن کعبی (ف ۳۱۹) نسبت می‌دهد:

> اگر خداوند بداند که مالی را که به زید می‌بخشد او از آن کسب منفعتی می‌کند و موجب مفسده یا مضرّتی برای او نیست و یا جنبه شری در آن وجود ندارد، بنابر عقیدهٔ بغدادیان و ابوالقاسم، خداوند مکلف است (این مال را به زید) عطا کند، اما بصریان این را انکار می‌کنند. گروه اول معتقدند که اگر داعی موجود باشد و مانع مفقود، این امر

---

۱ ـ *تفسیر*، ج ۱۲ باب ۱۳ : ۱۹۶؛ نیز ر.ک: ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم تقی الدین بن تیمیه «الاحتجاج بالقدر» در *مجموعة الرسائل الکبری* تألیف ابن‌تیمیه (قاهره : دارالکتب المصریة، ۹۲ـ۱۳۴۸) ۲ : ۱ ـ ۱۲۰.

۲ ـ مسأله تکلیف الهی برای عمل بنده در انتخاب اصلح موضوع تحقیقات متعددی بوده است. ر.ک: برونشویگ، «اعتزال و اصلح»

Brunschvig, R. "Mu'tazilisme et Optimum (al- aslah)." *Studia Islamica* 39 (1974): 5 - 23.

۳ ـ *مناهج*، ۹۸ پ.

واجب است.[۱]

اما دیدگاههای پیشینیان معتزلی علامه بروشنی آنچه او بیان می‌کند نبود. این نظر که خداوند مکلف است فقط در محدودهٔ مذهب و مطابق اصلح با بنده رفتار کند که بعداً بصریان نیز با آن موافقت کردند، در واقع نظر همهٔ معتزلیان متقدم بود. نظر آنان این بود که تکلیف الهی برای رعایت اصلح به حال بنده فقط به واسطهٔ لطف است که به بنده کمک می‌کند تکلیف شرعی خود را انجام دهد.[۲] آنان عقیده داشتند که افعال خداوند به مرز احسانی می‌رسد که او در ملک خود توانایی انجام آن را دارد.[۳] بِشر بن معتمر (ف ۲۱۰) بنیانگذار مکتب اولیهٔ بغداد که در اصل موافق این نظر بود، موضع معتزلیان را اصلاح کرد. او مدعی بود که توانایی خداوند برای احسان کردن حدّی ندارد. بنابر این بیان، این مطلب که خداوند مکلف است اصلح به حال بنده را رعایت کند امری بی معناست، چون مستوجب تکلیف برای نامتناهی است. از این رو او معتقد بود که هر چند خداوند به نیکوترین وجهی از نظر تکلیف اخلاقی عمل می‌کند تا بنده را در انجام تکلیف شرعی‌اش یاری دهد و هر چند خداوند مکلف به انجام آن است، با وجود این قادر است، ولی مکلّف

---

۱ ـ همان.

۲ ـ مثلاً ر.ک: ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری، *کتاب مقالات الاسلامیین* (به اهتمام، ریتر کتابخانهٔ اسلامی، ج ۱، ویسبادن، اشتاینر ۱۹۸۰)، ۷ ـ ۵۷۶.

۳ ـ همان، ۲۴۷، ۵۷۴، برای حفظ نظریهٔ قدرت الهی آنان معمولاً بحث می‌کردند که هر چند افعال رحمانی خداوند نافع‌ترین افعالی است که او قادر به انجام آن می‌باشد، ذات او توانایی افعالی نامحدود و مشابه این افعال رحمانی (امثال) را دارد؛ ر.ک: همان. ابوالهذیل در این مورد مستثنی بود زیرا معتقد بود افعال مشابه رحمانی که خداوند قادر به انجام آن است محدود می‌باشد؛ ر.ک: همان، ۲۴۹، ۷ ـ ۵۷۶. ابوالحسین خیّاط (*کتاب الانتصار*، به اهتمام هـ. نایبرگ، قاهره: دارالکتب المصریه، ۱۹۲۵، ص ۱۶ به بعد) بیان می‌کند. که ادعای ابوالهذیل در مورد محدودیت آفرینش حاصل این نظر اوست که وجود نامتناهی خداوند با ممکنات متفاوت است. لذا هیچ شیئی جز ذات او نامتناهی نیست. نیز ر.ک: ر. فرانک «صفات الهی بر مبنای تعلیمات ابوالهذیل علاف» ۸۲، ۴۷۳ به بعد؛

R.Frank, " The Divine Attributes According to the Teaching of Abu 1- Hudhayl al - 'Allaf." *Le Muséon* 82 (1969): 451 - 506 .

ی. فان اس، «برخورد ابوالهذیل با مسأله پیدایش یک داستان» ۲۳ به بعد.

Van Ess, Josef. "Abu 1- Hudhayl in Contact: the Genesis of an Anecdote."In *Islamic Theology and Philosophy*, edited by M.Marmura, 13 - 30. Studies in Honor of G.Hourani . Albany: State University of New York Press, 1984.

نیز ر.ک: س.پینز، *مقالاتی در جزء لایتجزی در اسلام*، ۱۴ ـ ۱۵.

Pines, S. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Gräfenhainichen: A.Heine , 1936.

نیست، که تسهیل بیشتری فراهم آورد تا کافری را تشویق به قبول ایمان کند.[۱] اکثر معتزلیان متقدمتر خداوند را به داشتن چنین قدرتی وصف نمی‌کردند.[۲] اعتراض بِشر به رأی سایر معتزلیان در مورد ابوعلی و بهشمیه سرنوشت‌ساز بود. ابوعلی معتقد بود تکلیف الهی فقط برای افعالی که انجام تکلیف شرعی بنده را تسهیل می‌کند مصداق دارد و در این مورد خداوند به بهترین وجه ممکن عمل می‌کند. ابوعلی هر چند با این نظر بِشر، که کافری که خداوند می‌داند ایمان نمی‌آورد نمی‌تواند مشمول لطف او شود تا ایمان بیاورد، مخالف بود،[۳] این رأی او را تأیید می‌کرد که بیهوده است گفته شود که لطف خداوند برای اصلح به حال بنده حدی ندارد. او این استدلال را اینگونه تعدیل کرد که چون خداوند قادر مطلق است آنچه در حیطهٔ قدرت اوست بی نهایت است. اگر او مکلف باشد بنابر اصلح به حال بنده عمل کند، در حالی که قادر به رساندن منفعتی بی‌نهایت در این مورد است، تکلیف او نامحدود می‌شود؛ در صورتی که خلقت اشیای نامحدود ممکن نیست. به علاوه خلقت را نمی‌تواند آغازی باشد زیرا همیشه می‌توان گفت که خداوند قادر است مفیدترین اشیاء را قبل از هر آغازی بیافریند.[۴] بنابر این ابوعلی عقیده داشت که هر چند خداوند نسبت به مکلف نهایت لطف را می‌کند که تکلیف را بر او آسان سازد و قادر است به بنده توفیق بیشتری عنایت فرماید که او را در کسب ثواب یاری کند. اما خداوند مکلف به صدور این لطف نیست.

پیروان مکتب متأخر بغداد که بنیانگذار آن ابوالقاسم کعبی (ف ۳۱۹) بود موضع متفاوتی داشتند. آنان معتقد بودند که خداوند هم در امور دینی و هم دنیوی همیشه به اصلح به حال بنده عمل می‌کند.[۵] بر خلاف بصریان، آنان این نظر را ترجیح می‌دادند که صدور فعل از خداوند نه به این علت است که مکلف به انجام آن است بلکه از راه جود است که

---

۱ ـ اشعری (*مقالات* ۲۴۶) نظر بِشر رانقل می‌کند: «خداوند قادر بر تسهیلی است که چون آن را برای بنده‌ای که خداوند از بی ایمانی او آگاه است فراهم کند، بنده را ترغیب به ایمان می‌کند. و خداوند مکلف به انجام آن [تسهیل] نیست... خداوند مکلف نیست برای مصلحت بنده عمل کند. در واقع این یک امر بی‌معنی است زیرا حد و مرزی برای مصلحتی که خداوند قادر به انجام آن است وجود ندارد. او مکلف است آنچه را برای دین بندگان نافعتر است انجام دهد.»

۲ ـ همان، ۲۴۷، ۵۷۴.

۳ ـ همان، ۸ ـ ۲۴۷، ۵۷۵.

۴ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۴: ۵۶.

۵ ـ مانکدیم، ۱۳۴؛ نیز ر.ک: مکدرموت، ۷۲ به بعد؛ برونشویگ، ۱۱.

این کار را می‌کند.[۱] احتمالاً در پاسخ به این اعتراض بصریان که لازم نیست اعمال خداوند اصلح اعمالی باشد که او قادر به انجام آن است، بغدادیان مصلحت جامعه را برتر از مصلحت فرد می‌دانستند. شخص مکلف ممکن است، هرگز ایمان نیاورد با وجود این تعیین تکلیف برای او احتمالاً بی‌فایده نیست. زیرا ممکن است موجب ایمان دیگران شود.[۲]

بنابراین، گفتار علامه که رأی ابوالقاسم کعبی بر این بود که چون قدرت و داعی جمع شوند صدور فعل واجب می‌شود، سخنی اشتباه است. علامه با بیان این گفتار از ابن‌ملاحمی پیروی کرده که او این عقیده را منسوب به ابوالقاسم و پیروانش می‌دانست.[۳]

علاّمهٔ حلّی با قبول این رأی که هرگاه داعیی موجود باشد خداوند بنا به اصلح به حال بنده عمل می‌کند، با اعتراض بصریان روبرو شد که مدعی بودند تکلیف بر نامحدود تعلق نمی‌گیرد. برای رفع اشتباه او در پاسخ گفت که نامحدود ممکن نیست بلکه ممتنع است؛ بنابراین بر آنچه خداوند مکلف به انجام آن است تعلق نمی‌گیرد.[۴]

موضع علامه در مورد تکلیف خداوند برای عمل به اصلح به حال بنده صریحاً براساس نظر ابن‌ملاحمی است. او (ملاحمی) با اعتقاد به اینکه با جمع شدن داعی و قدرت صدور فعل واجب می‌شود، مدعی بود که خداوند چون قادر به انجام کار نافعی باشد و داعی انجام آن هم موجود باشد الزاماً آن را انجام می‌دهد.[۵] چون این اصل به اصلح به حال بنده برای انجام تکلیف شرعی‌اش محدود نمی‌شود، استنباط ابن‌ملاحمی این بود که تکلیف خداوند در عمل اصلح به حال بنده در امور دنیوی‌اش نیز صادق است.[۶] علاوه بر این او سعی داشت ثابت کند که این نظر موافق موضع بغدادیان و بصریان است.

او مدعی بود که اصل خود او درباره وجوب فعل با جمع شدن داعی و قدرت نظر هر دو مذهب را در بردارد. بغدادیان منکر تکلیف خداوند برای عمل به اصلح به حال بنده در هر موردی بودند، هر چند بنابر رأی ابن ملاحمی اعتراف داشتند که با وجود داعی و قدرت و نبودن مانع، احسان لازم است انجام شود حتی اگر عدل خداوند هم چنین اقتضایی

---

۱ ـ ابن ملاحمی، *فائق*، ۱۴۶ ر؛ مکدرموت، ۴ ـ ۷۳.
۲ ـ مانکدیم، ۵۱۸؛ مکدرموت، ۷۳ یادداشت ۱.
۳ ـ بعداً می‌بینیم.
۴ ـ *مناهج*، ۹۸ پ؛ این عبارت در نسخه خطی کاملاً مخدوش است.
۵ ـ *فائق*، ۱۴۶ ر ـ پ.
۶ ـ همان.

نکند.[۱] چون این رأی مورد اختلاف بصریان است ظاهراً نظر او در این باب این است که بنابر عقیده بهشمیه خداوند غالباً بر حسب جود خود عمل می‌کند که فراتر از هر تکلیفی است که باید بر حسب عدل انجام دهد.

نظر ابن‌ملاحمی این بود که بغدادیان براساس نظریه وجوب صدور فعل در صورت جمع شدن قدرت و داعی معتقدند که خداوند در هر موردی به اصلح برای بنده عمل می‌کند.[۲] اما چون این نظر را که منحصراً ابوالحسین بصری در بحثهایش مطرح کرده مبنی بر اینکه وجود قدرت و داعی مستلزم فعل است قطعاً مورد قبول بغدادیان نبود، بنابر این ادعای ابن ملاحمی درست نیست. استنباط او این بود که اختلاف بین بغدادیان و بصریان را می‌توان به مخالفت در بیان (خلاف فی العبارة) تعبیر کرد.[۳]

در مورد اعتراض بصریان که نمی‌توان گفت خداوند تعدادی نامحدود از اشیاء را آفریده است، ابن‌ملاحمی مانند علاّمهٔ حلّی معتقد بود که وجود نامحدود غیر ممکن است لذا این از تکالیف فاعل قادر نمی‌باشد.[۴] برحسب نظر ابن‌ملاحمی، این پاسخ براساس این گفتهٔ بغدادیان بود:

> اگر بگویند « داعی مستلزم فعل است فقط در صورتی است که وجودش بذاته ممکن باشد و وجود نامحدود بذاته ممکن نیست؛ بنابر این داعی نمی‌تواند موجب آن باشد.» باید به ایشان گفته شود، «بغدادیان نیز می‌گویند که فعل تکلیفی است بر فاعل (فقط) در صورتی که بذاته ممکن باشد و نامحدود بذاته ممکن نیست بنابر این وجوب آن بر فاعل قادر روانیست.[۵]

موضع ابن‌ملاحمی، که مورد قبول علامه نیز بود تا حدی با نظر ابوالحسین بصری تفاوت داشت. نشانه‌های روشنی وجود دارد که ابوالحسین در قبول این رأی که خداوند در هر موردی مکلف است بنابه اصلح به حال بنده عمل کند، تردید داشت. موضع او تا حدی بینابین بغدادیان و بصریان بود. چون او با این اعتراض روبرو شد که خداوند به هیچ وجه نمی‌تواند مکلف باشد که بنابه اصلح به حال بنده به طوری نامحدود عمل کند، ابوالحسین

---

۱ ـ همان، ۱۴۷ ر.
۲ ـ همان پ.
۳ ـ همان.
۴ ـ همان، ۱۴۷ ر.
۵ ـ همان.

ادعا کرد که در چنین مواردی خداوند می‌تواند بنا به اصلح برای بنده عمل کند یا نکند. ابن‌ملاحمی توضیح می‌دهد:

مولانا ابوالحسین معتقد بود که عمل به اصلح فقط در مواردی واجب است که داعی برای آن موجود باشد، او می‌گفت که اگر (پرداخت) مبلغی اضافه بر (مبلغ نخستین) ۱۰۰۰، مفسده‌ای داشته باشد، لازم است که ۱۰۰۰ (نخستین) پرداخت شود، زیرا او [یعنی فاعل] مانعی برای آن ندارد. اگر آن (یعنی پرداخت مبلغ اضافه) به طور نامحدود (مکرّر) مفسده‌ای نداشته باشد این عمل مانند مانعی است برای پرداخت مبلغ ۱۰۰۰ ، بنابراین او (یعنی فاعل) می‌تواند گاهی آن را ببخشد و گاهی نبخشد.[۱]

ابوالحسین با این جواب، به مقام بغدادیان نرسید که معتقد بودند خداوند به طور کلی در هر موردی اصلح به حال بنده عمل می‌کند و بی‌نهایت را مانعی برای اعطای مبلغ اضافی نمی‌دانستند. اما از بصریان فراتر رفت که خداوند را مکلّف به اعطای مبلغ نخستین نمی‌دانستند. چون معتقد بودند این مبلغ انجام تکلیف را برای کسی که مکلف شرعی است تسهیل نمی‌کند.

نشان دیگری را که حکایت از آن دارد که ابوالحسین نظری بینابین بصریان و بغدادیان داشت، می‌توان در *مطالب العالیهٔ* رازی و تفسیر[۲] او یافت. رازی در موضوع داستان مشهور سه برادر از ابوالحسین نام می‌برد. موضوع این داستان سرنوشت اخروی سه برادر است که یکی در حالت ایمان مرده و دیگری کافر و سوّمی در کودکی، کسی که در کودکی مرده و مقامی پائین‌تر از مؤمن کسب کرده به خداوند شکایت می‌کند که چرا خداوند او را در کودکی از دنیا برد و فرصت کسب مقامات عالی را از او گرفت. خداوند پاسخ می‌دهد که چون می‌دانست که بنده مرتکب گناه خواهد شد؛ جان او را زودتر گرفت. بیدرنگ کافری که در جهنم است می‌پرسد با وجود آنکه خداوند می‌دانست که او کافر خواهد شد چرا به همان گونه جان او را نگرفت.[۳] این داستان را، به نقل گوین[۴]، نخستین بار عبدالقاهر

---

۱ ـ همان ، ۱۴۷ ر ؛ نیز ر.ک: علامه حلی، *کشف المراد* ۱ ـ ۲۷۰ .

۲ ـ *مطالب* ، ۳: ۷ ـ ۳۲۶ ؛ *تفسیر* ، ج ۷، باب ۱۳ : ۶ ـ ۱۹۵ .

۳ ـ در مورد روایتهای مختلف این داستان، ر.ک: ر.و.گوین، «جبائی، اشعری و داستان سه برادر»
Gwynne, R.W. " Al- Jubbá'í, al - Ash`arí and the Three Brothers: The Uses of Fiction". *Muslim World* 75 .

۴ ـ همان ، ۱۳۳ .

بغدادی (ف ۴۲۹) معاصر ابوالحسین بصری نقل کرده بود.

رازی نقل می‌کند که ابوالحسین در کتابش به نام *الغررالادلّه*[۱] در این باره بحث کرده است. نقل شده که ابوالحسین از هر دو موضع به آن جواب داده است.

از نظر بغدادیان که مصلحت جامعه را مقدم بر مصلحت فرد می‌دانستند، خداوند جان برادر را در کودکی از آن جهت گرفت که ممکن بود او به جامعه آسیب برساند. دیگری که کافر شد ضرر زدن به جامعه در نهاد او نبود. بنابر این نیازی نبود که جان او گرفته شود.[۲]

از نظر بصریان عمل خداوند که جان یک برادر را در کودکی گرفت عمل لطف بود که خداوند مکلف به انجام آن نیست. این حقیقت که خداوند نسبت به شخصی لطف روا دارد به آن معنی نیست که او مکلف است نسبت به دیگری هم لطف روا دارد.[۳]

۴ . رنج و عوض

علامه، با عنایت به عقاید معتزله، با این مسأله روبرو بود که وقوع رنج و الم در این جهان حتمی است خواه موجب آن خدا باشد خواه بنده. به طور کلی وجود رنجی که خداوند موجب آن بوده از نظر عدل الهی پرسشهایی پدید می‌آورد.

رازی، از موضع اشعریه، به این مسأله عنایتی نداشت. چون اعمال خداوند از نظر حسن و قبح فراتر از هر معیاری است، او می‌تواند هر مقدار که بخواهد رنج برساند بدون آنکه مکلف باشد به طریقی رنجدیده را عوض عنایت کند.[۴]

علامه پنج نوع رنج را که به نظر او حسن بود بر شمرد. ظاهراً این فهرست او از رنجها

---

۱ ـ نسخه چاپی (*مطالب*، ۳: ۷ ـ ۳۲۶) *کتاب القدر* ضبط شده است. در بین کتابها چنین عنوانی منسوب به ابوالحسین نیامده است، قرائت *کتاب الغرر* را نسخه‌ای خطی از این کتاب (نسخه خطی چیستربیتی ۳۱۱۴ـ ۱۴۱ ر) تأیید می‌کند. این کتاب از بین رفته است (ر.ک: مادلونگ «ابوالحسین بصری» *دایرة المعارف اسلام*، جزوه تکمله ۱ ـ ۲ : ۲۵)، رازی در *تفسیرش* مأخذ خود را برای پاسخ گویی به سخنان ابوالحسین ذکر نمی‌کند. بنابر نقل گوین (۱۳۲) در هیچ یک از متون معتزلی تاکنون از چنین بحثی نامی نیامده است. اگر اطلاعات رازی درست باشد، *غرر الادله* ابوالحسین باید احتمالاً قدیمترین و تا حدی که می‌دانیم تنها متن معتزلی باشد که از این بحث نام برده است.

۲ ـ *مطالب*، ۳: ۳۲۷؛ *تفسیر*، ج ۶، باب ۱۳: ۱۹۵.

۳ ـ *مطالب*، ۳: ۸ ـ ۳۲۷؛ *تفسیر*، ج ۶، باب ۱۳: ۱۹۵.

۴ ـ «*مسائل*»، ۸ ـ ۳۷۷؛ *تفسیر*، ج ۸، باب ۱۶: ۹ ـ ۸۸؛ نیز *مطالب*، ۴: ۴ ـ ۴۲۳، در مورد این نظر در بین اشعریان به طور عموم، ر.ک: مانکدیم ۴۸۳؛ حورانی، «*انتقادات جوینی*» ۱۱۳.

مستقیماً بر مبنای *فائق* ابن‌ملاحمی است.[۱]

معتزلیان می‌گویند که این (یعنی رنج) در شرایطی (خاص) حسن است. اول، اگر این رنج سزاوار باشد. دوّم، اگر سبب نفعی بزرگ شود که بر آن (رنج) برتری یابد؛ سوم، اگر مانع زیان بیشتری شود؛ چهارم، اگر بر حسب عرف واقع شود، مانند عمل خداوند در مورد موجود زنده‌ای که ما او را در آتش می‌اندازیم. پنجم، اگر برای دفاع از نفس باشد چون زمانی که ما به کسی که قصد کشتن ما را دارد رنجی می‌رسانیم. زیرا اگر ما بدانیم که رنج شامل یکی از این موارد می‌شود مسلماً به حسن آن رأی می‌دهیم.[۲]

از ریزه‌کاریهایی که ابن‌ملاحمی در بحث خود آورده، چنین استنباط می‌شود که موارد دو و سه مربوط به رنجی است که از بنده به خود او می‌رسد. ابن‌ملاحمی به موارد نوشیدن دارو برای دفع بیماری و کوشش در راه علم برای رفع جهل اشاره می‌کند.[۳] مورد اول صریحاً اشاره به رنجی می‌کند که از طرف خداوند برای تنبیه گناهکار رسیده است.[۴] مورد چهارم نیز اشاره به رنجی دارد که از جانب خداوند می‌رسد مانند سوزاندن موجود زنده در آتش، زیرا سوزاندن هر چند بر حسب عرف باشد خداوند را نمی‌توان برای این سوزاندن سرزنش کرد.[۵]

چون رنج اختصاصاً از جانب خداوند می‌رسد علامه تصریح می‌کرد که ابتلای به رنج یا برای رنجدیده و یا برای دیگری باید نفعی داشته باشد. در مورد دوّم به رنجدیده باید عوضی بیش از رنجی که متحمل شده داده شود. به علاوه خداوند رنج می‌رساند چون این رنج به حق است.[۶] نظر کلی معتزلیان نیز چنین بود.[۷] خداوند، بر خلاف بنده، نمی‌تواند به منظور دفع ضرری رنجی برساند حتی اگر این دفع ضرر برتر از رنج باشد. دلیل این کار قادر مطلق بودن خداوند است که او را قادر می‌سازد که به طرق دیگر دفع شرکند. علاوه بر این بنده ممکن است به صرف ظن رنجی برساند که نتیجهٔ آن نفعی برتر باشد یا رنجی باشد

---

۱ ـ *فائق*، ۱۷۱ پ.
۲ ـ *کشف المراد*، ۲۵۹.
۳ ـ همان.
۴ ـ همان.
۵ ـ همان.
۶ ـ *تسلیک*، ۶۷ ر؛ *مناهج* ۹۸ ر.
۷ ـ عبدالجبار، *مغنی*، ۱۳: ۳۷۷؛ ابن ملاحمی، *فائق*، ۱۳۴ پ؛ مانکدیم، ۶ ـ ۴۸۵.

که سزاوار است. اما این کار برای خداوند غیر ممکن است زیرا او حکیم مطلق است.[۱] موضع پیشینیان معتزلی علامه نیز چنین بود.[۲]

علامه معتقد بود که اگر خداوند به منظور نفعی رنجی می‌رساند مکلف است به رنجدیده عوضی بیش از رنج ببخشد. به علاوه رنج بذاته باید موجب لطف برای خود رنجدیده یا برای مکلف باشد.[۳] موضع ثابت بهشمیه و ابن‌ملاحمی نیز چنین بود.[۴] آنان همگی مخالف نظرابوعلی بودند که معتقد بود خداوند ممکن است فقط به منظور عوض دادن رنجی برساند.[۵] ابوهاشم در بحثی در مخالفت با پدرش پذیرفته بود که رنج چون عوض داده شود بیعدالتی نیست. حتی اگر این عوض بذاته برای خداوند عبث[۶] و ناپسند باشد. رنجی که از جانب خداوند می‌رسد باید علاوه بر عوض موجب مصلحتی باشد.[۷]

در این مورد که خداوند بندگان را به علت آن‌که شایسته آنند به امراض و اسقام یا دیگر مصایب مبتلا می‌کند، علامه به پیروی از موضع ابن‌ملاحمی با نظر بهشمیه مخالف بود.

این بحث مبتنی بر نظر ابوعلی بود که عقیده داشت امراضی که کافران و گناهکاران به آن مبتلا می‌شوند ممکن است برای تنبیه (عقاب) یا آزمایش (محنه) باشد.[۸] از نظر او، این عقاب می‌تواند مناسب باشد زیرا بخشی از عذابی را که بنده سزاوار آن است خداوند در این دنیا و بخش دیگر آن را در آخرت به او می‌رساند.[۹]

بر عکس، ابوهاشم معتقد بود که هر مرضی که خداوند بندگان خود را به آن مبتلا می‌کند، بدون در نظر گرفتن مکلف بودن یا نبودن، می‌تواند فقط برای آزمایش باشد نه سزاوار عذاب بودن.[۱۰] او با اشاره به اختلاف اصلی بین رنجهای ناحق (آلام) و عذاب به

---

۱ ـ *مناهج*، ۹۸ ر؛ *منتهی الوصول*، ۹۹ ر؛ *کشف المراد*، ۲۵۹.

۲ ـ عبدالجبار مغنی، ۱۳: ۳۶۹؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۳۴ پ؛ مانکدیم، ۴۸۶؛ نیز ر.ک: ابورشید نیشابوری، کتاب *المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، به اهتمام معن زیاده و رضوان السید، بیروت: معهدالانماء العربی، ۱۹۷۹)، ۱۰ ـ ۱۶۹.

۳ ـ *مناهج*، ۹۸ ر؛ *منتهی الوصول* ۹۹ ر.

۴ ـ ابن ملاحمی، *فائق*، ۱۳۳ ر. ۱۳۸ ر. مانکدیم، ۴۸۵.

۵ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۳: ۳۹۰؛ مانکدیم، ۴۹۳.

۶ ـ عبدالجبار، مغنی ۱۳: ۳۹۰.

۷ ـ همان، ۱۳: ۲ ـ ۳۹۰؛ مانکدیم، ۴۹۳.

۸ ـ عبدالجبار، مغنی ۱۳: ۴۳۱.

۹ ـ همان.

۱۰ ـ همان.

حق (عقاب) معتقد بود که بندگان با توجه به نعمتهایی که خداوند به آنان می‌بخشد باید راضی به آلام باشند و با شکیبایی آن را تحمل کنند و شایسته نیست که از آن اظهار نارضایتی کنند. اما در مورد رنجهایی که سزاوار مجازاتند چنین الزامی وجود ندارد. به علت این دو خصوصیت متفاوت، بنده قادر نیست بفهمد که رنج و مصیبتی که به او رسیده آیا محنت و امتحان است یا سزاوار آن بوده است. لذا، ابوهاشم معتقد بود که خداوند رنج را فقط برای محنت و امتحان می‌رساند.[۱] این دیدگاه کُلاً مورد قبول پیروان او واقع شد.[۲]

ابن ملاحمی و علامه روا می‌دانستند که خداوند ممکن است برای امتحان یا به علت سزاوار بودن (معاقبتاً) بلاهایی بر مکلف نازل کنند.[۳] علامه این مغایرت را به اختصار بیان می‌کند و نظر خود را می‌گوید:

> این نظر ابوالحسین بصری است. او معتقد بود که نزول بلاها بر کافران و فاسقان، شاید عذابی باشد برای کافر یا فاسق، زیرا این رنجی است که به سزاوار آن می‌رسد، و نیز ممکن است (برای) عذاب باشد. و تعجیل (وقوع آن در این جهان) ممکن است مانند مجازاتهای تعیین شده در شرع یعنی «حدود» شامل منفعتی برای شخص مکلف باشد. قاضی القضاة [عبدالجبار] این را غیر ممکن می‌دانست و تأکید داشت که بلاهای (وارد بر) آنان امتحان (محن) است، نه عذاب زیرا آنان باید به آن راضی باشند و با شکیبایی آن را تحمل کنند و تسلیم به آن باشند نه مضطرب از آن، اما عذاب این چنین نیست. پاسخ ما این است که ما این گفته را، که در مورد عذاب این چنین نیست، رد می‌کنیم. زیرا رضا اختصاص به دو مفهوم دارد. نخست اعتقاد به اینکه فعلی خیر است. این معنی در مورد عذاب و امتحان مشترک است. دوم آنکه فعل باید مطابق میل (شهوه) باشد. این موضوع ارتباطی به قدرت ندارد و در مورد عذاب و امتحان الزامی نیست.[۴]

این نظر را که علامه به ابوالحسین نسبت داده قابل اثبات نیست. ابن‌ملاحمی در کتاب *فائق* خود ازبیان نظر ابوالحسین پرهیز می‌کند.

علاوه بر این، علامه به این موضوع توجه داشت که خداوند ممکن است رنجی برساند

---

۱ ـ همان، ۱۳: ۴ ـ ۴۱۳، ۲ ـ ۴۳۱.
۲ ـ همان، ۱۳: ۴۳۵.
۳ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۳۵ ر.
۴ ـ *کشف المراد*، ۶۰ ـ ۲۵۹.

که مشمول لطفی باشد و عوض آن را بدهد یا سبب شادی (لذتی) شود که شامل همان لطف است. او بر این عقیده بود که برای خداوند قبیح است که رنج را به جای لذت انتخاب کند. رنج همراه لطف و عوض تنها در صورتی پسندیده است که برای وصول بـه مـطلوب راه دیگری بجز رنج وجود نداشته باشد.[۱] علامه در این مورد نظر ابن‌ملاحمی[۲] را، که مدعی بود این نظر گروهی از بغدادیان بی نام و نشان است، تأیید می‌کرد.[۳]

ابوهاشم، بر عکس ، بر این عقیده بود که هر دو نظر به طور یکسان پسندیده است. در این مورد خداوند می‌توانست به جای لذت رنج برساند زیرا چنین رنجی نه ظلم بود و نه عبث چون در مقابل عطای لطف و عوض چنین رنجی بی اثر بود.[۴]

علامه تصریح کرد که عوضی که خداوند مکلف است به بنده عطا کند باید محدود به زمان (منقطع) باشد.[۵] بهشمیه[۶] و ابن‌ملاحمی[۷] نیز چنین نظری داشتند. ابوعلی در آغـاز براین عقیده بود که عوض محدود به زمان نیست. او بعداً در عقیده‌اش تجدیدنظر کرد و به این نتیجه رسید که محدود به زمان می‌باشد.[۸]

علامه در موافقت با معتزلیان پیشین معتقد بود که خداوند مکلف است در ازای رنجی که خود او مستقیماً به بنده رسانده یا به آن امر کرده[۹] و آن را روا دانسته[۱۰] و یا رنجی را که با وادار کردن بنده به انجام کاری (الجاء) به او رسیده است جبران کند.[۱۱] خداوند مکلف

---

۱ ـ *مناهج* ، ۹۸ ر .

۲ ـ *فائق* ، ۱۳۷ ر .

۳ ـ شیخ مفید که معمولاً موضع بغدادیان را می‌پسندید از این نظر حمایت می‌کند و بیان می‌دارد که این نظر بسیاری از «اهل عدل» است.مکدرموت ، ۱۸۳ .

۴ ـ ابن ملاحمی، *فائق*، ۱۳۷ ر .

۵ ـ *مناهج* ، ۹۸ ر .

۶ ـ مانکدیم ، ۴۹۴.

۷ ـ *فائق* ، ۱۳۸ به بعد.

۸ ـ مانکدیم ، ۴۹۴ عبدالجبار، *مغنی* ، ۱۳ : ۵۰۸ ؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۳۸ پ.

۹ ـ علامه کشتن حیوان نذری (ذبح المنذور) (*مناهج* ، ۹۸ ر) و قربانی در حج (هدی التمتع) (*نهج المسترشدین* ۲۷۹) را برای مثال ذکر کرده است. در مورد این مثالها ر.ک: مانکدیم ۵۰۲.

۱۰ ـ *مناهج* ، ۹۸ ر. در مورد این اصل در بین معتزلیان متقدم ر.ک: عبدالجبار، *مغنی* ۱۳ : ۴۴۸ به بعد، ۴۵۲ به بعد؛ شیخ طوسی، *اقتصاد*. ۸۹ ؛ همو، *تمهید* ۲۳۶.

۱۱ ـ *تسلیک*، ۹۷ ر. در مورد این اصل در بین معتزلیان متقدم ر.ک: مانکدیم ۵۰۲؛ شیخ طوسی *اقتصاد* ۹۰ ؛ همو، *تمهید*، ۲۳۷ ؛ شریف المرتضی. «مجموعه فی فنون من علم الکلام» در *نفائس المخطوطات*، ج ۵ (به اهتمام آل‌یاسین بغداد، معارف ۱۹۵۵) ۳ ـ ۶۲.

است عوض رنجی را بدهد که مسبب آن بی‌خردان[۱] یعنی دامان وددان و سفیهان و کودکان بوده‌اند. استدلال علامه این بود که خداوند قدرت آزار رساندن را به آنان داده و عقلی را که لازمهٔ شناخت قبح آزار است از آنان گرفته است.[۲] او در این مورد نظر ابن‌ملاحمی[۳] را برتر از نظر بهشمیه می‌دانست.

این بحث را گروهی از پیروان ابوعلی پیش کشیدند که معتقد بودند هر رنجی از جانب چنین مخلوقاتی وارد شود خداوند مکلف به جبران آن می‌باشد، زیرا او اشتیاقی را که لازمهٔ این ضرر رساندن است در آنها آفریده بدون آنکه خردی را که مستلزم شناختن حسن و قبح است در آنان بیافریند. بنابر نقل ابن‌ملاحمی، این نظریه را منسوب به خود ابوعلی می‌دانستند.[۴] به هر حال بهشمیه معتقد بودند این مخلوقات اصولاً مسؤول خود می‌باشند. فقط در موردی که خداوند آنان را به ارتکاب قبحی وادارد مکلف است ضرر وارده را جبران کند.[۵]

در مورد ظلمی که از بنده به دیگری می‌رسد علامه همرأی با پیشینیان معتزلی خود تصریح می‌کند که ظالم باید به طور کامل ضرر مظلوم را جبران کند. درست همانند رنجی که از جانب خداوند رسیده و او عوض آن را به او می‌دهد.[۶] اگر در این جهان رنج او جبران نشد، خداوندی که به بنده قدرت بی عدالتی بخشیده با وجود آنکه قادر بود از این کار او جلوگیری کند باید در آخرت عدالت (انتصاف) را به مظلوم باز گرداند. اگر خداوند از این کار امتناع کند فعل او بی‌عدالتی است.[۷] این عوض درست به همان مقداری است که اگر خداوند در این جهان رنجی به ظالم می‌رساند عوض آن را به او می‌داد. بدین طریق است که عدالت بین ظالم و مظلوم بر قرار می‌شود.[۸]

---

۱ ـ *مناهج*، ۹۸ ر. *تسلیک* ۶۷ ر.

۲ ـ *مناهج*، ۹۸ ر. *تسلیک* ۶۷ ر.

۳ ـ *فائق* ۱۴۰ ر ـ پ.

۴ ـ همان، ۱۴۰ ر ـ پ. نیز ر.ک: عبدالجبار، مغنی، ۱۳ : ۴۷۵ به بعد که نظر ابوعلی را ذکر نکرده است.

۵ ـ همان، ۱۳ : ۴۷۵.

۶ ـ *مناهج* ۹۸ ر؛ *تسلیک*، ۶۶ پ، در مورد این نظر در بین معتزلیان متقدم ر.ک: عبدالجبار، مغنی، ۱۳ : ۴۸۳ به بعد.

۷ ـ *مناهج*، ۹۸ ر؛ در مورد این اصل در بین معتزلیان ر.ک: عبدالجبار، مغنی، ۱۳ : ۴۲۷، ۴۵۸، ۵۲۶ به بعد؛ مانکدیم، ۵۰۵.

۸ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۳ : ۴۸۶، ۵۳۰، ابن‌ملاحمی *فائق* ۱۴۱ پ؛ مانکدیم ۵۰۵۰.

با طرح این اصل این سؤال پیش آمد که اگر ظالم توان لازم برای جبران ضرر مظلوم را نداشته باشد چه می‌شود. علامه این مسأله را مطرح می‌کند و به بررسی نظر سایر متکلمان می‌پردازد:

آیا رواست خداوند به شخصی توان ظلم کردن بدهد در حالی که این فرد به هنگام ارتکاب ظلم صاحب عوضی که بر ظلمش فزونی یابد نیست؟ مصنف (نصیرالدین طوسی) این را رد می‌کند و اهل عدل در این خصوص با یکدیگر اختلاف ورزیده‌اند. ابوهاشم و کعبی این را (در اصل) ممکن می‌دانند. اما (باز این دو با هم اختلاف پیدا کرده‌اند تا آنجا که) کعبی معتقد است احتمال می‌رود (ظالم) بمیرد بدون آنکه صاحب عوضی شود که بر ظلم او فزونی می‌یابد. و می‌گوید: که خداوند به اقتضای کرمش آن را جبران می‌کند و عوض آن را به مظلوم می‌دهد. ابوهاشم منکر این امکان است. خداوند باید زندگی (ظالم) را نسبتاً طولانی گرداند زیرا اعادهٔ عدل واجب است اما کرم واجب نیست. بنابر این تعلیق واجب بر ممکن جایز نیست. سیدمرتضی (علم‌الهدی) معتقد است که طول عمر نیز کرم است و بنابر این ربطی به اعادهٔ عدل ندارد. به نظر او واجب است (که ظالم) در حال (فی الحال) (یعنی زمانی که عدالت اجرا می‌شود) توان اجرای عدالت را داشته باشد. بنابر آنچه گفته شد رأی مختار مصنّف (نصیرالدین طوسی) چنین است.[۱]

در این کتاب و یا در هیچ کتاب دیگری که بخشی از این مسأله به میان آمده اشارهٔ صریحی به نظر خود او نشده و به نظر می‌رسد که او در این مورد مردّد بوده است. نصیرالدین طوسی که مانند علامه در آثار کلامی خود از ابن‌ملاحمی یا ابوالحسین بصری پیروی می‌کرد در این جا، بر خلاف گذشته، رأی سید مرتضی (علم الهدی) را می‌پسندید. ابن‌ملاحمی نظر ابوالقاسم کعبی را تأیید می‌کرد.[۲] گویا ابوعلی ابتدا نظر او را به رأی سیدمرتضی (علم الهدی) جلب کرده بود.[۳]

ظاهراً اختلاف نظر بین ابوهاشم و ابوعلی و نیز بین شریف مرتضی و نصیرالدین طوسی اندک بوده است. هر دو گروه بر این اساس که فقط ظالم است که باید اعادهٔ عدل کند، این

---

۱ ـ *کشف المراد*، ۲۶۴؛ نیز ر.ک: *مناهج*، ۹۸ ر.

۲ ـ *فائق*، ۱۴۱ پ به بعد.

۳ ـ *خلاصة النظر* (مجهول المؤلف) کتابخانهٔ ملی (پاریس) ۱۲۵۲) ۳۶ پ ـ ۳۷ ر.

باور بغدادیان را رد می‌کردند که خداوند با تفضل[1] خود ممکن است به جای ظالم ضرر مظلوم را جبران کند. چون اعادهٔ عدل ممکن است تا آن جهان به تعویق افتد اینکه ظالم امکان جبران بی عدالتی خود را قبل از ارتکاب ظلم داشته باشد یا بعداً در طول حیاتش این امکان را به دست آورد چندان اهمیتی ندارد.[2] نظر بهشمیه را می‌توان صرفاً شرح و بسط نظریات ابوعلی دانست.

۵. اختیار و جبر

از بحث معتزلیان در باب عدل الهی چنین استنباط می‌شود که تنها بنده است که فاعل افعال خود می‌باشد. چون خداوند مرتکب شر نمی‌شود پس بنده فاعل افعال خیر و شر خود است.[3] علاوه بر این اگر بنده فاعل اعمال خود نباشد خداوند در وضع تکلیف برای او و در پاداش و کیفر دادن او عدالت را رعایت نکرده است. علامه این نظر معتزلیان را عمیقاً می‌پذیرد.[4]

معتزلیان اتفاق‌نظر نداشتند که آیا بالضروره معلوم شده که انسان فاعل افعال خویش است یا بالاستدلال. علامه آرای مختلف را بیان می‌کند و سپس به شرح نظر خود می‌پردازد:

> تحقیق دوم (در مورد) اینکه ما فاعل (افعال خود) می‌باشیم. ابوالحسین بصری و جمعی (ازمعتزلیان) بر این عقیده بودند که این (علم) ضروری است و به نظر من حقیقت همین است. جمعی ازمعتزلیان و بعضی از امامیان و زیدیان معتقدند که این (علم) کسبی است ... آنچه این نظر ما را تأیید می‌کند آن است که هر انسان خردمندی بالضروره می‌داند که تحسین فعل خیر پسندیده است و تقبیح آن ناپسند و نیز تقبیح شر پسندیده است. اگر علم ما از اینکه فعل از ما ناشی می‌شود ضروری نبود، این (یعنی آگاهی از اینکه چیزی شایسته تحسین یا تقبیح است) برای ما جایز نبود.[5]

بحث اصلی در این برهان بیان این واقعیت است که اگر بنده فاعل افعال خود نبود

---

۱ ـ نیز ر.ک: عبدالجبار، مغنی، ۱۳ : ۵۴۰.
۲ ـ نیز ر.ک: مثلاً همان، ۱۳ : ۵۴۲.
۳ ـ مانکدیم ، ۳۴۵.
۴ ـ مناهج ، ۹۷ ر ، معارج، ۱۲۲ ر .
۵ ـ مناهج ، ۹۷ پ ؛ نیز ر.ک: تسلیک ۶۳ پ ـ ۶۴ ر ؛ *منتهی الوصول* ، ۹۴ پ ؛ معارج ۱۲۲ ر .

لزومی نداشت که از تأیید افعالش خرسند و از تقبیح آنها دلتنگ شود. ارتباط بین این دو فاعل بر پایه این تصور معتزلیان از عدالت است که تأکید می‌کنند شخص تنها برای اعمالی که خود او انجام داده شایسته تحسین یا تقبیح است. در غیر این صورت تحسین و تقبیح شایسته نیست بلکه قبیح است. چون ضرورتاً معلوم است که تقبیح ظالم پسندیده است و نیز تحسین اعمال پسندیده نیکو است، استنباط علامه چنین بود که مقدمهٔ آن، یعنی اینکه بنده فاعل افعال خویش است، نیز باید بالضروره معلوم باشد.

به طوری که خود علامه اظهار می‌کند در بیان این رأی با ابوالحسین بصری همعقیده بود. ابن‌ملاحمی استدلال استادش را نقل می‌کند و موافقت خود را با رأی او اظهار می‌دارد:

> استاد ما ابوالحسین می‌گوید که دانستن این (یعنی اینکه انسان فاعل افعال خود می‌باشد) ضروری است و ما این رأی را می‌پسندیم. آنچه از طریق دلالت (تنبیه) ثابت می‌شود مبنی بر اینکه خردمندان از راه تفکر به این نتیجه می‌رسند که بندگان فاعل افعال خود می‌باشند این است که خردمندان بالضروره می‌دانند که تقبیح یا تحسین بندگان برای اعمالشان کاری پسندیده است. دانستن اینکه شایسته است ایشان را (برای افعالشان) تحسین یا تقبیح کنیم، فرع است بر دانستن اینکه آنها فاعل (افعالشان) می‌باشند. زیرا شناخت بالاضطرار اصل بدون شناخت بالاضطرار فرع غیر ممکن است.[۱]

نظر دیگری که علامه تلویحاً به آن اشاره کرده بود مبنی بر اینکه علم به کسبی بودن اینکه انسان فاعل افعال خویش است از اعتقادات بهشمیه بود. آنان از این فرض شروع کرده بودند که افعال بنده بر مبنای قصد و انگیزه (داعی) اوست. این بالضروره معلوم است. اگر صدور فعل به وسیله کسی نباشد که قصد و انگیزهٔ او دلالت بر انجام آن را دارد نمی‌توان این فعل را به او نسبت داد. اما این با آنچه بالضروره معلوم است مغایرت دارد. عبدالجبار می‌گوید:

> این (یعنی اینکه بنده فاعل افعال خود می‌باشد)حاکی از این حقیقت است که اگر (افعال) از سوی او (یعنی کسی که قصدش در فعلش منعکس است) صادر نشده باشد مستلزم آن خواهد بود که او ارتباطی با فعلش نداشته باشد. این الزاماً با علم ما مبنی بر اینکه

---

۱ ـ *فائق*، ۲۰ ر.

فعل باید مطابق با قصد باشد مغایر است.[۱]

به نظر علامه فعل وقتی الزاماً انجام می‌شود که قدرت و داعی برای آن موجود باشد. برای تأیید این موضوع او از اصل علیت که بر گرفته از سنت فلسفی است بهره می‌گیرد. فعل امری است ممکن که الزاماً باید هنگامی انجام شود که علتی برای وقوع آن موجود باشد و این علت همان اجتماع قدرت و داعی است. علامه می‌گوید: فعل بـه ذات خـود ممکن است (بالنظر الی ذاته) و واجب است به علت خود (بالنظر الی عـلته). عـلت هـر ممکنی که وابسته به فاعل قادری است به واسطهٔ قدرت و داعی کامل می‌شود. و چون این دو موجود شد، سبب کامل است و چون سبب کامل شد وجود واجب می‌شود.[۲] قـدرت بدون داعیی وابسته به آن خاصیّتی بالقوه است که چون باداعی همراه شد مـوجب فـعل می‌شود. او نقش داعی را همچون مرجحی می‌داند که مـوجب فـعل مـی‌شود (المـرجـح الموجب للفعل)[۳]

از نظر علامه لزوم جمع شدن قدرت و داعی برای انجام فعلی هم به خداوند و هم به بنده مربوط می‌شود. او در مورد خداوند داعی را آگاهی از فعلی می‌داند که مطلقاً خیر و یا مفید برای دیگری است بدون آنکه مشتمل بر ضرری باشد.[۴] و منظور از داعی در مورد بنده را آگاهی، اعتقاد و گمان بنده می‌داند که این برای خود یا برای دیگری منفعتی در بر دارد.[۵]

بنده با ایجاد داعی برای فعلی خاص، شوق یا میل خود را که همان اراده اوست به آن می‌افزاید.[۶] این شوق در بنده به علت نقص در وجود خود اوست.[۷] چون در خداوند بـه

---

۱ ـ عبدالجبار، مغنی ۸ : ۱۳ ؛ برای اطلاع بیشتر، ر.ک: ر. فرانک «اختیار فاعل انسانی در تعلیمات عبدالجبار»

Frank," The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al- Gabbar." *Le Muséon* 95 (1982): 323 - 55.

۲ ـ *کشف المراد*، ۲۳۷.

۳ ـ *مناهج*، ۹۶ پ، *معارج*، ۱۱۷ ر.

۴ ـ *مناهج*، ۹۸ پ.

۵ ـ حسن بن یوسف مطهر حلی، *استقصاء النظر فی القضاء و القدر* (به اهتمام علی خاقانی نجفی، نجف، ۱۳۵۴)، ۳ ـ ۳۲؛ *تسلیک*، ۳۱ ر.

۶ ـ حسن بن یوسف بن مطهر حلی، *الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه* (نسخه خطی بانکیپور ۲۳۸۴)، ۲۲۳ پ؛ *مناهج*، ۸۷ پ؛ *تسلیک* ۳۱ ر.

۷ ـ *اسرار*، ۲۲۳ پ.

علت استغنای ذاتی‌اش، چنین خصوصیتی موجود نیست، هیچ اراده‌ای زاید بر داعی او وجود ندارد.[۱]

علامه در مورد انسان گاه اراده و داعی را معادل هم می‌دانست و هر دو را مرجّح فعل تعریف می‌کرد.[۲]

نظر او در مورد شرایط صدور فعل از بنده بیشتر بر مبنای دیدگاههای مکتب ابوالحسین بصری است . براساس این مکتب فقط در صورت جمع شدن داعی و قدرت است که فعل انجام می‌شود. ابن‌ملاحمی می‌گوید:

قدرت به دو ضد ـ در صورتی که وجود هر دو ممکن باشد ـ تعلق می‌گیرد... هیچ یک از این دو انجام نمی‌شود مگر به سبب امری که قدرت وقوع آن را تخصیص دهد (امر مُخصّص)، این امر داعی است و این (داعی) شرطی است برای قدرت که بر یکی از این دو (ضد) اثر می‌گذارد.[۳]

بنابر این پیروان این مذهب دو معنای تأثیر (صحت) بر قدرت را متفاوت از یکدیگر می‌دانستند. قدرت بدون داعی متعلّق بر آن به طور بالقوه هم برای صدور فعل و هم برای عدم صدور آن مؤثر است. از این رو آن را ردّ مطلق ناممکن بودن، صدور یا عدم صدور تعریف می‌کنند.[۴] فعلیت صحت در صدور فعلی خاص نیاز به داعیی وابسته به آن به عنوان شرطی اضافی دارد.[۵]

وظیفه داعی همان نقش مرجح است. زیرا به علت این داعی فعلی خاص بر فعلی دیگر ترجیح می‌یابد. تقی‌الدین می‌گوید:

حقیقت فاعل قادر (حقیقة القادر) انجام یا خودداری از انجام فعل است و عکس آن تا آن جا که او قادر می‌باشد صادق است. بنابر این در مورد او حتمی است که انتخاب یکی از این دو به وسیله داعی موجب ترجیح دیگری گردد.[۶]

---

۱ ـ *مناهج*، ۸۸ ر ؛ *تسلیک* ، ۳۱ ر ؛ *نهج المسترشدین* ، ۱۱۸ .

۲ ـ مثلاً *تسلیک* ، ۲۴ پ ؛ *نهج المسترشدین* ۱۱۸ ، که ارادهٔ مخصص یا مرجح نامیده می‌شود. نیز *مناهج* ، ۸۸ ر که گفته شده، اراده موجب فعل می‌شود (اراده موجبه) در جایی که قدرت برای فعل موجود است.

۳ ـ *فائق* ، ۱۲۲ پ ؛ نیز ر.ک: معتمد ، ۵۱۰.

۴ ـ همان ، ۱۸۴ ، ۲۲۹ ، ۵۱۱.

۵ ـ همان ؛ ۲۲۹ ، ۵۱۱ ؛ *فائق* ۷۱ ر . ۱۲۲ پ.

۶ ـ تقی الدین، ۵۵ ؛ نیز ر.ک: ابن ملاحمی، *فائق*، ۱۷ ؛ همو، معتمد، ۵۱۰،قابل ذکر است که تبیین تقی‌الدین

مکتب ابوالحسین، مانند علاّمه، این اصل را در مورد بنده و خدا معتبر می‌دانست.[۱] اما این اختلاف وجود داشت که در مورد بنده آیا اراده همان داعی است یا غیر آن است. ابوالحسین بصری رأی دوّم را می‌پسندید. چون بنده موجودی جسمانی است برای فعلی که داعی انجام آن در او ایجاد شده است احساس مسرّت یا طلب می‌کند که همان اراده برای این کار است.[۲] ابن‌ملاحمی برعکس، معتقد بود که در مورد بنده و هم خداوند اراده و داعی یکی است.[۳]

موضع مذهب ابوالحسین بصری در چند مورد با نظر بهشمیه متفاوت بود.[۴] بهشمیه معتقد بودند که قدرت مؤثر بر فعل است از این جهت حتی بدون وجود داعی برای صدور فعل کفایت می‌کند.[۵] نمونه‌هایی از این مقوله افعال غیر ارادی می‌باشند.[۶] مانند حرکت شخص خفته[۷] و یا رفتار شخص غافل (ساهی)[۸] که بدون انگیزه‌ای ظاهری عمل می‌کند. ابوالحسین و پیروانش معتقد بودند که حتی در چنین مواردی داعیی وجود دارد هر چند فاعل آن را درک نمی‌کند.[۹] بهشمیه افعال عبثی را بر می‌شمردند که ظاهراً داعیی برای آن وجود ندارد گرچه فاعل آن از روی آگاهی عمل می‌کند.

کاملاً منسجم نیست. ضد فعل در این بحث، معمولاً ناتوانی در انجام آن شمرده می‌شود. بنابر این کلمات به هم بافته‌ثانوی تقی الدین در مورد «فعل و ضد آن» زائداست.

۱ ـ در جایی که این اصل در مورد خداوند به کار رفته است مثلاً ر.ک: ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۹۶ ر ـ پ، ۱۴۶ ر ـ پ.

۲ ـ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۱ ـ ۲۴۰، ۲۴۹؛ همو، *فائق*، ۲۲ ر؛ تقی الدین، ۲۲۱

۳ ـ معتمد، ۲۴۹؛ *فائق*، ۲۲ ر؛ تقی‌الدین، ۲۲۰.

۴ ـ در مورد نظر بهشمیه در باره افعال آدمی به طور کلی ر.ک: فرانک، «اختیار فاعل انسانی»، ۳۲۳ ـ ۳۵۵؛ زیماره، *نظریه احوال*، ۳۹ به بعد. این دو نویسنده در استنباط خود با یکدیگر اختلاف نظر دارند.

۵ ـ فرانک، *موجودات و صفات آنها*

Frank , *Beings and Their Attributes : The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*. Albany : State University of New York Press, 1978.

(نقل از ابورشید)؛ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۵۱۰ به بعد.

۶ ـ عبدالجبار، مغنی، ۸ : ۴۸ به بعد.

۷ ـ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۲ ـ ۵۱۱.

۸ ـ مانکدیم، ۳۳۷؛ ابومحمد بن مُتَّویه، *کتاب المجموع فی المحیط بالتکلیف* (ج ۱ به اهتمام ج.ج. هوبن به عنوان اثری از عبدالجبار، تحقیقات مجموعه ۱.اندیشه‌های عربی و اسلامی، ج ۲۵، بیروت مطبعهٔ کاتولیکی ۱۹۶۵، ج ۲ به اهتمام ج.ج. هوبن وزیماره تحقیقات مجموعه جدید: زبان عربی و اندیشه اسلامی ج ۱۲ بیروت، دارالشرق ۱۹۸۱)، ۱ : ۳۶۴؛ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۵۱۱.

۹ ـ همان، ۲ : ۵۱۱.

بنابر عقیده بهشمیه، علاوه بر این دو مقوله، افعالی وجود دارد که بنده آن را بدون داعی انجام نمی‌دهد.[۱] با وجود آنکه آنان معتقد بودند دواعی مؤثر بر افعال بنده می‌باشند،[۲] هرگونه رابطهٔ علّی بین داعی و فعل را انکار می‌کردند.[۳] وجود داعی برای انجام فعلی، بدان معناست که بنده دلیل بهتری برای انجام فعل دارد از عدم انجام آن. بر خلاف موضع مکتب ابوالحسین بصری، برای آنکه قدرت از قوه به فعل در آید تا فعلی خاص انجام گیرد نیازی به داعی نیست، عبدالجبار می‌گوید:

دواعی غیر از علل موجبه (موجبات) است. دواعی جزء مُعدّاتی نیست که مقتضی آن است تا قادر بر فعل، فعل مختار را اولیٰ از فعلی دیگر بداند.[۴]

در بین بهشمیه عقیده‌ای شبیه این نظر ابوالحسین بصری، که قدرت بدون مرجّح نمی‌تواند موجب صدور فعل شود و با وجود مرجّح فعل الزاماً صدور می‌یابد، وجود ندارد. ابوالحسین بصری در بیان این نظر که قدرت برای صدور فعل نیازمند مرجّحی می‌باشد احتمالاً متأثر از نظر ابن‌سینا بوده است.[۵]

علاوه بر این تعریف اراده از نظر بهشمیه به گونه‌ای بود که در اصل با نظر ابوالحسین تفاوت داشت.

ایشان معتقد بودند که اراده همزمان با داعی هنگامی ظاهر می‌شود که بنده صاحب اراده باشد.[۶] این حالت بر فعل آدمی مؤثر است و در این زمان فعل به وجهی خاص واقع

---

۱ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱/۶ : ۷ ـ ۱۸۶ ؛ ۲/۶ : ۱۹۰. بنابر اظهار ابن‌مَتَّویه (مجموع، ۱ : ۳۶۴)، این مقوله دو قسم است. هنگامی نیروی داعی مقاومت ناپذیر است بنده با الجاء عمل می‌کند. در قسم دیگر او می‌تواند دواعی مختلف خود را ارزشیابی و از بین آنها انتخاب کند. در مورد نظر الجاء، ر.ک: ژیماره «عقیده الجاء در معارف معتزلیان»

Gimaret, " La Notion d' 'impulsion irréstible ' (ilgá') dans l'éthique mu'tazilite." *Journal Asiatique* 259 (1971) : 25 - 62.

۲ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱/۶ : ۹۹.

۳ ـ همان ۱/۶ : ۱۸۹، نیز ر.ک: فرانک «اختیار فاعل انسانی» ۳۴۱ به بعد.

۴ ـ مغنی، ۹ : ۹۳ (ترجمه فرانک در «اختیار فاعل انسانی» ۳۷۴).

۵ ـ مثلاً ر.ک: ابوعلی سینا، *التعلیقات* (حواشی و تعلیقات بهمنیار بن مرزبان) به اهتمام عبدالرحمان بدوی، قاهره: مکتبة العربیه، ۱۳۹۲)، ۲۰، ۵۰، ۵۱ در موردی که ابن‌سینا نظریه‌ای درباره فعل آدمی بیان می‌کند که شباهت شگفت‌آوری به نظریهٔ ابوالحسین دارد.

۶ ـ در مورد نظریه احوال از دیدگاه بهشمیه بعداً می‌بینیم.

می‌شود.[۱] برای مثال، آدم خوابیده، ممکن است بدون هیچ انگیزه‌ای سخنانی بر زبان جاری کند، در هر صورت او اراده‌ای ندارد و سخنان او فقط یک رشته کلمات است. کسی که انگیزه‌ای برای صدور فرمانی دارد همزمان باید صاحب اراده برای فرمان دادن باشد. بنابر این او به علت انگیزه‌ای که دارد یک رشته کلمات خاصی بر زبان می‌راند، و به علت صاحب اراده بودن این زنجیره خصوصیت ویژهٔ فرمان را پیدا می‌کند.[۲] در این مورد، عمل او یک فعل ارادی تعریف می‌شود.

در مواردی که آرای ابوالحسین بصری و پیروانش مخالف نظریات بهشمیه بود علامه نظر ابوالحسین را می‌پسندید، اما در مقایسه با مذهب ابوالحسین بصری او از اصطلاحات فلسفی به طور گسترده‌تری استفاده می‌کرد. این اختلاف به احتمال زیاد ناشی از تأثیر نظریهٔ رازی در بارهٔ افعال آدمی است که بسیار شبیه به مذهب ابوالحسین و احتمالاً مبتنی بر آن می‌باشد. او در بیان افکارش بیشتر از اصطلاحات فلسفی استفاده می‌کرد.

رازی بر این عقیده بود[۳] که قدرت، بدون داعی همراه با آن به طور بالقوه برای صدور یا ضد آن مؤثر است و امکان این دو یکسان است. اما در واقع برای صدور فعلی به جای فعل دیگر مؤثر نمی‌باشد.[۴] اگر داعیی برای فعل خاص با آن همراه شود. این فعل الزاماً واقع می‌شود (واجب الوقوع) حال آنکه ضد آن ممتنع الوقوع است. او می‌گوید:

> وقوع فعل پس از جمع شدن قدرت و داعی (مجموع القدرة مع الداعی) واجب است. این از آن جهت است که (برای) قادر تا زمانی که قدرت دارد، انجام فعل به جای ترکِ آن یا برعکس ممکن است. با وجود این تساوی (استواء) ترجیح یکی از این دو وجه بر دیگری غیرممکن است. اگر داعی در کار باشد فعل بر ترك ترجیح می‌یابد. در این مورد، فعل باید الزاماً واقع شود (واجب الوقوع). این رأیی است که ما آن را برگزیده‌ایم.[۵]

هنگامی که داعی با قدرت جمع می‌شود، علت [وقوع] فعل جمع (مجموع) قدرت و

۱ـ نیشابوری، *مسائل*، ۳ـ ۳۵۲، ۳۶۳.

۲ـ همان، ۳۶۳.

۳ـ ژیماره درباره نظریهٔ او در باب اعمال آدمی تحقیقاتی کرده است. ر.ک: *نظریات فعل آدمی*، ۱۳۴ به بعد.

۴ـ *مطالب*، ۳: ۱۰، ۴۱، ۴۵ به بعد. ۵۵.

۵ـ همان، ۹: ۱۱؛ نیز ر.ک: ژیماره، *نظریات فعل آدمی*، ۱۴۰ به بعد.

داعی است.[۱] علامه در بیان این نکته که قدرت و داعی مجتمعاً علت وقوع فعل است با رازی همرأی بود.[۲] در این مورد، آنها با ابوالحسین بصری و مذهب او که داعی را تنها شرطی می‌دانست که قدرت از قوه به فعل در می‌آید، مخالف بودند. مؤثر در فعل به جز قدرت نیست.[۳] این اختلافی جزئی بود. چون همگی همرأی بودند که هرگاه قدرت و داعی موجود باشد فعل باید واقع شود و با عدم حضور یکی از این دو اصل وقوع فعل غیر ممکن است.

در مورد خودِ داعی، رازی منکر بود که بنده فقط به خاطر خیر محض (داعیة الاحسان) باید عمل کند.[۴] علامه در موافقت با معتزلیان در این نکته همرأی رازی نبود. بنابر عقیده رازی، هر عملی که انجام می‌شود به این علت است که فاعل می‌داند، معتقد است، یا تصور می‌کند که این شامل خیری برای خود اوست.[۵] این نظریه بر مبنای دیدگاه او از عقلانی بودن خیر و شر است که شامل معیارهای عینی نمی‌باشد.

علاوه بر داعی و مانع، رازی حقیقت اراده را تأیید می‌کرد. هنگامی که انگیزه‌ای برای فعل خاصی در بنده پیدا می‌شود؛ او میل و شوقش را به آن که همان اراده یا تصمیم قاطع (اجماع جازم) او می‌باشد ایجاد می‌کند.[۶] علامه این تعریفهای یکنواخت برای توصیف اراده آدمی را احتمالاً بدون واسطه از رازی اقتباس کرده بود. رازی، مانند علامه، هنگامی که از اراده و داعی به عنوان یکی از دو مرجح فعل بحث می‌کرد آنها را باهم برابر می‌دانست.[۷]

رازی پس از بیان چگونگی صدور فعل از بنده مقصود اصلی‌اش آن بود که نشان دهد افعال بنده مخلوق خداوند است. با این بیان او رأی اشعریان را تأیید می‌کرد که معتقد بودند تنها خالق حوادث خداوند است. لذا بر مبنای این نظر بنده نمی‌تواند فاعل افعال خود باشد. رازی سخن را با این فرض آغاز کرد که قدرت بنده نمی‌تواند فاعل اثری باشد مگر اینکه

---

۱ ـ *معالم*، ۹۳؛ *مطالب*، ۳: ۱۰، ۵۵ به بعد، ۷۳؛ ۹: ۹.
۲ ـ رازی، *مطالب*، ۳: ۱ ـ ۱۰؛ حلی، *کشف المراد*، ۲۳۷.
۳ ـ نیز ر.ک: *مطالب*، ۳: ۱ ـ ۱۰.
۴ ـ همان، ۳: ۲۱، ۶۵ به بعد.
۵ ـ همان، ۹: ۳۹.
۶ ـ همان، ۳: ۱۷۵؛ ۹: ۴۰؛ نیز ر.ک: ژیماره، *نظریات فعل آدمی*، ۷ ـ ۱۴۶.
۷ ـ همان، ۱۴۶.

با داعیی همراه شود. رازی، که پایه بحث خود را بر این اصل فلسفی نهاده بود که هر ممکنی نیازمند به علتی غیر از خود می‌باشد و هر چیز ممکنی نهایتاً باید خداوند، واجب الوجود، مسبب آن باشد، مدعی بود که بشر که خود ممکن الوجود است نمی‌تواند فاعل دواعی خود باشد. مسبب این دواعی باید واجب الوجودی باشد که همان خداوند است. رازی می‌گوید:

اگر استطاعت هم برای انجام فعل و هم برای عدم انجام آن معتبر باشد، ترجیح یک جانب آن بر دیگری بستگی به مرجح یا عدم آن دارد. اگر بستگی به مرجح داشته باشد این مرجح یا از جانب خداوند است یا بنده و یا بدون مؤثر.

در مورد اول، در صورتی که داعی موجود باشد فعل واجب است و بدون آن غیر ممکن. اگر از جانب بنده باشد... ایجاد چنین داعیی نیازمند داعی دیگر است و این مستلزم تسلسل می‌باشد. اگر داعی بدون مؤثری موجود باشد... این بدان معناست که ممکن نیاز به مؤثر ندارد و این الزاماً به معنای انکار ذات خداوند است.[۱]

بنابر این دواعی آدمی را خداوند خلق می‌کند، بی واسطه یا با واسطه.[۲]

براساس این فرض، استنباط رازی این بود که بنده با وجود آنکه فاعل مختاری به نظر می‌رسد که بر حسب دواعی خود عمل می‌کند، در واقع در انجام تمام افعال خود مجبور است (المضطرّ فی صورة المختار)[۳] زیرا دواعی از خود او نشأت نمی‌گیرد. این استنباط با نظر علامه که در مورد بنده قائل به اختیار بود تعارض صریح داشت.

فخر رازی با بیان این نظر، دربارهٔ اعمال آدمی در اصل از نظر سنتی اشعریان دربارهٔ افعال آدمی عدول کرد.[۴] به احتمال زیاد او نظر اساسی ابوالحسین بصری درباره افعال آدمی را برگزید تا به عقیدهٔ معتزلیان در مورد اختیار بنده حمله کند. او معتقد بود که این نظریه که هرگاه داعی انجام فعلی با قدرت همراه گردد فعل باید الزاماً واقع شود مستلزم وجوب فعل است که با نظریهٔ اختیار معتزلیان قابل جمع نیست. فاعل هنگامی که انگیزه‌ای برای انجام فعل دارد یا باید عمل کند، یا با نبود داعی برای او غیر ممکن است که عمل کند.

---

۱ ـ *معالم*، ۹ ـ ۷۸؛ نیز ر.ک: *مطالب*، ۳: ۷۳.

۲ ـ همان، ۳: ۷۳؛ ۹: ۱۳، ۳ـ ۴۲، *تفسیر*، ج ۳ باب ۶: ۲۲۰؛ ج ۷، باب ۱۳: ۱۵، ۱۲۸، ۱۹۷، ج ۸، باب ۱۶: ۲۳.

۳ ـ مثلاً، همان، ج ۴، باب ۷: ۱۴۲؛ ج ۷، باب ۱۳: ۸۹.

۴ ـ ر.ک: ژیماره *نظریات فعل آدمی*، ۱۳۸ به بعد.

در این صورت اختیار هیچ مفهومی ندارد. به علاوه نظریهٔ ابوالحسین دربارهٔ کردار آدمی مؤید این عقیده است که تمامی اعمال انسان جبراً انجام می‌شود. رازی سخن را اینگونه به پایان می‌رساند:

> عجیب است که ابوالحسین مخالف پیروان خود در این خصوص بود که فعل شخصی که قابل ضدین است، یکی از آن دو را انجام می‌دهد و دیگری را که وابسته به مرجحی نیست، انجام نمی‌دهد. به علاوه او ادعا می‌کرد که این (یعنی فعل) وابسته به داعی است. علاوه بر این او مدعی بود که وقوع فعل پس از داعی واجب است. با قبول این دو قضیه، او بناچار باید بپذیرد که بنده فاعل فعل خود نمی‌باشد و عقیده ما نیز چنین است.[۱]

علامه که سعی می‌کند این استنتاج رازی را رد کند، بدرستی بیان می‌کند که همین نتیجه‌گیری را باید در مورد خداوند به کار برد. زیرا خداوند نیز هنگامی که داعیی برای انجام کاری دارد الزاماً عمل می‌کند پس او نیز باید مجبور به فعل باشد.[۲] اعتراض علامه بسیار شدید است. ژیماره بیان می‌کند[۳] که رازی در واقع با این اعتراض روبرو بود اما نتوانست جواب قانع کننده‌ای به آن بدهد.

نظریهٔ رازی دربارهٔ اعمال آدمی و استنباط او که بنده در تمام اعمالش مجبور است از او نشأت نمی‌گیرد. همین بحث را ابن‌سینا به میان آورد که آرای او شباهت شگفت‌انگیزی با نظر رازی داشت. به نظر او قدرت بنده فقط هنگامی می‌تواند بر فعل اثر کند که همراه با انگیزه یا اراده‌ای باشد که فعلی را بر فعل دیگر ترجیح می‌دهد.[۴] این‌انگیزه برای فعل از خود بنده ناشی نمی‌شود بلکه از خارج به او می‌رسد (وارد من الخارج). لذا آن باید نهایتاً از جانب خداوند تقدیر شده باشد (بالتقدیر من الله).[۵] ابن‌سینا همان استنباط رازی را داشت که بنده اگر چه ممکن است معتقد باشد که عاملی مختار است، در واقع او در تمام اعمالش مجبور است (المختار فی حکم المضطرّ).[۶]

---

۱ ـ جرجانی، ۱۱۱ (به نقل از *نهایة العقول* رازی)؛ نیز ر.ک: رازی، *اربعین*، ۲۲۷.
۲ ـ *مناهج*، ۹۶ پ.
۳ ـ ژیماره، *نظریات فعل آدمی*، ۱۴۹ به بعد.
۴ ـ ابن‌سینا، *تعلیقات*، ۲۰.
۵ ـ همان، ۲۰.
۶ ـ همان، ۵۰، ۵۱، ۵۳.

غزالی، از جمله پیشینیان اشعری رازی ، در بعضی از آثارش دربارهٔ اعمال آدمی چنین نظری را تأیید می‌کرد که سبب شد این جملهٔ «مجبور به اختیار» (مجبور علی الاختیار) را بیان کند.[۱]

---

۱ ـ آبراهاموف «نظریهٔ غزالی درباره علیت» ۷۵ ـ ۹۸ .

Abrahamov, B. " Al - Ghazálí's Theory of Causality. " *Studia Islamica* 67 (1988) : 75 - 98 .

فصل ۴

نبوّت

۱ ـ هدف رسالت

علاّمهٔ حلی براساس دیدگاه خود از عدل الهی، در مورد هدف رسالت انبیاء، از هر نظر با فخر رازی مخالف بود. علاّمه از این نظر از معتزلیان جانبداری می‌کرد که بنده از راه عقل به ارزشهای اخلاقی به‌طور اجمالی پی می‌برد. به علاوه بنده می‌داند که حتی اگر خداوند هم در آخرت بدکاران را به کیفر و نیکوکاران را به پاداش اعمالشان نرساند، ارتکاب کار زشت سزاوار تقبیح و انجام کار خیر شایستهٔ تحسین است. وانگهی علاوه بر اعمالی که ارزش اخلاقی آن از راه عقل برای آدمی معلوم می‌شود اعمالی وجود دارد که بنده را در انجام تکالیفش یاری می‌دهد یا او را از ارتکاب آن باز می‌دارد و بنده از راه عقل قادر به شناخت ارزش آن نیست. بنابر این خداوند برای آشکار کردن این موضوعات پیامبران را فرستاده است.[۱] در این مورد علامه پیرو نظر پیشینیان معتزلی خود بود.[۲] او می‌گوید:

فواید (رسالت پیامبران) دارای جنبه‌های مختلفی است. نخست، آنان (پیامبران) تذکّرهایی در مورد وجود کیفر و پاداش می‌آورند. زیرا عقل اشاره به پاداش و کیفر دارد اما بر وجود واقعی آن دلالت نمی‌کند. و بدون شک این تبشیر و انذار مشتمل بر فایده‌ای است برای استنکاف (مکلف) از گناه؛ دوّم، عقل می‌پذیرد که برخی از افعال ما ممکن است برای ما مفید باشد. (ممکن است) عقلاً داعیی باشد برای آنچه که ما مکلف

---

۱ ـ *تسلیک*، ۶۸ پ.

۲ ـ مانکدیم، ۵۶۴ به بعد؛ عبدالجبار مغنی، ۱/۶ : ۵ ـ ۶۴؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۴۹ پ ـ ر؛ شریف مرتضی، «مجموعه» ۶۴؛ شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۳ ـ ۱۵۲، همو، *تمهید*، ۳۱۳.

به انجام آن هستیم مانند روزه و نماز (خواندن)؛ و (می‌پذیرد) که بعضی از حالات ما ممکن است برای ما (مضر) باشد (مانند) شرب خمر، بنابر این برای ما نافع است که خداوند به زبان فردی از نوع خودمان ما را از منافع و مضرات آنها آگاه کند؛... چیزهایی هست، که بذاته خوب است و ما از حسن آن بی‌خبریم و چیزهایی هست که بد است و ما از ماهیت آن اطلاع نداریم. بنابر این الزاماً باید پیامبری باشد که اینها را به ما بشناساند.[۱]

رازی به پیروی از سنت اشعریان، تنها خداوند را شارع می‌داند. بنابر این هدف از وحی آگاه کردن بنده است از آنچه خداوند آن را خوب یا بد دانسته است.[۲]

علاوه بر هدف اصلی رسالت که کشف حقیقت است علامه وظیفه تأئید آنچه را که قبلاً از راه عقل شناخته شده بود، از جملهٔ منافع رسالت پیامبران می‌داند.او می‌گوید:

دانش عقلانی مانند (عقیده به) وحدت و علم به (صفات خداوند و) قدرت او از راه عقل حاصل می‌شود. در این مورد وحی تأکیدی برای آن است.[۳]

معتزلیان نخستین بر این رأی[۴] نبودند که ارسال نبی فقط برای تاکید امری است که قبلاً از راه عقل شناخته شده بود. ابوعلی این رسالت را نافع می‌دانست. سید مرتضی و شیخ طوسی نیز بر این عقیده بودند.[۵] ابوهاشم و پیروان او مخالف این رأی بودند. آنان معتقد بودند که رسالت انبیاء فقط در صورتی نافع است که شامل چیزی مکمل عقل باشد. در غیر این صورت عبث و بنابر این قبیح است.[۶]

علامه بنابر عقیده‌اش نسبت به عدل الهی معتقد بود که خداوند مکلف به فرستادن

---

۱ ـ *مناهج*، ۹۸ پ؛ نیز ر.ک: *منتهی الوصول*، ۱۰۱ پ؛ *نهج المسترشدین*، ۲۹۶.

۲ ـ *اربعین*، ۳۲۸.

۳ ـ *مناهج*، ۹۸ پ؛ نیز ر.ک: *منتهی الوصول*، ۱۰۱ پ؛ در مورد منافع بیشتر رسالت انبیاء ر.ک: *مناهج* ۹۷ پ.

۴ ـ جرجانی، ۱۸۲.

۵ ـ شریف مرتضی «مجموعه» ۶۴؛ شیخ طوسی، *تمهید*، ۳۱۳. شریف مرتضی و شیخ طوسی به علاوه روا می‌دانستند که چون پیامبری به مردم مطالبی مانند زبانها یا تفاوت بین داروهای مهلک و غذای مفید تعلیم دهد که آن را از راه عقل یا تجربه می‌تواند شناخت باز در آن فوایدی هست (حسان). ابوالقاسم بلخی نیز بر این رأی بود. ر.ک: قاسم بن احمد محلی، *تعلیق علی شرح الامام المشهور بمانکدیم الذی شرح به الاصول الخمسه لقاضی القضات عبدالجبار بن احمد* (نسخه خطی) آمبروزیانا، ورق ۱۹۲) ۱۷۴ ر.

۶ ـ عبدالجبار، *مغنی* ۱۵ : ۱ ـ ۲۰؛ جرجانی، ۱۸۲. در مورد این اختلاف رأی نیز ر.ک: ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۶۲ ر ـ پ. در این جا ابن‌ملاحمی از بیان نظر خودش در این موضع طفره می‌رود.

پیامبری است. خداوندی که تکلیفی بر دوش بشر نهاده باید هر گونه کمکی برای توانایی بر انجام تکلیف به او عطا کند. ارسال پیامبران از این مقوله یاری رساندن است. او می‌گوید:

در مورد وجوب بعثت معتزلیان با آن موافقند... دلیل ما این است که این (وجوب بعثت) شامل لطفی در مورد تکلیف عقلی و سمعی می‌باشد و بنابر آنچه پیشتر گفته شد لطف واجب است. *بنابر این بعثت انبیاء (بر خداوند) واجب است.*[۱]

معتزلیان به‌طور سنتی این بحث را به میان آورده‌اند.[۲] علاوه بر این علامه براساس نظریه‌اش در مورد افعال معتقد به وجوب رسالت بود. در صورتی که خداوند داعیی برای فعل نافعی داشته باشد آن را انجام می‌دهد. داعی خداوند علم اوست بر اینکه فعل خاصی نافع است و ضرری در بر ـد. چون رسالت انبیاء خیر محض است. خداوند الزاماً باید آن را انجام دهد. او می‌گوید:

به علاوه، هنگامی که قدرت و داعی تحقق یافت بعثت واجب می‌شود. اما داعی (وحی) واجد مصلحتی است و فاقد مفسده‌ای. اولی (منفعت) هدف است و دومی وجه مفسده محدود به ماست و هیچ یک از آنها در اینجا ثابت نیست.[۳]

علامه این دلیل دوم را، که خداوند هرگاه داعیی برای انجام فعلی داشته باشد الزاماً باید آن را انجام دهد از ابن‌ملاحمی گرفته است. شایان ذکر است خود ابن‌ملاحمی در بحث از تکلیف خداوند برای بعثت نبی به این اصل اشاره‌ای ندارد. او دلایل خود را تا حدی به بحث سنتی معتزلیان محدود می‌کرد.[۴]

رازی منکر تکلیف برای خداوند بود. او نظری مخالف فیلسوفان داشت که معتقد بودند خداوند به دلیل عنایتش مکلف به فرستادن پیامبر می‌باشد، او می‌گوید:

هنگامی که می‌گویید «چون بنده نیاز به شارع دارد وجود او واجب است» اگر منظور شما از وجوب، وجوب ذاتی است، این محال است. اگر منظور شما از آن، همانند گفتار معتزله، این است که آن بر خداوند واجب است، این (موافق) اصول مذهب شما نیست. اگر منظور شما این است که آن تکلیفی است برای خداوند زیرا آن علت فرمانی است

---

۱ ـ *مناهج*، ۹۸ پ؛ نیز ر.ک: *منتهی الوصول*، ۱۰۱ پ؛ *تسلیک* ۶۹ ر؛ *نهج المسترشدین* ۲۹۶.
۲ ـ مانکدیم ۵۶۴؛ عبدالجبار، مغنی، ۱۵: ۵۰ به بعد؛ ابن‌ملاحمی، *فائق* ۱۵۰ ر؛ شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۱۵۳؛ همو، *تمهید* ۳۱۳؛ میثم بحرانی، ۱۲۴.
۳ ـ *مناهج*، ۹۸ پ.
۴ ـ *فائق*، ۱۵۰ ر ـ ۱۵۱ ر.

که نوعی خیر است و خداوند مبدأ هر خیری است این نیز اشتباه است؛ زیرا اصلح الزاماً وجود ندارد. چون در این صورت همهٔ مردم فطرتاً باید نیکو خلق می‌شدند زیرا اصلح این است.[۱]

چون رازی از عقیده مرسوم اشعریان، که افعال خداوند را فقط بر حسب اراده‌اش می‌دانستند پیروی می‌کرد، از قرار معلوم با پیشینیان خود همرأی بود که می‌گفتند اگر خداوند چنین اراده‌ای نمی‌کرد کاملاً احتمال داشت که هیچ پیامبری نفرستد.[۲]

به علاوه این دو متکلم در اینکه آیا ارسال پیامبران نفعی برای بشر دارد یا خیر اختلاف نظر داشتند. علامه رأی معتزلیان را می‌پسندید که خداوند بنده را آفرید و برای مصلحت خود بنده او را مکلف ساخت. چون بنده فاعل افعال خود می‌باشد انتخاب انجام یا عدم انجام تکلیف با خود اوست. وحی لطفی است الهی که همهٔ مکلفان را به طور مساوی در بر می‌گیرد تا آنان را در ایفای این وظیفه یاری کند. پذیرفتن یا نپذیرفتن آن کاملاً به خود ایشان بستگی دارد.[۳]

با وجود آنکه رازی معتقد بود که رسالت پیامبران احسانی است از جانب خداوند،[۴] این موضوع را که خداوند برای مصلحت بنده کار می‌کند مطلقاً رد می‌کرد. علاوه بر این خداوند با ارادهٔ خود مقدر می‌کند که چه کسی را در آخرت کیفر جهنم و چه کسی را پاداش بهشت دهد. بنده تأثیری بر سر نوشت احتمالی خود ندارد زیرا او فاعل افعال خود نمی‌باشد. بر پایهٔ این عقیده به جبر، رازی استنباط می‌کرد که رسالت لطفی است فقط برای مؤمنی که خداوند می‌خواهد او را به ایمان و تقوا راهنمایی کند. او می‌گوید:

مشاهده می‌شود که دو نفر در یک مجلس دعوت پیامبر را با بیانی واحد می‌شنوند. این سخن سبب هدایت و میل و اشتیاق [به ایمان واقعی] در یکی و افزایش تجاسر و ظن و اِعراض در دیگری می‌شود. و نباید گفت که این اعراض و آن اشتیاق به اختیار مکلف است، بلکه این یک انکار اختیاری است از آنچه درک شده است. زیرا شخصی که

---

۱ ـ فخرالدین رازی، *شرح الاشارات* (قاهره ۱۳۲۵ هـ)، ۲ : ۸ ـ ۱۰۷. با وجود این رازی در کتاب فلسفی متقدم خود، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات* (حیدرآباد : دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۴۳ هـ)، می‌گوید که خداوند از نظر عنایتش مکلف به فرستادن پیامبر می‌باشد.

۲ ـ در مورد این نظریه اشعری ر.ک: ابن‌فورک ، ۵ ـ ۱۷۴ .

۳ ـ *مناهج* ، ۹۷ پ .

۴ ـ *تفسیر*، ج ۵، باب ۹ : ۸۰ .

اصرار بر اعراض دارد قلباً خود را ناچار (مضطر) از این اعراض می‌یابد، و کسی که اصرار بر اشتیاق دارد قلباً خود را ناگزیر از این اشتیاق می‌بیند. وقتی که اعراض ظاهر شود، الزاماً طغیان و مخالفت را به دنبال دارد. اگر اشتیاق ظاهر شود، الزاماً همراه با اطاعت است. بنابر این ما این حقیقت را می‌دانیم که شنیدن کلام در یکی سبب اشتیاق می‌شود که موجب اطاعت و عبودیت است و در دیگری سبب اعراض که مستوجب طغیان و نافرمانی است، بنابر قضاو قدر الهی است (بقضاء الله و قدره).[۱]

این نظریه معرّف عقیدهٔ اشعریان از هدف رسالت است.[۲] ابن‌میمون به درستی دریافت که بنابر عقیده اشعریان وحی در اصل بی‌فایده است. کسانی که خداوند سرنوشت آنان را بهشت مقدر کرده به آنجا خواهند رفت. بدون توجه به اینکه خداوند پیامبری بفرستد یا نفرستد. آنان که مقدر شده است که به عذاب ابدی گرفتار شوند نیازی به وحی ندارند زیرا توانایی عمل به شریعتی که برای ایشان وضع شده ندارند.[۳]

۲ ـ عصمت انبیاء

رازی و علاّمه توافق داشتند که پیامبر باید معصوم باشد. اما در باره دامنهٔ این عصمت همرأی نبودند. علامه تصریح می‌کرد که پیامبران چه قبل از بعثت و چه بعد از بعثت نباید مرتکب گناهان کبیره یا صغیره شوند. او می‌گوید:

افعال پیامبران چهار گونه است. (نوع) اول اعتقاد دینی؛ دوّم اعمال مذهبیشان؛ سوّم رساندن پیام و تشریع قوانین؛ چهارم افعالی که امور دنیوی موقوف بر آن است. اما در مورد اول خردمندان متفقند که خطای در آن [برای آنان] غیر ممکن است... در مورد

---

۱ ـ تفسیر، ج ۱۵، باب ۳۰: ۶ ـ ۱۳۵.

۲ ـ برای مثال ر.ک: ابن فورک (۱۷۵): «و او [اشعری] می‌گفت مصلحت بعثت برای بنده است. (خداوند) از راه [بعثت] مصلحت بنده‌ای را می‌خواهد که او می‌داند پیام بعثت را می‌پذیرد. در مورد کسی که او می‌داند پیام بعثت نمی‌پذیرد از این راه (بعثت) او طالب هلاک و فساد اوست... بنابر این آنچه را که او در موقع آفریدن آنها می‌خواست، تا آنجا که به خیر و شر، عبادت و معصیت، سعادت و شقاوت مربوط است، بر حسب آنچه او می‌داند که آنها خواهند بود انجام می‌شود.»

۳ ـ موسی بن میمون نقل می‌کند (*دلالة الحائرین*، ترجمه با مقدمه و یادداشتها از س.پینز، شیکاگو، چاپ دانشگاه شیکاگو، ۱۹۶۳، ۴۶۷): «نتیجه این نظر الزاماً آن است که آنچه شرع وضع می‌کند کاملاً بی فایده است؛ بنابر این بنده‌ای که برای مصلحت او شرایعی وضع شده هیچ قدرتی برای انجام کاری، چه برای آنچه به او دستور انجام آن را داده‌اند و چه کاری که او را از آن باز داشته‌اند، ندارد.»

دوّم آراء مختلف است. بعضی جایز می‌دانستند که آنان مرتکب گناه کبیره بشوند در حالی که گروهی دیگر این را روا نمی‌دانستند، اما صغیره را جایز می‌شمردند. امامیه انکار می‌کردند (که پیامبران مرتکب گناه) از هر نوع عمداً یا سهواً قبل و بعد از بعثت بشوند. در مورد سوم همهٔ فرقه‌ها متفقند که امکان خطا عمداً و سهواً وجود ندارد. در مورد چهارم اغلب فرقه‌ها خطای سهوی از طرف آنان را جایز می‌دانند. امامیه این را انکار می‌کنند و درست همین است.[۱]

علاّمه نظر خود را نظر مورد اتفاق امامیه معرفی کند ولی اولین متکلم شیعه‌ای که چنین رای قاطعی داشت سیدمرتضی بود.[۲] رأی این دو با نظر معتزلیان که روا می‌دانستند پیامبران مرتکب گناه صغیره شوند اختلاف داشت.[۳] به طوری که سیدمرتضی نقل کرده[۴] موضع معتزلیان براساس احباط متقابل بود.[۵] عذابی که برای گناهان صغیره تعیین شده با حمد و تسبیحی که بر آن برتری یابد آمرزیده می‌شود. بنابر این ارتکاب گناه صغیره از منزلت آنان نمی‌کاهد. چون علامه و سیدمرتضی احباط متقابل را ردّ می‌کردند روا نمی‌دانستند که پیامبران مرتکب گناه صغیره شوند زیرا در آن صورت مستوجب سرزنش و عذاب می‌بودند.

رازی معتقد بود که پیامبران در ایمان خود معصوم هستند؛ ایشان در تبلیغ پیام الهی و در قضاوت در امور شرعی از هر گونه خطای عمدی یا سهوی مبرایند.[۶] او می‌گوید که قاطبهٔ اشعریان این را می‌پذیرند.[۷] اما چنین به نظر می‌رسد که این بیان صحیح نباشد. باقلانی روا

---

۱ ـ *معارج*، ۱۲۴ پ؛ نیز ر.ک: *مناهج*، ۹۹ پ؛ *منتهی الوصول*، ۱۰۲ ـ پ؛ *تسلیک* ۶۹ پ ـ ۷۰ ر؛ *نهج المسترشدین*، ۳۰۳.

۲ ـ هشام بن حکم (ف ۱۷۹) معتقد بود که پیامبران، بر عکس امامان، معصوم از گناه اشتباه و یا غفلت نیستند (اشعری، *مقالات*، ۴۸) هر چند ابن‌بابویه معتقد بود که پیامبران از گناهان کبیره و صغیره و از دنس مبرا هستند. او روا می‌دانست که در نماز نافله دچار آشفتگی حواس شوند (ر.ک: مکدرموت ۸ ـ ۳۵۶) شیخ مفید این را رد می‌کرد اما روا می‌دانست که پیامبران بجز حضرت محمدﷺ مرتکب صغیره‌ای شوند که از اعتبار آنان نمی‌کاهد (همان ۱ ـ ۱۰۰).

۳ ـ اشعری، *مقالات*، ۲۲۶؛ مانکدیم، ۵۷۵ به بعد؛ ابن‌ملاحمی *فائق*، ۱۵۱ ر؛ نیز ر.ک: مکدرموت ۹۹.

۴ ـ شریف مرتضی، *تنزیه الانبیاء* (به اهتمام محمد صادق کاتبی، نجف، حیدریه، ۱۹۶۱)، ۳۴؛ نیز مکدرموت ۶ ـ ۳۸۵.

۵ ـ در مورد این اصل بعداً می‌بینیم.

۶ ـ *اربعین*، ۳۲۹؛ *تفسیر*، ج ۹، باب ۱۷: ۱ ـ ۲۰۰.

۷ ـ *اربعین*، ۳۲۹.

می‌دانست که پیامبران در تبلیغ پیام الهی به بندگان از روی سهو یا غفلت مرتکب خطا شوند.[۱] هنگامی که رازی تأیید می‌کرد که آنان ممکن است مرتکب گناهان صغیره یا پیش از بعثت مرتکب گناه کبیره شوند،[۲] با پیشینیان اشعری خود همرأی بود.[۳]

علاوه بر این علامه در استنباطش از عصمت با رازی اختلاف داشت.

رازی معتقد بود که پیامبر وقتی معصوم می‌شود که خداوند داعی اطاعت و پرهیز از معصیت را در او آفریده باشد. در نتیجه پیامبر الزاماً بر مبنای این داعی مرجّح عمل می‌کند.[۴] از این رو بنابر استنباط رازی از اعمال بنده، پیامبر مجبور به اطاعت است نه مجبور به ارتکاب گناه.[۵] علامه، متقابلاً، عصمت را لطف از جانب خداوند می‌دانست که به علت آن انبیاء داعیی برای عدم ارتکاب معصیت دارند. در هر صورت این خود پیامبر است که داعی عدم ارتکاب معصیت را به وجود می‌آورد. بنابر این اجتناب از معاصی خصلت ذاتی پیامبر است نه اجبار از جانب خداوند. علامه این اصل را بیان می‌کند و سه احتمال را برای پرهیز پیامبر از ارتکاب معصیت نقل می‌کند:

> عصمت کیفیتی نفسانی است که (صاحب خود را) وادار به التزام به عبادت و پرهیز از ارتکاب معصیت می‌کند هر چند او قدرت بر ضد این امر را دارد و هر چند امکان افعال مخالف آن برای او وجود دارد. روانیست که پیامبر مجبور به انجام طاعت و ترک معصیت باشد. در غیر این صورت استحقاق او برای پاداش و کیفر منتفی می‌شود و ما الزاماً باید از نظر مهنأبن سنان ـ خداوند زندگانی او را درازکناد ـ پیروی کنیم که در سؤالش متذکر شده بود که هر یک از ما شایسته پاداشی بیش از اجر پیامبر هستیم و این به اتفاق آرا غلط است.

بدون شک پیامبر از نظر قدرت و مکنت با مردم عادی برابر است اما ممکن است

---

۱ ـ جرجانی ۲۱۸؛ ابن موسی الیحصوبی الاندلسی القاضی عیاض، *کتاب الشفاء بتعریف حقوق المصطفی* (به اهتمام محمد امین علی و دیگران دمشق، ۱۹۷۲)، ۲: ۲۸۶.

۲ ـ رازی، *اربعین*، ۳۳۰؛ *تفسیر*، ج۲۰، باب ۳: ۸؛ *عصمت الانبیاء* (همز: الاسلامیه ۱۹۶۹)، ۳.

۳ ـ مثلاً، عبدالقاهر بن طاهر بغدادی، *اصول الدین* (بیروت: دارالافاق الجدیده ۱۴۰۱)، ۸ ـ ۱۶۷؛ ابواسحاق اسفراینی که به مفهوم وسیعتری از عصمت معتقد بود استثناست. ر.ک: و مادلونگ، «اسفراینی» *دایرة المعارف اسلام* ۴: ۱۰۸.

۴ ـ *تفسیر*، ج ۱۱، باب ۲۱: ۲۳.

۵ ـ ابن فورک، ۱۰۹، ۳ ـ ۱۲۲؛ اشعری «رساله» ۱۰۰؛ جرجانی، ۲۳۶؛ بغدادی، *اصول الدین*، ۱۶۹.

خداوند امکاناتی از راه لطف به او عطا کند که او را بر دیگرانی که این امکانات را از راه تکلیف به دست می‌آورند برتری بخشد. این امکانات تفضّلی است از جانب خداوند نه تکلیفی بر او و لازم نیست که دیگران را در این (تفضل) با پیامبر شریک کند. ممکن است دلیل تخصیص این لطف علم خداوند باشد به اینکه محل (یعنی پیامبر) آن را می‌پذیرد در صورتی که دیگران آن را نمی‌پذیرند. یا آن (یعنی معصومیت) می‌تواند از جانب خودشان باشد از آن جهت که آنان گرد معصیت نمی‌گردند با وجود آنکه قدرت انجام آن را دارند. پیامبران به علت فزونی دانش و فرو رفتن در بحر تفکر و تعقل و پایداری در عبادت ممکن نیست، چون مردم عادی، مرتکب معصیتی شوند.[۱]

نظر علامه موافق نظر معتزلیان بود که معتقد بودند پیامبر از ارتکاب گناه اجتناب می‌کند. نه آن گونه که اشعریان معتقد بودند که از گناه بازداشته می‌شود.[۲]

علامه عصمت پیامبران را بر اساس عدالت خداوند اثبات می‌کرد.رسالت پیامبران لطفی است از جانب خداوند نسبت به آدمیان که ذات او مکلف به انجام آن است و در جهت مصلحت بنده است. در صورتی که بنده، پیامبر و گفتار او را به عنوان دستورات الهی بپذیرد می‌تواند اثر مطلوب داشته باشد. اگر پیامبران مرتکب گناه شوند، بنده به گفتار آنان اعتماد نمی‌کند. این مغایر با هدف خداوند است و اجازهٔ انجام چنین کاری از جانب خداوند قبیح است، و این غیر ممکن است، او می‌گوید:

دلیل امامیه این است که اگر خداوند پیامبری بفرستد که معصوم نباشد، نقض غرض خواهد بود. تالی باطل است و مقدم هم مانند آن. تبیین این جملهٔ شرطی این است که هدف بعثت کسب ثواب است با امتثال دستورات آنان (پیامبران). این در صورتی انجام می‌شود که بنده به گفتار و کردار آنان اعتماد داشته باشد و این فقط بعد از علم به اینکه از آنان گناهی سر نمی‌زند امکان پذیراست. به علاوه اگر پیامبر معصوم نباشد ممکن است به چیزی امر کند که به آن فرمان نیافته یا ممکن است (از بیان) بابهایی از شرع خودداری ورزد.[۳]

---

۱ ـ *اجوبة*، ۷۴.

۲ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۳ : ۱۷ : شریف مرتضی، *امالی المرتضی* به اهتمام م. ابوالفضل ابراهیم، قاهره : عیسی حلبی، ۱۹۵۴)، ۲ : ۳۴۷.

۳ ـ *مناهج*، ۱۰۰ ر؛ نیز ر.ک: *معارج* ۱۲۴ پ؛ *نهج المسترشدین*، ۳۰۰.

معتزلیان نیز به طور سنتی چنین استدلالهایی می‌کردند.[۱]

علاوه بر این علامه برای تأیید عقاید خود دلایلی می‌آورد که بر اساس بینش معتزلی او از مفهوم عدالت نبود، معتزلیان هیچ یک از این دلایل را به کار نمی‌بردند. او می‌گوید:

اگر آنان مرتکب گناهی شوند، مقام آنان از افراد معمولی پایین‌تر خواهد آمد، زیرا از آن جهت که معرفت ایشان به خداوند کاملتر است، مجازاتشان هم شدیدتر خواهد بود، تالی به اجماع باطل است و مقدم هم مانند آن. به علاوه اگر آنان قرار بود مرتکب معصیتی شوند دیگر شهادت آنان مورد قبول (خداوند) نبود و به بیان خود او «هرگاه فاسقی برای شما خبری آورد تحقیق کنید» (حجرات /۶). به‌علاوه (بر مردم) واجب بود که آنان را از گناه باز دارند و در نتیجه منعی برای آزار ایشان وجود نداشت (اشاره به احزاب / ۵۷). و واجب بود که از آنان پیروی نکنند. تالی باطل است و مقدم هم مانند آن.[۲]

فخر رازی برای تأیید نظرش دربارهٔ عصمت انبیاء پانزده دلیل می‌آورد. این دلایل شامل دلایلی مطلقاً عقلی و دلایلی از قرآن و حدیث و اجماع می‌شود.[۳] با آوردن دلایل عقلی، رازی با پیشینیان خود اختلاف پیدا کرد. زیرا آنان برای اثبات این مطلب که عصمت موضوعی فراتر از رساندن وحی است فقط از دلایل نقلی[۴] یا اجماع[۵] بهره می‌گرفتند.

رازی از نظر عقلی معتقد بود اگر پیامبری مرتکب گناه شود بنده ممکن است از او

---

۱ ـ مانکدیم، ۵۷۳ ـ ۵۷۴؛ عبدالجبار، مغنی، ۱۵: ۳۰۰، ۳۰۳، ۳۰۴ ـ ۳۱۲؛ شریف مرتضی، تنزیه، ۶ به بعد، شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۱۶۱؛ میثم بحرانی، ۱۲۵ ـ ۱۲۶. نیز ر.ک: آندره، شخصیت محمد ﷺ در *تعلیم و اعتقادات امتش*، ۱۳۹ به بعد.

Andrae,T. *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.* Archives d'études orientales, Vol. 16. Stockholm: Norstedt, 1918.

۲ ـ مناهج، ۱۰۰ ر، نیز ر.ک: *منتهی الوصول*، ۱۰۲ پ.

۳ ـ رازی، عصمت، ۳ ـ ۷، *اربعین* ۳۳۰ ـ ۳۳۴، *تفسیر* ج ۲، باب ۳: ۸ ـ ۱۰ که تمام پانزده دلیل ذکر شده است. نیز ر.ک: گلدتسیهر، «دربارهٔ اندیشه‌های کلامی فخرالدین رازی»: ۲۳۸ به بعد.

Goldziher, I. " Aus der Theologie des Fachr al - dín al - Rází. " *Der Islam* 3 (1912).

۴ ـ مانند باقلانی، نیز ر.ک: جرجانی ۲۱۹؛ نیز ر.ک: جرجانی، ۲۲۰ به بعد که دلایل رازی را نقل و از آن انتقاد می‌کند (همان ۳ ـ ۲۲۲).

۵ ـ بغدادی، *اصول الدین*، ۸ ـ ۱۶۷، اما چنین اجماعی در بین اشعریان نبود. ر.ک: مادلونگ، «عصمت» *دائرة المعارف اسلام*، ۴: ۱۸۳.

پیروی کند یا پیروی نکند که در هر دو صورت ناپذیرفتنی است.[۱] به علاوه او معتقد بود که چون پیامبران مقام برتری نزد خداوند دارند و نسبت به دیگران از نعمت بیشتری از جانب او برخوردارند، کیفری که برای ارتکاب گناه برایشان در نظر گرفته می‌شود شدیدتر از کیفر افراد معمولی است.[۲] رازی نیز مدعی بود که اگر پیامبران مرتکب گناهی شوند شهادت آنان دیگر در نزد خداوند پذیرفته نیست و با قرآن (حجرات / ۶) نیز مغایر است که مردم را از قبول شهادت فاسق بر حذر می‌دارد.[۳] او معتقد بود که اگر پیامبر دروغ بگوید بنابر دستور قرآن به امر به معروف و نهی از منکر، بر مردم لازم است که آنان را ملامت کنند و این مخالف قرآن (احزاب / ۵۷) می‌باشد که مردم را از ایذاء پیامبران نهی می‌کند.[۴]

با توجه به شباهت موجود بین این دلایل و استدلالهای غیر نقلی که علامه از آنها بهره‌گرفته است احتمال زیادی می‌رود که او آنها را از رازی گرفته باشد.

۳ـ دلایل نبوت حضرت محمد ﷺ

در مورد اثبات نبوت حضرت محمد ﷺ علامه به معجزاتی که خداوند برای اثبات گفتار او آفرید اشاره می‌کند. در این مورد او با معتزلیان و اشعریان نخستین همرأی بود.[۵] از این معجزات قرآن از همه مهمتر بود. او می‌گوید:

> بحث چهارم، در اثبات نبوت حضرت محمدﷺ که اثبات آن به چند وجه است: او ادعای نبوت کرد و در نتیجه معجزه‌ای به دست او ظاهر شد هر کس که چنین باشد بی‌گمان پیامبر است. امّا در مورد ادعای نبوتش، از راه تواتر می‌توان آن را شناخت. و در مورد ظهور معجزه وجوه متعددی دارد. اول، قرآن از او ظاهر شد و این یک معجزه است. صغرای این قضیه تواتر آن است و کبرای آن به مبارزه طلبیدن اعراب برای آوردن چیزی نظیر آن که آنان به رغم مهارتشان در سخنوری نتوانستند مثل آن را

۱ـ مانند *اربعین*، ۳۳۱.
۲ـ مانند همان، ۳۳۰.
۳ـ مانند همان، ۳۳۱.
۴ـ مانند همان.
۵ـ مانند شریف مرتضی «مجموعه» ۶۴ به بعد؛ میثم بحرانی، ۱۲۷؛ ابوسعد بن ابی سعید متولی «المغنی فی اصول الدین علی طریقة ابی الحسن الاشعری»، (به اهتمام ماری برنان، *ذیل سالنامه اسلام شناسی*، ش ۷، قاهره، مؤسسه فرانسوی باستان شناسی شرقی ۱۹۸۶)، ۵۰.

بیاورند... دوّم ، او از امور غیبی خبر داد که به تواتر و از آیات قرآنی که به آن اشاره دارد معلوم است... و این مسلماً یک معجزه است. سوم معجزاتی که کلیات آن به تواتر از او نقل شده است ولی از جزئیات آن چیزی نقل شده است. مانند شکافته شدن ماه (انشقاق قمر)، سیر کردن مردم بسیار با غذایی اندک و جاری کردن آب از بین انگشتانش و معجزاتی دیگر از این قبیل.[۱]

علامه تصریح می‌کند که معجزه‌ای که صحت ادعای نبوت را تأیید می‌کند باید در جهت ادعای او و هماهنگ با آن باشد. منظور او از این گفته آن است که مدعی از خداوند معجزه‌ای خاص برای تأیید مدعایش درخواست می‌کند. اگر آن معجزه رخ دهد ادعای او تأیید می‌شود اما اگر خداوند معجزه‌ای متفاوت بیافریند این معجزه نادرستی آن را ثابت می‌کند. معجزه را باید خداوند بیافریند و شامل نقض عادت او باشد.[۲] این شرایط مورد قبول معتزلیان و هم اشعریان بود.[۳] علاوه بر این بعضی معجزات مانند قرآن ممکن است همراه با به مبارزه طلبیدن مردم برای آوردن شبیه آن باشد (تحدّی)[۴] که آنان از آوردن

---

۱ ـ *مناهج* ، ۹۸ پ ـ ۹۹ ر . نیز ر.ک: *منتهی الوصول* ۱۰۱ پ ـ ۱۰۲ ر ؛ *معارج* ، ۱۲۳ پ ؛ *نهج المسترشدین* ، ۲ ـ ۳۱۱ ؛ *تسلیک* ، ۷۰ ر ـ پ .

۲ ـ *نهج المسترشدین* ، ۳۰۶ ؛ *منتهی الوصول* ، ۱۰۸ پ ـ ۱۰۹ ر .

۳ ـ مثلاً ر.ک: مانکدیم، ۵۶۹ به بعد؛ عبدالجبار مغنی ، ۱۵ : ۱۹۹؛ ابن‌ملاحمی، *فائق* ، ۱۵۳ ر به بعد؛ شریف مرتضی، «مجموعه» ۶۵ ؛ میثم بحرانی، ۱۲۷ به بعد؛ مانکدیم (۵۶۹) نقل می‌کنند که ابوالقاسم کعبی روا می‌دانست که معجزه بر دعوی بر آن مقدم باشد. در مورد مثالهایی برای این شرایط در آثار اشعری ، ر.ک: عبدالقاهر بن طاهر بغدادی ، *الفَرْق بین الفِرَق* (به اهتمام محی‌الدین عبدالحمید، قاهره : دارالتراث ، بی تا)، ۳۴۴ ؛همو، *اصول الدین* ۲ ـ ۱۷۱؛ ابوبکر محمد باقلانی، کتاب *البیان عن الفَرق بین المعجزات و الکرامات* (به اهتمام مک‌کارتی، منشورات جامعة الحکمة فی بغداد. سلسلة علم الکلام ش ۲ ، بیروت ، مکتبة شرقیه، ۱۹۵۸)، باب ۵۱ ـ ۵۶ ؛ جوینی، *ارشاد* ، ۳۰۷ به بعد؛ اسفراینی ۱۵۲ ؛ متولی ۵۰ ـ ۵۱ ؛ نیز ر.ک: گراملیش ، *معجزات و کرامت اولیاء الله*، ۲۳ ـ ۳۷

Gramlish, *Die Wunder der Freunde Gottes : Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders.* Freiburger Islamstudien, Vol.11. Wiesbaden: Steiner.

۴ ـ *مناهج* ۹۸ پ ـ ۹۹ ر؛ *تسلیک* ۷۰ ر ـ پ ؛ علامّه در *انوار* ش (۱۸۴) مدعی است که تحدی شرطی است که لازمه هر معجزه‌ای می‌باشد. با تحدّی می‌توان معجزه نبوی را از غیر نبوی بازشناخت. این شرط مورد تأیید معتزلیان که تحدی را محدود به قرآن می‌دانند نیست. اشعریان بر عکس، معمولاً تحدی را از شرایط لازمی می‌دانند که لازمه هر معجزه نبوی است. ر.ک: آنتز، *معجزهٔ نبوی*

Antes, P.,*Prophetenwunder in der As'ariya bis al - Gazâlî (Algazel).* Islamkundliche - Untersuchungen, vol.2. Freiburg : Klaus Schwarz, 1970.

گراملیش، معجزه ۹ ـ ۲۸ ؛ نیز متولی ۵۱). به نظر آنان تحدی در مورد معجزه نبوی آن را از معجزه

نظیر آن عاجزند و صحت أدعای نبوت تحقق می‌پذیرد:

هر که دارای چنین شرایطی باشد پیامبر است ، چون خلق معجزه از جانب خداوند در پی ادعای نبوت، با حقانیت نبی برابر است. زیرا اگر انسانی ادعا کند که فرستادهٔ پادشاهی است و بگوید، «پادشاها! اگر من در ادعای نمایندگی از طرف تو صادقم، عرف خود را نقض کن!» و آنگاه پادشاه این کار را انجام دهد. در صورتی که درخواست فرستاده و عمل پادشاه تکرار شود خردمندان صحت ادعای فرستاده را تأیید می‌کنند. همین امر در اینجا صادق است و خداوند هر که را راستگو بنمایاند، او راستگو است. و اگر او دروغگویی را صادق بنمایاند خود صادق نخواهد بود و خداوند مرتکب هیچ خطایی نمی‌شود. ظهور معجزه برای انسانی دروغگو، تشویق به قبح است و این خود قبیح است.[1]

نتیجه‌گیری علامه از این بحث برمبنای استنباط معتزلیان از عدالت است که براساس آن خداوند هرگز مرتکب قبح نمی‌شود. مقایسه‌ای که او بین پادشاه و فرستاده‌اش می‌کند، ظاهراً معتزلیان متقدم به آن اشاره‌ای نکرده بودند. به احتمال زیاد علامه آن را از اشعریان گرفته بود که معمولاً آن را به کار می‌بردند.[2]

علامه در *مناهج الیقین* و *منتهی الوصول* خود دلیل دیگری برای رسالت حضرت محمدﷺ می‌افزاید و متذکر می‌شود که او از نظر قوه علمیه و قوهٔ عملیه آن‌چنان برتریی داشت که خود دلیل روشنی بر صداقت او بود. او می‌گوید:

دوم ، استدلال به اخلاق و افعال او که دلالت بر صدق گفتارش دارد. کمالات نفسانی مربوط به هر دو وجه است: آنچه مربوط به خود شخص است و آنچه مربوط به کمال دیگران می‌شود. کامل مطلق کسی است که از هر دو جنبه کامل است و به دیگران کمال می‌بخشد. حضرت محمدﷺ از آغاز دوران بالندگی‌اش تا پایان آن خود را وقف کارهای خیر و مکارم اخلاق کرده بود؛ بعد از ظهور رسالتش او پیوسته ملازم عبادت پروردگارش بود و در حالی که خود را وقف او کرده بود متوجه او بود و ترک دنیا کرده

غیرنبوی متمایز می‌سازد. (ر.ک: بغدادی، *فرق* ، ۳۴۴ ؛ نیز گراملیش ، *معجزه* ، ۴۱ به بعد). احتمالاً با تأثیرپذیری از اشعریان این شرط که تحدّی باید با معجزه نبوی همراه باشد بعداً مورد تأیید متکلمان امامیه قرار گرفت (ر.ک: مثلاً مقداد ۳۰۷.)

۱ ـ *معارج* ۱۲۳ پ ؛ نیز ر.ک: *مناهج* ، ۹۹ ر؛ *تسلیک* ، ۷۰ ر.

۲ ـ مثلاً جوینی، *ارشاد*، ۳۱۳ ؛ جرجانی، ۱۸۱، نیز ر.ک: آنتز، ۳۶ یادداشت ۴، ۸۰، ۹۵.

بود مردم را به آن می‌خواند... این است مبنای کمال او در قوهٔ عملیه و به کمال رساندن دیگران در آن. در مورد قوهٔ علمیهٔ او. شکی نیست که در زمان ظهور پیامبر اعراب با خودشان و با مذاهب دیگر در جنگ بودند. بعضی از مردم بتان و بعضی دیگر ستارگان را می‌پرستیدند (و بعضی نیز معتقد به) دیگر مذاهب دروغین بودند. (پیامبر) در بین این مردم به ترویج علوم الهی و پرسشهایی علمی از جمله (مطالبی دربارهٔ) خداوند، انکار تشبیه و تجسیم، عدل و دیگر مسایل مربوط به امانت و حقیقت پرداخت و آنچه را که از نظر آنان مبهم بود برایشان بیان کرد. او مردم را به تفکّر و مجاهده در راه حقیقت فرمان می‌داد. این نهایت کمال قوهٔ علمیه و دیگر کمالات اوست.[۱]

تقریباً محرز است که علامه این نظر اخیر را از رازی اقتباس کرده است. رازی نیز معتقد بود که مردم سه گروهند. نخست، مردم عادی که از نظر قوای علمی و عملی ناقصند؛ دوم آنان که در هر دو قوه کاملند اما نمی‌توانند دیگران را به این وادی هدایت کنند. اینان اولیایند. گروه سوم، کسانی هستند که در هر دو قوه کاملند و قادرند نواقص را کامل کنند (مکمل). اینان پیامبرانند.[۲] رازی مانند علامه، معتقد بود که مردم می‌توانند با تأمل در خصوصیات بسیار عالی پیامبر دربارهٔ صحت گفتار او قضاوت کنند.[۳] اما چون علامه این دلیل را نیز دلیلی نقلی می‌دانست از عقیدهٔ رازی که در کتابهای بعدیش مانند *مطالب العالیه* و *معالم اصول الدین* و تفسیر این دلیل را برتر از دلایل نقلی از راه معجزه می‌دانست، پیروی نکرد. رازی معتقد است:

کسانی که نبوت را تصدیق می‌کنند دو گروهند: یکی از این دو گروه کسانی هستند که می‌گویند ظهور معجزه بردست پیامبر صحت ادعای او را اثبات می‌کند... این ادّعا «طریق اول» است و بیشتر مردم از مذاهب مختلف از آن تبعیت می کنند. عقیدهٔ دوم اینکه ما می‌گوییم ابتدا (باید) بدانیم که نظر (صحیح) در اعتقادات چیست و نظر درست دربارهٔ افعال کدام است؟ اگر او در بازگرداندن مردم از باطل به حق اثری بسزا دارد، می‌فهمیم که او پیامبری راستگو است و باید از او پیروی کرد. این طریق به عقل

---

۱ ـ *مناهج*، ۹۹ ر؛ نیز ر.ک: *منتهی الوصول*، ۱۰۲ ر.
۲ ـ *تفسیر*، ج ۹ باب ۱۷: ۱۲۰؛ *مطالب*، ۸: ۱۰۴؛ *معالم*، ۹۳.
۳ ـ *تفسیر*، ج ۵؛ باب ۹: ۲ ـ ۸۱؛ ج ۹، باب ۱۷: ۱۲۰؛ *معالم*، ۵ ـ ۹۴؛ *مطالب* ۸: ۱۰۳.

نزدیکتر است و شک در آن نادر است.[۱]

رازی مدعی بود که جاحظ و غزالی در منقذش به خُلق پیامبر به عنوان معیاری صحیح برای صدق گفتار او اشاره کرده‌اند.[۲] در مورد غزالی این مطلب از کتاب *منقذ من الضلال* او تأیید می‌شود که مدعی است معجزات معیاری نامتیقّن برای صحت پیامبری است.[۳] و درست‌تر آن است که با تأمّل در خلق و خوی و سیرهٔ پیامبر آن را محقق سازیم.[۴] غزالی نظر خود را در مقایسه با اهل فن اثبات می‌کند:

> اگر چیزی از علم طب و فقه بیاموزی و کتابهایشان را بخوانی ضرورتاً به حالات آنها پی خواهی برد. همان‌گونه اگر معنای نبوت را بفهمی و در قرآن و اخبار راجع به این موضوع نیک بیندیشی، به حقیقت نبوت دانا و آگاه خواهی شد و نبوت حضرت محمدﷺ را بالاترین درجات نبوت خواهی یافت.[۵]

رازی و به تبع او علامه در این فرض همرأی غزالی بودند که بنده پیش از وحی و بدون کمک خداوند به قدر کافي فهم و درایت دارد که خصلتهای فردی مدعیّ نبوت را مورد بررسی و سنجش قرار دهد و صداقت او را محقق سازد.

ابن‌ملاحمی از نظریه‌ای شبیه به رأی غزالی آگاه بود که آن را به «مردی (یا مردمی) مدعی فلسفه» (بعض المتفلسفه)[۶] نسبت می‌داد. او در ردّ این موضوع نواقص این رأی را متذکر می‌شد. پیروان این رأی بر این عقیده بودند که بنده باید شرایع نبوی را در موافقت با مصلحت عمومی بررسی کند.[۷] آنان این رویّه را در مقایسه با صنعتگری توجیه می‌کردند که در ادعای صنعتگری‌اش با بررسی حاصل کارش بهتر شناخته می‌شود.[۸] ابن‌ملاحمی

---

۱ ـ همان، ۸: ۱۰۳؛ نیز ر.ک: *معالم*، ۵ ـ ۹۴؛ *تفسیر*، ج ۹، باب ۱۷: ۱۲۱. رازی در *محصّل* (۲ ـ ۳۰۱) هنوز هم این دلیل را با دلائل نقلی برابر می‌داند. به علاوه او در این کتاب مانند کتابهای *مطالب*، *معالم* و *تفسیرش* به شرح و بسط این موضوع نپرداخته است.

۲ ـ *محصّل*، ۳۰۲.

۳ ـ ابوحامد محمد غزالی، *المنقذ من الضلال* (به اهتمام جمیل صلیبا و کامل عیاد. بیروت: دارالاندلس، ۱۴۰۱ / ۱۹۸۱). ۵۰ ـ ۱۴۷.

۴ ـ همان، ۱۴۸.

۵ ـ همان، ۹ ـ ۱۴۸.

۶ ـ *فائق*، ۱۵۳ پ، ۱۵۵ پ.

۷ ـ همان، ۱۵۳ پ.

۸ ـ همان، ۱۵۴ پ، ۱۵۵ ر.

این مقایسه را رد می‌کرد و متذکر می‌شد که بنده، پیش از وحی، به قدر کافی فهم از شرع ندارد که پیامبر را بررسی و سنجش کند.[۱] علاوه بر این آنان مدعی بودند که اگر کسی شرایع مدعی نبوی را به کار بست و متوجه شد که نفس او را تهذیب و تقوای او را افزون می‌کند، او حقانیت این پیامبر را به تجربه دریافته است.[۲] ابن‌ملاحمی مخالف این نظر بود که مردم مکلف نیستند از شرایع مدعی نبوتی پیروی کنند که حقانیت او هنوز بر آنان معلوم نشده است. بدون داشتن انگیزه‌ای برای کاربرد آن، آنان تحقیقی در این مورد نخواهند کرد و بنابر این به صداقت او پی نخواهند برد.[۳]

رازی و علامه هیچ کدام به این خرده‌گیریها نپرداختند.

۴ . اعجاز قرآن

علامه قرآن را معجزه اصلی پیامبر می‌دانست.[۴] این نظریه تقریباً وجه مشترك تمامی مذاهب کلامی بود.[۵] دلیل اعجاز قرآن ناتوانی مردمان بود از آوردن مثل آن، با وجود آنکه به این کار فراخوانده شده بودند.[۶] موضوع این بود که چرا آنان توان انجام این کار را ندارند.علامه معتقد بود که جنبهٔ اعجاز قرآن فصاحت بی‌نظیر آن است که بشر توان آوردن مثل آن را ندارد.[۷]

مسألهٔ اصلی مورد توجه او این بود که نظر مردمی را رد کند که معتقد بودند اعجاز قرآن به علت کیفیت ذاتی آن نیست بلکه خداوند است که مردم را از آوردن مثل آن بازمی‌دارد. این موضع به نظریهٔ بازداری (صرف) معروف است. علامه آرای مختلف پیروان این نظریه را به طور خلاصه بیان می‌کند:

---

۱ ـ همان ، ۱۵۵ ر .

۲ ـ همان ، ۱۵۵ ر ـ پ .

۳ ـ همان .

۴ ـ ر.ک: کتاب حاضر ، ص ۱۵۷.

۵ ـ تنها موارد استثنا عبّادبن سلیمان و هشام‌بن فوطی می‌باشند که اعجاز قرآن و دلیل بودن آن از طریق پیامبر و یا خداوند را رد می‌کنند؛ ر.ک: اشعری، *مقالات* ، ۶ ـ ۲۲۵ ؛ ابوبکر محمد باقلانی، *اعجاز القرآن* (به اهتمام احمد صقر، ذخائر العرب، شماره ۱۲، قاهره دارالمعارف، ۱۹۵۴)، ۹۹.

۶ ـ *مناهج* ، ۹۸ پ ـ ۹۹ ر ؛ *منتهی الوصول* ، ۱۰۱ و ـ ۱۰۲ ر؛ *تسلیک* ، ۷۰ ر ـ پ ؛ نیز ر.ک: مانکدیم ۵۸۶ به بعد. ابن‌ملاحمی ، *قائق* ، ۱۶۴ ر به بعد.

۷ ـ *مناهج*، ۹۹ پ ؛ نیز ر.ک: مقداد ۳۰۹.

کسانی که «صرف» را باور داشتند در بین خود اتفاق نظر نداشتند. بعضی بر این عقیده بودند که خداوند قدرت این امر (یعنی آوردن مانند قرآن) را از آنان گرفته است. عده‌ای می‌گفتند خداوند انگیزهٔ این امر را، با وجود سببی که موجب ایجاد آن می‌شد، از آنان گرفته. دیگران معتقد بودند که او دانشی را که به کمک آن بتوانند مثلی برای قرآن بیاورند از آنان گرفته است. و این عقیدهٔ سید مرتضی است.[۱]

نخستین نظریه، که خداوند قدرت آوردن همانندی برای قرآن را از بشر گرفت، منسوب به ابواسحاق نظّام (ف حدود ۲۲۱) می‌باشد.[۲] نظریهٔ دوّم، به طوری که خواهیم دید، به احتمال زیاد بیان رازی است. انتساب سومین نظریه به سید مرتضی از طرف علامه از دقت کافی برخوردار نیست، هر چند سید مرتضی اغلب از اصل «صرف» در برابر طرفداران اصل فصاحت[۳] دفاع می‌کرد، در بعضی از آثارش تأیید می‌کرد که اعجاز قرآن ممکن است

---

۱ ـ *مناهج*، ۹۹ پ؛ نیز ر.ک: *کشف المراد*، ۲۸۱.

۲ ـ مثلاً اشعری، *مقالات* ۲۲۵؛ نیز ر.ک: ر.س. مارتین، «رساله‌ای معتزلی در نبوت و معجزات که احتمالاً *باب علی النبوة* از *زیادات الشرح* ابورشید نیشابوری است.» (رسالهٔ دکتری دانشگاه نیویورک ۱۹۷۵)، ۳۷ (به نقل از ابورشید نیشابوری)، ج.بومان متذکر شده است (*اختلاف دربارهٔ قرآن و راه حلّ باقلانی*، آمستردام ۱۹۵۹، ۲۳) که بنابر نقل اشعری، خیاط و بغدادی، نظّام معتقد نبود که «صرف» از همانند قرآن آوردن یک معجزه می‌باشد. این امر را اول بار باقلانی به او نسبت داد. بر حسب روایات قدیمتر توجه اصلی او به این مطلب بود که چرا با وجود آنکه سبک قرآن قابل تقلید است همانندی برای آن وجود ندارد.

۳ ـ در *المسایل الرسیة الاولی* (نسخه خطی پرینستون یهودا ۲۷۵۱، ۱۴۰ ر ـ ۱۴۱ پ) شریف مرتضی از عقیده‌اش در مقابل یکی از پیروان نامشخص بهشمیه، که مارتین او را به صورتی نه چندان قطعی ابورشید نیشابوری یا عبدالجبار می‌داند (مارتین، ۹۱)، دفاع می‌کند. به علاوه ابورشید نیشابوری در *زیادات الشرح* خود علیه شریف مرتضی در باب مسأله اعجاز قرآن استدلال می‌کند و شریف مرتضی را از مدافعان پا بر جای نظریه «صرف» می‌داند. (برای بررسی این بحث نیز رک ۹۵ به بعد. بررسی مارتین براساس نسخهٔ خطی موزهٔ بریتانیا (ورق ۱ ـ ۶۹) می‌باشد که آن را بخشی از *زیادات الشرح* ابورشید نیشابوری می‌داند (همان ۷ به بعد). در مورد شرح این نسخه رک ا.س. تریتون، «بعضی آرای معتزله...»

Tritton, A.S. " Some Mu'tazilf Ideas about Religion." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 (1952) : 612 _ 622 .

: ۲۲ ـ ۶۱۲. و.مادلونگ معتقد است («ابورشید نیشابوری» *دانشنامه ایران* ۱/۱ : ۳۶۷) که به احتمال زیاد این *زیادات الشرح* از مؤلفی ناشناخته و متأخر است بر *زیادات الشرح* ابورشید.) شریف مرتضی در کتاب *جُمل العلم و العمل* (به اهتمام احمد حسینی، نجف : الآداب، ۱۳۸۷ هـ)، ۱ ـ ۴۰ علاوه بر این به کتاب دیگرش *کتاب الصرف* اشاره می‌کند. اما این کتاب از بین رفته است و از محتوای آن هیچ اطلاعی در دست نیست. عبدالعلیم («اعجاز القرآن» *فرهنگ اسلامی*، (۱۹۳۳)، ۲۲۷) بومان (۲۳)؛ حمصی «تاریخ فکرة إعجاز القرآن» مجله *دانشگاه عربی دمشق*، ۲۷ (۱۹۵۲)، ۶۹ به بعد و مارتین ۳۷۱ یادداشت ۲۵). براساس مدرکی از متنی در نسخه خطی آلوارت ۴۹۷۷ (۴ پ) که منسوب به شریف‌مرتضی است، بیشتر بر این

به علت فصاحت آن یا به علت «صرف» از آوردن همانندی برای آن باشد.[۱] به علاوه با وجود آنکه او طرفدار اصل «صرف» بود گاهی این نظر را داشت که خداوند بنده را از دانش لازم برای همانند قرآن آوردن باز می‌دارد. در صورتی که در جای دیگر از او نقل شده که به بیان دقیقتر خداوند بنده را از انگیزهٔ آوردن مثل آن بازمی‌دارد.[۲]

علامه اصل «صرف» را رد می‌کرد و استدلال او این بود که اگر خداوند بشر را از آوردن همانند قرآن باز دارد به جای قرآن باید این «صرف» را معجزه بدانیم.[۳] به علاوه :

> اگر این معجزه بازداری [صرف] باشد قرآن باید (از نظر فصاحت) در نهایت ضعف باشد زیرا بازداری از همانند گفتاری ضعیف آوردن معجزه‌ای بزرگتر است از بازداری از همانند گفتاری فصیح آوردن.[۴]

علاوه بر این او به این مطلب اشاره می‌کند که اگر اعراب از آوردن همانند قرآن بازداشته شدند باید در دوران قبل از اسلام چیزی شبیه به آن می‌آوردند. اما هیچ موردی نظیر آن شناخته نشده است.[۵]

استدلال علامه علیه این عقیده اصیل نبود بلکه مدافعان پیشین اصل فصاحت مانند معتزلیان بصره[۶] و باقلانی اشعری که نقش رهبری بحث اعجاز فصاحت قرآن را داشت قبلاً چنین دلایلی آورده بودند.[۷]

عقیده‌اند که شریف‌مرتضی طرفدار عقیدهٔ «صرف» بود. اما مکدرموت (۳۸۷ یادداشت ۲۵) نشان داده است که این متن را شریف مرتضی ننوشته است.

۱ ـ «مجموعه» ۶۸ ؛ نیز ر.ک: *جُمل*، ۴۱ (ترجمه در مکدرموت ۳۸۷ یادداشت ۳) که صرف را تنها تبیین او نمی‌داند.

۲ ـ شریف مرتضی، *مسائل* ۱۴۰ پ (به نقل مارتین ۲ ـ ۹۱)؛ در آنجا او بر این عقیده است که خداوند بنده را از دانش لازم برای همانند قرآن آوردن منصرف کرده است. بنابر نقل ابورشید نیشابوری شریف مرتضی بیشتر بر این عقیده بود که خداوند بشر را از انگیزه‌اش برای همانند قرآن آوردن منصرف کرده است؛ ر.ک: مارتین ۹۳ ؛ سیدمرتضی در «مجموعه» ۶۸۱) و در *جُمل* (۴۱) تعریف صرف را بیان نمی‌کند.

۳ ـ *مناهج* ، ۹۹ پ ؛ *منتهی الوصول*، ۱۰۲ ر .

۴ ـ *مناهج* ، ۹۹ پ ؛ نیز ر.ک: *منتهی الوصول* ، ۱۰۲ ر .

۵ ـ *مناهج* ، ۹۹ پ .

۶ ـ ر.ک: مارتین ، ۸۵ ؛ در مورد عبدالجبار علیه اصل صرف، ر.ک: مغنی، ۱۶ : ۳۲۲ ـ ۳۲۸.

۷ ـ فن گرونباوم، *سندی از قرن چهارم هجری راجع به نقد و ادبیات عربی*

Von Grunebaum, *G.E. A Tenth - Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism.* Chicago : The University of Chicago Press, 1950, XVIII.

بومان، مکرراً؛ نیزعبدالعلیم، ۲۲۴ به بعد؛ در مورد نظریات باقلانی در مخالفت با اصل «صرف» که علامه از

علامه با تأیید این نظر که فصاحت قرآن تنها بعد از اعجاز آن می‌باشد با خواجه‌نصیرالدین طوسی معاصر خود که همهٔ اصول مربوط به ماهیت اعجاز قرآن را می‌پذیرفت اختلاف نظر داشت.[۱]

رازی نیز در *نهایة الایجاز*[۲] و در بعضی موارد در *تفسیرش* اصل «صرف» را برای تأیید اصل فصاحت رد می‌کند.[۳] دلایلی را که او برای دفاع از نظریه‌اش علیه اصل «صرف» می‌آورد موافق دلایلی است که علامه آورده است.[۴] به علاوه او علیه این نظر دلیل می‌آورد که:

> فراموشی مهارتهای اکتسابی در مدتی کوتاه، دلالت بر زوال عقل دارد. اما معلوم شده که بعد از این تحدی هرگز عقل اعراب زایل نشده بود.[۵]

این دلیل ظاهراً به منظور مقابله با گفتاری است منسوب به نَظّام که خداوند برای بازداشتن بندگان از آوردن همانندی برای قرآن عقل آنان را زایل کرد.[۶]

اما رازی، در جایی دیگر، بر این عقیده است که فصاحت تنها جنبهٔ اعجاز قرآن نیست. او در تفسیرش سعی در اثبات این نظر را دارد که اِخبار قرآن دربارهٔ امور غیبی (غیوب) و مسائل دینی (امور الدینیه) جنبه‌هایی از اعجاز قرآن می‌باشد.[۷] در جایی دیگر از *تفسیرش*[۸] او تأیید می‌کند که به علت ماهیت ذاتی اعجاز یا به علت اینکه خداوند بندگان را از آوردن همانند آن باز می‌دارد ممکن است قرآن معجزه باشد.[۹]

عقیدهٔ «صرف» رازی براساس نظریهٔ افعال اوست. مردم هر چند قدرت و انگیزه‌هایی برای آوردن همانند قرآن را داشتند که در شرایط عادی مستوجب این فعل می‌شد ولی از

آن اقتباس کرد ر.ک: باقلانی، *اعجاز*، ۴۱ به بعد.

۱ ـ *تجرید*، ۲۸۱؛ *قواعد العقائد* ۴ ـ ۷۳.

۲ ـ فخرالدین رازی، *نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز* (به اهتمام بکری شیخ امین، بیروت ۱۹۸۵)، ۷۹ به بعد، ۸۲.

۳ ـ *تفسیر*، ج ۹، باب ۱۷: ۲۰۳.

۴ ـ *نهایة*، ۷۹ ـ ۸۰، *تفسیر*، ج ۹، باب ۱۷: ۲۰۳.

۵ ـ *نهایة*، ۸۰؛ همین استدلال را عبدالجبار به کار برده است؛ ر.ک: *مغنی* ۱۶: ۳۲۵.

۶ ـ ر.ک: جلال الدین سیوطی، *الاتقان فی علوم القرآن* (به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، المشهد الحسینی، ۱۳۸۷) ج ۲، باب ۴: ۶ ـ ۷.

۷ ـ *تفسیر*، ج ۹، باب ۱۷: ۱۰۰.

۸ ـ همان، ج ۱۱، باب ۲۱: ۵۵، نیز همان، ج ۱۴، باب ۲۸: ۲۵۹.

۹ ـ همان، ج ۱۱، باب ۲۱: ۵۵.

انجام آن باز داشته شدند. رازی می‌گوید:

در مورد شرح ماهیت اعجاز قرآن، مردم دو گونه نظر دارند.بعضی معتقدند که قرآن بذاته معجزه است. بعضی می‌گویند که آن بذاته معجزه نیست بلکه چون خداوند (مردم را) از انگیزهٔ مثل قرآن آوردن باز می‌دارد، هر قدر این انگیزه‌ها قوی باشد، این باز داشتن، خود معجزه است. رأی ما در این مورد این است که بگوییم قرآن یا بذاته معجزه است یا نیست؛ در مورد اول آنچه ما در صدد تحصیل آن هستیم حاصل شده است. اگر (قرآن بذاته) معجزه نباشد و (مردم) قدرت مثل قرآن آوردن را داشته و آن را ترک کرده‌اند و چیزی برای انصراف و بازداشتن آنها وجود نداشته است. الزاماً همانند آوردن به تبع آن انجام می‌شد. این حقیقت که به رغم مسایل مذکور این مثل آوردن انجام نشده، خرق عادت است و این خود معجزه است.[1]

۵ . معجزه‌های غیر نبوی

علامه و رازی هر یک بنابر سنن مذهبی خود معتقد بودند که معجزه‌ها را خداوند ویژه پیامبران نیافریده است بلکه غیر پیامبران را نیز شامل می‌شود. وجود کراماتی برای اولیاء مسألهٔ مورد بحث بین مذاهب مختلف و حتی بین پیروان یک مذهب بود. علامه خلاصه‌ای از نظریات مختلف را نقل می‌کند و برای تأیید نظر خود دلایلی می‌آورد:

در کرامات اولیاء، جمهور معتزلیان بجز ابوالحسین بصری آن را رد می‌کنند و جمهور اشعریان بجز ابواسحاق (اسفراینی) آن را ممکن می‌دانند. رأی فیلسوفان [اوایل] نیز چنین است. دلیل (امکان این معجزات غیر نبوی) کراماتی است که از حضرت مریم و از اصحاب کهف ظاهر شد.[2]

نظر گروههای مختلف آن‌گونه که علامه آن را بیان می‌کند روشن نبود.

در بین معتزلیان ابوهاشم از سرسخت‌ترین مخالفان امکان معجزه‌های غیر نبوی بود. مخالفت او برپایهٔ نظرش بر اهمیت معجزه به عنوان نشانه‌ای از نبوت بود. او معجزه را نشانهٔ پیامبری توصیف می‌کرد. «روش آشکار ساختن و تخصیص» (طریق الابانة

---

۱ ـ همان، ج ۱۱، باب ۲۱: ۵۵.

۲ ـ مناهج، ۱۰۰ ر؛ نیز ر.ک: معارج، ۱۲۴ پ ـ ۱۲۵ ر.

والتخصیص).[۱] و منظورش از این سخن این بود که ظهور نبوت الزاماً باید همراه با معجزه باشد. و معجزه مبیّن هیچ چیز بجز نبوت نیست و محال است که برای چیزی جز نبوت معجزه‌ای رخ دهد.او تلویحاً بیان می‌کند که معجزه فقط صحت ادعایی را ثابت نمی‌کند، زیرا در این صورت هر ادعایی را می‌توان با معجزه ثابت کرد. عبدالجبار نظر ابوهاشم را چنین بیان می‌کند:

مولانا ابوهاشم در بسیاری از کتابهایش ذکر می‌کند که معجزه با روش ابانه و تخصیص دلیل نبوت است، نه با روشی که نشانه‌های دیگر آن را بیان می‌کنند. زیرا الزاماً باید معجزه‌ای رخ دهد تا دلیلی بر نبوت فردی باشد. این الزام بر نشانه‌های دیگر صادق نیست. به علاوه اگر نشانه‌ها متعدد باشند دیگر دلیلی بر نبوت نیستند. دیگر نشانه‌ها چنین نیستند.[۲]

در بین پیروان ابوهاشم این نظریه بحث برانگیز بود. ابورشید نیشابوری و گویا پیش از آن ابوعبدالله بصری این نظریه را که معجزه منحصراً دلیل نبوت است، رد کرده و بر این عقیده بودند که هدف آن بیشتر تأیید ادعای نبوت است.[۳] ابورشید نیشابوری، با بیان این وجه تمایز، ظاهراً امکان کرامات اولیاء را قبول داشت.[۴] او به احادیثی که وقوع حقیقی آن را تأیید می‌کند به عنوان گواه اشاره می‌کند.[۵]

ابوالحسین بصری با قبول امکان کرامات اولیا بر پایهٔ عقل و نقل نظر ابوهاشم را قاطعانه نقض کرد.[۶] نظر او به طور کلی مورد قبول پیروانش قرار گرفت.[۷] بنابر این ابن‌ملاحمی بین انواع معجزات تفاوت قائل بود،[۸] نخست معجزاتی که مقدم بر ادعای نبوت است و منحصر

---

۱ ـ عبدالجبار، *مغنی*، ۱۵ : ۲۱۷، ۲۳۴ : نیز تقی الدین ۸ ـ ۲۶۷ ؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۵۹ ر ـ پ .

۲ ـ *مغنی*، ۱۵ : ۲۱۷ .

۳ ـ در مورد ابوعبدالله بصری ر.ک: عبدالجبار، *مغنی*، ۱۵ : ۲۲۲ . در مورد ابورشید نیشابوری ر.ک: مارتین ۶۸، ۷۷ به بعد. تحلیل او براساس نسخهٔ خطی موزه بریتانیا OR ۸۶۱۳ . در مورد شناخت این نسخه ر.ک: کتاب حاضر ص ۱۶۳ یادداشت ۳.

۴ ـ مارتین، ۹ ـ ۷۸.

۵ ـ همان، ۷۹.

۶ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۵۸ پ .

۷ ـ تقی الدین، ۲۶۶ به بعد.

۸ ـ *فائق*، ۱۶۰ ر. گراملیش (معجزه ۹۸) به اشتباه او را همان ابوالقاسم زمخشری (ف ۵۳۸) مفسر معروف قرآن می‌داند.

به پیامبران می‌باشد. دوم ، معجزات غیر نبوی که برای اثبات صحت ادعای صلاح ظاهر می‌شود؛ سوم، معجزات غیر نبوی که برای اکرام صاحب کرامت رخ می‌دهد. اما همه این معجزات تنها در صورتی ظاهر می‌شود که در آن مصلحتی برای بنده باشد.[۱]

علاوه بر این بغدادیان، بر خلاف بهشمیه، امکان معجزه را به عنوان نشانه‌های پیشگویی از آمدن پیامبری در آینده قبول داشتند.[۲] ابن‌ملاحمی نیز این را روا می‌دانست.[۳] علامه در این مورد از او پیروی کرد.[۴]

در مورد اشعریان ، علامه بدرستی بیان کرد که امکان کرامت برای اولیا مورد قبول جمهور آنان است. ابواسحاق اسفراینی (ف ۴۱۸)، که عقیده داشت معجزات غیر نبوی به درجهٔ معجزات نبوی نمی‌رسد، جدای از این گروه بود.[۵] ابوعبدالله حلیمی (ف ۴۰۳) نیز چنین نظری داشت.[۶] اشعریان در مورد امکان معجزات غیر نبوی استدلال می‌کردند که نظر به قدرت مطلق خداوند، آفرینش معجزه برای غیر پیامبران ممکن است.[۷] به علاوه آیات قرآنی دلالت بر وقوع حقیقی چنین امری دارد.[۸] تعدادی از متکلمان اشعری مجاز می‌دانستند که خداوند برای قبول درخواست کسی که ادعای او را اجابت کرده معجزه‌ای

---

۱ ـ *فائق* ، ۱۶۰ ر. ابن اخشید، از معتزلیان متقدم که ظاهراً از پیروان ابوعلی بود و بشدت با آراء ابوهاشم مخالفت می‌کرد، از نظر عقلی امکان معجزه برای امامان را می‌پذیرفت (مادلونگ «اندیشه‌های کلامی امامیه و معتزله»، (*مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*)، [این کتاب را آقای جواد قاسمی به فارسی ترجمه کرده‌اند. ترجمه فارسی ص ۱۳۱]

W.Madelung, «Imamism and Mu'tazilite Theology » in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* London: Variorum Reprints, 1985, 29 .

(همان ۲۴؛ گراملیش ، معجزه، ۹۸). اما براساس دلایل نقلی امکان وقوع آن را رد می‌کرد. (ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۱۵۸ پ ، ۱۶۰ پ).

۲ ـ همان ، ۱۶۰ پ .

۳ ـ همان ، ۱۶۰ پ ـ ۱۶۱ ر .

۴ ـ *معارج* ، ۱۲۴ پ .

۵ ـ و. مادلونگ ، «اسفراینی» ، *دایرة المعارف اسلام*، ۴ : ۱۰۸ ؛ گراملیش، معجزه ، ۹۰ ـ ۹۸ .

۶ ـ همان ، ۹۰ ـ ۹۸ ؛ ل، گارده، «*کرامت*» ، *دایرة المعارف اسلام* ، ۴ : ۶۱۶ .

۷ ـ جوینی، *ارشاد* ، ۳۱۹ ؛ جرجانی ، ۲۴۳ .

۸ ـ مثالهای معمولی از قرآن داستان مریم و قصه اصحاب کهف می‌باشد؛ رک جوینی، ارشاد، ۳۲۰ ؛ متولی ، ۵۰ ؛ رازی، *اربعین*، ۶ ـ ۳۸۵ ؛ همو، *تفسیر* ج ۱۱ ، باب ۲۱ : ۸۲ به بعد، ۸۶ به بعد؛ در مورد انواع معجزات قرآنی رک گراملیش، معجزه ۷۴ به بعد و در مورد دلایل مختلف براساس اخبار، همان ، ۸۱ به بعد.

بیافریند.[۱] آنان بیشتر بر امکان معجزه به عنوان نشانه‌هایی برای پیشگویی از آمدن پیامبری در آینده تأکید داشتند.[۲]

گروه دیگری که از امکان معجزات غیر نبوی جانبداری می‌کردند صوفیان بودند؛[۳] آنان نیز مانند اشاعره بر قدرت مطلق خداوند که آفرینش کرامت برای اولیا در ید قدرت او بود تأکید داشتند.[۴] معتزلیان و اشعریان، همرأی با مدافعان معجزات غیر نبوی، روا می‌دانستند که این کرامات می‌تواند برای تأیید صلاح یا ولایت[۵] باشد و یا کرامتی برای یکی از اولیا باشد.[۶]

امامیان، نیز برطبق اصل امامتشان و مطابق سنت امکان معجزه غیر نبوی را تأیید می‌کردند.[۷] اما، بر خلاف مذهب ابوالحسین بصری و اشعریان و صوفیان، آنان معتقد بودند که معجزه برای تأیید یک ادعاست. شریف مرتضی می‌گوید:

آنچه دلالت بر صحت نظر ما دارد این است که معجزات صحت ادعایی را که با آن مطابقت دارد تأیید می‌کند. اگر مدعیی همراه با معجزه ادعای نبوت کند، این معجزه دلیلی است بر نبوت او و اگر ادعای امامت کند، دلیلی است بر امامت او، و اگر ادعای صلاح، فضیلت و مرتبه کند دلیلی است بر تأیید ادعای او. بنابر این مسلم است که ادعا

---

۱ ـ مثلاً بغدادی، *اصول الدین*، ۱۵۸؛ جوینی، *ارشاد*، ۳۱۶، ۳۱۹.

۲ ـ جرجانی، ۱۷۸.

۳ ـ اشعری، *مقالات*، ۹ ـ ۴۳۸.

۴ ـ مثلاً ابوالقاسم عبدالکریم قشیری، *الرسالة القشیریة فی علم التصوف* (بولاق، ۱۲۸۷)، ۲۰۶؛ ابوالحسن علی بن عثمان هجویری، *کشف المحجوب لارباب القلوب*، ترجمه نیکلسون، یادبود. ا.ج.و. گیب، ج ۱۷، لندن، لوزاک، ۱۹۱۱)، ۲۱۸؛ برای اطلاع بیشتر نیز ر.ک: گراملیش، معجزه ۹۵ به بعد.

۵ ـ بیشتر صوفیان معتقدند که یک ولی در حضور مردم نباید اظهار ولایت کند زیرا ممکن است مناسب حال او نباشد. ر.ک: رازی، *تفسیر*، ج ۱۱، باب ۲۱: ۹۳؛ در این مورد نیز ر.ک: گراملیش، معجزه، ۹ ـ ۴۳.

۶ ـ هجویری (۳ ـ ۲۱۲) می‌گوید: «روایاتی [از قرآن و حدیث در اهمیت مقام اولیا از نظر خداوند] نشان می‌دهد که خداوند اولیایی دارد که آنان را به محبت خویش ممتاز گردانیده است و آنان را برای فرمانروایی در قلمرو خود برگزیده و ایشان را انتخاب کرده است که افعال او را آشکار کنند و به انواع کرامات بر آنان منت‌نهاده و از آفات طبیعی مبرّایشان کرده است. نیز ر.ک: ر.هارتمان، *رساله قشیری در علم تصوف* ۱۵۴ ـ ۱۵۵.

Hartmann, R. *Al - Kushairís Darstellung des Súfitums*. Türkische Bibliothek , Vol.18. Berlin: Mayer & Müller 1914.

۷ ـ خاندان نوبختی، که تحت تأثیر آرای معتزلیان این امکان را رد می‌کردند، از این گروه مستثنی بودند. ر.ک: مادلونگ «امامیه» ۱۶.

باید روشن و منحصر (به یکی از این سه نوع) باشد.[۱]

این تعریف، معجزات غیر نبوی را که مقدم بر ادعایی نیست و فقط برای کرامت بخشیدن به معجزه‌گراست شامل نمی‌شود. امامیان، براساس محدودیت معجزه برای تأیید ادعا بین کلمهٔ معجزه و کرامت تفاوتی قائل نبودند بلکه کلمهٔ معجزه را برای معجزات نبوی و هم برای معجزات غیر نبوی بکار می‌بردند.[۲]

در محدودهٔ این نظریات مختلف دربارهٔ معجزات غیر نبوی، نظر علامه با دیدگاههای مذهب ابوالحسین بصری، اشعریان و صوفیان هماهنگی بیشتری دارد تا با پیشینیان امامی‌اش. او برای اثبات نظرش به اصل امامت متکی نبود بلکه بیشتر به آیات قرآن استناد می‌کرد.[۳] علاوه بر این او بین کلمهٔ معجزه و کرامت تفاوت قائل بود و تصدیق می‌کرد که معجزات غیر نبوی ممکن است برای تأیید صلاح یا کرامت بخشیدن به شخصی صالح باشد که در این صورت مسبوق به ادعایی نیست.[۴] بنابر این به احتمال زیاد علامه در این مورد از ابوالحسین بصری و اصحابش پیروی می‌کرد.

نظر رازی درباره مفهوم معجزات غیرنبوی به وضوح از سنت صوفیان تأثیر پذیرفته بود.[۵] به علاوه او در تفسیرش با استناد به آیات قرآنی[۶] دربارهٔ مفهوم ولایت به بحث می‌پردازد. و سخن خود را با تعریف ولی آغاز می‌کند یعنی کسی که ولیّ خداست و به علت ماهیت ولایت یا مراقبت الهی مرتکب گناه نمی‌شود.[۷] او جایز می‌داند که خداوند

---

۱ ـ «مجموعه» ۶۶ ـ ۶۷، نیز ر.ک: شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۹ ـ ۱۵۸؛ همو، *تمهید*، ۳۱۸؛ همو، *تلخیص الشافی* (به اهتمام حسین بحرالعلوم، نجف، العلمین ۱۳۸۳)، ۱: ۱۴۳.

۲ ـ ر.ک: *خلاصة النظر*، ۶۸ پ؛ نیز گراملیش، معجزه، ۳۹.

۳ ـ *مناهج*، ۱۰۰ ر (به نقل کتاب حاضر ص ۱۶۶)؛ *معارج*، ۲۴ پ ـ ۱۲۵ ر؛ *منتهی الوصول*، ۱۸۰ ر. علامه در کتاب *انوار* ۷ ـ ۱۸۶ به پیروی از کتاب ابواسحاق ابراهیم بن نوبختی در مورد امامت به این جنبه معجزات غیرنبوی اشاره می‌کند.

۴ ـ *مناهج*، ۱۰۰ ر؛ *منتهی الوصول*، ۱۰۸ پ، *معارج* ۱۲۵ ر. در مورد این اختلاف بین شیعیان متقدم نیز ر.ک: گراملیش، معجزه، ۳۹.

۵ ـ برای مباحثات رازی درباره معجزات غیر نبوی ر.ک: *اربعین* ۸ ـ ۳۸۴ و مخصوصاً *تفسیر* ج ۱۱، باب ۲۱: ۸۵ ـ ۹۳؛ این‌باب را گراملیش با عنوان «تفسیر فخرالدین بر سورهٔ کهف» ترجمه کرده است. ۹۹ ـ ۱۵۲.
Gramlich, R. " Fahr ad - Dín ar - Rázís Kommentar zu Sure 18, 9 - 12 " *Asiatische Studien* 33 (1979) : 99 - 152 .

۶ ـ *تفسیر*، ج ۱۱، باب ۲۱: ۸۶ به بعد؛ *اربعین*، ۳۸۵ به بعد.

۷ ـ *تفسیر*، ج ۱۱، باب ۲۱: ۶ ـ ۸۵.

برای چنین ولیی معجزه‌ای بیافریند که ممکن است قبل یا بعد از ادعای او باشد.[۱] پس از این تعریفات مقدماتی رازی برای امکان چنین کرامتی دلایلی برمی‌شمارد که این کرامت از نظر او منطقی است. این دلایل را می‌توان چنین خلاصه کرد.[۲] چون ولیی با تمام وجود عاشق خداوند شود، خداوند نیز کاملاً شیفته او می‌شود و برای او کراماتی می‌آفریند.[۳] خداوند الطاف گستردهٔ خود مانند معرفت الهی و عشق الهی را شامل حال این ولی می‌کند.[۴] و چون خداوند به ولیی عشق بورزد، وجه او و سمع و بصر او می‌شود.[۵] اگر ولی به چنین رابطهٔ نزدیکی با خداوند دست یابد خداوند چگونه می‌تواند از آفرینش چنین امر ناچیزی مانند کرامت برای او خودداری کند؟[۶] به علاوه روح این ولی فرمانبردار به چنان قدرتی می‌رسد که از دنیای مادی چشم می‌بندد و به انوار جهان علوی روی می‌آورد. روح ولیی که به چنین قدرتی رسیده است می‌تواند کراماتی را ظاهر کند.[۷]

علامه در مسأله معجزات غیر نبوی قطعاً از مذهب ابوالحسین بصری تأثیر پذیرفته بود. بنابر این در تمام مباحثی که فخر رازی با نظر مذهب ابوالحسین بصری موافق بود او با رازی همرای بود. اما شرح و بسط رازی در مسألهٔ آمیختن مباحث کلامی و مفاهیم عرفانی هیچ تأثیری بر علامه نداشت.

---

۱ ـ *اربعین*، ۳۸۷؛ *تفسیر*، ج ۱۱، باب ۲۱: ۸۶.
۲ ـ نیز رک: گراملیش، معجزه ۵ ـ ۹۴.
۳ ـ *تفسیر*، ج ۱۱، ۲۱: ۹۰.
۴ ـ همان، ۱ ـ ۹۰.
۵ ـ همان، ۹۱.
۶ ـ همان، ۹۱.
۷ ـ همان، ۹۲.

فصل ۵

صفات خداوند

۱ ـ صفات ذاتی خداوند و مرجع آن

یکی از اختلافات اساسی بین متکلمان معتزلی و اشعری بحث بر سر ارتباط صفات ذاتی خداوند با ذات او بود.

اشعریان معتقد بودند که صفات ذاتی خداوند نه وابسته به ذات اوست و نه عین آن. بلکه این صفات وابسته به ذوات ازلی یا معانی خارجی است که قائم به ذات اوست.[۱] بنابر این خداوند عالم است به علم ازلی و قادر است به قدرت ازلی و متصف به دیگر صفاتی است که ازلی در ذات او هستند.[۲] این معانی نه عین خداوند است و نه غیر او.[۳]

معتزلیان وجود این معانی را متناقض با توحید می‌دانستند و آن را رد می‌کردند. استدلال ایشان این بود که عقیده به صفاتی ازلی برای خداوند که از ذات او صدور نیافته است بناچار دلالت بر ذواتی خارجی زاید بر ذات او دارد که متناقض با وحدت ذات اوست.[۴] آنان گفتار صفاتیه را که این صفات نه عین خداوند است و نه غیر او نامعقول

---

۱ ـ شهرستانی، *ملل*، ۱ : ۹۵ ؛ بغدادی، *فرق*، ۳۳۴.

۲ ـ اشعری، *لمعه*، باب ۱۸ به بعد؛ شهرستانی، *ملل* ۱ : ۹۴ به بعد؛ اسفراینی، ۱۴۶؛ متولی، ۲۱؛ بغدادی، *اصول الدین*، ۹۰.

۳ ـ سعدالدین تفتازانی، شرح ... *التفتازانی علی متن العقاید* (استانبول ۱۳۲۶)، ۷۷ ؛ متولی ۳۱ ؛ محمد بن محمد بَزدَوی، *اصول الدین* (به اهتمام هـ. پ، لینس قاهره ۱۳۸۳)، ۶ ـ ۳۵ ، اسفراینی، ۱۴۷ ؛ نیز ر.ک: ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۳۷ ر.

۴ ـ عبدالجبار، *فضل*، ۳۴۷ ؛ نیز ر.ک: شهرستانی، *ملل*، ۱ : ۴۶ ؛ اسفراینی، ۶۰ ؛ بغدادی، *اصول الدین*، ۹۰

می‌شمردند. معتزلیان، بر خلاف صفاتیه، معتقد بودند که صفات الهی قائم به ذات اوست.[۱] آنان معمولاً این بیان را به کار می‌بردند که خداوند در ذات خود (لنفسه) عالم، قادر وحی است نه با صفاتی که وابسته به علم و قدرت و حیات و غیره است.[۲]

اما این بیان مشکلاتی به دنبال داشت. اگر این صفات مختلف به نسبت مساوی در ذات یکتای خداوند موجود است این سؤال پیش می‌آید که آنها چگونه با هم ربط پیدا می‌کنند و چگونه از هم ممتایز می‌شوند.[۳] به علاوه قرآن از علم[۴] و قدرت[۵] خداوند سخن می‌گوید به طوری که تحویل این دو صفت به ذات الهی مخالف صریح با آیات قرآن بود.[۶] از این رو لازم بود معتزلیان معیاری عقلانی بیابند که کیفیت وجودی صفات و رابطه آنها را با ذات خداوند تحلیل و بررسی کنند تا نظری منصفانه نسبت به نظریهٔ وحدت [ذات و صفات] داشته باشند و در عین حال از این مشکلات بر حذر باشند.

علاّمه نظریهٔ سنتی معتزلیان را مبنی بر اینکه صفات ذاتی خداوند وابسته به ذات او (لذاته) می‌باشند به طور کامل تأیید می‌کرد. او می‌گوید:

> اشعریان معتقدند که خداوند عالم به علم، قادر به قدرت و حیّ به حیات است و بقیه صفات او نیز همین‌گونه است. معتزلیان این را رد می‌کنند. آنان معتقدند که خداوند بذاته عالم است نه با معانی خارجی که قائم به ذات اوست. در مورد دیگر صفات او (چنین عقیده داشتند) و حقیقت همین است.[۷]

علامه گرچه وجود صفاتی زاید بر ذات خداوند را رد می‌کرد اما از رأی فیلسوفان که صفات را اموری وجودی نمی‌دانستند خود را بر حذر می‌داشت. او بیان می‌کند:

---

۱ ـ معتزلیان از صفات ذاتی تعریف مشخصی ارائه نداده بودند. برای مثال، مغایرتهایی در مورد صفات سمع و بصر وجود داشت که بعداً خواهیم دید.

۲ ـ مثلاً، اشعری، *مقالات*، ۴۸۶، ۵۰۳، ۵۰۵؛ عبدالجبار، *فضل*، ۳۴۷.

۳ ـ بغدادی، *اصول الدین*، ۲ ـ ۹۱؛ اسفراینی ۶۷.

۴ ـ مثلاً، نساء / ۱۶۶.

۵ ـ مثلاً، ذاریات / ۵۸؛ فضیلت / ۱۵.

۶ ـ مثلاً ر.ک: بَزدَوی، ۳۷؛ معتزله به علت این مسایل اغلب متهم به انکار صفات خداوند بودند؛ مثلاً ر.ک: بغدادی، *فرق*، ۳۳۴؛ بَزدَوی، ۳۵؛ ابوالمعالی جوینی، *الشامل فی اصول الدین*، (به اهتمام ر. فرانک سلسله دانش ایرانی، شماره ۲۷. تهران چاپخانه حیدری ۱۳۶۰)، ۸۰.

۷ ـ *نهج المسترشدین*، ۲۱۵، نیز ر.ک: *تسلیک*، ۵۴ پ.

او (یعنی علامه در *نظم البراهین*) مـی‌گوید: «ابـوالحسـین و فـیلسوفان مـی‌گویند کـه ایـن صفات وجودی نیستند (لیست الوجودیه). دیگران مـی‌گویند کـه ایـن صـفات وجـودیند و حقیقت این است.» مـن (یـعنی عـلامه در مـعارج) مـی‌گویم کـه مـردم در ایـنکه صـفات خداوند وجودی است یا وجودی نیست اتـفاق نـظر نـدارنـد. اشـعریان مـعتقدند کـه آنـها امـوری وجـودی (امـور الوجـودیه) مـی‌باشند. نـظر جـمهور مـعتزلیان نـیز چـنین است فیلسوفان و ابوالحسین بصری این نظر را رد می‌کنند.[۱]

نظر فیلسوفان دربارهٔ صفات بدون حقیقتی وجودی از عقیدهٔ آنان دربارهٔ خداوند بـه عنوان محرک اولیٰ نشأت می‌گرفت. آنان انکار می‌کردند کـه خـداونـد را، کـه فـاعلیت یگانه‌اش قائم به تعقل ذاتی خود اوست، بتوان با صفاتی زاید بر ذات توصیف کرد.[۲] صفاتی که به خداوند نسبت داده می‌شود به صورت سلب ضد آن یا اضافهٔ ممکنات به خداوند یا ترکیبی از این دو حالت است.[۳] به عنوان مثال، برای وصف خداوند به صفت قدیم باید عدم وجود، معلول بودن و صفت محدث بودن را از خداوند سلب کرد.[۴] وقتی می‌گوییم او خالق است معنایش این است که آفرینش هر چیزی وابستهٔ به اوست و او علت غایی هر چیزی است. اگر خداوند جهان را نمی‌آفرید با هیچ صفتی وصف نمی‌شد.

ادعای علامه این بود که ابوالحسین بصری در این عقیده که صفات زاید بر ذات خداوند وجود ندارد همرأی فیلسوفان بود اما شواهدی که ابن‌ملاحمی آورده است این ادعا را تأیید نمی‌کند.

علامه برای وصف حقیقت صفات خداوند نظر فلسفی وجود ذهنی در برابر وجود در

---

۱ ـ معارج ، ۱۲۱ ر ؛ نیز ر.ک: *تسلیک*، ۵۴ ر.

۲ ـ ابوعلی بن سینا، *الرسالة العرشیة فی حقایق التوحید و اثبات النبوة* (به اهتمام ابراهیم هلال، دراسات فی الاسلام ش ۲، قاهره ، ۱۹۸۰)، ۲۱ به بعد. این رساله را ا.میِر ترجمه و شرح کرده است.

E.Meyer, " Philosphischer Gottesglaube : Ibn Sinas Thronschrift, " *Zeitschrift der deutschen morgonländischen Gesellschaft* 130, (1980): 226 - 77.

نیز ر.ک: ابوحامد محمد غزالی *تهافت الفلاسفه* ، ۱۶۳.

Tahâfut al - Falâsifah. Edited by M.Bouyges. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série arabe no.2. Beirut: Imprimerie catholique 1927.

۳ ـ ابن‌سینا، *رساله*، ۴ ـ ۲۳ ؛ همو، *شفاء : الهیات* (به اهتمام ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰)، ۲ : ۸ ـ ۳۶۷ ؛ نیز میِر، ۶ ـ ۲۴۵ ؛ غزالی، *تهافت* ، ۱۵۳ ؛ همو، *مقاصد* ، ۲۲۴ به بعد.

۴ ـ ابن‌سینا، *رساله* ، ۲۴ .

جهان خارج را به کار گرفت. صفات خداوند از نظر عقلی زاید بر ذات او می‌باشند (زائدة عن الذات فی التعقل). اما جایز نیست که برای این مفاهیم ذهنی جسمیت قائل شویم و واقعیتی زاید بر ذات او در جهان خارج (فی الخارج) را به آن نسبت دهیم.[۱]

علامه، به هنگام بحث از اصل وجود صفات ذاتی، معتقد بود که این صفات برمبنای ذات خداوند است که بذاته با دیگر ذوات متفاوت است. او نظر بهشمیه را که معتقد بودند که ذات خداوند از دیگر ذوات به‌خودی خود متمایز نمی‌شود بلکه تمایز آن به علت صفتی از ذات است که به آن نسبت داده شده است نقل کرده و مخالفت خود را با آن بیان می‌کند:

بحث سوم دربارهٔ صفت ذاتی. آگاه باش که ابوهاشم معتقد بود که خداوند دارای صفتی ذاتی است که با این صفت با آنچه غیر اوست متمایز می‌شود. مانند جوهریّت برای جوهر. به‌علاوه (او معتقد است که) خداوند دارای چهار صفت قدیم، حیّ، عالم و قادر می‌باشد. این صفات مقتضای صفت ذات می‌باشند (صفات مقتضاة عن صفة الذات)... این کلام سخیف است... زیرا مبتنی بر این اصل باطل است که ذوات یکسانند.[۲]

علامه با رد نظریهٔ صفت ذات دقیقاً از نظر ابوالحسین بصری و مذهب او پیروی می‌کرد. آنان معتقد بودند که ذوات به علت وجودی خودشان با یکدیگر متفاوتند و به صفتی ذاتی احتیاج ندارند.[۳] بنابراین خداوند با ذات متمیزه خود که او را از دیگران متمایز می‌کند شناخته می‌شود.[۴] او به ذات خود قادر و عالم است.[۵]

بنابراین ابن‌ملاحمی معتقد بود که صفات الهی به منزلهٔ اوصاف ذات خداوند صفاتی حقیقی می‌باشند در عین حال او منکر این بود که آنها حقیقتی مستقل زاید بر ذات داشته باشند. او می‌گوید:

(بیان ما که او قادر و عالم است) اثبات ذات اوست همراه با امری (زاید) که در وجود

---

۱ ـ *معارج*، ۱۲۱ ر ـ پ؛ *نهج المسترشدین*، ۲۳۲؛ *تسلیک*، ۵۴ ر. او در *مناهج* (۹۲ پ) از صفات به اعتبارات ذهنیه نام می‌برد که در مقابل امور خارجیه هستند.

۲ ـ *مناهج*، ۹۰ پ؛ نیز همان ۹۴ پ؛ *معارج*، ۱۲۰ ر.

۳ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۴۲ ر؛ شهرستانی، *ملل*، ۱: ۵۸.

۴ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق* ۳۶ پ، ۴۲ ر؛ تقی‌الدین، ۱۴۸ به بعد.

۵ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۳۵ ر، ۳۶ ر ـ پ، ۴۱ ر ـ پ، ۴۳ پ، تقی‌الدین، ۱۴۸ ـ ۱۳۷.

(او) هست و با این صفات توصیف می‌شود.[۱]

نظر بهشمیه دربارهٔ صفت ذات براساس استنباط آنان از حال (احوال) بود. نظریهٔ احوال[۲] آن گو نه که بهشمیه آن را بسط دادند کوششی بود برای وضع ضابطه‌ای فکری در مورد بررسی کیفیت وجود صفات خداوند و ارتباط آن با ذات او در محدودهٔ نظریهٔ ثابت معتزلیان دربارهٔ صفات الهی[۳]

برای این منظور، ابوهاشم نظریهٔ حال را مطرح کرد که مورد بحث نحویان بود. آنان می‌گفتند در جمله‌ای که مرکب از فاعل و صیغه‌ای از فعل کانَ به صورت فعل تامه است متمم در حالت نصبی را نمی‌توان، مانند افعال ناقصه و متعدی، خبرکانَ شمرد بلکه باید آن را حال کانَ دانست.[۴]

بر این اساس ابوهاشم به بیان وبسط نظامی در پنج مقوله دربارهٔ احوال پرداخت که هم برای خداوند و هم برای بنده آن را به کار می‌برد. این مقولات با مبنای وجود شناختی متفاوتی که حقیقت خود را آشکار می‌کنند از یکدیگر جدا می‌شوند.[۵]

---

۱ ـ *فائق*، ۳۸ ر، نیز همان ۳۷ ر، ۴۲ پ.

۲ ـ نظریهٔ ابوهاشم دربارهٔ احوال موضوع تحقیق عمیق ر. فرانک است که این بحث براساس آن خواهد بود. عمدةً ر.ک: *موجودات*، نیز «نظریهٔ ابوهاشم دربارهٔ احوال: ساختار و وظیفهٔ آن» نوشتهٔ او در *Actas do Congresso de Estudos Arabes e Islamicos* (Coimbra, Lisboa 1 a 8 Septembro 1968)

نیز مقالهٔ «حال»، *دایرة المعارف اسلام*؛ برای تحقیق بیشتر در این مورد ر.ک: هورتون، «نظریهٔ احوال ابوهاشم»

M.Horten, " Die Modus - Theorie des Abu Haschim, " *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, 63 (1909)«و مطالبی نو دربارهٔ نظریهٔ احوال ابوهاشم» " Neues zur Modus - Theorie des abú Hásschim, " in *Beiträge zur Geschichte der philosophie und Theologie des Mittelalters. Supplementband 1913* (Studien zur Geschtichte der Philosophie : Festgabe Clemens Baeumker), 45 - 53 ;

ژیماره، «نظریه احوال ابوهاشم جبائی»

"La théorie des Ahwál d' Abú Hášim al - Gubbá'í d'après des sources as'arites." *Journal Asiatique* 258 (1970) : 47 - 86 .

۳ ـ فرانک، *موجودات*، ۵.

۴ ـ همان، ۲۰ به بعد.

۵ ـ بر حسب رأی ابوهاشم، حال، شیء یا ذات نیست، بنابر این نمی‌توان گفت که موجود است یا معدوم (همان ۷ ـ ۲۶). احوال چون خود شئ نیستند نیز به صورت مجزا شناخته نمی‌شوند. بلکه ذات از طریق آنها کیفیت پیدا می‌کند. (مانکدیم ۱۸۴). لذا ابوهاشم از تحصّل احوال و تجدّد آنها سخن می‌گوید در صورتی که از

نخستین مقوله صفت ذات (صفة ذاتیة ـ صفة الذات ـ صفة النفس) است که ذوات از این طریق از یکدیگر متمایز می‌شوند.[۱] جوهر، به عنوان مثال، به واسطهٔ صفت ذاتی‌اش، نه بذاته، به جوهر توصیف می‌شود. در مورد خداوند نیز چنین است. او با دیگر ذوات از جهت صرف ذات بودنش تفاوتی ندارد. بلکه این تفاوت به علت صفت ذات اوست.[۲]

مقولهٔ دوم احوال، صفات ذاتی (صفات مقتضاة عن صفة الذات) است که با موجود شدن صفت ذات این صفات اقتضای وجود پیدا می‌کنند.[۳] صفت ذاتی جوهریت که به ذاتی تعلق دارد، مستلزم تحیّز جوهر به هنگام وجود آن است. بنابر این اشغال مکان صفت ذاتی جوهر است. در مورد خداوند مشخصهٔ الهی صفت ذات او، مقتضی صفات ذاتی اوست. این صفات قادر، عالم، حی و موجود بودن او می‌باشند.[۴] لذا خداوند را الزاماً و دائماً باید با این صفات توصیف کرد زیرا تا زمانی که صفت قدیم[۵] ذات خداوند باقی است وقفه‌ای در این صفات حاصل نمی‌شود.[۶]

صفات قادر و عالم و حی در انسان از نظر ماهیت با صفات مشابه آن در خداوند متفاوت است. این صفات به مقولهٔ سوم احوال تعلق دارد که توسط معنا یا علتی در موضوع

بیان حدوث برای آنها که اشاره‌ای به موجود شدن آنها بکند خودداری کرده است؛ (ر.ک: فرانک، «حال»، *دایرةالمعارف اسلام*.

۱ ـ نیشابوری، *فی التوحید*، ۵۹۰؛ عبدالجبار، *مغنی*، ۷ : ۸۳؛ شیخ طوسی، «مقدمه» در *الذکری الالفیة للشیخ الطوسی* (مشهد ۱۳۹۱ / ۱۹۷۰)، ۲ : ۲۰۴؛ تقی‌الدین، ۱۵۶ به بعد، فرانک، *موجودات* ۵ ـ ۵۳؛ نیز همان، ۵۵ یادداشت ۱ در مورد اصطلاحات فنی گوناگونی که برای صفت ذات به کار می‌رود.

۲ ـ ابن‌متّویه، *مجموع*، ۱ : ۱۵۳.

۳ ـ شیخ طوسی، «مقدمه» ۲۰۵؛ فرانک، *موجودات* ۵۸ ـ ۶۴. گویا این مورد قبول همهٔ پیروان ابوهاشم نبود. نقل شده که بعضی از آنان معتقد بودند که صفات ذاتی را می‌توان در مورد ذات در حال معدوم بودن آن بیان کرد؛ ر.ک: تقی‌الدین ۷ ـ ۱۰۶. نقل شده که ابوعبدالله بصری صفت ذاتی جوهر، یعنی تحیُّز آن را در حالت معدوم بودن، اما غیر حاصل فی جهةٍ بیان کرده است. ر.ک: همان ۱۰۷؛ رازی، *مُحصَّل*، ۸۴.

۴ ـ ابن‌متّویه، *مجموع*، ۱ : ۱۶۲، جمعی از نویسندگان به جای «موجود» صفت «قدیم» را آورده‌اند؛ مثلاً، همان ۱۶۲، ۱۵۲، ۱۵۳؛ نیز تقی‌الدین، ۱۴۸؛ علامه، *مناهج* ۹۰ پ. بنا به گفته ابن‌متّویه (همان، ۱۶۰) قدیم، هر کجا که به وصف واجب الوجود متصف شود، عین موجود است. با این تعریف منظور او آن است که صفت وجودی خداوند صفتی ذاتی است که حدّیقف ندارد، زیرا صفت ذات او که حدّیقف ندارد مقتضی آن است. بنابر این کیفیت وجود آن چنان است که او قدیم است.

۵ ـ ابن‌متّویه، *مجموع* ۱ : ۱۶۲.

۶ ـ شیخ طوسی، «مقدمه»، ۲۰۶، مانکدیم، ۳۹۱؛ فرانک، *موجودات*، ۸ ـ ۱۰۷.

تحقّق می‌پذیرند.[۱] لذا کیفیت این صفات در انسان با صفات مشابه آن در خداوند متفاوت است.[۲] چون احوال بشر به علت معانی است، نمی‌توان او را قادر و عالم و ... الزامی و دائمی توصیف کرد. به علاوه چون این معانی وابسته به اعضای بدن انسان است، او برای افعال به دست و پایش نیازمند است و برای علم به قلبش. بنابر این خود معانی برای تحقق بخشیدن قدرت و علم کافی نیست. علاوه بر این شرایطی مانند سلامت قلب و دست و پا باید موجود باشد که بتوان این ابزارها را برای انجام این اعمال به کار برد.[۳] بنابراین وجود نواقص طبیعی در بدن انسان حیطه قدرت و علم او را محدود می‌کند. خداوند، برعکس، بدون هیچ شرطی قادر و عالم است. زیرا صفات عالم بودن و قادر بودن او صفاتی ذاتی است که وابسته به هیچ حیزّ و مکانی نیست و از این رو نیاز به عضوی ندارد. با وجود این بهشمیه به هنگام بیان این مطلب که خداوند با معنایی که در اراده و اکراه اوست مرید و کاره است، این مقوله را برای خداوند به کار می‌بردند. چون وجود معنا در ذات خداوند محال است آنان استدلال می‌کردند که خداوند با معنایی که ذاتی هیچ محلی نیست مرید و کاره است.[۴]

مقوله چهارم احوال آن است که با فعل فاعل تحقق می‌پذیرد، مخصوصاً وجود حادث که بر مبنای قدرت مسبّب آن باشد.[۵] این مقوله در مورد خداوند روا نیست. در حالی که وجود همهٔ مخلوقات مربوط به این مقوله است، وجود خداوند صفتی ذاتی شمرده می‌شود که صفت ذات او مقتضی آن است.[۶]

پنجمین مقوله احوالی است که نه به سبب ذات تحقق می‌پذیرد نه به سبب معانی (لا لِلذات ولالِلمعانی)، صفت مدرک بودن (کَوْنَهُ مُدْرِکاً) که حی بودن مدرک مقتضی آن است

۱ـ همان، ۶۹، ۸۷ یادداشت ۶۳.
۲ـ ابن‌متّویه، مجموع، ۱: ۱۶۰.
۳ـ همان، ۱: ۱۵۷.
۴ـ بعداً خواهیم دید.
۵ـ شیخ طوسی، «مقدمه» ۲۰۵؛ فرانک، *موجودات*، ۱۲۴ به بعد.
۶ـ ر.ک: فرانک «معدوم، موجود و ممکن»، ۱۹۸.

Frank " Al - Ma ‘dúm Wal - Mawjúd : the Non - Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abú Háshim and his Followers." *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 14 (1980) : 185 - 209.

از این مقوله می‌باشد.[۱] در مورد خداوند وقتی تحقق می‌پذیرد که شرط حضور محسوس وجود داشته باشد.[۲] انسان به منظور درک شیئ علاوه بر وجود مُدرِک باید از سلامت حواس نیز برخوردار باشد.[۳] در مورد خداوند که حی بودن او صفتی ذاتی است چنین نیازی وجود ندارد. لذا او بدون حواس درک می‌کند.[۴]

علامه به پیروی از مذهب ابوالحسین بصری[۵] نظریهٔ احوال را رد می‌کرد. به نظر او احوال از شیئیّت دادن ناروا به صفات الهی حکایت دارد. او موضع بهشمیه را بسیار شبیه موضع معتزلیان می‌دید که صفات الهی را معانیی قدیم بر ذات خداوند می‌دانستند.[۶] ابوالحسین و پیروانش چنین اعتراضی بر مذهب ابوهاشم داشتند.[۷]

بهشمیه با این اعتراض مخالفان روبرو شدند که بر اساس عقیدهٔ معتزلیان دربارهٔ صفات خداوند راهی برای تمایز آنها وجود ندارد. آنان با بسط مفهوم احکام صفات که علامه و مذهب ابوالحسین بصری و پیروانش آن را برگزیده بودند به این اعتراض پاسخ دادند.

بهشمیه حکم را خصیصه بارز صفت یا حالتی تعریف کرده‌اند که صفت با آن شناخته می‌شود.[۸] برای مثال ما واقفیم که قادر بودن یک فرد فقط به علت خصیصهٔ این حالت است، یعنی امکان (صحت) انجام عملی ساده به وسیله آن فرد.[۹]

صفات خداوند ممکن است به تساوی از طریق احکام آن شناخته شود. بنابر این

---

۱ ـ شیخ طوسی ، «مقدمه»، ۲۰۵ ؛ مانکدیم، ۱۷۰ ؛ نیشابوری، *فی التوحید* ، ۵۶۲ ، ۵۶۴؛ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۲۱۵ ؛ فرانک موجودات، ۱۵۳ به بعد؛ فرانک («حال»، *دایرة المعارف اسلام* . به نظر می‌رسد شک دارد که آیا این مقوله را ابوهاشم بیان کرده بود یا فقط پیروانش.

۲ ـ مانکدیم، ۱۷۰ ، ۱۷۳ ؛ نیشابوری، *فی‌التوحید*، ۵۶۲ به بعد، ۵۶۴ ؛ عبدالجبار، مغنی، ۵ : ۲۴۲ .

۳ ـ مانکدیم، ۱۷۳ ، ابن متّویه، مجموع، ۱ : ۱۳۱؛ مغنی، ۴ : ۵۱، ۵۵.

۴ ـ نیشابوری، *فی‌التوحید*، ۵۶۲ ، ۵ ـ ۵۶۴ ؛ ابن‌متّویه، مجموع ، ۱ : ۱ ـ ۱۳۰ .

۵ ـ تقی‌الدین، ۱۶۲ ؛ مُحلّی، ۷۲ ر ، شهرستانی، *ملل* ، ۱ : ۸۵ .

۶ ـ مناهج ، ۹۲ ر ـ پ ؛ *کشف المراد* ، ۳۰ ـ ۲۲۹ ؛ *نهایة المرام فی علم الکلام* (نسخهٔ خطی مرعشی ۲۵۴) ۷۵ ر ـ پ .

۷ ـ تقی الدین ، ۱۶۲ .

۸ ـ نیشابوری (*فی التوحید*، ۲۷۸) بیان می‌کند: «ما صفت را از ویژگی آن می‌شناسیم، زیرا چون صفتی محسوس یا مشهود (موجودة من النفس) نباشد آن را فقط از ویژگیش می‌توان شناخت» نیز ر.ک: فرانک، *موجودات* ۶۱ .

۹ ـ مانکدیم، ۱۶۵ ؛ نیشابوری، *فی التوحید*، ۴۸۸ ؛ ابن‌متّویه، مجموع، ۱ : ۱۵۷ ؛ شیخ طوسی ، «مقدمه» ۲۰۷.

خصیصه صفت ذات او این است که مستلزم چهار صفت قادر، عالم، حی و موجود بودن او می‌باشد.[۱] عالم بودن او با صحت وقوع فعلی محکم از جانب او[۲] درست همان گونه که صحت فعل دلالت بر قادر بودن دارد شناخته می‌شود.[۳] عدم عجز او بر عالم بودن و قادر بودن نشانهٔ زنده بودن اوست.[۴]

علامه به پیروی از ابن‌ملاحمی و شاید هم ابوالحسین بصری این احکام را در مورد خداوند تأیید می‌کرد. اما ابن‌ملاحمی و علامه، بر خلاف بهشمیه، منکر این بودند که این احکام نشانهٔ احوال یا وابستهٔ به آن و یا صفاتی زائد بر ذات خداوند باشند. بلکه آنها را وابسته و دلیلی بر ذات خداوند می‌دانستند که به عالم بودن و قادر بودن وصف می‌شود. علامه می‌گوید:

> ما می‌گوییم بناچار باید امری زاید در تصور (از صفات خداوند) وجود داشته باشد... چرا این امر زاید احکامی که مؤثر از ذات او هستند نباشد مانند صحت فعلی که در علم به اینکه خداوند قادر است وجود دارد و آگاهی (تبیُّن) او از آنچه موضوع علم است، و ارتباط (تعلق) با آنچه در علم به اینکه او عالم است.[۵]

علامه با تعریف بهشمیه از حکم عالم بودن خداوند مخالف بود. او آن را تبیّن او از آنچه که موضوع علم است و تعلق او به آن توصیف می‌کرد. او در این مورد پیرو نظر ابن‌ملاحمی بود.[۶] اصطلاح اول فقط عالم بالقوه بودن او را بیان می‌کند. در صورتی که اصطلاح «تعلق» رابطهٔ واقعی بین ذات خداوند و موضوع علم او را بیان می‌کند.

نظریهٔ تعلق بین ذات خداوندو موضوع علم او را گویا ابن‌ملاحمی در بحث کلامی معتزلیان حکمی متمایز می‌شمرد.[۷] ظاهراً بهشمیه این تعلق را حکم متمایزی از عالم بودن

---

۱ ـ ابن‌متویه، مجموع، ۱ : ۱۶۲ .
۲ ـ عبدالجبار، مغنی، ۵ : ۲۱۹، ۱۲ : ۱۴، ۲۱ .
۳ ـ همان، ۱۳ : ۲۶۷ ؛ ابن‌متّویه، مجموع، ۱ : ۱۵۷ .
۴ ـ عبدالجبار، مغنی، ۵ : ۲۱۹ ؛ در مورد تمایز ویژگیهای صفات مختلف، نیز ر.ک: فرانک، *موجودات*، ۶۲ به بعد؛ شیخ طوسی، «مقدمه» ۸ ـ ۷ ـ ۲۰۸ .
۵ ـ مناهج، ۹۲ پ .
۶ ـ به احتمال زیاد بیان علامه مستقیماً براساس *فائق* (۴۲ پ) ابن‌ملاحمی می‌باشد.
۷ ـ معتمد، ۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۶، ابوالحسین این رابطه را حالت می‌نامید، نه حکم. رک همان ۱ ـ ۲۰۰، ۲۰۵ ؛ محلّی، ۶۳ پ.

خداوند نمی‌شمردند.[۱] اما بنابر نقل ابن‌ملاحمی آنان مفهومی از تعلق را در نظر داشتند که ارتباط بین حالت عالم بودن خداوند و موضوع علم او را بیان می‌کرد.[۲]

ابن‌ملاحمی از بیان چنین ارتباطی بین ذات خداوند و موضوع قدرت او خودداری می‌کرد. به نظر او صفت قدرت منحصر است به فاعل قادری که با این صفت وصف شود که قادر است افعالی را در شرایط خاصی انجام دهد یا از آن جلوگیری کند.[۳] این شرایط مشروط به دو شرط است یکی به فعل تا حدی که نیاز به صحت دارد یا به فاعل تا حدی که نیازی به داعیی برای انجام فعل دارد. بنابر این قدرت انجام فعل و یا ترک آن خصیصهٔ فاعلی قادر است.[۴]

علامه در *معارج* تعلق بین ذات خداوند و موضوع علمش را تأیید می‌کند ولی برای تأیید چنین تعلقی در مورد سایر صفات مردد است.[۵] در هر صورت او در نوشته‌هایش به چنین توازنی بین علم و قدرت می‌رسد. او تعلق بین ذات خداوند و موضوع علم او و همچنین موضوع قدرتش را تأیید می‌کند.[۶] در این مورد او متأثر از رازی و در ابتدا متأثر از اشعریان بود.[۷]

رازی در این مورد که ذات خداوند با دیگر ذوات بنفسه متفاوت است همرأی ابوالحسین بود.[۸] او از این رأی مخصوصاً در برابر بهشمیه دفاع می‌کرد.[۹]

علاوه بر این رازی رأی مذهب ابوالحسین بصری را می‌پسندید که ذات مخصوص

---

۱ ـ تنها موردی که توانستم بیابم که به نظریهٔ رابطه به عنوان یک ویژگی اشاره شده است در «مقدمه» (۲۰۷) شیخ طوسی بود. شیخ طوسی در آنجا تأکید می‌کند که ویژگی صفتی که رابطه‌ای متعلق به آن است این رابطه ویژه (تعلق المخصوص) می‌باشد. او آن را مربوط به اعتقاد، ظنّ، اراده و کراهت می‌داند.

۲ ـ معتمد، ۱ ـ ۲۰۰.

۳ ـ همان، ۲۰۶.

۴ ـ قابل ذکر است که دیگر نمایندگان این مذهب مانند تقی‌الدین (۱۲۷) در موقع بیان رابطه بین ذات خداوند و قوای او به توازن بین علم و قدرت رسیدند. علاوه بر این نویسندگان متأخر گاهی معتقد بودند که ابوالحسین و ابن‌ملاحمی خود به این توازن بین علم خداوند و قدرت او رسیده‌اند. ر.ک: عبدالله بن زید عنسی، *کتاب المحجّة البیضاء فی اصول الدین* (نسخه خطی مونیخ گلازر ۱۴۸) ۲۸ پ ـ ۲۹ ر.

۵ ـ *معارج*، ۱۲۱ ر ـ پ.

۶ ـ مانند *مناهج*، ۹۲ ر ـ پ، *نهایه المرام*، ۷۹ پ ـ ۸۰ ر؛ *تسلیک*، ۵۶ ر.

۷ ـ بعداً خواهیم دید.

۸ ـ *اربعین*، ۹۶، *معالم*، ۴۷؛ *مطالب*، ۱: ۳۱۵، ۳۱۷.

۹ ـ *اربعین*، ۹۶ به بعد؛ *مطالب*، ۱: ۳۱۳ به بعد.

خداوند مقتضی صفات قادر و عالم بودن اوست.[۱] او این صفات را «تعلقات» بین ذات خداوند و موضوع علم و قدرت او تعریف می‌کرد.[۲] رازی به رغم این که تصدیق می‌کرد نسبتی بین ذات خداوند و متعلقات علم و قدرت او وجود دارد، فقط تا حدّی موافق با ابن‌ملاحمی بود که اذعان داشت چنین نسبتی فقط بین ذات خدا و متعلقات علم او وجود دارد. او از این حیث که اذعان می‌کرد برای سایر صفات نیز نسبت‌هایی وجود دارد، بیشتر از اشعریان متقدم پیروی می‌کرد.[۳] او در بعضی موارد اصطلاح فلسفی «اضافه» و «نسبت» را به جای اصطلاح «تعلق» به کار می‌برد.[۴] اما مفهوم «اضافه» و «نسبت» در این مورد دقیقاً برابر مفهوم کلامی «تعلق» است و هیچ تشابهی با مفهوم فلسفی «اضافه» ندارد.

رازی با قبول مفاهیم صفات از نظر ابوالحسین بصری و ابن‌ملاحمی این نظریه را که صفات ذات خداوند وابسته به معانی خارجی هستند رد می‌کرد.[۵] به علاوه ظاهراً با توجه به رأی باقلانی و جوینی نظریهٔ احوال را که اشعریان از آن پیروی می‌کردند مورد قبول او نبود.[۶] نظر آنان، آن گونه که رازی آن را بیان می‌کند، این بود که معانی خارجی قدرت و علم وابسته به حالت قادر بودن و عالم بودن خداوند است. آنان معتقد به تعلق بین احوال و موضوع علم و قدرت او بودند.[۷]

رازی، برعکس، معتقد بود که ذات متمایز خداوند دقیقاً وابسته به تعلقات یا اضافات

---

۱ ـ *معالم*، ۵۸.

۲ ـ *اربعین*، ۱۵۵؛ *مطالب*، ۳: ۲۲۳.

۳ ـ غزالی، *اقتصاد*، ۳۹ به بعد؛ سیف الدین آمدی، *غایة المرام فی علم الکلام* (به اهتمام حسن محمود عبداللطیف، قاهره، ۱۳۹۱) ۸۵؛ نیز ر.ک: او رمزبی، ۲ ـ ۱۵۱.

۴ ـ *اربعین*، ۱۵۵.

۵ ـ *مطالب*، ۳: ۴ ـ ۲۳۳. اما او، دربعضی از کتابهای حد یشش، معانی را تأیید می‌کند. مثال «مسائل» ۷ ـ ۳۶۶.

۶ ـ ر.ک: *اربعین*، ۶ ـ ۱۵۵؛ او در آنجا نظریه احوال را منسوب به باقلانی می‌داند. باقلانی در دو کتاب *تمهید* و *انصاف* که از او باقی مانده است اعتبار این نظریه را رد می‌کند. اما در کتابهای بعدی خود، مخصوصاً در *هدایة المسترشدین* که فقط بخشهایی از آن به صورت خطی باقی مانده است، به نظر می‌رسد که نظریه احوال را برگزیده باشد که در بعضی موارد با نظر بهشمیه مشترک است. ر.ک: فرانک «حال» *دایرة المعارف اسلام*؛ آمدی ۲۷؛ نیز، زیماره «احوال» ۷۶ به بعد. جوینی بعداً نظر احوال او را برگزید: ر.ک: فرانک، همان ۳۴۶ به بعد.

۷ ـ *مطالب*، ۳: ۴ ـ ۲۲۳، *معالم*، ۵۶؛ *اربعین* ۶ ـ ۱۵۵.

(نسبت) بین ذات او و موضوع عالم و قادر بودن او می‌باشد.[۱]

با وجود این براساس نظریهٔ تعلق، رازی از نظریهٔ سنتی اشعریان که صفات خداوند دارای حقیقتی عینی سوای ذات او می‌باشد دفاع می‌کرد. او تعلق یا رابطهٔ بین ذات و متعلق عالم و قادر بودن او را همان علم و قدرت می‌دانست و علاوه بر این متذکر می‌شد که این تعلق سوای ذات است.از این‌رو استدلال می‌کرد که علم خداوند متمایز از ذات اوست. لذا، در حالی که علامه فقط از نظر ذهنی و بدون وجودی منفک صفات خداوند و حکم این صفات را زاید بر ذات او می‌دانست، رازی کاملاً به آنها تعیّن می‌بخشید. او بیان می‌کند:

بدان که در این مورد ما بیش از این ادعایی نداریم که آنچه از قادر، عالم و حی بودن خداوند درک می‌شود با آنچه که از ذات او درک می‌شود یکی نیست. بلکه این موضوعی است متفاوت از ذات او. اگر متعزلیان در این حد با ما همراهی کنند سازگاری پیدا می‌شود و اختلاف پایان می‌پذیرد... .

ما می‌گوییم هر کسی که به امری خاص علم دارد بناچار باید به نسبتی خاص (نسبةً مخصوصة) یا به رابطه‌ای خاص (اضافة مخصوصة) بین علم و موضوع علم راه یابد. متکلمان این نسبت خاص را «تعلق» می‌نامند. و می‌گویند که علم متعلق به موضوع علم است. این علم از نظر ما بیانی است برای خود این تعلق و این اضافهٔ خاص و ما می‌گوییم که این اضافه و نسبت متفاوت با ذات است.[۲]

اختلاف علامه و رازی بیشتر در این بود که کدام یک از صفات الهی ذاتی هستند. در حالی که تأکید علامه بر این بود که فقط عالم، قادر وحی بودن خداوند صفات ذاتی هستند، رازی به پیروی از اشعریان صفت تکلم[۳] و اراده[۴] را از این صفات می‌شمرد.

۲ ـ خدای واجب الوجود

نظر علامه دربارهٔ وجود برگرفته از شیوهٔ ابن‌سینا بود.

از نظر ابن‌سینا و شاگردانش خداوند واجب الوجود، وجود نخستین، مطلق و کامل[۵]، یا

---

۱ ـ همان، ۱۵۵.

۲ ـ *اربعین*، ۱۵۵؛ نیز ر.ک: *مطالب*، ۳: ۲۲۳؛ *معالم*، ۵۶.

۳ ـ همان، ۶۱: «مسائل» ۹ ـ ۳۶۸.

۴ ـ بعداً می‌بینیم.

۵ ـ ابن‌سینا *کتاب النجاة*، (به اهتمام ماجد فخری، بیروت: دارالافاق الجدیده، ۱۴۰۵)، ۲۶۱ ۲۶۵، ۲۶۶؛

وجود مجرد[۱] و یا وجود محض[۲] می‌باشد، که قویترین شکل وجود است. ممکنات برای وجود خود به علتی نیاز دارند. زیرا آنها، بر خلاف خداوند، نمی‌توانند واجب بالذات باشند.[۳] بنابراین وجود محض و همتای خداوند نیستند بلکه وجودشان از خداوند ضعیف‌تر است.[۴] به علت این اختلاف، وجود خداوند و ممکنات بالتواطؤ نیست. بلکه می‌توان گفت وجود آنها فقط بالتشکیک است.[۵]

به عقیدهٔ ابن‌سینا، وجود خداوند عین ماهیت اوست.[۶] در حالی که وجود ممکنات غیر ماهیت آنهاست.[۷] نسبت بین ماهیت و وجود را چنین وصف کرده‌اند که وجود عارض بر

در مورد این نظر در کتابهای علامه ر.ک: *معارج* ۱۱۲ پ ؛ *تسلیک* ۵۱ ر .

۱ ـ ابن‌سینا، *الهیات* ، ۲ : ۳۴۷.

۲ ـ غزالی، *مقاصد*، ۲ ـ ۲۵۱ ، ۲۸۹ .

۳ ـ ابن‌سینا، *الهیات* ، ۲ : ۳۴۷ ؛ همو، *نجاة* ، ۲۶۱؛ غزالی، *مقاصد*، ۲۸۹ ؛ در مورد این نظر در کتاب علامه ر.ک: *معارج* ۷۹ ر.

۴ ـ علامه، *ایضاح المقاصد*، ۵ ـ ۶ ، در مورد نظر ابن‌سینا درباره وجود ر.ک: ا.بهلر، جهان لایتناهی،
E.Behler, *Die Ewigkeit der Welt, Problemgeschictliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltendlichkeit im Mittelalter*. Teil 1 : *Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters* (München : 1965), 95 ff.

ج . حورانی مطالبی دربارهٔ «نظریهٔ ابن‌سینا دربارهٔ واجب الوجود و ممکن الوجود» ۷۸ ـ ۸۶ ترجمه کرده است.

۵ ـ ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *مصارعة الفلاسفة* (به اهتمام سهیر محمد مختار، مؤلفات الشهرستانی ش ۱. قاهره ۱۹۷۶)، ۴۵ ؛ نیز ر.ک: و مادلونگ «رسالهٔ جدلی شهرستانی در مخالفت با ابن‌سینا و اعتراض نصیرالدین طوسی بر او»
W.Madelung, " As - Sahrastani's Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasír ad - Dín at - Túsí, " in *Akten des VII Kongresses fur Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1974. Edited by A Dietrich. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil. - hist. Klasse, dritte Folge, 98. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976) , 253 .

در مورد این نظر در کتابهای علامه ر.ک: *معارج* ، ۱۱۳ ر؛ *مناهج*، ۹۳ ر؛ *نهایة المرام* ، ۱۲ ر ؛*کشف الخفا* ۳۴ پ ـ ۳۵ ر .

۶ ـ ابن‌سینا، *رساله* ۹ ـ ۱۸ ؛ *الهیات* ، ۲ : ۳۴۴ ؛ غزالی، *مقاصد* ۲۵۲ ، ۲۸۹. در مورد این نظر در کتابهای علامه ر.ک: *اسرار*، ۲۰۸ پ ؛ *مناهج*، ۷۹ پ ـ ۹۳ ر .

۷ ـ غزالی، *مقاصد*، ۲۸۹؛ در مورد این نظر در کتابهای علامه ر.ک: *اسرار* ۱۷۲ پ؛ *مناهج* ۹۷ پ ـ ۹۳ ر ، *تسلیک* ۶ ر .

ماهیت است.[۱]

علامه نظر فلاسفه را همراه با سایر نظریات نقل می‌کند و سپس رأی خود را می‌گوید:

مردم دربارهٔ وجود اختلاف دارند. آیا وجود امری زاید است یا خیر؟

جمهور فلاسفه برآنند که وجود از این نظر، بر همهٔ موجوداتی که به وسیلهٔ ماهیتی از یکدیگر متمایز می‌شوند به تشکیک اطلاق می‌شود، به این معنا که این موجودات یا از طریق تقدم و تأخر مانند وجود علت و معلول، یا به واسطهٔ اولویت و عدم اولویت، مانند این دو وجود مذکور و یا از طریق اشدّیت و اضعفیّت مانند وجود واجب و وجود ممکن با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند (در وجود) آنچه بالتشکیک بر آنها حمل می‌شود نمی‌تواند جزئی از آنها یا خود آنها باشد. زیرا ماهیت در حد ذات خود، یا جزئی از آن اختلاف پذیر نیست. بلکه وجود عارض بر ماهیت است.

در مورد وجودهایی که مختص به ماهیت واحدی است این وجودها زاید بر این ماهیت می‌باشند، بجز وجود واجب الوجود که مختص به خود اوست. زیرا وجود از نظر آنان نفس حقیقت اوست... . متکلمان، بیشتر اشعریان و معتزلیان چه در مورد واجب الوجود و چه وجودهای دیگری غیر او معتقدند که وجود زاید بر ماهیت است.

دیگران از جمله ابوالحسین بصری، وجود را هم در واجب الوجود و هم در ممکنات عین ماهیت می‌دانند.

چون شما این را دانستید، می‌گوییم رأیی را که ما انتخاب می‌کنیم این است که وجود در واجب الوجود عین ماهیت اوست.[۲]

علامه هم مانند ابن‌سینا[۳] ماهیت را مفهومی می‌دانست که وابسته به اعیان جزئی خارجی نیست مادامی که وجود وابستهٔ به آنها نباشد. و چون وجود اضافه به آن شد،

---

۱ ـ ابن‌سینا، *رساله*، ۱۹؛ غزالی، *مقاصد*، ۲۸۹.

۲ ـ *معارج*، ۱۱۲ پ ـ ۱۱۳ ر.

۳ ـ در مورد نظریهٔ ابن‌سینا دربارهٔ ماهیت و وجود، ر.ک: به تحقیقات ف. رحمان «ماهیت و وجود در فلسفهٔ ابن‌سینا»، ۱ ـ ۱۶.

Rahman, F. " Essence and Existence in Avicenna." *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1 - 16 .

و پ.مروج، «تحلیل فلسفی و نظر ابن‌سینا دربارهٔ تفاوت ماهیت و وجود» ۴۲۵ ـ ۴۳۵.

Morewedge, P. "Philosophical Analysis and Ibn sínâ' s 'Essence - Existence' Distinction", *Journal of the American oriental Society* 92 (1972) : 425 - 35 .

ماهیت وابسته به اعیان کاین می‌شود (کائن فی الاعیان) و به اعتبار لحاظ وجود موجود قابل تمیز است.[۱] بنابر این اشیای جزئی خارجی وقتی تحقق می‌پذیرند که وجود به ماهیت اضافه نشود.[۲] به علاوه اگر وجود به ماهیت اضافه نشود، ماهیت در جهان خارج (فی الخارج) قابل درک نیست و فقط با تعقل ذهنی قابل تمیز است.[۳] ماهیت به خودی خود نه موجود است و نه معدوم.[۴] بنابر این موجود خارجی را باید مثالی دانست از تحقق ماهیت در جهان خارج.[۵]

علامه با تأیید نظر ابن‌سینا همرأی پیشینیان معتزلی خود نبود. و در مواردی با بهشمیه اختلاف نظر داشت. آنان معتقد بودند که صفت ذات الزاماً وابسته به هر ذاتی است. این صفت مشروط به وجود نیست. بلکه مقدم بر آن است. در مورد خداوند نیز چنین است. حالت موجود بودن او صفتی ذاتی است که وابسته به صفت ذات اوست.[۶] بنابر این وجود او عین ذات او نیست و این مورد قبول علامه نبود.

بهشمیه در مورد موجوداتی غیر خداوند مدعی بودند که به علت صفت ذات این موجودات حقیقتی فردی و مقدم بر وجود دارند.[۷] علامه این نظر را رد می‌کرد و معتقد بود که اشیاء فقط هنگامی که موجود شدند دارای حقیقتی فردی می‌شوند. بنابر این نمی‌توان معدوم را شیئ دانست.[۸]

به علاوه نظر آنان که وجود در تمام موجودات به تواطؤ یا به تشکیک یکسان است مورد قبول او نبود. هر چند پیروان ابوهاشم وجود را صفتی می‌دانستند که در بنده به سبب فاعل و در مورد خداوند به علت صفت ذاتی خود اوست.[۹] وجود از این لحاظ ، نسبت به همه چیز متواطئ بود.[۱۰] استدلال ایشان آن بود که حکم وجود در مورد هر شیئی این است

---

۱ ـ *نهایة المرام*، ۹ پ .
۲ ـ همان، ۸ پ ـ ۹ ر .
۳ ـ همان، ۱۵ ر .
۴ ـ همان، ۹ پ؛ نیز رحمان ، ۹۰ ؛ مروج ، ۴۳۲ .
۵ ـ *نهایة المرام* ، ۱۵ ر ، ۱۸ ر ؛ نیز ر.ک: رحمان ، ۷ ، ۱۱ ؛ مروج ، ۴۳۲ .
۶ ـ ر.ک: همین کتاب ، ص ۱۷۳.
۷ ـ ر.ک: فرانک «معدوم» ۲۰۵ به بعد.
۸ ـ *اسرار* ، ۱۷۲ پ ؛ *ایضاح المقاصد* ، ۲۰ به بعد ؛ *نهایة المرام*، ۸ پ ـ ۹ ر، ۱۸ ر.
۹ ـ ر.ک: همین *کتاب* ، ص ۱۷۵.
۱۰ ـ ر.ک: فرانک ، «معدوم» ، ۱۹۷ .

که شرط فعلیت صفات ذاتی را فراهم آورد.[۱] مقداد سیوری این اختلاف را به اختصار این‌گونه بیان می‌کند:

فلاسفه و ابوهاشم و پیروانش از معتزلیان و جمهور اشعریان از نظر دوّم پیروی می‌کردند (یعنی وجود در همهٔ موجودات مشترک معنوی است). سپس اختلاف رأی پیدا کردند. فیلسوفان گفتند. وجود بر موجوداتی که دون آن قرار می‌گیرد به تشکیک حمل می‌شود. بهشمیه و اثیرالدین ابهری عقیده داشتند که وجود بر (اشیای موجود) به تواطؤ اطلاق می‌شود. مؤلف (علامه) و محقق طوسی (نصیرالدین) قول فیلسوفان را اختیار کردند.[۲]

علامه در بعضی موارد با ابوالحسین بصری موافق نبود، ابوالحسین با رد نظریه احوال ابوهاشم تأیید می‌کرد که «شیئ» یا «ذات» عین موجود است.[۳] بنابر این موجود بودن خداوند صفتی زائد بر ذات او نیست بلکه عین ذات اوست.[۴] علامه تا این حد با او موافق بود.

ابوالحسین بر خلاف علامه عنایتی به نظر فیلسوفان در خصوص ذات نداشت. از این

---

۱ ـ ابن‌متّویه، مجموع ، ۱ : ۶ ـ ۱۳۵ ؛ نیز همان ، ۱۳۷ که ابن‌متّویه بیشتر بحث می‌کند که وجود تفاوت نمی‌کند، چون به چیزی تعلق ندارد. «لا متعلق لها».

۲ ـ مقداد، ۹ ـ ۳۸ ؛ نیز ر.ک: علامه، *کشف الخفا*، ۳۴پ ـ ۳۵ ر . نقل مقداد از عقیدهٔ اثیرالدین ابهری اشتباه به نظر می‌رسد. اثیرالدین در *نهایة الحکمه*اش از نظریه ابن‌سینا دربارهٔ وجود دفاع می‌کرد. وجود خداوند که ذاتاً واجب است مطلق می‌باشد و بنابر این با وجود ممکنات متفاوت است. از این رو فقط بالتشکیک می‌توان حکم به وجود داد، ر.ک: حسین بن معین الدین کادیمر میبدی، شرح *هدایة الحکمه ابهری* ، (قسطنطنیه، ۱۲۸۳)، ۷ ـ ۱۰۶ .

۳ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۴ ر ، ۴۹ ر ؛ تقی‌الدین، ۱۱۸؛ محلّی، ۷۱ ر. معمولاً گفته می‌شود که ابوالحسین در این مورد پیرو متکلم بصری ابواسحاق نصیبینی (یا نصیبی) (ف ۴۰۸) بود؛ ر.ک: ابن‌ملاحمی، معتمد، ۲۵۴. (در مورد دیدگاه نصیبی ر.ک: ابوالمعالی جوینی، *الشامل فی اصول الدین* (به اهتمام ا.س. النشر و دیگران اسکندریه، منشآت المعارف، ۱۹۶۹)، ۵ ـ ۱۲۴، ۱۳۴ ؛ ی.فاس‌اس. شناخت شناسی عضدالدین ایجی،
J. Van Ess, *Die Erkenntnielchre des Adudaddín* Ici (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, Vol 22. Wiesbaden: Steiner, (1966) , 199)

اما بنابر نقل ابن‌ملاحمی ابوالحسین بیشتر پیرو ابواسحاق عیاش بود. *فائق* (۲۴، ر) این ممکن است اشتباه باشد زیرا بنابر مشهور ابواسحاق نظری شبیه ابوهاشم داشت. ر.ک: علامه، *نهایة المرام* ، ۱۸ ر ؛ تقی‌الدین، ۱۰۶ .

۴ ـ همان ، ۵ ـ ۱۰۴ ؛ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۲۵۴ به بعد.

رو وجود شیئ نیز موجد حکم آن می‌شود. بنابر این اختلاف اشیاء فقط برمبنای وجود آنهاست. از این رو وجود هر موجود خارجی ضرورتاً با وجود هر شئی دیگر متفاوت است. بنابراین وجود اشیاء هیچ وجه اشتراکی بجز در اسم با یکدیگر ندارند.

لذا با وجود اینکه علامه معتقد بود وجود بالتشکیک بر همهٔ اشیاء حمل می‌شود «اشتراک معنوی»، ابوالحسین بصری اشتراک وجود را در لفظ می‌دانست «اشتراک لفظی».[۱]

علامه با بیان این نظر دربارهٔ وجود نه تنها با معتزلیان متقدم که با فخرالدین رازی نیز مخالفت می‌کرد. فخرالدین معتقد بود وجود، هم در خداوند و هم در بنده زاید بر ذات است. چون اشعریان متقدم[۲] سهمی در این عقیده نداشتند، علامه در اِسناد این نظر به اشعریان احتمالاً رازی را در نظر داشت.[۳] رازی خلاصهٔ نظریات مختلف را می‌آورد و سپس آنچه را که خود می‌پسندد بیان می‌کند:

بحث در وجود خداوند ناگزیر از این سه قسم خارج نیست:

اول، قول آن که می‌گوید لفظ «وجود» که دلالت بر واجب بالذات و ممکن بالذات دارد دارای معنی واحدی نیست که در هر دو مقوله مشترک باشد، بلکه بر حسب اشتراک لفظی است.

دوم، این قول که لفظ «وجود» دارای معنی واحدی است. اما در مورد واجب الوجود

---

۱ ـ *مناهج*، ۷۹ پ؛ *کشف الخفاء*، ۳۳ پ ـ ۳۴ ر.

۲ ـ نظر سنتی اشعریان این بود که «شئ» و «موجود» دو لفظ مترادفند و «معدوم» را نمی‌توان به عنوان یک شئ حقیقی تعریف کرد؛ ر.ک: ابن‌فورک، ۲۵۲ به بعد؛ باقلانی، *تمهید*، ۱۵؛ بغدادی، *فرق*، ۱۷۰؛ جوینی، *شامل* (به اهتمام ع.س. نشر)، ۱۲۴، ۶۱۰؛ نیز ر.ک: فان‌اس، *شناخت‌شناسی*، ۹ ـ ۱۹۸. بنابر این آنها وجود خداوند را به عنوان یک صفت مطرح نمی‌کردند. اشعری، ظاهراً در دوران معتزلی بودنش از این رأی که شئ یک شئ است مقدم بر وجود آن، جانبداری می‌کرد و رساله‌ای در تأیید این موضع نوشت، او بعداً این نظر را رد کرد. ر.ک: پرتسل، *نظریهٔ صفات در آغاز اسلام*

O. Pretzl, *Die frühislamische Attributenlehre* (München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1940), 60 :

نیز ژیماره، «کتاب‌شناسی اشعری»

D.Gimaret, " Bibliographic d' As'ari un réexamen, "*Journal Asiarique* 273 (1985): 256 no. 49 .

۳ ـ *معارج*، ۱۱۳ ر. (به نقل کتاب حاضر ص ۱۸۵). ویراستار کتاب *ارشاد* مقداد سیوری نظرش این است که منظور از اشعریان باقلانی و جوینی می‌باشند (مقداد، ۳۳ یادداشت ۳). این مسلماً اشتباه است چون این دو اثبات می‌کردند که شئ و موجود مساوی‌اند. بدون شک مقداد، مانند علامه، رازی را در نظر داشته است.

بالذات «وجود مجرد» است، یعنی وجود مشروط بر اینکه عارض هیچ ماهیتی نباشد بلکه وجودی باشد قائم به نفس خود. به این اعتبار وجود خداوند عین حقیقت اوست «نفس حقیقته».

قول سوم این است که وجود یکی از صفات حقیقت خداوند و یکی از نعتهای ماهیت اوست. به این اعتبار وجود خداوند غیر ماهیت اوست.

هر یک از این سه نظر مورد قبول گروهی از مردم است. اولی آیین گروهی از متکلمان مانند ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری است. ابوعلی سینا در تمام کتابهایش نظر دوم را انتخاب کرد. نظر سوم مذهب بسیاری از متکلمان است و ما در بیشتر کتابهایمان از این پشتیبانی کرده‌ایم.[۱]

۳ ـ قدرت خداوند

همه گروهها بر این اصل متفق بودند که خداوند قادر بر هر مقدوری است.[۲] فخر رازی در مقام یک اشعری این اصل را بدیهی می‌دانست. به نظر اشعریان حدوث شئی منحصراً وابستهٔ به قدرت خداوند است.[۳] از طرفی معتزلیان مواجه با مسأله‌ای بودند که از رأی ایشان در باب عدالت سرچشمه می‌گرفت. اگر خداوند قادر بر هر مقدوری باشد این اصل بناچار شامل افعال بندگان نیز می‌شود. در این صورت اگر خداوند مؤثر بر تمام افعال بندگان بود چاره‌ای جز این نبود که این افعال را یا از اعمال بندگان بدانیم یا چنان که اشعریان مدعی بودند آن را مخلوق قدرت خداوند بشماریم.

---

۱ ـ *مطالب*، ۱ : ۱ ـ ۲۹۰. رازی در *اربعین* (۱۰۰)، *ملخّص* (۸۵ پ) و *مباحث المشرقیه*اش (۱ : ۳۱) از همین موضع دفاع می‌کند. بر عکس ر.ک: *اشاره* (۱۰ پ) و «مسائل» (۳۴۵ به بعد، ۳۴۸) که از موضع‌گیری اجتناب می‌کند. رازی در *تفسیرش* (ج ۶، باب ۱۲ : ۳ ـ ۱۸۲) در جایی که می‌گوید وجود خداوند عین ذات اوست «عین ذاته» از الفاظ سنتی اشعریان بحث می‌کند.

۲ ـ نظّام معتزلی که معتقد بود خداوند قدرت انجام شر را ندارد از این گروه استثنا بود. نظریه او بتازگی مورد تحقیق فان اس قرار گرفته است «ارتکاب شر و قدرت الهی در اندیشه‌های کلامی ابواسحاق نظام».

J.Van Ess «Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abú Ishâq an - Nazzâm,» in *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, edited by T. Rudavksy. Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, vol.25. Dordrescht, Bostonm Lancaster: Reidel, 1985: 23 - 57).

ر. فرانک («آیا خداوند بر ارتکاب شر قادر است؟» همان، ۶۹ ـ ۷۹).

۳ ـ *معالم*، ۵۲ به بعد؛ *تفسیر*، ج ۱۵، باب ۳۰ : ۵۳.

علامه با قبول این که خداوند قادر متعال است و قادر بر هر مقدوری است،[۱] تصریح می‌کرد که افعال خاص بنده نیز مقدور خداوند است.[۲] علامه با بیان این نظر با ابوالحسین بصری و پیروانش که همین استنباط را داشتند همرأی بود.[۳]

بیشتر معتزلیان متقدم منکر این نظریه بودند که خداوند قادر بر افعالی است که مقدور بنده است. علامه مواضع متکلمان معتزلی پیشین را به طور خلاصه بیان می‌کند:

> کعبی معتقد بود خداوند بر آنچه مانند مقدور بنده است «مثل مقدور العبد» قدرت ندارد. زیرا آنچه مقدور بنده است یا عبادت است یا سفاهت یا ... (ناخوانا) و اینها از خداوند سلب شده است... ابوعلی و ابوهاشم و پیروانشان معتقد بودند که خداوند بر نفس افعال بنده (نفس مقدور العبد) قادر نیست. ابوالهذیل، ابوالحسین و اشعریان این را روا می‌دانستند... ابوعلی و پسرش استدلال می‌کردند که (اگر خداوند بر افعال بنده قدرت داشت) بناچار لازم بود دو فاعل قادر متفقاً بر فعل ممکنی قادر باشند و این محال است.[۴]

تمایز اصلی بغدادیان و بصریان در آن زمان این بود که بغدادیان معتقد بودند همه اجناس افعالی که مقدور بنده است در حیطه قدرت خداوند نیست.[۵] بصریان، بر عکس، معتقد بودند که چون خداوند قدرت انجام اجناس مختلف افعال را به بنده داده است او نیز باید قادر بر این افعال باشد. بنابر این آنها تصریح می‌کردند که خداوند قادر به انجام افعال بی‌شماری است که بنده توان انجام آن را دارد. ولی با وجود این معتقد بودند خداوند بر افعال خاصی که در حیطهٔ قدرت بنده است «اعیان الافعال» قادر نیست.[۶] به طوری که علامه متذکر شده است بحث اصلی آنان دربارهٔ انکار قدرت خداوند این بود که یک فعل مقدور نمی‌تواند موضوع قدرت دو فاعل قادر باشد.[۷]

۱ـ *مناهج*، ۹۰ پ.
۲ـ *مناهج*، ۹۱ ر.
۳ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۴۵ ر.
۴ـ *مناهج*، ۹۱ ر. در مورد نظر ابوالهذیل درباره قدرت مطلق خداوند ر.ک: فرانک «صفات» ۴۷۳ به بعد.
۵ـ رازی، *تفسیر*، ج ۱۵، باب ۳۰: ۵۳.
۶ـ مانکدیم، ۶ـ ۳۷۵؛ نیز اشعری، *مقالات*، ۱۹۹ـ ۲۰۰، رازی *تفسیر* ج ۱۵، باب ۳۰: ۵۳.
۷ـ عبدالجبار، *مغنی*، ۴: ۲۵۴ به بعد، مانکدیم، ۳۷۵ به بعد.

۴ . علم خداوند

الف ـ دلایل عالم بودن خداوند

علامه برای عالم بودن خداوند دو دلیل می‌آورد:

دلیل عالم بودن خداوند این است که خدا افعال را محکم و کامل آفرید و هر کس چنین باشد مسلماً عالم است. پس خداوند عالم است.[۱]

این دلیل که براساس شهادت بنده بر افعال محکم خداوند است معمولاً مورد استناد متکلمان اشعری و معتزلی متقدم بود.[۲] علامه گامی جلوتر می‌رود و دلیل دوّم خود را ارائه می‌دهد:

دلیل دومی برای عالم بودن خداوند (وجود دارد).شرح آن این است که خداوند قادر است. و هر (فاعل) قادری علیم است... . در کبرای قضیهٔ (فاعل) قادر کسی است که با داعی و قصدی امری را بر دیگری ترجیح دهد. این قصد برای امری مسلماً مشروط به علم است. پس قدرت فقط با علم کامل می‌شود.[۳]

این دلیل را ظاهراً اولین بار ابن‌ملاحمی مطرح کرد.[۴] او استدلال کرده بود[۵] که این حقیقت را که هر فاعلی عالم است می‌توان از فعلی واحد بدون توجه به محکم بودن یا نبودن فعل استناط کرد. این بحث براساس این رأی است که فاعل قادر بدون داشتن داعیی برای فعل نمی‌تواند آن را انجام دهد. در این مورد ابن‌ملاحمی با بهشمیه، که روا می‌دانستند فاعل قادری بدون داشتن داعیی بتواند فعلی را انجام دهد، اختلاف نظر داشت.[۶] ابن‌ملاحمی استدلال می‌کرد که چون خداوند هیچ چیزی را بدون داعی نیافریده و چون

---

۱ ـ *معارج*، ۱۱۶؛ نیز *اسرار*، ۲۱۰ ر؛ *مناهج*، ۹۱ ر؛ *منتهی الوصول* ۸۱ پ؛ *نهج المسترشدین*، ۱۹۴؛ *تسلیک*، ۵۱ پ.

۲ ـ در مورد کاربرد آن در بین معتزلیان رک ابن‌متّویه، مجموع، ۱ : ۱۱۳ به بعد؛ نیشابوری، *فی التوحید*، ۴۹۳ و در مورد اشعری رک *لمع*، باب ۱۳؛ باقلانی، *تمهید*، ۲۶؛ رازی، *تفسیر*، ج ۱۵ باب ۳۰ : ۵۸.

۳ ـ *معارج*، ۱۱۶ ر؛ نیز *اسرار*، ۲۱۰ ر؛ *منتهی الوصول*، ۸۱ پ؛ *نهج المسترشدین* ۱۹۴؛ *تسلیک*، ۵۱ پ.

۴ ـ در کتابهای ابن‌ملاحمی نشانه‌ای دایر بر این‌که ابوالحسین بصری قبلاً چنین دلیلی به کاربرده باشد دیده نمی‌شود.

۵ ـ *فائق*، ۱۸ ر؛ *معتمد*، ۱۹۸.

۶ ـ ر.ک: کتاب حاضر ص ۱۴۲-۱۴۳.

داعی او باید بر مبنای علم به حقیقت شیئ باشد که می‌آفریند ناگزیر او باید عالم باشد.[۱] چون علامه در این نظر که هیچ فاعلی بدون داعی کاری انجام نمی‌دهد با ابن‌ملاحمی همرأی بود احتمالاً از دلیل او برای علم خداوند استفاده می‌کرد.

فخر رازی نیز برای اثبات عالم بودن خداوند به دو دلیل اشاره می‌کرد. مشابهت دلایل او با ابن‌ملاحمی نشان می‌دهد که رازی از ابن‌ملاحمی تأثیر پذیرفته بود. او می‌گوید:

> آفریدگار جهان عالِم است زیرا افعال او محکم و متقن است. مشاهده، دلالت بر این امر دارد. و فاعل فعل محکم و متقن باید عالم باشد. و این به بداهت معلوم است.
>
> علاوه بر این خداوند فاعل مختار است و فاعل مختار کسی است که قصد آفرینش نوعی خاص کند. قصد آفرینش نوعی خاص مشروط بر تصور آن ماهیت است. پس ثابت شد که خداوند مصور بعضی ماهیّات است و این ماهیّات بدون شک در حد ذات خود مستلزم ثبوت بعضی احکام و عدم بعضی دیگر می‌باشند. و تصور ملزوم مستلزم تصور لازم است. لذا علم خداوند به ماهیّات مستلزم علم او به لوازم و آثار آنهاست. بنابر این ثابت شد که خداوند عالم است.[۲]

ب ـ علم خداوند به معدوم

علامه و رازی با این موضع فیلسوفان روبرو بودند که می‌گفتند خداوند عالم به کلیات است و از جزئیات آگاه نیست. بحثی که شالودهٔ موضع فلسفی را تشکیل می‌داد این بود که جزئیات همیشه در معرض تغییر است و اگر خداوند آنها را می‌دانست او نیز همیشه در معرض تغییر بود. اما این پذیرفتنی نبود.[۳] علامه و رازی که از نظریهٔ کلامی علم مطلق الهی که شامل کلیات و جزئیات می‌شود پیروی می‌کردند مخالف این موضع بودند. لذا لازم بود

---

۱ ـ *فائق*، ۱۸ ر.

۲ ـ *معالم*، ۱ ـ ۵۰؛ نیز *اربعین*، ۴ ـ ۱۳۳؛ *مطالب*، ۳: ۱۰۷ به بعد؛ نیز همان ۱۱۷ به بعد که علت ترجیح دلیل دوم را بیان می‌کند.

۳ ـ این مسأله که چگونه ابن‌سینا مخصوصاً علم به کلیات در خداوند را مغایر علم بشر استنباط می‌کرد موضوع بررسی م. مارموره بوده است. «وجوه نظریهٔ ابن‌سینا دربارهٔ علم خداوند به جزئیات»

M.Marmura, " Some Aspects of Avicenna' s Theory of God's Knowledge of Particulars". *Journal of the American Oriental Society* 82 (1962): 299 - 312 .

که با این بحث مقابله کنند.

آنچه ارتباط خاص با رازی و علامه داشت این اعتراض فلسفی بود که خداوند نمی‌تواند از تغییر چیزی که موجود یا معدوم می‌شود آگاه باشد. اگر او می‌دانست که در این لحظه چیزی به وجود می‌آید یا معدوم می‌شود، این علم مستلزم تغییر در ذات او می‌شد. علم خداوند بر حوادث باید بی انتها باشد و نمی‌تواند معروضِ تغییر باشد. علامه نظر فیلسوفان در مورد مثال علم خداوند را دربارهٔ وقوع خسوف نقل می‌کند:[۱]

ایراد فیلسوفان این است. آنها ادعا می‌کنند که خداوند به جزئیات علم ندارد. منظور آنها از جزئیات این است که او نمی‌داند چیزی که موضوع علم (او)ست آیا در گذشته وجود داشته یا در آینده وجود خواهد یافت و یا هم اکنون وجود دارد. در واقع او چیزی را که مربوط به علت یا زمان آن است می‌تواند بداند اما نمی‌داند که آیا در گذشته واقع شده یا در آینده واقع خواهد شد. مثلاً او می‌داند که وقتی خورشید به حدّ خاصی برسد، زمین بین خورشید و ماه قرار می‌گیرد. لذا خسوف واقع می‌شود. این علم مقدم بر خسوف، بعد از آن و همراه آن نزد او هست. اما او نمی‌داند که آیا خسوف قبلاً واقع شده، یا بعداً در آینده واقع خواهد شد و یا در این لحظه واقع می‌شود. این است شرح استدلال آنان.[۲]

علامه این استدلال را رد می‌کرد. این صفت علم نیست که تغییر می‌کند بلکه تعلق بین ذات خداوند و موضوع علم اوست که دگرگون می‌شود.[۳] بنابر این هنگامی که شیئ معدوم است بین ذات خداوند و آن شئ تا زمانی که معدوم است ارتباطی وجود دارد. زمانی که آن شئ موجود شود تعلقی جدید جایگزین تعلق پیشین بین ذات خداوند و این متعلق علم او می‌شود. علامه در بعضی از کتابهایش لفظ «اضافه» را به جای لفظ «تعلق» به کار می‌برد.[۴]

علامه در این نظر پیرو فخرالدین رازی بود که این رأی مخالف فلسفی را همین‌گونه رد می‌کرد. او می‌گوید:

پیش از این روشن کردیم که علم معنایی ندارد جز اضافهٔ بین عالم و علمش بنابر این

---

۱ ـ در مور این مثال در بین فیلسوفان ر.ک: همان، ۱ ـ ۳۱۰.

۲ ـ *معارج*، ۱۱۶ پ؛ نیز *اسرار* ۲۲۵ ر؛ *مناهج*، ۹۱ ر.

۳ ـ *نهایة المرام*، ۸۰ ر.

۴ ـ *اسرار*، ۲۲۵ ر. *نهج المسترشدین*، ۴۹۸؛ *نهایة المرام*، ۸۰ ر؛ *تسلیک*، ۵۶ ر.

می‌گوییم که اگر معلوم تغییر کند بناچار اضافه (نیز) باید تغییر کند زیرا حقیقت و ثبات هر اضافه‌ای متعلق است به دو موضوع وابسته، اگر یکی از این دو موضوع از نظر تعلق تغییر کند و اضافه تغییر نکند این امر دلالت بر آن دارد که اضافه فی نفسه مستقل (از دو موضوع وابسته) است. پس اضافه، اضافه نخواهد بود. بلکه علم (شاید) چیز دیگری باشد که این اضافه عارض آن است، و این محال است. اما تغییری از این نوع مستلزم تغییر (در ذات الهی) نیست. زیرا آنچه مستلزم علم خداوند است به اینکه «زید در خانه است» یا ذات اوست و یا معنایی قائم به ذات مشروط بر آن که زید در خانه باشد. اگر زید خانه را ترک کند شرط این اضافه پایدار نمی‌ماند. لذا آن (اضافه) منقطع می‌شود و شرط ثبات اضافهٔ دیگر یعنی علم به اینکه «او از خانه رفته است» باقی است. لذا (اضافهٔ) اولی محققاً نفی می‌شود و دومی بی‌نیاز از تغییر پایدار می‌ماند. و این شبیه موردی است که اصحاب ما معتقدند که قدرت خداوند وابسته (متعلق) به شیئ است که موجود است. و چون شئی دائمی شد تعلق قدرت منقطع می‌شود. و چون خداوند آن را فانی سازد تعلق قدرت به آن باز می‌گردد. از این استنباط نمی‌شود که خداوند نیاز به چیزی دارد که متغیّر است... . همین حالت شامل این مورد می‌شود.[۱]

فخر رازی در بیان این جواب از مذهب ابوالحسین بصری پیروی می‌کرد. آنان چون با چنین ایرادی روبرو می‌شدند همین پاسخ را می‌دادند.[۲] آنان معتقد بودند خداوند بذاته از ازل می‌دانست که او یکتاست و مخلوقات را خواهد آفرید اما تعلق علم خداوند به وجود شئ که ذات او موجب آن است، فقط هنگامی واقع می‌شود که آن شئ موجود باشد.[۳]

لذا قبل از تحقق شئ خداوند عالم به آن شئ است و می‌داند کی تحقق خواهد یافت اما آن را به عنوان یک موجود نمی‌شناسد.[۴] هنگامی که شرط وجود شئ تحقق یافت، تعلق

---

۱ ـ *اشاره*، ۱۵ پ؛ نیز *معالم*، ۲ ـ ۵۱؛ *مطالب*، ۳: ۱۵۵ به بعد، ۱۵۷؛ *ملخّص*، ۳۴۳ پ به بعد.
۲ ـ ر.ک: ابن‌ملاحمی *فائق*، ۴۶ پ به بعد؛ تقی الدین، ۲۵۳ به بعد.
۳ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق* ۴۶ ر ـ ۴۷ ر.
۴ ـ همان، ۴۷ پ.

به رغم کوششهای ابن‌ملاحمی برای محدود کردن در تعلق بین علم خداوند و متعلق آن، علامه در *مناهج* نقل می‌کند که ابوالحسین و پیروانش معتقد بودند در حقیقت علم خداوند بر حسب تغییراتی که در موضوعات زمانی علم پیش می‌آید در معرض تغییر است. ابن‌ملاحمی از این بحث نام نبرده است و ظاهراً این بحث ربطی

علم خداوند به وجود شئ تجدید می‌شود «تجدد التعلق».[۱] بنابر نقل ابن‌ملاحمی و تقی‌الدین، ابوعلی و ابوالقاسم کعبی در پاسخ به چنین اعتراضی همین جواب را می‌دادند.[۲]

به موضع او ندارد زیرا در آن اشاره‌ای به ارتباط بین علم خداوند و موضوع آن نشده است.

علامه می‌گوید (*مناهج*، ۹۱ ر)، برخلاف آنان (یعنی مذهب ابوالحسین) گفته شده بود «علم صفت ذات است و تغییر در آن روا نیست.» آنان پاسخ دادند «تغییر در صفت ذات اگر مطلق باشد جایز نیست. اما اگر مشروط به شرطی باشد (تغییر) جایز است. توضیح مطلب این است که خداوند از ازل قادر به آفرینش جهان بود و این یک صفت ذاتی است. اما مطلق نیست بلکه مشروط به شرط معدوم بودن جهان است. چون آن (جهان) موجود شد بقای این قدرت محال است. در غیر این صورت تکوین وجود واجب می‌شود. ما همین را برای ادراک می‌گوییم. زیرا خداوند از ازل مدرک بوده است. اما به شرط وجود شئ قابل درک در مقابل ذات خداوند که مطلقاً اجتناب‌ناپذیر است. همین گونه علم خداوند به یک شئ مشروط بر این است که این شئ به این طریق موضوع علم باشد. وقتی که آنچه او می‌داند که موجود خواهد شد به وجود می‌آید، امکان موضوع علم بودن این که آن به وجود خواهد آمد ممکن است باقی بماند و این بناچار سبب جهل می‌شود. یا آن باقی نمی‌ماند بلکه بیشتر از موضوع علم بودن به این که بعداً موجود خواهد شد خارج می‌شود و خداوند می‌داند که آن وجود دارد. لذا شما به تغییر شرط اعتراف کرده‌اید. یعنی تغییر موضوع علم. بناچار ازاین موضوع شرط (یعنی صفت) استنباط می‌شود.»

این شرح و بیان ظاهراً از تعلیمات نمایندگان متأخر مذهب ابوالحسین و به احتمال زیاد از کتاب *الکامل* تقی‌الدین نشأت می‌گیرد. زمانی که تقی‌الدین اختلاف عقاید کلامی دربارهٔ علم خداوند به معدوم را ذکر می‌کند (همان، ۲۵۲ به بعد) متذکر می‌شود که نظریات ابوعلی، ابوالقاسم کعبی و ابوالحسین بصری ناگزیر باید سبب امکان تغییر در خداوند بشود (همان ۲۵۳). تقی‌الدین، برخلاف موضع ابوهاشم، استدلال خود را بیان می‌کند که علم خداوند در واقع در معرض تغییر است (همان ۶۰ ـ ۲۵۹). او به نظریهٔ تعلق متوسل نمی‌شود. بلکه معتقد است که نفس علم خداوند تغییر می‌کند. برای روا بودن این امر او همان دلایلی را می‌آورد که علامه آن را نقل کرد. بعضی صفات مانند قادر و مدرک بودن خداوند برای آنکه واقعیت پیدا کند مشروط به شرایطی است. درمورد علم نیز چنین است. اگر چیزی به وجه خاصی رخ دهد در این وجه خاص شرط علم خداوند به وجود آن تحقق پیدا می‌کند. اگر وجود یا جنبه‌های دیگر آن تغییر کند علم خداوند بر حسب آن تغییر می‌کند (همان ۶۰ ـ ۲۵۹). تقی‌الدین این بحث را به هیچ یک از متکلمان پیشین نسبت نمی‌دهد و طرز بیان او چنین می‌نماید که او خود آن را ابداع کرده است.

۱ ـ *فائق* ۴۷ پ.

۲ ـ ابن‌ملاحمی نقل می‌کند (*فائق* ۴۶ پ)؛ «مولای ما ابوالحسین بصری در کتاب *التصفح* دربارهٔ مولا ابوعلی و ابوالقاسم کعبی نقل کرده است که آنان معتقد بودند وقتی چیزی بعد از معدوم بودن به وجود می‌آید تعلق آن به علم خداوند و آگاهی «تبیّن» او از این که آن شئ موجود شده است تجدید می‌شود. تعلق علم به اینکه شئ به وجود خواهد آمد با تعلق آن به اینکه این شئ به وجود آمده است متفاوت می‌باشد.» نیز ر.ک: تقی‌الدین، ۲۵۳.

موضع ابوالحسین بصری و پیروانش از طرف نویسندگان بعدی که به آرای هشام بن حکم و جهم بن صفوان (در مورد آرای این دو بعداً خواهیم گفت) روی آورده بودند مورد اتهام قرار گرفت؛ ر.ک: شهرستانی، *ملل*، ۱ : ۵۸؛ همو، *نهایة*، ۲۲۱ ؛ کمال الدین احمد بن حسن بیاضی، *اشارات المرام من عبارات الامام* به اهتمام یوسف عبدالرزاق، قاهره، ۱۳۶۸)، ۸ ـ ۱۲۷ ؛ محلّی، ۷۶ ر. اما ابن‌ملاحمی بین موضع خود و هشام بن

بنابر نقل تقی‌الدین[۱] و علامه[۲] ابن‌ملاحمی و ابوالحسین بصری در یک مورد اختلاف عقیده داشتند. در حالی که ابوالحسین معتقد بود که تعلق بعدی علم خداوند به موضوع به تعلق قبلی افزوده می‌شود دیگری معتقد بود که آن جانشین علم پیشین می‌شود و علم قبلی از بین می‌رود. علامه موضع ابن‌ملاحمی را تأیید می‌کند.[۳]

موضع مذهب ابوالحسین بصری، علامه و رازی با بیشتر معتزلیان پیشین یکی نبود. بنابر نقل ابن‌ملاحمی، بهشمیه معتقد بودند که علم خداوند به شئ، همیشه تعلق به وجود شئ دارد بدون توجه به این که این شئ در آینده وجود خواهد داشت یا اکنون وجود دارد یا در گذشته وجود داشته است. در این سه مورد فقط عبارات تغییر می‌کند. لذا اگر چیزی در آینده به وجود خواهد آمد، خداوند از وجود آن آگاه است و می‌داند که آن در آینده خواهد بود. در مورد شئ در گذشته نیز خداوند از وجود آن آگاه است و می‌داند که آن در گذشته وجود داشته است. ابن‌ملاحمی موضع ابوهاشم را نقل می‌کند:

> علم خداوند به این علت (یعنی تبدیل یک شئ از عدم به وجود) تغییر نمی‌کند و خداوند از صفت ذات جدا نمی‌شود (یعنی عالم بودن) زیرا علم به این که شئ وجود خواهد داشت و علم به این که وجود داشته است هر دو یک علم است. فقط عبارات بر حسب شئ معلوم تغییر می‌کند. اگر وجود آن در آینده باشد علم به صورت علمی که وجود خواهد داشت توصیف می‌شود. اگر آن شئ وجود دارد علم به صورت علم به وجود آن توصیف می‌شود. اگر وجود آن متوقف شود آن به صورت علمی که وجود داشت توصیف می‌شود.[۴]

بنابر این ابوهاشم بیشتر متوجه این امر بود که هر تغییری در صفت ذاتی علم خداوند را رد کند. اگر خداوند قبل از وجود شئ از آن آگاه است و آن شئ وارد عالم وجود می‌شود ظاهراً یا باید علم خداوند با این حالت جدید منطبق گردد که این مستلزم تغییر در علم

حکم خط فاصلی کشید. او گفت هشام بن حکم بر خلاف نظر ابن‌ملاحمی روا نمی‌دانست که خداوند چیزهایی را که به وجود خواهند آمد بداند (*فائق* ۴۷ پ).

۱ ـ تقی الدین، ۲۶۱؛ نیز همان، ۱۲۷.

۲ ـ *مناهج*، ۹۱ ر؛ *نهایة المرام*، ۷۹ پ ـ ۸۰ ر.

۳ ـ همان.

۴ ـ *فائق* ۴۶ پ. در مورد نظر ابوهاشم ر.ک: علامه، *نهایة المرام* ۷۹ پ. شرح علامه ظاهراً به طور مستقیم از *فائق* اقتباس شده است.

خداوند می‌باشد یا علم خداوند منطبق بر این حالت نمی‌شود و تبدیل به جهل می‌شود.[۱] ابوهاشم با بر قرار کردن پیوند نزدیک بین علم خداوند و وجود شئ در جستجوی راهی بود که از این هر دو شق نپذیرفتنی اجتناب کند.[۲]

---

۱ ـ تقی‌الدین ، ۲۵۲ .

۲ ـ ابن‌متّویه نقل می‌کند (مجموع ۱ : ۱۱۸) «حال موضوع علم در این که این موضوع علم در حال وجود باشد یا عدم تفاوتی نمی‌کند. بنابر این هیچ چیز آغاز نمی‌شود که بتواند شرطی ایجاد کند.»

لازم است به این نکته توجه شود که مسأله علم خداوند به اشیاء در حال عدم و وجود قبلاً مورد بحث متکلمان پیشین بوده است. اما این مسأله‌ای متفاوت بود. اغلب متکلمان پیشین «شئ» را عین «موجود» می‌دانستند. این برای کسانی که معتقد بودند موضوع هر علمی اشیاء است این مسأله را پیش آورد که خداوند چگونه به معدومی که شئ نیست علم دارد. بعضی جوابها ابتدایی بودند.

اشعری (*مقالات* ۴۸۹) موضع گروهی از آنان را که معمولاً « ازلیه» نامیده می‌شوند نقل می‌کند. آنان معتقدند که چون خداوند از ازل به همه اشیاء علم داشته است، آنها لزوماً باید از ازل موجود باشند. فان اس می‌گوید که ازلیه گروهی ناشناس بودند که افکاری غیر اسلامی شبیه به دهریه داشتند (*شناخت‌شناسی* ، ۱۹۳). اخوان الصفاء که در واقع ازلیه را دهریه می‌نامیدند آنان را گروهی می‌دانند که معتقد به ازلیت جهان بودند (ر.ک: گلدتسیهر و گواشُن «دهریه» *دایرة المعارف اسلام* ۲ : ۹۵).

ظاهراً (اشعری ، *مقالات* ۴۸۹) هشام بن عمرو فوطی (ف قبل از ۲۱۸) در پاسخ صریح به این موضع به استنباطی عکس این رسید. چون اشیاء نمی‌توانند ازلی باشند محال است که بگوییم خداوند از ازل به آنها علم داشته است. برای قبول این که خداوند به اشیاء از ازل علم داشته لازم است ازلی بودن آنها را ثابت کنیم. بنابر اعتقاد فوطی می‌توان گفت که خداوند عالم ازلی است فقط با توجه به علم او که او یگانه است (همان ۱۵۸). جهم بن صفوان (ف ۱۲۸) که شئ راعین وجود می‌دانست نیز چنین استنباطی داشت (همان ۵ ـ ۴۹۵ ؛ و مادلونگ، «نقش شیعیان و خوارج در کلام پیش از اشاعره».

W,Madelung, " The Shiite and Khárjite Contribution to the Pre - Ash'arite Kalam, " in *Islamic Philosophical Theology* (edited by P.Morewedge. Albany : State University of New York Press, 1979).125.

هشام بن حکم (ف ۱۷۹) نیز معتقد بود که خداوند فقط به اشیاء موجود علم دارد. اگر او از ازل علم به اشیاء می‌داشت این مستلزم ازلی بودن آنها بود (اشعری، *مقالات* ۴ ـ ۴۹۳ ؛ مادلونگ «نقش شیعیان » ۱۲۳ .

امکان این که خداوند به اشیاء قبل از وجودشان علم دارد وقتی ابراز شد که متکلمان فقط «شئ» را از آن متمایز ساختند. ظاهراً شحّام اولین کسی بود که چنین تمایزی را بیان کرد. قبل از حدوث اشیاء خداوند ممکن است علم به آنها داشته باشد هر چند این اشیاء وقتی وجود حقیقی پیدا می‌کنند که حادث شوند (ر.ک: فان اس ، *شناخت‌شناسی* ۳ ـ ۱۹۲) ابوعلی هنگام تعلیم این مطلب که اشیاء مقدم بر وجودشان شئ نیستند زیرا کَوْن به معنای وجود است، همین تمایز را در ذهن داشت (اشعری ، *مقالات* ، ۱۶۲). اما شئ ممکن است قبل از وجود و تا زمانی که می‌توان وصفی برای آن بیان کرد شئ نامیده شود (همان ۱۶۱ ؛ نیز برای معانی بیشتری که به یک شئ مقدم بر وجودش می‌توان شئ اطلاق کرد، ر.ک: همان).

بهشمیه به علت نظریّه‌شان دربارهٔ احوال با این مسأله که شئ را مقدم بر وجودش می‌توان شناخت روبرو نبودند. صفت ذات بر آنچه که هست بدون توجه به این که وجود دارد یا ندارد همیشه وابسته به آن است.

ابوالحسین بصری منکر نظریهٔ احوال بود و راه حلی شبیه راه ابوعلی پیشنهاد می‌کرد. آنان دو معنی برای

۵. خدای سمیع و بصیر

علامه مضامین قرآنی دربارهٔ سمیع و بصیر بودن خداوند را تأیید می‌کرد. به علاوه او تأکید می‌کرد که هیچ چیز از نظر عقلی جایگزین این موضوع نمی‌شود. او می‌گوید:

از نظر عقلی منعی برای اتصاف خداوند به صفت مُدرِک وجود ندارد. به علاوه قرآن (او را چنین توصیف می‌کند). اگر (قرآن) او را چنین توصیف کند لازم است از این رأی تبعیت کنیم. اگر دلیلی عقلی اطلاق این (صفت) را بر او غیر ممکن سازد آن‌گاه لازم است دلیل قرآنی را تفسیر مجازی کنیم.[۱]

این مطلب نشانهٔ تردید کلی او برای بیان منظورش از مدرک بودن خداوند است. از آرای معتزلیان پیشین، او دو نظر را بیش از همه می‌پسندید که خلاصه آن را چنین بیان می‌کند:

ابوهاشم و پیروانش معتقد بودند که معنی مُدرِک بودن خداوند این است که درک مُدرَک در وقتی که موجود باشد برای او غیر ممکن نیست. همچنین خداوند همیشه با صفت سمیع و بصیر وصف شده است. او ادراک را زاید بر علم می‌دانست.

بغدادیان آن را این گونه معنا می‌کردند که خداوند آنچه را موجودات زنده می‌شنوند و می‌بینند می‌داند. آنان هر مطلبی غیر از این را رد می‌کردند.[۲]

بهشمیه معتقد بودند که سمیع بودن و بصیر بودن خداوند مستلزم زنده بودن اوست. هرگاه شئ مُدرَک وجود داشته باشد شرط درک تحقق می‌پذیرد.[۳] لذا خداوند همواره سمیع و بصیر توصیف شده است. با وجود این فقط هنگامی که شرط درک حقیقی تحقق

شئ بیان می‌کردند (ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۴۹ ر). «شئ در مفهوم اوّل به معنای چیزی موجود بود یعنی «ذات». در مفهوم دوم هر چیز معدوم را تا زمانی که بتوان آن را به وصفی بیان کرد، شئ نامیده شود.

علامه در مقابل وجود در دنیای خارج مفهوم فلسفی وجود را در نظر داشت؛ او معتقد بود که ممکن است از راه تعقل به معدوم علم یافت. (*مناهج*، ۷۹ پ ـ ۸۰ ر).

لذا مسأله‌ای را که چگونگی علم خداوند به معدوم، پیش آورده بود، یعنی شیئ که مقدم بر وجودش می‌باشد نمی‌توان آن را اثبات کرد، دیگر مسأله‌ای نبود. سعی اصلی متکلمان بعدی بیشتر در این بود که علم مطلق خداوند را بدون روا داشتن هر گونه تغییری که در ذات او واقع شود ثابت کنند. (در مورد بررسی منظم مشاجرات بین متکلمان پیشین ر.ک: فان‌اس. *شناخت‌شناسی*، ۱۹۲ به بعد).

۱ ـ *مناهج*، ۹۲ ر.

۲ ـ همان.

۳ ـ نیشابوری، *فی التوحید* ۵۶۲ به بعد، ۵۶۲ عبدالجبار، *مغنی*، ۵: ۲۴۲.

می‌پذیرد ممکن است خداوند را واقعاً سامع و باصر خواند. این تمایز بین مفهوم لازم و متعدی سمع و بصر از ابوعلی نشأت گرفت.[۱]

بغدادیان، برعکس، درک خداوند را محدود به علم او می‌دانستند. گفتن این که خداوند سمیع و بصیر است فقط به این معناست که آنچه را بنده با حواس خود درک می‌کند خداوند می‌داند.[۲]

مذهب ابوالحسین بصری در این مسأله به راهی دیگر رفت. نقل شده که خود ابوالحسین معمولاً از مذهب بغداد پیروی می‌کرد.[۳] صحت این اخبار مورد اعتماد نیست. او در حمایت از نظر بغدادیان بحثی را مطرح کرد که موجب بی اعتباری مذهب بصریان شد.[۴] امّا او از بیان صریح حمایت خود از نظریه بغدادیان روی‌گردان بود.[۵]

هر چند ایراد ابوالحسین بر نظریهٔ بصریان مورد قبول ابن‌ملاحمی بود، اما او نهایتاً موضع بصریان را تأیید می‌کرد.[۶]

علامه در کتابهایش بحثهای هر دو موضع را بررسی و سپس همه را رد کرده است.[۷] علامه با بیان این مطلب که تنها دلیل معتبر بر مُدرِک بودن خداوند دلایل قرآنی است از بیان رأی خود دراین باره خودداری می‌کرد.[۸] و فقط در کتاب *معارج* اظهار می‌کند که تحویل ادراک خداوند به علمش پسندیده‌ترین بیان است.[۹]

---

۱ ـ اشعری، *مقالات*، ۱۷۹.

۲ ـ همان، ۱۶۸، ۱۷۵؛ بغدادی، *فرق*، ۱۶۶، ۱۸۱؛ همو، *اصول الدین*، ۹۶؛ مانکدیم، ۱۶۸؛ نیز مکدرموت ۱۴۵.

۳ ـ مثلاً رازی، *محصّل*، ۲۴۸؛ میثم بحرانی، ۹۰؛ علامه، *نهج المسترشدین*، ۲۰۵؛ همو، *تسلیک*، ۵۲ پ. مقداد، ۲۰۶؛ مُحلّی (۶۶ پ)، بر عکس، نقل می‌کند که ابوالحسین مانند ابن‌ملاحمی از موضع بهشمیه حمایت می‌کرد.

۴ ـ ابن‌ملاحمی، *نائق*، ۱۹ ر؛ همو، *معتمد*، ۲۱۵.

۵ ـ ابن‌ملاحمی، *نائق*، ۱۹ ر، نیز رازی، *اعتقادات*، ۴۲، که می‌گوید ابوالحسین در این مسأله مردد بود.

۶ ـ *نائق*، ۱۹ ر ـ پ؛ *معتمد* ۲۱۲ به بعد، مخصوصاً ۲۱۷ به بعد در مورد آرای ابوالحسین و ابن‌ملاحمی ر.ک: تقی‌الدین، ۷ ـ ۱۹۶؛ و. مادلونگ، «اندیشه‌های کلامی زمخشری»

W.Madelung, " The Theology of al - Zamakhshari, "in *Actas del XII Congresso dela U.E.A.I.* (Madrid, 1986), 490 - 1 .

۷ ـ *مناهج*، ۹۲ ر. *نهج المسترشدین*، ۶ ـ ۲۰۵؛ *تسلیک*، ۵۳ ر.

۸ ـ همان، ۵۳ ر.

۹ ـ *معارج*، ۱۱۸ ر.

علامه به پیروی از فخررازی با احتیاط وارد این مبحث شد. رازی معتقد بود دلیل سمیع و بصیر بودن خداوند این است که این دو «صفت کمال»اند و متضاد آنها «صفت نقصان». او در بیشتر این موارد به آیات قرآنی اشاره می‌کند، با وجود این معترف است که اعتبار این قول فقط تا زمانی معتبر است که دلیل صریح دیگری که بتواند بگوید خداوند واقعاً سمیع و بصیر است وجود نداشته باشد. او می‌گوید:

در باب اتصاف خداوند به صفت سمیع و بصیر.

دلیل این امر آن است که سمیع و بصیر از جملهٔ صفات کمال است و عکس آن از جملهٔ صفات نقصان علاوه بر این قرآن این صفات را برای خداوند تأیید می‌کند... . چون در آیات متعددی (این صفات برای خداوند) نقل شده است، آنها را باید برای خداوند ثابت کرد. مگر این که مخالفان دلیلی بیاورند که حقیقت این دو حال مشروط به شرطی است که تحقق آن در مورد خداوند محال است. در این صورت باید به تفسیر (مجازی) این آیات بپردازیم.[۱]

فخررازی ، مانند علامه، استدلال هر دو گروه را یعنی گروهی که سمیع و بصیر بودن را صفتی جدای از خداوند[۲] می‌دانستند و گروهی که منکر آن بودند رد می‌کرد.[۳]

به احتمال زیاد استدلال علامه در مورد سمیع و بصیر بودن خداوند براساس دلایل نقلی و این که از نظر عقلی هیچ دلیلی علیه این وجود ندارد براساس *اربعین* رازی یا دیگر کتابهای اوست.

۶ . خدای مرید

علامه و رازی در مورد ماهیت ارادهٔ خداوند اختلاف نظر داشتند.

رازی، بنابر اعتقادش به جبر، مدعی بود که ارادهٔ خداوند صفتی است ذاتی، خداوند متصف به ارادهٔ قدیم است.[۴] خداوند با ارادهٔ، قدیم خود هر چیزی را که تحقق پیدا کند مقدر کرده است. بنابر این هیچ چیزی بدون آن که خداوند از ازل ارادهٔ تحقق آن را داشته

---

۱ ـ *اربعین* ، ۱۷۰ .
۲ ـ همان ، ۱۷۰ به بعد.
۳ ـ همان ، ۱۷۲ به بعد.
۴ ـ *اربعین* ، ۴ ـ ۱۵۳ ؛ *معالم* ، ۹ ـ ۵۸.

تعیّن پیدا نمی‌کند.[۱]

علامه به تبعیّت از معتزلیان[۲] منکر این بود که خداوند از ازل اشیاء را مقدر کرده است و او با اراده‌ای ازلی اراده می‌کند. با وجود آن که معتزلیان در ردّ مذهب جبر متفق الرأی بودند اما در بارهٔ ماهیّت ارادهٔ خداوند اتفاق نظر نداشتند. علامه ارادهٔ خداوند را عین «داعی» او برای فعل می‌دانست. هرگاه خداوند بداند که فعلی به مصلحت خلق است و عاری از جنبه‌های شر، این علم داعی او برای انجام فعل است. در مورد خداوند اراده معنایی جز این داعی ندارد.[۳]

علامه در این مورد با آن دسته از معتزلیانی که معتقد بودند « ارادهٔ خداوند صفتی جدای از فعلی است که زاید بر علم او به ماهیت خیر این فعل است» اختلاف نظر داشت. او خلاصه نظریات مختلف دربارهٔ ماهیت ارادهٔ خداوند را بیان می‌کند:

هر چند مسلمانان اتفاق نظر دارند که خداوند را باید مرید توصیف کرد، اما در بارهٔ (ماهیّت) ارادهٔ (خداوند) اختلاف رأی وجود دارد. عده‌ای از متکلمان معتقدند که اراده داعیی است برای (فعل) که در علم او به فعل خیر وجود دارد و کراهت عبارت است از بازداشتن «صارف» (از فعلی) که در علم او به فعل شر وجود دارد. ابوالحسین بصری معتقد بود که اراده و کراهت در مورد خداوند شامل علم (به مصلحت و مفسده افعال) می‌باشد، اما در مورد ما (بندگان) اینها زاید هستند.

اکثر معتزلیان و اشعریان معتقدند که در مورد ما و خداوند (اراده) زاید (بر علم) است... . کعبی معتقد بود که ارادهٔ خداوند برای افعالش بدان معناست که او آنها را می‌داند. (ارادهٔ او) نسبت به افعال ما بدان معناست که او به ما امر می‌کند.[۴]

منظور علامه از اکثر متکلمان معتزلی، که معتقد بودند ارادهٔ خداوند زاید برداعی اوست، مذهب بصریان پیش از ابوالحسین بصری است، او موضع آنان را نقل و رد می‌کند.

بحث سوم دربارهٔ مرید بودن خداوند بذاته، هر دو جبائی معتقد بودند که خداوند عالم است به «اراده حادثه»ای که در جایی نیست «لافی المحل» (این باطل است) زیرا «قیام

---

۱ ـ *اربعین*، ۲۴۴ به بعد؛ *معالم*، ۸۹ ـ ۹۰.

۲ ـ بشر بن معتمر که معتقد بود ارادهٔ خداوند علاوه بر صفت فعل صفت ذات نیز می‌باشد، از این گروه مستثنی بود ر.ک: اشعری، *مقالات* ۱۹۰؛ عبدالجبار، *مغنی*، ۲/۶ : ۳.

۳ ـ *مناهج*، ۹۱ پ؛ *اسرار*، ۲۲۳ پ؛ *تسلیک*، ۳۱ پ.

۴ ـ *معارج*، ۱۱۷ ر. ر.ک: *تسلیک*، ۵۲ ر ـ پ.

الارادة بذاتها» منطقی نیست و چون حدوث آن محتاج ارادهٔ دیگری است و این موجب تسلسل می‌شود.[۱]

رأی معتزلیان بصره از ابوالهذیل آغاز شده بود.[۲] او منکر این بود که ارادهٔ خداوند برای آفریدن شئ عین آفریدن شئ باشد.[۳] آفرینش از جانب آفریدگار عبارت است از ارادهٔ خداوند به شئی همراه با امر موجبهٔ «کُن» (باش) خطاب به شئ.[۴] ارادهٔ خداوند به افعال دیگران نمی‌تواند عین فرمان او به آنها باشد.[۵] این نظر قطعی نسبت به صفت حادث و الهی اراده، سؤالاتی دربارهٔ مبدأ و محلّ آن به وجود آورد. ابوالهذیل معتقد بود که خداوند مرید به اراده‌ای است که مجازاً «فی‌المجاز» آفریده می‌شود.[۶] احتمالاً منظور او از این بیان آن بود که اگر اراده مخلوق باشد آفرینش آن نیاز به اراده‌ای دیگر دارد. و این مستلزم تسلسل است. او بعداً تصریح کرد که این اراده در مکان نیست «لافی المکان».[۷] او با این بیان سعی می‌کرد که از تباین نظرش دربارهٔ ارادهٔ حادث خداوند و نظریهٔ کلی که هیچ شئ حادثی نمی‌تواند ذاتی خداوند باشد اجتناب کند. نظر ابوالهذیل و ابوعلی با هم یکی بود.[۸]

ابوهاشم در این عقیده که خداوند شبیه بنده اراده می‌کند از ابوالهذیل و ابوعلی پیروی می‌کرد.[۹] بنابر این صفت اراده او غیر از صفت فعل است.[۱۰] چون هیچ امری نمی‌تواند حالّ

---

۱ ـ *نهج المسترشدین*، ۲۱۸.

۲ ـ در مورد نظر ابوالهذیل دربارهٔ ارادهٔ خداوند کلاً ر.ک: مادلونگ *امام قاسم بن ابراهیم* ۱۶۵؛ فرانک، «صفات» ۴۹۴ به بعد. قابل ذکر است که نویسندگان بعدی معمولاً ابوالهذیل را از جملهٔ متکلمانی می‌دانند که منکر این بود که ارادهٔ خداوند حقیقتی خاص بذاته داشته باشد؛ مثلاً ر.ک: ابن‌ملاحمی، *معتمد*، ۲۴۰، همو، *فائق*، ۲۲ ر؛ تقی‌الدین ۲۰۲، جرجانی، ۵۷. به نظر می‌رسد ابن‌ملاحمی نخستین منبعی باشد که این نظریه را به ابوالهذیل نسبت می‌دهد.

۳ ـ اشعری، *مقالات*، ۱۸۹، ۳۶۴.

۴ ـ همان، ۱۹۰، ۳۶۳، ۵۱۰؛ نیز همان، ۳۶۳، ۳۶۶ که «خلق» را «قول» و «اراده» وصف می‌کند.

۵ ـ همان، ۵۱۰.

۶ ـ همان، ۳۶۶، ۱۸۹.

۷ ـ همان، ۱۹۰، ۳۶۳؛ بغدادی، *فرق*، ۱۲۷؛ شهرستانی، *ملل*، ۱: ۵۱، ۵۳؛ نیز عبدالجبار، *مغنی* ۲/۶: ۴ که به نقل از ابن‌عیاش نقل می‌کند که جعفر بن حرب این عبارت را برای اولین بار بیان کرد.

۸ ـ اشعری، *مقالات*، ۵۱۰.

۹ ـ مانکدیم، ۴۳۴.

۱۰ ـ عبدالجبار، *مغنی* ۲۱۶: ۱۴۰ به بعد.

در خداوند باشد. او مانند پیشینیانش، تصریح می‌کرد که ارادهٔ خداوند مقید به مکان نیست. «لافی المکان».[۱]

اثبات عَرَضهایی که حال در محل نیستند یکی از ویژگیهای کلامی بصریان پیش از ابوالحسین بصری است. ابوالحسین منکر امکان این امر بود.[۲] علامه در این مورد از او پیروی می‌کرد.[۳]

علامه از جهت دیگری نیز از مذهب ابوالحسین بصری در مورد ارادهٔ خداوند پیروی می‌کرد. آنان اراده و کراهت خداوند را عین انگیزه و نهی او می‌دانستند، علم خداوند به فعلِ خیر موجد داعی او برای انجام آن است و علم او به فعل شر موجب نهی او از انجام آن است.[۴]

بیان علامه در معرفی نظریه ابوالقاسم کعبی و مکتبش درست است. به نقل او ایشان معتقد بودند ارادهٔ خداوند در مورد افعال بندگان قائم به امر اوست. اما در معرفی نظریهٔ آنها دربارهٔ ارادهٔ خداوند در مورد افعال خودش، که در واقع آن را با موضع ابوالحسین بصری یکسان می‌داند و به بیان علامه هر دو ارادهٔ الهی را علم خداوند به افعالش می‌دانستند. اشتباه می‌کند. بغدادیان ارادهٔ خداوند در مورد افعال خودش را خلق آنها می‌دانستند،[۵] اشتباه علامه در این معرفی به علت پیروی از رویهٔ تعدادی از نویسندگان پیشین بود که معتقد بودند ابوالحسین در عقیده به ماهیت ارادهٔ خداوند از کعبی پیروی می‌کرد.[۶]

---

۱ ـ همان، ۲/۶ : ۱۴۹ به بعد.

۲ ـ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۴ ـ ۱۳۳.

۳ ـ مناهج، ۸۸ پ؛ *نهج المسترشدین*، ۹۱.

۴ ـ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۲۴۰؛ تقی‌الدین، ۲۰۳؛ مُحلّی، ۱۵۰ پ؛ میثم‌بحرانی، ۸۸.

۵ ـ مانکدیم، ۴۳۴؛ اشعری، *مقالات*، ۱۹۱، ۵۰۹؛ بغدادی، *فرق*، ۲ ـ ۱۸۱؛ شهرستانی، *ملل*، ۱ : ۵۵، ۷۸

۶ ـ تقی‌الدین، ۲۰۲؛ جرجانی، ۵۷؛ رازی، *اربعین*، ۱۴۷؛ همو، *مطالب*، ۳ : ۱۷۹؛ ج. وجده در مقاله «صفت الهی اراده»

Vajda, G. "L'attribut divin d'irada (volonté) a'aprés une source inexploitée." *Sutdia Islamica* 31. 257-268.

بخشی از یک جزوهٔ خطی اشعری مجهول المولف مربوط به صفت ارادهٔ الهی محفوظ در کتابخانه ملی پاریس شماره ۱۲۵۹ را معرفی کرده است (ر.ک: وجده و سوان ۳: ۱۳۱) این جزوه بخشی از *مطالب‌العالیة* فخررازی است؛ درمورد متنی که با ترجمه وجده همخوانی دارد ر.ک: *مطالب*، ۳: ۱۷۳ـ۱۸۲.

بنیان‌گذار مکتب بغداد نظّام بود.[۱] در مذهب او صفت اراده عملاً غایب است چون او آن را با سه معنی مختلف یکی می‌دانست.[۲] در مورد افعال خداوند، اراده عین آفرینش آنهاست.[۳] در مورد افعال بندگانش، اراده او عین امر اوست.[۴] خداوند ممکن است ارادهٔ واقعه‌ای در آینده مانند روز رستاخیز را داشته باشد. در این مورد نظّام حکم او به آن واقعه و خبر دادن از آن را عین اراده او می‌دانست.[۵]

علامه از اختلاف نظر بین متکلمان معتزلی دربارهٔ ارادهٔ آدمی نام می‌برد.[۶] آیا ارادهٔ او عین داعی او برای فعلی است که انجام می‌دهد یا مفهومی غیر از آن دارد؟

بهشمیه که در بافت اعتقادیشان درباب احوال معتقد به صفت ارادهٔ مجزایی برای انسان بودند چنین مسأله‌ای برایشان مطرح نبود. اما پیروان مکتب ابوالحسین در این مطلب اتفاق نظر نداشتند. ابوالحسین وجود اراده را در بنده زاید بر داعی روا می‌دانست.[۷] وقتی که بنده انگیزه‌ای برای فعلی خاص دارد آن را «طلب / مطالبه» می‌کند. این طلب که فقط برای موجود جسمانی دارای شهوت ممکن است نه برای خداوند، از نظر ابوالحسین «اراده» نام دارد.[۸] ابن‌ملاحمی با انکار حقیقت اراده حتی در بنده با استادش اختلاف نظر داشت. از نظر او اراده و کراهت، در بنده و در خداوند را می‌توان به انگیزه برای فعل و نهی از آن محدود کرد.[۹]

علامه از نظر ابوالحسین بصری پیروی می‌کرد. وقتی بنده داعیی برای فعل دارد به آن

---

۱ ـ شهرستانی، *ملل*، ۱ : ۵۵. در مورد نظر دربارهٔ ارادهٔ خداوند به طور کلی ر.ک: اشعری. *مقالات*، ۱ : ۱۹۰، ۳۶۵، ۱۰ ـ ۵۰۹؛ مانکدیم، ۴۳۴؛ عبدالجبار، مغنی، ۲/۶، ۳ ـ ۴؛ نیز مادلونگ، *امام قاسم بن ابراهیم* ۶ ـ ۱۶۵ فان‌اس «قدرت الهی» ۶۷۰ ـ ۶۷۱.

J.Van Ess, " Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache, "*Melange de l'Universite Saint - Joseph,* 49 (1975 - 6) : 670 - 1 .

۲ ـ نظام معمولاً از لفظ «اراده» اجتناب می‌کند و به جای آن عبارت «وصف بانّه‌مرید» به کار می‌برد. مثلاً ر.ک: اشعری، *مقالات*، ۱ ـ ۱۹۰، ۱۰ ـ ۵۰۹.

۳ ـ همان، ۱ ـ ۱۹۰، ۱۰ ـ ۵۰۹.

۴ ـ همان.

۵ ـ همان.

۶ ـ *معارج*، ۱۱۷ ر (نقل در کتاب حاضر ص ۲۰۱).

۷ ـ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۲۴۰؛ همو، *فائق*، ۲۲ ر؛ تقی‌الدین، ۲۰۳؛ مُحلّی، ۱۵۰ پ.

۸ ـ ابن‌ملاحمی، معتمد، ۱ ـ ۲۴۰، ۲۴۹.

۹ ـ همان، ۲۴۹، همو، *فائق*، ۲۲ ر، نیز محلّی، ۱۵۰ پ.

فعل میل پیدا می‌کند که این میل با داعی متفاوت است.[۱] فخررازی مفهومی از ارادهٔ بنده برای افعالش ارائه داد که شباهت زیادی به موضع ابوالحسین بصری و علاّمهٔ حلی داشت.[۲]

---

۱ ـ ر.ک: کتاب حاضر ص ۱۳۹-۱۴۰.
۲ ـ ر.ک: کتاب حاضر ص ۱۴۵.

فصل ۶

فناء و اعاده

۱ ـ تکلیف خداوند برای اعادهٔ حیات انسان

علامه و رازی هر دو بر این عقیده بودند که خداوند بعد از میراندن بندگان، دوباره آنان را زنده می‌کند. اما در این که آیا خداوند مکلف به این امر است یا خیر نظر واحدی نداشتند. علامه با توجه به نظریه‌اش دربارهٔ عدل خداوند از این موضع جانبداری می‌کرد که خداوند مکلف به اعادهٔ بندگان است.

او استدلال نصیرالدین طوسی را که کاملاً مورد قبولش بود به این شرح بیان می‌کند:

> مصنّف (نصیرالدین) از دو نظر بر وجوب معاد استدلال می‌کند. اوّل آنکه خداوند به پاداش وعده می‌دهد و به کیفر وعید. چه می‌بینیم که مکلفان را مرگ می‌رسد. بنابر این برای تحقق وعد و وعید الهی اعاده ضروری است. دوم آنکه خداوند (بنده را) مکلف و مبتلای به رنج کرده است و این مستوجب ثواب و عوض است. در غیر این صورت خداوند ظالم خواهد بود. اما او پاک و برتر است از این وصف. قبلاً حکمت الهی را بیان کردیم. و به علت سلب این ثواب و عوض در دنیا بدون شک بندهٔ مکلف در آخرت به آن می‌رسد.[۱]

---

۱ ـ *کشف المراد*، ۳۲۰، *مناهج*، ۱۰۳ ر؛ *نهج المسترشدین*، ۴۰۷؛ در مورد هماهنگی استدلالهای معتزلیان مبنی بر این که خداوند مکلف به زنده کرده دوباره انسان است. ر.ک: تقی‌الدین، ۳۲۲؛ ابومحمد بن متوّیه، *التذکره فی احکام الجواهر و الاعراض* (به اهتمام سامی نصرلطف و فیصل بدیرعون. سلسله نفائس الفکر الاسلامی. شماره ۱، قاهره، دارالثقافه، ۱۹۷۵)، ۵ـ۲۴۴؛ نیز رازی، تفسیر، ج ۹، باب ۱۷: ۲۰ به بعد.

علاوه برا ین او تصریح می‌کرد که بر خداوند فرض است که این گروهها را دوباره زنده کند:

زنده کردن مکلفی که مستحق عوض از جانب خداوند یا از جانب دیگری است یا دیگری از او عوض می‌خواهد، عقلاً واجب است. در گروه اول علت آن سلب بیٔ عدالتی از جانب خداوند است. و در گروه دوم به این علت است که خداوند مکلف به دادخواهی (انتصاف) است و این (اصل) شامل گروه سوم نیز می‌شود. اعادهٔ کافران و فرزندان مؤمنان نیز (فقط) بنابر آیات قرآن واجب است. زیرا مسلمانان اختلافی در این مورد ندارند گو این که دلیلی عقلی برای دوباره زنده شدن آنها وجود ندارد. دوباره زنده شدن کسی که مستوجب ثواب است به علت ضرورت رسیدن به آنچه که شایستگی آن را دارد عقلاً واجب است. علاوه بر این آیات قرآنی دلالت بر این دارد. دوباره زنده کردن (موجودات زنده‌ای) غیر از اینها واجب نیست.[۱]

علامه در این طبقه‌بندی همرأی پیشینیان معتزلی‌اش بود.[۲]

رازی در مقام یک اشعری، به طور کلی مکلف بودن خداوند به تکلیف را رد می‌کرد. اما در هنگام بحث از این که اعادهٔ حیات واقعاً خواهد بود، او نه تنها از کتاب و سنت[۳] و اجماع[۴] مدد می‌گرفت بلکه دو دلیل عقلی را که بر اساس اصولی بود که بسادگی با موضع سنتی اشعریان هماهنگی نداشت به آن می‌افزود. دلیل اول این بود که او زندگی انسان در دنیا را به منظور کسب پاداش در آخرت می‌دانست. در غیر این صورت زندگی در دنیا «عبث» و «سفه» است. او می‌گوید:

ما در این دنیا مردمی را می‌بینیم که عبادت می‌کنند و مردمی را که معصیت می‌کنند و مردمی را که مرتکب خیر و مردمی را که مرتکب شر می‌شوند. به علاوه می‌بینیم که عابدان بدون رسیدن به پاداشی در این جهان و گنهکاران بدون کیفری می‌میرند. اگر

---

۱ ـ *مناهج*، ۱۰۳ پ؛ نیز *نهج المسترشدین*، ۴۰۷؛ *تسلیک*، ۷۷ پ ـ ۷۸ ر.

۲ ـ مثلاً ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۲۲ ر ـ پ؛ ابن‌متّویه، مجموع، ۲: ۱ ـ ۳۱۰؛ عبدالجبار، مغنی، ۱۱: ۴۶۴ به بعد.

۳ ـ تفسیر ج ۱، باب ۲: ۱۳۴؛ ج ۹، باب ۱۷: ۲۹، ۳۲؛ ج ۱۳، باب ۲۶: ۱۱۳؛ ج ۱۵، باب ۲۹: ۲۲؛ *اشاره*، ۶۳ پ ـ ۶۴ ر. در مورد اشارات معتزلیان متقدم از کتاب و سنت ر.ک: ابن‌فورک، ۱۴۵؛ بغدادی، *اصول الدین*، ۲۳۷.

۴ ـ *اشاره*، ۶۳ پ ـ ۶۴ ر؛ نیز بغدادی، *اصول الدین* ۲۳۲، که او نیز به اجماع اشاره می‌کند.

«حشر» و «نشری» نبود که نیکو کار پاداش و بد کار کیفر بیند زندگی این دنیا نه تنها عبث که سفه است.[۱]

این استدلال دال بر این است که خداوند جهان را برای مصلحت بنده آفریده و او مکلف است که اعاده و حشر را تحقق بخشد. هر دو اصل با نظر رازی دربارهٔ رابطهٔ خداوند با مخلوقش تباین دارد. او همچنین اشاره می‌کند که کیفیت اخلاقی افعال بنده سرنوشت او را در آخرت تعیین می‌کند. به طوری که در بحث مربوط به پاداش و کیفر خواهد آمد. این اصل موافق موضع رازی به عنوان یک اشعری نمی‌باشد.

او در استدلال دومش بیشتر بر اساس اصول غیر اشعری بحث می‌کرد. او ادعا می‌کرد که خداوند بنده را برای «راحت» و «لذّت» آفریده است. در این دنیا نمی‌توان به چنین هدفی رسید زیرا لذّت واقعی وجود ندارد. لذت در این دنیا فقط دفع ضرر است. بنابراین او چنین نتیجه می‌گرفت که خداوند سبب حشر بنده‌در آخرت می‌شود تا از لذّت حقیقی بهره‌مند شود. اگر چنین نبود وصف کردن خداوند به صفت «محسن» و «رحیم» و «غنی» مغایر با این بود. او می‌گوید:

خداوند خلقت را برای آسایش یا تعب و رنج آفریده و یا آن را برای آسایش یا برای تعب نیافریده است. روا نیست که خداوند آن را برای تعب و رنج آفریده باشد زیرا این شایسته خدای محسن و رحیم و غنی که نیازمند مخلوق نیست نمی‌باشد. همین‌طور روانیست گفته شود که او بشر را برای آسایش و برای رنج و تعب نیافریده است زیرا این مورد در صورتی ممکن بود که بشر معدوم می‌بود. و این مبین آن است که خداوند مخلوقات را فقط برای آسایش خودشان آفریده است. پس می‌گویم که این آسایش یا در این دنیا تحقق می‌پذیرد، زیرا آنچه را بنده در این دنیا لذت تصور می‌کند لذّت نیست بلکه دفع ضرر است. مثلاً غذا خوردن در واقع لذّت نیست بلکه بیشتر برای رفع رنج گرسنگی است... چون محقق شد که موجودات زنده به منظور کسب لذت و راحتی آفریده شده‌اند و این هدف در این جهان تحقق نمی‌پذیرد ناگزیر باید پذیرفت که پس از این دنیای دیگری وجود دارد که این هدف در آن تحقق خواهد یافت و آن آخرت است.[۲]

---

۱ ـ *اربعین*، ۴ ـ ۲۹۳.
۲ ـ همان، ۵ ـ ۲۹۴.

ادعای رازی مبنی بر این که خداوند بندگان را برای کسب لذّت و آسایش آفریده و مکلّف است بنده را در رسیدن به آن یاری کند مانند دلیل اولش، مغایر نظریهٔ او، در مقام یک اشعری است که معتقد است خداوند به ارادهٔ اختیاری خود، و نه برای هدفی، عمل می‌کند.

۲ ـ ماهیت فناء و اعادهٔ حیات

علامه در بحث از فناء پس از ذکر دو نظر متضاد قول مختار خود را بیان می‌کند:

ابوهاشم و پیروانش اثبات می‌کردند که فنا یک «معنیٰ» است. دیگر متکلمان این را رد می‌کردند؛ و حق همین است. آنان (یعنی بهشمیه) استدلال می‌کردند که جواهر باقی می‌مانند. عدم آنها جایز است. و این ممکن نیست مگر با اثبات (عَرَضِ) فنا... اما اثبات اینکه جواهر باقی می‌مانند گذشت و اما جواز عدم آنها یا به علت ذات (شئی معدوم) روی می‌دهد که این غیر ممکن است یا به علت فاعلی است که این نیز غیر ممکن است. زیرا تأثیر (فاعل) در ایجاد است نه در اعدام چون تأثیر به معنای ایجاد اثر است و یا به علت عرض ضد آن که (عَرَضِ) فناست روی می‌دهد... . اما در مورد قدما (اوائل)، چون آنان معتقد بودند که ایجاد و فنا در جواز استناد به موثر مساوی هستند، این امر محال (یعنی شئ معدوم مستقیماً تأثیرپذیر از فاعلی می‌باشد)از آنها دفع می‌شود. و حق همان موضع قدماست.[۱]

به طوری که در این عبارت نشان داده شد بهشمیه سعی داشتند امکان فناء را ثابت کنند بدون آنکه دو نظریه اساسی و مهم دیگر این مذهب را نقض کرده باشند.

یکی از این نظریات این بود که کل جواهر[۲] و بیشتر اعراض[۳] به ذات خود باقی‌اند و این مخالف نظریهٔ بغدادیان بود که عقیده داشتند اَعراض فقط در یک مرحله پایدار

---

۱ ـ مناهج، ۸۸ پ.

۲ ـ ابن‌متوّیه، تذکره ۲۱۲؛ همو، مجموع ۲: ۲۸۸ به بعد؛ عبدالجبار، مغنی، ۱۱: ۴۴۱ به بعد.

۳ ـ معتزلیان بصره این اَعراض را پایدار می‌دانستند: الوان (رنگها)، طعوم (مزه‌ها)، روایح(بویها)، حرارت (گرمی)، برودت (سردی)، رطوبت (تری)، یبوست (خشکی)، حیات (زندگی) و تألیف (گردآوردن)؛ ر.ک: ابن‌متوّیه، تذکره، ۴۱. این اعراض را پایدار نمی‌دانستند: آلام (رنجها)، لذات (شادیها) (همان ۷ ـ ۳۲۶)، اصوات (صداها) (همان ۳۳۵) و اعتماد (همان ۶ ـ ۵۵۴).

می‌مانند، از این رو همیشه به اعاده احتیاج دارند.[۱] براساس این نظریه فنا منحصراً عبارت است از امتناع خداوند از تجدید حیات.[۲] بهشمیه ناچار بودند پاسخ دیگری پیدا کنند. نظریهٔ دیگری که لازم بود آن را بررسی کنند این بود که فاعل ممکن است فقط موجب ایجاد شود نه اعدام. این در مورد خداوند نیز صادق است. بنابر این او می‌تواند شیئی را با آفرینش ضد آن معدوم کند.[۳] بنابر این پاسخ بهشمیه این بود که خداوند به وسیله خلق عَرض واحد فنا، سبب فناء جواهر می‌شود. این عرض ضد همهٔ جواهر است و بنابر این قادر به اعدام هر جوهری می‌باشد.[۴] خود این عرض باید موجود باشد.[۵] اما نمی‌تواند در مکانی قرار گیرد (لافی المحل).[۶] به علاوه آن پایدار نمی‌ماند.[۷]

---

۱ ـ اشعری، *مقالات*، ۳۵۸، ۳۶۷؛ ابن‌متوّیه، *مجموع*، ۲: ۲۹۰؛ تقی‌الدین، ۲۸۹؛ بغدادی، *اصول الدین*، ۲۳۱؛ نیز ر.ک: پینز، ۲۴.

۲ ـ تقی‌الدین، ۲۸۹. از تبعات این نظریه رای بغدادیان بود مبنی بر این که جوهر الزاماً باید عرضی از هر نوع اعراض داشته باشد یعنی لایق داشتن باشد (فرانک، وجود ۹۴). بنابر این وقتی خداوند از اعادهٔ عرض امتناع می‌کند جوهر بناچار فانی می‌شود.

۳ ـ ابن‌متوّیه، *تذکره*، ۲۱۲ ـ ۶ ـ ۲۱۵؛ همو، *مجموع*، ۲: ۲۹۳ به بعد؛ عبدالجبار، *مغنی*، ۱۱: ۳ ـ ۴۴۲.

۴ ـ ابن‌متوّیه، *تذکره*، ۲۳۱ به بعد، همو، *مجموع*، ۲: ۸ ـ ۲۹۷؛ عبدالجبار، *مغنی*، ۱۱: ۴۴۴؛ نیز بغدادی، *فرق*، ۱۹۷؛ همو، *اصول‌الدین*، ۲۳۱؛ غزالی، *تهافت*، ۷ ـ ۸۶. علامه نقل می‌کند (*مناهج*، ۸۸ پ) که شیخ طوسی در این مورد نظری نداشت. بنابر آثار موجود شیخ طوسی این مطلب تأیید نمی‌شود. مثلاً ر.ک: «مقدمه» ۸ ـ ۱۷۸.

۵ ـ ابن‌متوّیه، *تذکره*، ۲۱۹.

۶ ـ همان، ۲۱۸ به بعد. این شرط را ابتدا ابوالهذیل بیان کرد که فنا را ارادهٔ الهی بر آن به اضافهٔ فرمان او برای «فناء» توصیف می‌کرد. او معتقد بود بقاء و فناء در مکان قرار نمی‌گیرد (لافی المکان). در مورد این موضع ر.ک: اشعری، *مقالات*، ۷ ـ ۳۶۶؛ ابن‌متوّیه، *تذکره*، ۸ ـ ۲۱۷، ۲۴۳؛ تقی‌الدین، ۲۹۰.

۷ ـ ابن‌متوّیه، *تذکره*، ۵ ـ ۲۲۴، بیشتر مطالب این مفهوم را قبلاً ابوعلی بیان کرده بود. اما ابوهاشم در بعضی موارد با پدرش اختلاف نظر داشت. نقل شده که ابوعلی در آثار اولیه‌اش بر این عقیده بود که فنا دارای اقسامی است که هر یک از آنها فقط سبب اعدام جواهر مربوط به آن می‌شود. در نسخهٔ بعدی *نقض التاج*، به طوری که نقل شده، او در موضع خود تجدید نظر کرد و اظهار کرد که برای همه جواهر فقط به یک فنا نیاز است (ر.ک: ابن‌متوّیه *تذکره*، ۲۳۱؛ ژیماره «مطالب» ۲۹۲). علاوه بر این ابوعلی معتقد بود عقل است که دلالت بر این دارد که در حقیقت جواهر فانی می‌شوند. ابوهاشم و پیروانش مخالف این بودند. اگر دلایلی نقلی نبود هیچ دلیلی برای این که فنا واقع خواهد شد وجود نداشت (ر.ک: ابن‌متوّیه، *تذکره*، ۲۰۹؛ تقی‌الدین ۲۸۹). علاوه بر این ابوعلی این اصل را رد می‌کرد که چیزی را که در مکان قرار نمی‌گیرد آن را عرض بنامیم. بنابر این او از این که فنا را در زمرهٔ عرض بیاورد اجتناب می‌کرد. گروهی از اعراض که در مکان قرار نمی‌گیرند مورد قبول ابوهاشم و پیروانش بود (ر.ک: ابن‌متوّیه، *تذکره*، ۲۱۸). در مورد مقولات مختلف اعراض و رابطهٔ آن با مکان براساس عقاید شیعه ر.ک: همان ۳۶.

این نظریه انتقادات زیادی را از طرف مخالفان و معتزلیان متأخر برانگیخت. اشعریان در حقیقت اعتراض می‌کردند که چون خداوند عَرَض فنا را خلق کند همهٔ جواهر معدوم می‌شوند. بنابر این او قادر نیست سبب فنای فقط تعدادی از جواهر شود.[۱] پیروان مذهب ابوالحسین بصری و اشعریان نیز این نظر را که عرض فنا در محل قرار نمی‌گیرد رد می‌کردند. یکی از خصوصیات بهشمیه این بود که آنان روا می‌دانستند بعضی از اعراض در محلی قرار نگیرند.[۲]

موضع دومی را که علامه ذکر و آن را تأیید می‌کند مبتنی بر رأی فیلسوفان است که شئ ممکن به علت ممکن بودن، نه صرفاً به علت حدوث، نیاز به مؤثری دارد.[۳] و تعریف آن ممکن لذاته است صرف‌نظر از این که موجود باشد یا نباشد. لذا در صورت کسب وجود باز هم ممکن لذاته می‌باشد. ممکن الوجود ذاتی به خودی خود پایدار نمی‌ماند.بلکه حتی در حالت وجود قائم به مؤثرش می‌باشد.[۴] نسبت به قدرت موثر، فاعل مختار، وجود و عدم وجود به تساوی ممکن‌اند. بنابر این او ممکن است اثری را باطل کند یا سبب بقای آن شود.[۵] چون، به نظر علامه، خداوند فاعل مختار است، اگر بخواهد می‌تواند جهان را با فعلی مستقیم نابود کند.[۶]

بیشتر معتزلیان متقدمی که معتقد بودند فقط برای ایجاد اشیاء نیاز به مؤثر می‌باشد این

---

۱ ـ ابوالقاسم انصاری، *شرح الارشاد* (نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه پرنیستون ELS ۶۳۴)، ۱۳۱ ر؛ همو، *الغُنیه فی اصول‌الدین* (نسخه خطی استانبول، ۳احمد، ۱۹۱۶)، ۹۴ ر ؛ جوینی، *ارشاد* ، ۱۴۰ ؛ *الکامل فی اختصار الشامل* (نسخه خطی، مجهول المولف، استانبول ، ۳احمد ۱۳۲۲) ، ۷۳ پ ـ ۷۴ ر . ابوعلی قبل از تجدید نظر در موضعش مبنی بر این که انواع مختلف فناء وجود دارد که هر یک سبب اعدام نوع جوهر مربوط به خود می‌شود (رک کتاب حاضر ص ۲۱۰ یادداشت ۷) معتقد بود که خداوند فقط قادر به اعدام تعدادی از جواهر است) رک ژیماره ، «مطالب» ۲۹۲ ؛ ابن‌متوّیه ، *تذکره* ، ۲۳۱ .

۲ ـ مثلاً ر.ک: ابن‌ملاحمی ، *معتمد* ، ۴ ـ ۱۳۳ ؛ علامه ، *مناهج* ، ۱۸۸ پ ؛ همو، *نهج‌المسترشدین* ، ۹۱، بغدادی، *فرق* ، ۱۹۷ .

۳ ـ مثلاً ابن‌سینا ، *نجات* ، ۵۰ ـ ۲۴۹ .

۴ ـ *اسرار* ، ۲۰۵ ر ، ۲۱۲ پ ؛ *مناهج* ۷۹ ر، ۸۸ پ ؛ *نهج المسترشدین*، ۱۶۴ ؛ *نهایة المرام*، ۴۸ پ . نیز ر.ک: ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۸ ر، ۲۲۵ ر ـ ۲۲۶ پ که نویسنده به این نظریه اعتراض می‌کند و از موضع سنتی معتزلیان، که وجود اشیاء را وجود بذاته می‌دانند نه نیازمند به مؤثری، دفاع می‌کند.

۵ ـ *مناهج* ، ۸۴ پ .

۶ ـ همان، ۸۸ پ ؛ *معارج* ۱۲۹ ر ؛ *تسلیک* ، ۷۹ ر .

امکان را رد می‌کردند.[۱] هنگامی که شیئی وجود دارد آن به خودی خود پایدار می‌ماند.[۲]

علامه با وجود آن که مفهوم فنا و بقای فیلسوفان را پذیرفته بود اما با اصل قِدَم عالم آنها مخالف بود. به نظر آنان چون خداوند فاعل موجب است روانیست که هیچ یک از موجبات خود را از بین ببرد. اگر قرار باشد او آفریدهٔ خود را فانی کند، داعی فنا جایگزین داعی آفرینش می‌شود. گذشته از این، خداوند سرمدی است و افعال او فقط موافق با کمال ذاتی اوست که تغییر نمی‌پذیرد. بنابر این غیر ممکن است که او چیزی را که زمانی موجب آن بوده زمانی دیگر نابود کند. به این جهت دنیا مانند خداوند باید قدیم باشد.[۳] علامه خداوند را فاعل مختاری می‌دانست که براساس دواعی‌اش که از علم او به نتایج خیر افعالش برای بندگان نشأت می‌گیرد عمل می‌کند. بنابر این او روا می‌دانست که اگر خداوند داعی برای فنای مخلوق داشته باشد ممکن است این کار را بکند.[۴] علامه هنگام بحث از ماهیت اعادهٔ حیات، امکان اعادهٔ معدوم را رد می‌کرد. او می‌گوید:

> بحث دوّم دربارهٔ اعادهٔ معدوم. این مورد توافق همه مردم نبود. محققان (امکان آن را) رد می‌کردند. در حالی که عده‌ای آن را تأیید می‌کردند. گروه اول استدلال می‌کردند که از آنچه فانی می‌شود هویتی باقی نمی‌ماند. بنابر این ممکن نیست امکان آن را اثبات کنیم. به علاوه اگر قرار باشد که اعاده شود باید همراه با زمان اعاده شود (یعنی خلقت اولیهٔ آن). بنابر این به طور همزمان ابداع و اعاده خواهد شده (به علاوه اگر قرار باشد بعد از اعاده وجود داشته باشد) نمی‌توان آن را از همانند آن که وجود یافته است تمیز داد... در کتاب *النهایه* ما دلایل هر دو گروه را بررسی می‌کنیم. نظریهٔ معتبر این است که موضع اول را باید محرز و مسجل شمرد.[۵]

او در استدلال خود با فیلسوفان و با ابن‌ملاحمی که او نیز اعادهٔ معدوم را رد می‌کرد

---

۱ ـ ابوالحسین خیاط از این گروه مستثنی بود. او معتقد بود که فناء جهان از طریق اعدام مستقیم آن توسط خداوند واقع می‌شود (ر.ک: ابن‌متوّیه، *تذکره* ، ۲۱۲ ؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۷ پ؛ تقی‌الدین ۲۹۰ ؛ رازی، *تفسیر*، ج ۱۵ ، باب ۳۰ : ۵۳). بنابر نقل ابن‌متوّیه (*تذکره* ، ۲۱۲) ابوالحفص خلاّل بصری (ف ۳۷۷) نیز چنین موضعی داشت. ابن‌ملاحمی در اصل بیان خیّاط را تأیید می‌کرد امّا سرانجام آن را رد کرد چون هیچ دلیلی نقلی یا عقلی که دلالت بر این داشته باشد وجود نداشت؛ ر.ک: *فائق* ۲۱۸ پ، ۲۱۹ پ؛ نیز تقی‌الدین، ۲۹۰.

۲ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق* ، ۲۱۸ ر ، ۲۲۶ ر .

۳ ـ غزالی، *تهافت* ، ۸۴ به بعد؛ ابن‌ملاحمی ، *فائق* ۲۲۵ ر به بعد.

۴ ـ *مناهج* ، ۱۰۳ ر ، *معارج* ، ۱۲۹ ؛ *تسلیک* ، ۷۶ ر ـ پ ؛ *نهج المسترشدین* ، ۳۹۶.

۵ ـ همان ، ۳۹۳ ؛ نیز ر.ک: *ایضاح المقاصد*، ۲۳ به بعد؛ *اسرار* ۱۷۳ پ ـ ۱۷۴ ر. *مناهج* ، ۱۰۳ ر ـ پ.

همرأی بود.[۱]

ابن‌ملاحمی امکان اعادهٔ معدوم را قبول نداشت.[۲] زیرا او، به پیروی از ابوالحسین بصری، موضع بهشمیه را که معدوم را شیئی مقدم بر وجود آن می‌دانستند تأیید نمی‌کرد. آنها معتقد بودند که ذات و صفت ذات قائم به آن حقیقتی مقدم بر وجود دارند. بنابر این ذاتی که فانی می‌شود هنوز ثابت است.[۳] ابن‌ملاحمی، برعکس معتقد بود که اگر خداوند ابدان را بمیراند ذوات منفرد آنها نیز فانی می‌شوند. در این صورت برای ابدان منفرد اعادهٔ حیات غیر ممکن است.[۴] هر بدنی که خداوند با اعادهٔ حیات می‌آفریند فقط می‌تواند شبیه به ابدان منفرد این جهان باشد.[۵] اما این غیر قابل قبول است، زیرا شخص زنده شده که در آخرت پاداش، عوض یا کیفر می‌بیند باید همان فردی باشد که در این دنیا استحقاق آن را داشته است. در غیر این صورت، اعادهٔ حیات، کیفر، عوض و پاداش از جانب خداوند ناعادلانه خواهد بود.[۶]

برای بهشمیه چنین مسأله‌ای مطرح نبود. آنها می‌گفتند چون با عَرَض فناء وجود ابدان فانی شود باز هم برای خداوند ممکن است که ابدان منفرد قبلی را دوباره زنده کند. زیرا ذات آنها همراه با صفت ذات زایل نمی‌شود.[۷] لذا آنها اعادهٔ ابدان را نو آفرینی ثانوی خداوند، نظیر آفرینش اولین او تعریف می‌کردند.[۸]

---

۱ ـ در مورد دلایل فیلسوفان ر.ک: جرجانی، ۲۴۶ به بعد.

۲ ـ *فائق*، ۲۱۷ ر به بعد. علامه قبلاً این نظریه را منسوب به ابوالحسین بصری می‌دانست. (*معارج*، ۱۲۹ ر). ابن‌ملاحمی نظر ابوالحسین را در این مسأله ذکر نمی‌کند.

۳ ـ فرانک، «معدوم»، ۸ ـ ۲۰۴.

۴ ـ *فائق*، ۲۲۴ ر؛ نیز تقی‌الدین، ۵ ـ ۳۲۴.

۵ ـ *فائق*، ۲۲۴ ر؛ نیز علامه، *معارج*، ۱۲۹ ر.

۶ ـ *فائق*، ۲۲۴ ر ـ ۲۲۵ ب.

۷ ـ تقی‌الدین موضع بصریان را چنین معرفی می‌کند (۳۰ ـ ۳۲۹): «پس آنها معتقدند که این جواهر تبدیل به فناء می‌شوند، معدوم از نظر آنان فقط به این معنی است که (جواهر) دیگر متصف به صفت وجود نیستند در صورتی که حقیقت ذات آنها باقی ماند چون (جوهر) با صفت ذاتی‌اش توصیف می‌شود. سپس وجود به او باز گردانده می‌شود. این موجود بازگشته با موجود قبلی متفاوت است. و این موجود عوضی را که استحقاق دارد می‌گیرد.» نیز ر.ک: ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۲۴ پ؛ جرجانی ۲۲۴.

۸ ـ عبدالجبار، *مغنی*، ۱۱: ۴۵۶ به بعد؛ ابن‌متویه، *تذکره*، ۲۳۷. بصریان معتقد بودند شئ برای امکان اعادهٔ حیات باید دارای شرایطی خاص باشد. ابن‌متویه این شرایط را شماره می‌کند (*مجموع*، ۲: ۳۰۵): «چیزی که شایستهٔ اعادهٔ حیات است باید از زمرهٔ باقی باشد. باید حاصل فعل خداوند نه کسی دیگر باشد، و باید حاصل فعل مبتدأ باشد. اگر این شروط تحقق پذیرند اعادهٔ وجود ممکن است. بدون توجه به این که آیا متعلق

جواب ابن‌ملاحمی این بود که ابدان در واقع معدوم نمی‌شوند، بلکه می‌میرند و اجزای آنها متفرق می‌شود.[۱] هنگام اعادهٔ حیات خداوند این اجزاء را دوباره جمع می‌کند به طوری که ابدان منفردی که قبلاً وجود داشتند دوباره وجود پیدا می‌کنند.[۲] ابن‌ملاحمی می‌گوید که جاحظ از این عقیده پشتیبانی می‌کرد.[۳]

ابن‌ملاحمی در مقابل اعتراض فیلسوفان مبنی بر این که اجزای مادی موجود زنده در معرض تغییر مداوم قرار دارد و نمی‌تواند شامل شخصیت فرد باشد نظریه خود در تعریف موجود زنده را این گونه بیان کرد که آن شامل اجزای اصلی است که در تمام دوران حیات بدون تغییر باقی می‌ماند. این اجزاء تشکیل دهنده فرد می‌باشد. بنابر این اعادهٔ حیات فقط شامل اجزای اصلی می‌شود.[۴]

علامه در نظریه‌اش دربارهٔ موت و معاد دقیقاً از این نظر ابن‌ملاحمی پیروی می‌کرد. او در این مورد که بدن دارای اجزایی اصلی است که در معرض تغییر نمی‌باشند و اجزایی که در معرض تغییر می‌باشند با ابن‌ملاحمی موافقت داشت. هنگام مرگ اجزاء بدن پراکنده می‌شود. هنگام اعادهٔ حیات خداوند فقط اجزای اصلی بدن را دوباره جمع‌آوری می‌کند.علامه به تقلید از ابن‌ملاحمی نظر فیلسوفان و بعضی از متکلمان را که انسان را مرکب از جسم و نفس ناطقه می‌دانستند رد می‌کرد.[۵] این مانعی برای او نبود که در بحث کلامی خود دربارهٔ اعادهٔ حیات، انسان را مرکب از جسم و روح بداند. در این صورت جسم معدوم می‌شود. پس از اعادهٔ حیات روح که معدوم نشده بود با جسمی متفاوت جمع می‌شود. او می‌گوید:

مصنف (یعنی علامه) از این نظر (یعنی ابن‌ملاحمی) تبعیت می‌کند. و چون اعاده همواره مورد قبول پیامبران بود که از نظر لغوی بر تجدد شیٔ عاری از صفت وجود و مجازاً بر

به جنس (فعلی) است که بندگان قادر به آن هستند یا متعلق به جنسی است که خدای سرمد قدرت خاصی برای آن دارد.» ابوعلی بر عکس معتقد بود که خداوند آنچه را در مقوله قدرت بنده است ممکن نیست زنده کند (ابن‌متوّیه، مجموع، ۲: ۳۰۵؛ همو، تذکره، ۲۳۸، ۴: ۲۴۳؛ تقی‌الدین ۳۲۲).

۱ـ *فائق* ۲۱۷ پ، ۲۲۰ پ، ۲۲۱ ر، ۲۲۴ ر، نیز تقی‌الدین، ۳۲۵، ۳۳۳، جرجانی، ۲۴۴.

۲ـ *فائق*، ۲۲۱ ر، ۲۲۴ ر.

۳ـ همان، ۲۱۷ ر، در مورد موضع جاحظ، نیز ر.ک: ابومحمد علی بن احمد بن حزم، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل* (بیروت، ۱۴۰۵)، ۵: ۶۲.

۴ـ *فائق*، ۲۲۳ ر، ۲۲۴ ر.

۵ـ *اسرار*، ۱۵۴ ر؛ *معارج*، ۱۲۸ ر، *نهج المسترشدین*، ۳۸۷؛ *تسلیک*، ۴۵ ر.

شئ دیگر اطلاق می‌شود، لازم است که این کلمه را به صورت مجازیش بیاوریم. اگر ما از این نظر تبعیت کنیم که انسان در بدنش دارای اجزای اصلی است، اعاده به معنای گردآوری مجدّد اجزای (بدن) بعد از تفرق آنهاست. و اگر این نظر را بپذیریم که انسان مرکب از جسم و نفس ناطقه است آن به معنای اعادهٔ نفس است به بدنی دیگر بعد از فنای بدن اولی.[۱]

رازی، مانند علامه، روا می‌دانست که خداوند ممکن است جهان را با فعل مستقیم فانی سازد.[۲] بنابر این استدلال می‌کرد ممکن نیاز به مؤثری دارد که یا موجود است یا موجود نیست؛ وجود یا عدم وجود ممکن، به ذات خود ممکن است. تأثیر فاعل مربوط به این امکان احتمال دارد چیزی را بیافریند یا فانی سازد.[۳] در این جا او نیز با موضع اشعریان متقدم که منکر این بودند که فاعلی بتواند چیزی را فانی سازد اختلاف نظر داشت.[۴] او، نیز

---

۱ ـ *معارج*، ۱۲۹ ر.

۲ ـ *اربعین*، ۲۷۹؛ *معالم*، ۷ ـ ۱۱۶.

۳ ـ *اشاره* ۳۸ ر؛ *اربعین* ۷۹، براساس این اصل که ممکن همیشه نیاز به مؤثری دارد، رازی با پیشینیان خود در مسأله بقا اختلاف نظر داشت. در مورد نظرش نسبت به بقای اعراض نیز چنین بود. در حالی که اشعریان بنابر سنت خود معتقد بودند اعراض نمی‌توانند بذاته باقی باشند (ابن فورک، ۲۳۰، ۲۳۷، ۳۳۷؛ جوینی، *ارشاد*، ۱۳۹)، رازی این امکان را تأیید می‌کرد. اعراض ممکن الوجودند. اگر کسب وجود کنند تا علت آنها باقی است، باقی می‌مانند. اگر زمانی قرار باشد که نابود شوند از امکان به امتناع ذاتی تبدیل می‌شوند. به موجب قوانین امکان این میسّر نیست. ر.ک: *معالم*، ۳۴.

۴ ـ انصاری، شرح ۱۳۰ پ به بعد. همو، غُنیه، ۹۲ پ؛ *الکامل فی اختصار الشامل* ۷۵ ر ـ پ. امّا نقل شده که باقلانی با تأثیر از استدلالهای مخالفان مجبور شد روا بداند که خداوند ممکن است ابدان را با فعل مستقیم معدوم کند؛ ر.ک: *الکامل فی اختصار الشامل*، ۷۴ ر؛ انصاری، غُنیه ۷۳ پ؛ همو، شرح، ۱۳۰ ر؛ رازی، *تفسیر* ج ۱۵، باب ۳۰: ۵۳؛ در مورد اظهارات دیگرش درباره فناء بعداً خواهیم دید. غزالی در *تهافت*، (۱ ـ ۹۰) عقیده دارد که خداوند در مقام فاعل قادر، ممکن است بر حسب اراده‌اش چیزی را ایجاد یا فانی کند. بر این اساس او در صدد بر آمد در مقابل فیلسوفان از امکان فنای جهان مخلوق خداوند دفاع کند.

نظر اشعری درباره فناء بر اساس این تصور بود که هیچ چیز بیش از یک مورد باقی نمی‌ماند. بنابر این همهٔ جواهر و ابدان برای بقایشان نیاز به عرض دارند که لاینفک از آنها باشد.این عرض نیز فقط برای یک مورد باقی می‌ماند و بنابر این همواره خداوند آن را تجدید می‌کند (ابن‌فورک، ۲۳۸). خداوند نیز به صفت بقاء که ادامه دارد باقی می‌ماند. (همان ۲۳۷). فنا به علت امتناع خداوند از باز آفرینی عرض بقاء است. (همان ۲۳۰، ۳۳۸؛ بغدادی، *اصول الدین*، ۲۳۰؛ غزالی، *تهافت* ۸۸).

هر چند باقلانی در آغاز با نظریه اشعری درباره بقاء موافق بود (ر.ک: ف. خُلیف، *بررسی احوال فخرالدین رازی و مناظرات او در ماوراء النهر*، ج ۳۱، ۱۰۵ یادداشت ۶.

F. Kholeif, *A Study on Fakhr al - Din al - Razi and His Controversies in Transoxiana*, (Recherches. Série 1: Pensee arabe et musulmane, vol. 31. Beirut: Dar al - machreq

مانند علامه، مخالف رأی فیلسوفان بود که معتقد بودند خداوند نمی‌تواند مخلوق خود را فانی سازد. به احتمال زیاد علامه در مورد این نکات تحت تأثیر افکار رازی بوده است.

امّا علامه با این نظر رازی، که تأکید می‌کرد خداوند ممکن است معدوم را اعاده کند، کاملاً مخالفت داشت. به عقیدهٔ رازی خداوند قادر است افراد را باز آفرینی کند حتی اگر ذات مخصوص آنها به هنگام فناء نابود شده باشد. در این مورد او همرأی اشعریان متقدم بود. آنها اعادهٔ حیات را به عنوان خلقت جدید موجودات ، نظیر خلقت اول‌شان رد می‌کردند. در قدرت مطلق خداوند است که موجودات منفرد را برای مرتبه دوّم بیافریند هر چند ذات آنها در دوران فنا نابود شده باشد.[1]

رازی نظر پیشینیان خود را می‌گوید و دلایل خود را برای آن می‌آورد:

1984, 105. n.6)

اما نقل شده که بعداً آن را رد کرد (ر.ک: *الکامل فی اختصار الشامل* ، ۷۴ پ؛ انصاری غنیه ۹۲ ر). او در مورد قدیم بودن صفات خداوند شک کرد. آیا این صفات به عرض بقاء نیاز دارند یا ندارند؟ اگر نیازمند به عرض بقاء هستند این مخالف نظری است که هیچ عرضی ذاتی خداوند و صفات او نمی‌باشد (برای محال بودن این بنابر عقیده اشعریان ر.ک: جوینی *ارشاد* ۴۴) . نقل شده که اشعری معتقد بود صفات خداوند به علت بقاء او باقی می‌مانند (ابن‌فورک ، ۴۳، ۲۳۷، ۷ ـ ۳۲۶، ۳۳۷) . به نظر باقلانی، نتیجه این رأی این است که هر چیزی در اصل ممکن است بذاته باقی بماند (انصاری، غُنیه ،۹۲ ر *الکامل فی اختصار الشامل* ، ۷۴ پ). او براساس این اصل اشعریان که اعراض باقی نمی‌مانند گویا استدلال می‌کرده است که جواهر نیاز به عرض بقا ندارند بلکه تا زمانی که حداقل یک نمونه از هر نوع عرضی در آن باشد آنهاباقی می‌مانند (انصاری، غُنیه ، ۹۳ پ). بنابر این او فناء را امتناع هر نوع عرضی می‌دانست (همان). برای آن که از اعتبار موضعش نزد بهشمیه کاسته نشود او معمولاً ترجیح می‌داد در بحثهایش بگوید که جوهر وقتی فانی می‌شود که کَوْن از آن زایل شود. (انصاری، شرح، ۱۳۰ ر ـ پ ؛ همو، غنیه ، ۹۳ پ ؛ تقی‌الدین، ۲۸۹ ؛ نیز ر.ک: غزالی، *تهافت* ۹ ـ ۸۸ که این نظر را به عنوان موضع گروهی از اشعریان نقل می‌کند). اشعریان معتقد بودند که جوهر، بجز کَوْن، ممکن است بدون عرض ملازم آن وجود داشته باشد. (ر.ک: فرانک، وجود، ۹۴؛ نیز علامه، *مناهج* ، ۸۲ ر؛ نیز خلیف ، *بررسی احوال فخرالدین رازی* ، ۱۵۰ یادداشت ۵ به بعد که شک خود را درباره اصالت اِسناد این نظر اصلاح شده از طرف نویسندگان بعدی به باقلانی اظهار می‌کند. مخصوصاً براساس شرح و غنیه انصاری جایی برای توجیه کامل این شک باقی نمی‌ماند. روایات دیگری نقل شده که باقلانی به این نتیجه رسید که دلیلی بر عدم بقای اعراض بذاته وجود ندارد. براین اساس او توضیح دیگری برای فنا بیان کرد و آن را اعدام مستقیم ابدان از جانب خداوند تبیین کرد.

هر چند جوینی این آخرین امکان را رد می‌کرد، با نظر اصلاح شده باقلانی دربارهٔ بقای جواهر همرأی بود (*ارشاد* ۱۰ ـ ۱۴۰). بنابر این او فناء را جدایی هر نوع عرضی از جوهر می‌داند. او ، بر عکس باقلانی، از اکوان مخصوصاً نام نمی‌برد. نظر جوینی را می‌توان موضع اصلاح شده باقلانی دانست.

۱ ـ انصاری ، غنیه ، ۲۱۳ پ ـ ۲۱۴ ر ؛ ابن‌فورک ، ۵۵، ۱۱۱ ، ۲۴۰ ، ۳ ـ ۲۴۲ ؛ بغدادی، *اصول الدین*، ۴ ـ ۲۳۳؛ رازی، *مُحصّل* ، ۳۳۴ ؛ همو، تفسیر، ج ۹ ، باب ۱۷ : ۳۲؛ جرجانی ۲۴۴ .

اصحاب ما معتقدند که هرگاه شئ معدوم شود ذات آن خالی و نفی مطلق و عدم محض می‌شود. در حال عدم هیچ هویت یا خصوصیتی از آن باقی نمی‌ماند. به رغم این نظر آنان استدلال می‌کردند که برای قدرت خداوند محال نیست که آن را عیناً اعاده کند. از خردمندان بجز مردم ما، هیچ گروهی این رأی را تأیید نمی‌کنند. دلیل صحت آن این است که وقتی شیئی معدوم می‌شود آن شئ جائز الوجود باقی می‌ماند و خداوند بر تمام ممکنات قادر است. از این سخن لزوماً استنباط می‌شود که خداوند قدرت دارد آن را بعد از معدوم ساختن عیناً اعاده کند.[۱]

رازی با تأثیرپذیری از ابن‌ملاحمی ظاهراً تأیید می‌کند که با وجود این خداوند قادر است اجزای بدن را بعد از تفرق آنها جمع‌آوری کند.[۲] در بعضی از کتابهایش روشن نیست که او کدام یک از دو نظریهٔ اعادهٔ حیات را می‌پسندید. در *اشاره‌اش* [۳] این موضع را که خداوند در عوض فنای جهان ابدان را متفرق می‌کند ترجیح می‌دهد. در مقابله با استدلال فیلسوفان که می‌گفتند اجزاء موجود زنده در معرض تغییر دائم است و بنابر این نمی‌تواند شخصیت فردی خود را باز یابد، او همان جواب ابن‌ملاحمی را بیان می‌کرد. موجود زنده شامل اجزای اصلی است که در معرض تغییر نمی‌باشند و اجزای زائد یا اجزای فاضله که ممکن است تغییر کنند. برای اعادهٔ حیات کافی است خداوند اجزای اصلی موجودی را جمع‌آوری کند.[۴] هر چند جوابهای ممکن دیگری به اعتراض فیلسوفان می‌دهد، اما به صراحت می‌گوید که این جواب را بهتر می‌پسندد.[۵] ظاهراً او نظر ابن‌ملاحمی را مبنی بر این که ابدان آدمی فقط به هنگام مرگ پراکنده می‌شوند و در اعادهٔ حیات دوبارهٔ جمع‌آوری خواهند شد می‌پسندید، هر چند بر خلاف ابن‌ملاحمی و علامه، او امکان معدوم شدن آنها را قبل از اعادهٔ حیات محدود نمی‌کرد.

لازم است در این جا یاد آوری شود که نظر علامه دربارهٔ مفهوم انسان با نظر رازی

۱ـ *اربعین*، ۲۷۵؛ نیز *اشاره*، ۶۳ر، *معالم*، ۱۱۶؛ *محصل*، ۳۳۸؛ *تفسیر* ج ۱، باب ۲: ۱۳۶؛ ج ۱۳، باب ۲۶: ۱۰۹.

۲ـ *اربعین*، ۲۲۸، *محصّل*، ۳۳۹؛ *تفسیر* ج ۱، باب ۲: ۵ـ ۱۳۴؛ ج ۹، باب ۱۷: ۲۹.

۳ـ *اشاره*، ۶۳پ.

۴ـ *اربعین*، ۲۹۱؛ *اشاره*، ۶۳پ؛ *تفسیر*، ج ۱۳، باب ۲۶: ۱۰ـ ۱۰۹.

۵ـ *اربعین*، ۲۹۱؛ *معالم*، ۱۱۸.

متفاوت بود. به نظر او انسان مرکب است از جسم و نفس ناطقه.[۱] وقتی که جسم فانی می‌شود نفس ناطقه باقی می‌ماند.[۲] رازی در مباحث مربوط به اعاده از نفس نام نمی‌برد.[۳] اما او چون معمولاً معتقد است که نفس فانی نمی‌شود تأمل او دربارهٔ ماهیت فناء و اعاده حیات بدن اهمیت چندانی ندارد.

۱ـ *معالم*، ۸ـ ۱۰۶، *ملخّص*، ۳۱۱ر.
۲ـ *معالم*، ۳ـ ۱۱۲.
۳ـ نیز ر.ک: جرجانی، ۲۵۱ که نام رازی از فهرست متکلمانی که اعادهٔ جسم و روح را تأیید می‌کردند حذف می‌کند.

فصل ۷

وعد و وعید

۱ ـ پاداش و کیفر

نظریات مورد قبول علامه و رازی در بارهٔ ارتباط بین افعال بنده و پاداش و کیفر او در آخرت با موضع متضاد آنها در مسألهٔ عدل خداوند ارتباطی نزدیک داشت.

علامه معتقد بود که بنده به خاطر افعالش در طاعت یا نافرمانی سزاوار پاداش یا کیفر می‌باشد. بر خداوند واجب است که پاداش و کیفر اعمالی را که بنده مستحق آن است به‌طور کامل بدهد، مگر این که خداوند او را عفو فرماید یا پیامبر خدا از او شفاعت کند. در این صورت مجازات نخواهد شد.[1] این ارتباط نزدیک بین افعال اطاعت و پاداش و بین نافرمانی و کیفر براساس مفهوم تکلیف بنده بنا شده است. علامه با معتزلیان همرأی بود که خداوند تکلیف بنده را به گونه‌ای وضع می‌کند که به رغم مشقتی که این تکلیف دارد می‌تواند عبادت را به جای آورد و از نافرمانی اجتناب ورزد. هدف از اعمال این تکلیف توانا ساختن بنده است برای دریافت پاداشی برتر از آنچه بدون این تکلیف می‌توانست کسب کند.[2] علامه بر این اساس در مورد ارتباط اجتناب ناپذیر بین افعال عبادی که بندهٔ مکلف انجام می‌دهد و پاداشی را که برای آن استحقاق دارد بحث می‌کرد:

> دلیل این که فعل عبادیِ بنده شایستهٔ پاداش است مشقتی است که خداوند بر مکلف تکلیف کرده است. اگر هدفی در بین نبود این کار امری ظالمانه و عبث بود و این قبحی است که از حکیم صادر نمی‌شود. و اگر دارای هدفی باشد یا به قصد ضرر زدن است که

---

۱ ـ *مناهج*، ۱۰۴ ر؛ *معارج*، ۱۲۹ پ ـ ۱۳۰ ر.
۲ ـ *کشف المراد*، ۲۴۹.

این ظلم است یا برای نفع رساندن. این نفع یا در آغاز داده می‌شود و یا داده نمی‌شود. شق اول باطل است، زیرا در این صورت تکلیف عبث خواهد بود. شق دیگر همان است که ما درصدد اثبات آن می‌باشیم. آن نفع شایستهٔ طاعتی است همراه با تعظیم و تمجید. و ارائه آن در آغاز (یعنی قبل از اِعمال تکلیف) قبیح است. زیرا تعظیم کسی که شایسته نیست قبیح است.[۱]

اشعریان به علت استنباط متفاوتشان از عدالت خداوند اصولاً با نظریهٔ مشترک امامیه و معتزله در این مسأله مخالف بودند. بنابر مذهب اشعریان خداوند عقلاً مکلف به پاداش دادن یا کیفر کردن نیست. آنان این قاعده را رد می‌کردند که بنده برای انجام افعالش مستحق پاداش یا کیفری باشد که خداوند مکلف باشد آن را برای بنده جبران کند.[۲] آنان ترجیح می‌دادند بگویند از فضل یا تفضّل خداوند است که بنده را برای افعال عبادیش پاداش دهد و از عدل یا حق اوست که او را برای معصیتش کیفر دهد.[۳] اما برحسب آیات قرآن خداوند وعده فرموده که همیشه پاداش اعمال عبادیِ بندگان را بدهد،[۴] چون دروغ شایسته خداوند نیست، این وعده دلیل محکمی است که خداوند طوری دیگر رفتار نخواهد کرد.[۵] آنان با این سخن تأیید می‌کردند میل ارادی خداوند مطلق نیست.

در ظاهر به نظر می‌رسد که رأی اشعریان با ادعای معتزلیان در مورد وجوب ارتباط بین افعال بنده و پاداش و کیفر با هم موافقت دارد. اما، اصل دومی مربوط به عدالت خداوند با وجود آفرینش شر در مسأله پاداش و کیفر وجود داشت که اندیشهٔ اشعریان را کاملاً از معتزلیان متمایز می‌ساخت. نظر معتزلیان دربارهٔ تکلیف و درجات کیفر و پاداشی که بنده با عمل به تکلیف کسب می‌کند بر این فرض استوار بود که بنده خالق افعال خود می‌باشد.

---

۱ ـ *کشف المراد*، ۳۲۳؛ نیز ر.ک: *نهج المسترشدین*، ۴۱۱؛ *مناهج*، ۱۰۴؛ *معارج*، ۱۳۰.

۲ ـ غزالی، *اقتصاد*، ۸۴؛ رازی، *تفسیر* ج ۶، باب ۱۲: ۱۸۰؛ ج ۷، باب ۱۳، ۱۹ ـ ۲۰؛ نیز فرانک «تکلیف» ۲۱۳.

۳ ـ ر.ک: باقلانی، *انصاف*، ۵ ـ ۷۴، همو، *تمهید*، ۳۵۱؛ جوینی، *ارشاد*، ۳۸۱، ۳۹۲؛ انصاری، *غنیه*، ۲۱۴ پ؛ رازی، *تفسیر*، ج ۴، باب ۷: ۱۴۳؛ ج ۵، باب ۱۰: ۱ ـ ۱۸۵؛ ج ۷، باب ۱۴: ۱۰، ج ۹، باب ۱۷: ۳۳؛ ج ۱۵، ۲۹: ۳۳۷؛ نیز ل. گارده، *خداوند و سرنوشت آدمی*، ۲۹۳.

L.Gardet, *Dieu et la destinée de l' homme* (Etudes musulmanes, vol. 9. Paris, 1967), 293.

۴ ـ باقلانی، *انصاف*، ۷۵؛ متولّی، ۵۸؛ رازی، *تفسیر*، ج ۳، باب ۶: ۴۱؛ ج ۴، ۷: ۵۱؛ ج ۱۱ ۲۲: ۲۲۹؛ نیز فرانک، «تکلیف» ۲۱۴.

۵ ـ باقلانی، *انصاف*، ۷۵؛ رازی، *تفسیر*، ج ۵، ۹: ۱۹ ـ ۲۰: ج ۷، باب ۱۳: ۱۶۹.

خداوند مقدر نمی‌سازد که بنده‌ای مؤمن باشد یا کافر، عابد باشد یا عاصی، بنابر این فعل خود بنده تنها مبنای پاداش و کیفری است که او سرانجام کسب می‌کند.[۱] بر عکس اشعریان معتقد بودند که بنده در اصل خالق افعال خود نیست بلکه افعال او بیشتر آفریدهٔ خداست.[۲] به علاوه خداوند سرنوشت آدمی را در آخرت مقدر می‌کند.[۳] لذا بنابر استنباط اشعریان نیازی به ارتباط بین افعال بنده و سرنوشت نهایی او نمی‌باشد.[۴] منتهی تعدادی از اشعریان معتقد بودند که افعال بشر نشانه‌ای است از سرنوشتی که خداوند برای او مقدر کرده است.[۵] اما این نشانه همیشه معتبر نیست چون ممکن است خداوند اراده کند تمام گناهان بندهٔ گنهکاری را ببخشد.[۶] و نیز ممکن است ایمان شخصی که در دوران زندگی‌اش اظهار می‌کند ایمانی خالص نباشد و اگر او سرانجام بی‌ایمان از دنیا برود این اظهار او نشانه صادقی نباشد.[۷] بنابراین نشانه‌های کیفر و پاداش در حقیقت نشانه‌های معتبری برای سرنوشت نهایی بشر نیست.

رازی از تعلیمات سنتی مذهبش کاملاً پیروی می‌کرد. خداوند سرانجام پاداش همهٔ فرمانبرداران را خواهد داد. آنچه معلوم است این پاداش به علت افعال بنده نیست. زیرا هیچ چیز بر خداوند واجب نیست.[۸] بلکه از این جهت است که او به بندگان خبر داده است

---

۱ ـ مقداد، ۴۱۳؛ رازی، *تفسیر*، ج ۶، باب ۱۱: ۱۰، ۱۶؛ همو، *اربعین*، ۳۸۸. بنابر اعتقاد معتزلیان، بنده با سه شرط مستحق پاداش و کیفر است: ۱ ـ توانایی انجام کاری را داشته باشد (متمکن من فعله)، ۲ ـ در انتخاب کار آزاد باشد (مُخلّی بینه و بینه). ۳ ـ مجبور به انجام کاری نباشد (الجاء)، ر.ک: عبدالجبار، مغنی، ۱۴: ۳۰۸ و جاهای دیگر.

۲ ـ رازی، *تفسیر*، ج ۷، باب ۱۴: ۱۳؛ نیز برای ارجاع ر.ک: فرانک، «تکلیف» ۲۱۰ به بعد.

۳ ـ این اصل اشعری براساس استنباطشان از «موافات» می‌باشد که بنابر اعتقاد آنان آدمی همواره مورد لطف یا غضب خداوند است. اگر مورد لطف خدا باشد. مؤمن خواهد مرد و در دوران حیاتش همیشه مؤمن خواهد بود حتی اگر این بر بنده آشکار نشود (ابن فورک، ۲ ـ ۱۶۱؛ انصاری، غنیه، ۲۲۸ پ. ۲۲۹ پ). در مورد تفسیرهای مختلف از «موافات» ر.ک: اِ. کولبرگ «آموزه‌های موافات در علم کلام اسلامی».

E.Kohlberg, "Muwáfát Doctrinens in Muslim Theology," *Studia Islamica* 57 (1983): 47 - 66.

در مورد تعبیر اشعریان همان ۵۰ به بعد.

۴ ـ ابن‌فورک ۱۶۳؛ نیز ر.ک: گارده، *خداوند*، ۳۰۰.

۵ ـ ر.ک: باقلانی، *تمهید*، ۳۵۱؛ همو، *انصاف*، ۷۵؛ نیز فرانک، «تکلیف» ۲۱۴.

۶ ـ ابن‌فورک، ۱۶۳؛ باقلانی، *تمهید*، ۳۵۱؛ رازی، *تفسیر*، ج ۴، باب ۷: ۱۴۳.

۷ ـ ابن‌فورک، ۲ ـ ۱۶۱؛ رازی، *تفسیر*، ج ۱، باب ۲: ۱۴۰.

۸ ـ *اربعین*، ۳۸۸؛ *تفسیر*، ج ۱، باب ۲: ۱۴۰؛ ج ۷، باب ۱۴: ۱۲۹؛ ج ۱۵، باب ۲۹: ۲۶۳؛ *معالم*، ۲:

که پاداش اطاعت را خواهد داد.[۱] بنابر این پاداش الهی چیزی جز تفضل از جانب او نیست.[۲] از آن جا که رازی سخت پای بند موضع اشعری بود که بنده خالق افعال خود نیست و خداوند است که ایمان یا کفر را می‌آفریند،[۳] او نیز لزوم ارتباط بین افعال بنده و سرانجام او را در آخرت رد می‌کرد. بر این اساس او استدلال می‌کرد که خداوند مکلف نیست پاداش افعال بندگان را بدهد. او می‌گوید:

چنین است زیرا افعال بنده متکی به اراده است و این اراده را خداوند می‌آفریند. اگر خداوند آن اراده را بیافریند، بنده اطاعت می‌کند و اگر او اراده دیگری بیافریند بنده نافرمانی می‌کند. بنابر این اطاعت بنده از جانب خدا و نافرمانی او نیز از جانب خداست. اما فعل خداوند به هیچ وجه او را مکلف به انجام کاری نمی‌کند. لذا نه پاداش دادن به بندهٔ فرمانبردار ضروری است و نه کیفر دادن به نافرمان. به بیان دقیقتر هر چه از جانب خداوند می‌رسد به علت الوهیت، قهر و قدرت اوست. لذا آنچه ما می‌گوییم صحیح است؛ که اگر خدا بخواهد همه کسانی را که مقرب او هستند کیفر دهد. این احسانی از جانب اوست و اگر بخواهد همه فرعونیان را عفو کند این نیز احسانی از جانب اوست.[۴]

۲ ـ مسألهٔ مسلمان مرتکب گناه کبیره

موضع معتزلیان مبنی بر این که بنده برای اعمالی که انجام می‌دهد مستوجب پاداش یا کیفر از جانب خداوند و مرهون عدل او می‌باشد مورد قبول علامه نیز بود، اما به پیروی از سنت امامیان ، در مورد سرنوشت نهایی گناهکاران با آنان اختلاف داشت . این موجب شد که موافقت او با رازی محدود باشد.

.۱۲۱

۱ ـ «مسائل» ۹ ـ ۳۷۸؛ تفسیر ج ۱، باب ۲: ۱۳۷؛ ج ۷، باب ۱۳: ۱۷۰؛ ج ۷، باب ۱۴: ۸۷؛ ج ۱۵، باب ۲۹: ۱۲.

۲ ـ همان، ج ۷، باب ۱۴: ۸۷؛ ج ۱۳، باب ۲۵: ۱۱، باب ۳۳، ۶۶؛ ج ۱۵، باب ۲۹: ۱۵۷، ج ۱۵، باب ۳۰: ۲۶۳.

۳ ـ در مورد موضع رازی که ایمان و کفر مخلوق خداست ر.ک: *مطالب*، ۹: ۱۰۱ ـ ۱۱۰، ۳۷۹ ـ ۳۸۹، «مسائل»، ۳۷۵؛ تفسیر ج ۵، باب ۱۰: ۱۳۱، ۱۶۵؛ ج ۷، باب ۱۳: ۱۴۵ به بعد، ۵ـ۱۵۴، ۹ـ۱۵۸، ۱۸۰، ۲ ـ ۱۹۱، ۲ ـ ۲۴۱؛ ج ۷، باب ۱۴: ۱۶۰؛ ج ۱۵، ۳۰: ۲۶۳.

۴ ـ همان، ج ۴، ۸: ۲۴۱؛ نیز ر.ک: همان، ج ۵، باب ۱۰: ۷۸، ۱۰۸؛ ج ۸، باب ۱۵: ۲ ـ ۲۱، ۴ ـ ۶۳.

در حالی که تمام مذاهب بر کیفر نهایی کافر همرأی بودند[۱] در مورد فرجامِ فاسقی که معتقد به اسلام باشد اختلاف‌نظرهایی وجود داشت.

معتزلیان معتقد بودند که سرنوشت آدمی در آخرت براساس تحابط طاعت و نافرمانی او می‌باشد. اگر گناهان شخص بر عبادات او فزونی یابد پاداشی که شایستهٔ این عبادات است کاهش می‌یابد و کیفر شایسته این گناهان آن را باطل می‌کند. در این صورت او مستحق عذاب ابدی است. اگر عبادات او بر گناهانش فزونی یابد کیفری که سزاوار این گناهان است باطل می‌شود[۲] و او مستحق پاداش ابدی است.

این قاعده فقط در مورد گناهان صغیره مصداق دارد و بنابر این هموزن عبادات می‌باشد. اگر شخصی مرتکب گناهی کبیره شود، این گناه پاداشی را که شایستهٔ تمام افعال عبادی اوست باطل می‌کند.[۳] و افعال عبادی غیر ممکن است که بر گناه کبیره فزونی یابد. کسی که مرتکب گناه کبیره شود فقط از راه توبه[۴] می‌تواند مَفرّی بیابد و اگر توبه نکند ناگزیر در عذاب ابدی خواهد بود.[۵] معتزلیان بدین‌گونه به حد فاصلی بین گناه کبیره و صغیره قائل بودند.[۶]

---

۱ ـ علامه، *مناهج*، ۱۰۴ پ؛ همو، *معارج*، ۱۲۹ پ؛ همو، *نهج المسترشدین*، ۴۲۳؛ همو، *کشف المراد*، ۳۲۸؛ رازی، *معالم*، ۴ ـ ۱۲۳؛ همو، *تفسیر*، ج ۲، باب ۳: ۱۵۳؛ ج ۵، باب ۱۰: ۷۵؛ همو، *محصّل*، ۳۴۶، در مورد موضع کلی شیعه ر.ک: شریف مرتضی، «اصول الاعتقادیه» در *نفائس المخطوطات* (به اهتمام آل یاسین، بغداد، معارف ۱۹۵۴) ۸۲؛ شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۱۲۶؛ همو، *تمهید*، ۲۷۳؛ میثم بحرانی، ۱۶۰؛ نیز مکدرموت ۲۵۱ به بعد؛ در مورد موضع کلی معتزلیان ر.ک: ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۳۲ پ؛ عبدالجبار، *فضل*، ۲۰۹، در مورد موضع کلی اشعریان ر.ک: بغدادی، *فرق*، ۳۸۴؛ رازی، *تفسیر* ج ۷، باب ۱۴: ۸۰؛ ابن‌حزم، ۴: ۸۰؛ نیز کلاً ر.ک: اشعری، *مقالات* ۴۷۴.

۲ ـ مانکدیم، ۶۲۴ به بعد؛ ابن ملاحمی، *فائق*، ۲۰۴ ر ـ پ، ۲۰۶ ر به بعد؛ نیز رازی، *تفسیر*، ج ۴، باب ۷: ۴ ـ ۵۳؛ ج ۴، باب ۸: ۴ ـ ۲۱۳؛ ج ۸، باب ۱۶: ۹۱؛ ابوعلی و ابوهاشم در مورد عمل این ابطال اختلاف نظر داشتند. اولی معتقد بود که پاداش یا کیفر بیشتر بسادگی مقدار کمتر را باطل می‌کند. در حالی که ابوهاشم معتقد به اصل تحابط بود که به معنای کاسته شدن مقدار کمتر از مقدار زیادتر بود؛ ر.ک: مانکدیم، ۶۲۷ به بعد؛ رازی، *تفسیر*، ج ۳، ۶: ۴۰؛ ج ۴، ۸: ۲۰۹؛ معتزلیان متأخر موضع ابوهاشم را ترجیح می‌دادند. مثلاً ر.ک: ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۰۸ ر ـ پ.

۳ ـ رازی، *تفسیر*، ج ۴، باب ۷: ۵۰.

۴ ـ بعداً می‌بینیم.

۵ ـ عبدالجبار، *فضل*، ۲۱۱ ر، ۳۵۰؛ نیز رازی، *تفسیر*، ج ۴، باب ۷: ۱۱۴، ۱۴۹، ۱۹۷، ۸ ـ ۲۳۷؛ ج ۵، باب ۹: ۱۱۹، ج ۵، باب ۱۰: ۷۵، ۲۴۴؛ ج ۶، باب ۱۱: ۲۲۳؛ ج ۷، باب ۱۴: ۸۷؛ ج ۸، باب ۱۵: ۱۴۲؛ ج ۱۵، باب ۲۹: ۲۹۳؛ ج ۱۵، باب ۳۰: ۱۶۵.

۶ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۰۶ ر؛ نیز مکدرموت، ۲۵۶ به بعد. لازم است به این نکته توجه شود که به رغم

اصل تحابط معتزلیان مبتنی بر تعریف ایمان بود که انجام تمام فرایض را شامل می‌شد.[۱] براین اساس آنان معتقد بودند که انجام فرائض یعنی ایمان شایسته پاداش ابدی است در حالی که کوتاهی در انجام آن یعنی نقص ایمان سزاور عذاب ابدی است حتی اگر فاسق به اصول اصل اسلام اعتراف داشته باشد.[۲] چون آنان منکر عذاب موقت بودند به اصل تحابط متوسل می‌شدند.[۳]

اما با وجود آن که معتقد بودند در ایمان مرتکب گناه کبیره وقفه ایجاد مـی‌شود و او مستحق عذاب ابدی است، اما جزء کافران شمرده نمی‌شود، بلکه در حالتی بین ایمان و کفر است (منزلة بین المنزلتین).[۴] با این بیان آنان سعی داشتند از موضع خوارج که مسـلمان

تمایز دقیق بین گناه کبیره و صغیره بنابر اعتقاد معتزلیان بنده قادر نیست بفهمد که چه معصیتی کبیره و چه گناهی صغیره است، ر.ک: عبدالجبار، مغنی، ۱۴ : ۳۹۳ ؛ مانکدیم، ۶۳۵ ، ۸۱۰ ؛ نیز مکدرموت ، ۲۵۷، یادداشت ۲ . این نظریه با نظر کلی مورد قبول اسلام در مورد گناهان کبیره و صغیره متفاوت بود. هر چند فهرست مشخصی از گناهان صغیره و کبیره وجود نداشت، قرآن صغایر و کبایر را بروشنی تعریف می‌کند و مثالهایی برای هر نوعی از این گناهان می‌آورد (ر.ک: ا.ج. ونسینگ و ل. گارده «خطیئه» دایرة المعارف اسلام ، ۴ : ۱۱۰۷). فهرستهای بیشتری از گناهان کبیره را می‌توان در کتابهای حدیث مشاهده کرد. علاوه بر این ابوعلی کتابی تألیف کرد به نام *الاکفار و التفسیق* (ر.ک: ژیماره «مطالب»، ۲۸۲، ش ۶) که موضوع بحث آن این بود که شخص چه موقع کافر و چه موقع فاسق است. کتابی با همین عنوان ضمیمهٔ کتاب مغنی عبدالجبار شده بود (این بخش ضمیمهٔ متن چاپی نیست، ر.ک: ژیماره: مطالب» ۲۸۲). این نویسندگان مسلماً استنباط صحیحی از آنچه مشتمل بر گناه کبیره است داشته‌اند (کتابی تحت عنوان *کتاب البحث علی ادلة التکفیر و التفسیق* از ابوالقاسم بُستی زیدی (از شاگردان عبدالجبار) موجود است که احتمالاً شامل اطلاعات بیشتری در این مسأله می‌باشد. من فرصت مطالعه این کتاب را نداشته‌ام. در مورد مؤلف آن ر.ک: و. مادلونگ «بُستی، ابوالقاسم» *دایرة المعارف اسلام* (۴ : ۹ ـ ۳۸۸). بنابر این ادعای عبدالجبار که می‌گوید در اصل نمی‌تواند تمایز بین گناه کبیره و صغیره را بشناسد عجیب می‌نماید. شاید او این ادعا را اظهار کرد تا از اصل تحابط دفاع کرده باشد. لذا او استدلال می‌کند که اگر بنده می‌دانست چه گناهی صغیره است می‌فهمید که به علت تحابط برای ارتکاب این گناه مؤاخذه می‌شود. این ممکن بود سبب تشویق او به ارتکاب گناه شود. ر.ک: مانکدیم، ۶۵۳.

۱ ـ مانکدیم، ۸ ـ ۷۰۷ ، ۸۰۲، ابن‌ملاحمی، *فائق* ، ۲۴۶ ر ـ پ ؛ نیز رازی، *تفسیر* ج ۱۵ ، باب ۲۹ : ۳۳۹ ؛ گارده، *خداوند* ۸ ـ ۳۵۷. موضع ابوعلی و ابوهاشم این بود. ابوالهذیل و عبدالجبار معتقد بودند که نوافل نیز داخل در ایمان است. امّا چون تارک نوافل را ناقص الایمان نمی‌دانستند این اختلاف اهمیت چندانی ندارد، ر.ک: مکدرموت ، ۲۳۴ .

۲ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق* ، ۲۰۷ ر ـ ۲۴۴ ر به بعد، اشعری ، *مقالات* ، ۴۷۴ ؛ رازی ، *تفسیر* ج ۵ ، باب ۹ : ۹ ـ ۱۴۸ ، ۲۳۶ ؛ ج ۵، باب ۹ : ۹ ـ ۱۴۸ ، ۲۳۶ ؛ ج ۵، باب ۱۰ : ۷۵.

۳ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق* ، ۲۰۶ ر ـ پ .

۴ ـ مانکدیم، ۶۹۷ ؛ عبدالجبار، *فضل* ، ۳۵۰ .

مرتکب گناه کبیره را کافر می‌شمردند و نیز از موضع مرجئه که تأکید می‌کردند مسلمان مرتکب گناه کبیره مؤمن است[۱] اجتناب کنند.[۲]

موضع معتزلیان مورد بحث و مجادله بین علامه[۳] و رازی بود.[۴]

در روش سنتی شیعه انجام فرائض را جزء تعریف ایمان نمی‌آورند. بلکه ایمان را تصدیق به قلب که شامل معرفت اصول دین می‌شد تعریف می‌کنند. این تصدیق در صورتی معتبر است که راهنمای مؤمن به معرفت اصول دین باشد.[۵] این مفهوم ایمان کاملاً مورد قبول علامه بود.[۶] با این تعریف از ایمان، که بر عامل معرفت صرف نظر از انجام فرائض تأکید می‌کند موضع شیعه تقریباً شبیه موضعی بود که معمولاً مرجئه راتداعی می‌کند.[۷]

علاوه بر این علامه تصریح می‌کرد که کمال معرفت به خداوند به شرط صحت ایمان، برای رسیدن به ثواب کافی است. این شرط وقتی انجام می‌شود که مؤمن به دیگر اصول دین معرفت دارد. او می‌گوید:

> رواست که پاداش مشروط به شرطی باشد. اگر چنین نبود، کسی که معرفت به خدای تعالی دارد و منکر نبوت است مستحق پاداش بود زیرا معرفت خداوند عبادتی است بدون وابستگی به چیزی دیگر.[۸]

به علاوه او تصریح می‌کرد که پاداش عبادت مشروط به شرط موافات است. یعنی با

---

۱ ـ مانکدیم ، ۷۰۱ ؛ عبدالجبار، *فضل* ، ۱۵۹ به بعد، کعبی ، ۱۱۵. در مورد موضع خارجیان و مرجئه ر.ک: ونسینک، *اعتقاد مسلمانان: تکوین و توسعه تاریخی آن* ، ۳۸ به بعد.

A.J.Wensinck, *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Developent* (London: Frank Cass & Co), 38 ff;

نیز ر.ک: مکدرموت ، ۵ ـ ۲۳۳ . در مورد منشاء استنباط معتزلیان از منزله بین المنزلین ر.ک: مادلونگ ، *امام قاسم بن ابراهیم* ۱۰ به بعد.

۲ ـ بَزدَوی ، ۱۳۱ .

۳ ـ *اجوبه* ۳ ـ ۷۲ .

۴ ـ *تفسیر*، ج ۴ ، باب ۷ : ۵۴ به بعد.

۵ ـ ر.ک: شیخ طوسی ، *اقتصاد* ، ۱۴۰ ، همو، *تمهید*، ۲۹۳ ؛ میثم بحرانی ، ۱۷۰ ؛ خلاصه النظر ، ۵۷ پ .

۶ ـ *مناهج* ، ۱۰۴ ر، ۱۸۰ ، *اجوبه* ، ۵۴ .

۷ ـ ر.ک: اشعری، *مقالات* ، ۱۳۲ ـ ۱۴۱ ؛ در مورد عقاید مرجئه کلاً ر.ک: مکدرموت، ۵ ـ ۲۳۴ ؛ ونسینک ، ۱۳۲ به بعد.

۸ ـ *نهج المسترشدین* ، ۴۱۸ ؛ نیز ر.ک: *کشف المراد* ، ۳۲۶ ؛ *مناهج* ، ۱۰۴ ر، نیز ر.ک: کولبرگ ۵ ـ ۶۴ .

ایمان مردن شخص مؤمن.[۱] او در *معارج*،[۲] دربارهٔ این منظور خود توضیح بیشتری می‌دهد. موافات یعنی نشانهٔ استمرار بر ایمان در دوران حیات انسان. بنابر این مؤمنی که کافر می‌شود شایستهٔ پاداش برای ایمان گذشته‌اش نمی‌باشد. لذا او تأکید می‌کند که استمرار بر ایمان است که موجب ثواب برای بنده است نه موافات.

در بین متقدمان، شریف مرتضی، به پیروی از استادش شیخ مفید[۳] معتقد به مفهومی از موافات بود که او آن را عدم امکان کفر بعد از ایمان توصیف می‌کرد.[۴] استنباط علامه از موافات کاملاً متفاوت بود. از بیان او معلوم می‌شود که شریف‌مرتضی موافات را شرطی برای رسیدن بنده به ثواب نمی‌دانست.[۵] با وجود این که او از نظر شریف مرتضی آگاه بود که کفر بعد از ایمان ممکن نیست.[۶] اما از ذکر این نکته غفلت داشت که شریف مرتضی این اصل را موافات می‌نامید.

علامه در بیشتر کتابهایش بیان نمی‌کند که آیا ممکن است مؤمنی کافر شود و در *اجوبة المسائل المهنّائیه*[۷] که نظر شریف‌مرتضی را نقل می‌کند از بیان موضع خودش اجتناب می‌کرد. اما در کتاب *معارج*[۸] تلویحاً امکان آن را بیان می‌کند. به علاوه این حقیقت که او معتقد بود، موافات مؤمن بودن در لحظه مرگ می‌باشد تا آدمی به اجر اخروی اعمال عبادی گذشته‌اش برسد، مبین آن است که او امکان کافر شدن مؤمن را نادیده نمی‌گرفت.

علامه در *اجوبة المسائل المهنّائیه*[۹] بیان می‌کند که گروهی نامشخص از علمای امامیه، کفر بعد از ایمان را ممکن می‌دانستند. آنان همچنین به اصل احباط معتقد بودند و ظاهراً موافات را شرطی برای پاداش می‌دانستند.[۱۰] احتمال دارد علامه در مسأله امکان کفر بعد از

---

۱ ـ *نهج المسترشدین*، ۴۱۹؛ *کشف المراد*، ۷ ـ ۳۴۶؛ *تسلیک*، ۷۹ ر.

۲ ـ *معارج*، ۱۳۰ ر.

۳ ـ در مورد موضع مفید در این مسأله ر.ک: مکدرموت، ۲ ـ ۲۴۰؛ کولبرگ ۵۳ به بعد.

۴ ـ برای مرجع ر.ک: کولبرگ ۵۵ یادداشت ۱؛ نیز ر.ک: علامه، *اجوبه*، ۲ ـ ۲۱. موضع شریف مرتضی نیز مورد اقتباس شاگردش شیخ طوسی قرار گرفت برای مرجع، ر.ک: کولبرگ، ۵۵ یادداشت ۲.

۵ ـ *اجوبه* ۲ ـ ۲۱؛ نیز ر.ک: مجلسی، *بحار*، ۶۹: ۲۱۴.

۶ ـ *اجوبه* ۲۲.

۷ ـ همان، ۲ ـ ۲۱؛ او در این جا به بحث جامعی در کتاب *نهایة المرام* اشاره می‌کند. نسخهٔ خطی *نهایة* این بخش را در بر ندارد.

۸ ـ *معارج*، ۱۳۰ ر.

۹ ـ *اجوبه* ۲۲.

۱۰ ـ تنها گروه امامیه شناخته شده‌ای که چنین عقیده‌ای داشتند خاندان نوبختی بودند. آنان نظر معتزله در

ایمان همرأی این علما بوده و از موضع شریف‌مرتضی پیروی نمی‌کرده است.

رازی در تعریفش از ایمان انجام عبادات دینی را نگنجانده است.[۱] او مانند علامه معتقد بود که محال است مؤمن خالص به خداوند، به پیامبر ایمان نداشته باشد. اگر چنین امری اتفاق بیفتد نشان می‌دهد که ایمان شخص به خداوند خالص نیست.[۲]

رازی در کتابهای خود از نظرش دربارهٔ موافات بحث نمی‌کند اما در مواردی در تفسیرش موضع راسخ اشعریان را مبنی بر این که ایمانی را که شخص در دوران زندگی‌اش اظهار می‌کند اگر با ایمان از دنیا نرود خالص نیست، گاهی تأیید و گاهی رد می‌کند.

رازی در این عبارت از این مسأله بحث می‌کند که شخصی که در آغاز مؤمن بوده و بعداً ایمان خود را از دست داده است از نظر کلامی مستحق ثواب ابدی و عقاب ابدی است. بعد از آن که او به تفصیل اصل تحابط [۳] را رد می‌کند به این نتیجه می‌رسد:

> اگر این ثابت شود، می‌توان در جواب دو موضع را برگزید. نخست موضع کسانی که (اصل) موافات را در نظر دارند. این بدین معناست که شرط ایمان این است که [یعنی شخص] با کفر از دنیا نخواهد رفت. این موضع کاملاً باطل است. دوم این که بنابر الزام عقلی بنده برای عبادتش مستحق ثواب و برای معصیتش مستوجب عقاب نمی‌باشد و این نظر اهل حدیث و انتخاب ماست.[۴]

مورد تحابط عبادات و معاصی و پاداش و کیفر را تأیید می‌کردند. به علاوه آنها می‌گفتند که ممکن است مؤمن ایمان خود را از دست بدهد. ر.ک: مکدرموت، ۲۴. معلوم نیست که آیا آنان موافات را شرطی برای کسب پاداش می‌دانستند. چون روا می‌دانستند که احتمال دارد مؤمنی ایمان خود را از دست بدهد. تصور می‌شود که آن را شرط کسب پاداش می‌دانستند. شریف‌مرتضی در *مسائل الطرابلسیات* از امامیانی نام می‌برد که امکان از دست دادن ایمان را بر کسانی اطلاق می‌کردند که مؤمن به موافات نبودند. در مورد این منبع خود را مدیون پروفسور کولبرگ می‌دانم.

۱ـ *معالم* ۸ـ۱۲۷؛ *محصّل*، ۳۴۷.

شیوهٔ مذهب اشعری دربارهٔ تعریف ایمان به چند شعبه تقسیم می‌شد. خود اشعری در *لمع*اش آن را تصدیق معنی می‌کرد بدون نام بردن از انجام فرائض، بر عکس در *مقالات* و *ابانه*اش ایمان را استمرار قول و عمل تعریف می‌کرد. ل. گارده معتقد است که موضع اشعری سبب پیدایش آیین اشعریان متأخر شد که عمل اقرار را «جزء اصلی» ایمان می‌دانستند در حالی که انجام فرائض را وسیله کمال آن می‌شمردند. ر.ک: گارده، «ایمان» *دایرة المعارف اسلام*، ۳: ۱ـ۱۱۷۰، همو، *خدا*، ۳۷۱؛ ر.ک: مکدرموت ۶ـ۲۳۵.

۲ـ تفسیر، ج ۴، باب ۸: ۱۹۷؛ ج ۷، باب ۱۳: ۷۷.

۳ـ همان، ج ۱، باب ۲: ۴ـ۱۳۰.

۴ـ همان، ج ۱، باب ۲: ۱۴۰.

او در این جا ارتباط بحث مربوط به موافات را انکار می‌کند و معتقد است که عبادت یا نافرمانی بنده دلیل برای ثواب یا عقاب الهی نمی‌باشد. اما در جایی دیگر تأیید می‌کند ایمانی را که شخص در دوران زندگی‌اش اظهار می‌کند فقط به شرط موافات ایمانی خالص است یعنی بنده در حال استمرار ایمان از دنیا برود.[۱] در این مورد او همرأی اشعریان متعصب بود.

تعریف ایمان یعنی اعتقاد بدون انجام اعمال که مورد قبول هر دو متکلم بود به این معنی است که معصیت ضرری برای ایمان ندارد. به نظر آنان گناه نمی‌تواند بر ثواب ایمان فزونی یابد. لذا هر چند مؤمن برای گناهش باید منتظر کیفر باشد، بنا به گفته علامه چون استحقاق آن را دارد و بنا به گفتهٔ رازی چون خداوند چنین فرموده است، این عذاب نمی‌تواند ابدی باشد. بنابر این هر دو متکلم بین مؤمن گناهکار و کافر دقیقاً فرق می‌گذاشتند. در صورتی که مؤمن توبه کند یا مورد عفو واقع شود عذاب گناهان او موقتی خواهد بود و برای ایمانش پاداش ابدی خواهد گرفت، کافر مخلّد در آتش خواهد بود.[۲]

علامه در مورد دلیل رد عذاب ابدی مؤمن گناهکار به شرح زیر استدلال می‌کند:

---

۱ ـ او می‌گوید (همان، ج ۳، باب ۶: ۹ ـ ۳۸) «چون این ثابت شد... که اگر (شخصی) مؤمن بود و سپس دست از ایمان کشید این ایمان اولی، حتی اگر ما فکر کنیم که آن ایمان بود از نظر خداوند ایمان نبوده بنابر این موافات شرط ایمانی است که ایمان (خالص) باشد و شرط کفری است که کفر (خالص) باشد.» نشانه‌های دیگری دال بر این که رازی در واقع از موضع اشعریان متعصب پشتیبانی می‌کرد در *تفسیرش* (ج ۸، باب ۱۵: ۱۲۵ ـ ۱۲۷) دیده می‌شود. او این نظر را رد می‌کند که وقتی کسی می‌گوید «من ایمان دارم» جمله استثناء ان‌شاءالله لازم نیست، زیرا ایمانش در این لحظه خالص است (همان، ۱۲۷). رازی بر افزون عبارت استثناء (همان ۱۲۷) تأکید می‌کند و استدلال می‌کند که آدمی نمی‌تواند مطمئن باشد که حالت فعلی ایمان دوام خواهد داشت (همان ۱۲۶). در مورد خصوصیات استثناء به طور کلی ر.ک: کولبرگ، ۲ ـ ۵۱.

۲ ـ در مورد منابعی برای نظریات علامه و رازی بعداً خواهیم دید. نظریهٔ متکلمان امامی متقدم و اشعریان نیز چنین بود. در مورد نظر امامیه ر.ک: *خلاصه النظر*، ۵۲ پ ـ ۵۸ ر. شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۱۱۷. (نقل شده که شیخ طوسی در آغاز که موضع متداول امامیه را نپذیرفته بود مانند معتزلیان معتقد به عذاب ابدی مرتکب گناه کبیره بود؛ ر.ک: م.نلینو، «ابوجعفر محمد بن حسن طوسی و کتاب استبصار».

M.Nallino, " Abú Gafar al Tusi e un nuovo manoscritto del suo ' Kitáb al - istibsár' " *Rivista degli studi orientali* 22 (1974) : 13 ;

ر.ک: مادلونگ «امامیه» ۲۸ یادداشت ۱. میثم‌بحرانی، ۱۶۰؛ نیز مادلونگ، «امامیه» ۱۶، ۲۰، ۲۴، ۲۷ مخصوصاً ۲۸؛ مکدرموت ۹ ـ ۳۸۷. در مورد موضع اشعریان ر.ک: جوینی، *ارشاد*، ۳۸۶؛ باقلانی، *تمهید* ۵۰ ـ ۳۴۹؛ همو، *انصاف* ۸۳؛ بغدادی، *فرق*، ۳۴۸؛ بَزدَوی، ۱۳۱ به بعد. ابن‌فورک، ۱۶۴؛ متولی ۵۸؛ اشعری، *مقالات*، ۴۷۴؛ رازی، *تفسیر*، ج ۴، باب ۱۰: ۷ ـ ۱۰۶؛ ج ۶، باب ۱۱: ۲۲۸؛ ج ۶، باب ۱۲: ۷۴؛ ج ۸، باب ۱۶: ۹ ـ ۱۰.

نخست، نظریهٔ عذاب ابدی فاسق خلاف عدالت است، بنابر این از جانب خداوند صادر نمی‌شود. توجیه صغرای قضیه به طوری که بیان کردیم این است که احباط باطل است. بنابر این گناهکار مستوجب پاداش برای عبادت و ایمانش می‌باشد و بناچار باید به آن برسد. بنابر اجماع این نمی‌تواند قبل از عذاب واقع شود و باید بعد از آن باشد. و این همان است که ما درصدد اثبات آن هستیم. دوم، نظریهٔ عذاب ابدی گناهکار است که امری نامعقول است زیرا حال او با حال کفار برابر است. در صورتی که کفار از نظر شدت گناهانشان با او یکی نیستند. به علاوه ایمان با فسق سازگار است و با کفر منافات دارد. سوم، از جانب خداوند عظیم قبیح است که کسی که صد سال او را پرستش کرده و یک بار مرتکب گناهی شده است همه عباداتش را به خاطر یک گناه محو کند. چهارم گناه فاسق محدود است و به خاطر آن مستوجب عذابی نامحدود نمی‌باشد. این مغایر با کفر است که بزرگترین گناه و معصیتی است نامحدود.[۱]

رازی نیز همین رأی را اثبات می‌کند:

نظر ما این است که اگر چه خداوند فاسقان مسلمان اهل نماز را کیفر می‌دهد ولی آنان را مخلد در آتش نمی‌کند بلکه آنان را از جهنم به بهشت می‌برد... آنچه مورد استناد ماست این مسأله است که این گناهکار یا مستحق عذاب نیست و یا در عین استحقاق عذاب شایستهٔ ثواب هم می‌باشد. اگر چنین باشد بناچار عذاب نباید دایمی باشد.[۲]

اشعریان و امامیان چون منکر اصل تحابط مورد قبول معتزلیان بودند و خط تمایزی را که معتزلیان بین گناه کبیره و صغیره کشیده بودند رد می‌کردند. آنها همهٔ گناهان را تا آن جا که نافرمانی خداوند شمرده می‌شود کبیره می‌دانستند. درجهٔ سنگینی گناهان نسبت به یکدیگر متفاوت است اما این تأثیری بر حالت کلی آنها که کبیره‌اند ندارد.[۳] علامه[۴] و

---

۱ ـ *مناهج*، ۱۰۴ پ؛ نیز *معارج*، ۱۲۹ پ؛ *تسلیک*، ۸۰ پ ـ ۸۱ ر؛ *نهج المسترشدین*، ۴۲۳؛ *کشف المراد*، ۹ ـ ۳۲۸.

۲ ـ *اربعین*، ۴۱۳؛ نیز *تفسیر*، ج ۴، باب ۷: ۸ ـ ۱۹۷؛ ج ۶، باب ۱۱: ۵۶: ج ۹، باب ۱۸: ۶۴، ج ۲، باب ۳:۱۵۵؛ *مسائل*، ج ۲ ـ ۳۸۱؛ *معالم* ۱۲۴ به بعد؛ *محصّل* ۳۴۳ به بعد.

۳ ـ شیخ طوسی، *تمهید*، ۲۹۱؛ متولی ۵۹؛ جوینی، *ارشاد*، ۳۹۱؛ نیز مکدرموت، ۲۵۸؛ ا.ج.ونسینک و ل.گارده، «خطیئه»، *دایرة المعارف اسلام*، ۴: ۱۱۰۶.

۴ ـ *کشف المراد*، ۳۲۸؛ *مناهج*، ۱۰۴ ر؛ *معارج*، ۱۲۹ پ.

رازی[1] این موضع را تأیید می‌کردند.

برپایهٔ سرنوشت متفاوتی که معتزلیان از یک سو و علاّمهٔ حلّی و فخرالدین رازی از سویی برای مسلمان گناهکار پیش‌بینی می‌کردند اختلاف نظرهای دیگری در باره نحوهٔ عفو گناهکاران وجود داشت.

۳ ـ عفو

یکی از راههای بخشایش عذاب گناهکاری که بی‌توبه می‌میرد عفو الهی است. معتزلیان منکر امکان عفو چنین گناهکاری بودند و استدلالشان این بود که چون خداوند به انسان تذکر داده است که گناهکار را کیفر خواهد داد، روانیست که او وعیدش را به کار نبندد.[2] علامه و رازی هر یک به پیروی از مذهب سنتی خود این موضع معتزلیان را رد می‌کردند.

علامه معتقد بود که عفو گناهکار بویژه از جانب خداوند حسن است و از نظر عقلی دلیلی علیه آن وجود ندارد. به علاوه او با اشاره به دلایل نقلی استدلال می‌کرد که خداوند واقعاً بعضی از گناهکاران را می‌بخشد.[3] رازی نیز می‌پذیرفت که خداوند گناهکار را عفو کند اما برای تأیید موضعش فقط به اجماع و کتاب استناد می‌کرد.[4]

۴ . شفاعت

اصل شفاعت برای مسلمانان ارتباط نزدیکی با مسالهٔ عفو الهی دارد. معتزلیان تصدیق داشتند که شفاعت فقط برای کسانی رواست که شایستهٔ پاداش در آخرت باشند تا این شفاعت حظّ آنان را در آخرت افزون کند.[5]

---

۱ ـ *تفسیر* ج ۱۵، باب ۲۹ : ۹.

۲ ـ مانکدیم، ۶۴۴، نیز ر.ک: رازی، *تفسیر*، ج ۴، باب ۷ : ۱۰، ج ۵، باب ۱۰ : ۷.

۳ ـ *معارج*، ۱۲۹ پ، *مناهج*، ۱۰۴ پ؛ *نهج المسترشدین*، ۴۲۷؛ *تسلیک* ۸۰ ر. در مورد نظر کلی امامیان ر.ک: *خلاصة النظر*، ۵۳ ر؛ شریف‌مرتضی «اصول»، ۸۱ شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۱۲۶.

۴ ـ اربعین، ۴۰۶؛ *تفسیر*، ج ۶ باب ۱۲ : ۵۸؛ ج ۱۰، باب ۱۹ : ۹۵. در مورد نظر کلی اشعریان در مورد عفو ر.ک: رازی، *تفسیر*، ج ۵، باب ۹ : ۴۰، ۶۷، ۹۹، ۲ ـ ۱۵۱؛ ج ۶، باب ۱۱ : ۹۵؛ نیز گارده، *خداوند*، ۳۰۵؛ فرانک «تکلیف»، ۲۱۴.

۵ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۳۰ پ، عبدالجبار، *فضل*، ۲۰۷؛ رازی، *تفسیر*، ج ۲، باب ۳ : ۵۹، ج ۴، باب ۷ : ۷۶، ج ۵، باب ۹ : ۹ ـ ۱۴۸؛ ج ۱، باب ۲۲ : ۱۶۰، ۲۲۵.

علامه[۱] و عرف امامیه[۲] این را رد می‌کردند. آنان معتقد بودند که شفاعت فقط در مورد مسلمانان مرتکب گناهان کبیره معقول است به طوری که عذابی که سزاوار آنهاست از ایشان برداشته شود. به نظر آنان قابل قبول نیست که پیامبر از کسانی که سزاوار پاداشند برای افزایش بهره‌شان شفاعت کند.[۳]

علامه بر خلاف شیعیان گذشته[۴] وظیفهٔ شفاعت را صریحاً به امامان نسبت نمی‌دهد بلکه آن را فقط مربوط به انبیا می‌داند. اما گمان نمی‌رود که او این عقیدهٔ مهم شیعه را رد کرده باشد.

از نظر اشعریان نیز هدف اصلی شفاعت برداشتن عذاب بود.[۵] اما بر خلاف امامیان، بعضی از اشعریان معتقد بودند که پیامبر ممکن است برای بخشایش عذاب گناهکاران یا برای افزایش بهرهٔ کسانی که سزاوار پاداشند شفاعت کند.[۶] رازی در بعضی از کتابهایش[۷] هر دو موضع را تأیید می‌کند. اما در بعضی دیگر[۸] موضع دومی را رد می‌کند.

۵ ـ توبه

سومین راه پرهیز از عذاب محتوم توبه است، همهٔ مذاهب بر این رأی متفق بودند که توبه تنها راه نجات کافر از مخلد بودن در آتش جهنم است.[۹] اما در میزان لزوم توبه برای مسلمان مرتکب گناه کبیره متفق‌الرأی نبودند.

---

۱ ـ *معارج*، ۱۲۹ پ؛ *مناهج*، ۱۰۵ ر؛ *نهج المسترشدین*، ۴۲۶.

۲ ـ شریف مرتضی، «اصول»، ۸۱؛ شیخ‌طوسی، *اقتصاد*، ۱۲۶، *خلاصه النظر* ۵۴ به بعد؛ نیز مادلونگ «امامیه» ۱۶، ۲۰، ۲۷.

۳ ـ *خلاصة النظر* ۵۴ ر.

۴ ـ در مورد نظر کلی امامیان ر.ک: مادلونگ «امامیه» ۲۸.

۵ ـ متولی، ۵۹؛ بغدادی *فرق*، ۳۴۸، باقلانی، *انصاف* ۸۲، ۲۳۱؛ همو، *تهمید* ۵ ـ ۳۷۴، ۳۶۵ به بعد؛ رازی، *تفسیر*، ج ۲، باب ۳: ۵۹ به بعد: ج ۴، باب ۷: ۱۳۷؛ ج ۵، باب ۹: ۱۵۲؛ ج ۶ باب ۱۱۲: ۱۴۵؛ جوینی، *ارشاد*، ۵ ـ ۳۹۴؛ اشعری، *مقالات*، ۴۷۴.

۶ ـ ر.ک: میثم‌بحرانی ۷ ـ ۱۶۶ این را نظر متداول اشعریان می‌دانست نیز ر.ک: ابن‌فورک ۱۶۷؛ معتقد است که پیامبر برای گناهکاران تایب شفاعت می‌کند تا توبه آنان مورد قبول واقع شود.

۷ ـ مثلاً، *اربعین*، ۴۱۹.

۸ ـ *تفسیر*، ج ۲، باب ۳: ۶۵: ج ۴، باب ۷: ۷۶؛ ج ۵، باب ۹: ۹ ـ ۱۴۸، *معالم*؛ ۷ ـ ۱۲۶، «مسائل» ۳ ـ ۳۸۲.

۹ ـ رازی، *تفسیر*، ج ۳، باب ۵: ۱۴۲؛ ج ۴، باب ۷: ۱۳۷؛ گارده، *خداوند*، ۳۱۱.

معتزلیان معتقد بودند مسلمان مرتکب گناه کبیره لازم است برای رهایی از عذاب ابدی و برای رستگار شدن توبه کند. اگر چنین نکند مسلماً او در عذاب به سر خواهد برد. امامیان و اشعریان توبه را برای رستگاری مؤمن لازم نمی‌دانستند. اگر گناهکار توبه نکند ممکن است خداوند این بنده را برای مدتی عذاب کند و یا ممکن است از گناه او درگذرد. اما مرتکب گناه کبیره به واسطهٔ ایمانش سرانجام پاداش ابدی خواهد یافت.[۱]

در مورد عوامل اعتبار توبه همهٔ مذاهب متفق بودند که توبه باید شامل پشیمانی یا ندامت برای ارتکاب گناه و قصد یا عزم ترک آن در آینده باشد.[۲]

علامه و رازی به پیروی از مواضع سنتی مذهبشان در پاره‌ای از جزئیات اختلاف نظر داشتند. در مورد سودمندی توبه معتزلیان بصری معتقد بودند که اگر بنده توبه کند کیفر گناهانش خود به خود سلب می‌شود. آنان استدلال می‌کردند که اگر گناهکار به درستی از گناهش پشیمان شود و عزم کند آن را تکرار نکند، قبیح است که باز برای آن مستوجب عذاب باشد. بنابر این خداوند مکلف است که از عذاب گناهی که گناهکار از آن توبه کرده است درگذرد.[۳] علاوه بر این آنهااستدلال می‌کردند که اگر آمرزش گناهانی که از آن توبه شده بر خداوند واجب هم نباشد از او قبیح است که مرتکب گناه کبیره (فاسق) را مکلف کند، زیرا هیچ راهی برای او نگذاشته تا به کسب ثواب برسد.[۴]

بغدادیان معتقد بودند که عذاب محتوم در صورت توبه سلب می‌شود. اما این تنها به علت توبه انجام نمی‌گیرد بلکه بیشتر به علت تفضل خداوند است که توبه را می‌پذیرد و از عذاب استحقاقی او درمی‌گذرد.[۵]

امامیان، مانند بغدادیان، نظر بصریان را که خداوند مکلف است در صورت توبهٔ بنده

---

۱ ـ ر.ک: شریف‌مرتضی، «اصول»، ۲ ـ ۸۱؛ میثم‌بحرانی، ۱۶۵.

۲ ـ میثم‌بحرانی، ۱۶۸؛ علامه *نهج المسترشدین*، ۴۳۰؛ مانکدیم ۷۹۱؛ رازی، تفسیر، ج ۴، باب ۸: ۲۳۹، ج ۵، باب ۱۰: ۳؛ ج ۸، باب ۱۶: ۱ ـ ۱۸۰؛ از طرفی ابن‌ملاحمی معتقد بود که توبه فقط شامل پشیمانی است در صورتی که عزم برای آینده نه جزئی از آن و نه شرط اعتبار آن است. اگر کسی هدفهایی برای پشیمانی دارد این هدفها او را وادار می‌کنند که در آینده آن را ترک کند. بنابر این عزم جداگانه‌ای برای آینده زائد است. (ر.ک: *فائق*، ۲۰۹ به بعد)

۳ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۴: ۳۳۷ به بعد، مانکدیم، ۱ ـ ۷۹۰؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۴ پ.

۴ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۴: ۳۳۹ به بعد؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۳ پ ـ ۲۱۴ ر، نیز رازی، تفسیر، ج ۵، باب ۱۰: ۲، ج ۸، باب ۱۵: ۱۹۰.

۵ ـ مانکدیم، ۷۹۰.

گناه او را عفو کند رد می‌کردند و معتقد بودند فقط از راه تفضل است که خداوند توبه را می‌پذیرد.[۱] علامه از مذهب آنان پشتیبانی می‌کرد:

آیا برداشتن عذاب از تایب به علت وجوب است یا تفضلّ؟ معتزلیان از موضع اول پیروی می‌کنند ومرجئه و جماعتی دیگر رأی دوّم را می‌پذیرند و این (نظر دوّم) اقرب است. دلیل ما این است که اگر عفو واجب بود این یا به علّت وجوب قبول آن (یعنی توبه) بود یا برای افزایش پاداش آن و این هر دو باطل است. در مورد اول نتیجتاً لازم است که اگر کسی شدیدترین صدمات را به دیگری وارد کرد و سپس از او معذرت خواست شخص مصدوم مکلف است عذر او را بپذیرد؛ تالی قضیه به اجماع باطل و مقدم آن نیز باطل است. مورد دوم نیز به علت آنچه در باره باطل بودن (اصل) تحابط گفته شد باطل است.[۲]

این استدلال علامه نابجاست زیرا معتزلیان معتقد نبودند که اصل تحابط شامل عفو گناه به علت توبه می‌شود.[۳] اما استدلال نخست او جواب صریحی است به گفتهٔ معتزلیان که معتقد بودند خداوند مکلف است توبه بنده را بپذیرد. بصریان در واقع تصریح می‌کردند که اعتذاری که بدرستی انجام گیرد ناگزیر باید به وضعی بینجامد که استمرار سرزنش گناهکار قبیح باشد.[۴]

علمای امامیّه[۵] و اشعری[۶] از هر دو استدلال علامه برای رد موضع معتزلیان بهره گرفته‌اند. بعضی از نویسندگان به اشتباه یا برای تقویت استدلالشان ادعا کرده‌اند که معتزلیان موضعشان را براساس تحابط نهاده‌اند.[۷]

رازی[۸] به پیروی از سنت اشعریان تأکید می‌کرد که خداوند مکلف نیست عذاب بحق

---

۱ ـ *خلاصة النظر*، ۵۳ پ، شیخ طوسی، *اقتصاد*، ۵ ـ ۱۲۴؛ همو، *تمهید*، ۲۷۱؛ میثم‌بحرانی ۱۶۸.

۲ ـ *نهج المسترشدین*، ۴۳۱؛ نیز ر.ک: *معارج*، ۱۳۰ ر؛ *تسلیک*، ۸۰ ر. در نسخه خطی *مناهج* (۱۵۰ ر)، ظاهراً علامه بیشتر از معتزلیان پشتیبانی می‌کند تا دفاع از موضع مرجئه، چون این بسیار مستبعد است باید احتمال داد که این متن تحریف شده است.

۳ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۴ پ.

۴ ـ عبدالجبار، *مغنی*، ۱۴: ۳۱۲ به بعد، ۳۱۹، ۳۳۷.

۵ ـ شیخ‌طوسی، *اقتصاد*، ۱۲۵، همو، *تمهید*؛ ۲۷۲، *خلاصة النظر*، ۵۳ پ.

۶ ـ متولی، ۱ ـ ۶۰.

۷ ـ در مورد مثالی از شیعه ر.ک: *خلاصة النظر*، ۵۳ پ.

۸ ـ *تفسیر*، ج ۲، باب ۳: ۲۳؛ ج ۵، باب ۱۰: ۲ ـ ۳؛ ج ۱۶، باب ۳۱: ۱۷۵؛ *معالم*، ۱۳۱.

گناهکار را عفو کند و او فقط به علت وعده‌ای که داده است این کار را می‌کند.[۱] بحث اشعریان براساس اعتقاداتشان بود که چون خداوند فرمانروای جهان است هیچ چیزی بر او فرض نیست و مکلف به هیچ تکلیفی نمی‌باشد. به علاوه آنان مانند امامیه این اصل معتزلی را که اعتذار صحیح باید پذیرفته شود رد می‌کردند.[۲]

رازی بر اساس مذهب اشعریان بحث دیگری مطرح کرد که تمامی افعال بشر مخلوق خداوند است. در این صورت بی‌معنی خواهد بود که بگوئیم توبه، که فعلی از جانب خداست او را مکلف به انجام فعلی دیگر یعنی پذیرفتن آن می‌کند. او می‌گوید:

> قابلیت بنده نسبت به توبه یا عدم توبه یکسان است و یا یکسان نیست. اگر یکسان باشد، توبه بدون مرجحّی بر عدم توبه فضیلت ندارد. اگر این مرجح بدون سببی انجام شود این مستلزم انکار خالق است. اگر این مسبب بنده باشد، این اختلاف تکرار می‌شود. اگر مسبب خدا باشد بنده با کمک خداوند و تأیید او اقدام به توبه می‌کند. لذا توبه لطفی است از جانب خداوند به بنده. لطفی از جانب پروردگار به بنده او را مکلف به لطف دیگری به بنده نمی‌کند. لذا وقوع توبه در بنده خداوند را مکلف به قبول آن نمی‌کند. اگر قابلیت بنده درخور برای عدم توبه و عمل به آن نبود این مستلزم جبر بود. در این صورت بیان این که (خداوند) مکلف است (توبه را) بپذیرد کذب و اشتباهی واضحتر است.[۳] این اندیشه که توبه مخلوق خداوند است با نظر علامه، و با نظر معتزلیان، که توبه فقط یک فعل بشری است در تضاد بود.[۴]

اختلافاتی جزئی بین متکلمان وجود داشت که در چه مواردی توبه برای تمام گناهان بنده بر او واجب است. نقل شده که ابوعلی معتقد بود به دلیل عقل و کتاب، گناهکار همیشه مکلف است برای گناهان کبیره و صغیره‌اش توبه کند.[۵] از طرفی ابوهاشم توبه را برای

---

۱ ـ در مورد نظر کلی اشعریان ر.ک: متولی ۱ ـ ۶۰؛ ابن‌فورک، ۱۶۶؛ بزدوی، ۲۲۷؛ جوینی، *ارشاد* ۴ ـ ۴۰۳؛ رازی، *تفسیر*، ج ۳، باب ۵: ۱۴۳، ۱۴۹؛ ج ۵، باب ۱۰: ۱۳؛ ج ۸، باب ۱۵: ۱۵، ۱۹۰، ۲۴۵؛ ابن‌حزم، ۴: ۱۰۷؛ نیز فرانک «تکلیف»، ۲۱۴.

۲ ـ متولی، ۶۱؛ جوینی، *ارشاد*، ۴۰۳.

۳ ـ *تفسیر*، ج ۵، باب ۱۰: ۳؛ نیز همان، ج ۲، باب ۳: ۲۲؛ ج ۴، باب ۸: ۲۳۹؛ ج ۸، باب ۱۶: ۱ ـ ۱۸۰؛ *معالم*، ۱۳۰؛ در مورد نظر اشعریان که توبه مخلوق خداوند است ر.ک: رازی، *تفسیر* ج ۵، باب ۱۰: ۶۹؛ ج ۴، باب ۸: ۲۳۹.

۴ ـ در مورد موضع کلی معتزله ر.ک: همان، ج ۵، باب ۱۰: ۶۹.

۵ ـ مانکدیم، ۷۸۹؛ عبدالجبار، *مغنی*، ۱۴: ۳۹۳؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۳ ر.

مرتکب گناه کبیره لازم می‌دانست (صاحب الکبیره). در مورد گناهان صغیره او معتقد نبود که توبه عقلاً واجب باشد.[۱] و معتقد بود که مدارک معتبر روایی حاکی از چنین تکلیفی نیست.[۲] او توبه برای گناه صغیره را با نافله مقایسه می‌کرد که به خودی خود واجب نیست. اما انجام آن پسندیده است چون به بنده کمک می‌کند که واجباتش را انجام دهد، یا در این مورد، برای گناهان کبیره‌اش توبه کند. عبدالجبار معتقد بود که چون بنده قادر نیست گناهان کبیره را از یکدیگر تشخیص دهد در واقع مکلف است برای تمام گناهانش توبه کند.[۳] ابن‌ملاحمی به تبعیت از موضع ابوعلی تأکید می‌کند که توبه به طور یکسان برای تمام گناهان لازم است. او استدلال می‌کرد که به علت قبح بعضی از گناهان توبه لازم است. اما خصوصیت قبح بر هر معصیتی بدون توجه به صغیره یا کبیره بودن اطلاق می‌شود.[۴] علامه و رازی معتقد بودند که تکلیف بنده برای توبه از گناهانش به طور یکسان بر هر گناهی اطلاق می‌شود.[۵] اما در مورد علت تکلیف بنده برای توبه اختلاف نظر داشتند.

علامه در مورد تکلیف بنده برای توبه با دلایل عقلی استدلال می‌کرد که مورد نظر معتزلیان نیز بود.[۶] در شرحی که او بر تجرید *العقائد* خواجه نصیرالدین طوسی نوشته دلایل خواجه را به تفصیل شرح می‌کند:

> مصنف (خواجه نصیرالدین طوسی) بر وجوب توبه از دو جهت استدلال می‌کند: نخست (توبه) دفع کننده ضرر است یعنی عذاب یا ترس از آن را دفع می‌کند و دفع ضرر واجب است. دوّم ما بروشنی از وجوب ندامت برای انجام فعل قبیح یا ترک واجب آگاهیم و چون این معلوم شد می‌گوییم که توبه برای هر گناهی واجب است. زیرا برای معصیتی به علت معصیت بودن آن فعل و برای هر ترک واجب به علت ترک این فعل توبه واجب است. و این به طور کلی بر هر گناهی و بر هر ترک واجبی اطلاق می‌شود.[۷]

---

۱ ـ مانکدیم، ۷۸۹؛ عبدالجبار، مغنی، ۱۴: ۳۹۳؛ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۲ پ ـ ۲۱۳ ر؛ رازی، تفسیر، ج ۲، باب ۳: ۳ ـ ۲۲.

۲ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۴: ۳۹۴ ر.ک: بر عکس، مانکدیم، ۷۸۹ که نقل می‌کند ابوهاشم معتقد است بنابر دلایل نقلی توبه برای گناهان صغیره نیز لازم است.

۳ ـ عبدالجبار، مغنی، ۱۴: ۳۹۳.

۴ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۳ ر.

۵ ـ علامه، *مناهج*، ۱۰۵ ر؛ رازی، *معالم*، ۱۳۱.

۶ ـ مانند مانکدیم، ۷۸۹.

۷ ـ *کشف المراد*، ۳۳۱، نیز *نهج المسترشدین*، ۱ ـ ۴۳۰. علامه نیز در مناهج (۱۰۵ ر) به آیات قرآنی

فخررازی تنها به دلایل نقلی استناد می‌کرد،[۱] و در این مورد موافق سنت اشعریان بود.[۲]

علامه و رازی موضع ابوهاشم را رد می‌کردند که مدعی بود بعید است تایب از گناهانی توبه کند در حالی که مرتکب گناهان دیگری می‌شود و در صورتی که او از قبح ماهیت این افعال آگاه است بر انجام آن اصرار می‌ورزد. نقل شده که ابوهاشم بحث می‌کرد[۳] بنده‌ای که به علت ماهیت قبیح گناه کبیره مورد بحث توبه می‌کند چون ویژگی قبح در تمام گناهان کبیره موجود است روا نیست که فقط از بعضی از گناهان کبیره به علت قبحشان توبه کند و بر بعضی دیگر که به همان اندازه کبیره هستند اصرار ورزد. ابوهاشم در این نظریه ، که مورد قبول عبدالجبار[۴] نیز بود، با ابوعلی اختلاف نظر داشت. ابوعلی امکان توبه از بعضی از گناهان و ادامهٔ گناهان دیگر را روا می‌دانست.[۵] تنها شرطی که ابوعلی می‌گذاشت این بود که گناهی که از آن توبه شده و گناهی که ادامه دارد از یک جنس نباشند. بنابراین محال است که آدمی از نوشیدن شراب از یک جام توبه کند. و به نوشیدن آن از جامی دیگر ادامه دهد. در حالی که می‌تواند از شرب خمر توبه کند و در عین حال ترک زنا نکند.[۶]

علامه در این مورد که توبه هنگامی معتبر است که به علت قبح ماهیت گناه انجام شود موافق با ابوهاشم بود اما او بین قبح عمومی که در همه گناهان موجود است و قبح ویژه‌ای که فقط بر بعضی اطلاق می‌شود تفاوت می‌گذاشت. بر این اساس او استنباط ابوهاشم را رد می‌کرد. او خلاصهٔ بحث را چنین بیان می‌کند:

آیا ممکن است توبه فقط از بعضی قبایح باشد؟ ابوعلی این را روا می‌دانست و برای موضعش مدعی اجماع بود. ابوهاشم آن را رد می‌کرد. استدلال ابوهاشم این بود که قبح فقط به علت قبح ماهیتش ترک می‌شود. ترک هر چیزی که مساوی در علت خود باشد واجب است. درست مثل این که کسی بگوید «من این انار را به علت ترشی آن

اشاره می‌کند.

۱ ـ *معالم* ، ۱۳۱ (با اشاره به *قرآن* ۸/۶۶).

۲ ـ مانند متولی ۶۰ (با اشاره به *قرآن* ۳۱/۲۴)؛ او نیز به اجماع اشاره می‌کند؛ جوینی، *ارشاد*، ۴۰۴، او فقط به اجماع اشاره می‌کند.

۳ ـ ابن‌ملاحمی، *فائق*، ۲۱۰ پ ؛ مانکدیم، ۵ ـ ۷۹۴ ؛ نیز ابن‌حزم ، ۵ : ۶۹ .

۴ ـ مانکدیم، ۷۹۴ .

۵ ـ همان ، ۵ ـ ۷۹۴ ؛ ابن‌ملاحمی، *فائق* ، ۲۱۰ پ .

۶ ـ مانکدیم، ۵ ـ ۷۹۴ ؛ ابن‌ملاحمی ، *فائق* ، ۲۱۰ پ .

نمی‌خورم» در نتیجه لازم می‌شود که او هیچ انار ترشی را نخورد. ابوعلی استدلال می‌کرد که بنابر اجماع اتیان امری واجب بدون انجام واجب دیگری ممکن است. زیرا اگر کسی روزه بگیرد و نماز نخواند روزهٔ او صحیح است. توضیح این شرط آن است که درست همان طور که لازم است از هر کار قبیحی به علت ماهیّت قبیح آن توبه کنیم همان گونه لازم است هر عمل واجبی را به علت ماهیت واجب آن بجا بیاوریم. اگر به علت این حقیقت که امور قبیح در علت خود مساوی می‌باشند مستلزم آن است که توبه از بعضی از آنها محال است، پس چون امور واجب نیز در علت خود مساوی می‌باشند باید مستلزم این باشد که اتیان بعضی از آنها صحیح نیست. ابوهاشم پاسخ داد که از نظر انسان خردمند بین انجام یا ترک امری تفاوتی وجود دارد. کسی که از خوردن انار ترش به علت ترشی آن اجتناب می‌کند خوردن همه انارها را ترک می‌کند، در صورتی که کسی که آن را به علت ترشی‌اش می‌خورد همه آنها را نمی‌خورد. این مثال روشن است چون آنچه که مانع از خوردن می‌شود در مورد اجتناب از خوردن ترشی است و به این علت آن بر همه موارد اطلاق می‌شود، در صورتی که در مورد فعل خوردن ترشی تنها نیست که مستلزم فعل است بلکه ترشی همراه با دیگر دواعی است لذا آن بر همه موارد اطلاق نمی‌شود.

بدان که استدلال ابوهاشم محکم (لازم) است و گریزی از آن نیست جز قبول این که توبه از هر فعل قبیحی به سبب ماهیت قبح آن و هم از نظر قبح ویژه آن واجب است. بدون شک قبایح از نظر ماهیت قبیح و قبح ویژه‌شان با هم یکی نیستند حتی اگر از نظر قبح (کلی) با هم یکی باشند.[1]

به نظر می‌رسد بحث علامه دقیقاً براساس استدلال ابن‌ملاحمی در *فائق* باشد.[2] ابن‌ملاحمی به هنگام بحث از این که گناهکار تائب باید از همهٔ گناهانی که داعی پرهیز از آن شبیه همان گناهی است که واقعاً از آن توبه شده است دست بردارد، در اصل همان موضع ابوهاشم را تأیید می‌کند. امّا او به گفتار خود ادامه می‌دهد که این اصل فقط در صورتی صحیح است که در هیچ بُعدی از این گناهان تفاوتی وجود نداشته باشد. علاوه بر این حتی اگر انگیزه‌های پرهیز از بعضی گناهان همانند باشد ممکن است در مواردی

۱ـ *مناهج*، ۱۰۵ ر.
۲ـ *فائق*، ۲۱۱ ر ـ پ.

بازدارنده‌ها (صوارف) دیگری وجود داشته باشد که در دیگران نباشد. بر این اساس استنباط ابن‌ملاحمی این بود که توبه فقط از بعضی گناهان رواست و در عین حال معتقد به این اصل بود که به علت ماهیت قبح هر گناهی، توبه به طور کلی واجب است. ابن‌ملاحمی، برخلاف رأی ابوهاشم بنابه نقل علامه، نیز معتقد بود که اجتناب و اتیان به علت عدم کاربرد کلی هر یک در حقیقت قابل مقایسه با یکدیگر می‌باشند. انگیزهٔ قبح برای همه گناهان به طور یکسان به کار نمی‌رود بلکه بیشتر به میل (شهوت) و لذت فردی شخص بستگی دارد و این نیز در مورد بازدارنده‌هایی که او را وادار به توبه از گناهانی غیر از گناهان دیگر می‌کند صادق است.[۱]

رازی نیز موضع ابوهاشم[۲] را موافق با سنت‌اشعریان رد می‌کرد.[۳] استدلالی که‌او برای رد نظرابوهاشم به‌کار می‌برد به‌نظر می‌رسد دقیقاً براساس *فائق* ابن‌ملاحمی باشد.[۴] او می‌گوید:

> بیشتر (متکلمان) معتقدند که توبه از بعضی گناهان و اصرار بر گناهانی دیگر معتبر است. ابوهاشم معتقد است که این معتبر نیست. دلیل گروه اول این است. که اگر شخصی یهودی مبلغی به اندازه یک حبه غصب کند و سپس از یهودیّت توبه کند و هنوز اصرار بر غصب آن حبه داشته باشد، مردم به اتفاق معتقدند که این توبه معتبر است. دلیل ابوهاشم این است که اگر او از فعل قبیح به خاطر قبح محض آن توبه کند لازم است که از همهٔ قبایح توبه کند. اگر او به علتی غیر از قبح محض آن از آن توبه کند توبهٔ او معتبر نیست. جواب این است که ، چرا ممکن نیست او از آن قبح توبه کند زیرا آن یک قبح (خاص) است، درست همان گونه که شخص اشتهای غذای خاص دارد نه از آن جهت که آن یک غذایی است بلکه به این علت است که آن غذایی خاص است.[۵]

یکی از شاگردان علامه به نام مهنأبن سنان[۶] از او می‌پرسد که آیا ارتکاب مجدد گناه بعد از توبه از آن، اعتبار این توبه را باطل می‌کند. علامه منکر این بود و استدلال می‌کرد که

۱ـ همان، ۲۱۱ پ.
۲ـ *معالم*، ۲ـ ۱۳۱.
۳ـ متولی، ۶۱؛ جوینی، *ارشاد*، ۴۰۵ به بعد.
۴ـ *فائق*، ۲۱۱ پ.
۵ـ *معالم*، ۲ـ ۱۳۱.
۶ـ علامه، *اجوبة* ۲۹.

توبهٔ معتبر در هیچ شرایطی باطل نمی‌شود. او می‌گوید:[۱]

توبه همهٔ معصیتهایی را که قبل از آن بوده است محو می‌کند. اگر او (یعنی گناهکار تایب) به آن معصیت باز گردد آن توبه باطل نمی‌شود و افعال پیشین که با توبه محو شده بودند باز نمی‌گردند.

احتمال دارد علامه این نظریه را در جواب به این سؤال مطرح کرده باشد که تایب از گناه در صورتی که گناهی را که از آن توبه کرده به یاد داشته باشد آیا لازم است تجدید توبه کند. بحثهای بعدی علامه در مواضع مختلف باز هم چنین می‌نماید که دقیقاً بر اساس نقل ابن‌ملاحمی در *فائق* باشد.[۲]

مردم درباره معصیت متفق القول نیستند. اگر کسی از آن توبه کند و باز آن را به یاد آورد، آیا تجدید توبه از آن واجب است؟

ابوهاشم می‌گوید که واجب نیست در صورتی که دیگران آن را واجب می‌دانند. ابوهاشم معتقد است که شخص آنچه بر او واجب است قبلاً انجام داده است. لذا هر محدودیتی برای آن بی‌اعتبار است. دیگران معتقدند که اگر آدمی آن را به یاد آورد و مداومت بر آن را در خود مشاهده کند (لازم است توبه کند) و این فقط با تجدید توبه ممکن است. لذا تجدید توبه واجب است. اگر مداومت بر آن را در خود مشاهده نکند باز هم واجب است توبه را تجدید کند چون گناهکار تایب نمی‌داند که آیا عذاب آن با این توبه خنثی شده است یا نه و در این ضعفهایی هست.[۳]

در این گفتار کاملاً روشن نیست که آیا علامه کل موضع مخالفان ابوهاشم را ضعیف می‌دانست یا بخش دوم بحثهایی را که این گروه مطرح می‌کردند.[۴] از پاسخ علامه در *اجوبة المسائل المهنائیه* که حاکی از آن است او معتقد به کارآیی مطلق توبه است، چنین برمی‌آید که او با ابوهاشم موافق است.

بحث استمرار که به موضع گروهی برمی‌گردد که معتقدند تجدید توبه واجب است،

---

۱ ـ همان.

۲ ـ *فائق*، ۲۱۳ پ.

۳ ـ *مناهج*، ۱۰۵ ر.

۴ ـ نیز ر.ک: *کشف المراد*، ۶ ـ ۳۳۵ که علامه فقط مواضع مختلف را شرح می‌دهد بدون آن که نظر خود را بیان کند.

ابن‌ملاحمی مطرح کرده بود.[۱] در این مورد به نظر می‌رسد که او موافق ابوعلی است چه او نیز معتقد بود تجدید توجه واجب است.[۲]

---

۱ ـ *فائق*، ۲۱۳ ر.
۲ ـ علامه، *کشف المراد*، ۳۳۵.

خاتمه

مذهب ابوالحسین بصری بر آرای کلامی علاّمه حلّی اثری سازنده داشت و در تمام مسایل اختلافی با بهشمیه، علامه دقیقاً از این مسایل پیروی می‌کرد.

در قلمرو عدل او رای این مذهب را برگزید که فاعل قادر نمی‌تواند بدون داعیی مرتکب فعلی شود. از این جهت او عقیده بهشمیه را، که فاعل قادر می‌تواند بدون داعیی افعال ساده را انجام دهد، رد می‌کرد. او این نظام را نسبت به خداوند قابل اجرا می‌دانست، از این رو از نظر ابن‌ملاحمی پیروی می‌کرد که خداوند، در صورت وجود داعیی، مکلف است از هر جهت به مصلحت بشر عمل کند. در مورد بعضی اختلافات جزئی که در مسألهٔ عوض وجود داشت علامه آرای ابن‌ملاحمی را بر آرای بهشمیه ترجیح می‌داد.

در مسألهٔ صفات الهی او در رد نظریهٔ احوال، که به وسیلهٔ بهشمیه شکل گرفته بود، دقیقاً از ابوالحسین بصری پیروی می‌کرد و فقط معتقد به احکام صفات الهی بود. در مورد ارادهٔ خداوند علامه باز هم پیرو ابوالحسین بود که او نظریه بهشمیه را، که معتقد بودند ارادهٔ خداوند اراده‌ای حادث و لافی المکان است، رد می‌کرد و در عوض اصرار داشت که اراده خداوند را باید عین داعی او برای انجام فعل دانست. در این مسأله که آیا علم خداوند به تبعیت از امور حادث در معرض تغییر است، علامه طرفدار نظریهٔ ابوالحسین و مذهب او بود که این تغییر محدود به تعلق بین ذات او و موضوع علم اوست. او در این که خداوند بر هر فعل ممکنی از جمله افعال خاص بشری قادر است، از نظر آنان پیروی می‌کرد.

او نیز در رد موضع بهشمیه که بر حقیقت ذوات و صفات ذات در حالت معدوم تصریح می‌کردند پیرو ابوالحسین بود. به نظر او بر معدوم نمی‌توان اطلاق شیء کرد. براین اساس علامه نظر فناء و اعاده ابن‌ملاحمی را برگزید. چون اشیاء در حالت معدومیت واقعیت

ندارند خداوند هنگامی که اجزای بدن را متفرق می‌کند، خود بدن را جز به مفهومی مجازی نابود نمی‌کند. این پراکندگی به وسیلهٔ فعل مستقیم از طرف خداوند انجام می‌شود و اعادهٔ حیات شامل جمع‌آوری مجدد این اجزای پراکنده است.

در مسألهٔ وعد و وعید علامه از موضع خاص امامیان که از نظر سنتی با نظر معتزله متفاوت بود دفاع می‌کرد. او با توجه به استنباطی که از مذهب شیعه داشت نظر معتزلیان در باب منزلة بین المنزلتین و عذاب ابدی برای مرتکب گناه کبیره را رد می‌کرد. او از عقیدهٔ شیعیان در باب شفاعت و امکان عفو الهی برای گناهکار مرتکب گناه کبیره دفاع می‌کرد. با وجود این در مورد اصل توبه که بعضی از خصوصیات آن با معتزلیان و امامیان مشترک بود در جایی که دیدگاه امامی علامه با معتزلیان اختلافی اساسی نداشت نظر ابن‌ملاحمی را بر نظر ابوهاشم ترجیح می‌داد.

علامه در مورد طبیعیات نیز هر جا که ابوالحسین و یارانش با بهشمیه اختلاف نظر داشتند از ابوالحسین پیروی می‌کرد. علامه در رد این نظریه که معانی مستلزم احوالند نیز موافق ابوالحسین بود. در حالی که بهشمیه، مثلاً، کَوْن را مرجّحی خارجی تعریف می‌کردند که سبب می‌شود جوهر در مکانی خاص باشد،[1] علامه کَوْن را فقط حدوث جوهر در مکان تعریف می‌کرد.[2] این اختلاف در تعریف نیز به چهار قسم دیگر کَوْن: حرکت، سکون، اجتماع و افتراق گسترش یافت.[3] او همچنین امکان این که عرضی بتواند بدون جایی (لافی المحل)[4] وجود داشته باشد و امکان بودن یک عرض در دو محل را رد می‌کرد.[5] بهشمیه، ارادهٔ خداوند، اکراه او و فناء را از جمله مقوله‌های قبلی اعراض می‌شمردند. در مقولهٔ بعدی، آنها عرضِ تألیف را می‌آوردند که به دو جوهر مجاور قائم است. این ملازمت سبب می‌شود که آنها به عنوان شئ واحد به هم بپیوندند.[6]

---

۱ ـ فرانک، وجود، ۹۸.

۲ ـ مناهج، ۸۲ پ؛ نهج المسترشدین، ۶۹. در مورد نظر مذهب ابوالحسین بصری ر.ک. ابن‌ملاحمی معتمد ۸۶ به بعد.

۳ ـ مناهج، ۸۳ پ؛ نهج المسترشدین، ۶۹ ـ ۷۰. در مورد نظریه بهشمیه ر.ک: فرانک، وجود ۹ ـ ۹۸.

۴ ـ مناهج، ۸۸ پ؛ نهج المسترشدین، ۶۹. در مورد نظر مذهب ابن‌ملاحمی ر.ک: معتمد، ۴ ـ ۱۳۳.

۵ ـ مناهج، ۸۸ پ، نهایة المرام، ۱۰۰ ر. در مورد نظر مذهب ابوالحسین ر.ک: ابن‌ملاحمی، معتمد ۴ ـ ۱۳۳.

۶ ـ فرانک، وجود، ۱۰۴.

علاوه بر نظر سازندهٔ مذهب ابوالحسین بصری، کلام فخرالدین رازی اثر چشمگیری بر کلام علامه داشت چنین تأثیری را می‌توان از جزئیات فنی در زمینه‌های مختلفی که رازی نظریهٔ اصلی آن را پرورده است، مانند دلایل او بر عصمت انبیاء یا دلایل او برای تکذیب مدعیان مقام نبوت و دیگر جزئیات کشف کرد. اما در هر جا که تشابهی بین مواضع رازی و مواضع ابوالحسین بصری وجود داشت آرای رازی در تکوین فکر علامه تأثیری ویژه داشت.

گفته شده که کلام رازی تحت تأثیر شدید مکتب ابوالحسین و پیروانش گسترش یافت. رازی در پرتو تأثیری که فلسفه بر افکارش گذاشته بود و با آمیختن مفاهیم کلامی، با عقاید و اصطلاحات فلسفی این نظریات را توسعهٔ بیشتری بخشید. شباهت بعضی از نظریات ابوالحسین با آرای فلسفی مؤید این آمیختگی است. این اختلاط مفاهیم فلسفی و کلامی به وسیلهٔ رازی تأثیر چشمگیری بر آرای علامه داشت. به طور مثال :

رازی موافق ابوالحسین بود که ارادهٔ زاید بر داعی برای فعل در این جهان مرئی مصداق دارد. اما او اصطلاح ابوالحسین را به کار نمی‌برد بلکه برای بیان این که داعی بشر از شوق یا میلی که در اراده اوست به وجود می‌آید بیشتر اصطلاحات فلسفی را به کار می‌برد.

رازی به هنگام بحث از «تعلق» بین ذات خداوند و موضوع صفات او اصطلاح فلسفی «اضافه» یا «نسبت» را به جای اصطلاح کلامی «تعلق» به کار می‌برد بدون آن که اصطلاح «اضافه» یا «نسبت» را آن گونه که متکلمان آن را به کار می‌بردند تعریف کند. اصطلاحات رازی در نوشته‌های علامه دیده می‌شود.

اما رازی تعدادی مفاهیم فلسفی نیز به کار می‌برد که هیچ وجه تشابه صریحی با اندیشه‌های ابوالحسین بصری نداشت. در این مورد نیز علامه از رازی پیروی می‌کرد. برای مثال رازی نظریهٔ فلسفی حدوث را برگزیده بود. این منجر به اصطلاحاتی تعدیل یافته در بسیاری از مسائل شد که وجه تشابه‌های صریحی نیز در نوشته‌های علامه داشت. بر این اساس رازی، و به تبعیّت از او علامه، روا می‌دانستند که خداوند به طور یکسان ممکن است فانی کند یا بیافریند. این نظریه، که موجب مخالفت صریح با متکلمان متقد می‌بود که منکر این بودند که خداوند می‌تواند با فعل مستقیم خود چیزی را فانی کند، مورد تأیید علامه نیز بود. بنابراین در مورد فناء جسم، رازی و علامه معتقد بودند که خداوند ممکن است آن را بسادگی فانی کند. متکلمان متقدم که ناچار بودند بیان دیگری برای چگونگی

فناء جسم به وسیلهٔ خداوند بیابند این امکان را رد می‌کردند.

با وجود این به رغم تأثیر گستردهٔ افکار و اصطلاحات رازی بر کلام علامه او هر جا که این افکار با اصول معتزلی او تعارض داشت شدیداً اندیشه‌های اشعری رازی را رد می‌کرد.

خلاصه آن که جز در مورد مسألهٔ وعد و وعید خداوند به بندگان که علامه از سنت شیعیان، که متفاوت با مذهب اشعریان بود، پیروی می‌کرد می‌توان گفت که کلام او در وهلهٔ نخست مبتنی بر مکتب ابوالحسین بصری بود و در وهله دوّم هر جا که نحوهٔ بیان فخرالدین مخالفتی با نظریات کلی متکلمان نداشت علامه تحت تأثیر بیان او بود.

استثنایی که در این مورد وجود داشت نحوهٔ برخورد او با «ماهیت» و «وجود» بود که علامه بدون آن که این دو جریان مهم تأثیری بر آرای او داشته باشند بی کم‌وکاست از شیوهٔ ابن‌سینا پیروی می‌کرد.

این نتیجه‌گیریها مربوط به دیدگاههای علامه در آثار کلامی اوست. امّا چون او فلسفه را نیز بخوبی می‌دانست، و چندین کتاب فلسفی نوشته بود این سؤال مطرح می‌شود که آثار کلامی او تا چه حدی مبیّن عقیدهٔ شخص او هستند و آیا او در آثار فلسفی‌اش پیرو آرای جداگانه‌ای بود. این سؤال اهمیتی ویژه دارد چون استادِ علاّمهٔ حلّی، یعنی خواجه‌نصیرالدین طوسی، به فلسفه بیش از کلام شهرت داشت هر چند او چند رساله در کلام نیز نوشته بود که در آن رسایل، مانند علامه، از ابوالحسین بصری و رازی متأثر بود. از مطالب زندگینامهٔ شخصی خواجه نصیرالدین طوسی معلوم می‌شود که او تحصیل علوم مذهبی متداول زمان و علم کلام را آغاز کرد.[1] اما بزودی از آراء و روشهای کلامی متکلمان که، به نظر او، خالصانه درصدد کشف حقیقت نبودند، احساس نارضایتی کرد. سپس به تعلیمات فیلسوفان روی آورد و مشاهده کرد که آنان تنها بر پایهٔ عقل و بدون پیروی کورکورانه از دیگران در جستجوی حقیقت می‌باشند. وفاداری عمیق او به فیلسوفان روشن است. مخصوصاً در رد شرحهای انتقادی فخرالدین رازی از آثار ابن‌سینا.[2] هر چند خواجه مدتی را با اسماعیلیان بسر برد اما نهایتاً نشان داد که فیلسوفی واقعی است.[3] در هر صورت تعداد اندک رساله‌های مختصر او در علم کلام را نمی‌توان

---

۱ ـ مجموعه *رسایل خواجه‌نصیرالدین* (به اهتمام مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۵ ش)، ۳۶ به بعد.

۲ ـ مخصوصاً شرح او بر *شرح الاشارات* رازی و *تلخیص المحصّل* او موجود است.

۳ ـ شاهد بر این مدعا را می‌توان در کتاب *مصارع المُصارع* او که ردی است بر کتاب *المصارعه* شهرستانی

بیانگر افکار او دانست.

دلایل محکمی در دست است که علامه، بر خلاف خواجه‌نصیرالدین، در اصل متکلم بود و دیدگاههای فلسفی را هم در آثار فلسفی‌اش هر جا که با آرای کلامی او مغایرت داشت رد می‌کرد.

از کتابهای اندکی که از او در فلسفه باقی مانده است فقط دو کتاب *اسرار الخفیه*، که ظاهراً قبل از سال ۶۸۰ نوشته شده و شرح او بر کتاب *حکمة العین* قزوینی به نام *ایضاح المقاصد فی شرح حکمة العین* برای ارزیابی مسأله حاضر مناسب است. علامه، در بخش سوم کتاب *اسرار* که از علم کلام بحث می‌کند، از نظریات فلسفی مغایر با آرای کلامی‌اش، بشدت انتقاد می‌کند. این تصور با اشارات گاه و بیگاه او در *ایضاح* که انتقاد خود را از نظریات کاتبی بیان می‌کند و برای بحث بیشتر معمولاً خواننده را به کتاب *اسرار* ارجاع می‌دهد، تأیید می‌شود. در این دو کتاب او نظریه فلسفی «صدور» را از اصل رد می‌کند.[۱] خداوند موجبی قهری نیست که با تجلّی در ذات خود بناچار اثری از او صادر شود. بلکه فاعل مختاری است که هرگاه داعیی برای فعل داشته باشد آن را انجام می‌دهد.[۲] لذا علامه این نظریهٔ فلسفی را که خداوند فعلی جز تجلی به ذات خود انجام نمی‌دهد رد می‌کرد.[۳] او همچنین این نظریهٔ فلسفی را که علم خداوند به جزئیات تعلق نمی‌گیرد، باطل می‌دانست.[۴] به این نظر فلسفی نیز حمله می‌کرد که چون خداوند و علمش به نظام اصلح اشیاء، که مستلزم صدور آنها از جانب اوست، قدیم می‌باشد، و چون تغییر در خداوند جایز نیست و جهان ضرورتاً ملازم اوست بنابر این همانند او قدیم است.[۵] او نیز این نظر فلاسفه را رد می‌کرد که جهان نمی‌تواند معدوم شود. چون خداوند که مسبب اولیهٔ جهان است فانی نمی‌شود.[۶] علامه که نظریهٔ صدور را رد می‌کرد و معتقد بود که خداوند قادر است اشیایی

(ف ۵۴۸) مشاهده کرد. او در این اثر از مواضع ابن‌سینا علیه ایرادات شهرستانی که از دیدگاهی اسماعیلی بحث می‌کرد دفاع می‌کند. در مورد این اثر که مسلماً او آن را بعد از ترک قُلاع اسماعیلیان نوشته، ر.ک: مادلونگ «رساله جدلی»، ۲۵۰ ـ ۲۵۹، مخصوصاً ۹ ـ ۲۵۸.

۱ ـ *اسرار*، ۲۱۶ ر، ۲۱۹ ر، *ایضاح المقاصد*، ۴ ـ ۱۱۳، ۲۲۴.

۲ ـ *اسرار*، ۲۱۰ ر؛ *ایضاح المقاصد*، ۸۳؛ ۲۳۴؛ نیز *اجوبه*، ۱۵۲.

۳ ـ *اسرار*، ۲۱۵ پ؛ *اجوبه* ۱۵۲.

۴ ـ *اسرار*، ۲۲۵ ر ـ پ.

۵ ـ *اسرار*، ۲۱۲ پ؛ *ایضاح المقاصد*، ۳ ـ ۲۳۱.

۶ ـ همان، ۸۳.

بی‌نهایت بیافریند. او با فعل بی‌واسطهٔ خلقت این کار را می‌کند.[۱] به علاوه او نظریهٔ فلسفی دربارهٔ صفات الهی را رد می‌کرد و از نظریهٔ کلامی دربارهٔ صفات خداوند که بذاته دارای حقیقت بودند دفاع می‌کرد. آنها صفات وجودی هستند و در عین حال وجودی جداگانه جز در ذهن ندارند.[۲]

دلیل دیگری که نشان می‌دهد علامه در درجهٔ اول خود را متکلم می‌شمرده این حقیقت است که اکثر آثار فلسفی او از بین رفته است. احتمالاً او آنها را برای تدریس به شاگردانش می‌نوشت. بنابر این آنها اصالت کمتری داشتند و شاگردان و علمای بعدی آنها را شایسته استنساخ نمی‌دانستند.

در *اجوبة المسائل المهنائیه*، که پاسخ علامه به سؤالات شاگردش مهنأبن سنان می‌باشد و شامل سلسله مطالب گسترده‌ای است، علامه بوضوح بیان می‌کند که او معتقدان به قدیم بودن جهان را کافر می‌داند.[۳] چون این مجموعه جوابها در اواخر عمر علامه نوشته شده بود (بین سالهای ۷۱۹ و ۷۲۰) و هدف او این بود که این کتاب خاص کلام باشد، نشان می‌دهد که علامه در اواخر عمرش سخت به موضع اصولی کلامی خود معتقد بود.

این تصور کلی با مقایسهٔ آثار کلامی علامهٔ حلی و رسایل کلامی خواجه‌نصیرالدین طوسی تأیید می‌شود. به نظر می‌رسد علامه در آثار کلامی‌اش حتماً در مواردی که ارتباط مستقیمی با مسائل کلامی نداشت و خواجه‌نصیرالدین طوسی در آنها موضعی کاملاً فلسفی برگزیده بود نگرشی کاملاً محافظه‌کارانه داشت. علامه بر عکس، این مسائل را حل نشده باقی گذاشت یا تمایل داشت که از مواضع سنتی متکلمان پیروی کند.

خواجه‌نصیرالدین در آثار کلامی‌اش از این نظریهٔ فلسفی پیروی می‌کرد که آدمی مشتمل بر نفسی است که به بدن ملحق شده است.[۴] بر عکس، به نظر می‌رسد که علامه، بین نظریهٔ مذهب ابوالحسین بصری که بشر را مرکب از اجزای اصلی می‌دانست و نظریه‌ای که مبتنی بر موضع فلاسفه بود مردد بود. هر چند او در بیشتر آثار کلامی و فلسفی‌اش دلایلی علیه مفهوم وجود نفسی علاوه بر اجزای اصلی[۵] مطرح می‌کرد، اما در رد آن به

۱ـ همان، ۴ـ۱۱۳؛ ۲۲۲؛ *اسرار*، ۲۱۶ ر.

۲ـ همان، ۲۱۰ ر.

۳ـ *اجوبة*، ۹ـ۸۸.

۴ـ تجرید، ۱۳۸ به بعد *فصول* ۲ـ۲۱؛ نیز ر.ک: مقداد ۳۸۹.

۵ـ *اسرار*، ۱۵۴ به بعد، *معارج*، ۱۲۸ ر؛ *نهج المسترشدین*، ۳۸۷؛ *تسلیک*، ۴۵ پ.

طور کلی جانب احتیاط را مراعات می‌کرد. او در کتاب *معارج* با بیان این مطلب که موضع ابوالحسین بصری و موضع فلاسفه هر دو مواضع محکمی هستند بحث خود را خاتمه می‌دهد.[۱] در *اسرار* نیز نظریاتی شبیه به این دارد.[۲] او در *تسلیک* می‌گوید که هر چند دلایل وجود نفس را باید رد کرد اما دلیلی بر محال بودن وجود آن در دست نیست. بنابر این باید آن را ممکن شمرد.[۳] نشانه‌ای برای تمایل بیشتر او به ابوالحسین بصری را می‌توان در بحث فناء و اعاده او مشاهده کرد. به پیروی از این نظر که آدمی مرکب از اجزای اصلی است بدون الحاق نفس به آن، او معتقد بود که خداوند بدن را فانی نمی‌کند بلکه اجزای آن را متفرق می‌سازد. او فقط در *معارج* فناء و اعاده را بر مبنای این فرض که آدمی مرکب از بدن و نفس است بیان می‌کند. در این صورت فقط بدن معدوم می‌شود. هنگامی که خداوند بخواهد آدمی را بازگرداند، بدن دیگری که فانی نمی‌شود به نفسش ملحق می‌شود. اما علامه این بیان را بر اساس این فرضیه که آدمی مرکب از بدن و نفس است پیشنهاد کرد بدون آن که تأیید خود را از این نظریه اعلام کند. در بعضی از ردیه‌هایی که بر ایراد فلاسفه به حکم کلامی فناء جهان و اعادهٔ بدن انسان نوشته بود صریحاً رد می‌کرد که انسان مرکب از بدن و نفس است.[۴]

در مورد عقیده به ترکیب جسم از اجزاء، علامه در بیشتر کتابهای کلامی‌اش مفهوم «جوهر» و «عرض» را ترجیح می‌داد. اولی را جزئی متحیّز و دومی را عرض قائم به جسمی متحیّز (حال فی المتحیّز) تعریف می‌کرد.[۵]

تعریف متکلمان از جسم با عنوان ترکیبی از اجزاء مورد قبول او نیز بود.[۶] اما وارد این بحث متکلمان نشد که چه تعداد از اجزاء جسمی را می‌سازند.[۷] او در آثار فلسفی‌اش بیشتر مفاهیم فلسفی «جوهر» و «عرض» را به کار می‌برد و جوهر را موجودی لافی‌الموضوع و

---

۱ ـ *معارج*، ۱۲۸ ر. در *معارج* (۸۹ ر ـ پ) او به هر دو اعتراض می‌کند بدون آن که رجحان خود را بیان کند؛ اما گفتارش را با این سخن پایان می‌دهد که هر دو نظر به بسیار نزدیک به حقیقت‌اند.

۲ ـ *اسرار*، ۱۵۳ ر ـ ب.

۳ ـ *تسلیک*، ۴۶ ر ـ پ.

۴ ـ همان، ۷۷ پ.

۵ ـ *معارج*، ۱۱۰ ر، *مناهج*، ۸۰ پ؛ *نهج‌المسترشدین*، ۲۵. او در *تسلیک* (۹ پ ـ ۱۰ پ) فقط مواضع متکلمان و فیلسوفان را نقل می‌کند بدون آن که موضع خود را بیان کند.

۶ ـ *معارج*، ۱۲۸ ر، *مناهج*، ۸۱ ر؛ *نهج‌المسترشدین* ۲۹؛ *تسلیک*، ۱۲ ر.

۷ ـ *مناهج*، ۸۰ پ؛ *نهج المسترشدین*، ۲۹.

عرض را موجودی فی الموضوع تعریف می‌کرد.[۱] به علاوه او با خواجه‌نصیرالدین که مفاهیم جوهر و عرض را در آثار فلسفی و هم در آثار کلامی‌اش به کار می‌برد اختلاف داشت.[۲]

علامه و خواجه‌نصیرالدین در این مسأله که آیا می‌توان ادعا کرد که خداوند از لذت عقلانی محض برخوردار می‌شود ظاهراً نگرشی یکسان نداشتند. متکلمان به طور سنتی منکر این بودند که خداوند به صفت متألم یا متلذذ از چیزی وصف شود و مدعی بودند که این حالت فقط برای موجودات مادی ممکن است. فیلسوفان به عکس، مدعی بودند که خداوند از نوعی لذت عقلانی محض برخوردار می‌شود. عقیدهٔ آنان این بود که چون او با تجلی در ذات خود کاملترین موجود، یعنی ذات خود را می‌بیند، لذت می‌برد.[۳] خواجه نصیرالدین در تجریدش این امکان را می‌پذیرد. اما علامه آن را با تردید بیان می‌کند. اطلاق لفظ ملتذّ بر خداوند فقط در صورتی موجه است که مستند شرعی داشته باشد.[۴]

بنابراین با اطمینان می‌توان چنین نتیجه گرفت که اهمیّت خواجه‌نصیرالدین بیشتر در فلسفه بود. حال آنکه علامه در اصل متکلمی بود که تأثیر او از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی امری ثانوی بود. با توجه به این مطلب او در اقتباس موضوعات فلسفی نهایت احتیاط را رعایت می‌کرد تا مغایرتی با اندیشه‌های کلامی‌اش نداشته باشد. از این رو در

---

۱ ـ *اسرار* ۱۷۵ پ ؛ *کشف الخفاء* ۱۶ ر ، ۵۸ ر . در هر صورت علامه از آرای فلسفی دربارهٔ اعراض متأثر بود. این را می‌توان در آثار کلامی و هم در آثار فلسفی او دید. نمونه‌هایی از این تأثیر در نظریه او، دربارهٔ این که عرض ممکن است قائم به عرضی دیگری باشد (قیام العرض بالعرض) دیده می‌شود که مورد انکار جمهور متکلمان بجز معمر بن عبّاد سُلَمی (ف ۲۱۵) معتزلی بود. اما فیلسوفان کلاً آن را تأیید می‌کردند. (*مناهج* ۸۸ پ ؛ *نهج المسترشدین* ، ۱۳۰؛ *معارج* ، ۱۱۵ پ؛ در مورد بهشمیه، ابن‌متویه، *تذکره*، ۵ ـ ۲۷۴ ؛ در مورد موضع فیلسوفان، ابن‌سینا، *الهیات* ، ۱ : ۵۸). علامه با قبول این اصل توانست مانند فیلسوفان «حَرف» را عرضی تعریف کند که قائم به «صوت» است (*مناهج* ، ۸۴ ؛ *نهج المسترشدین* ۸۵) در حالی که متکلمان متقدم معمولاً حرف را جنسی یا جزئی از صوت می‌دانستند. (ابن‌متویه، *تذکره*، ۳۶۲ به بعد) عرض رنگ (لون) علامه از بهشمیه که آن را پنج جنس خالص بسیط یعنی سیاه ، سفید، قرمز ، سبز و زرد می‌دانستند پیروی نمی‌کرد. بلکه او در *نهج‌المسترشدین* (۵ ـ ۷۴) از موضع جمهور فیلسوفان پیروی می‌کرد که تنها رنگ اصلی را رنگهای خالص سفید و سیاه می‌دانستند و معتقد بودند رنگهای دیگر ترکیبهایی متفاوت از این دو رنگ می‌باشند. او در *مناهج* از موضع‌گیری در مورد این مسأله اجتناب می‌کند. در بحث از عرضِ «اعتماد» او متذکر شده از نظر فیلسوفان این عرض با عرض «میل» هماهنگی دارد. (*تسلیک* ۱۷ ر ؛ *مناهج* ۸۴ ر).

۲ ـ *تجرید* ، ۱۰۰ .

۳ ـ ابن‌سینا، *نجاة* ، ۲ ـ ۲۸۱ .

۴ ـ *کشف المراد* ، ۲۲۹ نیز ر.ک: *اسرار*، ۲۱۱ پ ؛ *مناهج* ، ۹۴ پ ؛ *نهج المسترشدین* ۲۳۳ .

اختلاط کلام و فلسفه در افکار امامیان در دوره‌های بعد که علاوه بر این با عواملی از فلسفهٔ اشراق سهروردی (ف ۵۸۶) و تفکر صوفیانهٔ ابن‌عربی (ف ۶۳۸) آمیخته بود، خواجه‌نصیرالدین نفوذی بیشتر از علامه داشت. نخستین نمایندهٔ برجستهٔ این طرز تفکر ابن‌ابی‌جمهور اَحسائی (ف بعد از سال ۹۰۴) بود.[۱] در مرحلهٔ بعدی عبدالرزاق لاهیجی (ف ۱۰۹۲) فلسفه را تا حد زیادی جانشین کلام امامیان کرد.[۲] اما این جریان فقط تأثیر ناچیزی بر تشیع داشت.[۳] سرانجام کلام سنتی که علامه مؤسس آن بود اهمیت بیشتری پیدا کرد.

---

۱ ـ ر.ک: مادلونگ «ترکیب علم کلام، فلسفه و عرفان از نظر ابن‌ابی‌جمهور» ۱۴۷ ـ ۱۵۶

Madelung, W.F. "Ibn Abú Gumhúr al - Ahsá'í's Synthesis of Kalám Philosophy and Sufism." In *La Signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et La Culture du monde musulman: Actes du 8eme Congres de l'Union européenne des arabisants et islamisants* (Aix - in - provence, 1976), 147 - 56. Aix - en - provence, 1978.

هموا نقش شیعیان.

۲ ـ همان، ۳۶۷.

۳ ـ همان، ۳۶۷.

کتابنامه

کتابهای چاپی

آبراهاموف، «نظریهٔ غزالی دربارهٔ علیت.»

Abrahamov, B. "Al - Ghazálí's Theory of Causality." *Studia Islamica* 67 (1988) :75 - 98.

آربری ،*کتابخانه چستربیتی: فهرست مختصر نسخه‌های خطی عربی.*

Arberry, A.J. *The Chester Beatty Library : A Handlist of the Arabic Manuscripts*. Dublin : Walker, 1955 - 66.

آقابزرگ تهرانی، محمّد محسن، *الذریعة الی تصانیف الشیعة* ، تهران، ۱۳۵۵ (۱۴۰۵ هـ)

ـــ، *طبقات اعلام الشیعة*، بیروت ، دارالکتاب العربی ، ۷۵ـ ۱۹۷۱ .

آمِدی، سیف الدین، *غایة المرام فی علم الکلام*، به اهتمام حسن محمود عبداللطیف، قاهره ۱۹۷۱/۱۳۹۱.

آملی، شمس الدین محمد بن محمود، *نفائس الفنون فی عرائس العیون* به اهتمام ابوالحسن شعرانی. تهران ، ۷۹ـ ۱۳۷۷ / ۶۰ـ ۱۹۵۸ .

آنتز ، *معجزه نبوی از نظر اشعریان تا زمان غزالی*

Antes, P. *Prophetenwunder in der Aš'arîya bis al - Gazálí (Algazel),* Islamkundliche Untersuchungen, Vol .2. Freiburg : Klaus Schwarz, 1970.

آندره ، *شخصیت محمد ﷺ در تعلیم و اعتقادات امتش*

Andrae, T. *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde.*

Archives d'études orientales, vol. 14.

آیتی، عبدالمحمد، تحریر *تاریخ وصاف*، تهران، ۱۳۴۶/۱۹۶۷.

ابن‌بطوطه، محمد بن عبدالله، *سفرنامه ابن‌بطوطه*

Ibn Batúta , Muhammad b. 'Abd Alláh. *The Travels of Ibn Battuta (A.D.1325- 1354).* Translated with revisions and notes from the Arabic text edited by C.Defrémery and B.R.Sanguetti by H.A.R.Gibb. Hakluyt Society 2nd ser. vol.II. Cambridge, 1958 - 1971.

ابن تغری بردی، ابوالمحاسن جمال الدین یوسف، *النجوم الزاهرة فی ملوک المصر و القاهرة*، قاهره دارالکتب المصریه، ۹۲ـ۱۳۴۸/۷۲ـ۱۹۲۹

ابن‌تیمیه، ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم تقی‌الدین، «الاحتجاج بالقدر»، در مجموعة *الرسائل الکبری*؛ ابن‌تیمیه، ۲: ۸۷ـ۱۴۵، قاهره، المطبعة العامرة الشرقیه، ۱۳۲۳/۱۹۰۵.

ابن‌جزری، شمس الدین ابوالخیر محمد بن محمد، *غایة النهایة فی طبقات القراء*، به اهتمام گ. برگشتراسر، کتابخانه اسلامی، ج ۸ الف ـ ت، قاهره، السعادة، ۳۵ـ۱۹۳۳.

ابن‌حجر، شهاب الدین ابوالفضل احمد بن علی العسقلانی، *الدّرر الکامنة فی اعیان المئة الثامنه*، به اهتمام محمد سید جادالحق، قاهره، دارالکتب الحادثه ۶۷ـ۱۹۶۶.

ابن‌حزم، ابومحمد علی بن احمد، *الفصل فی الملل و الاهواء و النحل*، بیروت، ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵.

ابن‌خلدون، ابوزید عبدالرحمان بن محمّد، مقدمه، به اهتمام علی عبدالواحد الوافی، قاهره ۸۲ ـ ۱۳۷۶ / ۶۲ـ۱۹۵۷.

ابن‌سینا، ابوعلی، *التعلیقات* (حواشی و تعلیقات بهمنیار بن مرزبان) به اهتمام عبدالرحمان بدوی، قاهره مکتبة العربیة، ۱۳۹۲/۱۹۷۳.

ـــ، *الرسالة العرشیة فی حقائق التوحید و اثبات النبوة*، به اهتمام ابراهیم هلال، دراسات فی الاسلام، ش ۲، قاهره، ۱۹۸۰.

ـــ، *الشفاء: الهیات*، به اهتمام ابراهیم مدکور و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰/۱۹۶۰.

ـــ، *کتاب النجاة فی الحکمة المنطقیة و الطبیعة و الالهیة*، به اهتمام ماجد فخری، بیروت، دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۵/۱۹۸۵.

ابن‌عبری، ابوالفرج، *مختصر تاریخ الدول*، به اهتمام ا. صالحانی، بیروت، ۱۹۸۰.

ابن‌عماد، عبدالحی بن احمد، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، قاهره، قدسی، ۵۱ـ ۱۳۵۰ / ۳۲ـ ۱۹۳۱.

ابن‌فورک، ابوبکر، مجرد *المقالات الاشعری*، به اهتمام د. ژیماره، تحقیقات، مجموعه جدید: الف ـ زبان عربی و اندیشه اسلامی، ج ۱۴، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۷.

ابن‌فُوَطی، کمال الدین عبدالرزاق بن احمد، *تلخیص مجمع الآداب فی معجم الالقاب*، به اهتمام مصطفی جواد، وزارت الثقافه و الارشاد القومی، مطبعة مدیریة احیاء التراث القدیم، بغداد، ۱۹۲.

ـــ، *الحوادث الجامعه و التجارب النافعة فی المئة السابعة*، به اهتمام مصطفی جواد، بغداد: مکتبة العربیة، ۱۳۵۱/۱۹۳۲.

ابن‌قفطی، جمال الدین ابوالحسن علی، *تاریخ الحکما*، به اهتمام ج.لیپرت لیپزیک، ۱۹۰۳.

ابن‌کثیر، عماد الدین ابوالفداء اسماعیل بن عمر، *البدایة و النهایة*، قاهره سعادة، ۸ـ ۱۳۵۱ / ۹ـ ۱۹۳۲.

[ابن‌متویه، ابومحمد]، *التذکرة فی احکام الجواهر و الاعراض*، به اهتمام سامی‌نصر لطف و فیصل بدیر عون، سلسله نفائس الفکر الاسلامی، ش ۱، قاهره دارالثقافه، ۱۹۷۵.

ـــ، *کتاب المجموع فی المحیط بالتکلیف*، ج ۱ به اهتمام ج ـ ج. هو بن (به عنوان اثری از عبدالجبار)، تحقیقات، مجموعه ۱، اندیشه‌های عربی و اسلامی، ج ۲۵، بیروت، مطبعة کاتولیکی، ۱۹۶۵، ج ۲، به اهتمام، ج.ج. هوبن و د. ژیماره، تحقیقات، مجموعه جدید، الف، زبان عربی و اندیشه اسلامی، ج ۱۲، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۱.

ابن‌مرتضی، احمد بن یحیی، *کتاب طبقات المعتزله*، به اهتمام س.دیوالد ـ ویلتسر، کتابخانه اسلامی ج ۲۱، ویسبادن، اشتاینر ۱۹۶۱.

ابن‌معیّه، محمد بن القاسم بن الحسین، «اجازه للسید شمس‌الدین» در *بحار الانوار*، محمد باقر مجلسی، ۱۰۷: ۱۷۳ ـ ۱۷۷، تهران، ۱۳۹۱ هـ.

ابن‌ملاحمی، رکن الدین خوارزمی، *المعتمد فی اصول الدین*، به اهتمام. مکدرموت و و.مادلونگ، لندن، الهدی، ۱۹۹۱.

ابوالفداء اسماعیل بن علی بن محمود بن محمد بن تقی‌الدین عمر بن شاهنشاه بن ایوب، (مختصر تاریخ البشر)

Abúl - Fidá, Ismáil b. ʻAlí b. Mahmúd b. Muhammad b. Taqí al - Dín

'Umar b. Sháhanshâh b. 'Ayyúb. (Mukhtasar ta'rîkh al - bashar) *The Memoirs of a Syrian Prince Abu'l - Fidâ' Sultan of Hamâh (672 - 732/1273 - 1331).* Translared by P.M.Holt. Freiburger Islamstudien, vol.9. Wiesbaden: Steiner 1983.

اردلان جوان ، علی ، *فهرست کتب خطی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی*، چاپ دوّم، انتشارات کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی، ش ۱۲، مشهد ، ۱۳۶۵/۱۹۸۷.

استرآبادی، محمد بن علی، *منهج المقال فی تحقیق احوال الرجال*، تهران ، ۱۳۰۹/۱۸۸۹.

اسفراینی، ابوالمظفر عمادالدین شافور طاهربن محمد، *التبصیر فی الدین* ، به اهتمام م. کوثری، قاهره، خانجی، ۱۹۵۵ .

اشپولر، *مغولان در ایران*

Spuler, B. *Die Mongolen in Iran*. Leiden : Brill, 1985.

اشترن ، «ابن‌السمح»

Stern, S.M."Ibn al-Samh." *Journal of the Royal Asiatic Society* (1956): 31-44.

اشتروتمان، *شیعهٔ اثنی عشری*

Strothmann, R. *Die Zwolfer - Schi'a. religionsgeschichtliche Charakterbilder aus der Mongolenzeit.* Hildesheim / NewYork : Olms. 1975.

اشعری ، ابوالحسن علی بن اسماعیل، «رساله الی اهل الثغر بباب الابواب» به اهتمام قوام‌الدین، در *مجلهٔ دانشکدهٔ الهیات* (*Ilahiyyat fakültesi mecmuasi*) ۸، (۱۹۲۹) : ۸۰ ـ ۱۰۸.

ـــ ، «*کتاب اللمع فی الرد علی اهل الزیغ و البدع* »، در *اندیشه‌های کلامی اشعری*، به اهتمام مک کارتی، بیروت، مطبعه کاتولیکی، ۱۹۵۳.

ـــ ، کتاب *مقالات الاسلامیین*، به اهتمام ریتر، کتابخانه اسلامی، ج ۱ ، ویسبادن اشتاینر ۱۹۸۰؛

افندی، عبدالله بن عیسی، *ریاض العلماء*، به اهتمام احمد الحسینی من مخطوطات مکتبة آیةالله المرعشی العامة ، ش ۵، قم، خیام، ۱۴۰۱/۱۹۸۱.

اقبال، عباس، *خاندان نوبختی*، فرهنگ و ادبیات ایرانی، ش ۴۳ ، تهران ، طهوری، ۱۳۴۲.

امین العاملی، سیدمحسن ، *اعیان الشیعة* ، دمشق ، ۱۹۴۶ ـ ۱۹۸۲ .

اورمزبی، *توجیه عدل الهی در اندیشه اسلامی*

Ormsby, E.L. *Theodicy in Islamic Thought : The Dispute over al - Ghazali's "Best of all Possibile Worlds"* . Princeton: Princeton University press, 1984.

باقلانی، ابوبکر محمد، *اعجاز القرآن*، به اهتمام احمد صقر، ذخائر العربی ، ش ۱۲، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۵۴.

ـــ، *الانصاف فی ما یجب اعتقاده و لا یجوز الجهل به*، به اهتمام عمادالدین احمد حیدر ، بیروت عالم الکتب، ۱۹۸۶/۱۴۰۷.

ـــ، *کتاب البیان عن الفرق بین المعجزات و الکرامات* ، به اهتمام مک‌کارتی، منشورات جامعة الحکمة فی البغداد، سلسلة علم الکلام، ش ۲، بیروت، مکتبة شرقیة ، ۱۹۵۸.

ـــ، *کتاب التمهید فی الرد علی الملحدات المعطلة و الرافضة و الخوارج*، به اهتمام مک‌کارتی، منشورات جامعة الحکمة فی بغداد، ش ۱ ، بیروت، مکتبة شرقیه، ۱۹۵۷.

بحرانی، یوسف بن احمد ، *لؤلؤة البحرین*، به اهتمام محمد صادق بحرالعلوم، نجف، النعمان، ۱۹۶۶/۱۳۸۶.

بروکلمان، *تاریخ ادبیات عرب*

Brockelmann, C. *Geschichte der arabischen Literatur.* 2nd. edition. Leiden: Brill, 1937 - 49.

برونشویگ، «اعتزال و اصلح»

Brunschvig, R. " Mu'tazilisme et Optimum (al - aslah). " *Studia Islamica* 39 (1974): 5 - 23.

بَزدَوی، محمد بن محمد، *کتاب اصول الدین* به اهتمام هـ. پ، لینس، قاهره، ۱۹۶۳/۱۳۸۳ .

بغدادی، عبدالقاهر بن طاهر، *اصول الدین*، بیروت، دارالآفاق الجدیدة ۱۹۸۱/۱۴۰۱.

ـــ، *الفرق بین الفرق* ، به اهتمام محی الدین عبدالحمید، قاهره دارالتراث، بی تا.

بوسانی ، «دین در عهد مغول» در *تاریخ ایران کمبریج*

Bausani, A. "Religion under the Mongols." In *The Cambridge History of Iran,* edited by J.A.Boyle , Cambridge : Cambridge University press, 1968.

بومان ، *اختلاف دربارهٔ قرآن و راه حل باقلانی*

Bouman, J. *Le conflit autour du Coran et la solution d' al - Báqilání.* Amsterdam : Van Campen, 1959.

بویل، «معرفی مشروح زیج ایلخانی نصیرالدین»

Boyle, J.A. " The Longer Introduction to the ' Zij - i - Ilkani' of Nasír ad - Dín Túsí." *Journal of Semitic Studies* 8 (1963) : 244 - 54.

بهلر، ارنست ، جهان لا ینتاهی

Behler; Ernst. *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschictliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltendlichkeit im Mittelalter.* Teil 1: *Die Problemstellung in der arabischen und jüdischen Philosophie des Mittelalters.* München, Paderborn, Wien: Schöningh, 1965.

بیاضی، کمال الدین احمد بن حسن، *اشارات المرام من عبارات الامام*، به اهتمام یوسف عبدالرزاق، قاهره، ۱۳۶۸/۱۹۴۹.

پرتسل، *نظریهٔ صفات در آغاز اسلام*

Pretzl, O . *Die frühislamische Attributenlehre.* München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1940.

پینز، *مقالاتی در جزء لا یتجزی در اسلام*

Pines, S. *Beiträge zur islamischen Atomenlehre.* Gräfenhainichen: A.Heine, 1936.

تریتون، «بعض آراء معتزله دربارهٔ دین، مخصوصاً در خصوص معرفت مبتنی بر خبر شایع»

Tritton, A.S. "Some Mu'tazilí Ideas about Religion. in Particular about Knowledge Based on General Report" *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 14 (1952): 612 - 622.

تفتازانی، سعدالدین، شرح ... *التفتازانی علی متن العقاید*، استانبول، ۱۳۲۶/۱۹۰۸.

جرجانی، علی بن محمد سیدالشریف : (شرح مواقف)

'Al - Jurjání, 'Alí b. Muhammad Sayyid al - Sharíf. (Sharh al - mawáqif) *Statio Quinta et Sexta et appendix libri Mevakif Cum Commentario Gorgánii.* Edited by Th. Soerensen. Leipzig, 1894.

جواد، مصطفی، «اهتمام نصیرالدین الطوسی باحیاء الثقافه الاسلامیه ایام المغول»، *یادنامه خواجه‌نصیرالدین طوسی*، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۴۱۶، تهران، چاپ دانشگاه

تهران، ۱۳۳۶ ش.
جوینی، ابوالمعالی عبدالملک امام الحرمین، *الشامل فی اصول‌الدین*، به اهتمام ر.م. فرانک سلسله دانش ایرانی، ش ۲۷ ، تهران ، چاپخانه حیدری ، ۱۹۸۱/۱۳۶۰.
ـــ ، *الشامل فی اصول الدین*، به اهتمام ا.س. النّشّر و دیگران، اسکندریه منشات المعارف، ۱۹۶۹.
ـــ ، *العقیدة النظامیة*، به اهتمام محمد زاهد کوثری، قاهره الانوار ، ۱۹۴۸/۱۳۶۷ .
ـــ ، *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، به اهتمام م.ی. موسی و عبدالحمید قاهره، خانجی، ۱۹۵۰/۱۳۶۹.
حاج خلیفه، مصطفی کاتب چلبی، *کشف الظنون*، استانبول ، چاپخانه معارف، ۴۳ : ۱۹۴۱.
حافظ ابرو، عبدالله بن لطف الله، *ذیل جامع التواریخ رشیدی*، به اهتمام خانبابا بیانی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۸۸ ، تهران ۱۹۷۱/۱۳۵۰.
حائری، ع. و دیگران ، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی* ، تهران ، ۵۷ ـ ۱۳۰۵ ش .
حر عاملی ، محمد بن الحسن ، *امل الآمل* به اهتمام احمد الحسینی ، نجف، الاداب، ۱۳۵۸ هـ .
حسینی،ا. *فهرست، نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی... مرعشی*، قم ، ـ ۱۳۹۵ هـ .
حسینی، احمد، «مکتبة الفیض المهدوی»، *تراثنا* ۹ (۱۴۰۷ هـ) : ۲۳ ـ ۶۹ .
حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهّر، «اجازه للسید مهنأ بن سنان المدنی» در *بحار الانوار*، محمدباقر مجلسی، ۱۰۷ : ۱۴۳ ـ ۱۴۶ . تهران ، ۱۳۹۱ هـ.
ـــ ، «اجازة الاخری للسید مهنّأ بن سنان» در *بحار الانوار*، مجلسی، ۱۰۷ : ۱۴۷ ـ ۱۴۹ .
ـــ ، «اجازة لتاج الدین محمود الرازی» در *بحارالانوار*، مجلسی، ۱۰۷ : ۱۴۲ .
ـــ ، «اجازة لقطب الدین الرازی» در *بحار الانوار*، مجلسی، ۱۰۷ : ۱۳۸ ـ ۱۴۱ .
ـــ ، «الاجازة الکبیره المعروفه لبنی زهرة الحلبی»، در *بحار الانوار*، مجلسی ، ۱۰۷ : ۶۰ ـ ۱۳۷.
ـــ ، *اجوبة المسائل المهنّائیه* ، قم ، خیام ، ۱۴۰۱ هـ .
ـــ ، *استقصاء النظر فی القضاء و القدر*، به اهتمام علی خاقانی نجفی، نجف، ۱۹۳۵/۱۳۵۴.
ـــ ، *الالفین الفارق بین الصدق و المین*، به اهتمام حسین اعلمی، بیروت، مؤسسه اعلمی، ۱۹۸۲/۱۴۰۲.
ـــ ، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، به اهتمام محمد زنجانی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۵۴۳ ، تهران، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۸ هـ . ش .

ـــ، *ایضاح المقاصد من حکمة عین القواعد*، به اهتمام ع . منزوی، تهران، ۱۳۷۵/۱۹۵۹.

ـــ، *الباب الحادی عشر*، به انضمام *النافع یوم الحشر*، مقداد سیوری و *مفتاح الباب*، ابوالفتوح بن مخدوم حسینی، به اهتمام مهدی محقق، سلسلهٔ دانش ایرانی ؛ ش ۳۸ ، تهران، چاپ دانشگاه تهران ۱۳۶۵/۱۹۸۹.

ـــ، *الباب الحادی عشر*

al - Bábu' l - Hádí 'Ashar. A Treaties on the Principles of Shi'ite Theology Translated. by W.M.Miller, London: The Royal Asiatic Society, 1928.

ـــ، *تبصرة المتعلمین فی احکام الدین*، تهران، مکتبة الاسلامیة ، ۱۳۷۲ هـ.

ـــ، *تحریر الاحکام الشرعیة علی مذهب الامامیه* ، تهران ، ۱۳۱۴/۱۸۹۶.

ـــ، *تذکرة الفقهاء علی تلخیص فتاوی الفقهاء*، تهران مرتضویه، ۱۹۸۴ (تجدید چاپ از نسخه ۱۳۸۸/۱۹۶۸)

ـــ، *الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید*، به اهتمام محسن بیدارفر، تهران، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش .

[ـــ] ، (الحجج القویة فی اثبات الوصیة)، *اثبات الوصیه*، به اهتمام محمد هادی امینی، نجف، دارالکتب التجاریه، بی تا.

ـــ ، (خلاصة الاقوال)، *رجال العلامه*، به اهتمام محمد صادق بحرالعلوم، نجف، حیدریه ، ۱۹۶۱.

ـــ ، (خلاصة الاقوال)، *کتاب الرجال* ، تهران، ۲ ـ ۱۳۱۱/ ۴ ـ ۱۸۹۳.

ـــ ، «رسالة فی سؤالین سأل عنهما الخواجه رشیدالدین»، به اهتمام عزیز الله عطاردی قوچانی، در *فرهنگ ایران زمین*، ۱۹ (۱۳۵۲/۱۹۷۳) : ۱۰۶ ـ ۱۱۷ .

ـــ ، *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام* ، قم، ۱۹۸۴ (تجدید چاپ از نسخه ۱۳۱۵/۱۸۹۸)

ـــ ، «کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد» در مجموعه *رسائل*، ۲ ـ ۹۷، تهران، مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ.

ـــ، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم ، مکتبة المصطفوی ، بی تا.

ـــ، *کشف الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین* ، نجف، دارالکتب التجاریه ، ۱۳۷۱/۱۹۵۱.

ـــ، *مبادی الوصول الی علم الاصول* ، به اهتمام عبدالحسین محمد علی بقال، نجف، الآداب ،

۱۹۷۰/۱۳۹۰.

ـــ، *مختلف الشیعة فی احکام الشریعة*، تهران، ۴ ـ ۱۳۲۳/ ۶ ـ ۱۹۰۵.

ـــ، *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*، تهران، ۱۹۱۵/۱۳۳۳.

ـــ، *نهج الحق و کشف الصدق*، به اهتمام فرج الله حسینی و رضا صدر، بیروت، ۱۹۸۲.

ـــ، *نهج المسترشدین*، به انضمام *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین* مقداد سیوری، به اهتمام مهدی رجائی، من مخطوطات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی العامه، ش ۱۰، قم، مطبعة سیدالشهداء ۱۴۰۵ هـ.

حمصی، نعیم، «تاریخ فکرة اعجاز القرآن» *مجله دانشگاه عربی دمشق*، ۲۷ (۱۹۵۲): ۲۴۰ ـ ۲۶۳، ۴۱۸ ـ ۴۳۳، ۵۱۷ ـ ۵۸۶؛ ۲۸ (۱۹۵۳): ۶۱ ـ ۷۸، ۲۴۲ ـ ۲۵۶.

حورانی، «اصول اخلاقی خرد گرایانه عبدالجبار».

Hourani, G.F. " The Rationalist Ethics of 'Abd al - Jabbár." In *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* edited by G.F. Hourani, 98 - 108 . Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ـــ، «انتقادات جوینی از اصول اخلاق معتزلیان».

" Juwayní's Criticisms of Mu'tazite Ethics. "In *Reason and - Tradition in Islamic Ethics*, edited by G.F. Hourani, 124 - 34 . Cambridge : Cambride Univereity Press, 1985.

ـــ، «دو نظریه درباره ارزشهای اخلاقی مربوط به اوایل اسلام»

"Two Theories of Value in Early Islam." In *Reason and Tradition in Islamic Ethics,* edited by G.F.Hourani, 57 - 66. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.

ـــ، «نظریهٔ ابن‌سینا دربارهٔ واجب الوجود و ممکن الوجود»

" Ibn Síná on Necessary and Possible Existence." *The Philosophical Forum* 4 (1972): 74 - 86.

ـــ، «نظریهٔ غزالی دربارهٔ اصول اخلاقی فعل»

"Ghazálí on the Ethics of Action." In *Reason and Tradition in Islamic Ethics*, edited by G.F. Hourani, 133 - 44. Cambridge: Cambridge University

Press, 1985.

خلیف، *بررسی احوال فخرالدین رازی و مناظرات او در ماوراء النهر*

Kholeif, F. *A Study on Fakhr al - Dín al - Rází and His Controversies in Transoxania.* Recherches. Série 1 : Pensée arabe et musulmane, vol.31. Beirut: Dar al - machreq, 1984.

خواندمیر، غیاث الدین بن همام الدین، *تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر*، به اهتمام جلال‌الدین همایی، تهران ، کتابخانه خیام، ۱۳۳۳/۱۹۵۴.

ـــ ، «دستور الوزراء» ؛ ترجمه حربی امین سلیمان در *المورخ الایرانی الکبیر غیاث الدین خواندمیر*، حربی امین، سلیمان، قاهره الهیئه المصریة العامة الکتاب ، ۱۹۸۰.

خوانساری، محمدباقر، *کتاب روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات* ، قم ، ۱۹۸۶.

خیاط ، ابوالحسین عبدالرحمان بن عثمان، *کتاب الانتصار*، به اهتمام هـ . نایبرگ، قاهره، دارالکتب المصریه، ۱۹۲۵.

دانش پژوه، م.ت . «فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دکتر حسین مفتاح»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی* ۷ (تهران ۱۳۵۳ ش) : ۹۵ ـ ۵۱۱.

ـــ ، «نسخه‌های خطی آیةالله رضوی در شهر کاشان»، *نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی* ۷ (تهران ۱۳۵۳ ش) : ۲۹ ـ ۹۴.

دانش‌پژوه، م.ت . و ع. ن. منزوی ، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران؛ ۵۶ ـ ۱۳۳۰ ش .

دانشنامه ایران

Encyclopaedia Iranica. Edited by E.Yarshater. London, Boston and Henley:Routledge and Kegan Paul, 1985.

دایرة المعارف اسلام، چاپ دوّم

The Encyclopaedia of Islam. 2nd edition. Edition by. H.Gibb et al Leiden:Brill, 1960 - .

دوسون ، *تاریخ مغولان از چنگیز تا تیمور*

D'Ohsson, A.K.M. *Histoire des Mongols depuis Tchinguiz - Khan jusqu'a Timour Bey ou Tamerlan.* Amsterdam. Amsterdam, 1852.

رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین*، به اهتمام طه عبدالرؤوف سعد و مصطفی الهواری، من تراث الرازی، ش ۲، قاهره، ۱۹۷۸/۱۳۹۸.

ـــ، *التفسیر الکبیر*، بیروت، دارالفکر، ۱۹۸۵/۱۴۰۵.

ـــ، *شرح الاشارات*، به انضمام شرح بر شرح از نصیرالدین طوسی، قاهره، ۱۳۲۵ هـ.

ـــ، *عصمت الانبیاء*، همز، اسماعیلیه، ۱۹۶۹.

ـــ، *کتاب الاربعین فی اصول الدین*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۹۳۴/۱۳۵۳.

ـــ، *المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۳ هـ.

ـــ، *محصّل افکار المتقدمین و المتأخرین*، به اهتمام طه عبدالرؤوف سعد. من تراث الرازی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۹۸۴/۱۴۰۴.

ـــ، «المسائل الخمسون»، در مجموعة *الرسائل*، ۳۲۷ ـ ۳۸۷، قاهره، ۱۳۲۸ هـ.

ـــ، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، به اهتمام احمد حجازی سقا، بیروت دارالکتاب العربی، ۱۹۸۷/۱۴۰۷.

ـــ، *معالم اصول الدین*، به اهتمام طه عبدالرؤوف سعد: من تراث الرازی، ش ۳، قاهره، ۱۹۷۹.

ـــ، *نهایة الایجاز فی درایة الاعجاز*، به اهتمام بکری شیخ امین، بیروت، ۱۹۸۵.

راغب، «واقعه‌ای مبهم در تاریخ فاطمیان»

Rágib, Y. "Un épisode obscur d'Histoire Fatimide." *Studia Islamica* 48 (1978): 125 - 32.

رحمان، ف «ماهیّت و وجود در فلسفهٔ ابن‌سینا»

Rahman, F. "Essence and Existence in Avicenna." *Medieval and Renaissance Studies* 4 (1958): 1 - 16 .

رشیدالدین، خواجه، *جامع التواریخ*، به اهتمام بهمن کریمی، تهران، اقبال، ۱۹۵۹/۱۳۳۸.

ـــ، «فائدة الزیاره»، *فرهنگ ایران زمین*، ۲۳ (۱۹۷۸/۱۳۵۷): ۷۳ ـ ۹۳.

ـــ، *مکاتبات رشیدی*، به اهتمام محمد شفیع، لاهور، ۱۹۴۵/۱۳۶۴.

روضاتی، م.ع.، *فهرست کتب خطی کتابخانه اصفهان*، اصفهان، ۱۳۷۷ هـ.

زریاب، عباس، «مناظرات فرق مذهبی در دربار ایلخانیان.»

Zaryáb, 'Abbás. "Struggle of the Religious Sects in the Ilkhanid Court." *In*

La Parsia Nel Medioevo. Rom, 1971.

زمان، «ابزار و ادوات رصدخانهٔ مراغه»

Seemann, H.J. "Die Instrumente der Sternwarte zu Marágha nach den Mitteilungen von al - 'Urdí." *Sitzungsbericht der Physikalisch - medizinischen sozietät zu Erlangen 60* (1928) : 15 -126.

ژیماره، «کتاب‌شناسی اشعری: تحقیقی دوباره»

Gimaret, D. "Bibliographie d'As'arí : un réexamen." *Journal Asiatique* 273 (1985) : 223 - 92.

ـــ، «عقیدهٔ الجاء در معارف معتزلیان.»

" La Notion d'impulsion irréstible' (ilgá) dans l'éthique mu'tazilite." *Journal Asiatique* 259.

ـــ، «مطالبی دربارهٔ کتاب‌شناسی جبائی»

"Matériaux pour une bibliographie des Gubbá'í."*Journal Asiatique* 264 (1976) : 277 - 332.

ـــ، «نظریهٔ احوال ابوهاشم جبائی براساس منابع اشعری»

" La théorie des Ahwál d'Abú Hášim al - Gubbá'í d'après des sources as 'arites. "*Journal Asiatique* 258 (1970) : 47 - 86.

ـــ، «نظریات فعل آدمی در علم کلام اسلامی»

Théories de l'acte humain en théologie musulmane. *Etudes musulmanes,* vol. 24. Paris: Vrin, 1980.

سُبکی، ابونصرعبدالوهاب بن تقی‌الدین، *طبقات الشافعیة الکبری* ، قاهره، ۴ـ۱۳۲۳/۶ـ ۱۹۰۵.

سوردل، «امامیه از دید شیخ مفید»

Sourdel, D."L'Imamisme vu par le Cheikh al - Mufid. " *Revue des études islamiques* 40 (1972): 217 - 96.

ـــ، «تصورات امامیه در ابتدای قرن ششم هجری براساس نظریات شیخ مفید»

" Les conceptions Imámites au début du XIe siècle d'aprés le shaykh al

-Mufíd." In *Islamic Civilisation* 950 - 1150, edited by D.S.Richards, 187 - 200. Oxford: Cassirer, 1973.

سیوطی جلال‌الدین عبدالرحمان‌بن ابی‌بکر، *الاتقان فی علوم القرآن*، به اهتمام محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، المشهد الحسینی، ۱۳۸۷، ۱۹۶۷.

ـــ، *بغیه الوعاة فی طبقات اللغویین و النحاة*، قاهره ۱۳۸۴/ ۵ ـ ۱۹۶۴.

الشاهد، السیّد، مسأله اعتقاد به مبدأ و معاد در عقاید معتزلیان متأخر

Elshahed, Elsayyed. *Das Problem der transzendentalen sinnlichen Wahrnehmung in der spätmu'tazilitischen Erkenntnistheorie nach der Darstellung des Taqíaddín al - Nagráni.* Islamkundliche Untersuchungen, vol. 86. Berlin: Klaus Schwarz, 1983.

شریف مرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین علم الهدی، «اصول الاعتقادیه» در *نفائس المخطوطات*، به اهتمام آل‌یاسین، ۲ : ۷۹ ـ ۹۲، بغداد، معارف، ۱۹۵۴.

ـــ، *امالی المرتضی*، به اهتمام م. ابوالفضل ابراهیم، قاهره، عیسی حلبی، ۱۹۵۴.

ـــ، *تنزیه الانبیاء*، به اهتمام محمد صادق کاتبی، نجف حیدریه، ۱۹۶۱.

ـــ، *جمل العلم و العمل*، به اهتمام احمد حسینی، نجف، الآداب، ۱۳۸۷ هـ.

ـــ، «مجموعة فی فنون من علم الکلام»، در *نفائس المخطوطات*، به اهتمام ع. آل یاسین، ۵ : ۶۱ ـ ۹۰. بغداد، المعارف، ۱۹۵۵.

شوارتز، «تعلیقاتی بر نظریهٔ الجاء در علم کلام معتزلیان»

Schwarz, M. " Some Notes on the Notion of Iljá, (constraint) in Mu'tazilite Kalám." *Israel Oriental Studies* 2 (1972) : 413 - 27.

شوشتری، قاضی نورالله، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۳۶۵ ش.

شهرستانی، ابوالفتح محمدبن عبدالکریم، *مصارعة الفلاسفه*، به اهتمام سهیر محمدمختار، مؤلفات الشهرستانی، ش ۱، قاهره، ۱۹۷۶.

ـــ، *الملل و النحل*، به اهتمام محمد عبدالعزیز محمد الوکیل، قاهره، ۱۳۸۷/۱۹۶۸.

ـــ، *نهایة الاقدام فی علم الکلام*، به اهتمام، ا. گیوم، آکسفورد، ۱۹۳۴.

شیخ طوسی، ابوجعفر محمدبن الحسن، *الاقتصاد الهادی الی طریق الرشاد*، به اهتمام حسن سعید تهرانی قیم: خیام، ۱۴۰۰/۱۹۸۰.

ـــ، *تلخیص الشافی*، به اهتمام حسین بحرالعلوم، نجف، العلمین، ۱۳۸۳/۱۹۶۳.

ـــ، *کتاب تهمید الاصول فی علم الکلام* به اهتمام عبدالمحسن مشکوة الدینی، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۱۸۳۵، تهران، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۲/۱۹۸۳.

ـــ، «کتاب المقدمه فی الکلام» در *الذکری الالفیة للشیخ الطوسی*، ۲ : ۱۸۳ ـ ۲۱۴ مشهد، ۱۳۹۱/۱۹۷۰.

شیروانی، م. *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه وزیری*، تهران، ۱۳۵۰ ش.

صایلی، «خواجه نصیرالدین طوسی و رصدخانه مراغه» در *یادنامهٔ خواجه نصیرالدین طوسی*، ۵۷ ـ ۷۵، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۴۱۶، تهران، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ ش.

صفدی، صلاح‌الدین خلیل بن ایبک، *الوافی بالوفیات*، به اهتمام هـ. ریتر و دیگران، کتابخانهٔ اسلامی، ج ۶، استانبول، ۱۹۳۱ ـ.

ظاهر، س، «نصیرالدین طوسی»، *مجلهٔ دانشکده عربی دمشق*، ۳۶(۱۹۶۱) : ۲۴۱ ـ ۲۴۷.

عبدالجبار بن احمد بن عبدالجبار همدانی اسدآبادی، *فضل الاعتزال و طبقات المعتزله*، به اهتمام فؤاد سیّد، تونس، دارالتونسیه للنشر، ۱۳۹۳/۱۹۷۴.

ـــ، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، به اهتمام مصطفی حلمی و دیگران، قاهره، المؤسسة العامة المصریة للتألیف و الانباء و النشر، ۶۵ ـ ۱۹۶۱.

عبدالجبار، عبدالرحمان، *ذخائر التراث العربی الاسلامی*، بصره ۳ـ۱۴۰۱/۳ـ۱۹۸۱.

عبدالعلیم، «اعجاز القرآن»

Aleem, A. " 'Ijazu' l - Qur'an." *Islamic Culture* 7 (1933) : 64 - 82 , 215 - 33.

عرشی، امتیاز علی، *فهرست نسخه‌های خطی عربی در کتابخانه رضا*، رامپور

Al - 'Arshí, Imtiyáz 'Alí. *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Raze Library, Rampur.* Raza Library publication series, no.12. Rampur: Raza Library Trust, 1963 - 77.

عزّاوی، عباس، *تاریخ العراق بین الاحتلالین*، بغداد، ۱۳۵۳ ـ/۱۹۳۴ ـ.

غزّالی، ابوحامد محمد، *تهافت الفلاسفه*

Tahâfut al - falásifah. Edited by M.Bouyges. Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série arabe, no.2. Beirut: Imprimerie catholique 1927.

ـــ، *کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد*، قاهره، مکتبة الحسین التجاریه، بی تا.

ـــ، *مقاصد الفلاسفه*، به اهتمام س، دنیا، قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۱.

ـــ، *المنقذ من الضلال*، به اهتمام جمیل صلیبا و کامل عیاد، بیروت، دارالاندلس، ۱۹۸۱/۱۴۰۱.

فاضل، م. *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات*، مشهد، ۱۹۷۶ ـ.

فان‌اس، «ارتکاب شر و قدرت الهی در اندیشه‌های کلامی ابواسحاق نظام»

Van Ess, Josef. "Wrongdoing and Divine Omnipotence in the Theology of Abú Ishàq an- Nazzám." In *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy,* edited by Tamar Rudavsky, 53 - 67. Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, vol.25. Dordrecht, Boston, Lancaster: Reidel, 1985.

ـــ، «برخورد ابوالهذیل با مسأله پیدایش یک داستان»

" Abu 1 - Hudhayl in Contact : the Genesis of an Anecdote." In *Islamic Theology and Philosophy,* edited by State University of New York Press, 1984 .

ـــ، «تعلیقات کتاب‌شناختی در علم کلام اسلامی»

" Biobibliographische Notizen zur islamischen Theologie." *Die Welt des Orients* 9 (1978): 255 - 83 .

ـــ، *شناخت‌شناسی عضدالدین ایجی*

Die Erkenntnislehre des 'Adudaddin al - Icí. Akadmie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der orientalischen Kommission, vol.22. Wiesbaden: Steiner.1966.

ـــ، «قدرت الهی»

" Göttliche Allmacht im Zerrbild menschlicher Sprache." *Mélanges de l'Université Saint - Joseph* 49 (1975 - 76): 651 - 88.

ـــ، «وزیر و عالمان درگاهش»

Der Wesir und seine Gelehrten. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, vol.XLV.4. Wiesbaden: Steiner. 1981.

فخرالمحققین، محمد بن حسن بن یوسف بن مطهر، «اجازة لزین الدین علی بن عزالدین حسن بن المظاهر» در *بحارالانوار*، محمد باقر مجلسی، ۱۰۷ : ۱۵۰ ـ ۱۵۱ ، تهران ، ۱۳۹۱ هـ.

ـــ ، «اجازة للسید ابی طالب بن محمد بن زهرة الحلبی» در *بحارالانوار* ، محمدباقر مجلسی، ۱۰۷ : ۵۹ ، تهران، ۱۳۹۱ هـ

ـــ ، «اجازة للسید مهنأبن سنان»، در *بحارالانوار*، محمدباقر مجلسی، ۱۰۷ : ۱۵۰ ـ ۱۵۱ تهران ، ۱۳۹۱ هـ.

فرانک ، «آیا خداوند بر ارتکاب شر قادر است»

Frank, R.M. "Can God Do What is Wrong." In *Divine Omniscience and Omnipotence in Mediveal - Philosophy,* edited by Tamar Rudavsky, 69 - 79. Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy, vol. 25. Dordrecht, Boston, Lancaster: Reidel, 1985.

ـــ ، «اختیار فاعل انسانی در تعلیمات عبدالجبار»

"The Autonomy of the Human Agent in the Teaching of 'Abd al - Gabbar." *Le Muséon* 95 (1982): 323 - 55 .

ـــ ، «تکلیف اخلاقی در علم کلام مسلمانان متقدم»

" Moral Obligation in Classical Muslim Theology." *The Journal of Raligious Ethics* 11 (1983): 204 - 23.

ـــ ، «صفات الهی بر مبنای تعلیمات ابوالهذیل علاف»

" The Divine Attributes According to the Teaching of Abu l - Hudhayl al - 'Allâf." Le *Muséon* 82 (1969): 451 - 506.

ـــ ، « عقل و شرع »

" Reason and Revealed Law : A Sample of Parallels and Divergences in Kalâm and Falsafa." In *Recherches d'islamologie, recueil d'articles offert à Georges C.Anawati et Louis Gardet par leurs collègues et amis.* Edited by S. Van Riet and R.Arnaldez, 123 - 38 . Louvain: Bibliotheque Philosophique de Louvain, 1978.

ـــ ، *موجودات و صفات آنها*

Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period. Albany : State University of New York Press, 1978.

ـــ، «معدوم، موجود و ممکن»

" Al - Ma'dúm wal - Mawjúd :the Non - Existent the Existent and the Possible in the Teaching of Abú Háshim and his Followers." *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire* 14 (1980): 185 - 209.

ـــ، «نظریهٔ ابوهاشم دربارهٔ احوال»

" Abu Hashim's Theory of 'States' : its Structure and Function." In *Actas do IV congresso de Eatudos Arabes e Islamicos* (Coimbra, Lisboa 1 a 8 Septembro de 1968), 85 - 100. Leiden : Brill, 1971.

فن گرونباوم، *سندی از قرن چهارم هجری راجع به نقد و ادبیات عربی*

Von Grunebaum, G.E. *A Theth - Century Document of Arabic Literary Theory and Criticism*. Chicago: The University of Chicago Press, 1950.

فهرست کتب کتابخانه مبارکه آستان قدس رضوی. مشهد ، ۱۳۰۵ ش .

قاضی عیاض بن موسی الیحصوبی الاندلسی :*کتاب الشفاء بتعریف حقوق المصطفی*، به اهتمام محمد امین علی و دیگران، دمشق، ۱۹۷۲.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، *الرسالة القشیریه فی علم التصوف*، بولاق، ۱۲۸۷/۱۸۷۰.

قمی، عباس بن محمدرضا ، *الکنی و الالقاب* ، نجف، حیدریه، ۱۳۷۶/۱۹۵۶.

کاظمی، عبدالنبی بن علی، *تکملة الرجال*، به اهتمام محمد صادق بحرالعلوم، مطبوعات مکتبة الامام الحکیم العامه، ش ۲. نجف، الآداب، ۱۹۷۱.

«کتابخانهٔ آقای حکیم در نجف»، نشریهٔ *کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران دربارهٔ نسخه‌های خطی* ۵ (۱۳۴۶ ش): ۴۲۰ ـ ۴۲۸.

کتبی، ابوعبدالله محمدبن شاکر الدارانی الدمشقی، *فوات الوفیات*، به اهتمام محمد محیی‌الدین عبدالحمید قاهره، ۵۳ـ ۱۳۵۱.

کحاله، عمر رضا، *معجم المؤلفین*، بیروت ، ۸۱ ـ ۱۳۷۶/۶۱ ـ ۱۹۵۷.

کراوس ، «رازیانه ۱»

Kraus, P. "Raziana 1." *Orientalia* 4 (1935): 300 - 34.

کعبی، ابوالقاسم البلخی، *مقالات الاسلامیین* ، به انضمام *فضل الاعتزال* عبدالجبار، به اهتمام فواد سیّد تونس، دارالتونسیه للنشر، ۱۳۹۳/۱۹۷۴.

کندی، «علوم دقیقه در ایران در عهد سلجوقی و مغول» در *تاریخ ایران کمبریج*

Kennedy, E.S. "The Exact Sciences in Iran under the Saljuqs and Mongols." In *The Cambridge History of Iran,* edited by J.A.Boyle, 5 : 659 - 79. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

کولبرگ، «آموزه‌های موافات در علم کلام اسلامی»

Kohlberg, E. "Muwáfát Doctrines in Muslim Theology." *Studia Islamica* 57 (1983) : 47 - 66.

گارده، *خداوند و سرنوشت آدمی*

Gardet, L. *Dieu et la destinée de l'homme.* Etudes musulmanes, vol.9.Paris : Vrin 1967.

گارده و قنواتی (انواتی)، *مقدمه‌ای بر علم کلام اسلامی*

Gardet and M.Anawati. *Introduction à al théologie musulmane.* Etudes de philosophie médiévle, no.37. Paris : Vrin, 1948.

گاسک، *فهرست نسخه‌های خطی عربی کتابخانهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسماعیلی*

Gacek, A. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies.* London: Islamic Publications, 1984 - 5.

گراملیش، «تفسیر فخرالدین رازی بر سورهٔ کهف»

Gramlich, R. " Fahr ad - Dín ar - Rázís Kommentar zu Sure 18, 9 - 12." *Asiatische Studien* 33 (1979) : 99 - 152.

ـــ ، معجزه (کرامت) اولیاءالله.

Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinugsformen des islmaischen Heiligenwunders. Freiburger Islamstudien, vol.11. Wiesbaden: Steiner 1987.

گلدتسیهر، «دربارهٔ اندیشه‌های کلامی فخرالدین رازی»

Goldziher, I. "Aus der Theologie des Fachr al - dín al - Rází." *Der Islam* 3 (1912): 213 - 47.

گوین، «جبائی، اشعری و داستان سه برادر»

Gwynne, R.W. "Al - Jubbá'í, al - Ash'arí and the Three Brothers: The Uses of Fiction." *Muslim World* 75 (1985): 132 - 61.

لائوست، «اصول امامت در منهاج علامه حلی»

Laoust, H. "Les Fondaments de l'Imamat dans le Minhág d'al - Hillí." *Ravue des études islamiques* 46 (1978): 3 - 55.

ـــ، «انتقاد از اهل سنت در آموزهٔ علامه حلی»

"La Critique du Sunnisme dans la doctrine d' al - Hillí." *Revue des études islamiques* 34.(1966): 65 - 60.

لاث و لوی، *فهرست نسخه‌های خطی عربی درکتابخانهٔ دیوان هند*

Loth, O. and R. Levy. *A Catalogue of the Arabic Manuscripts in the Library of the India Office.* London, 1877.

لاندلت، «مکاتبات کاشانی و سمنانی دربارهٔ وحدت وجود»

Landolt, H. "Der Briefwechsel zwischen Kásání und Simnání über Wahdat al - Wugúd." *Der Ialam* 50.(1973): 29 - 81.

مادلونگ، *امام قاسم بن ابراهیم و معتقدات زیدیه*

Madelung, W.F. *Der Imam al - Qásim ibn Ibráhím und die Glaubenslehre der Zaiditen.* Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients, neue Folge, vol.1. Berlin: De Gruyter, 1965.

ـــ، «اندیشه‌های کلامی امامیه و معتزله»

" Imámism and Mu'tazilite Theology." In *Le Shí'isme imámite,* edited by T.Fahd, 13 - 29. Colloque du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

(Reprinted in *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* Edited by W.F.Madelung. London: Variorum Reprints, 1985).

[ویلفرد مادلونگ، *مکتبها و فرقه‌های اسلامی در سده‌های میانه*، ترجمهٔ جواد قاسمی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵.]

ـــ، «اندیشه‌های کلامی زمخشری»

"The Theology of al - Zamakhsharí." In *Actas del XII congresso de la U.E.A.I.* (Malaga, 1984), 485 - 95. Madrid.(1986).

ـــ، «ترکیب علم کلام، فلسفه و عرفان از نظر ابن‌ابی جمهور»

"Ibn Abú Gumhúr al - Ahsá'í's Synthesis of Kalám, Philosophy and Sufism." In *La Signification du Bas Moyen Age dans l'histoire et la Culture du monde musulman: Actes du 8eme Congrès de l'Union européenne des arabisants et islamiesants* (Aix - en - provence, 1976), 147 - 56. Aix - en - Provence, 1978.

ـــ، «رساله جدلی شهرستانی در مخالفت با ابن‌سینا و اعتراض نصیرالدین طوسی بر او»

"Aš - Šahrastánís Streitschrift gegen Avicenna und ihre Widerlegung durch Nasír ad - Dín al-Túsí. "VII. *Kongresses für Arabistik und Islamwissenschaft* (Göttingen, 1974), edited by A.Dietrich, 250 - 59. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil. - hist. Klasse, dritte Folge, 98. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

ـــ، «نقش شیعیان و خوارج در کلام پیش از اشاعره»

" The Shiite and Khárijite Contribution to Pre - Ash'arite Kalám." In *Islamic Philosophical Theology,* edited by P.Morewedge, 120 - 41. Albany: State University of New York Press, 1979.

ـــ، «آثار دینی عربی : تشیع»

" Religiöse Literatur in arabischer Sprache: Die Ší'a." In *Grundriss der arabischen Philologie,* edited by Helmut Gätje, 2:358 - 373 . Wiesbaden : Reichert, 1987.

ـــ، «کتابهای دینی عربی: کلام»

" Religiöse Literatur in arabischer Sprache: Der Kalám." In *Grundriss der arabischen Philologie,* edited by Helmut Gätje, 2:326 - 37 . Wiesbaden : Reichert, 1987.

ـــ، «مروری بر مسأله *فلسفه ماوراء الطبیعه از نظر معتزلیان متأخر*»

" Review of *Das Problem der sinnlichen Wahrnehmung in der späten mu'tazilitischen Erkenntnistheorie* by E.Elshahed." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 48 (1985): 128 - 9.

مارموره، «وجوه نظریه ابن‌سینا در باب علم خداوند به جزئیات»

Marmura, M.E. "Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge of Particulars." *Journal of the American Oriental Sociery* 82 (1962): 299 - 312.

ماک و اورمزبی، *فهرست مختصر نسخه‌های خطی عربی کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون (مجموعه جدید)*

Mach, R. and E.L.Ormsby. *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library.* Princeton: Princeton University Press, 1987.

[مانکدیم، ابوالحسین احمد بن ابی‌هاشم]، *شرح الاصول الخمسه*، به اهتمام عبدالکریم عثمان (به عنوان اثری از عبدالجبار)، قاهره، وهبه، ۱۹۶۵.

متولی، ابوسعد بن ابوسعید، «المغنی فی اصول الدین علی طریقه ابی‌الحسن الاشعری» به اهتمام ماری‌برنان

Marie Bernand. *Supplément aux annales islamologiques,* no.7. Cairo: Institut Francais d'Archéologie Orientale, 1986.

مجلسی، محمدباقر، *بحارالانوار*، به اهتمام جواد علوی و دیگران، تهران، مکتبة الاسلامیه، ۱۳۷۶ـ۱۴۰۴ / ۸۵ـ۱۹۵۷.

محفوظ، ح.ع. «نفائس المخطوطات العربیة فی ایران» *مجله معهد المخطوطات العربیة* ۳ (۱۹۵۷): ۳ـ۷۵.

مدرس رضوی، *احوال و آثار استاد البشر و عقل حادی عشر محمد بن محمد الحسن الطوسی*، انتشارات دانشگاه تهران، ش ۲۸۲، تهران، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش.

ـــ، (ویراستار)، مجموعه *رسائل خواجه‌نصیرالدین*، تهران، ۱۳۵۵.

مدرسی زنجانی، محمد، *سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه‌نصیرالدین طوسی*، تهران، مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.

مدرسی طباطبایی، ح، *مقدمه‌ای بر فقه شیعه، کلیات و کتاب‌شناسی*، لندن، ایتاکا، ۱۹۸۴.

مروج، «تحلیل فلسفی و نظر ابن‌سینا دربارهٔ تفاوت ماهیّت و وجود»

Morewedge, P. "Philosophical Analysis and Ibn Sínā's ' Essence - Existence' Distinction." *Journal of the American Oriental Society* 92 (1972): 425 - 35.

مستوفی قزوینی، حمدالله‌بن ابی‌بکربن احمدبن نصر، *تاریخ گزیده*، به اهتمام عبدالحسین نوایی، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲/۱۹۸۳.

مشار، خانبابا، *مؤلفین کتب چاپی، فارسی و عربی*، تهران، ۴۴ـ ۱۳۴۰/ ۶۵ـ ۱۹۶۱.

معروف، ناجی، *تاریخ علماء المستنصریه*، بغداد، العانی، ۱۳۷۹/۱۹۵۹.

مفضّل، ابن‌ابی الفضائل، «تاریخ سلاطین ممالیک»

Al - Mufaddal, Ibn Abí l- Fadáil. "Histoire des sultans Mamlouks." Edited and translated by E.Blochet. *Patrologia Orientalis* 12 (1919): 345 - 550 , 14 (1920): 375 - 672, 20 (1929): 3 - 270.

مقداد سیوری، جمال الدین، *ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین*، به اهتمام مهدی رجائی، من مخطوطات مکتبة آیة المرعشی العامه، ش ۱۰، قم، مطبعه سیدالشهداء، ۱۴۰۵ هـ.

مقریزی، احمد بن علی، *السلوک لمعرفة دول الملوک*، به اهتمام محمد مصطفی زیاده، قاهره، لجنة التالیف و الترجمه و النشر، ۵۸ـ ۱۹۳۴.

McDermott, M.J. *The Theology of al - Shaikh al - Mufid (d. 413/1022).* Recherches. Nouvelle Série: A. Langue arabe et Pensée islamique, vol. 10. Persian Studies Series. no.9. Beirut : Dar el - Machreq, 1978.

[مکدرموت، مارتین، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمهٔ احمد آرام، سلسله دانش ایران، ۳۵، تهران، ۱۳۶۳.]

موسی‌بن میمون، *دلالة الحائرین*

Maimonides, Moses. *The Guide of the Perplexed.* Translated with an Introduction and Notes by S.Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. Chicago: The Universty of Chicango Press. 1963.

میبدی، حسین بن معین الدین کادیمر، شرح *هدایة الحکمه ابهری*، قسطنطنیه، ۱۲۸۳/۱۸۶۷.

میثم بحرانی، کمال‌الدین ، *قواعد المرام فی علم الکلام* ، به اهتمام احمد حسینی، من مخطوطات مطبعة آیةالله المرعشی العامه، ش ۳، قم، ۱۴۰۶ هـ.

مِیِر، *الرسالة العرشیة فی حقایق التوحید و اثبات النبوة از ابن‌سینا*

Meyer, E. "Philosophischer Gottesglaube: Ibn Sínás Thronschrift." *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 130 (1980): 226 - 77.

نلینو، «ابوجعفر محمد بن الحسن طوسی و کتاب استبصار»

Nallino, M. "Abú Ga'far Muhammad b. al - Hasan al - Túsí e un nuovo manoscritto del suo 'Kitáb al - istibsár." *Rivista degli studi orientali* 22 (1947) : 12 - 22.

نصیرالدین الطوسی، خواجه، محمد بن محمد، «تجرید الاعتقاد» به انضمام *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد* حسن بن یوسف بن مطهر حلی، قم، مکتبة المصطفوی، بی‌تا.

ـــ، *الفصول فی الاصول* ، به اهتمام شاکر عارف و حمید خالصی، العقائد الاسلامیه، ج ۱ ، بغداد، ۱۹۶۰.

ـــ، «قواعد العقائد»، به انضمام «کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد» در مجموعه *الرسائل*، ۲ ـ ۹۷ ، قم، مکتبة آیةالعظمی المرعشی النجفی ، ۱۴۰۴ هـ.

نعیمه، عبدالله، *فلاسفه الشیعه: حیاتهم ـ آرائهم*، بیروت، الحیات، ۱۹۶۲.

نیشابوری، ابورشید، *فی التوحید*، به اهتمام محمد عبدالهادی ابورضا، قاهره، دارالکتب، ۱۹۶۹.

ـــ، *کتاب المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین*، به اهتمام معن‌زیاده و رضوان السید، بیروت، معهد الانماء العربی، ۱۹۷۹.

وجده ، «صفت الهی اراده»

Vajda, G. "L'attribut divin d'iráda (volonté) d'après une source

inexploitée." *Studia Islamica* 31 (1970) : 257 - 68.

ـــ، «مسألهٔ لطف الهی»

" Le Probléme de l'assistance bienveillante de Dieu. Du'mieux' et de la nécessité de la loi révélée selon Yúsuf al - Basír." *Revue des études juives* 134 (1975) : 31 - 74.

وجده و سوان، فهرست نسخه‌های خطی عربی

Vajda, g. and Y.Sauvan. *Catalogue des Manuscrits Arabes.* Paris: Bibliotheque Nationale, 1978 - 85.

وصاف، عبدالله بن فضل الله، *کتاب مستطاب وصاف*، به اهتمام محمد مهدی اصفهانی، تهران، ۱۹۵۹/۱۳۳۸

ونسینک، *اعتقاد مسلمانان: تکوین و توسعه تاریخی آن*

Wensinck, A.J. *The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development.* London: Frank Cass & Co, 1965.

هارتمان، *رسالهٔ قشیری در علم تصوف*

Hartmann, R. *Al - Kushairís Darstellung des Súfítums.* Türkische Bibliothek, vol.18. Berlin: Mayer & Müller 1914.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان بن علی الغزنوی الجلابی، *کشف المحجوب لارباب القلوب*

Al - Hujwírí, Abú l - Hasan 'Alí b. 'Uthmán b. 'Alí al - Ghaznawí al - Jullábí. *Kashf al - mahjúb li - arbáb al - qulúb.* Translated by R. A. Nicholson. E.J.W. Gibb Memorial, Vol. 17. London: Luzac, 1911.

هورتن «مطالبی نو دربارهٔ نظریهٔ احوال ابوهاشم»

Horten, M. "Neues zur Modus - Theorie des abú Háschim." In *Beiträge zur Geschichte der Philosophise und Theologie des Mittelalters. Supplementband 1913.* (Studien zur Geschichte der Philosophie, Festgabe Clemens Baeumker), 45 - 53.

ـــ، «نظریهٔ احوال ابوهاشم»

"Die Modus - Theorie des abú Háschim." *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 63 (1909): 303 - 24.

یونینی، قطب‌الدین ابوالفتح موسی بن محمد بن احمد، *ذیل مرآت الزمان*، حیدرآباد، دائرة المعارف العثمانیه، ۸۰ـ ۱۳۷۴/ ۶۱ـ ۱۹۵۴.

کتابهای خطی

ابن‌ملاحمی، رکن‌الدین الخوارزمی، *کتاب الفائق فی اصول الدین*، صنعاء الجامع الکبیر، علم الکلام، ۵۳

انصاری، ابوالقاسم ، *شرح الارشاد*، کتابخانهٔ دانشگاه پرینستون ELS ۶۳۳.

ـــ، *الغُنیة فی اصول الدین*، استانبول: ۳احمد ۱۹۱۶.

تقی‌الدین نجرانی (یا بحرانی)، *الکامل فی الاقتصاد فیما بلغنا من کلام القدماء*، لیدن OR ۸۴۷.

حلی، علامه حسن بن یوسف بن مطّهر ، *اجوبة المسائل المنهائیة*، دیوان هند، ۱۷۹۷.

ـــ، *اجوبة المسائل المنهائیه*، کتابخانه دانشگاه پرینستون، مجموعه جدید ۹۶۰.

ـــ، *الاسرار الخفیّه فی علوم العقلیة*، بانکیپور ، ۲۳۸۴.

ایضاح الاشتباه فی اسماء الرواة ، کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلن، بخش‌شرقی، ۱۰۱۶۴.

ـــ، *تسلیک النفس الی حظیرة القدس* ، موزه بریتانیا OR ۱۰۹۷۱.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* ، کتابخانه دانشگاه پرینستون مجموعه جدید، ۷۷۰.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* ، کتابخانه دانشگاه پرینستون مجموعه جدید، ۸۸۰.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* ، کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلین، بخش شرقی، ۹۹۲۶.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* ، کتابخانه دولتی میراث فرهنگی پروس، برلین، بخش شرقی، ۹۹۲۷.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* ، کتابخانهٔ ملی (پاریس)، ۱۱۰۸/۲.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* ، لوس‌آنجلس ، M ۹۵۹.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال* ، مؤسسه اسماعیلی، ۱۰۳.

ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، مؤسسه اسماعیلی، ۱۰۴.
ـــ، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، مؤسسه اسماعیلی، ۴۰۹.
ـــ، *غایة الوصول و ایضاح السبل فی شرح مختصر منتهی السؤال و الامل*، موزه بریتانیا OR ۳۹۷۰.
ـــ، *کشف الخفا من کتاب الشفاء*، چستربیتی ۵۱۵۱.
ـــ، *معارج الفهم فی شرح النُّظم*، دیوان هند، لاث ۴۷۱/۶.
ـــ، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، دیوان هند، لاث ۴۷۱/۵.
ـــ، *منتهی الوصول الی علمی الکلام و الاصول*، موزه بریتانیا OR ۸۳۲۶.
ـــ، *نهایة المرام فی علم الکلام*، مرعشی ۲۵۴.
ـــ، *نهایة الوصول الی علم الاصول*، بانکیپور ۱۵۶۷.
الخلاصة فی اصول الدین (مجهول المؤلف)، موزهٔ بریتانیا OR (۲) ۱۰۹۶۸.
الخلاصة فی اصول الدین (مجهول المؤلف)، کتابخانه دانشگاه پرینستون مجموعه جدید ۱۸۸۶.
خلاصة النظر (مجهول المؤلف)، کتابخانه ملی (پاریس) ۱۲۵۲.
ـــ، رازی، فخرالدین، *الاشارة فی علم الکلام*، اسکندریه ۵۱۹/۲.
ـــ، *الملخَّص*، بادلیان، ۳۲۹.
ـــ، *المطالب العلیّه*، چستربیتی، ۳۱۱۴
شریف مرتضی، علم الهدی، *المسائل الرسیة الاولی*، کتابخانه دانشگاه پرینستون یهودا ۲۷۵۱.
عنسی، عبدالله بن زید، *کتاب المحجة البیضاء فی اصول الدین*، مونیخ گلازر ۱۴۸.
قاشانی [کاشانی]، ابوالقاسم عبداللهبن علی «*تاریخ اولجایتو*» ترجمه مریم پرویزی برگر، در «تاریخ دوران ایلخان اولجایتو (۷۰۳ـ ۷۱۶ هـ)»، رساله دکتری، گوتینگن ۱۹۶۸.
الکامل فی اختصار الشامل (مجهول المؤلف)، استانبول ۳ احمد ۱۳۲۲.
مارتین، ر.س. «رساله‌ای معتزلی در نبوت و معجزات که ممکن است *باب علی النبوة* باشد از *زیادات الشرح* ابورشید نیشابوری»، رسالهٔ دکتری، دانشگاه نیویورک، ۱۹۷۵.
محلی، قاسم بن احمد، *تعلیق علی شرح الامام المشهور به مانکدیم الذی شرح به الاصول الخمسه لقاضی القضات عبدالجبار بن احمد*، امبروزیانا F ۱۹۲.
بخشی از یک جزوهٔ خطی مجهول المؤلف در علم کلام اشعریان کتابخانهٔ ملی (پاریس) ۱۲۵۹.

واژه‌نامه فارسی ـ انگلیسی

□

آخرت، ۱۳۲	hereafter, the
آلام ← الم	

□

ابانه (آشکار ساختن)، ۱۶۶	elucidation
اثبات ذات او (اثبات لذاته)، ۱۷۵	assertion of His essence
اثر، ۱۴۵	effect
اجازه (اجازات)، ۲۴	permit(s)
اجتماع، ۲۴۱	contiguity
اجتناب کردن، ۱۵۵	abstain (from)
اجزاء (← جزء)	
اجماع، ۱۵۶، ۲۳۶	consensus
اجماع جازم، ۱۴۴	decisive decision
اجناس (← جنس)	
احباط ← تحابط	
احتراز، ۱۱۹	precaution
احسان، ۱۱۵،	doing good
احسان، ۱۵۱	beneficial act

احکام (← حکم)	
احوال (← حال)	
اختیار، ۱۳۷، ۱۴۲	free choice
اختیاری، ۱۵۱	arbitrary
اخلاق، ۱۵۹	character
اذن‌شرعی (مستند شرعی)، ۲۴۷	permission by revelation
اراده، ۱۳۹، ۱۸۱	will
ارادهٔ حادثه، ۲۰۱	temporal will
ارادهٔ قدیم، ۲۰۰	eternal will
ارادهٔ موجبه، ۱۴۰	a will which necessitates the act
ازلی، ۱۷۲	eternal
ازلیّه، ۱۹۷	eternalists
استنکاف، ۱۴۸	abstention
استدلال (← بالاستدلال)	
استحقاق (مستحق)، ۲۲۰	deserve(d)
استمرار بر ایمان (استمرار علی الایمان)، ۲۲۶	continuity of faith
استواء (تساوی)، ۱۴۳	equality
اسقام (← سقم)	
اشتراک لفظی، ۱۸۸	shared in terms
اشتراک معنوی (مشترک معنوی)، ۱۸۷	shared in meaning;
اشتیاق، ۱۵۱	shared by all existent entities
اشتیاق، ۱۸۸	desire
اشدیّت، ۱۸۵	greater intensity
اشراق، ۷۳	illumination
اصحاب کهف، ۱۶۶	the seven sleepers
اصل، ۱۲۸	root
اصلح، ۱۲۴،	best interest;
اصلح، ۱۲۴	optimum
اصلح، ۱۵۱	the most beneficial
اصوات (← صوت)	

اصول فقه، ۷۰	legal methodology
اضافه (اضافات)، ۱۷۴، ۱۸۴	relation(s); relationship
اضافه مخصوصه، ۱۸۳	specific relationship
اضعفیّت، ۱۸۵	greater weakness
اطاعت، ۱۵۴	obedience
اطاعت، ۱۵۲	submission
اطاعت، ۱۵۲	submissiveness
اعادهٔ(حیات)، ۲۰۶، ۲۱۱	restoration
اعادهٔ معدوم، ۲۱۲	restoration of the non-existent
اعتبارات ذهنیّه، ۱۷۵	mental conceptions
اعتذار، ۲۳۳	apology
اعتقاد، ۸۱، ۱۳۹	belief
اعتماد، ۲۰۹	pressure
اعجاز قرآن، ۱۶۲	the miraculous character of the Qur'an
اعدام، ۲۰۹،	annihilation
اعدام، ۲۱۲	nullification
أعراض (← عَرَض)	
إعراض، ۱۵۱	aversion
اعیان الافعال، ۱۹۰	specific acts (subject to man's capability)
افتراق، ۲۴۱	separation
اقتضاء (مقتضی)، ۱۴۲	entail(ed)
اقرب، ۲۳۳	more likely
اکرام، ۱۶۸	honour
اکراه، ۱۷۸	disapproval
اکوان (← کَوْن)	
إلجاء، ۱۳۴	constraint
إلجاء، ۱۴۲	impulsion
إلجاء، ۲۲۱	compulsion
الطاف (← لطف)	
إلَم (آلام)، ۱۳۲، ۲۰۹	pain(s)

الوان (← لون)	
الهیات، ۶۳	theology
امتحان (← محن)	
امتناع ذاتی، ۲۱۵	impossibility by virtue of themselves
امثال (← مِثل)	
امر (فرمان)، ۱۴۳، ۲۰۴	command
امر (امور)، ۱۷۵	qualification(s)
امراض (← مرض)	
امر به معروف، ۱۵۷	commanding what is proper
امر زاید، ۱۸۰	additional qualification
امر مخصِّص، ۱۴۰	something which specifies
امور خارجیه، ۱۷۵	things existing externally
امور دینیّه، ۱۶۵	religious matters
امور وجودیّه، ۱۷۴	existential matters
امور غیبی (غیوب)، ۱۵۸، ۱۶۵	hidden matters
انشقاق قمر، ۱۵۸	splitting of the moon
انتصاف (عدالت)، ۱۳۵	restore justice
انتصاف (دادخواهی)، ۲۰۷	establish justice
انصاف، ۱۱۵	fairness
انکار، ۱۵۲	negation
اوائل (قدما)، ۲۰۹	ancients
اولیٰ، ۱۴۲	more appropriate
اولیاء (← ولیّ)	
اولویت (اوّلیّت)، ۱۸۵	priority
اهل عدل، ۱۳۴	people of justice
اهل الصّلوة (مسلمان اهل نماز)، ۲۲۹	the Muslims
ایجاد، ۲۰۹، ۲۱۰	production
ایجاد اثر، ۲۰۹	production of an effect
ایمان، ۲۲۴	faith

□

بازداشتن، ۱۵۵	prevent
باصر (مبصر)، ۱۹۹	seeing
باقی، ۲۱۳	enduring
بالاستدلال، ۱۳۷	by deduction
بالاضطرار (نیز ← ضروری)، ۱۳۸	compulsorily
بالتشکیک، ۱۸۴، ۱۸۷	by analogy
بالتقدیر من الله، ۱۴۶	ordained by God
بالتواطؤ (به تواطؤ)، ۱۸۴، ۱۸۶	in a univocal manner
بالتواطؤ (به تواطؤ)، ۱۸۷	univocally
بالضروره (نیز ← ضروری) ضرورتاً، ۱۳۷	compulsorily
بالفاعل (به سبب فاعل)، ۱۸۶	by an agent
بالنظر الی ذاته، ۱۳۹	in regard to itself
بالنظر الی علّته، ۱۳۹	in regard to its cause
بدن، ۲۴۵	body
برهان، ۱۳۸	proof
برودت (سردی)، ۲۰۹	coldness
بصر، ۱۷۳	seeing
بصیر، ۱۹۸، ۱۹۹	seeing
بعثت، ۱۵۰	mission
بعثت، ۱۵۲	prophecy
بعض المتفلسفه، ۱۶۱	someone (or some people) indulging in philosophy
بقاء، ۲۱۵	endurance
بقضاء الله و قَدَره، ۱۵۲	with God's decision and decree

□

پیامبر (نبی)، ۱۵۲	prophet
پیامبر (نبی)، ۱۵۱	messenger

□

تأثیر، ۲۰۹	effectiveness
تأخر، ۱۸۵	posteriority
تالی، ۱۵۵	consequence
تالی، ۱۵۶	conclusion
تألیف (گردآوردن)، ۲۰۹، ۲۱۴	composition
تبیُّن، ۱۸۰، ۱۹۵	awareness
تبییض، ۶۱	fair copy
تجاسر، ۱۵۱	impertinence
تجدّد، ۱۷۶	initiation
تجدید شدن، ۱۹۵	renew
تجسّم، ۱۶۰	anthropomorphism
تحابُط (احباط)، ۱۵۳، ۲۲۳	cancellation
تحدّی، ۱۵۸	challenge
تحریر (توضیح)، ۱۲۰	explanation
تَحصّل، ۱۷۶	actuality
تحیُّز، ۱۷۷	spatiality
تخصیص، ۱۵۵، ۱۶۶	specification
تسلسل، ۱۴۵	an endless chain
تسوید، ۶۱	draft
تشبیه، ۱۶۰	anthropomorphism
تشکیک (← بالتشکیک)	
تصدیق، ۲۲۵، ۲۲۷	conviction
تعارض، ۱۴۵	opposition
تعب، ۲۰۸	hardship
تعجیل، ۱۳۳	advance
تعظیم، ۲۲۰	magnification
تعلُّق (تعلُّقات)، ۱۸۰	connection(s)
تعلق المخصوص، ۱۸۱	specific connection
تفرّق (متفرق)، ۲۱۴	dispersed

تفضّل (فضل)، ۲۲۰، ۲۲۲	generosity
تفضّل (فضل)، ۱۵۵	favour
تفضّل (فضل)، ۱۳۷	grace
تقدّم، ۱۸۵	precedence
تکلیف، ۱۵۰، ۲۱۹	moral obligation
تکلیف عقلی و سمعی، ۱۵۰	moral obligation by reason and by revelation
تکلیف مالایطاق، ۱۱۵	imposition of something as obligatory which cannot be fulfilled
تنبیه (دلالت)، ۱۳۸	indication
تواتر، ۱۵۷	widespread reports
تواطؤ (← بالتواطؤ)	
توبه، ۲۲۳	repentence
توحید، ۱۲۳	unity

□

ثابت، ۲۱۳	real
ثواب، ۱۱۷	reward

□

جائز الوجود (← وجود)	
جامعةٌ (جماعتی)، ۲۳۳	a group of people
جبر، ۲۳۴	compulsion
جبر، ۱۳۷	determinism
جدل (علم الخلاف)، ۳۳	disputation
جزء (اجزاء)، ۲۱۴، ۲۴۷	part(s)
اجزاء اصلی، ۲۱۴، ۲۱۷	basic parts
اجزاء زائد، ۲۱۷	additional parts
اجزاء فاضله، ۲۱۷	additional parts
جزئیات، ۱۹۲	particulars
جسم، ۲۱۴، ۲۴۶	body

جلب منافع، ۱۲۲	gaining benefits
جلد (مجلّد، مجلّدان، مجلّدات)، ۶۴	volume(s)
جماعت (← جامعةٌ)	
جمع (مجموع)، ۱۴۴	combination
جنس (اجناس)، ۲۱۴	type(s)
جنس (اجناس)، ۱۹۰	class(es)
جنس (اجناس)، ۲۴۷	kind(s)
جواهر (← جوهر)	
جود، ۱۲۶، ۱۲۸	generosity
جوهر (جواهر)، ۱۷۷، ۲۰۹	atom(s)
جوهر (جواهر)، ۶۴	substance(s)
جوهریّت، ۱۷۵	atomicity

□

حال (احوال)، حالت، ۱۴۳، ۱۷۶	state(s)
حدّ (حدود)، ۱۳۳	Qur'anic punishment(s)
حدوث، ۱۷۷	coming to be
حدود(← حدّ)	
حرارت (گرمی)، ۲۰۹	hotness
حرف (حروف)، ۲۴۷	letter(s)
حرکت، ۲۴۱	movement
حُسْن، ۱۱۵	goodness
حَشْر، ۲۰۸	congregation
حق، ۲۲۰	right
حقیقت، ۱۸۹	reality
حقیقت ذات، ۲۱۳	the reality of essence
حقیقة القادر، ۱۴۰	the reality of capable agent
حکم (احکام)، ۱۱۷	characteristic(s)
حکم (احکام)، ۱۷۹	judgement(s)
حکمِ (خدا)، ۲۰۴	deciding (His)

حکمت، ۱۲۳	wise
حکیم مطلق، ۱۲۳	omniscient
حیّ، ۱۷۳	living
حیات (زندگی)، ۲۰۹	life
حیّز، ۱۷۸	substrate

□

خالق، ۱۷۵، ۱۷۳	creator
خلاصه، ۶۴	summary
خلاف فی العبارة، ۱۲۸	verbal disagreement
خُلق، ۱۶۱	character
خَلق، ۲۲۲	creation
خیر، ۱۵۲-۱۲۲	good
خیر محض، ۱۲۳	pure goodness

□

داعی (دواعی) انگیزه، ۱۳۸	motive(s)
داعی الحکمة، ۱۲۰	motive of wisdom
داعیة الاحسان، ۱۴۴	for the sake of goodness
دام (ـ ان)، ۱۳۵	animal(s)
دد (ـ ان)، ۱۳۵	beast(s)
درک، ۱۹۸	perception
دعوت، ۱۵۱	summon
دفع ضرر، ۱۳۱	removing harm
دفع ضرر، ۲۰۸	repulsion of harm
دنس، ۱۵۳	defilement
دواعی (← داعی)	

□

ذات (ذوات)، ۱۷۲	essence(s)

ذات (ذوات)، ۱۷۶	entity(ies)
ذات متمیزه، ۱۷۵	distinctive essence
ذات مخصوص، ۱۸۱	distinctive essence
ذات مخصوص، ۲۱۶	specific essence
ذبح المنذور، ۱۳۴	a vowed sacrifice
ذمّ (سرزنش)، ۱۱۷	blame
ذوات (← ذات)	

□

راحت، ۲۰۸	comfort
رایحه (روایح) بو، ۲۰۹	smell(s)
رحیم، ۲۰۸	compassionate
رسالت، ۱۴۸	mission
رضاء، ۱۳۳	contentment
رطوبت (تری)، ۲۰۹	wetness
رنج، ۱۳۰	pain
روح، ۲۱۴	soul
روایح (← رایحه)	

□

زائدة عن الذّات فی التعقّل، ۱۷۵	additional to His essence in ratiocination
زوال عقول، ۱۶۵	lapse of minds

□

سامع، ۱۹۹	hearing
ساهی، ۱۴۱	inattentative agent
سبب (موجب)، ۲۲۶	reason
سبب (موجب)، ۱۵۱	cause
سبب (موجب)، ۱۲۰	means
سبب (موجب)، ۱۶۳	occasion

سرمدی، ۲۱۴	eternal
سعادت، ۱۵۲	happiness
سفه، ۲۰۷	foolishness
سفیه، ۱۳۵	insane
سقم (اسقام)، ۱۳۲	illness(es)
سکون، ۲۴۱	rest
سلب، ۱۷۴	negation
سمع، ۱۷۳	hearing
سمعی، ۱۵۰	by revelation
سمیع، ۱۹۸، ۱۹۹	hearing
سهواً، ۱۵۳	inadvertance

□

شارع، ۱۴۹	lawgiver
شرّ، ۱۵۲-۱۲۲	evil
شرط، ۱۴۰، ۱۷۴	condition
شرع (شرعیّات)، ۱۱۵	the law
شفاعت، ۲۳۰، ۲۴۱	intercession
شقاوت، ۱۵۲	misery
شوق، ۱۳۹، ۱۴۴، ۲۴۲	longing
شهادت (گواهی)، ۱۵۶، ۱۵۷	testimony
شهوة (میل)، ۲۳۸	longing
شهوة (میل)، ۱۳۳	desire
شیء، ۱۷۱، ۱۷۶	thing

□

صاحب الکبیره، ۲۳۴	the grave sinner
صارف (صوارف)، ۱۲۰	deterrent(s)
صحت (تأثیر)، ۱۴۰	efficacy
صحت (امکان)، ۱۷۹	feasibility

by way of elucidation and specification	طریق الابانة والتخصیص، ۱۶۶، ۱۶۷
method of the moderns	طریقه متأخران، ۱۹
taste(s)	طعم (طعوم) مزه (ها)، ۲۰۹
rebelliousness	طغیان، ۱۵۲
wish	طلب (مطالبه)، ۲۰۴
longing	طلب (مطالبه)، ۱۴۱
ritual purity	طهارت، ۶۹، ۷۰

□

wrongdoer	ظالم، ۱۳۵
unjust	ظلم، ۱۳۴
oppression	ظلم، ۱۱۵
wrongdoing	ظلم، ۱۳۶
injustice	ظلم، ۱۳۶
presumption	ظنّ (گمان)، ۱۳۱، ۱۳۹، ۱۵۱

□

just	عادل، ۱۲۳
a person who knows God	العارف بالله تعالی (معرفت به خدای تعالی)، ۲۲۵
knowing	عالم، ۱۷۳
act(s) of devotion	عبادت (عبادات)، ۶۷، ۶۸
obedience	عبادت (عبادات)، ۱۵۲
expression(s)	عبارت (عبارات)، ۱۹۶
futile	عبث، ۱۳۲، ۱۴۹
obedience	عبودیت، ۱۵۲
justice	عدل، ۱۲۷
just	عدل، ۲۲۰
Divine justice	عدل الهی، ۱۴۸
accident(s)	عَرَض (أعراض)، ۲۰۹
custom	عُرف، ۱۳۱

عزم، ۲۳۲	resolve
عصبة الحق (جامعهٔ حق)، ۱۲۳	community of the Truth
عصمت، ۱۵۲، ۱۵۴	impeccability
عظیم، ۲۲۹	the Mighty
عفو، ۲۳۰، ۲۴۱	forgiveness
عقاب، ۱۱۷	punishment
عقل، ۱۳۵	reason
عقلی، ۱۵۰	by reason
علامت (نشانه)، ۲۲۶	indication
علّت، ۱۱۵	cause
علل موجبه (موجبات)، ۱۴۲	determined causes
علم، ۱۷۲	knowledge
علم الخلاف (← جدل)	
عِلّی، ۱۴۲	causal
علیم، ۱۲۰	omniscient
عمداً، ۱۵۲	intentionally
عنایت، ۱۵۰	providence
عوض، ۱۳۰	compensation
عین ذاته، ۱۸۹	identical with His essence

□

غفلت، ۱۵۴	forgetfulness
غنی، ۱۲۰	self - sufficient
غیب (غیوب) (← امور غیبی)	
غیر حاصل فی جهة، ۱۷۷	in no space

□

فائده (فوائد)، ۱۴۸	benefit(s)
فاسق (فاسقان، فسّاق)، ۱۳۳	sinner(s)
فاعل، ۱۷۸	agent

فاعل قادر، ۱۳۹	capable agent
فرائض (← فریضه)	
فرع، ۱۳۸	branch
فریضه (فرائض)، ۲۲۴	religious duty(ies)
فساد، ۱۱۵	corruption
فسّاق (← فاسق)	
فسق، ۲۲۹	sinnfulness
فصاحت، ۱۶۲	eloquence
فضل (← تفضّل)	
فعل، ۱۲۱	act
فعل، ۱۷۸	action
فعل محکم، ۱۸۰	well-wrought act
فناء، ۲۰۶، ۲۱۱	passing away
فوائد (← فائده)	
فی‌الحال، ۱۳۶	at the time
فی الخارج، ۱۷۵	in the external world
فی الشاهد، ۱۱۹	in the visible world
فی المجاز، ۲۰۲	in a metaphoric sense

□

قائم بذاته (قائم به ذات او)، ۱۷۲	subsist in God's essence
قادر، ۱۳۹	capable
قادر، ۱۷۳	powerful
قادر مطلق (قدرت مطلقه)، ۱۳۱	omnipotent (omnipotence)
قاضی، ۴۲	judge
قاضی القضات، ۳۵	chief judge
قبح، ۱۱۵	evil
قبیح، ۱۳۴، ۱۴۹	evil
قدرت، ۱۵۴، ۱۷۳	power
قدرت، ۱۳۹	capability

قدرت خداوند، ۱۸۹	God's power
قِدَم، ۲۱۲	eternity
قدیم، ۱۷۵	being eternal
قدیم، ۱۷۷	eternal
قصد، ۱۳۸	intention
قضیه، ۱۴۶	premise
قوه (← قدرت)	
قوهٔ علمیه، ۱۵۹	theoretical faculty
قوه عملیه، ۱۵۹	practical faculty
قیاس علی الشاهد، ۱۲۱	by analogy from man to God
قیام الاراده بذاتها، ۲۰۱، ۲۰۲	subsistence of a will by itself

□

کائن فی الاعیان، ۱۸۶	inhere in the individual entities
کاره، ۱۷۸	disapproving
کافر (کفّار)، ۱۳۳	infidel(s)
کان، ۱۷۶	to be
کبری، ۱۷۵	major (premise)
کبیره (← گناه کبیره)	
کرامت (کرامات)، ۱۷۰	miracle(s)
کراهت، ۱۸۱	disapproval
کَرَم، ۱۳۶	generosity
کسبی، ۱۳۷	acquired
کفار، کافران (← کافر)	
کلام	theology
کلیّات، ۱۹۲	universals
کمّ (کمّی)، ۶۴	quantity
کمال (← صفت کمال)	
کن (باش)، ۲۰۲	be
کَوْن (اکوان)، ۱۹۷	existence

کونه مدرکاً، ۱۷۸	being perceiving
کیف (کیفی)، ۶۴	quality
کیفیت نفسانی، ۱۵۴	personal quality

□

گناه صغیره، ۱۵۲	light sin
گناه صغیره، ۲۲۳	minor sin
گناه کبیره، ۱۵۲	grave sin
گناه کبیره، ۲۲۳	major sin

□

لازم (محکم)، ۲۳۷	cogent
لاللذات ولاللمعانی، ۱۷۸	neither by virtue of the essence nor by an entitative determinant
لافی محل، ۲۰۱	not inhere in a substrate
لافی محل، ۲۰۳	subsist in no substrate
لافی مکان، ۲۰۲	in no place
لامتعلّق لها، ۱۸۷	not connected to anything
لذاته، ۱۷۳	by (virtue of) His essence
لذّت (لذّات، شادیها)، ۱۱۷	pleasure
لذّت (لذّات، شادیها)، ۲۰۹	joy(s)
لطف (الطاف)، ۱۲۵	favour(s)
لطیف، ۲۰	subtle
لنفسه، ۱۷۳	by His essence
لون (الوان، رنگها)، ۲۰۹	colour(s)
لیست الوجودیه، ۱۷۴	not existential

□

ماهیت، ۱۸۴	essence
مبتداء، ۲۱۳	the initial act

مبتداء، ۱۵۱	origin
مبصر، ۱۹۹	seeing
متألم، ۲۴۷	experiencing pain
متکلم، ۱۶۶	theologian
متلذّذ، ۲۴۷	experiencing pleasuse
متحیّز، ۲۴۶	occupying space
متمکن من فعله، ۲۲۱	the capability for his act
متواطئ (← بالتواطؤ)	
مِثل (امثال)، ۱۲۵	similar act(s)
مثل مقدور العبد (← مقدور)	
مجازی، ۲۱۵	metaphoric
مجبور علی الاختیار، ۱۴۷	compelled to choose
مجرد الوجود (← وجود مجرد)	
مجلد، مجلدات، مجلدان (← جلد)	
مجموع (← جمع)	
مجموع القدرة علی الداعی، ۱۴۳	the coming together of power and motive
محسن، ۲۰۸	beneficent
محقق (محققان)، ۲۱۲	investigator
محل (مکان)، ۱۵۵	locus
محل (مکان)، ۱۷۸	substrate
محن، محنه (آزمایش، امتحان)، ۱۳۲، ۱۳۳	trial
مختار فی حکم المضطرّ، ۱۴۷	compelled in all his actions
مختصر، ۷۲	a short work
مخصّص، ۱۴۰	specificator
مخلوق، ۱۳۵	creature
مخلّی بینه وبینه، ۲۲۱	free to choose the act
مدح (تحسین)، ۱۱۷	merit
مدرسه سیّار، ۴۰	mobile school
مُدرِک، ۱۷۹	perceptible
مُدرَک، ۱۹۸	being perceiving

مَدرَک، ۱۹۸	perceivable
مرَجَّح، ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۵	preponderator
المرجَّح المجیب للفعل، ۱۳۹	the preponderator which necessitates the act
مرض (امراض)، ۱۳۲	illness(es)
مرید، ۱۷۸	willing
مسبب، ۱۷۸	producer
مستحق (سزاوار)، ۱۳۱	deserved
مستند (وابسته)، ۱۲۰	dependent
مسرّت، ۱۴۱	pleasure
مصایب (← مصیبت)	
مصلحت، ۱۳۲	benefit
مصلحت، ۱۶۱	interest
مصیبت (مصایب)، ۱۳۲	calamity(ies)
مضاف، ۶۴	relation
مضرّت، ۱۲۴	harm
مضطرّ (ناچار)، ۱۵۲	compelled
مضطرّ فی صورت المختار، ۱۴۵ (← مختار فی حکم المضطرّ)	
مطالبه، ۲۰۴	wish
مطلق، ۱۸۷	absolute
مظلوم، ۱۳۵	victim
معاد، ۲۱۴	restoration
معاقبتاً، ۱۳۳	deserved punishment
معامله (معاملات)، ۶۸	mutual relation(s)
معانی خارجی (← معنی خارجی)	
معجزه، ۱۵۷	miracle
معدوم، ۱۷۶	non-existent
معصوم، ۲۲۵	knowledge
معرفت، ۱۵۳	infallible
معصوم، ۱۵۲	impeccable

معصیت، ۱۵۲	sin
معنی خارجی (معانی خارجی)، ۱۷۲	entitative determinant(s)
مفسده، ۱۲۴	corruption
مقارن (همراه)، ۲۲۰	accompanying
مقتضی (← اقتضاء)	
مقدم (مقدمه در استدلال)، ۱۵۵، ۱۵۶	premise
مقدور، ۱۹۰	possible act
مثل مقدور العبد، ۱۹۰	the like of what is subject to man's power
نفس مقدور العبد، ۱۹۰	the very acts of men
مکمّل، ۱۶۰	able to perfect
مکلّف، ۱۳۲	morally obliged
مُکنت، ۱۵۴	capacity
ملتذّ، ۲۴۷	enjoying
مُلک، ۱۲۳	poperty
ممتنع، ۱۲۷	impossible
ممتنع الوقوع، ۱۴۳	impossible to occur
ممکن، ۱۲۰، ۱۴۵	contingent
ممکن الوجود (← وجود)	
ممکن لذاته، ۲۱۱	contingent by virtue of itself
منزلة بین المنزلتین، ۲۲۴	position between faith and infidelity
منطق، ۶۳	logic
منقطع، ۱۳۴	limited in duration
موت، ۲۱۴	passing away
موافات، ۲۲۵	to die as a believer
موافات، ۲۳۲	the state of being a believer at the point of death
مؤثر، ۱۴۴	effector
موجب، موجبات، موجبه (← علل موجبه)	
موجود، ۱۷۶، ۱۷۷	existent
موجود فی موضوع، ۲۴۷	exists in a subject
موجود لا فی موضوع، ۲۴۶	does not exist in a subject

موجودة من النفس، ۱۷۹	perceptible or found by intuition
مؤمن، ۲۲۵	believer
میل، ۱۴۴، ۲۴۲	longing
میل، ۱۳۹	inclination
میل، ۱۵۱	desire

□

نافله (نوافل)، ۲۲۴	supererogatory work(s)
نافله (نوافل)، ۲۳۵	supererogatory act(s)
نبوت، ۱۵۷	prophethood
نبوت، ۱۴۸	prophecy
نبی، ۱۵۱	prophet
ندامت (ندم)، ۲۳۲	regret
نبوع الماء (جاری کردن آب)، ۱۵۸	welling of water
نسبت (نسب)، ۱۸۳	relation
نسبة مخصوصة، ۱۸۳	specific relation
نشر، ۲۰۸	restoration
نعت، ۱۸۹	quality
نعمت (نعم)، ۱۳۳	fovour(s)
نعمت (نعم)، ۱۵۷	bounty(ies)
نفس، ۲۴۵	soul
نفس حقیقته (نفس حقیقت او)، ۱۸۵، ۱۸۹	His reality itself
نفس مقدور العبد (← مقدور)	
نفس ناطقه، ۲۱۴	rational soul
نفع، ۱۳۱	benefit
نقابة الطالبیین، ۲۷	syndic of the Talibids
نقصان (← صفت نقصان)	
نقض غرض، ۱۵۵	contravene
نقلی، ۱۵۶	tradition, from
نکاح، ۶۹	marriage

نوافل (← نافله)	
نهی از منکر، ۱۵۷	prohibiting what is reprehensible

□

واجب، ۱۲۰، ۱۵۰	necessary
واجب الوجود (← وجود)	
واجب الوقوع، ۱۴۳	necessarily occurs
وارد من الخارج، ۱۴۶	come from outside
وجوب، ۱۵۰	necessity
وجوب ذاتی، ۱۵۰	essential necessity
وجود، ۱۹۷	being found
وجود، ۱۵۰، ۱۸۰	existence
وجود مجرّد، ۱۸۴، ۱۸۹	pure existence
وجود محض، ۱۸۴	pure existence
جائزالوجود، ۲۱۷	feasible to exist
مجرد الوجود (← وجود مجرد)	
ممکن الوجود، ۲۱۵	contingent
واجب الوجود، ۱۸۳	Existent
واجب الوجود، ۱۴۵	Necessary Existent
واجب الوجود، ۱۸۳	exists by virtue of Himself
واجب الوجودی، ۱۴۵	Necessary Existence
وجه، ۱۴۳	manner
وجه، ۱۷۰	face
وعد، ۲۱۹	promise
وعید، ۱۱۹	punishment
وعید، ۲۱۹	threat
ولیّ (اولیاء)، ۱۶۰	saint(s)
ولایت، ۱۶۹	sainthood

□

هدی التمتع، ۱۳۴	the offering during the minor pilgrimage
هلاک، ۱۵۲	ruin
هویت، ۲۱۲	identity

□

یبوست (خشکی)، ۲۰۹	dryness

واژه‌نامه انگلیسی ـ فارسی

□

able to perfect	مکمّل، ۱۶۰
absolute	مطلق، ۱۸۷
abstain (from)	اجتناب کردن، ۱۵۵
abstention	استنکاف، ۱۴۸
accident(s)	عَرَض (اَعراض)، ۲۰۹
accompanying	مقارن (همراه)، ۲۲۰
acquired	کسبی، ۱۳۷
act	فعل، ۱۲۱
act(s) of devotion	عبادت (عبادات)، ۶۷، ۶۸
action	فعل ، ۱۷۸
actuality	تَحصّل، ۱۷۶
additional parts	اجزاء زائد، ۲۱۷
additional parts	اجزاء فاضله، ۲۱۷
additional qualification	امر زاید، ۱۸۰
additional to His essence in ratiocination	زائدة عن الذّات فی التعقّل، ۱۷۵
advance	تعجیل، ۱۳۳
agent	فاعل، ۱۷۸
ancients	اوائل (قدما)، ۲۰۹

animal(s)	دام (ـ ان)، ۱۳۵
anthropomorphism	تجسّم، ۱۶۲
anthropomorphism	تشبیه، ۱۶۰
apology	اعتذار، ۲۳۳
arbitrary	اختیاری، ۱۵۱
assertion of His essence	اثبات ذات او (اثبات لذاته)، ۱۷۵
at the time	فی‌الحال، ۱۳۶
atom(s)	جوهر (جواهر)، ۱۷۷، ۲۰۹
atomicity	جوهریّت، ۱۷۵
attribute entailed by the attribute of essence, the	صفت مقتضاة عن صفة الذّات، ۱۷۵، ۱۷۷
attribute of essence	صفت ذات (صفت ذاتیه، صفت الذات، صفت نفس)، ۱۷۷
attribute of deficiency	صفت نقصان، ۱۱۷
attribute of perfection	صفت کمال، ۱۱۷
aversion	اِعراض، ۱۵۱
awareness	تبیُّن، ۱۸۰، ۱۹۵

□

basic parts	اجزاء اصلی، ۲۱۴، ۲۱۷
be	کن (باش)، ۲۰۲
be, to	کان، ۱۷۶
beast(s)	دد (ـ ان)، ۱۳۵
being eternal	قدیم، ۱۷۵
being found	وجود، ۱۹۷
being perceiving	کونه مدرکاً، ۱۷۸
being perceiving	مُدرِک، ۱۹۸
belief	اعتقاد، ۸۱، ۱۳۹
believer	مؤمن، ۲۲۵
beneficent	محسن، ۲۰۸
beneficial act	احسان، ۱۵۱
benefit	مصلحت، ۱۳۲

benefit	نفع، ۱۳۱
benefit(s)	فائده (فوائد)، ۱۴۸
best interest	اصلح، ۱۲۴
blame	ذمّ (سرزنش)، ۱۱۷
body	بدن، ۲۴۵
body	جسم، ۲۱۴، ۲۴۶
bounty	نعمت (نعم)، ۱۵۷
branch	فرع، ۱۳۸
by His essence	لنفسه، ۱۷۳
by (virtue of) His essence	لذاته، ۱۷۳
by an agent	بالفاعل (به سبب فاعل)، ۱۸۶،
by analogy	بالتشکیک، ۱۸۴، ۱۸۷
by analogy from man to God	قیاس علی الشاهد، ۱۲۱
by deduction	بالاستدلال، ۱۳۷
by reason	عقلی، ۱۵۰
by revelation	سمعی، ۱۵۰
by way of elucidation and specification	طریق الابانة والتخصیص، ۱۶۶، ۱۶۷

□

calamity(ies)	مصیبت (مصایب)، ۱۳۲
cancellation	تحابُط (احباط)، ۱۵۳، ۲۲۳
capability	قدرت، ۱۳۹
capable	فاعل قادر، ۱۳۹
capable	قادر، ۱۳۹
capacity	مکنت، ۱۵۴
capacity of his act, the	متمکّن من فعله، ۲۲۱
causal	عِلّی، ۱۴۲
cause	سبب (موجب)، ۱۵۱
cause	علّت، ۱۱۵
challenge	تحدّی، ۱۵۸
character	اخلاق، ۱۵۹

character	خُلق، ۱۶۱
characteristic(s)	حکم (احکام)، ۱۷۹
chief judge	قاضی القضات، ۳۵
class(es)	جنس (اجناس)، ۱۹۰
cogent	لازم (محکم)، ۲۳۷
coldness	برودت (سردی)، ۲۰۹
colour(s)	لون (الوان، رنگها)، ۲۰۹
combination	جمع (مجموع)، ۱۴۴
come from outside	وارد من الخارج، ۱۴۶
comfort	راحت، ۲۰۸
coming to be	حدوث، ۱۷۷
coming together of power and motive, the	مجموع القدرة علی الداعی، ۱۴۳
command	امر (فرمان) ۱۴۳، ۲۰۴
commanding what is proper	امر به معروف، ۱۵۷
community of the Truth	عصبة الحق (جامعهٔ حق)، ۱۲۳
compassionate	رحیم، ۲۰۸
compelled	مضطرّ (ناچار)، ۱۵۲
compelled in all his actions	مختار فی حکم المضطرّ، ۱۴۷
compelled to choose	مجبور علی الاختیار، ۱۴۷
compensation	عوض، ۱۳۰
composition	تألیف (گردآوردن)، ۲۰۹، ۲۱۴
compulsion	اِلجاء، ۲۲۱
compulsion	جبر، ۲۳۴
compulsorily	بالاضطرار (نیز ← ضروری)، ۱۳۸
compulsorily	بالضروره (نیز ← ضروری) ضرورتاً، ۱۳۷
compulsory	ضروری، ۱۳۷
conclusion	تالی، ۱۵۶
condition	شرط، ۱۴۰، ۱۷۴
congregation	حشر، ۱۱۵
connection(s)	تعلُّق (تعلُّقات)، ۱۸۰
consensus	اجماع، ۱۵۶، ۲۳۶

consequence	تالی، ۱۵۵
constraint	اِلجاء، ۱۳۲
contentment	رضاء، ۱۳۳
contiguity	اجتماع، ۲۴۱
contingent	ممکن، ۱۲۰، ۱۴۵
contingent	ممکن الوجود، ۲۱۵
contingent by virtue of itself	ممکن لذاته، ۲۱۱
continuity of faith	استمرار بر ایمان (استمرار علی الایمان)، ۲۲۶
contravene	نقض غرض، ۱۵۵
conviction	تصدیق، ۲۲۵، ۲۲۷
corruption	فساد، ۱۱۵
corruption	مفسده، ۱۲۴
creation	خلق، ۲۲۲
creator	خالق، ۱۷۵، ۱۷۳
creature	مخلوق، ۱۳۵
custom	عُرف، ۱۳۱

□

deciding (His)	حکمِ (خدا)، ۲۰۴
decisive decision	اجماع جازم، ۱۴۴
defilement	دنس، ۱۵۳
dependent	مستند (وابسته)، ۱۲۰
deserve(d)	استحقاق (مستحق)، ۲۲۰
deserved	مستحق (سزاوار)، ۱۳۱
deserved punishment	معاقبتاً، ۱۳۳
desire	اشتیاق، ۱۵۱
desire	میل، ۱۵۱
desire	شهوة (میل)، ۱۳۳
determined causes	علل موجبه (موجبات)، ۱۴۲
determinism	جبر، ۱۳۷
deterrent(s)	صارف (صوارف)، ۱۲۰

die as a believer, to	موافات، ۲۲۵
disapproval	اکراه، ۱۷۸
disapproval	کراهت، ۱۸۱
disapproving	کاره، ۱۷۸
dispersed	تفرّق (متفرق)، ۲۱۴
disputation	جدل (علم الخلاف)، ۳۳
distinctive essence	ذات متمیزه، ۱۷۵
distinctive essence	ذات مخصوص، ۱۸۱
Divine justice	عدل الهی، ۱۴۸
does not exist in a subject	موجود لا فی موضوع، ۲۴۶
doing good	احسان، ۱۱۵،
draft	تسوید، ۶۱
dryness	یبوست (خشکی)، ۲۰۹

□

effect	اثر، ۱۴۵
effectiveness	تأثیر، ۲۰۹
effector	مؤثر، ۱۴۴
efficacy	صحت (تأثیر)، ۱۴۰
eloquence	فصاحت، ۱۶۲
elucidation	إبانه (آشکار ساختن)، ۱۶۶
emanation	صدور، ۲۴۴
endless chain ,an	تسلسل، ۱۴۵
endurance	بقاء، ۲۱۵
enduring	باقی، ۲۱۳
enjoying	ملتذّ، ۲۴۷
entail(ed)	اقتضاء (مقتضی)، ۱۴۲
entitative attribute	صفت خارجی (قائم به ذات)، ۱۱۷
entitative determinant(s)	معنی خارجی (معانی خارجی)، ۱۷۲
entity(ies)	ذات (ذوات)، ۱۷۶
equality	استواء (تساوی)، ۱۴۳

fairness	انصاف، ۱۱۵
faith	ایمان، ۲۲۴
favour	تفضّل (فضل)، ۱۵۵
favour(s)	لطف (الطاف)، ۱۲۵
feasibility	صحت (امکان)، ۱۷۹
feasibility of the occurrence of a well - wrought act, the	صحت وقوع فعل محکم، ۱۸۰
feasibility of a simple act, the	صحت فعل، ۱۸۰
feasible to exist	جائزالوجود، ۲۱۷
foolishness	سفه، ۲۰۷
for the sake of goodness	داعیة الاحسان، ۱۴۴
forgetfulness	غفلت، ۱۵۴
forgiveness	عفو، ۲۳۰، ۲۴۱
fovour(s)	نعمت (نعم)، ۱۳۳
free choice	اختیار، ۱۳۷، ۱۴۲
free to choose the act	مخلّی بینه وبینه، ۲۲۱
futile	عبث، ۱۳۲، ۱۴۹

□

gaining benefits	جلب منافع، ۱۲۲
generosity	تفضّل (فضل)، ۲۲۰، ۲۲۲
generosity	جود، ۱۲۶، ۱۲۸
generosity	کرم، ۱۳۶
God's power	قدرت خداوند، ۱۸۹
good	خیر، ۱۵۲-۱۲۲
goodness	حسن، ۱۱۵
grace	تفضّل (فضل)، ۱۳۷
grave sin	گناه کبیره، ۱۵۲
grave sinner, the	صاحب الکبیره، ۲۳۴
greater in tensity	اشدیّت، ۱۸۵
greater weakness	اضعفیّت، ۱۸۵

in a metaphoric sense	فی المجاز، ۲۰۲
in a univocal manner	بالتواطؤ (به تواطؤ)، ۱۸۴، ۱۸۶
initial act, the	مبتداء، ۲۱۳
in no place	لافی مکان، ۲۰۲
in no space	غیر حاصل فی جهة، ۱۷۷
in regard to its cause	بالنظر الی علّته، ۱۳۹
in regard to itself	بالنظر الی ذاته، ۱۳۹
in the external world	فی الخارج، ۱۷۵
in the visible world	فی الشاهد، ۱۱۹
inadvertance	سهواً، ۱۵۳
inattentative agent	ساهی، ۱۴۱
inclination	میل، ۱۳۹
indication	تنبیه (دلالت)، ۱۳۸
indication	علامت (نشانه)، ۲۲۶
infallible	معصوم، ۱۵۳
infidel(s)	کافر (کفّار)، ۱۳۳
inhere in the individual entities	کائن فی الاعیان، ۱۸۶
initiation	تجدّد، ۱۷۶
injustice	ظلم، ۱۳۶
insane	سفیه، ۱۳۵
intention	قصد، ۱۳۸
intentionally	عمداً، ۱۵۲
intercession	شفاعت، ۲۳۰، ۲۴۱
interest	مصلحت، ۱۶۱
investigator	محقق (محققان)، ۲۱۲
its opposite becomes impossible	ممتنع الوقوع، ۱۴۳

□

joy(s)	لذّت (لذّات، شادیها)، ۲۰۹
judge	قاضی، ۴۲
judgement	حکم (احکام)، ۱۱۷

major sin	گناه کبیره، ۲۲۳
manner	وجه، ۱۴۳
marriage	نکاح، ۶۹
means	سبب (موجب)، ۱۲۰
mental conceptions	اعتبارات ذهنیّه، ۱۷۵
merit	مدح (تحسین)، ۱۱۷
messenger	پیامبر (نبی)، ۱۵۱
metaphoric	مجازی، ۲۱۵
method of the moderns	طریقه متأخران، ۱۹
Mighty, the	عظیم، ۲۲۹
minor (premise)	صغری، ۱۵۷
minor sin	گناه صغیره، ۲۲۳
miracle	معجزه، ۱۵۷
miracle(s)	کرامت (کرامات)، ۱۷۰
miraculous character of the Qura'n, the	اعجاز قرآن، ۱۶۲
misery	شقاوت، ۱۵۲
mission	رسالت، ۱۴۸
mission, prophecy	بعثت، ۱۵۰
mobile school	مدرسه سیّار، ۴۰
moral obligation	تکلیف، ۱۵۰، ۲۱۹
moral obligation by reason and by revelation	تکلیف عقلی و سمعی، ۱۵۰
morally obliged	مکلّف، ۱۳۲
more appropriate	اولیٰ، ۱۴۲
more likely	اقرب، ۲۳۳
most beneficial, the	اصلح، ۱۵۱
motive of wisdom	داعی الحکمة، ۱۲۰
motive(s)	داعی (دواعی)، انگیزه، ۱۳۸
movement	حرکت، ۲۴۱
Muslims, the	اهل الصّلوة (مسلمان اهل نماز)، ۲۲۹
mutual relation(s)	معامله (معاملات)، ۶۸

□

necenssarily occurs	واجب الوقوع، ۱۴۳
necessary	واجب، ۱۲۰، ۱۵۰
Necessary Existence	واجب الوجودی، ۱۴۵
necessity	وجوب، ۱۵۰
negation	انکار، ۱۵۲
negation	سلب، ۱۷۴
neither by virtue of the essence nor by an entitative determinant	لاللذات ولاللمعانی، ۱۷۸
non-existent	معدوم، ۱۷۶
not connected to anything	لامتعلّق لها، ۱۸۷
not existential	لیست الوجودیه، ۱۷۴
not inhere in a substrate	لافی محل، ۲۰۱
nullification	اعدام، ۲۰۹،
nullification	اعدام، ۲۱۲

□

obedience	عبادت (عبادات)، ۱۵۲
obedience	اطاعت، ۱۵۴
obedience	عبودیت، ۱۵۲
occasion	سبب (موجب)، ۱۶۳
occupying space	متحیّز، ۲۴۶
offering during the minor pilgrimage, the	هدی التمتع، ۱۳۴
omnipotent (omnipotence)	قادر مطلق (قدرت مطلقه)، ۱۳۱
omniscient	حکیم مطلق، ۱۲۳
omniscient	علیم، ۱۲۰
opposition	تعارض، ۱۴۵
oppression	ظلم، ۱۱۵
optimum	اصلح، ۱۲۴
ordained by God	بالتقدیر من الله، ۱۴۶
origin	مبتداء، ۱۵۱

□

pain	رنج، ۱۳۰
pain(s)	اِلَم (آلام)، ۱۳۲، ۲۰۹
part(s)	جزء (اجزاء)، ۲۱۴، ۲۴۷
particulars	جزئیات، ۱۹۲
passing away	فناء، ۲۰۶، ۲۱۱
passing away	موت، ۲۱۴
people of justice	اهل عدل، ۱۳۴
perceivable	مُدرَک، ۱۹۸
perceptible	مُدرِک، ۱۷۹
perceptible or found by intuition	موجودة من النفس، ۱۷۹
perception	درک، ۱۹۸
permission by revelation	اذن‌شرعی (مستند شرعی)، ۲۴۷
permit(s)	اجازه (اجازات)، ۲۴
person who knows God ,a	العارف بالله تعالی (معرفت به خدای تعالی)، ۲۲۵
personal quality	کیفیت نفسانی، ۱۵۴
physics	طبیعیات، ۶۳
pleasure	لذّت (لذّات، شادیها)، ۱۱۷
pleasure	مسرّت، ۱۴۱
position between faith and infidelity	منزلة بین المنزلتین، ۲۲۴
possible act	مقدور، ۱۹۰
posteriority	تأخر، ۱۸۵
power	قدرت، ۱۵۴، ۱۷۳
Powerful	قادر، ۱۷۳
practical faculty	قوه عملیه، ۱۵۹
prayer	صلاة، ۶۹
precaution	احتراز، ۱۱۹
precedence	تقدّم، ۱۸۵
premise	قضیه، ۱۴۶
premise	مقدم (مقدمه در استدلال)، ۱۵۵، ۱۵۶

Qur'anic punishment(s)	حدّ (حدود)، ۱۳۳

□

rational soul	نفس ناطقه، ۲۱۴
real	ثابت، ۲۱۳
reality	حقیقت، ۱۸۹
reality of capable agent, the	حقیقة القادر، ۱۴۰
reality of essence, the	حقیقت ذات، ۲۱۳
reason	سبب (موجب)، ۲۲۶
reason	عقل، ۱۳۵
rebelliousness	طغیان، ۱۵۲
regret	ندامت (ندم)، ۲۳۲
relation	مضاف، ۶۴
relation	نسبت (نسب)، ۱۸۳
relation(s); relationship	اضافه (اضافات)، ۱۷۴، ۱۸۴
religious duty(ies)	فریضه (فرائض)، ۲۲۴
religious matters	امور دینیّه، ۱۶۵
removing harm	دفع ضرر، ۱۳۱
renew	تجدید شدن، ۱۹۵
repentence	توبه، ۲۲۳
repulsion of harm	دفع ضرر، ۲۰۸
resolve	عزم، ۲۳۲
rest	سکون، ۲۴۱
restoration	اعادهٔ(حیات)، ۲۰۶، ۲۱۱
restoration	معاد، ۲۱۴
restoration	نشر، ۲۰۸
restoration of the non-existent	اعادهٔ معدوم، ۲۱۲
restore justice	انتصاف (عدالت)، ۱۳۵
reward	ثواب، ۱۱۷
right	حق، ۲۲۰
righteousness	صلاح، ۱۶۸

ritual purity	طهارت، ۶۹، ۷۰
root	اصل، ۱۲۸
ruin	هلاک، ۱۵۲

□

saint(s)	ولیّ (اولیاء)، ۱۶۰
sainthood	ولایت، ۱۶۹
seeing	باصر (مبصر)، ۱۹۹
seeing	بصر، ۱۷۳
seeing	بصیر، ۱۹۸، ۱۹۹
seeing	مبصر، ۱۹۹
self - sufficient	غنی، ۱۲۰
separation	افتراق، ۲۴۱
seven sleepers, the	اصحاب کهف، ۱۶۶
shared by all existent entities desive	اشتیاق، ۱۸۸
shared in meaning	اشتراک معنوی (مشترک معنوی)، ۱۸۷
shared in terms	اشتراک لفظی، ۱۸۸
short work ,a	مختصر، ۷۲
similar act(s)	مثل (امثال)، ۱۲۵
sin	معصیت، ۱۵۲
sinner(s)	فاسق (فاسقان، فسّاق)، ۱۳۳
sinnfulness	فسق، ۲۲۹
smell	رایحه (روایح)، بو، ۲۰۹
someone (or some people) indulging in philosophy	بعض المتفلسفه، ۱۶۱
something which specifies	امر مخصّص، ۱۴۰
soul	روح، ۲۱۴
soul	نفس، ۲۴۵
spatiality	تحیُّز، ۱۷۷
specific acts (subject to man's capability)	اعیان الافعال، ۱۹۰
specific connection	تعلق المخصوص، ۱۸۱
specific essence	ذات مخصوص، ۲۱۶

specific relation	نسبة مخصوصة، ۱۸۳
specific relationship	اضافه مخصوصه، ۱۸۳
specification	تخصیص، ۱۵۵، ۱۶۶
specificator	مخصّص، ۱۴۰
splitting of the moon	انشقاق قمر، ۱۵۸
state of being a believer at the point of death, the	موافات، ۲۳۲
state(s)	حال (احوال)، حالت، ۱۴۳، ۱۷۶
subisistence of a will by itself	قیام الاراده بذاتها، ۲۰۱، ۲۰۲
submission	اطاعت، ۱۵۲
submissiveness	اطاعت، ۱۵۲
subsist in God's essence	قائم بذاته (قائم به ذات او)، ۱۷۲
subsist in no substrate	لافی محل، ۲۰۳
substance	جوهر (جواهر)، ۶۴
substrate	حیّز، ۱۷۸
substrate	محل (مکان)، ۱۷۸
subtle	لطیف، ۲۰
summary	خلاصه، ۶۴
summon	دعوت، ۱۵۱
supererogatory act(s)	نافله (نوافل)، ۲۳۵
supererogatory work(s)	نافله (نوافل)، ۲۲۴
syndic of the Talibids	نقابة الطالبیین، ۲۷

□

taste(s)	طعم (طعوم) مزه (ها)، ۲۰۹
temporal will	ارادهٔ حادثه، ۲۰۱
testimony, the	شهادت (گواهی)، ۱۵۶، ۱۵۷
the preponderator which necessitates the act,	المرجّح المجیب للفعل، ۱۳۹
theologian	متکلم، ۱۶۶
theology	الهیات، ۶۳
theology	کلام
theoretical faculty	قوهٔ علمیه، ۱۵۹

wish	طلب (مطالبه)، ۲۰۴
wish	مطالبه، ۲۰۴
with God's decision and decree	بقضاء الله و قَدَره، ۱۵۲
will which necessitates the act, a	ارادهٔ موجبه، ۱۴۰
wronged	مظلوم
wrongdoer	ظالم، ۱۳۵
wrongdoing	ظلم، ۱۳۶

نام اشخاص

نام جایها و کتابخانه‌ها

گروهها و فرقه‌ها

کتابخانه