

کتابخانه محقق

تذکره

در سیاحت

علی بن محمد و کلامی و عرفی

تذکره

This is a reproduction of a book from the McGill University Library collection.

Title: Bīst guftār dar mabāḥiṣ-i 'ilmī va falsafī va kalāmī va firaq-i Islāmī  
Author: Muḥaqqiq, Mahdī  
Series: Silsilah-i dānish-i Īrānī ; 17.  
Publisher, year: Tīhrān : Dānishgāh-i MakGill, Mūntri'āl, Mu'assasah-'i Muṭāli'āt-i Islāmī, Shu'bah-'i Tīhrān,  
1976

The pages were digitized as they were. The original book may have contained pages with poor print. Marks, notations, and other marginalia present in the original volume may also appear. For wider or heavier books, a slight curvature to the text on the inside of pages may be noticeable.

ISBN of reproduction: 978-1-77096-185-2

This reproduction is intended for personal use only, and may not be reproduced, re-published, or re-distributed commercially. For further information on permission regarding the use of this reproduction contact McGill University Library.

McGill University Library  
[www.mcgill.ca/library](http://www.mcgill.ca/library)



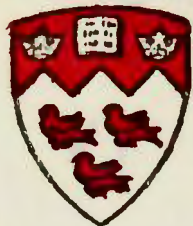








5



دانشگاه مک‌گیل، مونترال - کانادا  
مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران  
ماهیت کلامی دانشگاه تهران

Best guftan

# بیت گفتار

در مباحث

علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی

از

دکتر مهدی محقق

Mahdavi, Mahdi

با مقدمه

پروفسور ژوزف فان اس

استاد دانشگاه توبینگن آلمان

تهران ۲۵۳۵



زیر نظر

چارلز آدامز

استاد دانشگاه مک گیل  
مدیر مؤسسه مطالعات اسلامی

مهدی محقق

استاد دانشگاه تهران  
وابسته تحقیقاتی دانشگاه مک گیل

B 741

M 74

1976

مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل

شعبه تهران

صندوق پستی ۱۴/۱۱۳۳

86775

Islamic

تعداد ۲۰۰۰ نسخه از این کتاب در چاپخانه نقش جهان چاپ شد

چاپ مجدد و ترجمه و اقتباس از این کتاب منوط به اجازه ناظران این سلسله است

شماره ثبت در دفتر مخصوص کتابخانه ملی

۴۴۸

۲۵۳۵/۴/۲۳

قیمت ۶۰۰ ریال

مرکز فروش انتشارات توس و کتابفروشی طهوری

خیابان شاهرضا مقابل دانشگاه

## سلسله دانش ایرانی

انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا - مونترال

شعبه تهران

زیر نظر: مهدی محقق و چارلز آدامز

- ۱- شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض بامقدمه فارسی و انگلیسی و فرهنگ اصطلاحات فلسفی، به اهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق. (چاپ شده ۱۳۴۸)
- ۲- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق و مقدمه انگلیسی پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۳- تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت سبزواری، مقدمه فارسی و فهرست تفصیلی مطالب و تعلیقات، به اهتمام دکتر عبدالجواد فلاطوری و دکتر مهدی محقق (جلد دوم، زیر چاپ).
- ۴- مجموعه سخنرانیها و مقالهها در فلسفه و عرفان اسلامی به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر هرمان لندلت. (چاپ شده ۱۳۵۰).
- ۵- کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی، با ترجمه و مقدمه به زبان فرانسه، به اهتمام دکتر هرمان لندلت (نزدیک به انتشار)
- ۶- مرموزات اسدی در مزمورات داودی، نجم الدین رازی، به اهتمام دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی و مقدمه انگلیسی دکتر لندلت (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۷- قبسات میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی محقق و دکتر موسوی بهبهانی و ابراهیم دیباجی و پروفیسور ایزوتسو (جلد اول، متن، نزدیک به انتشار)

- ۸- مجموعه رسائل ومقالات درباره منطق ومباحث الفاظ بهاهتمام پروفیسور ایزوتسو و دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۹- مجموعه مقالات به زبانهای فارسی وعربی وانگلیسی وفرانسه وآلمانی به افتخار پروفیسور هانری کربن، زیر نظر دکتر سید حسین نصر (نزدیک به انتشار)
- ۱۰- ترجمه انگلیسی شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، قسمت امور عامه وجوهر وعرض، به وسیله پروفیسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق (نزدیک به انتشار)
- ۱۱- طرح کلی متافیزیک اسلامی براساس تعلیقہ میرزامهدی آشتیانی بر شرح منظومه حکمت به زبان انگلیسی، تألیف پروفیسور ایزوتسو (آماده چاپ)
- ۱۲- قبسات میرداماد (جلد دوم)، مقدمه فارسی وانگلیسی وفهرست تفصیلی مطالب وتعلیقات واختلاف نسخ، بهاهتمام پروفیسور ایزوتسو ودکتر مهدی محقق و ابراهیم دیباجی ودکتر موسوی بهبهانی (آماده چاپ)
- ۱۳- افلاطون فی الاسلام، مجموعه متون وتحقیقات، باهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی (چاپ شده ۱۳۵۳)
- ۱۴- فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، تألیف دکتر مهدی محقق (چاپ شده ۱۳۵۲)
- ۱۵- جام جهان نما، ترجمه فارسی کتاب التحصیل بهمنیاربن مرزبان، باهتمام عبدالله نورانی و محمد تقی دانش پژوه (آماده چاپ)
- ۱۶- جاویدان خردابن مسکویه، ترجمه تقی الدین محمد شوشتری، باهتمام دکتر بهروز ثروتیان بامقدمه بزبان فرانسه از پروفیسور محمد ارکون (چاپ شده ۲۵۳۵)
- ۱۷- بیست مقاله در مباحث علمی وفلسفی وکلامی وفرق اسلامی، ازدکتر مهدی محقق، بامقدمه انگلیسی پروفیسور ژوزف فان اس (چاپ شده ۲۵۳۵)
- ۱۸- انوار جلیه، عبدالله زنوزی، باهتمام سید جلال الدین آشتیانی، بامقدمه انگلیسی از دکتر سید حسین نصر (چاپ شده ۱۳۵۴)
- ۱۹- الدرۃ الفاخرة، عبدالرحمن جامی، باهتمام دکتر نیکولاهیر ودکتر موسوی بهبهانی (زیر چاپ)
- ۲۰- دیوان اسیری لاهیجی شارح گلشن راز، باهتمام دکتر برات زنجانی با مقدمه پروفیسور هرمان لندلت (زیر چاپ)



## فهرست مطالب

هفت- هشت؛ پیشگفتار

نه - بیست و شش، مقدمهٔ پروفیسور فان اس

۴۲-۱ سهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی (گوشه‌ای از سیمای تاریخ علوم در ایران)،

انتشارات وزارت علوم و آموزش عالی، تهران ۱۳۵۰

۴۳-۶۲ سعدی و قضا و قدر (مجموعهٔ مقالات در بارهٔ زندگی و شعر سعدی) انتشارات

دانشگاه شیراز ۱۳۵۲

۶۳-۷۴ مقدمه‌ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران) شماره

۴۰۳ سال ۱۳۴۹

۷۵-۹۲ رشیدالدین در دفاع از غزالی (مجموعهٔ خطابه‌های تحقیقی دربارهٔ رشیدالدین

فضل الله همدانی) انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۰

۹۳-۱۱۲ رازی در آثار بیرونی (مجموعهٔ سخنرانیهای کنگرهٔ جهانی ابوریحان بیرونی)

انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۵۳

۱۱۳-۱۲۲ رسالهٔ ابوریحان در فهرست کتابهای رازی (بررسیهایی دربارهٔ ابوریحان بیرونی)

انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر، تهران ۱۳۵۲

۱۲۳-۱۳۴ ابو عبدالله تبریزی و بیست و پنج مقدمهٔ ابن میمون (عامری نامه- هیجده

مقاله تحقیقی و تاریخی) انتشارات مجلهٔ یغما، تهران ۱۳۵۳

۱۳۵-۱۵۶ مفاتیح الغیب ملاصدرا (مقالات و بررسیها) نشریهٔ دانشکدهٔ الهیات تهران

۱۳۴۹

۱۵۷-۱۷۲ تاریخ پزشکیان و فیلسوفان اسحق بن حنین (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران)

شمارهٔ ۳ سال ۱۳۴۴

۱۷۳-۱۸۸ تجدیدنظر در نام یکی از کتابهای رازی (مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی

مشهد) تابستان ۱۳۵۲

۱۸۹-۲۱۰ این راوندی (مجلهٔ یغما) سال ۱۱ شمارهٔ ۱۱ و ۱۲ بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و

سال ۱۲ شمارهٔ ۱ فروردین ۱۳۳۸

۲۱۱-۲۲۸ منابع تازه درباره ابن‌راوندی (مجله دانشکده ادبیات تهران) شماره ۱ سال

۱۳۴۵

۲۲۹-۲۷۶ اسماعیلیه (مجله یغما) سال ۱۱ شماره ۱ تا ۷ فروردین تامهر ۱۳۳۷  
۲۷۷-۳۰۰ چهره دینی و مذهبی ناصر خسرو در دیوان (مجموعه سخنرانیهای کنگره

جهانی ناصر خسرو در مشهد)، زیر چاپ

۳۰۱-۳۱۸ مقام فلسفی محمد بن زکریای رازی (مجموعه سخنرانیهای دانشکده ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه تهران) انتشارات کتابفروشی دهخدا ۱۳۴۸

۳۱۹-۳۳۲ رساله ابن‌السمع در غایت فلسفه (یادنامه هانری کربن) انتشارات مؤسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران، زیر چاپ

۳۳۳-۳۴۴ اشاره‌ای به تأثیر فارابی در دیگران (مجموعه سخنرانیهای کنگره جهانی فارابی

دانشگاه تهران) زیر چاپ

۳۴۵-۳۵۶ تلخیص نوامیس افلاطون از ابونصر فارابی (مجموعه سخنرانیهای کنگره

جهانی فارابی دانشگاه جندی شاپور اهواز)، زیر چاپ

۳۵۷-۳۶۴ نسبت روحانی ناصر خسرو (مجله وحید) شماره ۱ سال ششم ۱۳۴۷

۳۶۵-۴۱۶ رساله حنین بن اسحق درباره آثار جالینوس (مجله معارف اسلامی) شماره ۱۲

فروردین ۱۳۵۰

۴۱۷-۴۳۴ فهرست نامهای اشخاص

۴۳۵-۴۴۲ فهرست نامهای کتابها

۴۴۳-۴۴۵ فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

۴۴۶-۴۶۶ فهرست منابع و ماخذ

## پیشگفتار

بنام آنکه جان رافکرت آموخت چراغ دل بنور جان برافروخت  
از چند سال پیش که درس «سیر عقائد اسلامی» در دوره فوق لیسانس و دکتری زبان و ادبیات فارسی باین بنده واگذار شد هر ساله عادت بر این بود که یکی دو جلسه به ذکر مقدماتی در باره سیر دانش کلام و شرح حال و آثار و افکار متکلمان و همچنین اصول و مبانی مکتب‌های گوناگون کلامی پرداخته می‌شد سپس یکی از متون مهم کلامی اسلامی مانند «شرح باب‌حادی عشر علامه حلی از فاضل مقداد» و یا «شرح عقائد نسفیه ابوحنفص نسفی از سعدالدین تفتازانی» و یا «الاقتصاد فی الاعتقاد غزالی» در مجلس درس خوانده و تفسیر می‌گردید. مطالبی که بعنوان مقدمه برای علم کلام و معرفی اجمالی مکتب‌های کلامی و شرح حال مختصر متکلمان بزرگ فراهم شده بود در مقاله‌ای گرد آمد و در ضمن مجموعه‌ای که وزارت علوم و آموزش عالی منتشر ساخت تحت عنوان «سهم ایرانیان در تحول کلام اسلامی»<sup>۱</sup> چاپ شد و هر ساله نسخی از آن برای دانشجویان درخواست می‌گردید و وزارت علوم هم برایگان در اختیار آنان قرار می‌داد تا آنکه آن مجموعه نایاب شد و دانشجویان از نگارنده خواستند که آن مقاله و همچنین مقالات دیگری که در زمینه اندیشه و عقائد اسلامی و معرفی فیلسوفان و متکلمان بزرگ و عقائد و آراء آنان در طی سالهای مختلف نوشته‌ام منتشر سازم ناچار مسؤول آنان اجابت و بیست مقاله چنانکه دیده می‌شود از مجلات و نشریات مختلف گردآوری و در مجموعه واحدی چاپ گردید.

در این مجموعه هیچ‌گونه ترتیبی اعم از ترتیب تاریخ نگارش و یا ترتیب تاریخی

---

۱- این مقاله توسط آقای پول اسپراگمن Paul Spragman بزبان انگلیسی ترجمه و در مجله فلسفی پاکستان، جلد ۸ شماره ۳، اکتبر ۱۹۷۵، ص ۴۶-۱ تحت عنوان زیر چاپ شده است:



مطالب مربوط و یا ترتیب موضوعات رعایت نگردیده تا خواننده را تفرنی بوده باشد و نیز نگارنده مصمم بود که فصلی تحت عنوان «توضیحات و استدراکات» بر این مقالات بیفزاید و مطالبی را که در طی سال‌های دراز در باره موضوع هر یک از این مقالات فراهم کرده و همچنین اطلاعات علمی دیگری که بدست آورده و نیز اشتباهاتی را که مرتکب شده در آن فصل بگنجاند متاسفانه سفری که در پیش داشت او را از این عمل باز داشت و امیدوار است که در چاپ دوم آن فصل الحاقی ضمیمه کتاب گردد.

از میان کسانی که برخی از این مقالات را خوانده و در آثار خود بان ارجاع داده بودند استاد عالی مقام آقای پروفیسور ژوزف فان اس استاد دانشگاه توپینگن آلمان هستند و بهمین مناسبت حاضر شدند مقدمه‌ای بزبان انگلیسی بر این مجموعه بنویسند. مقدمه ایشان در حقیقت نشان دهنده دریافت و برداشتی است که از این سلسله مقالات کرده‌اند و در ضمن آگاهیهای سودمند و مفیدی هم در همین مقاله کوتاه بما می‌دهند که معرف شخصیت علمی و علاقه ایشان به اندیشه و تفکر اسلامی ایرانی است و از این جهت بر خود لازم می‌داند که از ایشان تشکر کند و توفیق را برایشان آرزو نماید.

و همچنین از دانشمند بزرگوار آقای احمد آرام که باعلاقه خاص علمی که مخصوص خود ایشان است مقدمه پروفیسور فان اس را به فارسی ترجمه کردند و فهمیدن آن را برای فارسی زبانان خاصه دانشجویان میسر ساختند شاکر است.

و نیز از خانم ناهید کاشانیان دانشجوی فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران که باشوق و علاقه وافر فهرست نامهای اشخاص و فرقه‌ها و کتابها و همچنین فهرست منابع و ماخذ را استخراج و منظم و مرتب ساختند سپاسگزاری می‌نماید. در پایان از خوانندگان ارجمند خواستار است که اگر با اشتباهی برخوردند از آن چشم پوشی نکنند و با اطلاع به نویسنده بر او منت نهند تا در چاپ دوم آن اشتباه‌ها اصلاح گردد.

مهدی محقق

تهران، چهاردهم مردادماه ۲۵۳۵

## مقدمه بیست گفتار

از

پروفسور ژوزف فان اس

استاد دانشگاه توپینگن آلمان

ترجمه

احمد آرام

مدتی دراز مطالعات اسلامی در مغرب‌زمین بیشتر متوجه سرزمینهای نزدیک به اروپا، همچون مصر و شام و مغرب بود. و این طرز تحقیق، مخصوصاً از لحاظ شناسایی و ارزشیابی اسلام به‌عنوان یک دین نتایج نامطلوبی داشت. اکثریت منابعی که مورد تحقیق و تفحص قرار گرفته، نماینده طرز نگرش سنی و اشعری بوده است؛ بدین ترتیب مذهب شیعه به‌عنوان یک انحراف و بد دینی، و یانهضت غیر عقلانی که مورد توجه اقلیتی بوده در نظر گرفته می‌شده است. فلسفه ایرانی دوره صفویه که توسط متفکران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است، عملاً ناشناخته مانده بود، در جناح غیر اشعری، مکتبهای فکری از قبیل ماتریدی که قرن‌ها در ماوراءالنهر، پیش از آنکه به‌تصرف ترکان درآید، شکوفان شده بود، کاملاً مورد غفلت قرار گرفته بود. ۱. ایران به‌عنوان سرزمین شعر و هنر، و نه سرزمین طرز تفکر عقلی، شهرت داشت. کسانی بودند که ایران را به‌همین جهت دوست می‌داشتند، ولی این امر به‌هیچ‌وجه سبب آن نبود که این سرزمین به‌صورت شایسته در معرض ارزیابی قرار گیرد.

هدف مقالات دکتر محقق که در این مجموعه گردآمده، آن است که در این طرز تصور

---

۱- رك. كتاب «ماجرای اسلام»، نگاشته هوجسن (چاپ دانشگاه شیکاگو، ۱۹۷۴)،

جلد اول، ص ۳۹ به بعد



یکجانبه اصلاحاتی صورت بگیرد. سهم ایران در پیدایش و تکامل طرز تفکر اسلامی به صورت شایسته‌تری مورد بحث قرار گرفته است. (رک. فصل اول، صفحه ۳ به بعد). این که همه آثار متکلمان مسلمان تا نیمه دوم قرن چهارم هجری، و بیشتر کتابهای پس از این زمان، به زبان عربی نوشته شده، نباید این امر را از نظر دور دارد که جمع‌گیری از نویسندگان آن آثار در محدوده امپراطوری قدیم ساسانی می‌زیسته و غالباً از سنت عقلی آن بهره‌مند شده بوده‌اند. معتزلیان از بصره برخاستند، که شهری تأسیس شده در دوران اسلامی توسط اشراف عرب بود، ولی افکار ایرانی ایرانیانی که در آن می‌زیستند و به عنوان موالی به اعراب پیوسته بودند، سخت در اعراب ساکن این شهر نفوذ داشت.

کوفه که پایگاه دیگر استقرار یافته در عراق توسط خداوندگاران جدید این سرزمین بود، در نتیجه وجود ساکنان یمنی متمدن آن و نیز مجاورت با بادیه، رنگ عربی خود را حفظ کرد، در صورتی که بصره، از آن جهت که مسکن قبایل مضر و شمال جزیره العرب بود که چندان تمدن پیشرفته‌ای نداشتند، وارث وابستگیهای قدیمی این ناحیه با خراسان و شبه قاره هند شد. قسمتی از ثروتمندی این شهر بسته به وضع برجسته آن به عنوان یک دریا بندر بر سر راه بازرگانی هند بود؛ این شهر مرکز اداری نفوذ و تسلط بر خراسان شد. ۲. عده‌ای از روشنفکران آن، خواه از متکلمان و خواه از زهاد، ریشه در اساوره داشتند که سواره نظام دوره ساسانی بودند، و هر چند از نژاد ایرانی نبودند، سخت تحت نفوذ ایرانی قرار گرفته بودند و به زبان فارسی تکلم می‌کردند. ۴. موسی بن سیار اسواری، که یکی از نخستین متکلمان بصره بود و با معتزله ارتباط نزدیک داشت، در مجالس درس خود قرآن را به فارسی و عربی ترجمه و تفسیر می‌کرد: به عربی برای اعراب، و به فارسی برای موالی ۵. ظاهراً دانستن زبان فارسی میان متکلمان رواج داشته است، چه نظام می‌توانست معنی اسامی خاص فارسی را بفهمد ۶ و عمو و استادش، ابوالهذیل علاف، برای توهین و تحقیر یکی از همکارانش، ابوبکر اصم، که چندان از لحاظ افکار و عقایدش با اومیانه خوشی نداشت، او را به لقب «خربان» خوانده بود. ۷.

۲- از میان منابع متعدد، مثلاً، رک. به «الصلة بين التصوف والتشیع» کمال مصطفی الشیبی، (بغداد ۱۳۸۲/۱۹۶۳)، جلد اول، ۳۰۷ به بعد.

۳- و این خود یکی از دلایل آن است که اساوره، پیش از سقوط قطعی شاهنشاهی ساسانی، به اعراب پیوستند.

۴- رک. «محیط بصری و پرورش جاحظ» تألیف پلا (پاریس ۱۹۵۳)، ص ۳۵ به بعد.

Ch. pellat, *Le Milieu basrien et la formation de Gahiz*

۵- رک. «فضل الاعتزال» قاضی عبدالجبار (چاپ فؤادسید، تونس ۱۹۷۴)، ص ۲۷۱.

۶- رک. «حیوان» جاحظ، جلد سوم، ص ۴۵۱ به بعد.

۷- رک. «التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع» ملطی (چاپ ددرینگ S, Dederling)

ص ۳۱/، (چاپ محمد زاهد الکوثری)؛ ص ۳۹.



مثالهای دیگری در خارج بصره نیز می توان یافت. ابو موسی عیسی بن صبیح (متوفی در ۲۲۶/۸۴۱)، که افکار معتزلی را در میان مردم بغداد تبلیغ می کرد، به لقب فارسی «مردار»<sup>۸</sup> خوانده می شد. یک قرن بعد، دانشمند خراسانی، ابوالقاسم عبدالله بن احمد کعبی (متوفی در ۳۱۹/۹۳۱) که در بغداد نزد خیاط درس خوانده بود، همچون پادشاه بی تاج متکلمان شناخته می شد.<sup>۹</sup> پدرش با عبدالله بن طاهر ارتباط شخصی داشت، و این عبدالله فرماندار مقتدر عباسیان بود که تقریباً بالاستقلال بر خراسان فرمان می راند.<sup>۱۰</sup> ابوالقاسم در جوانی دبیر محمد بن زید علوی خداوندگار زیدی طبرستان (متوفی در ۲۸۷/۹۰۵) بود. بیست سال بعد به وزارت احمد بن سهل بن هشام مروزی حاکم خراسان رسید که از طرف نصر بن احمد سامانی، که خود در بلخ سکونت داشت<sup>۱۲</sup> بر خراسان حکومت می کرد. در این شهرتها معاصر و دوستش، ابوزید بلخی (متوفی در ۳۲۲/۹۳۴) مقامی برابر با او داشت. هنگامی که کعبی به نسف رفت، بزرگان شهر با احترام مقدم او را پذیره شدند و از او خواستند تا مجلس درسی داشته باشد<sup>۱۴</sup>. وی یکی از گروه اندک شمار نخستین معتزلیانی است که همه آثار آنان از دست نرفته است: «کتاب الاخبار» او در نسخه قابل اعتمادی در دارالکتب قاهره موجود است<sup>۱۵</sup> و جزئی از «مقالات الاسلامیین» او که نویسندگان کتابهای فرق متأخرتر، همچون اشعری و قاضی عبدالجبار و عبدالقاهر بغدادی و شهرستانی و نشوان حمیری و ابن ابی الحدید و غیره از آن فراوان نقل کرده اند، به تازگی توسط فؤاد سید در تونس به چاپ رسیده است.<sup>۱۶</sup> آثار دیگر او به صورت منتخباتی که برای رد نوشتن بر آنها فراهم آمده، به دست ما رسیده است. بدبختانه از «کتاب فضائل

۸- ر.ک. گولد تسهیر در «مجله آلمانی انجمن شرق ۶۵/۱۹۱۱/۳۶۲

#### I. Goldziher in ZDMG

۹- «امام اهل الارض». ر.ک. «کتاب التوحید» ماتریدی (چاپ فتح الله خلیف، بیروت ۱۹۷۰)، ص ۴۹.

۱۰- ر.ک. «تاریخ بغداد»، جلد دوازدهم، ص ۳۴۰.

۱۱- ر.ک. «امام القاسم بن ابراهیم» نگارش مادلونگ (برلین ۱۹۶۵)، ص ۱۵۹.

#### W. Madelung, *Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim*

۱۲- ر.ک. «ادشاد الادیب» یاقوت (چاپ مرگولیووث D. S. Margoliouth)، جلد

اول، ص ۱۴۷.

۱۳- همان منبع.

۱۴- ر.ک. «تاریخ نسف» جعفر بن محمد مستغفری منقول در «انساب» سمعانی،

۱۴۸۵ الف.

۱۵- ر.ک. «تاریخ عربی» تالیف سزگین، جلد اول، ۶۲۳.

#### F. Sezgin *Geschichte des arabischen Schrifttums*

۱۶- «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة» (تونس ۱۷۷۴)، ص ۶۳.

خراسان» و «محاسن الطاهر»<sup>۱۷</sup> که نمایندهٔ علاقهٔ وی به محیطی است که از آنجا برخاسته است، چیزی جز قسمتهایی که از آن در جاهای دیگر نقل شده، وجود ندارد. طرز نگرش «ایرانی» کعبی در تعیین وجههٔ نظر او نسبت به ابن راوندی، بزرگترین چهرهٔ مورد اختلاف در علم کلام معتزلی، آشکار می‌شود، و دکتر محقق در دو مقالهٔ خود موادی را که در این باره در دسترس بوده گرد آورده است (رك. فصلهای ۱۲ و ۱۱، ص ۱۹۱ به بعد و ص ۲۱۳ به بعد).

کعبی، برخلاف استاد بغدادیش خیاط و برخلاف سنت اعتزال بصری که معرف آن معاصروی جبائی و پسر بانفوذش ابوهاشم بودند، به ابن راوندی به صورت کسی نظر نمی‌کرد که در بددینی به سرحد کمال رسیده و آهنگک بر انداختن اسلام دارد، بلکه به چشم یک معتزلی همکار می‌نگریست که بیش از خرده‌گیری متعارف مستحق نکوهشی نیست. وی در خصوص اعتقاد ابن راوندی به علیت تولدی و نیز در خصوص مخالفت او با این نظر جاحظ که قرآن خالی از اضافه و نقصان است، به او تاخته ۱۸ و به اصلاح بعضی اشتباهات وی در «کتاب الجدل» پرداخته است، ولی هرگز در صدد رد کردن نوشته‌های بددینانه‌ی وی، همچون «کتاب التاج» و «کتاب الزمرد» و «نعت الحکیم» و «کتاب الداغ»، که معتزلیان عراق تمام توجه خود را به آنها معطوف می‌داشتند، بر نیامده بوده است. می‌توان چنان تصور کرد که کعبی به آن کتابها به همان منظور که توسط ابن راوندی نوشته شده بودند نگاه می‌کرده است، و آنها را تمرینهای جدلی دربارهٔ موضوعی مورد شک می‌دانسته است که چون جوان هوسباز متکلم ماوراءالنهری هنگام درآمدن به بغداد، چنانکه اشتیاق داشت خوشامد گویی ندید، برای متزلزل ساختن حس اعتماد به نفس متکلمان عراقی به تألیف آنها پرداخت. با چنین نظری، کعبی پیش از شریف مرتضی در کتابش «الشافی فی الاهامة»، قضاوتی همچون قضاوت وی را در این باره ترجیح نهاده بود (در کتاب حاضر به صفحهٔ ۷۰ به بعد رجوع شود).

حتی می‌توان این سؤال را مطرح کرد که: آیا برداشت مخالفان عراقی بريك سوء فهم عمده‌ی متکی نبوده است؟ این گمان با طرز برخوردی تأیید می‌شود که ماتریدی، متکلم دیگر ایرانی، که کمتر از يك نسل از کعبی جوانتر بود، نسبت به او رواداشت. ماتریدی در سمرقند می‌زیست، و چنانکه به خوبی دانسته است، در محفل حنفیان ماوراءالنهر که خود به آن تعلق داشت پرورش یافت؛ در اینجا عکس العمل نسبت به طرز تفکر معتزلی

۱۷- رك. «كشف الظنون» حاجی خلیفه (استانبول ۱۹۷۱)، ص ۱۶۰۸، و «فهرست» ابن الندیم (در: «بعضی از متنهای تاکنون چاپ نشده...») به اهتمام فوك در «اهدانامهٔ محمد شفیع، لاهور ۱۹۵۶»، ص ۷۲

### J. Fuek in *Mohammad Shafi Presentation Volume*

۱۸- رك. به نقلهایی در «تشبیه دلائل النبوة» قاضی عبدالجبار (چاپ عبدالکریم عثمان،



همان گونه بود که اشعری نسبت به معتزلیان عراق داشت. حتی به صورتی صریحتر از کعبی، و به صورتی مثبت از ابن راوندی همچون کسی نقل کرد که ابو عیسی وراق، یکی دیگر از آن گروه بددینان مشهور را که بدون دلیل کافی مورد لعنت اهل تسنن متأخرتر قرار گرفته، رد کرده است.

معتزله عراق میان ابن راوندی و ابو عیسی وراق به چندان تفاوتی قائل نبودند، و بدتر از آن اینکه، برخلاف آنچه اکنون بر ماکشوف است، میان مناظرات وراق و رد پای ابن راوندی فرق نمی گذاشتند. براهینی که از «کتاب التوحید» ماتریدی به دست می آید، کاملاً بر مانا آشنا نیست، چه از آنها، لا اقل از طریق قطعاتی که ابن راوندی در «کتاب الزمرد» خود نقل کرده، و در رساله ای از داعی اسماعیلی المؤید فی الدین (متوفی در ۱۰۷۸/۴۷۰) بر جای مانده، و پاول کراوس آن را در مقاله ای عالمانه در «مجله مطالعات شرقی» ۱۴/۱۹۳۴ منتشر کرده است، آگاهی داریم. ولی آنچه در آنجا به صورت افکار بددینانه ابن راوندی معرفی شده، از برکت نظایر آنها که در ماتریدی نقل شده، معلوم می شود که ساخته و پرداخته ابو عیسی وراق بوده است. به نظر نمی رسد که مؤید متن اصلی را دیده باشد، بلکه اطلاع وی از طریق رویه ای بوده است که در آن گزارش ابن راوندی از براهین ابو عیسی به عنوان نظر خود وی تلقی شده، و آشکارا از آوردن ضدبرهانهای وی خودداری شده است. این امر لا اقل توضیحی ممکن - و شاید بسیار محتمل - از معمای ابن راوندی است. «کتاب التوحید» ماتریدی آشکارا نشان می دهد که ابن راوندی نمی خواسته است خود را به جای ابو عیسی بگذارد؛ حتی در یک جا (ص ۱۹۷؛ در کتاب حاضر ر.ک. ص ۲۱۷) وی را مانوی خوانده است. ولی البته نباید این اتهام را چندان جدی بگیریم؛ این نیز سخنی جدلی بوده است، نه اینکه با آن بیان وصفی شده باشد. ابو عیسی از مذهب مانوی اطلاع کامل داشت، و بیشتر آنچه نویسندگان فرق درباره این مذهب نوشته اند، مأخوذ از گزارشهای او است<sup>۱۹</sup>. ولی این بدان معنی نیست که وی مانوی بوده است؛ تنها این امر را نشان می دهد که به آسانی می شده است وی را به اندیشه های مانویان منسوب کنند.

علاوه بر این، این هر دو متفکر از آن جهت سوءظن همکاران عراقی خود را بر انگیختند که تمایلات شیعی داشتند. در این مورد نیز باید با پژوهش بیشتر و وضع روشن تر شود. معتزله همیشه ضد شیعی نبودند، و اندکی پس از آن گروه کثیری از هوا خواهان بغدادی نهضت معتزلی از میان متکلمان امامیه برخاستند. ۲۰ شاید پس از پایان یافتن «محنه»، با

۱۹- ر.ک. «تطبیق مانویت بر اسلام (ابو عیسی الوراق)» در «مجله آلمانی انجمن شرق»

۸۲/۱۹۵۹/۱۰۹ به بعد، نوشته کولپه.

C. Colpe, *Anpassung des Manichaismus an den Islam (Abu 'Isa al-Warraq) in: ZDMG*

۲۰- ر.ک. «کلام امامی و معتزلی» نوشته مادلونگ در کتاب «شیعه امامیه» (پاریس

۱۹۷۰)، ص ۱۳ به بعد.



تدابیر ضد شعبی متوکل عباسی، دیگر معتزلیان نمی خواستند با داشتن ارتباط با شیعه خود را به خطر بیندازند، و ابن راوندی که از سرزمینی دیگر آمده بود به چنین احتیاط کاریها در آنجا ضرورتی نداشت، به این وضع اعتراض می کرد. آیا چنان نبوده است که وی از گونه ای از مذهب تشیع پیروی می کرده که خصوصیات آن مورد اعتراض عراقیان بوده است؟ خیاط به این مطالب اشاره کرده است که ابن راوندی به گروهی پیوسته بود که منکر مالکیت و تجارت بودند<sup>۲۱</sup>، و آنان زهادی بودند که روابط معتزلی خود را به مردار و جعفر بن حرب قصبی باز می گرداندند. ظاهراً ابن راوندی چیزهایی از آنان فرا گرفته بود، ولی بعدها از آنان و همچنین از محافل دیگر بغداد برید. ۲۲ آنان آشکارا همان کسانی که در منابع دیگر زیر عنوان «صوفیة المعتزلة»<sup>۲۳</sup> ذکر شده اند، و در باره نبوت اعتقادات خاصی داشتند که مورد حمله قاضی عبدالجبار در کتابش «تثبیت دلائل النبوة» قرار گرفته بوده است. ۲۴ قاضی چنان دوست داشته است که ابن راوندی و ابو عیسی و راق را، همراه با دوتن از اشخاص مورد اختلاف وابسته به این گروه، یعنی ابو حفص حداد<sup>۲۵</sup> و ابوسعید حصری<sup>۲۶</sup> در کنار یکدیگر ذکر کند. ولی این کتاب بیطرفانه نوشته نشده، و جزئیات چندان مشوش است که برای ما چیزی جز حدس باقی نمی ماند.

\* \* \*

مذهب شیعه در ایران همیشه منحصر به شیعه امامیه نبوده است. در دیلم و طبرستان امیرنشینهای زیدی وجود داشت که اکنون در نتیجه تحقیقات مهم مادلونگ درباره آنها اطلاعات بیشتری در اختیار داریم. ۲۷ علاوه بر این، اسماعیلیان نیز بودند که در فصل

- ۲۱- این معنی با اصطلاح «تحریم المكاسب» بیان شده بوده است؛ ر.ک. «کتاب الاقتصاد» خیاط (چاپ آلبرت نادر، بیروت ۱۹۵۷)، ص ۷۷.
- ۲۲- همان منبع، ص ۷۲.
- ۲۳- ر.ک. «اصول النحل» ناشی اکبر (چاپ فاناس در «فوت نویسی قدیم معتزله»، بیروت ۱۹۷۱)، § ۸۲.

### J. van Ess in, *Fruhe mu'toazilitische Haresiographie*

- ۲۴- ر.ک. ص ۱۲۸، ۱۲۹، ۲۳۲، ۳۷۱، ۳۷۴، و غیره.
- ۲۵- نام وی عمر بن زیاد بود (ر.ک. «فهرست» ۲۳۲)؛ بنابراین وی با صوفی معروف نیشابوری، ابو حفص حداد، یکی نیست که نامش عمر بن سلم یا عمر بن سلمه بوده است (ر.ک. «طبقات الصوفیه» سلمی (چاپ نورالدین شریبیه، قاهره ۱۳۷۲/۱۹۵۳، ص ۱۱۵). خیاط از وی به عنوان استاد ابن راوندی یاد کرده است (ر.ک. «اقتصاد»، ص ۷۳).
- ۲۶- حسن بن علی بصری (ر.ک. «تثبیت»، ۲۳۲)، ابن الندیم وی را صوفی معتزلی هوا خواه علویان توصیف کرده، و نسبت او را حضری نوشته است («فهرست» چاپ فوک، ۷۱).
- ۲۷- «امام قاسم بن ابراهیم و اصول و عقاید زیدیه» (برلین ۱۹۶۵)، مخصوصاً

صفحة ۱۳۵

*Der Imam al - Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen*

سیزدهم کتاب دکتر محقق (ص ۲۳۱ به بعد) به تفصیل از آنان سخن گفته شده است. مدت درازی، به علت فقدان منابع اصلی، پژوهش درباره اسماعیلیه باموانعی روبه‌رو بود. پس از جنگ جهانی دوم عده زیادی متون دردسترس دانشمندان قرار گرفت، و این در نتیجه چاپ شدن متنهایی توسط کامل حسین (مخصوصاً در سلسله مخطوطات الفاطمیین، قاهره) و حسین حمدانی و عارف تامر و مصطفی غالب و آصف فیضی و هانری کوربن و دیگران بوده است. سهم فلسفه ایران در طرز تفکر فاطمیان بهتر شناخته شد. در ایران بود که اسماعیلیان اندیشه‌های نوافلاطونی را فراگرفتند، و با این کار نظام مذهبی خود را به قالبی تازه ریختند. ابو عبدالله نسفی، که ظاهراً نخستین کسی بوده که در این راه گام نهاده است؛ از همان شهری بود که کعبی، یک نسل پیش از وی، در آن مجلس درس و خطابه عمومی داشت؛ با وی به سال ۹۴۲/۳۳۱ در ترکستان به قتل رسید. بدین ترتیب او معاصری از فارابی می‌شود که از مشرب فلسفی مشابهی پیروی می‌کرد، و زادگاه خود فاراب را در آسیای مرکزی ترک گفت و به بغداد ۲۸ و سپس به حلب و دمشق رفت. «کتاب المحصول» نسفی، که قدیمترین سند از طرز تفکر نوافلاطونی در چارچوب اسماعیلی است، به شکل کامل موجود نیست، ولی فقرات متعددی از آن در نوشته‌های اسماعیلی متأخرتر موجود است. اینها به زودی توسط اسماعیل پوناوالا از دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس، منتشر خواهد شد، گذشته از نسفی، چندین شخصیت دیگر دارای همین زمینه فکری، با تحقیقات جدید در روشنی بیشتر قرار گرفته‌اند. اکنون اطلاعات ما درباره ابوحاتم رازی (متوفی در ۳۲۲/۹۳۳) و ابویعقوب سجستانی (متوفی پس از ۳۶۱/۹۷۱) که هر دو شاید تکامل طرز فکری بودند که بانسفی آغاز شده بود و هر یک به صورتی به اهمیت او اعتراف کرده‌اند، بسیار بیشتر شده است. حمیدالدین کرمانی (متوفی پس از ۴۱۱/۱۰۲۱)، که نظام نسفی را تغییر

۲۸- چون منابع درباره حیات فارابی بسیار اندک است، به حدی می‌توانیم چنان فرض کنیم که فارابی در سنی زادگاه خود را ترک گفته بود که از سنت کلامی - فلسفی آنجا متأثر شده بود. ر.ک. «احوال و افکار فادابی» (ترجمه رضا داوری)، نوشته والزر (R. Walzer)، در «مجموعه بحث تحقیقی در باده ابونصر فادابی» (تهران ۱۹۷۵)؛ نیز «الفادابی عربی الموطن والثقافة» از ناجی معروف (بغداد ۱۹۷۵)، و دیگر نشریات مهرجان الفارابی در بغداد.

۲۹- ر.ک. «تاریخ عربی» سزگین، جلد اول، ص ۵۷۳

۳۰- ر.ک. همان منبع، ص ۵۷۴. دو کتاب مهم وی به تازگی انتشار یافته است:

«کتاب الینالیع» (چاپ هانری کوربن در «سه ساله اسماعیلی»، تهران ۱۹۶۱،

### *Trilogie Ismaelienne*

و چاپ مصطفی غالب، بیروت ۱۹۶۵) و «کتاب اثبات النبوة» (چاپ عارف تامر، بیروت ۱۹۶۶)، این هر دو کتاب به صورت وسیع توسط ناصر خسرو در «وجه دین» اومورد استفاده قرار گرفته بوده است.



داد، و به جای ثنویت عقل و نفس که معرف جهان‌شناسی نسفی بود، اندیشهٔ صدور عقل‌های دهگانه را قرارداد، شایستهٔ آن است که در رسالهٔ خاصی مورد بحث قرار گیرد. هنگامی که وی به عنوان حجة العراقرین یعنی داعی عراق عرب و عراق عجم در ۴۰۵ به قاهره آمد، با توقعات مسیحایی روبه‌رو شد که رفتار عجیب و غریب الحاکم خلیفه (۳۸۶/۹۹۶-۴۱۱/۱۰۲۰) آنها را برانگیخته بود، و چند سال بعد ناچار شد در برابر تحقیقات پریشان حسن بن حیدره، ملقب به اخرم که از فرغانه برخاسته بود، در برابر الوهیت حاکم، قیام کند. ۳۲ قطعاً تصادفی نیست که همه آن کسان که مسئول انفجار ناگهانی این قدرت‌اساسی مکتون در مذهب اسماعیلی بودند، و چیزی را بنانهادند که بعدها دین تازهٔ طایفهٔ دروز شد، منشأ ایرانی داشته‌اند، که علاوه بر اخرم، از آن جمله‌اند: محمد بن اسماعیل درزی که درزیان از وی نام گرفته‌اند و بخارایی بود، و نسبت او چیزی جز همان کلمهٔ فارسی درزی به معنی خیاط نیست که مصریان آن را نا درست شنیده بودند؛ و دیگر حمزة بن علی که مؤسس واقعی نهضت بود و در زوزن حرفهٔ نمدمالی داشت<sup>۳۳</sup>. کمترین شکی نیست که، در آن حال که قبایل بربر مغرب وسیلهٔ دست یافتن فاطمیان به قدرت بودند، ایرانیان طرز فکر و اندیشه‌ورزی (ایدئولوژی) این امپراطوری را طرح‌ریزی می‌کردند

يك نسل بعد، در زمان المستنصر (۴۲۷/۱۰۳۵-۴۸۷/۱۰۹۴)، داعی المؤید- فی‌الدین که حدود ۳۹۰/۱۰۰۰ در شیراز به دنیا آمده و پدرش، موسی بن داود داعی‌الدعاة فارس بود، بر صحنهٔ عقلی فاطمیان حکومت می‌کرد. ۳۴ چنان به نظر می‌رسد که انگیزندهٔ فتنهٔ بساسیری سردار ترك در عراق، بر ضد طغرل بيك سلجوقی که می‌خواست جای خالی آن بویه را در عراق پر کند، همین مؤید فی‌الدین بوده است؛ پولی را که مستنصر برای بساسیری فرستاده بود و نیز حکم انتصاب بساسیری را وی با خود آورد و به او رسانید. ۲۵ «مجالس» معرف او که شماره آنها ۸۰۰ و بزرگترین مواعظ اسماعیلی موجود است، اکنون در دو چاپ جداگانه در دست انتشار است<sup>۳۶</sup> معاصرو، ناصر خسرو (متوفی در ۳۹۴/۱۰۰۴)،

۳۱- رك. كتابش «رسالة مباسم البشاريات» چاپ محمد كامل حسن در كتاب «طائفة الدروز» (قاهره ۱۹۶۲)، ص ۵۵، و چاپ مصطفى غالب در كتابش «الحركات الباطنية في الاسلام» (بيروت، بی‌تاریخ)، ص ۲۰۵.

۳۲- رك. «رسالة الواعظة» کرمانی، چاپ محمد كامل حسين در «مجلة كلية الاداب»، قاهره ۱۹۵۲/۱۵.

۳۳ رك. فعلا، به مقالهٔ برآیر در «مجلة اسلام» ۵۲/۱۹۷۵/۶۶

#### D. Bryer, in Der Islam

۳۴- رك. به ترجمهٔ احوال وی به قلم خوش، «سيرة المؤيد في الدين داعي الدعوة»، چاپ كامل حسين، قاهره ۱۹۴۹

۳۵- رك. همان منبع، ۱۶ و ۲۲ نیز در فهرست همین کتاب ذیل نام بساسیری.

۳۶- چاپ مصطفى غالب (جلد اول، بيروت ۱۹۷۵) و چاپ حاتم حميد الدين (جلد اول، بمبئی ۱۹۷۵، تنها به صورت چند نسخهٔ مقدماتی).



که مدت درازی در بلخ می زیست، به مصر سفر کرد و، میان سالهای ۴۳۷/۱۰۴۵ و ۴۴۴/۱۰۵۲، به دیدار «امام» خود المستنصر شتافت. دیوان بزرگی که از وی برجای مانده، به عنوان منبع اطلاعاتی دربارهٔ مذهب اسماعیلی و علم کلام این مذهب در فصل چهاردهم (ص ۲۷۹ به بعد) مورد بحث قرار گرفته است. همان گونه که حمیدالدین کرمانی حجة العراقین بود؛ ناصر خسرو نیز حجت خراسان بود (ص ۲۹۲)؛ این عنوان منزلت بزرگ او را در سلسلهٔ مراتب داعیان اسلامی نشان می دهد. بنابر این وی حق داشته است که از جنبهٔ روحانی خود را «علوی» بخواند؛ و ظاهراً ایوانوف که او را سیدی از اخلاف حضرت علی فرض کرده، بر اشتباه بوده است (فصل ۱۹، ص ۳۵۹).

وی از وضع دینی در مصر - و شاید در بغداد - کاملاً آگاهی داشت. مثلاً، در دیوان خود به این مطلب اشاره کرده است که جهودان خیبر، یا به صورت درست تر اخلاف آنان، به سندی تمسک جستند که آنان را از پرداخت جزیه معاف کرده بود (رك. ص ۲۸۰). این يك مطلب جزئی با اهمیتی است که در منابع دیگر نیز به آن اشاره شده است. البته فقهای مسلمان از این مطلب آگاهی داشتند که فرمان خدا برای گرفتن جزیه از اهل کتاب که در سورهٔ «توبه» آیهٔ ۲۹ آمده، در سال ۹ از هجرت، یعنی پس از فتح خیبر و بستن پیمان با مردم آن در سال ۷ هجری، ۳۷ به پیغمبر (ص) وحی شده بوده است. ظاهراً جهودان از اینجا چنین استنتاج کرده بودند که ساکنان خیبر نسبت به دیگر همدمینان ایشان در جامعهٔ اسلامی باید از مزایای خاص بهره مند باشند. و به همین دلیل بود که حاکم خلیفهٔ فاطمی صریحاً آنان را از زجر و آزارهایی که می داد معاف کرده بود ۲۸. در کتابدان کتابهای مندرس کنیسهٔ قاهره که تاریخ اغلب نسخه های آن به حدود عصر حاکم می رسد، سندی یهودی به انشای عربی و خط عبری موجود است که، چنانکه ادعا می شود، توسط حضرت علی (ع) نوشته شده

۳۷- رك. «احكام اهل الذمة» ابن قیم الجوزیه (چاپ صبحی صالح، دمشق ۱۳۸۱/۱۹۶۱)، جلد اول، ص ۶.

۳۸- رك. «وقایعنامه» (Chronicon) یحیی بن سعید انطاکی (چاپ لوئیس شیخو) در «مجموعهٔ نوشته های مسیحیان شرقی، قسمت عربی» جلد سوم، ۷؛ پاریس ۱۹۰۹، ص ۱۸۷

L. Cheikho e.a. in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script Ar.*

که در آن به اخلاف جهودان خیبر به صورت جمع «الخیبریه» اشاره شده است (رك. «ذیل قوامیس عرب» دوزی، جلد اول، ۴۱۵).

Dozy, *Supplement aux dictionnaires arabes*

همین صورت را شاید بتوان در «اتعاظ الحنفاء» مقریزی، جلد دوم (چاپ محمد حلمی محمد احمد، قاهره ۱۳۹۰/۱۹۷۱)، ص ۹۳ نیز خواند.

وسلمان فارسی و عمار بن یاسر و دیگران به عنوان گواه آن را امضا کرده‌اند. ۳۹ اندکی پس از آن جهودان بغداد سند مشابهی ساختند که تنها تفاوت آن بانسخه قاهره در این بود که به جای گواهان شیعه گواهان سنی، و از جمله معاویه، آن را امضا کرده بودند. همین تفصیل اخیر بود که خطیب بغدادی (متوفی در ۴۶۳/۱۰۷۱) را بر آن داشت که این سند ساختگی را رسوا کند، چه در تاریخ ادعائی سند، هنوز معاویه به اسلام نگرویده بود. ۴۰ مقارنات این حادثه نشان می‌دهد که در زمان خلافت قائم (۴۲۲/۱۰۳۱ - ۴۶۷ - ۱۰۷۵)، و در وزارت ابن مسلمه (میان ۴۳۷/۱۰۴۵ و ۴۵۰/۱۰۵۸)، یعنی در زمان حیات ناصر خسرو اتفاق افتاده بوده است. این یکی از جاهایی است که دیوان او حوادث جاری را منعکس می‌کند، و باید به خاطر داشت که توجه به این اشعار در هر کوششی که برای بازسازی تاریخ اسماعیلیه صورت بگیرد، کمال ضرورت را دارد. متأسفانه هنوز تاریخ خوب و باب‌روزی از اسماعیلیان در اختیار نداریم؛ در حال حاضر باید این تاریخ را از به هم پیوستن تحقیقات تفصیلی معدودی کسان، همچون ماد لونگک ۴۱ یا استرن ۴۲ متوفی به دست بیاوریم. هنوز باید منتظر مطالب شگفت‌انگیز تازه باشیم. مثلاً، چه کس انتظار آن داشت که شهرستانی که در نظر همه ما به عنوان نویسنده باهوش - و نه روی هم رفته قابل اعتماد - احوال فرق اسلامی و مؤلف خلاصه‌ای از علم کلام اشعری معرفی شده ۴۳،

۳۹- رك. مقالة هيرشفلد در «مجله سه ماهانه يهودی» ۱۶۷/۱۹۰۳/۱۵

H. Hirschfeld in: Jewish Quarterly Review

و مقالة اشپرنبر در مجله تحقیقات سمینار زبانهای شرقی ۴۵/۱۹۱۶/۱۹

J. Sperber in MSOS.

نیز «مجموعه الوثائق السياسية» محمد حمیدالله (قاهره ۱۳۷۷)، ص ۵۹.

۴۰- رك. (إشاد الأديب» یاقوت، جلد اول، ص ۲۴۷.

۴۱- رك. مقالة وی زیر عنوان «فاطمیان و قرامطه بحرین» در مجله «اسلام» ۳۴/

۲۴/۱۰۵۵۹

W. Madelung: *Fatmiden und Bahrainqarmeten*, in: *Der Islam*

و مقالة دیگرش «مسئله امامت در معارف اسماعیلی نخستین» مندرج در «اسلام» ۳۷/

۴۳/۱۹۶۱

*Das Imamt in der Fruhen ismailitischen Lehre.*

و نیز تحقیق عالی وی مندرج در چاپ دوم «دائرة المعارف اسلام» زیر عنوانهای «اسماعیلیه»

و «قرامطه».

۴۲- رك. به کتابنامه او در «مجله تحقیقات سامی» (Jsst) ۲۲۶/۱۹۷۰/۱۵

مجموعه‌ای از مقالات چاپ ناشده استرن در بیت المقدس انتشار خواهد یافت (۱۹۷۶).

۴۳- رك. به «هبل و نحل» وی (بهترین چاپ توسط محمد فتح الله بدران، ۲ جلد، قاهره

۱۹۵۱/۱۳۷۱ - ۱۹۵۵/۱۳۷۵)، و نیز کتاب دیگرش، «نهاية الاقدام فی علم الکلام» (چاپ

گیوم A. Guillaume، آکسفورد ۱۹۳۱).



علاوه بر اینها تفسیری باتمایلات اسماعیلی غیر قابل تشکیک نوشته باشد. ۴۴

\*\*\*

در این امر نمی‌توان شك کرد که تمدن ایران در قرون وسطی همان اندازه خصوصیت فردی خود را داشت که در زمان حاضر دارد. ولی، بیش از امروز، جزئی از جهان اسلامی تقسیم نشده با مرزهای سیاسی و زبانی بود که در آن هنوز کمال مطلوب خلوص ملی اثر خود را بر زندگی عقلی برجای نگذاشته بود. بنابراین، سهم ایرانی را در فرهنگ اسلامی به آسانی نمی‌توان معین کرد. ۴۵. دریک چیز شك نیست: در علم کلام و فلسفه، و نیز در فقه و علوم، فکر اسلامی به وسیله زبان عربی بیان می‌شد؛ به همین جهت اکثریت کتابهایی که در این زمینه‌ها در ایران نوشته شده از لحاظ ظاهر تفاوتی با آثار تألیف شده در عراق و شام و مصر یا مغرب ندارد. هنوز هم این مطلب صحت دارد، ولی استثنای آن از آنچه اسلام‌شناسان اروپایی تصور می‌کنند بیشتر است. ۴۶. طرز تفکر ایرانی در علم کلام به لباس زبان فارسی بیشتر در شعر جلوه گر شده است، و حتی آنجاها نیز که اندیشه‌ها، همچون در متنهای صوفیانه، به صورت نثر فارسی بیان شد، روح شاعرانه‌ای که در آن به کار رفته، بروضوح صلب روش عربی و مصطلحات غلبه دارد. ۴۷.

ناصر خسرو خود مثالی در این زمینه است، و سعدی که در فصل دوم (ص ۲۵ به بعد) توسط دکتر محقق مورد بحث قرار گرفته، نمونه دیگری است. اشاره‌های وی به اراده قهار و تقدیر الهی در باره هر چه بر روی زمین اتفاق می‌افتد، جزئی از سنتی طولانی است که باز شناختن عناصر ایرانی و عربی آن از یکدیگر آسان نیست. اعتقاد به سر نوشت و تقدیر جزئی از مفهوم ایرانی قدیمی خدای متعال بود، چه به اعتقاد ایرانیان باستانی، خدای آسمان از طریق دوران ناگزیری و تغییر ناپذیر گنبد فلکی (گردش آسمان یا چرخ

۴۴- رك. به ملاحظات محمد رضا جلالی نائینی در مقدمه وی بر چاپی که از ترجمه فارسی ملل و نحل توسط افضل‌الدین ترکه اصفهانی نوشته است (چاپ دوم، تهران ۱۳۳۵/۱۹۵۷)، ص ۱۳. شهرستانی عنوان داعی‌الدعاة داشته است.

۴۵- رك.، مثلاً، به عنوان نوعی از تضاد، به اندیشه‌هایی که توسط ناجی معروف در کتابت «عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان العجمية في المشرق الاسلامي»، جلد اول (بغداد ۱۹۷۴).

۴۶- رك. «مقام آثار فلسفی ایران در سنت فلسفه اسلام» نوشته سید حسین نصر، در «مقالاتی در فلسفه و علم اسلامی»، تدوین حورانی (البینی ۱۹۷۵)، ص ۶۷ به بعد.

G. Hourani, *Essays on Islamic Philosophy and Science*

۴۷- رك. اشارات متناسبی در مورد عین‌القضاة همدانی توسط لندولت در: «تمدن و

فرهنگ ایرانی» تدوین ادامز (مونر آل ۱۹۷۲)، ص ۲۹.

H. Landolt in: *Iranian Civilization and Culture*

ed. Ch. J. Adams



فلك شعر فارسی) ۴۸ متجلی می‌شود. فردوسی این اندیشه را در شاهنامه گرفته و برای آن در ایران مسلمان وزن خاص قائل شده است ۴۹. ولی اندیشه‌های مشابهی در اشعار دوران جاهلیت عربی نیز دیده می‌شود ۵۰. بعید نیست که مفهوم «جاعلی» دهر، یعنی سرنوشت در چهره زمان، منعکس‌کننده زروان ایرانی بوده باشد، که مفهوم مرکزی دین زروانی و مدت چندین قرن رقیب جدی ثنوی‌گری زردشتی بوده است ۵۱. و در خود اسلام مسئله تقدیر و مسئولیت آدمی در برابر گناهانش، چنانکه دکتر محقق به حق بیان کرده است (ص ۴۹ به بعد)، از نخستین موضوعات مورد بحث در علم کلام بوده است. کهنترین متن کلامی موجود - اگر مجاز باشیم که صحت آن را بپذیریم - در این باره بحث می‌کند، و آن کتابی است که یکی از نواده‌های حضرت علی (ع)، به نام حسن بن محمد بن الحنفیه، در زمان خلافت عبدالملک، اندکی پس از سال ۷۵ هجری در رد قدریه نوشته است ۵۲.

اصالت ایران در فلسفه به صورتی آشکارتر در دوران صفویه و در مکتب اصفهان نمایان شد؛ و اطلاع ما بر این واقعیت نتیجه تلاشهای فراوان هانری کورین بوده است - بنا بر این ملاصدرا (متوفی در ۱۰۵۰/۱۶۴۰)، برجسته‌ترین چهره در این زمینه، در این کتاب مورد غفلت قرار نگرفته است ۵۳. مقدمه و فصل اول کتاب «مفاتیح الغیب» ملاصدرا،

۴۸- رك. «اعتقاد به خدای متعال در ایران باستانی» نوشته ویدنگرن (اوپسالا

(۱۹۳۸).

### G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*

۴۹- رك. «اعتقاد به تقدیر در حماسه ایرانی» نوشته رینگرن (اوپسالا ۱۹۵۲).

### H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics*

۵۰- رك. «مطالعاتی در اعتقاد به تقدیر عربی» نوشته رینگرن (اوپسالا ۱۹۵۵).

### H. Ringgren; *Studies in Arabian Fatalism*

۵۱- رك.، از جمله نشریات دیگر موجود، به کتاب زینر به نام «زروان. يك معمای

زردشتی» (آکسفورد ۱۹۵۵).

### R. C. Zaehner, *Zurvan A Zoroastrian Dilemma*

۵۲- متن این کتاب، که به صورت نقلیهایی در يك رديۀ متأخرتر آمده، توسط محمد عماره در کتاب «مسائل العدل والتوحيد» (قاهره، دارالاهلال ۱۹۷۱)، جلد دوم، ص ۱۱۸ به بعد آمده است، متن جداگانه آن با ترجمه آلمانی توسط من در ۱۹۷۲ آماده شده و بنا است در بیروت به چاپ برسد.

۵۳- در اینجا باید توجه خواننده را به این امر جلب کنم که قدردانی فراوان ما نسبت به فلسفه ملاصدرا، در دو کتاب از ماکس هورتن سابقه داشته است: یکی «شواهد الربوبية شیرازی» (بن ۱۹۱۲)، و دیگری «نظام فلسفی شیرازی» (بن ۱۹۱۳).

### Max Horten, *Die Gottesbeweise des Schirazi and Das philosophische System von Schirazi*

به صورت ترجمه فارسی از مترجمی ناشناخته در کتاب حاضر آمده است ( فصل ۸؛ ص ۱۳۷ به بعد)؛ محتویات بازمانده این اثر تصرفی نسبتاً غامض که نسخه‌ای به چاپ سنگی قدیمی تهران از آن در دست است ۵۴، با مروری بر سرفصلهای آن به خواننده معرفی شده است (ص ۱۵۰ به بعد).

ولی باید گفت که مکتب اصفهان از هیچ برنخاسته بود مقداری از حکمت «مینروا» را عرضه کرده، ولی از سر «ژئوس» نجوشیده است. گذشته دراز و قابل ستایشی داشته است. افکار فارابی به صورتی شگفت‌انگیز در تحقیقات این متفکران زنده مانده بود. و به همین دلیل است که نسخه‌های آثار فارابی به مقدار زیاد به صورتی بسیار خوب مخصوصاً در کتابخانه‌های ایران باقی مانده است. میرداماد و ملاصدرا از نوبه اندیشه‌های فارابی - و نیز ابن سینا - توجه کردند، و به همان صورت که خود فارابی به فضل مکتب اسکندرانی اعتراف کرده بود، اینان نیز به فصل و تقدم فارابی معترف بودند (رك. فصل ۱۷؛ ص ۳۳۵ به بعد) ۵۵. حلقه‌های مفقود این زنجیر دراز سنت فلسفی آهسته آهسته از فراموشی بیرون می‌آید: محسن مهدی به تازگی متنی اساسی از فارابی را منتشر کرده است که در آن فارابی معلم ثانی از ارسطوی محبوب خود معلم اول همه فیلسوفان اسلامی، در برابر براهین جدلی یحیی نحوی دفاع می‌کند که، به عنوان یکی از اعضای مکتب اسکندریه در روزگار پر آشوب یوستینیانوس، مبلغ چشم انداز تازه‌ای از ارسطو بود که بیشتر با محیط و اعتقادات مسیحی خود او بستگی داشت. ۵۶ اصلاحات او را متکلمان مسلمان با

۵۴- رك. ترجمه فرانسه «مفاتیح الغیب» زیر عنوان

*Le Livre des penetrations metaphysiques*

(تهران / پاریس ۱۹۵۴)، ص ۳۵، شماره ۲۱.

۵۵- همان گونه که دانسته است، آنچه به فارابی مربوط می‌شود، نخستین بار در رساله مفردمایر هوف به نام «از اسکندریه تا بغداد» ( صورت مجلس آکادمی پروسی معرفت، بخش فلسفه و تاریخ، شماره ۲۳، سال ۱۹۳۰) آمده

Max Meyerhof in, *Von Alexandrien nach Bagdad*

(Sitzungsberichte Preuss. Akad. der Wiss. u. phil. - Hist.

Kl. 23, 1930)

و پس از آن ریچارد والزر (R. Walzer) در نشریات متعدد آن را گسترده‌تر کرده است.

۵۶- رك. متن چاپ شده در «تحقیقات قرون وسطایی و شرقی به افتخار عزیز عطیه»

(لیدن ۱۹۷۲)، ص ۲۷۱ به بعد

*Medieval and middle Eastern Studies in Honor of Aziz S.*

Atiya

و بالاتر از همه شرح و ترجمه آن در «مجله تحقیقات خاورمیانه» ۲۳۳/۱۹۶۷/۲۷ به بعد.



مسرت پذیرفتند، ۵۷ ولی چنان می‌نماید که فارابی سنت اسکندرانی را از راه دیگری دریافته بود که بیشتر به مسیر فکری استاد نحوی، یعنی آمونئوس، می‌پیوست. از طرف دیگر فاصله میان فارابی و میرداماد را اکنون می‌توان تا حدی با شخصیت‌هایی همچون بهمنیار بن مرزبان (متوفی در ۱۰۶۶/۴۵۸)، شاگرد ابن سینا، و بالخاصه شاگرد او ابوالعباس فضل بن محمد لوکری پرکرد که شرح او بر قصیده خودش، «اسرار الحکمة»، به تازگی در دسترس دانشمندان قرار گرفته است.<sup>۸</sup> دکتر محقق به حق از اهمیت اثر عمده لوکری به نام «بیان الحق بضممان الصدق» سخن گفته است (رک. ص ۳۴۱)؛ ممکن است که این متن که هرچه زودتر لازم است منتشر شود، اطلاعات ارزنده‌ای درباره تکامل علم منطق از زمان فارابی تا زمان نجم‌الدین کاتبی، مؤلف «شمسیه» معروف، به ما بدهد.

همکاران معاصر فارابی در مباحث مربوط به منطق در ایران متمرکز نبودند، بلکه در بغداد بودند، و تحقیقات در این موضوع مدتی پس از آن نیز در این شهر ادامه یافت. حسن بن سهل بن سمرقانی که رساله وی در باره غرض فلسفه در فصل ۱۶ (ص ۳۲۱ به بعد) آمده و ترجمه شده، به همین رشته بغدادی تعلق دارد. وی از شاگردان یحیی بن عدی مسیحی و خود نیز مسیحی بود، و به سال ۱۰۲۷/۴۱۸ در بغداد از دنیا رفت. در کتابخانه ملی پاریس نسخه معروفی از ترجمه «خطابه» ارسطو موجود است که از روی نسخه‌ای نوشته شده به دست ابن سمرقانی استنساخ شده بوده است (نسخه عربی شماره ۲۳۴۶ پاریس) این نسخه برای محققان در علم کلام اسلامی، از آن جهت حائز اهمیت است که ابن سمرقانی با متکلم معتزلی ابوالحسین بصری (متوفی در ۱۰۴۴/۴۳۶). مؤلف «کتاب المعتمد فی اصول الفقه»<sup>۶۱</sup> ارتباط داشته است. وی آن را مقدمه کتاب «طبعیت» ارسطو قرار داده بود، و ابوالحسین

۵۷- رک. «یحیی نحوی به عنوان منبعی از دلایل خلقت اسلامی و یهودی» نوشته دیویدسن در «مجله انجمن امریکا و شرق» ۳۵۷/۱۹۶۹/۸۹ به بعد.

H. A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, in JAOS.

۵۸- رک. «منطق و مباحث الفاظ، «مجموعه متون و مقالات تحقیقی» و به اهتمام مهدی محقق و ایزوتسو (تهران ۱۹۷۴- سلسله دانش ایرانی (Wisdom of Persia)، جلد ۸، ص ۱۰۹ به بعد، و تحقیق ابراهیم دیباجی، همان منبع، ص ۱۷ به بعد از مقدمه. اتفاقاً این متن نمونه‌ای از نشر علمی نسبت به قدیم فارسی است. گواهی بر ارتباط نزدیک میان اشخاصی که نامشان آمده، آن است که بهمنیار تعلیقات فلسفی ابن سینا را جمع آوری کرده بود، و اینکه لوکری فهرستی بر آنها افزوده که در آغاز متن بعضی از نسخه‌ها موجود است (رک. چاپ عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۷۳).

۵۹- برخلاف کتاب سابق، این کتاب به عربی نوشته شده است.

۶۰- رک. صفحه آخر در «الخطابه» ارسطو طالیس، چاپ عبدالرحمن بدوی، قاهره

۱۹۵۹، ص ۲۵۴ به بعد

۶۱- چاپ محمد حمیدالله، ۲ جلد، دمشق ۱۳۸۴/۱۹۶۴-۱۳۸۵/۱۹۶۵.



چندان شادمان شد که همه کتاب را استنساخ کرد. شایسته ذکر است که در محیط عقلی در حال انحطاط بغداد، حسن قسمتی از حیثیت خود و همدرسانش را به علت خصوصیت مخاطره آمیز تمایلات «یونانی» ابوالحسین از دست داد ۶۲ ممکن است که حسن، بیش از آنچه گفته شد، شهرت خود را در نتیجه این امر از دست داده باشد که به عنوان یک فیلسوف مسیحی گستاخی کرد و به تحقیق در مسائل کلامی اسلامی، همچون بحث در مسئله تواتر در یکی از رساله‌هایش پرداخت. احادیث متواتر، چنانکه ظاهراً ممکن است به نظر برسد، همه در مقابل احادیث آحاد، به صورت قطعی قابل قبول نبوده و آنهاکه توسط پیروان ادیان دیگر، همچون مسیحیان در موضوع مصلوب شدن حضرت عیسی، روایت می‌شده، پذیرفته نبوده است. ۶۳

\* \* \*

در دوران یونانی مآبی «هلنیسم» همچون در اسلام، فلسفه غالباً با پزشکی ارتباط نزدیک داشته است. کتاب «طبقات الاطباء» ابن ابی اصیبعه که فرهنگنامه‌ای از پزشکان است، در عین حال یکی از بهترین منابع مابرای تاریخ فلسفه اسلامی است. این هدف دو گانه، در کتاب «تاریخ الاطباء» اسحاق بن حنین (متوفی در ۱/۲۸۹-۹۱۰)، که کهنترین نمونه از این نوع در ادبیات عربی است، در فصل ۹ (ص ۱۶۴ به بعد) ۶۴ به فارسی ترجمه شده، نیز مورد نظر بوده است. به تشخیص بیماری همچون علمی نظر می‌شد که به پیروی قوانین منطق صورت می‌گیرد؛ بدین ترتیب فیلسوف و پزشک در شخص واحد با یکدیگر اتحاد پیدا می‌کرده ابن سینا نمونه قانع کننده‌ای از این اتحاد است، و جالینوس که اختلاف نظر او با معاصر و همدرسش، اسکندر افرویدی در مسائل فلسفی و از جمله نظریه حرکت معروف است، در جهان اسلام بیش از جهان غربی لاتینی مورد توجه قرار گرفته است ۶۵. توجه

۶۲- ر.ک. نوشته استرن در «مجله تحقیقات آسیایی» JRAS ۱۹۶۵ ص ۳۳ به بعد.

۶۳- به نظر من چنان می‌رسد که این متن که توسط محمد تقی دانش‌پژوه در جایی به چاپ رسیده و فعلاً در دسترس من نیست (ر.ک. ص ۳۲۴ از کتاب حاضر)، همان است که توسط برنار- بالادی (M. Bernard - Baladi) در «مجله آسیائی» (JA) ۱۹۶۹، ص ۲۵ و بعد چاپ و ترجمه شده است. در اینجا نام مؤلف به غلط به صورت ابن‌الشمخ خوانده شده و در نتیجه هویت او درست معلوم نشده است.

۶۴- آخرین تحقیق در باره این اثر توسط تسیمرمان زیر عنوان «گاه‌شماری تاریخ الاطباء اسحاق بن حنین» در مجله «آرابیکا» ۳۱/۱۹۷۴/۳۲۴ به بعد صورت گرفته است:

F. W. Zimmermann, *The Chronology of Ishaq ibn Hunayn's Tarikh - al - atibba, in Arabica*

۶۵- ر.ک. متن انتشار یافته توسط رشر و مارمورا، زیر عنوان «ددیه اسکندر

افرویدی بر رساله نظریه حرکت جالینوس» (اسلام آباد ۱۹۶۵)؛ متن اصلی یونانی آن بر جای نمانده است.

N. Rescher and M. E. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion.*

به این امر که چه اندازه از آثار جالینوس در دسترس حنین بن اسحاق بوده و آن مترجم معروف زبردست با چه شوقی در صدد یافتن بهترین متنها و ترجمه کردن آنها به بهترین صورت برمی آمده بسیار جالب است (رك. ترجمه فارس «ساله» معروف او که از روی متن چاپ شده توسط برگستراسر (Bergstrasser) در ۱۹۲۵ صورت گرفته است؛ در فصل ۲۰ ص ۳۶۸ به بعد) علاقه دانشمندان مسلمان به میراث علم یونانی سبب آن شده بود که مرز میان بیزانتیوم و جهان اسلامی محو شود.

مثال دیگری از گونه خاص تر محمد بن زکریای رازی است. ۶۶ فلسفه او بیشتر غیر سنتی و مشتمل بر دسته‌ای از مسائل خاص است (رك. فصل ۱۵؛ ص ۳۰۳ به بعد). ۶۷ برداشتهای طبی او، قدرت تشخیص غیر عادی و هوشمندی تجربی او را آشکار می‌سازد. وی در باره داروهای چیز نوشته است که مخصوص به سرزمین خودش بود. نه اینکه نوشته‌های او به صورت جزئی از سنت کتابی مأخوذ از یونانیان درآمده باشد. دکتر محقق عنوان یکی از «رسائل» او را که مربوط به گل خوردنی نیشابوری است و در آن ناحیه به عنوان محلل غذا به کار می‌رفته، مورد تحقیق قرار داده است (رك. فصل ۱۰؛ ص ۱۷۵ به بعد). ۶۸. با این همه، بسیاری از عناوین کتابها و موضوعات بحث رازی ما را به یاد جالینوس

۶۶- رك. «فیلسوف زی محمد بن زکریای (ازی)» مهدی محقق (تهران ۱۹۷۰)؛ به تازگی

نیز نوشته آلبرت زکی اسکندر، زیر عنوان «کتابشناسی طبی (ازی)» در «مقالاتی در باره فلسفه و علم اسلامی» تدوین حورانی (البنی ۱۹۷۵)، ص ۴۱ به بعد.

A. Z. Iskandar, *The Medical Bibliography of al-Razi*, in *Essays on Islamic philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975).

۶۷- آخرین تحقیقات درباره رازی و فلسفه او نوشته گودمن و اینهاست:

«اخلاق اپیکوروسی محمد بن زکریای (ازی)» در مجله «مطالعات اسلامی» ۵/۱۹۷۱/۳۴

به بعد:

L. E. Goodman, *The Epicurean Ethic of Muhammad ibn Zakariya ar-Razi* in *Stud. Isl.*

و دیگر «معرفة الروح (ازی)» در نشریه «بازار فلسفی» ۱۹۷۳

*Razi's Psychology*, in *Philosophical Forum*

و دیگر اسطوره (ازی) درباره هبوط نفس، و عمل آن در فلسفه او» در «مقالاتی درباره فلسفه و علم اسلامی»، تدوین حورانی (البنی ۱۹۷۵)، ص ۲۵ به بعد:

*Razi's Myth of the Fall of the Soul, Its Function in His Philosophy*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975)

۶۸- رك. نیز به متن خلاصه تر همان مقاله در «صودت مجلسهای بیست و سومین کنگره

تاریخ پزشکی» (لندن ۱۹۷۲)، ص ۱۰۷۳ و بعد:

*Proceedings of the XXIII Congress of the History of Medicine.*



می‌اندازد. این احساسی به ما دست می‌دهد که رازی می‌خواسته است چیزی در حدود يك «مجموعه جالینوسی» عربی بنویسد. در کیمیا از به کاربرد اصطلاحات کنایی مورد استعمال در نزد یونانیان و نیز هر مسی گران عرب دوری می‌جست ۷۰. ولی مانند بسیاری از متفکران دیگر قرون وسطی، معقول و نامعقول را در هم می‌آمیخت؛ ملاک عقلانیت در نزد وی با آنچه در نزد ما است تفاوت دارد. بیرونی او را ستوده است؛ از وی در موضوعات مختلف نقل کرده (رك. فصل ۵؛ ص ۹۵ به بعد)، و فهرستی از آثار او فراهم آورده است (رك. ص ۱۰۴؛ نیز فصل ۶؛ ص ۱۱۵ به بعد). این فهرست دو قرن بعد توسط شخصی به نام ابواسحاق ابراهیم بن محمد غضنفر منجم تبریزی کاملتر شد، که از اوجز مختصری که در ترجمه احوال خودش آورده است آگاهی نداریم ۷۱

در این زمان، در قسمت اخیر قرن هفتم هجری، هنوز یاد روح کنجکوی بیرونی و رازی در ایران زنده بود. ولی بعضی از مراکز فرهنگ ایرانی دچار ضایعات جبران‌ناپذیری شد، یا حتی در حوادث رؤیائی همراه با حمله مغول به کلی از بین رفت. نوع روحانیتی که می‌بایستی از خاکسترها طلوع کند، صورت دیگری داشت: در برابر آن موج بنیان‌کن، چنان می‌نمود که تصوف بهتر از ظاهر بینی در بارهای کوچک می‌تواند بیان‌کننده هرج و مرج باشد، و داروی مناسب‌تری بر ضد احساس نایمینی باشد. در این میانه حیدر آملی به خاطر می‌آید که درباره نشان دادن وجوه مشترک تشیع و تصوف اصرار داشته است؛ وی در آن هنگام که تیمور لنگ بر صحنه حوادث ظاهر شد، در پایان قرن هشتم از دنیا رفت. ولی پیش از آن، در آغاز همین قرن، و نه چندان پس از روزگار غضنفر، رشیدالدین فضل‌الله، وزیر مشهور غازان خان (۱۲۹۵/۶۴۹ - ۱۳۰۴/۷۰۳) و اولجایتو (۱۳۰۴/۷۰۳ - ۱۳۱۶/۷۱۶) که، همچون غضنفر دلبستگی خاص به تبریز داشت ۷۲ به دفاع از محمد - غزالی در برابر خرده‌گیریهایی که در مجلس سنجر سلجوقی بر او شده بود، برخاست (رك.

۶۹- رك. «پزشکی در اسلام» تألیف اولمان (لیدن ۱۹۷۰)، ص ۱۲۹.

*M. Ullmann, Die Medizin im Islam*

۷۰- رك. «علوم طبیعی و علوم خفیه در اسلام»، تألیف اولمان (لیدن ۱۹۷۲)، ص

۲۱۰

*M. Ullmann, Die Natur-und Geheimwissenschaften im Islam.*

۷۱- در این باره رك. ص ۱۲۵ به بعد از کتاب حاضر. وی «کتاب الصیدنة فی الطب»

بیرونی را در ۱۲۷۸/۶۷۸ استنساخ کرد (رك. «پزشکی در اسلام» اولمان)، ص ۲۷۲، شماره ۷)، و نزد تبریزی دیگری به نام ابوعبدالله محمد بن ابی بکر درس خواند این محمد ابی بکر شرحی بر ۲۵ مقدمه ابن میمون در اثبات خدا که در کتاب «دلالة الحائرين» آورده شده نوشته است (رك. به بخش دوم کتاب دلالة الحائرين)؛ شرح محمد بن ابی بکر توسط محمد زاهد الکوثری، و به عنوان «المقدمات الخمس والعشرون فی اثبات وجود الله و وحدانيته»... در قاهره ۱۳۶۹ انتشار یافت؛ در کتاب حاضر رك. فصل ۷ - ص ۱۲۵ به بعد:

فصل ۴؛ ص ۷۷ به بعد) ۷۳

این يك تفصیل جزئیات است که اهمیت نمادی (سمبوليك) دارد. غازان خان، خداوندگار رشیدالدین، همان کس است که دل از مهرورزی مغولان نسبت به دین بودائی برید و به مذهب تسنن در آمد. اندیشه‌های معتدل صوفیانه کسانی همچون غزالی ظاهراً تأثیری در مجالس او داشته است. رشیدالدین نه تنها براهینی از نوشته‌های غزالی به دست آورد، بلکه از خود نیز اندیشه‌هایی داشت؛ و رساله‌های دیگر وی که در همان «مجموعه» گردآوری شده و تا زمان حاضر در سایه اثر عظیم او، «جامع التواریخ»، کاملاً از نظر دور مانده بوده است، علاقه فراوان او را به مسائل تصوفی آشکار می‌سازد (رك ص ۷۷ به بعد).

کمال مطلوب تغییر کرده، و «علم» جای خود را به «حکمت» وا گذاشته بود. برخلاف مغرب اسلامی، فلسفه در ایران به حیات خود ادامه می‌داد، ولی صورت دیگری پیدا کرده بود، و با ارزشهای دینی غالب وابستگی نزدیک داشت. هنگامی که فلسفه بار دیگر در اوایل دوره صفویه طلوع کرد، فارابی و ابن سینا ابعاد جدیدی پیدا کرده بودند قابل مقایسه با ابعادی که پیش از آن در اواخر دوران قدیم تاریخ، یامبلیخوس و پروکلسوس، برای افلاطون و ارسطو قائل بودند.

در زیر ضربه تغییرات اساسی در چشم اندازهای اجتماعی و سیاسی، ایران به وحدت تفکری رسید که سرنوشت آن چنان بود که تا زمان حاضر ادامه یابد.

۷۲- رك «وقفنامه (بع رشیدی)»، چاپ عکسی به اهتمام مجتبی مینوی و ایرج افشار (تهران ۱۳۵۰- «سلسله انتشارات انجمن آثار ملی»، شماره ۸۷).

۷۳- وی از آنها به وسیله یکی از نامه‌های آگاه شده بود که در مجموعه فضائل الانام موجود است؛ رك «رساله‌ها و گفتارهای ابو حامد محمد غزالی» از کراوولسکی (فرایبورگ ۳۹۷۱)، ص ۱۶ به بعد:

D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abu Hamid Muhammad al - Gazzali.*



## سهام ایرانیان در تحول کلام اسلامی





## تعریف علم کلام

دانشمندان اسلامی تعریفهای گوناگونی از برای علم کلام نقل کرده‌اند. از جمله ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ میگوید: علم کلام علمی است که آدمی را توانا میگرداند که آراء و افعال معینی را که واضح شریعت بدانها تصریح کرده است یاری کند و آنچه را که با آنها مخالفت دارد رد نماید.<sup>۱</sup> عضدالدین ایجی متوفی ۷۵۶ میگوید: علم کلام علمی است که آدمی را توانا میگرداند بر اثبات عقائد دینی با ایراد حجت‌ها و دفع شبهه‌ها.<sup>۲</sup> سعدالدین تفتازانی متوفی ۷۹۲ میگوید: کلام علم به عقائد دینی از روی ادله یقینی است.<sup>۳</sup> میرسید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ میگوید: کلام علمی است که بحث میشود در آن از ذات و صفات خداوند و احوال ممکنات از مبدأ و معاد بر طبق قانون اسلام و قید اخیر برای اینست که علم الهی فلسفه را از تعریف خارج کند.<sup>۴</sup> ابن خلدون متوفی ۸۵۸ میگوید: علم کلام علمی است که دربر دارد احتجاج بر عقائد ایمانی را با ادله عقلی و رد بدعت آورانی که در اعتقادات خود از مذاهب گذشتگان و اهل سنت منحرف گشته‌اند.<sup>۵</sup>

از تعریف‌های بالا چنین نتیجه گرفته می‌شود که متکلمان یعنی آنان که عالم به علم کلام‌اند باید آنچه را که واضح شریعت یعنی پیغمبر آورده با دلیل‌های عقلی اثبات کنند و نیز آنچه را که گذشتگان و اهل سنت در تفسیر و توجیه امور دینی گفته‌اند

۱- فارابی، احصاء العلوم، ص ۱۰۷

۲- ایجی، مواقف، ص ۱۱

۳- تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۱ ص ۵

۴- جرجانی، التعریفات، ص ۱۶۲

۵- ابن خلدون، مقدمه، ص ۳۸۴

تأیید نمایند. گذشته از این آمادگی داشته باشند که اگر مخالفان دین و نو آوران خواسته باشند شبهه ای در دین ایجاد کنند و یا تغییری در آن بدهند آن را رد نمایند.

### نامهای علم کلام

علم کلام به نامهای مختلف خوانده شده است. از جمله ابوحنیفه نعمان بن ثابت پیشوای مذهب حنفیان متوفی ۱۵۰ آنرا بنام «الفقه الاکبر» خوانده و کتابی نیز بهمین عنوان در علم کلام نوشته است.<sup>۶</sup> تعبیر فقه اکبر در برابر فقه اصغر است که آن علم به احکام شرعیه فرعی است که عالم بآنرا «فقیه» خوانند. تفتازانی آنرا بنام «علم التوحید والصفات» خوانده و آنرا مقابل علم شرایع و احکام قرار داده و در این باب چنین گفته است: برخی از احکام شرعی به کیفیت عمل تعلق دارند و برخی دیگر باعتقاد. اولی را علم شرایع و احکام خوانند و فرع بشمار میرود و دومی که اصل است علم توحید و صفات است زیرا مشهورترین مباحث و شریفترین مقاصد آن همین موضوع است.<sup>۷</sup>

### وجه تسمیه علم کلام

دروجه تسمیه علم اصول دین به کلام و جوه مختلف ذکر شده از جمله:

- ۱- عنوان مباحث این علم بدین گونه است: «الكلام فی کذا و کذا»
- ۲- مسأله کلام مشهورترین مباحث این علم است.
- ۳- در تحقیق شرعیات و الزام دشمنان موجب قدرت بر کلام میگردد همچون منطق و فلسفه.
- ۴- نخستین علم واجبی است که تعلیم و تعلم آن بوسیله کلام صورت می پذیرد.
- ۵- این علم با مباحثه و تکلم از دو طرف تحقق می یابد.

۶- این کتاب که بوسیله ابو منصور ماتریدی شرح شده در سال ۱۹۴۸ در حیدرآباد چاپ شده است.

۷- تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ص ۱۰



- ۶- نزاع و خلاف در این علم بیشتر از سایر علوم است لذا نیاز به کلام با مخالفان ورد آنان بیشتر است .
- ۷- بجهت قوت ادله این علم گوئی این کلام است نه علوم دیگر .
- ۸- چون مبتنی بر ادله قطعیه است که بیشتر آن ادله با دلیل های سمعی تأیید میشود از هر علمی دیگر بیشتر تأثیر بر قلب دارد پس کلام نامیده شد که مشتق از کلم به معنی جرح است<sup>۸</sup> .

### اختلاف مسلمانان بعد از پیغمبر (ص)

شهرستانی در کتاب ملل و نحل خود به تفصیل اشاره به اختلافاتی که میان مسلمانان هنگام بیماری پیغمبر و پس از وفاتش رخ داده کرده است که در این جا بنحو اختصار یاد می گردد :

۱- هنگام بیماری که منجر به وفات او گردید گفت دوات و کاغذی برای من بیاورید تا نوشته ای برای شما بنویسم که پس از من گمراه نشوید . عمر گفت : درد برسول خدا غالب آمده مارا کتاب خداوند کافی است پیغمبر فرمود : از پیش من برخیزید که سزاوار نیست نزد من نزاع کنید .

۲- در همان بیماری فرمود : سپاه اسامه را مجهز بسازید خداوند لعنت کند کسی را که از آن تخلف کند . برخی گفتند اسامه از مدینه بیرون رفته امثال فرمان رسول خدا بر ما واجب است برخی دیگر گفتند بیماری رسول خدا شدت یافته دل ما یارای جدائی او را در این حال ندارد صبر کنیم تا به بینیم چه میشود .

۳- هنگام وفات او عمر گفت : هر که بگوید محمد مرده با این شمشیر او را میکشم ، او را همچون عیسی بن مریم با آسمان برده اند . ابوبکر گفت : هر که محمدا را عبادت میکند محمد مرده است و هر که خدای محمد را می پرستد خدای او زنده است و نمی میرد سپس این آیه را خواند : «وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل افان مات او قتل انقلبتم علی اعقابکم»<sup>۹</sup> .

۴- درباره جای دفن او اهل مکه یعنی مهاجران می گفتند باید به مکه برده

۸- مأخذ پیشین ، ص ۱۵

۹- آل عمران ، ۳/۱۴۴

شود که زادگاه او و جای خویشان اوست و اهل مدینه یعنی انصار می‌گفتند در مدینه باید مدفون گردد که جای هجرت و نصرت اوست و برخی دیگر معتقد بودند که باید به بیت المقدس نقل گردد که جای دفن پیغمبران است و معراج او باسمان از آنجا صورت پذیرفته، تا سرانجام متفق گردیدند که در مدینه مدفون گردد، باستناد روایتی که می‌گوید: پیغمبران آنجا که می‌میرند بخاک سپرده می‌شوند.

۵- دربارهٔ خلافت که مهمترین اختلاف میان مسلمانان بشمار می‌رود. پس از وفات پیغمبر مهاجران و انصار دربارهٔ جانشین او اختلاف کردند. انصار گفتند ما را امیری و شما را امیری باید و بر رئیس خود سعد بن عباده اتفاق کردند ولی ابوبکر و عمر با گروهی دیگر در سقیفه بنی ساعده گرد آمدند عمر پیش از آنکه انصار سخن خود را بگویند با ابوبکر بیعت کرد و سپس به مسجد آمدند و گروهی در آنجا بیعت کردند و علی در آن وقت بنا بر فرمان پیغمبر به تجمیز و دفن و ملازمت قبر او اشتغال داشت.

۶- دربارهٔ فدک و اینکه آیا پیغمبر ارثی برای فاطمه (ع) تعیین کرده است یا نه نیز اختلاف وجود داشت.

۷- درباره کشتن کسانی که از پرداخت زکوة سر باز می‌زنند. برخی می‌گفتند آنان را باید همچون کافران کشت و برخی دیگر می‌گفتند که آنان نباید کشته شوند.

۸- در جانشین ساختن ابوبکر عمر را پیش از وفاتش. برخی از مردم می‌گفتند که مردی تندخوی و سخت دل را بر ما امیر گردانیدی. ابوبکر گفت اگر پروردگارم از من در این باره در روز قیامت سؤال کند می‌گویم بهترین آنان را بر آنان امیر گردانیدم.

۹- دربارهٔ شورائی که عثمان را به خلافت تعیین کرد و عمالی که او از طرف خود به نواحی مختلف فرستاد و رفتاری که با برخی از صحابه نمود نیز اختلاف داشتند.

۱۰- در زمان حضرت علی (ع) پس از اینکه اتفاق بر بیعت کردند اختلافاتی بوجود آمد. نخستین خروج و رفتن طلحه و زبیر به مکه بود سپس آوردن عایشه به بصره و بوجود آوردن جنگ جمل را با علی و همچنین مخالفت معاویه با او و ساختن



جنگ صفین و مخالفت خوارج با او و پدید آوردن تحکیم (= حکمیت) و فریب دادن عمرو عاص ابو موسی اشعری را و نیز مخالفت خوارج نهروان با او و از طرفی دیگر پدید آمدن غلاة همچون عبدالله بن سبا و گروه او<sup>۱۰</sup>.

### اختلاف مسلمانان بعد از حضرت علی (ع)

پس از حضرت علی دو گونه اختلاف میان مردم پدید آمد یکی اختلاف در امامت و دیگر اختلاف در اصول. گروهی امامت را باتفاق و اختیار مردم می دانستند و گروهی دیگر به نص و تعیین. آنانکه به نص و تعیین می دانستند برخی گفتند علی فرزند خود محمد بن حنفیه را بجانشینی تعیین کرده است اینان را کیسانیه گویند. و برخی دیگر گفتند که حسن و حسین علیهما السلام را معین نموده است و پس از آن برخی امامت را برای اولاد حسن و برخی دیگر برای علی بن الحسین زین العابدین می دانند و پس از علی بن الحسین گروهی زید فرزند او را امام می دانند و اینان را زیدیه خوانند و معتقدند که هر که از اولاد فاطمه خروج کند و عالم و زاهد و شجاع و سخی باشد او پیشواست و فرمان برداری او واجب است. ولی امامیه امامت را اختصاص به محمد بن علی ملقب به الباقر و پس از او جعفر بن محمد ملقب به الصادق علیهما السلام می دهند. پس از امام صادق نیز اختلاف است. عماریه محمد بن جعفر را و اسماعیلیه اسماعیل بن جعفر را و فطحیه عبدالله بن جعفر ملقب به افطح را و اثنا عشریه امام موسی بن جعفر را امام می دانند. اختلاف در اصول در آخر ایام صحابه پدیدار گشت که معبد جهنی و غیلان دمشقی و یونس اسواری قائل به قدر شدند و سپس واصل بن عطا شاگرد حسن بصری همین عقیده را اظهار نمود. این مسأله قدر از مهمترین مباحث علم کلام بشمار می رود. در قرآن آیاتی وجود دارد که قدر خیر و قدر شر را به خدا نسبت می دهد و بنده را از افعال بری می داند<sup>۱۱</sup> در برابر آیات دیگری وجود دارد مشعر

۱۰- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۲۴-۱۳

۱۱- مانند این آیات: انا کل شیء خلقناه بقدر. قمر ۴۹/۵۴، و کل شیء عنده بمقدار.

رعد ۸/۱۳، ما اصاب من مصیبة فی الارض و لافی کتاب من قبل ان نبرها ان ذلک علی الله یسیر.

براینکه آدمی خودسازنده و بوجود آورنده افعال خود است<sup>۱۲</sup>. از همین کلمه قدر نام قدریه گرفته شده که به معتزله اطلاق می شود زیرا آنان قدر شر را به خدا نسبت نمی دهند<sup>۱۳</sup>. درباره کلمه معتزله نوشته اند که واصل بن عطا رئیس قدریان از مجلس استاد خود حسن بصری کناره جست و تقریر نمود که مرتکب کبیره نه مومن است و نه کافر بلکه در منزلتی بین منزلتین قرار دارد. حسن باو گفت: «اعتزل عننا» سپس آنان معتزله نامیده شدند و خود خود را اصحاب عدل و توحید می خوانند زیرا پاداش فرمان بردار و کیفر گناهکار را بر خدا واجب می دانند. در برابر معتزله اشاعره قرار گرفته اند که قدر خیر و شر را به خدا نسبت می دهند و اختیار را از آدمی سلب می نمایند مؤسس این فرقه ابوالحسن اشعری است. او روزی به استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست درباره سه برادری که مرده اند یکی مطیع و دیگری عاصی و سه دیگر خردسال. او گفت اولی را در بهشت پاداش می دهند و دومی را در دوزخ کیفر و سومی را نه ثوابی است و نه عقابی. اشعری گفت اگر سومی بگوید که ای خدا چرا مرا در خردی میراندی و مرا باقی نگذاشتی که بزرگ شوم و بتو ایمان آورم و داخل بهشت گردم. جبائی گفت پروردگار میگوید من می دانستم که اگر بزرگ شوی نافرمان می گردی و بدوزخ وارد می شوی و مناسب تر برای تو آن بود که در خردی بمیری. اشعری گفت اگر دومی بگوید ای خدا چرا مرا در خردسالی نمیرانیدی تا گناه نکنم و وارد دوزخ نگردم پروردگار چه می گوید. جبائی مبهموت

۱۲- مانند این آیات: وما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم. شوری ۴۲/۳۰،  
لها ما کسبت و علیها ما کتسبت. بقره ۲/۲۸۶، و اما تمود فهدینا هم فاستجبوا للعمی علی الهدی.  
فصلت ۱۷/۴۲

۱۳- این لقب بوسیله مخالفان بر آنان نهاده شده و خود خود را از آن برکنار میدارند تا مشمول گفته منسوب به پیغمبر: «القدریة مجوس هذه الامة» نشوند. رجوع شود به شهرستانی ملل و نحل ج ۱ ص ۵۷. مخالفان معتزله وجه تشابه به قدریه را با مجوس چنین توجیه می کنند که همچنانکه مجوس در برابر خالق و مبدء خیر که یزدان باشد به خالق و مبدء شریعی اهرمن معتقدند قدریه اعمال بد انسانی را از دائره خلق خدا بیرون می آورند و تحت اراده مستقل آدمی قرار میدهند. شیخ محمود شبستری در گلشن راز بهمین موضوع اشاره کرده است:

هر آنکس را که مذهب غیر جبر است      نبی فرموده گو مانند گبر است  
چنان کان گبر یزدان اهرمن گفت      همین نادان احمق ما و من گفت

رجوع شود به شرح شیخ محمود لاهیجی بر گلشن راز ص ۴۳۰ و ۴۳۱



گردید و درماند و سپس اشعری ترك آن مذهب گفت و او و پیروانش بابطال مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت و جماعت بر آنست مشغول گشتند لذا آنان را اهل سنت و جماعت گویند. اهل سنت و جماعت خراسان و شام و عراق پیرو ابوالحسن اشعری متوفی ۳۲۴ هستند و باشاعره اشتهار دارند ولی در ماوراءالنهر تابع ابو منصور ماتریدی متوفی ۳۳۳ هستند که به ماتریدیه معروف میباشند<sup>۱۴</sup>. اشاعره و ماتریدیه در پاره‌ای از مسائل باهم اختلاف دارند ولی این اختلافات بسیار جزئی است. شیعه در اندیشه‌های کلامی خود متمایل به معتزله است و حتی دانشمندان اهل سنت تصریح کرده‌اند بر اینکه شیعه در بیشتر از مسائل اصولی موافق با معتزله است و فقط در برخی از مسائل با آن مکتب اختلاف دارد و آن هم مربوط به مسأله امامت است و این مسأله به فروع بیشتر نزدیک است تا با اصول<sup>۱۵</sup>. این نکته را باید یادآور شد که در همین مسأله امامت برخی از اهل اعتزال خاصه بغدادیان علی را مقدم بر ابوبکر می دانستند<sup>۱۶</sup>. همداستانی شیعه و معتزله در باره امیر و سلطان و شرایط معنوی و روحانی که باید دارا باشد کاملاً مخالف با آنچه بود که اشعریان بدان معتقد بودند و بهمین مناسبت حکام و سلاطین از مکتب اشعری حمایت میکردند و اهل اعتزال در شمار زندیقان و اهل بدعت بشمار می آمدند. برای روشن شدن این مطلب بی مناسبت نیست داستانی را از کتاب اصول الدین بزودی نقل کنیم. او می گوید در اواخر عهد سامانیان قدریان و معتزلیان در بخارا قوت یافتند و وزیر هم بآنان متمایل بود و اهل سنت و جماعت مقهور آنان بودند. امیر را آموزگاری سنی بود روزی با امیر گفت این قدریان تورا امیر و سلطان نمی دانند ولی اهل سنت و جماعت تورا امیر و سلطان میدانند. سلطان پرسید این چگونه باشد؟ آموزگار گفت فردا ترا معلوم خواهد شد. او اهل سنت و جماعت را در دارالخلافته گرد آورد و امیر را پس پرده نشانید و سپس بآنان گفت: اگر امیر زنا کند و بمردم ستم نماید و باده نوشد و غلام بارگی کند با علم باینکه این امور حرام است آیا از مقام

۱۴- ابوطاهر سمرقندی در کتاب سمریه ص ۸۰ میگوید: اکثر بلاد اعظم مثل روم و بخارا و بلخ و خوارزم و سمرقند و فرغانه و مجموع هندوستان و ترکستان و کاشغر همه ماتریدیه اند.

۱۵- جلال الدین دوانی، شرح عقائد عضدیه، ص ۷

۱۶- رجوع شود به مقدمه العثمانیه جاحظ، ص ۱۲ که در آنجا از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید نقل کرده است.

خود منعزل می‌گردد؟ آنان گفتند نه بلکه براوست که از این گناهان توبه کند . سپس پیشوایان قدریه و معتزله را خواند و بآنان گفت یکی از امرا اموال مردم را بستم گرفته و زنا کرده و خمر نوشیده و غلام‌بارگی کرده آیا منعزل می‌گردد؟ آنان همگی گفتند که منعزل می‌گردد سپس او رو بامیر کرده گفت اینان ترا معزول می‌دانند و از امارت ترا اخراج می‌کنند زیرا تو این قبایح را انجام می‌دهی<sup>۱۷</sup> .

### فرقه‌های کلامی اسلامی

اختلافاتی که درمسأله جانشینی پس از پیغمبر و علی و همچنین اختلافاتی که در اصول عقائد در میان مسلمانان پیدا شد موجب گردید که آنان بفرقه‌های مختلفی تقسیم شوند این فرقه‌ها که برخی اصلی و برخی فرعی‌اند حدود و حصر ندارند . برخی خواسته‌اند که این فرقه‌ها را تحت شماره معینی درآورند تا با حدیثی که منسوب به پیغمبر است منطبق گردد . از ابوهریره روایت شده که پیغمبر فرمود : یهود به هفتاد و یک فرقه و نصاری به هفتاد و دو فرقه گشته‌اند و امت من به هفتاد و سه فرقه متفرق می‌گردند . و سپس فرمود همه این فرقه‌ها بجز یک فرقه دوزخی هستند . سؤال شد کدام است آن یک فرقه پیغمبر فرمود فرقه‌ای که من و اصحاب من بر آن هستیم . برخی معتقدند که این حدیث از احادیث مجعول است زیرا آوردن سه عدد متوالی ۷۱ ، ۷۲ ، ۷۳ و همچنین پیش بینی تعداد قطعی فرقه‌ها و اظهار آن از پیغمبر بعید مینماید . و دیگر آنکه این حدیث در آثار قرن دوم و قرن سوم وارد نشده و گذشته از این قسمت آخر آن یعنی «فرقه ناجیه» مورد تمسک هر فرقه‌ای گشته و آن را نام خود ساخته‌اند<sup>۱۸</sup> . دانشمندان اسلامی در آثار خود از فرقه‌های مختلف اعم از اصلی و فرعی یاد کرده و عقائد و افکار آنان را مورد تحلیل قرار داده‌اند . از مهم‌ترین مدارکی که موضوع فرقه‌ها در آن مورد بحث قرار گرفته مقالات الاسلامیین اشعری متوفی ۳۲۴ و الفرق بین الفرق بغدادی متوفی ۴۲۹ و الفصل ابن حزم متوفی ۴۵۶ و الملل والنحل شهرستانی متوفی

۱۷- بزدوی، اصول، ص ۱۹۱

۱۸- عبدالرحمن بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۳۴. گلدزیهر در کتاب العقیده و الشعریة فی الاسلام، ص ۱۸۷ بحثی درباره این مطالب کرده است.



۵۴۸ و در باره فرقه‌های شیعه کتاب فرق الشیعه نوبختی را می‌توان نام برد ۱۹.

### مخالفت با علم کلام

از آنجا که علم کلام همراه با استدلال‌های منطقی و فلسفی بوده و متکلمان خاصه اهل اعتزال مسلط به مباحث فلسفه بوده‌اند<sup>۲۰</sup>. مخالفان فلسفه با کلام هم مخالفت ورزیده‌اند. این مخالفان بیشتر متکی به حدیث و سنت بودند و می‌گفتند که با وجود حدیث و سنت نیازی به براهین و حجج متکلمان نیست. مخالفت با علم کلام نخست از جانب حنبلیان صورت گرفت احمد بن حنبل متوفی ۲۴۱ در مناظره‌ای که میان او و ابن ابی دواد در حضور معتصم در گرفت گفت من صاحب کلام نیستم و مذهب من حدیث است<sup>۲۱</sup>. از شافعی نیز نقل شده که گفته است: علم به کلام جهل و جهل به کلام علم است<sup>۲۲</sup>. و حتی برخی از دانشمندان کتابهای مستقلی در رد علم کلام نوشته‌اند از جمله موفق الدین بن قدامه مقدسی متوفی ۶۲۰ کتابی دارد بنام «تحریم النظر فی کتب اهل الکلام» او در این کتاب که به رد علی بن عقیل پرداخته از قول بسیاری از دانشمندان بر حرمت علم کلام و زندق بودن کسانی که در آن ممارست می‌کنند استشهاد جسته است. از جمله از احمد بن حنبل روایت می‌کند که گفته است: صاحب کلام هرگز رستگار نمی‌شود و ابویوسف گفته است: کسی که

۱۹- پیش از ابوالحسن اشعری برخی از دانشمندان معتزلی درباره فرقه‌های اسلامی و عقائد آنان کتاب نوشته‌اند. از جمله کتاب مقالات ابوالقاسم بلخی کعبی متوفی ۳۲۰ که مورد استفاده اشعری و دیگران قرار گرفته است. رجوع شود به فیلسوف ری تألیف نگارند، ص ۳۳. و همچنین ابوعبدالله ناشی متوفی ۲۹۳ در این باره تألیفاتی داشته است. اخیراً موسسه آلمانی مطالعات شرقی در بیروت کتابی از ناشی در این موضوع تحت عنوان:

«مسائل الامامة ومقتطفات من الكتاب الاوسط فی المقالات» باهتمام پرفسور ژوزف

فان اس Josef van Ess چاپ و منتشر کرده است.

۲۰- اهل اعتزال چنان به فلسفه تسلط داشته‌اند که بزودی در اصول الدین ص ۲۴۰

میگوید «ولایری معتزلی و قدری الایعلم شیئا من الفلسفة»

۲۱- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۲۵

۲۲- میبیدی، کشف الاسرار، ج ۳ ص ۲۴۲

علم کلام را بجوید زندیق می گردد<sup>۲۳</sup>. ابوالحسن اشعری از نخستین کسانی بود که در برابر مخالفان علم کلام ایستادگی کرد و کتابی تحت عنوان: «رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام» تألیف کرد<sup>۲۴</sup>.

## ایرانیان و علم کلام

ایرانیان از دیرزمان به علوم عقلی علاقه مند بوده اند. در اینجا فرصت آن نیست که به تحلیل افکار فلسفی و کلامی ایرانیان پیش از اسلام پرداخته شود آنچه که مسلم است اینست که خرد و اندیشه را بسیار ارج مینهادند و در تحلیل مسائل جهان شناسی و جهان بینی اندیشه را بکار میبردند و به خرد استناد میجستند<sup>۲۵</sup>. پناه یافتن فیلسوفان یونانی بایران در زمان انوشیروان آن گاه که ژوستی نین مدارس آن را بسست دلیل وجود جو علمی و محیط فلسفی در ایران بوده است. نویسندگان اسلامی تصریح کرده اند باینکه علوم عقلی در ایران وجود داشته ولی دستبرد حوادث آثار آن را از بین برده است. مسعودی میگوید: از ایرانیان باید کسب علم و معارف کرد هر چند آثارشان از میان رفته زیرا آنان در هر قسمتی مقدم و برتر میباشند<sup>۲۶</sup>. ابن طیفور نقل میکند که از مردی بنام ابو عمرو عتابی که کتابهای فارسی کتابخانه های مرو و نیشابور را استنساخ می کرد پرسیده شد که چرا این کتابها را رونویسی میکنی او پاسخ داد: «هل المعالی الا فی لغة العجم اللغة لنا والمعانی لهم»: معانی و بلاغت

۲۳- برای آگاهی بیشتر از مخالفت اهل سنت با کلام و فلسفه رجوع شود به مقاله گلدزیهر تحت عنوان «موقف اهل السنة القدماء بازاء العلوم الاوائل» که بوسیله عبدالرحمن بدوی ترجمه و در کتاب «التراث اليونانی فی الحضارة اسلامية» چاپ شده است.

۲۴- از جمله کتاب «الابانة عن اصول الديانة» که در سال ۱۹۳۸ در حیدرآباد چاپ شده و «اللمع فی الرد علی اهل الزيغ والبدع» که در سال ۱۹۵۳ در بیروت و در ۱۹۵۵ در قاهره طبع و منتشر شده است.

۲۵- برای آگاهی از جهان شناسی ایرانیان پیش از اسلام رجوع شود به مقاله محققانه پرفسور نیبرگ H.S.Nyberg تحت عنوان: «مسائل مبدا جهان و جهان - شناسی در دین مزدائی» که در مجله آسیائی ژوئیه - دسامبر ۱۹۳۱، ص ۱۳۴-۱ بزبان فرانسه چاپ شده است. و همچنین کتاب فاضلانه پرفسور زینر R.C. Zaehner که بنام «زروان» در سال ۱۹۵۵ در آکسفورد چاپ شده است.

۲۶- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۹۲



جز در زبان فارسی نیست زبان از ماست و معانی از ایشان است<sup>۲۷</sup>. در نوشته‌های زردشتی به نام طبقات مختلف از دانشمندان بر می‌خوریم از جمله چهار طبقه زیر:

۱- استاراشماران (منجمان) ۲- زمیک پتمانان (مهندسان) ۳- پجشکان (طیبیان) ۴- داناکان (حکیمان)<sup>۲۸</sup> طبقه چهارم یعنی داناکان کسانی بوده‌اند که مردم را با مسائل روحانی و معنوی آشنا می‌ساخته‌اند و همین گروه بودند که مسائل دینی زردشتی را باروش عقلی خاص آن مذهب تحلیل و توجیه می‌کرده‌اند<sup>۲۹</sup>. روش تحلیل مسائل کلامی ایرانیان قدیم را میتوان در کتابهایی مانند دینکرت و بندهشن و شکندگمانیک و یچار جستجو کرد<sup>۳۰</sup>. پس از اسلام ایرانیان سهم بزرگی در بوجود آوردن و توسعه بخشیدن به علم کلام دارند چنانکه پس از این یاد آور خواهیم شد بزرگترین پایه گذاران مکتبهای مختلف کلامی اسلامی ایرانی بوده‌اند. توجه به علم کلام و مسائل مذهبی در ایران منحصر بطبقه خاصی نبوده بلکه همه طبقات اعم از عالم

۲۷- ابن طیفور، بغداد، ص ۸۷

۲۸- همچنین با اصطلاحات فلسفی از قبیل تخمک (= هیولی و ماده) و چهر (= صورت) و گوهر (= جوهر)) و مانند اینها مواجه میشویم. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به کتاب مسائل زردشتی در کتابهای قرن نهم میلادی تألیف سرهارولد بیلی H. W. Bailey که در سال ۱۹۴۳ در آکسفورد چاپ شده است.

۲۹- پس از اسلام نیز در ایران مراکزی وجود داشته که زردشتیان در آنجا به ممارست در علوم مختلف میپرداختند ابن حوقل در صورت الارض، ص ۲۴۲ هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از دژ گچین (= قلعة الجص) یاد میکند که در آنجا زردشتیان یادگارهای ایران باستان را نگه میداشته و علوم منیع و رفیع خود را تدریس میکرده‌اند. یاقوت حموی در معجم البلدان ج ۲ ص ۸۸۷ نیز در ذیل «ریشهر» که از نواحی ارجان فارس بوده مینویسد که نویسندگان خط جستق که به گشته دفتران معروف است آنجا هستند و کتب طب و فلسفه و نجوم را با آن خط مینویسند.

۳۰- کتاب شکندگمانیک و یچار از کتابهایی است که در آن روش استدلال کلامی بر پایه‌های استوار عقلی نهاده شده است. یکی از دانشمندان و روحانیان یهودی بنام «حیوی بلخی» که در قرن نهم میلادی میزیسته در نتیجه خواندن این کتاب از دین خود برگشته و تورات و فلسفه و کلام یهود را مورد نقض و انتقاد قرار داده است. سپس متکلم معرف یهودی سعید بن یوسف فیومی صاحب کتاب معروف «الامانات والاعتقادات» دویمت ایراد او را بر مذهب یهود پاسخ داده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به کتاب «نقص سعیدیا بر حیوی بلخی» بوسیله اسرائیل دیویدسن که در سال ۱۹۱۵ در نیویورک چاپ شده است.

و عامی همیشه میکوشیده‌اند که منقولات مذهبی و دینی را با استدالات عقلی و فلسفی همراه سازند. ابن حوقل میگوید: عوام خوزستان مثل خواص سایر بلاد در باره کلام و علم گفتگو میکنند. من خود حمالی را دیدم که باری سنگین بر پشت داشت و با حمالی دیگر که با او همراه بود درباره تأویل و حقایق کلام بحث و نزاع مینمود<sup>۳۱</sup>. ابن خلدون مورخ بزرگ عرب فصل سی و ششم از مقدمه خود را بدین عنوان آورده است. «در اینکه حاملان علم در اسلام بیشترشان ایرانی‌اند» و در طی این فصل از علوم مختلف اسلامی یاد میکند که بزرگان آن اهل ایران بوده‌اند و در این میان گوید: «همچنین است علم کلام» اوسپس گفته پیغمبر را به مناسبت نبوغ ایرانیان در علوم مختلف نقل میکند که فرمود: اگر علم در پیرامون آسمان میبود گروهی از ایرانیان بدان دست می‌یافتند<sup>۳۲</sup>.

### پیشوایان ایرانی علم کلام

در این فصل نام متکلمان ایرانی بر حسب مکتب‌هایی که آنان بدان وابسته بوده‌اند آورده میشود. مهمترین مکتب‌های کلامی اسلامی عبارتست از:

۱- ماتریدیه

۲- اشاعره

۳- معتزله

۴- شیعه امامیه

۵- شیعه اسماعیلیه

پیش از این بطور اجمال درباره هر یک از این مذاهب بحث شد. اینک به ترتیب نام پیشوایان و رهبران ایرانی این مذاهب با شرح مختصری از احوال و افکار و آثارشان یاد می‌گردد.

۳۱- ابن حوقل، صورة الارض، ص ۲۳۰

۳۲- ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۸۰. امتیاز ایرانیان بر این بوده که بیشتر باروش عقلی و فلسفی به علوم اسلامی میپرداخته‌اند. سیوطی در طبقات المفسرین، ص ۶ میگوید علوم تفسیر و حدیث و فقه و معانی و بیان و بدیع را بر طریقه عرب و بلغا خواندم نه بر طریقه عجم و اهل فلسفه.



## «ماتریدیه»

## ماتریدیه

ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی پیشوای مذهب ماتریدیه است. ماتریدی منسوب است به ماترید که محله‌ای از سمرقند بوده است<sup>۳۳</sup>. او علم فقه را نزد ابوبکر احمد جوزجانی فرا گرفته و در علم کلام سرآمد اقران گشته و در علوم اسلامی آثار گرانبھائی از خود بیادگار گذاشته است از جمله: کتاب التوحید، کتاب المقالات، اوھام المعتزلہ، رد الاصول الخمسة از ابو محمد باھلی، رد امامت، رد قرامطہ، رد تہذیب الجدل کعبی، رد وعید الفساق کعبی، ماخذ الشرايع في اصول الفقه، الجدل في اصول الفقه<sup>۳۴</sup>. چنانکہ از آثار او برمیآید او مخالفی شدید با بزرگان اهل اعتزال داشته و برخی از آثار ابوالقاسم بلخی کعبی رئیس معتزلیان بغداد را نقض و اصول پنجگانه اهل اعتزال را نیز رد کرده است.

ماتریدی در علم کلام دارای عقائد و افکار خاصی است و در بسیاری از مسائل با اشعری مخالفت دارد. متکلمان اسلامی هنگام بیان عقائد و آراء دینی اشاره باختلاف مسلک این دو پیشوای اهل سنت کرده‌اند. مثلاً سعدالدین تفتازانی در شرح عقائد نسفیه آنجا که نسفی میگوید: «قرآن کلام خدای تعالی است و مخلوق نیست» میگوید کلام قدیم صفت خدای تعالی است اشعری معتقد است که جایز است که شنیده گردد ولی ابواسحق اسفراینی آن را رد کرده است و همین عقیده را شیخ ابو منصور اختیار نموده است<sup>۳۵</sup>. دانشمندان اسلامی در باره مسائلی که میان ماتریدی و اشعری اختلاف است بحث‌های فراوان کرده‌اند از جمله حسن بن عبدالمحسن مشهور به ابی عذبه کتابی در این باره نوشته و آن را به «الروضة البھية فيما بين

۳۳- ابن اثیر در اللباب فی تہذیب الانساب، ج ۲ ص ۷۶ «ماتریت» و یاقوت «ماتیرب»

ضبط کرده است. و نیز رجوع شود بہ ترکستان بارتولد، ص ۹۰

۳۴- ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۵۹ و اللکنوی، الفوائد البھية، ص ۱۹۵

۳۵- سعدالدین تفتازانی، شرح العقائد النسفیه، ص ۹۴. و نیز فخرالدین رازی در

کتاب «البراهین البھائیه»، ج ۱ ص ۱۷۱ در مسأله رؤیت خدا گوید: «مذهب ما درین مسأله آنستکہ مذهب امام منصور ماتریدی علیہ الرحمة و الغفران است و آن آنستکہ اثبات رؤیت بدلیل عقلی نکنیم لیکن تمسک بظواهر قرآن و اخبار در اثبات رؤیت کنیم».

الاشاعرة والما تریدیه» موسوم کرده است این کتاب در سال ۱۳۲۲ هجری قمری در حیدرآباد هند چاپ شده است. مؤلف در آغاز کتاب میگوید که آن را در سال ۱۱۲۵ در مکه بخواهش یکی از دوستانش تألیف کرده است. او معتقد است که میان اشعری و ماتریدی اختلاف عمیق نیست زیرا هر دو در اصل عقیده اهل سنت و جماعت متفق هستند و اختلاف ظاهری آن دو موجب نمیگردد که یکی از آنان اهل بدعت باشد و برای بیان این منظور بدین بیت از قصیده نونیه سبکی استناد میجوید:

والخلف بینهما قلیل امره سهل بلا بدع و ولا کفران<sup>۲۴</sup>

ماتریدی شاگردان بسیاری داشته از جمله حکیم قاضی اسحق بن محمد سمرقندی و علی رستغنی و ابو محمد عبدالکریم بن موسی بزدوی<sup>۲۷</sup> دانشمند اخیرجد پدر ابوالیسر محمد بن محمد بزدوی صاحب کتاب اصول الدین است که پس از این درباره اوسخن خواهد رفت.

ماتریدی نه تنها پیشوای فقه و کلام بشمار میرود بلکه او را از زمره اصحاب کرامات و ارباب کشف یاد کرده اند. ابوطاهر خواجه سمرقندی فصلی از کتاب خود را تحت عنوان «مزار فیض آثار حضرت شیخ ابو منصور ماتریدی» آورده و در ضمن بسیاری از داستانها داستان زیر را نقل کرده است: نقل است که روزی شیخ در باغ بود رسول خلیفه بغداد که از برای سؤال يك مسأله از بغداد به سمرقند آمده بود بر در باغ شیخ رفت و حلقه بر در زد شیخ بلباس جریده بیرون آمد. رسول پرسید که مولانا کجاست؟ شیخ گفت مولانا خداست باز پرسید که شیخ کجاست؟ در جواب گفت که

۳۶- ابی عذبه، الروضة البهیة ص ۵. این قصیده که بدین بیت آغاز میشود:

الورد خدك صیغ من انسان ام فی الخدود شقائق النعمان

تمامی آن در طبقات الشافعیه سبکی، ج ۳ ص ۳۸۹-۳۷۹ نقل شده است. تفتازانی در شرح مقاصد، ج ۲ ص ۲۷۱ میگوید میان این دو طایفه اختلاف در برخی از اصول است از جمله مسأله تکوین و مسأله استثناء در ایمان و مسأله ایمان مقلد. زبیدی در شرح احیاء العلوم، ج ۲ ص ۸ و همچنین بیاضی در اشارات المرام فی عبارات الامام، ص ۵۳ اشاره به اختلاف این دو مکتب کرده اند.

۳۷- لکنوی، الفرائد البهیة، ص ۱۹۵



شیخ این پیر است<sup>۲۸</sup> .

ماتریدی در سال ۳۳۳ وفات یافت و در گورستان چاکردیزه سمرقند مدفون گردید<sup>۲۹</sup> . از آثار ماتریدی که باقی مانده یکی تفسیر تأویلات السنه در تفسیر است که نسخ متعددی از آن در کتابخانه های ترکیه موجود است و دیگر کتاب التوحید در علم کلام است که نسخه منحصر بفردی از آن در دانشگاه کمبریج موجود است این نسخه را برای نخستین بار پرفسور ژرف ساخت J. Schacht کشف و در مجله *Studia Islamica* ۱۹۵۳ معرفی کرد و سپس در سال ۱۹۷۰ در بیروت بوسیله دکتر فتح الله خلیف چاپ گردید .

## بزدوی

از کسانی که بیاری مذهب ماتریدی پرداختند ابوالیسر محمد بن محمد بزدوی است . او در سال ۴۲۱ بدنیآ آمد و نخست تحت تعلیم پدرش قرار گرفت . پدر او از تربیت یافتگان جدش عبدالکریم بن موسی بود که او خود از اصحاب ماتریدی بوده است . او مدتی عهده دار قضاوت سمرقند بود و سرانجام به بخارا آمد و در همانجا در سال ۴۷۸ وفات یافت . بزدوی آثار گرانبهایی از خود بجا گذاشت که از مهمترین آنها کتاب اصول الدین برای ما باز مانده است این کتاب بوسیله هانز - پیتر لنس H. petet Linss مورد تصحیح قرار گرفته و با مقدمه ای در شرح حال او چاپ شده است .

او در آغاز کتاب میگوید برخی از کتب که در علم توحید تألیف شده ساخته و پرداخته فیلسوفانی مانند اسحاق کنندی و اسفزاری و مانند آنهاست که خارج از طریق مستقیم است ، و برخی دیگر نوشته اهل اعتزال است همچون عبدالجبار رازی و جبائی و کعبی و نظام و دیگران که موجب سستی اعتقاد میگردد ، و برخی را مجسمه مانند محمد بن هیصم نوشته اند که نظر در آنها روانیست . ابوالحسن اشعری کتابهایی در این فن تألیف کرده و در آن مذهب معتزله را تصحیح نموده چون خود در آغاز بر آن مذهب بوده است و اصحاب شافعی نیز از او پیروی کردند و ولی اصحاب مادر بسیاری

۳۸- ابوطاهر سمرقندی، سمریه، ص ۳۴

۳۹- عبدالحکیم تاجر، قندیه، ص ۵

از مسائل برابر ابوالحسن اشعری خرده گرفته‌اند. شیخ امام زاهد ابومنصور ماتریدی کتابی در علم توحید مطابق مذهب اهل سنت و جماعت نوشته ولی در آن کتاب کمی انغلاق و تطویل و در ترتیب آن نوعی دشواری وجود دارد. بنا بر این مصمم شدم که کتابی مختصر بر طریق اهل سنت و جماعت تألیف کنم تا عامه و خاصه بر آن واقف گردند<sup>۴۰</sup>.

بزودی در این کتاب نودوشش مسأله از مسائل کلامی را مطرح ساخته و در طی آن آراء و عقائد مذاهب مختلف اسلامی را نقل کرده است و در پایان کتاب فصلی در بیان مذاهب اسلامی آورده و عقائد آنان را بیان داشته است.

### نسفی

از یاری‌گران مکتب ماتریدی ابوحنفص عمر بن محمد نسفی متوفی ۵۳۷ است. او از شاگردان بزدوی بود و آثار مهمی از خود بجا گذاشت که مهمترین آنها «العقائد النسفیة» است که بسیاری از دانشمندان بر آن شرح نوشته‌اند و معروف‌ترین آن شرویح شرح سعد الدین تفتازانی است. نسفی در عقائد بطور اجمال و ایجاز مباحث مهم کلامی را مطرح ساخته و میتوان آن را يك کتاب دستی در علم کلام بشمار آورد.

### تفتازانی

دیگر از کسانی که متمایل باین مذهب بوده‌اند سعد الدین تفتازانی است که در سال ۷۱۲ یا ۷۲۲ درده تفتازان از بلاد خراسان بدنیا آمده و در فقه و اصول و کلام و منطق و معانی و بیان متبحر بوده است.

ابن خلدون در فصلی که بعنوان علوم عقلی آورده میگوید سرمایه این علوم همیشه در عراق عجم و ماوراءالنهر فراوان بوده است. سپس گوید من در مصر تألیفات متعددی از مردی از بزرگان هرات از بلاد خراسان دیدم که مشهور به سعد الدین تفتازانی است این آثار که در علم کلام و اصول فقه و بیان است آگاهی میدهد که او را ملکه‌ای راسخ در این علوم است و در ضمن نشان میدهد که او اطلاعی



از علوم حکمیه و گامی عالی در علوم عقلیه دارد<sup>۴۱</sup>.

از آثار مهم کلامی او یکی شرح عقائد نسفیه است که پیش از این از آن یاد شد و دیگر شرح المقاصد است که از کتب مهم کلامی بشمار میرود این کتاب برشش مقصد مبوب گردیده مقصد اول اتصال در مبادی مقصد دوم در امور عامه مقصد سوم در اعراض مقصد چهارم در جواهر مقصد پنجم در الهیات مقصد ششم در سمعیات است. تفتازانی در سال ۷۹۲ از دنیا رفته است.

### «اشاعره»

#### جوینی

ابوالمعالی عبدالملک بن عبدالله جوینی نیشابوری ملقب به امام الحرمین از متکلمان بزرگ اسلامی است. او در سال ۴۱۹ در جوین بدنیا آمد فقه رانزد پدر خود ابو محمد جوینی و اصول دین یعنی کلام را نزد ابوالقاسم اسکافی اسفراینی خواند. هنگامیکه میان اشاعره و معتزله تعصباتی در گرفت او بحجاز رفت و چهار سال در مکه و مدینه مجاور گشت و به تدریس و افتا مشغول گردید. و بهمین مناسبت او را امام الحرمین گفتمند. او سپس در آغاز حکومت البارسلان به نیشابور آمد و خواجه نظام الملک وزیر برای او مدرسه نظامیه<sup>۴۲</sup> را بنا نهاد و سی سال در آن مدرسه به تعلیم و تدریس اشتغال داشت و همیشه سیصدتن از طلاب در مجلس درس او حضور داشتند. او در سال ۴۷۸ رخت از جهان بر بست در حالیکه آثار ارزنده ای از خود باقی گذاشت که از مهمترین آنها میتوان کتاب الارشاد و کتاب الشامل<sup>۴۳</sup> را نام برد که خوشبختانه هر دو چاپ و منتشر شده است.

۴۱ ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۰۳. در علم بیان یعنی علوم فصاحت و بلاغت کتاب مطول سعد که شرحی بر تلخیص المفناح قزوینی است هنوز در مدارس قدیم ایران خوانده میشود.

۴۲- مدارس نظامیه مدارس بود که خواجه نظام الملک. در شهرهای بغداد و بلخ و نیشابور و عرات و اصفهان و بصره و آمل و مرو و موصل تأسیس کرد. رجوع شود به طبقات الشافعیه سبکی، ج ۴ ص ۳۱۳

۴۳- نام کامل آن «کتاب الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد» است و در سال ۱۹۵۰ در قاهره چاپ شده و قسمت اول از کتاب «الشامل فی اصول الدین» در سال ۱۹۵۹ بوسیله هلموت کلو بفر در قاهره چاپ شده است.

جوینی از کسانی است که مذهب کلامی اشاعره را تشبیت کرد و بدان رونق بخشید. او در آثار کلامی خود به عقاید شیوخ خود همچون قاضی ابوبکر باقلانی متوفی ۴۰۳ و ابواسحق اسفراینی متوفی ۴۴۱۳ و ابوالحسن اشعری متوفی ۳۲۴ استناد میجوید و از اسفراینی بعنوان استاد یاد میکند. جوینی در کتاب ارشاد و شامل مباحث کلامی زیر را مطرح و مورد بحث و تحلیل قرار داده است. بحث در نظر و علم، جواهر و اعراض، اثبات حدوث عالم، رد مذاهب مخالفان اثبات صانع یعنی دهریه و فلاسفه و ثنویه و مجوس، رد برنصاری و یهود و براهمه، صفات خداوند، معانی اسماء خداوند، جواز رؤیت خداوند، خلق افعال، تعدیل و تجویر، صلاح و اصلح، اثبات نبوات، نبوت محمد، سمعیات، آجال، ارزاق، اسعار، امر بمعروف و نهی از منکر ثواب و عقاب و احباط اعمال، اسماء و احکام، توبه، امامت<sup>۴۵</sup>.

### غزالی

یکی از شاگردان برجسته امام الحرمین جوینی ابو حامد محمد بن محمد غزالی طوسی متوفی ۵۰۵ است که او نیز مدتی در مدرسه نظامیه نیشابور بتدریس اشتغال داشته است<sup>۴۶</sup> او از مردان بزرگ علمی اسلام بشمار میرود و آثار فراوانی از خود بجا گذاشته که از میان آنها میتوان احیاء علوم الدین و مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه و المنقذ من الضلال و معیار العلم و محک النظر را نام برد. او در کتاب تهافت الفلاسفه خود به رد فیلسوفان میپردازد و عقیده آنان را مبنی بر قدم عالم و بسیاری از مسائل دیگر باطل میکند. ابوالولید محمد بن احمد معروف به ابن رشد دانشمند

۴۴- ابراهیم بن محمد بن ابراهیم بن مهران معروف به استاد ابواسحاق اسفراینی معاصر قاضی عبدالجبار در زمان خود رئیس اشعریان بود چنانکه قاضی رئیس معتزلیان بود سبکی در طبقات الشافعیه ج ۴ ص ۲۶۱ مناظره ای از این دو نقل میکند که عبدالجبار، آنرا مطابق عقیده معتزله که بدها آفریده خدا نیست با جمله «سبحان من تنزه عن الفحشاء» آغاز کرده ولی ابواسحاق مطابق عقیده اشعریه که همه چیز را مخلوق خدا میداند با جمله «سبحان من لا تقع فی ملکه الامایشاء» ابتدای نموده است، این اسفراینی غیر از ابوالحظرف اسفراینی متوفی ۴۷۱ است که کتاب «التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه عن الفرق الهالکین» را در موضوع فرق اسلامی تألیف کرده است.

۴۵- بدوی، مذاهب الاسلامیین، ص ۷۰۶

۴۶- ابن خلکان، و فیات الاعیان، ص ۲۵۳



اندلسی متوفی ۵۹۵ در کتابی که بنام تهافت التمهافت نوشته گفته‌های غزالی را رد کرده است و همو در کتاب دیگر خود درباره غزالی گفته است که در کتابهایش روش واحدی را اتخاذ نکرده بلکه با اشعریه اشعری است و با صوفیه صوفی و با فلاسفه فیلسوف چنانکه گفته شده:

یومایمان اذا لاقیت ذایمن و ان لقیمت معدیا فعدنان<sup>۴۷</sup>

گذشته از ابن رشد دانشمندی بنام علاءالدین علی طوسی متوفی ۸۸۷ کتابی بنام «الذخیره» بامر سلطان محمد فاتح نوشته و در آن به محاکمه میان غزالی و حکما پرداخته است. این کتاب در حیدرآباد دکن چاپ شده است. غزالی در کتاب المنقذ من الضلال خود اصناف طالبین را در چهار فرقه منحصر مینماید متکلمان و باطنیه و فلاسفه و صوفیه و سپس هنگامی که از متکلمان یاد میکند میگوید خود کتابهای پیشینیان را خوانده و در آن فن بتالیف پرداخته و مقصودش در آن حفظ عقائد اهل سنت و نگهداری آن از اهل بدعت بوده است<sup>۴۸</sup>.

### شهرستانی

دیگراز متکلمان این مکتب ابوالفتح محمد بن ابی القاسم عبدالکریم شهرستانی متوفی ۵۴۸ است<sup>۴۹</sup>. او از دانشمندانی است که آگاهی وسیعی درباره ادیان و مذاهب و همچنین مکتبهای گوناگون فلسفی داشته و مهمترین کتاب او در این موضوع کتاب الملل والنحل است که از مستندترین کتابها در این فن بشمار میرود. شهرستانی کتابی در علم کلام تألیف کرده و آنرا نهایتاً الاقدام فی علم الکلام نامیده. او در این کتاب به بحث درباره حدوث عالم و توحید و علم ازلی و کلام باری تعالی و حسن و قبح و نبوات و دیگر مسائل پرداخته است. او در آغاز کتاب گوید یکی از کسانی که اشارت او غنم و طاعتش حتم بود از من خواست که مشکلات اصول را برای او گرد آورم و دشواریهای آن را حل نمایم بگمان اینکه من به نهایت نظر و غایات فکر

۴۷- ابن رشد فصل المقال، ص ۲۸

۴۸- غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۱۴

۴۹- شهرستان شهر کی بوده است در خراسان نزدیک نسا. یاقوت حموی، معجم-

رسیده‌ام شاید او آماس را از فربهی باز نشناخته است. او سپس باین دوبیت متمثل می‌شود:

لقد طفت فی تلك المعالم كلها      و سیرت طرفی بین تلك المعالم  
 فلم ارالا واضعا كف حائر      علی ذقن او قارعاً سن نادم ۵۰

توجه شهرستانی به مسائل فلسفی و کلامی و نقل عقائد ارباب ملل و نحل موجب شد که برخی او را متخبط در اعتقاد و متمایل بالحداد بدانند.<sup>۵۱</sup>

### فخرالدین رازی

محمد بن عمر رازی ملقب به فخرالدین متوفی ۶۰۶ از متکلمان مشهور اسلامی است. وسعت اندیشه و نظر و موشکافی او در مسائل عقلی و فلسفی بی‌پایه‌ای بود که او را امام‌المشککین لقب دادند. او به مکتب‌اشعری رونقی تازه بخشید و مسائل متشنت کلامی را منظم و محبوب ساخت چنانکه او را اشعری ثانی می‌گفتند. آثار فراوانی از او باقی مانده از جمله در فلسفه المباحث المشرقیه و المحصل و در کلام الاربعین فی اصول‌الدین بعربی والبراهین البهائیه فی علم الکلام بفارسی. رازی در این کتاب‌ها مسائل مختلف کلامی را مورد بحث و بررسی قرار داده و شبهات مخالفان را بر اساس احتجاجات و استدلال فلسفی پاسخ داده است. رازی در مناظره و بحث و جدل چیره دستی فراوان داشت. او در سفر خود به ماوراءالنهر در شهر بخارا بارضی نیشابوری و نورصابونی و در غزنین باقاضی شهر و در سمرقند بافرید غیلانی و همچنین در شهرهای دیگر با سایر دانشمندان در مسائل فلسفی و کلامی و اصولی مباحثه و مناظره کرد و شرح این مناظرات را بصورت کتابی در آورد که برای نخستین بار بوسیله پول کراوس P. kraus در مجله Islamic Culture سال ۱۹۳۸ معرفی گردید و سپس در حیدرآباد چاپ شد و در سال ۱۹۶۶ مناظرات رازی بوسیله محمد خلیف به زبان انگلیسی ترجمه و بامتن عربی در بیروت چاپ و منتشر گردید.

### بیضاوی و اصفهانی و ایجی و جرجانی

از متکلمانی که پیرو این مکتب بودند و روش و سیاق فخرالدین رازی را

۵۰- شهرستانی، نهاية الاقدام، ص ۳

۵۱- یاقوت حموی، ج ۳ ص ۳۴۳



دنبال کردند عبارتند از: قاضی بیضاوی متوفی ۶۸۵ که کتاب طوابع الانوار را تألیف کرده و شمس‌الدین بن محمود اصفهانی متوفی ۷۴۹ که کتاب مطارح الانظار فی شرح لوامع الانوار را نوشته است. و قاضی عضدالدین ایجی متوفی ۷۵۶ مولف کتاب موافق و میر سید شریف جرجانی متوفی ۸۱۶ شارح موافق را نیز میتوان از همین طبقه بشمار آورد. دانشمندان فوق و دانشمندان پس از آنان به تفصیل مباحث کلامی پرداختند و کتابهای مطولی در آن موضوع تألیف کردند و بحث درباره هر یک احتیاج به مجالی وسیع دارد.

### «معتزله»

#### کعبی

ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی متوفی ۳۲۰ رئیس معتزله بغداد بود. معتزله از او بعنوان «امام اهل الارض» یاد میکردند و مخالفان برای رد مکتب اعتزال به رد و نقض او اکتفا مینمودند<sup>۵۲</sup> او از متکلمان زبردست بود و از کتابهای مهم او یکی عیون المسائل و دیگری کتاب المقالات است که هیچکدام متأسفانه برای ما باقی نمانده است. ابورشید نیشابوری در کتابی که در مسأله جوهر نوشته به عیون المسائل او استناد جسته و از او بعنوان «شیخنا» یاد کرده است<sup>۵۳</sup>. کتاب المقالات او مورد توجه دانشمندان سنی و شیعی بوده چنانکه قاضی عبدالجبار همدانی شرحی بر آن نگاشته<sup>۵۴</sup> و علی بن احمد کوفی دانشمند شیعی تحقیقی درباره آن نوشته است<sup>۵۵</sup>.

از شاگردان معروف ابوالقاسم بلخی ابوجعفر ابن قبه رازی است که از متکلمان مشهور امامیه است. ابن ابی الحدید هنگام شرح خطبه شقشقیه حضرت علی (ع) میگوید که من بسیاری از این خطبه را در تصانیف شیخنا ابوالقاسم بلخی پیشوای بغدادیان از اهل اعتزال دیده‌ام او در زمان مقتدر بوده و مدتی دراز پیش از آنکه رضی بدینا آید زندگی میکرد است و نیز بسیاری از این خطبه را در کتاب ابوجعفر ابن قبه از متکلمان امامیه یعنی کتابی که مشهور به کتاب الانصاف است دیده‌ام و این ابوجعفر

۵۲- ماتریدی، کتاب التوحید، ص ۴۶

۵۳- نیشابوری، کتاب المسائل، ص ۳۵

۵۴- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۲

۵۵- نجاشی، الرجال، ص ۲۰۲

از شاگردان شیخ ابوالقاسم بوده است<sup>۵۶</sup>. ابوحنیفان توحیدی میگوید در عالم بودن و راوی بودن و ثقه بودن کعبی شکی وجود ندارد<sup>۵۷</sup>.  
محمد بن زکریای رازی همزمان بلخی بوده و با او در مسائل زمان مکان و ماده و سایر مسائل جهان شناسی مناقضاتی داشته است<sup>۵۸</sup>.

### قاضی عبدالجبار همدانی

ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی که نزد معتزله به قاضی القضاة شهرت دارد از بزرگان مشایخ معتزله است. او در آغاز امر در اصول پیرو مکتب اشعری و در فروع تابع مذهب شافعی بود سپس در نتیجه مجالست و مناظره با اهل اعتزال به مذهب معتزله متمایل گردید<sup>۵۹</sup>. صاحب بن عباد بعد از سال ۳۶۰ او را به ری برای تدریس دعوت کرد و او در همانجا در سال ۴۱۵ درگذشت. صاحب او را بسمت قاضی القضاة ری نیز تعیین کرد و مکرراً از او بعنوان «افضل اهل الارض» یاد مینمود.  
از او آثار فراوانی باقی مانده چنانکه نوشته اند که او در مدت عمر خود چهار صد هزار ورقه نوشته است آثاری که از او یاد کرده اند عبارتست از: کتاب الدواعی و الصوارف، کتاب الخلاف و الوفاق، کتاب الخاطر، کتاب الاعتماد، کتاب المنع و التمانع، کتاب مایجوز فیه التزاید و مالایجوز، و کتابهایی که او املا کرده عبارتست از: المغنی، الفعل و الفاعل، المبسوط، المحيط، الحکمة و الحکیم، شرح الاصول الخمسه. شروحنی که نوشته عبارتست از: شرح جامعین، شرح اصول، شرح مقالات، شرح اعراض و در اصول فقه نهاییه و عمد و شرح آن و در نقض مخالفان نقض اللمع و نقض الامامه را تصنیف کرده است و پاسخهایی که به پرسشهای علمی داده است به رازیات و عسکریات و قاشانیات و خوارزمیات و نیشابوریات مشهور است<sup>۶۰</sup>.

۵۶- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱ ص ۱۷۱

۵۷- توحیدی، البصائر والذخائر، ص ۱۹۱

۵۸- محقق، فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی، ص ۳۴

۵۹- ابن المرتضی، طبقات المعتزله ص ۱۱۳

۶۰- ابن المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۱۳

معتزله میگفتند تا کسی باین اصول پنجگانه ایمان نداشته باشد شایسته نام معتزلی

نیست. خیاط، کتاب الانتصار، ص ۹۳



در سالهای اخیر دانشمندان برخی آثار قاضی عبدالجبار را از کتابخانه‌های مهم دنیا بدست آورده و چاپ و منتشر کرده‌اند: از جمله کتاب‌های شرح الاصول الخمسه و المغنی و المجموع فی المحيط با التکلیف و تنزیه القرآن عن المطاعن و تشبیت دلائل النبوه است. در شرح اصول خمسسه به تحلیل اصول پنجگانه اعتقادی اهل اعتزال پرداخته آن اصول عبارتند از توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلة بین - المنزلتین، الامر بالمعروف والنهی عن المنکر<sup>۶۱</sup>. کتاب مغنی او در بیست مجلد است که جلد‌های ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۲۰ آن که در موضوعات مختلف کلامی است یافت شده و چاپ و منتشر گردیده است.

کتابهای قاضی مشحون از استدلالهای منطقی در مسائل کلامی و اعتقادی بوده است ابوالعلاء معری شاعر نابینای عرب که سخت از مجادلات مذهبی بیزار بوده در این بیت خود اشاره به نام دو کتاب از کتابهای قاضی یعنی «مغنی» و «عمد» کرده است.

لولا التنافس فی الدنيا لما وضعت كتب التناظر لا المغنی و لا العمد<sup>۶۲</sup>  
 آخرین جزء کتاب المغنی اختصاص به مسأله امامت دارد. او معتقد است که منصوص بودن امامت از راه عقل و سماع ثابت نمیشود. شیعه استدلالهای قوی قاضی را نتوانستند تحمل کنند و در صدد رد آن برآمدند از مهمترین جواب‌هایی که بر این قسمت از کتاب المغنی نوشته شده جواب سید مرتضی علم‌الهدی متوفی ۴۳۶ است که بنام کتاب الشافی نامیده است. این کتاب مبتنی بر استدلالهای عقلی و نقلی است و مبسوط‌ترین کتابی است که مسأله امامت در آن بعنوان يك مسأله نظری مورد طرح قرار گرفته است. اهمیت این کتاب چندان بود که شیخ طوسی خلاصه‌ای بر آن نوشت و آن را تلخیص الشافی نامید این کتاب در سال ۱۳۰۱ در تهران چاپ سنگی شد و سپس در سال ۱۳۸۱ با کوشش سید حسن بحر العلوم در نجف بصورت مرغوبی چاپ و منتشر گشت<sup>۶۳</sup>.

۶۲- ابوالعلاء معری، لزوم مالایلزوم به نقل از تعریف القدماء بابی العلاء، ص-

۱۱۶

۶۳- برای اطلاع بیشتر از کتاب مغنی و کتاب شافی و تلخیص الشافی رجوع شود به مقاله نگارنده تحت عنوان «مقدمه‌ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی که در مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی شماره ۳ و ۴ سال ۱۳۴۹ منتشر شده است.

## رامهریزی

ابو محمد عبدالله عباس رامهریزی از اصحاب ابوعلی جبائی بوده و ابن‌المرتضی او را در طبقه نهم از اهل اعتزال قرار داده است. رامهریزی ریاست بزرگی در شهر رامهرمز داشت و مسجد بزرگی در آنجا بنا کرد. قاضی عبدالجبار کتاب مغنی خود را در آن مسجد آغاز و بیشتر آن را در آنجا املا کرده است و خود معتقد به برکت آن مسجد در امر تألیف مغنی بوده است.

رامهریزی از اخص اصحاب ابوعلی جبائی بود و امالی او را استملاء میکرد و بسیاری از پرسشهایی که از ابوعلی میشد پاسخ میداد. او خطی نیکو نیز داشت و دو نسخه قرآن با خط خود نوشت و یکی را برای صاحب بن عباد فرستاد. صاحب میگفت حروف خط او میتواند شبیه جبریان را نقض کند که میگویند: اگر خط از فعل ما باشد باید بتوانیم بار دوم مثل آنچه را که بار اول نوشته‌ایم بدون اختلاف بنویسیم<sup>۶۴</sup>

## نیشابوری

ابورشید سعید بن محمد نیشابوری از اصحاب قاضی عبدالجبار و از طبقه دوازدهم اهل اعتزال بوده و گرایش بسوی معتزلیان بغداد داشته است. ریاست معتزلیان پس از قاضی باو محول گشت و او بهری بازگشت و در همانجا درگذشت و تألیفات بسیار ارزنده‌ای دارد از جمله دیوان الاصول که در آغاز سخن از جواهر و اعراض میگوید و سپس موضوع توحید و عدل را دنبال میکند. او پیش از اینکه بهری بیاید در نیشابور حلقه درس و بحثی داشته و بسیاری از متکلمان گرد او جمع میشدند<sup>۶۵</sup>.

از آثار او کتابی بنام «المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین فی الکلام فی الجواهر» باقی مانده که بوسیله ارتور بیرم A. Biram بزبان آلمانی ترجمه شده و بامتن عربی منتشر گشته است.

۶۴- ابن‌المرتضی، طبقات‌المعتزله، ص ۹۹

۶۵- ابن‌المرتضی، طبقات‌المعتزله، ص ۱۱۶



## زمخشری

ابوالقاسم محمود بن عمر خوارزمی زمخشری متوفی ۵۳۸ از دانشمندان بزرگ اسلام است که در تفسیر و حدیث و نحو و لغت و بیان چیره دستی فراوانی داشته است. از کتابهای مهم او کتاب کشف در تفسیر قرآن و فائق در تفسیر حدیث و مفصل در نحو و مقدمه الادب در لغت است. او معتزلی مذهب بود و قرآن را بروش اهل اعتزال تفسیر میکرد بهمین مناسبت تفسیر خود را با جمله «الحمد لله الذی خلق القرآن» آغاز کرد سپس باو گفتند با این کیفیت کسی بآن رغبت نمیکند او به «الحمد لله الذی جعل القرآن» تغییر داد و جعل نیز بمعنی خلق است. سپس مردم آنرا به: «الحمد لله الذی انزل القرآن» تغییر دادند ۶۶.

زمخشری بجهت آنکه مدتی در مکه اقامت داشته ملقب به «جارالله» شده است. افکار و عقائد اعتزالی زمخشری را میتوان در تفسیر او در مواردی که میان اشاعره و معتزله اختلاف است جستجو کرد.

## «شیعه اثنی عشریه»

از قدیمترین متکلمان شیعه امامیه که ایرانی بوده اند میتوان از دانشمندان زیر نام برد: هشام بن سالم جو الیقینی که از اسیران جوزجانان بوده و سپس در سلك اصحاب امام صادق و امام کاظم (علیهما السلام) درآمده. ابو حفص حداد نیشابوری، محمد بن بشیر سوسنجردی، ابو جعفر بن قبه رازی، حسن بن موسی نوبختی، ابن ملک اصفهانی، ابو جیش بن خراسانی ۶۷.

از دانشمندان فوق بسته گریخته منقولاتی در کتابهای کلامی و ملل و نحل نقل شده است ولی کتاب مستقل و یا فصلی از کتاب آنان بدست ما نرسیده است. در اینجا ناچار هستیم از سه دانشمند ایرانی که از متکلمان اولیه شیعی بشمار میروند و آگاهی

۶۶- ابن خلکان، و فیات الاعیان، ج ۴ ص ۲۵۶

۶۷- ابن ندیم، الفهرست، ص ۳۳۴ - ۳۲۶. مولف فصلی جداگانه را در طی صفحات نامبرده اختصاص به متکلمان شیعه امامیه و زیدیه داده است. دانشمند فقید عباس اقبال فصلی درباره متکلمان اولیه شیعه آورده و بشرح حال دانشمندان فوق پرداخته است رجوع شود به کتاب خاندان نوبختی ص ۹۵-۷۷

بیشتری از آنان بمارسیده نام ببریم.

### فضل بن شاذان

فضل بن شاذان نیشابوری متوفی ۲۶۰ هجری قمریه و متکلم جلیل‌القدری بوده که آثار فراوانی از خود در کلام و فقه و حدیث بجای گذاشته است. او در احتجاج و استدلال بر مخالفان چیره دستی فراوانی داشته و آثار او بیشتر بررد آنان است از جمله رد بر ابن کرام پیشوای کرامیه، نقض بر اسکافی در مساله جسم، رد بر ثنوییه، رد بر غلاة، رد بر احمد بن یحیی، رد بر اصم، رد بر یمان بن رباب خارجی، رد بر مثلثه، رد بر مرجئه، رد بر باطنیه و قرامطه ۶۸.

یکی از کتابهای او بنام «الایضاح فی الرد علی سائر الفرق» از دست برد زمانه محفوظ مانده و اکنون بسعی و اهتمام سید جلال محدث ارموی در زیر چاپ است.

### ابن راوندی

ابوالحسین احمد بن یحیی معروف بابن راوندی متوفی ۲۹۸ هجری قمری اصلاً اهل مرو و ورود خراسان بوده است. او نخست از اهل اعتزال بود و سپس آنان او را طرد کردند او به جانب تشیع گرائید و کتابهایی در اثبات امامت حضرت علی بن ابی طالب تألیف کرد. معتزله او را به کفر و زندقه متهم ساختند و کتابهایی بررد او نوشتند. ابن راوندی کتابهای فراوانی نگاشته برخی از دانشمندان مانند ابن ندیم آثار او را بدو قسم تقسیم کردند آثاری که در دوران صلاحش نوشته و آثار دیگری که در روزگار سستی عقیده اش تألیف کرده است. از آثار ابن راوندی چیزی بدست مانده است دانشمندان اهل تسنن فقراتی از کتابهای الحادی که بدو منسوب میدارند نقل کرده اند ۶۹. سید مرتضی علم‌الهدی دانشمند شیعه او را از آن اتهامات مبری میداند. ابوالحسین

۶۸- طوسی، فهرست، ص ۱۵۰. تاریخ وفات او از ریحانة الادب ج ۵ ص ۳۶

نقل گردید.

۶۹- این فقرات بوسیله هلموت ریتز H.Ritter و پول کراوس P.Kraus چاپ

شده است. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به سلسله مقالات نگارنده تحت عنوان «ابن-

راوندی» مجله یغما سال ۱۱ شماره ۱۱ و ۱۲ بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و سال ۱۲ شماره ۱

فروردین ۱۳۳۸ و همچنین مقاله تحت عنوان «منابع تازه در باره ابن راوندی» مجله

دانشکده ادبیات شماره ۱ سال ۱۳۴۵



خیاط معتزلی فقراتی از کتاب الامامه ابن راوندی را در کتاب الانتصار آورده است. این کتاب الانتصار ردی است بر کتاب فضیحة المعتزله ابن راوندی که در نقض فضیلة المعتزله جاحظ نوشته بوده است. این کتاب در سال ۱۹۲۵ در قاهره بوسیله نیبرگ H. S. Nyberg چاپ شد و سپس در سال ۱۹۵۷ بوسیله دکتر نادر بزبان فرانسه ترجمه و با متن عربی در بیروت چاپ و منتشر گردید.

### ابن نوبخت

ابواسحق ابراهیم بن نوبخت که با احتمال قوی در نیمه اول قرن چهارم میزیسته<sup>۷۰</sup> از متکلمان ایرانی مذهب شیعه است که کتابی بنام «الیاقوت» در علم کلام تألیف کرده و در آن به بحث از مسائل مختلف کلامی پرداخته و فصل بزرگی را هم اختصاص به مسأله امامت داده است. کتاب یاقوت مورد توجه دانشمندان سنی و شیعی بوده است چنانکه ابن ابی الحدید شارح نهج البلاغه شرحی بر آن نوشته که متأسفانه برای ما باقی نمانده ولی از شرحی که علامه حلی متوفی ۷۲۶ نوشته و بنام «انوار الملکوت فی شرح الیاقوت» موسوم ساخته نسخی در دست است و در سال ۱۳۳۸ بوسیله دانشگاه تهران چاپ شده است. علامه در آغاز کتاب گوید: که شیخ اقدم و امام اعظم ما ابواسحق ابراهیم بن نوبخت مختصری در علم کلام تألیف کرد و آن را «یاقوت» نامید این کتاب با کوچکی حجم مشتمل بر مباحث عالی بود و همان ایجاز و اختصار آن فهم کتاب را دشوار میساخت باین جهت ما این کتاب را بهمان ترتیب تألیف کردیم و مطالبی هم بر آن افزودیم<sup>۷۱</sup>.

در کتابهای کلامی از ابن نوبخت بعنوان «صاحب الیاقوت» یاد شده. برخی از خاورشناسان که آگاهی از این دانشمند نداشته‌اند در مورد نام او دچار اشتباه گردیده‌اند چنانکه در ترجمه شرح باب حادی عشر آنجا که فاضل مقداد متوفی ۸۲۶ در مورد اثبات لذت عقلیه برای خداوند میگوید: «وان كانت عقلیة فقد اثبتها الحكماء له تعالی و صاحب الیاقوت منسأ»<sup>۷۲</sup>. صاحب الیاقوت به Founder of ya'qubiyya ترجمه شده و

۷۰- اقبال، خاندان نوبختی، ص ۱۶۶

۷۱- حلی، انوار الملکوت، ص ۲

۷۲- فاضل مقداد، شرح باب حادی عشر، ص ۲۴

در پاورقی نوشته شده که تعیین این کلمه با مشورت پرفسور نیکلسن صورت گرفته است.<sup>۷۳</sup>

### محدثان بزرگ شیعه

دانشمندان شیعه در قرن چهارم در صدد گردآوری اخبار و احادیث برآمدند. این اخبار و احادیث مورد اطمینان و اعتماد شیعه بود و شیعه با وجود آنها خود را از صحاح و مسانید اهل سنت بی‌نیاز میدانست. این اخبار و احادیث بوسیله سه دانشمند ایرانی در چهار کتاب مدون گردید. محمد بن یعقوب کلینی متوفی ۳۲۹ کتاب الکافی را نوشت و محمد بن علی بن بابویه ملقب به شیخ صدوق متوفی ۳۸۱ کتاب من لایحضره الفقیه<sup>۷۴</sup> را نگاشت و محمد بن حسن طوسی معروف به شیخ الطائفه متوفی ۴۶۰ دو کتاب بنام تهذیب و استبصار را تألیف کرد<sup>۷۵</sup>. بسیاری از اخبار و احادیث که در این چهار مجموعه مدون است مشتمل بر مباحث اعتقادی و موضوعات کلامی است ولی دانشمندان یاد شده کتابهای مستقلی هم در مسائل کلامی تألیف کرده‌اند از جمله ابن بابویه کتابی در عقائد دارد که معروف به عقائد صدوق است و محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید متوفی ۴۱۳ آنرا شرح کرده است. این کتاب بضمیمه «اوائل المقالات» مفید در سال ۱۳۲۶ شمسی در تبریز چاپ شده است. و شیخ طوسی یکی از کتابهای کلامی استاد خود سید مرتضی را موسوم به «جمل العلم والعمل» مورد شرح و تفسیر قرار داده که هم‌اکنون نسخه‌ای منحصر بفرد از آن در کتابخانه آستان قدس رضوی بشماره ۶۵۳۰ محفوظ است. و نیز

۷۳- شرح باب حادی عشر، ص ۳۳ ترجمه انگلیسی بوسیله :

William Mcelwee Miller

۷۴- این نام را برای کتاب خود از کتاب معروف محمد بن زکریای رازی «من لایحضره الطیب» اقتباس کرده است و خود در آغاز این امر را یادآور شده است رجوع شود به فیلسوفی تألیف نگارنده ص ۶۶

۷۵- شیعه از این سه تن به عنوان «محمدین ثلث اوائل» یاد میکنند در برابر سه محدث دیگر یعنی محمد بن مرتضی معروف به ملامحسن فیض متوفی ۱۰۹۱ صاحب کتاب وافی و محمد بن حسن معروف به شیخ حر عاملی متوفی ۱۱۰۴ صاحب کتاب وسائل الشیعه و محمد باقر مجلسی متوفی ۱۱۱۱ صاحب کتاب بحار الانوار که از آنان تعبیر به «محمدین ثلث اواخر» میشود. ریحانة الادب، ج ۳ ص ۴۹۳



کتابی مختصر برای مبتدیان بنام «المقدمه فی الکلام» املاء کرده که در یادنامه کنگره هزاره شیخ طوسی چاپ شده است.

در میان شیعه دانشمندانی پیدا شدند که مطالب کلامی را در جامه احتجاج و مناظره یاد کردند یعنی اثر آنان دارای نظام خاص کتب کلامی بدون نیست ولی مسائل مختلف کلامی در صورت احتجاج و جدل و مناظره بیان شده است از میان این دانشمندان طبرسی و قزوینی رازی را میتوان یاد کرد.

### طبرسی

احمد بن علی ابو منصور طبرسی ( = تفرشی ) از مفسران و محدثان معروف شیعه است. کتاب تفسیر او یعنی «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»: از مهمترین تفاسیر شیعه بشمار میرود. کتابی از او بنام «الاحتجاج» درست است که در آن احتجاجات و استدالات پیغمبر و حضرت علی و سایر امامان شیعه که در برابر زندیقان و ملحدان و مخالفان کرده اند یاد شده است. آقای دکتر حسین کریمان کتابی در دو مجلد تحت عنوان «طبرسی و مجمع البیان» نوشته و در آن به تفصیل در باره احوال و آثار و افکار او بحث کرده است و آقای دکتر موسی عبدل استاد دانشگاه ایبادان نیز جریه رساله دکتری خود را در دانشگاه مک کیل کانادا بر راهنمایی نگارنده درباره مجمع البیان طبرسی و مقایسه آن با کشف زمخشری و تفسیر کبیر فخر رازی از نظر بررسی مطالب کلامی به زبان انگلیسی نوشت و برای نخستین بار طبرسی به خارج از دنیای اسلامی معرفی گشت.

### قزوینی رازی

ابن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی رازی از دانشمندان جدلی و مناظره گر شیعه بشمار می آید، در هنگامیکه یکی از دانشمندان اهل تسنن کتابی بنام «بعض فضائح الروافض»<sup>۷۶</sup> نوشت و در آن برخی از زشتیها و زشتکاریها را به شیعیان نسبت

۷۶- روافض جمع رافضه است این کلمه از رفض بمعنی رها ساختن و ترك کردن گرفته شده و به شیعه اطلاق شده است از آنگاه که ترك کردند زید بن علی بی الحسین را در وقتی که از او خواستند که از ابوبکر و عمر براءت جوید و او خواست آنان را اجابت نکرد آنان گفتند: «ان برئت منهما والا رفضناك» رجوع شود به حورالعین نشوان حمیری

داد او دامن همت بکمرزد و کتابی در رد او نوشت و آن را بنام «بعض مثالب - النواصب فی نقض بعض فضائح الروافض»<sup>۷۷</sup> نامید. این کتاب که به کتاب النقض مشهور گردیده در سال ۵۶۰ تالیف شده و گذشته از اینکه مشتمل بر روش مجادله و مناظره شیعه و سنی است بسیاری از فوائد تاریخی و جغرافیائی و اجتماعی و دینی را در بردارد و متن کتاب از متون روان فارسی بشمار میرود. این کتاب در سال ۱۳۳۱ بوسیله سید جلال الدین محدث در تهران چاپ شد و سپس ایشان جهت اینکه استفاده از این کتاب آسانتر صورت گیرد دو پیوست یکی بنام «کلید النقض» مشتمل بر فهرست - های گوناگون و دیگری بنام «تعلیقات النقض» مشتمل بر برخی توضیحات تالیف و منتشر ساخت.

### نصیرالدین طوسی

ابوجعفر محمد بن حسن معروف بخواجه نصیرالدین طوسی متومی ۶۷۲ از مهمترین متکلمان شیعه بشمار میرود. او روش و نظام خاصی را در علم کلام شیعه پی ریزی کرد که پس از او دانشمندان همان روش را دنبال کردند و بسرح و تفسیر گفته های او پرداختند. در این مختصر مجال این نیست که بشرح احوال و زندگی او بپردازیم<sup>۷۸</sup>. آنچه ذکر آن در این مقام لازم است اینست که او آثار فراوانی در علم کلام از خود بجا گذاشت که مهمتر از همه عبارتست از: تجرید العقائد، قواعد - العقائد، فصول نصیرییه، جبر و اختیار، اثبات وحدة الله، اعتقادیه، رساله در امامت، اثبات واجب و جز اینها. از این گذشته او بسیاری از مطالب و مسائل کلامی را

۷۷- نواصب و ناصبی و اهل نصب به کسانی اطلاق میشود که باعلی دشمنی می - ورزیده اند و یکی از معانی نصب دشمنی است (قامؤس المحيط فیروز آبادی) و معمولاً این کلمه را شیعیان در مورد اهل تسنن بکار میبردند. جاحظ در کتاب الحیوان، ج ۱ ص ۱۱ میگوید: فحکمت علی بالنصب لِحکایتی قول العثمانیة فهلا حکمت علی بالتشیع لِحکایتی قول الرافضة. ناصر خسرو در دیوان، ص ۴۴۸ خود این بیت را آورده است:

رافضیم سوی تو و تو سوی من ناصبی، نیست جای تنگدلی

۷۸- خوانندگان میتوانند برای آگاهی بیشتر به کتاب «سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی» تالیف مدرسی زنجانی که در سال ۱۳۳۵ بمناسبت بادبود هفتمین سال خواجه در دانشگاه تهران چاپ شده مراجعه کنند.



در رساله‌ها و نامه‌هایی که بدان‌شمندان نوشته مطرح ساخته است. کتاب تجرید الاعتقاد خواجه باوجود اختصار و ایجاز بسیار مورد توجه دانشمندان قرار گرفته و شروع و تعالیق فراوان بر آن نوشته شده است. از مسائلی که بیش از همه مورد توجه خواجه قرار گرفته مسأله امامت است، زیرا با تثبیت و استوار ساختن این مسأله او راه احتجاج و استدلال بر مخالفان را هموار ساخت و بهمین جهت متکلمان اهل سنت با وجود احترام فراوانی که به خواجه دارند در این موضوع به او می‌تازند، چنانکه سعد الدین تفتازانی هنگام ایراد احتجاجات شیعه در مسأله امامت می‌گوید: «وان شئت فانظر فی کتاب التجرید المنسوب الی الحکیم نصیر الدین الطوسی کیف نصر الا باطیل و قررا لکاذیب»<sup>۷۹</sup>. باوجود این مخالفتها تجرید خواجه جای خود را در میان متکلمان اعم از شیعه و سنی باز کرد و آنان شروع و تعلیقات متعددی بر آن نوشتند و بیشتر این شروع جزو کتابهای درسی در مدارس قدیمه درآمده است. از مشهورترین شروع بر تجرید شرح علامه حلی متوفی ۷۲۶ است که به کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد معروف است و دیگر شرح ملاعلی قوشجی متوفی ۸۷۹ و سه دیگر شرحی است که عبدالرزاق لاهیجی متوفی ۱۰۵۱ نوشته و آن را شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام نامیده است. این سه شرح همین اکنون در مدارس دینی تدریس میشود و طلاب به بحث و بررسی مطالب آن می‌پردازند. از یاد کردن شروع دیگر در این مختصر خودداری میشود<sup>۸۰</sup>.

### «شیعة اسماعیلیه»

نسفی (= نخشبی)

ابو عبدالله محمد بن احمد نسفی مقتول در ۳۳۱ از بزرگان اسماعیلیه است که شاگرد حسن بن علی مروودی بوده و در ماوراءالنهر بسیاری از مردم را بکیش اسماعیلیه دعوت کرده است، چنانکه نصر بن احمد سامانی این کیش را بوسیله او پذیرفت. خواجه نظام‌الملک در فصلی که تحت عنوان «اندر بیرون آمدن باطنیان در خراسان و ماوراءالنهر» آورده داستان گرویدن نصر بن احمد و همچنین مقتول شدن نسفی بفرمان

۷۹- تفتازانی، شرح مقاصد. ج ۲ ص ۲۸۷

۸۰- آقای ابراهیم دیباجی کتابدار و معلم دانشکده ادبیات رساله فوق لیسانس خود

را تحت عنوان «معرفی شروع و حواشی تجرید الاعتقاد خواجه طوسی» نوشته و در آن متجاوز از صد شرح و حاشیه رایاد نموده است.

نوح بن منصور را به تفصیل یاد کرده است<sup>۸۱</sup>. از مشهورترین آثار نسفی کتاب المحصول است که بغدادی بآن اشاره کرده است<sup>۸۲</sup>. این کتاب مورد توجه داعیان اسماعیلی قرار گرفت چنانکه ابوحاتم در کتاب الاصلاح خود بخرده گیری و ابویعقوب سجزی در کتاب النصره به یاری گیری او برخاست و کرمانی در کتاب الرياض بداوری میان آن دو پرداخت. ناصر خسرو در کتاب خوان الاخوان از کتاب المحصول نخشبی چنین استنباط کرده که او معتقد به تناسخ و گشتن نفس از جسدی بسجسدی دیگر بوده است<sup>۸۳</sup>. ابن ندیم سه کتاب دیگر نامهای عنوان الدین، اصول الشرع، الدعوة المنجیه باونسبت داده است<sup>۸۴</sup>.

### سجستانی

ابویعقوب اسحاق بن احمد سجستانی متوفی ۳۳۱ از دعاة و متکلمان اسماعیلیه است و از شاگردان ابوحاتم رازی بوده است<sup>۸۵</sup>. او در کلام اسماعیلیه و تأویلات آنان مسلط بود و در این موضوعات کتابهایی نوشت. بغدادی در الفرق بین الفرق از کتاب اساس الدعوة و کتاب الشرایع و کتاب کشف الاسرار او یاد کرده است<sup>۸۶</sup>. ناصر خسرو در زادالمسافرین در مسأله تناسخ و در خوان الاخوان در مسأله برزخ اشاره به عقیده او کرده ولی رأی او را نپسندیده است<sup>۸۷</sup>. آثار او عبارتست از: اثبات النبوات، الینابیع، تحفة المستجیبین، الموازین، النصره بزبان عربی و کشف المحجوب بزبان فارسی. کتاب اثبات النبوات و الینابیع او مستقلاً چاپ شده. کتاب النصره تعلیقاتی بر کتاب المحصول نسفی است. رساله تحفة المستجیبین که مشتمل بر تعاریف اصطلاحات اسماعیلی است در ضمن «خمس رسائل اسماعیلیه» در ۱۹۵۶ بوسیله عارف تامر منتشر گشته است. کتاب کشف المحجوب او که از نمونه های خوب نثر فارسی

۸۱- نظام الملك، سیر الملوك، ص ۲۷۵-۲۶۷

۸۲- الفرق بین الفرق، ص ۲۸۳

۸۳- ناصر خسرو، خوان الاخوان، ص ۱۱۲

۸۴- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۵۴

۸۵- دکتر حسن ابراهیم حسن، تاریخ الدعوة الفاطمیه، ص ۴۷۲

۸۶- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۸۳

۸۷- ناصر خسرو، زادالمسافرین، ص ۴۲۲ و خوان الاخوان ص ۱۱۷



است و مشتمل بر مسائل توحید و عقل و نفس و طبیعت و انسان و مسأله نبوات است در سال ۱۹۴۹ با ترجمه فرانسوی آن بوسیله پرفسور هانری کربن چاپ شده است.

## ابوحاتم رازی

ابوحاتم احمد بن حمدان بن احمد الوری سامی<sup>۸۸</sup>. متوفی ۳۲۲ از داعیان و متکلمان مشهور اسماعیلیه بوده است. او دارای نفوذ سخن فوق العاده بود و داعیانی از سوی خود از ری به طبرستان و گرگان و اصفهان و آذربایجان فرستاد و بزرگانی مانند احمد بن علی<sup>۸۹</sup> امیر ری و اسفار بن شیرویه<sup>۹۰</sup> و مرداویج<sup>۹۱</sup> بسوی مذهب او گرائیدند. مخالفان او گفته اند که او در اباحت گشاده گردانیده و مناکحت و تزویج برخلاف شریعت نهاده است<sup>۹۲</sup>. از ابوحاتم آثاری بجای مانده است از جمله کتاب الزینه و کتاب الاصلاح و کتاب اعلام النبوة. کتاب الزینه او در قاهره چاپ شده و کتاب الاصلاح او در دانشگاه تهران تحت چاپ است و از اعلام النبوة نسخی خطی در دست میباشد<sup>۹۳</sup>. کتاب الاصلاح او اصلاحی از مطالب کتاب المحصول نخشبی است که او فاسد پنداشته است و ابو یعقوب سجستانی کتاب النصره خود را در تأیید مطالب کتاب المحصول نگاشته و حمیدالدین کرمانی کتابی بنام «الریاض فی الحکم بین الصادین صاحبی الاصلاح و النصره» دارد و در آن بداوری میان آن دو پرداخته است. کتاب اعلام النبوة او در رد محمد بن زکریای رازی است که در آغاز آن از او بعنوان «ملحد» یاد میکند، در این

۸۸- این نام در مقدمه کتاب الزینه او، ص ۲۵ آمده ولی ابن ندیم از او بعنوان «الورستانی» یاد کرده است.

۸۹- نظام الملک، سیر الملوک، ص ۲۶۶

۹۰- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۲۸۳

۹۱- رشیدالدین فضل الله همدانی، جامع التواریخ ص ۱۲. معروف است که مرداویج از دستگاه خلافت بغداد بیزاری بسته و گفته است: «انا ارد دولة العجم و امحق دولة العرب» من دولت ایرانی را برمیگردانم و دولت عرب را نابود میسازم. رجوع شود به تاریخ - الخلفاء سیوطی، ص ۳۹۰

۹۲- قزوینی رازی، النقض، ص ۳۲۰

۹۳- در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران سه نسخه عکسی از اعلام النبوة موجود است که یکی متعلق به ابوانف و دیگری متعلق به آصف فیضی و سه دیگر متعلق به خاندان حمدانی بوده است.

کتاب ابوحاتم داستان مباحثه خود را با محمدبن زکریای رازی در مسأله نبوات و زمان و مکان و سایر مسائل کلامی و فلسفی نقل کرده است. فقراتی از این کتاب را پول کراوس در مجله *Orientalia* جلد ۵ سال ۱۹۳۶ در رم تحت عنوان *Raziana, II* چاپ کرد و سپس در سال ۱۹۳۶ بنحو اختصار بضمیمه قسمتی از الاقوال الذهبیه حمیدالدین کرمانی در «رسائل فلسفیه» نقل کرد و همین قسمت در مجله فرهنگ ایران زمین دفتر ۲ و ۳ سال ۱۳۳۳ بزبان فارسی ترجمه گردیده است.

### حمیدالدین کرمانی

حمیدالدین احمدبن عبدالله کرمانی متوفی بعد از ۴۱۱ از داعیان و فیلسوفان مذهب اسماعیلیه و ملقب به «حجةالعراقین» بوده است. در سال ۴۰۸ سفری به مصر کرد تا با آن کسان که از مذهب اسماعیلیه جدا گشته و در باره حاکم خلیفه فاطمی غلو کرده بودند مناظره کند<sup>۹۴</sup> او کتابی بنام «الرسالة الواعظة» نوشت و در آن به رد حسن فرغانی اخرم که معتقد بالوهیت حاکم بود پرداخت. از کتابهای مهم کرمانی یکی کتاب الرياض است که در آن خواسته میان عقاید افراطی و تفریطی ابوحاتم رازی و ابویعقوب سجستانی درباره کتاب المحصول نخشبی آشتی بدهد این کتاب در سال ۱۹۶۰ بوسیله عارف تامر در بیروت چاپ شده است. دیگر کتاب الاقوال الذهبیه است که مؤلف در آن به تکمیل ایرادهای ابوحاتم رازی بر محمدبن زکریا پرداخته و طب روحانی محمدبن زکریا را نیز رد و نقض کرده است. پول کراوس فقراتی از این کتاب را در ذیل الطب الروحانی رازی که در مجموعه رسائل فلسفیه چاپ کرده نقل کرده است. سه دیگر کتاب راحةالعقل است که مؤلف در آن به تفصیل به بیان افکار فلسفی بر مذاق مذهب اسماعیلی پرداخته است. او برخلاف نویسندگان اسلامی که کتاب خود را بر حسب ابواب و فصول و مقالات تقسیم میکنند راحةالعقل را بر حسب اسوار (= جمع سور یعنی دیوار شهر) و مشارع (= جمع مشرع یعنی کوی) تقسیم کرده است. این کتاب در سال ۱۹۵۲ بوسیله دکتر کامل حسین و محمد حلمی در قاهره بطبع رسیده است.



## موید شیرازی

ابونصر هبة الله بن ابی عمران ملقب به المویّد فی الدین داعی الدعاة شیرازی در اواخر قرن چهارم در خانواده‌ای شیعی بدنیا آمد و پس از تکمیل علوم عقلی و نقلی به تبلیغ و نشر تشیع پرداخت و در این راه کوششهای فراوانی از خود نشان داد. او داستان اینک که چه گونه مردم شیراز را مرید و پیرو خود ساخته چنانکه خلیفه عباسی وحشت زده شده و اخراج او را از ابو کالیجار خواستار گردیده و اینک که او به چه کیفیت ابو کالیجار را تحت نفوذ معنوی خود قرار داده تا آنجا که او گفته من خود و دینم را بتو تسلیم کردم<sup>۹۵</sup>. و سپس اهل سنت بر او شوریدند و او را واداشتند که از شیراز خارج شود و همچنین مباحثات و مناظرات خود با دانشمندان و تدابیر سیاسی خود را بتفصیل در سیرت نامه خود یاد کرده است و در دیوان خود هم گاه گاهی اشاره بزنگی سیاسی خود کرده است:

وهاج علی الناصبون با سرهم      تموج بهم شیراز هیچ ذوی الوتر<sup>۹۶</sup>

او از شیراز باهواز و سپس بمصر رفت و در سال ۴۳۹ بزیارت خلیفه فاطمی المستنصر بالله نائل شد و بعلت نفوذ سخن و علم سرشاری که داشت سمت رئیس مبلغان (= داعی الدعاة) را احراز کرد. همین موید بود که ناصر خسرو را بسوی مذهب اسماعیلیه کشانید و او در دیوان خود با او اشاره کرده است:

از رشک همی نام نگویمش درین شعر      گویم که حکیمست کش افلاطون چاکر

استاد و طبیعت و موید ز خداوند      بل کز حکم و علم مثالست مصور<sup>۹۷</sup>

آثاری که از موید باقی مانده عبارتست از: دیوان المویّد مشتمل بر شصت و سه قصیده بزبان عربی در مناقب اهل بیت و شکایت از غاصبان حقوق آنان و نیز اشاره به سختیهای که در دفاع از حقوق آنان متحمل شده. این دیوان در سال ۱۹۴۹ در قاهره بطبع رسیده. السیرة المویّدیه مشتمل بر شرح زندگی او و مباحثاتش با علمای اهل سنت و تدابیر سیاسی او و داستان سفرها و غربتها و برانگیختن احساسات مردم و شورش بپا کردن در شهرها و از همه جالبتر داستان برگرداندن ابو کالیجار از تسنن به

۹۵- المویّد فی الدین، السیرة المویّدیه، ص ۶۱

۹۶- المویّد فی الدین، دیوان، ص ۳۰۳

۹۷- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۷۶

تشیع<sup>۹۸</sup> و خشمناك ساختن خلیفه عباسی است. این کتاب نیز در سال ۱۹۴۹ در قاهره بطبع رسیده است. المجالس المویديه که دارای هشت مجلد و مشتمل بر هشتصد مجلس است. این مجالس همان خطابه‌هایی است که او در قاهره ایراد کرده است<sup>۹۹</sup> ناصر خسرو در اشعار زیر اشاره به مجلس او کرده است:

که کرد از خاطر خواجه موید  
هر آنک او را به بیند روز مجلس

در حکمت گشاده بر تو یزدان

به بیند عقل را سر در گریبان<sup>۱۰۰</sup>

ابوالعلاء معری فیلسوف نابینای عرب با او درباره گوشت خواری مناظراتی بصورت مکاتبه داشته که یاقوت حموی آنرا در ذیل شرح حال ابوالعلاء نقل کرده است<sup>۱۰۱</sup>.

### ناصر خسرو

حکیم ابومعین ناصر بن خسرو قبادیانی یمگانی متوفی ۴۸۱ شاعر و نویسنده و فیلسوف و جهانگرد و واعظ و مبلغ مذهب بود. او در جوانی علوم معقول و منقول را فرا گرفت و بدربار سلاطین راه یافت سپس دیدن خوابی او را منقلب کرد و ترك یار و دیار گفت و از سال ۳۴۷ تا ۴۴۴ عمر خود را در سیر آفاق و انفس و کشف حقیقت سپری ساخت او ماجرای این مسافرت را طی سفرنامه‌اش بیان کرده است. در مصر با دعا و مبلغان مذهب فاطمی روبرو شد و داعی مستقیم او الموید فی الدین شیرازی

۹۸- ابن البلخی در فارسنامه ص ۱۱۹ اشاره باین موضوع کرده است و درباره موید میگوید:

«مردی بود باطنی نام او ابونصر بن عمران کی سری بود از داعیان سبعیان و در میان دیلم قبولی داشت همچنانک پیغمبری و این مرد با کالیچار را گمراه کرد و در مذهب سبعی آورد».

۹۹- این کتاب چاپ نشده ولی فقراتی از آنرا پول کراوس در یکی از مقالات خود آورده و سپس عبدالرحمن بدوی در کتاب فسی تاریخ الایحاد فی الاسلام آن را نقل کرده است.

۱۰۰- ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۱۳

۱۰۱- یاقوت حموی، معجم الادبا، ج ۳ ص ۱۹۵. برای تفصیل بیشتر رجوع شود به دوم مقاله از نگارنده تحت عنوان: «ابونصر بن عمران»، یغما سال ۱۵ شماره ۱۲، اسفند ۱۳۴۱ و «قصیده‌ای در رثای نبش قبر حضرت موسی بن جعفر (ع) و گوینده آن»، نامه آستان قدس، شماره ۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۲



او را بسوی مذهب اسماعیلی خواند و سپس از طرف خلیفه فاطمی المستنصر بالله با لقب «حجت» مأمور تبلیغ ناحیه خراسان شد. او در مراجعت بتألیف آثار مختلف در فلسفه و کلام پرداخت و در ضمن با اشعار خود خلفا و سلاطین و امرا و حکام را بباد انتقاد گرفت. از آثار مهم او در فلسفه زادالمسافرین است که در آن به بیان افکار و عقائد فلسفی گذشتگان و نقد آنها پرداخته است. در کلام جامع الحکمتین را نوشت و هدف او در آن این بود که حکمت شرعیه را که مبتنی بر آیات خدا و اخبار رسول است با حکمت عقلیه که بر اساس برهانهای عقلی و مقدمات قیاسی است آشتی دهد.<sup>۱۰۲</sup> او در کتاب وجه دین به بیان تأویلات اسماعیلی پرداخت و در این کتاب که پنجاه و یک گفتار است بنیادهای شریعت از شهادت و طهارت و نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد و ولایت و امر و نهی و جز اینها را مورد بررسی و شرح قرار داده و تأویل و باطن یک یک از آنها را بیان کرده است. در کتاب گشایش و رهایش مسائل فلسفی و کلامی را بصورت سؤال و جواب آورده است که برای نوآموزان مفید و سودمند است. در کتاب خوان الاخوان نیز مسائل کلامی و فلسفی مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته و نظر محققان اسماعیلی در آن مسائل بیان شده است.<sup>۱۰۳</sup>

### حسن صباح

حسن بن علی بن محمد معروف به حسن صباح در شهر ری بدنیا آمده هر چند نیاکان او از قبیله حمیر بوده اند. او نخست پیرو مذهب شیعه اثناعشری بود سپس در مناظراتی که با امیره ضراب کرد بمذهب اسماعیلیه متمایل گردید و در سال ۴۷۱ بمصر آمد تا بخدمت خلیفه المستنصر بالله برسد. در مصر میان او و بدر جمالی سپهسالار خلیفه اختلافاتی پیدا شد و حسن اقامتش دوام نیافت و بایران آمد و پس از ماندن کوتاه در برخی از شهرها در ششم رجب ۴۸۳ به الموت رفت و از آنجا دعوت خویش را گسترش داد.<sup>۱۰۴</sup>

۱۰۲- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۸

۱۰۳- برای آگاهی بیشتر از شرح حال ناصر خسرو رجوع شود به پیوست شماره ۱۰

کتاب تحلیل اشعار ناصر خسرو و تألیف نگارنده چاپ دوم که در سال ۱۹۴۹ بوسیله دانشگاه چاپ شده است.

۱۰۴- فلسفی، نصرالله، سرگذشت حسن صباح (چند مقاله تاریخی و ادبی)

حسن صباح را هر چند نمیتوان در زمره متکلمان بشمار آورد ولی او فصول چهارگانه‌ای داشته که اساس دعوت خود را بر آن قرار میداده است. شهرستانی فصول اربعه حسن را از زبان فارسی بزبان عربی ترجمه و نقل کرده است<sup>۱۰۵</sup>.  
اصل فارسی این فصول بدست مانرسیده ولی فخرالدین رازی در کتاب مناظرات خود چند جمله زیر را از آن نقل کرده است:

«عقل بسنده است در معرفت حق یا بسنده نیست. اگر بسنده است پس هر کس را بعقل خویش باز باید گذاشت. اگر بسنده نیست پس هر آینه در معرفت حق معلم ببايد.»

فخر رازی سپس پاسخ غزالی را نقل کرده است:

«دعوی بسنده است یا نیست (اگر بسنده است) پس قبول يك دعوی اولیتر از قبول ضد آن (نیست) و اگر دعوی بسنده نیست پس هر آینه عقل ببايد»<sup>۱۰۶</sup>.  
معلم در مذهب اسماعیلیه همان امام است و بهمین مناسبت است که اسماعیلیه را اصحاب تعلیم<sup>۱۰۷</sup> یا تعلیمی<sup>۱۰۸</sup> نیز گفته‌اند ناصر خسرو گوید:  
بار مرد اندر درخت عقل نا پیدا بود

چون به تعلیم آب یابد آنگهی پیدا شود<sup>۱۰۹</sup>

\* \* \*

در پایان این گفتار نگارنده اعتراف مینماید که موضوع تحول اندیشه و تفکر اسلامی و تکامل آن بوسیله دانشمندان ایرانی بسیار حایز اهمیت است و تاکنون کتابی مستقل درباره آن نوشته نشده و این گفتار میتواند طرحی ابتدائی از برای چنان کتابی قرار گیرد. همچنین این نکته را یاد آور میگردد که در نام بردن از دانشمندان و آثار آنان باختصار بسنده گردید تا از حد يك مقاله تجاوز نکنند و گرنه بسیاری از دانشمندان ابرانی در مسائل مختلف کلامی تحقیق و بررسی کرده‌اند که نامشان در این گفتار یاد

۱۰۵- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۳۴۱

۱۰۶- فخرالدین رازی، مناظرات، ص ۴۱. کلمات میان دو کمانه را نویسنده مقاله افزوده و در متن کتاب وجود نداشته است.

۱۰۷- غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۱۳

۱۰۸- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۳۳۵

۱۰۹- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۳۲



نگر دیده و نیز بسیاری از کتابهای کلامی بصورت خطی در کتابخانه‌های دنیا موجود است که هنوز مورد تحلیل و نقد دانش پژوهان قرار نگرفته است .

امید است دانشجویان و دانش دوستان از این مقاله بطور اجمال از خدماتی که اندیشه مندان این آب و خاک در راه پیشبرد یکی از مهمترین علوم اسلامی کرده‌اند آگاه گردند و برای آگاهی بیشتر به مدارك و مآخذ این مقاله که در ذیل صفحات آمده است مراجعه کنند . نگارنده آرزوی این توفیق را میکند که روزی بتواند کتابی مفصل و مضبوط در این موضوع بنویسد و بیش از پیش سیر اندیشه و تفکر را در این سرزمین آشکار سازد بعون الله و توفیقه تعالی .





### سعدی و قضا و قدر

۱- سعدی، کلیات، ص ۳۸۱

۲- مآخذ پیشین، ص ۱۹۲

۳- مآخذ پیشین، ص ۱۷۸

۴- مآخذ پیشین، ص ۳۱۴

۵- مآخذ پیشین، ص ۱۴۳





کلمه «قضا» و «قدر» که پس از این در باره آن سخن به تفصیل خواهد رفت در نوشته‌های سعدی بسیار بکار رفته است از جمله:

من دوش قضا یار و قدر پشتم بود      نارنج ز نخدان تو در مشتم بود  
دیدم که همی گزم لب شیرینت      بیدار چو گشتم سرانگشتم بود<sup>۱</sup>  
و همچنین:

بار عشقت کجا کشد دل من      که قضا و قدر نمی‌تابد  
ناوک غمزه بردل سعدی      مزن ای جان که بر نمی‌تابد<sup>۲</sup>  
و گاه کلمه «قضا» را به تنهایی آورده مانند:

قضا دگر نشود گر هزار ناله و آه      به شکر یا بشکایت بر آید از دهنی  
فرشته‌ای که وکیل است بر خزائن باد      چه غم خورد که بمیرد چراغ پیره زنی<sup>۳</sup>  
و همچنین:

قضا به ناله مظلوم و لابه محروم      دگر نمی‌شود ای نفس بس که کوشیدی  
کنون حلاوت پیوند را بدانی قدر      که شربت غم هجران تلخ نوشیدی<sup>۴</sup>  
و گاهی از قدر تعبیر به «تقدیر» شده است همچون:

تقدیر در این میانم انداخت      هر چند کناره می‌گرفتم  
گر کشته شوم عجب مدارید      من خود ز حیات در شگفتم<sup>۵</sup>

---

۱- سعدی، کلیات، ص ۳۸۱

۲- مأخذ پیشین، ص ۲۹۲

۳- مأخذ پیشین، ص ۱۷۸

۴- مأخذ پیشین، ص ۳۱۴

۵- مأخذ پیشین، ص ۱۰۳

و همچنین:

با همه تدبیر خویش ماسپر انداختیم  
چاره مغلوب نیست جز سپر انداختن  
و گاهی اشاره می‌کند به اینکه آدمی را چاره‌ای جز از رضا به قضای محتوم  
و قدر ازلی نیست مانند:

جهان بر آب نهاده‌ست و عاقلان دانند  
رضای به حکم قضا اختیار کن سعدی  
که روی آب نه جای قرار بنیاد است  
که هر که بنده حق شد ز خلق آزاد است<sup>۶</sup>  
و نیز:

رضای به حکم قضا گر دهیم و گر ندهیم  
بنفشه‌وار نشستن چه سود سر در پیش  
از این کمند نشاید به شیر مردی رست  
دریغ بیهوده خوردن بدان دونه‌رگس مست<sup>۸</sup>  
و همچنین بیان می‌نماید که سعادت و شقاوت مردمان در ازل معلوم شده و  
سرنوشت هر کس پیش از آمدنش به این جهان تعیین گردیده است مانند:

کس را بخیر و طاعت خویش اعتماد نیست  
تا روز اولت چه نوشتست برجبین  
آن بی‌بصر بود که کند تکیه بر عصا  
زیرا که در ازل همه سعدند و اشقیاء<sup>۹</sup>  
و همچنین:

قلم به طالع میمون و بخت بدرفته است  
گنه نبود و عبادت نبود بر سر خلق  
اگر تو خشم کنی ای پسر و گر خشنود  
نپشته بود که این ناجی این است و آن مردود<sup>۱۰</sup>  
و بالجمله او به صراحت می‌گوید که آدمی را جبر مطلق فرا گرفته و در اختیار  
بر او گشوده نگردیده است مانند:

به مقتضای جهان اختیار کن سعدی  
من اختیار خود را تسلیم عشق کردم  
که دایم آن نبود کاخ‌تیار ما باشد<sup>۱۱</sup>  
همچون زمام‌اشتر در دست ساربانان<sup>۱۲</sup>

۶- مأخذ پیشین، ص ۱۴۸

۷- مأخذ پیشین، ص ۲۹

۸- مأخذ پیشین، ص ۸۳

۹- مأخذ پیشین، ص ۲۳

۱۰- مأخذ پیشین، ص ۶۱

۱۱- مأخذ پیشین، ص ۲۹۵

۱۲- مأخذ پیشین، ص ۱۴۳



آنچه که نقل گردید نمونه‌ایست از صدها مورد که سعدی نظر خود را درباره قضا و قدر و جبر و اختیار اظهار داشته است. شکی نیست که او هم مانند هزاران فقیه و محدث و راوی و مقری و ادیب و متکلم و فیلسوف و خطیب و واعظ و مذکر که در مدارس و معاهد علمی حوزه‌های تمدن اسلامی تربیت شده بودند پیرو مکتب کلامی اشعری بوده است و یکی از اصول مهم این مکتب عقیده به قضای محتوم و قدر ازلی و سعادت و شقاوت ذاتی است. آنان بندگان را در اعمالشان مجبور می‌دانند و معتقدند که افعال عباد مخلوق و مخترع خداوند است.

از آنجا که مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار از مهمترین مسائل کلام اسلامی بشمار می‌رود و دانشمندان و نویسندگان و شاعران این سرزمین برخی جبری و برخی دیگر قدری بوده‌اند و افکار جبری در آثار شاعر بزرگ ما سعدی انعکاس یافته است نویسنده مناسب دید که در این گفتار اشاره ای اجمالی به کیفیت طرح مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار در میان مسلمانان بکند تا هم یکی از موضوعات اساسی علم کلام روشن شده و هم اندیشه و افکار سعدی در میان اندیشه‌های مختلف اسلامی مشخص گشته باشد.

درباره کلمه «قضا» میان مسلمانان اختلاف است. اشاعره می‌گویند که قضا عبارتست از حکم خداوند به آنچه که بنده انجام دهد اعم از کارهای نیک و کارهای بد ولی دانشمندان معتزله و شیعه این عقیده را قبول ندارند و می‌گویند این معنی یعنی به وجود آمدن کارهای بد و معصیت به وسیله خداوند در بنده از هیچ يك از مواردی که قضا در قرآن بکار رفته مستفاد نمی‌شود.

در قرآن کلمه «قضا» به معنی آفریدن و اتمام آن آمده مانند: «ففضاهن سبع سموات فی یومین»<sup>۱۳</sup> و ما نمی‌توانیم بگوئیم خداوند عصیان و گناه را در میان خلق خود به وجود آورده و نیز با آیه: «الذی احسن کل شیء خلقه»<sup>۱۴</sup> منافات دارد.

معنی دوم قضا الزام و امر است چنانکه در این آیه آمده: «وقضی ربك الاتعبدوا الا اياه»<sup>۱۵</sup> باز هم قضای معصیت از خدا جایز نیست زیرا مناقضت دارد با آیه: «ان الله

۱۳- فصلت ۴۱/۱۲

۱۴- سجده ۳۲/۷

۱۵- اسراء ۱۷/۱۳

لا یامر بالفحشاء»<sup>۱۶</sup>. معنی سوم قضا اعلام و اخبار است چنانکه در این آیه وارد شده: «و قضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب»<sup>۱۷</sup> با این معنی نیز درست نمی آید زیرا مردم اعلان به اطاعت و عصیان خود نشده اند یعنی نمی دانند که در آینده اطاعت می کنند یا عصیان<sup>۱۸</sup>.

شیعه می گوید مراد از قضا در افعال حسنه امر به آنها و در افعال قبیحه نهی از آنها و در بندگان خلق و در فعل خداوند ایجاد است<sup>۱۹</sup>.

قدر نیز در موارد مختلف در قرآن بکار رفته است از جمله: «انا کل شیء خلقناه بقدر»<sup>۲۰</sup> مفسران اشاعره در تفسیر این آیه گفته اند یعنی هر چه که آفریده ایم مقدر و مکتوب در لوح محفوظ بوده است و این آیه در وقتی نازل شده است که مشرکان قریش با پیغمبر در مسأله قدر مخاصمت می ورزیده اند<sup>۲۱</sup>. و نیز در تفسیر آیه: «و کان امر الله قدرا مقدورا»<sup>۲۲</sup> گفته شده است که قدر همان قضای سابق است که در لوح محفوظ نوشته شده و گفته پیغمبر: «فرغ ربکم من الخلق والاجل والرزق» اشاره به همین است<sup>۲۳</sup>.

برخی از دانشمندان میان قضا و قدر چنین فرق نهاده اند که قدر بمنزلت آن چیز است که آماده برای پیمانگی شده در حالیکه قضا به منزلت پیمانگی است و این آن چنانست که ابو عبیده هنگامی که عمر می خواست از طاعون به شام فرار کند گفت: آیا از قضا فرار می کنی؟ او پاسخ داد از قضای خدا به قدر می گریزم. و این دلیل بر آنست که قدر تا به پایه قضا نرسیده امید می رود که خداوند آن را دفع کند ولی قضای خداوند دفع شدنی نیست و دلیل بر این مطلب آنکه خداوند فرموده: «و کان

۱۶- اعراف ۲۸/۷

۱۷- اسراء ۴/۱۷

۱۸- عبدالجبار همدانی، المحيط بالتکلیف، ص ۴۲۰

۱۹- شیخ مفید، شرح عقائد صدوق، ص ۱۶۲

۲۰- قمر ۴۹/۵۴

۲۱- میبیدی، کشف الاسرار، ج ۹ ص ۳۹۵

۲۲- احزاب ۳۸/۳۳

۲۳- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، ذیل «قدر»



امرا مقضیا»<sup>۲۴</sup> و همچنین: «کان علی ربك حتما مقضیا»<sup>۲۵</sup>.

چنانکه یاد شد لفظ قضا و قدر به نحو اجمال در قرآن وارد شده ولی مسلمانان تدریجاً در صدد جستجو از حقیقت و واقعیت آن برآمده‌اند. در زمان خلفای راشدین جست‌وجوی گریخته سخن و بحث از قضا و قدر به میان می‌آمد از جمله آنکه از حضرت علی (ع) روایت شده که در پاسخ کسی که در صنفین همراه او بوده و پرسیده که مسیر آنان به شام آیا به قضا و قدر خداوند است فرموده: آری ولی نه قضای لازم و قدر محتومی که ثواب و عقاب و وعد و وعید و امر و نهی را باطل گرداند بلکه قضا و قدر خداوند همان امر و حکم اوست که فرموده: «وکان امرالله قدرا مقدورا»<sup>۲۶</sup> و نیز از حضرت امام حسن و امام حسین سخنانی درباره قضا و قدر نقل شده از جمله آنکه امام حسن در نامه خود به اهل بصره نوشت: «هر کس به خدا و قضا و قدر او ایمان نیاورد کفر ورزیده و هر کس عصیان خود را بر پروردگارش باز نماید گناه کرده است»<sup>۲۷</sup> برخی از دانشمندان معتقدند که احتجاج برمسأله قدر و سرنوشت ازلی از شام وارد اسلام شد زیرا متکلمان مسیحی در کنیسه شرقی در دمشق از دیرباز به این مسأله سرگرم بودند و دمشق در عصر بنی‌امیه مرکزی از برای مباحثات عقلی در اسلام به شمار می‌آمد و بحث جبر و قدر در آنجا سخت رواج داشت<sup>۲۸</sup>.

از کهن‌ترین منابعی که در آن مسأله جبر و قدر به تفصیل مورد بحث قرار گرفته نامه حسن بصری به عبدالملک بن مروان پنجمین خلیفه اموی است. عبدالملک طی نامه‌ای از حسن خواسته بود تا بیان کند که چگونه معتقد به قدر است در حالیکه در میان صحابه کسی بدان اعتقاد نداشته است. او در پاسخ به تفصیل برای اثبات مدعای خود به آیات قرآن متوسل می‌شود و از جمله می‌گوید که اگر کفر به قضا و قدر خداوند می‌بود او باید از کافر خرسند باشد زیرا خداوند را قضائی نیست که خود بدان راضی نباشد. ظلم و ستم از قضای خداوند نیست بلکه قضای او امر بمعروف و عدل و احسان

۲۴- مریم ۲۱/۱۹

۲۵- مریم ۷۱/۱۹. راغب اصفهانی، المفردات، ذیل «قضا»

۲۶- احزاب ۳۳/۳۸. سیدمرتضی، الامالی، ج ۱ ص ۱۵۱

۲۷- ابن‌المرتضی، طبقات المعتزله، ص ۱۵

۲۸- گلدزیهر، العقیده و الشریعة فی الاسلام، ص ۹۵

وایتاء ذی القربی ونهی از فحشاء و منکر و بغی است چنانکه فرموده: «وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا»<sup>۲۹</sup> متن پرسش عبدالملك و پاسخ حسن بصری به وسیله خاورشناس آلمانی هلموت ریتتر H. Ritter در مجله *Der Islam* سال ۱۹۳۳ ص ۶۷-۸۲ چاپ شده است.

برخی از متکلمان که دیده‌اند که نامه حسن بصری موافق مذهب اعتزال است گفته‌اند که شاید این نامه از واصل بن عطا باشد زیرا حسن هیچگاه در این حقیقت که قدر خیر و شر شر آن از خداوند بزرگ می‌باشد مخالف با گذشتگان نبوده است.<sup>۳۰</sup>

از این گذشته نامه‌ای از عمر بن عبدالعزیز هشتمین خلیفه اموی در دست است که آن را به گروهی نوشته که آنان قدر خداوند را که در علم سابق او نافذ است تکذیب کرده‌اند. او این گروه را تشنیع می‌کند بر اینکه آنان نفاذ علم خداوند را در خلقش جبر می‌دانند و جبر را ظلم به شمار می‌آورند و نیز حسنات را از خداوند و سیئات را از خود منظور می‌دارند در حالیکه هدایت و ضلالت و کفر و ایمان و خیر و شر در دست خداوند است آن را که بخواهد راهنمایی می‌کند و آن را که بخواهد گمراه می‌سازد.<sup>۳۱</sup> پروفیسور ژوزف فان اس J. Van Ess استاد دانشگاه توپینگن آلمان در بیست و هشتمین کنگره بین‌المللی خاورشناسان (کانبرا، ژانویه ۱۹۷۱) خطابه‌ای تحقیقی درباره این نامه ایراد کرده است.

گذشته از تعبیراتی که مفسران اهل سنت و جماعت و همچنین مفسران شیعه از قضا و قدر کرده‌اند تفسیری هم به وسیله اهل تأویل یعنی اسماعیلیان از این دو کلمه صورت گرفته است. ابویعقوب سجستانی دانشمند اسماعیلی قضا را به عقل تفسیر کرده زیرا عقل یگانه قاضی میان خلق است که به وسیله آن آدمی به ادراک معلومات و ظفر به مطلوبات دست می‌یابد و قدر را به نفس تفسیر کرده و از آن نفس ناطقه انسانی را اراده نموده است.<sup>۳۲</sup> و با احتمال قوی ناصر خسرو توجه به همین تفسیر ابویعقوب سجزی داشته آنجا که گفته است:

۲۹- اسراء ۱۷/۲۳

۳۰- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۶۳

۳۱- حاقظ، ابونعیم، حلیة الاولیاء ص ۳۵۳-۳۴۶ تحت عنوان: «الرسالة الی القدرية»

۳۲- ابویعقوب سجستانی، تحفة المستجیبین (خمس رسائل اسماعیلیة)، ص ۱۴۹



هرکس همی حذر ز قضا و قدر کند  
 وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا  
 نام قضا خرد کن و نام قدر سخن  
 یاد ست این سخن ز یکی نامور مرا  
 و اکنون که عقل و نفس سخن گوی خود منم  
 از خویشتن چه باید کردن حذر مرا  
 ای گشته خوش دلت ز قضا و قدر بنام  
 چون خویشتن ستور گمانی مبر مرا<sup>۳۳</sup>  
 و مسلماً او که چنین تفسیری را از قضا و قدر می کرده جای آن داشته که عوام را  
 ملامت کند بر آنکه گناه و کاهلی و قصور و سستی خود را به قضا و قدر منسوب  
 می دارند:

مباش عامه که عامه به جهل تهمت خویش  
 چه بر قضای خدا و چه بر قدر دارد<sup>۳۴</sup>  
 گنه و کاهلی خود به قضا بر چه نهی  
 که چنین گفتن بی معنی کار سفهاست<sup>۳۵</sup>  
 خویشتن را چون فریبی چون نپرهیزی زبند  
 چون نهی چون خود کنی عصیان بهانه بر قضا<sup>۳۶</sup>  
 و همه اینها بیاد می آورد گفته شاعر عرب را:  
 و عاجز الرأی مضیاع لفرصته حتی اذا فات امرأ عاتب القدر<sup>۳۷</sup>  
 کلمه قدریه که به معتزله اطلاق می شود از همین کلمه «قدر» گرفته شده آنان  
 گذشته از این به «اصحاب عدل و توحید» معروف اند. باید توجه داشت که این لقب

۳۳- دیوان ناصر خسرو ص ۷ و در صفحه ۸۰ نیز گوید:

بی هیچ علتی ز قضا عقل دادمان زین روی نام عقل سوی اهل دین قضاست

۳۴- مأخذ پیشین، ص ۱۱۵

۳۵- مأخذ پیشین، ص ۴۶

۳۶- مأخذ پیشین، ص ۲۳

۳۷- ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج ۱ ص ۱۴۱

به وسیله مخالفان بر آنان نهاده شده و خود خود را از آن برکنار می‌دارند. تامشمول گفته منسوب به پیغمبر: «القدریة مجوس هذه الامة» نشوند<sup>۳۸</sup> آنان می‌گویند کسانی که قدر خیر و قدر شر را از خداوند می‌دانند سزاوارترند که قدریه نامیده شوند تا ما که آن را از خدا نفی می‌کنیم یعنی اثبات کننده قدر باید قدریه خوانده شود نه نفی کننده آن. در پاسخ گفته شده که نفی کنندگان قدر مشابهت با مجوس دارند زیرا قدر شر را از خداوند نمی‌دانند و به خلق نسبت می‌دهند و نیز در عبارتی دیگر آمده که: «القدریة خصماء الله فی القدر» شکی نیست آنکس که همه امور را به خداوند مفوض می‌کند با خدا خصومت نمی‌ورزد و خصومت را آنکس می‌ورزد که معتقد است که توانائی دارد بر آنچه که خداوند آن را اراده نکرده است<sup>۳۹</sup>.

چنانکه اشاره شد وجه تشابه قدریه با مجوس از آن جهت است که همچنانکه مجوس در برابر خالق و مبدء خیر که یزدان باشد به خالق و مبدء شر یعنی اهرمن معتقدند قدریه اعمال بد انسانی را از دایره خلق خدا بیرون می‌آورند و تحت اراده مستقل آدمی قرار می‌دهند<sup>۴۰</sup>. شیخ محمود شبستری می‌گوید:

هر آنکس را که مذهب غیر جبرست      نبی فرموده که مانند گبر است  
چنان‌کان گبر یزدان و اهرمن گفت      همین نادان احمق ما و من گفت<sup>۴۱</sup>

حال که سخن بوجه تسمیه قدریه است باید یادآور شد که برخی از خاورشناسان توهم نموده‌اند که قدریه از آن جهت که معتقد به وجود قدرت در بندگان اند قدریه خوانده شده‌اند و این توهم از آنجا ناشی شده که ایجی در مواقف وجه تسمیه را چنین یاد کرده: «برای آنکه افعال بندگان را به قدرت خود نسبت می‌دهند و قدر را در آنها انکار می‌کنند در حالیکه عبارت ایجی دو قسمت دارد در قسمت اول تفسیر مضمون مذهب قدریه و در قسمت دوم اشتقاق لفظ قدریه آمده است<sup>۴۲</sup>.

چنانکه در کتب کلامی یاد شده فرقه قدریه یعنی معتزله از آن‌گاه صورت فرقه

۳۸- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۵۷

۳۹- جرجانی، شرح مواقف، ص ۶۲۰

۴۰- صدرالدین شیرازی، رساله فی القضاء و القدر (رسائل ملاصدرا) ص ۲۰۲

۴۱- شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، ص ۴۳۰ و ۴۳۱

۴۲- نالینو، بحوث فی المعتزلة، (التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة)، ص ۱۹۹



بخود گرفت که واصل بن عطا رئیس آنان از مجلس حسن بصری اعتزال جست و تقریر نمود که مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر بلکه در منزلتی بین منزلتین قرار دارد. حسن به او گفت: «اعتزل عنا» سپس آنان معتزله نامیده شدند و خود خود را اصحاب عدل و توحید می خوانند زیرا پاداش فرمان بردار و کیفر گناهکار را بر خدا واجب می دانند و صفات قدیمه را نیز از او نفی می کنند. و فرقه اشاعره از معتزله آن گاه جدا گشت که شیخ ابوالحسن اشعری به استاد خود ابوعلی جبائی گفت رأی تو چیست درباره سه برادری که مرده اند یکی مطیع و دیگری عاصی و سدیگر خردسال. او گفت اولی را در بهشت پاداش می دهند و دومی را در دوزخ کیفر و سومی را نه ثوابی است و نه عقابی. اشعری گفت اگر سومی بگوید که ای خدا چرا مرا در خردی میراندی و مرا باقی نگذاشتی که بزرگ شوم و بتو ایمان آورم و داخل بهشت گردم. جبائی گفت پروردگار می گوید من می دانستم که اگر بزرگ شوی نافرمان می گردی و به دوزخ وارد می شوی و مناسب تر برای تو آن بود که در خردی بمیری. اشعری گفت اگر دومی بگوید ای خدا چرا مرا در خردسالی نمی رانیدی تا گناه نکنم و وارد دوزخ نگردم پروردگار چه می گوید. جبائی مبهموت گردید و درماند و سپس اشعری ترك آن مذهب گفت او و پیروانش بابطال مذهب معتزله و اثبات آنچه سنت و جماعت بر آنست مشغول گشتند لذا آنان را اهل سنت و جماعت گویند<sup>۴۳</sup>. و باید یادآور شد که اهل سنت و جماعت خراسان و شام و عراق پیرو ابوالحسن اشعری بودند و به اشاعره اشتهار دارند ولی در ماوراءالنهر تابع ابومنصور ماتریدی هستند که به ماتریدییه معروف می باشند<sup>۴۴</sup>. اشاعره و ماتریدییه هر چند هر دو اهل سنت و جماعت هستند ولی بر سر پاره ای از مسائل مخالف یکدیگر می باشند. البته خود معترف اند به اینکه این مقدار از اختلاف موجب این نمی شود که یکی دیگری را اهل بدعت بخواند. ابن ابی عذبه که خود درباره اختلافات اشاعره و ماتریدییه کتابی تألیف کرده و آن را «الروضة البهیة فیما بین الاشاعرة و الماتریدییه» نامیده در آغاز کتاب بدین بیت تمثیل بسته است:

۴۳- تفتازانی، شرح العقائد النسفیة، ص ۱۶

۴۴- تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۲ ص ۲۷۱

والخلف بینهما قلیل امره سهل بلابدع ولا کفران<sup>۴۵</sup>  
 نه تنها ماتریدی در بسیاری از مسائل با اشعری مخالف است بلکه ابوحنیفه  
 نیز در پاره‌ای از مسائل با اشعری مخالفت دارد. و می‌توان گفت که ماتریدیه و حنفیه  
 در آن مسائل هم عقیده هستند.  
 سبکی در قصیده نونیه معروف خود که به بیان اختلافات میان اشعری و  
 ابوحنیفه پرداخته آن اختلافات را بیشتر راجع به لفظ می‌داند و از آن میان چنین  
 گوید:

ولقد یوؤل خلافها اما الی      لفظ کالاستثناء فی الایمان  
 و کمنعهان السعید یضل او      یشقی و نعمة کافر خوان

بیت اول ناظر است به آنچه که اشعری گفته است: «انا مؤمن ان شاء الله» و بیت  
 دوم اشاره است به آنچه که او گفته است: «السعید من کتب فی بطن امه سعیدا و الشقی  
 من کتب فی بطن امه شقیما لایتبدلان» در حالی که ابوحنیفه می‌گوید: «قد یکون سعیداً  
 ینقلب - و العیاذ بالله - شقیما و بالعکس»<sup>۴۶</sup> به همان درجه که اشاعره به سنت و حدیث  
 توجه می‌کردند معتزله به قوانین عقلی و فلسفی متمایل بودند و در آثار خود به ستایش  
 عقل و خردمی می‌پرداختند چنانکه بشر بن معتمر از پیشوایان آنان می‌گوید:

لله در العقل من رائد      و صاحب فی العسر و الیسر  
 و حاکم یقضى علی غائب      قضیة الشاهد للامر

و حتی از آنان نقل شده است که گفته‌اند: «شرط اول معرفت شك است و پنجاه  
 شك بهتر از يك یقین است»<sup>۴۷</sup>.

در اوائل دوره بنی‌عباس خاصه در زمان مأمون فکر اعتزال قوت داشت ولی  
 تدریجاً به جهت سخت‌گیری دستگاه خلافت رو بضعف نهاد. دانشمندان معتزلی مورد  
 تکفیر قرار گرفتند و از لفظ «معتزلی» هم مانند لفظ «قرمطی» و «رافضی» کفر و زندقه  
 و بدعت اراده می‌کردند و هر کس را که متهم به این عناوین می‌ساختند مورد زجر و

۴۵- ابن ابی عذبه، الروضة البهیة، ص ۵

۴۶- سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۳ ص ۳۸۳

۴۷- گلدزیهر، العقیده و الشریعة فی الاسلام، ص ۱۰۲



شکنبه قرار می‌دادند :

نام نهی اهل حکمت و دین را رافضی و قرمطی و معتزلی<sup>۴۸</sup>

در زمان القادر بالله فکر و عقیده اشعری جنبه دستوری پیدا کرد یعنی عقیده راست و درست براساس مکتب اشعری نوشته شد و به «الاعتقاد القادری» موسوم گشت و فقها در ذیل آن نوشتند که این اعتقاد مسلمانان است و هر که مخالف آن باشد فاسق و کافر است<sup>۴۹</sup> این اعتقادنامه به اطراف و اکناف فرستاده شد و در دواوین قراءت گردید و در مدارس و معاهد دینی از جمله نظامیه‌ها آثار متکلمان اشعری تدریس می‌گشت.

حسن بن علی بن اسحاق طوسی ملقب به نظام‌الملک در شهرهای بغداد و بلخ و نیشابور و هرات و اصفهان و بصره و مرو و آمل و موصل<sup>۵۰</sup> مدارس ایجاد کرد که همه به نظامیه اشتهار دارد. از میان این مدارس شاید بتوان گفت که مهمتر از همه نظامیه بغداد و نیشابور بود و کلام اشعری بر این دو مدرسه حکومت می‌کرد. کتاب الشامل فی اصول الدین که براساس عقیده اشعری تدوین یافته بود از کتابهای درسی مدرسه نظامیه بوده<sup>۵۱</sup> و حتی نام اشعری بر در مدرسه نظامیه بغداد نصب گردیده بوده<sup>۵۲</sup> بنابراین بسیار روشن است که سعدی که در دار الخلافه اسلامی یعنی بغداد در مدرسه نظامیه شب و روز تلقین و تکرار داشته تحت تأثیر کدام جهت از جهات تفکر اسلامی قرار داشته است.

اشاعره و معتزله در مسائل بسیاری با هم اختلاف دارند که شرح و تفصیل آن در کتب فرق مانند ملل و نحل شهرستانی و الفرق بین الفرق بغدادی و الفصل ابن حزم مضبوط است و شاید بتوان گفت که مهمترین مسأله مورد اختلاف میان آنان یکی مسأله جبر و قدر و دیگری مسأله خلق قرآن است. چنانکه اشاره شد سخن بر مسأله قدر ازلی از آنگاه میان مسلمانان رایج گشت که با توجه به عقاید غیر اسلامی عقائد

۴۸- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۴۸

۴۹- ابن جوزی، المنتظم، ج ۸ ص ۱۰۹

۵۰- سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴ ص ۳۱۳

۵۱- ابن شبیه، طبقات الشافعیه (نامهای کتب و مدرسان مدارس اسلامی مأخوذ از

طبقات الشافعیه ابن شبیه)، ص ۵

۵۲- ابن جوزی، المنتظم، ج ۱۰ ص ۱۰۹

اسلامی مورد نقد و تحلیل قرار گرفت و سپس پس از شکل گرفتن فرقه‌های اسلامی این مسأله در قالب اصول نظری و عقلی و استدلالی درآمد. اشاعره جبری و معتزله قدری‌اند یعنی اشاعره افعال بندگانه را مخلوق خدا و معتزله مخلوق بندگانه خدا می‌دانند. اشاعره استدلال به آیاتی مانند: «اناکل شیء خلقناه بقدر»<sup>۵۳</sup> و «کل شیء عنده بمقدار»<sup>۵۴</sup> و «ما اصاب من مصیبة فی الارض و لافی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبراهها ان ذلک علی الله یسیر»<sup>۵۵</sup> می‌کنند و معتزله به مانند آیات زیر متمسک می‌شوند «و ما اصابکم من مصیبة فبما کسبت ایدیکم»<sup>۵۶</sup> و «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»<sup>۵۷</sup> و «و اما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی»<sup>۵۸</sup>.

و حتی برای تعبیر از خلق اعمال در قرآن آیاتی برای تمسک هر دو فرقه وجود دارد. معتزلیان به آیاتی مانند «فتبارک الله احسن الخالقین»<sup>۵۹</sup> که دلالت دارد بر اینکه غیر خداوند هم خالق هست و یا «الذی احسن کل شیء خلقه»<sup>۶۰</sup> که دلالت دارد بر اینکه فعل قبیح مخلوق خداوند نیست استناد می‌جویند در حالیکه اشعریان به آیاتی مانند «خالق کل شیء»<sup>۶۱</sup> و «الله خلقکم و ما تعملون»<sup>۶۲</sup> که خالقیت بطور مطلق برای خداوند است متمسک می‌کنند<sup>۶۳</sup>. برخی از خاورشناسان معتقدند بر اینکه آیاتی که مشعر بر آزادی و اختیار بنده است در مکه نازل شده ولی تدریجاً در مدینه لحن قرآن به سوی جبر گرائیده شده<sup>۶۴</sup> و این نظر کلیت ندارد زیرا آیه «و ما تشاؤون الا ان یشأ الله»<sup>۶۵</sup> که مورد

۵۳- قمر ۴۹/۵۴

۵۴- رعد ۸/۱۳

۵۵- حدید ۲۲/۵۷

۵۶- شوری ۳۰/۴۲

۵۷- بقره ۲۸۶/۲

۵۸- فصلت ۱۷/۴۱. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ۲۲۳

۵۹- مؤمنون ۱۴/۲۳

۶۰- سجده ۷/۳۲

۶۱- انعام ۱۰۲/۶

۶۲- صافات ۹۶/۳۷

۶۳- بزودی، اصول الدین، ص ۱۰۱ و ۱۰۲

۶۴- گلدزیهر، العقیة و الشریعة فی الاسلام، ص ۹۴

۶۵- انسان ۳۰/۷۶



استناد جبریان است در مکه نازل شده است<sup>۶۶</sup>.

اشعریان می‌گویند افعال اختیاری بندگان فقط در تحت قدرت خداوند قرار دارد و قدرت آنان را تأثیری در افعالشان نیست و خداوند عادتش براین جاری شده که در بنده قدرت و اختیاری ایجاد کند و اگر مانعی در میان نباشد خداوند فعلی را که مقارن قدرت و اختیار بنده است به وجود می‌آورد پس فعل بنده مخلوق و مبدع و محدث خداوند و مکسوب بنده است و مقصود از کسب بنده مقارنت فعل است با قدرت و اراده‌اش بدون اینکه او را تأثیری در وجود فعل باشد جز آنکه او محل از برای فعل است<sup>۶۷</sup>. بنابه بیان فوق‌آدمی را قدرت بر چیزی نیست و به استطاعت موصوف نمی‌گردد بلکه او در افعالش مجبور است و قدرت و اراده و اختیاری او را نیست و خداوند افعال را در بنده خلق می‌کند چنانکه در سائر جمادات خلق می‌کند چنانکه گفته می‌شود: درخت میوه داد و آب جاری شد و سنگ به حرکت درآمد و خورشید طلوع و غروب کرد و آسمان ابری گردید و باران بارید و زمین شکوفه داد و گیاه روئید<sup>۶۸</sup>.

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی	زاری از مانی تو زاری می‌کنی
ما چونائیم و نوا در ما ز تست	ما چو کوهیم و صدا در ما ز تست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات	برد و مات ما ز تست ای خوش صفات
ما همه شیران ولی شیر علم	حمله‌مان از باد باشد دم‌بدم
حمله‌مان پیدا و ناپیداست باد	جان فدای آنکه ناپیداست باد
گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست	ما کمان و تیراندازش خداست
تو ز قرآن بازجو تفسیر بیت	گفت ایزد «مارمیت اذرمیت» <sup>۶۹</sup>

باید یادآور شد که جبریان نیز بردو گروه‌اند جبری خالص یعنی آنکه بنده را اصلاً دارای فعل و قدرت نمی‌داند و جبری متوسط یعنی آنکه بنده را دارای قدرتی

۶۶- پاورقی العقیده والشریعة

۶۷- جرجانی، شرح مواقف، ص ۵۱۵

۶۸- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۱۴

۶۹- مثنوی، دفتر اول، ص ۳۸

غیر مؤثر می‌داند.<sup>۷۰</sup> اما معتزلیان می‌گویند خداوند را به هیچ وجه مداخلی در اعمال مردم نیست او آنان را بر طاعت و معصیت مجبور نمی‌کند و دلیل بر این مطلب آنکه آدمی خود مشعر است بر اینکه سخن بگوید و می‌تواند خاموش به نشیند و می‌تواند چیزی را نگه دارد و می‌تواند رها کند.

اینکه گوئی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم  
و دیگر آنکه اگر آدمی بر افعال خود مجبور باشد امر و نهی خدا معنی ندارد  
و خداوند نباید بنده را بر گناهش عقاب نماید.

چرا خورد باید به بیم‌وده غم	اگر کار بودست و رفته قلم
روا نیست بر تونه مدح و نه ذم	اگر ناید از تو نه نیک و نه بد
به فرمان ایزد پرستد صنم	عقوبت محالست اگر بت پرست
بدست تو او کرد بر من ستم	ستم‌کاری تو خدایست اگر
نشد حکم کرده نه بیش و نه کم <sup>۷۱</sup>	کتاب و پیمبر چه بایست اگر

بنابر عقیده آنان خدا افعال را در بندگان نیافریده بلکه آنان خود خالق کننده افعال خود هستند و این مسأله یکی از مسائل مهم اصل دوم از اصول پنج‌گانه معتزله است.<sup>۷۲</sup>

اهل اعتزال در پاسخ آنانکه ایراد کردند که اگر خدا خالق افعال عباد نباشد علم ازلی او چه گونه تصور می‌شود یعنی اگر او با علم ازلی خود می‌دانسته که بنده‌ای عصیان می‌ورزد آن بنده باید عصیان بورزد تا اینکه علم خداوند کامل باشد بقول معروف:

می خوردن من حق ز ازل می‌دانست  
گر می نخورم علم خدا جهل بود  
گفته‌اند که علم خداوند به اشیاء سبب وجود آنها نمی‌شود زیرا اگر چنین بود همه اشیاء قدیم و ازلی می‌بود زیرا علم ازلی خدا به آن تعلق گرفته بود. خداوند اشیاء را به حقایق وجودشان می‌داند. اگر چیزهایی اند که خداوند به وجود می‌آورد او عالم است که آنها را به وجود می‌آورد و اگر چیزهایی اند که آدمی آنها را اختیار

۷۰- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۱۲

۷۱- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۶۲

۷۲- عبدالجبار همدانی، شرح الاصول الخمسة، ص ۳۲۳



می‌کند خداوند می‌داند که آدمی آنها را اختیار می‌کند و اگر ایراد شود به این‌که وقتی خدا می‌داند که آدمی سخن خواهد گفت آیا رواست که خاموش بنشیند پاسخ داده می‌شود که اگر بجای سخن گفتن خاموشی را اختیار کند گوئیم که در اصل خدا می‌دانست که او خاموشی را برمی‌گزیند زیرا خداوند عالم به حاصل فعل انسان است که بعد از هر تدبیری از او صادر می‌گردد.<sup>۷۳</sup>

همچنین تأویل قد جف القلم	بهر تحریر ریضت بر شغل اهم
پس قلم بنوشت که هر کار را	لایق آن هست تأثیر و جزا
کژروی جف القلم کژ آیدت	راستی آری سعادت زایدت
ظلم آری مدبری جف القلم	عدل آری بر خوری جف القلم
معنی جف القلم کی آن بود	که جفاها با وفا یکسان بود
بل جفا را هم جفا جف القلم	و آن وفاراهم وفا جف القلم <sup>۷۴</sup>

حال که بطور اجمال نظر اشاعره و معتزله در مسأله جبر و اختیار روشن گشت باید یاد آور شد که شیعه حدفاصل میان آن دو یعنی امر بین الامرین را برگزیده و آن را مستند به حدیث معروف که از امام جعفر صادق نقل شده کرده است. آن حدیث عبارتست از: «لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین الامرین»<sup>۷۵</sup> این نظر مورد توجه بسیاری از خردمندان واقع گشته که کوشیده‌اند که خود را از دو نقطه افراط و تفریط یعنی جبر و تفویض بیرون آورده و به مرکز اعتدال امر بین الامرین فرود آیند: ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف عرب می‌گوید:

لا تعش مجبرا ولا قدريا	واجتهد فی توسط بین بینا <sup>۷۶</sup>
ناصر خسرو شاعر و متکلم اسماعیلی گوید:	
به میان قدر و جبر ره راست بجوی	

که سوی اهل خرد جبر و قدر درد و عناست<sup>۷۷</sup>

۷۳- فیومی، الامانات و الاعتقادات، ص ۱۵۵

۷۴- مثنوی، دفتر پنجم، ص ۲۰۱

۷۵- مجلسی، بحار الانوار، ج ۳ باب اول

۷۶- ابوالعلاء معری، لزوم مالایلم، ج ۲ ص ۳۶۸

۷۷- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶

از میان متکلمان اهل سنت غزالی کوشیده است که در عقیده جبر و اختیار حالت میانین یعنی اقتصاد در اعتقاد را برگزیند. او در کتاب «الاقتصاد فی الاعتقاد» خود می‌گوید که جبریان قدرت عبد را انکار می‌کنند بنابراین عقیدت، آنان فرقی میان حرکت مرتعش و حرکت اختیاری قائل نیستند و ثانیاً با سلب قدرت از عبد تکالیف شرعی باطل می‌گردد. معتزلیان قدرت خداوند را انکار می‌کنند و همه افعال را مخلوق و مخترع بندگان می‌دانند آنان بنابراین عقیده اجماع سلف را مبنی بر اینک که خالق و مخترعی جز خدا نیست انکار می‌کنند و دیگر اینک که نسبت خلق و اختراع فعل به کسی می‌دهند که خود از آن آگاه نیست. و قول حق اینست که قدرت را از خدا و بنده هر دو بدانیم. و ممکن است ایراد شود که چگونه دو قدرت بر مقدر واحد توارد می‌کنند. پاسخ آنست که اگر دو قدرت مختلف باشد و وجه تعلق آن دو قدرت بر مقدر نیز مختلف باشد اشکالی لازم نمی‌آید<sup>۷۸</sup>. دانشمندان شیعه امر بین امرین را بطرق مختلف تبیین و توجیه کرده‌اند.

ابوجعفر محمد بن علی معروف به ابن بابویه محدث معروف شیعه می‌گوید هنگامی که از او پرسیده شد امر بین امرین چیست او پاسخ داد مثل آن مثل مردی است که او را بر انجام معصیتی به بینی و او را نهی کنی ولی او از آن گناه باز نایستد و تو او را رها سازی تا آن معصیت را انجام دهد. حال که او سخن تو را نپذیرفته و تو او را رها کرده‌ای نمی‌توان گفت که تو او را به گناه فرمان داده‌ای<sup>۷۹</sup>.

محمد بن نعمان ملقب به شیخ مفید می‌گوید واسطه میان جبر و اختیار اینست که خداوند خلق را بر افعالشان قادر ساخته و حدود و رسوم آنها را معین کرده و آنان را با زجر و تخویف و وعده و وعید از قبائح باز داشته حال که او آنان را قادر ساخته نمی‌توان گفت که آنان را مجبور کرده است و نیز نشاید گفت که اعمال را به آنان تفویض کرده زیرا او حدود و رسومی برای آنان تعیین نموده و آنان را از زشتیها باز داشته است<sup>۸۰</sup>.

سید حیدر آملی می‌گوید آنانکه همه افعال را صادر از خدا می‌دانند و میان

۷۸- غزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۸۷ و ۹۰

۷۹- شیخ مفید، شرح عقائد صدوق، ص ۱۵۴

۸۰- مأخذ پیشین، ص ۱۵۵



فعل او و فعل دیگران جدائی قائل نیستند همچون شیطان و پیروان او هستند که گفت: «رب بما اغویتنی»<sup>۸۱</sup> و آنانکه فعل بندگان را بخود بندگان نسبت می دهند همچون آدم و پیروانش هستند که گفت: «ربنا ظلمنا انفسنا»<sup>۸۲</sup> او سپس اشاره به گفته حضرت صادق «لا جبر ولا تفویض ولکن امر بین الامرین» می کند و می گوید که خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اوصاف الاشراف گفته است تا کسی قوه عاقله خود را ریاضت کامل ندهد نمی تواند این کلام را دریابد.<sup>۸۳</sup>

صدرالدین شیرازی می گوید قدری به چشم راست نسابیناست یعنی یارای درک حقائق و اسباب بعید را ندارد و جبری به چشم چپ نسابیناست یعنی درک ظواهر و اسباب قریب را نمی تواند بکند. ولی آنکه هر دو چشمش بیناست با چشم راست حق را می بیند و خیر و شر اعمال را به او نسبت می دهد و با چشم چپ خلق را می بیند و تأثیر آن را در اعمال به وسیله خداوند - نه به استقلال - اثبات می کند<sup>۸۴</sup> و نیز همو کتاب «خلق الاعمال» خود را با این جمله آغاز کرده: «سبحان من تنزه عن الفحشاء ولا یجری فی ملکه الامایشاء» که جزء اول از آن حاکی از اختیار و جزء دوم آن مشعر بر جبر است و جمع میان آن دو امر بین امرین را می رساند.

جمله فوق به یاد می آورد مناظره ای را که میان ابواسحاق اسفراینی رئیس اشعریان و قاضی عبدالجبار همدانی رئیس معتزلیان در گرفت و قاضی در آن مناظره سخن خود را با جمله «سبحان من تنزه عن الفحشاء» آغاز و ابواسحاق با جمله: «سبحان من لایقع فی ملکه الامایشاء» ابتدا کرد<sup>۸۵</sup>.

شیرازی در این رساله می گوید مراد از امر بین امرین این نیست که در فعل عبد ترکیبی از جبر و اختیار است و نه اینکه فعل او خالی از هر دو است و نه اینکه اختیاری ناقص و جبری ناقص دارد و نه اینکه مجبور است در صورت مختار بلکه

۸۱- حجر ۱۵/۳۹

۸۲- اعراف ۲۳/۷

۸۳- سید حیدر آملی، جامع الاسرار، ص ۱۵۰

۸۴- صدرالدین شیرازی، رساله فی القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا) ص ۲۰۲

۸۵- سبکی، طبقات الشافعیه، ج ۴ ص ۲۶۲. کلمه «رئیس» به نقل از سیوطی در

مراد اینست که او مختار است از جهتی که مجبور است و مجبور است از جهتی که مختار است یعنی اختیار او بعینه اضطرار است<sup>۸۶</sup>.

این نه جبر این معنی جباریست      ذکر جباری برای زاریست  
زاری ما شد دلیل اضطرار      خجالت ما شد دلیل اختیار<sup>۸۷</sup>

حاج ملا هادی سبزواری می گوید همچنانکه وجود نسبت به فاعل و قابل یعنی حق و خلق هر دو دارد با این تفاوت که نسبت به فاعل به وجوب و به قابل به امکان است همچنین فعل یعنی ایجاد در عین اینکه فعل حق است فعل خلق نیز هست زیرا ایجاد متفرع بر وجود و معرفت نسبت ایجاد متفرع بر معرفت نسبت وجود است. پس خدا ایجادکننده است با نسبت وجوب و بنده هم ایجادکننده است ولی با نسبت امکان و با بیت زیر به بیان فوق مسأله امر بین الامرین را بطور اجمال روشن می سازد:

لکن كما الوجود منسوب لنا      فالفعل فعل الله و هو فعلنا

و تفصیل مطلب را به کتاب «شرح الاسماء» خود حواله می دهد<sup>۸۸</sup>.

این بود مختصری از کیفیت طرح شدن مسأله قضا و قدر و جبر و اختیار در میان دانشمندان اسلامی البته با توجه به مطالب یاد شده موقعیت مکتب کلامی اشعری در اسلام و همچنین تأثر سعدي از آن مکتب بطور اجمال آشکار می گردد.

۸۶- صدرالدین شیرازی، خلق الاعمال، ص ۹

۸۷- مشنوی، دفتر اول، ص ۳۹

۸۸- سبزواری، شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، ص ۱۷۶



# مقدمه‌ای بر تلخیص الشافی شیخ طوسی





پس از درگذشت پیغمبر اسلام اختلافات گوناگونی میان مسلمانان پدیدار گشت که مهمترین آنها اختلاف در اصول دین و اختلاف درمسأله امامت بود. اختلاف در اصول از آنجا پیدا شد که مردم درباره صفات خدا و عدالت و کلام او و همچنین قضا و قدر همداستان نبودند و اختلاف درمسأله امامت از آنجا ناشی گشت که برخی امامت را به اتفاق و اختیار امت و برخی دیگر با نص و تعیین صاحب شریعت اثبات می کردند<sup>۱</sup>.

به همان اندازه که علوم اسلامی در نتیجه ترجمه آثار عقلی یونانی و سریانی و پهلوی به عربی و همچنین کوشش دانشمندان در توسعه علوم مربوط به قرآن و حدیث افزون گشت دامنه بحث در این مسائل وسیع تر گردید اختلاف در اصول موجب پیداشدن مکتبهای مختلف کلامی مانند اشعری و معتزلی گشت و از اختلاف در امامت فرقه های مختلف مذهب شیعه و سنی به وجود آمد. دانشمندان اشعری بیشتر توجه به قرآن و حدیث و علوم نقلی داشتند در حالیکه معتزله با استفاده از علوم یونانی به افکار اسلامی رنگ فلسفه داده بودند چنانکه این معنی در میان اهل علم شهرت یافته بود که هیچ معتزلی نمی توان یافت که از فلسفه بی اطلاع باشد<sup>۲</sup>.

مذهب سنی تمایل به فکر اشعری پیدا کرد در حالیکه شیعه با افکار معتزلی بیشتر سازگار بود و از این جهت است که در بسیاری از مسائل شیعه و معتزله با هم هم آهنگ هستند و حتی دانشمندان اهل سنت خود تصریح کرده اند براینکه شیعه در بیشتر از مسائل اصولی موافق با معتزله است و فقط در برخی از مسائل با آن مکتب اختلاف دارد و آن هم مربوط به مسأله امامت است و این مسأله به فروع بیشتر نزدیک است تا

۱- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۲۴

۲- بزودی، اصول الدین، ص ۲۴۰

به اصول<sup>۳</sup>. و حتی در همین مسأله امامت برخی از معتزلیان موافقت خود را با شیعه اظهار کرده و علی را بر دیگر یاران پیغمبر مقدم داشته‌اند<sup>۴</sup>. و شکی نیست که بیشتر آنان صریحاً امامت علی را انکار کرده‌اند و همین موجب گردیده که تمایل شیعه به اعتزال مورد طعن قرار گیرد<sup>۵</sup>.

دانشمندان بزرگ اعتزال از طرفی آراء و افکار هواخواهان عثمان را ذکر می‌کردند و از طرفی دیگر به ذکر مقالات پیروان علی می‌پرداختند<sup>۶</sup>. به این مناسبت مسأله امامت از مسائلی بود که بسیار مورد توجه هر دو گروه یعنی شیعه و معتزله قرار گرفته بود زیرا این دو گروه بودند که می‌توانستند که آنچه که در این مسأله منقول است رنگ عقلی به آن بدهند.

اگر نظری به فهرست ابن ندیم بیفکنیم می‌بینیم از طرفی دانشمندان معتزلی همچون بشر بن معتمر و ضرار بن عمرو در مسأله امامت کتاب تألیف کرده‌اند<sup>۷</sup>. و از طرفی دیگر بزرگان شیعه همچون هشام بن حکم و محمد بن نعمان معروف به مؤمن الطاق کتاب به نام امامت داشته‌اند<sup>۸</sup>. بزرگان شیعه ناچار بودند در کتاب امامت خود مسأله امامت را به روش مورد اعتقاد خود اثبات کنند و در ضمن کتاب‌های امامت مخالفان خود را نیز نقض نمایند مثلاً ابو عبدالله بن ممالک اصفهانی که از متکلمان شیعه بود با ابوعلی جبائی دانشمند معتزلی مباحثاتی بر سر مسأله امامت داشت و بدین مناسبت خود کتابی به نام امامت نوشت و کتاب امامت ابوعلی جبائی را نقض کرد<sup>۹</sup>. این رد و ایرادات دانشمندان شیعی و معتزلی گاه از حد متعارف تجاوز می‌کرد چنانکه دو تن چندبار یک دیگر را نقض می‌کردند مثال کامل این مطلب را می‌توان در ابو جعفر ابن قبه رازی متکلم شیعی و ابوالقاسم کعبی بلخی دانشمند معتزلی جست. ابوالحسین سوسنگردی می‌گوید من پس از زیارت حضرت رضا به طوس نزد ابوالقاسم بلخی به

۳- جلال‌الدین دوانی، شرح عقائد عضدیه، ص ۷

۴- جاحظ، العثمانیه، ص ۱۱ و ۱۲ و ۱۳

۵- بغدادی، الفرق بین الفرق، ص ۱۶۴

۶- جاحظ، الحیوان، ج ۱ ص ۱۱

۷- ابن ندیم، فهرست، (ترجمه فارسی)، ص ۲۹۸ و ۳۱۴

۸- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۲۸ و ۳۲۹

۹- ابن ندیم، فهرست، ص ۳۳۲



بلخ رفتم و کتاب «الانصاف فی الامامه» ابن قبه را به او نشان دادم او کتابی به نام «المسترشد فی الامامه» در رد آن نوشت سپس آن را بری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام «المستثبت فی الامامه» را نوشت و المسترشد را نقض کرد من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردی بر آن به نام «نقض المستثبت» نوشت و چون بهری برگشتم ابن قبه در گذشته بود<sup>۱۰</sup>.

از میان متکلمان معتزله جاحظ بیش از دیگران مسأله امامت را مورد بحث قرار داد او در کتابها و مقالاتش از جمله کتاب «العثمانیه» خرده گیریهای بر شیعه در این مسأله نمود جاحظ در کتاب دیگر خود که به عنوان «فضیلة المعتزله» نوشت شیعه را بسیار مورد انتقاد قرار داد در این میان یکی از متکلمان بزرگ معتزله که به علمی از آنان کناره گیری کرده بود معروف به ابن راوندی در صدد دفاع از مسأله امامت برآمد او هم خود کتابی در امامت نوشت و هم در کتابی تحت عنوان «فضیحة المعتزله» به رد گفتار جاحظ پرداخت. از کتاب جاحظ و ابن راوندی اثری در دست نیست ولی دانشمند دیگری از میان معتزلیان به نام ابوالحسین خیاط کتابی به نام «الانتصار» نوشت و در آن از جاحظ دفاع کرد و به رد گفتار ابن راوندی پرداخت. از این کتاب می توان دریافت که جاحظ و ابن راوندی چه مطالبی در کتابهای خود مطرح ساخته بودند. ابن راوندی می گوید جاحظ هر نوع حق و باطلی را در کتاب خود گرد کرده و به شیعه نسبت داده و با این رفتار خود نه تنها به طعن شیعه بلکه به طعن اسلام پرداخته است<sup>۱۱</sup>. و نیز گوید مطالبی که اهل اعتزال از جمله جاحظ در آثار خود نوشته اند اثری در دلهای عوام باقی گذاشته و موجب پایمالی حق شیعیان شده و از جهت آنکه بیشتر از شیعیان از علم کلام خود را برکنار می دارند خطاهای فاحش مقالات اهل اعتزال بلا معارض مانده است<sup>۱۲</sup>.

خیاط می گوید که ابن راوندی کتاب امامت را تألیف کرد و در آن به طعن مهاجر و انصار پرداخت و اظهار کرد که پیغمبر شخص معینی را با اسم و نسب خاصی جانشین خود گردانید و فرمان داد که او را پیشوای خود قرار دهند و پیرو او باشند و

۱۰- نجاشی، کتاب الرجال، ص ۱۹۱

۱۱- خیاط، الانتصار، ص ۷۸

۱۲- مأخذ پیشین، ص ۱۳

کسی را براو مقدم ندارند و او را نافرمانی نکنند سپس همه بجز عدۀ قلیلی حدود پنج یا شش تن اجماع کردند بر اینکه آن شخص را از مقامی که پیغمبر تعیین کرده بود برکنار دارند و دیگری را برجای او بنشانند و در نتیجه به فرمان رسول خدا استخفاف ورزیدند و به عمد او را نافرمانی کردند<sup>۱۳</sup>. و باز ابن راوندی اظهار داشت پیروان علی معتقد بودند که مسلمانان از آن جهت با ابوبکر پس از وفات رسول بیعت کردند که در میان آنان افراد فراوانی بودند که در نهان کفر می‌ورزیدند و علی را دشمن می‌داشتند زیرا او بستگان و خویشان آنان را در غزوه‌ها به قتل رسانیده بود<sup>۱۴</sup>.

چنانکه اشاره شد ابن راوندی خود از بزرگان متکلمان اهل اعتزال بوده که از آنان دوری جسته است و به همین جهت اهل اعتزال از او به‌زشتی یاد می‌کنند و حتی می‌گویند همین کتاب امامت را در برابر گرفتن سی‌دینار نوشته است<sup>۱۵</sup>. ولی آنچه که مسلم است ابن راوندی با تسلط خود به مبانی کلامی توانسته بود که در برابر احتجاجات و استدالات متکلمان معتزلی برعلیه شیعه ایستادگی کند و این امر سخت بر آنان گران آمده بود تا اینکه قاضی عبدالجبار همدانی متوفی ۴۱۵ در دائرةالمعارف کلامی خود که موسوم به «المغنی فی ابواب التوحید والعدل» است قسمت مهمی را اختصاص به مسأله امامت داد تا آنچه را که پیشوایان او مانند جاحظ و جبائی گفته بودند استوار سازد. کتاب مغنی در بیست مجلد به وسیله قاضی عبدالجبار در مسجد راهب رمز املا شده است<sup>۱۶</sup>. در این کتاب مسائل مختلف علم کلام مورد بحث و تحلیل قرار گرفته و افکار و عقاید فرق اسلامی و غیر اسلامی در آن نقد شده است.

کتاب مغنی بسیار زود در میان دانشمندان اسلامی شهرت پیدا کرد چنانکه ابوالعلاء معری شاعر ناپیمای عرب که سخت از مباحثات و مجادلات مذهبی بیزار بود به این کتاب و کتاب دیگر قاضی به نام «عمد» اشاره کرده است:

۱۳- مأخذ پیشین، ص ۱۲

۱۴- مأخذ پیشین، ص ۷۵

۱۵- ابن المرتضی، طبقات المعترزله، ص ۹۲

۱۶- مأخذ پیشین، ص ۹۸



## لولا التنافس فی الدنيا لَمَا وضعت

کتاب التناظر لاالمغنی و لاالعمد<sup>۱۷</sup>

آخرین جزء کتاب مغنی یعنی جزء بیستم اختصاص به مسأله امامت داده شده و در آن این مسأله به طور تفصیل مورد بحث و نقد قرار گرفته است. همین فراوانی مطالب و وسعت دامنه بحث در کتاب مغنی موجب گردید که متکلمان اهل سنت در مسأله امامت دیگر خود را زحمت ندهند و باجمال برگزار کنند و تفصیل را به کتاب قاضی عبدالجبار ارجاع دهند و به احتمال قوی آنجا که جوینی می گوید قاضی و پیشوایان دیگر ماکتابهائی مبسوط در امامت تألیف کرده اند که مستبصر را اقناع می کند نظر به قسمت امامت کتاب مغنی داشته است<sup>۱۸</sup>. همدانی در این کتاب مباحث مختلف را مطرح ساخته و در هر یک احتجاجات امامیه را که از آنها تعبیر به شبهات می کند نقل کرده و آنها را پاسخ داده است.

اونخست سخن از وجوب امامت به میان می آورد و آن را عقلی می داند نه سمعی و در مورد نص بر امامت گوید که از راه عقل و سمع ثابت نمی شود. و درباره اینکه چه شخصی شایستگی امامت را دارد او معتقد است که امام باید عادل باشد و امامت فاسق روا نیست. او سپس درباره امامت ابوبکر و عمر و عثمان سخن می راند و مطاعنی را که درباره هر یک از طرف مخالفان وارد شده نقل و رد می کند. او از خوارج و غلاة و همچنین از امامت علی و حسین و اقاویل زیدیه نیز در این کتاب بحث می کند و بسیاری از وقایع تاریخی و مسائل کلامی را به مناسبت یاد آور می گردد.

همدانی در بیشتر موارد منقولات خود را به شیوخ خود یعنی پیشوایان معتزله منسوب می دارد و از میان آنان جاحظ و ابو عبدالله جعل و ابوعلی جبائی و ابو هاشم جبائی و ابوالقاسم بلخی بیشتر به چشم می خورد و در موارد نقل مقالات فرق شیعه از گفته ابو محمد حسن بن موسی نوبختی استشهاد می جوید.

شکی نیست که فصل امامت از کتاب مغنی بر شیعیان بسیار گران آمده و آنان در صدد دفاع از خود بر آمده اند دانشمندی به نام محمد بن احمد بن علی بن الولید که از متکلمان زیدیه بوده رساله ای در رد کتاب مغنی نوشته و آن را «الجواب الحاسم

۱۷- ابوالعلاء، لزوم مالایزم، به نقل از تعریف القدماء بابی العلاء، ص ۱۱۶

۱۸- الارشاد، ص ۴۱۰

المغنی لشبه المغنی» نامیده و بیشتر توجه این دانشمند مواردی بوده است که قاضی عبدالجبار در آن بازیدیه مخالفت ورزیده است. ولی مهمترین جوابی که به قسمت امامت کتاب مغنی داده شده جواب سیدمرتضی علم الهدی است. سیدمرتضی از بزرگان شیعه و از بنیان گذاران کلام و اصول فقه شیعه است او و برادرش سیدرضی همچون دو ستاره‌ای در تاریخ تشیع درخشندگی دارند و بی‌جهت نبود که ابوالعلاء معری در مرثیه پدرشان گفت:

ابقیت فینا کوکبین سناهما      فی الصبح و الظلماء لیس بخاف  
ساوی الرضی المرترضی و تقاسما      خطط العلی بتناصف و تصاف<sup>۱۹</sup>

سید مرتضی در سال ۳۵۵ به دنیا آمد و شعر و ادب و بلاغت را نزد ابو عبدالله مرزبانی و فقه و کلام و تفسیر را نزد شیخ مفید از بزرگان شیعه آموخت و در سال ۴۳۶ دیده از جهان بر بست در حالیکه آثار بسیار ارزنده‌ای از خود به جای گذاشت. کتاب شافی که از مهمترین آثار سید است در رد بخش امامت کتاب المغنی قاضی عبدالجبار می‌باشد. مؤلف در آغاز به درخواست یکی از کسانی که کتاب قاضی را مورد مطالعه قرار داده اشاره می‌کند و سپس به نقل گفته‌های مؤلف مغنی پرداخته و یک به یک را پاسخ داده است. بحث درباره مسائلی که در کتاب شافی مطرح شده از حوصله این مقاله خارج است، آنچه که مسلم است اینست که کتاب شافی از مبسوط ترین کتابهایی است که مسأله امامت در آن به عنوان یک مسأله نظری مورد بحث و تحلیل قرار گرفته است.

گذشته از مباحثی که مربوط به امامت است بسیاری از مطالب دیگر که به تاریخ و رجال مرتبط است از کتاب شافی استفاده می‌گردد، برای نمونه می‌توان چهره‌ای را که سیدمرتضی از ابن‌راوندی نشان می‌دهد مثال آورد. ابن‌راوندی در میان مسلمانان به عنوان یک زندیق و ملحد شناخته شده معتزلیان سخت بر او تاخته‌اند زیرا او از مره آنان بوده و سپس از آنان کناره‌گیری کرده است و به دفاع از تشیع پرداخته است، در اینجا مجال آن نیست تا درباره اخباری که درباره ابن‌راوندی نقل شده بحث کنیم و جویندگان را به مقدمه کتاب الانتصار از نیبرگ که در سال ۱۹۲۵ در قاهره چاپ



شده و مقاله ریتز که در مجله *Der Islam* در سال ۱۹۳۱ و همچنین مقاله کراوس که در مجله *Rivista degli studi orientali* در سال ۱۹۳۳-۳۴ منتشر شده حواله می‌دهیم.<sup>۲۰</sup>

سید مرتضی در موارد مختلف از کتاب خود به کتاب‌الامامه ابن‌راوندی استشهاد جسته از جمله در مسأله عصمت ائمه و منصوص بودن آنان<sup>۲۱</sup>. و نیز در مسأله حجت بودن امام در همه امور شرعی و عقلی<sup>۲۲</sup>. و همچنین در برابر آنان که گفته‌اند که ابن‌راوندی برای نخستین بار ادعای وجود نص بر امامت حضرت علی بن ابی‌طالب کرده می‌گوید او بدون دلیل ادعا نکرده و مخالفان خود را مجبور به پذیرفتن آن ننموده است<sup>۲۳</sup>. و علت این اتهام را بدین بیان توجیه می‌کند که چون مخالفان شیعه کلامی مجموع در نصرت نص پیش از ابن‌راوندی نیافتند لذا او را متهم کردند که مبدء ادعای نص است در حالیکه تصنیف و جمع مطلبی هیچ‌گاه دلیل بر آغاز قول در آن نمی‌شود<sup>۲۴</sup>. سید مرتضی ابن‌راوندی را از اتهامات معتزله مبری می‌دارد و در برابر آنان از او دفاع می‌کند مثلاً آنجا که قاضی عبدالجبار از شیخ خود ابوعلی جبائی نقل می‌کند که گفته است: «بیشتر کسانی که مذهب شیعه را یاری کرده‌اند منظورشان طعن در دین و اسلام بوده است و تشیع را فقط وسیله‌ای برای این هدف قرار داده‌اند زیرا اگر با اظهار کفر و الحاد می‌خواستند منظور خود را عملی سازند کسی از آنان نمی‌پذیرفت لذا این طریقه را نردبانی برای رسیدن به مقصود ساختند مانند هشام بن‌الحکم و طبقه او و مانند ابو عیسی و راق و ابو حفص حداد و ابن‌راوندی»<sup>۲۵</sup>.

سید مرتضی چنین به مدافعه می‌پردازد:

۲۰- نگارنده نیز در مجله یغما شماره ۱۱ و ۱۲/۱۳۳۷ و شماره ۱/۱۳۳۸ مقالاتی تحت عنوان «ابن‌راوندی» نوشته و پس از آن منابع تازه‌ای که درباره او گردآورده به صورت مقاله‌ای تحت عنوان «منابع تازه درباره ابن‌راوندی» در مجله دانشکده ادبیات سال ۱۴ شماره ۱ منتشر ساخته است.

۲۱- الشافی، ص ۱۳۱

۲۲- اشافی، ص ۶۵

۲۳- الشافی، ص ۱۰۴

۲۴- الشافی، ص ۹۸

۲۵- کتاب المغنی، ج ۲ قسمت ۱، ص ۳ و کتاب الشافی، ص ۱۲

«ابن راوندی این کتبی را که اسباب بدنامی او شده به قصد معارضه بامعتزله و زور آزمائی با ایشان ساخته چه معتزله از آمیزش با او اظهار نفرت کردند و او را به قصور فهم و غفلت متهم نمودند و این جمله او را بر آن داشت که این کتب را منتشر نماید تا عجز معتزله را در نقض آنها آشکار سازد و انتقام خود را از آن فرقه بگیرد والا ابن راوندی از این تألیفات علناً تبری می‌جسته و نسبت تألیف آنها را به خود انکار می‌کرده و به دیگری منسوب می‌داشته است و شکی نیست که او در این عمل خطا کار بوده خواه به آنها اعتقاد داشته و خواه معتقد نبوده است و کاری که ابن راوندی در این راه کرده نظیر عمل جاحظ یا نزدیک به آن است و اگر کسی کتب عثمانیه و مروانیه و عباسیه و امامیه و رافضه و زیدیه را که همه تألیف جاحظ است جمع آورد، می‌بیند که مؤلف آنها بر اثر اظهار آراء متضاد و رنگ‌به‌رنگ سخن گفتن به چه درجه عظیمی از شك و الحاد و قلت تفکر در دین رسیده است و هیچکس نمی‌تواند مدعی شود که جاحظ به محتویات این کتب عقیده نداشته و بگوید که چون او مقالات مردم و احتجاجات ایشان را نقل کرده بر او در این عمل جرمی وارد نیست چه اگر با این قبیل گفته‌ها بتوان مخالفین را قانع کرد نظیر آن را در حق ابن راوندی نیز می‌توان گفت در صورتی که ابن راوندی در کتبی که نام او را در پیش مردم زشت کرده هیچ‌گاه نمی‌گوید که من باین مذاهبی که حکایت کرده‌ام معتقدم و به صحت آنها ایمان دارم بلکه می‌گوید دهریه یا موحدین یا براهمه یا مؤمنین به اصل رسالت چنین و چنان می‌گویند. اگر می‌شود گفت که بر جاحظ در دشنام گفتن به صحابه و ائمه و شهادت دادن به گمراهی و خروج ایشان از دین گناهی نیست و کلام او در این موارد به منزله نقل قول و حکایت است به همین ترتیب ابن راوندی هم مجرم نیست و بنا بر قرینه فوق‌تهماتائی که بر او وارد ساخته‌اند زائل می‌شود»<sup>۲۶</sup>.

این تنها سید مرتضی نیست که ابن راوندی را از اتهامات معتزله تبرئه می‌کند بلکه ابو منصور ماتریدی سمرقندی پیشوای فرقه ماتریدیه در کتاب معروف کلامی خود «التوحید» در آنجا که به اثبات نبوت و رد منکران آن پرداخته از گفته‌های ابن راوندی استمداد جسته است. نگارنده در مقاله‌ای که به‌عنوان «منابع تازه درباره

۲۶- چون ترجمه این قسمت در کتاب خاندان نوبختی عباس اقبال، ص ۹۱ و ۹۲

وجود داشت عیناً از آنجا نقل گردید.



ابن راوندی» نوشته فقراتی از کتاب التوحید را که از ابن راوندی بررد منکران نبوت نقل شده به فارسی آورده است<sup>۲۷</sup>.

پیشوایان معتزله در برابر رد و جواب شدید سید مرتضی بر کتاب مغنی خاموش ننشستند بلکه به دفاع از قاضی به نقض و رد گفتار سید پرداختند چنانکه ابوالحسین بصری شاگرد قاضی عبدالجبار کتابی نوشت و آن را به نام «نقض الشافی فی الامامة» موسوم ساخت<sup>۲۸</sup>. و ابویعلی سلاربن عبدالعزیز در نقض بر آن کتابی به عنوان «النقض علی النقض» نوشت<sup>۲۹</sup>، آنچه که مسلم است آنکه کتاب سید مرتضی نه تنها نزد شیعه بلکه نزد سنیان نیز موقعیتی عظیم پیدا نمود. ابن ابی الحدید دانشمند سنی معتزلی قرن هفتم و شارح نهج البلاغه در ذیل گفته حضرت علی (ع) «انه قد کان علی الامة وال احداثاً» که اشاره به عثمان است فصل مشبعی از کتاب المغنی و کتاب الشافی را در مورد اتهاماتی که مردم بر علیه عثمان اقامه کرده اند نقل کرده است<sup>۳۰</sup>.

قسمت مهم از این فصل یازده طعن است که دشمنان عثمان بر او وارد ساخته اند و قاضی عبدالجبار آن مطاعن را پاسخ داده و سپس سید مرتضی بر پاسخهای قاضی اعتراض نموده است.

باتوجه به مطالب فوق اهمیت مسأله امامت در کلام اسلامی روشن گشت و نیز آشکار گردید که کتاب مغنی قاضی عبدالجبار و شافی سید مرتضی هر یک از مهمترین و مبسوطترین کتاب احتجاج و مناظره در مسأله فوق بوده است و همین اهمیت موجب گردید که شیخ طوسی کتاب شافی را خلاصه تر و ساده تر سازد تا بیشتر مورد استفاده شیعیان قرار گیرد. شیخ طوسی که از شاگردان سید مرتضی بود کتاب کلامی دیگر استاد خود را نیز که موسوم به «جمل العلم والعمل» است شرح کرده که نسخه منحصراً به فردی از آن به شماره ۶۵۳۰ در آستان قدس رضوی موجود است.

۲۷- و نیز رجوع شود به کتاب التوحید نسخه خطی کتابخانه کمبریج، صفحه های

۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۵

۲۸- طبقات المعتزله، ص ۱۱۹

۲۹- ادب المرتضی، ص ۱۳۶ به نقل از ریاض العلماء، ص ۲۷۹ (نقل از مقدمه

الذریعة سید مرتضی).

۳۰- شرح نهج البلاغه، ج ۲ ص ۳۳۳-۳۲۲ و ج ۳ ص ۶۹-۱

تلخیص‌الشافی شیخ طوسی یک بار در سال ۱۳۰۱ هجری قمری همراه با کتاب‌الشافی در تهران چاپ سنگی شده بود و اخیراً نیز چاپ مرغوبی از آن در چهار مجلد به وسیله سید حسین بحر العلوم صورت گرفته و در سال ۱۳۸۳ در نجف اشرف چاپ شده است. شیخ طوسی در آغاز کتاب می‌گوید که من کتاب شریف مرتضی را مشتمل بر مسائل مهم امامت و محتوی ادله مورد اعتماد اصحابمان دیدم و در این کتاب به ذروه علیا و غایت قصوی رسیده و هر کس در این موضوع چیزی نوشته از او اخذ و اقتباس کرده و به ساحت او فرود آمده است علاوه بر این کتاب شبیه‌های قدیم و جدید مخالفان استیفاء شده و سستی آنها آشکار گردیده است ولی او در این کتاب روش آنان که کتابهای مخالفانشان را نقض می‌کنند در پیش گرفته و مانند مصنفانی که ادله را جداگانه مرتب می‌سازند و پرسشهای مخالفان را استیفاء می‌کنند و سپس پاسخ می‌دهند رفتار ننموده است. بدین جهت است که این کتاب فقط مورد استفاده آنان که در علم مبرز هستند قرار می‌گیرد و مبتدیان چنان که در خور این کتاب است از آن بهره‌ور نمی‌گردند. و چون جماعتی از اصحاب مشتاق بودند که این کتاب تلخیص شود و مکررات آن ساقط گردد من عزم بر تلخیص آن کردم و در آغاز آن کیفیت اختلاف مردم را در امامت یاد کردم و در برخی از موارد احتجاجاتی افزون بر آنچه که در کتاب بود آوردم.

نگارنده در این گفتار مجال آن را ندارد که به بحث درباره مطالب کتاب شافی و تلخیص شافی بپردازد زیرا آن رشته سری دراز دارد و منظور از این مختصر این بود که روشن سازد که مسئله امامت چه گونه در میان ارباب علم کلام مطرح می‌گشته و وجود کتاب شافی سید مرتضی چه اهمیتی داشته است و نتیجه این گفتار آنکه شیخ طوسی که با تلخیص کتاب شافی آن اثر مهم را قابل استفاده برای مبتدیان و مستکملان ساخته نه تنها خدمت بزرگی به شیعه کرده بلکه یک مسئله مهم کلامی را به آخرین درجه بحث و نظر رسانیده است.

در پایان باید اذعان نمود که سید مرتضی و شیخ طوسی توانستند شیعه را مجهز به استدلال و آماده برای دفاع از حق خود بسازند و آن کاستی را که ابن راوندی از آن شکایت داشت و می‌گفت: «شیعیان بابرکناری از علم کلام در برابر مخالفانشان نمی‌توانند ایستادگی کنند» جبران نمایند.



## رشیدالدین در دفاع از غزالی





(۱)

در کتابخانه «قلیچ علی پاشا» ترکیه کتابی تحت عنوان «التوضیحات الرشیدیة» بزبان عربی وجود دارد که بشماره ۸۵۴ ثبت شده و دارای ۴۶۷ برگ می باشد. آقای استاد مجتبی مینوی در اردیبهشت ماه ۱۳۳۵ از این کتاب میکروفیلمی برگرفته اند که بشماره ۵۷۰ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و نیز در همان کتابخانه عکسی از این میکروفیلم گرفته شده که در پنج جلد بشماره های ۱۰۱۷ تا ۱۰۲۱ ثبت شده است.

این کتاب مشتمل بر یک دیباچه و نوزده رساله است و مؤلف در هر یک از این رساله ها و همچنین در دیباچه مباحث معینی را مطرح ساخته که هر یک از آن مباحث مشتمل بر فواید و مسائل بسیاری است که در آغاز کتاب بطور اجمال و فهرست وار آمده تا ذهن خواننده آمادگی برای تفصیل آن پیدا کند. عنوان دیباچه و رساله های نوزده گانه بدین قرار است:

دیباچه در تمجید و ذکر سبب شروع در این تصنیف.

رساله اول در تفسیر تسمیه شریفه.

رساله دوم در تقسیم موجودات.

رساله سوم در شرح موجودات.

رساله چهارم در تفسیر گفته خداوند تعالی: «قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما

علمتنا».

رساله پنجم در تفسیر گفته خداوند تعالی: «ویسئلونك عن الروح قبل الروح

من امر ربی و ما او تیتتم من العلم الا قليلا».

رساله ششم در تفسیر گفته خداوند تعالی: (الست بر بکم؟ قالوا بلی».

رسالة هفتم در تفسیر گفته خداوند تعالی: «قل یا ایها الکافرون» .  
 رساله هشتم در ذیل تفسیر «قل یا ایها الکافرون» .  
 رساله نهم در احوال معارضان مقتریان .  
 رساله دهم در بیان معراج و تحقیق احوال آن .  
 رساله یازدهم در شرح حدیث: «الارواح جنود مجنده» .  
 رساله دوازدهم در شعیب پیغمبر - براو درود و سلام باد - و تفسیر «انا اعطیناک -  
 الکوثر» .

رساله سیزدهم در بیان امی بودن پیغمبر - براو درود و سلام باد .  
 رساله چهاردهم در پاسخ معارضان حجة الاسلام .  
 رساله پانزدهم در بیان فضیلت عقل و علم .  
 رساله شانزدهم در بیان شریران و احوال آنان .  
 رساله هفدهم در ذکر خوابی که مصنف دیده است .  
 رساله هیجدهم در بیان احوال قرآن .  
 رساله نوزدهم در عذر حکیمان .

## (۲)

چنانکه ملاحظه می شود رساله چهاردهم از کتاب توضیحات جواب معارضان حجة الاسلام یعنی امام زین الدین ابو حامد محمد بن محمد بن احمد غزالی طوسی متوفی ۶۰۶ هجری است . در آغاز کتاب توضیحات فوائد و مسائلی که در این رساله مطرح گردیده بدین ترتیب آورده شده است:

فایده اول: بیان سبب شروع در تحریر این رساله و اینکه این ضعیف (= مؤلف) چون آن اعتراضات را دیده خواسته است پاسخهایی بر آنها بنویسد هر چند که پاسخهای حجة الاسلام - رحمت خدا بر او باد - کافی بوده این پاسخها هم نیز نوعی از اسباب دفع طعن و تمسک به انواع سلاحهایی است که با آنها خصم رانده می شود .

فایده دوم: بیان پرسشهایی که معارضان از حجة الاسلام - خدای ازو خشنود باد - در باب کلام کرده اند .



فایده سوم: بیان پاسخهایی که با آنها حجة الاسلام - رحمت خدا بر او باد - آنان را پاسخ گفته است.

فایده چهارم: بیان اینکه طعن حاسدان بر چنان مرد بزرگی سزاوار نیست که اعاده گردد زیرا حکمت الهی دائماً اقتضای چنین معانی می کند و شکی نیست که در این فوایدی است و در این قضیه کمال عالم او آشکار گشته و پاسخهای لطیفی در آن مورد گفته شده است.

فایده پنجم: بیان اینکه بسا مردی که در علمی سودمند کامل است در حالیکه معاند او بعلمی ناسودمند مشغول است هر چند که از او ناقص تر می باشد و جهل به اوساط زیان فراوانی باو ندارد چنانکه این اتفاق می افتد برای آن کسان که بر آنان نام «علماء» اطلاق می شود و تمثیل به بیماری شخصی تن درست و بدیهای جهل مرکب فایده ششم: بیان اینکه حسد درمان پذیر نیست مانند جهل مرکب و شرح احوال حسودان و بیان فساد آنان و اینکه وبال حسد بخود آنان برمی گردد.

فایده هفتم: تکرار پرسشهایی که طعنه زنان بر حجة الاسلام ایراد کردند و شروع در پاسخهایی که برای این ضعف در رد آنان آشکار گشته است.

فایده هشتم: بیان آنکه از فحواى سخن آنان چنین برمی آید که اشکال و اعتراض را نفهمیده اند زیرا اگر می فهمیدند آن را بصورت آشکار ابراز می کردند و دیگر آنکه برسختن او - خدایش رحمت کناد - اصلاً ایرادی وارد نمی شود.

فایده نهم: در اینکه توحید خواص «لاهو» اشکالی اصلاً ندارد زیرا توحید با این کلمه در مواضع متعدد از قرآن آمده و حجة الاسلام آن را از جانب خود وضع نکرده که بر او خرده گرفته شود. و بر شمردن آن آیات.

فایده دهم: بیان آنکه کثرت آیات مذکور دلیل است بر اینکه کلمه توحید اختصاص بچیزی معین ندارد و توحید هر چند که يك چیز است ولی از آنجا که هر آیتی را خاصیتی معین است در هر جایی فایده ای مخصوص دارد.

فایده یازدهم: بیان معنی حدیث: ان للقرآن ظهراً و بطناً... (= همانا قرآن را ظاهری و باطنی است...) و معنی آیه: قل لو كان البحر ممداداً (= بگو هر گاه دریا دوات بود) و آیه: ولوان مافی الارض من شجرة اقلام (= اگر درختان روی زمین قلم می بودند...) برای تصدیق فایده پیش.

فایده دوازدهم: بیان اینکه «هو» ممکن است به هر کس اشاره نمود ولی وقتی مکرر گردد «هو» اول منفی می شود و «هو» دیگر همان خدای تعالی است. و ذکر نسبت آن به اول اولین و محو همه چیزها در او.

فایده سیزدهم: بیان مثالهایی از محو برخی از چیزها در زیر چیز دیگر و تشبیه آن به غنیمتی که لشکر برمی دارد و آنچه که نزد اوست و از آن ناامید است کنار می افکند. و تشبیه بمراتب رقوم هند و آموختن علوم از تهجی با قدرت بر تصنیف. فایده چهاردهم: بیان اینکه معانی دقیقی که در بطن (= باطن) است در ظاهر (= ظاهر) نمی باشد و همه مردم در معانی ظاهری اشتراک دارند در حالیکه برخی از مردم اختصاص به معانی باطنی دارند و سزاوار است که این فرق بعینه در هر بطنی تصور شود.

فایده پانزدهم: بیان اینکه حجة الاسلام کلمه توحید را از خود وضع نکرده بلکه کلمات توحید را که در قرآن با صیغه های مختلف آمده تفسیر نموده است. و تقریب مقدماتی که در این معنی مذکور است. و تشبیه حاسدان به مبتلایان به درد استسقا. و تقریر انواع غلط جاهلان. و تشبیه این حال بحال سیرستاران که از مغرب به مشرق روند.

فایده شانزدهم: بیان اینکه خواص در ادراک معانی بطون مراتب مختلف دارند و تا وقتی از مرتبه اول نگذشته باشند بمرتبه دوم نمی رسند و چنین است تا مرتبه هفتم و دهم بنابراین توحید هر کسی را مرتبه ای علی حده است.

فایده هفدهم: بیان اینکه توحید در حقیقت واحد است ولی آنانکه معرفت دارند و می فهمند نامحدوداند بلکه هر کس در محسوسات به چیزی می رسد و یقین می داند که عوام و انبیا و اولیا، نامرسلان و مرسلان و خاتم پیامبران در یک مرتبه از توحید نیستند و هر یک را در مرتبه ای که در زیر اوست شرکت است نه در مرتبه ای که در بالای اوست. پس وقتی حجة الاسلام درباره برخی از آن مراتب سخن گوید اعتراضی بر او وارد نیست.

فایده هیجدهم: بیان اینکه هر داروی مفردی را خاصیتی است و هرگاه داروها ترکیب گردند آن خواص بطور کلی از بین نمی رود بلکه خاصیتی دیگر پدید می آید و اگر بار دیگر هم ترکیب شود همچنین است مانند داروهای چهارگانه تریاک و تریاک



فاروق و اختلاف مقادیر آن در استعمال بر حسب هرزه‌ری و هر مزاجی و ذکر مفردات مرکبات و سخنانی در این معنی و خواص آن سزاوار است که بر این موجب تصور گردد.

فایده نوزدهم: بیان اینکه از این مقدمات دانسته شد که حجة الاسلام را در آنچه گفته است طعنی وارد نیست بلکه طعن بر معارضان او متوجه می‌شود که تصور کردند که توحید خواص و عوام یکیست و تشبیه این معنی به کسانی که آلتی مختلف در يك صنعت دارند. و اینکه بر حسب اتصال به اسماء حسنی معنی «هو» تغییر می‌کند و هر کس چیزی از آن درمی‌یابد.

فایده بیستم: چون ماهیت و کیفیت و مانند آن گفته می‌شود از جهت مخلوقات عین لفظ «هو» برای اشاره با و با اینکه اشاره به «هو» ممکن است بهمه اشیا بشود زیرا «هو» حقیقی کنایه از اوست. و ذکر اینکه هر کس قادر بر معرفت برخی از معانی صفات اوست و تشبیه بکسانی که دریا را به بینند و از احوال آن خبر دهند.

فایده بیست و یکم: بیان اینکه تکرار آن اشاره به معرفت صاحبان معرفت است و آنچه را که محتاج به فرق است اختصاص می‌دهد و مراتب معانی بطون بر این موجب است. و ذکر اینکه هر کس چیزی را به بیند تصور می‌کند که ورای آن چیز دیگری نیست وقتی برای او ترقی حاصل شود. همچنین است مثال کردن ادانی که از شهر خود خارج می‌شود و مراتب گروه‌های مختلف را می‌بیند تا بمرتبۀ سلطان برسد.

فایده بیست و دوم: بیان اینکه محو در توحید به حدی منتهی می‌شود که هر صفتی که گفته شود در «لا هو الا هو» محومی گردد. و تخلص به «کل شیء هالک الا وجهه» و بیان اینکه این محو عدم نیست. و شرح معنی: «من عرف الله کل لسانه» و تشبیه به مروارید و در. و اینکه عارف در توحید به جایی می‌رسد که در آن جای قول و سماع را راه نیست.

فایده بیست و سوم: بیان اینکه اثبات امکان رؤیت و توفیق آن بر استقرار کوه سهو است. و بیان اینکه هر چیزی که متوقف علیه مرتبه‌ای باشد غیر از چیزی است که متوقف علیه مرتبه دیگر است و این بجایی می‌رسد که کوه را در آن حسابی نیست. و شرح انشقاق قمر با اشاره رسول خدا - درود و سلام خدا بر او باد -

فایده بیست و چهارم: شروع در جواب کسانی که اعتراض براین گفته حجة الاسلام کردند که: «نور حقیقی خدای تعالی است». و تقریر اینکه نور از نامها و صفات خدای تعالی است. و بیان اینکه هرچه موصوف به نور است از آن نور صادر گشته. و اعتراض بر صفات او کفر است و حجة الاسلام - رحمت خدای بر او باد - این معنی را بیان کرده است.

فایده بیست و پنجم: بیان اینکه نور حقیقی با چشم دیده نمی شود. و شرح انوار دیدنی و نادیدنی و چگونگی رؤیت هر يك از آنها و رؤیت علم. و اینکه آن تسا جائی می رسد که جز حق در آن چیزی دیده نمی شود. و اختلاف مراتب موحد در رؤیت و معرفت و شهادت و ترقی مراتب علمی که علم حقیقی است. و ذکر اینکه کتاب عزیز و رسول کریم هر يك نور نامیده می شود.

فایده بیست و ششم: شروع در جواب اعتراض بر گفته او (= حجة الاسلام): «روح آدمی غریب است در این عالم و از عالم علوی است و شوقش بدان عالم است» و تقریر اینکه روح از علویات است و اعتراض بر کسانی که تصور می کنند که آن از سفلیات می باشد. و هر چیزی که در غیر اصل خود باشد غریب است. و ذکر معنی غربت.

فایده بیست و هفتم: بیان اینکه روح را اشتیاقی به عالم علوی است و تشبیه به میل عناصر هر يك به مرکز خود و اینکه آن عناصر هر چند بر چیزی دیگر قرار گیرند عاقبت متفرق می شوند و هر عنصری به مرکز خود باز می گردد.

فایده بیست و هشتم: بیان گفتار ما در مرتبه. و اینکه این حاسدان صورت و محل را باز نشناختند بدلیل اینکه گفتند این کلام فلاسفه است و آن را تشنیع کردند بدون دلیل و برهان. و تشبیه آن به کسی که دشمن خود را ابرص بخواند در حالیکه چنین نباشد بلکه در او احوالی مستحسن وجود داشته باشد.

فایده بیست و نهم: بیان اینکه این ضعیف گمان می برد که این طاعنان از فلاسفه بوده اند و خواسته اند سخن خود را به امام مسلمانان (= غزالی) نسبت دهند تا فیلسوفان را نامی نیک حاصل شود بسبب اینکه ادله سخن آنان در قرآن و حدیث موجود است. و تشبیه به گوهر رنگین و بلور ملون.

فایده سی ام: بیان اینکه اگر فلاسفه از قرآن و احادیث و تفاسیر باشد پس چه



اعتراضی بر آن وارد است و اگر از چیزی دیگر باشد باید تقریر شود تا حقیقت بطلان آن تأمل گردد. و تشبیه بحال اهل ایمان و روز بازپسین که مطلقاً قدرت برانکار آن ندارند ناچار با برخی از آن موافقت نمی‌کنند.

## (۳)

رشیدالدین رسالهٔ جواب معارضان حجة الاسلام را چنین آغاز می‌کند:

الحمد لله حق حمده و صلواته علی نبیه و عبده محمد و آله و صحبه. می‌گوید بنده ناتوان فضل الله بن ابی الخیر بن عالی مشتمر به رشید طیب - خداوند کارش را اصلاح گرداناد و او را از آنچه پست کند حفظ کناد -

اما بعد. امام زمانه و مهتدی علمای دهر حجة الاسلام زین الدین ابو حامد بن - محمد بن محمد غزالی - خدای او را بخشنودی خودگرامی داراد و بآمرزش خود او را فرو براد - بجهت فراوانی فضل و سرشاری علم و حسن عبارت و شدت معارضت مورد حسادت قرار گرفت. حاسدان نزد سلطان سعید سنجر بن ملک شاه سلجوقی - خدای برهان او را روشن گرداناد - از او بدگفتند و برسختنانش خرده گرفتند و در مصنفاتش قبح نمودند ولی این اعمال آنان در او تأثیری نداشت زیرا او - خدایش رحمت کناد - با پاسخ‌های شافی آنان را جواب گفت سپس یکی از شاگردانی که از فواید او مستفید گشته بود آن اعتراضات و جواب‌ها را گردآوری کرد و ضمیمهٔ برخی از رسائل او ساخت و همه را «فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام» نامید.

وقتی این رسائل بدست ما افتاد و آن را مطالعه نمودیم سه سؤال یافتیم که حاسدان از او سؤال کرده و بر آنها خرده گرفته‌اند و او چنانکه از فضل و علمش معهود است آنان را پاسخ داده و حسد و جهل آنان را آشکار ساخته است. سپس ما از طریق غیرت خواستیم که در جواب آنان بر طبق سؤالهایشان و جوابهایی که حجة الاسلام داده است سخنانی بنویسیم از این روی نخست آن سؤال‌ها و جواب‌ها را نوشتیم و بدنبال آن جوابهایی که خود ساخته بودیم آوردیم. جواب‌های حجة الاسلام هر چند دافع مقالات و رافع اعتراضات آنان بود و آنچه را که این ضعیف ساخته است نیز چنین است ولی چنانکه گفتیم ما پاسخ‌های خود را بر غیر و جوهری که حجة الاسلام ذکر کرده است تقریر کرده ایم.

رشیدالدین پس از اینکه پرسشهای معارضان و پاسخهای غزالی را که عیناً از فضائل الانام اقتباس کرده نقل می‌کند بذکر مقدمه‌ای دربارهٔ بیماری حسادت و جهل مرکب می‌پردازد و سپس پرسشها را بمنظور اینکه خود پاسخ گوید تکرار می‌کند و چنین می‌گوید:

این ضعیف از فحوای این پرسشها و سیاق کلماتی که پیش از این گذشت در می‌یابد که این معترضان وجه اشکال و محل اعتراض را درنیافتند و از آنجا که حسد می‌ورزیدند بسوی طعن و عناد گرائیدند زیرا اگر آنان صورت اشکال را دانسته بودند آن را به تفصیل یاد می‌کردند. دیگر آنکه برسخن حجة الاسلام مطلقاً خرده‌ای وارد نمی‌شود و او در هنگام جواب بطریق قیاس آنان را پاسخ داده است یعنی اندیشیده و گمان برده که ممکن است که بر او اعتراض شود و یا سؤالی وارد گردد بدین جهت خود ایراداتی برسخنان خود وارد ساخته و سپس آنها را پاسخ گفته است تا فواید بسیاری در دسترس متعلمان بگذارد.

### پاسخ اعتراض اول

آنان گفتند که در کتاب «کیمیا» و «مشکوة» (= کیمیای سعادت و مشکوة الانوار) آمده است که «لااله الاالله» توحید عوام است و «لاهو الاهو» توحید خواص. معلوم نیست که اشکال آنان بر لفظ است یا بر معنی و یا بر هر دو. اگر پنداشته‌اند که در کلمه «لاهو الاهو» جای طعن و خرده است چنین نیست زیرا خداوند کلمات توحید را بر انواع گوناگونی یاد کرده است اگر آنان تصویری سست و طعن آمیز در کلمات توحید غیر از «لااله الاالله» داشته‌اند و پنداشته‌اند که برای توحید صیغه‌ای جز لااله الاالله نیست و نباید هم باشد این تصور جز کفر چیزی نیست زیرا ما صیغه‌های توحید را در جاهای بسیاری از قرآن متنوع می‌یابیم پس چرا آنان از کلام خدای سبحانه این را درنیافتند و به طعن حجة الاسلام پرداختند. کوتاه سخن آنکه سؤالی بر او وارد نمی‌شود و طعنی بر او متوجه نمی‌گردد زیرا خداوند تعالی در قرآن کلمه توحید را اختصاص به لااله الاالله قرار نداده تا ایراد آنکه گوید توحید را بوجهی دیگر نباید یاد کرد درست آید بلکه کلمات توحید را بانواع مختلف یاد کرده و در بیشتر آنها لفظ «هو» به کلمات توحید ضمیمه گشته و در برخی از موارد «هو» جدا آورده شده زیرا «هو» همیشه



اختصاص بواجب الوجود دارد و این لفظ در گفته خدای تعالی مکرر آمده است:

هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

هو الرحمن الرحيم.

هو الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر

سبحان الله عما يشركون.

هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنی يسبح له ما فی السموات والارض و

هو العزيز الحكيم.

این اسماء حسنی را برای تعریف و صفت یاد و آنها را به لفظ «هو» اضافه کرده

و «هو» را مکرر ساخته است بنابراین حجة الاسلام از نزد خود لفظی را برنگزیده بلکه

پیروی از قرآن کریم کرده است و در قرآن آیاتی که مشتمل بر توحید است و در آن

لفظ «هو» و اسماء حسنی آورده شده فراوان است. و شکی نیست که هر لفظی را در

هرجائی خاصیت و معنی و سببی است و بر مفسر واجب است که بیندیشد و فایده

وقوع هر آیه‌ای را در جای خود بلکه فایده هر لفظی را در جای خود بلکه سبب هر-

حرفی را در جای خود آشکار سازد زیرا سخن خدا از این معانی خالی نیست و آیاتی

مانند: قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قیل ان تنفذ كلمات ربي ولو جئنا-

بمثله مددا. برای تحقیق و تقریر این معانی است. بنابراین تقریر برای هر لفظی در

هرجائی معانی بسیاری و خواص گوناگونی است که به مراتب مختلف تعلق دارد و

توحید بلفظ «هو» در قرآن فراوان است از جمله:

الله لا اله الا هو الحي القيوم.

الم الله لا اله هو الحي القيوم.

شهد الله انه لا اله الا هو.

هو الذي لا اله الا هو.

هو الرحمن الرحيم.

آیاتی که درباره توحید نازل شده بیشتر از آیاتی است که در احکام و احوال

مختلف نازل گشته است پس اگر کلمه توحید یکی می بود یا جائز نبود بجز يك کلمه

در توحید بزبان جاری شود توحید بروجوه مختلف نمی آمد بنابراین توحید در آیات

مختلف بصیغه های مختلف آمده و در هر آیه ای فایده ای است که در آیه دیگر آن فایده

وجود ندارد و اگر این چنین نبود تکرار آن عبث یا شبیه به عبث می بود و حال آنکه سخن خدای سبحانه مبری و منزّه از عبث است.

بر فرض آنکه توحید فقط در يك آیه وارد گشته باشد مقتضی است که آن را معانی و وجوه باشد چنانکه فرموده: ان للقران ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً الی سبعة ابطن. و در روایتی الی عشرة ابطن. گفته خدای تعالی: ولوان ما فی الارض من شجرة اقلام و البحر یمدّه من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله. اینها همه دلیل است بر اینکه مفسر را در تفسیر قرآن فسحتی کامل است. و چون پیغمبر - بر او سلام باد - معانی قرآن را به «بطون» تشبیه کرد هر يك از مفسرین در معنی و مراد از «بطون» که در این حدیث آمده نظری خاص داده و آن را شرح کرده اند.

این ضعیف می گوید نباید تصور شود که این بطون فقط هفت یا ده است بلکه برای هر بطنی هزاران مرتبه است چنانکه از هر بطنی از بطون قبائل و شعوب بسیاری بیرون می آید و از هر شعبه ای ذریه های بیرون می آید که شامل عدّه فراوانی است خاصه شعبه های خواص مانند شعبه های ذریه های نوح و ابراهیم و پیغمبران دیگر - بر آنان سلام باد - بهمین مناسبت بود که این مطلب را با کلمه «بطن» بیان کرد و با کلماتی دیگر همچون «مرتبه» و مانند آن بیان نکرد.

و چون قرآن را بطنها و معنی های بسیاری است هر آیه ای باید بروجوه بسیاری تفسیر گردد تا «ظهر» از «بطن» آشکار گردد زیرا معانی دقیق حقائقی که در بطن مندرج است در ظاهر نیست. معانی که از ظاهر مستفاد می شود از شرح بی نیاز است زیرا خاص و عام هر دو آن را درك می کنند و همه از آن می گذرند با وجود این برخی هنگام گذشتن پیش از خوض و ادراك متوقف می شوند و برخی می گذرند تا به بطن اول برسند و کسی که موفق است همیشه در سیر است و در يك جا اقامت نمی کند.

مکن در جسم و جان منزل که آن دونست و این والا

قدم زین هر دو بیرون نه مه اینجا باش مه آنجا بلکه پیوسته راه می پیماید و در بطن اول و دوم و سوم قطع منازل می کند تا هر بطنی که خدای از برای او بر حسب استعدادش مقدر کرده است. بنابراین برخی از مردم به بطنی مخصوص اند و برخی دیگر به بطن پیش از آن همچنین تا برسد به بطن دهم و پیغمبر در گفته خود: «ان الله یحب الحال المرتحل» بهمین موضوع اشاره کرده است. پس



اهل بطن اول در معانی که مندرج در بطن دوم است مدخلیت و اشتراکی ندارند و بهمین کیفیت است سایر بطن‌ها. وحجة الاسلام الفاظ و کلمات توحید را از نزد خود وضع نکرده بلکه انواع مختلف آن را که وارد شده تفسیر کرده است. با توجه به مقدمات فوق‌جایز بلکه واجب است مفسر هر آیه بلکه هر لفظ و هر حرفی را برده نوع تفسیر کند یعنی به نسبت اعداد بطونی که در زیر هر يك صدهزاران معانی وجود دارد و نه تنها در این عمل اعتراض و خرده بر او وارد نمی‌شود بلکه او در این عمل در خور هزاران تحسین و دعا است. و شگفت از خرده‌گیران نیست زیرا نادانی و حسد آنان مانند بیماری مزمن است و به بیماری استسقا مانندگی دارد مستسقی باینکه می‌داند که نوشیدن آب برایش زیان‌آور است تاب شکیبائی از آن را ندارد تاچه رسد بدانکه اگر تصور کند که آب برای او سودمند است:

بحرص ار شربتتی خوردم مگیر از من که بد کردم<sup>۱</sup>

بیابان بود و تابستان و آب سرد و استسقا

و آیه: «صم بکم عمی فهم لایعقلون» در شأن امثال آنان نازل گشته است و عجیب

نیست اگر برخی از مردم از ظاهر (= ظهر) قرآن به باطن (= بطن) آن راهنمایی نگردیده‌اند:

عجب نبود گر از قرآن نصیبت نیست جز نقشی

که از خورشید جز گرمی نیابد چشم نابینا

عروس حضرت قرآن نقاب آنکه براندازد

که دارالملک ایمان را مجرد بیند از غوغا

### پاسخ اعتراض دوم

پرسش و اعتراض دوم آنان این بود که حجة الاسلام - رحمت خدای بر او باد - گفته است که «نور حقیقی خدای تعالی است». این اعتراض بر حجة الاسلام نیست بلکه بر خداوند است زیرا در قرآن مجید آیه: «الله نور السموات والارض» را نازل ساخته است. در پاسخ آنان ما می‌گوئیم که نور از جمله صفات و اسماء حسنی خداوند است

۱- در اصل: «بحرص ان شربتتی خوردم مگیر از من که در منزل» آمده از روی دیوان

سنائی چاپ آقای مدرس رضوی ص ۵۴ اصلاح گردید.

چنانکه در اسماء حسنی خداوند «النور الهادی» وارد شده و اگر خدای تعالی باین نام نامیده شود لازم نمی‌آید که فقط این يك نام از برای او باشد زیرا ماگاهی او را «کریم» می‌خوانیم و از آن لازم نمی‌آید که او «رحیم» نباشد و همچنین هرگاه او «نور» خوانده شود مستلزم این نیست که فقط نور باشد و همین گونه است «علیم» و «حکیم» و دیگر اسماء حسنی حق تعالی. پس هرگاه او با اسمی از اسماء حسنی خود و یا صفتی از صفات علییه خود خوانده شود درست است و بمقتضای حکمت و علم قدیم خود او در همه موجودات چیزی از صفات خود نهاده است و هر يك را به يك یا چند صفت مختصر گردانیده تا در همه چیزها داغ و نشان عبودیت موجود باشد و در این مورد غیریت که محال است متصور نیست زیرا اگر تصور نشود که جمیع موجودات از فیض او و شبه صفات او هستند باید تصور غیریت رود و آن مطلق شرك است. بدیهی است که صفت تابع موصوف است پس چیزی که در آن چیزی از صفات خدا نباشد موجود نیست لذا در هر چه که می‌نگریم در آن صفتی از صفات خداوند را می‌بینیم.

در هر چه نظر کنم ترا می‌بینم پس جمله توی زهی هویدای نهان

ولی این صفت از جمیع وجوه مشابه موصوف نیست بلکه مانند ظل است بالنسبه به دریا که از آن صادر گشته است زیرا صفات دریا که تری و مایعیت باشد در آن هست و نام و صفت آب بر آن صادق است ولی از جمیع وجوه صفت دریا را دارا نیست.

و باید دانسته شود که با وجود آنکه جمیع موجودات از صفات حق تعالی فیض گشته و همه شبه صفات او هستند و موجد اول خداوند بزرگ و پاك است او برخی را با وسائط بسیار و برخی را با وسائط کم و برخی دیگر را بدون واسطه آفریده است. آنکه بدون واسطه آفریده شده اشرف و اقرب است و آنکه با وسائط کم خلق شده پائین تر از مرتبه نخستین است و آنکه با وسائط بسیار پدیدار گشته در مرتبه پست تر و دورتر قرار دارد همچنانکه سلطان را بندگان و بندگان او را بندگان است و همه بندگان سلطانند برخی با واسطه و برخی بدون واسطه. خداوند تبارك و تعالی فرمود «اللّه نور السموات والارض» نور از جمله اسماء حسنی حق است پس منبع هر چه متصف بصفته نور است همان نور حقیقی است و همه بدان نور بازگشت می‌کنند که «ثم الیه مرجعکم» پس نور حقیقی اوست و هر که بر این حقیقت خرده گیرد کافر است و حجة -



الاسلام غزالی - رحمت خدای بر او باد - که در زمان خود پیشوای امامان دین و مقدم علمای مسلمین بود می دانست که بر او واجب است که سخن خدای عزوجل را تفسیر کند و بدان مسلمانان را راهنمایی نماید.

مطلب فوق را با عبارتی دیگر نیز می توان بیان کرد و آن اینکه همه نورها بر چشم آشکار نمی گردند تا چه رسد به نوری که در نفس الامر نامرئی است نوری که بظاهر نامرئی و در اصل مرئی است آتش است زیرا آتش حقیقی نامرئی است و آنرا نور نیست در زباله و چراغ نور مرئی وجود ندارد بلکه بواسطه اجتماع و احتراق کسب رنگی می کند پس اگر ماده نور از آتش شمرده شود گوئیم که آتش حقیقی را رنگ و نوری نیست زیرا نور چیزی است که در چشم صورت می پذیرد و چشم اشیاء را فقط بانور خود نمی بیند بلکه با مشارکت نور خورشید و نور روز می بیند و این دو قسم از اقسام نورهای بی نهایت است و چون نور خورشید در شب موجود نیست این حالت از جهت حس بینائی ظلمت نامیده می شود زیرا چشم در روشنی می بیند ولی در تاریکی نمی بیند. گروهی از خواص که خداوند دلهای آنان را با نور هدایت خود روشن کرده چشمانشان در تاریکی بیناتر است تا در روشنائی. چشم با آنکه عضوی شریف است دائره توانائی آن محدود است و فقط نزدیک را چنانکه هست می بیند اما چشمی که اشیاء را آنطور که هست از مسافت هزار فرسنگ می بیند نور آن از انوار دیگری مستفاد است مانند آنچه که اصحاب هیئت می بینند زیرا سهو و غلط در حس بینائی راه دارد و در براهین علمی راه ندارد و آنانکه دلهای آنان بنور حق روشن گشته است و با نور دانششان در دریاها و معانی مستغرق گشته اند از دیدن دور و نزدیک بی نیازند بلکه دور و نزدیک و تاریکی و روشنائی برای آنان برابر است. آنان چیزی جز حق نمی بینند. پس رؤیت و علم و شهادت خواص و مقربان بر حسب مرتبه آنان است و در تحت هر علمی نوری مندرج است و حصول علم و ظهور نور با هم صورت می پذیرد و این نور را رنگ و شکلی نیست و هر اندازه که علم افزون گردد نور افزایش می یابد. از این روی است که مرشد و هادی نور خوانده شده و آنکه گم گشته است هر چند از چراغ و نور خورشید بهره گیرد راهی را که نمی شناسد در نمی یابد مگر اینکه مرشدی عاقل او را راهنمایی کند در این هنگام نور هدایت او تواناتر و استوارتر از دیدن با چشم است و از این جهت است که خدا قرآن را نور نامیده

است: «وانزلنا الیکم نوراً مبیناً» و رسول نیز نور خوانده شده: «قد جاءکم من الله نور و کتاب مبین» و همچنین به عقل نور می گویند و مرتبه عالی انسانی در این علم و نور یکی است و ورای آن مرتبه ای نیست و دارنده این مرتبه با این علم و نور همیشه قادر بر مشاهده حق است و این مرتبه مخصوص به خاتم پیامبران علیه الصلوٰة والسلام است زیرا ورای آن برای آدمی مرتبه ای نیست و گفته خدای تعالی: «ماکان محمد اباً احد من رجالکم و لکن رسول الله و خاتم النبیین» اشاره بهمین معنی است و همچنین فرموده رسول: «كنت نبیا و آدم بین الماء و الطین» و «لسی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب و لانبی مرسل» این دعوی را تأیید می کند.

### پاسخ اعتراض سوم

پرسش و اعتراض سوم بر این بود که حجة الاسلام غزالی - رحمت خدای بر او باد - گفته است: «روح آدمی در این عالم غریب است و آن از عالم علوی است و اشتیاق بدان عالم دارد».

ما در پاسخ گوئیم که هر چیزی را که خداوند بزرگ آفریده یا علوی است و یا سفلی. سفلی عبارتست از عناصر و هر چه از آنها ترکیب یابد و علوی یا جسمانیات است مانند افلاک و ستارگان و یا روحانیات مانند نفوس و عقول. و روح آدمی از این قسم اخیر است که از عالم بالا صادر گشته است. اعتراض آنان آن گاه وارد می شد اگر ما علوی را سفلی می خواندیم یا می گفتیم مصدر علوی عناصر سفلی است. آنان در نمی یابند که هر چیزی که از اصل و منشأ خود به اختیار و یابه غیر اختیار اراده یا بقسر دور شد و به چیزی دیگر متصل گشت او غریب است زیرا منشأ آن جای دیگر می باشد. آدمی که بر روی زمین است و قادر بر حرکت و نقل در همه جاها می باشد هر گاه از زادگاه و جای اصلی خود بولایتی دیگر سفر کند غریب خوانده می شود پس چگونه تصور غربت نرود و حال آنکه خداوند درباره آن فرموده: «فاذا سویته و نفخت فیه من روحی» و نیز فرموده: «ویسألونک عن الروح قل الروح من امر ربی»

باین وصف چگونه ممکن است گفته شود که اصل و منبع روح عنصری و سفلی است و تعلق باین جهان دارد و در دنیا غریب نیست و اطلاق غریب بر آن خطاست؟ گفته حجة الاسلام مبنی بر اینکه روح شوق به عالم علوی دارد کاملاً درست است زیرا وقتی



از آن عالم باشد چگونه به مصدر و منبع خود شوق نداشته باشد و به غیر منبع خود یعنی سفلیات میل داشته باشد. هر یک از عناصر و سفلیات میل به مرکز دارند و بدان شوق می‌ورزند چنانکه آتش و بخار میل بسوی بالا می‌کنند و سنگی که به هوا پرتاب شده باشد به تندی میل به مرکز سفلی خود می‌کند و آب اگر مانعی در میان نباشد میل بسوی دریا می‌کند تا در آنجا که مرکز آنست قرار گیرد. حال که عناصر سفلی میل به مرکز می‌کنند چگونه ممکن است که روح که اشرف است میل به عالم علوی یعنی منبع حقیقی خود نکند و اگر گفته شود که ممکن است مانعی در میان باشد از اینکه روح به منبع خود برسد گوئیم این ممکن است ولی شوق و میل به منبع از میان نمی‌رود و در قرآن آمده: «یا ایتهالنفس الطمئنة ارجعی الی ربک راضیة...» هر چند روح غیر از نفس است ولی هیچ نفسی بدون روح نیست و این مسأله را مشروحاً در رساله «تقسیم الموجود» از کتاب توضیحات بیان کرده‌ایم و شکی نیست که روح مشتاق عالم علوی است زیرا هر چیزی باصل خود برمی‌گردد و هر کسی می‌فهمد که خطاب «ارجعی الی ربک» در آیه ناظر به همین معنی است. و گفته خدای بزرگ: «وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» متضمن همین مطلب است زیرا عبادت عین عشق است و جمیع مخلوقات به منبع و منشأ خود عشق می‌ورزند و ما درباره عشق و اراده و احوال آن دو در رساله‌ای که در شرح گفته پیغمبر «الارواح جنود مجنده» نوشته و در کتاب توضیحات درج کرده‌ایم بتفصیل سخن گفته‌ایم.

(۴)

### پرسشهای معارضان بنقل از فضائل الانام

«پس چون حجة الاسلام اکرمه الله برضوانه با عزازی هر چه تمامتر باز بطوس آمد متفتنان وی خجل و تشویر زده گشتند پس جماعتی با وی بطوس آمدند و او را پرسیدند و گفتند ما را از تو سؤالی است اگر دستوری دهی تا بپرسیم. حجة الاسلام ایشان را دستوری داد گفتند تو مذهب که داری؟ گفت در معقولات مذهب برهان و آنچه دلیل عقلی اقتضاء کند اما در شرعیات مذهب قرآن و هیچکس را از ائمه تقلید نمیکنم نه شافعی برمن خطی دارد و نه ابوحنیفه برمن براتی. چون این سخن از وی بشنیدند مجال سخن گفتن نیافتند و برخاستند و چند خط که محل اعتراض

ایشان بود از کتب او بدر نوشتند و پیش حجة الاسلام فرستادند پس حجة الاسلام جواب آن بر بدیهه باز نوشت و بدیشان فرستاد و آن مسائل این بود:

چه گوید امام الاثمة حجة الاسلام در کسانی که اعتراض می کنند بر بعضی از سخنهایی که در کتاب مشکوة الانوار و کیمیا است مثل این سخن که لا اله الا الله توحیدالعوام است و لاهوالاهو توحیدالخواص و این سخن که نور حقیقی خداست و این سخن که روح آدمی اندرین عالم غریب است و وی از عالم علوی است و شوق وی بدان عالم است چه میگوید که این سخن فلاسفه و نصاری است و امثال این سخن فلاسفه و نصاری است و امثال این سخن ها که آنرا بشرح حاجت است تا اعتراض متفتنان کوتاه شود و معنی این سخن پیدا گردد<sup>۱</sup>.

### (۵)

در این گفتار نظر این بود که چگونگی دفاع رشیدالدین از غزالی بیان شود و بهمین منظور در نقل گفته های او روش تلخیص و التقاط برگزیده شد تا مناسب برای ایراد خطابه در مجلس علمی و تحقیقاتی درباره رشید الدین فضل الله باشد. در آینده اگر مجال پیش آید نگارنده نظر دارد تمام این رساله را بزبان فارسی ترجمه کند و یادداشت هایی هم بر مسائل سه گانه که در این رساله مطرح گردیده بیفزاید بعون الله و توفیقه.



# ۵

## رازی در آثار بیرونی





اگر خواسته باشیم بیرونی را با یکی از دانشمندان پیش از خود مقایسه کنیم ناچار باید از رازی یاد کنیم. این دو دانشمند با وجود اختلاف در مسلک و سلیقه و جوه مشترك فراوان دارند هر دو باروش و اسلوب دقیق علمی به تحقیق می پردازند، یکی در نجوم و دیگری در پزشکی. هر دو به آثار علمی پیش از اسلام دسترسی دارند یکی جالینوس را مورد تفحص قرار میدهد و یکی بطلمیوس را. هر دو به نقد آثار دانشمندان اسلامی پیش از خود پرداخته اند. هر دو دیوار بلند و استوار فلسفه ارسطو را سست جلوه می دهند. با وجود این، جهان بینی و جهان شناسی این دو دانشمند متفاوت است، رازی بنا به گفته ناقلان نظری فلسفی نسبت به مسأله خلقت و همچنین نسبت به ادیان دارد در حالیکه ابوریحان مردی متشرع و متدین است تا حدی که کتاب «افرادالمقال فی امرالظلال» خود را برای شیخ ابوالحسن مسافر می نویسد تا او بوسیله آن اوقات نماز خود را تنظیم کند. آنچه که برای ما مهم است آثار گرانبهای این دو دانشمند است که می تواند نمونه ای از روش علمی دقیق برای ما باشد. در این گفتار نویسنده می خواهد مواردی را که ابوریحان در آثار خود از دانشمندان پیش از خود رازی یاد کرده مشخص سازد و نتیجه بگیرد که با وجود اختلاف شدیدی که میان این دو دانشمند وجود داشته در مسائل علمی ابوریحان آثار رازی را بدقت مطالعه کرده و بدانها استناد جسته است.

اینک مواردی که ابوریحان در آثار خود از رازی نقل قول کرده و یا به گفته های رازی استناد جسته است یادآور می شود:

در کتاب تحقیق ماللهند در فصلی که در بیان مدت و زمان مطلق و آفرینش جهان و نابودی آن آورده چنین گوید:

«محمد زکریای رازی قدمت پنج چیز را از اوائل یونانیان حکایت کرده است و

آن پنج عبارتست از باری سبحانه و سپس به ترتیب نفس کلی و هیولای اولی و مکان مطلق و زمان مطلق و مذهبی را که او بدان متاصل است پایه نهاده است. او میان زمان و مدت فرق گذاشته باینکه عدد و لواحق آن که تناهی باشد بر زمان واقع میشود و بر مدت واقع نمیشود همچنانکه فلاسفه زمان را مدتی می دانند که اول و آخر دارد ولی دهر مدتی است که اول و آخر ندارد و گفته است که وجود این پنج چیز اضطراری است زیرا آنچه که محسوس است هیولی است که باصورت ترکیب یافته و چون آن ممکن است مکان لازم دارد و چون معروض حالات مختلف است زمان می خواهد زیرا برخی از این حالات متقدم بر برخی دیگر است و بوسیله زمان قدم و حدوث و اقدم و احداث دانسته می شود و برخی از موجودات زنده هستند پس نفس برای آنها لازم است و در میان آنها خردمندان و صنایعی در غایت استواری وجود دارند پس آفریننده ای حکیم و متقن و مصلح لازم است»<sup>۱</sup>.

عقیده به قدمای خمس که عبارت است از باری تعالی و نفس و ماده و مکان و زمان در فلسفه اسلامی به رازی نسبت داده شده. پیش از بیرونی ابوحاتم رازی متوفی ۳۲۲ در اعلام النبوة<sup>۲</sup> و مرزوقی متوفی ۴۲۱ در الازمنة و الامکنة<sup>۳</sup> اشاره به مساله قدمای خمس کرده و بر رازی نسبت داده اند و بعد از بیرونی امام الحرمین متوفی ۴۷۸ در الشامل فی اصول الدین<sup>۴</sup> و ناصر خسرو متوفی ۴۸۱ در زاد المسافرین<sup>۵</sup> و ابن ابی الحدید متوفی ۶۵۶ در شرح نهج البلاغه<sup>۶</sup> و کاتبی قزوینی متوفی ۶۸۵ در المفصل فی شرح المحصل<sup>۷</sup> و ابن تیمیه متوفی ۷۲۸ در منهاج السنة النبویة<sup>۸</sup> و ابن القیم الجوزیة<sup>۹</sup> در اغائة اللهفان اشاره باین عقیده رازی کرده اند و اصل آن را برخی به «اوائل

۱- تحقیق ماللهند، ص ۲۷۱

۲- اعلام النبوة، ص ۶

۳- الازمنة و الامکنة، ج ۱ ص ۱۴۴

۴- الشامل فی اصول الدین، ص ۱۱۸

۵- زاد المسافرین، ص ۷۳

۶- شرح نهج البلاغه، ج ۱ ص ۱۵۹

۷- المفصل فی شرح المحصل (نقل از ص ۲۰۳ رسائل فلسفیة)

۸- منهاج السنة، ج ۱ ص ۹۷

۹- اغائة اللهفان، ج ۲ ص ۲۴۱



یونانیان» و برخی به «قدمای فلاسفه» و برخی به «ذیمقراطیس» و برخی به «صابیان حرانی» و برخی به «ثنویان» یعنی زردشتیان نسبت داده‌اند.

چنانکه ملاحظه میشود بیرونی از نخستین کسانی است که اشاره باین عقیده رازی کرده است.

مسعودی نیز درالتنبیه و الاشراف قدمای خمسه را به ایرانیان نسبت داده‌ولی کلمه «هوم» را بجای ماده گذاشته این هوم درچاپ لیدن به الطیبه و الخمیر تفسیر شده<sup>۱۰</sup> وزینر در کتاب زروان خود تصور کرده که هوم دراصل دین بوده و سپس به الطیبه و التمییز اصلاح کرده است درحالیکه توم است کلمه‌ای که درفارسی تخم شده بمعنی بذر وهمچنین اصل و تفسیر آن الطینه و الخمیره است<sup>۱۱</sup>.

در آثار الباقیه در آنجا که سخن از ماههای رومیان و خواص روزها نزد آنان بمیان می‌آورد درباره روز بیست و یکم از آن ماه می‌گوید:

«در این روز جمرة سوم که موسوم به جمرة کبری است سقوط می‌کند و میان دو جمرة يك هفته تمام است و این ایام جمرة خوانده شده بجهت آنکه می‌گویند در این ایام حرارت از باطن زمین به ظاهر آن بیرون می‌آید بنابر عقیده کسانی که باین امر اعتقاد دارند و اما آنانکه خلاف این را معتقدند می‌گویند حرارت هوا به خاطر جرم خورشید تبدیل به برودت میشود زیرا جرم خورشید و اقتراب عمود شعاعات سبب نخستین برای حرارت است. و مساله حرارت هوای نقاط زیر زمینی و آب چاهها در زمستان و سردی آنها در تابستان بهمین امر مربوط است. و میان ابوبکر محمد بن زکریای رازی و ابوبکر حسین تمار سوالها و جوابها و مطالبات و مناقضاتی رخ داده که جوینده را برحق قانع و واقف می‌سازد»<sup>۱۲</sup>.

بیرونی در فهرست خود دو کتاب از رازی درباره این موضوع تحت عناوین زیر یاد کرد است:

۱- فی جوالاسراب<sup>۱۳</sup> (در هوای نقاط زیر زمین)

۱۰- التنبیه و الاشراف (بغداد ۱۳۵۷)، ص ۸۱ و (لیدن ۱۸۹۳)، ص ۹۳  
 ۱۱- زروان ص ۲۱۸ و ۱۹۶ و نیز رجوع شود به فیلسوف ری تألیف مهدی

محقق، ص ۲۸۶

۱۲- الاثار الباقیه، ص ۲۵۳

۱۳- بیرونی، رساله، شماره ۷۸

۲- فی الرد علی حسین التمار فی جو الاسراب<sup>۱۴</sup> (در رد بر حسین تمار در مسأله هوای نقاط زیر زمین)

کلمه اسراب جمع سرب است به معنی خانه زیر زمین ناصر خسرو گوید:

درهزیمت چون زنی بوق اربجایستت خرد

ورنه مجنوننی چرا می پای کوبی در سرب<sup>۱۵</sup>

رازی در کتاب الشکوک علی جالینوس الحکیم خود اشاره باین مسأله و همچنین

کتاب خود کرده است بدین بیان:

ما در مقاله ای مفرد بیان کرده ایم که حرارتی را که ما در زمستان در آب

چشمه ها و هوای نقاط گود حس می کنیم از این روی نیست که آنها ذاتاً در زمستان

گرم تر هستند از تابستان بلکه ما بجهت سردی بدنمان آنها را گرم تر حس می کنیم.

«وقد بینافی مقالة مفردة أن الحرارة التي نحسها في الشتاء في ماء العيون واهوية

المواضع الغامرة ليست من اجل أنها في نفسها في هذه الحالة اسخن منها في الصيف

لكن نحن نحسها من اجل برد ابداننا كذلك كما نحس الماء الفاتر بعد دخول الحمام و

و سخونة ابداننا ببارداً و ان شئت تقف عن جميع ما قلناه في هذا الباب فاقرء هذه

المقالة»<sup>۱۶</sup>

از میان دانشمندان ابن رضون مصری تابع رازی بوده است چنانکه ابن بطلان

در یکی از نامه های خود به ابن رضوان گوید که او مذهب رازی را مدعی شده است که

آب چشمه ها در تابستان و زمستان بریک حالت است.<sup>۱۷</sup>

در کتاب الجماهر در چند مورد از کتاب خواص نقل کرده است:

یکی در مورد اینکه در مصر کنیسه ای است که در آن دو مرده بر تختی هستند که

پیوسته از زیر آن زیت بیرون می آید<sup>۱۸</sup> و دیگر آنکه در سرزمین ترکستان گردنه ایست

که هر گاه لشکر یارمه ای از آن بگذرند باید برسم آنان پشم بسته شود و گرنه از بر خورد

۱۴- بیرونی، رساله، شماره ۷۹

۱۵- دیوان، ص ۳۶

۱۶- الشکوک، ص ۲۳

۱۷- ابن بطلان، خمس رسائل، ص ۷۰

۱۸- الجماهر، ص ۷۲



پاهای آنها برسنگ ابر تیره‌ای بلند میشود و باران فرو می‌ریزند. بیرونی در پایان این قسمت می‌گوید ابن زکریا تنها این را نگفته و دیگران هم بدون اختلاف نقل کرده‌اند<sup>۱۹</sup> مقدسی در البدء و التاریخ نیز این موضوع را یاد کرده است<sup>۲۰</sup>.

و نیز هنگام بحث از بسد می‌گوید که آن نباتی است در دریای افرنج که آن دریای شام و روم است و رازی گفته است آن را درختی عظیم است چنانکه کشتی‌هایی را که بر آن بگذرد درهم می‌شکند و این دلیل به سنگ گونگی آن است در میان دریای<sup>۲۱</sup> و همچنین در مورد کهربا که آن حوز رومی است می‌گوید برخی جوز به تصحیف خوانده‌اند ولی رازی به نقل از دیوسقوریدس باحا ضبط کرده است<sup>۲۲</sup>.

در دومورد اول بیرونی تصریح به کتاب الخواص رازی کرده شاید مورد سوم هم متخذ از همان کتاب باشد ولی مورد چهارم بدون شك از یکی از کتابهای دارو - شناسی رازی مانند کتاب صیدنه یا کتاب الابدال استفاده شده است.

کتاب الخواص رازی که بیرونی در فهرست هم از آن یاد کرده در ابن ابی اصیبعه تحت عنوان «فی خواص الاشیاء» آمده است<sup>۲۳</sup>.

پیش از رازی جابر بن حیان کتابی بنام «کتاب الخواص» داشته است، پول کراوس خواص رازی را با خواص جابر مقایسه کرده و از جمله گوید رازی برخلاف جابر می‌گوید علت و سبب خواص نامعلوم و غیر قابل درک است «فما احدالی یومنا هذا اخبر بالعلة فی جذب السقمونیا للصفراء و الحجر الارمنی للسوداء... لهذه الجواهر افاعیل كثيرة عجیبة نافعة لایبلغ عقولنا معرفة سببها الفاعل و لایحیط به»<sup>۲۴</sup>.

محمد بن سرخ نیشابوری می‌گوید:

«و بدانک محمد بن زکریا الرازی کتابی تصنیف کرده است اندر خاصیت چیزها و بسیار سخن اندرو بیاورده است از قوی و ضعیف و فریبی و لاغر و عذر آن خواسته است و گفته که من این سخنان جمع کردم بحکم آنک اندرین باب خاصیت بسیار

۱۹- الجماهر، ص ۲۱۸

۲۰- البدء و التاریخ، ج ۵ ص ۸۴

۲۱- الجماهر، ص ۱۹۰

۲۲- الجماهر، ص ۲۱۲

۲۳- عیون الانباء، ص ۴۲۳

۲۴- پول کراوس، جابر بن حیان، ج ۲ ص ۹۵

چیز را ظاهر نتوان یافتن با آنک از وی بعضی هست که بر است ماند و بعضی هست که خردش نپذیرد و بدورغ شمرند ولیکن من گفتم از بهر نفع آن راست که به یقین بودم که آن راست است و آنک دل بدو بشک شدیله نکردم و به یقین نبودم نیز بر آنک آن دروغ است چه آن را اثرها بود اندر کتب اوائل نتوانستم دست باز داشتن اگر چه مرا معلوم نبود که راستست یا دروغ، همچنان بیاوردم»<sup>۲۵</sup>.

در این جا مناسب می نماید که عبارت غلطی که در حاشیه چاپ الجماهر آمده اصلاح شود در ص ۱۶۸ آنجا که بحث از خاصیت زمرد و آب کردن چشم مار واقعی است که ابوریحان با آزمایش های متعدد عدم صحت آن را اثبات کرده در حاشیه آمده: «هذا الذی ذکره ابوریحان من عدم الصحة قد ذکره النصیبی المعتزلی فی رده علی ابی زکریا الرازی فی کتابه البلاغم انه کتاب الالهیات».

عبارت فوق نادرست است و باید به «کتابه الذی زعم انه کتاب الالهیات» اصلاح گردد.

در آغاز کتاب استخراج الاوتار گوید:

«آگاه گشته ام که تو خواهسته ای از انگیزه اصرار من بر تصحیح دعوی قدمای یونانیان در مورد انقسام خط منحنی در هر قوسی بوسیله عمودی که بر آن از نیمه آن فرود می آید آگاه گردی و بهمین جهت مرا به آنچه که محمد بن زکریای رازی «فضول هندسه» خوانده نسبت داده ای و حال آنکه او حقیقت فضول را که زیادت بر کفایت در هر چیزی است در نیافته است و اگر دریافته بود متوجه می گردید که با آن دل های مردمان دور از دیانت و حریص به دنیا را گمراه ساخته است و مقدار کفایت از هندسه آن نیست که رازی گمان برده و در فلسفه خود بدان اشاره کرده و سپس به بقیه آن دشمنی ورزیده است. مردم پیوسته دشمن آنچه نمی دانند هستند»<sup>۲۶</sup>.

اینکه بیرونی می گوید رازی مقدار کفایت از هندسه را در فلسفه خود اشاره کرده ناظر است به عبارتی که رازی در کتاب «السیرة الفلسفیه» آورده که عیناً در این جا نقل می شود:

«اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعه من در این رشته فقط تا حد

۲۵- شرح قصیده فارسی خواجه ابوالهیثم، محمد بن سرخ نیشابوری، ص ۵۰

۲۶- استخراج الاوتار، ص ۳۲



احتیاج بوده است و عمداً ولی نه از راه عجز نخواسته‌ام که عمر خود را در مهارت یافتن در این رشته برباد دهم و اگر کسی انصاف داشته باشد عذر مرا موجه خواهد شمرد چه راه صواب همان است که من رفته‌ام نه آنکه جمعی فیلسوف ماب می‌روند و عمر خود را در اشغال به «فضولیات هندسه»: نابود می‌سازند»<sup>۲۷</sup>.

در کتاب تحدید نهایات الاماکن در فصل یافتن اختلاف طول میان بغداد و رازی گوید: «و اما آنچه در زیجها بکار میرود پنج درجه است، که آنچه از سنجیدن بعضی شهرها با بعضی دیگر حاصل میشود، بر این گواهی نمیدهد. و آنچه ماب به دست آوردیم نزدیک است به آنچه ابوبکر محمد بن زکریای پزشک در کتاب مقالة فی الهیئة آورده و گفته است که خود در بغداد و برادرش در ری دو کسوف را رصد کرده و از این دو رصد اختلاف طول میان دوشهر را ده درجه یافته بوده‌اند و وی با وجود دانش و امانتش، ممکن است به شرایط گوناگونی که لازمه رصد از افق است توجه نکرده باشد و چگونگی رصد خود را نیز یاد نکرده است تا از آن آرامش تمام حاصل شود»<sup>۲۸</sup>.

از مقاله رازی در هئیت اطلاعی در دست نداریم و ابوریحان این کتاب را در ضمن کتب ریاضی و تخمینی در رساله فهرست خود آورده است<sup>۲۹</sup>.  
در کتاب الصیدنة گوید:

من دو کتاب ابوبکر رازی که یکی در صیدنه و دیگری در ابدال بود مطالعه کردم و آن دو را کافی ندانستم و لذا برخی از آنچه را که او در آن دو کتاب آورده بود به آنچه که نزد خودم جمع گشته بود افزودم<sup>۳۰</sup>.

چنانکه ملاحظه میشود رازی پیش از صیدنه بیرونی کتاب صیدنه داشته و ابن ابی اصیبعه از آن تعبیر به «صیدلة الطب» کرده است. بیرونی می‌گوید صیدنه معروف تر از صیدله و صیدلانی معروف تر از صیدنانی است. این کلمه در فرهنگهای عربی به فارسی برابر با کلمه «پیلهور» آورده شده است<sup>۳۱</sup>.

۲۷- السیرة الفلسفیه (رسائل فلسفیه)، ص ۱۲۷، ترجمه عباس اقبال در السیرة

الفلسفیه چاپ یونسکو، باهتمام مهدی محقق، ص ۱۲۲

۲۸- بیرونی: تحدید نهایات الاماکن، ص ۲۲۴. ترجمه فارسی احمد آرام، ص ۲۲۱

۲۹- بیرونی: رساله فی فهرست کتاب الرازی، شماره ۹۹

۳۰- بیرونی، الصیدنة، ص ۱۶

۳۱- البلغه، ابویوسف یعقوب کردی، ص ۱۰۷

کتاب الابدال رازی همان کتاب است که ابن ابی اصیبعه تعبیر از آن به «فی ابدال الادویة المستعملة فی الطب والعلاج وقوانینها وجمعة استعمالها» کرده است<sup>۳۲</sup>. ابدال جمع بدل است و موضوع کتاب در بیان داروهای است که بجای داروهای اصلی که در دسترس قرار ندارند بکار می‌رود.

رازی می‌گوید: به عقیده من قول در ابدال از اجزاء مهم علم پزشکی است که شایسته است کتابی مفرد درباره آن نوشته شود و پزشک از آن سود فراوان می‌برد زیرا هر دارویی بآسانی بدست نمی‌آید و هرگاه در این موارد بدل‌هایی وجود نداشته باشد که جای داروی اصلی را بگیرد پزشک از صناعت خود نمی‌تواند سود ببرد «و اذالم یکن للطیب فی هذه المواضع ابدال ینوب عنه عند فقهه عدم نفع صناعته»<sup>۳۳</sup>.

پس ابوریحان هم از صیدنه رازی استفاده کرده که نام داروهای اصلی در آن بوده و هم از ابدال که داروهای درجه دوم را شامل بوده است. در رساله فهرست خود درباره رازی چنین گوید:

«من کتاب او را در علم الهی مطالعه کردم، و او در آن به آشکارا بر کتب مانی راه می‌نمود، خاصه کتاب او که سفر الاسرار نام دارد. این نام چنان مرا فریفت که سیم و زر در کیمیا دیگران را می‌فریبید. جوانی بلکه پنهان بود حقیقت، مرا برجستن آن اسرار از شهرها و اقطار شناخته زمین ترغیب کرد و چهل و اندی سال در تباریح شوق بازماندم، تا آنکه پیکی از همدان بخوارزم نزد من آمد و کتابهایی که برای فضل بن سهلان یافته بود همراه داشت و دریافت که من مشتاق آن‌ها هستم. در میان این کتابها مصحفی بود که از کتابهای ما نویان، فرقماطیا و سفر الجبابره و کنز الاحیاء و صبح الیقین و تاسیس وانجیل و شاپورگان و تعدادی از رسائل مانی و از میان آنها مطلوب من کتاب سفر الاسرار، را در برداشت. از دیدن آن کتاب چنان شادیی مرا فرا گرفت که تشنه را از دیدن سراب فرامی‌گیرد و بدنبال آن اندوهی بمن دست داد همانند ناامیدی که به تشنه هنگام رسیدن به سراب دست می‌دهد و گفته خداوند بزرگ را صادق یافتم که هر که را خداوند برای او نوری قرار ندهد او را نوری نیست»<sup>۳۴</sup>.

۳۲- عیون الانبا، ص ۴۲۷

۳۳- نقل از فهرست کتابهای خطی مجلس شورای ملی عبدالحسین حائری، ذیل

«رسالة ابدال الادویة»، ج ۴ ص ۲۵۰

۳۴- فهرست بیرونی، ترجمه فارسی، ص ۴۷



کتاب علم الهی رازی که مورد مطالعه بیرونی قرار گرفته از مهمترین کتابهای او بوده است و دانشمندان اسلامی و غیراسلامی بدان توجه فراوان داشته‌اند از میان غیر مسلمانان ایللیای نصیبینی کشیش مسیحی متوفی ۱۰۴۹ میلادی در رساله خود موسوم به «فی وحدانیه الخالق و تثلیث اقانیمه»<sup>۳۵</sup> در مورد جوهر بودن خداوند و ابن میمون متکلم یهودی متوفی ۶۰۱ در کتاب دلالة الحائرین<sup>۳۶</sup> در مورد لذات و شرور از این کتاب نقل قول کرده‌اند. از میان مسلمانان مجریطی متوفی ۳۹۸ درغایه الحکیم<sup>۳۷</sup> در مورد عبادات صابیان و مناجات ستاره مشتری و صاعد اندلسی متوفی ۴۶۲ در طبقات الامم در مورد نیکوشمردن رازی مذاهب ثنوی و برهمنی و صابی را<sup>۳۸</sup> و ابن حزم در مورد عقیده رازی به تناسخ و قدمای خمسه و ناصر خسرو در مورد قدم هیولی و مکان<sup>۳۹</sup> و همچنین مساله نبوات<sup>۴۰</sup> از این کتاب مطالبی نقل کرده‌اند و این کتاب مورد رد و نقض دانشمندانی همچون ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ و ابن الهیثم بصری متوفی ۴۳۰ و ابن رضوان مصری متوفی ۴۵۳ و ناصر خسرو متوفی ۴۸۱ و ابن حزم متوفی ۴۵۶ قرار گرفته و نام آن گاهی علم الهی و گاهی الهیات خوانده شده است<sup>۴۱</sup> و در جای دیگر از همین کتاب گوید:

«مصادق گفتار من در پایان کتاب او در نبوات یافت می‌شود آنجا که به فاضلان و بزرگان استخفاف می‌ورزد در حالی که سفاقت شایسته او نیست، او در نوشتن این کتاب اندیشه و زبان و خامه‌اش را با آنچه که خردمندان خود را از آن منزّه می‌دارند و بدان التفات نمی‌کنند آلوده ساخته است، زیرا کوشش او در دنیا جز دشمنی چیزی برای او ببار نیاورده است. پس پیوسته می‌بینیم کسی را که خاک پای خود را هموار نمی‌تواند بکنند می‌گوید:

۳۵- مجلة المشرق، ص ۱۱۴ و ۱۱۵

۳۶- دلالة الحائرین، ترجمه انگلیسی، ص ۴۴۱

۳۷- غایة الحکیم، ص ۲۰۶

۳۸- طبقات الامم، ص ۳۳

۳۹- زاد المسافرین، ۱۰۲ و ۱۰۳

۴۰- جامع الحکمتین، ص ۱۳۷

۴۱- برای تفصیل بیشتر رجوع شود به فیلسوفی فصل کتاب علم الهی، ص ۲۸۹-

رازی اموال و ابدان و ادیان را بر مردم فاسد ساخته است».<sup>۴۲</sup>  
 ابوریحان در همین فهرست دو کتاب از رازی یاده کرده و آن دو را در ضمن  
 «کفریات» طبقه‌بندی کرده است یکی بنام:

فی النبوات و یدعی نقض الادیان و دیگرگی فی حیل المتنبین و یدعی خاریق  
 الانبیا<sup>۴۳</sup> شاید در عبارت بالا اشاره او بیکی از این دو است. کتاب نبوات رازی مورد  
 نقض ورد ابوحاتم رازی در کتاب اعلام النبوة<sup>۴۴</sup> قرار گرفته است و نیز ابوعلی ابن  
 الخلد نقضی بر آن نوشته که مورد شرح ابواسحق نصیبی معتزلی قرار گرفته است و  
 آن شرح هم اکنون در موزه بریتانیا بشماره ۸۶۱۳ شرقی موجود است. مقدسی در  
 البدء و التاریخ<sup>۴۵</sup> و نظام الملك در سیرالملوک<sup>۴۶</sup> اشاره به مخاریق الانبیای رازی  
 کرده‌اند ولی ابن ابی اصیبعه معتقد است که دشمنان رازی این کتابها را ساخته و بنام  
 او کرده‌اند و گرنه رازی بزرگ‌تر از این است که باین امر مبادرت ورزد و در این معنی  
 کتاب پردازد<sup>۴۷</sup>.

ابوریحان در این رساله عنوان ۱۸۴ کتاب و رساله از آثار رازی رایاد می‌کند.  
 او آثار رازی رانه تنها فهرست بلکه طبقه‌بندی هم کرده است و این کتاب را بعد از  
 رساله حنین بن اسحق می‌توان از مهم‌ترین فهرست‌هائی بشمار آورد که دانشمندی آثار  
 دانشمند سابق بر خود را یاد کرده است.  
 اینک ترجمه فارسی عناوین آثار رازی بر اساس طبقه‌بندی ابوریحان یاد  
 می‌گردد:

### کتابهای او در پزشکی

۱- جامع بزرگ که معروف به حاوی است، و این کتاب همچون تعلیقاتی است

۴۲- فهرست بیرونی، ص ۷۴ (ترجمه فارسی)

۴۳- فهرست بیرونی، شماره ۱۷۳ و ۱۷۴

۴۴- اعلام النبوة سه نسخه خطی از آن وجود دارد که عکس هر سه در کتابخانه  
 موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران موجود است

۴۵- البدء و التاریخ، ج ۳ ص ۱۱۰

۴۶- سیرالملوک، ص ۲۶۳

۴۷- عیون الانباء، ص ۴۲۶



که او در آنها تصرف نکرده و آنها را بهایان نرسانیده است.

- ۲- اثبات علم پزشکی.
- ۳- در آمدی به علم پزشکی.
- ۴- رد «مناقضة الطب» جاحظ.
- ۵- رد «نقض الطب» ناشی.
- ۶- در آزمایش کردن پزشك و اینکه او چگونه باید باشد.
- ۷- راهنمای.
- ۸- کناش منصورى که آنرا برای منصور بن اسد خویشاوند والى خراسان نوشته است.
- ۹- تقسیم‌های بیماری که به تقسیم و تشجیر معروف است.
- ۱۰- پزشکی شاهانی.
- ۱۱- [برای] کسی که به پزشك دسترسی ندارد
- ۱۲- داروهای آسان یافتی که در هر جا موجود است.
- ۱۳- کتاب بزرگ کرابادین.
- ۱۴- کتاب کوچک کرابادین.
- ۱۵- تاج، منسوب باوست.
- ۱۶- کتاب فاخر، منسوب باوست.
- ۱۷- جلوگیری از زیانهای غذاها.
- ۱۸- کتاب آبله و سرخك.
- ۱۹- کتاب او در پدید آمدن سنگ ریزه.
- ۲۰- کتاب او در درد رودگان.
- ۲۱- کتاب او در درد پای و درد پیوندهای اندام.
- ۲۲- کتاب او در فالج.
- ۲۳- کتاب او در درد دهان.
- ۲۴- در هیئت کبد.
- ۲۵- در هیئت قلب.
- ۲۶- در هیئت دوخایه مرد.

- ۲۷- در هیئت سوراخ گوش.
- ۲۸- در رگ زدن.
- ۲۹- صیدنه.
- ۳۰- کتاب ابدال.
- ۳۱- غذای بیماران.
- ۳۲- سودهای سرکنگبین.
- ۳۳- درمان‌های ابنه.
- ۳۴- کتابی که در آن چگونگی بکار بردن ابزار آهنین را جمع کرده است.
- ۳۵- کتاب بزرگ او در عطر و انبه‌ها و روغن‌ها.
- ۳۶- خوردن میوه پیش از غذا و پس از آن.
- ۳۷- گفتگو میان او و جریر طبیب درباره خوردن توت پس از خربوزه.
- ۳۸- در نزله‌ای که به ابوزید هنگام گل سرخ عارض می‌گردد.
- ۳۹- در علت آنکه ورم و زکام در سر مردم هنگام گل سرخ عارض می‌گردد.
- ۴۰- در اینکه قی کردن در آغاز تب‌ها لازم است.
- ۴۱- در آبی که با برف سرد شده و آبی که بر برف نهاده و سرد گشته باشد.
- ۴۲- در علت آنکه پزشکان نادان چنین پندارند که برف تشنگی می‌آورد.
- ۴۳- در دردی پای.
- ۴۴- در بیماری‌هایی که کشنده است بجهت بزرگی آنها و بیماری‌هایی که کشنده است بجهت آنکه ناگاه آشکار می‌شود.
- ۴۵- در علت مرگ سریع از سموم.
- ۴۶- در اینکه گرسنگی شدید برای تندرستان زیان‌آور است.
- ۴۷- در اینکه خاکی را که از آن نقل می‌سازند سودهایی است.
- ۴۸- در علت تشنگی آوردن ماهی.
- ۴۹- در علت آنکه خواب بیش از بیدار عرق می‌کند.
- ۵۰- در علت آنکه پائیز بیماری‌آور است.
- ۵۱- در علت آنکه حرارت گاهی با برهنه شدن و گاهی با پوشیدن برطرف می‌گردد.



- ۵۲- در اینکه پزشک ماهر بر درمان همه بیماریها قادر نیست و این درخور توانائی بشر نمی باشد.
- ۵۳- در اینکه پزشک باید در رساندن مردم به میل هایشان لطف بورزد.
- ۵۴- در غرض هائی که دل بیشتر مردم را از پزشکان فاضل به طبیبان دون پایه متمایل می سازد.
- ۵۵- در علت آنکه برخی از مردم وعامه آنان پزشک را رها می کنند هر چند که ماهر باشد.
- ۵۶- در علت آنکه پزشکان نادان وعامه مردم و زنان بیش از پزشکان دانشمند توفیق می یابند.

### طبیعیات

- ۵۷- سماع طبیعی.
- ۵۸- رد بر مسمعی در باب رد او قائلان بقدم هیولی را.
- ۵۹- کتاب کوچک درباره هیولی.
- ۶۰- کتاب بزرگ درباره هیولی.
- ۶۱- در زمان و مکان
- ۶۲- گفتگو میان او و ابوالقاسم کعبی درباره زمان.
- ۶۳- فرق میان آغاز مدت و آغاز حرکات.
- ۶۴- در لذت.
- ۶۵- ماجرای دفتگوی میان او و شهید بلخی درباره لذت.
- ۶۶- در اثبات استحاله و رد آنکس که گفته است تغیر کمون و ظهور است.
- ۶۷- در چگونگی اغتذا.
- ۶۸- در چگونگی نمو.
- ۶۹- در ترکیب و اینکه آن بردو نوع است.
- ۷۰- در ترکیب.
- ۷۱- در اینکه جسم محرکی طبیعی از ذات خود دارد.

- ۷۲- در اینکه ممکن است که سکون و افتراق ازلی باشد و ممکن نیست حرکت و اجتماع ازلی باشد.
- ۷۳- در عادت و اینکه آن به طبیعتی تبدیل می‌گردد.
- ۷۴- در بحث از زمین که آیا از سنگ است یا از خاک.
- ۷۵- در علت بخود کشیدن سنگ آهن کش آهن را.
- ۷۶- در تشنگی و علت فزونی حرارت بجهت آن.
- ۷۷- در اینکه مرکز زمین منبع سرما است.
- ۷۸- در هوای نقاط زیر زمین.
- ۷۹- در رد بر حسین تمار درمسألة هوای نقاط زیر زمین.
- ۸۰- در موی.
- ۸۱- در خیار تلخ.
- ۸۲- در رد بر سرخسی درباره مزه تلخ.
- ۸۳- در علت آنکه آنچه که از بدن جداگشت بآن نمی‌پیوندد.
- ۸۴- در شناسائی بهم زدن پلکهای چشم.
- ۸۵- در زمانها و هواها.
- ۸۶- در بحث از آنچه در کتاب «اسطقسات» در طبیعت انسان آمده.
- ۸۷- آنچه که پیشینیان درباره مبادی و کیفیات گفته‌اند.
- ۸۸- شکوک بر جالینوس
- ۸۹- تناقضاتی که برای جاحظ در کتاب «فضیلة الکلام» رخ داده است.

### منطقیات

- ۹۰- در آمدی به علم منطق.
- ۹۱- جوامع کتاب المقولات و کتاب العبارة و کتاب القیاس.
- ۹۲- در منطق بالفاظ متکلمان اسلام.
- ۹۳- کتاب برهان.
- ۹۴- چگونگی استدلال.
- ۹۵- قصیده او در منطق.



۹۶- دربارهٔ خبر و اینکه چگونه پذیرفته می‌شود و نشانهٔ محقق آن چیست.

### ریاضیات و نجومیات

۹۷- دربارهٔ آنچه که ممکن است استدرک گردد از ستارگان نزد آنانکه قائل هستند باینکه ستارگان زنده و گویایند و آنانکه قائل باین مطلب نیستند.

۹۸- در هیئت

۹۹- در علت برپا بودن زمین در میان فلک.

۱۰۰- در اینکه برای آن کس که برهان نمی‌پذیرد مسأله اینکه زمین کروی است و مردمان در اطراف آن هستند قابل تصور نیست.

۱۰۱- در اینکه طلوع و غروب ستارگان از حرکت آسمان است نه حرکت زمین.

۱۰۲- در اینکه ستارگان در غایت استدارت هستند و در آنها برآمدگی و فرو رفتگی وجود ندارد.

۱۰۳- در علت اینکه حرکت فلک دوری است.

۱۰۴- در اینکه ضلع مشارک قطر نیست.

۱۰۵- در چگونگی دیدن.

۱۰۶- در علت آنکه دیده در برابر نور تنگ و در تاریکی گشاده می‌گردد.

### تفسیرها و تلخیص‌ها و اختصارات

۱۰۷- تفسیر کتاب طیماوس.

۱۰۸- اختصار کتاب بزرگ در نبض.

۱۰۹- تلخیص کتاب چارهٔ بهبود.

۱۱۰- تلخیص کتاب بیماری‌ها و عارضه‌ها.

۱۱۱- تلخیص کتاب اعضای دردگیر.

۱۱۲- تلخیص کتاب فصول بقراط.

۱۱۳- تلخیص کتاب پلوتارک.

### فلسفی و تخمینی

۱۱۴- کتاب کوچک در علم الهی بنابر رأی سقراط.

- ۱۱۵- پاسخ او به انتقاد ابوالقاسم بر او.
- ۱۱۶- کتاب بزرگ در علم الهی.
- ۱۱۷- در روشن ساختن اشتباه آنکه به علم الهی او انتقاد کرده است.
- ۱۱۸- در فلسفه باستان.
- ۱۱۹- در انتقاد معتزلیان و بر حذر داشتن از آنان.
- ۱۲۰- دلسوزی بر متکلمان.
- ۱۲۱- میدان خرد.
- ۱۲۲- حاصل.
- ۱۲۳- رساله راهنمای فهرست.
- ۱۲۴- قصیده الهی.
- ۱۲۵- در علت آفرینش درندگان.
- ۱۲۶- شکوک بر پرکلس.
- ۱۲۷- نقض کتاب تدبیر.
- ۱۲۸- نقض نامه فروریوس به نابوی مصری.
- ۱۲۹، ۱۳۰- دو نامه به حسن بن محارب قمی.

### ما فوق الطبیعه

- ۱۳۱- کتاب کوچک درباره نفس.
- ۱۳۲- کتاب بزرگ درباره نفس.
- ۱۳۳- در گوه‌رهایی که جسم نیستند.
- ۱۳۴- نقض «کتاب الوجود» از منصور بن طلحة.
- ۱۳۵- در خواب‌های ترساننده.
- ۱۳۶- در اینکه حرکت دانستنی است و نادیدنی.

### الهیات

- ۱۳۷- در آنکه آدمی را آفریننده‌ای استوار کار و داناست.
- ۱۳۸- در لزوم دعوت پیغمبر بررد آنکه بر نبوات خرد گرفته است.



- ۱۳۹- در وجوب دعا از راه دوران‌دیشی.
- ۱۴۰- رد برسیسن ثنوی.
- ۱۴۱- رد بر شهید در لغز معاد.
- ۱۴۲- در اینکه ممکن نیست که عالم ازلاً بر این صورتی که ما اکنون آن را مشاهده می‌کنیم بوده باشد.
- ۱۴۳- در اینکه اختلاف میان دهریان و موحدان بعلت کوتاهی تقسیم در اسباب فعل است.
- ۱۴۴- در استدراك برتری قائلان به حدوث اجسام بر قائلان به قدم اجسام.
- ۱۴۵- در امام و مأوم.
- ۱۴۶- در امامت.
- ۱۴۷- در امامت رد بر کیال.
- ۱۴۸- طب روحانی.
- ۱۴۹- سیرت فلسفی.
- ۱۵۰- قصیده او در موعظه یونانی.

### کیمیائیات

- ۱۵۱- مدخل تعلیمی.
- ۱۵۲- علل معادن، و آن مدخل برهانی است.
- ۱۵۳- اثبات صناعت.
- ۱۵۴- کتاب سنگ.
- ۱۵۵- کتاب تدبیر.
- ۱۵۶- کتاب اکسیر، در دونسخه یافت شده.
- ۱۵۷- کتاب شرف صناعت.
- ۱۵۸- کتاب ترتیب که همان کتاب راحت است.
- ۱۵۹- کتاب تدابیر.
- ۱۶۰- کتاب شواهد.
- ۱۶۱- کتاب آزمایش زر و سیم.

- ۱۶۲- کتاب سر حکیمان.
- ۱۶۳- کتاب سر.
- ۱۶۴- کتاب سر سر.
- ۱۶۵، ۱۶۶- دو کتاب در آزمایش‌ها.
- ۱۶۷- رساله‌ای به فان؟
- ۱۶۸- آرزوی آرزوخواه.
- ۱۶۹- رساله‌ای به وزیر قاسم بن عبیدالله.
- ۱۷۰- کتاب تبویب.
- ۱۷۱- رد «ردالکیمیاء» کندی.
- ۱۷۲- در رد بر «ردالکیمیائیین» محمد بن لیث رسائلی.

### کفریات

- ۱۷۳- در نبوات و آن «نقض ادیان» خوانده می‌شود.
- ۱۷۴- در نیرنگ پیامبر نمایان و آن «مخاریق پیامبران» خوانده می‌شود

### در فنون مختلف

- ۱۷۵- در آنچه که از کتابهای جالینوس استدراک کرده که حنین در رساله خود یاد نموده است،
- ۱۷۶- در اینکه کسی که مبرز در همه علوم باشد وجود ندارد.
- ۱۷۷- در رد آنانکه به تحریم کسب و پیشه‌ها معتقدند.
- ۱۷۸- در حکمت نرد.
- ۱۷۹- در عذر کسی که به شطرنج اشتغال ورزیده است.
- ۱۸۰- در اینکه چیزی نمی‌تواند جای مسکر را بگیرد.
- ۱۸۱- در شرف چشم.
- ۱۸۲- در نشانه‌های اقبال و دولت.
- ۱۸۳- کتاب خواص.
- ۱۸۴- کتاب حیل‌های نویسندگان.



## رساله ابوریحان در فهرست کتابهای رازی





در بامداد روز پنجشنبه سوم ذی حجه سال ۳۶۲ که مصادف بامهر روز یعنی شانزدهم شهریور ماه ۳۳۲ بود ستاره درخشنده‌ای در خوارزم طالع گردید که همچون خورشید تابنده نه تنها خراسان بلکه همه جهان را نورانی ساخت. این دانشمند بزرگ ابوریحان بیرونی بود که چشم به جهان گشود و پس از رسیدن به دوران جوانی بزرگ‌ترین عالم اسلامی گردید. اونه تنها منجمی چیره دست بلکه فیلسوفی توانا و مورخی با اطلاع و ریاضی‌دانی آگاه و داروشناسی حاذق و جغرافی‌دانی بصیر بود و از مردم‌شناسی و نژادشناسی و علم به مقالات ارباب ادیان و فرق آگاهی فراوانی داشت. در این گفتار مقصود این نیست که شرح زندگی و مسافرت‌ها و نام معاصران و مشوقان و حامیان او آورده شود و نیز دانش دوستی و بلندی طبع و عدم تعصب و کوشش فراوان او در تحصیل دانش در جای دیگری باید مورد بحث قرار گیرد. او بنا به نوشته ابوالفضل سرخسی صاحب کتاب جوامع التعلیم در شب جمعه دوم رجب سال ۴۴۰ چشم از این دنیا بر بست در حالیکه هفتاد و هفت سال و هفت ماه قمری از عمر او می‌گذشت<sup>۱</sup>. یاقوت حموی در معجم الادبا در ذیل شرح حال بیرونی گوید او در طی زندگی قلبش از تفکر و چشمش از نظر و دستش از قلم جدا نگشته و فقط در روز در سال برای فراهم آوردن احتیاجات و معشیت خود از کار علمی باز می‌ایستاد، آن دو روز یکی نوروز بود و دیگری مهرگان. بنابراین جای تعجب نیست که او توانسته در این مدت کوتاه زندگی این همه آثار ارزنده از خود بیادگار گذارد.

---

۱- تاریخ تولد و وفات بیرونی از کتاب «المشاطه لرسالة الفهرست» تألیف غضنفر

D.J. Boillot در مقاله‌ای که مجلهٔ موسسه دومینیکسی قاهره در سال ۱۹۵۵ تحت عنوان: *L'Oeuvre D'Al-Beruni* نوشته ۱۸۰ اثر از او را یاد کرده است که ۱۳۸ اثر آن مأخوذ از فهرستی است که ابوریحان دوازده سال پیش از مرگش برای کتابهای خود نوشته و همین فهرست است که مامی‌خواهیم در این مقاله دربارهٔ آن بحث کنیم. این فهرست تحت عنوان: «رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي» در سال ۱۹۳۶ در پاریس بوسیله پول کراوس از روی نسخه منحصر بفردی که درلیدن بشماره ۱۳۳ محفوظ است، چاپ شده است.

پیش از چاپ متن نیز دانشمندان پی با اهمیت این کتاب برده بودند چنانکه E. Wiedemann در سال ۱۹۲۰ قسمتی که مربوط به آثار بیرونی است بزبان آلمانی مورد ترجمه و تحلیل قرار داده و در سال ۱۹۲۵ J. Ruska قسمتی که مربوط به آثار رازی است بزبان آلمانی ترجمه کرده و تعلیقاتی نیز بر آن نوشته است و همچنین E. Sachau در مقدمهٔ آثار الباقیه قسمتی از این کتاب را که مربوط به بیرونی بوده نقل کرده است.

نویسندهٔ این سطور آثار رازی را از این رساله بزبان فارسی ترجمه کرده و اطلاعاتی را که دربارهٔ آن آثار از ماخذ گوناگون بدست آورده بر آن افزوده و آن را در کتاب فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی که در سال ۱۳۴۹ بوسیله انجمن آثار ملی چاپ شده آورده است و نیز همهٔ رساله را در سال جاری بزبان فارسی ترجمه کرده و اطلاعاتی که دربارهٔ آثار ابوریحان بدست آورده بر آن افزوده و هم اکنون در چاپخانه دانشگاه تهران زیر چاپ است. پیش از آنکه به توصیف رسالهٔ فهرست بپردازم ناچار هستم که اشاره باین موضوع کنم که ابوریحان که این رساله را در فهرست کتابهای رازی و کتابهای خود نوشته سنت گذشتگان خود را پیش چشم داشته است. پیش از اسلام جالینوس طبیب و فیلسوف پرغامسی فهرستی از کتابهای خود ترتیب داده که در یونانی پیناکس خوانده می‌شود و در کتابهای عربی بصورت فینکس آمده است نسخه‌ای از ترجمه عربی این کتاب برای ما باقی مانده که میکرو فیلم آن بشماره ۲۰۶۶ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. در دورهٔ اسلام حنین ابن اسحق که از کثرت ترجمه به حنین الترجمان اشتهار یافته رساله‌ای به علی بن یحیی نوشته و در آن آثار جالینوس را که بزبان سریانی و عربی ترجمه شده است یاد کرده است این



رساله در سال ۱۹۲۵ از روی نسخه منحصر بفردی که در ایاصوفیا موجود بوده بوسیله برگشتراسر با ترجمه آلمانی چاپ شده و ماکس مایرهوف نیز در سال ۱۹۲۶ در مجله ایزیس مقاله‌ای نوشته و مطالب آن را بزبان انگلیسی معرفی کرده است و نویسنده این سطور آن رساله را بزبان فارسی ترجمه کرده که قسمتی از آن در شماره اخیر مجله معارف اسلامی چاپ شده است.

بنابراین می‌توان گفت که در دوره اسلامی فهرست بیرونی بعد از رساله حنین دومین فهرست موجودی است که بوسیله دانشمندی انجام شده و در آن آثار دانشمندی دیگر معرفی گردیده است.

فهرست بیرونی نه تنها حاوی صورتی از آثار رازی و خود بیرونی است بلکه مشتمل بر بسیاری از مطالب مختلف خاصه تاریخ علوم است و با آنکه بغایت مختصر و موجز است مطالبی در آن یافت می‌شود که در ماخذ و منابع دیگر نمی‌توان آن را دید.

بیرونی در آغاز رساله شخصی را مخاطب قرار داده که طالب دانستن نامهای آثار رازی بوده است و همین شخص مشتاق بوده است که بداند علم پزشکی از کجا آغاز گردیده و چه کسی قوانین آن را وضع کرده است. در این جا یادآوری دو نکته لازم می‌نماید یکی آنکه بیرونی نام رازی را همراه بانام پدر و جدش بصورت محمد بن زکریا بن یحیی الرازی می‌آورد و این یگانه مأخذی است که نام جد رازی «یحیی» در آن یاد گردیده است دیگر آنکه بیرونی در مورد آغاز علم طب اشاره به کتاب تاریخ الاطباء اسحق بن حنین کرده است. خوشبختانه کتاب تاریخ الاطباء اسحق بن حنین با ترجمه انگلیسی آن بوسیله فرانز رزنتال در سال ۱۹۵۴ در مجله اورینس چاپ شده است و نویسنده این سطور نیز آن را بزبان فارسی ترجمه کرده و در سال ۱۳۴۴ در مجله دانشکده ادبیات چاپ شده است.

ابوریحان به شخص مخاطب خود می‌گوید که کتابهایی را که از رازی دیده و یا بنام آنها براهنمائی خود رازی برخورده در این رساله ثبت کرده است و سپس باو می‌گوید که اگر ترا محترم نمی‌داشتم چنین کاری نمی‌کردم زیرا یادآوری ذکر رازی و نام بردن آثار او این توهم را ایجاد می‌کند که من از پیروان او هستم. ابوریحان سپس اشاره به تمایل رازی نسبت به مذهب مانوی کرده و نیز اشاره به کتاب رازی در

بارۀ نبوات می‌کند و می‌گوید که رازی در این کتاب به استخفاف بزرگان پرداخته است. کتاب نبوات رازی همانست که ابوریحان در همین رساله آن را از جمله کتابهای کفریات ذکر کرده و نام دیگر آن را «نقض الادیان» یاد نموده است. ابوحاتم رازی که معاصر محمد بن زکریا بوده در کتاب اعلام النبوه فقراتی از این کتاب را نقل و سپس به رد آنها پرداخته است این فقرات بوسیله پول کراوس در مجله اورینتالیا با ترجمه فرانسوی آن در سال ۱۹۳۶ چاپ شده و ترجمه فارسی آن بوسیله حسین واعظ زاده حکیم‌الهی صورت پذیرفته و در مجله فرهنگ ایران زمین دفتر ۲ و ۳ سال ۱۳۳۳ چاپ و منتشر شده است. ابوریحان سپس گوید من کتاب علم‌الهی رازی را مطالعه کردم که برکتب مانی خاصه سفر الاسرار او راه می‌نمود و من چنان فریفته این کتاب شدم چنانکه چهل و اندی سال در اشتیاق آن می‌سوختم تا آنکه پیکی از همدان به خوارزم نزد من آمد و کتابهایی برای فضل بن سهلان همراه داشت از جمله مصحفی از کتابهای مانویان مشتمل بر فرقاطیا و سفر الجبابره و کنز الاحیاء و صبح الیقین و انجیل و شاپور گان و تعدادی از رسائل مانی از جمله مطلوب من سفر الاسرار. ابوریحان با مطالعه سفر الاسرار امیدش مبدل به یاس گردیده زیرا مطلب شایان توجه در آن نیافته ولی برای آنکه دیگران گمراه نگردند آن کتاب را خلاصه کرده است.

در این جا باید یادآور شویم که کتاب علم‌الهی که مورد مطالعه ابوریحان قرار گرفته مورد توجه دانشمندان اسلامی بوده برخی از دانشمندان از جمله فارابی و ابن رضوان و ناصر خسرو و ابن حزم به رد و نقض آن پرداخته‌اند و دانشمندی دیگر از قبیل مجریطی در غایة الحکیم از آن نقل قول کرده‌اند این کتاب نه تنها نزد مسلمانان بلکه نزد مسیحیان و یهودیان شهرت داشته چنانکه ایللیای نصیبینی متکلم مسیحی در کتاب «فی وحدانیه الخالق و تثلیث اقانیمه» در مسأله جوهر بودن خداوند و ابن میمون فیلسوف و متکلم یهودی در کتاب دلالة الحائرین در مسأله خیرات و شرور از این کتاب نقل قول کرده‌اند و همچنین عقیده به قدمای خمسه را که ابوحاتم رازی در اعلام النبوة و مرزوقی در الازمنة و الامکنه و بیرونی در مالمهند و ناصر خسرو در زاد المسافرین و ابن ابی‌الحدید در شرح نهج البلاغه و کاتبی قزوینی در المفصل و ابن تیمیه در منهاج السنه و ابن‌القیم در اغاثة اللهفان آورده و برازی نسبت داده‌اند ماخوذ از همین کتاب العلم‌الهی است و ابوریحان بیرونی پیش از این دانشمندان پی‌باهمیت



این کتاب و منابع آن برده بوده هرچند که خود اعتقادی به مطالب آن نداشته است. نویسنده این سطور فصلی از کتاب فیلسوف ری را درباره علم الهی رازی و مساله قدمای خمسه آورده و همان فصل را موضوع خطابه خود در کنگره بین المللی خاور شناسان (کانبرا، استرالیا ژانویه ۱۹۷۱) قرار داده و آن خطابه در مجله *Abr. Nah-rain* (۷۳ - ۱۹۷۲) در لیدن از بلاد هلند بزبان انگلیسی چاپ و منتشر گشته است.

ابوریحان سپس به شرح حال رازی می پردازد و تولد او را سال ۲۵۱ در ری یاد می کند و نیز اشاره می کند که او به کیمیا اشتغال ورزید و چشم خود را محل عوارض و آفات قرارداد و معالجه چشم او را بسوی علم پزشکی کشانید تا جائی که شاهان بزرگ باو نیازمند گشتند و سرانجام او به نابینائی کشیده شد و یکی از شاگردانش برای مداوای او آمد ولی کوشش او سودی نبخشید و در شعبان ۳۱۳ دیده از این جهان بربست.

ابوریحان پس از ایراد مقدمه به ذکر نامهای کتابهای رازی می پردازد و نه تنها کتابها را فهرست بلکه طبقه بندی موضوعی نیز کرده است بدین ترتیب:

۵۶ کتاب در طب، ۳۳ در طبیعیات، ۷ در منطق ۱۰ در ریاضیات و نجوم، ۷ در تفسیر و تلیخص و اختصار کتب فلسفی یاطبی دیگران، ۱۷ در علوم فلسفی و تخمینی، ۶ در مافوق الطبیعه، ۱۴ در الهیات، ۲۲ در کیمیا، ۲ در کفریات، ۱۰ در فنون مختلف که مجموع اینها بالغ بر ۱۸۴ مجلد می شود.

فهرست بیرونی پس از فهرست این ندیم مهمترین مأخذ برای آثار محمد بن زکریای رازی است. هر چند که مؤلف فقط بذکر نام کتابها اکتفا کرده است ولی بسیاری از مطالب علمی و تاریخی و بحثهای ملل و نحل در ضمن همین نامها بدست می آید از جمله در ضمن این فهرست در می یابیم که میان رازی و ابوالقاسم کعبی بلخی رئیس معتزله بغداد مناظراتی در مسأله زمان اتفاق افتاده و دیگر آنکه همین بلخی کتاب علم الهی او را نقض کرده است. و باز در می یابیم مسمعی که از اصحاب نظام بوده ردی بر معتقدان به قدم هیولی نوشته و رازی که خود معتقد به قدم ماده بوده آن را رد کرده است. و همچنین از این کتاب بدست می آید که شهید بلخی عقیده رازی را در مورد لذت و الم مورد نقض قرار داده و رازی در مسأله معاد به رد شهید بلخی پرداخته است. و نیز جاحظ و ناشی از بزرگان مذهب اعتزال که ردی بر طب نوشته اند

مورد نقض رازی قرار گرفته‌اند و بالاخره رد رازی بر احمد بن طیب سرخسی در مسأله طعم المرو نیز رداو بز احمد بن کیال در مسأله امامت از این کتاب بدست می‌آید.

ابوریحان پس از نام بردن کتابهای رازی در مورد خواهش دوم مخاطب خود یعنی آغاز علم پزشکی بحث می‌کند. او می‌گوید برخی حصول علوم را توقیفی دانسته و برای هر علمی پیمبری یاد کرده‌اند و برخی دیگر شناسائی علوم را غریزی انسان دانسته‌اند و این غریزه در انسان بالقوه و در سایر حیوانات بالفعل بوده است اوسپس روش حقه را بداستان پرنده‌ای که منقار خود را با آب دریا پر کرده بود و خود را حقه می‌کرد ارجاع می‌دهد و نظیر آن را از قرآن به موضوع دفن کردن مردگان که از کلاغ آموخته شده است می‌آورد.

ابوریحان در مورد علم پزشکی جدولی را می‌آورد که از اسقلیبیوس اول آغاز و به جالینوس ختم می‌شود و سپس برای تعیین تاریخ آنان فصلی مشبع آورده و از تاریخ های ایرانیان و تاریخ اسکندر و تاریخ یهود استفاده کرده تا آنکه زمان جالینوس را بدست می‌دهد و در این جا اشاره به نام دو کتاب از جالینوس کرده که هر دو هم اکنون موجود است یکی کتاب تشریح او که با ترجمه آلمانی در سال ۱۹۰۶ در لیبزیک بوسیله ماکس سیمون چاپ شده و دیگری کتاب اخلاق النفس او که مختصر آن در سال ۱۹۳۷ در قاهره بوسیله پول کراوس چاپ شده است. ابوریحان می‌گوید جمهور یونانیان مخترع طب را اسقلیبیوس اول می‌دانند و برخی بالهام و برخی دیگر به تجربه معتقد هستند و اسقلیبیوس اول فرزند آدم ابوالبشر است و علم او به «علم آدم الاسماء کلمها» رجوع می‌کند.

در این قسمت ابوریحان اطلاعات فراوانی درباره مراکز قدیم علم طب و روش شاهان ایرانی و برهمنان هندی در حفظ میراث علمی در طبقات خاص و همچنین قدم یا حادث بودن علوم بمای دهد و نیز اشاره به کتاب چرک در طب که از قدیم ترین کتاب های هندیان است می‌کند.

ابوریحان سپس بهمان مخاطب خود می‌گوید حال که خواهش تو را در مورد کتابهای رازی و آغاز علم پزشکی بر آوردم بحث را بانام کتابهای خود که وقتی نام آنها را از من می‌خواستی ختم می‌کنم یعنی کتابهایی که تا سال ۴۲۷ نوشته‌ام که در این سال ۶۵ سال قمری و ۶۳ سال شمسی از عمر من گذشته است.



او ۱۱۳ کتاب از خود نام می برد که برخی از آن‌ها در آن موقع نیمه تمام بوده است و در همین جا اشاره به خوابی که در سن شصت و یک سالگی دیده و پیش‌بینی که از برای عمر او بوسیله خواب‌گزاران شده است می‌کند. غضنفر تبریزی در ذیلی که بر - فهرست بیرونی نوشته توضیح و تبیین نجومی این خواب را به تفصیل بیان کرده است. خوشبختانه ابوریحان توانسته آثار نیمه تمام خود را با تمام رساند زیرا قانون مسعودی و آثار الباقیه که هم‌اکنون در دست ماموجود است از جمله همان کتابها است. او در پایان رساله اشاره به کتابهایی که ابونصر منصور بن عراق و ابوسهل مسیحی و ابوعلی گیلی بنام او کرده‌اند می‌کند و می‌گوید کتابهای خود من مانند فرزندان من هستند ولی کتابهایی که اینان بنام من ساخته‌اند پرورش‌یافتگان در دامن من هستند و من فرقی میان آنان و فرزندانم نمی‌گذارم. چنانکه اشاره شد تعداد کتابهای بیرونی ۱۱۳ است و با کتابهایی که آن دانشمندان بنام او کرده‌اند ۱۳۸ می‌شود. بیرونی در ضمن یاد کردن کتابهای خود اشاره بنام بسیاری از دانشمندان از جمله خوارزمی و ابوالحسن اهوازی و فرغانی و ابوسهل کوهی و عمر بن فرخان و بتانی و ابومعشر بلخی کرده است.

متأسفانه همه آثار که استاد در این رساله آورده برای ما باقی نمانده ولی همین مقدار که باقی مانده نشان دهنده توانایی و چیره دستی او در علوم و فنون مختلف است و امید می‌رود که برخی دیگر از آثار او بتدریج پیدا شود و مورد استفاده اهل علم قرار گیرد.

قریب دو قرن پس از بیرونی مردی از شهر تبریز بنام ابواسحق ابراهیم معروف به غضنفر که علاقه مفروطی به علم نجوم داشت رساله‌ای بنام «المشاطه لرساله الفهرست» نوشته و در آن آشنائی خود را با آثار ابوریحان اظهار کرده و نیز فصل مشبعی در بزرگی و جلالت قدر استاد یاد نموده و اشاره به برخی از کتابهای ابوریحان از جمله التفهیم و پاتنجل نیز کرده است. نسخه منحصر بفردی از المشاطه در همان مجموعه‌ای که رساله فهرست در آن است برای ما باقی مانده است. آگاهی و اطلاع ما از غضنفر تبریزی بسیار اندک است آنچه که برای ما معلوم است یکی اینکه نسخه‌ای از کتاب صیدنه بیرونی بخط اوست و نیز او بوسیله ابوعبدالله محمد بن ابی‌بکر تبریزی پی به اهمیت آثار بیرونی برده و حقیقت معانی و مفاهیم کتاب پاتنجل بیرونی را بوسیله او در -

یافته است و این ابو عبدالله تبریزی همان کسی است که شرحی بر بیست و پنج مقدمه ابن میمون نوشته است. و لفسن استاد دانشگاه هاروارد در کتاب معروف خود «انتقاد کریسکاس بر ارسطو» (هاروارد ۱۹۲۹) ابن شریح را از مهمترین شروح بردلالة الحائرين دانسته ولی از نویسنده آن که از بیرونی شناسان بزرگ قرن هفتم بوده اظهار بی اطلاعی کرده است.

گفتار خود را بهمین جا ختم می کنم و نتیجه ای که از آن می گیرم آنکه رساله بیرونی از مهم ترین مآخذ درباره آثار رازی و بیرونی است و از منابع بسیار مفید تاریخ علوم بشمار می رود و جای آن دارد که بیشتر مورد توجه دانشمندان قرار گیرد.



# ۷

## ابو عبد الله تبریزی و بیست و پنج مقدمه

ابن میمون





ابواسحق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم تبریزی معروف به «غضنفر» از دانشمندان قرن هفتم هجری و بیرونی شناسان زمان خود بوده است. او نسخه‌ای از کتاب الصیدنه ابوریحان بیرونی را در سال ۶۷۸ هجری قمری کتابت کرده<sup>۱</sup> و نیز ذیلی بر کتاب «رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی»<sup>۲</sup> نوشته و آن را بنام «المشاطة لرسالة الفهرست»<sup>۳</sup> نامیده است.

او در این کتاب در ضمن بیان آثار ابوریحان از دانشمندی بنام ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی نام می‌برد که موضوع این گفتار قرار گرفته است اینک گفته غضنفر عیناً نقل می‌گردد:

«اکنون از داستان حال خود با او ترا آگاه می‌گردانم، از زمان مرگ او تا هنگام تولد من صد و هشتاد و چهار سال فارسی است. و زمانی که من به دهسالگی رسیدم از میان همه علوم به دانش ستاره شناسی شیفته گردیدم و این را انگیزه‌ای از بیرون نبود بلکه غریزه و مقتضای طالع من آن را باعث گردید، با وجود آنکه پدرم سخت من را از این عمل جلوگیری می‌کرد و من ناچار به پنهانی از او خود را به مداخل

---

۱- رجوع شود به صفحه اول «کتاب الصیدنه فی الطب» به تحقیق حکیم محمد سعید و دکتر رانا احسان الهی، کراچی ۱۹۷۴

۲- این کتاب در سال ۱۹۳۶ بوسیله پول کراوس چاپ شده نگارنده (= مهدی محقق) نیز برخی از اغلاط چاپ کراوس را اصلاح و تمامی متن را به فارسی ترجمه کرده و تعلیقات و حواشی نیز بر آن افزوده و بوسیله دانشگاه تهران آن را به شماره ۱۴۰۶ چاپ کرده است.

۳- نسخه منحصراً بفردی از این کتاب و همچنین رساله بیرونی در مجموعه‌ای در کتابخانه لیدن هلند به شماره ۱۳۳ موجود است. میکروفیلمی به شماره ۹۵۸ و نسخه‌ای عکسی به شماره ۲۵۸۳ از مجموعه یاد شده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران وجود دارد.

و جداول آن دانش مشغول می‌داشتم تا آنکه عمر من از بیست در گذشت و روزی به کتاب او که موسوم به «التفهیم» است برخوردم و پس از درنگ در معانی آن به برتری آن پی بردم ولی از جهت آنکه من ممارست در عربی و کتب ادبی نداشتم الفاظ و عبارات آن کتاب بر من دشوار می‌آمد و مرا یارای گشودن همه دشواریهای آن نبود و جانم آرام نمی‌گرفت زیرا که بآن دسترسی نمی‌یافت، از این روی همچون دشمنی بر مصنف ابن کتاب برانگیخته شدم و از سخنان او اعراض کردم و بغضی سخت و گمانی نادرست به سبب دشواری در فهم و سختی در رسیدن به معانی آن بر من چیره گشت و گمان بردم که مصنف آن بعمدا مردی متصنع و متکلف در سخن است تا آنکه مردم در باره او سرگشته گردند و به جهت نفهمیدن شأن او را به فضیلت و براعت منسوب گردانند. و واقعاً این خصلتی زشت از من بود و مدتی در این گمراهی و نابینائی بسر بردم و هرگاه که نام او به گوش من می‌خورد نفس از او می‌رمید همچون خری که از شیر می‌رمد و با وجود این از آن جدا نمی‌گشتم بلکه همت بر تحصیل آن می‌گماشتم هر چند که پس از زمانی حصول دست می‌داد تا آنکه پاره‌ای از کتاب «پاتنجل» که به وسیله استاد رئیس گزارش شده بود بدستم رسید و آن را از کتاب «التفهیم» دشوارتر یافتم و نفهمیدم که در آن چیست سپس طلب من افزون گشت در جستجو از حال این مرد که آیا مزور و متکلف است یا محق و مصیب ولی من خود در این داوری کوتاه دست و گمان مند بودم ناچار آن قسمت از کتاب پاتنجل را برسید و مولای خود بلکه آنکس که مرا از خوی حیوانی و بهیمی رهانده و از برکات روان پاک خود بآنچه که اکنون بآن رسیده‌ام رسانده است یعنی حکیم الهی و شیخ ربانی جامع علوم پیشینیان و پسینیان افسر حق و ملت و دین ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی - خداوند روان او را بلند و خاک او را پاک گرداناد - عرضه داشتم او چنان در این کتاب فرو رفت که پیش از آن - و نه پس از آن - چنان حالی از او ندیده بودم من از او سخت در شگفت شدم زیرا عادت او - خداوند روانش را پاک گرداناد - بر آن بود که هرگاه کتابی از هر دانشمندی بدستش می‌رسید نظری کوتاه در آن می‌افکند بدون آنکه در آن به سختی فرو رود و یا التفات فراوانی بنماید گوئی نظر در چیزی می‌کرد که درون دلش جای داشت هر چند که آن از دشوارترین علوم غامضه و سخت‌ترین مسائل مغلقه بود. سپس آن‌گاه که پس از زمان درازی از مطالعه آن فارغ شد همچون حسرت زد -



گان آهی کشید درحالی که چشمانش اشکبار شده بود چنانکه عادت او بود هنگام مطالعه و بحث در علوم الهی و اسرار ربوبی و سخنان روحانی. پس از آن که به حالت نخستین خود برگشت کتاب را به من پس داد و من از او پرسیدم معنی و مقصود از این کتاب چیست او پاسخ داد که این کتاب وضع شده تادستوری باشد برای رهایی نفس از علائق بدنی و نجات آن از عالم جسمانی بوسیله ریاضت‌ها و عبادت‌های گوناگون و توجه خالص محض به جنبه‌های عالی و فوایدی دیگر از این قبیل، همه اینها را با عباراتی عالی بیان کرد که من جز کمی از آن را که به همان الفاظ ذکر کردم بیاد ندارم»<sup>۵</sup>.

از عبارات بالا برمی آید که ابو عبدالله محمد بن ابوبکر تبریزی که از دانشمندان بزرگ بوده در قرن هفتم هجری می زیسته است. از علاقه مندی او به کتاب «التفهیم» بیرونی می توان استنباط کرد که به علم نجوم و احکام آن چیره دستی داشته و از توجه او به کتاب «پاتنجل» می توان دریافت که او اهل ذوق و عرفان نیز بوده است؛ از این گذشته چنان روح تسامح و آسان گیری داشته که به کتابی که اصل آن به زبان سانسکریت بوده و ریاضت‌ها و عبادت‌های هندوان در آن آمده است به دیده احترام می نگریسته است.

متأسفانه آگاهی و اطلاعی از این دانشمند تبریزی در دست نیست فقط کتابی از او بازمانده است که او در آن به شرح بیست و پنج مقدمه ابن میمون در اثبات وجود و وحدانیت خداوند پرداخته است. این کتاب تحت عنوان «المقدمات الخمس والعشرون فی اثبات وجود الله و وحدانیتة وتنزهه من ان یکون جسماً او قوة فی جسم من دلالة الحائرين تألیف ابی عمران موسی بن میمون الفیلسوف الاسرائیلی القرطبی» در سال ۱۳۶۹ هجری قمری در قاهره از روی نسخه مکتوب در سال ۶۷۷ بوسیله محمدزاهد

۴- ابوریحان در رساله خود از این کتاب به عنوان «ترجمة کتاب پاتنجل فی الخلاص من الارتبارک» یاد کرده است. رساله ص ۳۶ چاپ دانشگاه تهران. این کتاب از روی نسخه منحصر بفردی که در استانبول موجود بوده بوسیله خاورشناس آلمانی هلموت ریتر در مجله اورینس Oriens ص ۲۰۰-۱۶۵ در سال ۱۹۵۶ چاپ شده و سلیمان پینس مقاله- ای در مجله مدرسه السنه شرقیه لندن B.S.O.A.S. ص ۳۲۵-۳۰۲ در سال ۱۹۶۶ نوشته و در آن فصل اول این کتاب را با اصل سانسکریت آن مقایسه کرده است.

۵- غضنفر تبریزی، المشاطة لرسالة الفهرست، دو ورق آخر.

الکوثری چاپ شده است مصحح کتاب در مقدمه درباره تبریزی چنین می گوید:  
 «... حکیم بارع رئیس ابو عبدالله محمد بن ابی بکر بن محمد تبریزی از مردان  
 نیمه قرن هفتم هجری است از طبقه‌ای که علوم را از قطب‌الدین مصری اخذ کرده‌اند...»  
 بنابراین او از معاصران نصیرالدین طوسی است که او خود از اصحاب قطب‌الدین  
 مصری بوده است.»

درباره تبریزی بیش از این آگاهی در دست مانیت است آنچه که مسلم است بیست  
 و پنج مقدمه ابن میمون در نظر او بسیار مهم آمده که به شرح آن پرداخته است، حال  
 بی‌مناسبت نیست که ابن میمون در این مقاله معرفی گردد:

عبدالله موسی بن میمون قرطبی اسرائیلی فیلسوف و طبیب و متأله یهودی که نزد  
 اروپائیان به Moses Maimonides اشتهار دارد در سال ۵۳۰ در یکی از بزرگترین  
 شهرهای اروپا یعنی قرطبه در اندلس تولد یافت، این شهر در آن روزگار تحت  
 فرمانروائی خلفای اموی بود که حدود سه قرن بر اسپانیا حکومت کردند. قرطبه از  
 شهرهای مهم غرب محسوب می‌شد و با بغداد در شرق اسلامی رقابت می‌کرد، و همان  
 شهر است که در آن فیلسوف اسلامی معاصر ابن میمون یعنی ابن رشد در سال ۵۲۰ چشم  
 به جهان گشود.

ابن میمون سیزده ساله بود که در سال ۵۴۳ همراه با پدر و مادرش زادگاه خود  
 را ترك گفت و گویا علت آن وجود تعصبات مذهبی بود که در آنجا موجب آزرده‌گی  
 آنان می‌گردید. در مدت ده سال این خانواده در جای معینی قرار نگرفتند تا آنکه در  
 ۵۵۳ در شهر فاس از بلاد مراکش مستقر گردیدند. از اینکه ابن میمون در این شهر چه  
 گونه عمر خود را سپری می‌ساخته آگاهی در دست نیست ولی آنچه مسلم است او از  
 هر موقعیتی برای افزودن معلومات خود استفاده کرده و بفرآ گرفتن کلام و طب و فلسفه  
 پرداخته است. در سال ۵۶۱ این خانواده به مصر مهاجرت کردند و در شهر فسطاط آرام  
 یافتند. چندی نگذشت که بزرگ این خانواده یعنی پدر موسی و همچنین برادر او که  
 با گوهر فروشی کفاف عائله را تأمین می‌کردند درگذشتند.

ابن میمون چندی دچار بیماری گردید و سپس در سال ۵۶۴ بهبود کامل یافت  
 و در طلب معاش خانواده در کوی یهودیان فسطاط به طبابت اشتغال ورزید و بزودی  
 مورد توجه القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی البیسانی متوفی ۵۹۶ قرار گرفت و به



وسیله او بعنوان پزشک خاص بدرگاه عزیز آخرین خلیفه فاطمی مصر معرفی گشت. وقتی در سال ۵۶۷ صلاح الدین ایوبی خلیفه نامبرده را برکنار کرد قاضی فاضل مشاور او گشت و به پایمردی او ابن میمون دوباره منصب پیشین خود را بدست آورد. صلاح الدین در سال ۵۸۹ وفات یافت و ابن میمون در دربار پسر صلاح الدین سمت رئیس پزشکان دربار را احراز کرد، از این ببعد بود که او شهرت فراوانی یافت و به وسیله بزرگان مورد تشویق قرار گرفت و امکان تألیف و تصنیف و بهره برداری از دانشمندی که در ضمن سالیان متمادی اندوخته بود برای او آماده گشت.

او آثار طبی خود را بزبان عربی تألیف کرده ولی کتاب مشهور فلسفی و کلامی خود یعنی کتاب «دلالة الحائرين»<sup>۶</sup> رابه عربی و به خط عبری نوشته و شاید منظور او آن بوده که مورد استفاده خواص که باخط عبری و زبان عربی آشنائی دارند قرار گیرد و طبقه عوام و متعصب از یهودیان و مسلمانان نتوانند باسانی بدان دست یابند. او در سال ۶۰۱ در سن شصت و نه سالگی در قاهره چشم از جهان فرو بست.

جای شگفت نیست که دانشمندی مسلمان یعنی تبریزی به شرح کتاب دانشمندی یهود بپردازد، چه آنکه ابن میمون نزد مسلمانان نیز مورد احترام بوده است. ابن تیمیه می گوید موسی بن میمون صاحب *دلالة الحائرين* در میان یهود همچون ابو حامد غزالی است در میان مسلمانان که اقوال پیغمبران را با اقوال فیلسوفان آمیخته و آن را مورد تاویل قرار داده است.<sup>۷</sup>

۶- متن عربی این کتاب به ضمیمه ترجمه فرانسوی آن بوسیله مونک S. Munk طی سالهای ۱۸۵۶-۱۸۶۶ در پاریس تحت عنوان زیر در سه جلد چاپ شده است: *Le Guide des egares* و ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۸۸۱ بوسیله فریدلاندر M. Fridlander صورت پذیرفت و برای مرتبه دوم در سال ۱۹۰۴ در لندن چاپ شد. و ترجمه کاملتر و بهتری از آن بوسیله پینس S. Pines به ضمیمه مقدمه ای تحقیقی از او و مقدمه ای دیگر از Leo Strauss با فرهنگ اصطلاحات فلسفی و یسار داشتهای مفید دیگر صورت گرفته که در سال ۱۹۶۳ بوسیله دانشگاه شیکاگو تحت عنوان زیر به طبع رسیده است *The Guide of the perplexed* نسخه ای از کتاب *دلالة الحائرين* به خط عربی اخیراً بدست آمده که به کوشش دکتر حسین آتای رئیس قسمت فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا در ترکیه چاپ شده است.

۷- ابن تیمیه، بیان موافقه صریح المعقول لصحیح المنقول (در حاشیه منهاج السنة النبویة)، ج ۱ ص ۷۳

ابن سناء الملك شاعر سلطان صلاح الدین ایوبی درباره او گفته است:

اری طب جالینوس للجسم وحده      و طب ابی عمران للعقل و الجسم  
فلو انه طب الزمان بعلمه      لابراه من داء الجهالة بالعلم

و باید یادآور شد که ابن میمون در کتاب دلالة الحائرین خود از فارابی و ابن سینا متأثر شده و در موارد مختلف به گفتار آنان استناد جسته است<sup>۸</sup> و در نامه‌ای که به یکی از شاگردان خود نوشته و او را راهنمایی به آثار فلسفی گذشتگان کرده توصیه می‌کند که در منطق از آثار فارابی غافل نشود و به ویژه کتاب «مبادی الموجودات» او را بخواند.<sup>۹</sup>

باید این نکته را در نظر داشته باشیم که پیش از ابن میمون نیز مهمترین متفکران یهود تحت تأثیر اسلام قرار گرفته‌اند و کتاب‌های خود را به زبان عربی نوشته‌اند از جمله آنان اسحق اسراییلی معاصر المنصور سومین خلیفه فاطمی است که دو کتاب بنام «کتاب العناصر» و «کتاب التعریفات» نوشته و بجزر قسمت کوتاهی از کتاب اخیر بقیه مفقود شده ولی ترجمه‌های لاتین و عبری آن در دست است و همچنین سعید بن یوسف فیومی که در اواخر قرن سوم و اوایل قرن چهارم می‌زیسته و کتابی از او او هم اکنون بنام «الامانات و الاعتقادات»<sup>۱۰</sup> در کلام در دست است که در آن سخت تحت تأثیر متکلمان معتزلی اسلامی قرار گرفته و دو فصل از همین کتاب را اختصاص به مسأله عدل و توحید داده است. بر کتاب دلالة الحائرین ابن میمون تفسیرهای متعددی نوشته شده تا دانشجویان بدان در فهم مطالب فلسفی و کلامی استمداد جویند ولی بر بیست و پنج مقدمه فقط پنج شرح نوشته شده که چهار تای آن از قرن ۱۳ و ۱۴ و یکی از قرن ۱۵ میلادی است. از میان این پنج شرح شرح کرسکاس و تبریزی مهم‌تر و بهتر است، مزیت کرسکاس از این جهت است که مستقیماً ارسطو و مفسران آثار او را مورد حمله قرار می‌دهد تا بیست و پنج مقدمه را به اثبات رساند ولی تبریزی هر چند که باصل آثار ارسطو دسترسی نداشته و از مآخذ عربی استفاده کرده بیشتر از هر یک از شارحان توانسته مسائل را مورد بحث و فحص و بررسی قرار دهد بهمین

۸- رجوع شود به مقدمه پینس بر دلالة الحائرین (ترجمه انگلیسی)

۹- متفرقات ادب عبری، ج ۱ ص ۲۲۷-۲۲۶.

۱۰- این کتاب در سال ۱۸۸۰ در لیدن بوسیله لاندور چاپ شده است.



مناسبت شرح تبریزی بیش از شروع دیگر مورد توجه دانشمندان یهود قرار گرفته و دوبار آن را از زبان عربی به زبان عبری ترجمه کرده‌اند ترجمه اول که به بوسیله اسحق بن نشن قرطبی صورت گرفته در سال ۱۵۷۴ در ونیز چاپ شده ولی ترجمه دوم هنوز به صورت خطی باقی مانده است. کرسکاس در انتقاد خود بر ارسطو که به زبان عبری نوشته بیشتر ترجمه اولی را مورد استفاده قرار داده و بسیاری از موارد به گفته‌های ابو عبدالله تبریزی استناد جسته است.<sup>۱۱</sup>

اینک ترجمه فارسی بیست و پنج مقدمه ابن میمون در اینجانب نقل می‌گردد و بحث درباره مسائلی که مربوط به هر یک از این مقدمات است و همچنین تحلیل و ارزیابی شرح تبریزی به فرصتی دیگر موکول می‌شود:

«مقدماتی که در اثبات وجود خدای تعالی، و در برهان آوردن بر اینکه او نه جسم و نه نیروئی در جسم است، و اینکه او - نامش بزرگ باد - یکی است بیست و پنج مقدمه است که همه آنها مستدل است و شکی در آن راه ندارد. ارسطو و مشائیان پس از او بر هر یک از اینها برهان اقامه کرده‌اند و یک مقدمه هم ما با آنان تسلیم می‌کنیم، زیرا با آن مقدمه مطالب ما چنانکه بیان خواهیم کرد مبرهن می‌گردد و آن مقدمه عبارتست از قدم عالم.

مقدمه اول: وجود بعد نامتناهی محال است.

مقدمه دوم: وجود اجسام بیشمار محال است و این در صورتی است که با هم موجود باشند.

مقدمه سوم: وجود علت‌ها و معلول‌های نامتناهی در عدد محال است هر چند که دارای بعد نباشند همچنانکه این عقل راعقل دومی و دوم را سومی و سوم را چهارمی و همچنین به بی‌نهایت علت گردد و محال بودن این نیز آشکار است.

مقدمه چهارم: تغییر در چهار مقوله یافت می‌شود. در مقوله جوهر، تغییر در جوهر عبارت از کون و فساد است و در مقوله کم که نمو و اضمحلال است و در مقوله کیف که استحاله است و در مقوله این که حرکت نقلیه است و این تغییر در این را حرکت بر خصوص نامند.

۱۱ - برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقدمه و لفسن بر کتاب «انتقاد کرسکاس بر

ارسطو» که در سال ۱۹۲۹ در هاروارد چاپ شده است.

مقدمه پنجم: هر حرکتی عبارت است از تغییر و خروج از قوه بفعل.

مقدمه ششم: حرکات برخی از آنها بالذات و برخی بالعرض و برخی بالقسر و برخی بالجزء است و این اخیر نوعی از انواع بالعرض است. حرکت بالذات مانند انتقال از جایی بجایی، حرکت بالعرض چنانکه درباره سیاهی که در جسم است می گویند که از جایی بجایی دیگر منتقل می شود. حرکت بالقسر مانند حرکت سنگ بسوی بالا با فشار فشار دهنده ای. حرکت بالجزء مانند حرکت میخ در کشتی، زیرا هر گاه کشتی حرکت کند می گوئیم که میخ نیز حرکت کرده است و همچنین هر مرکبی که به جملگی حرکت کند اجزاء آن نیز حرکت می کند.

مقدمه هفتم: هر متغیری تقسیم پذیر است و نیز هر متحرکی تقسیم پذیر است و آن جسم است بالضروره، و هر چیز که تقسیم پذیر نیست متحرك نیست و اصلاً جسم نیست.

مقدمه هشتم: هر چیزی که متحرك بالعرض است بالضروره ساکن میشود زیرا حرکت آن بالذات نیست و نیز ممکن نیست باین حرکت عرضی دائماً حرکت کند. مقدمه نهم: هر جسمی که جسمی دیگر را بحرکت درمی آورد تحريك او بدانست که خود نیز در حال تحريك متحرك است.

مقدمه دهم: هر چیزی را که گویند در جسم است بر دو قسم است یا قوام آن بجسم است مانند اعراض یا قوام جسم بآن است مانند صورت های طبیعی و هر دو قسم نیروئی در جسم بشمار می آیند.

مقدمه یازدهم: برخی از اشیاء که قوام آنها بجسم است گاهی با انقسام جسم تقسیم می پذیرند بنابراین تقسیم پذیر بالعرض هستند مانند رنگ ها و دیگر نیرو هائی که در جمیع جسم پراکنده است و همچنین برخی از مقومات جسم مانند عقل و نفس بهیچ وجه تقسیم نمی شوند.

مقدمه دوازدهم: هر نیروئی که در جسم پراکنده است متناهی است زیرا آن جسم متناهی است.

مقدمه سیزدهم: اتصال هیچ يك از انواع تغییر ممکن نیست مگر حرکت نقلی

و دوری.

مقدمه چهاردهم: حرکت نقلی از میان حرکات پیشین و نخستین بالطبع است



زیرا کون و فساد مسبوق به استحاله است و استحاله عبارتست از نزدیکی محیل به مستحیل و هر نمو و نقصی مسبوق به کون و فساد است.

مقدمه پانزدهم: زمان عرضی است تابع و لازم حرکت و یکی از آن دو بدون دیگری یافت نمی شود بنابراین حرکت جز در زمان یافت نمی شود و زمان بدون حرکت معقول نیست پس هر چه که در آن حرکتی یافت نمی شود تحت زمان قرار نمی گیرد.

مقدمه شانزدهم: هر چه که جسم نیست تعدد در آن معقول نیست مگر اینکه نیروئی در جسم باشد بنابراین افراد آن نیروها بتعدد موارد و موضوعات آنها متعدد می شود و نیز امور مفارق که نه جسم اند و نه نیروئی در جسم تعددی در آنها ابدأ معقول نیست مگر باینکه علت و معلول باشند.

مقدمه هفدهم: هر متحرکی را بالضرورة محرکی است یا از خارج مانند سنگ با حرکت دست و یا از داخل مانند جسم حیوان که از محرك و متحرك ترکیب شده است و بدین جهت زمانیکه بمیرد و محرك که نفس باشد نابود گردد متحرك که جسد است چنانکه بوده بر جای می ماند جز اینکه بدان حرکت پیشین متحرك نیست و چون محرك موجود در متحرك پنهان است چنانکه باحس دریافته نمی شود گمان برده می شود که حیوان متحرك است و محرك نیست. هر متحرکی که محرك آن در خود او باشد متحرك از خود (= من تلقائیه) نامیده می شود یعنی نیروی محرك آن متحرك در خود او بالذات موجود است.

مقدمه هیجدهم: هر چیزی که از قوه بفعل برون آید بیرون آورنده آن چیزی خارج از آن است بالضرورة زیرا اگر از داخل باشد و مانعی وجود نداشته باشد هیچ گاه بالقوه نمی شود بلکه همیشه بالفعل است. و اگر از داخل باشد و مانع آن رفع شده باشد شکمی نیست که زایل کننده مانع همانست که آن را از قوه بفعل بیرون آورده است، درباب این مطلب را.

مقدمه نوزدهم: هر چیزی که وجود آن راسببی است ممکن الوجود بالذات است زیرا اگر اسباب آن حاضر باشد موجود می گردد و اگر حاضر نباشد یا معدوم گردد و یا نسبتی که موجب وجود آنست تغیر پذیرد موجود نمی گردد.

مقدمه بیستم: هر واجب الوجود بالذات بهیچ صورت و حالی سببی برای وجود آن نیست.

مقدمه بیست و یکم: هرچیزیکه از دو عنصر ترکیب یافته همان ترکیب سبب وجود آن است برآن گونه که هست بالضروره پس آن واجب الوجود لذاته نیست زیرا وجود آن بسته بوجود آن دو جزء و ترکیب آن است.

مقدمه بیست و دوم: هر جسمی مرکب از دو عنصر است بالضروره و اعراضی بدو ملحق می شود آن دو عنصر که مقوم او هستند ماده و صورت اوست و اعراضی که بدو ملحق شونده است کم و شکل و وضع می باشد.

مقدمه بیست و سوم: هرچیزی که بالقوه است و امکانی (= امکان ما) در ذات آن است ممکن است در وقتی بالفعل موجود نگردد.

مقدمه بیست و چهارم: هرچیزی که بالقوه چیزی است (= شیء ما) دارای ماده است بالضروره زیرا امکان همیشه در ماده است.

مقدمه بیست و پنجم: مبادی جوهر مرکب شخصی ماده و صورت است و آن را فاعلی باید یعنی محرکی که موضوع را تحریک و آن را آماده برای پذیرفتن صورت نماید و آن محرك قریب است که برای ماده شخص را آماده می سازد ازین جاست که نظر در حرکت و محرك و متحرك لازم است.

با آنچه که یاد گردید آنچه که بیان آن لازم بود آشکار گردید و نص سخن ارسطو اینست که ماده ذات خود را تحریک نمی کند و این آن مقدمه بزرگ است که بحث را به وجود محرك اول می کشاند.

\*\*\*

هدف نگارنده از نوشتن این گفتار این بود که اولاً دو دانشمند تبریزی یعنی ابواسحق غضنفر و ابوعبدالله محمد بن ابی بکر را تا آنجا که مقدور است به خوانندگان معرفی کند و ثانیاً اشاره به اثر اندیشه های فلسفی و کلامی دانشمندان اسلامی در آثار دانشمندان غیر مسلمانان بنماید و ثالثاً بیست و پنج مقدمه ای که بوسیله دانشمندی یهودی تحریر شده و مورد توجه دانشمندی مسلمان قرار گرفته بزبان فارسی بر اهل دانش عرضه دارد بدین امید که برخی از مطالب این گفتار برای کسانی که تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی را مورد بحث قرار می دهند سودمند افتد.



# ۸

## مفاتیح الغیب ملاصدرا





در کتابخانه ملی فرهنگ کتابی بشماره ۱۶۸۳ فارسی وجود دارد که حاوی ترجمه مقدمه و قسمتی از کتاب مفاتیح الغیب صدرالدین شیرازی است و معلوم نیست که مترجم همه کتاب را ترجمه کرده و سپس از این نسخه ساقط شده و یا اینکه بهمین مختصر اکتفا کرده است. علی ای حال کتاب ناقص و مترجم نامعلوم است.

شکی نیست که این کتاب از آثار مهم ملا صدرا است و اگر روزی بقیه آن درجائی یافت شود شایسته است که مورد تحقیق و طبع قرار گیرد ولی به مصداق: *مالا یدرك كله لا یترك كله*، مناسب دانسته شد که آن مقدمه که نشان دهنده منظور مؤلف از تألیف کتاب است و فاتحه اول آن که حاکی از روش مؤلف در بیان مقصود خود است طبع گردد.

مفاتیح الغیب ملا صدرا در تهران چاپ سنگی شده و نه تنها فاقد فهرست است بلکه شماره گذاری صفحات هم ندارد، نگارنده برای اینکه فایده این مقاله را افزون گرداند و در ضمن خود خوشه‌ای از این خرمن برچیند فهرستی از ابواب و فصول کتاب ترتیب داد و آنرا بزبان فارسی ترجمه کرد تا راه را بر آن کسان که میخواهند از این کتاب استفاده کنند هموار سازد. و در این عمل از استاد فقیه مرحوم محمد ابراهیم آیتی - خدایش غریق رحمت گرداناد - پیروی کرد، زیرا آن دانشمند فرزانه فهرستی برای کتاب اسفار تهیه کرد و آنرا در یادنامه ملا صدرا از انتشارات دانشکده علوم معقول و منقول منتشر ساخت و اکنون آنان که به اسفار با راهنمایی فهرست آن فقیه مراجعه می کنند صد درود بر تربت پاک آن مرد می فرستند و بهمین مناسبت نگارنده این مقاله را به روان آن دوست دیرین و همدرس پیشین تقدیم می دارد.

**الف: ترجمه مقدمه و فاتحه اول:**

## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

بعد الحمد و الصلوة چنین گوید صدرالدین شیرازی که اثری از حاکم قلبی بمن رسید و اشاره از غیب وارد شد که حکم او نافذ و قضای او محتوم بود که طایفه را از رموز الهیه و مسائلی از علم قرآن و اشارات پیغمبر یزدان و اسرار ایمان اعلان نمایم و لوامع حکمتی که متعلق به عجائب کلام خداوندی و غرائب تأویل آن است بیان سازم که حقا عین حقیقت الهیه و گنج معرفت ربانیه است و غرائب مسائل عرفان از این رموز منکشف می گردد و تمامی مطالب حکمت و برهان از این اصول منشعب میشود و اصول علم معانی و بیان و نفائس مشکلات کتاب و ایمان از این بیانات متفرع میگردد و ابواب جنان به این مفاتیح میگشاید که بحمدالله و افضاله خداوند قلب مرا بدان منور ساخته و صدر مرا مشروح داشته و بفضل و احسان خود این عطیه را بمن بخشیده و معرفت کتاب خود را بمن آزموده و قبل از این انکشافات هیچ نمیدانستم ایمان چیست و کتاب چگونه است «ذلك فضل الله یوتیه من یشاءوالله ذوالفضل العظیم» پس مدتی شائق در انجام مقصود و اطاعت از امر معبود بودم و در طریق وصول بآن و استقراء مسالك آن و توضیح و اظهار معانی قرآن سعی هامینمودم و گاهی بانفس خود مشاوره میکردم و وقتی به تردید و تشکیک و حیرت بسر میبردیم و طرفین سکوت و اقدام را بایکدیگر موازنه میکردم و چون امری بزرگ و خطبی سترک بود هیچ یک در نظر ترجیحی نمی یافت و باخود می گفتم چگونه مانند من کسی باقلت متاع و کندی زبان و نداشتن لوازم و مقتضیات این بیان و خاطر آشفته و دلی چون اوراق کتاب گسیخته و درهم شکسته با واردات و حوادث روزگار و حرمان به این مهم اقدام می توانم کرد، خاصه در این روزگار که ابنای زمان ملازمت اغراض نفسانی و هواهای شیطانی دارند و در انجام مقاصد جسمانی مصر و ساعی و از کسب علوم و معارف بیگانه و از ملکات مروت و تقوی اعراض و تنفر دارند و از شنیدن و فهمیدن وحی آسمانی کر و کور و از ذکر خدا دور و از یاد آوردن احوال قیامت و معاد نفور و از دانستن احکام سیاست دنیوی و نشاء اخروی بیخبرند، بلکه تعمق در در علوم الهیه و تفکر در آیات ربانی را بدعت می شمارند و مخالفت وضع جمهور را خدعه و ضلالت و گمراهی و غوایت می پندارند، زیرا که بالاتر از عالم جسم و جسمانی مشاعده ننموده و جز تعمیر بدن و لوازم آن در عالم دنیا قصدی ندارند و نظری بالاتر



نموده و فکری برتر نه پیموده‌اند، بمصداق قول خداوند «لهم قلوب لا یفقهون بها ولهم اعین لا یبصرون بها ولهم آذان لا یسمعون بها اولئك کالا نعام بل هم اضل سبیلا و اولئک هم الغافلون» که باینکه قلب دارند بهیچ وجه قوه فهم قلبی و درایت ندارند و مصرف آنرا نمیدانند و گوش دارند کلمات حقه را نمی‌شنوند و چشم دارند آثار خداوندی را نمی‌بینند، مثل چهار پایانند که این آلات را بمصارف اکل و شرب و اعمال بدن مقصور میدانند، بلکه از حیوانات کمترند، چه حیوانات بالاتر از آن استعدادی ندارند و فقط برای آن مقصورند و اینان باکمال استعداد و داشتن قوای عقلانیه و ادراک کلیات تمام قوی را مصروف لوازم بدن دارند و خود را با بهائم شریک می‌سازند، از این روی است که آثار جهل در مردم ظاهر و باهر است و علم و اهل علم متروک و مهجورند و عرفان و فضل آن خوار و ذلیل و منفور است و از حکمت و دین اثری نیست، بلکه مبعوض طبایع جاهلین است و از شومی سیرت و خبیث سریرت و دوری از حکمت است که آثار عدالت از میان رفته و آراء و عقاید یاطله و رسوم خبیثت‌شایع شده. پس مدتی براین منوال از اقدام بمقصود بازمانده و روزگار مانع وصول مطلوب آمد و عنان زبان را از بیان و مقال نگهداری می‌کردم و از جانب حق متعال که این گنج را در من ودیعت فرموده بود محرکی بر توضیح و گشایش آن بظهور نرسید و رغبتی در قلب بتوضیح و تصریح معلومات خود پدید نگردید، تا آنکه چند مرتبه اشاره غیبی به من رسید که در این باب استخاره نمایم و مجدداً داعیه حق شعله ملکوتی که از جانب خود فرستاده بود در قلبم مشتعل فرمود که از جانب خداوندی چون موسی از جانب طور آتشی افروخته یافتم و خواستم که خبری از آن آتش یا گرمی به اهل حق و تجرید برسانم و چون در این قصد عزیزمت یافته و قوای عقلیه و حسیه بدن را مصروف جانب حق ساختم از جانب قدس فتح جدیدی بر من گشایش یافت و عطیه تازه بر من خداوند کرامت فرمود و نور بصر بصیرت را حدتی افزود و خداوند متعال یاری و نصرتی کرد که در خود نشاطی یافتم که حاضران نیز از نشاطم در وجد آمدند و ساکنان از انبساطم به حرکت افتادند. و از این فتح جدید از اسرار کتاب مجید رموزی تازه منکشف گردید که کمتر از عقلا بدان رموز آگاهی یافته و از حکماء متبحرین به غور آن مسایل نرسیده‌اند و نیز نرسند مگر آنان که خداوند منجذب سازد و اسرار خود بیاموزد، و

همه کس از این رموز بهره ور نگردد مگر اشخاصی که نفس خود را بر ریاضات شاقه در تعب آورند و امعان نظر با مواظبت خلوات در دقایق نکات نمایند و از عادات و رسم خلعتی کناره گیرند و از متابعت رسوم ظاهریه و نفسانیه جمهور اعراض جویند و اخلاق و عادات رذیله را از خود دور سازند تا به رموز سابقین احاطه یابند و به علوم متقدمین هدایت بینند و بر خفیات اسرار متألّهین و خلاصه مطالب حکماء سالفین و کتب انبیاء و مرسلین واقف گردند، چه در قرآن مبین خداوند متعال خلاصه علوم اولین و آخرین را مندرج فرموده و زبده احوال پیغمبران را و اذواق اولیای خود را مجتمع ساخته پس در موقع این فتح جدید که نفس مرا رسید با خود گفتم که موقع آن است که ابتداء اصولی ذکر و بیان کنیم که فروع مطالب از آن استخراج گردد و گوشها را از جوهر معانی عالیّه زینت دهد و حقایق مطالب را با صورتی مزین و منقش اظهار داریم و قوانین حکمیّه و براهین عقلیه را مندرج ساخته اوضاع نقلیه را تطابق داده در مقامی بر رمز و اشاره بیان مطالب نموده و در مقامی که لایق است به تفصیل و اشباع پرداخته در ظاهر تفسیر و بیان دقایق عربیت چندان خوض ننمائیم مگر بقدر قلیلی که ذکر حقایق تاویل منوط و مربوط بدان باشد، نه بطوریکه در این بیانات چنانچه عادت اهل تفسیر است بسط و اطناب دهد، چه خداوند متعال در این رشته قومی دیگر را بر گماشته که آنها قانع بظاهر قرآن و حدود عباراتند و ما را بطن قرآن و حقیقت آن مقصود است و در حدیث است «من فسر القرآن برایه فقد کفر» یعنی هر کس قرآن را برای خود تفسیر کند کافر است، و اما تاویل صحیح در اوباک نیست و بحمد الله قرآن معجز بیان کلامی که هیچ گونه اعوجاج و اضطرابی در آن نیست و با کمال علوشان و رفعت مقام در کمال عنوایت و قرابت با فہم است

پس ای عاقل منصف هر وقت اراده داری که در علم قرآن و حکمت خداوندی و اصول ایمان که عبارت از ایمان به خدا و ملائکه و کتب خداوندی و معاد است نظر کنی محتاج بدانی که اسرار قرآن و معانی آن را حفظ کنی و از اهل ذکر و قرآن سؤال مقصود و انجاح مطلوب نمائی، چنانچه خداوند میفرماید «فاسئلوا اهل الذکر ان کنتم لاتعلمون» مانند سایر علوم و صنایع که از اهلش باید آموخت و در مثل است «استعینوا علی کل صنعة بأهلها» یعنی در هر صنعتی از اهلش استعانت جوئید، و بعد از آنکه استعانت با اهلش جستی هر گونه بیان و کلامی که در وصف حقائق اصول و ارکانی که زبان تو بآنها اقرار و



قلبت بآنها تصدیق دارد برای تو مذکور داشتند، مدتی در بیانات آنها تدبر و تامل کافی و وافی فرما و بر بصیرت خود که بر آن مفظور و مجبولى عرضه دار و بسا عقل خود که حجت خداوندی برای تست و حاکمی معاشر باتست بخوبی بسنج. و چنانچه آن بیانات را مخالف با اعتقادات خود یافتی و باذوق سلیم خود منافى دیدی بزودی انکار مفرمای که گفته اند «و فوق کل ذی علم علیم» و بدانکه هر کس بمعلومات خود واقف و قاصر گردد و بالاتراز معلومات خود را انکار کند هرگز بیش از آنکه دانسته است نتواند درك نمود و از آنچه عقل آن بدان احاطه ندارد بی بهره و محجوب خواهد ماند؛ و حق تعالی بالاتر و وسیع تر و بزرگتر از آن است که حدی او را به پیماید و اجل از آنست که عقلی دون عقلی او را بتصور خود محصور سازد.

پس ای عاقل از خانه حجاب خود بیرون آی، از آستانه درب خود بدر آی و لباس اهل جاهلیت و جمود را از خود برکن و از قیود رسمانی و عقاید عامیانه و رایهای ظاهریه خود را آزاد کن و به مجادلات کلامیه گوش مفرمای و ذکر خدا را فراموش مکن که خداوند از ذکر نفست فراموشت سازد، چنانچه خود میفرماید «فبما نقضهم میثاقهم لعناهم و جعلنا قلوبهم قاسیة یحرفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظاً مما ذکروا به لاتزال علی خائنة منهم الاقلیلا» یعنی چون پیمانی که با ما کرده بودند شکستند آنها را از خود دور کردیم و قلب آنها را سخت فرمودیم که کلمات و آثار خداوندی را از مواضع خود و اشارات خود تحریف میکنند و آنچه بآنها یادآوری نموده و بهره داده بودیم فراموش کردند و همواره توای پیغمبر برخیانتهای آنها واقف هستی مگر قلبیلی که خداوند مستور دارد.

وای عاقل در معانی این کتاب که روشنی چشم عاقلین است بدقت رأی تدبر و تفکر کن و بیانات آنرا محفوظ دار. اینک در بیان تفصیل و تأویل میپردازیم و موعد موعود نزدیک است خداوند میفرماید: «ولقد جشناهم بکتاب فصلناه علی علم هدی و رحمة لقوم یؤمنون هل ینظرون الا تأویله. یوم یاتی تأویله یقول الذین نسوه من قبل: قد جاءت رسل ربنا بالحق، فهل لنا من شفعاء فیشفعوا لنا او نرد فنعمل غیر المذی کنانعمل، قد خسروا انفسهم و ضل عنهم ما كانوا یفترون» یعنی برای این مردم قرآنی آوردیم که از روی علم آنرا تفصیل و شرح دادیم برای آنکه مؤمنین را هدایت و رحمت کنیم. آیا جز تأویلات آن را چیزی می بینید و روزی که به تأویل آن

برمیخورند اشخاصی که فراموش کرده بودند و عمل ننموده بودند باخود میگویند: آیا شفیع پیدا میشود که ما را شفاعت کند یا ممکن است که دوباره بدنیا بازگشت و غیر از اعمال زشتی که بجا میاوردیم اعمال حسنه مرتکب شویم. به تحقیق به نفس خود زیان زدند و گم شد از آنها آنچه افترا می بستند.

و ای عاقل، گوش به ترهات متصوفه که درویشی را به خود می بندند و بصورت آنها هستند هرگز مده، و اعتماد بر قول مردمی که به دروغ اظهار فلسفه و حکمت میکنند منما که آنها مصداق قول خداوند «فلما جاء تهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزؤن» یعنی هر وقت که پیغمبران با ظهور معجزات بر آنها مبعوث میشوند باندک علمی که باخود دارند خورسند میشوند و بر خودشان باد آنچه بدان استهزاء پیغمبران مینمایند.

خداوند متعال از شر این دو طایفه محفوظ مان دارد و ما را با این دو طایفه مجتمع سازد که همواره جلیس آنها در زحمت و مونس آنها در وحشت است و بالکلیه قلب خود را از کلمات این دو طایفه خالی دارد و کلام خداوند را گوش ده و آیات بزرگ خداوندی را مشاهده و محفوظ کن و کلماتی که در شب معراج به رسول خداوند نازل شده که احادیث قدسی است ملاحظه کن و اگر در این نشأه سلوک و حرکت از خانه طبیعت به عالم عقل و آخرت توراموت رسد خداوند متعال ترا ماجور و مثاب سازد در دنیا و آخرت جزای خیر دهد، چنانچه میفرماید «و من یخرج من بینه مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدرکه الموت فقد وقّع اجره علی الله» یعنی هر کس از خانه طبیعت خود بیرون رود و بسوی خدا و رسول خدا سفر و هجرت کند یعنی نفسش را متوجه عالم الهی گرداند و در آن میان او را مرگ در رسد پس به تحقیق که اجر او با خداوند است و بعضی حکما گفته اند: هر کس که اراده آموختن حکمت الهی کند باید برای نفس خود فطرتی تازه احداث کند، یعنی بالکلیه خود را از عالم طبیعت مصروف سازد و به لوازم بدن و طبیعت چندان نپردازد. افلاطون میگوید: «مت بالارادة تحیی بالطبیعة» یعنی باراده خود به میر یعنی از آرایش دنیوی و لوازم آن صرف نظر کن و قطع علاقه فرما که حیوة ذاتی و طبیعتی جاودانی یابی. و حضرت مسیح فرماید: هیچ کس به مملکوت آسمانی پی نبرد مگر دو دفعه زائیده شده باشد، یعنی از حیوة دنیوی خود را بمیراند و قطع علاقه نفسانی نماید و بعد از این موت



زندگانی و تولد مجدد است. و پیغمبر مرسل صلی الله علیه و آله فرماید: «موتوا قبل ان تموتوا» یعنی پیش از آنکه بمرگ طبیعی بمیرید به مرگ ارادی خود را بمیرانید و مقید بدنیا و مافیها نباشید و متوجه خدا و ملکوت اعلی گردید. و امام علیه السلام فرماید: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» یعنی مردم در دنیا خوابند یعنی حیوة دنیوی چون جاویدان نیست و مدتی محدود بیش نیست مثل خوابست پس هر وقت بمیرند به موت طبیعی یا به موت اختیاری و درک عالم عقلانی و اخروی را بنمایند از خواب بیدار میشوند و به عالم باقی جاودانی که مانند بیداریست میرسند. و در حدیث است «ان الله یحب الشجاع ولو علی قتل حیه» یعنی خداوند دوست میدارد شجاع را ولو باندازه کشتن ماری باشد. و مقصود از مار هیچ نیست جز مار نفس که ماری جان-گزای مانند آن نیست. پس ای رفیق مار نفس را بکش و از سمیت عقاید باطله و آراء خبیثه آن خود را خلاص کن یا آنرا به حیطة تسخیر خود بیاور که بدست قدرت تو مسلم باشد و مانند عصای موسی او را اول از خود دور کن و بینداز تا بیه بینی چگونه ماریست که میدود پس او را بدست راست خود یعنی قوه عقلانی خود بگیر که آن هنگام همواره مقهور تو خواهد بود. و هرگاه ای طالب حق کسی را نیابی که اهل این مسئله باشد و تو را از قیود دنیوی برهاند و شانیت این کار را در کسی ملاحظه نمائی که مسائل قرآنی را از او بیاموزی به مطالعه این کتاب اقدام کن که جامع جمیع قوانین لازمه برای علم قرآن است و او را مفاتیح الغیب نام نهاده ام چرا که کلیدی است برای گشایش خزائن علوم و از هر شک و ریب مبری است و جواهر دریای قرآن را به این کتاب میتوان اخذ نمود و در اسرار خداوندی و کشف صدف مبانی آنرا بدین کتاب میتوان نمود و مشکلات قرآن را آسان نماید و زنهار که ابتدا باید نفس خود را تصفیه نمود و از هوی و هوس و حقد و حسد مبری ساخت چنانچه خداوند فرماید «قد افلح من زکیمها و قد خاب من دسیمها» یعنی رستگار است کسی که نفس خود را تزکیه نماید و زیانکار است آن کس که نفس را آرایش داده و مشوب سازد پس ابتداء بنیان خداشناسی و معرفت مراتب عقلانی موقوف و منوط به پرهیزگاریست که آن بنیان را بایست محکم نمود و بعد از آن بر بنای او افزود و الا مانند آنانکه بنیانی سست و نا استوار دارند و در اتمام بنا سقف روی آن گذارند به هلاکت خواهند رسید و اگر خداوند تورا توفیق داد که توانستی حق مشکلات قرآن را به این کتاب

نمود شکر خداوند را بر آن مقداری که از اسرار قرآن مجید بتوعطا فرموده بجای آور و من به هر قدر ممکن بوده از اسراری که عرفای کبار و حکمای بزرگوار از اهل غفلت مستور داشته‌اند در این کتاب درج نموده‌ام و بواسطه زیادت اعتبار حفظ اسرار از اشار و اجیست جز آنکه مخاطبه و مقاصده من بامر دمانی ذکی فطن که خداوند شرح صدرشان کرامت فرموده است منوط و مربوط است نه قلوب سخت و سنگین که در سینه‌های تنگ مانند قبور کفار جای گرفته و در تاریکی غرور میگذرانند مقصود داشته‌ام پس توای رفیق نیز این بیانات را از این گونه قلوب مستور دار و در هر سینه‌ای و دیعه مسپار جز آنانکه لایق دانی و قلبشان را گشاده بینی و نفسشان را زنده و با ظراوت و ذکی یابی و همواره این دو کلام خداوند را بیاد آور که می‌فرماید «ولاتکونوا کالذین اوتوا الکتاب من قبل فطال علیهم الامد فقست قلوبهم و کثیر منهم فاسقون» یعنی مانند آنان نباشید که مدتی آیات قرآنی بر آنها تلاوت شد و عمر آنها و زمان آنها بطول کشید پس قلب آنها قساوت یافت و بسیاری از آنها فاسق شدند و نیز فرماید: «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو علی نور من ربه فویل للمقاسیه قلوبهم من ذکر الله اولئک فی ضلال مبین».

یعنی آیا کسی که خداوند سینه او را گشاده اسلام فرموده و نور خداوندی در قلب او جای گرفت پس وای باشخصی که قلب آنها قساوت یافته و از ذکر خداوند بی‌خبر است و اینان در گمراهی و اضحی هستند و امیدوار از فضل خداوند متعال آنست که براتمام این کتاب توفیق دهد و از غائله روزگار محفوظ دارد چه در اقدام آن متوسل و سطمئن به استخاره خود هستم و این آیه آمده است «ان یدخرلی عنده ثمره صالحه و کلمه باقیه» امیدوار است که بهمین تفسیر این کتاب برای من ثمره صالحه و کلمه باقیه ذخیره ماند و از کرم خداوندی امیدوار است که به بیانات صادق و کلمات حقه ملهم سازد و لسان صدق کرامت فرماید، انه خیر معین و لایخیب السائلین.

بارخدا یا مرا به نقصان که لازمه امکان است مواخذه مفرمای و به نسیان که لازمه انسان است بازخواست مفرمای و به فضل خود امید و توجه مرا جز به خود قرار مده و جز بدانچه رضای تو است مایل مگردان و به لطف خود مرا از گمراهی و زلت بپرهیز و پشتوانی مرا بسوی ظالمان مساز که در روز جزا همیشه بآتش دوزخ در پاداش کرایم و خود دانائی که اگر در نعمت تو افتخاری کردم و بر خود بالیدم خود امر فرمودی که



«و اما بنعمة ربك فحدث» و اگر تقصیری و اسرافی از من رفته و اینک بر او استغفار میکنم به حکم تو بوده که فرموده‌ای «ومن يعمل سوءاً او یظلم نفسه ثم یتستغفرالله یجدالله تواباً رحیماً» یعنی هر کس عمل بدی کند یا به نفس خود ظلم نماید و پس از آن نزد خدا استغفار کند خداوند متعال توبه او را قبول فرماید و رحم نماید و اینک در مقدماتی که علم تأویل منوط بآن است و معین بر فهم معانی قرآن است شروع نمائیم چه هر علمی را مقرر است ماهیتی و موضوعی و مبادی و مسائلی و غایتی دارد یعنی واجبست بر طالب هر علمی که بداند آن علم چیست و در چه مطلب بیان میکند و از چه مطالب مبتنی میگردد و فایده آن چیست و ترتیب این بیانات را در بیست مفتاح نهادم که هر یک کلیدی از علوم حقیقیه ربانیه است.

### مفتاح اول

در اسرار حکمیه که متعلق به قرآن است به طریق اهل عرفان و در آن چند فاتحه است.

### فاتحة اول

در صفت قرآن و نعت آن به زبان رمز و اشاره.

در سوره حشر می فرماید «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرايته خاشعاً متصدعاً من خشية الله و تلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون».

یعنی اگر این قرآن را بر کوهی میفرستادیم یعنی آن کوه را قوه ادراک قرآن میدادیم هر آینه میدیدی کوه را چگونه ترسند و از هم شکافته میشد از ترس خداوند و این مثلها را برای مردم میآوریم شاید متنبه شوند و از رسول خدا صلی الله علیه و آله منقولست «القرآن غنی لا فقر بعده ولا غنی دونه» یعنی قرآن توانگریست که هیچ گونه فقر بعد از دانستن آن بانسان نرسد و توانگری بالاتر از آن نیست و ای قاری قرآن بدان که قرآن چون نقاب از چهره برگشاید و پرده از سر برگیرد هر علیل درد جهلی را شفا دهد و هر تشنه طلب حقی را سیراب فرماید و قلب هر مریض را مداوا نماید و اخلاق ذمیمه مزمنه را شفا بخشد و دردهای جهالت مهلکه را درمان پذیرد و از رسول خدا (ص) منقول است که فرماید قرآن دوی انسان است و طناب محکم خداوندیست که بدین عالم سفلی

فرستاده که جهالی که مقید به سلسله‌های تعلقات دنیوی و زنجیرهای زرو و بال و حب اهل و اولاد و عیال و وطن و مال و شهوت بطن و فرج و حرص و طول آمالند آزاد سازد و با آن عظمت قدر و محل و رفعت سرو معنی بلباس حرف و صوت متلبس و به‌ردای لفظ و عبارت پوشیده شده که بندگان را رحمتی و خلق را شفقتی باشد و بدان انس گیرد و باذهان مردم قریب و به ذوق مردمان نزدیک باشد والا خاک را با آسمان چه مناسبت و ممکن را با واجب چه مرادوت بود.

پس در هر حرفی از حروف قرآن هزاران رمز و اشاره و غنچ و دلال از برای قلوب اهل حال است و این ندا از عالم اعلی بدن نازل شده که اسیران را از مغاک خاک برهاند و از زندان دنیوی خلاص دهد چنانچه خداوند می‌فرماید «و ذکر فان الذکری تنفع المومنین» در حقیقت حروف و اصواتش مانند شبکه دام است و معانی آن چون دانه‌هاییست که مردمان زمین صید مرغان آسمانی به آن نمایند و هر مرغی را رزق مخصوص است که خالق و مبدع آن دانا است و غرض اصلی آن است که نوع خاصی از مرغان با رزق مخصوص بدان دام نمایند و مقصود از گستردن دام در زمین همان است و آنان که این استعداد را ندارند و بهره‌ای از قرآن نمی‌یابند مفاد قول خداوند که فرموده است «سواء علیهم اذرتهم ام لم تنذرهم لایومنون» یعنی بر آنها مساویست چه آیات قرآنی را بخوانی و از عاقبتشان به ترسانی یا متروک داری ابدایمان نمی‌آورند والا هیچ‌گونه رزقی نیست که در کلام مجید قسمتی از آن موجود نباشد به دلیل قول خداوند که می‌فرماید «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» یعنی هیچ‌ترو خشکی نیست که در عالم کتاب تکوینی و لوح محفوظ نباشد همچنین در کتاب تدوینی فروگذار نشده و چنانچه در قرآن کلمات و حکمت‌های بدیعه که معرفت آنها غذای ارواح و قوت قلوبست موجود است همچنین معارف جزئی و دواهای صوریه از قبیل قصص انبیاء و احکام خداوندی نیز مجموع است که متوسطین و عوام باین درجه راه نجات دارند و چنانچه اصلاح آخرت در طی آن است موجبات صلاح دنیوی را از قبیل قصاص و دیات و مناکحات و احکام ارث رانیز شامل است پس جامع اغذیه معنوی و صوری و اقسام اخروی و دنیوی است که انسان و حیوان از او متمتع گردند و هیچ‌چیز نیست که در قرآن بیان و توضیح آن نباشد و چنانچه راهی به عالم ملکوت داری خود میدانی که شالوده هر چیزی قرآن است و بدان که خطابات قرآن مختص به دوستان خداشناس



و اولیای مقرب خداوندی است نه از خدا بیخبران فریفته و منکرین به کفر آمیخته که نصیبی از رزق فهمیدن معانی آیات قرآن ندارند و بجز پوست الفاظ و قوالب عبارات را درک نمی نمایند چه اینان از شنوائی حقیقی بی بهره اند «ولو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون» اگر خداوند خیری و انتفاعی از آیات خود در آیات آنها می دانست ایشان را شنوا مینمود و توفیق فهم قرآن میداد و اگر می شنواید ایشان را هر آینه پشت می کردند و گوش فرا نمیدادند و اعراض از قرآن می کردند مشنوی علیه الرحمه فرماید:

غایت تنزیل وحی آسمان	نیست الاغیرت اسرار دان
همچنین دانای رمز مشنوی	نیست الا آن حسام معنوی
می نفهمد حرف حق را گاو و خر	حرف احمد را چه میداند عمر

چنانچه ارباب عقول دانند که اعراض ابی جهل و ابی لهب از شنیدن قرآن و حرمان ایشان از فهم آن با آنکه عرب بودند و قرابت جسمانی با پیغمبر داشتند نه برای آن بود که از صرف ونحو ولغت و رسوم فصاحت و آداب بلاغت و قوانین عبارت بی خبر بودند یا آنکه گوش ظاهر آنها کر بود یا چشم صورت آنها کور یا قلب در سینه آنها نبود بلکه تمام اینها را داشتند اما عنایت خداوندی را بهره مند نبودند و بخدا قسم است که منکرین را چشم صوری با کمال نورست و گوش ظاهر در کمال حدت است و قلب در سینه هاشان جای دارد اما با همه اینها کور و کر و لال اند که هیچ نمی فهمند چه کوری بچشم صورت نیست بلکه چشم دل از ادراک بایست کور نباشد پس معلوم شد که شرط فهمیدن قرآن فقط دانستن نحو و صرف و بیان و لغت و عبارت نیست چنانچه اهل قرآن و مدرکین آن را چشم های مخصوص است که آثار خداوندی را می بینند و گوشهای تندی است که کلمات حقه را می شنوند و قلوب گشاده ایست که تعقل مراتب خداوندی را مینمایند و منکرین را قلوب از مشاهده انوار خداوندی کور و عقول از شنیدن ذکر خدا دوستان کراست و ارواح از استدعای قرب بخدا لال است و در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله منقول است که به اصحاب کبار می فرماید «لولا تردید فی حدیثکم و تمزیج فی قلوبکم لرایتم مااری و سمعتم ما اسمع» یعنی اگر شکی و دغدغه در کلماتتان و آلاشی در قلوبتان نبود هر آینه میدیدید آنچه من می بینم و می شنیدید هر آنچه من می شنوم پس حمد خدا بر او و اولیا و احبای

خود را به چنین قلوب و زبانها و چشمها و گوشها نعمت فرموده و سینۀ آنها را با ادراك حقایق مشروح ساخته و دیگران را از چرکیننی قلب و تنگی سینۀ این ذوق را کرامت نداشته و جز پوستی و اعضای ظاهری با خود ندارد و مسلم است که با پوست جز ظاهر و قشر قرآن را درک نمیتوانند نمود و نور را جز بانور نمیتوان دید «و من لم يجعل الله له نورا فما له نور» خدای فرماید: «وجعلنا علی قلوبهم اكنة ان يفقهوه و فی آذانهم وقرا»، «وجعلنا من بین ایدیهم سدا و من خلفهم سدا فاغشىنا هم فهم لا يبصرون» یعنی قرار دادیم بردلهای آنها پرده‌هایی که نفهمند قرآن را و در گوشهای آنها کاری و از پیش روی آنها کوهی ساختیم و از پشت سر آنها نیز کوهی افراشتیم پس پوشانیدیم آنها را که هیچ نه بینند پس چنانچه شنیدن گاهی مجاز است و گاهی حقیقی که اول مثل قول خدایتعالی است: «فاجره حتى يسمع كلام الله» یعنی او را امان ده تا بشنود بگوش ظاهر کلام خداوند را و دویم مثل قول خداوند است «انك لا تسمع الموتى و لا تسمع الدعاء» یعنی توای پیغمبر نمی‌شنوانی مرده‌ها را یعنی من می‌شنوانم مرده‌ها را یعنی من می‌شنوانم ایشان را و نمی‌شنوانی دعا را به کرها یعنی من می‌شنوانم که در اینجا شنیدن نه شنیدن با گوش ظاهر است همچنین دیدن و فهمیدن نیز دو معنی دارد یکی مجازی که با چشم ظاهر و درک ظاهر عبارتست و دیگر حقیقی است یعنی دیدن قلب و فهمیدن معانی حقیقی چنانچه می‌فرماید «و ما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا» یعنی این جماعت را چه شده که هیچ نمی‌فهمند قرآن را که مقصود فهم باطنی است و الا صورت عبارات را بخوبی می‌فهمند و یقینا بی‌جهل و امثال او و شعرای عرب در جاهلیت با وجود عربیت تامه و بلاغت آنها در تسجیع الفاظ و نظم اشعار یک کلمه قرآن را بگوش دل نشنیده و یک سطر آن را به حقیقت خود نفهمیده‌اند چه حواس باطنیه که حواس ظاهریه پوست و قوالب آنها است با خود نداشتند و جز صاحبان عقول متذکر نتوانند شد چنانچه خدای فرماید «و ما یدکر الا اولو الالباب»، «فی ذلک لآیات لا ولی الا للباب».

پس ای رفیق اگر قلب سلیم داری از خواب غفلت برخیز و به هوش آی و شکر خداوند منان را بجای آور و روی نیاز و نماز بدرگاه او بسپار و دستهای خود را به تکبیر و کلمۀ توحید بگشای که خداوند متعال با غایت جلال و عظمت مانند تو بنده خاکسار را با کمال حقارت و قصور و عجز و فتور فراموش نکرده و رسولی کریم و چراغی



روشن بسویت فرستاده و کتابی معجز بیان فرود آورده که سر تا پا نور و هدایت و شفای ضلالت و راهی راست و طنابی استوار و نردبانی از زمین به آسمان است که بندگان را از زندان دنیا و عذاب این جهان برهاند و از صحبت اضداد و مقارنه موزیات که همواره انسان را میگزند بجهانند و لیکن این مراتب را با چشم حس نمی بینی و مادام که به آرایش جهان آلوده ای درک مولمات حقیقیه را احساس نمی کنی چه طبیعت و رسم آن سکر آورد و بدن ترا بی حس سازد و این از عنایت خداوندیست که مدتی ترا مهلت دهد که توشه برای آخرت برداری زیرا که تمام موجودات برای اسباب معیشت اخروی خلق شده و عیش جزعیش آخرت نیست لیکن چون قبل از وصول به عالم آخرت محتاج به عبور از دنیا هستی و آخرت نتیجه اعمال دنیویه است و موقوف بر کشت زار دنیا است از قبیل موقوف بودن میوه بر درخت و حیوان بر نطفه و مقصود بر حرکت و عقل بر- حس از این جهت اکمال آخرت با آمدن دنیا و مدتی نشو و نمای در این جهان است پس چنانچه خداوند مهربان اسباب آسمانی را از قبیل آفتاب و ماه و ستارگان و حرکات آنها برای اکمال تو خلق فرموده و همچنین تهیات بزرگ در زمین از آب و آتش و اکل و شرب و مسکن و ملبس با صور و مواد آن برایت انباشته و مقصود کلی از تمام اینها انسان بوده چنانچه به پیغمبر خود می فرماید: «لولاك لما خلقت الافلاك» اگر تو نبودی و مقصودم آفرینش انسان نبود افلاك را خلق نمی کردم همچنین دواعی طبیعیه و اغراض نفسانیه و شهوت و غضب را در انسان خلق فرموده که تمام اینها آلات سفر آخرت او باشند و اسباب محرکه عبور او از دنیا به آخرت گردند و موجب خروج آن بـمـوطن و مستقرش شوند و مؤکد خروج آن براه خداوند و مشاهده آثار و علاماتش گردند پس ثمره شجره وجود انسان است که تمام موجودات برای او خلق شده و وجود او برای شناختن خداوند سبحان مخلوق گردیده چنانچه می فرماید «و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» ای لیعر فون. یعنی جن و انس را خلق نکردم مگر برای آنکه مرا بشناسند و درخبر است که خداوند به بندگان می فرماید «خلقت العالم لكم و خلقتكم لاجلی» یعنی تمام عالم را برای شما انسان خلق کردم و شما را برای خود آفریدم پس قرآن واسطه آسمانی و طناب خداوندیست که برای دست آویز بندگان نازل شده که نفسهای مرده را که در مغاک دنیا محبوس و در منزل شیاطین جای دارد نجات دهد و به عالم علوی آزاد سازد و قرآن نوری از انوار خداوندیست که برای هدایت سالکین

مخلوق گردیده و مردمان را از پستی عوالم باعلی درجه علمین و بالاتر منازل واقفین  
عروج دهد

پس ای بیچاره قرآن را بیاموز و بخوان و در معانی آن تفکر کن و قلب  
خود را منور گردان والا در بحر ظلمت غریق خواهی شد و باشیاطین محشور خواهی  
گردید و به آتش دوزخ خواهی سوخت و طعمه مارها و ازدهای جهنم خواهی بود.

### ب - ترجمه فهرست مطالب:

- مفتاح اول - در اسرار حکمیة متعلق به قرآن بر طریقه اهل عرفان، ۳  
فاتحه اول - در صفت قرآن و نعت آن بزبان رمز و اشاره، ۳  
فاتحه دوم - در اشاره به سرحروف، ۴  
فاتحه سوم - در کلام و حقیقت آن، ۵  
فاتحه چهارم - در تحقیق سخن امیر مؤمنان «جمیع قرآن در بای بسم الله است  
ومن نقطه زیر بایم»، ۶  
فاتحه پنجم - در فرق میان سخن گفتن و نوشتن، ۷  
فاتحه ششم - در آغاز سخن و نوشته و غایت آن دو، ۸  
فاتحه هفتم - در فایده فرو فرستادن کتاب و رسالت، ۹  
فاتحه هشتم - در کیفیت نزول وحی از نزد خدا بر قلب پیغمبر، ۱۰  
فاتحه نهم - در فرق میان کتابت مخلوق و کتابت خالق، ۱۱  
فاتحه دهم - در تحقیق گفته رسول، ص، «قرآن را ظاهر و باطن وحد و مطلعی  
است»، ۱۱  
فاتحه یازدهم - در انقطاع نبوت و رسالت از روی زمین، ۱۲  
فاتحه دوازدهم - در کشف فضیحت منکران علوم اهل الله، ۱۳  
مفتاح دوم - در اشاره به اغراض رحمانی و مقاصد الهی که در این کتاب مبین مذکور  
است، ۱۴  
فاتحه اول - در ذکر اقسام قرآن بحسب غایت انزال و تنزیل، ۱۴  
فاتحه دوم - در اشاره به آداب ناظرین در علم قرآن و متدبرین در آیات خدا،



- فاتحة سوم - در فهم قرآن و تفسیر برای، ۲۰
- فاتحة چهارم - در بیان مذاهب مردم در باب متشابهات قرآن، ۲۱
- فاتحة پنجم - در نقل عقیده برخی از مفسران معتزلی، ۲۱
- فاتحة ششم - در تنبیه بر فساد سوء تأویل اهل تعطیل، ۲۳
- فاتحة هفتم - در اشاره به صحت مذهب اهل تحصیل، ۲۳
- فاتحة هشتم - در اظهار پاره‌ای از لوازم علوم مکاشفت در تحقیق معانی الفاظ تشبیهیه قرآن، ۲۴
- فاتحة نهم - در هدایت کشف انقباب و تصویر ثواب و عقاب، ۲۶
- مفتاح سوم در ماهیت و مفهوم علم و بیان شرف و فضل آن، ۲۷
- مشهد اول - در ذکر اقوال مردم در تفسیر علم، ۲۷
- مشهد دوم - در تحقیق ماهیت علم بحسب آنچه که ما یافتیم و برگزیدیم، ۳۰
- مشهد سوم - در اشاره بدفع اشکالاتی که وارد شده در حصول کلیات جواهر و سایر مقولات برای نفس، ۳۰
- مشهد چهارم - در بیابان منهج دیگری در کیفیت ادراک نفس معقولات کلیه را، ۳۱
- مشهد پنجم - در اشاره به فضیلت علم، ۳۲
- مشهد ششم - در دلالت بر فضیلت علم از کتاب و حدیث، ۳۲
- مشهد هفتم - در بحث از معانی الفاظی که گمان برده میشود که مرادف علم است، ۳۶
- مشهد هشتم - در اثبات علوم ربانی که علوم لدنی نامیده میشود، ۳۹
- مفتاح چهارم - در مراتب کشف و مبادی آن، ۴۰
- مشهد اول - در انواع مکاشفه بر اجمال، ۴۰
- مشهد دوم - در فرق میان الهام و وسوسه و اثبات مبدء آن دو، ۴۱
- مشهد سوم - در فرق میان خواطر ملکی و خواطر شیطانی، ۴۳
- مشهد چهارم - در اینکه الهام ملک و وسوسه شیطان را در نفوس انسانی نشانه هائیت، ۴۴
- مشهد پنجم - در بیان حکمت در خلق شیاطین، ۴۴

- مشهد ششم - در اشاره به مبدء وجود ملک و شیطان، ۴۵
- مشهد هفتم - در اینکه چه حقیقت الهیه‌ای وجود ابلیس و سپاهیان او را واجب گردانیده، ۴۶
- مشهد هشتم - در اینکه مطارده میان سپاهیان ملک و سپاهیان شیطان در مملکت آدمی و رزمگاه قلب او درمی‌گیرد، ۴۷
- مشهد نهم - در کیفیت مطارده میان سپاهیان ملک و سپاهیان شیطان در رزمگاه قلب معنوی آدمی، ۴۷
- مشهد دهم - در وجود جن و شیاطین، ۴۹
- مشهد یازدهم - در کشف از فعل شیطان و حقیقت او، ۵۱
- مشهد دوازدهم - در تتمه استبصار در معرفت احوال مبادی شرور در این دنیا، ۵۱
- مشهد سیزدهم - در تعداد شیاطین و کثرت جنود ابلیس، ۵۶
- مشهد چهاردهم - در تمثیل شیاطین بصورتی ۵۶
- مشهد پانزدهم - در بیان گناهان نفس، ۵۷
- مشهد شانزدهم - در اینکه شیطان از جمله عالمان نبوده و نمی‌باشد، ۵۸
- مشهد هفدهم - در اینکه ابلیس از جنس ملائکه بود یا نه، ۵۹
- مشهد هیجدهم - در حقیقت جن و کیفیت تکون آن، ۶۰
- مفتاح پنجم - در معرفت ربوبیت از اثبات وجود باری و نبوت جمالی و جلالی و اسماء و افعال او، ۶۲
- مشهد اول - در معرفت ذات احدیت، ۶۳
- مشهد دوم - در صفات سلبيه او، ۶۶
- مشهد سوم - در صفات ثبوتیه او، ۶۹
- مفتاح ششم - در ماهیت میزان که در قرآن است، ۷۹
- مشهد اول - در بیان حاجت بآن و تحصیل اهلیت آن، ۷۹
- مشهد دوم - در استدلال بآیات قرآن بر تحقیق ماهیت آن، ۷۹
- مشهد سوم - در اشاره به اقسام غذاهای معنوی، ۸۰
- مشهد چهارم - در اینکه معرفت کیفیت وزن با این میزان از نفس قرآن با تعلیم



خدا و رسولش استفاده میشود. ۸۰

مشهد پنجم - در بیان اقسام میزان، ۸۱

مشهد ششم - در تطابق نسبی میان میزان روحانی عقلی و میزان جسمانی

حسی، ۸۲

مشهد هفتم - در اشاره به میزان شیطان، ۸۳

مفتاح هفتم - در کشف از معرفت ذات حق و اسماء و صفات و آیات و آثار او به

اسلوبی دیگر، ۸۴

مشهد اول - در اشاره به حقیقت وجود اینکه آن عین ذات معبود است، ۸۴

مشهد دوم - در اشاره به حقیقت صفات کمالیه و نعوت جلالیه او، ۸۵

مشهد سوم - پاره‌ای از علم اسماء الهیه که آدم از خدای سبحانه آموخت،

۸۵

مفتاح هشتم - در معرفت افعال خدای تعالی و اقسام آن، ۸۷

فصل اول - فعل خدای تعالی عبارتست از تجلی صفات او در مجالی آن صفات،

۸۷

فصل دوم - در بیان اقسام افعال بحسب قسمت اولیه و اشاره به ترتیب آن،

۸۷

فصل سوم - در بیان اقسام موجودات ملکوتیه و احوال آنها، ۸۸

فصل چهارم - در اختلاف مذاهب مردم در ماهیت ملائکه، ۸۹

مفتاح نهم - در احوال ملائکه برنمطی دیگر، ۸۹

فصل اول - در شرح کثرت ملائکه بر اسلوبی دیگر، ۸۹

فصل دوم - در ذکر اصناف ملائکه، ۸۹

فصل سوم - در اوصاف ملائکه، ۹۱

فصل چهارم - قول امیر المؤمنین فی صفة الملائكة، ۹۱

فصل پنجم - در عصمت ملائکه، ۹۲

مفتاح دهم - در اشاره به اقسام اجسام و احوال آنها، ۹۳

فصل اول - در اشاره به تقسیم آنها، ۹۳

فصل دوم - در اثبات وجود آسمان از وجوه متعدد، ۹۳

- فصل سوم - حرکت از حیث حدوث آن دلالت بر حرکت دائم دارد، ۹۳
- فصل چهارم - در اینکه آسمان انسان بزرگی است که جسم دارد، ۹۴
- مفتاح یازدهم - در اثبات جواهر عقابیه، ۹۶
- مفتاح دوازدهم - در اثبات صورت عالم، ۹۹
- مفتاح سیزدهم - در اثبات عالم روحانی، ۱۱۲
- مشهد اول - اثبات این عالم از بزرگترین مطالب قرآنی است، ۱۱۲
- مشهد دوم - در ادله بر وجود مفارقات نورانی، ۱۱۳
- مشهد سوم - در اینکه نخستین عالم عالم امر و عقول صرفه است، ۱۱۵
- مشهد چهارم - در اینکه دومین عالم عالم مدبرات نفسانی است، ۱۱۶
- مشهد پنجم - در تام و فوق التمام و ناقص و مستکفی، ۱۱۷
- مشهد ششم - در پاره‌های از احوال جواهر ملکوتی، ۱۱۸
- مشهد هفتم - در ذکر اسبابی که موجب کرامات و معجزات و خارق عادت می‌شود، ۱۲۰
- مشهد هشتم - در وجوب بعثت، ۱۲۱
- مفتاح چهاردهم - در سلوک عبد بسوی خدای تعالی، ۱۲۳
- مشهد اول - در تعریف مقام نبوت، ۱۲۳
- مشهد دوم - در ظاهر و باطن نبوت، ۱۲۴
- مشهد سوم - در ولایت، ۱۲۴
- مشهد چهارم - در رد شبهه‌های آنان که کرامت اولیایا منکرند، ۱۲۵
- مشهد پنجم - در مرتبه و مقام حکمای اهل نظر، ۱۲۵
- مشهد ششم - در تأکید فرق میان عقلای اهل نظر و اولیای صاحب الهام و استبصار، ۱۳۶
- مفتاح پانزدهم - در شرح ماهیت انسان، ۱۲۷
- باب اول - در درجات تکون انسان بر زبان اهل یقین، ۱۲۷
- باب دوم - در احوال نفس، ۱۳۰
- باب سوم - در تکون انسان و نیروهای نفسانی او، ۱۳۱
- باب چهارم - در اثبات نفس انسانی، ۱۳۴



- مفتاح شانزدهم - در اشاره به ملکوت آسمان، ۱۴۳
- لمعه اول - در اینکه جرم آسمان و آنچه در آن است اشرف از سایر اجسام طبیعی است، ۱۴۴
- لمعه دوم - در اینکه آسمان حیوانی است مطیع خدا در حرکت مستدیر خود، ۱۴۴
- لمعه سوم - در اینکه چه نفسی مخصوص اجرام فلکی است، ۱۴۴
- لمعه چهارم - در اینکه برای هر یک از آسمانها اراده‌ای کلی است، ۱۴۵
- لمعه پنجم - در اینکه ذات فلک جوهری واحد صاحب درجات متفاوت است، ۱۴۶
- مفتاح هفدهم - در علم معاد و تحقیق حشر نفوس و کیفیت برگشت آنها بخدا، ۱۴۷
- اشراق اول - در ترتیب آنچه که در انسان حادث می‌شود چنانکه از ناقص‌ترین مراتب عالی‌ترین مراتب برمی‌گردد پس از آنکه از آن فرود آمده، ۱۴۷
- اشراق دوم - در اشاره به عقل فعال، ۱۴۷
- اشراق سوم - در کیفیت اتحاد عاقل و معقول، ۱۴۸
- اشراق چهارم - در تأکید قول باتحاد عاقل و معقول، ۱۴۸
- اشراق پنجم - در بیان خیر و سعادت، ۱۴۹
- اشراق ششم - در شقاوتی که در برابر آن سعادت است، ۱۴۹
- اشراق هفتم - در احوال نفوس ناقصه و متوسطه، ۱۵۰
- اشراق هشتم - در ابطال آنچه ذکر کردند و اشاره بآنچه مهمل گذاشتند، ۱۵۰
- مفتاح هیجدهم - در اثبات حشر جسمانی و بعث بدنها، ۱۵۱
- مشهد اول - در اثبات نشأه دوم برای بدنها، ۱۵۱
- مشهد دوم - در وجوه فرق دنیا و آخرت در نحو وجود جسمانی، ۱۵۲
- مشهد سوم - در تحقیق آنچه که گذشت از اینکه هر مؤمنی را عالمی است در آخرت مثل این عالم جسمانی و بزرگتر از آن، ۱۵۲
- مشهد چهارم - در اشاره به مذاهب مردم در امر معاد، ۱۵۳
- مشهد پنجم - در تعیین آنچه که از انسان پس مرگ باقی می‌ماند، ۱۵۳
- مشهد ششم - در اینکه مقتضی حکم چنانست که انسان را بعضی با جمیع قوی و جوارح باشد، ۱۵۴

- مشهد هفتم - در اشاره به اقسام معاد، ۱۵۵
- مفتاح نوزدهم - در پاره‌ای از احوال قیامت، ۱۵۶
- مشهد اول - در صفت طریق آخرت و سبب اعراض مردم از آن، ۱۵۶
- مشهد دوم - در شرف علم آخرت، ۱۵۷
- مشهد سوم - در اشاره به انتقال از فطرت اولیه و برگشت بدان، ۱۵۸
- مشهد چهارم - در اشاره به عالم دنیا و عالم آخرت، ۱۵۸
- مشهد پنجم - در اشاره به علم الساعة، ۱۵۹
- مشهد ششم - در تحقیق قیامت و بعث، ۱۵۹
- مشهد هفتم - در معنی «متی» و «این» بالنسبه به قیام ساعت، ۱۶۰
- مشهد هشتم - در تحقیق عذاب قبر و ثواب آن و بعث، ۱۶۱
- مشهد نهم - در اشاره به معنی حشر، ۱۶۱
- مشهد دهم - در ذکر اصناف خلایق در قیامت، ۱۶۱
- مشهد یازدهم - در اشاره به صراط طریق حق، ۱۶۲
- مشهد دوازدهم - در اشاره به نشر کتب و صحائف و کرام الکتابین، ۱۶۲
- مشهد سیزدهم - در اشاره به وزن و میزان و اعمال و عنصر و حساب و کتاب، ۱۶۴
- مشهد چهاردهم - در اشاره به احوال قیامت از طی آسمانها و جز آن، ۱۶۵
- مشهد پانزدهم - در معنی نفخ، ۱۶۵
- مشهد شانزدهم - در اشاره به حالاتی که روز قیامت حادث می‌شود بر طریق عرفان و کشف، ۱۶۶
- مشهد هفدهم - در اشاره به درهای بهشت و درهای آتش، ۱۶۷
- مشهد هیجدهم - در اشاره به زبانیه، ۱۶۸
- مشهد نوزدهم - در اشاره به نعمت‌های بهشت و خازن آن و محنت‌های دوزخ و مالک آن، ۱۶۸
- مشهد بیستم - در کیفیت تجدد احوال بر اصحاب بهشت و اصحاب دوزخ، ۱۷۰
- مفتاح بیستم - در اشاره به ریاضت و تقسیم آن، ۱۷۱.



# ۹

## تاریخ پزشکان و فیلسوفان

اسحق بن حنین





هریک از امم عالم بدانند و فنی خاص اشتهار دارند و شهرت یونان به طب و فلسفه است بگفته ناصرخسرو: <sup>۱</sup>

عرب بر ره شعر دارد سواری      پزشکی گزیدند مردان یونان

ره هندوان سوی نیرنگ و افسون      ره رومیان زی حسابست والجان

مصورنگار است مرچینیان را      چو بغدادیان را صناعات الوان

دانشمندان اسلامی سیر علوم یونانی را از یونان باسکندریه و از اسکندریه بایران و انطاکیه و حران و سپس به بغداد بتفصیل یاد کرده اند<sup>۲</sup> در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم علم طب باوج اعلاى ترقی خود رسید و ترجمه های یونانی و سریانی از کتب طبی تبدیل به کتابهای مستقل و منقح گردید. ایجاد بیمارستانهای متعدد در مراکز بلاد اسلامی مانند ری و بغداد علم را بعمل و قیاس را به تجربه نزدیک ساخت. ابوبکر محمد بن زکریای رازی طبیب و فیلسوف معروف ایرانی نمونه کامل و برجسته ای از پرورش یافتگان آن دوره بود که علوم یونانی باتمدن اسلامی که ملت های مختلف در تشکیل آن شرکت داشتند آمیخته شده و باسعی و کوشش دانشمندان اسلامی مراحل ترقی و تکامل خود را پیموده بود او در بیمارستانهای بغداد روش خاص خود را در معالجه و مداوای بیماران بکار برد و با پزشکان و علمای طب دارالخلافه به بحث و تبادل نظر پرداخت و سپس بزادگاه اصلی خود یعنی «ری» مراجعت کرد و کتاب «الطب المنصوری» یا «الکناش المنصوری» خود را بنام حاکم ری ابوصالح منصور بن اسحاق بن احمد بن اسد تألیف کرد. این ابوصالح از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسر عم

۱- ناصرخسرو، دیوان، ص ۸۳ (چاپ مینوی و محقق)، قصیده ۳۹ ابیات ۸-۷-۶

۲- مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶، ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ج ۳

خود احمد بن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است.<sup>۳</sup> در همین ایام یعنی در سال ۲۹۰ منظره‌ای میان ابوالعباس بن فراس و ابوالعباس بن شمعون در بغداد در حضور وزیر قاسم بن عبیدالله متوفی ۲۹۱ که وزیر معتضد و مکتفی بود<sup>۴</sup> در گرفت بر اینکه نخستین طبیب که بوده است و آغاز طب از کجاست و پایه آن بر قیاس بوده است یا بر تجربه. وزیر از اسحق بن حنین می‌خواهد که کتاب موجزی در این باب تألیف کند و تاریخ طب و طبیبانی که تا آن زمان آمده و همچنین فیلسوفانی را که هم‌زمان با آنان بوده‌اند بیان نماید اسحق این مسؤل را اجابت و کتاب «تاریخ الاطباء و الفلاسفة» خود را بهمان نحو که از او خواسته شده بود تصنیف می‌کند. اسحق مانند پدرش در زبان عربی و یونانی و سریانی مهارتی بسزا داشت و حتی در زبان عربی از پدرش برتر بود<sup>۵</sup> و توجه او به ترجمه کتب فلسفی ارسطو بیش از کتب طبی او بوده است<sup>۶</sup> گذشته از ترجمه‌هایی که با او منسوب است کتابهایی نیز مستقلاً تألیف کرده است که از جمله «کتاب الادویة المفردة» و «کتاب کناش الخف» را میتوان نام برد او در سال ۲۹۸ از دنیا رفته است<sup>۷</sup> ابن الندیم و ابن القفطی در ضمن تألیفات او از «تاریخ الاطباء» یاد کرده‌اند. و نیز ابن ابی‌اصیبعه در میان آثار او کتابی بدین عنوان «کتاب ذکر فیه ابتداء صناعة الطب و اسماء جماعة من الحكماء و الاطباء» نقل کرده است و مسلماً کتابی را که نام بردگان یاد کرده‌اند همین «تاریخ الاطباء و الفلاسفة» اوست که ترجمه آن در این گفتار آورده می‌شود.

این کتاب از قدیم‌ترین کتبی است که در اسلام در تاریخ طب نوشته شده و نسخه آن باقی مانده است و کتابهای مهمی که از مراجع تاریخ بشمار می‌رود مانند: الفهرست ابن‌الندیم و رسالة ابی‌ریحان فی فهرست کتب الرازی و اخبار الحكماء ابن‌القفطی و عیون الانباء فی طبقات الاطباء ابن‌ابی‌اصیبعه مطالب مربوط به آغاز طب و تحول و تکامل آن و نخستین طبیبان را از این کتاب نقل کرده‌اند.

۳- یاقوت حموی، معجم البلدان، ج ۲ ص ۹۰۱

۴- تاریخ وفات نقل از النجوم الزاهرة ابن تغری بردی، ج ۳ ص ۱۳۳

۵- ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۳۹۷

۶- ابن‌ابی‌اصیبعه، عیون الانباء، ج ۲ ص ۱۶۵

۷- الفهرست، ص ۳۹۷. در عیون الانباء، ج ۲ ص ۱۶۷ نام چهارده کتاب و مقاله از او



پیش از این کتاب دو کتاب دیگر در باره تاریخ طب وجود داشته که اصل آن بدست ما نرسیده و فقط منقولاتی از آن دو را برخی از دانشمندان ذکر کرده اند :

یکی کتاب «تفسیر سوگند نامه های بقراط» است که منسوب به جالینوس می باشد و دیگر کتاب «تاریخ یحیی النحوی» است. بقراط کتاب الایمان (= سوگند نامه ها) را که مشتمل بر سه قسمت عهدنامه و ناموس الطب و وصیت بود تألیف و جالینوس آن را شرح و تفسیر کرده است. در عهدنامه بیان نموده که چگونه متعلم و دانشجوی طب باید سوگند یاد کند که فضیلت و تقوی را از دست ندهد، و در ناموس الطب آشکار ساخته که چه کسی سزاوار است که صناعت طب را بیاموزد، و در وصیت آنچه را که طبیب در نفس خود نیازمند بآن است ذکر کرده است.<sup>۸</sup>

تاریخ یحیی النحوی همین است که اسحق قسمتی از آن را در کتاب خود نقل کرده است و یاد آور شده که یحیی فقط اطباء را در کتاب خود آورده ولی او از فیلسوفانی که معاصر هر یک از اطباء بوده اند نیز نام برده است .

اینکه اسحق کتاب خود را جامع اطباء و فلاسفه قرار داده مبنی بر آنست که بیشتر اطباء فیلسوف هم بوده اند و بیشتر فیلسوفان هم از طب اطلاع و آگاهی داشته اند چنانکه وقتی از فرفور یوس یسادیس می کند گوید او در فلسفه و طب با رع و مبرز بود بطوریکه برخی او را فیلسوف و برخی دیگر او را طبیب می خواندند و نیز کتابی به بقراط یا جالینوس نسبت داده شده بدین عنوان «فی أن الطبیب الفاضل یجب ان یکون فیلسوفا»<sup>۹</sup>. اسحق در این کتاب روش مختلف اطباء را نیز نقل کرده زیرا برخی از اطباء طب را مبتنی بر حیل و برخی بر تجربه و برخی دیگر بر قیاس می دانستند و این اختلاف در میان اطباء نیمه اول قرن سوم نیز دیده می شود. مسعودی می نویسد السواثق بالله روزی فلاسفه و متطببان را گرد کرد و سخن از طبیعیات و الهیات بمیان آمد و اثاق گفت : من می خواستم بدانم ادراک معرفت طب و مأخذ اصول آن از کجا بوده است آیا از حس است یا از قیاس یا از سنت؟ و آیا با عقل دریافته می شود یا باسمع چنانکه اهل شریعت می گویند؟ یکی از حاضران گفت گروهی از اطباء و بسیاری از متقدمان را اعتقاد بر آنست که طب بوسیله تجربه حاصل می شود و گروهی دیگر به پیروی

۸- ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، ج ۱ ص ۴۳

۹- ابن جلیجل، طبقات الاطباء والاحکماء، ص ۱۹

از قدمای یونانیان که به «اصحاب الطب الحیلی» معروف هستند می‌گویند که فرد فرد بیماری‌ها و سبب آنها بحیلت باصول خاص و جامعی برگردانده می‌شود. واثق رو به حاضران کرد و گفت: جمهور اعظم طبیبان را چه رأی است آنان پاسخ داند: قیاس<sup>۱۰</sup> از میان طبیبانی که نامشان در کتاب اسحق آمده «بقراط» و «جالینوس» بیش از دیگران اشتهار دارند و در کتب اسلامی از آن دو بعنوان نمونه طبیب کامل نام برده می‌شود. ابوالعلاء معری در کتاب الاستغفار خود این دو تن را چنین می‌ستاید:

سقیاً ورعیاً لجالینوس من رجل ورهط بقراط غاضوا بعد او زادوا  
فکل ما أصلوه غیر منقض به استغاث اولوسقم و عواد<sup>۱۱</sup>

چنانکه پیش از این یاد شد کتاب اسحق بن حنین مورد استفاده ابن الندیم و بیرونی و ابن ابی اصیبعه و ابن القفطی قرار گرفته است و آنان گفته‌های اسحق را یا از او یا از تاریخ یحیی النحوی که اسحق قسمتی از آن را نقل کرده است در کتاب خود آورده‌اند.

ابن الندیم در الفهرست فصل «ابتداء الطب» را از اسحق بن حنین و فصل «ذکر اول من تکلم فی الطب» را از تاریخ یحیی النحوی نقل کرده است<sup>۱۲</sup> و نیز آنجا که سخن از «فیلغریوس» بمیان می‌آورد گوید که اسحق بن حنین در تاریخ الاطباء از او یاد می‌نکرده و ندانسته که در چه زمانی می‌زیسته است<sup>۱۳</sup>.

بیرونی در رساله خود سخن از آغاز طب بمیان می‌آورد و اشاره به مطالب کتاب اسحق بن حنین می‌کند و نیز گفتار یحیی النحوی را مبنی بر اینکه پایه طب بر تجربه بوده است نقل می‌نماید و تاریخ وفات جالینوس را نیز مطابق آنچه اسحق در کتاب خود آورده ذکر کرده و برای اطبائی که در کتاب اسحق آمده جدولی تعیین نموده است<sup>۱۴</sup>.

ابن ابی اصیبعه آنجا که دوران زندگی و تعلم و تعلیم جالینوس را بیان می‌کند

۱۰- مسعودی، مروج الذهب، ج ۴ ص ۷۹

۱۱- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ج ۱ ص ۱۳۳ بنظر آمد که کتاب الاستغفار همان کتاب الغفران باشد ولی در آن کتاب این اشعار دیده نشد.

۱۲- ابن الندیم، الفهرست، ص ۳۹۸.

۱۳- ماخذ پیشین، ص ۴۰۶.

۱۴- رساله ابی ریحان فی فهرست کتاب الرازی ص ۲ و ۲۵ و ۲۴ و ۲۳



می‌گوید این مطابق است با آنچه که اسحق بن حنین در تاریخ خود ذکر کرده و آن را به یحیی النحوی نسبت داده<sup>۱۵</sup> و نیز آغاز علم طب را از کتاب تفسیر جالینوس بر کتاب الایمان (= سوگند نامه‌ها) بقراط مطابق آنچه در تاریخ اسحق دیده می‌شود نقل کرده است<sup>۱۶</sup>. و در موارد دیگر نیز تصریح می‌کند که از تاریخ اسحق بن حنین مطالب خود را نقل می‌نماید.

ابن القفطی در باب آغاز طب قول اسحق بن حنین را نقل می‌کند که مصریان طب را استخراج کردند بوسیله تجربه آن زن بیمار که میلی وافر به «راسن» داشت و در نتیجه خوردن آن از بیماری بهبود یافت و نیز او از قول یحیی النحوی عین آنچه را که اسحق از تاریخ یحیی النحوی درباره نام اطباء و زمان فترت میان آنان آورده ذکر کرده است و همچنین اسکندرانیون را وقتی می‌خواهد نام ببرد تصریح می‌کند که به ترتیبی که اسحق بن حنین مرتب ساخته است از آنان یاد می‌کند<sup>۱۷</sup> و در موارد دیگر نیز از تاریخ اسحق بن حنین صراحة نقل کرده است.

نسخه‌ای از کتاب تاریخ الاطباء اسحق بن حنین در استانبول تحت شماره ۶۹۱ حکیم اوغلوعلی پاشا باقی مانده و در ضمن مجموعه‌ای است که اکنون در کتابخانه ملت واقع در خیابان مسجد فاتح موجود است. در فهرست قدیمی کتب حکیم اوغلوعلی پاشا این کتاب تحت عنوان «تاریخ الاطباء» است و به جمال الدین القفطی نسبت داده شده است.

خاور شناس معروف فرانز رزنتال Franz Rosenthal تاریخ الاطباء اسحق بن حنین را در مجله اورینس (Oriens) شماره ۱ جلد ۷ سال ۱۹۵۴ بزبان انگلیسی ترجمه کرده و مقدمه‌ای هم بهمان زبان بر آن نوشته است. از آنجا که این کتاب حائز اهمیت است و دانشمندان مهم مانند ابن‌الندیم و بیرونی و ابن ابی اصیبعه و ابن القفطی آنرا مورد استفاده قرار داده‌اند و سال تألیف آن دوست و نود هجری یعنی زمان اوج ترقی و شهرت محمد زکریای رازی بوده است مناسب دیده شد که آن کتاب بزبان فارسی ترجمه شود تا در مجله دانشکده ادبیات بمناسبت هزار و یکصدمین سال تولد آن حکیم

۱۵- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ج ۱ ص ۱۱۵

۱۶- ماخذ پیشین، ج ۱ ص ۱۰

۱۷- ابن القفطی، اخبار الحکماء، ص ۹۲ و ۷۱ و ۱۲

و فیلسوف درج گردد امید است که مورد استفادت اهل علم و دانشجویان این فن قرار گیرد.

## بنام خدای بخشنده بخشاینده

### واژ او یاری می خواهیم

این کتابی است که اسحق بن حنین آنرا در تاریخ پزشکان تألیف کرده و فیلسوفانی را هم که در قسمتی از طب کمال یافته‌اند و یا در شمار طبیبان یاد شده‌اند در آن گنجانیده است.

اسحق گفت:

میان ابوالعباس بن فراس و ابوالعباس بن شمعون مناظره‌ای روی داد درباره‌ی اینکه پیشین و نخستین پزشکان که بوده است ابوالعباس بن فراس گفت: من کسی را از بقراط قدیمتر نمی‌دانم و او اول است و سایر فیلسوفان دانش پزشکی را از او فرا گرفتند و روش او را دنبال کردند.

ابوالعباس بن شمعون گفت:

موضوع چنین نیست که تومی‌پنداری بلکه بقراط دانش خود را از پیشینیانی که پیش از او می‌زیستند فراگرفت و نام او از این جهت پیدا آمد که او مطالب بسیاری را استنباط و تدوین کرد و نیز او از کسانی بوده است که روش قیاس را بکار برده و آن را تأیید نموده است.

این مناظره در حضور ابوالحسن وزیر ولی‌الدوله صورت گرفت و وزیر نامبرده که خدای او را گرامی دارد از من پرسید: از این دو عقیده کدام یک نزد تو درست‌تر است ای ابویعقوب؟ من باو پاسخ دادم: خداوند وزیر را گرامی دارد سخن درباره‌ی تاریخ بویژه زمان بسیار دور برآستی دشوار است و هر کس سزاوار آن بحث نیست زیرا هر کس بفراخور آنچه باو رسیده و یا آن را شنیده است سخن می‌گوید ولی آنانکه در دانش‌های فلسفی کوشیده‌اند در این باره آشنا تر از دیگران هستند، وزیر سپس چنین گفت: از آنچه که تو گفتی برمی‌آید که سخن ابوالعباس بن شمعون درست‌تر باشد



زیرا او در علوم خاصه علوم اوائل تفقه و تدبر نموده پس او بنا بر آنچه تو گفتی آگاه-  
تر است.

سپس خواجه من (= وزیر) چنین گفت:

از تو می‌خواهم که در این باره کتابی موجز تألیف کنی و در آن آغاز علم طب  
و اینکه چگونه بوده و چگونه شیوع پیدا کرده و تاریخ آن را تا امسال که ما در آن  
هستیم یعنی سال دویست و نود هجری بیان کنی و نیز روشن سازی که نخستین پزشکان  
و باز پسین آنان که این فن بدو منتهی می‌شود که بوده‌اند و کدام یک از فیلسوفان همزمان  
با آن پزشکان می‌زیسته‌اند. در این کار شتاب کن و آنرا باز پس می‌فکن که روح من سخت  
به آن آرزو مند و مشتاق گشته است.

اسحق گفت:

از پیش خواجه وزیر بیرون آمدم و بتألیف آن کتاب چنانکه فرموده بود  
پرداختم.

اسحق گفت:

از آنجا که سخن در وجود صناعت پزشکی بسیار است اختلاف در آغاز وجود  
آن دشوار گردیده است گفتار درباره بوجود آمدن این فن بدو بخش ابتدائی تقسیم  
می‌شود زیرا آنان که معتقد به حدوث اجسامی هستند که معالجات علم پزشکی در آنها  
بکار می‌رود معتقد به حدوث این فن هستند زیرا اجسامی که طب در آنها بکار برده می‌شود  
محدث است و آنانکه قائل بقدم اجسام هستند صناعت طب را نیز قدیم می‌دانند زیرا  
اشیاء قدیم است و همیشه بوده است.

گروه اول نیز گفتارشان بدو بخش تقسیم می‌شود برخی از آنان معتقدند که طب  
همراه با ایجاد انسان موجود شده است زیرا از چیزهایی است که در صلاح انسان بکار می-  
رود، و برخی دیگر را عقیده بر آنست که طب پس از آفرینش انسان بوجود آمده است  
و اینان نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند گروهی گویند که خداوند آن را بمردم الهام  
کرده و گروهی دیگر قائلند باینکه مردم خود آن را استخراج کرده‌اند، و اینان درباره  
محللی که از آنجا این فن پیدا شده اختلاف دارند برخی گویند مصریان آن را استخراج  
کرده‌اند و از داروی معروف به «راسن» گفتار خود را تأیید می‌کنند، و برخی گویند  
هرمس (Hermes) سایر صناعت‌ها را کشف کرده و فلسفه و طب هم از آن جمله بوده

است و برخی گویند که اهل قولوس (Cos) صناعت طب را از داروهائی که قابله بانوی شاه برای درمان درد او ساخته بود بدست آوردند، و برخی دیگر گویند اهل موسیا (Mysia) و افروجیا (Phrygia) آن را بدست آوردند زیرا آنان نخستین کسانی بودند که به نوای موسیقی پی بردند و با آهنگهای آن دردهای درونی و روحی را درمان کردند و درمان دردهای درونی موجب درمان دردهای بیرونی می شود، و همچنین بعضی جادوگران فارس و بعضی هندیان و بعضی اسلاوها را مخترع صناعت طب دانسته اند.

برخی از آنان که طب را از الهامات خداوند دانسته اند گفته اند که خداوند بوسیله رؤیا طب را الهام کرده است بدین طریق که گروهی در خواب دیده اند که داروهائی را بکار می برند سپس آن داروها را در بیداری بکار بردند و از بیماریهای دشوار بهبود یافتند و پس از آن دیگران نیز با آن داروها دردهای خود را درمان کردند، و برخی دیگر گفته اند که خداوند نامش گرامی باد بوسیله تجربه طب را بمردم الهام کرده و سپس بتدریج افزونی وقوت یافته است و اینان داستان آن زن مصری را دلیل بر این مطلب آوردند که او بحالت غم و اندوه و دل نگرانی دچار گردیده بود گذشته از این معده اش ناتوان و سینه اش پراز اخلاط ناسازگار شده و خون زنانگی بر او بسته آمده بود اتفاق چنان افتاد که بجهت میل فراوانی که به «راسن» داشت بارها در خوردنی خود آن را بکار برد سپس همه دردها از او برطرف گردید و سلامت خود را باز یافت و همه کسانی که دردی از دردهای او را داشتند راسن را در خوردنی خود بکار بردند و سپس بهبود یافتند پس از آن مردم بیاری تجربه داروهای دیگر را برای نابود ساختن دردهای دیگر بکار بردند.

آنان که معتقدند که صناعت طب را خداوند آفریده است استدلال می کنند به اینکه عقل انسانی را درک و دریافت این علم جلیل امکان نیست فقط خداوند است که همچنانکه چیزهای دیگر را خلق کرده صناعت طب را هم به تنهایی او آفریده است.

از آنجا که عقاید و آراء در این باره چنانکه دیده شد مختلف و متباین است جستن آغاز این علم براستی دشوار است ولی من پس از جستجو و نظر در همه تاریخها تاریخی را بهتر و درست تر از تاریخی که یحیی النحوی آن را ساخته است ندیدم یحیی کسی است که مردم او را دوستدار رنج (philoponos) می خواندند بجهت آنکه هرگاه



بتألیف کتابی همت می‌گماشت درمباحث آن استقصای وافیه مبذول می‌داشت و رنج فراوان متحمل می‌شد تا اینکه آنچه را بیرون می‌آورد صحیح و درست باشد. من گفتار او را استنساخ و تصحیح کردم زیرا او عمل بر تقریب نموده و کتاب خود را از اسقلیبیوس اول (Asclepios) آغاز کرده است بعلمت آنکه گروهی اتفاق کرده‌اند بر این که او نخستین کسی است که در مطالب طبی سخن گفته است و پایان تاریخ خود را جالینوس (Galen) قرار داده است.

یحیی النحوی فقط تاریخ پزشکان را نقل کرده است ولی من فیلسوفانی را هم که همزمان با هر یک از آن پزشکان بوده‌اند در آن میان آورده‌ام تا اینکه تمام تر و کامل تر باشد.

این است سخن یحیی النحوی اسکندرانی :

نام پزشکان مهم از آغاز ظهور طب در جزیره قوس (= قولوس Cos)

بنا بر آنچه از کتابهای مکتوب و احادیث مشهوری که ثقات علما آنرا نقل کرده‌اند بما رسیده است نخستین پزشکی که طب را بوسیله تجربه بدست آورده اسقلیبیوس اول است و از زمان او تا جالینوس که باز پسین پزشکان است هشت تن نام برده می‌شوند اسقلیبیوس اول . غوروس (Gurus) و مینس (Minos) و برمانیدس (Parmenides) و افلاطون طبیب (Plato the physician) و اسقلیبیوس ثانی (Asclepios) و بقراط (Hippocrates) و جالینوس (Galen).

از آغاز ظهور اسقلیبیوس تا وفات جالینوس پنج هزار و پانصد و دو سال است چهار هزار و هشتصد و نود و هشت سال آن فترت میان زمان مرگ هر یک از این هشت پزشک تا زمان ظهور دیگری است بدین بیان :

از زمان وفات اسقلیبیوس اول تا ظهور غوروس هشتصد و پنجاه و شش سال و از وفات غوروس تا ظهور مینس پانصد و شصت سال و از وفات مینس تا ظهور برمانیدس هشتصد و پانزده سال و از وفات برمانیدس تا ظهور فلاطون هفتصد و سی و پنج سال و از وفات فلاطون تا ظهور اسقلیبیوس ثانی هزار و چهارصد و بیست سال و از وفات اسقلیبیوس ثانی تا ظهور بقراط شصت سال و از وفات بقراط تا ظهور جالینوس ششصد و شصت و پنج سال بوده است<sup>۱</sup>، و ششصد و سیزده سال آن زمان زندگی هر یک از این هشت پزشک

از آغاز ولادت تا هنگام وقایع بدین بیان است :

اسقلیبیوس اول نود سال زندگی کرد دوران کودکی و زمانی که نیروی ایزدی بر او گشوده نشده بود پنجاه سال و دورانی که عالم و معلم بود چهل سال .  
 غوروس چهل و هفت سال زندگی کرد هفده سال کودک و دانشجو و سی سال دانشمند و آموزنده بود .

مینس هشتاد و چهار سال زندگی کرد شصت و چهار سال دوران کودکی و دانشجوئی او و بیست سال دوران عالمی و معلمی او بود .  
 برمانیدس چهل سال زندگی کرد بیست و پنج سال کودک و دانشجوی و پانزده سال عالم و معلم بود .

فلاطن شصت سال زندگی کرد چهل سال کودک و متعلم و بیست سال عالم و معلم بود .

اسقلیبیوس دوم صد و ده سال زیست دوران کودکی و تعلم او پانزده سال و دوران عالمی و تعلیم او نود سال بود و پنج سال را هم به عطلت گذرانید .  
 جالینوس هشتاد و هفت سال زیست هفده سال کودک و متعلم و هفتاد سال عالم و معلم بود .

هریک از این پزشکان اصلی دانشجویانی را تربیت کردند و آنان را جانشین خود ساختند تا اینکه نامشان جاوید بماند این جانشینان از فرزندان و شاگردانی که خویشاوند آنان بودند برگزیده می شدند نه از بیگانگان زیرا بنابر آنچه اسقلیبیوس اول مرسوم ساخته بود میان آنان عهد و پیمان هائی ممهد و استوار گردیده بود که این صنعت را به بیگانگان نیاموزند . سپس شش تن از میان شاگردان و فرزندان و خویشان امر این صنعت را تعهد نمودند و در میان آنان یکی سلیمان بن داود را دریافته بود و پیوسته این فن از این شاگردان بشاگردان دیگر تعلیم می شد و یکی پس از دیگری بدنبال هر یک از پزشکان نام برده بظهور پیوستند اینان روش تجربه و قیاس را درست ترین روش این فن دانستند و علم طب از این شاگردان به پرورش یافتگان و جانشینان که از خاندان آنان بودند منتقل گشت تا وقتی که فلاطن پیدا شد و نظر به مقالات قوم افکند و چنین اظهار داشت که تجربه به تنهایی بد و خطرناک است و قیاس به تنهایی نیز نادرست می باشد بلکه جمع میان تجربه و قیاس روش درست و صحیح



است. او کتابهایی که در گذشته تألیف شده بود سوزانید و از میان کتب قدیمه فقط آنهایی را که جامع تجربه و قیاس هر دو بود بجا گذاشت. هنگامی که فلاطن در گذشت از میان شاگردان و اهل بیت و فرزندان خود شش تن بجانشینی بر جای گذاشت و آنان را تقسیم کرد یکی را به حکم بر امراض و دیگری را به تدبیر ابدان و سومی را به رنگ زدن و داغ کردن و چهارمی را بدرمان زخمها و پنجمی را بدرمان چشم و ششمی را به شکسته بندی و پیوند مفاصل گماشت.

علم پزشکی باین کیفیت در میان این شش شاگرد و فرزندان و خویشانی که آنان جانشین خود ساختند سیرتدریجی خود را کرد تا اینکه اسقلیبیوس دوم پیدا شد و در آراء کهن نظر افکند دید که فقط به آراء فلاطن می تواند معتقد باشد و وقتی که او چشم از جهان بر بست از میان افراد خاندان خود سه تن را به جانشینی خود برگماشت که عبارت بودند از بقراط بن ایراقلیدس (Hippocrates the son of Heracleides) و ماغارینس (Megarens) و وارخس (Euergos) و دیری نگذشت که دو تن از آنان وفات یافتند و بقراط که یگانه زمان و دارای فضیلت کامل و عالم بهمه چیزها و ضرب المثل طبیب و فیلسوف بود باقی ماند. سیره و سرگذشت او طولانی است او بنحوشگفت آوری صناعت قیاس و تجربه را تقویت کرد که هیچ دشمنی یارای حل و هتک آن را نداشت او علم طب را به بیگانگان آموخت و آنان را مانند فرزندان خود گردانید از ترس اینکه مبادا صناعت طب در جهان نابود شود و این موضوع را در عهدنامه خود خطاب به پزشکان بیگانه ای که این صناعت را از او آموخته بودند یاد کرده است. هنگامی که بقراط در گذشت فرزندان و شاگردانی از خاندان اسقلیبیوس و خاندانهای دیگر بر جای گذاشت از فرزندان او ثاسلوس (Thessalos) و ذراقن (Dracon) و مالا ماریسا (نام دختر بقراط است که در منابع یونانی مشخص نیست) و از نپیرگانش بقراط بن ثاسلوس و بقراط بن ذراقن و از شاگردان دور و نزدیک او جماعتی نام برده می شوند.

دانش پزشکی از این طبیبان بتدریج بشاگردان منتقل گشت تا اینکه جالینوس پیدا شد. در فاصله میان بقراط و جالینوس نیز جماعتی از پزشکان بظهور پیوستند در میان آنان کسی پیدا شد که عقیده اش با دیگران مختلف بود و کتابهایی در حیللهای طبی تألیف کرد و خواست عقیده مردم را فاسد سازد و از اعتقاد بقیاس و تجربه بازمان

دارد و پیوسته برخی از پزشکان این عقیده را می پذیرفتند و برخی دیگر از پذیرفتن آن خودداری می کردند تا اینکه جالینوس پیدا شد و آن عقیدت را انکار و نابود کرد و کتابهایی را که در این باره یافت سوزانید و این روش را بکلی باطل ساخت. در زمان او گروهی از پزشکان که تعداد آنان به دوازده می رسید با هم هم پیمان شدند که برای ترکیب داروهائی که برای مردم سودمند است و بیماریهای دشوار را بهبود می بخشد با یکدیگر همکاری کنند از میان آنان فیلس مقدونی (Philon the Macedonian) است که به قادر ملقب بود زیرا او به نحوه درمانهای دشوار و بیماریهای سخت و بهبود ساختن آنها بسیار باجرات بود و حدس او در هیچ درمانی خطا نمی کرد و دیگر دیوسقوریدس العین زربی (Dioscurides al-Ayn Zarbi) است که صاحب نفس زکیه بود و منافع بسیاری را برای مردم جلب کرد او خود را در رنج افکند و در بلاد مختلف بگردش پرداخت تا آنکه علم شناختن داروهای مفرده را از بیابانها و جزیره ها و دریاها بدست آورد و آنها را پیش از تحقیق از خواص آنها مورد تجربه قرارداد. وقتی از راه تجربه بخاصیت آنها پی برد بدنبال تحقیق رفت و آن را درست مطابق با تجربه خود یافت همه این امور برای این بود که بنوع بشر سود و بهره برساند و دیگرزنی بود که جالینوس داروهای فراوان و درمانهای بسیار خاصه در امور زنانه را از او فرا گرفت و دیگر جماعتی از پزشکان که اصحاب داروهای ترکیبی بشمار می آمدند و جالینوس هر چه را که درباره داروهای ترکیبی نوشته است از آنان و از پزشکان زیر که پیش از آنان بوده اند فرا گرفته است :

ابولونیوس (Apollonios) و زینون کبیر (Zenon the Elder) و زینون صغیر (Zenon the younger) و اغلوون (Glaucou) و سقراط (socrates) و فلاطن (Plato) و ذمقراط (Democrates) و ارسطوطالیمس (Aristotle) و گروهی نامبردار و ارمنیس (Herminos) معلم جالینوس و اغلوون دوستدار جالینوس و فرفور یوس (Porphyry) صاحب تألیف فراوان که گذشته از فلسفه در طب نیز مبرز و متبحر بوده و بهمین مناسبت برخی از مردم او را فیلسوف و برخی دیگر طبیبش می خواندند و اسکندر پادشاه و اسکندر افرودیسی (Alexander of Aphrodisias) و بقیه آن جماعت تا آنجا که سخن یحیی النحوی بپایان می رسد .

اسحق بن حنین گفت :



از زمان مرگ جالینوس تا سال دویست و نود هجری که در آن سال گفتگو میان ابن فراس و ابن شمعون واقع شد هشتصد و پانزده سال است .

پزشکان قابل ذکر از زمان جالینوس تا این سال عبارتند از:

اصطفن الاسکندرانی (Stephanos al - Iskandarâni)

جاسیوس الاسکندرانی (Gessios » » »)

انقیلاوس الاسکندرانی (Aquilas » » »)

مارینوس الاسکندرانی (Marinos » » »)

این چهار تن اسکندرانی کتابهای جالینوس را گردآورند و بتفسیر و تلخیص آنها پرداختند و دربرخی باختصار و دربرخی بتفصیل بحث کردند ، و دیگر طیمماوس طرسوسی (Timaios at - Tarsūni) و سمرنی (Smrny) که به هلال (= نو ماه) ملقب بود زیرا او پیوسته درخانه می نشست و در علوم و تألیفات خود فرو می رفت و مردم او را بسیار دیردیر می دیدند و از فرط پنهان بودن به «هلال» ملقب گردیده بود، و مغنس اسکندرانی (Magnus al - Iskandarâni) و اریباسیوس (Oreibasios) که مؤلف دوکناش بود و فولس (Paul) مؤلف کتاب ثریا و دیاسقوریدس (Dioscurides) چشم پزشک و اریباسیوس قوابلی (منسوب بقوابل جمع قابله) زیرا بسیاری از مردم در امور زنان با او مشاورت می کردند و یحیی النحوی و جماعتی که ذکر نام آنان موجب درازی سخن می گردد .

هنگامی که از این تاریخ فراغت یافتیم عبدالله بن شمعون از من خواست تا روشن سازم که سیدنا (= خواجه ما) ابراهیم و سیدنا موسی و سیدنا مسیح بر آنان درو دباد در چه محلی از این تاریخ بوده اند و تاریخ آنان چگونه از این تاریخ برمی آید.

سیدنا ابراهیم و سیدنا موسی درود بر آن دوباد میان افلاطن طبیب و اسقلبیوس اول بوده اند، و مسیح بر او درو دباد میان بقراط و جالینوس بوده است. از سیدنا ابراهیم تا سیدنا موسی پانصد و پنج سال و از سیدنا ابراهیم تا مسیح دو هزار و شصت و پنج سال و از سیدنا ابراهیم تا مسیح دو هزار و شصت و پنج سال و از سیدنا موسی تا مسیح نام آن دوپاک باد هزار و پانصد و شصت سال و از سیدنا موسی تا سال دویست و نود هجری دو هزار و چهار صد و سی و چهار سال و از مسیح تا سال دویست و نود هجری هشتصد و

هفتاد و چهار سال و از مسیح تا جالینوس پنجاه و نه سال و از جالینوس تا سال دویست و نود هجری هشتصد و پانزده سال بوده است.

پس ظهور علم طب سه هزار و سیصد و هفتاد و هشت سال پیش از سیدنا ابراهیم بوده است .

پایان رسید کتاب تاریخ پزشکان و فیلسوفان









در چند فرسنگی تهران پایتخت ایران آثار و خرابه‌های شهری کهن وجود دارد که بنام «ری»<sup>۱</sup> خوانده می‌شده است. این شهرچه پیش از اسلام و چه پس از اسلام مرکز تمدن و فرهنگ و دانش بوده<sup>۲</sup> و دانشمندانی که از این شهر برخاسته‌اند بنام «رازی» خوانده می‌شدند<sup>۳</sup> از مهمترین دانشمندان این سرزمین کهن پزشک و فیلسوف معروف محمدبن زکریای رازی است که در غرب او را «رازس» می‌خوانند<sup>۴</sup>. او در سال ۲۵۱ هجری (۸۶۵ میلادی) قدم باین جهان نهاد و در سال ۳۳۰ (۹۳۲) رخت از این دنیا بر بست<sup>۵</sup> و در همین مدت کوتاه زندگی خود توانست آثار ارزنده‌ای در طب و فلسفه و ریاضیات و نجوم و المهیات به جهان علمی زمان خود عرضه دارد. شهرت علمی رازی بزودی از مرز و محدوده دنیای اسلامی گذشت و در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی آثار گرانبهای او بزبان لاتین و سپس به سایر زبانهای اروپائی ترجمه گردید و

---

۱- نام این شهر در کتیبه‌های هخامنشی *Ragâsh* بکار رفته و در یونانی نیز بصورت راگس دیده می‌شود رجوع شود به کتاب فارسی باستان کنت، ص ۱۲۲ و ۲۰۵

R. G. Kent, *Ola Persian* (New Haven, 1953)

۲- برای آگاهی از سوابق تاریخی و علمی این شهر رجوع شود به ری باستان تألیف دکتر حسین کریمان از انتشارات انجمن آثار ملی مجلد اول ۱۳۴۵ مجلد دوم ۰۱۳۴۹

۳- مانند محدث شیعی ابن بابویه رازی متوفی ۳۸۱ و متکلم اشعری فخرالدین رازی متوفی ۶۰۶ و داعی اسماعیلی ابوحاتم رازی متوفی ۳۲۸ و دیگران.

۴- *Rhazes* و گاهی هم او را *Alaubator* خوانده‌اند رجوع شود به کتاب طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی تألیف کمپبل، ج ۱ ص ۶۵.

D. Campbell, *Arabian Medicine and its Influence on the Middle Ages* (London 1926) Vo. I p. 65

۵- بیشتر از مآخذ تاریخ وفات او را ۳۱۳ نوشته‌اند ولی به قرینه زمان مباحثه‌ای که با ابوحاتم رازی کرده برخی حدس زده‌اند که تاریخ وفات او ۳۲۰ باشد.

و مورد استفاده اهل علم و دانش پژوهان قرار گرفت<sup>۶</sup> و برخی از کتابهای او حتی تا نیمه دوم قرن شانزدهم میلادی در دانشکده‌های پزشکی معروف اروپا تدریس می‌شد.<sup>۷</sup> نویسنده در این گفتار خود نمی‌خواهد به شرح احوال و آثار و افکار رازی به پردازد زیرا در این باره کتاب‌ها و مقالات فراوان وجود دارد که مقام جهانی او را در علم پزشکی آشکار می‌سازد.<sup>۸</sup>

تا قرن بیستم رازی در دنیای علم بعنوان يك طبیب چیره دست که توانسته میراث علمی گذشتگان را بطور منظم و قابل استفاده در دسترس جویندگان دانش قرار دهد معرفی شده بود ولی افکار فلسفی و اخلاقی او کمتر مورد توجه قرار گرفته بود در

۶- کتاب حاوی او در سال ۱۲۷۹ تحت عنوان لاتینی *Continens* - بزبان لاتین ترجمه شد و در سال ۱۴۸۶ برای نخستین بار چاپ گردید و سپس در سالهای ۱۵۰۵ و ۱۵۰۶ و ۱۵۴۲ در و نیز تجدید چاپ شد. کتاب طب منصورى او در سال ۱۴۸۱ تحت عنوان *Liber Almansoris* بزبان لاتینی ترجمه شد و در سالهای ۱۴۹۲ و ۱۴۹۳ و ۱۴۹۷ و ۱۵۰۱ و ۱۵۱۰ و ۱۵۱۹ در و نیز و در ۱۵۳۳ و ۱۵۴۴ و ۱۵۵۱ در بازل سویس و در ۱۶۴۱ و ۱۶۷۴ در الم چاپ شده است. ترجمه لاتینی کتاب الحصبه والجدری (آبله و سرخک) او در ۱۴۹۸ و ۱۵۵۵ در و نیز و در ۱۵۲۹ و ۱۵۴۴ در بازل و در ۱۵۴۹ در استراسبورگ و در ۱۷۴۹ در لندن و در ۱۷۸۱ در گوتینگن چاپ شد. ترجمه یونانی آن در ۱۵۴۸ در پاریس و ترجمه انگلیسی آن در ۱۷۴۷ در لندن و ترجمه فرانسوی آن در ۱۷۶۲ در پاریس منتشر گشت. مأخذ آگاهیهای فوق در صفحه‌های ۵۷ و ۶۴ و ۶۹ و ۷۰ کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده آمده است.

۷- از جمله کتاب حاوی یکی از نه کتابی بود که کتابخانه دانشکده پزشکی پاریس را در سال ۱۳۹۵ میلادی تشکیل می‌داد و نیز مقاله نهم کتاب المنصوری او تا پایان قرن پانزدهم جزوی از برنامه دروس دانشگاه توپینگن آلمان محسوب می‌شد و رئیس دانشکده مون پوله فرانس در سال ۱۵۵۸ هنوز درس خود را روی این کتاب می‌داده است. رجوع شود به کتاب تاریخ پزشکی ایران و خلافت شرقی تألیف الگود، ص ۲۰۸.

C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate* (Cambridge, 1951) p. 208

۸- خوانندگان محترم می‌توانند به منابع کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده رجوع کنند.

۹- دی‌بور De Boer مقاله‌ای تحت عنوان « طب روحانی رازی » نوشته که در مجله آگامی علوم هلند (آمستردام ۱۹۲۰)، ص ۱۷-۱ چاپ شده است.



این قرن دانشمندانی مانند دی‌بور<sup>۹</sup> و کراوس<sup>۱۰</sup> و پینس<sup>۱۱</sup> و بدوی<sup>۱۲</sup> افکار فلسفی و اخلاقی او را مورد بحث و تحلیل قرار دادند و او را بعنوان یک فیلسوف بجهان معرفی کردند. نویسنده این گفتار نیز در همین راه گام نهاد و آثار فلسفی و اخلاقی رازی را مورد تحلیل علمی قرارداد و نیز آگاهی‌هایی درباره آثار گم شده و ناشناخته او بدست آورد و نتیجه کوشش خود را در کتابی تحت عنوان: «فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی» گنجانید و آن را به اهل علم و دانش عرضه داشت<sup>۱۳</sup>، در این کتاب هر چند بیشتر توجه به مسائل فلسفی و اخلاقی و جهان‌شناسی رازی بوده ولی گاه‌گاه برخی از مسائل

۱۰ - کراوس P. Kraus در سال ۱۹۳۵ السیرة الفلسفیه رازی را بزبان فرانسه ترجمه و با مقدمه‌ای در مجله اورینتالیا *Orientalia* شماره ۴ تحت عنوان *Raziana I* بچاپ رسانید و هم‌قسمتی از کتاب اعلام النبوه که مناظره میان رازی و همشهری او ابو حاتم رازی است در سال ۱۹۳۶ در همان مجله شماره ۵ تحت عنوان *Raziana II* منتشر ساخت و نیز در همین سال رساله ابی‌ریحان فی فهرست کتب الرازی بیرونی را در پاریس و در سال ۱۹۳۹ مجموعه آثار فلسفی و اخلاقی رازی را تحت عنوان «رسائل فلسفیه» در قاهره بطبع درآورد.

۱۱ - پینس S. Pines در کتاب خود درباره «اتمیسیم در اسلام» که در سال ۱۹۳۶ در برلن منتشر شد افکار جهان‌شناسی رازی را مورد تحلیل علمی قرار داد این کتاب در سال ۱۳۶۵ هجری بوسیله محمد عبدالهادی ابوریثه تحت عنوان: «مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقتها بمذاهب اليونان والهند» از آلمانی عبری ترجمه شد. پینس مقالات متعددی درباره افکار فلسفی رازی نوشته از جمله مقاله «برخی از مشکلات فلسفه اسلامی» بزبان انگلیسی در مجله فرهنگ اسلامی *Islamic Culture* ژانویه ۱۹۲۷ ص ۸۰-۶۶ و مقاله «انتقاد رازی بر جالینوس» بزبان فرانسه در مجموعه مقالات آکادمی تاریخ علوم، هفتمین کنگره بین‌المللی تاریخ علوم، اورشلیم ۱۹۵۳، ص ۴۸۷-۴۸۰ و مقاله «یادداشت‌هایی در باره ابوبکر رازی» بزبان فرانسه در مجموعه مطالعات تازه درباره اوحدالزمان ابوالبرکات بغدادی، پاریس ۱۹۵۵ ص ۶۱-۵۴ و نیز ماده «رازی» را در دائرة المعارف اسلام با همکاری پول کراوس تدوین کرده است.

۱۲ - عبدالرحمن بدوی، محمد بن زکریای رازی، در مجموعه مقالات تحت عنوان تاریخ فلسفه اسلام با اهتمام شریف، ج ۱ ص ۴۴۹-۴۳۴

A. Badavi, «Muhmmad Ibn Zakariya - Al Razi», Chapter XXII of *A History of Muslim Philosophy*, ed. and intr. by M. M. Sharif (Wiesbaden, 1963) v. I. p 434-449 ff.

۱۳ - این کتاب در سال ۱۳۴۹ بوسیله انجمن آثار ملی چاپ شده است.

که مربوط به دانش پزشکی می‌شده بطور اجمال مورد بحث قرار گرفته است. اکنون در این گفتار او می‌خواهد یکی از آن مسائل را با تفصیل بیشتری مورد بحث علمی قرار دهد این مسأله مربوط می‌شود به کتابی که رازی درباره گل نیشابوری یا گل خراسانی که دارای خاصیت طبی بوده تألیف کرده است ولی دانشمندان چنانکه اشاره خواهد شد توجه به عنوان حقیقی آن کتاب نکرده‌اند.

کهن‌ترین مأخذی که در آن صورت‌آثار رازی یاد شده کتاب فهرست ابن ندیم است که در سال ۳۷۷ هجری (۹۸۷) تألیف گردیده در این صورت‌کتابی از او با عنوان زیر یاد شده است: «کتاب فی ان الطین المنتقل به فیه منافع»<sup>۱۴</sup>. بیارد داج که فهرست ابن ندیم را با انگلیسی ترجمه کرده در ترجمه عنوان بالا چنین آورده است:

*One section; that clay in which one is immersed is beneficial.*<sup>۱۵</sup>

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ۴۴۰ (۱۰۴۸) در رساله خود که در آن صورتی از آثار رازی را آورده از کتاب نامبرده با چنین عنوان یاد کرده است: «فی - ان للطین المنتقل به منافع»<sup>۱۶</sup>. یولیوس روسکا که صورت‌آثار رازی را از فهرست بیرونی به آلمانی ترجمه کرده در ترجمه عنوان کتاب رازی چنین نوشته است:

*Daruber, dass in dem von ihm (sc. Galen) eingefuhrten Ton nutzliche Eigenschaften enthalten sind*<sup>۱۷</sup>.

پس از ابوریحان قفطی متوفی ۶۴۶ (۱۲۴۸) آثار رازی را از روی فهرست ابن ندیم نقل کرده و عیناً نام کتاب را با همان عنوان آورده است<sup>۱۸</sup>.

۱۴- ابن‌الندیم، الفهرست، چاپ فلوگل ص ۳۰۰، چاپ رضا تجدد، ص ۳۵۸ و همچنین ترجمه فارسی رضا تجدد، ص ۵۳۲

۱۵- بیارد داج، ترجمه انگلیسی فهرست ابن ندیم، ج ۲ ص ۷۰۴

Bayard Dodge, *The Fihrist of al-Nadim, A Tenth Century Survey of Muslim Culture*, ed. and tr. by B. D. (Columbia Uni. Press, 1970) v. SI, p. 704

۱۶- بیرونی، رساله فی فهرست کتب الرازی، ص ۹

۱۷- روسکا J. Ruska، بیرونی بعنوان منبعی برای زندگی رازی، ایزیس، ج



پس از ققطی ابن ابی اصیبعه متوفی ۶۶۸ (۱۲۶۹) صورت آثار رازی را فزونتر از آنچه که گذشتگان یاد کرده بودند یاد کرده و کتاب مورد بحث را با این عنوان ذکر کرده است: «مقالة فی ان الطین الممتقل به فیه منافع الفها لابی حازم القاضی»<sup>۱۹</sup>. رانکینگ که نام کتابهای رازی را از صورت ابن ابی اصیبعه بزبان لاتین ترجمه کرده از کتاب مورد گفتگو چنین یاد می کند:

*Dissertatio quod lutum translatum contineat utilitates.*<sup>۲۰</sup>

آقای دکتر محمود نجم آبادی در هر دو کتاب خود عنوان کتاب رازی را بدین گونه ترجمه به فارسی کرده اند: «این کتاب در منافع انتقال گل که از جایی بجایی دیگر بعمل آید می باشد»<sup>۲۱</sup>.

چنانکه مشاهده می شود دانشمندان نام برده کلمه «منتقل» را از نقل (بفتح نون) گرفته اند که بمعنی از جایی بجایی بردن است و روسکاهم که در این معنی شك داشته احتمال داده که از نقل بمعنی روایت کردن آمده و پنداشته که مقصود گلی است که از جالینوس نقل و روایت گردیده است.

آنچه که نخست بنظر می آید اینست که تفسیری که دانشمندان نامبرده از عنوان کتاب رازی کرده اند مفهوم متناسبی ندارد و از جهتی دیگر «به» که پس از کلمه «المنتقل» آمده معنی نمی دهد پس حتماً این کلمه باید صورتی تحریف شده از کلمه دیگر باشد و همین هم هست یعنی صورت درست کلمه «المنتقل» است از نقل (بضم نون) و کتاب رازی درباره گلی است که آن را بصورت نقل می ساختند و در پاره ای از بیماریها آن را بکار می بردند. پس باید عنوان کتاب بدین نحو اصلاح گردد: «فی أن للطین الممتقل به منافع» برای اثبات اینکه عنوان درست کتاب رازی بهمین نحو است که ما یاد کردیم می توان دلایل و شواهد زیر را بیان کرد:

۱۹- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۴۲۲

۲۰- رانکینگ، زندگی و آثار رازی، گزارش هفدهمین کنگره بین المللی طب ۱۹۱۳

لندن، چاپ شده در لندن ۱۹۱۴ ص ۲۵۰

۲۱- شرح حال و مقام محمد بن زکریای رازی، ص ۱۹۹، مؤلفات و مصنفات

ابوبکر محمد بن زکریای رازی، ص ۱۲۴

الف - ابن سمجون که در اواخر قرن چهارم هجری حیات داشته است<sup>۲۲</sup> در کتاب الادویة المفردة خود در ذیل طین الاکل (گل خوردنی) از قول رازی نقل می کند که گفته است. «هو الطین الممتنقل به النیشابوری» و سپس می گوید که این گل را بصورت قرصها و پرندهها و شکل های دیگری در می آوردند و برخی آن را در مشک و کافوریا چیزهای خوشبوی دیگر می نهاندند و آن را نقل شراب<sup>۲۳</sup> می ساختند و این موجب طیب نکمته و باعث آرامش جوشش معده می گردید<sup>۲۴</sup>.

ب - ابو منصور ثعالبی نیشابوری متوفی ۴۲۹ (۱۰۳۷) در ثمار القلوب خود در ذیل طین نیشابور (گل نیشابور) می گوید: آن گل خوردنی (طین الاکل) است که مانند آن در روی زمین یافت نمی شود و آن را به بلاد دور و نزدیک حمل می کنند و برسم تحفه به شاهان بزرگ تقدیم می دارند و گاهی رطلی از آن بیک دینار فروخته می شود و محمد بن زکریا گفتاری در منافع این گل دارد و کتابی درباره آن تألیف کرده است و ابوطالب مامونی در توصیف آن چنین گفته است:

جدلی من النقل بذاك الذی منه خلقنا و الیه نصیر

۲۲- ابن ابی اصیبعه می گوید ابو بکر حامد بن سمجون فاضل در صناعت طب و متمیز در قوای ادویة مفردة است و کتاب او در ادویة مفردة مشهور به جودت است و ابویحیی یسع بن عیسی در کتاب «المغرب عن محاسن اهل المغرب» گفته است که ابن سمجون این کتاب را در روزگار منصور حاجب محمد بن ابی عامر نوشته سپس ابن ابی اصیبعه می گوید که وفات محمد بن ابی عامر در سنه ۳۹۲ اتفاق افتاده است. عیون الانباء، ص ۵۰۰ برای آگاهی بیشتر از ابن سمجون رجوع شود به:

Paul Kahle, « Ibn Samagund sein Drogenbuch, Ein Kapitel aus den Angangen der arabischen Medizin», Documenta Islamica Inedita ed. J, W. (Berlin, 1952) pp 25-45

۲۳- در لسان العرب ابن منظور آمده: «النقل ما یتنقل به علی الشراب» مولانا گوید:

از عشق خورید باده و نقل گرمقبل و گرحلال خوارید

دیوان شمس چاپ فروزانفر جز ۲ ص ۱۰۵

۲۴- ابن سمجون، جامع الادویة المفردة (میکروفیلم ۱۴۱۳ عکس ۲۰۹۸ کتابخانه

مرکزی دانشگاه)، ج ۳ ص ۳۳۷



ذاك الذی یحسب فی شکله احجار کافور علیہا عبیر<sup>۲۵</sup>

ج - نویری متوفی ۷۳۳ (۱۳۳۲) در نهایتاً لارب خود هنگام یاد کردن از نیشابور و مختصات آن می گوید که از عمرو بن لیث صفار نقل شده است که می گفت چه گونه مقاتله نکنم برای شهری که گیاه آن ریواس و خاک آن نقل و سنگ آن فیروزه است. سپس نویری توضیح می دهد که مراد عمرو بن لیث از جمله «خاک آن نقل است» گل خوردنی است که مانند آن بر روی زمین یافت نمی شود. دنباله سخن نویری همانند سخن ثعالبی می باشد<sup>۲۶</sup>.

در کتابهای پزشکی و داروشناسی گاهی از گل نیشابوری تعبیر به گل خراسانی شده برای نمونه موارد زیر را که در آن برخی از خاصیت های آن ذکر شده یاد می کنیم ابن بطلان متوفی ۴۵۶ (۱۰۶۳) در کتاب تقویم الصحه خود در ذیل گل خراسانی گوید: گل مختارست از پس طعام هضم را و فم معده را خصوصاً از پس طعام های چرب و شیرین و نشف رطوبات از معده کند و از یک درم تا یک مثقال بکار آید چه اگر بیش از این خورد روی زرد کند و سده آرد و تن سست گرداند<sup>۲۷</sup>. ابن جزله متوفی ۴۹۳ (۱۰۹۹) در کتاب منهاج البیان فی مایستعمله الانسان خود در ذیل طین خراسانی چنین گوید: آن گل خوردن است و سرد و خشک است و گفته شده است که گرم است بجهت شوری آن و این گل فم معده را استوار می گرداند و وخامت طعام را از بین می برد و نیز آن را خاصیتی است در جلوگیری از قی و برای رطوبت معده نیز سودمند است<sup>۲۸</sup>.

۲۵ - ثعالبی ، ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب ، ص ۵۳۹ و نیز رجوع شود به لطائف المعارف ثعالبی ، ص ۱۹۲ در ریتیمه الدهر ثعالبی ، ج ۴ ص ۱۸۷ در ذیل شرح حال

ابوطالب مامونی دو بیت فوق به غلط چنین آمده است: «وله فی طین الاکل

علام نقکم بالذی منہ خاقنا والیه نصیر (؟)

ذاك الذی یحسب فی شکله قطاع کافور علیها عبیر»

۲۶ - نویری ، نهایتاً لارب ، ج ۱ ص ۳۶۳ . قزوینی متوفی ۱۲۸۳ در آثار البلاد ، ص ۴۷۳ در ذیل نیشابور مطلب فوق را نقل کرده ولی بجای «النقل» اشتباهاً «البقل»

دیده می شود.

۲۷ - ابن بطلان ، تقویم الصحه ، ترجمه فارسی ، ص ۱۲۲

۲۸ - ابن جزله ، منهاج البیان (نسخه خطی مؤسسه تاریخ طب همدرد دهلی نو

شماره ۱۱۹۶۶)، ذیل «طین خراسانی»

ابن حشاء در کتابی که در باره لغات طبی کتاب المنصوری نوشته در ذیل طین خراسانی (= خراسانی) گوید نوعی از گلمهای خوردنی است که در مغرب نیست<sup>۲۹</sup>. بنابراین معلوم شد که گلی را که رازی در باره آن کتابی نوشته در خراسان و در شهر نیشابور بوده خوشبختانه برخی از مأخذ جغرافیائی این موضوع را تأیید می کنند مقدسی در احسن التقاسیم هنگام یاد کردن معادن خراسان می گوید: «در نیشابور در روستای ریوند معدن فیروزه و در روستای ... معدن شبه و در روستای بیمق معدن رخام و در طوس برام و در زوزن گل خوردنی (= طین الاکل) و در روستای ... گل مهر شده (= طین الختم)»<sup>۳۰</sup>. ابن رسته در الاعلاق النفیسه گوید: «از طرف قائن باندازه نو روز راه که به نیشابور نزدیک شویم گل نجاحی (= الطین النجاحی) که با آفاق حمل می شود مشاهده می گردد»<sup>۳۱</sup>. بکار بردن کلمه نجاحی برای گل خوردنی نیز در برخی از مأخذ بچشم می خورد از جمله میدانی در کتاب السامی فی الاسامی کلمه النجاحی را به گل خوردنی تفسیر می کند<sup>۳۲</sup> و «حب النجاح» نیز در فردوس الحکمه علی بن ربن طبری دیده می شود<sup>۳۳</sup>.

در باره خاصیت گل خراسانی مؤلفان کتب داروشناسی مانند ابن سمجون<sup>۳۴</sup> و غافقی<sup>۳۵</sup> و ابن بیطار فقرات کوتاهی از رساله رازی در باب طین متنقل نقل کرده و سپس

۲۹- ابن الحشاء، مفید العلوم و مفید الهموم، ذیل «طین خراسانی»

۳۰- مقدسی، احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ص ۳۳۱

۳۱- ابن رسته، الاعلاق النفیسه، ص ۳۷۳

۳۲- میدانی، السامی فی الاسامی، ص ۴۸۰

۳۳- علی بن ربن طبری، فردوس الحکمه، ص ۵۵۹

۳۴- ابن سمجون، جامع الادویه المفردة، ج ۳ ص ۳۳۷ و ۳۳۸

۳۵- غافقی، مفردات الادویه، نسخه خطی کتابخانه اسلر Osler Library دانشگاه

مک گیل کانادا شماره ۷۵۰۸ (Mss. 7508)، ص ۲۲۴. ابو جعفر احمد بن احمد بن خلید الغافقی متوفی ۵۶۰ از دانشمندان معروف داروشناسی است ابن ابی اصیبعه در باره او می گوید: اوداناترین کس به قوای ادویه مفرده بود... و کتاب او در ادویه مفرده در خوبی بی نظیر است. عیون الانباء، ص ۵۰۰ برگزیده کتاب مفردات الادویه غافقی بوسیله ابوالفرج غریغورس معروف بابن العبری متوفی ۶۸۴ نگارش یافته و قسمتی از آن بوسیله ماکس مایر هوف Max Meyerhof و صبحی در سال ۱۹۳۸ در قاهره تحت عنوان زیر چاپ شده است:

*The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Ah.*

*ibn Muh. al. Gafqi*



از کتاب دفع مضار الاغذیه او توضیح بیشتری را در باره آن گل آورده اند که در این جا نقل می گردد.

«طین خراسانی، خوردن آن حالت قی و استفراغ را بهبود می بخشد و چون بعد از غذا کمی از آن بخورند جلوی ناسازگاری بعضی غذاهای شیرین و چرب را می گیرد خاصه اگر آن را در اشنان و گل سرخ و سعد اذخر و کبابه و قافله پرورده باشند. این گل بخصوص خاصیت تولید سده و تشکیل سنگ در کلیه را ندارد در صورتیکه این خاصیت در سایر گلها موجود است. کسانی که مجاری کبدشان تنگ و اشخاصی که در کلیه آنها تولید سنگ می شود و آن بیشتر در افرادیست که دارای بدنی نحیف و لاغر و گندم گون زرد رو یا سبزه باشند، باید از خوردن گل احتراز نمایند و چون با شروع خوردن آن اشتهای ایشان نقصان یافته و رنگشان بزردی گراید باید فوراً خوردنش را موقوف کنند بخصوص اگر همه علائم با هم باشد»<sup>۳۷</sup>.

در باب اینکه افراط در خوردن این گل موجب زردی روی می شود پیش از این هم از کتاب تقویم الصحه ابن بطلان عبارتی نقل گردید و شواهد دیگری نیز آن را تأیید می کند.

خواجه نظام الملك در سیر الملوك خود گوید: «چنین گویند که سلطان محمود غازی را روی نیکو نبود کشیده روی بوده و خشک و دراز گردن و بلند بینی و کوسه بود و بسبب آنکه پیوسته گل خوردی زرد روی بودی»<sup>۳۸</sup>.

۳۶- ابن بیطار، الجامع لمفردات الادویه والاغذیه، ج ۳ ص ۱۱۳ ضیاء الدین عبدالله بن احمد اندلسی مالقی معروف به ابن بیطار متوفی ۶۴۶ از داروشناسان و گیاه شناسان معروف اسلامی است. ابن ابی اصیبعه می گوید من تفسیر اسماء الادویه دیوسقوریدس را نزد او قرائت کردم و او را نیکو فهم و بسیار علم یافته و کتابهای این فن از قبیل آثار دیوسقوریدس و جالینوس و غافقی نزد او گردآوری شده بود. عیون الانباء، ص ۶۰۱

۳۷- رازی: دفع مضار الاغذیه. ترجمه سید عبدالعلی علوی نائینی تحت عنوان بهداشت غذایی، ص ۱۸۰ متن عربی ابن کتاب در سال ۱۳۰۵ در قاهره بچاپ رسیده است. برای خاصیت گل نیشابوری نیز رجوع شود به هدایة المتعلمین ۲۷۷ و ۳۸۹

۳۸- خواجه نظام الملك، سیر الملوك، ص ۶۰

حکیم ناصر خسرو قصیده‌ای در لغز قلم دارد که با این مطلع آغاز می‌کند .  
 آن زرد تن لاغر گل خوار سیه سار زردست و نزارست و چنین باشد گل خوار ۳۹  
 و نیز سنائی غزنوی در کتاب حدیقه الحقیقه گوید :  
 خور اینجا گلست از و برگرد کانکه گل خورد روش باشد زرد ۴۰  
 نه تنها در کتابهای پزشکی و داروشناسی سخن از گل خواری بمیان آمده بلکه در کتابهای دیگر نیز جسته‌گریخته اشاراتی به گل خوردن دیده می‌شود از جمله قاضی نعمان مغربی متوفی ۳۶۳ در کتاب دعائم الاسلام حدیثی بدین مضمون از پیغمبر نقل می‌کند: «خداوند آدم را از طین خلق کرده و خوردن آن را بر فرزندانش حرام کرده و کسی که طین بخورد بر کشتن خودیاری کرده است و هر که آن را بخورد و بمیرد من براو نماز نمی‌گزارم و از جعفرین محمد روایت شده که خوردن طین موجب نفاق می‌گردد» ۴۱. و سنائی نیز در حدیقه داستان زیر را بنظم کشیده است:

بود در شهر بلخ بقالی	بی‌کران داشت در دکان مالی
زاهل حرفت فراشته گردن	چابک اندر معاملات کردن
هم شکر داشت هم گل خوردن	عسل و خردل و خل اندر دن
ابله‌ی رفت تا شکر بخرد	چونکه بخرد سوی خانه برد
مرد بقال را بداد درم	گفت شکر مرا بده بکرم
برد بقال دست زی میزان	تا دهد شکر و برد فرمان
در ترازو ندید صدگان سنگ	گشت دلتنگ از آن و کرد آهنگ
مرد بقال در ترازوی خویش	سنگ صدگان نهاد از کم و بیش
کرد از گل ترازو را پا سنگ	تا شکر بدهدش مقابل سنگ
مرد ابله مگر که گل خوردی	تن و جان را فدای گل کردی
از ترازو گلك همی دزدید	مرد بقال نرسم می‌خندید
گفت مسکین خبر نمی‌دارد	کاین زیانست و سود پندارد

۳۹- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۶۰

۴۰- سنائی، حدیقه الحقیقه، ص ۳۴۱، (آقای رواقی این شاهد و شاهد بعدی را

بدست آوردند)

۴۱- نعمان بن حیون مغربی، دعائم الاسلام، ج ۲ ص ۱۴۸



هر چه گل کم کند همی زین سر  
شکرش کم شود سری دیگر  
مردمان جهان همه زین سان  
گشته از بهر سود جفت زبان  
خویشتن را بیساده بر داده  
آن جهان را بدین جهان داده<sup>۴۲</sup>

اکنون پرسشی پیش می آید و آن اینکه آیا اکنون اثرونشانه‌ای از گل نیشابوری یا گل خراسانی باقی مانده است یا نه. پاسخ این پرسش چندان روشن نیست. نویسنده این گفتار با برخی از پزشکان موضوع را در میان گذاشته و بیشتر آنان اظهار بی‌اطلاعی کرده‌اند فقط آقای دکتر نادر شرقی یادآور داستانی شدند که می‌توان بطور ابهام آن را با گل نیشابوری مرتبط ساخت. ایشان داستان را بدین گونه نقل کرده‌اند:

«پیش از جنگ جهانی دوم که برای جلوگیری از وبا در شرق خراسان مأموریت داشتم در صالح آباد (زورآباد) به یک افسر ژاندارمری برخورد کردم که برای ضد ترشی معده گرد لیموئی رنگی را با جوز هندی مخلوط کرده و بصورت حب‌های درشتی در می‌آورد و می‌خورد و از اثرات شگفت آن خیلی تعریف و توصیف می‌کرد و چند نفر دیگر هم نظرات او را تأیید کردند - از قراری که می‌گفت عطاری در بازار مشهد این گل را می‌فروشد و کسی جز آن عطار از محل آن اطلاعی ندارد. بنده بوسیله افسر نامبرده مقداری از آن گل را تهیه کردم و به تهران آوردم و مورد تجزیه قرار دادم مقداری کربنات دو منیزی و مقدار زیادی آلومینات منیزی *Aluminate De Magnesi* و مقداری هم ناخالصی‌های دیگر در برداشت، کربنات دو منیزی غیر از خاصیت ضد اسیدی بعلت تصاعد گاز کربنیک  $CO_2$  ضد استفراغ است و آلومینات منیزی بهترین داروی ضد اسید امروزی است که بصورت *Tampin* (pH) پ‌آش معده را یکسان نگه می‌دارد و نفخ و ترشی معده را از بین می‌برد و داروی معروف *Riopan*

۴۲- سنائی، حدیقة الحقیقه، ص ۴۸۱. در کتاب هدایة المتعلمین اخوینی ص ۳۷۴ فصلی تحت عنوان «فی شهوة الطین» آمده و در آن فصل درباره کسانیکه میل بخوردن گل می‌کنند بحث شده در آغاز این فصل چنین آمده: «این بیماری دو گونه بود یک گونه زنان آبستن را بود چون حیض ایشان بسته شود...» و این مورد در ادب فارسی نیز انعکاس یافته. خاقانی گوید: «آبستنی نماید که گل خورد» منشآت، ص ۵ و نیز سنائی در حدیقه، ص ۷۰۶ گوید:

زان همی گل خورد چو آبستن

از دل آبستن است خامه من

جزالومینات دو منیزی چیز دیگری نیست که امروزه بعنوان بهترین *Antacid* شناخته شده است و شرحی که بوسیله رازی داده شده موید تطابق گل نیشابور با گلی است که این جانب فرمول آن معروض داشته‌ام و حتی افسر نامبرده که از شاگرد عطار در باره محل این گل سؤال کرده بود شاگرد گفته بود که سالی يك بار حاجی به تنهایی به خواب می‌رود و یکی دو گونی گل می‌آورد که با شرحی که رازی داده از زوزن بدست می‌آید تطابق گل پیش گفته با گل نیشابور تأیید می‌شود»<sup>۴۳</sup>.

از مهم‌ترین مآخذ کهن که در آن‌ها بحث در باره انواع گلها و خاصیت آنها بمیان آمده آثار دیوسقوریدس (*Dioscorides*) و جالینوس (*Galen*) است. مسلمانان ترجمه آثار این دو حکیم را در دست داشتند و اطلاعات خود را در باره انواع گلها از این دو<sup>۴۴</sup> و حکیمان دیگر کسب کردند. هم‌اکنون در کتابخانه آستان قدس رضوی کتابی بنام خواص الاشجار از دیوسقوریدس ترجمه مهرا بن منصور بن مهرا ننگهداری می‌شود که در آن از طین فضی و طین قیمولیا و طینی که از میلوس بدست می‌آید و طین کرم یاد کرده است<sup>۴۵</sup>. در کتابخانه ملی پاریس ترجمه کتاب فی قوی الاغذیه جالینوس موجود است که در آن از طین مختوم و طین قیمولیا و طین مصر و برخی طینهای دیگر یاد کرده است<sup>۴۶</sup>.

دانشمندان اسلامی میراث علمی گذشتگان را با آنچه که خود با کوشش و جهد بدست آورده بودند آمیختند و درباره انواع گلها و خاصیت آنها آگاهی بیشتری بدست آوردند. برای نمونه بذکر نام برخی از آنان و همچنین نام گلهایی را که یاد کرده‌اند اکتفا می‌کنیم و جویندگان می‌توانند برای تفصیل بیشتر و آگاهی از خاصیت و محل آن گل‌ها به منابعی که یاد می‌شود مراجعه کنند.

۴۳- نقل از نامه شماره ۳۷۳۰ مورخ ۲۹/۳/۱۳۵۱ سازمان مرکزی نظام پزشکی

ایران به پیوست نامه جناب آقای دکتر اقبال استاد دانشگاه تهران

۴۴- دیوسقوریدس در قرن اول و جالینوس در قرن دوم میلادی می‌زیسته است. رجوع شود به فرهنگ کلاسیک اکسفورد

۴۵- کتابخانه مرکزی دانشگاه میکروفیم ۱۴۲۳ نسخه عکسی ۳۵۲۰، ج ۶ ص

۱۵۵ و ۱۵۶

۴۶- کتابخانه ملی پاریس، خطی عربی شماره ۲۸۵۷ (Arabe 2857)، ص ۱۱۶



- ۱- رازی: طین مختوم، طین قیمولیا، طین محرق، طینی که در دیوارهای اتون است، طین زمین سمنیه، طین شاموس، طین کرمی، طین اقریطس، طین لیموس، طین ارطوناس، طین ارمنی، طین رومی، طین لامی، طین جلا<sup>۴۷</sup>.
- ۲- ابومنصور موفق الدین علی هروی: گل ارمنی، مختوم المملک، قبرسی، سابوسی، بحیره، مغره، حر، قیمولیا، حص، جبسین<sup>۴۸</sup>.
- ۳- ابن سمجون: طین مصری، طین کیوس، طین کرمی، طین جزیره قریطس، طین مختوم، طین ارمنی، طین ساموس، طین قیمولیا، طین حر، طین الاکل، طین اخضر، طین احمر، طین لمنوس، طین البحیره، طین رومی، طین حوزی، طین الحرحسب، طین نیشابوری<sup>۴۹</sup>.
- ۴- ابن سینا: طین مختوم، طین ارمنی، طین شاموس، طین ماکول، طین بلدالمصطکی، طین اقریطس، طین قیمولیا، طین الکرم، طین المغره، طین الارض المزروعه، طین ساماعی<sup>۵۰</sup>.
- ۵- ابوریحان بیرونی: طین مختوم، طین شامس، طین ارمنی، طین خوزی، طین قبرسی، طین اقریطس، طین الکرم، طین حر<sup>۵۱</sup>.
- ۶- غافقی: طین مختوم، طین ساموس، طین قیمولیاغی، طین الاکل، طین الحناقی، طین بلادقو، طین کرمی، طین ارمنی<sup>۵۲</sup>.
- ۷- ابن میمون: طین ابلیز، طین احمر، طین اخضر، طین ارمنی، طین الاکل، طین الانجبار، طین حوا، طین خوزی، طین رومی، طین ساموس، طین قبرسی، طین قیمولیا، طین کوکب، طین مختوم، طین نیشابوری<sup>۵۳</sup>.

۴۷- رازی، کتاب الحاوی، ج ۲۱ ص ۱۷۸-۱۶۳

۴۸- ابومنصور هروی، الابنیه عن حقائق الادویه، ۲۱۹-۲۱۵

۴۹- ابن سمجون، جامع الادویه المفردة (میکروفیلم ۱۴۱۳ عکس ۲۰۹۸ کتابخانه

مرکزی دانشگاه)، ج ۳ ص ۳۳۸-۳۱۹

۵۰- ابن سینا، قانون، ج ۱ ص ۳۲۸-۳۳۱

۵۱- بیرونی، الصیدنه، نسخه خطی کتابخانه 149 Kursunlu ترکیه، فیلم

شماره ۳۶۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۲ ص ۹۰-۸۹

۵۲- غافقی، مفردات الادویه، ص ۲۲۵-۲۲۲

۵۳- ابن میمون، شرح اسماء العقار، شماره‌های ۱۷۲ و ۲۳۸ و ۲۴۹

ابن بیطار: طین مختوم، طین الارض، طین ساموش، طین جزیره المصطکی، طین قیمولیا، طین کرمی، طین نیشابوری طین حر<sup>۵۴</sup>.

معروفترین این گلهها در غرب گل مختوم است که توصیف آن در آثار دانشمندان اسلامی نامبرده آمده و دانشمندان اروپائی نیز آن را طی مقالات مختلف به غرب معرفی کرده اند معروفترین این مقالات مقاله سی. جی. اس. تامپسون است تحت عنوان:

*Terra sigillata, A Famous Medicament of Ancient Times*

که در هفدهمین کنگره بین المللی طب (قسمت تاریخ طب) در سال ۱۹۱۳ در لندن بعنوان خطابه علمی ایراد شده و در سال ۱۹۱۹ در ضمن مجموعه خطابه های کنگره چاپ شده است<sup>۵۵</sup>.

اکنون که متجاوز از نیم قرن از آن زمان می گذرد نویسنده این گفتار خواسته است گلی را که در شرق وجود داشته و تاکنون به دانشمندان مغرب معرفی نشده در بیست و سومین کنگره بین المللی تاریخ طب که نیز در لندن تشکیل شده مورد بحث علمی قرار دهد و نیز عنوان درست کتاب رازی را که تاکنون بر دانشمندان پوشیده مانده است بر اهل علم آشکار سازد امید است که با این اثر ناچیز توانسته باشد خدمتی به دانش پژوهان و دانشجویان علم شریف تاریخ پزشکی کرده باشد.

۵۴- ابن بیطار، الجامع لمفردات الادویة والاغذیة، ج ۳ ص ۱۱۳-۱۰۶  
 ۵۵- دیوسقوریدس در ذیل کلمه لیمینا سفر اخیس می گوید: « وهو الطین المختوم هذه التربة تستخرج من مغارة راهبة تحت الارض شبيهة بالسرب وتخلط بدم عنز والناس الذي هناك يطبعونها بخاتم فيه مثال عنز ويسموننها سفر اخیس و معناه علامة الخاتم» فی هیولی علاج الطب، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس عربی ۲۸۴۹ (Arabe 2849)، ص ۱۲۳  
 جالینوس می گوید: « و قد يعوض عن الطین المختوم بالزمرد فی دفع مضار السموم و قطع الدم بل وجد افضل» فی قوی الاغذیة، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس، ص ۱۱۶ و نیز مراجعه شود به:

Paul of Aegina C. A. D. 625-690, *Libri septem*, Translated from the Greek, with a Commentary by F. Adams (London 1847) pp. 83-85

طین مختوم را به لاتینی Terra sigillata یا Terra lemria و به انگلیسی Lemriar Earth می گویند.

۵۶- و نیز مراجعه شود به:

Wootton, *Chronical of Phahmacy*, II (London, 1910), pp. 53-55, Terra Sigillata.



### ابن راوندی

۱- ابن راوندی، نام و نسب

۲- ابن راوندی، المصنف من کتاب الامم

۳- ابن راوندی، المصنف من کتاب الامم

۴- ابن راوندی، المصنف من کتاب الامم





ابن راوندی یکی از کسانی است که در تاریخ بعنوان زندیق یاد شده است . کلمه زندیق وزندقه در تاریخ اسلام و ایران بسیار دیده می شود و همراه با آن خاطره های تلخ و ناگواری همچون طرد و نابود کردن دانشمندان و سوختن کتابهای علمی و بستن مراکز دانش بیاد می آید . ما نخست در باره اصل این کلمه و موارد استعمال آن و سپس در باره ابن راوندی که بساین عنوان ملقب و موصوف شده است سخن می رانیم .

برخی از لغت نویسان عرب نوشته اند زندیق معرب «زن دین ای دین المرأة»<sup>۱</sup> یا «زنده کرد زنده الحیاة و کرد العمل» است<sup>۲</sup>، و برخی دیگر گفته اند معرب «زندى» می باشد یعنی کسی که منسوب به زند است و زند را نیز برخی کتاب مانی<sup>۳</sup> و برخی دیگر کتاب مزدك دانسته اند<sup>۴</sup>. از میان فرهنگ نویسان پارسی ، صاحب برهان قاطع در ذیل کلمه زندیک گوید: شخصی را گویند که به او امر و نواهی کتاب زندوپارند عمل نماید و معرب آن زندیق است . در حاشیه برهان چنین آمده : ظاهراً این لغت از Zanda اوستائی مشتق می باشد که دوبار (یسنا ۶۱ بند ۳، و وندیداد ۱۸ بند ۵۳-۵۵) در اوستا آمده . هرچند ریشه آن معلوم نیست اما در دو موضع مذکور در ردیف گناهکارانی چون راهزن و دزد و جادوگر و پیمان شکن و دروغ زن آورده شده بنابراین «زند» بزهرگر و فریفتاری است دشمن دین مزدیسنا را، و زندیک منسوب بزند است (با ik علامت نسبت). مانی که بعقیده زردشتیان بجادویی و دروغ و فریب

۱- فیروزآبادی، قاموس المحيط

۲- جوالیقی، المعرب من کلام الاعجمی

۳- ابن اثیر، اللباب فی تهذیب الانساب

۴- خفاجی، شفاء الغلیل فی معرفة الدخیل

خود را پیغمبر خوانده و مدعی مزدیسنا گردید، زندیک (= Zanda) خوانده شد و بعدها نزد عرب زبانان کلمه زندیق (معرب زندیک) بپیرومانی و بکسی که مرتد و ملحد و دهری و بیدین و مخالف اسلام می‌پنداشتند اطلاق گردید. (پورداود. زندیق. سالنامه دنیا. سال ۳ (۱۳۲۷) ص ۱۱۷-۱۱۹. ۵.

این کلمه چنان شایع و زبانزد مردم بوده که مثللهائی هم در عربی با آن ساخته شده و در متون عربی بکار رفته است مانند «اظرف من زندیق» و «کمصحف فی بیت زندیق» و ابونواس حسن بن هانی اهوازی در ضمن ابیاتی چنین گوید:

شوقاً الی حسن صورة ظفرت من سلسبیل الجنان بالریق

و صیف کاس محدث و لها تیه مغن و ظرف زندیق<sup>۶</sup>

و قاضی ابو محمد عبدالوهاب بن علی ثعلبی بغدادی گوید:

بغداد دار لاهل المال طيبة وللمفالیس دار الضنك والضيق

ظلمت حیران امشی فی ازقتها کاننی مصحف فی بیت زندیق<sup>۷</sup>

و مثل اخیر در زبان فارسی نیز وارد شده است چنانکه سعدی گفته است:

عالمی در میانهُ جهال مثلی گفته‌اند صدیقان

شاهدی در میان کورانست مصحفی در سرای زندیقان<sup>۸</sup>

در تاریخ بمردان بسیاری بر خورد می‌کنیم که متهم به زندقه و الحاد بوده‌اند از آن جمله عبدالله بن مقفع که می‌نویسند باب برزویه طبیب را از خود بر کلیله و دمنه افزوده تا عقیده مردم را باسلام سست کند و آنان را گمراه سازد، و عبدالکریم بن ابی‌العوجاء که اخبار و احادیثی از خود ساخته و آنرا به پیغمبر نسبت داده، و بشار بن برد تخارستانی که صریحاً آتش را شایسته برای پرستش دانسته، و ابان بن

۵- دکتر محمد معین، حاشیه برهان قاطع

۶- ابونواس، دیوان، ص ۴۵۱

۷- ابن خلکان، وفيات الاعیان ج ۱ ص ۲۳۹ و این مثل بصورت «کمصحف فی ید

مرتد» نیز آمده است مانند آنجا که یاقوت حموی در معجم البلدان، ذیل کلمه نهاوند گوید:

قد جالت الايام بی جولة فصرت منها بپروجر

کاننی فی خانها مصحف مستوحش فی ید مرتد

۸- سعدی، گلستان، ص ۲۰۲



عبدالحمید لاحقی که بجای سبحان الله «سبحان مانی» می گفته ، و محمد بن زکریای رازی که پیمبری را انکار کرده، و ابن راوندی که سخنان کفر آمیز بسیاری در باره نبوت و اعجاز پیمبران گفته است.<sup>۹</sup>

ابن ندیم در کتاب الفهرست از عده‌ای نام برده که بظاهر مسلمان ولی در باطن زندیق بوده‌اند و در همانجا گوید: برخی گفته‌اند که برمکیان نیز بجز محمد بن خالد بن برمک از زنداقه بوده‌اند<sup>۱۰</sup>، و کتب و رسالات بسیاری نیز در ردگفتار آنان نیز نوشته شده است. قاسم بن ابراهیم کتاب «الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع» را نوشته و در آغاز کتاب میگوید که ابن مقفع کفر و الحاد را از مانی بارث برده است. و ابو حاتم رازی کتاب «اعلام النبوة» را در رد بر کتاب «مخاریق الانبیاء» محمد بن زکریای رازی نوشته. و ابوالحسین خیاط معتزلی «کتاب الانتصار» را در رد بر کتاب «فضیحة المعتزله» ابن راوندی نوشته. و المؤید فی الدین شیرازی نیز در کتاب «المجالس المؤیدیه» قسمتی از کتاب «الزمره» ابن راوندی را رد کرده است.

نکته‌ای که تذکر آن درین جا لازم است اینست که اتهام الحاد و زنداقه نخست بعنوان «مانوی» و «مزدکی» صورت می گرفته و چون بیشتر از متهمان کسانی بودند که از علوم شرعی گام فراتر نهاده بودند و بعلوم یونانی که در آن روزگار علوم اوائل<sup>۱۱</sup> نیز خوانده میشد میل کرده بودند آن علوم یعنی فلسفه و منطق و مضافات آن نیز کفر و زنداقه بشمار می آمد.

اگر صفحات تاریخ را ورق بزیم موارد بسیاری را می یابیم که از فیلسوفان و اهل منطق بزشتی یاد شده و بفلسفه و منطق، کفر و زنداقه اطلاق کرده‌اند. جلال الدین سیوطی رساله‌ای دارد بنام «القول المشرق فی تحریم الاشتغال بالمنطق» و در آنجا

۹- برای اطلاع از تفصیل اقاویل اینان رجوع شود بکتاب «مانی و دین او»، دو خطابه از سیدحسن تقی زاده بانضمام متون عربی و فارسی درباره مانی و مانویت فراهم آورده احمد افشار شیرازی و کتاب «من تاریخ الالحاد فی الاسلام» عبدالرحمن بدوی.  
۱۰- ابن ندیم، الفهرست، ص ۴۷۳.

۱۱- ابن ندیم درباره مردی گوید «کان متفلسفاً قرأ کتب الاوائل» الفهرست،

ص ۱۶۹ ناصر خسرو گوید:

علت جنبش چه بود از اول بودش

چیست درین قول اهل علم اوائل

(دیوان صفحه ۲۴۳)

منطق و فلسفه را بازندقه برابر میدانند<sup>۱۲</sup>. و همو در کتاب «بغیة الوعاة» که در شرح حال صرفیان و نحویان و لغویان است از ادیبانی که آشنا بفلسفه و منطق بوده‌اند بزشتی یاد می‌کند<sup>۱۳</sup>. و شگفت نیست که می‌بینیم جمله «من تمنطق تزندق» از کثرت شیوع جزو امثال سائره گردیده است<sup>۱۴</sup> و ابن جبیر جهان گرد معروف هم «من تفلسف تزندق» ساخته است آنجا که گفته:

نفذ القضاء باخذ كل مفضل متفلسف فی دینه متزندق<sup>۱۵</sup>

عبدالجلیل قزوینی رازی در کتاب خود فلسفه و زندقه و همچنین فلاسفه و زنادقه را باهم ذکر می‌کند<sup>۱۶</sup> و کار بدانجا کشانیده شده که حتی اشکال هندسی و دوائر فلکی و دائره‌های عروضی هم کفر و زندقه بشمار آمده است، و گاه‌گاه در تاریخ بدان برخورد می‌کنیم، از آن جمله ابوحنیف توحیدی در کتاب المقابسات می‌نویسد: ابن ثوابه دوستی مکنی بابوعبیده داشت، روزی ابن ابوعبیده باین ثوابه گفت تو که در فضل و ادب سرآمد اقران شده‌ای چه خوب است که به برهانهای قیاسی و شکل های هندسی نیز آشناگردی و کتاب اقلیدس را بخوانی. ابن ثوابه این امر را با احمدبن طبیب در میان میگذارد و ازو صلاح می‌جوید. احمدبن طبیب در نامه‌ای که باین ثوابه می‌نویسد او را ازین عمل برحذر داشته و عواقب وخیمی را برای این کار پیش‌بینی می‌کند و ابن ثوابه هم گفتار او را می‌پذیرد و در نامه‌ای باحمد ابن طبیب می‌نویسد که او یعنی ابوعبیده می‌خواست مرا بفریبد و بورطه هلاک افکند و باهندسه مرا بزندقه بکشاند و تو مرا آگاه کردی و رهائیم بخشیدی<sup>۱۷</sup>

قفطی در اخبار الحكماء گوید: عبدالسلام بن عبدالقادر گیلانی که از اجله دانشمندان بود مورد حسد و کینه قرار گرفت و خلیفه ناصر دستور داد که در حضور جمع کتب او را بسوزانند. منبری ترتیب دادند برای ابن مارستانه و او پس از خطبه، فیلسوفان را بباد لعنت و دشنام گرفت و سپس يك بيك از کتابها را برمیداشت و پس

۱۲- سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۱ ص ۲۵۵

۱۳- سیوطی، بغیة الوعاة، صفحات ۲۴۴، ۲۹۲، ۱۲۴

۱۴- الامثال العربیة فی الجزایر والمغرب، ج ۲ ص ۲۸۳

۱۵- لطفی جمعه، تاریخ فلاسفه اسلام، ص ۱۴۱

۱۶- قزوینی رازی، کتاب النقض، صفحات ۵۰، ۱۵۳، ۱۷۹

۱۷- توحیدی، المقابسات، ص ۶۳



از نفرین و ناسزا بر مؤلف و کاتب، آن را در آتش می‌افکند. حکیم یوسف سبتی اسرائیلی گوید من در آن محفل حاضر بودم و دیدم که ابن مارستانه کتابی از ابن هیثم در دست گرفت و درمیان آن اشاره بدو اثر فلکی می‌کرد و بمردم وانمود می‌ساخت که اینها مطالب کفر آمیزی است که برای از بین بردن اسلام آورده شده و سپس آنرا در آتش افکند<sup>۱۸</sup>

ابوالفرج اصفهانی در کتاب اغانی گوید: محمد بن عبدالوهاب در مسجد بصره ابن مناذر را دید که دفتری که مشتمل بر علم عروض و دوائر آن بود همراه دارد و چون این محمد از علم عروض اطلاع نداشت بنا دیده شک و ریب بدفتر می‌نگریست و از جهت آنکه سابقه خصومتی نیز میان آنان بود باو باسختی و خشونت گفت: چه در دفتر خودداری؟ ابن مناذر از ترس آن را پنهان کرد. محمد بن عبدالوهاب بر شدت عمل خود افزود و با او در آویخت و گفت: ای زندیق! زندقه را از من پنهان میداری؟ سپس مردم جمع شدند و دریافتند که در دفتر جز دوائر عروضی چیزی نیست و ابن مناذر را از چنگ آن مرد رهانیدند<sup>۱۹</sup>.

با این مقدمات روشن می‌شود که مفهوم زندقه و زندیق يك امر ثابتی نبوده بلکه در زمانها و مکانهای مختلف مفهوم آن تغییر می‌کرده، نه تنها مانویان و مزدکیان و فیلسوفان و منطقیان زندیق خوانده شده‌اند بلکه روافض و اهل اعتزال نیز از این نسبت بی‌بهره نمانده و گاهگاه چنین عنوانی یافته‌اند، چنانکه بیهقی معتزلی و زندیقی و دهری را در يك ردیف ذکر می‌کند<sup>۲۰</sup> و نیز نسبت این کلمه با افراد مختلف فرق می‌کرد چه بسا افرادی که دیگران را ملحد و زندیق خوانده‌اند و حال آنکه خود آنان بوسیله کسانی دیگر متهم بالحداد و زندقه شده‌اند. مثلاً ابوالعلاء معری ابن راوندی را جزو ملحدان ذکر و از کتب او بزشتی یاد می‌کند<sup>۲۱</sup> و ابوحنیان توحیدی نیز او را از دهریان و ملحدان شمرده آنجا که گفته است: گروهی از دهریان و ملحدان که بر مرکب جهل سوارند و چشم دلشان از دیدن حقائق کور می‌باشد موجب تباهی

۱۸- قفطی، اخبار الحکماء، ص ۱۵۴

۱۹- ابوالفرج اصفهانی، اغانی، ج ۱۷ ص ۱۸

۲۰- بیهقی، تاریخ، ص ۹۹

۲۱- معری، رساله الغفران، ص ۴۶۸

دین شده‌اند از این گروه‌اند: صالح بن عبدالقدوس و ابن ابی العوجاء و مطربن ابی - الغیث و ابن الراوندی و صیمری ، که خود در بیابان گمراهی سرگردان بوده‌اند و گروهی از کوته نظران را هم بگفتار خود فریفته‌اند<sup>۲۲</sup>. ولی ابن جوزی خود ابو حیان را در کفر و زندقه همپایه ابن راوندی و ابوالعلاء میدانند و در یکی از کتابهای خود گفته است زندیقان اسلام سه تن‌اند: ابن راوندی ، ابو حیان توحیدی ، ابوالعلاء معری<sup>۲۳</sup>.

زندقه و الحاد را فقط از نظر دینی و تاریخی نباید توجیه کرد بلکه باید جنبه‌های روحی و اجتماعی آن را نیز مورد نظر قرار داد. همین ابن راوندی که ابوالفدا ، او را بعنوان «احمد الزندیق»<sup>۲۴</sup> ذکر می‌کند نخست از متکلمان مشهور بوده و آثار بسیاری داشته سپس بعللی با اهل اعتزال مخالف شده و آنان او را از خود راندند و همین راندن در او اثری عمیق باقی گذارد، و سپس با فقر و درویشی برابر شد و بمفاد گفته پیغمبر «کادال فقران یکون کفرا»<sup>۲۵</sup> شکی نسبت بمبادی عالییه بدو دست داد. او بچشم می‌دیدید که نادانان و بی‌خردان در ناز و نعمت غوطه‌ورند ولی دانایان و فرزنانگان برای قوت روزانه خود پریشان خاطر می‌باشند این امور بود که بر کفر و الحاد او افزود و این معنی از دوبیت مشهور او بخوبی آشکاراست:

کم عاقل عاقل اعیت مسداهبه و جاهل جاهل تلقاه مرزوقا  
هذا الذی ترک الاوهام حائرة و صیر العالم النحریر زندیقاً<sup>۲۶</sup>

و همین دردوناله است که بالحن ملایم تری از نای زندانی یمگان یعنی ناصر خسرو بر می‌آید:  
به عزو نازبگه برنشسته بدفعلی نژندو خواربمانده بدرنکوسیری  
بدین سبب متحیر شدند بی‌خردان برفت خلق چوپروانه سوی هر نفری<sup>۲۷</sup>  
فقر و درویشی و عدم مساوات و عدالت اجتماعی برخی را نسبت بمبادی معنوی و روحانی بدبین می‌کرده و بی‌ایمانی و سستی در دین ببار می‌آورده است. مثلاً می-

۲۲- توحیدی، الامتاع والمؤانسه، ج ۲ ص ۲

۲۳- منقول از مقدمه کتاب المقابسات ابو حیان، صفحه ۱۶

۲۴- تاریخ ابوالفدا، ذیل حوادث سال ۲۹۳ که سال مرگ ابن راوندی بوده است.

۲۵- سیوطی، جامع صغیر، ج ۲ ص ۲۲۳

۲۶- تفتازانی، مطول، باب مسندالیه، بحث جانشینی اسم ظاهر از ضمیر.

۲۷- ناصر خسرو، دیوان ، ص ۴۸۵



بینیم شاعری بنام احمد بن محمد افریقی در پاسخ زن خود که او را بر نماز نخواندن نکوهش می کرد. گوید: «من باحالت افلاس و درویشی نماز نخواهم خواند نماز را تاشها و بکتاشها که بر بستر آسایش غنوده اند بخوانند. من که خانه و مرکب و زرو زیوری ندارم اگر نماز بخوانم و شکر خدای بجای آورم منافق خواهم بود» اینک گفته او را درین جانقل می کنیم:

فقلت اعزبی عن ناظری انت طالق	تلوم علی ترک الصلاة حلیلتی
یصلی له الشیخ الجلیل وفائق	فوالله ما صلیت لله مفلسا
ونصر بن ملک والشیوخ البطارق	وتاش و بکتاش و کنباش بعده
لان له قصرا تدرین المشارق	ولا عجب ان کان نوح مصلیاً
وابن خیولی والحلی والمناطق؟	لماذا اصلی؟ این باعی و منزلی؟
علیه یمینی انسی لمنافق	اصلی ولا فتر من الارض یحتوی
فمن عاب فعلی فهو حقم مائق <sup>۲۸</sup>	ترکت صلاتی للذین ذکر تهیم

اکنون بشرح حال ابن راوندی از دو کتاب «المنیة والامل فی شرح کتاب الملل والنحل مشهور بطبقات المعتزله از احمد بن یحیی بن المرتضی» و «معاهد التنصیص فی شرح شواهد التلخیص از عبدالرحیم بن عبدالرحمن عباسی» می پردازیم.

ابن المرتضی آنجا که از طبقه هشتم معتزلیان نام میبرد گوید:

«ابن راوندی مخدول نیز ازین طبقه بوده، سپس جریان هائی برای او پیدا گشت که از دین برید و الحاد و زندقه را آشکار ساخت و معتزلیان او را از خود راندند و او هم کتب بسیاری در مخالفت با اسلام نوشت. او کتاب «التاج» را در رد بر موحدان و «بعث الحکمة» را در تأیید ثنویت و «الدماغ» را در رد بر قرآن و «الفرید» را در رد بر انبیا تألیف کرد. و کتاب «الطبايع» و «الزمرد» و «الامامة» نیز از آثار او می باشد. بیشتر از کتب او را شیخ ابوعلی و خیاط و زبیری رد کرده اند، و ابو هاشم کتاب الفرید را رد کرده است. او کتابی بنام فضائح المعتزله نوشت که آنرا ابوالحسین خیاط در کتاب الانتصار رد کرده است. قاضی گفته است که راوندی در آخر عمرش توبه کرده ولی حاکم گفته که این موضوع را ابوالحسین خیاط قبول ندارد.

نام ابن راوندی احمد بن یحیی و کنیه اش ابوالحسین است. درباره علت الحاد

او اختلاف است . برخی گفته‌اند از شدت فقر و فاقه بوده است و برخی دیگر معتقدند ناکامی و محرومیت و نرسیدن بجاه و مقامی که آرزومند بود سبب زندقۀ او گردید .

او برای جهودان و ترسایان و گبران و معطلان کتبی نوشت . و گفته‌اند که سی دینار از رافضیان گرفت و کتاب «الامامة» را برای آنان تألیف کرد و پس از اینکه کفر و زندقۀ او آشکار گشت معتزلیان بی‌پای خاستند و از سلطان در کشتن او یاری خواستند . او بکوفه گریخت و در خانهٔ مردی پنهان شد و گفته‌اند که در همانجا مرد .» ۲۹

عباسی پس از شرح دوبیت مشهور ابن راوندی (کم عاقل عاقل الخ) و بیان شاهد و ذکر اشباه و نظائر آن بشرح حال ابن راوندی بدین گونه می‌پردازد:

«ابن راوندی احمد بن یحیی بن ابوالحسین اهل مرو رود است و راوند از روستاهای کاشان می‌باشد، و این کاشان که از نواحی اصفهان است غیر از کاشانی است که مجاور قم می‌باشد. او ساکن بغداد بود و از متکلمان معتزله بشمار میرفت سپس از آنان جدا گشت و ملحد و زندیق گر، دید. قاضی ابوعلی تنوخی گفته است که ابن راوندی با اهل الحاد نشست و برخاست می‌کرد و هنگامی که برین کار او خرده گرفته می‌شد می‌گفت می‌خواهم از مذهب آنان آگاهی یابم. و برخی گفته‌اند که پدرش از یهودیانی بوده که مسلمان شده، و یکی از یهودیان بمسلمانی گفت که این مرد یعنی ابن راوندی قرآن شما را ضایع می‌کند هم‌چنانکه پدرش تورات ما را ضایع کرد. و نیز گفته‌اند که او به یهودیان می‌گفته که از موسی نقل کنید که گفته است پیغمبری پس از من نخواهد آمد. ابوالعباس طبری گفته است که او بر عقیده و حالی قرار و آرام نداشت. از یهودیان سامرا چهارصد درم گرفت و کتاب «البصيرة» را در رد بر اسلام نوشت و پس از چندی تصمیم به رد همین کتاب گرفت تا آنکه صددرم دیگر دادند و او صرف نظر کرد.

و بلخی در کتاب محاسن خراسان گفته است که ابن راوندی از متکلمان بشمار میرفت و در



زمان او کسی از و ماهرتر به نکات و رموز علم کلام نبود، و در آغاز مردی نیکوسیرت و خوشخوی و شرمگین بود سپس عللی پیش آمد که ازین صفات جدا گشت و دانش او بر خردش فزونی داشت و داستان او هم چنانست که شاعر گفته است:

و من یطیق مز کی عند صبوته و من یقوم لمستور اذا خلعا

و برخی گفته اند که او هنگام مرگ از کرده خود پشیمان گشته و توبه نموده و نیز تصریح کرده که گفته های او عکس العمل رنج های روحی او بوده زیرا اقرانش باوستم کرده و از مجالس خود او را رانده اند. بیشتر کتابهای او کفریاتی است که برای ابو عیسی یهودی اهوازی نوشته و در خانه همو مرده است. از کتابهای او کتاب «التاج» است که در آن قدم عالم را اثبات می کند<sup>۲۰</sup>، و کتاب «الزمرد» که در آن رسالت را باطل می نماید، و کتاب «الفرید» که در آن پیمبر را طعن کرده، و کتاب «اللؤلؤ» که در تناهی حرکات است. و خود او بیشتر این کتابها را رد کرده و ابوعلی جبائی و دیگران نیز کتب بسیاری در رد بر کتابهای او نوشته اند. کتاب «الزمرد» را از آن جهت بدین نام نامیده که از خواص زمرد آنست که هر گاه ماران بدان بنگرند چشمشان آب میشود و این کتاب هم بدانگونه است که دشمنان هرگاه آن را بخوانند آب میشوند. او درین کتاب شریعت شریفه را ابطال و نبوت را تحقیر کرده است. درین کتاب گفته است: ما در سخنان اکثم صیفی می توانیم بهتر از «انا اعطیناک الکوثر» بیابیم. پیغمبران با طلسمهایی مردم را بنده خود کرده اند. پیغمبر بعمار گفت گروه ستمگر ترا خواهند کشت، آیا اخترگران جز این گویند؟. خدای او را رسوا سازد و در آتش دوزخ جایش دهد. اخترگر تا نام و نام مادر کسی را نپرسد و از طالع او آگهی نیابد نمی تواند برای او پیش بینی کند و مع ذلك در بیشتر موارد خطا می کند و حال آنکه پیمبر از غیب خبر میداد بدون آنکه طالعی را بشناسد یا از اسم و نسب کسی سئوال کند و میان کار پیمبر و اخترگر فرق بسیار است. و در کتاب «الدامغ» گفته: خدا که همچون دشمن خشمگین دارویی جز کشتن برای او نیست پس چه نیازی بکتاب و رسول دارد. او در يك جای

۳۰- ناصر خسرو درین بیت (یوان صفحه ۱۵) عقیده قدم عالم را نسبت بدهریان

خود را عالم الغیب می داند و گوید: «وماتسقط من و رقة الا يعلمها» و سپس در جای دیگر می گوید: «وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم». و در وصف بهشت گفته است که در آنجا نهرهایی از شیر است، که البته بدر دگر سنگان می خورد و از غسل یاد کرده، که خالی آن گوارا نیست، و به زنجبیل وعده کرده که لذیذ نیست، و برای لباس سندس را معین کرده، که برای فرش خوب است نه جامه، و استبرق هم که جز دیبای ستبر چیزی نیست هر که بخواهد در بهشت چنین جامه ضخیم بپوشد و شکم خود را با شیر و زنجبیل پرسازد مانند عروس کردها و نبطیها می شود. گوئی چشم سر و دل او کور بوده است از گفته خدای بزرگ «وفیها ما تشتهی الانفس وتلذذ العین» و هم چنین «ولحم طیر مما یشتهمون». با وجود این ها غسل و شیر هم در آنجا موجود است و البته غیر از غسل و شیر دنیاست و نیز دیبای ستبر یعنی استبرق از ملبوسات فاخره بشمار میرود. اگر بخواهم کفرو الحاد و زندقه او را درین جا ذکر کنم بطول می انجامد و خداوند از آنچه که کافران و ملحدان بگویند منزّه و پاک است و فرستاده خدا و کتابش نیز مبرا ازین بیهوده گوئیها می باشد. ابن جوزی بیش از سه ورق از زندقه او را گرد آورده و من ازینگونه گفتارها بخدا پناه می برم و از او آمرزش می خواهم از اینکه گفته های او را که سزاوار او و رسول و کتابش نبوده درین جا نقل کردم. روزی ابن راوندی و ابوعلی جبائی بر روی جسر بغداد باهم برخورد کردند ابن راوندی باو گفت: هیچ معارضه و نقض قرآن را که من کرده ام شنیده ای؟ ابوعلی گفت: من از فصیح تو و امثال تو و دانشهای شما آگاهم ولی خودت حکم کن آیا عذوبت و تشاکل و نظم و حلاوت قرآن در گفتار تو که در معارضه آن ساخته ای پیدا میشود. پاسخ داد: نه سوگند بخدا. ابوعلی گفت: مرا همین بس است برو و از من دور شو.

از اشعار او:

معن الزمان کثیرة لا تنقضی      و سروره یأتیک کالاعیاد  
 ملک الاکارم فاسترق رقابهم      و تراه رقا فی ید الاوغاد<sup>۲۱</sup>

۳۱- این دوبیت ناصر خسرو را بیاد می آورد:

جهل و بی باکی شده فاش و حلال      دانش و آزادگی گشته حرام  
 با شگونه کرده عالم پوستین      راد مردان بندگان را گشته رام

(دیوان صفحه ۲۹۹)



\*\*\*

الیس عجیبا بان امرء  
لطف الخصام دقیق الکلم  
یموت و ما حصلت نفسه  
سوی علمه انه ما علم<sup>۳۲</sup>

ابوعلی جبائی گفته که سلطان ابن راوندی و ابوعیسی و راق را خواست مجازات کند. ابوعیسی را زندانی کرد و در همانجا مرد، ولی ابن راوندی بسوی ابن لوی یهودی گریخت و کتاب «الدامغ» را در رد بر پیغمبر و قرآن برای او نوشت و مدت زیادی زنده نبود تا آنکه بیمار شد و مرد. ابوالوفاء بن عقیل گفته که او هنگام مرگ شصت و سه سال داشته است<sup>۳۳</sup>.

دوبیت معروف ابن راوندی «کم عاقل عاقل الخ» را برخی به ابوالعلاء نسبت داده اند از آن جمله عبدالعزیز الیمنی السلفی الراجکوتی باستناد قول سبکی در جلد ۳ صفحه ۹۷ طبقات الشافعیة الکبری دو بیت مزبور را در ضمن «فائت شعرابی العلاء» آورده و دوبیت دیگر را نیز نسبت با ابوالعلاء معری میدهد که مطابقت با مضمون دوبیت ابن راوندی دارد و آن دوبیت این است:

اذا کان لایحظی برزقک عاقل  
و ترزق مجنوناً و ترزق احمقا  
فلا ذنب یارب السماء علی امری  
رای منک ما لایشتمی و ترزقاً<sup>۳۴</sup>

و علت آن بوده که ابوالعلاء معری هم متهم بزندقه و الحاد بوده است و روایت شده که او کتابی در معارضه باقران نوشته و به «الفصول والغایات فی محاذاة السور و الایات»

۳۲- این بیت ابوشکور بلخی را بیاد میآورد:

تا بدانجا رسید دانش من  
که بدانم همی که نادانم

(گنج بازیافته، گردآورده محمد دبیر سیاقی، صفحه ۱۱)

۳۳- عباسی، معاهد التنصیص فی شرح شواهد التلخیص، ج ۱ ص ۵۶. توضیح آنکه ابویعقوب یوسف سکاکی متوفی ۶۲۶ کتابی بنام «مفتاح العلوم» در فنون مختلف نوشته که قسمت سوم آن درباره علم معانی و بیان و بدیع است و این قسمت را خطیب قزوینی متوفی ۷۳۹ مختصر کرده و آن را «تلخیص المفتاح» نامیده و این تلخیص المفتاح را سعدالدین تفتازانی متوفی ۷۹۲ دو شرح نوشته یکی بنام مطول و دیگری بنام مختصر. کتاب مطول شهرت بسیار دارد و هنوز هم از کتب درسی مدارس قدیمه است. شواهد شعری که در تلخیص المفتاح یعنی متن مطول آورده شده عباسی شرح کرده و آن را معاهد التنصیص فی شرح شواهد التلخیص نام نهاده است.

۳۴- فایت شعرابی العلاء، صفحه ۸

موسوم ساخته و باخرزی قطعه‌ای از این کتاب را نقل کرده است و وقتی باو گفته شد سخنان تو در این کتاب نیکوست ولی بپایه قرآن نمیرسد پاسخ داد که اگر سخنان من هم چهارصد سال برزبانها بگردد خواهید دید که چگونه می‌باشد<sup>۳۵</sup>. در میان کتب تاریخ و ادب جسته‌گریخته بمطلب فوق برخورد می‌کنیم از آنجمله یاقوت حموی در ضمن شرح حال ابن‌الدهان الوجیه‌النحوی گوید:

«... محب‌الدین محمد بن النجار گفت: روزی وجیه‌نحوی بدارالکتب رباط مأمونیه رفت و با کتابدار آنجا ابوالمعالی احمد بن هبة‌الله بگفتگو و بحث پرداخت تا آنکه سخن از معری بمیان آمد. کتابدار از او بزشتی یاد کرد و گفت کتابی از او درین جاموجود بود و من اوراق آن را در آب افکندم. وجیه پرسید: مگر چگونه کتابی بود آن؟ جواب داد کتابی بود در نقض قرآن. وجیه گفت کارخطا و نابجائی کردی. مردمی که آنجا بودند از گفته وجیه در شگفت شدند و ابن هبة‌الله کتابدار نیز خشمگین شد و گفت: آیا مانند تو کسی سزاوار است که این عمل مرا خطا بخواند؟ وجیه جواب داد این کتاب از سه حال بیرون نبوده یا همپایه قرآن بوده است یا بالاتر از آن و یا پائین‌تر از آن، اگر همپایه یا بالاتر از آن بوده و معاذالله که چنین باشد پس عقلاً نمی‌باید از بین برده شود و اگر در مرتبه‌ای پائین‌تر از قرآن بود وجودش معجزه‌ای برای قرآن محسوب میشد. گروه حاضر سخن او را پسندیدند و ابن هبة‌الله نیز بخطای خود پی برد و خاموش گشت»<sup>۳۶</sup>

ولی چنانکه بارها متذکر شده‌ایم حقائق تاریخی بر ما پوشیده و پنهان است و بگفته‌های کتاب نویسان نمی‌باید اکتفا بکنیم، بیشتر خردمندان و فرزندگان مورد حسد و کینه مردمان دون‌پایه قرار می‌گرفتند و سخنان آنان بمذاق این کورته نظران خوش نمی‌آمده ناچار بحربه‌تفسیق و تکفیر متوسل میشدند و هر سخن الحاد آمیزی که از هرجا می‌یافتند بآنان منسوب می‌داشتند و کسانی هم که بعداً دآوری می‌کردند فقط سخنان الحاد آمیز را از آنان نقل کرده‌اند. همین ابوالعلاء معری که بیت معروف او:

۳۵ - آدام متز، الحضارة الإسلامية فی القرن الرابع، ترجمه محمد عبدالهادی ابو ریده، ج ۲ ص ۹۸ و ناصر خسرو در سفرنامه خود (ص ۱۲) از این کتاب نام برده است.

۳۶ - یاقوت حموی، معجم‌الادبا، ج ۶، ص ۲۳۵



اثنان اهل الارض ذوعقل بلا دین و آخر دین لاعقل له  
 ورد زبان خاص و عام گشنه و آنرا بر بی دینی والحاد او دلیل می کنند. در دیوانش  
 مواردی یافت میشود که نشان میدهد که بروز رستاخیز ایمان داشته مانند:  
 فیا وطنی ان فاتنی بك سابق من الدهر فلینعم لسا کنك الببال  
 فان استطع فی الحشر آتک زائراً و هیهات لی یوم القیامة اشغال<sup>۳۷</sup>  
 و در ابیات زیر دوستی او نسبت بحضرت علی بن ابی طالب و فرزندش حسین  
 علیهما السلام آشکار است:

وعلی الدهر من دماء الشهدی ن علی و نجله شاهدان  
 فهما فی اواخر اللیل فجرا ن وفی اولیاته شفکان  
 ثبتا فی قمیصه لیجیثی ال حشر مستعدیا الی الرحمن<sup>۳۸</sup>

و نیز در کتاب الغفران خود قرآن را چنان ستوده است که احتمال نقض کردن  
 آن را از بین میبرد و ما عین گفته او را درین باره نقل می کنیم:

«ان هذا الكتاب الذی جاء به محمد صلی الله علیه کتاب بهر بالاعجاز ولقی  
 عدوه بالارجاز، ماخذی علی مثال ولاشبهه غریب الامثال، ما هو من القصید الموزون ولا  
 الرجز من سهل و حزون، ولاشاکل خطابة العرب ولاسجع الکهنه ذوی الارب»<sup>۳۹</sup>

۳

چنانکه اشاره شد دو بیت معروف ابن راوندی جزو شواهد کتاب تلخیص المفتاح  
 خطیب قزوینی در باب مسند الیه آورده شده. و صاحب معاهد التنصیص گوید پیش از  
 این دو بیت، بیت زیر است:

سبحان من وضع الاشیاء موضعها و فرق العز والاذلال تفریقاً<sup>۴۰</sup>

سعدالدین تفتازانی در کتاب شرح تلخیص المفتاح معروف بمطول در باب  
 مسند الیه گوید:

«گاهی اسم ظاهر بجای ضمیر آورده میشود اگر این اسم ظاهر اسم اشاره باشد

۳۷- شرح تنویر بر سقط الزند، ج ۲ ص ۷۴.

۳۸- مأخذ پیشین، ج ۱ ص ۱۳۸.

۳۹- معری، رساله الغفران، ص ۴۶۴.

۴۰- عباسی، معاهد التنصیص، ج ۱ ص ۵۳.

از فحوای کلام در یافته میشود، که مسند الیه از جهت آنکه اختصاص بحکمی بدیع و تازه دارد مورد عنایت و توجه متکلم است مانند گفته ابن راوندی: کم عاقل عاقل الخ. کلمه «هذا» در هذاالذی ترک الخ اشاره بحکم غیر محسوس سابق است که همان محروم بودن خردمند و مرزوق بودن نادان باشد و در این مورد می باید ضمیر آورده شود ولی چون بحکمی بدیع که همان سرگشته گردانیدن او هام و زندیق گردانیدن عالم تحریر باشد مختص گشته توجه متکلم را بکمال آن ممتاز ساخته و آن را در معرض محسوس در آورده است و گوئی بشنوندگان می نمایاند که این شیء متعین و متمیز دارای چنین حکم بدیع و صفت عجیب است»<sup>۴۱</sup>.

دو بیت ابن راوندی را برخی پاسخ گفته اند از آنجمله است دو بیت زیر که در حاشیه مطول آورده شده:

کم من ادیب فهم قلبه      مستکفل العقل مقل عدیم  
و من جهول مكثر ماله      ذلك تقدير العزيز العليم

و نیز دو بیت زیر از ابوبکر خسروی سرخسی است که در معاهد التنصیص آمده است:

عجبت من ربي وربى حکيم      ان يحرم العاقل فضل النعيم  
ما ظلم البارى و لکنه      اراد ان يظهر عجز الحكيم

نه تنها ابن راوندی بلکه بسیاری از دانشوران و خردمندان از وضع خود نالیده اند زیرا میدیدند که مردمان فرومایه و پست و بسی دانش در رفاه و آسودگی بسر میبرند ولی مردمان باشرافت و عالم باید باتهی دستی و درویشی روزگار بگذرانند و علت آن بوده است که مردم دانا و خردمند هیچ گاه زیر بار زور نمیرفته و خود را در برابر خداوندان زرپست و حقیر نمی کرده اند. وضع اجتماعی طوری بوده است که مردمان جاهل و نادرست پرو بال می یافته اند. آنان جنایات حکام و امرای زمان خود را می ستودند و بدین وسیله از نعمت و مال فراوان که فراهم آمده از دسترنج فرودستان بود برخوردار میشدند و چون دانایان و فرزندگان را مانع مقاصد شوم خود می یافتند بوسائل مختلف می کوشیدند تا زندگی را بر آنان تنگ سازند، آنان هم سوز درونی



خود را در اشعار و نوشته‌های خود آشکار می‌ساختند. این ناله قلبی را در اشعار عربی و فارسی بسیار می‌توانیم بیابیم و مضمون همه این ابیات غالباً یکی است زیرا علل و عواملی که باعث گفتن آنها شده واحد می‌شد. اینک برای نمونه برخی از اینگونه ابیات نقل میشود:

تعد ذنوبی عند قوم كثيرة	فما ذنب لی الا العلو الفضائل (معری)
ومالی ذنب یقتضی مثل حالتی	سوی اننی فیما یقال ادیب (طغرائی)
کم عاقل لم یلج بالقرع باب منی	وجاهل قبل قرع الباب قدولجا (غزی)
اذا استوت الاسافل و الاعالی	فقد طالت منادمة المنايا (ثعلبی)
تنافی العقل و المال	فما بینهما شکل
هما کالورد و النرجس	لا یحویهما فصل
فعقل حیث لا مال	و مال حیث لا عقل (ابوالخیر مروزی)

که کاملاً با گفته ابوشکور بلخی موافقت دارد:

دانش و خواسته است نرگس و گل	که بیک جای نشکفند بهم
هر کرا دانش است خواسته نیست	هر کرا خواسته است دانش کم

نیبرگ در مقدمه کتاب الانتصار نوزده کتاب از برای ابن راوندی برمی‌شمارد و او نام این کتاب‌ها را از فهرست ابن ندیم و کشف الظنون حاجی خلیفه و طبقات المعتزله ابن المرتضی و معاهد التنصیص عباسی و وفیات الاعیان ابن خلکان و کتاب الانتصار خیاط معتزلی استخراج کرده است و این نوزده کتاب عبارت از: ۱- کتاب الاسماء و الاحکام ۲- کتاب الابتداء و الاعادة ۳- کتاب خلق القران ۴- کتاب البقاء و الفناء ۵- کتاب لاشی الا موجود ۶- کتاب الطبایع ۷- اللؤلؤة فی تنهای الحركات ۸- کتاب الامامة ۹- کتاب فضیحة المعتزله ۱۰- کتاب القضیب ۱۱- کتاب التاج ۱۲- کتاب التعدیل و التجویر ۱۳- کتاب الزمرد ۱۴- کتاب الفرند ۱۵- کتاب الدامغ ۱۶- کتاب البصیرة ۱۷- کتاب فی التوحید ۱۸- کتاب الزینة ۱۹- کتاب اجتهاد الرای ۴۲. کتاب فضیحة المعتزله تحلیلی انتقادی از مذهب اعتزال است و در ضمن رد و جواب کتاب فضیلة المعتزله جا حظ نیز می‌باشد، جا حظ که از پیشوایان بزرگ معتزله محسوب

میشود پس از آنکه معتزلیان از اوج قدرتی که در زمان مأمون و معتصم و واثق داشتند پائین آمدند در صدد برآمد برای جلوگیری از حملاتی که بوسیله اهل سنت و حدیث و رافضیان بروش اعتزال میشد کتابی تدوین کند. او نه تنها در کتاب خود مذهب اعتزال را ستوده و از گفتارهای معتزلیان دفاع کرده است بلکه در آن رافضیان را طعن کرده و فضایحی برای آنان برشمرده است و این نکته را باید متذکر شویم که در آن روزگار فرق مختلف از اندیشه‌های طرف مخالف خود تعبیر به فضیحة و فضایح یا شنعة و شنع میکردند و گاهی هم در مقابل کلمة فضایح مثالب را بکار میبردند چنانکه عبدالجلیل قزوینی رازی کتاب النقص خود را که در رد کتاب «بعض فضایح الروافض» است «مثالب النواصب» نامیده و در آن فضایحی که بر رافضیان شمرده شده پاسخ گفته و خود فضایحی برای ناصبیان برمی شمارد.

دشمنان معتزله، خاصه اهل سنت و حدیث، از کتاب فضیحة المعتزله ابن راوندی بسیار استفاده کردند و برخی از صاحبان کتب ملل و نحل نیز مانند بغدادی در الفرق بین الفرق، و شهرستانی در الملل و النحل بعضی مطالب خود را که در باره معتزلیان است از کتاب ابن راوندی گرفته‌اند، چنانکه شهرستانی گوید: ابن راوندی از جاحظ نقل میکند که گفته است قرآن جسدی است که ممکن است بصورت انسانی درآید و گاه بصورت حیوانی، و این مانند گفته ابوبکر اصم است که قرآن را جسمی مخلوق پنداشته و منکر اعراض و صفات باری تعالی نیز بوده است<sup>۴۳</sup>

و خیاط معتزلی که کتاب الانتصار خود را در رد ابن راوندی تألیف کرده نسبت‌هایی را که ابن راوندی بجاحظ داده تکذیب میکند از آن جمله است ابن راوندی گوید: جاحظ گفته است که محال است خدا اجسام را پس از ایجاد معدوم سازد گرچه پس از عدم موجود ساخته است و هرگاه محال باشد که جسم پس از وجود معدوم گردد محال است نیز که پس از عدم موجود گردد. خیاط گوید: این دروغی است که بر جاحظ بسته است. کتابهای جاحظ در دست مردم است اگرچه خود او از میان مردم رخت بر بسته ولی یاران او گفته‌های او را بیاد دارند و نقل میکنند و از همین جا دروغ و بهتان و جهل این مرد بخوبی آشکار میگردد<sup>۴۴</sup>.

۴۳- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۰۱

۴۴- خیاط، کتاب الانتصار، ص ۲۲



خیاط در کتاب خود بیشتر کتاب فضیحة المعتزله را رد می‌کند زیرا خود از معتزلیان بنام است و در چند جا هم از کتاب الزمرد او نام می‌برد از آن جمله است در پایان کتاب که بادشنام و ناسزا گفتن باین راوندی آن را ختم می‌کند و اینست عین گفته خیاط: «تو کتاب الزمرد را ساختی و در آن بفرستادگان خدا دشنام دادی و بابی از آن را بامت محمدیه مخصوص گردانیدی. این بوده است گفتار و مذهب تو و بهمین جهت معتزله تو را از خود راندند و توهم مانند سگی خشمگین به بزرگان آنان حمله ور شدی و درین کار خود را زیان میرسانی و بس زیرا حجت‌های خداوند باندازه‌ای روشن است که طعن ملحدان و کید زندیقان آن را زیانی نمیرساند. پیش از توهم گروهی از دهریان بودند که توحید خدا را طعن کردند ولی دانشمندان معتزله بر رد آنان بپای خاستند و تناقض گفتار آنان را آشکار ساختند. دشنام دادن ابن راوندی همچنانست که اخلط گفته است:

ماضر تغلب وائل اهجوتهما      ام بلت حیث تناطح البحران

یوما اذا خطرت عليك قرومهم      ترکتک بین کلاکل و جران

باید بکوشد تا نیرنگ خود را برچیند که فان حزب الله هم الغالبون و دین خدا از هر - باطلی ممتاز است ولو کره المشرکون»<sup>۴۵</sup>.

کتاب الزمرد ابن راوندی از بین رفته ولی پاره‌ای از فصول آنرا المؤید فی - الدین داعی الدعاة شیرازی در کتاب «المجالس المؤیدیه» خود نقل و رد کرده است. این نکته را هم باید متذکر شد که برخی بر تسمیه این کتاب خرده گرفته‌اند که دانش‌ها در مرتبه‌ای عالی هستند و نمی‌باید با الفاظی که در مرتبه نازل هستند نام گذاری شوند و گوهرها مانند زمرد نسبت به دانش‌ها در مرتبه‌ای دون هستند. ولی پیش ازین بنقل از معاهد التنصیص گفتیم که او از آن جهت کتاب خود را بدین نام نامیده که از خواص زمرد آب کردن چشم‌مار و افعی است و این کتاب هم دشمنان را آب می‌کند. البته در بسیاری از کتب این خاصیت برای زمرد ذکر شده و در اشعار فارسی نیز بسیار بدین موضوع برخورد می‌کنیم نظیر:

شنیده‌ام بحکایت که دیده‌افعی      برون جهد چوزمرد براو برندفراز<sup>۴۶</sup>

۴۵- خیاط، کتاب الانتصار، ص ۱۷۳.

۴۶- از منجیک بنقل از حواشی بیست مقاله مرحوم قزوینی، ص ۱۵

زمرد دیده افعی چگونه می‌بپالاید عقیق ولعل رمانی چرا اصل از حجر دارد<sup>۴۷</sup>  
 و دفع کردن یا قوت مروبارا چیست زمرد از چه همی بر کند دو دیده مار  
 ناصر خسرو در شرح بیت اخیر که از ابوالهیثم جرجانی است گوید: «و اما  
 آنچه مجهول است دو سؤال است یکی دفع کردن یا قوت مروبارا و دیگر برکندن  
 زبرجد مرچشم افعی را»<sup>۴۸</sup>. ابوریحان بیرونی گوید با آنکه این امر را بسیاری از مردم  
 می‌گویند من خود تجربه و آزمایش کردم حتی گردن بندی از زمرد بگردن افعی‌ها  
 آویختم و این را در تابستان و زمستان آزمودم ولی هیچ اثری در چشم آنها نداشت<sup>۴۹</sup>  
 البته تسمیه کتب بگوهرها بسیار رایج و معمول بوده و کتاب‌های بسیاری  
 حتی بنام زمرد دیده شده و گاه برخی فصلی از کتاب خود را بدین نام نامیده‌اند چنانکه  
 ابن عبدربه فصلی دارد بنام «الزمرده فی المواعظ والزهد»<sup>۵۰</sup> و تا این‌واخر نیز معمول  
 بوده است. حاجی ملاهادی سبزواری منظومه منطبق خود را بنام «اللآلی المنتظمة» و منظومه  
 فلسفه خود را بنام «غرر الفرائد» کرده است. المؤید فی الدین شیرازی که پاره‌ای از  
 فصول کتاب الزمرد را رد کرده از داعیان مذهب اسمعیلیه بوده و او را حجت جزیره فارس  
 می‌نامند. او باهوش و زیرکی خود توانسته بود ابو کالیجار امیر فارس را بمذهب  
 اسماعیلی متمایل سازد بطوریکه او در برابر مؤید گفت «من خود و دینم را بتو تسلیم  
 کردم و بهره‌چو تو گوئی راضی هستم»<sup>۵۱</sup> و در بین سال ۴۳۶ و ۴۳۹ بمصر آمد و به -  
 ملاقات خلیفه فاطمی المستنصر بالله نائل شد. او در تبلیغ و مناظره یدی طولی داشته  
 بطوریکه يك بار با شریف علوی که مذهب زیدی داشت مناظره کرد و چنان‌او را مغلوب  
 ساخت که حتی دشمنان مؤید بر او خندیدند<sup>۵۲</sup> و نیز با ابوالعلاء معری مکاتباتی داشته  
 و درباره گوشت خواری و شیرخواری بحث‌هایی میان آن دو در گرفته و این  
 مکاتبات را که معروف به «رسائل المعری و داعی الدعاء» است یا قوت حموی در  
 معجم الادب‌ادر ذیل شرح حال ابوالعلاء ذکر کرده است، و ایوانف گوید که کتاب

۴۷- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۳۴

۴۸- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۶۷

۴۹- بیرونی، الجماهر فی معرفة الجواهر، ص ۱۶۸

۵۰- ابن عبدربه، عقد الفرید، ج ۲ ص ۹۸

۵۱- سیره المؤید فی الدین داعی الدعاء، صفحه ۶۱

۵۲- مأخذ پیشین، ص ۸۷



«جامع الحقائق فی تحریم اللحوم والالبان» المؤید فی الدین که از کتاب المجالس - المؤیدیه استخراج شده شامل همین رسائل می باشد<sup>۵۳</sup> و از تألیفات مهم او «دیوان المؤید» و «السیره المؤیدیه» و «المجالس المؤیدیه» است. کتاب اخیر او در هشت مجلد و حاوی هشتصد مجلس است و این مجالس همان خطابه‌هایی است که مؤید در دارالعلم قاهره ایراد کرده و در آن بشرح عقائد اسماعیلی و بحث‌های دینی و سیاسی پرداخته است.

ناصر خسرو شیفته و مفتون همین مجالس گشته و بوسیله او بسوی مذهب اسماعیلی کشیده شده و این امر بطور غیر صریح از برخی اشعار او برمی آید از آن جمله است:

که کرد از خاطر «خواجه مؤید» در حکمت گشاده بر تو یزدان  
هر آنک اورا ببیند روز «مجلس» ببیند عقل را سر در گریبان<sup>۵۴</sup>

\*\*\*

از رشک همی نام نگویمش درین شعر گویم که خلیلی است کش افلاطون چاکر  
استا و طبییست و «مؤید ز خداوند» بل کز حکم و علم مثالست مصور<sup>۵۵</sup>  
شخصیت و آثار المؤید فی الدین تا این اواخر مجهول بود و ازین جهت در مقدمه دیوان ناصر خسرو ازین شخص سخنی بمیان نیامده است.

مؤید در مجلس‌های ۵۱۷ تا ۵۲۲ برخی از گفته‌های ابن راوندی را در کتاب الزمرد نقل می کند و سپس بهرد آن می پردازد.

در مجلس ۵۱۷ از او نقل می کند که گفته است «عقل از بزرگترین نعمت‌های خداوند است بر بندگانش، اگر فرستاده خدا موارد تحسین و تقبیح عقل را تأکید می کند پس اجابت دعوت او مفید نخواهد بود و اگر بخلاف عقل حکم صادر میکند نبوت او قابل قبول نیست».

در مجلس ۵۱۸ «پیغمبر کارهایی را بمردم دستور داده که با عقل منافات و منافرت دارد مانند نماز و غسل جنابت و رمی جمره و طواف گرد خانه‌ای که نه می بیند

۵۳- ایوانف، راهنمای ادب اسماعیلی، ص ۴۳

۵۴- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۷۶

۵۵- ماخذ پیشین، ص ۳۱۴

ونه می شنود، و دویدن میان دو کوهی که سود و زیانی ندارند. اینها همه چیزهایی است که عقل آن را صواب نمی شمارد زیرا چه فرق است میان کوه صفا و مروه، و ابوقیس و حری، و نیز چه فرق است میان خانه کعبه با دیگر خانه ها که فقط در آنجا باید طواف کرد».

در مجلس ۵۱۹ «امتناعی ندارد که قبیله ای از عرب فصیح تر از همه قبایل باشند و نیز عده ای از میان این قبیله از عده دیگر فصیح تر باشند و از میان این عده یک تن از همه فصیح تر باشد و آنگهی فصاحت او بر عرب آشکار میشود پس چه دلیل و حجتی بر عجم دارد که زبان او را درک نمی کنند».

این بود نمونه ای از گفته های ابن راوندی در کتاب الزمرد که المؤید فی الدین شیرازی در مجالس خود آورده و آنها را پاسخ گفته و او تصریح می کند که ابن راوندی مطالب این کتاب را از براهمه گرفته و در آن ادله مثبتان و منکران نبوت را ذکر کرده است و چون ادله مثبتان همانست که مؤمنان از مسلمانان می گویند لزومی ندارد که تکرار شود لذا بنقل ادله منکران و پاسخ آنها اکتفا میشود.

و در پایان کتاب گوید: ابن راوندی که دفاع از گفته براهمه را بعهده گرفته ثمره دنیوی آن خواری و قتل و بهره اخروی آن رسوائی و لعن است و سپس این آیه را درباره او می آورد «قل هل ننبئکم بالآخرین اعمالا الذین ضل سعیمهم فی الحیاة الدنیا وهم یحسبون انهم یحسنون صنعا» ۵۶.

۵۶- بدوی، من تاریخ الایجاد فی الاسلام، ص ۹۸. توضیح آنکه عبدالرحمن بدوی مقاله پول کراوس را درباره ابن راوندی که در مجله مطالعات شرقی (RSO)، جلد ۱۴، (۱۹۳۴) بزبان آلمانی نوشته بزبان عربی ترجمه کرده است.



## منابع تازه درباره ابن راوندی

پسند برهانه میراث‌نامه و انگلیسی در مؤامیر ایران و ایران و انگلیسی در  
 مورد توجه فراوان است و تاکنون کتابی جامع و کامل در این زمینه نگاشته نشده  
 علت آن اینست که هنوز بسیار از آثار او در فلسفه و ادبیات و تاریخ و جغرافیه و کتب  
 کتابخانه‌های دنیا موجود است بلکه در بعضی کتابخانه‌ها نیز نسخه‌های خطی  
 پدید آمده است. اگر به ادبانه‌ها و غیره که در کتابخانه‌های ایران و خارج از آن  
 می‌باشد مانند کتابخانه و موزه ملی ایران و کتابخانه‌های دانشگاه‌ها و مراکز  
 علمی کتابی جامع و مفصل در این زمینه نگاشته شود و به دسترس عموم  
 بهتر فراهم می‌شود.

ابن راوندی یکی از دانشمندان فلسفی عصر آل بویه در اصفهان و کاتبان  
 دولتی ۷۹۸ از شخصیت‌های کتابخانه‌ها و کاتبان کتابخانه‌ها و کاتبان دولتی  
 از حکامان بزرگ است که در دوره بویه در اصفهان و جرجان و در زمان آل بویه  
 بر عهده ترازگاه و سبک‌داری بود که در این زمان در اصفهان و جرجان و در زمان  
 رمال و مزلتان شهبه را احاطه می‌نمود. او در این دوره در اصفهان و جرجان و در زمان  
 حیره دینی فراوان داشته و آثار او در این دوره در اصفهان و جرجان و در زمان  
 معتقد بافکار انحصاری قرنی مختلف بوده است. در بعضی از منابع نوشته‌ها  
 نبوات و کتابهای آسمانی نقل کرده و در بعضی دیگر از آثار او در اصفهان و جرجان  
 نبوت و ظهور بیان ادیان الهی آمده است. در کتاب طالع و کتابهای دیگر  
 نسبت بر معتقد که در فراوان و بیشتر است و از طرف دیگر در بعضی از کتابها  
 می‌باشد که در آن کتابها هم به او نسبت حضرت مریضی داشته که در اصفهان و جرجان  
 حیرت‌ناپذیری نظر بسیار دشوار است که در باره بعضی نظر کرده است که در بعضی  
 و آنچه بوده و بر عقاید قرآنی و مختلف کرده و آن گرفته و کتابها و نسخه‌ها





بحث درباره سیراندیشه و تفکر در سرزمین ایران در دوره‌های مختلف در خور توجه فراوان است و تاکنون کتابی جامع و کامل در این باب نوشته نشده است. علت آن اینست که هنوز بسیاری از آثار دینی و فلسفی و تاریخی که در گوشه و کنار کتابخانه‌های دنیا موجود است بطبع نرسیده و هویت بسیاری دیگر نیز بردانشمندان پوشیده مانده است. اگر بموازات طبع و نشر این آثار فقراتی که مربوط بزندگی و افکار و عقاید دانشمندان و متفکران است استخراج گردد زمینه برای تألیف و تدوین آن مأمول یعنی کتابی جامع درباره تحول فکر و اندیشه و بیان حال اندیشه‌مندان و متفکران بیشتر فراهم می‌شود.

ابن‌راوندی یعنی ابوالحسین احمد بن یحیی اهل راوند از روستاهای کاشان متوفی ۲۹۸ از شخصیت‌هایی است که تاکنون کاملاً شناخته نشده این مرد که نخست از متکلمان بزرگ معتزله بوده و سپس از آنان تبری جسته و برد و نقض آنان پرداخته در کتب تاریخ و ملل و نحل گاه از او بعنوان زندیق و ملحد یاد شده و گاه از رجال و مؤلفان شیعه اثناعشری بشمار آمده، برخی گفته‌اند که او در مقالات اهل ادیان چیره دستی فراوان داشته و ناقل قول آنان بوده است و برخی دیگر گفته‌اند که او خود معتقد بافکار الحادی فرق مختلف بوده است. در بعضی از منابع گفتار او در رد نبوات و کتابهای آسمانی نقل گردیده و در بعضی دیگر از گفته‌های او در رد منکران نبوت و معارضان ادیان الهی استمداد شده است. از يك طرف «کتاب‌الزمر» را باو نسبت می‌دهند که رد قران و پیغمبر است و از طرفی دیگر او را مؤلف «کتاب‌الامامة» می‌دانند که در آن اثبات نص بر امامت حضرت علی بن ابی‌طالب کرده است. برای جوینده بی‌نظر بسیار دشوار است که درباره شخصی متفکر که افکار او مبتنی بر عقل و اندیشه بوده و بر عقائد فرقه‌های مختلف خرده می‌گرفته و آنان را باخود دشمن

می ساخته نظری قاطع و حکمی صریح اظهار کند و بهتر آنست که تأمل کند تا مدارک و اسناد گذشته که بمنزله علت مادی آن غایت و مقدمات آن نتیجه است فراهم گردد سپس آن منظور هرچه زودتر و آسان تر بدست خواهد آمد.

نویسنده این گفتار سه مقاله تحت عنوان «ابن راوندی» در مجله یغما (بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و فروردین ۱۳۳۸) نوشته است و در آنجا شرح حال ابن راوندی را که در طبقات المعترزله ابن المرتضی و معاهد التنصیص عباسی آمده بفارسی نقل کرده و یادداشتهای مختلف دیگری را نیز که مربوط باو و افکار او بوده ضمیمه آن ساخته است که اینک بتکرار آنها نمی پردازد. از مهم ترین تحقیقی که تا آن هنگام در باره ابن راوندی صورت پذیرفته بود مقدمه «کتاب الانتصار» خیاط معتزلی بود که بوسیله نیبرگ (M. Nyberg) استاد دانشگاه اپسالا سوئد نوشته شده و در سال ۱۹۲۵ مسیحی در قاهره بطبع رسیده است در این مقدمه از کتابهای فهرست ابن ندیم و وفيات الاعیان ابن خلکان و مروج الذهب مسعودی و الفرق بین الفرق بغدادی و ملل و نحل شهرستانی و طبقات المعترزله ابن المرتضی و معاهد التنصیص عباسی استفاده شده است، پس از آن خاورشناس معروف ریتر (H. Ritter) فقراتی از منتظم ابن جوزی را که مربوط باین راوندی است در سال ۱۹۳۱ در مجله (Der Islam) منتشر ساخت و سپس مستشرق مأسوف علیه کراوس (P. Kraus) آگاهی های گذشته را با اطلاعات تازه و مفید خود که از ابن راوندی بدست آورده بود بهم آمیخت و مقاله مشبع و ممتعی بزبان آلمانی نوشت این مقاله بوسیله عبدالرحمن بدوی بزبان عربی ترجمه و در سال ۱۹۴۵ م. در قاهره چاپ شده است. جالب ترین قسمت مقاله کراوس نقل فقراتی از کتاب «الزمرد» ابن راوندی است که از نسخه خطی «المجالس الموبدیه» الموبد فی الدین داعی الدعاء شیرازی استخراج شده است.

اکنون در این مقاله یادداشتهای گوناگونی که در باره ابن راوندی از برخی از متون بدست آمده و در مقالات گذشته نویسنده و همچنین در مقدمه نیبرگ و مقالات ریتر و کراوس مورد استفاده قرار نگرفته بترتیب تاریخی یعنی الاقدم فالاقدم یاد می شود بدان امید تا همچنانکه اشاره شد مورد استفاده دانشجویانی که درباره تاریخ تحول افکار مذهبی و فلسفی و کلامی تحقیق می کنند قرار گیرد.



۱- ابو منصور ماتریدی سمرقندی متوفی ۳۳۰<sup>۱</sup>

او قسمت مهمی از کتاب «التوحید» خود را اختصاص به اثبات نبوت و رد منکران آن داده است و در آنجا اشاره می‌کند که منکران نبوت سه گروه اند گروهی که صانع را منکرند، و گروهی که بصانع مقررند ولی امر ونهی او را انکار می‌کنند، و گروه سوم که بصانع و امر ونهی او اقرار دارند ولی می‌پندارند که عقل آدمی را از پیغمبر بی‌نیاز می‌کند. او ابو عیسی وراق<sup>۲</sup> را از این گروه بشمار آورده و اقوال او را در رد نبوت ذکر کرده است و گذشته از اینکه خود برد و اعتراض گفتار او پرداخته از گفته‌های ابن راوندی نیز بر برد او استمداد جسته است که فقراتی از آن در اینجا نقل می‌شود.

## معجزات پیغمبران

«وراق درباره آیات معجزات پیغامبران که با آن قول بتوحید اثبات می‌گردد گوید که پیغامبران که نیروهای آفرینش را نیاز موده و بر طبایع عالم که آنان را در افعال یاری دهد آگاه نشده بودند بلکه علم بیشتر آنان بدان پایه نمی‌رسید چه گونه

- ۱- ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی پیشوای مذهب «ماتریدی» در خراسان و ماوراءالنهر اهل ماترید از نواحی سمرقند بوده است او در فقه و کلام و تفسیر زبردست بود و آثار متعددی از خود بجا گذاشت از جمله: کتابهای التوحید، التاویلات، المقالات، اوهام المعتزله، رد کتاب الاصول الخمسه از ابو محمد باهلی، رد کتاب الامامه از یکی از رافضیان، رد قرامطه، مأخذ الشرایع در اصول فقه، الجدل در اصول فقه، نسخه منحصراً بفردی از کتاب التوحید او در کتابخانه دانشگاه کمبریج تحت شماره Add. 3651 موجود است پروفیسور شاخت J. Schacht استاد دانشگاه کلمبیا در مقاله خود تحت عنوان «منابع تازه درباره کلام اسلامی، که در مجله *Studia Islamica* پاریس ۱۹۵۳ منتشر ساخته این نسخه را در صفحه ۴۱ باجمالی معرفی کرده و وعده انتشار آن را داده است.
- ۲- ابو عیسی محمد بن هارون الوراق متوفی ۲۴۷ مانند ابن راوندی متهم بالحداد است و در منابع اهل سنت او بعنوان «مانوی» یا «ثنوی» خوانده شده ولی نجاشی در کتاب رجال خود نام او را در ضمن رجال شیعه آورده و کتاب الامامه و کتاب السقیفه را در تأیید مذهب شیعه باو نسبت داده است. ریتز در فهرست مقالات الاسلامیین در ذیل ابو عیسی برای اطلاع بیشتر از او به منهج المقال ص ۳۲۸ و منتهی المقال ص ۲۹۶ و ۳۴۹ و رجال نجاشی ۲۶۳ س ۵ و مجالس المؤمنین ص ۱۷۷ و فرق الشیعه ص ۱۷، ک ارجاع داده و استاد فقیه عباس اقبال در کتاب خاندان نوبختی ص ۸۴ تا ۸۷ از او بتفصیل یاد کرده است.

می توانستند از چگونگی و اندازه‌های حیل آگاهی یابند»<sup>۳</sup>

«ابن راوندی بمعارضه او گفته است که اگر کسی ادعا کند که از طبیعتی آگاه است که با آن می تواند ستارگانی احداث کند، و یا اگر آن را برابر خورشید بدارد نور آن زائل می شود، و یا اگر بدریا بزند دریا همه آن چه را که دارد بیرون می افکند، و یا اگر بیای خود بکشد بهوا برمی پرد و با آسمان می رسد و برمی گردد و می بارد دروغ پنداشتن چنین کسی لازم است زیرا آنچه را که ادعا کرده است از طبایع معروف و مألوف بیرون است»<sup>۴</sup>

### حجت های عقلی

«وراق گفته است اگر پیغامبران آمدند که به حجت های عقلی تمسک جویند پس آنان از مره مابشمار می آیند و اگر برخلاف آن آمدند همانا خداوند عقول را حجت قرار داده است که جز با تغییر او دیگر گونی نمی پذیرد و در این صورت خطاب زائل می گردد».

«ابن راوندی بمعارضه او گفته است که او چه می گوید درباره کسی که سرش سیاه است و سپس سپید دیده می شود آیا چشم دیگر شده و یا آن چیز بر چشم تغییر یافته است زیرا دیگر سیاه نیست آنچنان که چشم آن را می دیده است. همچنین است آنچه را که عقل می بیند و می انگارد در همه احوال از قیام و قعود و حجامت و اکل و شرب گاهی این احوال با اختلاف آنها نیکو بشمار می آید و عقل آن را می پذیرد بدون اینکه تغییری در عقل پیدا شده باشد. گاهی عقل تحمل زحمت های فراوان را برای عواقب محمود و اختیار زیان را برای سلامت محمود روا می دارد و همچنین گاهی عقل حکم به اختیار ترك نفع می کند برای نفع برتری و امر شرایع هم برین منوال است»<sup>۵</sup>

### طعن در اخبار

«ابوالحسین راوندی گفته است که وراق اخبار براهین پیغامبران را که از يك

۳- کتاب التوحید، ص ۱۹۰

۴- کتاب التوحید، ص ۱۹۱

۵- کتاب التوحید، ص ۲۰۵



طریق یا دوطریق نقل شده باشد مطعون دانسته است و این بهمتی شدید است»<sup>۶</sup>  
 «ابن راوندی احتجاج کرده است براینکه خبریا اصلاً قابل قبول نیست در این صورت درباره ایام گذشته و بلاد دور و وقایع دیرین جهل لازم آید و یا آنکه در صورت متواتر بودن قابل قبول است بنابراین اخبار پیغامبران را باید راست داشت و پذیرفت»<sup>۷</sup>  
 «ابن راوندی گفته است اگر او (= وراق) خبر را انکار می کند پس تقلید او ازمانی و همچنین گفتار او باطل و نادرست است و اگر خبری را که در اصول عقلمیه باجماع اهل حق بازگشت کند می پذیرد بنابراین باید اخبار و اجتماعات اهل حق را که ما نیز بحمدالله برآنیم قبول کند»<sup>۸</sup>

«ابن راوندی گفته است شگفت است از وراق که اخبار پیغامبران را که توأم با براهین است انکار می کند ولی گفتار منانیه و حماقات آنان را می پذیرد که آسمانها از پوست شیاطین گسترده شده و زمین باضطراب مارها و عقربها مضطرب می گردد»<sup>۹</sup>

## ۲- ابوالحسن اشعری متوفی ۳۲۴

او در موارد متعدد از «کتاب مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین»<sup>۱۰</sup> اشاره به اقوال ابن راوندی کرده است از جمله در مباحث:

## علم و قدرت خدا

«برخی از آنان از جمله ابن راوندی گفته اند خداوند را علم ازلی باشیاء است بدین معنی که او در ازل می دانسته که اشیاء بوجود می آیند و همچنین است گفتار او

۶- کتاب التوحید، ص ۲۵۳

۷- کتاب التوحید، ص ۱۹۸؛ ابن ندیم دو کتاب یکی بنام «اثبات خبر الواحد» و دیگر بنام «الخبار والرد علی من ابطال التواتر» بابن راوندی نسبت داده است. رجوع شود به: ارمغان علمی (درپاورقی شماره ۵۲ معرفی شده)، ص ۷۳.

۸- کتاب التوحید، ص ۲۰۱

۹- کتاب التوحید، ص ۲۵۵؛ برخی از عبارات ماتریدی در کتاب التوحید پیچیده و دشوار بنظر می آید و ابوالیسر بزدوی متوفی ۴۹۳ این موضوع را تصریح کرده است آنجا که گفته: «فی کتاب التوحید الذی صنفه الشیخ ابو منصور قلیل انغلاق و تطویل و فی ترتیبه نوع تعسیر» رجوع شود به اصول الدین بزدوی، ص ۳  
 ۱۰- بتصحیح هلموت ریتز، چاپ دوم.

درباره اجسام و جواهر مخلوق، خداوند را علم ازلی است براینکه اجسام و جواهر مخلوق وجود پیدا می‌کنند و نیز گفته است که دانستنی‌هایش از وجود نزد خدا دانسته است و اثبات اینکه آنها دانسته خداوند است پیش از وجود راجع است باینکه خدا آنها را پیش از وجود می‌داند و بر همین وجه توانستنی‌ها نیز پیش از وجود توانسته خداوند است»<sup>۱۱</sup>

### ایمان و کفر

«ابن‌راوندی پنداشته است که کفر عبارتست از جحد و انکار و پوشاندن و پنهان نمودن و اطلاق کفر روانیست مگر بآنچه که در لغت کفر است و همچنین ایمان اطلاق می‌شود بر آنچه که در لغت ایمان است و نیز او سجده کردن خورشید را کفر نمی‌پندارد بلکه نشانه کفر می‌داند زیرا خداوند عزوجل برای ما بیان کرده است که جز کافر کسی خورشید را سجده نمی‌کند»<sup>۱۲</sup>

### قتل

«ابن‌راوندی گفته است که فاعل قتل قاتل است در حال انجام آن و مقتول مقتول است در حال واقع شدن قتل بر او نزد کسی که بداند که قاتل باشمشیری چنان ضربت زده که پس از آن روح از بدن بیرون آمده است. او گفته است حقیقه کسی را قاتل باید گفت که با ضربت او روح از بدن مقتول بیرون آمده است. و اما کسی که خروج روح او متأخر از ضربت باشد ضارب قاتل او نیست جز اینکه او روح مضروب را در معرض خروج قرار داده و ضدی را بر او مسلط کرده که موجب خروج روح و مرگ او شده است»<sup>۱۳</sup>

### قرآن

«برخی گفته‌اند که قرآن معنی از معانی و عینی از اعیان است که خداوند عزوجل

۱۱- مقالات الاسلامیین، ص ۱۶۰

۱۲- مقالات الاسلامیین، ص ۱۴۱

۱۳- مقالات الاسلامیین، ص ۴۲۳



آن را آفریده و آن نه جسم است و نه عرض و این گفته ابن راوندی است»<sup>۱۴</sup>

### ماهیت انسان

«ابن راوندی گفته است که ماهیت انسان چیزی است در قلب و آن غیر روح است و روح در این بدن ساکن است»<sup>۱۵</sup>

### ماهیت قول متناقض

«هر قولی که از منهج خود برکنار رود و بر غیر آن متسق گردد و نیز بچیزی بپیوندد که آن چیز موجب بطلان و تغییر و فساد آن باشد آن محال است مانند آنکه کسی بگوید: فردا پیش تو آمدم و دیروز نزد تو می آیم. و این گفته ابن راوندی است»<sup>۱۶</sup>

اشعری گاهی عم مقالات دیگران را از ابن راوندی نقل کرده مانند دوموزد زیر:

### قدرت خدا

«ابن راوندی گفته است که گروهی از کسانی که خود را به توحید منسوب می دارند گفته اند: توحید موحد کامل نگردد مگر اینکه خداوند را موصوف سازد باینکه قادر است مرگ و زندگی و حرکت و سکون را جمع کند، و جسمی را در دو مکان در يك وقت قرار دهد، و احدی را که تقسیم ناپذیر است تبدیل به صد هزار چیز کند بدون اینکه چیزی افزون شود و صد هزار چیز را بیک چیز مبدل سازد بدون اینکه چیزی از آن کم شود. اینان خود خداوند را موصوف ساخته اند باینکه قادر است دنیا را در تخم مرغی جای دهد در حالیکه هر دو به بزرگی و کوچکی خود باقی مانند و نیز توانا است باینکه مانند خود وعین خود را خلق کند و همچنین محدثات را قدیم و قدیم را محدث بگرداند»<sup>۱۷</sup>

۱۴- مقالات الاسلامیین، ص ۵۸۹

۱۵- مقالات الاسلامیین، ص ۳۳۲

۱۶- مقالات الاسلامیین، ص ۳۸۸

۱۷- مقالات الاسلامیین، ص ۵۷۲؛ ابومنصور ماتریدی مقالات این گروه را ذکر

و پاسخ داده است. رجوع شود به کتاب التوحید، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۰

اشعری پس از نقل عقل عبارات فوق گوید: «این قولی است که تاکنون آن را نشنیده‌ایم و کسی را ندیده‌ایم که بدان قائل باشد و این را خود آن لعین تدلیس کرده تا کسانی که معرفت و علمی ندارند بدان معتقد گردند».

### مشابَهت خدا با اجسام

«ابن راوندی یاد کرده که هشام بن الحکم گفته است که میان خدای او و اجسام دیدنی مشابَهتی است بوجهی از وجوه که اگر این مشابَهت نبود این اجسام دلالت بر وجود او نمی‌کردند»<sup>۱۸</sup>

و نیز اشعری پس از ذکر رجال رافضه و مؤلفان کتابهای آنان گوید:  
 «و همانا ابو عیسی و راق و ابن راوندی خود را به رافضیان منسوب داشتند و کتابهایی برای آنان در مسأله امامت تألیف کردند»<sup>۱۹</sup>  
 ۳- مطهر بن طاهر مقدسی نیمه دوم قرن چهارم  
 او در «کتاب البدع و التاریخ»<sup>۲۰</sup> در فصلی که اختلاف مسلمانان را درباره نفس و روح بیان کرده در چند مورد از گفته‌های ابن راوندی آورده است:

### روح

«ابن راوندی گفت روح عرض است و انسان هم عبارت از اعراض جمع شده می‌باشد»<sup>۲۱</sup>

### انسان

«احمد بن یحیی گفته است انسان عبارتست از مقدار آنچه که در قلب و روح است»<sup>۲۲</sup>

۱۸- مقالات الاسلامیین، ص ۳۲

۱۹- مقالات الاسلامیین، ص ۶۴

۲۰- بتصحیح هارت

۲۱- البدع و التاریخ، ج ۲ ص ۱۲۱

۲۲- البدع و التاریخ، ج ۲ ص ۱۲۱



## احساس روح و جسد پس از مرگ

«ابن راوندی گفته است که جسد است که احساس می کند و روح عرضی است که باطل شده و از بین رفته است.»<sup>۲۳</sup>

۴- قاضی عبدالجبار همدانی متوفی ۴۱۵

او در کتاب «شرح الاصول الخمسة»<sup>۲۴</sup> آنجا که بر ضروری نبودن شناخت خدا استدلال می کند می گوید:

« اگر شناخت خدای ضروری باشد محال است که باشک و شبهه از نفس آدمی منتفی گردد در حالی که ما می بینیم بسیاری از کسانی را که در اسلام بارز و مشهور بودند مرتد و کافر گشتند و علم بخدای تعالی از نفس آنان زائل گشت همچون ابن راوندی و ابو عیسی وراق»<sup>۲۵</sup>

و نیز در دو مورد زیر اشاره به برخی از عقائد ابن راوندی کرده است:

## حدوث جسم

«چون جسم هیچ گاه از حوادثی مانند اجتماع و افتراق و حرکت و سکون جدا نیست لازم آید که همچون آنها محدث باشد، جماعتی از ملحدان و ابن راوندی با این سخن مخالف هستند»<sup>۲۶</sup>

## قدرت و مقدرات

«گروهی از جبریان معتقدند که قدرت به نسبت با مقدر خود صلاحیت دو ضد را دارد و این فکر را از ابن راوندی گرفته اند بگمان اینکه از پذیرفتن تکلیف مالا یطاق می رهند در حالیکه از این امر گزیری ندارند زیرا اگر قدرت به نسبت با مقدر خود بدو امر متضاد تعلق گیرد لازم آید که کفر و ایمان هر دو از کافر سرزند و یا اینکه تکلیف او بایمان تکلیف مالا یطاق باشد»<sup>۲۷</sup>

۲۳- البدء والتاریخ، ج ۲ ص ۱۲۳

۲۴- بتحقیق دکتر عبدالکریم عثمان

۲۵- شرح الاصول الخمسة، ص ۵۴

۲۶- شرح الاصول الخمسة، ص ۱۱۳

۲۷- شرح الاصول الخمسة، ص ۳۹۸

قاضی عبدالجبار در کتاب المغنی نیز اشاره بابن‌راوندی کرده است و چون سیدمرتضی او را جواب گفته است قول او در ذیل سیدمرتضی آورده می‌شود.

۵- سیدمرتضی (ابوالقاسم‌علی بن‌الحسین) متوفی ۴۳۶

او کتاب «الشافی فی الامامة»<sup>۲۸</sup> خود را در رد و نقض کتاب المغنی قاضی عبدالجبار تألیف کرده و در موارد متعددی اشاره به ابن‌راوندی نموده است از جمله در مسأله عصمت ائمه و منصوص بودن آنان<sup>۲۹</sup> و نیز در مسأله حجت بودن امام در همه امور شرعی و عقلی<sup>۳۰</sup> از «کتاب الامامة» ابن‌راوندی نقل قول می‌کند و همچنین در برابر آنان که گفته‌اند که ابن‌راوندی برای نخستین بار ادعای وجود نص بر امامت حضرت علی بن ابی‌طالب را کرده می‌گوید او بدون دلیل ادعا کرده و مخالفان خود را مجبور به پذیرفتن آن ننموده است<sup>۳۱</sup> و علت این اتهام را بدین بیان توجیه می‌کند که چون مخالفان شیعه کلامی مجموع در نصرت نص پیش از ابن‌راوندی نیافتند لذا او را متهم کردند که مبتداء ادعای نص است در حالیکه تصنیف و جمع مطلبی هیچ‌گاه دلیل بر آغاز قول در آن نمی‌کند<sup>۳۲</sup>. سیدمرتضی ابن‌راوندی را از اتهامات معتزله مبرا می‌داند و در برابر آنان از او دفاع می‌کند مثلاً آنجا که قاضی عبدالجبار از شیخ خود ابوعلی جبائی نقل می‌کند که گفته است: «بیشتر کسانی که مذهب شیعه را یاری کرده‌اند منظورشان طعن در دین و اسلام بوده است و تشیع را فقط وسیله‌ای برای این هدف قرار داده‌اند زیرا اگر با اظهار کفر و الحاد می‌خواستند منظور خود را عملی سازند کسی از آنان نمی‌پذیرفت لذا این طریقه یعنی تشیع را نردبانی برای رسیدن به مقصود خود ساختند مانند هشام بن الحکم و طبقه او و مانند ابو عیسی و راق و ابو حفص حداد و ابن‌راوندی»<sup>۳۳</sup>. سیدمرتضی چنین بمدافعه می‌پردازد:

«ابن‌راوندی این کتبی را که اسباب بدنامی او شده بقصد معارضه با معتزله و زور آزمائی با ایشان ساخته چه معتزله از آمیزش با او اظهار نفرت کردند و او را

۲۸- چاپ سنگی

۲۹- کتاب الشافی، ص ۱۳۱

۳۰- کتاب الشافی، ص ۶۵

۳۱- کتاب الشافی، ص ۱۰۴

۳۲- کتاب الشافی، ص ۹۸

۳۳- کتاب الشافی، ص ۱۲



بمقصور فهم و غفلت متهم نمودند و این جمله او را بر آن داشت که این کتب را منتشر نماید تا عجز معتزله را در نقض آنها آشکار سازد و انتقام خود را از آن فرقه بگیرد و الا ابن راوندی از این تألیفات علناً تبری می‌جسته و نسبت تألیف آنها را بخود انکار می‌کرده و بدیگری منسوب می‌داشته است و شکی نیست که او در این عمل خطا کار بوده خواه بآنها اعتقاد داشته و خواه معتقد نبوده است و کاری که ابن راوندی در این راه کرده نظیر عمل جاحظ یا نزدیک بآن است و اگر کسی کتب عثمانیه و مروانیه و عباسیه و امامیه و رافضیه و زیدیه را که همه تألیف جاحظ است جمع آورد می‌بیند که مؤلف آنها بر اثر اظهار آراء متضاد و رنگ و رنگ سخن گفتن بچه درجه عظیمی از شك و الحاد و قلت تفکر در دین رسیده بوده است<sup>۳۴</sup> و هیچکس نمی‌تواند مدعی شود که جاحظ به محتویات این کتب عقیده نداشته و بگوید که چون او مقالات مردم و احتجاجات ایشان را نقل کرده بر او در این عمل جرمی وارد نیست چه اگر با این قبیل گفته‌ها بتوان مخالفین را قانع کرد نظیر آن را در حق ابن راوندی نیز می‌توان گفت در صورتی که ابن راوندی در کتبی که نام او را در پیش مردم زشت کرده هیچ‌گاه نمی‌گوید که من با ابن مذاهبی که حکایت کرده‌ام معتقدم و بصحت آنها ایمان دارم بلکه می‌گوید دهریه یا موحدین یا براهمه یا مؤمنین باصل رسالت چنین و چنان می‌گویند. اگر می‌شود گفت که بر جاحظ در دشنام گفتن بصحابه و ائمه و شهادت دادن بگمراهی و خروج ایشان از دین گناهی نیست و کلام او در این موارد بمنزله نقل قول و حکایت است بهمین ترتیب ابن راوندی هم مجرم نیست و بنابر قرینه فوق تهمت‌هایی که بر او وارد ساخته‌اند زائل می‌شود»<sup>۳۵</sup>

۳۴- بغدادی در الفرق بین الفرق، ص ۱۷۷ نیز بر همین منوال بر جاحظ خرده گرفته

آنجا که گفته است:

«کعبی بجاحظ افتخار کرده و او را از شیوخ معتزله دانسته و به تألیفات بسیار او غره شده است. جاحظ خود را کنانی و از نسل بنی کنانه بن خزیمه بن مدرکه بن الیاس بن مضر می‌داند. باید باو گفت که اگر تو کنانی هستی آنچنان که خود می‌پنداری چرا کتاب القحطانیة علی الکنانیة و سائر العدنانیة را تصنیف کردی، و اگر عرب هستی چرا کتاب «فضل الموالی علی العرب» را تألیف نمودی» الخ ...

۳۵- چون ترجمه این قسمت در کتاب خاندان نوبختی آورده شده بود عیناً از آنجا،

ص ۹۱ و ۹۲ نقل گردید.

۶- امام الحرمین جوینی متوفی ۴۷۸

او در کتاب «الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد»<sup>۳۶</sup> در فصلی که درباره «نسخ» آورده گوید:

«ابن راوندی عده کمی از یهودان را تلقین نمود که مسأله‌ای پیش آرند تا بدان پیروان عوام خود را رام سازند و آن مسأله اینکه نسخ نزد مسلمانان جائز است در حالیکه آنان برطبق گفته رسولشان معتقد به ابدی بودن شریعتشان هستند تا عمر دنیا سپری گردد و اگر از آنان دلیل براین مطلب خواسته شود باخبر پیغمبرشان که در ابدی بودن شریعت اسلام است استناد می‌کنند. و ما گوئیم که موسی ما را خبر داده است که شریعت او ابدی است»<sup>۳۷</sup>.

۷- ابوالسیر محمد بزدوی متوفی ۴۹۳

او در مسأله نوزدهم از کتاب «اصول الدین»<sup>۳۸</sup> که درباره کلام خدا بحث می‌کند گوید «نزد اهل سنت و جماعت کلام آدمی قائم بذات اوست و آن شنیدنی و فهمیدنی است» و سپس به عقیده ابن راوندی اشاره می‌کند:

«و ابن راوندی گفته است که کلام آدمی قائم بقلب اوست و آنچه قائم بزبان اوست گزارش کلام است<sup>۳۹</sup> نه عین آن و اطلاق کلام بر آن مجازی است و این قول برخی از اشعریان است که از ابوالحسن اشعری حکایت می‌کنند<sup>۴۰</sup> و فساد این قول آشکار است چنانکه حاجت به بیان نیست زیرا وقتی آدمی چیزی را در قلب خود یاد می‌کند بضد کلام که سکوت است موصوف می‌گردد و متکلم خوانده نمی‌شود پس آشکار گردید که یادآوری قلب کلام نیست»<sup>۴۱</sup>

۸- ناصر خسرو قبادیانی متوفی ۴۸۱

۳۶- بتحقیق دکتر محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید.

۳۷- کتاب الارشاد، ص ۳۴۳

۳۸- بتحقیق لینس.

۳۹- بیاد می‌آورد بیت زیر را از اخطل شاعر عرب:

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

۴۰- بزدوی بیشتر بمکتب «ماتریدی» تمایل داشته است وجد پدر او از اصحاب

ابومنصور ماتریدی بوده است. رجوع شود به ص ۳ اصول الدین

۴۱- کتاب اصول الدین، ص ۶۱



او در فصل ابداع از کتاب «جامع الحکمتین»<sup>۴۲</sup> چنین گوید:

«نکته‌ای طرفه گفته است احمد بن یحیی راوندی بر حشویان بی تمیز آن نکته این است که گوئیم: بپرسیم از حشویان که چرا همی گویند که آن کس که گوید این عالم آفریده نیست کافر است؟ یا گویند: کافر باشد هر که گوید این عالم آفریده نیست؟ آنگاه بپرسیم از ایشان که چه گویند که خدای صد عالم دیگر داند همه همچنین کاینست یانداوند؟ اگر گوید نداند، خدای را نادان گفته باشند و چون نیارند گفتن که خدا چنین نیز نداند، گویند خدای صد هزار - وزین بیش - چنین عالم داند. آنگاه گوئیم: چنانکه آن عالمها همچنین باشد بی هیچ تفاوتی؟ اگر گویند بلی آنگاه گوئیم: و داند نیز که این چون آن عالمهای بسیار است که داند که آن ناآفریده است؟ گویند داند، پس گوئیم این بی خردان را که چون شما مقربید که خدای صد هزار عالم داند که ناآفریده و داند که این عالم همچنان عالمهاست. پس این اقرار است که این عالم نیز ناآفریده است بدانکه همی گویند که داند که این عالم همچو آن عالمهای ناآفریده است. این نیز باقرار شما ناآفریده باشد. پس چرا مر آنکس را که یک عالم را ناآفریده گفت کافر گفتید و خویشان را که همی گویند صد هزار عالم ناآفریده است، همی کافر نگوئید»<sup>۴۳</sup>.

#### ۹- یافوت حموی متوفی ۶۲۶

او در کتاب «ارشاد الاریب الی معرفة الادیب معروف به معجم الادیب»<sup>۴۴</sup> در

اثنای شرح حال ابوالعباس مبرد می گوید:

«مشهورترین و بزرگترین و نفیس ترین کتاب ابوالعباس مبرد «المقتضب» اوست ولی کسی از آن سودی برنگرفته است. ابوعلی فارسی گفته است که من جز در یک مسأله از آن بهره‌ای نبرده‌ام و آن در مورد واقع شدن «اذا» جواب شرط بوده است در گفته خداوند: «وان تصبهم سیئة بما قدمت ایدیهم اذاهم یقنطون». و پنداشته‌اند که علت عدم بهره‌مندی ازین کتاب آن بوده است که ابن راوندی زندقه آن را از مبرد دریافت کرده است و سپس مردم آن را از ابن راوندی گرفته‌اند، گوئی شومی ابن راوندی

۴۲- بتصحیح هانری کربن و استاد دکتر محمد معین.

۴۳- جامع الحکمتین، ص ۲۲۳

۴۴- بتصحیح مرگلیوٹ

آن کتاب را فرا گرفته چندانکه کسی از آن بهره‌ور نشده است»<sup>۴۵</sup>

۱۰- حسن بن یوسف بن مطهر معروف بعلامه حلی متوفی ۶۲۶

او در کتاب «انوارالملکوت فی شرح الیاقوت»<sup>۴۶</sup> آنجا که بذکر عقائد مختلف

درباره ماهیت انسان می‌پردازد گوید:

«ابن راوندی معتقد است که انسان بودن جزئی است لایتجزی در قلب»

و چون مؤلف یاقوت بطور غیر صریح عقیده ابن راوندی را رد کرده است علامه

حلی گفته‌ها را توضیح بیشتر می‌دهد و صریحاً نظر ابن راوندی را انقض می‌کند:

«همانا شیخ (= ابواسحق ابراهیم بن نوبخت)<sup>۴۷</sup> گفته ابن راوندی را بدین بیان

ابطال کرده است که سوای آن جزء که در قلب است بقیه اجزاء مرده است زیرا ماهیت

انسان آنست که درک کننده است و اگر این جزء نامتجزی در قلب باشد سوای آن جزء

غیر مدرک است پس حرکت دادن دست از بیمار درست نیاید»<sup>۴۸</sup>.

باملاحظه یادداشت‌های فوق چنین نتیجه گرفته می‌شود که لحن معتزله بیش از

فرقه‌های دیگر نسبت به ابن راوندی تند بوده است بعلمت اینکه او از آنان بریده و برد

و نقض آنان پرداخته چنانکه یکی از کتابهای خود را اختصاص به بیان فضیحت‌های

معتزله داده است<sup>۴۹</sup>. مهم‌ترین و مسبوط‌ترین کتابی که در رد گفتار ابن راوندی در دست

است کتاب «الانتصار» خیاط معتزلی است قاضی عبدالجبار معتزلی که در کتاب

المغنی<sup>۵۰</sup> برد ابن راوندی پرداخته طعن شدید خود را که در این مقاله از آن یاد شد از

شیخ خود ابوعلی جبائی معتزلی نقل می‌کند، ابو عبداللہ جعل که کتابی نوشته و در

۴۵- ارشاد الاریب، ج ۷ ص ۱۴۳

۴۶- بتصحیح محمد نجمی زنجانی.

۴۷- مرحوم اقبال ابواسحق ابراهیم بن نوبخت را از قدیم‌ترین متکلمان فرقه

امامیه و زمان او را نیمه اول قرن چهارم حدس زده است، رجوع شود به خاندان نوبختی،

ص ۱۶۶

۴۸- انوار الملکوت، ص ۱۵۰

۴۹- مقصود کتاب «فضیحة المعتزله» اوست که در پاسخ «فضیلة المعتزله» جاحظ

نوشته است و کتاب الانتصار خیاط رد بر آن کتاب است.

۵۰- کتاب المغنی قاضی عبدالجبار در قاهره تحت طبع است و تاکنون چند مجلد آن

چاپ شده است و چنانکه گفته شده آنچه اینجا از کتاب المغنی نقل شده از منقولات سید مرتضی

در کتاب الشافی است.



آن عقیده ابن راوندی را در باب اینکه جسم از عدم بوجود نمی آید رد کرده<sup>۵۱</sup> از افاضل معتزله خراسان بوده و مفصل ترین شرح حال توأم باطعن از ابن راوندی که در کتاب «معاهدالتنصیص» آمده از قول ابوالقاسم بلخی کعبی رئیس معتزله بغداد نقل شده است<sup>۵۲</sup> و بخوبی آشکار است که متکلمان معتزله خوب توانستند در سر کوبی کسی که از مکتب آنان انحراف جسته همدستان شوند پس شگفت نیست که ماتریدی که اعتزال را طرفی از زندقه بشمار می آورد چنانکه معتزله را با ملاحده و زنداقه برابر می داند و کعبی را که معتزلیان «امام اهل الارض» گویند احمق<sup>۵۳</sup> می خواند ابن راوندی را با دیده دیگری بنگرد، واللہ اعلم.

### دو مورد دیگر

۱- در کتابی که به شماره *OR. 8613* در موزه بریتانیا ضبط شده و استاد مجتبی مینوی آن را بنام «شرح ابواسحق نصیبی<sup>۵۴</sup> معتزلی بر نقضی که ابوعلی ابن الخلال بر کتاب رازی نوشته است» نامیده است چنین آمده:

۵۱- فهرست ابن ندیم، ص ۲۴۸؛ ابوحیان توحیدی نیز در کتاب الامتاع و المؤانسه ج ۱ ص ۱۴۵ از کتاب «نقض کلام ابن راوندی» ابو عبدالله جعل یاد کرده است.  
 ۵۲- عباسی صاحب معاهدالتنصیص گفتار خود را از کتاب «محاسن خراسان» ابوالقاسم بلخی متوفی ۳۱۹ نقل کرده متأسفانه از ابن کتاب اثری در دست نیست و با احتمال قوی او هم از فهرست ابن ندیم نقل کرده است توضیح آنکه يك قسمت از رجال معتزله از نسخی که فلوگل در چاپ ابن ندیم بکار برده ساقط گردیده و سپس در پایان چاپ مصر از روی نسخه احمد تیمور پاشا که او خود از يك مجله آلمانی اخذ کرده افزوده شده این قسمت بنحو مفصل تر در نسخه ای که متعلق به کتابخانه چستر بیتنی *Chester - Beattuy* بوده بوسیله اربری *Arberry* کشف شد و در آن آثار ابن راوندی که در مآخذ دیگر نیامده است ذکر گردیده است رجوع شود به مقاله *J.W. Füek* تحت عنوان:

«Same Hitherto Unpublished Texts on the Mu, tazilite Movemnet Fram Ibn al - Nadim's Kitab - al - Fihrist».

صفحه ۵۱ تا ۷۴ کتاب ارمان علمی که عنوان انگلیسی آن اینست:

*Professor Muhammad Shafi, Presentation volume (Lahore, 1955*

۵۳- کتاب التوحید و ماتریدی، صفحات ۲۴۸ و ۳۳۱ و ۸۴ و ۵۲

۵۴- ظاهر آ «نصیبینی» رجوع شود به طبقات المعتزله، ص ۱۱۴

«فصل: ... اما پرسش اول را ابن راوندی در کتاب فرند<sup>۵۵</sup> ایراد کرده که اگر آنچه که مانند آن آورده نشده باشد معجزه می بود و دلالت بر پیمبری می کرد لازم می آمد که این دو کتاب<sup>۵۶</sup> هم معجزه باشد زیرا کسی مانند آن دورا نیاورده است»<sup>۵۷</sup>

۲- ابوالمظفر اسفراینی متوفی ۴۷۱ در کتاب «التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين» در باب ششم آنجا که مقالات مرجئه و فضایح آنان را یاد می کند گوید:

«فرقه پنجم مریسیه یاران بشر مریسی اند که معتزله بغداد از پیروان اویند» و در ضمن بیان آراء و عقائد او گوید:

«او می گفت ایمان تصدیق به دل و زبان است چنانکه همین را ابن راوندی گفته

است»<sup>۵۸</sup>

۵۵- در نسخه بدون نقطه است و در کتابها گاهی «فرید» و گاهی «فرند» آمده شاید

«فرند» باشد معرب «پرند» به معنی شمشیر

۵۶- یعنی کتاب اقلیدس و بطلمیوس

۵۷- کتاب یادشده، ص ۹

۵۸- التبصیر فی الدین، ص ۹۲









در تاریخ اسلام و ایران و هم‌چنین در کتب ملل و نحل، مامکرراً بنام اسماعیلیه و اسماعیلیان برخورد می‌کنیم، اینان پس از امام جعفر صادق علیه السلام فرزند ارشاد او اسماعیل را امام میدانند و گویند حضرت او را بجانشینی خود برگزید ولی دیگران گویند چون او شراب مسکر خورد، حضرت او را از فرزندی خود طرد و فرزند دیگر خود را جانشین ساخت.

فرقه اسماعیلیه تا ظهور عبدالله بن میمون القداح در حدود سال ۲۶۰ هجری یکی از فرق عادی شیعه بود ولی پس از او تحولی در این مذهب پیدا شد که موجب پدید آمدن خلافت فاطمیان در مصر و ظهور قدرت و تشکیلات اسماعیلیه گردید، و چنانکه برخی از مورخان نوشته‌اند عبدالله دعوی نبوت کرد و از کسانی که دعوت او را پذیرفتند مردی بود بنام حمدان بن الاشعث ملقب بقرمط، او بدستیاری دوست و داماد خود موسوم به «عبدان» تشکیلات تبلیغاتی بوجود آورد. پس از عبدالله پسرش محمد جانشین او گردید، و بعدهم احمد نامی معروف بابوشلعلع (که بعضی او را پسر محمد و برخی دیگر برادر محمد نوشته‌اند) و سپس سعید بن الحسین بن عبدالله بن میمون القداح جای او را گرفتند. این سعید شنیده بود که بربریان افریقای شمالی انتظار ظهور امام را دارند، بدانجا رفت و خود را نبیره محمد بن اسماعیل و مهدی موعود معرفی و اسم ابو محمد عبیدالله را اختیار کرد و سلسله بنو الاغلب را در شمال افریقا منقرض و سلسله فاطمیان را تأسیس کرد. فاطمیان شصت سال بعد مصر را از خاندان اخشید گرفتند و افزون بر دو قرن خلافت و حکومت کردند.

خلافت فاطمیان در مصر با خلافت عباسیان رقابت میکرد و از جهاتی بر آن امتیاز و برتری داشت، از جمله آنکه سازمان تبلیغاتی منظمی در داخل و خارج داشتند

که هدف عمده آن باطل ساختن خلافت عباسیان و درهم شکستن کاخ روحانیت آنان بود. دامنه این تبلیغات نواحی مختلف ایران را که حکام آن تابع خلفای عباسی بودند فرا گرفت تا آنکه مردان بزرگی همچون المؤید فی الدین شیرازی و ناصر خسرو و حسن صباح از ایران بسوی مصر سفر کردند و تشکیلات خلافت فاطمیان را از نزدیک دیدند و چنان شیفته شدند که پس از بازگشت بموطن خود داعیه دعوت آنان را بعهده گرفتند و درین راه از جاه و مقام خود دست شستند و خود را دچار ناراحتی‌هایی نیز ساختند. المؤید فی الدین شیرازی در سال ۲۴۳۸، و ناصر خسرو در سال ۲۴۴۱. و حسن صباح در سال ۴۷۱ بقاهره آمدند، و پس از مراجعت هریک، تبلیغ و دعوت جزیره‌ای را بعهده گرفتند و چنانکه میدانیم ناصر خسرو حجت جزیره خراسان بوده است.<sup>۵</sup>

نه تنها در ایران بلکه در سایر نقاط هم داعیان و حجت‌های اسماعیلیه بشغل تبلیغ و دعوت اشتغال داشته‌اند چنانکه المعز لدین الله خلیفه فاطمی در نامه‌ای که بیکی از پیشوایان قرامطه نوشته است گوید: « ما من جزیره فی الارض و لا اقلیم الا و لنا فیه حجج و دعاة یدعون الینا ».<sup>۶</sup>

در تاریخ اسلام و ایران امور شگفت‌آوری از ینان ذکر شده و درباره مردان این مذهب گفتارهای متناقض دیده می‌شود. مثلاً:

از طرفی مردی همچون قاضی نعمان بن حیون متوفی ۳۶۳ با تألیف کتاب دعائم الاسلام<sup>۷</sup> احکام شرعی و حلال حرام و اخبار اهل بیت را روشن می‌سازد و دیگری

۲- مصطفی غالب، تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، ۱۷۸

۳- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۷۷

۴- نصر الله فلسفی، هشت مقاله تاریخی و ادبی، ص ۲۵۴

۵- اسماعیلیان عالم اسلامی را بیچند منطقه تقسیم کردند و هر کدام را جزیره نامیدند

و مبلغ جزیره خراسان ناصر خسرو بوده چنانکه گوید:

ازین دیو تعویذ کن خویشتن را  
سخن‌های صاحب جزیره خراسان  
و مرتبه حجت یکی از مراتب عالیه دعوت اسماعیلیان بوده چنانکه همو گوید:

مر عقلا را بخراسان منم  
بر سفها حجت مستنصری

(ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۲۱ و ۴۱۳)

۶- دکتر محمد جمال الدین سرور، النفوذ الفاطمی فی جزیره العرب، ص ۴۲

۷- بتحقیق آصف بن علی فیضی



مانند حمیدالدین کرمانی حجت جزیره عراق با تألیف کتاب راحة العقل<sup>۸</sup> بسال ۴۱۱، برای این مذهب بنیان عقلی و فلسفی می‌گذارد؛ و از طرفی دیگر مردی مانند ابوطاهر قرمطی بکاروان حاجیان حمله برده عده بسیاری را مقتول می‌سازد و سنگ کعبه را می‌رباید<sup>۹</sup>، و دیگری همچون صننادیقی مجالسی ترتیب میدهد و در آن زنان و مردان را درهم می‌آمیزد و مفهوم «هر که بهر که» را عملی می‌سازد<sup>۱۰</sup>

و باز ناصر خسرو بایک خواب دیدن<sup>۱۱</sup> ترك ملاهی و مناهی می‌گوید و دست از کارهای دنیائی شسته پشت پا بجاه و مقام میزند و چند بار بزیارت خانه خدا میرود و سرانجام هم در راه دین و راستی و درستی از خانه و خانواده خود دور شده خود را بزدان و تبعید فرومایگان دچار می‌سازد<sup>۱۲</sup> و با تألیف کتابهایی مانند: زاد المسافرین، جامع الحکمتین، خوان الاخوان، وجه دین، گشایش و رهایش، بتقویت علم و دین می‌پردازد هر چند درباره او برخی گفته‌اند که بسیار کس از اهل طبرستان را بکفر و الحاد کشانیده است<sup>۱۳</sup>

و از طرفی حسن صباح و پیشوایان الموت مردانی را پرورش می‌دادند که در راه کشتن امرا و حکام و بزرگان دست از جان می‌شستند بطوریکه بزرگان کشور لحظه‌ای آسودگی و آرامش نداشتند و هر آن در بیم مرگی ناگهانی بودند. چگونگی کارد زدن فدائیان اسماعیلی در کتب تاریخ مسطور است و این چند مورد را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

دکانداری در ساری از گوشه دکان می‌جهد و در اسپهبد شاه‌غازی در می‌آویزد و

۸- بتحقیق دکتر محمد کامل حسین و دکتر محمد مصطفی حلمی

۹- سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۳۸۳

۱۰- معری، رساله الغفران، ص ۴۲۰ و مقریزی، اتعاظ الخنفا، ص ۲۲۲. این عمل را بدیگران نیز نسبت داده‌اند از آن جمله ابن جوزی گوید، بابکیه یعنی اتباع بابک خرم دین شبی دارند که در آن چراغ را خاموش می‌سازند و سپس اعمال منکره بجای می‌آورند، تلبیس ابلیس، ص ۳۶

۱۱- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۱

۱۲- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۷۱ و ۳۲۹

۱۳- الحسینی العلوی، بیان الادیان، ص ۳۹

اورا باکارد میزند<sup>۱۴</sup>

مردی بصورت دانشجویان در مجلس درس امام فخر رازی می‌نشیند و پس از ختم درس با وحمله‌ور می‌شود و تهدید می‌کند که «اگر دوباره سخنان تند و زننده در باره بزرگان مذهب شیعه بگوئی طعمه این کارد می‌شوی» و استاد هم از فردای آن روز از بیم جان روش درس خود را تغییر می‌دهد<sup>۱۵</sup>

دیگری که بظاهر از خادمان سلطان سنجر بوده کاردی در خواب گاه سلطان فرو میکند و سپس بدو پیغام می‌دهد که «اگر نه بسططان ارادت خیر بودی آن کارد که شب در زمین درشت می‌نشانند در سینه نرم او استوار کردند» که از آن ببعده سلطان از ترس خود بصلح با ایشان مایل می‌شود<sup>۱۶</sup>

در خواب گاه صلاح الدین ایوبی که گرداگرد آنرا نگهبانان مسلح احاطه کرده بودند نیز يك تن فدائی خنجری بزین فرو برد و نامه‌ای در کنار آن نهاد بدین مضمون: از قدرت پیشوای ما «سنان» مگر آگاه نیستی که بدین گونه از حد خود تجاوز می‌کنی ما می‌توانستیم تورا بکشیم ولی بخشیدیمت تا ببینیم پس ازین پس چه می‌کنی.

نخبر کم انا قدرنا علیکم نوخر کم حتی تتم العزائم<sup>۱۷</sup>

تا آنجا که دشمن بزرگ و سرسخت آنان یعنی خواجه نظام الملک طوسی بزخم دشنه يك تن فدائی چشم از دنیا فرو می‌بندد<sup>۱۸</sup>

ولی خود او، یعنی حسن صباح گوید: من برای عبادت و پرستش خدا گوشه‌ای برای خود برگزیده‌ام و بادای فرائض و سنن اشتغال دارم و اینان که در راه حفظ مال و شرافت و ناموس جان خود را بخطر می‌اندازند معذورند زیرا آنانکه طعمه کارد این از جان گذشتگان میشوند کسانی‌اند که از طرف خلفا بر مردم مسلط شده‌اند و نه تنها بر جان و مال مردم ابقاء نمی‌کنند بلکه بزنان در حضور شوهرانشان دست‌درازی می‌کنند و

۱۴- ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، جلد دوم، ص ۶۸

۱۵- مقدمه الرسالة الکمالیه فی الحقائق الالهیه فخر رازی، نقل از تاریخ نگارستان

۱۶- جوینی تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۱۱۶

۱۷- عارف تامر، سنن و صلاح الدین، ص ۹۰

اینگونه تهدید در داستانهای تاریخی ایران نظائری دارد و از آن جمله است تهدیدی

که باردشیر بابکان شده است در داستان کرم هفتواد. (کارنامه اردشیر بابکان، ص ۱۸۹)

۱۸- جوینی، تاریخ جهانگشای، ص ۱۱۱



مردم هم ملجأ و پناهی ندارند و اگر هم شکایتی رود بلابردار خواه آید.

وقت ضرورت چو نماز گریز دست بگیرد سرشمشیر تیز<sup>۱۹</sup>

آنانکه خود اهل این مذهب بوده‌اند دربارهٔ خلفای فاطمی و حجج و دعاة آنان بتمدیری غلو می‌کنند که آنها را از موجودات جسمانی مبرا نموده و همتای مجردات و مفارقات میدانند. گاه آنان را بمرتبهٔ خدائی و گاه بمرتبهٔ پیمبری رسانده گاهی علما و فلاسفه عالم را بمکتب دانش آنان دعوت می‌کنند.

ابن هانی اندلسی متوفی ۳۶۳ قصیده غرائی در مدح المعز لدین الله سروده که دو بیت

از آغاز آن نقل می‌شود:

ما شئت لا ماشاءت الاقدار فاحکم فانت الواحد القهار

و کانما انت النبی محمد و کانما انصارک الانصار<sup>۲۰</sup>

و وقتی همین خلیفه وارد شهر رقاده - که از نواحی قیروان است - شد، شاعر مذکور دربارهٔ او چنین سرود:

حل بر قاده المسیح حل بها آدم و نوح

حل بها الله ذو المعالی و کل شی سواه ریح<sup>۲۱</sup>

ناصر خسرو گرچه در غلو و مبالغه بهای ابن هانی نمی‌رسد ولی در موارد مختلف خلیفه فاطمی و دعاة او را با آخرین درجه می‌ستاید از آن جمله است در مورد زیر در ستایش المستنصر بالله خلیفه فاطمی:

مستنصر بالله که از فضل خداست موجود و مجسم شده در عالم فانیش

ایزدش عطا داد بپیغمبر از یراک او است حقیقت یکی از سبع مثانیش

در عالم دین او سوی ما قول خداست قولی که همه رحمت و فضل است معانیش

\*\*\*

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم جفت گشتم با حکمت لقمانی

پیش داعی من امروز چو افسانه‌ست حکمت ثابت بن قره حرانی

۱۹- فلسفی، هشت مقاله تاریخی و ادبی، ص ۲۱۳ و ۲۱۵ در نامه حسن صباح

به ملک‌شاه سلجوقی.

۲۰- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۱۴۰.

۲۱- ابن هانی، دیوان، ص ۴۰.

داغ مستنصر بالله نهاد ستم بر برو سینه و بر پهنه پیشانی  
 آن خداوند که صدشکر کند قیصر گر بیاب الذهب آردش بدربانی<sup>۲۲</sup>  
 و در بیت زیر اشاره بفضل داعیان مذهب اسماعیلی می‌کند:  
 فضل سخن کی شناسد آنکه نداند فضل اساس و امام و حجت و مأذون<sup>۲۳</sup>  
 حمیدالدین کرمانی مراتب دعوت اسماعیلیان را باعقول دهگانه فلسفه ارسطو  
 و اجرام علوی آسمانی بترتیب زیر منطبق می‌سازد:

- ۱- عقل اول = ناطق (مبدع نخستین)
- ۲- عقل دوم = اساس (فلک کواکب اعلی)
- ۳- عقل سوم = امام (فلک زحل).
- ۴- عقل چهارم = باب (فلک مشتری).
- ۵- عقل پنجم = حجت (فلک مریخ).
- ۶- عقل ششم = داعی بلاغ (فلک شمس).
- ۷- عقل هفتم = داعی مطلق (فلک زهره).
- ۸- عقل هشتم = داعی محدود (فلک عطارد).
- ۹- عقل نهم = مأذون مطلق (فلک قمر).
- ۱۰- عقل دهم = مأذون محدود (مادون فلک قمر)<sup>۲۴</sup>.

و در برابر این مبالغه‌ها برخی دیگر، بطوری که اشاره شد، چنان مراتب آنان را پائین آورده‌اند که هیچ فرقه‌ای را بزشتکاری و بدنامی این فرقه بشمار نیاوراه‌اند؛ گاهی نسبت زنای با محارم باینان داده‌اند<sup>۲۵</sup> و گاه گفته‌اند که آنان تزویج با پسر را روا میدارند و در نماز بسوی قلعه الموت می‌ایستند<sup>۲۶</sup>. عبارات و اشعار زیر موید این مطلب است:

«... و بر پشت زمین از همه اصناف مبطلان از مشرک و کافروبت پرست و آفتاب

۲۲- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۲۴ و ۴۳۱.

۲۳- مآخذ پیشین، ص ۳۰۹.

۲۴- کرمانی، راحة العقل، ص ۱۲۷ و ۱۲۹.

۲۵- یمانی، کشف اسرار الباطنیة و اخبار القرامطة، ص ۳۱ و دیلمی یمانی، قواعد

عقائد آل محمد الباطنیة، ص ۷۹

۲۶- قزوینی رازی، کتاب النقص، ص ۱۰۱ و ۳۲۹



پرست و ستاره پرستت و مجوس و آتش پرست و جهود و ترسا و از همه اعدای خدا و انبیاء،  
و اولیاء، ملحدان بدتر و شقی تر و ملعون ترند چنانکه شاعر تازیان میگوید:

الباطنیة شر الخلق کلهم      شرور باطنهم ترمیک بالشرر  
دین الاباحة و التعطیل دینهم      و الجحد بالرسل و التکذیب بالزبر  
هم المجوس بنودیضان فانتسبوا      مکرراً و زوراً الی الاشراف من مضر<sup>۲۷</sup>

مثلاً مینویسند پیشوای قرامطه بیت المقدس را قبله ساخت و فرمان داد تا در  
آنجا حج بجای آورند، و روزها بدو روز نوروز و مهرگان تقلیل داد، و دوشنبه را  
روز آدینه قرار داد، و نبید و خمر را حلال ساخت<sup>۲۸</sup> و نیز پیش ازین گفتیم که قرامطه  
چگونه بقافله حجاج زدند و حاجیان را کشته چاه مزمر را از گشتگان پر کردند، و سنگ  
کعبه را ربودند و مدتی نزد خود نگاه داشتند.

ولی ناصر خسرو اعمالی از قرامطه لحساء نقل می کند که حاکی از نوع دوستی  
و انسایت آنان است و ما قسمتی از آن را درین جا نقل می کنیم:

«... از رعیت عشر چیزی نخواستندی و اگر کسی درویش شدی یا صاحب قرض  
او را تعهد کردندی تا کارش نیکو شدی و اگر زری کسی را بردیگری بودی بیش از  
مایه او طلب نکردندی. و هر غریب که بدان شهر افتد و صنعتی داند چنانکه کفاف او  
باشد مایه بدادندی تا او اسباب و آلتی که در صنعت او بکار آید بخریدی و بمراد  
خود رسیدی. و اگر کسی از خداوندان ملک و آسیاب را ملکی خراب شدی و قوت  
آبادان کردن نداشتی ایشان غلام خود را نامزد کردندی که بشدندی و آن ملک و آسیاب  
آبادان کردندی...»<sup>۲۹</sup>

و شگفت تر آنکه گروهی از آنان در صدد برآمدند که فلسفه یونانی را با شریعت  
اسلامی در آمیزند و رسائلی در جمیع ابواب فلسفه علمی و عملی تألیف کنند، و بگفته دکتر  
طه حسین با برهم زدن نظام عقلی و فکری، نظام سیاسی و اجتماعی که از آن ناراضی  
بودند برهم زنند<sup>۳۰</sup>. البته چنانکه میدانیم در این راه توفیق حاصل کردند و پنجاه

۲۷- ماخذ پیشین، ص ۷۰

۲۸- مقریزی، اتعاظ الحنفیاء، ص ۲۰۸

۲۹- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۱۱۰

۳۰- رسائل اخوان الصفا، مقدمه دکتر طه حسین.

رساله تألیف کردند و آن را رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا نام نهادند. درین رسائل تعصب نژادی و دینی کمتر دیده می‌شود. از فلسفه یونان و هند و ایران استفاده کردند هم چنانکه ازدیانت‌های آسمانی و غیر آسمانی بهره‌ور شدند. و چون مدعی بودند که این عمل را فقط برای خشنودی خدا و خدمت بدانش و انسانیت انجام داده‌اند، از ذکر نام خود خودداری کردند. ابو حیان توحیدی نام چهارتن ازین گروه را ذکر کرده است: ابوسلیمان محمد بن مشعربستی معروف بمقدسی، ابوالحسین علی بن هارون زنجانی، ابواحمد مهرجانی، عوقی<sup>۳۱</sup>.

این گروه سری تأثیر زیادی در روشن شدن فکر برخی از دانشمندان اسلامی داشته‌اند از آنجمله ابوالعلاء معری شاعر و فیلسوف نابینای عرب باشعبه‌ای ازین گروه ارتباط داشته و ازین جهت بسیاری از مطالب لزومیات او با رسائل اخوان الصفا تطبیق می‌کند. و مادر جای خود مفصلاً درباره این رسائل و مؤلفان آن بحث خواهیم کرد.

بطور اجمال دانستیم چه اعمال متناقضی از مردان این فرقه سرزده و چگونه درباره معرفی این گروه راه افراط و تفریط پیموده شده است، البته آنچه که در نکوهش این گروه گفته شده بیشتر توأم با تعصب و غرض‌ورزی بوده و در عین حال نمی‌توان ادعا کرد که کاملاً عاری از حقیقت است چه آنکه ما باید این فرقه را در زمانها و مکانهای مختلف جداگانه مورد بحث قرار دهیم و همه را بایک چوب نرانیم. قدما هم باین موضوع نیز توجه داشته‌اند چنانکه شهرستانی صاصب ملل و نحل میان اسماعیلیان قرن چهارم و متأخرین آنان که در قرن پنجم بوده‌اند فرق بسیاری گذاشته و گفته است است بین اعتقاد المعز خلیفه فاطمی و اعتقاد شیخ الجبل فرق کلی می‌توان یافت.

اما تعصب و غرض‌ورزی از آنجا پیدا شد که چون خلفای بنی عباس با آنان دشمن بودند و سلاطین و امرای مراکز اسلامی خود را نماینده خلیفه بغداد میدانستند و مطیع فرمان او بودند، خواه ناخواه در نکوهش و بدجلوه دادن این فرقه که حکومتشان با حکومت بنی عباس رقابت می‌کرد می‌کوشیدند بدین جهت هم شیعیان اثناعشری و هم سنیان با این فرقه دشمن بودند و آنان را زندیق و ملحد می‌خواندند؛ گفتار صاحب النقص را درباره این گروه ملاحظه کردیم و همو نیز گوید کتابهایی که شیعه در نقض آنان



نوشته‌اند از مختصر و مطول نهایت ندارد<sup>۳۲</sup>

سنی‌ها علاوه بر آنکه در نسبت دادن کفر و الحاد با شیعه‌ها همداستان بودند مذهب شیعه را هم دهلیزی از برای آن مذهب پنداشته‌اند، چنانکه در کتب عربی سنیان بعبارت «الامامیه دهلیز الباطنیه»<sup>۳۳</sup> و در کتب فارسی شیعیان بعبارت «رافضی دهلیز ملحدیست»<sup>۳۴</sup> زیاد برخورد می‌کنیم.

و از همین جهت بسیاری از مردان بجرم تعامیل باین مذهب یا مرتبط بودن با کسانی که اهل این مذهب بودند از حقوق اجتماعی محروم و زندانی و تبعید و مقتول گردیدند، و نیز بهانه‌ای بدست حکام و امراء افتاده بود که هرگاه با کسی دشمنی داشتند و یا او را مانع مقاصد شوم خود می‌دیدند بداشتن این مذهب متهمش می‌ساختند، و سپس او را نابود می‌کردند. حوادث و وقایع بسیاری از تاریخ ما بدین مذهب ارتباط پیدا می‌کند بدین جهت باید گفتار مورخان و نویسندگان کتب ملل و نحل را درباره اینان بررسی کرد و صحت و سقم هر یک را سنجید، و آنگاه روش این فرقه را در زمانها و مکانهای مختلف جداگانه مورد بحث قرار داد تا آنکه پرده از روی حقیقت برداشته شود.

\*\*\*

اکنون نذمت بذکر نامهایی که این فرقه بدان خوانده می‌شده‌اند می‌پردازیم و سپس اصل و منشأ و عقائد و آراء آنان را بیان می‌کنیم و پس از آن درباره حوادث تاریخی که بدانها مربوط می‌شود و همچنین تأثیر آنان در علوم و ادبیات سخن می‌رانیم. در بیان نامها استقراء کامل از کتب تاریخ و ملل و نحل مورد نظر نبوده و همچنین ترتیب خاصی هم در آن رعایت نشده است فقط منظور این است که بدانیم موافقان و مخالفان این گروه، آنان را در کتب تاریخ و ملل و نحل بچه‌نامی خوانده‌اند و خود کدام یک ازین نامها را قبول داشته‌اند.

مقدس‌آنگاه که از مذاهب قرن چهارم یاد می‌کند گوید چند مذهب است که بر مذهب هم‌شکل خود غلبه دارد از آن جمله اشعریه بر کلابه، باطنیه بر قره‌طیبه، معتزله

۳۲- قزوینی رازی، کتاب النقض، ص ۷۰

۳۳- دیلمی، قواعد عقائد آل محمد الباطنیه، ص ۱۱

۳۴- کتاب النقض، ص ۳۲۰ نقل از بعض فضائح الروافض

برقدریه، شیعه برزیدیه، جهمیه برنجاریه<sup>۳۵</sup>

خواجه نظام الملك در سیاست نامه گوید: و باطنیان را بدان وقت اسمی و لقبی بوده است و بهر شهری ایشان را بتمامی دیگر خوانده اند. بحلب و مصر اسماعیلی خوانند، و ببغداد و ماوراءالنهر و غزنین قرمطی خوانند، و بکوفه مبارکی، و ببصره راوندی و برقعی، و بهری خلفی و باطنی، و بگرگان محمره، و بشام مبیضه و بمغرب سعیدی، و بلحسا و بحرین جنابی، و باصفهان باطنی و ایشان خویشان را تعلیمی خوانند<sup>۳۶</sup>

غزالی طالبان را بچهار گروه تقسیم کرده: متکلمان، فیلسوفان، صوفیان، و سپس گوید باطنیان خود را اصحاب تعلیم دانند و گویند این تعلیم باید از امام معصوم گرفته شود<sup>۳۷</sup>.

شهرستانی گوید: اینان را باطنیه خوانند برای آنکه گویند برای هرظاهری باطنی و برای هر تنزیلی تاویلی است. و نزد هر قوم لقبی مخصوص دارند در عراق باطنیه و مزدکیه و قرامطه و درخراسان تتلیمیه و ملاحده خوانده می شوند، و خود گویند ما اسماعیلی هستیم<sup>۳۸</sup>

عبدالجلیل قزوینی رازی گوید: و این جماعت را ملحد خوانند و الحاد گبری بود. چنانکه حق تعالی گفته ان الذین یلحدون فی آیاتنا، و ذروا الذین یلحدون فی اسمائهم، و زندقه خوانندشان از آنجا که بوقت گشتاسب و لهراسب که از ملوک آتش پرستان بودند مردی پدید آمد نام او زردشت و دعوی پیغمبری کرد و کتابی جمع کرد نام اوزند و پازند، و پس از وی مردی آمد نام او مانی و دعوی پیغمبری کرد و کتابی جمع کرد و بدو خدای گفت، یکی نور و یکی ظلمت، پس بآن نسبت این جماعت را زندقه خوانند. و قرمطی شان نامند بنسبت آن قرمط که شرح داده آمد که از اولاد گبری است. و ایشان خویشان را باطنی خوانند بدو معنی یکی آنکه گویند هر ظاهری را باطنی هست و دیگر آنکه گویند ما را باهم اسراری باشد که دیگران را بر آن اطلاعی نباشد. و سباعی

۳۵- مقدسی، احسن التقاسم فی معرفة الاقالیم، ص ۳۷.

۳۶- نظام الملك، سیاست نامه، ص ۲۳۶.

۳۷- غزالی، المنقذ من الضلال، ص ۱۳.

۳۸- شهرستانی، الملل والنحل، ج ۱ ص ۳۳۵.



گویندشان که بائمه همت گویند و اسماعیلی خود معلوم است که چرا خوانندشان<sup>۳۹</sup>.  
امام فخر رازی فرقه‌هایی را نام می‌برد که ادعای اسلام می‌کنند ولی مسلمان  
نیستند و از آن میان باطنیه را ذکر می‌کند و شعب آن را بدین گونه بر می‌شمارد:  
صباحیه، قرامطه، بابکیه، مقنئیه، سبئیه<sup>۴۰</sup>.

ابوالمعالی محمدالحسینی العلوی مانند امام فخر از «صباحیه» که پیروان حسن  
صباح‌اند، و «ناصریه» که پیروان ناصر خسرواند نام برده است.<sup>۴۱</sup>

مؤلف کتاب تبصرة العوام این نام‌ها را برای آنان ذکر می‌کند: باطنیه،  
قرامطه، خرمیه، سبئیه، مقنئیه، بابکیه، محمره، صباحیه، ناصریه، باطنیه،<sup>۴۲</sup>  
قلقشندی آنان را باطنیه، ملاحده، فداویه، می‌خواند و گوید آنان خود را  
اصحاب الدعوة الهادیه خوانده‌اند زیرا اسماعیل خود را «صاحب الدعوة الهادیه»  
خوانده است.<sup>۴۳</sup>

در کتاب هفت باب که از کتب اسماعیلی است اصحاب دعوت هادیه مهدیه  
اسماعیلیه خوانده شده‌اند.<sup>۴۴</sup>

ابن حزم گوید: اسماعلیه و قرامطه قائل به مجوسیت محض‌اند و از اسلام  
خارج می‌باشند.<sup>۴۵</sup>

در محضر<sup>۴۶</sup> که القادر بالله خلیفه عباسی ترتیب داده بود برای ابطال نسبت  
خلفای مصر بحضرت امام جعفر صادق علیه السلام این گروه کافر، فاسق، زندق  
ملحد، معطل، ثنوی، مجوسی، اباحی خوانده شده‌اند.<sup>۴۷</sup>

سیوطی خلفای این مذهب را عبیدیان خوانده است بنام نخستین خلیفه فاطمی

۳۹- قزوینی رازی، کتاب النقض ص ۳۳۷.

۴۰- فخرالدین رازی، اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین، ص ۷۶.

۴۱- الحسینی العلوی، بیان الادیان، ص ۳۹.

۴۲- تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، مؤلف نامعلوم، ص ۱۸۴.

۴۳- قلقشندی، صبح الاعشی، ج ۱۳ ص ۲۳۸.

۴۴- هفت باب، مؤلف نامعلوم، ص ۱۷.

۴۵- ابن حزم، الفصل، ج ۲ ص ۱۱۶.

۴۶- محضر یعنی گواهی‌نامه و سند. فردوسی و ناصر خسرو و دیگر بزرگان ادب

این کلمه را به همین معنی مکرر بکار برده‌اند.

۴۷- مقریزی، اتعاظ الحنفیاء، ص ۵۸.

عبیدالله المهدی؛ و سپس گوید جاهلان عوام آنان را **فاطمی** خوانند زیرا نسبت آنان  
بمردی مجوسی میرسد<sup>۴۸</sup>

خلفای مصر در پیمانها و فرمانها خود را هم **علوی** و هم **فاطمی** می خوانده اند<sup>۴۹</sup>  
ناصر خسرو در دیوان اشعارش خود را **فاطمی** خوانده است:

فاطمیم فاطمیم فاطمی تا تو بدری زغم ای ظاهری<sup>۵۰</sup>

و در کتاب جامع الحکمتین مکرراً این فرقه را **اهل تأویل و اهل تأیید** خوانده است<sup>۵۱</sup>  
ابن بطوطه آنگاه که از قلاع اسماعیلیه یاد می کند گوید این قلاع و حصون از  
طائفه ایست که آنان را **اسماعیلیه** خوانند و **فداویه** نیز خوانده میشوند<sup>۵۲</sup>.

ابن خلدون گوید آنان **باطنیه** نامیده می شوند زیرا با امام باطن یعنی امام پنهان  
عقیده دارند و **ملاحده** خوانندشان زیرا بیشتر سخنان آنان الحاد آمیز است<sup>۵۳</sup>.

عظاملك جوینی فصلی از تاریخ خود را که درباره اینان آورده است بدین  
عبارت آغاز می کند: ذکر آنک اصل **ملاحده** که بوده اند و مذهب الحاد از کجا  
پدید آمد<sup>۵۴</sup>

مولوی نیز در کتاب مثنوی از اسماعیلیان گرد کوه در داستان بایزید با  
میردانش بعنوان **ملحدان** یاد می کند:

آن مریدان جمله دیوانه شدند      کاردها در جسم پاکش میزدند  
هر یکی چون ملحدان گرد کوه      کارد میزد پیر خود را بی ستوه<sup>۵۵</sup>

۴۸- سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۴.

۴۹- عبدالمنعم ماجد، نظم الفاطمین و رسومهم فی مصر، ج ۱ ص ۹.

۵۰- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۲.

۵۱- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۳۳۸.

۵۲- ابن بطوطه، الرحلة، ج ۱ ص ۴۵.

۵۳- ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۶۸.

۵۴- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۸۲.

۵۵- مثنوی، ص ۷۲۸. گرد کوه یکی از مراکز اسماعیلیان بوده که خاقانی هم در

تحفة العراقین آنجا که ابو العلاء گنجوی را هجو می کند از آن نام می برد:

چون از در دین ستوه گردد      گرد در گرد کوه گردد

گوید که حسن پیمبری بود      کیال بزرگ مهتری بود

(تحفة العراقین، ص ۲۳۷)



ابن میسر و ابوشامه این فرقه را بنام **حشیشیه** خوانده‌اند<sup>۵۶</sup>. کلمه حشاشین که باهل این فرقه اطلاق شده در فرنگی بصورت **Assassins** در آمده است و خود آنان گویند کلمه حشاشین ربطی با حشیش یعنی ماده مخدره معروف ندارد زیرا اگر آنان حشیش استعمال می کردند چنان دلاوری در جنگها و فتکها بدست نمی آوردند، بلکه محرف کلمه حساسون است یعنی منسوبان بحسن صباح، یا کسانیکه دارای حس و شعورند، و یا آنکه حساسون بوده یعنی عسرها و نگهبانان قلاع و حصون<sup>۵۷</sup>.

پس از المستنصر بالله خلیفه فاطمی (۴۸۷) پیروان این فرقه بدو دسته تقسیم شدند که بنام دو فرزند او مستعلی و نزار **مستعلویه** و **نزاریه** مشهور گشتند، و حسن صباح مردم را بامامت المستنصر و نزار می خوانده است زیرا خود او گفته که من از المستنصر پرسیدم پس از تو که امام و خلیفه خواهد بود. گفت فرزندم نزار<sup>۵۸</sup>.

محمد بن الحسن الدیلمی الیمانی که در اوائل قرن هشتم می زیسته کتابی در رد این فرقه نوشته و برای آنان چهارده اسم بدین ترتیب ذکر کرده است: **باطنیه**، **قراطمه**، **اسماعیلیه**، **مبارکیه**، **سبعیه**، **تعلیمیه**، **اباحیه**، **ملاحده**، **زنادقه**، **مزدکیه بابکیه**، **خرمیه**، **محمروه**، **خرمدینیه**، و سپس بییان وجه تسمیه هر یک می پردازد و ما آنرا بطور خلاصه ذکر می کنیم:

**باطنیه**: زیرا گویند برای هر ظاهر باطنی است. ظاهر مانند پوست و باطن همچون مغز می باشد.

**قراطمه**: بجهت انتساب آنان بحمدان قرمط که از داعیان آنان بوده است.  
**سبعیه**: برای آنکه گویند دوره های امامت هفت است و اسماعیل بن جعفر هفتمین تن از خاندان محمد است، و محمد بن اسماعیل نخستین تن از هفتمه دوم خاندان محمد است  
**اسماعیلیه**: چون منسوب با اسماعیل بن جعفر اند و گویند امام جعفر وصیت کرد که فرزند بزرگ او اسماعیل پس از او امام می باشد، سپس اسماعیل در زمان حیات پدر خود مرده است

۵۶- ابن میسر، اخبار مصر، ج ۲ ص ۶۸ و ابوشامه، الروضتین فی اخبار الدولتین،

ص ۵۲.

۵۷- عارف تامر، سنان و صلاح الدین، ص ۲۸.

۵۸- قلعه شندی، صبح الاعشی، ج ۱۳ ص ۲۳۷.

**مبارک‌کيه:** منسوب بیک تن از بزرگان ایشان که موسوم به «مبارک» بوده است. گویند پس از امام جعفر نوه او محمد بن اسماعیل امام است زیرا اسماعیل در زمان حیات پدرش وفات کرد و وصیت کرد که فرزندش محمد جای او را باید بگیرد.

**تعلیمیّه:** زیرا عقیده دارند که استدلال و نظر باطل است مردم باید از امام معصوم تعلیم گیرند و پیروی کنند و آراء عقلا چون در معرض اختلاف است بکار نمی آید.

**اباحیه:** زیرا آنان پیروی از شریعت و دینی نمی کنند و آنچه را که خدا حرام کرده است حلال میدانند.

**ملاحده:** زیرا صانع و خالق را منکر هستند و گویند ستارگان آسمانی درین عالم تأثیر دارند.

**زنادقه:** زیرا خدا و پیمبر و امام را قبول ندارند و کفر و زندقه از خود آشکار می سازند.

**مزدکیه:** زیرا در بیشتر از کارهایشان شباعت پیروان مزدک دارند.

**بابکیه:** از جهت انتساب آنان به بابک خرمی که در روزگار معتصم خروج کرده، و گویند بابکیه شبی دارند که مردان در یک جای گرد آیند و چراغ را خاموش کنند و سپس هر کس حریف نامعلومی را در کنار گیرد و این شب را «لیلة الافاضة» گویند.

**خرمیه و خرم دینیه:** زیرا بنای مذهبشان بر رفع تکلیف و روی آوردن به شهوات نفس و دنبال خوشی و خرمی رفتن است.

**محمروه:** زیرا در روزگار بابک جامه سرخ می پوشیدند و آنرا شعار خود می دانستند<sup>۵۹</sup>.

از مطالبی که ذکر شد بخوبی آشکار می گردد که در نام گذاری این فرقه راه تعصب پیموده شده است چه آنکه برخی ازین نامها واقعاً از آنان بوده و خود نیز قبول داشته اند مانند اسماعیلیه و سبعیه و تعلیمیّه؛ و برخی را مخالفان ایشان بر آنان نهاده اند مانند ملاحده و زنادقه و اباحیه؛ و برخی دیگر نام فرقه هائی دیگر بوده که از آنان بزشتی یاد می شده است مانند مزدکیه و بابکیه و خرمیه.



\* \* \*

شهرستانی گوید: اسماعیلیه از موسویه و اثنا عشریه بدین ممتازند که امامت را حق اسماعیل فرزند ارشد امام جعفر صادق علیه السلام میدانند و گویند که حضرت بامامت اسماعیل تصریح کرده است و درباره وفات او در زمان پدرش اختلاف کرده اند. برخی گفته اند: او در زمان حیات پدر دیده از دنیا فرو بست و فایده امام شدن او این بود که امامت بفرزندانش منتقل گردد و نص امامت رجوع قهقری نمی کند و بداء نیز محال است مسلماً امام علیه السلام بدون تجویز پدران بزرگوار خود تصریح بامامت یکی از فرزندان خود نمیکند.

برخی دیگر گفته اند: اسماعیل نمرده است و مردن او از روی تقیه اظهار شده تا دشمنان قصد جان او را نکنند و برای تأیید این گفتار نقل می کنند که محمد که برادر مادری اسماعیل بود بر سر تخت خواب او رفت و ملافه ۶۰ را برداشت ناگهان او را با چشمانی گشوده یافت، سپس بسوی پدرش دوید و فریاد زد: برادرم زنده شد! برادرم زنده شد! حضرت فرمود: آری فرزندان رسول در آن جهان این چنین توانند بود.

ومی گویند: پس از اسماعیل فرزند او محمد بن اسماعیل امام است و دوره هفتگانه امامت بدو ختم میشود و سپس امامت امامان مستور که خود مخفیانه در بلاد میگردند و داعیان و مبلغان خود را آشکار میسازند آغاز می شود زیرا زمین هرگز نباید از امام حی قائم خالی باشد؛ و این امام یا ظاهر و مکشوف است و یا باطن و مستور، اگر امام ظاهر باشد جایز است که حجتان و داعیان او مستور و پنهان باشند و اگر امام مستور باشد باید داعیان و حجتان او ظاهر باشند<sup>۶۱</sup>

در کتب شیعه نوشته اند که حضرت صادق علیه السلام اسماعیل را بسیار دوست میداشت و هنگام وفاتش بسیار اندوهناک شد و پابرهنه بدنبال جنازه او روان گشت و چندبار فرمان داد تا جنازه را بر زمین گذارند و بچهره او می نگریست و همین سبب شد که فرقه ای او را امام دانستند و گفتند امامت از او بفرزندش محمد انتقال یافته<sup>۶۲</sup> و برای تأیید گفتار خود استدلال می کنند که حضرت پس از وفات اسماعیل فرمود: «ما بدي لله في شي ع كما بدي له في اسمعيل ابني».

۶۰- در عربی ملاءة. ۶۱- شهرستانی، ملل و نجل، ج ۱ ص ۳۳۰.

۶۲- شیخ عباس قمی، سفینه البحار، ج ۱ ص ۶۵۷.

حدیث فوق را شیعه امامیه از احادیث موضوعه می دانند و بدان توجهی نمیکنند زیرا حضرت در زمان حیات اسماعیل با امامت فرزند دیگرش امام موسی علیه السلام تصریح کرده است و بداء در صورتی تحقق می یافت که اسماعیل در زمان حیاتش پس از پدر امام می بود و تعیین شدن موسی علیه السلام برای امامت موضوع بداء رانفی می کند. و از شیخ مفید رضوان الله علیه نقل شده است که مراد از بداء آنست که خداوند کشته شدن را از او دور ساخت. و از حضرت صادق علیه السلام روایت شده که فرمود: خداوند دوبار کشته شدن را بر اسماعیل مقدر کرده بود سپس از خدا خواستم تا آنرا رفع کند و خداهم بالطف خود آنرا رفع کرد.

و اخباری هم در ذم او نقل شده است از جمله شیخ صدوق رحمه الله روایت کرده است که حضرت صادق فرمود «انه عاص عاص لایشبه احد امن آبائی». و نیز روایت شده است که او را در حال شرب خمر دیدند سپس شکایت بر پدرش بردند حضرت فرمود فرزندم بشیطانی دچار شده است که بصورت او درمی آید.

برخی از راویان این روایات را رد کرده اند و برخی دیگر معتقدند منشأ این روایات آنست که اسماعیل بن صادق با اسماعیل بن کاظم مشتبه شده است<sup>۶۳</sup>.

اسماعیلیان گویند اگرچه اسماعیل در زمان حیات پدرش از دنیا رفت ولی امامت در فرزند او محمد بن اسماعیل مستقر است زیرا حضرت صادق فرمود: «ان البدء والمشیئة لله فی کل شیء الا فی الامامة فلا بداء فیها» و حضرت فرزند دیگر خود موسی (ع) را امام مستودع قرار داده تا وصی محمد بن اسماعیل باشد<sup>۶۴</sup> و آیت «فمستقر و مستودع» بدین منظور اشارتست<sup>۶۵</sup>.

و نیز گویند: اسماعیل پس از امام شدنش مدت کوتاهی زنده بود و هنگام مرگ رازهای امامت را بفرزندش محمد سپرد و درین موقع موسی (ع) نزد پدر آمد و گفت امامت را پس از برادرم بمن واگذار کن. حضرت پاسخ داد: «اکظم یا موسی»<sup>۶۶</sup>.

۶۳- مامقانی، تنقیح المقال فی احوال الرجال، ج ۱ ص ۱۳۱.

۶۴- جعفر بن منصور، اسرار النطقا، ص ۸۱ و ۹۵.

۶۵- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۸۶، و آیه مذکور آیه ۹۸ از سوره انعام

است.

۶۶- عبدالله المرتضی، الفلک الدوار، ص ۱۲۵



حضرت صادق علیه السلام موسی (ع) را بظاهر امام ساخت تا امر محمد بن اسماعیل بردشمنان پوشیده بماند و امام مستقر حقیقی محمد است که پنهانی مردم را بمذهب دعوت می کند<sup>۶۷</sup> و سخن خود را بدین تأیید می کنند که اسماعیل از دوسو بفاطمه زهرا علیها السلام دختر پیغمبر منسوب است، زیرا مادرش با دو واسطه بعلی بن ابی طالب می پیوندد و حال آنکه مادر دیگر فرزندان کنیز (ام ولد) بوده است<sup>۶۸</sup>.

ابو یعقوب سجستانی در رساله تحفة المستجیبین گوید: امامت بمحمد بن اسماعیل که رسید مرتبه امامت بمرتبه قائمیت ارتقاء می یابد<sup>۶۹</sup>. و ناصر خسرو گوید... و این حال دلیلست بر آنکه از پس امامان هفتگانه خلیفتان قائم که نفخ صور روحانی بدیشان باشد نیز هفت باشد<sup>۷۰</sup>.

چنانکه گفتیم از اسماعیل بی بعد امامان اسماعیلیه مستور و پنهان بوده اند.

ابو المعالی حاتم بن عمران بن زهره متوفی ۴۹۷ در آغاز رساله الاصول والاحکام نخست بر اسماعیل و سپس بر امامانی که از چشمان حاسدان و مطرودان پنهان اند درود می فرستد، و در میان رساله محمد بن اسماعیل را اول الکهف والاستتار می خواند و گوید پس از اوسه تن امام مستور برخاستند و داعیان و حججتان و مبشران خود را بیمن و مغرب و همه اقطار شرق فرستادند تا مردم را بسوی او بخوانند و از آنانند: عبدالله بن مبارک و عبدالله بن حمدان و عبدالله بن میمون و عبدالله بن سعید بن الحسین<sup>۷۱</sup>

قاضی نعمان بن حیون مغربی متوفی ۳۶۳ نیز در رساله مذهبه خود اشاره بدین سه تن می کند و پس از آن از چهارتن بنام الاحدث والمختلس و اخا المختلس والقдах یاد می کند و سپس گوید: حضرت صادق علیه السلام که فرمود: «تمام امرنا بسبعة ثلاثة منا و الاربعة من غیرنا» مراد همین هفت تن اند<sup>۷۲</sup>.

در کتاب دستور المنجمین آمده است که ائمة ثلثة که مستور و ممتحن و صابرند

۶۷- داعی ادريس، زهرة المعانی، ص ۴۷ و ۴۹.

۶۸- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۱۵.

۶۹- خمس رسائل اسماعیلیه، ص ۱۵۳.

۷۰- ناصر خسرو، خوان الاخوان، س ۱۸۱.

۷۱- خمس رسائل اسماعیلیه، صفحه های ۱۰۰ و ۱۰۷ و ۱۲۰.

۷۲- خمس رسائل اسماعیلیه، ص ۷۲.

در کتاب خدای تعالی، رضی و وفی و تقی رضوان الله علیهن می باشند<sup>۷۳</sup>.

این دوره یعنی دوره امامان مستور را که می توان دوره فترت نامید امامان از ترس عباسیان پنهان بوده اند و در کتب اسماعیلیه بطور مبهم و مختلف ذکر شده و خود گویند امامانی که در افریقا ظهور کردند و بتأسیس حکومتی در مصر پرداختند که در رأس آنان عبیدالله مهدی قرار داشت از نسل علی و فاطمه اند و وارثان شرعی وصایتی هستند که پیغمبر درباره علی کرد. حتی قاضی نعمان سابق الذکر در یکی از کتب خود که خواسته است تاریخ دعوت فاطمیان را از آغاز نقل کند نخست از دعوت ابن حوشب در یمن در نیمه دوم از قرن سوم، و سپس از حرکت ابو عبد الله شیعی در مغرب یاد میکند و آنگاه بذکر قیام عبیدالله المهدی موسس دولت فاطمیان ۲۹۷ می پردازد<sup>۷۴</sup> ولی از پیوستن عبدالله بامام جعفر صادق علیه السلام چیزی ذکر نمی کند.

ابن خلدون آنگاه که درباره اسماعیل بحث می کند گوید: محمد بن اسماعیل که ملقب به محمد مکتوم است نخستین تن از امامان مستور می باشد. پس از او پسرش جعفر بن محمد بن اسماعیل، و سپس محمد بن جعفر بن محمد بن اسماعیل ملقب بحبیب که آخرین تن از امامان مستور است بامامت رسیده اند، و عبیدالله مهدی که در مغرب قیام کرد و خلفای فاطمی بدو منسوب اند فرزند همین محمد حبیب می باشد<sup>۷۵</sup> و مقریزی هم همین را تأیید کرده است<sup>۷۶</sup>. برخی از اسماعیلیان با تبارنامه زیر نسبت خلفای مصر را به محمد بن اسماعیل میرسانند. ۱- محمد بن اسماعیل. ۲- عبدالله وفی. ۳- احمد تقی. ۴- حسین رضی. ۵- محمد مهدی که همان عبیدالله است<sup>۷۷</sup>.

و اما دشمنان آنان نسبت خلفای فاطمی را به عبدالله بن میمون القداح میرسانند و او را مردی مجوسی و اهوازی می دانند و در کتب شیعه و سنی فارسی و عربی این

۷۳- حواشی و اضافات مرحوم محمد قزوینی بر جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی،

ص ۵۶.

۷۴- افتتاح الدعوة نسخه خطی دانشگاه قاهره، شماره ب ۱۷۶۶۵. (نگارنده از کتاب نظم الفاطمیین و رسو مهم فی مصر، جلد اول صفحه ۵۳ این قسمت را نقل میکند و این نسخه خطی را خود ندیده است).

۷۵- ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۶۸.

۷۶- مقریزی، اتعاظ الحنفی، ص ۱۸.

۷۷- عارف تامر، فروع الشجرة الاسماعيلية الامامية، ص ۵۸۲.



موضوع با آب و تاب کامل نقل شده است و ما دربارهٔ عبدالله بن میمون القداح بحثی مستوفی خواهیم کرد.

برخی خواسته‌اند میان دو قول یعنی انتساب فاطمیان به محمد بن اسماعیل بن جعفر و عبدالله بن میمون القداح جمع کنند از آن جمله‌اند: *Mamour* مورخ هندی که معتقد است محمد بن اسماعیل همان عبدالله بن میمون است که برای اینکه پنهان بماند این اسم را برای خود برگزیده و شغل کحالی را هم انتخاب کرده است برای آنکه با بیشتر مردم در ارتباط باشد. و دیگری *B. Lewis* مستشرق انگلیسی است که باستناد برخی از نصوص اسماعیلیه بدین نتیجه رسیده است که در عهد استتار دو نوع ائمه وجود داشته‌اند:

۱- ائمه حقیقی که منتسب به محمد بن اسماعیل اند و در برخی از کتب اسماعیلی الائمة المستقرین خوانده شده‌اند.

۲- ائمه ظاهری که داعیان ائمه حقیقی بوده‌اند و منتسب به میمون القداح می‌باشند و الائمة المستودعین نام دارند.<sup>۷۸</sup>

احتمال اینکه محمد بن اسماعیل همان عبدالله بن میمون القداح باشد در قدم‌ها هم بوده چنانکه شمس‌الدین سخاوی متوفی ۹۰۲ در کتاب خود چنین گوید:

سمعانی در کتاب الانساب در ذیل کلمه «قداحی» گوید: پس از مرگ اسماعیل عبدالله بن میمون القداح ادعا کرد که فرزند او بوده است ولی ابن‌اثیر این ادعا را رد کرده است باینکه اسماعیل در هنگام زنده بودن پدرش وفات یافته پس چگونه ممکن است با وجود پدر اسماعیل قداح ادعا کند که پسر اسماعیل بوده است.<sup>۷۹</sup>

در غالب کتب اهل سنت و جماعت او را از دعای اسماعیلیه و نسبت او را عبدالله بن میمون بن دیصان و اصل او را ایرانی و از اهل اهواز نگاشته‌اند و قداح را کحال یعنی چشم پزشکی تفسیر کرده‌اند، و آنچه را که در باب مبادی امر اسماعیلیه و تأسیس دعوت ایشان بتوسط عبدالله بن میمون و طعن در انساب و مذاهب و عقائد ایشان نوشته‌اند بلا واسطه یا مع‌الواسطه از دو مأخذ استفاده کرده‌اند یکی از ابو عبدالله محمد بن علی بن رزام طائی کوفی که ابن‌الندیم صاحب‌الفهرست گفتار خود را دربارهٔ اسماعیلیه از کتابی نقل می‌کند که این ابو عبدالله بن رزام در ردبر اسماعیلیه نوشته است و خود ابن‌الندیم

۷۸- حواشی اتعاض الحنفا از دکتر جمال‌الدین الشیال، ص ۴۲.

۷۹- سخاوی، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ، ص ۸.

اعتمادی بگفته‌های ابن‌رزام ندارد و با ادای جمله «وانا ابرأ من العهده فی الصدق عنده و الکذب فیه» مسئولیت را از عهده خود برداشته است<sup>۸۰</sup>؛ و دیگری محمد بن علی بن الحسین به لقب به شریف اخو محسن. مقریزی در اتعاظ الحنفاء عین مطالب الفهرست را با جزئی اختلاف ذکر می‌کند و گفتار خود را از کتابی نقل می‌کند که مشتمل بر بیست و اند دفتر بوده در باب مبادی اسماعیلیه و طعن در انساب آنان، و آن را همین شریف اخو محسن نوشته است<sup>۸۱</sup>، و گویا مأخذ این شخص هم همان ابو عبد الله بن رزام باشد که مسعودی متوفی ۳۴۵ نام او را از جمله کسانی ذکر کرده است که رد بر اسماعیلیه نوشته‌اند، و سپس گوید گفتار کسانی که رد بر این گروه نوشته‌اند با هم مطابقت ندارد و هیچ یک را خود آنان قبول ندارند و من فقط نقل قول می‌کنم<sup>۸۲</sup>

از گفته مسعودی و هم‌چنین ابن‌الندیم که مسئولیت را از عهده خود برداشته‌اند و مقریزی که عین گفته ابن‌الندیم را نقل کرده است آشکار میشود که داستان عبد الله بن میمون القداح تا چه اندازه می‌تواند مقرون بصحت باشد و در گفته‌های کسانی که این داستان را حکایت کرده‌اند آنقدر اغلاط و اختلاف تاریخی و هم‌چنین غرض ورزی دیده می‌شود که شکی باقی نمی‌گذارد که این گفتارها ساختگی و افترا و تهمت محض است و منشاء آن یکی بغض ذاتی متعصبان اهل سنت و شیعه و دیگری تحریک خلفای بنی‌عباس بوده است.

\*\*\*

ما اکنون آنچه را که مقریزی درین باب از شریف اخو محسن نقل کرده است ذکر می‌کنیم:

«این قوم از فرزندان دیصان ثنوی‌اند که مذهب ثنویه بدو منسوب است، پیروان این مذهب بدو آفریدگار عقیده دارند: آفریدگار نور و آفریدگار ظلمت. این دیصان را فرزندی بود که او را میمون القداح می‌خواندند و از غلاة بشمار میرفته و فرقه میمونیه بدو منسوب هستند. میمون فرزندی داشت موسوم بعبدالله که از پدر ناپاک‌تر و مکارتر بود، حیل‌ها و نیرنگ‌هایی برای نابودی اسلام ساخت و خود بر همه

۸۰- ابن‌الندیم، الفهرست، ص ۲۶۵

۸۱- مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ص ۲۷

۸۲- مسعودی، التنبیه والاشراف، ص ۳۴۳



ادیان و مذاهب و علوم مربوط بآنها آگاه بود و برای دعوت و تبلیغ هفت مرتبه قرار داده بود، و مردم را از مرتبه‌ای بمرتبه دیگر می‌کشانید، و با آخرین مرتبه که آنان را میرسانید از هردینی منصرفشان می‌ساخت و آنان را به تعطیل و اباحه سوق میداد بطوری که امیدثواب و بیم عقاب از آنان زائل میشد. عبدالله بن میمون باطناً می‌خواست که فریب خوردگان را بکیش خود درآورد و با مکر و نیرنگ از اموالشان استمداد کند، ولی ظاهراً آنان را بسوی امامی از اهل بیت پیغمبر یعنی محمد بن اسماعیل بن جعفر الصادق می‌خواند تا بدین حیلت مردم را بگرد خود در آورد. نخست می‌خواست است خود را پیغمبر بخواند ولی توفیق نیافته است، او اهل یکی از نواحی اهواز موسوم بقورج (= کوره) عباس بود، سپس بعسکر مکرّم آمد و ساکن سابط ابی نوح گردید و مالی گرد آورد و داعیانی باطراف پراکند و تعطیل و اباحه و مکر و فریب را از خود آشکار ساخت تا آنکه شیعیان و معتزلیان بر او شوریدند و بخانه‌اش ریختند. او بایک تن از یارانش موسوم بحسین اهوازی که مدعی بود از فرزندان عقیل بن ابی طالب است ببصره گریخت، و واقعه او شهرت یافت، و عسکریان در جستجوی او برآمدند؛ ناچار او با حسین اهوازی به سلمیه از نواحی شام فرار کرد تا خود را مخفی سازد. در آنجا دارای فرزندی شد و او را احمد نام نهاد و این احمد پس از مرگ عبدالله بن میمون امر دعوت را دنبال کرد و حسین اهوازی را برای دعوت بعراق فرستاد. حسین در کوفه بحمدان بن الاشعث معروف بقرمط برخورد و او را بمذهب خویش خواند، حمدان پذیرفت و خود در آنجا بامر دعوت مشغول شد و قرامطه بدو منسوب می‌باشند. احمد بن عبدالله بن میمون القداح را دو فرزند بود حسین و محمد (معروف بابوشلعلع). پس از وفات احمد، حسین و پس از حسین محمد، بامر دعوت اشتغال جستند و حسین را فرزندی بود موسوم بسعید که امر دعوت بدورسید. محمد دوتن را برای دعوت بمغرب فرستاد یکی بو عبدالله حسین بن احمد بن محمد و دیگری برادرش ابو العباس محمد بن احمد، این دو، بر قبیله‌ای از بربر فرود آمدند و آنان را بفرمان خود در آوردند و سپس شهرتشان در سلمیه فزونی گرفت و املاک زیادی بدست آوردند. سلطان از کارشان آگاه گشت و بدنبالشان کس فرستاد، سعید از سلمیه بسوی مغرب گریخت و بر عیسی نوشری والی مصر وارد شد. سلطان مطلع شد و بنوشری نوشت تا او را گرفتار سازد، نامه سلطان در مجلس ابن المدبر که ازدوستان سعید بود خوانده شد و اوسعید را از این امر آگاه ساخت، و سعید هم از

آنجا بسوی اسکندریه گریخت. نوشری بوالی اسکندریه علی بن وهسودان که مردی دیلمی بود نوشت تا سعید را ببند آورد. سعید پس از آنکه بدست ابن وهسودان گرفتار شد حیلای بکار برد و باو گفت: من مردی از خاندان رسول خدا هستم. علی بن وهسودان برو دلسوزی کرد و رهایش ساخت و او بصورت بازرگانان بسجلماسه رفت و بخدمت والی آنجا در آمد و معتضد آگاه گشت و فرمان داد تا والی سجلماسه او را بگیرد، نخست سرپیچی کرد و برای دومین بار او را محبوس ساخت. این خبر بابو عبدالله داعی که بابرادرش به قبیلۀ بربر آمده بودند رسید، از بربر بسجلماسه رفت و والی آنجا را کشت و سعید را رها ساخت و سپس این سعید امیر و فرمان روا گردید و خود را عبیدالله خواند و مکنی بابو محمد و ملقب بمهدی گشت، و او را امام علوی از نسل محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق خواندند. دیری نگذشت که ابو عبدالله داعی را کشت و بربر را بتصرف آورد و خاندان بنوالا غلب را که والیان مغرب بودند برانداخت. پس عبیدالله که ملقب بمهدی است همان سعید بن الحسین بن احمد بن عبدالله بن میمون القداح بن دیصان ثنوی اهوازی است و اصل همه آنان از مجوس بوده است»<sup>۸۳</sup>

افسانه بودن این داستان را برای اولین بار مرحوم قزوینی رحمه الله علیه مبرهن داشته است و حتی ادوارد برون هم در تاریخ ادبی ایران مبدء اسماعیلیه را مطابق با داستان ذکر شده نقل می کند و ما آنرا قبلاً ذکر کردیم. مرحوم قزوینی هنگام تصحیح جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی باین عبارت که رسیده اند: «در میان ایشان یعنی اسماعیلیان داعیان خاستند که یکی از ایشان میمون قداح بود و پسر او عبدالله بن میمون»<sup>۸۴</sup> در حاشیۀ یکی از نسخ فصلی را مشاهده کرده اند که بقلم یکی از افاضل و مطلعین شیعه امامیه موسوم بعبدالنبی قزوینی بوده است لذا ایشان آن فصل را عیناً در حواشی و ملاحظات کتاب نقل کرده اند و سپس ملاحظات خود را بر آن افزوده اند و آن فصل این است:

«این نسبت بعبدالله بن میمون و پدر او کذب صریح است زیرا که علمای شیعه امامیه چنانکه اهل سنت و جماعت بیزارند از اسماعیلیه و تکفیر و تضلیل و تفسیق ایشان می نمایند علمای شیعه رضوان الله علیهم نیز بدان دستورند و منکر ایشان و

۸۳- اتعاظ الحنفاء، ص ۳۳

۸۴- جوینی، تاریخ جهانگشای، ج ۳ ص ۱۵۲



منتسبان بایشانند و عظمای امامیه که کتب رجال نوشته‌اند از برای استعلام احوال رواة و تصحیح و تضعیف اسانید اخبار با کمال تتبع و استفراغ جهد در آن باب هیچ یک از ایشان عبدالله بن میمون و پدر او را بامر مذکور نسبت نداده‌اند. بلی، شیخ کشی از بعضی از علمای امامیه نقل کرده‌است که ابو عبدالله را بتزید نسبت می‌داده‌است و نقل شیخ کشی با اینکه در سند نقل ضعف تحقق دارد با توثیق نجاشی معارضه نمی‌کند و ایضاً آنچه از کتب رجال امامیه رضوان الله علیهم معلوم میشود اینست که عبدالله بعد از زمان امام جعفر صادق علیه السلام نمانده بوده است پس چگونه از دعاة اسماعیلیه می‌تواند بود و می‌شاید که عبدالله بن میمون قداح مذکور و پدر او غیر عبدالله بن میمون قداح و پدر او در کتب رجال امامیه و اسانید احادیت ایشان مذکورند باشند والله یعلم. عبدالله بن قزوینی ایده‌الله».

مرحوم قزوینی حق را باین محشی فاضل داده‌اند بابیانی که خلاصه آن اینست

که:

«در کتب رجال شیعه بدون استثنا عبدالله میمون قداح را از جمله اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام شمرده‌اند و نسبت او را عبدالله بن میمون بن الاسود القداح المکی اهل مکه از موالی بنی مخزوم ضبط کرده و گفته‌اند وی تیرگرو تیرتراش بوده و باین مناسبت بقداح معروف شده. اسماعیلیان نیز او را از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام می‌شمرند ولی چون بدلائل قطعی از کتب رجال ثابت شده که عبدالله بن میمون قداح از شیعیان خالص است پس دعوی آنان بی‌اساس می‌باشد و شاید این دعوی را کرده‌اند تا بدمعب خود آبروئی بدهند و از قرائن قویه برتأیید این احتمال آنکه قدماء مورخین و مؤلفین ملل و نحل که در حدود ۳۰۰ هجری میزیسته‌اند هیچ‌از وی ذکری نکرده‌اند پس معلوم میشود تا آنوقت افسانه عبدالله بن میمون اختراع نشده بوده است. و احتمال محشی مذکور یعنی عبدالله بن قزوینی که این عبدالله میمون (داعی اسماعیلی) غیر عبدالله میمون مذکور در کتب شیعیان باشد خیلی بعید است زیرا لازم آید در آن واحد دو عبدالله بن میمون قداح از اصحاب امام جعفر صادق علیه السلام باشند یکی شیعی امامی و دیگری داعی اسماعیل. نتیجه آنکه دشمنان اینان از روی تعصب و تحریک خلفای عباسی این داستان را برای آنان ساخته‌اند چه آنکه پیش از ۳۰۰ هجری این داستان نبوده‌است. سپس از گفته ابو عبدالله بن رزام طائی که خود دشمن

آنان بوده پیدا شده است و ناقلین آن هم مسئولیت را از عهده خودشان بیرون کرده اند و اختلافات و اغلاط تاریخی که در این داستان موجود است این موضوع را کاملاً تأیید می کند»<sup>۸۵</sup>

این بود خلاصه آنچه که مرحوم قزوینی اظهار داشته است و پس از او کسی درین باب مطلب تازه ای نیاورده و جمله معروف «ماترك الاول للاخر شیئا» درین جا مصداق پیدا می کند.

خلفای بنی عباس می کوشیدند که نسبت خلفای فاطمی مصر را بمردی مجوسی اهوازی برسانند و خود با تکاء به نسبت و نژادشان مالک الرقاب بلارقیب باشند. درین جا سزاوارست ذکر کنیم که بزرگان دین و دانش بالیدن به پدران و افتخار به نیاکان را زشت می شمرده اند و می گفتند مرد باید خود دارای هنر و بزرگواری باشد و بدان افتخار و مباهات کند و ضرب المثل های «اغنانی ادبی عن نسبی» و «نعم النسب الادب» این موضوع را تأیید می کند و نیز آنانکه می خواسته اند بزرگی را از نیاکان خود بخود بپیوندند عظامی خوانده شده اند یعنی کسی که به عظام و استخوانهای پوسیده پدرانش بخواهد خود را بزرگ کند، و در برابر مردان هنرمند و دانشوری که خود مایه بزرگی خود بوده اند عصامی نامیده شده اند بگفته شاعر:

نفس عصامٍ سودت عصاما و علمته الکر الاقداما<sup>۸۶</sup>

پیغمبر اسلام نیز شرافت و بزرگواری را در تقوی و علم قرار داده و حتی خود مایل نبود که نسبت او را برشمارند و می فرمود نسبت مرا از عدنان فراتر مبرید، و سلمان فارسی را که از لحاظ اصل و نژاد و زبان با او متفاوت بود از خانواده خود محسوب داشت و فرمود «السلمان منا اهل البیت» بگفته ناصر خسرو:

قصه سلمان شنیدستی و قول مصطفی کوز اهل البیت چون شد بازبان پهلوی<sup>۸۷</sup>  
و شاعران هم بیشتر به هنر و دانش خود بالیده اند و به تبار خود اعتنا و تکائی نداشته اند

۸۵- نقل باختصار از حواشی و اضافات جلد سوم تاریخ جهانگشای جوینی، ص ۳۱۲ بقلم مرحوم قزوینی.

۸۶- میدانی، مجمع الامثال، ص ۶۷۱. اسامة بن منقذ گفته است: (کتاب الاعتبار ص ۵)

فصار الی مودتک انتسابی وان کنت العظامی العصامی

۸۷- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۲



چنانکه متنبی شاعر عرب گوید:

لابقومی شرف بل شرفوا بی و بنفسی فخرت لاجدودی<sup>۸۸</sup>  
و نیز ناصر خسرو گوید:

گر تو به تبار فخر داری من مفرر گوهر تبارم<sup>۸۹</sup>

امر نسب فقط در شاهان و خلفا اهمیت داشته است. در قرن سوم و چهارم سلاطین و مدعیان سلطنت ایران هر یک بنوعی نسبت خود را بشاهان قدیم میرساندند تا وانمود سازند که آن حق خدائی و فرّه ایزدی که مطابق روایات دینی و داستانهای کهن برای شاهان باستانی بوده، بوسیله توارث بآنان منتقل شده است. مثلاً یعقوب لیث نسبت خود را بساسانیان میرسانید سامانیان مدعی بودند که نسبت ایشان ببهرام چوین و ازو بمنوچهر پادشاه پیشدادی میرسد.

پسران بویه ماهیگیر چون بامارت و سلطنت رسیدند بجعل نسبت نامه ای برای خود ناگزیر شدند و نژاد خویش را ببهرام گور رسانیدند، و کار بجائی کشیده بود که غلامان نوخاسته ترك هم بجعل نسبت برای خود مبادرت میکردند. مثلاً آل سبکتکین نسبت خود را بیزدگرد شهریار میرسانیدند و سلجوقیان مدعی بودند که نژادشان بافراسیاب می کشد و حتی جعل این نسب نامه ها مورد اعتراض برخی از محققان آن عصر مانند ابوریحان قرار گرفته است.<sup>۹۰</sup>

خلفاهم که بستگی به خاندان پیغمبر داشتند خود را وارث آن حقی می دانستند که خداوند برسول داده، یعنی او را در روی زمین جانشین خود قرار داده است بمفاد آیه شریفه: یا داود انا جعلناک خلیفه فی الارض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی. . . .<sup>۹۱</sup> خلفای بنی عباس و پیروان آنان می خواستند که این حق، یعنی جانشینی خداوند منحصر بآنان باشد و خود را همان صاحبان امری می دانستند که در قرآن آمده است: یا ایها الذین امنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم<sup>۹۲</sup>.

پس از آنکه فاطمیان در مصر بخلافت رسیدند تشکیلات منظم تبلیغاتی ترتیب

۸۸- عکبری، شرح دیوان متنبی، ج ۱ ص ۲۲۳

۸۹- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۸۷

۹۰- صفا - ذبیح الله، تازیخ ادبیات ایران، ج ۱ ص ۱۹۱

۹۱- سوره ص آیه ۲۵ ۹۲- سوره نساء آیه ۶۲

دادند و داعیان و مبلغان باطراف عالم فرستادند، و جنایات و فجایع برخی از خلفای عباسی را بمردم نمایاندند، و بنیان روحانیت و معنویت آنان را متزلزل کردند. خلفای عباسی برای جبران این شکست درصدد چاره برآمدند و به دو امر متوسل گردیدند: یکی آنکه آنان نسبت را به پیغمبر انکار کردند و به مردی مجوسی اهوازی رسانیدند، و دیگر آنکه اعمال زشت و نکوهیده بآنان نسبت دادند تا اذهان مردم تدریجاً درباره خلفای مصر مشوب گردد، و فقط خلفای بغداد را ظل الله و جانشین خدا بخوانند و حاصل دست رنج هزاران مردم که در اقصی نقاط خراسان و دیگر نقاط زندگی می کردند فقط بیغداد سرازیر گردد، و در مجلس عیش و عشرت این برگزیدگان خلقت صرف شود، و نمایندگان آنان هرگونه تعدی بر جان و مال و ناموس مردم که بخواهند بکنند.

خلاصه آنکه چنین خلافتی که در سایه آن زور و زور آنان محفوظ می ماند باید بلامزاحم و بدون رقیب باشد، و برای تحقق این منظور بهرگونه عملی متوسل می شدند. گاه بشاعری می گفتند که شعر خود را که در مدح مخالفان ما گفته ای انکار کن، و گاه شهادتنامه ترتیب میدادند و نسبت مخالفان خود را بزندقان و ملحدان میرساندند، و دانشمندان را مجبور می ساختند که شهادت نامه را تصدیق کنند و از مخالفان آنان بیزار می جویند، و اگر کسی درین امر سستی می کرد و یا مخالفت می نمود او را متهم به بی دینی و الحاد می کردند و از حق حیات محروم می ساختند چنانکه امامان بزرگوار ما را به بهانه های مسموم و مقتول ساختند.

بسیاری از شیعیان و فرزندان پیغمبر که مخالفت با فجایع و جنایات خلفا می کردند بعنوان «رافضی» نابود شدند چنانکه ابن رومی گوید:

لکن اوان للنبی محمد      قتیل زکی بالدماء مخرج

در صفحه ۸۵ کتاب النقص نام رافضیانی که با تهم الاحاد و ملحدی پاره پاره یا بدار آویخته شده اند ذکر شده است. و بسیاری هم بناگزیر دست از خانه و کسان خود شستند و بکوه های بلند و قلعه های استوار پناهنده شدند، چنانکه ناصر خسرو گوید:

در بسلخ ایمنند زهر شری      می خوار و دزد و لوطی وزن باره  
ور دوستار آل رسولی تو      چون من زخان و مان شوی آواره ۹۳



همین کوه نشینان بودند که چهره حقیقی خلفا و امرا و حکام را بمردم می نمودند و آنان را بدفاع از حق خود تشویق می کردند.

سلطان جلال الدین ملک شاه سلجوقی در ضمن نامه ای به حسن صباح می نویسد: «... و برخلفای عباسی که خلفای اهل اسلام اند و قوام ملک و ملت و نظام دین و دولت بریشان مستحکم، طعن می کنی. باید ازین ضلالت بیرون روی...»، و حسن در این باب بسططان چنین جواب میدهد:

«... آمدیم بر سر این سخن که من و اتباع من بر بنی عباس طعن کرده ایم. هر کس که مسلمان باشد و بردین و ملت آگاه باشد چگونه طعن و تشنیع نکند بر قومی که بدایت و نهایت ایشان بر تزویر و تلبیس و فسق و فجور و فساد بوده و هست و خواهد بود، هر چند که واقعات و احوال و افعال ایشان بر همه جهان پوشیده نباشد اما بر سبیل اجمال می گویم تا مرا بر حضرت سلطان حجت باشد. اول از کار ابو مسلم در آئیم که آن چنان مردی که چندان کوشش نمود و زحمت اختیار کرد تا دست استیلائی ظلمه بنی مروان از هرق دماء و اخذ اموال مسلمانان کوتاه گردانید و لعنت که لایق حال ایشان بود بر خاندان پاک پیغمبر می کردند و ظلم از جهان بر انداخت و بعدل و انصاف بیاراست؛ با او چگونه غدری کردند و خون او بر ریختند و چندین هزار اولاد پاک پیغمبر صلی الله علیه و آله در اطراف و اکناف شهید کردند، و جمعی منزوی که در گوشه ها و ویرانه ها بماندند خود را از لباس سیادت بیرون کشیدند تا جان بیرون انداختند و نشدند و نیستند که بشرب مدام و زنا و اغلام مشغول بودند<sup>۹۴</sup>. و درین روزگار فساد ایشان بجائی رسید که هرون را که اعلم و افضل ایشان بود دو خواهر بود یکی را در مجلس شراب با خود حاضر میکرد و ندمای خود را در آن مجلس از دخول منع نمی کرد تا جعفر یحیی که یکی از مقیمان مجلس او بود با خواهر او فساد کرد و او را از وی پسری شد و پسر را از هرون پنهان داشتند تا آن سال که هرون بحج شد پسر را آنجا بدید جعفر راهمانجا بکشت، و خواهر دیگر «محسنه»، نام خردتر بود و در حسن و جمال بکمال، هرون او را بخود نزدیک کرد و میان ایشان فساد واقع شد و لطیفه مشهور است که بعد از وفات هرون امین که پسر او بود این محسنه را که عمه او بود با او فساد کرد. تصور امین آن بود که

محسنه بکر باشد، نبود. امین پرسید که یاعمه، تابکر نبودی، چه حالتست؟ محسنه در جواب امین گفت: پدرت در بغداد کرابکر گذاشته که مراخواست بگذاشتن؟ دیگر بزرگی را چون ابوحنیفه کوفی که او در ارکان مسلمانی رکنی بود بفرمود تا صد تازیانه بزدند<sup>۹۵</sup>. و چون منصور حلاج مقتدائی را بردار کشیدند<sup>۹۶</sup>. و اگر از کردار و اعمال ایشان برشمارند عمر آدمی بدان نرسد. اینتان خلفای راشدین، و اینتان ارکان مسلمانی، که قوام ملك و ملت و نظام دین و دولت بدیشان است. اگر من یاغیری ایشان را طعن کنیم یا دریشان عاصی شویم انصاف باید داد که حق باشد یا باطل...»<sup>۹۷</sup>

\*\*\*

تصور نرود که مامیخواهیم عباسیان رانکوهش و فاطمیان را ستایش کنیم زیرا چنانکه در مقالات پیشین یادآور شدیم هر فرقه‌ای را باید در زمان و مکان مختلف جداگانه مورد بحث قرار داد و ما در جای خود کارهای نکوهیده خلفای فاطمی مصر و اعمال ناپسند برخی از اسماعیلیان را نیز بیان خواهیم کرد. و نیز توجه باین نکته لازم است که بسیاری از نهضت‌ها که در آغاز بسود مظلومان و محرومان بوده پس از چندی مراحل را طی کرده که بزبان مردم منجر شده است، و چه بسا مذهب‌هایی که نخست بنیان‌گذاران آن روحی عالی در آن دمیده‌اند همینکه بدست جانشینان افتاده آن روح عالی از میان رفته و جز کالبدی فاسد چیزی بجای نمانده است. بگفته فیلسوف نابینای معره:

انما هذه المذاهب اسبا ب لجذب الدنيا الى الروساء<sup>۹۸</sup>

مثلاً همین اسماعیلیه وقتی نام آن در تاریخ بگوش میخورد تشکیلات وسیع علمی و دینی فاطمیان مصر، ساخته شدن دانشگاه الازهر قاهره، تأسیس کتابخانه‌های بزرگ در آنجا، ایستادگی و استواری داعیان و مبلغان آنان، آثار دانشمندانی مانند

۹۵- زیر امامت عباسیان را منکر بوده و با آنان بیعت نکرده، قزوینی رازی، کتاب النقص

ص ۳۶۰

۹۶- هنگام دار زدن او منادی فریاد می‌کرد «این یکی از داعیان قرمطیان است».

سیوطی، تاریخ الخلفاء، ص ۳۸۰

۹۷- نصرالله فلسفی، هشت مقاله تاریخی و ادبی، ص ۲۱۳.

۹۸- معری، لزوم مالایلم، ج ۱ ص ۱۶۵



ابویعقوب سجستانی و ابوحاتم رازی و شاعرانی مانند ناصر خسرو و نزاری قمستانی<sup>۹۹</sup> در نظر انسان مجسم می‌شود ولی بعداً بمراحل خاصی رسیده است که ما آنرا درین سلسله مقالات بیان خواهیم کرد.

چون درین سلسله مقالات پس ازین نام خلفای فاطمی مصر زیاد برده میشود و گاهی بلقب و کنیه آنان اشاره می‌شود لازم دانستیم که لقب و نام و کنیه و مدت خلافت هر یک را به ترتیب یاد کنیم:

- ۱- المهدی: عبیدالله، ابو محمد (۲۹۷ - ۳۲۲ هـ و ۹۰۹ - ۹۳۴ م)
- ۲- القائم: محمد، ابوالقاسم (۳۲۲ - ۳۳۴ هـ و ۹۳۴ - ۹۴۵ م)
- ۳- المنصور: اسماعیل، ابوطاهر (۳۳۴ - ۳۴۱ هـ و ۹۴۵ - ۹۵۲ م)
- ۴- المعز: معد، ابوتمیم (۳۴۱ - ۳۶۵ هـ و ۹۵۲ - ۹۷۵ م)
- ۵- العزیز: نزار، ابو منصور (۳۶۵ - ۳۸۶ هـ و ۹۷۵ - ۹۹۵ م)
- ۶- الحاکم: المنصور، ابو منصور (۳۸۶ - ۴۱۱ هـ و ۹۹۶ - ۱۰۲۰ م)
- ۷- الظاهر: علی، ابوالحسن (۴۱۱ - ۴۲۷ هـ و ۱۰۲۰ - ۱۰۳۵ م)
- ۸- المستنصر: معد، ابوتمیم (۴۲۷ - ۴۸۷ هـ و ۱۰۳۵ - ۱۰۹۴ م)
- ۹- المستعلی: احمد، ابوالقاسم (۴۸۷ - ۴۹۵ هـ و ۱۰۹۴ - ۱۱۰۱ م)
- ۱۰- الامر: المنصور، ابوعلی (۴۹۵ - ۵۲۴ هـ و ۱۱۰۱ - ۱۱۳۰ م)
- ۱۱- الحافظ: عبدالمجید، ابوالمیمون (۵۲۴ - ۵۴۴ هـ و ۱۱۳۰ - ۱۱۴۹ م)
- ۱۲- الظافر: اسماعیل، ابو المنصور (۵۴۴ - ۵۴۹ هـ و ۱۱۴۹ - ۱۱۵۴ م)
- ۱۳- الفائز: عیسی، ابوالقاسم (۵۴۹ - ۵۵۵ هـ و ۱۱۵۴ - ۱۱۶۰ م)
- ۱۴- العاضد: عبدالله، ابو محمد (۵۵۵ - ۵۶۷ هـ و ۱۱۶۰ - ۱۱۷۱ م)

برخی نوشته اند بحث درباره نسبت خلفای فاطمی از آغاز خلافت آنان شروع شده است و برای نخستین بار المقتدر بالله هجدهمین خلیفه عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰) که بامهدی از خلفای فاطمی معاصر بود بگردآوردن دستخطهای پرداخت مشعر براینکه خلفای مصر علوی نیستند. عبدالجلیل قزوینی رازی گوید:

۹۹- از شاعران اسمعیلی بوده و دیوان او را دکتر علیرضا مجتهدزاده قاینی تصحیح کرده و مقدمه و حواشی و تعلیقاتی بر آن نگاشته است ولی هنوز بچاپ نرسیده.  
۱۰۰- دکتر حسن ابراهیم حسن، الفاطمیون فی مصر، مقدمه کتاب

«... و در آثار هست که مقتدر خلیفه معتمدی را از آن خود بجانب مصر فرستاد تا از سادات نسیب و علویان حسیب خطهای معروف بستند که این جماعت نه از اولاد علی و فاطمه‌اند و نسب ایشان بدین دعوی که می‌کنند باطل است و از اولاد میمون قداح‌اند و بفرمود تا بدیار شام و زمین حجاز چون مکه و مدینه و حلب و دمشق بگشتند و خطوط از جمله سادات و علویان بستند هم درین معنی و آن را به مجالس سلاطین آل سلجوق فرستادند قدس‌الله ارواحهم اما او را زندگانی مساعدت نکرد که این شغل را با تمام برساند و در بلاد خراسان همه سادات که مشجرات دارند و کتب انساب متفقند که آن جماعت علوی نیستند...»<sup>۱۰۱</sup>

نگارنده گفتار قزوینی رازی راست میدانند زیرا در جای دیگری ندیده است که المقتدر چنین عملی را انجام داده باشد و اگر هم تسلیم شود با اینکه عدم الوجدان لایدل علی عدم الوجود اشکال دیگری پیش می‌آید و آن اینست که نام از مجالس سلاطین آل سلجوق بمیان آمده است و حال آنکه آغاز سلجوقیان در نیمه اول قرن پنجم بوده است، ولین پول گوید: در سال ۴۲۹ امام جماعت مرو خطبه را بنام چغری بیک داود خوانده و او را سلطان السلاطین نامید، و همین مراسم در نساپور بنام برادرش طغرل جاری شد و او در سال ۴۴۷ ببغداد ورود کرد و نام او بالقب سلطانی در دارالخلافه بر منابر خوانده شد<sup>۱۰۲</sup> بنابراین با زمان المقتدر که ۳۲۰ وفات یافته است تطبیق نمی‌کند.

عضدالدوله دیلمی ملقب بفنا خسرو<sup>۱۰۳</sup> (۳۶۷ - ۳۷۲) که با عزیز از خلفای فاطمی مصر معاصر بود هنگامیکه بر بغداد مسلط شد علویان را جمع کرد و بآنان گفت: این مرد که در مصر حکومت میکند و خود را علوی میخواند از خاندان شماست؟ گفتند او از ما نیست، سپس گفت: این مطلب را بنویسید آنان نوشتند که او نه علوی است

۱۰۱ - قزوینی رازی، کتاب النقض، ص ۳۶۶.

۱۰۲ - لین پول، طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال، ص ۱۳۳.

۱۰۳ - معرب خسرو پناه است. متنبی شاعر عرب در قصیده‌ای که در مدح عضدالدوله

است گوید:

ابا شجاع بفارس عضدالد      و لة فنا خسرو شهنشاها

ا سا میالم تزده معرفة      و انما لذة ذکرناها

(شرح دیوان متنبی از عکبری ج ۲ ص ۵۰۵)



ونه از فرزندان ابوطالب می باشد.

سپس رسولی بمصر فرستاد و به العزیز نزار بن معد (۳۶۵ - ۳۸۶) پیغام داد که می خواهیم بدانیم که تو از چه دوده ای هستی؟ این سئوال بر عزیز گران آمد قاضی خود ابن حیون مغربی را خواند و با او که عهده دار امر دعوت و سیاست دین بود موضوع را در میان نهاد او نسب نامه عزیز را نوشت و فرمان دادند تا آن را بر منبرها بخوانند وقتی که این نسب نامه در جامع دمشق خوانده شد از عبیدالله المهدی فراتر برده نشد و همانجا قطع گردید. فرستاده فنا خسرو هنگام برگشت بطرابلس که رسید مسموم شد و فنا خسرو دیگر رسولی بمصر نفرستاد<sup>۱۰۴</sup>.

القادر بالله بیست و پنجمین خلیفه عباسی (۳۸۱ - ۴۲۲) که با عزیز و حاکم و ظاهر از خلفای فاطمی مصر معاصر بود محضری<sup>۱۰۵</sup> ساخت مشعر بر اینکه خلفای فاطمی مصر علوی نیستند و بدروغ خود را بعلی و فاطمه منسوب میدارند و جمعی از بزرگان آن را تصدیق کردند.

از علویان: سید مرتضی و سید رضی و ابن الازرق موسوی و محمد بن محمد بن ابی یعلی، از قاضیان: ابن الاکفانی و ابوالقاسم جزری و ابوالعباس شیوری، از فقیهان: ابو حامد اسفراینی و ابو محمد بن الکشفلی و ابوالحسن قدوری و ابو عبدالله صیمری و ابو عبدالله بیضاوی و چند تن دیگر<sup>۱۰۶</sup>.

مقریزی گوید: آنانکه بصحت نسب فاطمیان معتقدند گویند اینها همه از بیم جان و تقیه محضر را تصدیق کرده اند و حتی برخی از آنان عالم بانساب هم نبوده اند و گفتارشان حجیت ندارد<sup>۱۰۷</sup>.

این است نسخه محضری که دانشمندان فوق آن را تصدیق کرده اند:

«این است آنچه که گواهان بدان گواهی داده اند که معد بن اسماعیل بن عبدالرحمن

۱۰۴ - مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ص ۳۶

۱۰۵ - محضر بمعنی گواهی نامه و سند بکار میرفته، ناصر خسرو گوید:

فعلهای او زمن برخوان که من مرترا زین چرخ جافی محضرم

۱۰۶ - نامهای اینان مختلف ذکر شده است رجوع شود بکامل التواریخ ابن اثیر، ج ۸

ص ۱۰، والنجوم الزاهره، ابن تغری بردی، ج ۴ ص ۲۳۰، و اتعاظ الحنفاء، ص ۴۶

۱۰۷ - مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ص ۴۷

ابن سعید<sup>۱۰۸</sup> هموکه نسبت بدیصان دارد که فرقه دیصانیه بدو منسوب است و این مرد که اکنون سربر آورده و بر مصر حکومت میکند یعنی منصور بن نزار ملقب بحاکم که خدای او را بخواری و نابودی محکوم گرداناد فرزند معد بن اسماعیل بن عبدالرحمن بن سعید که خدای سعادت را ازو دورکناد و پیشینیان پلید و ناپاک او که نفرین خدا و خلق بر همه آنان باد همگی در نسب خود کاذبند و نسبتی با فرزندان علی بن ابی طالب ندارند و اینکه خود را بدو منسوب میدارند دروغ صرف و باطل محض است و فرمانروای کنونی مصر و گذشتگان او همگی کافر و فاسق و زندیق و ملحد و معطل اند و اسلام را انکار کرده و به ثنویت و مجوسیت گرویده اند، حدود خدائی را تعطیل و زنان را مباح کرده و باده گساری و خونریزی و ناسزا گوئی به پیغمبران و نفرین بر گذشتگان را شایع ساخته اند و حتی ادعای خدائی نیز کرده اند. نوشته شد در ماه ربیع الاول سنه ۴۰۲ «۱۰۹» بخوبی آشکار است که این گواهینامه از روی تعصب و دشمنی ساخته شده و خلیفه عباسی یعنی القادر بالله نه تنها با فاطمیان دشمنی می ورزید بلکه با اهل کلام و فلسفه و هم چنین معتزلیان نیز در ستیز بود چنانکه در سال ۴۰۸ نوشته ای بر ضد معتزله صادر کرد و بآنان فرمان داد که علم کلام و مناظره را ترک گویند و گفتار مخالفان اسلام را نقل نکنند و اگر برخلاف این رفتار نمایند دچار عقوبت خواهند شد، و نیز کتابی بنام الاعتقاد القادری در بغداد منتشر ساخت و فرمان داد تا آنرا در دیوان های دولتی بخوانند و فقیهان هم فتوی دادند که اینست اعتقاد مسلمانان و هر که با آن مخالفت ورزد فاسق و کافر است<sup>۱۱۰</sup>.

\* \* \*

مقریزی بنقل از ابن اثیر گوید سید رضی از بیم جان محضر را تصدیق کرده است و همین ترس باعث شد که اشعاری را که در مدح خلیفه فاطمی گفته بود در دیوان خود نیاورد. و آن اشعار اینست:

ما مقامی علی الهوان و عندی      مقول صارم و انف حمی

۱۰۸- همان خلیفه است که ملقب بمعز می باشد.

۱۰۹- مقریزی، اتعاظ الحنفا، ص ۵۸

۱۱۰- ادام متز، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع، ترجمه محمد عبد الهادی ابوریده.



البس الذل فی بلاد الاعادی      و بمصر الخلیفه العلوی  
 من ابوه ابی و مولاه مولا      ی اذا ضامننی البعید القصی  
 لف عرقی بعرقه سید الننا      س جمیعاً محمد وعلی  
 ان ذلی بذلک الحی عز      و اوامی بذلک الربع ری

وقتی ابیات فوق بگوش خلیفه عباسی القادر بالله رسید مجلسی آراست که قاضی ابوبکر باقلانی و ابواحمد موسوی پدر سیدرضی در آن حضور داشتند. خلیفه روی به ابواحمد پدر رضی کرد و گفت: دوستی و توجه ما بتو کاملاً آشکار است ما ترا به پایه‌های بلند رسانیده‌ایم و مناصب عالی بتو داده‌ایم و راه و روش تو تا کنون مورد پسند و خوشنودی ما بوده است آیا سزاوار است که فرزند تو خلاف این روش رفتار کند و اشعاری در ستایش دشمنان ما بگوید. ای کاش میدانستیم بر کدام مقام ذل افکنده شده و در کجا جامه خواری برتن کرده است. مگر ما تولیت نقابت علویان را بدو واگذار نکردیم؟ مگر او را متولی مظالم قرار ندادیم؟ مگر او را امیرالحاج نگردانیدیم؟ آیا منصب و شغلی به ازین پیدا می‌شود و آیا مقامی ارجمندتر از مقام او هست؟ آیا اگر بمصر میرفت بیش ازین او را گرامی میداشتند؟ و گفت شاید دشمنانش بدو بسته باشند.

ابواحمد پدر رضی ازین اشعار اظهار بی‌اطلاعی کرد و سپس فرزندش را احضار کرد و درین باره ازو توضیح خواست. او گفتن شعر را انکار کرد. پدرش گفت: حال که چنین است نامه‌ای بخلیفه بنویس و پس از اعتذار گواهی بده که نسب خلفای مصر نادرست است و آنان در نسب خود دروغ زن می‌باشند. رضی گفت من چنین کاری نمی‌کنم زیرا از خلیفه مصر و داعیان او بیم دارم. پدرش گفت شگفتا! تو از کسی که میان تو و او ششصد فرسنگ است بیم داری و از خلیفه‌ای که میان تو و او بیش از صد ذراع فاصله نیست نمی‌ترسی؟

اینکه سید رضی از عذرخواهی خود داری کرد و نیز در طعن خلفای مصر چیزی ننوشت دلیل قوی بر صحت نسب آنان می‌باشد، ولی برادرش سید مرتضی از بیم جان موافق میل خلیفه رفتار کرد و عمل سید رضی نیز موجب شد که پس از چندی از برخی از مشاغل خود برکنار گردد<sup>۱۱۱</sup>.

در زمان القائم بامرالله بیست و ششمین خلیفه عباسی (۴۲۲ - ۴۶۷) که معاصر با ظاهر و مستنصر از خلفای فاطمی مصر بود نیز محضری ساخته شد مانند محضر زمان القادر بالله و در آن نوشته شده بود که خلفای مصر نسبتشان به علی ابن ابی طالب نمیرسد و اینان از دیصانیه و خارج از اسلام می باشند و قاضیان و گواهان و شریفان<sup>۱۱۲</sup> آن را تصدیق کردند. ابن تغری بردی ساختن این محضر را در ذیل حوادث سنه ۴۴۴ آورده است<sup>۱۱۳</sup>.

نه تنها خلفا برای استوارنگاه داشتن کاخ نفوذ و سلطه خود دست بچنین اعمالی میزدند بلکه نمایندگان آنان که امر او حکام بودند هر یک برای جلب منافع و تأمین وسائل عیش و نوش خود از هیچ عملی فروگذار نمی کردند و اگر کسی باعمال زشت آنان خرده می گرفت و یا مانع مقاصد شوم آنان می شد او را به بی دینی و الحاد متهم ساخته و نابودش می کردند و سپس برای ارضای خاطر عوام و انمود می ساختند که برای احیاء دین و ابقاء شریعت سید المرسلین چنین عملی را انجام داده اند.

این امر او حکام نخست خود را مولای امیرالمومنین یعنی برده خلیفه وقت می خواندند و سپس زیرستان خود را بنده و برده خود ساخته و هر گونه ستم و تعدی را بر آنان روا می داشتند. بگفته ناصر خسرو:

۱۱۲ - شریف در صدر اسلام بر هر که از خاندان پیغمبر باشد اطلاق می شده در کتاب تاریخ ذهبی شریف عباسی، شریف عقیلی، شریف جعفری، شریف زینبی دیده می شود. کم کم دایره اطلاق آن تنگتر شد و در بغداد هر عباسی را و در مصر هر علوی را شریف می گفتند و فاطمیان این کلمه را فقط بر علویان اطلاق کردند. ناصر خسرو در یکی از قصائد خود که مدح حضرت علی بن ابی طالب را می کند گوید:

آن را که هر شریفی نسبت بدو کنند      زیرا که از رسول خداست نسبتش

(دیوان ناصر خسرو، ص ۲۱۴)

سعدی در گلستان نیز شریف را بهمین معنی بکار برده است در داستان «شیادی گیسوان بافت که من علویم...» که بعد میگوید: «پدرش نصرانی بود در ملتیه پس شریف چگونه باشد...»، در سال ۲۷۳ فرمان داده شد تا شریفان باعلامت سبز از دیگران ممتاز شوند و شاعری درین باره گفته است:

جعلوا لابناء الرسول علامة      ان العلامة شأن من لم یشهر

نور النبوة فی وسیم وجوههم      یغنی الشریف عن الطراز الاخضر

برای تحقیق در کلمه شریف رجوع شود به کتاب الحاوی للفتاوی سیوطی، ج ۲ ص ۳۲

۱۱۳ - النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، ج ۵ ص ۵۳



شکار یکی گشتی از بهر آنک مگر دیگری را بگیری شکار ۱۱۴  
 اینان بطرق مختلف و نامهای گوناگون مردم را استثمار می کردند و پس از  
 برداشت بهره خود، بازمانده را بدارالخلافه می فرستادند اگر امیر یا حاکمی تحف  
 و هدایای قابل توجهی از مرکز حکومت خود بمرکز خلافت نمی فرستاد و یا آنکه درین  
 امر مسامحه می کرد او را نالایق خوانده و از کار برکنارش می کردند، چنانکه فضل بن  
 یحیی برمکی که مدتی امارت خراسان وری و جبال و خوارزم و سیستان و ماوراءالنهر  
 بدو واگذار شده بود در مدت امارت خود برای هارون چیز قابل توجهی نفرستاد،  
 هارون او را معزول کرد و علی بن عیسی بن ماهان را بدان کارگماشت و او مردی جبار و  
 ستمکار بود و مال بافراط از مردم می گرفت چنانکه بیهقی گوید: «علی، خراسان و  
 ماوراءالنهر وری و جبال و گرگان و طبرستان و کرمان و سپاهان و خوارزم و نیمروز و  
 سیستان بکنند و بسوخت و آن ستمگر حد و شمار بگذشت پس از آن مال هدیه ساخت  
 رشید را که پیش از وی کس نساخته بود و نه پس از وی بساختند».

وقتی این هدایا و تحف که بیهقی بتفصیل از آنها نام برده است ببغداد وارد  
 می شد هارون یحیی برمکی و پسرانش و دیگر بزرگان را بنشانند و در حالیکه از دیدن  
 منظره هدیه هامست شادی شده بود روی به یحیی برمکی کرد و گفت: «این چیزها کجا بود  
 در روزگار پسر فضل؟ یحیی گفت: زندگانی امیرالمؤمنین دراز باد این چیزها در  
 روزگار امارت پسر درخانه خداوندان این چیزها بود بشهرهای عراق و خراسان» ۱۱۵  
 بزرگان دین و دانش که با اینگونه اعمال مخالفت میورزیدند همیشه مطعون  
 و مطرود بودند، و مردانی متملق و چاپلوس خلفا و امرارا احاطه کرده بودند که اعمال  
 زشت آنان را می ستودند و در نتیجه خود بمدارج عالیه میرسیدند و صاحب مال و منال  
 فراوان میشدند، ولی مردان حق برای عیش و نوش موقت، خود را حقیر و پست نمی ساختند  
 و همیشه از حق و حقیقت دفاع می کردند و چون روش آنان بمذاق صاحبان زور زور  
 خوش نمی آمد، ناچار برای از بین بردن آنان بحریه تکفیر و تفسیق متوسل می شدند.  
 سلاح تکفیر از دیرگاه عمل خود را انجام داده و در هر زمانی بشکلی خاص جلوه کرده  
 است، اما حقیقت مطلب این بوده که صاحبان قدرت بدین وسیله می خواسته اند جلوی

۱۱۴- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۰۱.

۱۱۵- بیهقی، تاریخ، ص ۴۱۶ و ۴۱۸.

اندیشه‌های نورا بگیرند و مخالفان خود را نابود سازند تا آنکه زشت کاریها و تبه کاریهایشان پوشیده و پنهان بماند زیرا اگر اینان که دانشمندان را تکفیر میکردند درد دین داشتند بیت‌المال مسلمین را که می‌باید صرف آسایش مردمان بیچاره و یتیمان و بیوه زنان شود در پای مطرب و می‌تباه نمی‌کردند. از این گذشته ما می‌بینیم آنانکه تعلق و نادرستی را پیشه می‌کرده‌اند و امرا و حکام را بحد خدائی می‌ستودند بهر مذهب و دینی که بوده‌اند مورد لطف بزرگان خود بوده و در عیش و نوش با آنان شریک می‌شدند. در زمان خلفای عباسی مدتی تکفیر بعنوان مانوی، مزدکی، زندیق صورت می‌گرفت و پس از چندی معتزلی، قرمطی، رافضی جای آن را گرفت و تدریجاً اهل فلسفه و منطق هم جزو زندیقان و ملحدان بشمار آمدند. ناصر خسرو می‌گوید:

نام نهی اهل علم و حکمت را رافضی و قرمطی و معتزلی<sup>۱۱۶</sup>

ناگفته نماند که در صدر اسلام هم کلمات تکفیر آمیز وجود داشته است. کفار قریش پیغمبر اسلام را متهم کردند که بر علیه دین قیام کرده و بخدایان ناسزا می‌گوید و از این جهت او را بدین صابیان منسوب داشتند. عمر پیش از آنکه اسلام بیاورد روزی دنبال پیغمبر می‌گشت و می‌گفت کجاست این مرد صابی که قریش را پراکنده و بردین آنان خرده گرفته و خدایانشان را دشنام داده است اگر او را بیابم زنده‌اش نمی‌گذارم<sup>۱۱۷</sup>، و یاران وفادار و با ایمان او را که بیشتر مردمان محروم و ستمدیده و درستکار بودند درویش و گدا و بی‌کس می‌خواندند. ابوالفضل رشیدالدین میبیدی در تفسیر زین للذین کفروا الحیوة الدنیا و یسخرن من الذین آمنوا الخ گوید: «کافران قریش بودند که بر درویشان صحابه چون بلال و سلمان و ابوالدرداء و عبدالله مسعود و عمار یاسر و خباب و صهیب و ابن‌ام مکتوم می‌خندیدند و بر طریق سخربیت می‌گفتند یکدیگر را که: در نگرید در کار محمد! که می‌گوید با این درویشان و گدایان من کار جهان راست کنم و عرب را بر شکنم و قاعده دین نو نهم. آنکه گفتند اگر دین وی حق بودی سادات و اشراف قریش و برادران پسر و بودی نه این گدایان و بی‌کسان»<sup>۱۱۸</sup>

۱۱۶- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۴۸

۱۱۷- ابن‌هشام، سیره‌النبی، ج ۱ ص ۳۰۹.

۱۱۸- میبیدی، کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار معروف بتفسیر خواجه عبدالله انصاری، ج ۱



همین ابودردا که در نظر کفار قریش درویش و گدائی بیش نبود می گفت اگر از بالای قصری مرابزیر افکنند بطوریکه اعضای بدنم از هم گسیخته گردد برایم خوش تر است از اینکه با خداوندان مسال بسر برم زیرا از رسول خدا شنیدم که فرمود: از همنشینی مردگان پرهیز کنید. پرسیده شد: مردگان که باشندای رسول خدا؟ حضرت فرمود: توانگران و ثروتمندان.<sup>۱۱۹</sup>

در جهانی که عقل و ایمان است زادن جسم مردن جانست  
شکی نیست که پیغمبر اسلام از میان همین گونه مردم که بظاهر درویش مینمودند ولی در باطن جهانی از بزرگواری و انسانیت بودند برخاسته بود، او کاملاً درك کرده بود که چگونه صاحبان قدرت بزیردستان خود ستم می کنند و از دست رنج آنان و سائل عیش و نوش خورا آماده می سازند و از همین جهت او از مردمان مال اندوز و جاه طلب نفرت داشته و در حدیثی فرموده است: «بدترین از میان امت من آنان اند که در ناز و نعمت پرورده شده اند، خورشهای رنگارنگ میخورند، و جامه های گوناگون می پوشند و بر مرکب های متعدد سوار میشوند و با مردم بدرشتی سخن می گویند»<sup>۱۲۰</sup>.

از میان مورخان ابن خلدون نسب فاطمیان را درست میدانند و گفته است «گفتار مورخانی که عبیدیان یعنی خلفای مصر را از اهل البیت صلوات الله علیهم دور ساخته اند بسیار سست است، زیرا اگر مجهول النسب بودند اینگونه حکومتشان دوام پیدا نمی کرد همچنانکه قرمطی دوام پیدا نکرد. شگفت است که قاضی ابوبکر باقلانی که از صاحب نظران علم کلام بشمار میرود این گفتار سست را تأیید کرده است»<sup>۱۲۱</sup>.

مقریزی هم گفته ابن خلدون را تأیید می کند و می افزاید که خداوند دروغگوی را یاری نمی کند زیرا سبب انحراف مردم میشود و کدام دروغ بالاتر از اینکه کسی دعوی خلافت و امامت کند و خود را از خاندان رسول بخواند. از حکمت خدا بعید مینماید که چنین کسی را بر کشورها مسلط گرداند و فرزندان او را سروری دهد تا او و فرزندان او را بدروغ خود بفریبند، و خداوند که عبیدالله مهدی را یاری کرد و او را بر بلاد مسلط گردانید و مردم را فرمان بردار او ساخت تا آنکه فرزندان او مدت مدیدی

۱۱۹- قشیری، الرسالة القشیرية، ص ۱۳۵.

۱۲۰- سیوطی، جامع صغیر، ج ۲ ص ۴۵.

۱۲۱- ابن خلدون، مقدمه، ص ۲۱.

خلافت کردند دلیل است براینکه او در گفته خود صادق بوده است<sup>۱۲۲</sup>.  
 برخی نوشته‌اند مقریزی چون شاگرد ابن خلدون بوده از او متأثر شده و گفتار  
 اسنادش را تأیید کرده است<sup>۱۲۳</sup>.

سخاوی گفته است: ابن خلدون خود عقیدتی بآل علی نداشته و نسبت فاطمیان  
 را تأیید می‌کند از آن جهت که عقیده مردم به‌خاندان علی سست گردد زیرا برخی از فاطمیان  
 بزندقه منسوب‌اند، و برخی مانند حاکم ادعای خدائی کرده‌اند، و برخی در مجامع و  
 جوامع دشنام بر صحابه پیغمبر را شایع ساخته‌اند<sup>۱۲۴</sup>.

گفته سخاوی بسیار سست است زیرا ابن خلدون اگر چنین نظری می‌داشت  
 بقاضی ابوبکر باقلانی نسبت سستی رأی نمیدادگرچه دلیلی که ابن خلدون و مقریزی  
 هم درین جا آورده‌اند دلیل استواری نیست زیرا بسیاری از ستمگران و دروغگویان  
 مدت‌ها بر مردم مسلط بوده‌اند و با دروغ و تزویج خود مردم را فریفته‌اند و مع ذلك خود  
 را حاکم حق و مؤید من عندالله خوانده‌اند. این دلیل هم در سستی مانند دلیل غزالی  
 است که گفته: اگر باطنیان را از همه جای گرد آورند بعشر عشیری از پیروان دولت قاهره  
 بنی عباس نرسانند و زیادی پیروان از اموری است که برحق بودن آنان را تأیید میکند<sup>۱۲۵</sup>.

در کتب اسماعیلیه مانند اسرار النطقاء، زهر المعانی، غایة الموالید، المجالس  
 والمسایرات<sup>۱۲۶</sup> از صحت نسب فاطمیان دفاع شده است.

خلفای فاطمی خود شکی در انتسابشان برسول خدا نداشتند چنانکه منصور  
 سومین خلیفه فاطمی (۳۳۴-۳۴۱) هنگام مرگ پدرش قائم (۳۲۲-۳۳۴) خطبه‌ای  
 ایراد می‌کند و در آن پدر و جد خود را که عبیدالله مهدی باشد فرزند رسول خدا می‌خواند  
 «یا ابتاه یا جداه یا ابنی رسول الله»<sup>۱۲۷</sup>

\*\*\*

۱۲۲- مقریزی، اتعاظ الحنفاء، ص ۷۱.

۱۲۳- مقدمه اغاثة الامة، مقریزی.

۱۲۴- سخاوی، الاعلان بالتوبیخ لمن ذم التاریخ، ص ۹۴.

۱۲۵- غزالی، فضایح الباطنیة، ص ۶۲.

۱۲۶- مؤلفان این چهار کتاب بترتیب عبارتند از داعی جعفر بن منصور، داعی  
 عمادالدین ادریس، داعی خطاب بن حسین، قاضی نعمان بن محمد.

۱۲۷- جوذری، سیرة الاستاد جوذر، ص ۵۷.



ناصر خسرو که معاصر بالمستنصر بالله معد ۱۲۸<sup>هـ</sup> ابوتمیم، هشتمین خلیفه فاطمی بوده است در دیوان خود فاطمیان را می ستاید و آنان را پسران علی و فاطمه می خواند. برای نمونه ابیات زیر از او نقل می شود:

شجر حکمت پیغمبر ما بود کزو  
پسران علی امروز مر او را بسزا  
پسران علی آنها که امامان حقند  
سپس آن پسران رو، پسر، از آنکه ترا  
ای پسر دین محمد بمثل چون جسد است  
چون شب دین سیه و تیره شود، فاطمیان  
داد در خلق جهان جمله پدرشان گسترده  
شیردادار جهان بود پدرشان نشگفت  
سپس فاطمیان رو که بفرمان خدان  
پسرت گر جگرست از تن تو، فاطمیان

هریک از عترت او نیز درختی ببرند  
پسرانند چو مر دختر او را پسرند<sup>۱۲۹</sup>  
بجلالت بجهان در، چو پدر مشتهرند  
پسران علی و فاطمه ز آتش سپرند  
که بران شهره جسد فاطمیان همچو سرند  
صبح مشهور و مه و زهره ستاره سحرند  
چه عجب گر پسران همچو پدر داد گرند<sup>۱۳۰</sup>  
که از ایشان برمند اینک یکایک حمرند<sup>۱۳۱</sup>  
امتان را ز پس جد و پدر راهبرند  
مرنبی را و علی را بحقیقت جگرند<sup>۱۳۲</sup>

۱۲۸- این کلمه بفتح میم و عین و تشدید دال است بر وزن مفعول و در اصل معد بوده از عدد و یا آنکه از معد بمعنی گوشت شانه اسب گرفته شده. شاعر گفته.

فاما زال سرج عن معد و اجدر بالحوادث ان تکونا

(ابن درید، کتاب الاشتقاق، ص ۲۰)

۱۲۹- اینکه پسران دختر پیغمبر پسران خود پیغمبر محسوب شده اند دلیلش از قرآن آیه مباهله است: فمن حاك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ابنا عنا و ابناكم و نساعنا و نساعکم و انفسنا و انفسکم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله علی الکاذبین. سوره آل عمران آیه ۴۵، زیرا مقصود از «ابنا عنا» حضرت امام حسن و امام حسین علیهما السلام می باشد. و در میان برخی از اعراب فرزندان دختر بیگانه محسوب میشدند چنانکه شاعری گفته است: (ابن عقیل شرح بر الفیه ابن مالک، ج ۱ ص ۲۰۹)

بنونا بنو ابنا عنا، و بناتنا بنو هن ابنا الرجال الاباعد

یعنی: «فرزندان پسرانمان فرزند خودمان اند ولی فرزندان دخترانمان فرزندان مردان بیگانه اند».

۱۳۰- در عربی برای مشابهت فرزند بپدر امثال فراوانی وجود دارد از آن جمله: و من یشابه به فما ظلم، و لاغروان یجدو الفتی حدو والده، و حق علی ابن الصقران یشبه الصقرا.  
۱۳۱- اشاره است بآیه شریفه: « لانهم حمر مستنفره فرت من قسورة» سوزة المدثر

آیه ۵۱

۱۳۲- در عربی «انما اولادنا اکبادنا».

شیعت فاطمیان یافته‌اند آب حیات خضر این دور شدستند که هرگز نمرند ۱۳۳  
 اسماعیلیان خلفای فاطمی مصر را امام میدانند و گویند مرتبه امامت از حضرت  
 علی بن ابی طالب بترتیب با امام حسن و امام حسین و امام زین العابدین و امام محمد باقر  
 و امام جعفر صادق و اسمعیل بن جعفر انتقال یافته و پس از او با امامان مستور و پنهان  
 که نخستین آنان محمد بن اسماعیل است پیوسته و سپس بعبدالله مهدی که از نسل  
 محمد بن اسماعیل میباشد رسیده است و فرزندان عبیدالله مهدی هر يك از پدر خود  
 مرتبه امامت را بارث برده‌اند. مسأله امامت از مهم‌ترین مسائل در مذهب اسلام محسوب  
 میشود. ابن خلدون گوید: نصب امام واجب است و وجوب آن از اجماع صحابه و تابعین  
 مستفاد می‌گردد و برخی وجوب آنرا مستند بعقل کرده‌اند و گفته‌اند همین اجماع یکی  
 از احکام عقل است زیرا افراد بشر نمیتوانند به تنهایی بزندگی خود ادامه دهند و  
 ناچارند که بطور اجتماعی زندگی کنند و اگر راهنمایی نداشته باشند تنازع منافع و  
 ازدحام اغراض زندگی آنان را بهرج و مرج و آشوب می‌کشاند و کسی می‌تواند  
 عهده‌دار این منصب گردد که از نعمت علم و عدالت و کفایت و سلامتی حواس و اعضا  
 برخوردار باشد ۱۳۴ سعدالدین تفتازانی گوید: در هر دوره‌ای کسی باید که احکام دین و  
 سنت رسول را برپای دارد و دادستمدیدگان را بدهد و در هر مورد از حق و حقیقت دفاع  
 کند و چنین کسی باید مکلف، مسلم، عادل، حر، مجتهد، شجاع، کافی، سمیع، بصیر،  
 ناطق و قرشی باشد و شیعه هاشمی و علوی بودن را نیز لازم میدانند تا آنکه امامت  
 ابوبکر و عمر و عثمان و بنی‌عباس باطل گردد. بعقیده شیعیان نصب امام لطفی است که  
 از سوی خدا شامل حال بندگان میگردد. اسماعیلیان از شیعه گویند تحصیل معرفت  
 واجب است و نظر عقل در شناسائی خدا کافی نیست پس استفاده از امام لازم میباشد.  
 و امامیان از شیعه گویند رئیس قاهری ۱۳۵ باید باشد تا مردم را از مناهی باز دارد و بر  
 واجبات برانگیزد و مردم در پناه او از گناهان دور شوند و بطاعت خدا نزدیکتر گردند ۱۳۶  
 مولوی نیز در مثنوی باینکه در هر دوره‌ای وجود امام و ولی لازم میباشد اشاره کرده است:

۱۳۳- نمرند مخفف نمیرند (ناصر خسرو دیوان ص ۱۰۱)

۱۳۴- ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۶۰.

۱۳۵- شرط قاهر بودن از شیعه زیدیه است که هر کس را که قیام بسیف کرد و قاهر بود  
 امام دانند.

۱۳۶- تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲ ص ۲۷۵ و ۲۷۸.



چون مقرر شد بزرگی رسول پس حسد ناید کسی را از قبول  
 پس بهر دوری ولی قائمست تا قیامت آزمایش دائمست  
 پس امام حی قائم آن ولیست خواه از نسل عمر خواه از علیست  
 مهدی وهادی ویست ای راه جو هم نهم و هم نشسته پیش رو<sup>۱۳۷</sup>

شیعیان، پس از پیغمبر امامت را حق حضرت علی بن ابی طالب علیه السلام میدانند و بادلۀ عقلی و نقلی متوسل میشوند. ما برخی از آن ادله را درین جا ذکر می‌کنیم و چون بحث ما درباره اسماعیلیه است از اشعار ناصر خسرو که شیعه اسماعیلی بوده نیز شاهد می‌آوریم:

۱- از پیغمبر يك دختر بیش نماند و او را بعلی داد پس علی نزدیکترین کس است به پیغمبر و چون خود پیغمبر بامامت او تصریح کرده احق و اولی بخلافت می‌باشد. هرگز ملکی ملک به بیگانه ندادست شو نامه شاهان جهان یکسر بر خوان با دختر و داماد و نبیره بجهان در میراث به بیگانه دهد هیچ مسلمان<sup>۱۳۸</sup>؟

۲- پیغمبر هنگام بازگشت از حجة الوداع در جائی میان مکه و مدینه موسوم به «غدیر خم» مردم را گرد کرد و بآنان گفت: الست اولی ابکم من انفسکم. قالوا: بلی قال: فمن كنت مولاه فعلى مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله. و از معانی مولی ناصر و اولی بتصرف است<sup>۱۳۹</sup>.

آنکه بیش از دگران بود بشمشیر و بعلم و آنکه بگزید و وصی کرد نبی بر سر ماش آنکه معروف بدوشد بجهان روز غدیر و ز خداوند ظفر خواست پیمبر بد عا<sup>۱۴۰</sup>

۳- خداوند در قرآن فرموده است: انما وليکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم را کعون<sup>۱۴۱</sup>. مفسران گفته اند که این آیه شریفه درباره حضرت علی نازل شده زیرا او انگشتی خود را در حال رکوع بسائل داد، و کلمه «انما» مفید حصر است و کلمه «ولی» بمعنی ناصر و متصرف و اولی و احق آمده است<sup>۱۴۲</sup>.

۱۳۷- مولوی، مثنوی، دفتر دوم، ص ۲۳۹.

۱۳۸- ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۵۲.

۱۳۹- تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲ ص ۲۸۹.

۱۴۰- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۲۱.

۱۴۱- سورة المائدة، آیه ۶۰.

۱۴۲- تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۲ ص ۲۸۸.

- آنچه علی داد در رکوع فزون بود ز آنچه بعمری بداد حاتم طائی  
گر تو جز او را بجای او بنشانندی والله بالله که بر طریق خطائی ۱۴۳.
- ۴- پیغمبر فرمود: انا مدینة العلم وعلی بابها فمن اراد العلم فلیأت الباب ۱۴۴:  
پیغمبر بد شهر همه علم و بر آن شهر شایسته دری بود وقوی حیدر کرار  
این قول رسولست ودر اخبار نوشتست تامحشر از آن روز نویسنده اخبار ۱۴۵
- ۵- پیغمبر فرمود: یاعلی انت قسیم الجنة والنار ۱۴۶.  
او سزاید که وصی بود نبی را در خلق که برادرش بد و بن عم و داماد و وزیر  
کی شناسی بجز او را پدر نسل رسول کی شناسی بجز او قاسم جنات و سعیر ۱۴۷
- ۶- پیغمبر فرمود: علی منی بمنزلة هارون من موسی الا انه لانبی بعدی ۱۴۸.  
بتأویل علی از آتش جهل نگه کن رسته در دلها گلستان  
جز او دانی کرا هارون امت چو باشد مصطفی فرزند عمران ۱۴۹.
- ۷- پیغمبر فرمود: انا وانت یاعلی ابوا هذه الامة ۱۵۰.  
گراحمد مرسل پدر امت خویش است جز شیعت و فرزند وی اولاد زنا اند  
ما بر اثر عترت پیغمبر خویشیم و اولاد زنا بر اثر رای و هوا اند ۱۵۱
- ۸- پیغمبر در جنگ خیبر فرمود: واللہ لاعطین الراية غدا رجلا یحبه الله ورسوله  
وهو یحب الله ورسوله کرا کرار غیر فرار. الخ ۱۵۲.
- ز بیم ذوالفقار شیر خوارش بخندق شد زمین عمرنگ مرجان  
کرا کرار خواند احمد جز او را تونیش خوان اگر هستی مسلمان ۱۵۳

۱۴۳- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۹.

۱۴۴- سیوطی، جامع صغیر، ج ۱ ص ۳۴۶ و مجلسی بحار الانوار، ج ۹ ص ۴۷۳.

۱۴۵- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۹۳.

۱۴۶- مجلسی، بحار الانوار، ج ۹ ص ۳۸۹.

۱۴۷- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۹۵.

۱۴۸- سیوطی، جامع صغیر، ج ۲ ص ۱۴۰.

۱۴۹- ناصر خسرو، دیوان، ص ۳۱۵.

۱۵۰- مجلسی، بحار الانوار، ج ۹ ص ۸۴.

۱۵۱- ناصر خسرو، دیوان، ص ۹۷.

۱۵۲- قزوینی رازی، کتاب النقص، ص ۱۳۹.

۱۵۳- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۵.



۹- پیغمبر درباره دو فرزند علی فرمود: الحسن والحسین سیدا شباب اهل الجنة وابوهما خیر منهما ۱۵۴.

جوانی ستوده است مدحت مر اورا بس است وجز این نیستش هیچ مفخر که سادات جمع جوانان جنت نبی گفت هستند شبیر و شبر ۱۵۵  
 ۱۰- پیغمبر فرمود: مثل اهل بیتی مثل سفینه نوح من ركبها نجا و من تخلف عنهما غرق ۱۵۶.

تخته کشتی نوحم بخراسان در لاجرم هیچ خطر نیست زطوفانم  
 غرقه انداهل خراسان ونه آگاهند سر بزانونیر مانده چنین زانم ۱۵۷  
 شیعیان اسماعیلی امامت را در خاندان علی موروئی میدانند وگویند این حق مقدس یعنی امامت تا روز رستاخیز در خاندان علی است و از پدری به پسر منتقل می گردد و این انتقال بوسیله نص خاصی انجام میشود و همان نص مظهر اراده وخواست خداوند است و هیچکس را حق آن نیست که علت و سبب نص امامت را بجوید و اگر کسی امام را نشناسد و یا از فرمانهای او سرپیچی کند از اسلام خارج می باشد بجهت اینکه پیغمبر فرموده است: من مات ولم يعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیة ۱۵۸ و حضرت صادق فرموده است: بنا یعبدا لله و بنا یطاع الله و بنا یعصی الله فمن اطاعنا فقد اطاع الله و من عصانا فقد عصی الله ۱۵۹. ناصر خسرو درباره وجوب طاعت امام چنین گوید: هر که بر رسول علیه السلام ایمان آورد و بامام و بوصی او و بر خیر امام منکر شد ستمکار شد و مر اورا سوی هدی راه ننمایند چنانک خدای گفت قوله «کیف یهدی الله قوما کفروا بعد ایمانهم و شهدوا ان الرسول حق و جاءهم البینات و الله لایهدی الظالمین» گفت چگونه راه نماید خدای گروهی را که سپس از ایمان کافر شدند و آیتها و نشانیها بدیشان آمد و گواهی دادند که رسول حق است و خدای راه نه نماید گروه ستمکاران را ۱۶۰.

۱۵۴- سیوطی، جامع صغیر، ج ۱ ص ۵۱۸.

۱۵۵- ناصر خسرو، دیوان، ص ۱۵۰.

۱۵۶- سیوطی، جامع صغیر ج ۲ ص ۱۵۴ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۷ ص ۷۶.

۱۵۷- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۸۳.

۱۵۸- مجلسی، بحار الانوار، ج ۷ ص ۲۱.

۱۵۹- مجلسی، بحار الانوار، ج ۸ ص ۱۶.

۱۶۰- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۶۲،

اسماعیلیان برای مصداق این امامت که اینقدر نزد آنان مهم است شرایط خاصی قائل نیستند همین قدر کافی میدانند که از اولاد علی باشد و مورد نص پدر قرار گرفته باشد و عمر و معلومات و رفتار و کردار امام در نظر آنان قابل اهمیت نیست چنانکه الحاکم در سن یازده سالگی و نیم و، الظاهر در سن شانزده سالگی و، المستنصر کمتر از هشت سال و، المستعلی بیش از بیست سال و، الآمر در پنج سالگی و، الظافر در هفده سالگی و، الفائز در پنج سالگی و، العاضد در یازده سالگی بخلافت رسیدند<sup>۱۶۱</sup> و می گفتند بمحض اینکه خلیفه ای فرزند خود را بجاننشینی خود برگزید اسرار مکنونه ربانی و صفات پنهانی الهی از او بفرزندش حلول می کند و این همان میراث معنوی و سرمایه روحانی است که پیمبر بعلی منتقل ساخته است و قسمت مهم این میراث تأویل قرآن و اسرار کتاب الله است.

داعیان و مبلغان مذهب اسماعیلیه از جهت اعتقادشان باینکه خلفای فاطمی وارث علوم الهی اند غلو و مبالغه در باره آنان را بعد افراط رساندند و همین خلفای نابالغ را واجد علوم اولین و آخرین دانستند و چون کشف و کرامتی از آنان مشاهده نمی کردند ناچار بودند که بگویند بشر نمیتواند آنان را درک کند.

قاضی نعمان بن محمد مغربی آنان را فوق مخلوقات دانسته و گوید عقل بشر نمیتواند حقیقت آنان را دریابد<sup>۱۶۲</sup>. شمس الدین بن احمد بن یعقوب طیبی در رساله الدستور و دعوة المؤمنین للحضور آنان را حکیم دهر و فیلسوف بحر و بر و خالق الحب و کلمة الرب خوانده است<sup>۱۶۳</sup>. شهاب الدین ابی فراس در رساله مطالع الشمس فی معرفة النفوس آنان را خورشید آسمان دین و قلب عالم امکان و الهی الذات و سرمدی الحیاة خوانده و گوید در همه جا هستند و جائی را هم اشغال نمی کنند<sup>۱۶۴</sup>. المؤید فی الدین شیرازی آیه شریفه اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم<sup>۱۶۵</sup> را در شأن آنان دانسته و اطاعت از آنان را مقارن با اطاعت خدا و رسول می سازد و درین باره چنین گفته است:

- 
- ۱۶۱- ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک مصر و القاهرة، جلد ۲ صفحات ۶۲، ۱۲۹، ۱۶۸، ۲۹۸، ۳۲۷ و جلد ۳ صفحات ۴۶، ۶۲، ۸۴.  
 ۱۶۲- مغربی، قاضی نعمان، کتاب الهمه فی آداب اتباع الائمة، ص ۳۵.  
 ۱۶۳- اربع رسائل اسماعیلیه، بتحقیق عارف تامر، ص ۸۱.  
 ۱۶۴- ماخذ پیشین، صفحه ۳۳.  
 ۱۶۵- سوره نساء آیه ۶۲.



و هم اولو الامر ائمة الهدی عصمة من لاذبهم من الردی  
 مفروضة طاعتهم على الامم قاطبة من عرب و من عجم  
 اقرأ: اطيعوا الله و الرسولا ثم اولی الامر بهم موصولا  
 ثلاث طاعات غدت معلومة فی آية واحدة منظومة

ناصر خسرو گوید: و معنی ظاهر صلوة پرستش خداست بجسد باقبال سوی قبله  
 اجساد که آن کعبه است خانه خدای تعالی بمکه و تاویل باطن صلوة پرستش خدای  
 است آن خانه ای که علم خدای اندروست و آن امام حقست علیه السلام ۱۶۶.

و دانشمندان شان کتب زیادی درباره امامت تألیف کرده اند از آن جمله: کتاب  
 التوحید و الامامة و کتاب الهممة فی آداب اتباع الائمة از قاضی نعمان بن محمد و  
 کتاب اثبات الامامة از داعی احمد بن ابراهیم نیشابوری و کتاب المصابیح و رسالة  
 المباسم و البشارات و الرسالة الواعظة از احمد حمیدالدین بن عبدالله کرمانی و رسالة  
 فی الامامة از داعی ابوالفوارس احمد بن یعقوب و کتاب خزائن الادلّة از ابویعقوب  
 سجستانی ۱۶۷.

چنانکه اشاره شد تاویل و باطن شریعت نزد اسماعیلیان بسیار مهم بود آنان  
 می گفتند که هر ظاهری را باطنی و هر تنزیلی را تاویلی است و گاهی از ظاهر تعبیر  
 به مثل و از باطن تعبیر به ممشول می کردند چنانکه الموید فی الدین شیرازی گوید:  
 والذي قال فی الكتاب تعالی مثل ذاك تحته ممشول ۱۶۸

و می گفتند که علی و خاندان او هستند که می توانند مردم را از باطن شریعت آگاه  
 گردانند و گزارش تاویل را بنمایند به گفته ناصر خسرو:

این همه رمز و مثلها را کلید جمله اندر خانه پیغمبر است  
 گربخانه در ز راه در شوند این مبارک خانه را در حیدر است  
 هر که بر تنزیل بی تاویل رفت او بچشم راست در دین اعور است  
 مشک باشد لفظ و معنی بوی او مشک بی بو ای پسر خاکستر است  
 مر نهفته دختر تنزیل را معنی و تاویل حیدر زیور است

۱۶۶- جامع الحکمتین، ص ۳۰۸.

۱۶۷- مقدمه کتاب الهممة فی آداب اتباع الائمة، صفحه ۲۰ بقلم دکتر محمد کامل حسین.

۱۶۸- الموید فی الدین، دیوان، ص ۲۱۷.

مشکل تنزیل بی تاویل او بر گلوی دشمن دین خنجر است  
ای گشاینده در خیبر قران بی گشایشهای خوبت خیبر است ۱۶۹

از کتابهای مهمی که درباره تاویل نوشته شده کتاب «اساس التاویل» نعمان بن حیون التمیمی المغربی متوفی ۳۶۳ است که مؤلف خواسته است همچنانکه در کتاب «دعائم الاسلام» به بیان ظاهر شریعت پرداخته است در این کتاب باطن شریعت را گزارش کرده باشد. ۱۷۰

۱۶۹- ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۹

۱۷۰- نعمان بن حیون مغربی، اساس التاویل، ص ۲۷



### چهره دینی و مذهبی ناصر خسرو در دیوان

از جامع المکتب، بیروت

۱- جامع المکتب، بیروت

چون تصور قلمبندی بیاد من کند و این قلمبند با این سطح آغاز نماید  
ای چو آنکه بی غم و جهان گدازد بر این راه تو بر آید و از آنجا که هر چه  
در جهان هستی در آنست





دیوان ناصر خسرو از مهم‌ترین و پرمایه‌ترین آثار اوست و او چهره دینی و فلسفی خود را در این اثر گرانبهای خود به خوبی نمایانده است. در این گفتار توجه بیشتر به سیمای دینی اوست هر چند که او دین را از فلسفه جدانمی دانسته و کتاب جامع‌الحکمتین را برای آن تألیف کرده که مطالب آیات خدای و اخبار رسول را با برهانهای عقلی و مقدمات منتج<sup>۱</sup> تلفیق دهد تا دیگر فیلسوفان علما لقبان راستور نینگارند و علما لقبان فیلسوفان را کافر نگویند<sup>۲</sup>. پیش از آنکه درباره عقائد دینی او گفتگو کنیم مناسب است که به ارزشیابی او از افکار و عقائد غیر اسلامی نظری اجمالی بیفکنیم. او در قصیده اعترافیه<sup>۳</sup> خود می‌گوید که برای جستن حقیقت به سوی مذاهب و فرق گوناگون روی آورده و با مردم مختلف گفتگو کرده است:

از پارسی و تازی و از هندو و از ترک و زسنندی و رومی و زعبری همه یکسر  
 و ز فلسفی و مانوی و صابی و دهری در خواستم این حاجت و پرسیدم بی‌مر<sup>۴</sup>  
 چنانکه میدانیم مهمترین مذهب در زمان او مذهب ترسائی و یهود بوده است  
 که ناصر خسرو حالت آسان‌گیری و تسامح در برابر آن گرفته و نکوهش بآن دو مذهب  
 را روان می‌شارد. چنانکه گوید:

بنکوهی جهود و ترسا را توجه داری برین دوتن تفضیل

۱- جامع‌الحکمتین، ص ۱۸

۲- جامع‌الحکمتین، ص ۱۶

۳- مقصود قصیده‌ای است که ناصر خسرو سیر معنوی و روحی و همچنین گرویدن خود

را به مذهب اسماعیلی بیان می‌کند و این قصیده با این مطلع آغاز میشود:

ای خواننده بسی علم و جهان گشته سراسر تو بر زمی و از برت این چرخ مدور

۴- دیوان ص ۱۷۶

چون ندانی که فضل فرقان چیست      پس چه فرقان ترا و چه انجیل<sup>۵</sup>  
وباز در جایی دیگر می گوید:

گرزی تو قول ترسا مجهولست      معروف نیست قول توزی ترسا  
اوبر دوشنبه و تو بر آدینه      تولیل قدر داری و او یلدا<sup>۶</sup>

این تسامح ناصر خسرو نسبت باین دو مذهب بعلت آنست که مسیحیان و یهودیان در دستگاه خلفای فاطمی نفوذ فراوان داشته اند و بیشتر مشاغل مهم در دست آنان بوده است و افراط در تکریم آنان موجب گردید که برخی از شاعران زمان زبان به طعن و تعریض بگشایند چنانکه حسن بن بشر دمشقی می گوید:

تنصر فـا لتنصر دین حـق      علیـه زماننا هذا بدل<sup>۷</sup>  
ویا دیگری بگوید:

یا اهل مصرانی نصحت لکم      تهودوا قد تهود الفلک<sup>۸</sup>  
و همین نفوذ یهودیان در مصر موجب شد که نامه ای را که یهودیان ادعا می کردند باملاء حضرت رسول و به خط حضرت علی در مورد معافیت از جزیه در دست دارند مورد تصدیق و قبول ناصر خسرو قرار گیرد و در دوجا از آن به عنوان سند درست یاد کند:

فخر بر دیگر جهودان خیبری را خط اوست

بنگر اینک گر نداری استوار ای ناصبی<sup>۹</sup>

بشوزی امامی که خط پدرش است

به تعویذ خیرات مر خیبری را<sup>۹</sup>

در حالیکه این نامه مجعول و مزور بوده است.<sup>۱۰</sup> ناصر خسرو زردشتیان را

۵- دیوان، ص ۲۴۲

۶- دیوان، ص ۲۹ شاید بیت دوم ناظر باین مطلب بوده که اهل انجیل آغاز آفرینش را روز دوشنبه می دانسته اند. رجوع شود: به کشف الاسرار، ج ۳ ص ۶۲۹

۷- ادام متز، الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع، ج ۱ ص ۷۳

۸- سیوطی، حسن المحاضرة، ص ۱۵۳

۹- دیوان، ص ۱۴۵ و ۱۴۶

۱۰- رجوع شود به پیوست دوم از کتاب تحلیل اشعار ناصر خسرو تألیف نگارنده،



به داشتن گفتار بی کردار متهم میسازد:

لب پسر زفضول و زند بر لب زردشت چنین نوشت در زند<sup>۱۱</sup>  
ولی گاه گاه به منقولات زردشتیان استناد می جوید:

از بدیها خود به پیچد بدکنش این نوشتستند در استا و زند  
چند ناگهان به چاه اندر فتاد آنکه او مردیگران را چاه کند<sup>۱۲</sup>

و همچنین به ثنویت مانی اعتراض میکنند باینکه نور با ظلمت يك نهاد نیست  
و خیر با شر با هم برابر نتوانند بود:

آنچه زیر روز و شب باشد نباشد يك نهاد

ره ازین جاگم شدست ای عاقلان برمانوی<sup>۱۳</sup>

از ابیات او گاه گاه توجه به طریقه و روش صوفیان استنباط میشود:

اندر حرم آی ای پسر ایرا که نمازی

کانرا بحرم در کنی از مزد هزار است

بشناس حرم را که همین جا بدرتست

با بادیه و خار مغیلانت چه کار است<sup>۱۴</sup>

و این بیاد می آورد آنچه را که به حلاج نسبت داده اند که گفت اگر کسی نتوانست به حج رود خانه خود را پاک و پاکیزه گرداند و گرد آن طواف کند<sup>۱۵</sup> و او د استانی را که هجویری آورده که یکی به نزد جنید آمد و ایرا گفت از کجا می آیی؟ گفت: به حج بودم. گفت: حج کردی؟ گفت: بلی. گفت، از ابتدا که از خانه برفتی و از وطن رحلت کردی از همه معاصی رحلت کردی؟ گفتا: نی، گفت، پس رحلت نکردی<sup>۱۶</sup> الخ عیناً

۱۱- دیوان، ص ۹۰

۱۲- دیوان، ص ۱۲۲، در اندرز آذرباد مهرسپندان چنین آمده: «هر کی همی مالان را چاه اپکنند خویش اندر افتید». رجوع شود به: اخلاق ایران باستان، دینشاه ایرانی، ص ۱۰۹ و در عربی نیز آمده است: «من حفر بئرا لغيره سقط فیها» رجوع شود به: التمثیل والمحاضرة، ثعالبی، ص ۱۷

۱۳- دیوان، ص ۴۶۲

۱۴- دیوان، ص ۵۶

۱۵- شعرانی، طبقات الکبری، ج ۱ ص ۱۷

۱۶- هجویری، کشف المحجوب، ص ۴۲۵

در قصیده‌ای آورده که بدین مطلع آغاز میشود:

حاجیان آمدند با تعظیم شاکر از رحمت خدای رحیم<sup>۱۷</sup>  
و این یکی از مواردی است که صوفیه و اسماعیلیه با هم داستانند یعنی ارکان  
عبادات رادارای ظاهر و باطن و روح و جسد می‌دانند و همیشه تأکید بر باطن و روح  
شریعت می‌کنند و در جای دیگر نیز ناصر خسرو می‌گوید:

اگر جانت مرکب ندارد زدانش مکن خیره رنجه براه حجازش<sup>۱۸</sup>  
با وجود این او از تظاهر به صوفی‌گری انتقاد میکند و صوفی را به صفای باطن  
می‌داند نه به ظاهر صوفیانه:

فوطه بپوشی تو تا عامه گفت شاید بودن کاین صوفیستی  
گرت به فوطه شرفی نوشدی فوطه فروش تو بهشتیستی<sup>۱۹</sup>  
که بیاد می‌آورد گفته ابوبکر عنبری را که گفته است:

لیس التصوف بالفوط من قال ذاك فقط غلط  
ان التصوف یافتی صفو الفواد من السقط<sup>۲۰</sup>

ناصر خسرو شیعه و مبلغ تشیع بود و مهم‌ترین دلالتی که شیعیان برای اثبات  
خلافت و اولویت حضرت علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام یاد کرده‌اند در دیوان خود آورده  
است از جمله:

۱- نصریح و تنصیص پیغمبر به ولایت حضرت علی در غدیر خم:

پس از خطبه غدیر خم شنیدی علی او را ولی باشد به پیمان  
بیاویزد آن کس به غدر خدای که بگریزد از عهد روز غدیر<sup>۲۱</sup>

۲- قرابت و نزدیکی حضرت علی با پیغمبر:

از مرد یابد ملك هرگز جز پسر یا دخترش

نشود ترسا جز چنین گفتاری از پیغمبرش

۱۷- دیوان، ص ۲۵۸

۱۸- دیوان، ص ۲۲۹

۱۹- دیوان، ص ۴۸۷

۲۰- ثعالبی، تتمه الیتیمه، ج ۱ ص ۶۱

۲۱- دیوان، ص ۳۱۵ و ۱۹۲



منکر شدش نادان ولیکن نیست دانا منکرش

هر کو بداند حق را این قول ناید منکرش<sup>۲۲</sup>

۳- احادیثی که از پیغمبر درباره علی روایت شده مانند:

علی منی بمنزلة هرون من موسى الا انه لانبی بعدی<sup>۲۳</sup>

جز او دانی کرا هارون امت چو باشد مصطفی فرزند عمران<sup>۲۴</sup>

و همچنین:

انا مدینة العلم وعلی بابها فمن اراد العلم فلیات الباب<sup>۲۵</sup>

در بود مر مدینه علم رسول را زیرا جز او نبود سزای امانتش

گر علم بایدت بدر شهر علم شو تا بردلت بتابد نور سعادتش<sup>۲۶</sup>

و نیز:

یا علی انت قسیم الجنة والنار<sup>۲۷</sup>

قسمت نشد بخلق درون دوزخ و بهشت بر کافرو مسلمان الا بقسمتش<sup>۲۸</sup>

والله لا عظیم الرایة رجلا یحبه الله ورسوله وهو یحب الله ورسوله<sup>۲۹</sup>

آن را که مصطفی چو همه عاجز آمدند در حرب روز بدر بدوداد رایتش<sup>۳۰</sup>

بنابر ادله فوق او مذهب شیعه را حق میدانند و همه را بآن مذهب می خوانند:

زاب خرد گر خبر سنی تو را میل توی مذهب شا عیستی<sup>۳۱</sup>

واز امامان شیعه به بزرگی و جلالت یاد می کند:

حسین و حسن را شناسم حقیقت به عالم گل ویاسمین محمد<sup>۳۲</sup>

۲۲- دیوان، ص ۲۱۹

۲۳- سیوطی، جامع صغیر، ج ۲ ص ۱۴۰

۲۴- دیوان، ص ۳۱۵

۲۵- سیوطی، جامع صغیر، ج ۱، ص ۳۴۶

۲۶- دیوان، ص ۲۱۵

۲۷- مجلسی، بحار الانوار، ج ۹، ص ۳۸۹

۲۸- دیوان، ص ۲۱۵

۲۹- قزوینی رازی، النقض، ص ۱۳۹

۳۰- دیوان، ص ۲۱۵

۳۱- دیوان، ص ۴۸۷

۳۲- دیوان، ص ۱۰۳

و در بیت زیر تأثر خود را از فاجعه کربلا اظهار می‌دارد:

دفتر پیش آرو بخوان حاک آنک / شهره ازو شد بجهان کربلاش

تشنه و کشته شد و نگرفت دست / حرمت و فضل و شرف مصطفاش

و آنکس کو کشت مرین شمع را / باز فرو خورد همین ازدهاش<sup>۳۳</sup>

و خدا را شکر می‌کند که بجای مدح امیران و غزل درباره زیبارویان خود را به

مناقب اهل بیت و مقتل شهیدان آنان مشغول داشته است:

هزار شکر خداوند را که خرسندست / دلم ز مدح و غزل بر مناقب و مقتل<sup>۳۴</sup>

از این گذشته او از یاران پیغمبر که جانب‌داری علی را کردند همیشه به بزرگی

و نیکی یاد می‌کند و از میان آنان سلمان فارسی را بیش از همه مورد نظر دارد:

قصه سلمان شنیدستی و قول مصطفی / کوز اهل البیت چون شد بازبان پهلوی<sup>۳۵</sup>

که اشاره است به: «ان سلمان منا اهل البیت»<sup>۳۶</sup> و گاه خود را در آزار دیدن و

رانده شدن مقایسه با سلمان می‌کند:

سوی دلیل حق بنهم روی خویش / تاخویشتن به سیرت سلمان کنم<sup>۳۷</sup>

بجای آنچه من دید ستم امروز / سلیمست آنچه دیدستت سلمان<sup>۳۸</sup>

از خانه عمر براند سلمان را / امروز برین زمین تو سلمان<sup>۳۹</sup>

شاید بیت اخیر اشاره است بداستان خواستگاری سلمان از دختر عمر و اینکه

عبدالله بن عمر ناراضی بوده و شکایت بر عمر و عاص برده و عمر و عاص سلمان را رانده

و رد کرده است.<sup>۴۰</sup> او هر چند در بعضی از موارد از ابوبکر و عمر با ملایمت یاد کند:

هیچ بابوبکر و با عمر لجاج / نیست امروز و نه روز محشرم

کارعامست این چنین ترفندها / نازموده خیره خیره مشکرم<sup>۴۱</sup>

۳۳- دیوان، ص ۲۲۶

۳۴- دیوان، ص ۲۴۸

۳۵- دیوان، ص ۴۶۲

۳۶- قمی، شیخ عباس، سفینه البحار، ج ۱ ص ۳۴۷

۳۷- دیوان، ص ۳۰۴

۳۸- دیوان، ص ۳۲۶

۳۹- دیوان، ص ۴۱۶

۴۰- ابن قتیبه، عیون الاخبار، ج ۱ ص ۲۶۸

۴۱- دیوان، ص ۲۹۱



ولی گاهی با خشونت و عصبیت از یکی از آنان تعبیر به «بت نخستین»<sup>۴۲</sup> میکند و اشاره به مسأله فذک مینماید و محتمل است این تعبیر را از داعی خود الموید فی الدین شیرازی گرفته باشد که گفته «برئت من المهل الاول»<sup>۴۳</sup> و آنجا هم که گفته:

چون داد کنی خود عمر تو باشی هر چند که نامت عمر نباشد<sup>۴۴</sup>

مقصودش عمر بن عبدالعزیز است که حتی کتابی تحت عنوان «سیره عمر بن عبدالعزیز» در آن روزگار وجود داشته است<sup>۴۵</sup>.

او با بنی امیه و بنی عباس مخالف است و این مخالفت خود را با شدت هر چه تمام تر بیان می‌دارد:

زندان مومنست جهان، من چنین زیرا همی قرار به یمگان کنم

تا روز حشر آتش سوزنده را بر شیعت معاویه زندان کنم<sup>۴۶</sup>

از بیت اخیر بر می‌آید که معاویه در زمان ناصر خسرو پیروانی داشته است و گفته مقدسی که در بغداد غلاتی هستند که در حب معاویه افراط می‌کنند<sup>۴۷</sup> و همچنین گفته مسعودی که قبر معاویه در باب الصغیر دمشق مورد زیارت پیروان اوست<sup>۴۸</sup> این مطلب را تأیید میکند. و در مورد عباسیان نیز نفرت خود را با تشبیه نمودن شعار سیاهشان به رنگ سیاه زاغ اظهار می‌دارد:

معزول گشت زاغ چنین زیرا چون دشمن نبیره زهرا شد

کفرو نقاق ازوی چو عباسی بر جامه سیاهش پیدا شد<sup>۴۹</sup>

و در جای دیگر گوید:

نشان مدبریت این بس که هرگز چو عباس نشوئی طیلسانت

۴۲- دیوان، ص ۳۷۳

۴۳- الموید فی الدین، دیوان الموید، ص ۲۹۰

۴۴- دیوان، ص ۱۴۱

۴۵- ابوبکر اشبیلی، فهرسته، ص ۲۷۳

۴۶- دیوان، ص ۳۰۵

۴۷- مقدسی، احسن التقاسیم، ص ۱۲۶

۴۸- مسعودی، مروج الذهب، ج ۵ ص ۱۴

۴۹- دیوان، ص ۱۴۰

نحوئی جز فساد و شر ازیرا همیشه گرگک باشد میزبان<sup>۵۰</sup>  
و گاهی چنان از خلفای بنی عباس ناراحت است که گوئی نفرین بر ابو مسلم  
میکنند که او سبب بگاہ رسیدن آنان شده است:

هر زمان بدتر شود حال رمه چون بودش از گرسنه گرگان رعاع  
گر بخواهد ایزد از عباسیان کشتگان آل احمد را دیات  
وای بو مسلم که مرسفاح را او برون آورد از آن بی درکلات<sup>۵۱</sup>  
اوانتقاد خود را از فقهای زمانش در سه جهت قرار داده یکی در کیفیت استنباط  
احکام شرعی و متکی بودن به قیاس و رای و دیگری مساله تحلیل شطرنج و شراب مثلث  
و سد یگرتوسل به حیلدهای شرعی و رخصت در برخی از احکام شرعی.

در مورد قیاس و رای اومی گوید:

رای ترا نیست در سخن من گرتو براه قیاس و مذهب رائی<sup>۵۲</sup>  
مذهب رای روش ابوحنیفه و پیروان اوست که ناصر خسرو از او به عنوان  
«صاحب رای»<sup>۵۳</sup> نیز یاد کرده است و حنیفیان را بهمین مناسبت «اصحاب رای»<sup>۵۴</sup>  
گویند.

قیاس عبارت است از اینکه حکم موردی را که دلیل آن موجود است بر موردی  
که دلیل ندارد ولی مشابه مورد اول است جاری کنیم شیعه قیاس را جایز نمی شمرد  
مگر اینکه علت آن منصوص باشد. از میان اهل تسنن اهل ظاهر مانند داود اصفهانی  
و ابن حزم مخالف با قیاس هستند و ابن حزم حتی گوید که اهل سنت بسیاری از چیزهایی  
را که خداوند تجویز نکرده بوسیله رای تجویز کرده اند<sup>۵۵</sup> و او کتابی مستقل در ابطال قیاس  
و رای و استحسان نوشته است<sup>۵۶</sup> ناصر خسرو در ابیات زیر به صراحت قیاس را محکوم

۵۰- دیوان، ص ۸۵

۵۱- دیوان، ص ۷۹

۵۲- دیوان، ص ۴۱۹

۵۳- دیوان، ص ۲۰۲

۵۴- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۳۶۵

۵۵- ابن حزم الاندلسی، رسائل، ص ۸

۵۶- این کتاب تحت عنوان: «ملخص ابطال القیاس و رای و الاستحسان و التقلید

و التعلیل» در دمشق در سال ۱۳۷۹ هـ چاپ شده است



میکند:

برقیاس خویش دانی هیچ کایزد در کتاب

از چه معنی چون دو زن کردست مردی را بها

ور زناکردن چو کشتن نیست از روی قیاس

هر دو را کشتن چو یکدیگر چرا آمد جزا

وز قیاس تو رسول مصطفائی نیز تو

زانکه مردم بود همچون تو رسول مصطفا

وز قیاس تو چو با پرند پرنده همه

پر دارد نیز ماهی چون نبرد در هوا؟<sup>۵۷</sup>

در باب شراب مثلث ناصر خسرو گوید:

باده پخته حلالست به نزد تو که تو بر مذهب بو یوسف و نعمانی<sup>۵۸</sup>

مقصود او از بو یوسف قاضی ابو یوسف متوفی ۱۸۲ و از نعمان ابو حنیفه نعمان

بن ثابت متوفی ۱۵۰ است.<sup>۵۹</sup>

او در جائی دیگر تعبیر به «می جوشیده» و «سیکی پخته» کرده است<sup>۶۰</sup> صاحب

تفسیر کشف الاسرار گوید: «ابو حنیفه گفت و مطبوخ که دو سیک از آن بشود و سیکی

بماند خوردن آن مباح است و حد واجب نکند»<sup>۶۱</sup> و ابو الفتح بستی می گوید:

عليك بمطبوخ النبيذ فانه حلال اذا لم يخطف العقل والفهما

ودع قول من قد قال ان قليله معين على الاسكار فاستويا حكما<sup>۶۲</sup>

در مورد شطرنج ناصر خسرو می گوید:

می جوشیده حلالست سوی صاحب رای شافعی گوید شطرنج مباحست بباز<sup>۶۳</sup>

صاحب تفسیر کشف الاسرار که خود شافعی بوده می گوید: «مذهب اصحاب

۵۷- دیوان، ص ۲۴

۵۸- دیوان، ص ۴۳۰

۵۹- ابن ندیم، فهرست، ص ۲۸۶ و ۲۸۴

۶۰- دیوان، ص ۲۰۲ و ۳۴۸

۶۱- میبیدی، کشف الاسرار، ج ۳ ص ۲۲۴

۶۲- ثعالبی، یتیمه الدهر، ج ۴ ص ۳۱۰

۶۳- دیوان، ص ۲۰۲

حدیث و سیرت اهل ورع و دیانت بر این است که شطرنج حرام است ولی بعضی فقها از متأخران اصحاب شافعی آن را رخصت داده‌اند»<sup>۶۴</sup>.

اودر همین موارد نسبت‌هایی به احمد بن حنبل و مالک بن انس می‌دهد که نتیجه بگیرد به فتوای این چهار امام این امور منکر رامی‌توان انجام داد ولی تصور می‌رود که ناصر خسرو توجهی بدمبانی فقهی این چهار مذهب نداشته و فقط به ترجمه قطعه‌ای که نشوان حمیری آن را به ابوالعلاء معری نسبت داده و با این مطلع آغاز میشود پرداخته است:

الشافعی من الائمة قائل اللعب بالشطرنج غیر حرام

ولی چون ناصر خسرو شیعه بوده بیتی را که در مورد روافض بوده است ندیده انگاشته است و ترجمه نکرده است:

واری الروافض قد اجازوا متعة بالقول لا بالعقد والا برام<sup>۶۵</sup>

سبکی هنگام نقل اشعار عربی فوق می‌گوید چنین شاعری را باید با تازیانه زد و در بازارها گرداند تا چنین گستاخی بر پیشوایان مومنان نوزد<sup>۶۶</sup>.

ناصر خسرو فقهای زمان خود را با توسل به «حیلت» و «رخصت» نکوهش می‌کند:

رخصت و حیلت مهارهای توشد تو زپس این مهارها جملی

حیلت و رخصت هبل نهاد ترا تو تبع مکرو حیلة هبلی<sup>۶۷</sup>

درجائی دیگر گوید:

کتب حیلت چون آب زبر داری مفتی بلخ و نشابور و هری زانی

بر کسی چون ز قضا سخت شود بندی تو مرانرا بیکی نکته بگردانی<sup>۶۸</sup>

شکی نیست که فقها برای آنکه احکام را قابل انعطاف سازند متوسل به حیل‌های فقهی میشدند و این امر در فقه ابوحنیفه بیشتر به چشم می‌خورد چنانکه ثعالبی درباره اومی گوید: «هولم یسبق فی الحیل الفقهیة»<sup>۶۹</sup> و درباره حیل‌های فقهی

۶۴- میبیدی، کشف الاسرار، ج ۳ ص ۱۶

۶۵- نشوان حمیری، الحورالعین، ص ۲۶۲

۶۶- سبکی، معیدالنعم و معیدالنقم، ص ۱۰۲

۶۷- دیوان، ص ۴۴۸

۶۸- دیوان، ص ۴۳۰

۶۹- ثعالبی، لطائف المعارف، ص ۶۸



کتاب‌های فراوانی نوشته شده که از مهمترین آنها میتوان کتاب الحیل و المخارج  
 خصاف و کتاب الحیل فی الفقه ابو حاتم طبری قزوینی را نام برد<sup>۷۰</sup>  
 ناصر خسرو فقه‌های زمان خود را به رشوت خواری نیز متهم می‌سازد و می‌گوید  
 حیلت و رخصت را در مواردی بکار می‌برند که خصم کیسه رشوت را باز نماید:  
 چون خصم سر کیسه رشوت بگشاید در وقت شما بند شریعت بگشائید<sup>۷۱</sup>  
 درست مانند است بانچه که دیگری گفته است:  
 ان جئتهم فارغاً لزوك فی قرن وان رأوا رشوة افتوك بالرخص<sup>۷۲</sup>  
 ابیات زیر نشان دهنده نظری است که ناصر خسرو با فقه‌های زمان خود داشته  
 است:

زانکه دین را دام سازد بیشتر پرهیزکن  
 زانکه سوی او چو آمد صید را زنهار نیست  
 گاه گوید زین ببايد خورد کاین پاکست و خوش  
 گاه گوید نی نشاید خورد کاین کشتار نیست  
 وربری زی اوبه رشوت ازدهای هفت سر  
 گوید این فربی یکی ماهیست بالله مار نیست  
 حیلت و مکرست فقه و علم او و سوی او  
 نیست دانا هر که او محتال یا مکار نیست  
 گرش غول شهر گوئی جای این گفتار هست  
 ورش دیو دهر خوانی جای استغفار نیست<sup>۷۳</sup>  
 او حتی به کیفیت تدوین کتب اهل سنت خرده‌گیری می‌کند:  
 امام مفتخر بلخ قبة الاسلام رسوم سنت را ساختست مختصری<sup>۷۴</sup>  
 چنانکه میدانیم طحاوی متوفی ۳۲۱ برای نخستین بار مختصر در فقه نوشته و

۷۰- کتاب خصاف در ۱۹۲۳ و طبری در ۱۹۲۴ چاپ شده است

۷۱- دیوان، ص ۱۲۴

۷۲- ابن ابار، المقتضب، ص ۱۱

۷۳- دیوان، ص ۷۷

۷۴- دیوان، ص ۴۸۵

پس از او ابوالحسن کرخی بغدادی متوفی ۳۴۰ و ابوبکر جصاص متوفی ۳۷۰ و ابوالحسن قدوری متوفی ۴۲۸ قواعد فقه اهل سنت را در کتابی به عنوان «مختصر» گرد آورده‌اند.<sup>۷۵</sup> بهمان اندازه که ناصر خسرو از خلفای بنی‌عباس و امیران فرمانبردار آنان بدگویی می‌کند خلیفه فاطمی مصر را مورد ستایش قرار می‌دهد. او همزمان با المستنصر بالله هشتمین خلیفه فاطمی مصر بود و دوران خلافت او از درخشان‌ترین دوره‌های خلافت فاطمیان بوده است و در همین دوران کسانی مانند مویده شیرازی در سال ۴۳۸ و ناصر خسرو در ۴۴۱ و حسن صباح در ۴۷۱ به مصر آمدند و نظام خلافت فاطمیان را که با نظام خلافت عباسیان مقایسه کردند پی به برتری آن بردند حسن صباح صریحاً می‌گوید: «خلافت امام مستنصر با خلافت عباسیان و امامت او به امامت عباسیان سنجیدم و بر حق‌تر یافتم بدو اقرار آوردم و از خلافت عباسیان بکل الوجوه بیزار شدم»<sup>۷۶</sup>

ناصر خسرو هم می‌گوید:

روزی برسیدم بدر شهری کان را اجرام فلک بنده بد آفاق مسخر<sup>۷۷</sup>

اودر موارد بسیار مدح و ستایش مستنصر را می‌کند از جمله:

اگر از خانه و از اهل جدا ماندم جفت گشته‌ستم با حکمت لقمانی

پیش‌داعی من امروز چو افسانه‌ست حکمت ثابت بن قره حرانی

داغ مستنصر بالله نهادستم بر بر و سینه و بر پهنه پیشانی

آن خداوند که صد شکر کند قیصر گرباب الذهب آردش بدربانی<sup>۷۸</sup>

در همین قصیده خطاب به مستنصر می‌گوید:

چون به بغداد فرود آئی پیش آرد دیو عباسی فرزند به قربانی

ناصر خسرو امیدوار بود که روزی مستنصر بالله بغداد را فتح کند و سپس روی

به سوی خراسان آرد و انتقام او را از دشمنانش بگیرد:

۷۵- مقدمه مختصر الطحاوی، ص ۲

۷۶- نصرالله فلسفی، چند مقاله تاریخی و ادبی، ص ۴۱۷

۷۷- دیوان، ص ۱۷۴

۷۸- دیوان، ص ۴۳۱



ای خداوند زمان و فخرآل مصطفی  
 خنجر گلگونت راکی سر سوی خاورکنی  
 ای نبیره آنکه زوشد در جهان خیبر سمر  
 دیر برناید که تو بغداد را خیبر کنی<sup>۷۹</sup>  
 وهمچنین آنجا که گوید:

ارجو که سخت زود بفوجی سپید پوش  
 کینه کشد خدای زفوجی سیه سلب  
 وان آفتاب آل پیمبر کند به تیغ  
 خون پدر ز گرسنه عباسیان طلب<sup>۸۰</sup>

این امید ناصر خسرو باقیام بساسیری در سال ۴۵۱ و خروج او بر القائم بامر الله و خطبه کردن بنام المستنصر در عراق و خوزستان مرتبط است<sup>۸۱</sup>. و فوج سپیدپوش ناظر بآن است که سپاهیان بساسیری علم‌های سفید مصری که بر سر آن نام مستنصر مکتوب بود با خود حمل می‌کردند<sup>۸۲</sup>

ناصر خسرو در مصر با الموید فی‌الدین داعی الدعاء شیرازی آشنا شد موید شیرازی از مردان انقلابی بود که بارها در شیراز و اهواز موجب شورش گردیده بود و نفوذ سخن او چنان بود که ابو کالیجار حاکم فارس با او گفت من خود و دینم را بتو تسلیم کردم<sup>۸۳</sup> ابن بلخی درباره او می‌گوید: «سری بود از داعیان سبعیان و در میان دیلم قبولی داشت همچنانک پیغمبری و این مرد با کالیجار را گمراه کرد و در مذهب سبعی آورد»<sup>۸۴</sup> مقام علمی و نفوذ معنوی موید چنان بود که ابوالعلاء معری در مکاتبات خود با او اورا «سیدنا رئیس الرجل» خطاب می‌کرد<sup>۸۵</sup> و در بحث و مناظره در مساله گوشت خواری در برابر او مجاب گردید، ناصر خسرو در قصیده اعترافیه خود درباره او می‌گوید:

۷۹- دیوان، ص ۴۳۳

۸۰- دیوان، ص ۴۳

۸۱- ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۵ ص ۱۲

۸۲- ابن کثیر دمشقی، البدایة والنهایة، ج ۱۲ ص ۷۷

۸۳- الموید فی‌الدین، السیرة المویدیة، ص ۶۱

۸۴- ابن بلخی، فارس‌نامه، ص ۱۱۹

۸۵- یاقوت حموی، معجم الادباء، ج ۳ ص ۱۹۴

از خاک مرا بر فلک آورد جهاندار  
چون سنگ بدم هستم امروز چو باقوت  
دستم بکف دست نبی داد به بیعت  
از رشک همی نام نگویمش در این شعر  
استاد طبیبست و موید ز خداوند  
آباد بر آن شهری که وی باشد در بانش  
یک برج مرا داد پراز اختر ازهر  
چون خاک بدم هستم امروز چو عنبر  
زیر شجر عالی پرسیایه مثمر  
گویم که خلیلست کش افلاطون چاکر  
بل کز حکم و علم مثالست و مصور  
آباد بر آن کشتی کوباشد لنگر<sup>۸۶</sup>  
بهمین جهت او دیگران را نیز تشویق میکند که جان و دل به کرایه دهند و  
برای شنیدن سخن خوب به مصر بروند:

روا بود که ز بهر سخن بمصر شوی  
و گر همه بمثل جان و دل دهی بگری<sup>۸۶</sup>  
چنانکه میدانیم ناصر خسرو از طرف خلیفه فاطمی لقب «حجت» گرفت و حجت  
جزیره خراسان گردید و او خود را به صورت‌های مختلف: «حجت خراسان» «حجت مستنصری»  
«حجت فرزند رسول» «حجت نایب پیغمبر»<sup>۸۷</sup> یاد می‌کند. فاطمیان نواحی تبلیغاتی  
خود را به دوازده بخش تقسیم کرده بودند و هر ناحیه‌ای را جزیره می‌خواندند ناصر خسرو  
خطاب به مستنصر گوید:

چون من دوازده‌ست ترا سب و بار گیر  
لیکن ز خلق نیست جز از تو سوار من<sup>۸۸</sup>  
او با این مقام روحانی خود با اراده‌ای راسخ و استوار به تبلیغ پرداخت و  
چون در جایگاهی امن یعنی دره یمگان و در پناه امیری فاضل و بزرگوار یعنی علی بن  
اسد امیر بدخشان<sup>۸۹</sup> بسر میبرد از دشمنی دشمنان باکی نداشت و چنانکه خود گوید  
نامه‌های دعوت هر سال با طرف جهان می‌فرستاده است:

هر سال یکی کتاب دعوت  
با طرف جهان همی فرستم<sup>۹۰</sup>  
و تألیفات او مورد پسند اهل خراسان واقع شده است:

۸۶- دیوان، ص ۱۷۴ و ۴۵۵

۸۷- دیوان، صفحه‌های ۲۳۸، ۴۱۳، ۱۲۵، ۲۸۳

۸۸- دیوان، ص ۳۴۷

۸۹- در ص ۳۱۴ از جامع الحکمتین درباره او گوید: «من به عمر دراز خویش اندر  
فراخ زمین خدای سبحانه جز او کسی ندیدم که با اقبال دنیا بوی، آنکس طلب ذخایر  
علمی و دنیای دینی و خزان صدقی کند و فکر این زایل فانی نکند»

۹۰- دیوان، ص ۲۹۸



خراسان چو بازار چین کرده‌ام به تصنیفهای چو دیبای چینی<sup>۹۱</sup>  
و با این تبلیغات توانسته بود ایمان مردم خراسان را به خلیفه عباسی درحوزه  
مأموریت خود سست کند:

سخنم ریخت آب دیو لعین ببدخشان و جام وتون و تراز<sup>۹۲</sup>  
و توفیق او در امر تبلیغ بحدی رسید که نویسندگان کتب مذاهب مانند مولف  
بیان الادیان و تبصرة العوام از مذهبیه به عنوان «ناصریه» که پیشوای آن ناصر خسرو  
بوده است یاد کرده‌اند<sup>۹۳</sup>

ناصر خسرو بیشتر آثار خود را در زمانی که دریمگان بود بوجود آورد. در سال  
۴۵۳ زادالمسافرین و در سال ۴۶۲ جامع الحکمتین یعنی دواثر نفیس فلسفی و کلامی خود را  
نوشت و نیز اشعار حکیمانه و پند آمیز و انتقاد جویانه خورا همانجا سرود و دشمنان  
فراوانی برای خود گرد آورد ولی او صریحاً گفت که در حجت و دعوی بر آنها برتر  
است ولی عقل حکم میکند که خود را از سر آنان محفوظ دارد:

از چنین خصم یکی دشت نیندیشم بگه حجت یا رب توهمی دانی  
لیکن از عقل روانهست که از دیوان خویشان را نکند مرد نگهبانی<sup>۹۴</sup>  
دشمنان او، او را با القاب تکفیر آمیز آن زمان یعنی: «رافضی» و «قرمطی»  
و «معتزلی» یاد میکردند و او معتقد بود که فقط مردان علم و دین بدین الفاظ یاد کرده  
میشوند:

نام نهی اهل علم و حکمت را رافضی و قرمطی و معتزلی<sup>۹۵</sup>  
در جای دیگر گوید:  
گرد بدین مشغول گشتم لاجرم رافضی گشتستم و گمراه نام<sup>۹۶</sup>  
مخالفان او به فضل او اعتراف داشتند ولی در دینش خرده می گرفتند و آرزو  
می کردند که کاش فضلی نمی داشت ولی دینش درست می بود:

۹۱- دیوان، ص ۴۰۴

۹۲- دیوان، ص ۲۰۵

۹۳- علوی حسینی، بیان الادیان، ص ۳۹، تبصرة العوام، ص ۱۸۴

۹۴- دیوان، ص ۴۲۹

۹۵- دیوان، ص ۴۴۸

۹۶- دیوان، ص ۲۹۸

مرا گویند بد دینست و فاضل بهتر آن بودی

که دینش پاک بودی و نبودی فضل چندانش<sup>۹۷</sup>

ولی او در پاسخ آنان می‌گفت:

آن همی گوید امروز مرا بد دین که بجز نام نداند ز مسلمانی<sup>۹۸</sup>

ناصر خسرو سیمای اسماعیلی خود را در دیوان اشعار خود آشکار ساخته. اسماعیلیان معتقدند که قرآن و شریعت را تفسیر باطن یعنی تأویل باید کرد و فقط‌خاندان علی‌اند که می‌توانند عهده‌دار تأویل شوند و حدیثی از پیغمبر نقل می‌کنند که فرموده است من صاحب تنزیل و علی صاحب تأویل است<sup>۹۹</sup> و بهمین مناسبت اسماعیلیه اهل تأویل<sup>۱۰۰</sup> خوانده میشوند. فقه‌های اهل سنت تأویل اسماعیلی را قبول نداشتند ابن تیمیه می‌گوید اینان تحریف کلمه از مواضع خود می‌کنند و نام آن را تأویل می‌نهند<sup>۱۰۱</sup>. ناصر خسرو در تأویل صلوة می‌گوید: معنی ظاهر صلوة پرستش خداست بجسد باقبال سوی قبله اجساد که آن کعبه است خانه‌ی خدای تعالی بمکه و تأویل باطن صلوة پرستش خدای است به نفس ناطقه باقبال بر طلب علم کتاب و شریعت سوی قبله ارواح که آن خانه‌ی خداست آن خانه که علم خدای اندروست و آن امام حقست علیه السلام<sup>۱۰۲</sup> و گاهی از تأویل تعبیر به: «رمز» و «مثل» می‌کند مثلاً در مورد عیسی گوید:

قول مسیح آنکه گفت زی پدر خویش می‌شوم این رمز بود پیش افاضل  
عافل دانست کوچه گفت ولیکن رهبان گمراه گشت و هر قل جاهل<sup>۱۰۳</sup>  
و در مورد داستان آدم گوید:

ای بسر برده خیره عمر طویل همه بر قال قال و گفتن قیل

۹۷- دیوان، ص ۲۱۷

۹۸- دیوان، ص ۴۳۰

۹۹- المویذ فی الدین، السیرة المویذیة، ص ۱۷

۱۰۰- جامع الحکمتین، ص ۷۷

۱۰۱- ابن تیمیه، مجموعه الرسائل الکبری، ج ۲ ص ۱۴

۱۰۲- جامع الحکمتین، ص ۳۰۸

۱۰۳- دیوان، ص ۲۴۴، در جامع الحکمتین، ص ۲۸۲ درباره این رمز چنین گوید:

«یعنی نفس جزوی من همی باز گردد سوی نفس کلی که او اندر آسمانست و جهال امت او به پنداشتند کوهی گوید من پسر خدایم».



خبر آری که این روایت کرد  
که پسر بود دو مر آدم را  
مرکمین را خدای ما بگزید  
اندرین قصه نفع و فایده چیست  
سپس گوید:

جعفر از سعد و سعد از اسماعیل  
مه قابیل و کهترش هابیل  
تا بکشتش بدین حسد قابیل  
بنمای آن و بفگن این تطویل

نیست آگاهی که بر مثلست  
نیست تنزیل سوی عقل مگر

ای خردمند سربسر تنزیل  
آب در زیرکاه بی تأویل<sup>۱۰۴</sup>

و در باره اینکه خاندان پیغمبر رمز گشای دین و تأویل گزار حقیقی هستند گوید:

این همه رمز و مثلها را کلید  
گر بخانه در ز راه در شوند  
هر که بر تنزیل بی تأویل رفت  
ای گشاینده در خمیر قران

جمله اندر خانه پیغمبر است  
این مبارک خانه را در حیدر است  
او بچشم راست در دین اعور است  
بی گشایشهای خوبیت خیبر است<sup>۱۰۵</sup>

مقدسی می گوید: اسماعیلیه را باطنیه می گویند زیرا ظاهر قرآن را به باطن بر میگردانند<sup>۱۰۶</sup> ولی ابن خلدون گوید به جهت آنکه آنان با امام باطن یعنی امام مستور و پنهان، اعتقاد دارند<sup>۱۰۷</sup> ناصر خسرو بهمین مناسبت مخالفان خود را ظاهری خطاب می کند.

فاطمیم فاطمیم فاطمی

تا تو بدری زغم ای ظاهری<sup>۱۰۸</sup>

و این تعبیر از ظاهری نباید با «ظاهری» که به پیروان داود بن علی خلف اصفهانی اطلاق میشود<sup>۱۰۹</sup> و همچنین «ظاهری» که منسوب به خلیفه ظاهر است اشتباه شود<sup>۱۱۰</sup>

ناصر خسرو به مسأله تعلیم و معلم اهمیت فراوانی می دهد چنانکه میدانیم اسماعیلیه اهل تعلیم نیز خوانده میشوند و معلم را در برابر عقل قرار می دهند حسن

۱۰۴ - دیوان، ص ۲۴۱

۱۰۵ - دیوان، ص ۵۰

۱۰۶ - مقدسی، احسن التقاسیم، ص ۲۳۸

۱۰۷ - ابن خلدون، مقدمه، ص ۱۶۸

۱۰۹ - ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة، ج ۳ ص ۴۷

۱۱۰ - سیوطی، طبقات المفسرین، ص ۶۶

صبحاح فصول چهارگانه‌ای داشته درباره مسأله تعلیم و اینک که عقل برای آدمی در امور کافی نیست و تعلیم معلم یعنی امام لازم است و شهرستانی آن را به عربی در آورده است<sup>۱۱۱</sup> قسمتی از این فصول با پاسخی که غزالی داده در مناظرات فخرالدین رازی موجود است و رشیدالدین فضل‌الله هم آن را در جامع‌التواریخ آورده است و گوید حسن صباح گفت: خداشناسی به عقل و نظر نیست و به تعلیم امام است<sup>۱۱۲</sup> ناصر خسرو در موارد متعدد اشاره به اصل تعلیم کرده است:

بار مرد اندر درخت عقل ناپیدا بود چون به تعلیم آب یابد آنگهی پیدا شود<sup>۱۱۳</sup>  
 نهان آشکارا کس نمیند جز از تعلیم حری نامداری<sup>۱۱۴</sup>  
 ناصر خسرو مانند سایر اسماعیلیان بیشتر توجه به مذهب معتزله دارد تا اشاعره هر چند که فصلی از جامع‌الحکمتین خود را در رد مذهب اعتزال آورده است. او در مسأله جبر و اختیار مانند سایر فرق شیعه در بسیاری از مسائل معتقد به امر بین الامرین است و این مستند است بحدیثی که از حضرت صادق روایت شده: «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین»<sup>۱۱۵</sup> او در این باب گوید:

به میان قدر و جبر ره راست بجوی که به نزد عقل جبر و قدر در دو عناست<sup>۱۱۶</sup>

درست مانند است به آنچه که ابوالعلاء معری گفته است:

لا تعش مجبراً و لا قدریاً فاجتهد فی توسط بین بینا<sup>۱۱۷</sup>

و همچنین در مسأله تعطیل و تشبیه که حضرت صادق فرموده: «منزلة بین

المنزلتین»<sup>۱۱۸</sup>

۱۱۱- شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱ ص ۳۴۱

۱۱۲- رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ، قسمت اسماعیلیه، ص ۱۳

۱۱۳- دیوان، ص ۱۳۴

۱۱۴- دیوان، ص ۴۲۵

۱۱۵- مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، باب اول

۱۱۶- دیوان، ص ۴۶

۱۱۷- معری، لزوم مالا یلزم، ج ۲ ص ۳۶۸

۱۱۸- جامع‌الحکمتین، ص ۳۳



حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست

پاك و پاكيزه ز تشبيه وز تعطيل چوسيم<sup>۱۱۹</sup>  
 و بطور کلی او به اقتصاد در اعتقاد عقیده داشته و مومن واقعی کسی را می‌داند  
 که نه مقصر باشد نه غالی و در این باب گوید:  
 خواری مکش و کبر مکن بر ره دین رو مومن نه مقصر بود ای پیر نه غالی<sup>۱۲۰</sup>  
 يقول لی الواشون کیف تحبها فقلت لهم بین المقصروالغالی<sup>۱۲۱</sup>  
 ناصر خسرو مذهب جبر را در موارد متعدد و با بیانه‌های مختلف رد می‌کند از  
 جمله گوید:

اگر کار بودست و رفته قلم چرا خورد باید به بیهوده غم  
 و گر ناید از تو نه نیک و نه بد روا نیست بر تو نه مدح و نه ذم  
 عقوبت محالست اگر بت پرست بفرمان ایزد پرستند صنم<sup>۱۲۲</sup>  
 بیت اخیر بیاد می‌آورد آنچه را که ابوالعلاء معری گفته است:  
 ان کان من فعل الکبائر مجبراً فعقابه ظلم علی من یفعل<sup>۱۲۳</sup>  
 و در جای دیگر ناصر خسرو گوید:  
 بدست من وتست نیک اختری اگر بد نجوئیم نیک اختریم<sup>۱۲۴</sup>  
 او برای توجیه عقیده خود قضا و قدر را بر خلاف دیگران توجیه و تفسیر کرده  
 است:

هر کس همی حذر ز قضا و قدر کند وین هر دو رهبرند قضا و قدر مرا  
 نام قضا خرد کن و نام قدر سخن یاد است این سخن زیکی نامور مرا<sup>۱۲۵</sup>  
 او در بیت اخیر ابویعقوب سجستانی را در نظر داشته زیرا او در کتاب تحفة

۱۱۹- دیوان، ص ۳۰۰

۱۲۰- دیوان، ص ۴۱۰

۱۲۱- همدانی، تکملة تاریخ الطبری، ص ۲۲۹

۱۲۲- دیوان، ص ۲۶۲

۱۲۳- محمد سلیم الجندی، الجامع فی اخبار ابی العلاء، ص ۴۰۵

۱۲۴- دیوان، ص ۲۹۴

۱۲۵- دیوان، ص ۷

المستجیبین چنین تعبیری از قضا و قدر کرده است ۱۲۶:

ناصر خسرو در دیوان برد مذاهب موجود که مورد قبول او نبوده نیز پرداخته  
مثلاً بیت زیر:

گوئید که بدها همه برخواست خدایست

جز کفر نگوئید چو اعدای خدائید ۱۲۷

اشاره است به مذهب کرامیه که گویند صواب و خطا و طاعت و معصیت بنده  
بخواست خدای است و همچنین بیت:

یکیت گوید بعمر کم نشود ز خلق تا ننشینید بجای او دگری ۱۲۸

اشاره است به عقیده کیال که می گفت چون یکی تلف شود یکی دیگر بوجود آید ۱۲۹  
و همچنین ابیات:

ابلیس لعین بدین زمین اندر ذریت خویش دید بسیاری

یکچند بزاهدی پدید آمد بر صورت خوب طیلسان داری

بگشاد بدین درون در حیلت بر ساخت به پیش خویش بازاری

گفتا که اگر کسی بصد دوران بودست ستمگری و جباری

چون گفت که لا اله الا الله نایدش بروی هیچ دشواری

تا هیچ نماند ازو بدین فتوی در بلخ بدی ونه گنمکاری ۱۳۰

اشاره است به عقیده برخی از مرجئه که می گفتند کسی که لا اله الا الله بگوید  
محمد رسول الله بگوید و حرام را حرام و حلال را حلال بداند به بهشت می رود هر چند  
زنا و سرقت و قتل و شرب خمر کند ۱۳۱

ناصر خسرو صریحاً تبری خود را از این عقائد و مذاهب ابراز داشته و راه حق  
را غیر از این مذاهب دانسته است:

۱۲۶- خمس رسائل اسماعیلیه، ص ۱۴۹

۱۲۷- دیوان، ص ۱۲۷

۱۲۸- دیوان، ص ۴۸۵

۱۲۹- تبصرة العوام، ص ۷

۱۳۰- دیوان، ص ۴۶۸

۱۳۱- ملطی شافعی، التنبیه والرد علی اهل الاهواء والبدع، ص ۴۸



راهیست بدین اندر مرشیت حق را جز راه حروری و کرامی و کیالی<sup>۱۳۲</sup> در پایان مناسب است یادآور شویم که او در دیوان خود اشاره به برخی از عقائد فلسفی و جهان‌شناسی نیز کرده است مانند این دو بیت:

عالم قدیم نیست سوی دانا مشنو محال دهری شیدا را  
چندین هزار بوی و مزه و صورت بر دهریان بس است گواما را<sup>۱۳۳</sup>

و شاید مقصود او از «دهری» و «دهریان» ابوالعباس ایرانشهری<sup>۱۳۴</sup> و محمدبن زکریای رازی<sup>۱۳۵</sup> است که در زادالمسافرین درباره آنان گوید: «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی و جز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است و محمدبن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی و دیگر زمان و سه دیگر مکان و چهارم نفس و پنجم باری سبحانه و تعالی عما یقول الظالمون علوا کبیراً»<sup>۱۳۶</sup>.

این بودگوشه‌ای از سیمای مذهبی و دینی ناصر خسرو و در پایان باید گفت که برای ناصر خسرو که دست از تجمل دنیوی و مال و منال و جاه و احترام شسته و از امیر و وزیر و سلطان و حاکم گریزان گشته بود و در جهان مادی عصر خویش جز تاریکی چیزی مشاهده نمی‌کرد و جهان معنوی یعنی جهان علم و دانش زمان خود را بس میان تهی می‌یافت فقط دین بود که می‌توانست راهی بروشنائی در تنگنای یمگان برای او بگشاید و بیاری همان عقیده و ایمان دینی بود که توانست آثاری ارزنده و جاوید از خود باقی

۱۳۲- دیوان، ص ۴۱۱

۱۳۳- دیوان، ص ۱۵

۱۳۴- حکیم ابوالعباس ایرانشهری اهل ایران شهر نیشابور بوده و دو کتاب داشته بنام «کتاب جلیل» و «کتاب اثیر» که در آن معنیهای فلسفی را به الفاظ دینی عبارت کرده است. ناصر خسرو او را استاد و مقدم محمدبن زکریای رازی خوانده ابوریحان او را از مدققان محصلان بشمار آورده و به مشاهدات و منقولات او در مسائل علمی استناد جسته است. برای آگاهی بیشتر از احوال او رجوع شود به کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده صفحه ۱۶ تا ۱۹.

۱۳۵- پزشکی و فیلسوف نامدار ایرانی که در سال ۳۲۰ وفات یافته است برای شرح حال و بیان آثار و تحلیل کتابهای فلسفی او رجوع شود به کتاب فیلسوفی که در سال ۱۳۴۹ بوسیله انجمن آثار ملی و در سال ۱۳۵۲ بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران چاپ شده است.

۱۳۶- زادالمسافرین، ص ۷۳

بگذارد چنانکه گوید:

ز رسم چرخ دوار ستمکار	ز حجت پند بشنو گاکمست او
کسی زو بیشتر با دهر پیکار	نکرد از جملگی اهل خراسان
بتقدیر خدای فرد و قهار	بدین رست آخر از چنگال دنیا
که زین بهتر نه راهست و نه هنجار ۱۳۷	گر از دنیا برنجی راه او گیر









خانمها و آقان بسیار سپاسگزار هستم از اینکه لطف فرمودید و دعوت دانش‌کده ادبیات را پذیرفتید و درین جلسه شرکت کردید همانطور که در کارت دعوت منعکس شده است موضوع سخنرانی بنده مقام فلسفی فیلسوف بزرگ و طبیب دانشمند محمدبن زکریای رازی است. ما تاکنون رازی را بعنوان يك پزشك و طبیب بخوبی می‌شناختیم ولی مقام فلسفی و احاطه او بعلوم نظری بر ما مجهول بوده است و حتی تاچندی پیش دانشمندان بزرگ هم از آن بی‌اطلاع بودند بعلمت اینکه آثار فلسفی این دانشمند یا مفقود گردیده و یا اینکه مورد غفلت واقع شده است. خوشبختانه در نیم قرن اخیر تحقیقات تازه‌ای درباره این جنبه آن دانشمند صورت پذیرفته که بوسیله آن رازی بعنوان يك فیلسوف بزرگ و متفکر عالی قدر بعالم علم معرفی گردیده است. پیش از آنکه به اصل موضوع بپردازم ناچار هستم از چندتن از دانشمندانی که پیش از من درباره رازی تحقیق کرده و زحمت کشیده‌اند نام ببرم، البته این روش قدما و پیشینیان ما بوده است که همیشه زحمات و کوششهای گذشتگان را مرعی و منظور می‌داشتند و معترف و مقرر بودند که آثار گذشتگان و پیشینیان بمنزله پایه ایست از برای آنچه که آیندگان تحقیق می‌کنند:

العلی محظورة الا علی      من بنی فوق بناء السلف

اگر ما به آثار دانشمندان خود مراجعه نکنیم این شیوه کاملاً مشاهده می‌شود. دانشجویانی که در رشته ادبیات عرب بتحقیق می‌پردازند اگر بخاطر داشته باشند حریری صاحب کتاب مقامات در آغاز کتاب خود اقرار و اعتراف می‌کند که شیوه و روش مقامه نویسی را از دانشمند گذشته خود بدیع الزمان همدانی اقتباس کرده است و اعتراف به فضل تقدم او می‌کند:

فلو قبل مبکاها بکیت صباية      بسعدی شفیت النفس بعد التندم

ولکن بکت قبلی فهیج لی البکا      بکاهها فقلت الفضل للمتقدم

از میان دانشمندانی که دربارهٔ رازی بتحقیق پرداخته‌اند دانشمندی بود بنام رانکینگ *Ranking* که از روی کتاب *عیون الانباء فی طبقات الاطباء* ابن ابی اصیبعه شرح حال و آثار رازی را بزبان انگلیسی برشتهٔ تحریر در آورد و آن را بعنوان *یک* سخنرانی در هفدهمین کنگرهٔ بین‌المللی طب در لندن ایراد کرد و کاری که او انجام داد این بود که نام کتابهای رازی را بزبان لاتینی ترجمه کرد و مقدمه‌ای بزبان انگلیسی دربارهٔ شرح حال و زندگی رازی بدان افزود و این برای نخستین بار بود که عناوین آثار رازی مورد شناسائی دانشمندان جهان قرار می‌گرفت البته پیش از این دانشمندان فقط آشنائی با آثار طبیبی او داشتند. پس از رانکینگ دانشمندی آلمانی بنام روسکا *J. Ruska* آثار رازی را از روی فهرست ابوریحان بیرونی بزبان آلمانی ترجمه کرد و در مجلهٔ *ایزیس* *Isis* جلد پنجم سال ۱۹۲۴ منتشر ساخت مقالهٔ روسکا مورد استفاده دانشمندانی که در تاریخ علوم بحث می‌کردند قرار گرفت.

اکنون از دانشمند دیگری بنام *ماکس مایرهوف* *Max Meyerhof* نام می‌بریم این شخص هم طبیب بود و هم با فلسفه آشنائی داشت او در قاهره مقیم بود و در آنجا رسماً به معالجهٔ بیماران می‌پرداخت او مقالات متعددی دربارهٔ طب و طبای اسلامی نوشته و در ضمن بحث از آثار فلسفی آن اطباء هم کرده است. از کتابهای معروفی که *ماکس مایرهوف* چاپ کرده است کتاب *العشر مقالات فی العین منسوب به حنین بن اسحق* است که با مقدمهٔ انگلیسی چاپ شده است. ولی آن اثری که از *مایرهوف* دربارهٔ رازی هست مقاله‌ایست که در مجلهٔ فرهنگ اسلامی *Islamic cultre* تحت عنوان «فلسفهٔ رازی طبیب» بزبان انگلیسی نوشته است این مقاله در سال ۱۹۴۱ چاپ شده است، دانشمند دیگری که هم‌اکنون در قید حیات است و بنده بسیار افتخار داشتم که در سفر گذشته خود بکانادا با او ملاقات کنم دانشمندی است بنام *پینس* *S. pines* این دانشمند که در آلمان تحصیلات خود را در رشتهٔ فلسفه دنبال کرده است رسالهٔ دکتری خود را دربارهٔ اتمیسم در اسلام و ارتباط آن با فلسفه یونان و هند نوشته است این کتاب از شاهکارهای علمی شرق شناسی بود که بزودی شهرت بین‌المللی پیدا کرد و مورد استناد قرار گرفت و بنده از ترجمهٔ عربی این کتاب استفاده‌های بسیار کرده‌ام، ترجمهٔ عربی این کتاب تحت عنوان «مذهب الذرة عند المسلمین و علاقتها بمذاهب



اليونان والهنود» چاپ شده است. پینس از این جهت کارش مورد اهمیت است که مسلط بزبانهای یونانی ولاتینی وعبری و آلمانی وانگلیسی وفرانسه است ودر ضمن به فلسفه یهود و فلسفه اسلامی تسلطی کامل دارد واز خصوصیات او اینست که همیشه کوشش می کند که آثار ناشناخته را بجهان علم ودانش معرفی کند وحتی او برای اولین بار بود که از کتاب اسفار صدرالدین شیرازی در کارهای تحقیقی خودش استفاده کرد، پینس گذشته از این کتاب معروف خود که درباره فلسفه رازی وعقیده او راجع به هیولی و زمان ومکان بتفصیل بحث می کند و آنرا با فلسفه یهود وفلسفه مسیحی وهمچنین آراء وعقاید یونانی و اسکندرانی قدیم مقایسه می کند مقالات مختلف دیگری هم نوشته که در آنها به تحلیل آثار فلسفی رازی پرداخته است از آنجمله مقاله ای دارد در همان مجله ای که نام آن برده شد یعنی فرهنگ اسلامی تحت عنوان «بعضی از مشکلات فلسفه اسلامی» که در سال ۱۹۳۷ بچاپ رسیده است.

آخرین دانشمندی که از او میخوایم نام ببرم که او بیش از هر کس سهم بسزایی درباره شناساندن مقام فلسفی رازی در غرب دارد دانشمندی است بنام کراوس P. Kraus این دانشمند از دانشمندان معروف جهان شرق شناسی است و در میان شرق شناسان شهرتی بسزا دارد کراوس یهودی بود ودر دائرةالمعارف یهود او را از نوابغ بشمار آورده اند او درباره فلسفه اسلامی خصوصاً آن قسمت هایی که مربوط به جنبه های علمی وبالاخص آن قسمت هایی که مربوط به شیمی وکیمیا است تحقیقات عمیقی کرده است کتاب مهم این دانشمند یعنی کتاب جابرین حیان که در ۲ مجلد بزرگ بزبان فرانسه در قاهره چاپ شده از آثار کم مانند در نوع خود است. کراوس شخصیت جابرین حیان را که در دریائی از ابهام وغموض فرورفته بود به جهانیان معرفی کرد کتاب جابرین حیان کراوس واقعاً ارزش این را دارد که تا پنجاه سال در جهان علم ودانش مجال تحقیق به شخص دیگری ندهد تا يك دانشمند فرزانه و قوی همچون خود او بوجود بیاید و آن رشته را دنبال کند. کراوس در اواخر عمرش متوجه مقام علمی و فلسفی رازی شده بود ودرک کرده بود که این دانشمند در خور شناسائی و تحقیق است از اینجهت بود که کارهای آخر زندگانی کراوس محدود شده بود بکارهایی که مربوط به آثار فلسفی رازی است او در مرحله اول رساله ابوریحان بیرونی را که در فهرست کتب محمدبن زکریای رازی است در پاریس در سال ۱۹۳۶ چاپ کرد ابوریحان درین کتاب از کتابهای

رازی و سپس از کتابهای خود نام می برد که در حقیقت این يك فهرستی است از کتابهای ابوریحان و کتابهای محمد بن زکریای رازی. این کتاب از آنجهت اهمیت دارد که يك دانشمند بزرگ فهرست آثار يك دانشمند دیگری را برشته تحریر در آورده است البته پیش از او حنین بن اسحق آثار جالینوس را که بزبان عربی یا سریانی ترجمه شده بود فهرست کرده بود کتاب حنین بن اسحق بعنوان «رسالة حنین بن اسحق الی علی بن یحیی» شهرت دارد و بوسیله مستشرق آلمانی برگشته را سر با ترجمه آلمانی چاپ شده بنا بر این کتاب ابوریحان بیرونی دومین کتابی است که بعنوان فهرست دانشمندی از کتابهای دانشمندی دیگر در تمدن اسلامی می توانیم نام ببریم. کراوس مقالات مختلفی در مجلات مختلف بزبان فرانسه و ایتالیائی و انگلیسی و آلمانی منتشر ساخته است مثلاً او در مجله اورینتالیا *orientalia* که در رم چاپ می شود قسمتی از مناظرات و مباحثات رازی را با همشهریش ابوحاتم رازی که در مسائل دینی و جهان شناسی است با ترجمه فرانسه در سال ۱۹۳۶ منتشر کرد و کار مهم دیگری که کراوس کرد این بود که برای اولین بار آثار و مقالات فلسفی رازی را از کتابخانه های مختلف دنیا جمع آوری کرد و بصورت يك مجموعه ای منتشر ساخت که تحت عنوان «رسائل فلسفیه» معروف است این مجموعه در سال ۱۹۳۹ در قاهره چاپ شد و اخیراً هم هم در تهران تجدید چاپ گردید.

کراوس در این رسائل کوشش کرد که محمد بن زکریای رازی را بعنوان يك فیلسوف بدنیا معرفی کند البته رازی ۵۰۰ الی ۶۰۰ سال پیش از این بعنوان يك طبیب بزرگ بدنمای علم معرفی شده بود چنانکه پس از این خواهیم گفت ترجمه های لاتینی و فرنگی بعضی از آثار رازی متجاوز از ۳۰ الی ۴۰ بار در شهرهای مختلف اروپا چاپ شده است. کراوس کوشش های فراوانی نمود که بقیه آثار فلسفی رازی نیز جمع آوری بشود و معرفی گردد. او این کتاب را جلد اول قرارداد و در مقدمه آن قول داد که بزودی جلد دوم این مجموعه را هم منتشر خواهد کرد ولی آن جلد دوم هرگز منتشر نشد بعلت آنکه واقعه غیرمورد انتظاری برای او رخ داد و آن این بود که بعلتی که کاملاً روشن نیست تحت فشار درونی قرار گرفت و در ۱۲ اکتبر ۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کرد و آن موادی که برای مجلد دوم جمع آوری کرده بود به مؤسسه فرانسوی باستانشناسی شرقی در قاهره منتقل گشت.



از کسانی که در ایران دربارهٔ رازی کار کرده و همت بر شناساندن مقام علمی او معطوف داشته‌اند دانشمند معاصر آقای محیط طباطبائی است که مقالات متعددی حدود ۴۰ سال پیش در روزنامهٔ ایران نوشتند و شرح حال رازی را در آنجا بیان داشتند و پس از ایشان دانشمند معاصر دیگر ما آقای دکتر محمود نجم آبادی در سال ۱۳۱۸ کتابی دربارهٔ شرح حال و آثار رازی نوشتند و چند سال پیش هم مصنفات رازی را بصورت فهرست در آوردند که دانشگاه تهران آنرا چاپ کرد. گذشته از این دو تن دانشمندان دیگری هم جسته و گریخته مقالاتی دربارهٔ رازی نوشته‌اند ولی ما می‌توانیم این دو تن را بعنوان نخستین کسانی که رازی را به هم میهنان ما شناسانده‌اند معرفی کنیم، البته دانشمندان اروپائی که دربارهٔ رازی به تحقیق پرداخته‌اند در بعضی از نکات که مربوط به ایران بوده دچار سهو و اشتباه فراوان شده‌اند و مسلماً آثاری که دانشمندان ایرانی نوشته‌اند اگر بوسیلهٔ خود ایرانیان باروش جدید تحقیق مورد تحقیق قرار بگیرد نتیجهٔ بهتر و بیشتری خواهد داد، برای نمونه یکی از این اشتباهات را که دربارهٔ یکی از آثار رازی شده ذکر می‌کنم تا ذهن خانمها و آقایان متوجهٔ این عرضی که کردم بشود.

رازی کتابی دارد که در کتابهای ایرانی و فرنگی تحت این عنوان آمده است (فی ان للطین المنتقل به منافع) رانکینگ و روسکا که اولی نام آثار رازی را به لاتینی و دومی به آلمانی ترجمه کرده‌اند هر دو معنی حقیقی این کتاب را در نیافته‌اند چنانکه اولی منتقل را از نقل و انتقال گرفته و ترجمه کرده خاکی که مورد انتقال قرار می‌گیرد و دومی هم از نقل بمعنی حدیث و روایت گرفته و معنی کرده خاکی که از جالینوس نقل شده در حالیکه اسمی که محمد بن زکریای رازی بر روی آن کتاب گذاشته کلمه منتقل نبوده بلکه منتقل بوده و معنی نام کتاب اینست که آن گلی که از آن نقل می‌سازند سودهایی در بردارد و این تعبیر برای کسانی که آشنائی به معارف ایرانی و متون اسلامی داشته باشند و نیز آشنا به کتب جغرافیای ایران باشند بسیار زود حل می‌شود بعلمت اینکه در کتابهای جغرافیائی هنگامی که از خراسان یاد می‌کنند يك نوع گل دارویی را با آنجا و همچنین به نیشابور نسبت می‌دهند که به «الطین الخراسانی» یا «الطین النیشابوری» معروف است این گل خراسانی یا نیشابوری گلی بوده است که خواص طبی داشته بطوری که مردم می‌آمدند و از آن گل و خاک برمی‌داشتند و بصورت نقل

می ساختند و به بلاد دوردست می بردند و آنرا با قیمت گزاف می فروختند و حتی از عمر بن لیث صفار نقل شده که گفته است «چگونه از شهری دفاع نکنم که خاک آن نقل و سنگ آن فیروزه است» این يك نمونه از مواردی است که آنان بعلمت آنکه آشنائی به متون اسلامی نداشته اند دچار اشتباه شده اند.

رازی همچنانکه اطلاع دارید از همین سرزمین بیوده است که اکنون ما در آن زندگی می کنیم یعنی ری زیرا کلمه رازی نسبت به ری است گذشتگان نوشته اند که رازی نسبت به ری برخلاف قیاس است و همچنین نسبت به مرو که مروزی می شود ولی دانشمندانی که تحقیق در لغت و اشتقاق می کنند می گویند این نسبت به اصل کلمه بر— می گردد بعلمت اینکه این کلمه در کتیبه های هخامنشی بصورت «راگا» هست که حتی در متون یونانی هم بصورت «راگس» دیده می شود. پس بنابراین این حرف «ز» زائد نیست که عدول از قوانین نسبت شده باشد. این شهر ری که امروز تهران ما برکنار خرابه ها و آثار آن قرار دارد يك زمانی مرکز علم و دانش و تحقیق بوده است اگر ما به کتابهای تاریخی و کتابهای سفرنامه و کتابهای جغرافیائی مراجعه بکنیم می بینیم که دانشمندان بزرگی در این سرزمین وجود داشته اند و سرزمین ری مرکز علم و تحقیق بوده است. ابودلف در کتاب سفرنامه خود از يك تن از رازیان نقل می کند که وقتی به بغداد وارد می شد ۱۰۰ شتر کتابهای طبی او را فقط حمل می کردند و کار بجایی رسیده بود که دانشمندان در کتابها نوشته بودند که شهرهایی که آخر آن با «زی» ختم می شود مثل مروزی و سگزی و رازی این محلها علم خیز و دانش پرور است و مردمان این شهرها با هوش و ذکاوت هستند پس بنابراین هیچ جای تعجب و شگفتی نیست که در قرن سوم این دانشمند در این سرزمین علم خیز و نابغه پرور بوجود آمده باشد در تمام آثار اسلامی از رازی به بزرگی یاد شده است و او را طبیب مسلمین، علامه علم اوائل، طبیب مارستانی خوانده اند و در آثار اروپائیان او بعنوان رازس Rhazes شهرت یافته و گاهی هم او رارازی میگویند.

ما اطلاع دقیقی از آغاز جوانی رازی در دست نداریم بیشتر مؤلفین و اصحاب تراجم یعنی آنانکه کتابهای بیوگرافی تألیف کرده اند می گویند او در بزرگی به علم طب اشتغال ورزیده است و در برخی از کتابها نوشته شده که او در آغاز جوانی بشغل صرافانی اشتغال داشت و بعد بشغل زرگری کشیده شد و بعد از شغل زرگری که لازمه آن مصاحبت و



ممارست با فلزات بود بطرف علم کیمیا سوق داده شد از اینجهت است که رازی رایکی از کیمیاگران بزرگ اسلام بشمار می آورند و آثاری هم از علم کیمیا از او باقی مانده است و باز معروف است که علت اینکه او از علم کیمیا به علم پزشکی کشیده شد این بود که چشمان او در نتیجه ممارست در گداختن فلزات و نزدیکی با دود و آتش دچار ناراحتی و درد شد و ناچار شد که به يك چشم پزشك مراجعه کند چشم پزشك از او مطالبه ۵۰۰ دینار کرد و رازی هم ناچار شد که بپردازد و سپس با خود گفت که کیمیای واقعی این علم است نه آنچه که من شب و روز بدان مشغول هستم بامید اینکه روزی فلزات را قلب بکنم و تبدیل به زرسازم. البته این گونه وقایع جنبه داستانی دارد و نمی شود آنها را در دایره واقعی زندگی رازی وارد کرد آنچه که مسلم است اینکه او با شدت وحدت فراوانی به تحصیل علم پرداخت و در آن زمان که بغداد مرکز علم و دانش بود ازری به بغداد آمد و در آنجا با دانشمندان مختلف مجالست و مصاحبت کرد و در آن زمان علم پزشکی و علم فلسفه باهم خوانده می شد و این از سنت های دیرین دانشمندان بود که در جنب طب فلسفه را هم فرا بگیرند و این سنت از زمان بقراط و جالینوس نهاده شده بود که حتی یکی از کتابهای جالینوس تحت عنوان اینست که طبیب فاضل باید فیلسوف باشد (فی ان الطبیب الفاضل یجب ان یکون فیلسوفاً) کتاب مزبور را حنین بن اسحق ترجمه کرده و اکنون نسخه عکسی آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و از این جهت بود که دانشمندان هم بفلسفه و هم به طب می پرداختند و حتی وقتی که می خواستند يك کتاب طبی بنویسند مقدمه آنرا درباره فلسفه قرار میدادند و شمه ای هم از منطق بیان می کردند و می گفتند که طبیب تامسلط به منطق نباشد قادر نیست که بیماریهای مختلف را طبقه بندی کند و استقراء و قیاس هر دو را در معالجه بیماریها بکار بندد از اینجهت بود که رازی در هر دو فن ممارست ورزید و در هر دو علم تخصص یافت یعنی هم در علم پزشکی و هم در علم فلسفه.

درباره شرح حال رازی و زندگی او اطلاعات فراوانی در دست نیست و از نظریک عالم هم زیاد مورد لزوم نیست که تحقیق کند ببینند که این دانشمند در کجا خوابید و در کجا غذا خورد و غیر ذلك. ما باید آثار علمی و فکری آن دانشمند را بدست بیاوریم و ببینیم که این دانشمند چگونه می اندیشید آنچه مسلم است اینکه رازی بیشتر زندگی خود را در ری و بغداد سپری کرده و در بیمارستانهای این دو شهر کار می کرده و در

آثار خود گاه‌گناه که گزارش معالجات خود را می‌دهد می‌گوید این بیماری را من در بیمارستانی یا بغداد مشاهده کردم. البته او طبق دعوت بزرگان مسافرت‌هایی هم به نقاط گوناگون نموده و حاکمان و امیران را معالجه کرده و برای آنان کتاب نوشته است. کتابهای مهم رازی همان کتابهایی است که برای امرا و حکام هم زمان خود تألیف کرده است. موضوع دیگری که بحث آن دارای ارزش و اهمیت است اینست که رازی نزد چه کسانی درس خوانده است البته در زمان قدیم مانند امروز نبود که دانشجو متکی به معلم باشد یعنی آنچه را که از معلم یاد گرفت وحی منزل بداند و در خارج از مدرسه یا دانشگاه تحقیق دیگری بعمده نداشته باشد در زمان قدیم معلم بعنوان راهنما بود ولی بار مهم بشانه خود دانشجو بود که با اقران و همسران خود درباره موضوعات علمی مباحثه و گفتگو بکند و کتابهای علمی را مورد مطالعه و تحقیق قرار بدهد. رازی در کتابهای خود اشاره می‌کند که در بغداد مثلاً آثار فلسفی افلاطون و ارسطو را بایکی از بزرگان و دوستان خود می‌خوانده است. البته از آن دوست بعنوان معلم یاد نمی‌کند و ما می‌دانیم که در آن زمان ترجمه‌های کتابهای فلسفی مثل جمهوریت و نوامیس و سایر کتب فلاسفه یونان در اختیار مسلمانان بوده است. بطور دقیق ما نمی‌دانیم که چه کسانی معلم رازی بوده‌اند بعضی نوشته‌اند که علی بن ربن طبری یکی از استادان رازی بوده است ولی بعداً که زندگی علی بن ربن طبری مورد مطالعه و تحقیق قرار گرفته است بدست آمده که رازی نمی‌توانست که شاگرد علی بن ربن طبری باشد زیرا اوج قدرت علمی طبری سال ۲۳۶ بود که فردوس الحکمه را تألیف کرد و رازی بنا بقول بیرونی در سال ۲۵۸ بدنیآ آمده است. البته علی بن ربن طبری از شخصیت‌های بزرگ علمی اسلامی است و کتاب او یعنی فردوس الحکمه از بهترین و قدیمترین آثار طب اسلامی محسوب می‌شود کتاب فردوس الحکمه علی بن ربن طبری شهرت بسیاری در تاریخ طب دارد و به زبان آلمانی هم ترجمه شده است. دانشمند بزرگ ما محمد بن جریر طبری که مفسر و مورخ بود فردوس الحکمه را از مؤلف آن بسمع آموخته و آن را همیشه با خود حمل می‌نموده است حتی آن را در زیر مصلی خود می‌نهاد که در مواقع لزوم از آن استفاده بکند. علی‌ای حال شاگردی رازی علی بن ربن طبری را مورد شك و تردید است. دانشمند دیگری که می‌توان احتمال داد که معلم رازی باشد خصوصاً در فلسفه، دانشمندی است که او هم در پرده‌ای از غموض و ابهام باقی مانده



و او هم مانند طبری از مفاخر ایران بوده و در فلسفه استادی و مهارت داشته است این دانشمند شخصی است بنام ابوالعباس ایرانشهری فقط در چند مأخذ از جمله در الآثار الباقیه و تحقیق ماللمهند و تحدیدنهایات الاماکن بیرونی و زادالمسافرین ناصر خسرو و بیان الادیان ذکری از او بمیان آمده است، از مجموع مأخذ فوق چنین بدست می آید که ایرانشهری در علوم فلسفی متخصص بوده و از آراء و عقاید ارباب ادیان خصوصاً مانویها و زردشتیها و هندوها اطلاعات کافی داشته است. ابوریحان آنجا که درباره بودائیهها صحبت می کند می گوید من این مطلب را از ابوالعباس ایرانشهری نقل می کنم در بعضی از مأخذ فوق آمده است که ابوالعباس ایرانشهری دینی اختراع کرده و مدعی شده است که کتابی باو نازل شده است و فرشته ای بنام «هستی» با او در ارتباط است، البته ما با این جملات کوتاه هیچ نمی توانیم کاملاً پی به عقاید و افکار او ببریم مگر اینکه روزی برسد که کتابهای او از جمله کتاب اثیر و کتاب جلیل بدست آید مهمترین منبع از برای عقاید فلسفی و جهان شناسی ایرانشهری کتاب زادالمسافرین ناصر خسرو است که ناصر خسرو در وقتی که عقاید فلسفی محمدبن زکریای رازی را نقل می کند می گوید که رازی این افکار را از ایرانشهری اخذ کرده و از او آموخته است و آنچه را که ایرانشهری با عبارتهای لطیف گفته رازی با عبارتهای زشت بیان کرده و عقیده استاد و مقدم خود را تغییر داده است و در جای دیگر که ناصر خسرو اشاره به عقاید اصحاب هیولی می کند ایرانشهری و محمدبن زکریای رازی را از آنان بشمار می آورد، اصحاب هیولی به کسانی اطلاق می شد که می گفتند که هیولای عالم قدیم است یعنی ماده اولی آفریده شده و خلق شده نیست بلکه ازلی وابدی است. از آنجا که ناصر خسرو از ایرانشهری تعبیر به استاد و مقدم رازی می کند می توان حدس زد که ایرانشهری استاد رازی بوده است و احتمال دیگر آنکه استاد بمعنی آنکسی که مقتدای دیگری است باشد. اگر یکی از دانشجویان فلسفه ما از فلسفه میرداماد یا لاهیجی پیروی کند ما می توانیم بگوئیم که او روش استاد و مقدم خود میرداماد و یا لاهیجی را دنبال می کند. در مورد اینکه ایرانشهری از کجا بوده است نیز اشتباهی برای برخی از شرق شناسان رخ داده است که اینک ما بآن اشاره می کنیم. صاحب کتاب الفهرست یعنی ابن الندیم در جایی نقل می کند که استاد رازی شخصی بوده بنام بلخی، البته معین و مشخص نمی کند که این کدام بلخی است بعضی از مستشرقین نوشته اند که احتمال

دارد که این ایرانشهری همان بلخی باشد ولی این نادرست است بعلمت این که این مستشرق توجه به این امر نداشته است که ایرانشهری نسبت به ایرانشهر نیشابور است در کتابهای جغرافیائی مثل احسن التقاسیم یاد شده است که ایرانشهر مرکز نیشابور بوده است پس بنابراین این دانشمند اهل نیشابور بوده و خصوصاً که ابوریحان بیرونی در چند مورد که بمشاهدات ایرانشهری استناد می‌جوید می‌گوید که ایرانشهری آن موارد را در نیشابور مشاهده کرده است. همانطور که گفتیم دانشمند دیگری در مظان آن است که استاد رازی بوده باشد و آن بلخی است چند دانشمند در آن زمان بوده‌اند که به بلخی شهرت داشته‌اند یکی ابوالقاسم بلخی است که بعد از این اگر وقت اجازه دهد درباره او صحبت خواهیم کرد اورئیس معتزله بغداد بوده و رازی چند کتاب در رد او نوشته و عقاید او را نقض کرده است بلخی دیگری است بنام ابوزید بلخی که او را جاحظ خراسان لقب داده بودند یعنی همانطوری که جاحظ میان عرب‌ها شهرت بفضل دارد او هم در فضل و دانش جاحظ خراسان است و ابوحیان توحیدی از او بعنوان سید اهل مشرق یاد می‌کند و در کتاب‌های شرح حال آثار فراوانی باو نسبت می‌دهند و او را از مردان ممتاز خراسان بشمار می‌آورند ممکن است این بلخی استاد رازی بوده است خاصه آنکه هر دو شهرت یافته‌اند باینکه افکار فیثاغورسی داشته‌اند. بلخی دیگری هم در همان زمان بوده بنام حیوی که از دانشمندان یهود است حیوی بلخی در نتیجه مطالعه شکندگمانیک و یچار یعنی آن کتاب پهلوی که در رد مذاهب و دفاع از مذهب زرتشتی نوشته شده است به رد مذهب یهود پرداخته البته اثری ازین رد مانند سایر آثار یکه جنبه الحاد و کفر داشته است باقی نمانده ولی دانشمند و فیلسوف معروف یهودی سعید بن یوسف الفیومی که در قرن چهارم زندگی می‌کرده است و کتابی هم در فلسفه یهودی «بنام الامانات والاعتقادات» دارد کتابی در رد حیوی بلخی نوشته است که اکنون در دست است این بلخی هم معاصر رازی بوده است ولی نمی‌توان حکم کرد که رازی شاگردی او را کرده است تا اینکه دلیل محکمی پیدا شود. مسأله شاگردی رازی هم زهاد مهم نیست آنچه که مهم است این است که رازی چه فرا گرفته و چه از این استادان آموخته است رازی آثار خود را در بعضی از کتاب‌هایش ذکر می‌کند و نیز بیان می‌دارد که بچه کیفیت آنها را تألیف کرده و چه رنج‌ها در نوشتن آنها برده است. ابوریحان بیرونی آثار رازی را در رساله‌ای که پیش از این یاد رفت طبقه‌بندی



کرده است.

برطبق فهرست بیرونی رازی ۵۶ کتاب در علم طب نوشته است ۳۳ کتاب در طبیعیات-۷ کتاب در منطق-۱۰ کتاب در ریاضیات و نجوم-۷ کتاب در تفسیر و تلخیص کتابهای گذشتگان-۱۷ کتاب در فلسفه-۶ کتاب در ما بعدالطبیعه-۱۴ کتاب در الهیات-۲۷ کتاب در کیمیا-۲ کتاب در کفریات-۱۰ کتاب در فنون مختلفه. البته این فهرستی است که ابوریحان ذکر کرده ولی بعضی از فهرستهای دیگر از جمله فهرست ابن الندیم و تاریخ الحکماء قفطی و همچنین عیون الانباء ابن ابی اصیبعه کتابهای بیشتری به او نسبت می‌دهند و طریق تلفیق اینها اینست که رازی گاهی یک کتابی را بعنوان یک مقاله‌ای می‌نوشت و آنرا عنوانی مستقل می‌داد و گاهی همان مقاله را جزء یکی از کتابهای خود می‌کرد. درباره پزشکی رازی مجال این نیست که ما صبحت بکنیم بعلت اینکه یک فرصت طولانی می‌خواهد که خواص طب رازی و اثر طب رازی را در اروپا یاد کنیم بطور خلاصه می‌گوئیم که کتابهای رازی مدت ۵۰۰ سال حاکم بر طب اروپا بود و بعضی از کتابهای او ترجمه‌های فرنگی و لاتینی آن بدفعات مختلف در اروپا چاپ شده است. بخودم اجازه نمی‌دهم که درباره طب رازی بحث کنم و اگر هم چیزی بنویسم فقط عنوان نقل قول دارد بعلت اینکه هیچ تخصصی در قسمت طب ندارم آنچه را که در اینجا وعده داده‌ام که ذکر بکنم بحث درباره آثار فلسفی رازی است آثار فلسفی رازی متأسفانه قسمت مهم آن از بین رفته و بدست مانرسیده و حتی بعضی از کتابهای او تا ۴۰۰ سال پیش در کتابخانه اسکوریاال مادرید وجود داشته و بعد از آنکه آن کتابخانه دچار حریق شد آن آثار از جمله سمع‌الکیمان رازی که از مهمترین کتابهای فلسفی او بود نابود گردید، آنچه که برای ما باقی مانده همان آثاری است که متن آنرا پول‌کراوس بصورت مجموعه‌ای چاپ کرده است مهمترین اثر رازی که در این مجموعه چاپ شده کتاب طب روحانی اوست که آنرا تحت عنوان الطب الروحانی آورده است. او طب روحانی را در برابر طب منصوری خود قرار داده است و این کتاب را هم برای همان حاکم ری نوشته است که کتاب طب منصوری خود را بنام او کرده بود و در آغاز کتاب می‌گوید که من این طب روحانی را نوشتم که عدیل و قرین طب منصوری باشد که آن کتاب درباره طب جسمانی است. رازی چنانکه گفتیم این کتاب را بخواهش ابوصالح منصور بن اسحق بن احمد بن اسد نوشته است این امیر از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ در ری

حکومت می کرده است. کتاب طب منصورى رازى شهرت بين المللى دارد ولى طب  
طب روحانى او اخيراً مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است براى توضیح بیشتر در کلمه  
طب روحانى ناچاریم که مقدمه‌ای را ذکر کنیم و آن اینکه پیشینیان معتقد بودند باین  
که همچنان که بدن صحت و سقم دارد یعنی دارای تندرستی و بیماری است همچنین  
روح انسانی و نفس آدمی هم دچار بیماری می گردد و همچنان که وقتی بدن علیل شد  
باید به پزشک جسمانی مراجعه بکنیم و تحت درمان او خود را مداوا سازیم آنکسی  
هم که از نظر روح و نفس بیمار هست او هم محتاج است که به يك طبیب و پزشک  
روحانى که روح و نفس او را درمان بکند رجوع نماید و از آنجائی که نفس و بدن هر  
دو در یکدیگر تأثیر دارند گاه اتفاق می افتد که بیماری روحی منجر به بیماری جسمی  
هم می شود از این جهت هر کس باید توجه به بیماری روح خود داشته باشد و در مواقع  
مقتضی به طبیب روحانى مراجعه کند. کتاب طب روحانى رازى مورد توجه برخی از  
دانشمندان اسلامى قرار گرفته است چنانکه دانشمندی بنام ابن جوزى کتابی نوشته  
است بنام الطب الروحانى و او هم به تقلید از رازى کتاب خود را مبوب و مرتب کرده  
است.

در اروپا طب روحانى رازى برای نخستین بار مورد توجه يك دانشمند هلندی  
بنام دی بور قرار گرفت و او يك مقاله کوتاهی بزبان هلندی در مجله آکادمى هلند  
نوشت. این دانشمند يك تاریخ فلسفه اسلامى هم نوشته است که به انگلیسى و عربى  
و فارسى ترجمه شده است بعداً پرفسور آربرى که در کمبریج بتدریس شرق شناسى  
اشتغال دارد کتاب الطب الروحانى رازى را به انگلیسى ترجمه کرد. این بنده سه سال پیش  
رکنگره شرق شناسان آمریکائی شرکت کردم و از من خواسته شده بود که يك خطابه‌ای  
در آن محفل علمى القاء بکنم فکر کردم که بهترین است که طب روحانى رازى که مورد  
تحلیل و تجزیه علمى قرار نگرفته است موضوع سخنرانى خود قرار بدهم از این جهت بود که  
در آن جلسه که در فیلادلفیا تشکیل شده بود سخنرانى من در باره همین طب روحانى  
رازى بود که خطابه را بزبان انگلیسى ایراد کردم و بسیار مورد توجه حضار و دانشمندان  
قرار گرفت از جمله پرفسور ساخت که استاد حقوق اسلامى دانشگاه کلمبیا و مدیر مجله  
*Studia Islamica* است که در پاریس منتشر می شود فى المجلس آن مقاله را از بنده  
گرفتند و آنرا منتشر ساختند و بعد هم صورت فارسى آن مقاله در مجله دانشکده



ادبیات چاپ گردید این را از این جهت عرض می‌کنم که چون وقت در شرف اتمام است و هنوز در اثر نخستین فلسفی رازی هستم دانشجویانی که علاقمند به تفصیل باشند می‌توانند بآن مقاله مراجعه کنند. کتاب طب روحانی رازی را از نظر طبقه‌بندی فلسفه جزو فلسفه اخلاقی بشمار می‌آورند Moral Philosophy و دانشمندانی مثل یحیی بن عدی، ابن مسکویه و حتی ابن سینا کتابهائی درباره اخلاق داشته‌اند و بعدها هم بزبان فارسی کتابهائی مانند اخلاق ناصری و اخلاق جلالی نوشته شده است. آنچه که در مزیت کتاب طب روحانی رازی باید گفته شود این است که رازی در کتاب طب روحانی خود تقلید از گذشتگان را کنار زده و افکاری را که در این کتاب ابراز داشته است کاملاً افکاری مستقل است او مانند سایر دانشمندان فقط نقل قول نمی‌کند و خود راریزه‌خوار سفره گذشتگان قرار نمی‌دهد بلکه از فکر و عقل طبیعی خود نسبت به تحلیل و تجزیه مطالب اخلاقی استمداد می‌جوید. البته او از آثار گذشتگان بحد کافی استفاده کرده است ولی با آمیختن با اندیشه نیرومند خود بآن افکار شکل دیگری داده است. در آن زمانی که رازی این کتاب را می‌نوشت آثار مهم افلاطون مثل تیمائوس و جمهوریت و نوامیس و همچنین آثار دانشمندان دیگر مانند اخلاق نیکوماخوس ارسطو در اختیار مسلمانان قرار داشت و از همه مهمتر کتاب‌های اخلاقی که جالینوس نوشته بود. جالینوس کتابهائی در علم اخلاق نوشته است که یکی از کتابهایش بصورت عربی باقی مانده و بنام مختصر کتاب الاخلاق در قاهره بوسیله کراوس چاپ شده و بعضی از کتابهای او که اکنون ترجمه انگلیسی و اصل یونانی آن در دست است در آن زمان ترجمه عربی آن در اختیار رازی قرار داشته است مثلاً کتابی داشته است جالینوس، تحت عنوان «فی ان الاخیارینتفعون باعدائهم» آدمهای خوشبخت حتی میتوانند از دشمنان خود سود ببرند و همچنین کتاب دیگری بنام «فی تعرف الرجل عیوب نفسه» داشته است. رازی در کتاب طب روحانی خود از این دو کتاب به تصریح اسم می‌برد از اینجا بدست می‌آید که رازی بسیار تحت تأثیر جالینوس قرار گرفته است. رازی فصل اول از کتاب طب روحانی را اختصاص به فضیلت و برتری عقل می‌دهد البته وقت این نیست که درباره این که در اسلام چطور عقل در برابر نقل قد علم کرد و اختلافی که میان عقل و نقل در آن دوره‌ها بوجود آمد بچه کیفیت بود سخن بگوئیم اجمالاً متذکر میشویم که رازی با شجاعتی هر چه تمام تر عقل را ستایش کرده و آن را قابل از برای پیشوائی دانسته

است، او صریحاً میگوید که ما باید عقل را هادی و امام خود قرار بدهیم و آنچه‌زیکه می‌باید مقامی شامخ و عالی داشته باشد نمی‌باید آن را در محل سافل و جای نازل جای بدهیم. رازی معتقد بود که عقل از طرف خداوند بانسان عطا شده است و آن را باید بالای سر نهیم نه اینکه آنرا به زیر پا بیفکنیم و به آنچه که متکی به عقل نیست دستاویز بشویم برای اینکه از کیفیت تعبیر رازی در مزیت و ستایش عقل که فصل اول از کتاب طب روحانی را تشکیل می‌دهد آگاه شده باشید آن را بنده در اینجا نقل می‌کنم.

«در برتری خرد و ستایش آن، آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن بما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم در این دنیا و آن دنیا از همه بهره‌هایی که حصول و وصولش در طبع چون مائی بودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم خرد بزرگترین مواهب خدا بما است و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره‌سنجی بر آن سرآید. باخرد بر چهارپایان ناگویا برتری یافته‌ایم چندانکه بر آن چیرگی می‌ورزیم آنان را بکام خود می‌گردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سودبخش است بر آنها غلبه و حکومت می‌کنیم با خرد بدانچه ما را برتر می‌سازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا می‌کند دست می‌یابیم و بخواست و آرزوی خود می‌رسیم بوساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنانکه بسرزمینهای دور مانده که بوسیله دریاها از یکدیگر جدا شده‌اند واصل گشته‌ایم پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که بما فایده می‌رساند در پرتو خرد ما را حاصل آمده است. باخرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده‌است پی برده‌ایم. شکل زمین و آسمان، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبش‌های آنان را دانسته‌ایم و حتی بشناخت آفریدگار بزرگ نائل آمده‌ایم و این از تمام آنچه برای حصولش کوشیده‌ایم و الا تراست و از آنچه بدان رسیده‌ایم سودبخش‌تر. و روی هم خرد چیزی است که بی آن وضع ما همانا وضع چهارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند تصور می‌کنیم و از این رهگذر آنها را چنان در می‌یابیم که گوئی احساسشان کرده‌ایم سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایان می‌کنیم و مطابقت آنها را با آنچه بیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدار می‌سازیم. چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانییم از پایگاهش فرودش نیاوریم و آنرا که



فرمانرواست فرمانبرنگردانیم سرور را بنده و فرادست را فرودست نسازیم بلکه باید در هر باره بدان روی نمائیم و حرمتش گذاریم و همواره بر آن تکیه کنیم و کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن دست از کار کشیم. هیچگاه نباید شهوت را بر آن چیرگی دهیم زیرا شهوت آفت و مایه تیرگی خرد است و آنرا از سنت و راه و غایت و راست روی خود بدور می راند و خردمند را از رشد و آنچه صلاح حال اوست باز می دارد. برعکس باید شهوت را ریاضت دهیم و خوارش کنیم و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برداگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا می شود و با تمام روشنایی خود ما را نور باران می کند و به نیل آنچه خواستار آنیم می کشاند از بهره ای که خدا از خرد بما بخشیده و بدان بر ما منت گذاشته است نیکبختیم».

این تعبیری است که رازی از خرد می کند البته این مسأله خرد و سنت در آن زمان مسأله روز بود و تمام آن چیزهایی را که رازی در اینجا بخرد نسبت می دهد دانشمندانی که در آن زمان متکی به حدیث و کلام بودند نسبت به وحی می دادند. البته مسائل دیگری نیز در کتاب طب روحانی رازی هست که رازی در آنها عقاید خاص خود را ابراز داشته از آن جمله مسأله اعتدال و مسأله لذت و الم. رازی از لذت تحلیل خاصی کرده است که دانشمندان اسلامی مخالف با او بودند او با تعریفی که از لذت کرده مسائل زندگی و کیفیت برخورداری از زندگی را توجیه نموده و همچنین او در مسأله نفس عقیده خاصی دارد که مورد مخالفت دانشمندانی همچون حمیدالدین کرمانی قرار گرفته.

او فصلی از همین کتاب را درباره عشق قرار داده و در آغاز آن چنین گوید: «مردان و الاهمت و بزرگ نفس این بلیه از طبایع و غرایزشان دور است زیرا برای این گونه مردمان چیزی سخت تر از خضوع و خشوع و اظهار احتیاج و نیاز نیست. آنان وقتی می اندیشند که عشاق دچار این گونه سرگشتگی ها باید بشوند از این ورطه خود را برکنار می دارند و اگر هم بدان مبتلا گردند می کوشند که بر دبار باشند تا آنکه هوی از دلشان بدر رود و همچنین است حال آنانکه گرفتار کارهای مهم و مشاغل ضروری دنیوی یا دینی هستند. اما مردان مخنث و زن صفت و فارغ البال و نعمت پرورد، آنانکه جز ارضای امیال و اطفاء شهوات هدفی دیگر در دنیا ندارند و نرسیدن بآن را اندوه و بدبختی بشمار می آورند از این بلیت باسانی نمی رهند بر خصوص اگر بیشتر بداستانها و روایات عشقی نظر افکنند و گوش باهنگهای خوش و الحان نیکو فرادهند».

من بسیار متأسف هستم از اینکه وقت من نه تنها تمام شد بلکه بیشتر از آنچه که می باید صحبت بکنم صحبت کردم من می خواستم درباره کتاب طب روحانی رازی بتفصیل بحث کنم و افکار اخلاقی آن فیلسوف را تحلیل نمایم متأسفانه وقتی باقی نمانده امیدوار هستم که فرصتی پیش آید که سخنان خود را درباره طب روحانی رازی بپایان رسانم و کتابهای سیرت فلسفی و علم الهی ولدت وهیولی وزمان ومکان او را که حاوی مهمترین افکار فلسفی و عقائد جهان شناسی رازی است مورد تحلیل قرار دهم

از خانمها و آقایانی که تحمل استماع سخنانی ناچیز حقیر را فرمودند سپاسگزاری می کنم و از اینکه بیشتر از آنچه که وقت تعیین شده بود صحبت کردم عذر می خواهم.









در کتابخانه مرکزی دانشگاه مجموعه خطی نفیسی بشماره ۵۴۶۹ وجود دارد که مشتمل بر ۲۲ رساله است و در سالهای ۵۵۶ و ۵۵۷ نوشته شده است. این مجموعه متعلق به کتابخانه حاج شیخ علی علوم یزدی بوده و در دفتر چهارم نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه (تهران ۱۳۴۴) ص ۴۴۹-۴۴۷ معرفی شده است.

از آنجا که این رساله‌ها که بیشتر آنها منحصر بفرد است باید تدریجاً در اختیار اهل علم گذاشته شود نویسنده این سطور مصمم گشت که دو رساله از این مجموعه را مورد بررسی قرار داده و متن عربی و خلاصه فارسی آن را منتشر سازد. برای این منظور ششمین رساله این مجموعه را که تحت عنوان: «فصل فی صناعة المنطق و فیما ذایننتفع بها» آورده شده در ضمن متون و مقالاتی که بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل تحت عنوان «منطق و مباحث الفاظ» منتشر شده چاپ و معرفی کرده است و اینک سیزدهمین رساله این مجموعه را که عنوان آن چنین است «جواب الحسن بن سهل بن غالب بن السمح عن السؤال عن الغایة التي ینحو الالسان نحوها بالتفلسف» و در سوم رجب سال ۵۵۷ نوشته شده به اهل دانش عرضه می‌دارد.

پیش از آنکه از رساله بحث شود ناچار است که در باره نویسنده آن تا آنجا که از منابع و مآخذ موجود برمی‌آید شمه‌ای یادآور شود و بطور اجمال باید بگوید که:

ابوعلی حسن بن سهل بن غالب بن السمح از منطقیان بغداد و از مفسران آثار ارسطو بوده است. او و ابوالخیر خمار از شاگردان ابوزکریا یحیی بن عدی بشمار می‌آیند، در ضمن این ابن‌السمح را نباید با ابن‌السمح مهندس غرناطی که از شاگردان

مجریطی بوده و در سال ۴۲۶ وفات یافته اشتباه کرد<sup>۱</sup>.

منابع و مآخذ اسلامی به شرح حال تفصیلی ابن السمع نپرداخته‌اند و اطلاعاتی که ما درباره او داریم مبتنی بر فقراتی است که در ذیل نقل می‌شود:

۱- ابوحنیان توحیدی در کتاب «المقابسات» در دو مورد از او یاد کرده:

مورد اول در آنجاست که گوید: روزی نزد ابن سعدان سخن از اخلاق به میان آمد و در آنجا جماعتی گرد آمده بودند از جمله عیسی نظیف الرومی و ابن السمع و دیگران که از مشایخ نصاری و از متوغلان فلسفه و دوستداران اهل فلسفه بودند<sup>۲</sup>.

مورد دوم در آنجاست که گوید: در دکان ابن السمع بیاب الطاق از ابن سوار پرسیدند که آیا سیرت و اعتقادی که مردم بر آنند همه‌اش یا بیشترش حق است و یا آنکه همه‌اش و یا بیشترش باطل است<sup>۳</sup>. و نیز ابوحنیان توحیدی در «الامتاع والموانسة» هنگامی که به توصیف ابوسلیمان منطقی و ابن زرعه و ابن الخمار و ابن السمع و قومسی و مسکویه و نظیف و یحیی بن عدی و عیسی بن علی می‌پردازد ابن السمع را در حفظ و نقل و نظر و جدل از ابوسلیمان و ابن زرعه و ابن خمار پائین‌تر می‌داند و می‌گوید که او به مقلدان مانده‌تر است، و علت پائین بودن او را کند فهمی و حرص او بر مال دنیا یاد می‌کند<sup>۴</sup>.

۲- ابوالعلاء معری در «لزوم مالایلمزم» خود در قطعه زیر از ابن السمع نام برده

است:

كفتك حوادث الايام قبلا	فلا تعرض لسيف أو لرمح
تراضى اهل دهرك بالمخازى	فككيف تعيب رامقة بلمح

۱- ابن ابی صبیعه، عیون الانباء، ص ۴۸۳. این ابن السمع دارای زیج بزرگی بنا بر مذهب سند هند بوده است. رجوع شود به: تاریخ نجوم اسلامی، نالینو، ترجمه احمد آرام، ص ۲۱۹.

۲- ابوحنیان توحیدی، المقابسات، ص ۱۳۹ در متن اشتبهاً بجای «نظیف» «ثقیف» و بجای «ابن السمع» «ابو السمع» آمده و استرن Stern در مقاله‌ای که پس از این بدان اشاره می‌شود بر اساس نسخه خطی کتابخانه لیدن شماره ۱۴۴۲ آن را اصلاح کرده است.

۳- المقابسات، ص ۱۶۰، در متن اشتبهاً بجای «فی دکان» «وکان» آمده و استرن از روی نسخه لیدن آن را به نحوی که ما یاد کردیم اصلاح کرده است.

۴- ابوحنیان توحیدی، الامتاع و الموانسة، ج ۱ ص ۳۴.



و أصحاب الشریف ولاتساو كأصحاب ابن زرعة وابن سمرقند مقصود او از «شریف» سید مرتضی علم الهدی صاحب امالی است.<sup>۵</sup>

۳- قفطی در تاریخ الحکما گوید:

ابوعلی بن السمع العراقی در صناعت منطق فاضلی فائق بوده و مردم از هر سوی نزد وی آمده، استفاده فواید نمودندی و غوامض آن فن را نیکو شرح و بیان نمودی. شروح وی کتب ارسطو طالیس را در میان طلبه مشهور است: در سنه ثمانی عشره و اربعمائه وفات یافت.<sup>۶</sup> و نیز هنگام یاد از آثار ارسطو و ذکر سماع طبیعی یعنی سماع الکیان گوید:

«و همچنین ابن السمع شرحی مجمل بر آن نوشته است»<sup>۷</sup>

۴- ابن ابی اصیبعه می گوید: ابن بطلان باخط خود نوشته است که در زمان او جمع کثیری از نقیبان و قاضیان و فیلسوفان و ادیبان رخت از این جهان بر بستند و از فیلسوفان که تعبیر به اصحاب علوم قدما کرده ابوعلی بن الهیثم و ابوسعید الیمامی و ابوعلی بن السمع و صاعد الطیب و ابوالفرج عبدالله بن انطیب را نام برده است.<sup>۸</sup>

گذشته از منابعی که تاکنون یاد شد استرن S. M. Stern مقاله ای تحت عنوان ابن السمع Ibn al - Samh در مجله سلطنتی آسیائی *Journal of the Royal Asiatic Society* (۱۹۵۶ ص ۴۴-۳۲) نوشته و در آن به شرح حال اجمالی او پرداخته و سپس نسخه خطی شرح ابن السمع را بر کتاب الطبیعه و همچنین بر کتاب الخطابه ارسطو معرفی کرده است.

از آثار ابن السمع آنچه که تاکنون چاپ شده یکی همین شرح کتاب الطبیعه ارسطو است که بوسیله اسحق بن حنین ترجمه شده و ابن عدی و متی بن یونس و ابوالفرج بن الطیب آن را شرح کرده اند. نسخه منحصر بفردی از این کتاب بشماره ۵۸۳ در لیدن موجود بوده که بوسیله عبدالرحمن بدوی در سال ۱۳۸۴/۱۹۶۴ در قاهره به

۵- لزوم مالایلم، ص ۲۲۱.

۶- قفطی، اخبار الحکما، ص ۴۱۱. و ترجمه فارسی، ص ۵۵۳، عبارات نقل شده از ترجمه فارسی است و در متن عربی تاریخ وفات او جمادی الاخر یاد شده.

۷- قفطی، مأخذ پیشین، ص ۳۹ و ترجمه فارسی، ص ۶۳.

۸- ابن ابی صیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۳۲۷.

چاپ رسیده است.

و دیگری رساله ایست تحت عنوان: «قول الحسن بن سهل ابن السمح ابن غالب فی الاخبار التي یخبر بها کثیرون» که در آن به نقد تحلیلی خبر متواتر پرداخته و درباره معیار حجیت آن بحث کرده است. این رساله در ضمن مجموعه ای نفیس<sup>۹</sup> بشماره ۷۴۷۳ در کتابخانه موزه بریتانیا محفوظ است و آقای محمدتقی دانش پژوه آن را در «مقالات و بررسیها» نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی (دفتر سوم و چهارم، پائیز و زمستان ۱۳۴۹) منتشر ساخته اند و آقای علی رضوی غزنوی دانشجوی افغانی دانشگاه تهران این رساله را بزبان فارسی ترجمه کرده اند ولی هنوز منتشر نشده است. بنابراین، رساله مورد بحث سومین اثری است که از ابن السمح یافت شده و به اهل علم و دانش معرفی می شود.

اینک ترجمه فارسی قسمت اول این رساله که مربوط به غایت فلسفه نظری و فلسفه عملی است در این گفتار آورده می شود تا چگونگی بیان آن دانشمند فیلسوف برای فارسی زبانان روشن گردد و سپس متن عربی آن بتمامه نقل می گردد.

\*\*\*

پاسخ حسن بن غالب بن السمح - خدای او را رحمت کناد.

بنام خداوند بخشنده مهربان. اعتماد و اعتصام به خداوند است.

پرسنده ای پرسید و گفت: «چیست غایتی که آدمی به وسیله فلسفه بدان گرایش پیدا می کند» پاسخ این پرسش - و توفیق از خداوند است - اینست که غایتی که آدمی با فلسفه بدان میل می کند عبارت است از اینکه او بوسیله آن ذات خود را کامل سازد. و از آنجا که این پاسخ در بردارنده اجمالی است که دشواریهای آن نیازمند به تفصیل و ایضاح است، با یاری جوئی از خدا و اعتماد بر او گوئیم که ذات انسان آن معنی است که انسان بوسیله آن انسان گردیده است، و معنی که انسان بوسیله آن انسان است همان معنی است که خداوند جلیل و عزیز از بهر آن او را بوجود آورده است و آن برترین چیزی است که در اوست، زیرا هر حکیمی که چیزی را ایجاد می کند آن را برای برترین چیزی که در آن است ایجاد می کند، و آشکار است که برترین چیزی که

۹- نویسنده این سطور این مجموعه را در کتاب فیلسوف ری، ص ۹۴ معرفی کرده

و اشاره به رساله ابن السمح نیز کرده است.



انسان است عقل است.

و عقلی که در انسان است بر دو نوع است یکی معنی که انسان بوسیله آن در آنچه که قصد دانستن آن را دارد به یقین اشتیاق پیدا می کند و دیگری معنی که بوسیله آن به فعلی که آن را خیر می پندارد شوق می ورزد. اولی عقل نظری و دومی عقل عملی نامیده می شود.

عقل نظری کمال تامش بوسیله علم یقینی به افضل موجودات حاصل می شود و افضل موجودات خداوند جلیل و عزیز است. پس عقل نظری کامل و تمام آنگاه باشد که علم یقینی به خداوند جلیل و عزیز پیدا کند، و چون خداوند جلیل و عزیز افضل موجودات است بعلم آنکه خیر محض است واجب است بالضروره که جولان او در عقل شیرین تر و برتر و گوارا تر باشد از جولان جمیع موجودات جز او، و از این آشکار می گردد که واجب می آید بدین سبب که زندگی این انسان افضل و اجل و لذت از هر زندگی جز این زندگی باشد که بخاطر انسان بیاید.

و علم یقینی به خداوند را آدمی از علم الهی استفاده می کند یعنی آن علمی که بحث می کند از موجوداتی که نه اجسام اند و نه در اجسام. پس از این جهت مورد بحث قرار می گیرند و آشکار می گردد که آنها موجود و بسیار و متنهای و کامل اند و آشکار می گردد که آنها متفاضل در کمال هستند و آشکار می گردد که آنها با کثرت و تنهایی و تفاضل در مراتب کمالیه از مرتبه کم تر در کمال به مرتبه بالاتر در کمال ارتفاع می یابند تا منتهی گردند به کاملی که چیزی از آن کامل تر نباشد و ممکن نیست چیزی در مرتبه وجود آن باشد نه نظیر و نه ضد. و به اولی می رسند که ممکن نیست چیزی پیش از آن اول باشد و به موجودی می رسند که آن از چیزی اصلاً استفاده نشده و این واحد آن ازلی است در حقیقت و متقدم بر اطلاق است بر هر چه که جز آن است و آشکار می گردد که سایر موجودات در وجود متأخر از آنهاست و اوست موجودی که به هر موجودی جز خود وجود بخشیده است و این بخشندگی از هر جهت بوده است و ممکن نیست که در آن کثرتی یافت شود و واجب است که هر گاه در ذاتش که از هر نسب و حالی مبری است نظر شود اوصاف در برابر آن منقطع گردد و بوصفی موصوف نگردد حتی به اینکه او بسیط است.

و آنچه که این حکم درباره او رواست همانست که سزاوار است که معتقد گردیم

که خداوند عزوجل است، سپس بشناسیم که چه گونه موجودات از او صادر گشته و چه گونه وجود از آن بهره‌مند گردیده است، آنگاه بحث از مراتب موجودات کنیم که چه گونه آن مراتب حاصل گشته و برای چه هر يك در مرتبه خاص خود قرار گرفته است، و بیان کنیم که ارتباط و انتظام هر مرتبه با مرتبه دیگر چه گونه است و این ارتباط و انتظام به چه چیزی حاصل می‌گردد.

سپس بحث و برشماری کنیم افعال او را - که جلیل و عزیز است - در موجودات چنانکه همه آن افعال استیفا گردد. و بیان کنیم که در هیچ يك از آنها ستمی نرفته و سوء نظام و نقص و شری هرگز در آنها وجود ندارد.

سپس شروع کنیم در باطل گردانیدن گمان نادرست درباره خدای جلیل و عزیز و افعال او که با آن گمانها نقص در او و در افعال او و در موجوداتی که او سبب وجود آنهاست وارد گردیده، پس آن گمانها را با بیناتی که موجب علم الیقین است و شکی بر آنها وارد نمی‌شود باطل گردانیم.

و بسیار آشکار است که هرگاه آدمی باین حال برسد وجود او به کامل‌ترین و فاضل‌ترین پایه‌ای که ممکن است حیاتش بر آن استوار باشد می‌رسد و حیات او با روح یقین باین معلومات شریف به فاضل‌ترین و جلیل‌ترین و گواراترین حیات‌ها می‌رسد. این بود آگاه گردانیدن از روی تفصیل و ایضاح مر آنچه را که آدمی با آن ذات خود را در عقل نظری از فلسفه کامل می‌گرداند.

و اما کمال عقل عملی به جزء عملی از فلسفه است و همه عنایت آن به تفصیل خیرات از شرور مصروف است و اقامه برهان بر اینکه خیر مورد گزینش است، زیرا آن مناسب بقای نفس است برترین و جبهی که ممکن است بر آن بوده باشد و شر مورد نکوهش و دوری است زیرا آن مهلك گوهر نفس است در آنچه که او گوهر و اصل است. سپس بیان می‌کنیم که فضیلت انسانی چیست و آشکار می‌سازیم آن را بدین بیان که فضیلت است که تصرفات آدمی را نزد خرد او موجود می‌سازد. آن گاه بیان می‌کنیم که چه گونه و به چه چیز فضیلت انسان یافت می‌شود پس روشن می‌سازیم که فضیلت در مناسبت خرد است با نیروهای شهوانی و غضبانی، و این مناسبت چنان پیدا می‌گردد که نسبت عقل به شهوت مانند نسبت فزونی عقل بر غضب به فزونی عقل بر شهوت باشد. سپس بیان می‌کنیم چه گونه می‌توان به فضیلت انسانی دست یافت،



وروشن می‌سازیم دست یافتن بدان بدین نحو است که آدمی نفس خود را مورد بررسی قرار دهد، پس هرگاه آن را بر خلقی مذموم یافت چنانکه گویی نفس خود را آزمند یا ترسان یافت واجب است بر او که این رذیلت را از نفس خود زایل کند و ضد آن خلق را بگیرد چنانکه اگر حریص بود نفس خود را به کم‌خواستن غذا و روزه داشتن و دوری از میل به طعام ملزم گرداند و به غذای خشن و خشک روی آورد و غضب را بر نفس خود مسلط گرداند تا آنکه نفس او رام و آرام گردد، و اگر ترسان است نفس خود را به مباشرت امور ترس‌آور، و مشاهده جنگ‌های بزرگ و رکوب در دریاها و معارضه خطرهای بزرگ و مانند اینها وادارد، تا آنکه نفس او از حرص به عفت و از ترس به شجاعت رهایی یابد...

اینک متن تمام رساله نقل می‌گردد:

### جواب الحسن بن سهل بن غالب بن السمح رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

الثقة و الاعتصام بالله،

سأل سائل وقال: «ما الغاية التي ينحو الانسان نحوها بالتفلسف؟».

الجواب عن ذلك - وبالله التوفيق - هو أن الغاية التي ينحو الانسان نحوها بالتفلسف هي أن يكمل الانسان بذلك ذاته. ولأن هذا الجواب يتضمن جملة، نحتاج الى تفصيل وايضاح مافيه من غامض، مستعينين بالله و متكلمين عليه، ونقول ان ذات الانسان هي المعنى الذي به هو انسان، والمعنى الذي به هو انسان هو المعنى الذي من اجله أوجده الله، جل وعز، هو افضل مافيه، اذ كان كل حكيم موجداً شيئاً انما يوجده لافضل مافى ذلك الشئ الموجد، و ظاهر ان افضل مافى الانسان هو العقل.

والعقل الذي فى الانسان ضربان: احدهما هو المعنى الذي به يشاق الانسان الى اليقين فيما يقصد الانسان الى علمه، والاخر منهما هو المعنى الذي يشاق الانسان الى فعل ما يراه خيراً. اما الاول منهما فيسمى عقلاً نظرياً، و اما الاخر فيسمى عقلاً عملياً.

اما العقل النظرى فكماله على التمام انما يحصل له بالعلم اليقين بافضل الموجودات، وافضل الموجودات هو الله، جل وعز. فالعقل النظرى اذا يكون كاملاً على

التمام بان يحصل له العلم اليقين بالله، جل وعز، ولان الله، جل وعز، افضل الموجودات اذ كان الخير المحض، فواجب ضرورة ان يكون جولانه فى العقل احلى وافضل والذ من جولان جميع الموجودات سواه فى العقل . وظاهر من هذا انه يجب لذلك أن يكون حياة هذا الانسان أفضل وأجل وألذ من أى حياة اخطرها الانسان بباله سوى هذه الحياة. والعلم اليقين بالله انما نستفيده من العلم الالهى، وهو الفاحص عن الموجودات التى ليست باجسام ولاهى ايضاً فى اجسام. فننحص من هذه الجهة ونبين أنها موجودة وانها كثيرة وانها متناهية وكاملة، ونبين انها متفاضلة فى الكمال، ونبين انها على كثرتها وتناهيها وتفاضل مراتبها فى الكمال، يرتقى من اقلها كمالاً الى الاكمل فالأ- كمل الى أن ينتهى فى آخر ذلك الى كامل لايمكن أن يكون شيئاً أكمل منه ولايمكن ان يكون شى فى مرتبة وجوده، لانظير له ولاضد، والى اول لايمكن أن يكون شى قبله أول، والى موجود لا يكون استفاد وجوده من شى أصلاً وأن ذلك الواحد هو الازلى المتقدم بالحقيقة على الاطلاق لكل واحد سواه، و نبين ان سائر الموجودات متاخرة عنه فى الوجود و انه هو الموجود الذى افاد كل موجود سواه الوجود، وعلى اى جهة افاد ذلك، وانه لايمكن أن يوجد فيه كثره البتة. ولذلك يجب، اذا نظر فى ذاته عرية من كل نسبة وحال، ان ينقطع دونه الاوصاف فلا يوصف البتة (?) ولابانه بسيط.

وهذا الذى حكمه هذا الحكم هو الذى ينبغى ان يعتقد فيه انه الله، عز وجل.

ثم نعرف كيف صدرت عنه الموجودات وكيف استفادت عنه الوجود. ثم نفحص عن مراتب الموجودات كيف حصلت لها تلك المراتب، ولم حصل كل واحد منها فى المرتبة التى هو عليها، ونبين كيف ارتباط بعضها ببعض وانتظامه، و باى شى يكون ارتباطها وانتظامها، ثم نفحص ونحصى مافى افعاله، جل وعز، فى الموجودات الى ان نستوفىها كلها. ونبين انه لا جور فى شى منها ولا سوء نظام ولا نقص فى شى منها ولا شر اصلاً.

ثم نشرع بعد ذلك فى ابطال الظنون الفاسدة التى ظنت بالله، جل وعز، وفى افعاله فيما يدخل النقص فيه و فى افعاله و فى الموجودات التى هو سبب وجودها، فنبتلها ببينات توجب العلم اليقين الذى لا يخالجه شك.

ومن البين غاية البيان انه اذا حصل الانسان على هذه الحال، كان وجوده على اكمل وافضل ما يمكن ان يكون حياته عليه، و حياته بروح اليقين بهذه المعلومات



الشريفة على افضل واجل والذ من كل حياة سواها. فهذا هو الاخبار على جهة التفصيل والايضاح لما يكمل به الانسان ذاته في العقل النظري من الفلسفة.

واما كمال العقل العملى فيكون بالجزء العملى من الفلسفة، وهذا، فالعناية كلها مصروفة الى تفصيل الخيرات من الشرور، واقامة البرهان على ان الخير مؤثر، لانه مناسب لبقاء النفس على افضل ما يمكن ان يكون عليه، وعلى ان الشر مردول مهروب منه، لانه مهلك لجوهر النفس فى باب ما هو جوهر واصل.

ثم نبين ما [١] لفضيلة الانسانية و نوضح ذلك بان نبين انها هى التى تكون تصرفات الانسان بحسبها عند عقله.

ثم نبين كيف وبأى شى توجده الفضيلة الانسانية للانسان، فنبين انها فى مناسبة العقل لقوى الشهوة والغضب. وهذه المناسبة تكون بان تكون نسبة العقل الى الشهوة كنسبة زيادة العقل على الغضب الى زيادة الغضب على الشهوة.

ثم نبين كيف التوصل الى اقتناء الفضيلة الانسانية، فنبين انها تقتنى على هذا النحو وهوبان يعتبر الانسان نفسه؛ فاذا وجدها على خلق مذموم، كانك قلت انه يجد نفسه نهمة او جبانة، فيجب عليه، اذا رام ازالة هذه الرذيلة من نفسه، ان ياخذ نفسه بضد ذلك الخلق حتى انه، ان كان نهماً، الزم نفسه الاقلال من الغدا والصيام و مجانية اشها الطعام اليه، والاقبال على الاغتدا باخشنه وايبسه والحرم (؟) على نفسه بذلك ويسلط الغضب عليها حتى تنطاع له و تثبت عليه. وان كان جباناً، الزم نفسه مباشرة الامور الهائلة ومشاهدة الحروب العظيمة والركوب فى البحار وتعريض نفسه للاخطار العظيمة و ماشاكل ذلك، ليكون متى خلى نفسه من ذلك تخلصت، اما من النهم، فالى العفة، و اما من الجبن، فالى الشجاعة التى هى الثبات للاهوال فى جنب تقدير العقل لهذا الفعل، ويكون مسروراً مبهتجاً بهذا

ويجرى هذا فى ما يداوى به نفسه المنحرفة عن الخلق الفاضل الحاصلة فى الخلق الرذل مجرى المقوم للخشبة المعوجة، فانه ظاهر من امر هذا انه يعوجها الى ضد الجهة التى هى معوجة فيها، لالان قصده ان تكون على ذلك الاعوجاج. لكن لكى تكون عند تخليته اياها تصير على مانحابتها نحوه من استقامتها. فعلى هذا الوجه يكون توصل الانسان الى اقتناء الفضيلة الانسانية.

ثم نبين باى شروط تكون الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال وبأى شروط

تكون فيه على النقصان.

اما الشروط التى بها تحصل الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال، فهى اربعة شروط: احدها ان يولد للانسان عن ابوين حسنى السيرة، محتشمين لا صغر صغير الرذائل، متصرفين بالاخلاق العالية فى الفضيلة الانسانية ويكونا حسنى الاهتمام و الاجتهاد فى تهذيبه واخذه بالتصرف بالفضائل وتجنب الرذائل، وان يحذر من اقاربه بنى خلق ردى و تصرف ذميم و ان يصحبه ولو اقصر زمان، فان سماعه كلمة ذميمة تعشش فى صدره و يبعد انقلاعها من نفسه، بل يقرناه بنوى الفضائل و سماع الفاظهم ومفاوضاتهم فى اصناف الحكم، ومائلته عما سمعه منهم ووعاه من كلامهم عند اجتماعهم معهم يوماً بيوم ووقتاً بوقت وعما اثر ذلك فى نفسه، ويحررا تلك الثمرة و يهد بانها بغاية ما يمكنهما من ذلك.

واخر منها ان يكون الانسان مطبوعاً على قبول الاخلاق الفاضلة تاماً موثراً اتم الايثار لاقتنائها، نافرانفوراً تاماً من سماع شىء من الرذائل.

وآخر منها ان يكون حسن الاكباب على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية، جيد الجد فى ذلك، مسروراً به نادماً على فرطات كانت منه. فانه اذا جرى امره هذا المجرى، فظاهر انه كلما طعن فى السن رسخت فى نفسه الاخلاق الفاضلة، وعسر انقلاع شىء منها من نفسه وثقل عليه السماع لشىء من الرذائل.

وآخر منها ان يثبت عنده بالبراهين ان الخير مناسب لجوهر النفس يفضل به جوهرها ويسعد، وان الشر ضار بجوهر النفس مفسد له فى باب ما هو جوهر فاضل.

فباجتماع هذه الشروط للانسان تكون الفضيلة الانسانية فى الانسان على الكمال.

واما الشروط التى بها تحصل الفضيلة الانسانية على النقصان، فبان يخل الانسان بشرط او بشرطين من هذه الشروط. فبحسب ذلك تكون الفضيلة الانسانية فيه على النقصان.

ثم نقول: فباى شىء يعلم الانسان ان الفضيلة الانسانية قد حصلت له، وبباى شىء يعلم انها لم تحصل له. فنقول فى هذا قولاً حسناً فى غاية الاختصار. وهو قوله: «ان الخيرات والشور انما هى فى السرور والاحزان». وتفسير هذا القول هو هذا:

يجب على الانسان، اذا تصرف تصرفاً تقتضيه الفضيلة الانسانية، ان يعتبر نفسه



وينظر هل يجد نفسه متألماً بذلك حزيناً على ما يفوتها من التصرف فيما يضاد ذلك، وقائلاً ما للفائدة في ذلك. فان وجد نفسه كذلك، فليتقرر في نفسه انه رذل، لان المتألم بالفضيلة هو ضد الفضيلة، و ضد الفضيلة هو الرذيلة. و من نفسه متحلية بالرذيلة رذل فالتألم بما يصدر عنه من الفضيلة وطلب العوض على ذلك هو رذل لامحالة، على ما قد تبين.

وان وجد نفسه مسروراً مبهجةً بالتصرف في الفضيلة الانسانية، مبهجةً بما يصدر عنه منها متلذذاً بذلك، حتى لو قدرنا ان متوعداً يتوعده على هذا التصرف، اهون بتوعده على ذلك، وكان على ما هو عليه من الاكباب عليه او الالتداد بالتصرف بحسبها. وكذلك لو قدرنا ان موعداً وعده بجزيل الثواب على التصرف في ضد ما يقتضيه الفضيلة الانسانية لاهون توعده، ولم يزعه ذلك عن التوفر على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية؛ وكذلك لو وعده موعد بجزيل الثواب على التصرف بحسب الفضيلة الانسانية، لم يزد ذلك حثاً وحرصاً على حسن الاكباب على التصرف بحسبها والالتداد به؛ وبهذا يتقرر في نفسه انه فاضل.

مثال ذلك ان يتصرف انسان ماتصرفاً يوجب العفة، وهو أن يتصرف الانسان في غذائه وشرابه مثلاً بحسب ما يقدره له فيهما العقل، لا بحسب ما يدعو اليه اللذات البدنية. فليعتبر نفسه؛ فان وجدها كثيبة حزيناً على ما يفوته من الانهماك في دواعي الشهوات، وقائلاً لنفسه «ما للفائدة في ذلك؟ بل الواجب هو الانهماك في دواعي الشهوات والاكباب عليها» فليتقرر في نفسه انه ليس بعفيف، بل هو شره. فاما ان وجد نفسه مسروراً بهذا التصرف، مبهجةً بذلك، متلذذهً به وبأى ما قيل في ذلك فليتقرر في نفسه ان الفضيلة التي هي العفة حاصلة له. وكذلك يعتبر نفسه في غير العفة من باقى الفضائل الانسانية.

فقد ظهر ان بهذا الوجه من الاعتبار يجب أن يعتبر الانسان نفسه ليعلم: هل قد حصلت له الفضيلة الانسانية على التمام ام لا؟ وانه مع ذلك الاعتبار في غاية الصحة. فبهذا قدر ما قيل في كمال العقل العملي. وظاهر ايضاً انه يحصل عيش الانسان على افضل واحلى والذ من اى عيش رمى انسان وهمه اليه.

فقد ظهر بهذا القول من التفصيل والايضاح للمقول بان الغاية المقصودة نحوها بالتفلسف هو تكميل الانسان بذلك ذاته، و ظهر بظهور ذلك انه معنى شريف حقيق

على الانسال ان يكون مجدا مكيا عليه، مالم يعقه عن ذلك عائق من العوائق، اذ كان قد تبين ان به تكون حياة الانسان افضل واحلى والذ من اى حياة اخطرها الانسان بباله سواها.

والله تعالى الميعين على ايضاح ذلك، ذى الجود والحكمة والحوول، ولى العدل و واهب العقل. وله الحمد دائما كما هو أهله،

والسلام على خيرته من خلقه، سيدنا محمد نبيه. وسلم تسليمًا على آله الطاهرين.

و لله ، جل و عز، سر اودعه اوليائه و خص به اصفيائه لا يعلمه الا الله تعالى

والمخصوصون به، وهو مما لا يوضع فى كتاب ولا يقرأه الناس.

يقول النبى، صلى الله عليه وسلم: لاتحدثوا الناس الا بما يبلغه عقولهم الله...

ورسوله صدق، صلى الله عليه وسلم.



## اشاره‌ای به تأثیر فارابی در دیگران





یکی از مباحثی که در تـاریخ فلسفه بسیار مهم شمرده می‌شود تأثیر یک فیلسوف است از گذشتگان خود و تأثیر او در فیلسوفان آینده. درباره حکیم و فیلسوف بزرگ فارابی نیز مطلب فوق‌صادق است. در مورد تأثیر او از گذشتگان بدیهی است که نام افلاطون و ارسطو بیش از همه به میان می‌آید. او از طرفی به شرح کتابهای ارسطو مانند برهان و خطابه و جدل و مغالطه و قیاس و مقولات و سماع طبیعی و السماء و العالم و آثار علوی می‌پردازد و از سوئی دیگر با نوشتن کتابهایی در نوامیس و مدینه فاضله و ملت فاضله و سیاسات مدنی و فصول مدنی گام برجای گامهای افلاطون می‌نهد و گذشته از این می‌کوشد با نوشتن کتابهایی مانند الجمع بین رائی الحکیمین<sup>۱</sup> و همچنین فی اغراض افلاطون و ارسطاطالیس که به کتاب الفلسفتین<sup>۲</sup> معروف است، آراء دو حکیم باستان را بهم نزدیک کند و خلاف را از میان عمائد آن دو بردارد و نیز با نوشتن کتاب التوسط بین ارسطوطالیس و جالینوس<sup>۳</sup> میان جالینوس که تابع افلاطون بوده و ارسطو میانجی‌گری می‌کند. و همین روش

---

۱- این کتاب که ملاصدرا آن را بعنوان «اتفاق رائی الحکیمین» یاد کرده در سال ۱۹۶۰ در بیروت بوسیله دکتر البیرنصری نادر چاپ شده است.

۲- صاعداندلسی از این کتاب به عنوان «فی اغراض فلسفة افلاطون و ارسطاطالیس» یاد کرده و ابن رشد آن را بنام «الفلسفتین» و ابن ابی اصیبعه بنام «کتاب فلسفة افلاطون و ارسطوطالیس» خوانده‌اند. جزء اول از این کتاب بنام «تحصیل السعادة» در سال ۱۳۴۵ در حیدرآباد و جزء دوم بنام «فلسفة افلاطون» در سال ۱۹۴۳ م در لندن چاپ شده و جزء سوم و آخر آن بنام «فلسفة ارسطوطالیس» در سال ۱۹۶۱ با اهتمام دکتر محسن مهدی در بیروت چاپ شده است. جزء دوم بار دیگر با اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی در مجموعه «افلاطون فی الاسلام» در سلسله دانش ایرانی، شماره ۱۳ بوسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران در سال ۱۳۵۳ در تهران چاپ شده است.

۳- ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ص ۶۰۹

صلح جویانه او موجب می‌شود که شاگرد او ابوزکریا یحیی بن عدی که تألیفات معلم ثانی یعنی فارابی را با خط خود می‌نوشته<sup>۴</sup> و ملخص می‌کرده است<sup>۵</sup> در درس خود روش یکی از مخالفان ارسطو یعنی محمد بن زکریای رازی را پیش گیرد<sup>۶</sup>.

اما تأثیر فارابی در دانشمندان پس از خود فراوان است: کسانی که به ذکر تحول علم و فلسفه در اسلام و کیفیت انتقال علوم از یونان به حوزه‌های اسلامی پرداخته‌اند فارابی را به عنوان کسی نقل کرده‌اند که توانسته میراث علمی گذشته را در خود گرد آورد. مسعودی در کتاب التنبیه و الاشراف اشاره به انتقال مجلس تعلیم از آتن به اسکندریه و از اسکندریه به انطاکیه و از انطاکیه به حران کرده و سپس گوید در ایام معتضد مجلس تعلیم به قویری و یوحنا بن حیلان و ابراهیم مروزی منتهی گشت و پس از آنان به ابو محمد بن کرنیب و ابی بشر متی بن یونس که هر دو از شاگردان مروزی بودند منتقل گردید و سپس به ابونصر محمد بن محمد فارابی شاگرد یوحنا بن حیلان رسید که وفات او در دمشق در رجب سال ۳۳۹ بوده است<sup>۷</sup>.

شهرستانی در کتاب الملل و النحل می‌گوید متاخران از فلاسفه اسلام مانند یعقوب بن اسحق کندی، حنین بن اسحاق، یحیی النحوی، ابوالفراج المفسر، ابوسلیمان السجزی، ابوسلیمان محمد المقدسی، ابوبکر ثابت بن قره، ابوتمام یوسف بن محمد النیشابوری، ابوزید احمد بن سهل البلخی، ابومحارب حسن بن سهل، ابن محارب قمی، احمد بن الطیب السرخسی، طلحة بن محمد النسفی، ابو حامد احمد بن محمد الاسفزاری، عیسی بن علی وزیر، ابوعلی احمد بن مسکویه، ابوزکریا یحیی بن عدی، صیمری، ابوالحسن عامری، و ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی و غیرهم<sup>۸</sup>.

۴- بیهقی، تنمۀ صوان الحکمه، ص ۱۷

۵- منتجب الدین منشی یزدی، درة الاخبار ولمعة لانوار ص ۵۶، این کتاب ترجمۀ تنمۀ صوان الحکمه ابوالحسن علی بن زید بیهقی متوفی ۵۶۵ است.

۶- مسعودی، التنبیه و الاشراف، ص ۱۰۶، او می‌گوید: «در این روزگار کسی را در این مطالب نمی‌شناسم که بتوان بدو رجوع نمود مگر مردی از مسیحیان در مدینه- السلام (بغداد) که به ابوزکریا ابن عدی معروف است و آغاز کار و اندیشه و روش تدریس او روش محمد بن زکریای رازی یعنی اندیشه فیثاغوریان در فلسفه اولی است»

۷- ماخذ پیشین، همان صفحه

۸- شهرستانی، الملل و النحل، ج ۳ ص ۳



اگر در گفتار این دو دانشمند که اولی در قرن چهارم و دومی در قرن ششم می‌زیسته درنگ شود می‌بینیم که هر دو ابونصر فارابی را در مرحله‌ای قرار داده‌اند که علم و فلسفه بدو منتهی شده هر چند که شهرستانی پس از آن گوید علامه قوم ابوعلی حسین بن عبدالله بن سیناست و همه اینان راه و روش ارسطو را پیش گرفته‌اند. آنچه که مسلم است اینکه ابن‌سینا و فارابی در فلسفه اسلامی از بنیان‌گذاران طریقه‌مثنائی و پیروان ارسطو بشمار آمده‌اند و بهمین جهت مانند خود ارسطو مورد تکفیر قرار گرفتند. قفطی می‌گوید فارابی و ابن‌سینا غایت تحقیق را در کلام ارسطو مبذول داشتند و ناچار به کفری در افتادند که او افتاد و اگر مانند صاحب معتبر قصد رد او کرده بودند سالم می‌ماندند<sup>۹</sup> او سپس سه مسأله‌ای را که در آن فارابی و ابن‌سینا از ارسطو متابعت کرده‌اند در حالی که کافه اسلامیین خلاف آن را معتقد هستند بدین گونه برمی‌شمارد:

۱- مسأله حشر اجساد ۲- عالم بودن خدا به کلیات فقط ۳- ازلیت عالم<sup>۱۰</sup>  
از این روی است که فیلسوفان اشراقی که متأثر از افلاطون بودند و ارسطو را هم‌پایه او نمی‌دانستند به کنایه و تعریض مقام فارابی و ابن‌سینا را پائین ترمی آوردند، چنانکه سهروردی حکما را به این هشت گروه تقسیم می‌کند:

۱- متوغل در تاله عدیم‌البحث ۲- بحاث عدیم‌التاله ۳- متوغل در تاله و بحث ۴- متوغل در تاله متوسط یا ضعیف در بحث ۵- متوغل در بحث متوسط یا ضعیف در تاله ۶- طالب تاله و بحث ۷- طالب تاله فقط ۸- طالب بحث فقط<sup>۱۱</sup>.

قطب‌الدین شیرازی در شرح گروه «بحاث عدیم‌التاله» گوید مراد از بحاث متوغل در بحث است و آن از متقدمان مانند بیشتر مشائیان از اتباع ارسطو و از

۹- قفطی، تاریخ‌الحکماء، ص ۷۷

۱۰- مأخذ پیشین، ص ۷۹. غزالی گوید: «ثم المترجمون لكلام ارسطاطاليس لم- ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتاويل حتى اثار ذلك ايضا نزاعا بينهم و اقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الاسلام الفارابي ابونصر وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاراه و راياه من مذهب روائهم في الضلال» تهافت الفلاسفة، ص ۶۴.

۱۱- سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۱۲

متأخران همچون شیخین فارابی و ابوعلی بن سینا و پیروان اویند<sup>۱۲</sup> و نیز در جائی دیگر گوید ارسطو هر چند کبیر القدر عظیم الشان بعید الغور تام النظر بوده است نباید درباره او چنان مبالغه کرد که به تحقیر استادانش کشیده شود. و مسلماً مقصود او در این عبارت فارابی و ابن سینا بوده است<sup>۱۳</sup>.

و تا قرون متأخر آنانکه متمایل به اندیشه شیخ اشراق بودند آنجا که می‌خواستند معنی را تفهیم کنند که با دلیل و برهان فلسفی چندان سازگار نیست نام ابونصر فارابی و ابن سینا را با هم یاد می‌کردند چنانکه میرفندرسکی گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی صورت زیرین اگر با نردبان معرفت جانب بالا شدی با اصل خود یکتاستی این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی<sup>۱۴</sup>

با وجود این صیت شهرت فارابی شرق و غرب عالم اسلامی را فرا گرفت از ماوراءالنهر گرفته تا اندلس کمتر فیلسوفی است که توجه به آثار متنوع فارابی نداشته باشد. در غرب عالم اسلامی ابن رشد در مسأله خلقت و آفرینش به نقل عقائد فارابی و ابن سینا پرداخته و در این باره به کتاب «الفلسفتین» فارابی ارجاع می‌دهد<sup>۱۵</sup> و نیز در آنجا که عقیده اهل کمون را که می‌گویند هر چیزی در هر چیزی هست و همچنین اهل اختراع و ابداع را که می‌گویند فاعل بدون وجود ماده ابداع و اختراع می‌کند بیان می‌دارد به کتاب «الموجودات المتغیره» فارابی ارجاع می‌دهد<sup>۱۶</sup> ابن میمون در کتاب «دلالة الحائرين» خود در موارد مختلف از کتابهای «شرح کتاب الطبیعه» و «شرح اخلاق نیکو ماخس» و «الجواهر المتغیره» و «العقل» فارابی نقل قول و عقائد او را مورد تحلیل قرار داده است<sup>۱۷</sup> و نیز در نامه‌ای که به شاگرد خود ابن تبون نوشته

۱۲- قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۳

۱۳- مأخذ پیشین، ص ۲۱

۱۴- تحفة المراد، ص ۲۳، این کتاب شرح قصیده حکمیه میرابوالقاسم فندرسکی است اثر حکیم عباس شریف دارابی شیرازی که در سال ۱۳۳۷ در تهران چاپ شده است.

۱۵- ابن رشد، تفسیر مابعد الطبیعة، ص ۱۴۹۹

۱۶- مأخذ پیشین، ص ۱۴۹۸

۱۷- رجوع شود به مقدمه پینس بر کتاب دلالة الحائرين ابن میمون ترجمه انگلیسی،



باو سفارش می‌کند که در منطقیات فقط به ابونصر فارابی اعتماد کند و سپس می‌گوید که فارابی درباره هر موضوعی کتاب نوشته است و خصوصاً کتاب «مبادی الموجودات» او بسیار کتاب پرمایه‌ای است و بعد ادامه می‌دهد که آثار فارابی واقعاً قابل استفاده است و او حقیقة فیلسوفی ممتاز بوده است<sup>۱۸</sup> و همچنین در کتاب الفصول خود آنجا که به جالینوس ایراد گرفته که در کتاب البرهان خود بر قیاس‌هایی که در برهان مورد نیاز است اکتفا و قیاس‌های دیگر را حذف کرده از شرح کبیر بر کتاب قیاس فارابی برای تأیید ایراد خود استناد جسته است<sup>۱۹</sup>. زیرا فارابی هم در این کتاب و هم در شرح کتاب العبارة ارسطو عقیده جالینوس را در کتاب البرهان که فقط بر قیاس‌های برهانیه اکتفا کرده بجهت آنکه در طب سودمند می‌افتد مورد انتقاد قرار داده و ثابت می‌کند که قیاس‌های ممکنه و مطلقه نه تنها در طب بلکه در کشاورزی و کشتی‌رانی و تدبیر مدن و خطابه هم بکار می‌رود و آنچه را که بقراط در کتاب «فی تقدمة المعرفة» آورده به این گونه از قیاس‌ها بازگشت می‌کند<sup>۲۰</sup>. این نمونه‌ای بود از تأثیر فارابی در غرب عالم اسلامی. در قسمتی که ما امروز آن را خاورمیانه می‌نامیم نیز آثار فارابی مورد استفاده بوده است مثلاً قفطی آنجا که فیلسوفان یونانی را طبقه‌بندی می‌کند کتاب فارابی را که معروف به «فیما ینبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفه» است مورد استفاده قرار می‌دهد<sup>۲۱</sup> در این جا بی‌مناسبت نیست که خلط و اشتباهی را که در این مورد برای ابن العبری رخ داده یاد آور شویم. فارابی در کتابی که یاد شد نحله‌های فلسفی را بنا به انتساب آنها به شخص و شهر و اندیشه و عمل تقسیم می‌کند و می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلم فلسفه می‌پندارند فرقه منسوب به افیغورس (اپیکور) و یاران‌ش است

۱۸- متفرقات ادب عبری، ص ۲۲۷

۱۹- رجوع شود به کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده (= مهدی محقق)، ص ۳۶۴، بنقل از مقاله شاخت و مایرهوف تحت عنوان «رد موسی بن میمون القرطبی علی جالینوس فی الفلسفة والعلم الالهی» که مشتمل است بر متن عربی قسمتی از فصول ابن میمون با ترجمه و مقدمه انگلیسی که در مجله دانشکده ادبیات دانشگاه قاهره ج ۵ جزء ۱ در سال ۱۹۳۷ چاپ شده است.

۲۰- مأخذ پیشین، ص ۳۶۶

۲۱- این کتاب در مجموعه از رسائل فارابی که در سال ۱۹۰۷ در قاهره منتشر شده

در صفحه‌های ۵۷-۶۴ چاپ شده است.

که فرقه لذت خوانده می‌شوند زیرا که معتقدند که غایت و مقصود فلسفه لذت است که به دنبال معرفت آن پدید می‌آید و فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آراء و اندیشه‌هایی است که اصحاب آن فرقه در فلسفه بدان معتقدند فرقه منسوب به فورون و اصحاب اوست که مانعه نامیده می‌شوند زیرا مردم را از علم منع می‌کنند<sup>۲۲</sup>. ابن‌القفطی تقسیم فوق را بنقل از حنین بن اسحق و فارابی در ذیل شرح حال افلاطون آورده ولی نام فورون از جای اصلی خود حذف و در جایی که نام اپیکور باشد فورون آمده و همین امر موجب شده که وقتی که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجا را درباره فورون بیاورد و فرقه او را بجای فرقه اپیکور «اصحاب‌اللذه» بخواند<sup>۲۳</sup> و ابن‌العبری هم عیناً این مطلب را در کتاب خود نقل و محمد بن زکریای رازی را از میان متأخران به غلط از یاری‌گران مذهب فورون خوانده است<sup>۲۴</sup> در حالی که اگر این خلط رخ نمی‌داد باید او را از یاری‌گران اپیکور خوانده باشد.

اما در شرق عالم اسلامی نفوذ فارابی چنان بود که از دور و نزدیک به خراسان می‌شتافتند تا بر آثار او دست یابند. قفطی می‌گوید فخرالدین رازی پس از آنکه علوم اوائل را نیکو تحصیل نمود و علم اصول را محقق گردانید به خراسان رفت و بر تصانیف ابن‌سینا و فارابی مطلع گشت و علم بسیار از آنها حاصل کرد<sup>۲۵</sup> و در این جاست که باید از دانشمندی نام ببریم که او موجب انتشار فلسفه ابن‌سینا و فارابی در خراسان شده است و آن ابوالعباس فضل بن محمد لوکری فیلسوف و ریاضی‌دان و ادیب قرن پنجم است که اهل لوکر از نواحی مرو بوده است. لوکری از شاگردان بهمینار و بهمینار از شاگردان ابن‌سیناست. صاحب کتاب تتمه صوان‌الحکمه گوید: «من الادیب ابی‌العباس انتشرت علوم‌الحکمة بخراسان و کان عالماً باجزاء علوم‌الحکمة دقیقها و جلیلمها»<sup>۲۶</sup>. از لوکری قصیده‌ای به فارسی با شرح آن باقی مانده که چنین آغاز می‌شود:

ایا شنیده قیاس و شناخته برهان گرفته یاد مقالات منطق یونان

این قصیده با شرحش تحت عنوان شرح قصیده اسرار‌الحکمه با مقدمه‌ای بوسیله

۲۲- مأخذ پیشین، ص ۵۸

۲۳- قفطی، اخبار‌الحکما، ص ۲۶ و ۲۶۰

۲۴- ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۴۶

۲۵- قفطی، اخبار‌الحکما، ترجمه فارسی، ص ۳۹۹

۲۶- درة‌الانخبار (ترجمه فارسی تتمه صون‌الحکمه)، ص ۸۰



آقای ابراهیم دیباجی در مجموعه «منطق و مباحث الفاظ» در سال جاری چاپ شده است<sup>۲۷</sup>. اما کتاب مهم لوکری که در آن مستقیماً تحت تأثیر فارابی و ابن سینا قرار گرفته کتاب معروف او «بیان الحق بضمن الصدق» است که نسخه‌ای کامل و خوب از آن در کتابخانه مرکزی دانشگاه تحت شماره ۲۵۷ موجود است<sup>۲۸</sup>.

بدون شك لوکری بوسیله همین کتاب توانسته بقول صاحب تتمه صوان الحکمه حکمت را در خراسان منتشر سازد چه آنکه این کتاب لب‌لباب و عصاره مطالب کتابهای فلسفی ابن سینا و فارابی بوده است و دانشمندانی که می‌خواسته‌اند از افکار علمی آن دو فیلسوف با هم آگاه گردند این کتاب برایشان بسیار سهل‌التناول بوده است. ابن العبری در شرح حال حسنون طبیب رهاوی متوفی ۶۲۵ می‌گوید که بیشتر مطالعه او کتاب لوکری در حکمت بوده است «و کان اکثر مطالعته کتاب اللوکری فی الحکمة»<sup>۲۹</sup> لوکری در مقدمه کتاب خود چنین گوید:

«من چون در کتابهای حکمت درنگ کردم برخی را چنان مفصل یافتم که فهم متعلمان از کنه تصور و فهم آن قاصر است و برخی دیگر چنان مختصر بود که در آن فقط به جوامع و نکت از اصول حکمیه اکتفا شده بود و کتابی نیافتم که میان دو طرف افراط و تفریط و متضمن همه آنچه را که طالب حق‌جویی آنست باشد از این روی مایل شدم که کتابی با این صفت بر روش شرح و تلخیص گردآوری کنم که از جمیع کتابهای منسوب به شیخ الرئیس حجة الحق ابی‌علی‌الحسین بن عبدالله بن سینا البخاری و همچنین کتابهای شیخ حکیم ابونصر فارابی و نیز از کتابهای موجود سایر متأخران و متقدمان استخراج شده باشد هر چند که با وجود کتابهای این دو مرد یاد شده نیازی به کتابهای دیگران نیست»<sup>۳۰</sup>. از توجه فراوان لوکری به فارابی و ابن سینا اینکه او

۲۷- منطق و مباحث الفاظ (مجموعه متون و مقالات تحقیقی) باهتمام مهدی محقق و توشی‌هیکو ایزوتسو، شماره ۸ سلسله دانش ایرانی از انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران

۲۸- نسخه دیگری از این کتاب در کتابخانه ملی پاریس بشماره ۵۹۰۰ موجود است و نسخه‌ای عکسی از آن در کتابخانه مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران وجود دارد.

۲۹- ابن العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۲۵۳

۳۰- بیان الحق، نسخه دانشگاه تهران، ص ۱

فهرستی برای تعلیقات فارابی و ابن سینا به روایت بهمینار ترتیب داده است کتاب تعلیقات چندی پیش بوسیله آقای عبدالرحمن بدوی در قاهره چاپ شده است<sup>۳۱</sup>. اثر فارابی در آثار حکمای ایرانی پس از مغول مانند میرداماد و ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری فراوان دیده می‌شود. میرداماد که از ابن سینا تعبیر به «شریکنا فی الریاسة» می‌کند از فارابی به «شریکنا فی التعلیم» یاد می‌نماید<sup>۳۲</sup> و این بدان جهت است که ابن سینا ملقب به «رئیس» و فارابی مشهور به «معلم ثانی» بود در برابر معلم اول که به ارسطو اطلاق شده است. کتاب الجمع بین الرایین فارابی مورد توجه بسیار میرداماد بوده است و او هنگام نقل پرسشهای دهریان از ارسطو و پاسخ‌های او می‌گوید اگر این اسناد درست باشد مطابق است با آنچه که شریک ما در تعلیم در الجمع بین الرایین گفته است که ارسطو معتقد به حدوث عالم است و در این مسأله با شیخ خود افلاطون الهی مخالفی ندارد<sup>۳۳</sup>. صدرالدین شیرازی در مسأله اینکه موجودات را صورتهائی غیرمتغیر در علم خداست به کتاب یاد شده رجوع می‌کند<sup>۳۴</sup> و نیز در باره علم خدا تلفیقی را که فارابی در همین کتاب میان نظر ارسطو و افلاطون کرده تصویب می‌نماید<sup>۳۵</sup> و در مسأله اینکه وجوب وجود با حمل بر کثیرین مختلف بعدد تقسیم نمی‌پذیرد به کتاب الفصوص او مراجعه می‌کند<sup>۳۶</sup> و در تقسیم عقل به عقل بالقوة و عقل بالفعل و عقل بالمستفاد و عقل فعال به رساله‌های فارابی ارجاع می‌دهد<sup>۳۷</sup> ملاصدرا هر جا که به معلم اول و متابعان او اشاره می‌کند از میان قدما نام ثامسطیوس و فرفوریوس و اسکندر افریدوسی و از متأخران فارابی و شیخ‌الرئیس را نام می‌برد<sup>۳۸</sup> و در برخی موارد از جمله در باب علم خداوند باشیاء نه تنها از

۳۱- این کتاب در سال ۱۹۷۳ در قاهره چاپ شده است

۳۲- میرداماد، قبسات (انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه

تهران)، ص ۲۷۶ و ۲۷۴

۳۳- قبسات، ص ۲۷۴

۳۴- صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۲ ص ۴۸

۳۵- مأخذ پیمین، ج ۶ ص ۲۳۵

۳۶- « « ج ۶ ص ۶۳

۳۷- « « ج ۳ ص ۴۲۱

۳۸- « « ج ۳ ص ۴۸۷



شیخین یعنی ابن سینا و فارابی یاد می‌کند بلکه شاگرد ابن سینا یعنی بهمینار و شاگرد شاگرد او یعنی لوکری را هم ذکر می‌نماید که همه قائل بودند با رسام صور ممکنات در ذات باری تعالی و حصول آنها در ذات او حصولی ذهنی بوجه کلی<sup>۳۹</sup> و در یک قرن پیش هم سبزواری در مسأله تشخیص آنجا که گوید:

عین مع الوجود فی الاعیان      تشخیص ساوق فی الاذهان

توضیح می‌دهد که عقیده اینکه کون تشخیص به نحو وجود است مذهب بسیاری از فحول از جمله معلم ثانی و صدرالمتالهین است<sup>۴۰</sup> و همچنین از جمله ادله بطلان تسلسل برهان اسد اخصر را که صدرالمتالهین از فارابی نقل کرده<sup>۴۱</sup> در کتاب خود آورده است:

ومن مسمى بالاسد الاخصر      و غیرها فاعرف بهاتستبصر<sup>۴۲</sup>

و در زمان ما هم میرزا مهدی مدرس آشتیانی در تعلیقه خود بر شرح منظومه سبزواری در ذیل عبارت سبزواری که گفته است: «ولان الحکمة کما قالوا افضل علم بافضل معلوم، اما انها افضل علم فلانها علم یقینی لا تقلید فیها اصلا بخلاف سائر العلوم، ولان فضلیة العلم اما بفضیلة موضوعه، او بوثاقه دلائله، او بشرافة غایته. والکل حق هذا العلم بلا حاجة الی البیان»<sup>۴۳</sup> از یکی از رسائل فارابی نقل قول می‌کند که گفته است فضیلت علوم و صناعات یا بشرف موضوع و یا باستقصاء برهانها و یا به بسیاری سود آنهاست. سپس آشتیانی می‌گوید که شاید نظر فارابی معطوف به جهاتی بوده که از همه مهمتر در فضیلت علوم است و گرنه جهات فضیلت منحصر در این سه نیست زیرا

۳۹- مأخذ پیشین، ج ۶ ص ۱۸۰

۴۰- سبزواری، شرح غرر الفرائد (انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه

مک‌گیل، ص ۱۴۲

۴۱- مأخذ پیشین، ص ۱۷۳

۴۲- صدرالدین شیرازی در اسفار ج ۲، ص ۶۶ برهان اسد اخصر را بدین گونه تعریف کرده است: «التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابی وهو انه اذا كان مامن واحد من آحاد السلسلة الذاهبة بالترتيب بالفعل لالی نهاية الا وهو کالواحد فی انه لیس یوجد الا ویوجد آخر وراعه من قبل، کانت الاحاد اللامتناهية باسرها یصدق علیها انها لا تدخل فی الوجود مالم یکن شیء من ورائها موجودا من قبل. فاذن بداهة العقل قاضية بانه من این یوجد فی- تلك السلسلة شیء حتی یوجد شیء ما بعده».

۴۳- شرح غرر الفرائد، ص ۳۸ (چاپ مؤسسه مک‌گیل)، ص ۲ چاپ سنگی ناصری،

استواری مبادی علم و شرافت و غایت و منفعت و واضع و استواری براهین و شرافت مسائل علوم نیز در فضیلت آنها موثر است گرچه با تکلف می‌توان این امور را در امور سه‌گانه یاد شده مندرج ساخت<sup>۴۴</sup>.

این بود شمه‌ای از اثری که فیلسوف و حکیم بزرگ ابونصر فارابی در میان دانشمندان پس از خود بجای گذاشته، شکی نیست که آنچه در این گفتار مذکور افتاد نمونه‌ای بیش نبود و برای تفصیل مطالب فرصت و مجالسی بیشتر لازم است امید است که همین مقدار مقبول اهل نظر واقع گردد.



# ۱۸

## تلخیص نوامیس افلاطون

از

ابونصر فارابی





کلمه «نوامیس» جمع «ناموس» است که از «نمس»<sup>۱</sup> یونانی گرفته شده و در آن زمان به معنی قانون و حقوق بکار می‌رفته و یکی از مهم‌ترین و مفصل‌ترین آثار افلاطون که به صورت محاوره و گفتگو است بدین نام خوانده شده است و همانست که ترجمه انگلیسی آن تحت عنوان *Laws* آمده است.

کتاب نوامیس افلاطون مانند سایر کتابهای دیگر او مورد توجه مسلمانان قرار گرفته و آن را از زبان یونانی به زبان عربی نقل کرده‌اند. ابن ندیم در کتاب الفهرست خود حنین بن اسحق و یحیی بن عدی را به عنوان ناقلان کتاب نوامیس یاد کرده است. از میان دانشمندان اسلامی فارابی بیش از دیگران توجه به آثار افلاطون داشته و کتابهای مختلفی که تحت عناوین مدینه فاضله و ملت فاضله و سیاسات مدنیه و فصول مدنی نوشته موبد براین مطلب است و از همه مهم‌تر آنکه او به تلخیص کتاب نوامیس پرداخته که خوشبختانه نسخه‌ای از آن برای ما باقی مانده است. این نسخه جزء اول از مجموعه نفیسی است که به شماره ۱۳۳ در کتابخانه لیدن از بلاد هلند نگاه‌داری می‌شود و میکروفیلمی از آن به شماره ۹۵۸ و نسخه‌ای عکسی به شماره ۲۵۸۳ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است.

تلخیص نوامیس افلاطون برای نخستین بار در سال ۱۹۵۲ در لندن به پیوست ترجمه لاتینی آن تحت عنوان: *Alfarabius Compendium Legum Platonis* : بوسیله گابریلی در سلسله *Plato Arabus* چاپ شد و برای دومین بار در سال ۱۹۷۴ (۱۳۵۳ هجری شمسی) بابرخی از اصلاحات و توضیحات بوسیله عبدالرحمن بدوی در مجموعه «افلاطون فی الاسلام» در سلسله دانش ایرانی از انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه گیل شعبه تهران (زیرنظر: مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو)

چاپ و منتشر گشت.

این کتاب دارای نه مقاله است و فارابی در پایان کتاب گوید مقالاتی از این کتاب باقی مانده که نسخه آن بدست ما نرسیده و سپس گوید در عدد مقالات این کتاب اختلاف است برخی ده و برخی چهارده یاد کرده اند و ما به جز آن مقالاتی که یاد کردیم به مقالات دیگر دست نیافتیم. و کتاب با این جمله ختم می شود:

«وهذا آخر کتاب النوامیس للعظیم الاکبر الالهی افلاطون علیه افضل السلام، تلخیص المعلم الثانی ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان قدس الله روحه العزیز»

چون مناسب چنان بود که در جشنهایی که به مناسبت بزرگداشت حکیم ابونصر فارابی گرفته شود سخن از همه آثار او به میان آید نگارنده مقدمه و مقاله نخستین از کتاب را به فارسی ترجمه کرد تا اهل دانش به کیفیت بیان مطالب پرارزش کتاب واقف گردند و ترجمه بازمانده کتاب و همچنین توضیحات مورد لزوم را به فرصتی دیگر موکول کرد.

### بسم الله الرحمن الرحيم

چون چیزی که با آن آدمی بر دیگر جانوران برتری می یابد نیروئی است که با آن میان اموری که تصرف و مشاهده در آنها می کند جدائی می نهد چنانکه سودمند را می شناسد و آن را برمی گزیند و بدست می آورد و از ناسودمند کناره گیری و دوری می جوید و بیرون آمدن این نیرو از قوه به فعل بوسیله تجربه حاصل می گردد و تجربه عبارتست از درنگ در جزئیات چیزی و حکم بر کلیات آن به امری که در آن جزئیات صادق آید از این روی کسی که بیش تر از این تجربه ها را داشته باشد برتر و کامل تر در انسانیت است، جز آنکه بسا آن کسی که تجربه در امور می کند در فعل و تجربه اش خطا می کند چنانکه از حال چیزی خلاف آنچه که آن چیز در حقیقت بر آن است تصور می کند.

و اسباب خطا فراوان است و آنانکه در فن مغالطه سخن گفته اند آن اسباب را بر شمرده اند و از میان مردم حکیمانند که به تجربه های حقیقی و درست دست یافته اند. جز آنکه در طبیعت همه مردم است که هنگام مشاهده جزئیات حکم کلی بکنند و معنی کلی در این جا امری است که همه جزئیات چیزی را در طول زمان آن



چیز در برگیرد چنانکه اگر از چیزی که واحد شخصی است فعلی بارها مشاهده گردد در همه زمانها بر آن چیز حکم بآن فعل می شود همچون کسی که يك بار یا دوبار یا بیشتر راست می گوید در طبیعت مردم است که او را مطلقاً راست گو می پندارند و همچنین است کسی که دروغ می گوید. و کسی که از او دلاوری یا ترس یا خلقی دیگر بارها مشاهده گردد همیشه بر او حکم به آن صفات می شود و چون حکیمان این معنی را در طبیعت مردم یافتند از خود حالی از احوال را بارها آشکار ساختند تا آنکه مردم همیشه بر آنان بآن حال حکم کنند ولی پس از آن برخلاف آن حال رفتند و آن بر مردم پوشیده ماند و آن را همان حالت نخستین پنداشتند همانند داستانی که از یکی از پارسایان متکشف نقل شده که او به صلاح و سداد و زهد و عبادت معروف بود و مردمان هم او را بهمین صفات می شناختند تا آنکه او را ترسی از جانب سلطان ستمکار حاصل شد و خواست که از شهر خود بگریزد. پادشاه فرمان داده بود که او را هر جا بیابند دستگیر کنند و برای او امکان نداشت که از یکی از دروازه های شهر بیرون رود و ترسید که بدست یاران سلطان بیفتد پس عمداً جامه ای از جامه های او باش را در پوشید و طنبوری در دست گرفت و در آغاز شب خود را به مستی زد و طنبورزان به کنار دروازه شهر آمد. دروازه بان باو گفت: «تو که هستی؟» او مسخره کنان گفت: «من فلان زاهد هستم» دروازه بان پنداشت که او را به ریشخند گرفته است و متعرض او نگردید و زاهد رهائی یافت در حالی که سخن دروغ هم نگفت.

غرض ما از پیش داشت این مقدمه آنکه افلاطون حکیم به خود اجازه نمی داد که علوم را به همه اظهار و کشف کند لذا روش رمز و لغز گوئی و معما آوری و دشوار نمائی را برگزید تا علم در دست نااهل نیفتد و دگرگون شود یا بدست کسی بیفتد که قدر آن را نداند و یا آن را در غیر جای خود به کار ببرد. و این عمل افلاطون درست است.

و چون دانسته و آشکار گردید که او باین امر مشهور است و مردم همه او را بدین صفت می شناسند بسا که او درباره چیزی سخن می گوید و در آن صراحتی آشکار می ورزد ولی خواننده و شنونده سخن او گمان می برد که در آن رمز است و مقصود او خلاف آنچه که اظهار داشته بوده است.

و این امر از رازهای کتابهای افلاطون است و کسی که تدریس در آن فن

نداشته باشد آگاه نمی‌شود که چه را به‌صراحت گفته و چه را به‌رمز آورده است و جز کسی که مهارت در علم مربوط داشته باشد نمی‌تواند میان تصریحات و رموزات او جدائی افکند.

و همین است روش سخن او در کتاب «نوامیس» و ما آهنگ بیرون آوردن معانی که او در این کتاب اشاره کرده و جمع مقاله او کردیم تا آنکه یاری دهد کسی را که می‌خواهد با این کتاب آشنا گردد و کفایت کند آن را که یارای مشقت درس و تامل را ندارد.

و خداوند است که توفیق‌دهنده صواب است

### گفتار نخستین

پرسنده‌ای از سبب وضع نوامیس پرسش کرد. و معنی سبب در این جا فاعل است و فاعل نوامیس واضع آنهاست پاسخ دهنده پاسخ داد که واضع نوامیس زاوش بوده است و زاوش نزد یونانیان پدر آدمیان است که نسبت‌ها با او می‌انجامد. سپس از واضع دیگری یاد کرد تا آشکار سازد که نوامیس بسیارند و این بسیاری موجب بطلان آنها نمی‌گردد و بر این مطلب به‌اشعار و اخبار مشهور و متداول میان مردم در ستایش برخی از واضعان نوامیس که از پیشینیان اند استشهاد جست. سپس اشاره کرد به اینکه بحث از نوامیس صواب است بعلمت وجود کسانی که آنها را باطل می‌سازند و آنها را سفیهانه می‌پندارند. و بیان کرد که نوامیس در رتبه بالا و برتر از همه احکام قرار دارند و بحث کرد از جزئیات ناموس که در زمان او مشهور بوده است. افلاطون، از درختان سرو یاد کرد و راهی را که پاسخ‌دهنده و پرسش‌کننده می‌پیمایند و منازلی را که بدان فرود می‌آیند یاد کرد. بیشتر از مردم گمان بردند که معانی دقیقی در زیر این مطلب است و اواز درختان معانی دشوار و سخت و ناگوارائی که گفتار با یاد آن بدرازی می‌انجامد اراده کرده است. درحالی که حقیقت امر چنان نیست که آنان گمان برده‌اند زیرا او از این تعبیر طولانی بودن را اراده کرده است و سخن را به چیزی که همانند آنست در معنی که منظور او نبوده پیوسته است تا مقصود او پنهان بماند.

سپس آهنگ بحث از ناموسی که نزد مردم مشهور است کرد و وجه صواب در آن



و همراهی آن را با آنچه که عقل استوار ایجاب می‌کند جستجو نمود این ناموس گرد آمدن بر خوردنی و برگرفتن سلاح سبکبار است و بیان داشت که سودهای چنین چیزهایی فراوان است: از جمله آنکه این کار موجب همبستگی و یاریگری آنان است زیرا راههای آنان ناهموار است و بیشتر آنان پیاده هستند. سپس باز نمود که برگرفتن سلاح مناسب و گرد هم آمدن از چیزهای ضروری است برای آنکه جنگ دائم در طبیعت عموم مردم و این قوم به خصوص است. و نیز سودهایی را که از جنگ بدست می‌آید بیان کرد و اقسام جنگ را باستقصا باز شمرد و جنگ خصوصی و جنگ عمومی را آشکار کرد سپس سخن او بدان جا کشید که فواید بسیاری از ناموس را یاد کرد از جمله چیرگی مرد بر نفس خود و قدرت جستن بر سر کوبی شرور درونی و شرور بیرونی و داد جستن در کارها.

و در این باب مدینه فاضله را بیان داشت که چیست و مرد فاضل کدام است و یاد کرد که کدام مدینه مدینه غالب و کدام مرد غالب به حق و صواب است و بیان داشت نیازمندی به حاکم و وجوب پیروی از او و مصالحی که در این امر است و حاکم مورد پسند را توصیف کرد که کیست و سیرت او چه گونه باید باشد در سر کوبی اشرار و برکنار ساختن جنگ‌ها را از مردم با مدارا و نیک‌تدبیری و اینکه از آنچه که برتری دارد یعنی نزدیک‌تر است آغاز شود.

و نیاز راستین مردم را به جلوگیری از جنگ‌ها و میل بسیار آنان را بدان بیان داشت زیرا صلاح آنان در این است و این امر جز با برقراری ناموس و برپای داشتن احکام آن امکان نمی‌پذیرد و هرگاه ناموس فرمان به جنگ دهد برای طلب صلح است نه جنگ همچنان که فرمان به امری ناخوش داده می‌شود برای آنکه سرانجام آن به خوشی گرایش می‌یابد و نیز یادآوری کرد که توانگری بدون امنیت برای زندگی مرد بسنده نیست و در این باره به شعر یکی از معروفان آنان یعنی شعر طرطوس استشهد جست و بیان داشت که مرد دلاور و ستوده آن نیست که در جنگ‌های بیرونی دلاوری ورزد بلکه آن کسی است که بر خود چیره باشد و تا آنجا که درخور توانائی اوست ایجاد آرامش و امنیت را چاره‌جوئی کند و در این باره از اشعاری که نزد آنان مشهور است شاهد آورد،

سپس باز نمود که مقصود ناموس‌گزار در احکامی که وضع می‌کند جستن

خشنودی خداوند عزیز و بزرگ و طلب ثواب آخرت و بدست آوردن فضیلت عظمی است که آن فوق فضائل چهارگانه اخلاقی است و بیان داشت که گاهی کسانی در میان مردم یافت می‌شوند که خود را به ناموس گزاران همانند می‌کنند در حالیکه غرض‌های گوناگونی دارند اینان در وضع نوامیس می‌شتابند تا بوسیله آن به مقاصد پست خود برسند. و مقصود او از یاد کردن این گروه برای این بود تا مردم را از فریفته شدن به آنان دور دارد.

فضائل را تقسیم کرد و بیان نمود که برخی از آنها انسانی و برخی الهی هستند و فضائل الهی برگزیده‌تر از فضائل انسانی است و آنکه الهی را برمی‌گزیند انسانی را از دست نمی‌دهد ولی آنکه انسانی را می‌گیرد چه بسا که از الهی وانسانی - همچون قوت و جمال و توانگری و دانش و مانند این‌ها که در کتابهای اخلاق آمده است - بی‌بهره می‌گردد.

و یادآوری کرده که ناموس گزار حقیقی کسی است که این فضائل را ترتیب موافقی دهد تا به حصول فضائل الهی کشیده شود زیرا هرگاه فضیلت انسانی از کسی به موجب ناموس به کار رود الهی بشمار می‌آید. سپس بیان داشت که خداوندان ناموس آهنگ اسبابی می‌کنند که با آنها فضائل بدست می‌آید از این روی به آنها فرمان می‌دهند و ملازمت آنها را به مردم تأکید می‌کنند تا با بدست آمدن آنها فضائل و اسباب آنها بدست آید این اسباب عبارتند از تزویج ناموسی و ترتیب شهوات و لذات و گرفتن از هر یک بآن اندازه که ناموس اجازه می‌دهد. و همچنین است امر در خوف و غضب و کارهای زشت و نیکو و جز آن که از اسباب فضائل بشمار می‌آیند. سپس بیان داشت که زاوش و افولون هر یک این اسباب را در ناموس خود بکار برده‌اند. و باز نمود سودهای فراوان در یک یک از احکام شریعت آن دو را مانند شکار و گرد آمدن بر - خوردنی و امر جنگ و جز آن را. و نیز بیان کرد که جنگ بسا که ضرورت دارد و بسا که از روی شهوت و خودخواهی رخ می‌دهد و آشکار ساخت که کدام یک از این‌ها گزیده می‌شود و لذت می‌آورد و کدام یک از آنها از روی ضرورت رخ می‌دهد. و در میان سخن خود یاد کرد که احتجاجی که میان پرسنده و پاسخ‌گوی در می‌گیرد بسا که می‌کشاند به ذکر برخی از اشیاء نیکو که با زشتی و فرودستی‌گزین می‌گردد و مراد از آن بحث و تنقیح است تا فضیلت آنها ثابت شود و گمان از آنها برکنار رود و



درستی و گزینش آنها به یقین پیوندد. و این درست است. او این را پوزشی برای گوینده در تدبیر چیزی از احکام ناموس گردانیده است زیرا نیت او قصد و نظر بوده نه معاندت و مناصبت. او سپس به نکوهش برخی از احکام معروف نزد آنان در ناموس- هایشان آغاز کرد و یاد نمود که تصدیق این گونه احکام با وجود گمان اختلالی که در آغاز امر در آنها می رود کار کودکان و نادانان است، و برخوردارمند واجب است که به بحث در این گونه احکام بپردازد تا بدین وسیله گمان را از آنها دور سازد و به حقایق آنها آگاه گردد.

سپس بیان داشت که دشوارترین چیزها عمل به چیزهایی است که ناموس آنها را واجب می سازد و ستیزگی و دعوی برآستی آسان است. پس از آن برخی از احکام مشهور از نوامیس گذشته را یاد کرد از جمله امر عیدها و اینکه آن در غایت درستی است برای آنکه در آن لذتی است که همه مردم به طبع خود بدان گرایش دارند و ناموسی را برای آن نهاده اند که مورد جعل خدایان قرار گرفته است. او آنها را ستود و درست داشت و سودهای آن را بیان کرد. و از میان آنها نیز نوشیدن می است که چه سودهایی در بردارد هرگاه بنا به دستور ناموس بکار رود و چه زیانهایی دارد هرگاه بر غیر دستور ناموس باشد.

سپس بر حذر داشت مردم را از اینکه گمان برند که غالبان همیشه صواب کار و مغلوبان همیشه خطا کار هستند و همانا غلبه بساکه از فراوانی مردم پدید می آید. و روا باشد که آنان بر باطل باشند پس سزاوار نیست که آدمی به غلبه شیفته گردد بلکه باید در احوال آنان و احوال نوامیس شان درنگ کند پس اگر برحق هستند غالب بودن و مغلوب بودنشان برابر است هر چند که حق در بیشتر غالب است و مغلوب گردیدن او عارضی است.

سپس یاد کرد که ناموس گزار در حقیقت آن کس نیست که قصد آن را می کند بلکه کسی است که خدا او را برای ناموس گزاری آفریده و آماده گردانیده است و همچنین است پیشوای هر صنعتی همچون کشتیبان و جز آن. و او چه در حال انجام عمل باشد و چه در حال فراغت از عمل سزاوار نام پیشوایی است. همچنین که فارغ از عمل پس از آنکه معروف به صنعتی گردید سزاوار نام ریاست است و انجام دهنده عمل هرگاه آن را نیکونداند و در آن ماهر نباشد و آمادگی نداشته باشد سزاوار نام ریاست

نیست.

سپس بیان کرد که ناموس گزار نخست باید خود انجام دهنده آن باشد سپس به آن فرمان دهد زیرا هر گاه به آنچه فرمان می دهد عمل نکند و خود را بانچه دیگران را ملزم می داند ملزم نداند فرمان او و پذیرفتن گفتارش در دل برادران جایگزین نمی گردد همچنانکه کسی رهبری سپاهیان را بر عهده دارد هر گاه خود دلاوری نباشد که برابر با جنگگ گردد رهبری او جای گیر در دلها نمی شود و برای این موضوع مثالی از مردم مست آورد و گفت هر گاه ساقی و رئیس آنان خود مست باشد تدبیر او بر جای صواب نمی نشیند، بلکه سزاوار است که او هوشیار باشد در غایت هشیاری و فکرت و بیداری تا بتواند تدبیر گرمستان گردد و برآستی گفت که ناموس گزار هر گاه مانند دیگر مردم نادان باشد نمی تواند ناموسی را وضع کند که برای مردم سودمند باشد.

سپس یاد کرد که ادب کردن و ریاضت کردن در نگهداشت نوامیس سودمند است و کسی را که از خود و از زیر دستانش غفلت ورزد خلملی بزرگ به کار او وارد می شود. سپس یاد کرد که هر گاه مرد به جدل و سخنواری و نیک گوئی مشهور و توانا باشد و امری را که منظور اوست مورد ستایش و توصیف قرار دهد این گمان پیش می آید که آن امر بخود پیاپی نیست که او توصیف می کند بلکه او با نیروی سخن خود آنرا بدان پایه ستایش می کند و این بلائی است که بیشتر عارض دانشمندان می گردد. پس برشونده سخن واجب است که باخرد خود در آن امر درنگی درست و کامل بکند و به بیند که در آن اوصاف یاد شده یافت می شود یا آنکه این اوصاف را گوینده با نیروی سخنندانی و سخنواری بوجود آورده بجهت دوستی و حسن نظر که به آن امر داشته است. اگر آن امر را بخودی خود شریف و سزاوار آن اوصاف یافت گمانی را که پیش از این یاد شد ازدل خود بیرون کند. و ناموس بخودی خود شریف و ارجمند است و هر چه هم که درباره آن گفته شود افضل و اشرف از آن است.

سپس بیان کرد که به شناسائی حقائق و فضیلت نوامیس و حقائق جمیع اشیاء راهی جز منطق و اندیشه ورزی در آن نیست و بر مردم واجب است که در آن نیک اندیشه ورزند و خود را بدان ریاضت دهند هر چند هم که غرض آنان در آغاز امر آگاهی بر حقیقت ناموس نبوده باشد باز هم جایز است زیرا سرانجام برای آنان سودمند است برای این مطلب مثالهایی از صناعات مختلف آورد، همچون کود که درها و خانهها



می‌سازد برای بازی کردن ولی در نفس او ملکاتی از صناعات و قنیه‌هایی حاصل می‌شود که در وقتی که به جد آهنگ آن صنعت کند او را سودمند می‌افتد. سپس عطف بر صاحب ناموس کرد و یاد نمود که ریاضت ورزیدن او از کودکی در امور سیاست و درنگ کردن و صواب و خطای آن او را سودمند می‌افتد هر گاه که در آن امر به جد اشتغال ورزد زیرا او در این هنگام چنان می‌گردد که توانا بر ضبط نفس و شکیبا در رسیدن به هدف خود می‌شود بعلت همان ریاضت و تدرب که پیش از آن بدان امر داشته است. سپس آغاز کرد به بیان این امر که در نفس هر آدمی دو نیروی متقابل است که میان آن دو مجاذبت برقرار است چنانکه او را اندوه و شادی و لذت و الم و دیگر حالت‌های متقابل دست می‌دهد. این دو نیرو یکی تمییزیه و دیگری بهیمیه است و فعل ناموس بوسیله نیروی تمییزیه صورت می‌گیرد نه نیروی بهیمیه و بیان کرد که کششی که از جهت قوت بهیمیه حاصل می‌شود شدید و سخت است و کششی که از سوی نیروی تمییزیه پدیدار می‌گردد نرم‌تر و لطیف‌تر است.

و بر هر مرد واجب است که احوال خود را در این کشش‌ها درنگ کند و از نیروی تمییزی متابعت کند، و نیز بر همه شهریان واجب است که اگر با خود توانا بر نیروی تمییزی نباشند حق را از واضعان نوامیس خود بپذیرند و یا از کسانی که بر طریق واضعان نوامیس و یا از گویندگان حق و نیکو کرداران هستند.

سپس بیان کرد که تحمل رنج و درد که ناموس گزار بدان فرمان می‌دهد حق و درغایت صواب است به جهت راحت و فضیلتی که به دنبال دارد همچنانکه رنجی که به خورنده دارو دست می‌دهد پسندیده است بجهت آنکه در پایان راحت بهبودی او پیدا می‌شود.

سپس بیان کرد که خلق‌ها را توابع و مشابیهاتی است که باید میان آنها واضع‌دشان جدائی نهاده شود چنانکه حیای پسندیده است و هر گاه در آن افراط رود بدل به ناتوانی می‌گردد و نکوهیده بشمار می‌آید، و خوش گمانی به مردم و سلامت صدر پسندیده است ولی اگر با دشمنان بکار رود نکوهیده می‌گردد، و خویشتن دارای پسندیده است و اگر افراط در آن رود ترس و تن زدگی می‌گردد و نکوهیده بشمار می‌آید. و بیان کرد که مرد هر گاه به غرض مقصود خود برسد هر چند آن غرض در نهایت خوبی و فضیلت باشد ولی اگر راه ناپسندیده را برای رسیدن به آن پیموده باشد آن غرض

زشت بشمار می آید و بهتر آنست که بوسیله راههای نیکو و پسندیده به مقصود خود برسد.

سپس امری سودمند را یاد کرد و آن اینکه بر خردمند واجب است که به بدیها نزدیک شود و آنها را بشناسد تا آنکه در آنها نیفتد و بتواند به خوبی از آنها دوری جوید و برای این مطلب مثالی از نوشیدن آورد و بیان کرد که هشیار مرد سزاوار است که به مستان نزدیک گردد و در مجالس آنان حضور یابد تا زشتی‌هایی که از مستی زاده می‌شود بشناسد و به راه دوری جستن از زشتی‌ها و نکوهیدگی‌هایی که میان آنان پیدا می‌شود آشنا گردد. از همین گونه است مرد ناتوانی که قدح‌هایی از شراب می‌نوشد و خود را به نیروئی می‌پندارد که دارای آن نیست سپس قصد نزاع و پیکار می‌کند برای آن نیروئی که برای خود می‌پندارد سپس نیروی او از او گرفته می‌شود و همچنین امور دیگری که به نوشندگان شراب دست می‌دهد.

سپس بیان کرد سزاوار است برای آنکه آهنگ فضیلتی از فضائل را دارد نخست بکوشد که رذیلت مقابل آن را از خود بدور سازد زیرا کم اتفاق می‌افتد که فضیلتی بدست آید مگر پس از از بین رفتن رذیلت.

سپس بیان کرد که هر طبیعتی را فعلی است که با آن طبیعت بخصوص موافقت دارد پس بر مرد و بر ناموس گزار واجب است که آن را بشناسد تا آنکه هر حکمی از احکام ناموس را در جای مناسب و ملایم خود بنهد و بدین وسیله ناموس تباه نگردد زیرا اگر چیزی در جای خود قرار نگیرد تباه می‌شود و اثری از آن باز نمی‌ماند.









شاعر و حکیم و جهانگرد و مبلغ توانا ناصر خسرو متوفی ۴۸۱ از مردان معروف ایران بشمار می‌رود. شهرت شعری و جهانگردی او بوسیله دیوان و سفرنامه او آشکار بود. تا اینکه پیدا شدن زادالمسافرین و جامع الحکمتین او را بعنوان فیلسوف و وجه دین و خوان الاخوان و گشایش و رهایش و شش فصل او را بعنوان متاله اسماعیلی معرفی کرد. پیش از اینکه این آثار از او انتشار بیابد و مورد تحقیق قرار گیرد ناصر خسرو با سرگذشت شخصی افسانه‌ای مجعولی که او را بصورت مردی مرموز و افسانه‌ای در آورده بود معرفی شده بود این سرگذشت که بوسیله صاحبان تذکره همچون امین احمد رازی در هفت اقلیم (تألیف ۱۰۰۲) و خلاصة الاشعار تقی کاشی (تألیف بین ۹۸۵ و ۱۰۱۶) و بالاخره آتشکده آذر بیکدلی نقل شده حاوی روایات و افسانه‌های درست و نادرستی است که در طی زمان درباره ناصر خسرو فراهم آمده است. درین سرگذشت ناصر خسرو بعنوان «علوی» یعنی کسی که نسبت او به علی بن ابی طالب می‌رسد خوانده شده است و این نظر نه تنها مورد قبول پاره‌ای از شرق شناسان قرار گرفته بلکه دلائلی هم بر آن اقامه کرده‌اند نگارنده با اتکا بآثار ناصر خسرو خاصه دیوان او می‌خواهد ثابت کند که او علوی نبوده است و برای اثبات این منظور به سه دلیل متمسک میشود:

۱- او در دیوان خود اشاره بجمیع مشخصات خود کرده است از جمله بنام «ناصر» و نام پدر «خسرو» و کنیه «ابومعین» و نسبت بزادگاه «قبادیان» و نسبت باقامتگاه «یمگان» و تخلص «حجت»<sup>۱</sup> بصورت‌های مختلف «حجت خراسان» «حجت مستنصری» «حجت فرزند رسول» «حجت نایب پیغمبر»<sup>۲</sup> و نیز خود را بعنوان‌های سفیر، مامور، امین، مختار امام عصر، گزیده علی مرتضی<sup>۳</sup> خوانده است ولی در هیچ

۱- دیوان، ص ۲۹۰، ۳۱۸، ۳۲۶، ۴۲۹، ۲۹۷، ۳۲۶.

۲- دیوان، ص ۲۳۸، ۴۱۳، ۱۲۵، ۲۸۳.

۳- دیوان، ص ۲۹۰، ۳۰۳، ۲۵۵، ۲۷۷، ۲۷۳.

جا از خود بعنوان «علوی» و یا فرزند علی و یا فرزند محمد یاد نکرده بلکه از خود بعنوان «شیعت اولاد مصطفی» و «بنده فرزند مصطفی» یاد می‌کند<sup>۴</sup> و اگر واقعاً ناصر خسرو نسبتی به علی می‌داشت می‌باید لااقل یکبار خود را بعنوان «علوی» در برابر این همه عناوین والقباب و انساب خوانده باشد خاصه که این نسبت مایه افتخار و مباهات بوده چنانکه شعر ابونواس درباره حضرت رضا در حکم امثال سائر شده بود که با آن علویان را بستایند:

من لم یکن علویا حین تنسبه فماله فی قدیم الدهر مفتخره<sup>۵</sup>

از کله «علوی» گذشته اگر خود را بعنوان «شریف» هم می‌خواند این مطلب را باثبات می‌رساند زیرا این دو کلمه در طی زمانهای درازی بیک مفهوم استعمال می‌شدند ثعالبی در ذیل شرح حال ابوبکر محمد بن عباسی خوارزمی گوید: او درباره علوی ناصبی چنین گفته است:

شریف فعله فعل و ضیع دنی النفس عند ذوی الجدود<sup>۶</sup>

و همچنین سعدی در گلستان گوید که شیادی گیسوان بافت یعنی علوی است و سپس گوید چون فهمیدند که پدر او از نصرانیان ملطیه بوده دانستند که شریف نیست<sup>۷</sup> البته این را باید گفت که شریف در صدر اسلام اعم از علوی یا جعفری یا عباسی یا عقیلی بوده است<sup>۸</sup> جالب اینکه ناصر خسرو با هر دو کلمه آشنا بوده و در آثار خود آن دو را آورده است.

او در سفرنامه از علویان یمامه<sup>۹</sup> و در جامع الحکمتین از طبقات مختلف علویان<sup>۱۰</sup> یاد کرده و در دیوان گوید:

زی عام چو تو مال و ملک داری خواهی علوی باش و خواه حجام<sup>۱۱</sup>  
و نیز در دیوان درباره حضرت علی گوید:

۴- دیوان، ص ۳۳۲، ۱۲۵.

۵- ابن خلکان، وفيات الاعیان، ج ۲ ص ۴۳۳.

۶- ثعالبی، یتیمه الدهر، ج ۴ ص ۲۳۰.

۷- سعدی، گلستان، ص ۵۳.

۸- سیوطی، الحاوی للفتاوی، ج ۲ ص ۳۲.

۹- ناصر خسرو، سفرنامه، ص ۱۰۸.

۱۰- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، ص ۱۳۸.

۱۱- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۶۵.



آن را که هر شریفی نسبت بدو کند

یعنی که از رسول خداست نسبتش<sup>۱۲</sup>

و حتی در آنجا که خطاب بیک سنی می‌کند و او را «عمری» یعنی پیرو عمر می‌خواند از خود بعنوان «حیدری» یعنی پیرو علی یاد می‌کند:

لاجرم آن روز به پیش خدای تو عمری باشی و من حیدری<sup>۱۳</sup>

در حالیکه اگر می‌گفت: «من علوی باشم و تو عمری» خللی بوزن شعر وارد نمی‌شد ولی از این مطالب اجتناب ورزید زیرا که عنوان «علوی» خاص اولاد علی بوده است.

۲- او در موارد عدیده شرافت نسبت و بزرگی تبار خود را انکار می‌کند و خود را آغاز شرف برای تبار خود می‌داند از جمله:

من شرف و فخر آل خویش و تبارم گر دگری را شرف بآل و تبارست

گر تو به تبار فخر داری من مفرخ گوهر تبارم

این پایگه مرا ز بهین خلیقست این پایگه نداشت کس اندر تبار من

تبار و آل من شد خوار زی من ز بهر بهترین آل و تباری<sup>۱۴</sup>

و اگر نسبت او واقعاً بحضرت علی می‌پیوست بدون شك این اندازه تبار خود را تحقیر نمی‌نمود و از بیت اخیر برمی‌آید که «بهترین تبار» یعنی خاندان محمد غیر از «تبار او» می‌باشد.

۳- او در یکی از قصائد خود گوید:

من از پاک فرزندانم نگفتم که شاپور بن اردشیرم<sup>۱۵</sup>

او تصریح می‌کند که از فرزندان «آزادگان» یعنی ایرانیان است کلمه «آزادگان» بمعنی ایرانیان است و ترجمه کلمه «بنوالاحرار» است که بهمین معنی هم پیش از اسلام و هم پس از اسلام بکار رفته است:

از شاعران پیش از اسلام اعشی گوید:

۱۲- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۱۴.

۱۳- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۱۲.

۱۴- ناصر خسرو، دیوان، ص ۵۱، ۲۸۷، ۳۴۶، ۴۲۴.

۱۵- ناصر خسرو، دیوان، ص ۲۸۹.

تناهت بنوالاحرار اذ صبرت لهم فوارس من شیبان غلت فولت<sup>۱۶</sup>

و از شاعران پس از اسلام بشار گوید:

تفاخر بابن راعية و راع بنی الاحرار حسبك من خسار<sup>۱۷</sup>

و احتمال دارد این تعبیر یعنی «آزادگان» همان باشد که جاحظ در بخلا<sup>۱۸</sup> و مناقب الترتک<sup>۱۹</sup> بصورت «آزادمردیه» یعنی نسبت به آزاد مرد که تعبیر دیگری از آزاده مفرد آزادگان است یاد کرده و با کلمه «شعوبیه» همراه آورده است و آنچه که این مطلب را تأیید می کند اینکه ناصر خسرو در جای دیگر «آزاده زادگان» را در برابر «ترکان» بکار برده است آنجا که گفته:

امروز شرم نیاید آزاده زادگان را

کردن به پیش ترکان پشت از طمع دوتائی<sup>۲۰</sup>

در ادبیات فارسی هر وقت که اشاره به آزادگان می شود خاطره بزرگان قدیم ایران تجدید می گردد و این خود دلیل بر ارتباط این دو مفهوم است خواجوی کرمانی در وصف کرمان گوید:

منزل شهمزادگان نامور مسکن آزادگان نامدار

بانی او اردشیر بابکان والی او یزدجرد شهریار<sup>۲۱</sup>

ایوانف در کتاب ناصر خسرو و اسماعیلیه (بمبئی ۱۹۴۸)، ص ۷ و نیز در کتاب مشکلات درباره شرح حال ناصر خسرو (بمبئی ۱۹۵۶)، ص ۱۱ دو دلیل قطعی از دیوان او بر علوی بودن او نقل می کند که متأسفانه هر دو نادرست است و مبتنی است بر اینکه او توجهی به وزن شعر فارسی و همچنین برخی از تعبیرات نداشته است دلیل اول او عبارتست از:

چه گوئی کاین علوی گوهر پاک بدین زندان و این بند از چه افتاد<sup>۲۲</sup>

۱۶- الصبح المنیر فی شعر ابی بصیر، ص ۱۸۲.

۱۷- بشار بن برد، دیوان، ج ۲ ص ۲۳۰.

۱۸- جاحظ، البخلاء، ص ۲۲۸.

۱۹- جاحظ، مناقب الترتک، در رسائل الجاحظ، ج ۱ ص ۱۵.

۲۰- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۱.

۲۱- خواجوی کرمانی، دیوان، ص ۵۸۸.

۲۲- ناصر خسرو، دیوان، ص ۹۸.



می گوید درباره این مشکل که چگونه روح که گوهری است علوی در این زندان و بند افتاده است چه می گوئی و پس از چند بیت توضیح می دهد که مقصود او از زندان و بند چیست با این بیت:

ترا زندان جهانست و تنت بند  
برین زندان و این بند آفرین باد

ولی ایوانف کلمه «علوی» بتشدید «واو» را با کلمه «علوی» اشتباه کرده و متوجه ناقص شدن وزن شعر هم نگردیده است.

دلیل دوم او عبارتست از:

ما بر اثر عترت پیغمبر خویشیم  
و اولاد ز نابراثر رای و هوایند<sup>۲۳</sup>

که می گوید ما متابع عترت پیغمبر خویش هستیم.

ایوانف توجه باین امر نداشته که کلمه «بر اثر» معنی متابعت را در بردارد و ترجمه «علی اثر» عربی است که می گویند: جاء فلان علی اثری<sup>۲۴</sup>. یعنی فلانی بدنبال من آمد و لذا عبارت معروف عربی: «من تبع الصبر تبعه النصر»<sup>۲۵</sup> به: بر اثر صبر نوبت ظفر آید<sup>۲۶</sup> ترجمه شده است.

اکنون که موضوع علوی بودن ناصر خسرو بمعنی نسبت جسمانی داشتن با علی رد گردید باید یقین کرد که این نسبت بمعنی معنوی و روحانی است که اسماعیلیان پس از ناصر خسرو که هواخواه و ارادتمند او بوده اند باو داده اند و تدریجاً فکر اینکه او از نسل علی بوده قوت گرفته است.

کلمه «علوی» از دیرگاه بمعنی متابع علی و شیعه بکار رفته است و جاحظ آن را در برابر عمری و عثمانی بمعنی طرفدار عمر و عثمان و سنی آورده است<sup>۲۷</sup> ولی استعمال آن بعنوان نسبت ابوت و بنوت روحانی و معنوی خاص اسماعیلیان است که مهم تر و محکم تر از ابوت و بنوت جسمانی دانسته شده. اخوان الصفا تصریح می کنند که نسبت جسمانی با فناء ابدان از بین می رود و نسبت روحانی پس از فناء اجساد باقی می ماند<sup>۲۸</sup> و همین دو نسبت است که در ادب صوفیانه فارسی از آن تعبیر

۲۳- ناصر خسرو، دیوان، ص ۹۷

۲۴- ابن منظور، لسان العرب، ج ۴ ص ۹.

۲۵- سیوطی، التمثیل و المحاضرة، ص ۴۱۵.

۲۶- دهخدا، امثال و حکم، ص ۱۰۵۲.

۲۷- جاحظ، العثمانیه، ص ۱۹، ۹۲.

۲۸- اخوان الصفا، رسائل، ج ۴ ص ۵۳.

به «نسبت جان و دل» و «نسبت آب و گل» شده است:

نسبت جان و دل چو باشد سست      نسبت آب و گل چه سود درست  
اسماعیلیان برای توجیه این نسبت معنوی و روحانی بآیاتی مانند: «ملة ابیکم ابراهیم»<sup>۲۹</sup> که ابراهیم بعنوان پدر امت خود خوانده شده و «انه لیس من اهلک»<sup>۳۰</sup> یعنی نسبت فرزندی پسر نوح منقطع گردیده است استشهاد جسته‌اند و از احادیثی که بدان تمسک جسته‌اند «انا وانت یا علی ابوا هذه الامه»<sup>۳۱</sup> است که بوسیله آن می‌توانند خود را زاده‌های پیغمبر و علی محسوب دارند و وجود حقیقی و روحانی خود را بآن تولد روحانی و معنوی نسبت دهند<sup>۳۲</sup> و ناصر خسرو اشاره باین حدیث کرده است:

گر احمد مرسل پدر امت خویش است      جز شیعت و فرزند وی اولاد زنا اند<sup>۳۳</sup>  
و حدیث دیگر «ان سلمان منا اهل البیت»<sup>۳۴</sup> است که سلمان با آنکه از جهت نژاد و زبان و کشور از پیغمبر جدا بود از اهل بیت او محسوب گشت ناصر خسرو نیز چنین گوید:  
قصه سلمان شنیدستی و قول مصطفی

کو ز اهل البیت چون شد با زبان پهلوی<sup>۳۵</sup>

اینگونه نسبت روحانی و دینی در میان اسماعیلیان دیده می‌شود چنانکه المویدفی‌الدین داعی‌الدعاة شیرازی را نسبت «سلمانی» داده‌اند یعنی نسبت روحی و معنوی با سلمان فارسی دارد<sup>۳۶</sup>.

نتیجه این مقاله آن که نسبت «علوی» بناصر خسرو صرفاً جنبه روحانی و معنوی دارد و قرائن بسیاری از آثار او خاصه دیوان این مطلب را تأیید می‌کند و آنچه که در سرگذشت مجعول شخصی آمده و مورد قبول بعضی از دانشمندان شرق و غرب قرار گرفته مبنی بر اینکه او از نسل علی است صحت و اعتباری ندارد.

۲۹- قرآن، سورة الحج ۲۲ آیه ۷۸.

۳۰- قرآن، سورة هود ۱۱ آیه ۴۶.

۳۱- اخوان الصفا، رسائل، ج ۱ ص ۲۱۳. مجلسی، بحار الانوار، ج ۹ ص ۸۴.

۳۲- اربع کتب اسماعیلیه، ص ۴۲.

۳۳- ناصر خسرو، دیوان، ص ۹۷.

۳۴- قمی، سفینه البحار، ج ۱ ص ۶۴۷.

۳۵- ناصر خسرو، دیوان، ص ۴۶۲.

۳۶- اربع کتب اسماعیلیه، ص ۹۲.



## رساله حنین بن اسحاق درباره آثار جالینوس

۱۹۹۶-۲۸۲ منتشر شده و نیز خاورشناس دیگر ماکس مارخوف در سال ۱۹۱۳ در کتاب  
 طرز مقالات فی العربین حنین را در لغوی، جایی و با انگلیسی ترجمه کرده و حنین را  
 حنین را بنام عربی و انگلیسی در نظام کتابه آورده است. در جواب آن کتاب  
 یکی رساله‌ای است که در حنین یعنی نوشته و بر آن کتاب و سایرین را که در  
 سریانی و عربی ترجمه شده یاد کرده است. ابراهیم حنین یعنی حنین بن اسحاق  
 منصور دوست متوکل خلیفه عباسی و از علمایان جلیل است که در سال ۱۳۵ هـ  
 زلفه حنین بن اسحاق را در رساله با ترجمه ۱۸۴ هـ مالکی در سال ۲۸۲ هـ در  
 رساله اولادیم تریق ابرستهای اسلامی بوجود پشتر این رساله  
 نسخه منحصراً در قرن اولین رساله از کتابخانه ایامی است. در سال ۱۳۳۳ هـ  
 است که خاورشناس آلمانی برکنر شمر آن را از زبان آلمانی ترجمه کرده و در  
 عربی در سال ۱۹۲۵ هـ در لایپزیک چاپ شده است. در کتاب تاریخچه علمای ایران  
 انگلیسی درباره رساله فوق نوشته کرده که در سال اولین ۱۹۲۹ هـ در سال ۱۳۳۳  
 ۶۸۵ تحت عنوان: و آگاهی‌های تازه درباره حنین بن اسحاق و رساله او  
 است. نگارنده بر دو مقاله خود یعنی دره نوس در مورد تاریخچه علمای ایران





ابوزید حنین بن اسحق العبادی از مترجمان معروف و چیره دست دوره اسلامی است که بزبانهای یونانی و سریانی و عربی مسلط بوده و کتابهای فراوانی را بزبان عربی ترجمه کرده است. او در سال ۱۹۴ در حیره از بلاد عراق تولد یافت و در سال ۲۶۰ بگفته ابن ندیم در فهرست و ۲۶۴ بگفته ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء از دنیا رفته است. گذشته از شرح حالیکه از ابوسیله ابن ندیم در فهرست و قفطی در اخبار الحکما و ابن ابی اصیبعه در عیون الانباء و ابن جمل در طبقات الحکما آورده شده خاورشناس معروف گابریلی مقاله‌ای درباره زندگی و آثار او نوشته که در سال ۱۹۲۴ در مجله ایزیس جلد ۶ صفحه ۲۸۲-۲۹۶ منتشر شده و نیز خاورشناس دیگر ماکس مایرهوف در سال ۱۹۲۸ که کتاب عشر مقالات فی العین حنین را در قاهره چاپ و بانگلیسی ترجمه کرده شرح حال حنین را بدو زبان عربی و انگلیسی در مقدمه کتاب آورده است. از میان آثار حنین یکی رساله‌ای است که به علی بن یحیی نوشته و در آن آثار جالینوس را که بزبان سریانی و عربی ترجمه شده یاد کرده است. ابوالحسن علی بن یحیی پسر یحیی بن ابی منصور دوست متوکل خلیفه عباسی و از حامیان حنین است که در سال ۲۷۵ از دنیا رفته حنین بخواهش او این رساله را در سن ۴۸ سالگی در سال ۴۲ - ۲۴۱ نوشته و این رساله از قدیم ترین فهرست‌های اسلامی موجود بشمار می‌رود.

نسخه منحصر بفردی از این رساله در کتابخانه ایاصوفیه بشماره ۳۶۳۱ موجود است که خاورشناس آلمانی برگشتراسر آن را بزبان آلمانی ترجمه کرده و با متن عربی در سال ۱۹۲۵ در لایپزیک چاپ شده است و ماکس مایرهوف مقاله‌ای بزبان انگلیسی درباره رساله فوق نوشته که در مجله ایزیس ۱۹۲۶ شماره ۸ صفحه ۷۲۴ ۶۸۵ تحت عنوان: « آگاهیهای تازه درباره حنین بن اسحق و زمان او » منتشر گشته است. نگارنده در دو مقاله خود یعنی «رد موسی بن میمون بر جالینوس و دفاع از

موسی بن عمران» و «شکوک رازی بر جالینوس و مسأله قدم عالم» از رساله فوق استفاده فراوان برده و سپس در کتاب خود بنام «فیلسوف ری محمد بن زکریای رازی» عنوان ۱۲۹ کتاب از جالینوس که در این رساله مورد شرح و تفسیر قرار گرفته با ترجمه فارسی آن و همچنین نام مترجمان و حامیان و مشوقان آن کتابها را یاد کرده است. پس از چندی مصمم شد که این رساله را از آغاز تا انجام بفارسی ترجمه کند تا مورد استفاده کسانی که بتاریخ طب می‌پردازند قرار گیرد.

### رسالة حنین بن اسحق

به‌علی بن یحیی در ذکر آنچه که با علم او از کتابهای جالینوس ترجمه شده و برخی از آنچه که ترجمه نشده است

بیاد آوردی - خداوند ترا گرامی دارد - احتیاج به کتابی را که در آن صورت کتابهایی را که پیشینیان در علم پزشکی نوشته‌اند جمع شده و غرض از هر یک از کتابها بر شمرده و مطالب علمی که در آن مقالات نهاده شده معین شده باشد تا اینکه دانشجو هنگام نیاز بتواند بهر یک از آن مطالب دست یابد و بداند که مطلبی را که می‌جوید در کدام کتاب یا مقاله و در کجای از مقاله است. و از من خواستی که من این را برای تو انجام دهم سپس من به تو - خداوند ترا موید دارد - اعلام کردم که حافظه من از احاطه به همه آن کتابها قاصر است زیرا آنچه را که من از آنها گرد آورده بودم گم کردم و پس از اینکه کتابهایم را گم کردم مردی از سربانیان از من چنین خواهشی در باره کتابهای جالینوس نمود و از من خواست آنچه را که من و دیگران از کتابهای او بسریانی و غیر سربانی ترجمه کرده‌ایم برای او بیان کنم. من کتابی بسریانی نوشتم و آن را بهمان کیفیت که از من خواسته بود پرداختم و تو - خدایت گرامی دارد - از من خواستی که آن کتاب را زود ترجمه کنم تا خداوند تفضل فرماید و آن کتابها را بدست تو بدارد تا آنکه اگر چیزی از نظر من دور شده از کتابهای جالینوس بآن اضافه گردد و نیز خواستی که کتابهای دیگری را که از پیشینیان در علم پزشکی یافته‌ام برای تو یاد کنم اکنون - بخواست خدا - من به پاسخ آنچه که از من خواسته‌ای می‌پردازم.



- خدای گرامیت دارد - نخستین چیزی که کتاب را با آن آغاز نمودم نام بردن از آن مرد و توصیف آنچه که از من خواسته است. پس گویم از من خواستی تا در- باره کتابهای جالینوس بحث کنم که آن کتابها چند است و چگونه شناخته می شود و غرض او در هر يك از آنها چیست و در هر يك از آنها چند مقاله است و در هر مقاله چه را توصیف می کند. اکنون بتو اعلام می دارم که جالینوس خود کتابی در این باب نوشته و در آن بذکر کتابهای خود پرداخته و آن را فینکس نامیده که ترجمه آن فهرست است و مقاله دیگری نوشته و در آن مراتب قراعت کتابهای خود را یاد نموده است و آشنائی با کتابهای جالینوس را از جالینوس باید بیشتر انتظار داشت تا از من. تودر پاسخ من گفتمی: «هر چند امر چنان است که تو توصیف کرده ای ولی ما و هم غرضان ما - یعنی آنانکه کتابهای سریانی و عربی را می خوانند - نیازمندیم بدانیم که کدام يك از این کتابها بزبان سریانی و عربی ترجمه شده و کدام يك ترجمه نشده و کدام را تو عهده دار ترجمه شدی و کدام را دیگران ترجمه کردند و تو دوباره ترجمه کردی و اصلاح نمودی و آن دیگران که آن کتابها را ترجمه کردند که هستند و درجه قوت هر يك از آن مترجمان در ترجمه چیست و برای که ترجمه کرده اند و تو کتابهایی را که ترجمه کردی برای که و در چه سنی ترجمه کردی - چون این دو امر باید دانسته شود زیرا ترجمه بر حسب قوت مترجم کتاب و کسی که کتاب برای او ترجمه شده می باشد - و کتابهایی که تاکنون ترجمه نشده آیا نسخه یونانی آن یافت شده یا یافت نشده و یا آنکه قسمتی از آن یافت شده زیرا این مهم است که به ترجمه آنچه که یافت شده عنایت ورزیده شود و سپس بدریافت آنچه که یافت نشده کوشش مبذول گردد.»

وقتی چنین ایرادی بر من وارد ساختی دانستم که راست می گوئی و من را به کاری خوانده ای که سود آن شامل من و تو و بسیاری از مردم می شود ولی من مدتی دراز مکث کردم و اجابت خواهش تو را به تعویق انداختم زیرا کتابهایی را که من يك بيك در عزم گردآوری کرده بودم گم کردم یعنی آنچه را که از وقتی که بفهمم درآمدم و گرد جهان گشتم جمع کرده بودم بیکبارگی همه را از دست دادم چنانکه کتابی برای من نماند حتی همین کتابی را که پیش از این یاد کردم یعنی کتابی که جالینوس در آن فهرست کتابهایش را آورده است.

چون درخواست خود اصرار ورزیدی ناچار شدم که به پرسش تو پاسخ دهم با

آنکه ساز و برگ مورد نیاز خود را از دست داده‌ام چون تو راضی هستی که من در این باب بآنچه که از بردارم اکتفا کنم. اکنون من در این موضوع آغاز می‌کنم و توکل به تأیید آسمانی که دعای آن را از تو آرزو دارم می‌نمایم و سخن را چنانکه خواستی تا حدود امکان خلاصه نموده و آنچه را که درباره آن کتابها از حفظ دارم بیان می‌کنم و سخن خود را با توصیف آنچه که علم آن مورد نیاز است آغاز می‌کنم یعنی درباره آن دو کتاب که کمی پیش از این یاد کردم.

### ۱- فینکس

کتابی که جالینوس آن را « فینکس » نام نهاده و در آن بذکر کتابهای خود پرداخته شامل دو مقاله است که در اولی کتابهای طبی و در دومی کتابهای منطقی و فلسفی و بلاغی و نحوی خود را یاد کرده است. ما این دو مقاله را در برخی از نسخه‌ها که بیونانی است بهم پیوسته یافتیم چنانکه گوئی آن دو يك مقاله است. جالینوس در این کتاب کتابهای را که تألیف کرده است توصیف می‌کند و نیز مقصود و داعی خود را از تألیف و همچنین نام کسانی را که برای آنان تألیف کرده و سن خود را در هنگام نوشتن آنها ذکر کرده است. پیشتر از من ایوب رهاوی معروف به ابرش آن را بزبان سریانی ترجمه کرده بود و سپس من آن را بسریانی برای داود متطبب و عبری برای ابوجعفر محمد بن موسی ترجمه کردم. و چون جالینوس در این کتاب همه کتابهای خود را یاد نکرده است من مقاله مोजزی بسریانی نوشته بدان افزودم و در آن بیان کردم که جالینوس چه کتابهایی را در این کتاب یاد نکرده و من آنچه را که دیده و خوانده بودم برش مردم و علت یاد نکردن او را نیز بیان داشتم.

### ۲- فی مراتب قراة کتبه

کتابی که عنوان آن «در مراتب قراة کتابهای او» می‌باشد يك مقاله است و منظور او از این کتاب این است که چه گونه باید ترتیب خواندن کتابهای او یکی پس از دیگری از آغاز تا انجام رعایت شود. من این کتاب را بسریانی ترجمه نکردم بلکه پسر من اسحق آن را برای بختیشوع ترجمه کرد ولی من آن را عبری برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کردم و اطلاع ندارم از اینکه کسی پیش از من آن را ترجمه کرده باشد.



## ۳- فی الفرق

کتاب او «در فرقه‌ها». این کتاب شامل يك مقاله است و منظور او در این کتاب آن بوده است که گفتار هر صنف از فرقه‌های سه‌گانه که در جنس باهم اختلاف دارند توصیف کند و موارد ادعا و احتجاج و رد بر مخالفان هر يك را بیان نماید. و علت اینکه من استثنا قائل شدم و اختلاف در جنس را قید نمودم اینست که در هر يك از این سه فرقه فرقه‌های دیگری نیز یافت می‌شوند که در نوع مختلف‌اند و مقالات صاحبان آن فرقه‌ها که داخل در طب‌اند پس از امعان نظر در آن شناخته می‌شود و اهمیت هر صنفی از آن و چگونگی حکم به حق یا باطل بودن آن دانسته می‌گردد. جالینوس این مقاله را در جوانی در سن سی‌سالگی یا کمی بیشتر هنگامی که برای نخستین بار وارد رم شده بود تألیف کرد. پیش از من مردی بنام ابی‌سینا از اهل کرخ آن را بسریانی ترجمه کرده بود و او در ترجمه بسیار ناتوان بود سپس آن را من در جوانی در سن بیست‌سالگی یا کمی بیشتر برای طبیبی از اهل جندی‌شاپور بنام شیریشوع بن قطرب از نسخه‌ای یونانی که افتادگی بسیار داشت ترجمه کردم و بعد شاگرد من حبیب از من خواست که آن را اصلاح کنم در هنگامی که من بحدود سن چهل‌سالگی رسیده بودم. در این وقت من نسخه‌های متعددی از یونانی گرد آورده بودم که با یکدیگر مقابله کردم تا اینکه نسخه‌ای فراهم گردید و سپس نسخه‌ی سریانی را با این نسخه درست مقابله و تصحیح نمودم - و چنین است عادت من در هر چه ترجمه می‌کنم - و پس از اندی سال آن را برای ابوجعفر محمد بن موسی بزبان عربی ترجمه کردم.

## ۴- فی الصناعة الطبية

کتاب او در «صناعت پزشکی». این کتاب نیز دارای يك مقاله است و جالینوس آن را بعنوان خطاب به دانشجویان ننوشته زیرا منفعت خواندن آن شامل دانشجویان و دانش‌آموختگان هر دو است زیرا منظور جالینوس در آن این بوده است که همه مجملات طب را با گفتاری کوتاه بیان کند و این برای متعلمان و مستکملان هر دو سودمند است. چه آنکه متعلم همه مباحث طب را بنحو اجمال در ذهن خود بنحو رسم تصور می‌کند سپس بعد از آن به جزء جزء آن باز می‌گردد و شرح و تلخیص و برهانهای آن را از کتابهای مشروح در می‌یابد، و مستکمل نیز آن را بمنزله تذکاري برای آنچه که

بنحو تفصیل خوانده و دانسته قرار می‌دهد. معلمانی که در زمان باستان در اسکندریه به تعلیم طب می‌پرداختند مرتبه این کتاب را پس از کتاب «فرقه‌ها» قرار می‌دادند و پس از آن کتاب «در نبض خطاب به دانشجویان» و دو مقاله «در درمان بیماری‌ها خطاب به اغلوفن» را بترتیب معین می‌نمودند و گوئی این پنج کتاب را کتابی واحد که دارای پنج مقاله است ساخته‌اند و آن را با عنوان واحد برای استفاده عموم دانشجویان تعیین کرده‌اند. گروهی این مقاله یعنی «صناعت پزشکی، را ترجمه کرده بودند از جمله سر جسر اس عینی - پیش از آنکه در فن ترجمه توانا گردد - و ابن سهدا، و ایوب رهاوی و سپس من آن را برای داود متطبب ترجمه کردم. داود مردی نیک - فهم و آزمند بر آموختن بود و هنگام ترجمه من جوانی در حدود سی سال بودم و در آن هنگام من علوم مختلفی را فرا گرفته و کتابهای متعددی را دارا شده بودم. سپس آن را برای ابوجعفر محمد بن موسی ترجمه کردم.

### ۵- فی النبض الی طوثرن والی سائر المتعلمین

کتاب او «در نبض خطاب به طوثرن و دیگر دانشجویان». این کتاب دارای یک مقاله است و غرض او در آن اینست که آنچه را که یک دانشجو نیازمند است که درباره نبض بداند بیان کند. او در این کتاب نخست اقسام نبض را برمی‌شمارد - همه اقسام آن را یاد نمی‌کند بلکه آنچه را که دانشجویان را بر آن نیروی دریافت است بیان می‌کند - و پس از آن سبب‌های تغییر نبض را اعم از سببهای طبیعی و غیر طبیعی و آنچه که خارج از طبیعت است توصیف می‌نماید. جالینوس این مقاله را هنگام تألیف کتاب «در فرقه‌ها» تألیف کرده است. این مقاله را ابن سهدا به سریانی ترجمه کرده بود سپس من آن را برای سلمویه پس از ترجمه کتاب «در صناعت» ترجمه کردم. بهمان اندازه که سلمویه فهم طبیعی و درایت و عنایت خود را بر قراءت کتب آشکار می‌ساخت حرص من بر استقصاء بر پاک ساختن همه آنچه را که برایش ترجمه کرده بودم افزون می‌گشت. پس از این آن را برای ابوجعفر محمد بن موسی با کتاب «در فرقه‌ها» و «در صناعت» بزبان عربی ترجمه کردم.



## ۶- کتابه‌الی اغلوقن

کتاب او «خطاب به اغلوقن». این کتاب دارای دو مقاله است و جالینوس آن را بعنوان «درمان بیماری‌ها خطاب به اغلوقن» قرار داده و بدان‌شجویان خطاب نساخته ولی اهل اسکندریه چنانکه کمی پیش از این گفتیم آن را در شمار کتابهائی که خطاب به دانشجویان است قرار داده‌اند. منظور جالینوس در این کتاب اینست که درمان بیماریهائی را که بیشتر عارض می‌شود با گفتاری کوتاه بیان کند. او این کتاب را بخواش مردی فیلسوف که از دیدن آثار او در شگفت آمده بود تألیف کرد و چون درمان دهنده بدون شناختن بیماری‌ها پی بدرمان آنها نمی‌برد لذا دلائل معرفت بیماری‌ها را بر درمان آنها مقدم داشت و در مقاله نخستین دلائل تب‌ها و مداوای آنها را توصیف کرد - همه آنها را یاد نکرد بلکه بر آنچه که بیشتر عارض می‌شود اکتفا نمود - و این مقاله بر دو قسمت تقسیم می‌گردد و در قسمت اول از این مقاله تبهای خالی از عوارض غریبه و در قسمت دوم تب‌های همراه با آن عوارض را وصف می‌کند و در مقاله دوم دلائل آماس‌ها و درمان آنها را بیان می‌نماید. جالینوس این کتاب را هنگام تألیف کتاب «درفرقه‌ها» تألیف کرد. پیش از من سرجس این کتاب را به سریانی ترجمه کرده بود - او تا اندازه‌ای در ترجمه توانا شده بود هر چند بغایت آن نرسیده بود - سپس من آن را پس از ترجمه کتاب «در نبض» برای سلمویه به سریانی ترجمه کردم و بعد در همین ایام آن را برای ابو جعفر محمد بن موسی بعربی ترجمه کردم.

## ۷- فی العظام

کتاب او «در استخوان‌ها». این کتاب دارای يك مقاله است و جالینوس آن را «در استخوان‌ها برای دانشجویان» عنوان ساخته نه خطاب به دانشجویان زیرا نزد او میان «خطاب به دانشجویان» و «برای دانشجویان» فرق است زیرا وقتی کتاب خود را «خطاب به دانشجویان» عنوان می‌سازد دلیل بر اینست که او در تعلیم آنچه را که می‌آموزد نیروی دانشجویان را در نظر می‌گیرد و او را در این فن نحوه دیگری از تعلیم است که خاص دانش‌آموختگان می‌باشد و هنگامی که آن را «برای دانشجویان» معنون می‌سازد دلیل بر اینست که آن کتاب همه علم بآن فن را فرا می‌گیرد جز اینکه تعلیم آن خاص متعلمان است چونکه جالینوس می‌خواهد که دانشجوی طب آموختن

علم تشریح را بر جمیع فنون طب مقدم بدارد زیرا نزد او آموختن طب قیاسی بدون شناختن تشریح غیر ممکن است و منظور جالینوس در این کتاب اینست که حال هر یک از استخوانها را بتنهایی خود و حال پیوستگی آنها را با هم بیان کند. جالینوس آن را هنگام تألیف دیگر کتابهای خود خطاب به دانشجویان تألیف کرده است. سرجس آن را ترجمه‌ای نارسا کرده بود سپس من آن را پس از اندی سال برای یوحنا بن ماسویه ترجمه کردم و در ترجمه آن نهایت شرح و ایضاح را برای استقضاء معانی آن منظور داشتم زیرا آن مرد سخن آشکار را دوست دارد و بر آن پیوسته ترغیب می‌کند و پیش از آن آن را برای ابوجعفر محمد بن موسی ترجمه کرده بودم.

### ۸- فی العضل

کتاب او «در عضله‌ها». این کتاب دارای يك مقاله است و جالینوس آن را خطاب به دانشجویان عنوان نساخته ولی اهل اسکندریه آن را در شمار کتابهای او خطاب به دانشجویان وارد کرده‌اند بدین معنی که باین دو مقاله سه مقاله دیگر از جالینوس را که خطاب به دانشجویان نوشته یعنی «در تشریح عصب»، و «در تشریح عروق غیر-ضواری» و «تشریح عروق ضواری» پیوسته و آن را کتابی واحد که دارای پنج مقاله است قرار داده‌اند و آن را بعنوان «در تشریح خطاب به دانشجویان» نامیده‌اند. غرض جالینوس در آن اینست که وضع جمیع عضلاتی که در هر یک از اعضاء است بغایت استقصا وصف کند که چند و چگونه است و هر یک از آنها از کجا آغاز می‌شود و کار هر يك چیست. همه آنچه را که من برای تو در کتاب «استخوانها» از جالینوس و سرجس و خود بیان کردم در این کتاب بدان، جز اینکه من تاکنون آن را بعربی ترجمه نکرده‌ام و حبیش بن الحسن آن را برای محمد بن موسی به زبان عربی ترجمه کرده است.

### ۹- فی العصب

کتاب او «در عصب». این کتاب نیز دارای يك مقاله است و آن را خطاب به دانشجویان نوشته و غرض او در این کتاب این است که چند جفت عصب از دماغ و نخاع می‌روید و آنها چه نوع و چگونه هستند و هر یک از آنها چه تقسیماتی دارند و عمل آنها چیست و داستان این کتاب همچون داستان کتاب «عضله‌ها» است.



## ۱۰- فی العروق

کتاب او «در رگ‌ها». این کتاب نزد جالینوس يك مقاله است که در آن به بیان وضع رگهای زننده و رگهای غیرزننده پرداخته است. او این کتاب را برای دانشجویان نوشته و خطاب به انطسثانس عنوان ساخته است ولی اسکندرانیان آن را دو مقاله گردانیده مقاله‌ای در رگهای غیرزننده و مقاله دیگر در رگهای زننده. و غرض او در این کتاب اینست که چند رگ از کبد می‌روید و آنها چه نوع و چگونه هستند و هر يك را چه تقسیماتی است و چند شریان از قلب می‌روید و آنها چه نوع و چه گونه هستند و هر يك بچه تقسیم می‌شوند و داستان این مقاله مانند داستان مقاله‌های گذشته است. من خلاصه آن را بیرون کشیدم و برای محمدبن موسی بعربی ترجمه کردم.

## ۱۱- فی الاسطقسات علی رأی بقراط

کتاب او «در اسطقسات بنا بر رأی بقراط». این کتاب نیز دارای يك مقاله است و غرض او در این کتاب اینست که بیان کند که همه اجسامی که قبول کون و فساد می‌کنند یعنی بدنهای حیوان و نبات و اجسامی که از دل زمین زاده می‌شوند ترکیب آنها از چهار رکن خاك و آب و هوا و آتش است و اینها ارکان اولیه و دور از بدن انسان هستند ولی عناصر ثانوی نزدیک که قوام بدن انسان و دیگر جانوران خون‌دار بدانهاست عبارتند از اخلاط چهارگانه یعنی خون و بلغم و دو تلخه (صفرا و سودا). این کتاب از کتابهایی است که واجب است پیش از خواندن کتاب «حیلة البرء» خوانده شود. این کتاب را پیش از من سر جس ترجمه کرده ولی آن را نفهمیده و ضایع ساخته است و سپس من با عنایت و استقصا برای بختیشوع بن جبریل به سریانی ترجمه کردم - این ترجمه و قسمت عمده آنچه را که من برای این مرد ترجمه کردم در هنگام پایان جوانی من بر این روش بود - و سپس آن را برای ابوالحسن علی بن یحیی بعربی ترجمه کردم.

## ۱۲- فی المزاج

کتاب او «در مزاج». جالینوس این کتاب را سه مقاله ساخته در دو مقاله اول اقسام مزاج بدن های حیوان و تعداد و چگونگی آنها را توصیف و نشانه‌هایی که بر هر يك از آنها دلالت می‌کند بیان کرده است و در مقاله سوم اقسام مزاج

داروها و چگونگی آزمایش و شناخت آنها را وصف نموده است و این مقاله به کتاب «نیروی داروها» که پس از این از آن یاد می‌کنم پیوسته می‌شود. و این کتاب نیز از کتابهایی است که خواندن آن پیش از کتاب «حیلة البرء» واجب و ضروری است. این کتاب را سرجس ترجمه کرده بود و من آن را با کتاب «ارکان» به سریانی ترجمه کردم سپس آن را برای اسحق بن سلیمان عبری ترجمه کردم.

### ۱۳- فی القوی الطبیعیة

کتاب او «در نیروهای طبیعی». این کتاب را نیز در سه مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که بیان کند که تدبیر بدن با سه نیرو است که عبارتند از نیروی حابله و نیروی منمیه و نیروی غاذیه. نیروی حابله مرکب از دو نیرو است یکی منی را تغییر می‌دهد و آن را می‌بندد چنانکه از آن اعضاء متشابهة الاجزا می‌سازد و دیگری آنکه اعضاء متشابهة الاجزا را با هیئت و وضع و مقدار و عددی که در هر یک از اعضاء مرکبه مورد نیاز است ترکیب می‌کند و نیروی غاذیه را چهار نیرو که عبارتند از نیروی جاذبه و نیروی ماسکه و نیروی مغیره و نیروی دافعه خدمت می‌کنند. این کتاب را سرجس به سریانی ترجمه بدی کرده بود و سپس من آن را به سریانی برای جبریل بن بختیشوع ترجمه کردم در حالی که کودکی بودم که حدود هفده بهار از زندگی من گذشته بود و پیش از آن فقط یک کتاب را که پس ازین یاد می‌کنم ترجمه کرده بودم. ترجمه این کتاب از نسخه‌های یونانی که افتادگی‌هایی داشت صورت پذیرفت سپس من نیک به تصفح آن پرداختم تا آنکه افتادگی‌ها را اصلاح کردم و پس از آنکه پسا بسن نهادم دوباره تصفح نمودم و افتادگی‌های دیگر را یافتم که اصلاح کردم. این امر را بتو اعلام داشتم برای آنکه اگر از ترجمه من از این کتاب نسخه‌های مختلف یافتی سبب آن را بدانی و من مقاله‌ای از این کتاب را عبری برای اسحق بن سلیمان ترجمه کردم.

### ۱۴- فی العلل و الاعراض

کتاب او «در بیماری‌ها و عارضه‌ها». این کتاب دارای شش مقاله بهم پیوسته است و خواندن این مقالات پیش از خواندن «حیلة البرء» ضرورت دارد. جالینوس



خود این شش مقاله را کتابی واحد با عنوانی واحد نساخته ولی اهل اسکندریه آنها را گرد کردند و عنوان واحد کتاب «العلل» را بآن دادند گویی خواسته اند کتاب را بنام بیشتر محتویات آن بنامند ولی سربانیان این کتاب را با عنوانی دورتر و کوتاه تر از واجب ساختند و آن را کتاب «العلل والاعراض» نامیدند و اگر قصدشان این بود که عنوان کاملی بدان دهند سزاوار بود که با اسباب و اعراض، امراض را نیز یاد کنند اما جالینوس مقاله اول از این شش مقاله را بعنوان «فی اصناف الامراض» ساخته و در این مقاله توصیف کرده که اجناس بیماری ها چند است و هر یک از آن اجناس را بانواع آن تقسیم کرده تا آنجا که در این قسمت به دورترین انواع رسیده است. و مقاله دوم را عنوان «فی اسباب الامراض» داده و غرض او در آن مطابق با این عنوان است زیرا او در این مقاله تعداد اسباب هر یک از امراض و چگونگی آن اسباب را توصیف می کند. و مقاله سوم را به عنوان «فی اصناف الاعراض» آورده و در آن اجناس و انواع اعراض و چگونگی آنها را بیان کرده است. و بقیه مقالات را «فی اسباب الاعراض» عنوان ساخته و در آنها اسباب فاعله هر یک از اعراض و چگونگی آن اسباب را وصف می نماید. این کتاب را سرجس به سربانی دوبار ترجمه کرده بود یک بار پیش از آنکه در مدرسه اسکندریه ورزیده گردد و بار دیگر پس از آن. سپس من آن را در هنگام پایان جوانی برای بختیشوع بن جبریل به سربانی ترجمه کردم و حبیش این شش مقاله را برای ابوالحسن علی بن یحیی بعربی ترجمه کرد.

### ۱۵ - فی تعرف علل الاعضاء الباطنة

کتاب او «در شناسائی بیماریهای اعضای پنهانی». این کتاب را جالینوس در شش مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که نشانه هائی را که از آن پی باحوال اعضای باطنه برده می شود چه بیماری در آن اعضا پیدا شده باشد و یا آنکه بعداً پیدا شود وصف کند. در مقاله اول وقستی از مقاله دوم روش عامیان را که بدان بیماریها شناخته می شود وصف می کند و در مقاله دوم خطای اریخجانس را در راه هائی که در جستجوی این غرض پیموده است آشکار می نماید و در بازمانده مقاله دوم و در مقالات چهارگانه بعدی بذکر اعضای باطنه و امراض آنها عضو بعضو پرداخته است. او از دماغ آغاز کرده و همچنین بدنبال هم بیان می دارد نشانه هائی که با آن بریک یک

از این اعضاء در هنگام بیماری استدلال می‌شود که چگونه علت آن شناخته می‌شود تا باقصای آن منتهی گردد. سرجس این کتاب را دوباره ترجمه کرده بود يك بار برای ثیادوری اسقف کرخ و بار دیگر برای مردی بنام یسع و بختیشوع بن جبریل از من درخواست کرد که آن را تصفح و افتادگی‌ها را اصلاح کنم و چنان کردم پس از آنکه او را از جودت و سهولت ترجمه آن آگاه نمودم. و ناسخ جاهائی را که من اصلاح کرده بودم در نیافت و باندازه توانائی خود هریک از آن مواضع را دریافت لذا استقامت و صحت کتاب تا این زمان ناتمام ماند. و من پیوسته بر اعاده ترجمه آن همت می‌گماشتم ولی کارهای دیگر من را از آن باز می‌داشت تا آنکه اسرایل بن زکریا معروف به طیفوری اعاده ترجمه آن را از من درخواست نمود لذا آن را ترجمه کردم و حبیش آن را برای احمد بن موسی بعربی ترجمه کرد.

### ۱۶- فی النبض

کتاب او «در نبض». این کتاب را جالینوس در شانزده مقاله قرآن داده و آنرا بچهار جزء که هریک از آن اجزاء شامل چهار مقاله است تقسیم کرده است و جزء اول را به «فی اصناف النبض» عنوان ساخته و غرض او در آن اینست که اجناس اولیه نبض و چگونگی آنها و کیفیت تقسیم هریک از اجناس بانواع تا بدورترین نوع را بیان کند. او در مقاله اول از این جزء خلاصه آنچه را که در توصیف اجناس و انواع نبض مورد نیاز است پایه نهاده و در پایان آن در يك جا گرد کرده ولی سه مقاله باقی از این جزء را جدا نهاده و به احتجاج و بحث از اجناس و انواع و تعریف نبض اختصاص داده است. بدین جهت است که به خواندن مقاله اول از این جزء احتیاج ضروری هست در حالیکه به خواندن سه مقاله دیگر چنین احتیاجی نیست و بدین مناسبت برای خواننده چنین پیش می‌آید که مقاله اول از جزء اول را که می‌خواند از همه آن جزء فقط بدان اکتفا می‌کند و سپس شروع بخواندن جزء دوم آن کتاب می‌نماید. جالینوس این مطلب را خود بیان کرده و بدین سبب که یاد شد او می‌خواسته که آنچه را که در دانستن اجناس و انواع نبض مورد نیاز است در مقاله اول گرد آورد. او جزء دوم را به عنوان «در شناسائی نبض» ساخته و غرض او در آن اینست که بیان کند که چگونه هریک از اصناف نبض در هنگام لمس رگها دانسته می‌شود



یعنی چگونه نبض بزرگ و کوچک و نبض تند و کند از هم بازشناخته می‌شوند و بر-  
همین قیاس از سایر اصناف نبض نیز آگاهی می‌دهد. جزء سوم را بعنوان «در سبب‌های  
نبض» آورده و غرض او در آن اینست که بیان کند که سبب هر یک از اصناف نبض  
چیست یعنی مثلاً سبب نبض بزرگ چیست و سبب نبض تند کدام است و نبض‌های  
باقی دیگر از چه سبب پیدا می‌شود. و جزء چهارم را «در پیشگفتار شناسائی نبض»  
عنوان کرده و غرض او اینست که بیان کند که چگونه علم پیشین از هر یک از اصناف  
نبض یعنی بزرگ و کوچک و تند و کند و غیره بیرون می‌آید. سرجس هفت مقاله از  
این کتاب را به سریانی ترجمه کرده یعنی مقالات اول از هر یک از اجزاء سه‌گانه اول و  
چهارم مقاله اخیر و او همچون اهل اسکندریه که از آنان اخذ کرده گمان برده که  
همچنانکه از جزء اول مقاله اول از آن خوانده می‌شود و بر آن اقتصار می‌گردد -  
چنانکه جالینوس خود گفته است زیرا آن مقاله مشتمل بر همه مطالبی است که از آن  
جزء مقصود است - همچنین است حال در سایر اجزا و این خطائی بزرگ است از آنان  
ولی اهل اسکندریه چون از هر یک از اجزاء سه‌گانه اول بزرگ مقاله اقتصار کردند از  
جزء چهارم هم فقط به مقاله اول اکتفا نمودند بدین جهت است که مجموعه‌های بسیاری  
را بزبان یونانی می‌یابیم که در آنها فقط این چهارم مقاله آمده است و این چهارم مقاله  
از هر یک از اجزاء چهارگانه انتخاب شده و متوالیاً مورد استنساخ قرار گرفته است  
و ما می‌بینیم مفسرانی که قصد شرح کتاب النبض را داشته‌اند همین مقالات چهارگانه  
از آن را شرح کرده و خود را بدان رسوا ساخته‌اند. اماراسی (= راس عینی) از میان  
آنان بصواب نزدیک‌تر بوده زیرا او از آغاز متوجه شده که قراءت سایر مقالات جزء  
چهارم مورد احتیاج ضروری است پس آن را از آخر ترجمه کرده است سپس ایوب  
رهاوی هفت مقاله دیگر را برای جبریل بن بختیشوع ترجمه کرده و من همه این کتاب  
را از سالها قبل برای یوحنا بن ماسویه ترجمه کردم و در تلخیص و تحسین عبارت  
آن نهایت جهد را مبذول داشتم و نیز مقاله اول این کتاب را برای محمد بن موسی  
عربی ترجمه کردم و ترجمه بقیه کتاب را حبیش از همان نسخه سریانی که من ترجمه  
کردم بعهده گرفت و حبیش بالطبع مردی با فهم است و می‌کوشد که در ترجمه روش  
مرا دنبال کند ولی من گمان نمی‌کنم عنایت او بر حسب طبع اوست. و این کتاب از  
علم پیشین بشمار می‌آید.

## ۱۷- فی اصناف الحمیات

کتاب او «در اقسام تبها». او این کتاب را در دو مقاله قرار داده و غرض او اینست که اجناس و انواع و دلائل تبها را توصیف کند. در مقاله اول دو جنس تب را که یکی در روح و دیگری در اعضای اصلی که معروف به اعضای صلبیه اند توصیف کرده و در مقاله دوم جنس سومی از آن را که در اخلاط عفونت گرفته است وصف نموده است. این کتاب را سرجس ترجمه ای ناپسند کرده بود و من در آغاز امر در وقتی که کودکی بیش نبودم برای جبرئیل بن بختیشوع ترجمه کردم و این نخستین کتابی بود که از جالینوس به سریانی ترجمه کردم و سپس چون به سن کمال رسیدم آن را صفحه بینهی کردم و در نتیجه اغلاطی در آن یافتم که آنها را با عنایتی خاص اصلاح و تصحیح نمودم آنگاه که می خواستم نسخه ای برای فرزندم برگیرم و همچنین آن را برای ابوالحسن احمد بن موسی به عربی ترجمه کردم.

## ۱۸- فی البهران

کتاب او «در بحران». این کتاب را جالینوس در سه مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که توصیف نماید چگونه انسان بدانجا می رسد که پیش پیش درمی یابد که بحران وجود دارد یا نه و در صورتیکه وجود دارد کی پدیدار می گردد و به چه چیز بازگشت می کند. این کتاب را سرجس ترجمه کرده بود و من آن را پس از چند سالی برای یوحنا بن ماسویه اصلاح کردم و در تصحیح آن مبالغه نمودم و نیز آن را برای محمد بن موسی به عربی ترجمه کردم.

## ۱۹- فی ایام البهران

کتاب او «در روزهای بحران». این کتاب را نیز جالینوس در سه مقاله قرار داده و غرض او در دو مقاله اول اینست که توصیف کند اختلاف حال روزهای مختلف را در قوت و اینکه بحران در کدام يك وجود دارد و در کدام يك وجود ندارد و نیز در روزهایی که بحران در آن وجود دارد کدام بحران پسندیده و کدام ناپسند است و آنچه که باین مطلب مرتبط می شود. و در مقاله سوم علل اینکه چنین اختلافی در قوت روزها وجود دارد بیان می کند. سرجس این کتاب را به سریانی ترجمه کرده بود و من



این کتاب و کتاب پیشین را اصلاح نمودم و این را نیز برای محمدبن موسی ترجمه کردم و این کتاب و کتاب پیش از علم پیشین بشمار می آیند.

## ۲۰- فی حيلة البرء

کتاب او در «چارهٔ بهبود». این کتاب را در چهارده مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که بیان کند که چگونه هر يك از بیماریها بروش قیاس درمان می شود و در این مورد بر عوارض عمومی که مورد نظر است اکتفا می گردد و از میان آنها آنچه که موجب درمان هر يك از بیماریها می شود استخراج می شود. او در این مورد بآوردن مثالهای کمی از اشیاء جزئی استناد می جوید. او شش مقاله از این کتاب را برای مردی بنام ایارن تألیف کرده است در مقاله اول و دوم اصول صحیحی را که پایهٔ این امر در این علم بر آنها نهاده شده بیان کرده و اصول نادرستی را که ارسطراطس و یاران او پایه نهادند درهم شکسته است. در چهار مقاله دیگر درمان جدائی پیوستگی اعضا را توصیف کرده است. ایارن پیش از آنکه جالینوس کتاب را تمام کند در گذشت سپس جانینوس از او خواست که آن را تمام کند سپس او هشت مقاله دیگر را برای او نوشت. در شش مقاله اول درمان بیماریهای که در اعضای مشابهة الاجزا پیش می آید توصیف کرد و در دو مقاله دیگر درمان بیماریهای اعضای مرکبه را بیان نمود و در مقاله اول از شش مقاله نخستین درمان همهٔ اقسام سوء مزاج که در يك عضو پیدا می شود توصیف کرد و من باب مثال آن توصیف را بر آنچه که در معده حادث می شود جاری ساخت. در مقالهٔ پس از آن که همان مقالهٔ هشتم از کتاب است درمان اقسام تبهایی که در روح است یعنی تب روز را توصیف می کند و در مقالهٔ پس از آن یعنی مقالهٔ نهم درمان تب مطبقة را وصف می نماید و در مقالهٔ دهم درمان تبی را که در اعضای اصلی است یعنی تب دق را توصیف می کند و در آن جمیع آنچه که در این باره از استعمال حمام باید دانست بیان می نماید. در مقاله یازدهم و دوازدهم درمان تبهایی که از عفونت اخلاط بوجود می آیند بیان می کند. تبهایی را که خالی از اعراض غریبه است در مقاله یازدهم و آنهایی که همراه با اعراض غریبه است در مقالهٔ دوازدهم آورده است. این کتاب را سرجس به سریانی ترجمه کرده بود ترجمهٔ شش مقاله اول در وقتی صورت گرفته بود که او در ترجمه ضعیف بود ولی هشت مقاله

دیگر را هنگامی ترجمه کرده که مهارت کافی در ترجمه یافته بود بدین جهت است که ترجمه این هشت مقاله بهتر از ترجمه شش مقاله اول می باشد. سلمویه از من درخواست کرد که این قسمت دوم را برای او اصلاح کنم و چنین می پنداشت که اصلاح آسان تر بهتر از ترجمه است بدین منظور قسمتی از مقاله هفتم را با من مقابله کرد در حالیکه نسخه سریانی در دست او و نسخه یونانی در دست من بود و او متن سریانی را بر من قرائت می کرد و هرگاه نکته ای از آن با متن یونانی مخالف بود من او را آگاه می کردم و او آن را اصلاح می نمود و بدان اندازه اصلاح کرده که دیگر کار بر او سخت آمد و برای او آشکار گشت که از نو ترجمه کردن آسان تر و درست تر و پیوستگی در آن استوار تر است لذا از من خواست تا آن مقالات را ترجمه کنم و من آن ها را از آخر ترجمه کردم. در آن وقت ما در رقه بودیم در زمان غزوات مامون. او آن مقالات را به زکریا بن عبدالله معروف به طیفوری داد آن گاه که عزم مدینه السلام (= بغداد) داشت تا در آنجا مورد نسخ قرار گیرد. در کشتی که در آن زکریا بود حریق در گرفت و کتاب سوخت و نسخه ای از آن باقی نماند. پس از چند سال من کتاب را از اول برای بختیشوع بن جبریل ترجمه کردم. از هشت مقاله آخر نسخه هائی به یوهانی نزد من بود با آنها مقابله کردم و نسخه ای صحیح از آن آماده ساختم و آن را تا حد امکان به غایت استقصا و بلاغت ترجمه کردم. از شش مقاله اول فقط بر يك نسخه از آن دسترسی پیدا کردم و چون آن نسخه غلط بسیار داشت تصحیح آن مقالات آنچنان که باید برای من میسر نگردید پس از آن نسخه ای دیگر یافتیم و با آن امر مقابله و اصلاح بحد امکان انجام گردید و کنار گذاشته شد تا اینکه با نسخه سومی اگر یافت شود مقابله گردد زیرا نسخه های یونانی این کتاب کم است چون این کتاب از کتابهائی نیست که در مدارس اسکندریه خوانده می شود. این کتاب را از روی نسخ یونانی که من ترجمه کردم حبیش بن حسن برای محمد بن موسی ترجمه کرده و سپس از من خواست تا در هشت مقاله اخیر تصحیح بعمل آورم و اغلاطی را که می یابم اصلاح کنم من خواسته او را اجابت و کتاب را اصلاح کردم.

این است آن کتابهائی که در مدرسه های پزشکی اسکندریه می خوانند. آنان بهمین ترتیبی که من یاد کردم این کتابها را قرائت می کنند. آنان هر روز جمع می شوند و بخوانند و فهمیدن يك کتاب می پردازند چنانکه امروزه اصحاب نصاری ما در



آموزشگاههایی که معروف به اسکول<sup>۱</sup> است هر روز برای خواندن کتابی از کتابهای متقدمان و یا سایر کتب اجتماع می کنند. هریک از افراد پس از مهارت در این کتب به قراءت آن می پردازند بهمان نحو که امروز اصحاب ما تفاسیر کتابهای متقدمان را می خوانند. اما جالینوس بر این نبوده که کتابهایش بر این روش قراءت گردد. او چنانکه گذشت سفارش کرده که پس از کتاب او «درفرقه‌ها» کتابهای او «در تشریح» خوانده شود و سپس بقیه کتابهای او بترتیبی که خود آنرا نهاده است قراءت گردد.

## ۲۱- فی علاج التشریح

کتاب او «در علاج تشریح». او این کتاب را درپانزده مقاله قرارداد و در آنها بتوصیف امور زیر پرداخته است درمقاله اول عضلات و رباطات دست، درمقاله دوم عضلات و رباطات پا، درمقاله سوم درباره عصب و عروق دودست و پا، درمقاله چهارم عضلاتی است که دو گونه و دو لب و چانه پائین و سر و گردن و دو شانه را بحرکت در می آورد، در مقاله پنجم عضلات سینه و مراق شکم و دو متن و پشت، درمقاله ششم آلات غذا که عبارت است از معده و امعا و کبد و طحال و کلی و مثانه و مانند آنها در مقاله هفتم و هشتم تشریح آلات تنفس. در هفتم آنچه را که در تشریح قلب و ریه و عروق ضواریب در زندگی و پس از مرگ حیوان آشکار می شود توصیف کرده و در هشتم آنچه را که در تشریح همه جای سینه ظاهر می شود وصف نموده است. مقاله نهم خاص تشریح دماغ و نخاع است، دهم تشریح چشمان و زبان و مری و آنچه که باین اعضا پیوسته است. در یازدهم آنچه که در حنجره است و همچنین استخوانی شبیه به لام از حروف یونانی یعنی این شکل ۸ و آنچه که بدین مربوط است، درمقاله دوازدهم تشریح اعضای تولید، درسیزدهم تشریح رگهای زننده و غیرزننده، درمقاله چهاردهم تشریح عصبی که از دماغ می روید، درمقاله پانزدهم تشریح عصبی که از نخاع می روید. ایوب رهاوی این کتاب را بسریانی برای جبریل بن بختیشوع ترجمه کرده بود و من در همان زمانهای نزدیک برای یوحنا بن ماسویه اصلاح کردم و در عنایت به تصحیح آن مبالغت ورزیدم.

## ۲۲- فی اختصار کتاب مارینس فی التشریح

کتاب او «در اختصار کتاب مارینس در تشریح». او خود گفته است که این کتاب را در چهارمقاله آورده و تا این زمان من این کتاب را ندیده‌ام و نیز نشنیده‌ام که کسی آن را دیده باشد یا از جای آن با خبر باشد. جالینوس در کتاب خود که معروف به «فهرست» است تعداد مقالات مارینس را که او در کتاب فوق خلاصه کرده یاد کرده و يك از آن مقالات را توصیف نموده است.

## ۲۳- فی اختصار کتاب لوقس فی التشریح

کتاب او «در اختصار کتاب لوقس در تشریح». او خود گفته است که این کتاب را در دو مقاله قراردادده. داستان این کتاب هم مانند کتاب پیشین است من نه آن را دیده‌ام و نه اثری از آن بدست آورده‌ام

## ۲۴- فیما وقع من الاختلاف فی التشریح

کتاب او «در اختلافاتی که درباره تشریح پیدا شده». این کتاب را در دو مقاله قراردادده و غرض او در آن اینست که بیان کند اختلافاتی که در میان اصحاب تشریح در کتاب‌های تشریح آمده فقط در لفظ است و تا چه حد به معنی ارتباط پیدا می‌کند و سبب آن چیست؟ این کتاب را ایوب رهاوی ترجمه کرده بود و چون اصلاح آن مرا خسته کرد دوباره آن را به سریانی برای یوحنا بن ماسویه ترجمه و آن را به بهترین وجهی تخلص کردم و حبیش آن را برای محمد بن موسی به عربی ترجمه کرد.

## ۲۵- فی تشریح الحيوان الميت

کتاب او «در تشریح حیوان مرده». این کتاب را در يك مقاله قرار داده و در آن چیزهایی که درباره تشریح حیوان مرده باید دانسته شود توصیف کرده است ایوب آن را ترجمه کرده بود و من آن را با کتاب پیشین دوباره به سریانی ترجمه کردم و حبیش آن را برای محمد بن موسی به عربی ترجمه کرد.

## ۲۶- فی تشریح الحيوان الحی

کتاب او «در تشریح حیوان زنده». این کتاب را در دو مقاله قرار داده و در آن



چیزهایی را که درباره تشریح حیوان زنده باید دانسته شود بیان کرده است. ایوب رهاوی نیز این کتاب را ترجمه کرده بود و من آن را با کتاب پیشین دوباره به سریانی ترجمه کردم و حبیش آن را برای محمدبن موسی عبری ترجمه کرد.

### ۲۷- کتابه فی علم بقراط بالتشریح

کتاب او «در علم بقراط به تشریح». این کتاب را در پنج مقاله قرار داده و آن را خطاب به فویثس درسین جوانی اش نوشته است و در آن بیان داشته است که بقراط حاذق به علم تشریح بود و برای اثبات این مدعا از همه کتابهای او شاهد آورده است. ایوب این کتاب را به سریانی ترجمه کرده بود و من آن را با کتبی که پیش از این یاد شد ترجمه کردم و در تلخیص آن مبالغت ورزیدم و حبیش آن را برای محمدبن موسی عبری ترجمه کرد.

### ۲۸- کتابه فی علم ارسطراطس فی التشریح

کتاب او «در علم ارسطراطس در تشریح». این کتاب را در سه مقاله قرار داده و آن را نیز خطاب به فویثس درسین جوانی اش نوشته و در آن بشرح آنچه که ارسطراطس در همه کتابهایش درباره تشریح نوشته پرداخته و صوابها و خطاهای او را در آنها آشکار ساخته است. کسی این کتاب را پیش از من ترجمه نکرده بود و من آن را با کتابهایی که پیش از این یاد کردم بسریانی ترجمه کردم. جز اینکه از این کتاب جز بیک نسخه که افتادگی فراوان داشت و آخرش هم کمی ناقص بود دست نیافتم و بارنج فراوان توانستم آن را تلخیص کنم ولی مفهوم آن بدست آمد و من خود را ملزم ساختم که باز اندازه توانائی خود از آنچه که جالینوس گفته عدول نکنم و حبیش آن را برای محمدبن موسی عبری ترجمه کرد.

### ۲۹- کتابه فیما لم یعلم لوقس من امر التشریح

کتاب او «در آنچه که لوقس از امر تشریح ندانسته است». او خود گفته است که این کتاب را در چهار مقاله قرار داده ولی من نه آن را دیده‌ام و نه شنیده‌ام که کسی دیده باشد.

### ۳۰- کتابه فیما خالف فيه لوقس

کتاب او «در آنچه که به مخالفت لوقس پرداخته است». او خود گفته است که این کتاب را در دو مقاله قراردادده و من آنرا ندیدم و کسی را نمی‌شناسم که دیده باشد.

### ۳۱- کتابه فی تشریح الرحم

کتاب او «در تشریح رحم». این کتاب دارای يك مقاله كوچك است که آنرا برای زنی در سنین جوانی اش نوشته و در آن همه آنچه را که مربوط به تشریح رحم است و نیز آنچه را که هنگام زادن بروز می‌کند بیان داشته است. این کتاب را ایوب ترجمه کرده بود سپس من آنرا با کتابهای دیگر که درباره تشریح بسریانی ترجمه کرده بودم ترجمه کردم و حبیش آنرا بعربی برای محمد بن موسی ترجمه کرد.

### ۳۲- کتابه فی مفصل الفقرة الاولى من فقار الرقبة

کتاب او «در مفصل فقره نخستین از فقره‌های گردن». يك مقاله است.

### ۳۳- کتابه فی اختلاف الاعضاء المتشابهة الاجزاء

کتاب او «در اختلاف اعضای متشابهة الاجزاء». يك مقاله است.

### ۳۴- کتابه فی تشریح آلات الصوت

کتاب او «در تشریح آلات صوت». این کتاب يك مقاله است و آنرا ساخته و به جالینوس نسبت داده‌اند و آنرا نه جالینوس نوشته و نه کسی دیگر از پیشینیان بلکه یکی از متأخران آنرا از کتابهای جالینوس گردآوری کرده و این گردآورنده بسیار ضعیف بوده است. یوحنا بن ماسویه ترجمه آنرا از من خواست و من آنرا پذیرفتم و بیاد ندارم که آیا آن را ترجمه کردم یا اصلاح نمودم جز اینکه می‌دانم که آن را به بهترین وجه امکان تلخیص نمودم.

### ۳۵- کتابه فی تشریح العين

کتاب او «در تشریح چشم». از کتاب نیز دارای يك مقاله است و عنوان آن نیز



باطل است زیرا منسوب به جالینوس است و شاید از روفس یا کسیکه در پایه فرودین اوست باشد. ایوب این کتاب را ترجمه کرده بود و من آن را با مساعدت برای یوحنا بن ماسویه ترجمه کردم.

اینست کتابهای او و کتابهای منسوب باو در تشریح و پس از آن کتابهای او در افاعیل اعضا و منافع آن می آید و من شروع می کنم بیاد کردن از آنها بجز آنچه که ذکر آن گذشته است و آنچه که ذکر آن گذشته است کتاب «القوی الطبیعیة» است.

### ۳۶- کتابه فی حركة الصدر والرئه

کتاب او «در حرکت سینه و ریه». این کتاب را در سه مقاله قرار داده و آن را در سنین جوانی اش پس از برگشت نخستینش از رم نوشته است. او در آن هنگام مقیم شهر سمرنا بود و نزد فالفس درس می خواند. یکی از همدرسان او از او خواست که آن را بنویسد او در مقاله اول و دوم و قسمت نخستین از مقاله سوم آنچه را که از فالفس در این فن آموخته است و در قسمت آخر آن آنچه را که خود استخراج کرده است توصیف می کند. من این کتاب را بسریانی ترجمه نکردم و کسی هم پیش از من آن را ترجمه نکرده است ولی اصطفن بن بسیل آن را بعربی برای محمد بن موسی ترجمه کرده است سپس محمد بن موسی از من خواست که آن را مقابله و افتادگی های آن را اصلاح کنم و من چنین کردم و پس از آن یوحنا بن ماسویه از حبیش خواست که آن را از عربی بسریانی نقل کند و او هم چنین کرد.

### ۳۷- کتابه فی علل التنفس

کتاب او «در علل تنفس». این کتاب را در دو مقاله برای فویثس نوشته در نخستین سفر خود به رم و غرض او در این کتاب آنست که بیان کند که با کدام آلات تنفس باسانی و با کدام بسختی صورت می گیرد. ایوب آن را ترجمه غیر قابل فهمی کرده بود و اصطفن نیز آن را بعربی برای محمد بن موسی ترجمه کرده بود و محمد بن موسی ترجمه آن را پیش از کتاب پیشین از من خواست و اصطفن را فرمان داد تا با من مقابله کند و من ترجمه سریانی را با زبانی قابل فهم و استوار و روشن اصلاح کردم زیرا من می خواستم که نسخه ای از آن برای فرزندم برگیرم و ترجمه عربی آن نیز همچنان بود جز آنکه ترجمه

عربی دراصل بسیار از ترجمه سریانی بهتر بوده است.

### ۳۸- کتابه فی الصوت

کتاب او «در صوت». این کتاب را در چهار مقاله قرارداد پس از کتابی که پیش از این یاد کردم و غرض او در آن اینست که بیان کند که صوت چه گونه است و حقیقت آن چیست و ماده آن کدام است و با چه ابزارهایی به وجود می آید و کدام اعضا به وجود آن کمک می کند و چه گونه اصوات مختلف هستند. این کتاب را من به سریانی ترجمه نکردم و کسی هم پیش از من آن را بآن زبان ترجمه نکرده است ولی من بیست سال است که آن را به عربی برای محمد بن عبدالملک وزیر ترجمه کرده ام و در تلخیص آن مبالغت ورزیده ام بر حسب حسن فهمی که آن مرد را بوده است. و محمد آن را خوانده و سخنان بسیاری از آن را بر حسب آنچه که آن را بهتر پنداشته تغیر داده است سپس محمد بن موسی در آن و در نسخه نخستین نظر کرده است و نسخه نخستین را برگزیده و آن را بازنویسی کرده. و خواستم این را برای تو بیان کنم تا سبب اختلاف میان دو نسخه را بدانی در وقتی که هر دو موجود بوده اند. و یوحنا بن ماسویه از حبیش ترجمه این کتاب را از عربی به سریانی خواست و او آن را برایش ترجمه کرد.

### ۳۹- کتابه فی حركة العضل

کتاب او «در حرکت عضل». این کتاب را در دو مقاله قرارداد و غرض او در آن اینست که بیان کند که حرکت عضل چیست و چگونه است آن و چگونه این حرکات مختلف بوجود می آید و حال آنکه خود يك حرکت دارد و در آن کتاب از نفس نیز بحث می کند که آیا آن از حرکات ارادی یا حرکات طبیعی است و بررسی می کند در آن از چیزهای لطیف بسیاری از این فن و این کتاب را من به سریانی ترجمه کرده ام و کسی پیش از من آن را به این زبان ترجمه نکرده است و اصطفی آن را به عربی ترجمه کرده است و محمد بن موسی از من خواست که آن را با یونانی مقابله و اصلاح کنم و من آن را انجام دادم.



#### ۴۰- کتابه فی اعتقاد الخطأ الذی اعتقد فی تمییز البول من الدم

کتاب او «در رای خطای کسی که در جدائی میان بول و خون معتقد شده است» این کتاب يك مقاله است و من به نسخه‌ای از آن به زبان یونانی برخوردارم و آمادگی خواندن آن به من دست نداد تا چه رسد به ترجمه آن و دیگری هم آن را ترجمه نکرده است

#### ۴۱- کتابه فی الحاجة الى النبض

کتاب او «در نیاز به نبض». این کتاب يك مقاله است و در آن منفعت نبض را بیان کرده. من آن را به سریانی برای سلمویه بن بنان ترجمه کردم و حبیبش آن را با کتاب بزرگ در نبض به عربی ترجمه کرد [ و اسحق بن حنین آن را پس از مرگ پدرش ترجمه کرد ]

#### ۴۲- کتابه فی الحاجة الى التنفس

کتاب او «در نیاز به تنفس». این کتاب نیز يك مقاله است ولی بزرگ است. او در این کتاب بررسی می کند که چیست منفعت تنفس. و گمان نمی کنم که این کتاب به سریانی ترجمه شده باشد ولی اصطفن آن را به عربی ترجمه کرد و من نیز نیمی از آن را برای محمد بن موسی به عربی ترجمه کرده بودم ولی عارضه‌ای به من رخ داد که من را از پایان رساندن آن بازداشت سپس عیسی شاگرد من از من خواست که آن را به سریانی ترجمه کنم و من آن را بخاطر محبت باوانجام دادم

#### ۴۳- کتابه فی العروق الضوارب هل یجری فیها الدم بالطبع ام لا

کتاب او «در رگهای زننده که آیا خون در آنها بالطبع جریان دارد یا نه». این کتاب نیز يك مقاله است و غرض او در آن کتاب با عنوان آن تطبیق می کند. من در وقتی که کودکی بودم آن را به سریانی برای جبریل ترجمه کردم ولی اطمینان بدرستی آن نداشتم زیرا نسخه آن یکی بود و خطا در آن بسیار وجود داشت سپس من بالاخره ترجمه آن را به سریانی به پایان رساندم و عیسی بن یحیی آن را به عربی ترجمه کرد.

## ۴۴- کتابه فی قوی الادویة المسهله

کتاب او «در نیروهای داروهای مسهل». این کتاب نیز يك مقاله است که در آن بیان کرده است که اسهال داروها آنچه را که مسهل می کند باین نیست که هر يك از داروها آنچه را که در بدن بر خورد کند به طبیعت خود بر می گرداند و سپس دفع کند و خارج شود و هر يك از آنها خلط موافق و مشاکل خود را جذب کند. این مقاله را ایوب رهاوی به سریانی ترجمه کرد و نسخه آن به یونانی نزد من است و من آن را به سریانی ترجمه کردم و عیسی بن یحیی آن را به عربی ترجمه کرد.

## ۴۵- کتابه فی العادات

کتاب او «در عادات». این کتاب يك مقاله است و غرض او در آن اینست که بیان کند که عادت یکی از عوارضی است که در خور نظر می باشد. من این مقاله را به سریانی برای سلمویه بن بنان ترجمه کردم و پس از این مقاله تفسیر شهاداتی را که جالینوس از قول افلاطون بشرح ایروفیلوس آورده و نیز تفسیر آنچه که از قول بقراط بشرح جالینوس نقل شده آورده شده است و حبیش این کتاب را برای احمد بن موسی به عربی ترجمه کرده است.

## ۴۶- کتابه فی آراء بقراط وفلاطون

کتاب او «در آراء بقراط و افلاطون». این کتاب را درده مقاله نوشته است و غرض او در آن اینست که بیان کند که افلاطون در بیشتر گفتارهایش موافق بقراط است از جهت آنکه از او اخذ کرده است و ارسطو در چیزهایی که با آن دو مخالفت ورزیده خطا کرده است. و بیان می کند در آن همه آنچه را که مورد نیاز است از امر نیروی نفس مدبر که بوسیله آن فکر و توهم و ذکر بوجود می آید و نیز اصول سه گانه ای را که نیروهایی که تدبیر بدن بدانهاست از آن منبعت می شود و فنون مختلف دیگری غیر از اینها. ایوب این کتاب را به سریانی ترجمه کرده بود و تا این غایت کسی جز او آن را ترجمه نکرده است و در نزد من نسخه هایی از آن به زبان یونانی بود که من از آنها به نسخی دیگر مشغول شدم سپس آن را به سریانی ترجمه کردم و خود مقاله ای در اعتذار جالینوس در آنچه که در مقاله هفتم از این کتاب گفته است بدان افزودم و حبیش آن را به عربی



برای محمدبن موسی ترجمه کرده است.

#### ۴۷- کتابه فی الحركات المعتاصه الیه جهولة

کتاب او «در حرکات دشوار و مجهول» این کتاب دریک مقاله است و غرض او در آن اینست که بیان کند امر حرکاتی را که بر او و بر کسانی که پیش از او بودند مجهول بوده و سپس او آن را فهمیده است. این کتاب را ایوب ترجمه کرده است ولی من آن را در گذشته ترجمه نکرده بودم و نسخه کتاب نزد من بود سپس من آن را به سریانی و پس از آن به عربی برای محمدبن موسی ترجمه کردم.

#### ۴۸- کتابه فی آله الشم

کتاب او «در ابزار بویائی». این کتاب نیز دریک مقاله است و نسخه یونانی آن نزد من بود جز اینکه من وقت ترجمه آن را نداشتم و سپس اسحق بن حنین آن را به عربی ترجمه کرد.

#### ۴۹- کتابه فی منافع الاعضاء

کتاب او «در سود اندامها». این کتاب را در هفده مقاله قرار داده است. در مقاله اول و دوم حکمت باری تعالی را در استواری آفرینش دست و در مقاله سوم حکمت او را در استواری آفرینش پا بیان کرده است در مقاله چهارم و پنجم حکمت او را در ابزارهای غذا و در مقاله ششم و هفتم امر ابزارهای دم زدن و در مقاله هشتم و نهم آنچه که مربوط به سراسر است و در مقاله دهم آنچه که مربوط به دو چشم و در مقاله یازدهم سایر چیزهایی که در روی قرار دارد و در مقاله دوازدهم نواحی سینه و دو شانه گزارش شده است. سپس در دو مقاله پس از آن حکمت اندامهای تولید و در مقاله پانزدهم احتجاجی مناسب برای آنچه که در آن مقاله و آنچه که پس از آن است آورده است و در مقاله شانزدهم امر ابزارهایی که در همه بدن مشترك است یعنی رگهای زننده و غیر زننده و اعصاب را بیان کرده است. سپس در مقاله هفدهم حال جمیع اعضا و اندازه‌های آنها را توصیف کرده و همه منافع آن کتاب را را بیان داشته است. این کتاب را سرجس به سریانی ترجمه‌ای نارسا کرده بود و من آن را به سریانی

برای سلمویه ترجمه کردم و حبیش آنرا به عربی برای محمد ترجمه کرد و من مقالات را تصفح و ساقطها را اصلاح کردم و بر اصلاح باقی آن هستم [حنین بعد از این قول مقاله هفدهم از این کتاب را به عربی ترجمه کرده است].

سپس بدنبال این کتابها کتابهایی که خواندن آن پیش از خواندن کتاب حیلۃ البرء لازم است می آید و من برخی از این کتابها را یاد کردم از جمله آنها : کتاب ارکان و کتاب مزاج و کتاب علل و اعراض و کتاب تعرف علل اعضای باطنه و کتاب اصناف الحمیات و کتاب صناعت. و از کتابهایی که در شناسائی پیشین است کتاب بحران و کتاب بزرگ و کوچک او در نبض است و من اکنون به وصف آنچه که از این کتابها بازمانده است می پردازم.

### ۵۰- کتابه فی افضل هیأت البدن

کتاب او «در برترین هیأت تن». این کتاب دریک مقاله است که بدنبال دو مقاله اول از کتاب مزاج می آید و غرض او در آن از عنوان آن آشکار می گردد. من این کتاب را به سریانی برای فرزندانم و نیز آن را به عربی برای ابوالحسین علی بن یحیی ترجمه کردم.

### ۵۱- کتابه فی خصب البدن

کتاب او «در خصب بدن». این کتاب دریک مقاله کوچک است و غرض او در آن از عنوان آن آشکار می گردد. من این کتاب را با مقاله ای که پیش از آن است به سریانی ترجمه کردم و علی بن یحیی از من خواسته بود که آن را به عربی ترجمه کنم ولی من خود را آماده برای آن نمی دیدم و حبیش آنرا برای ابوالحسن احمد بن موسی به عربی ترجمه کرد.

### ۵۲- کتابه فی سوء المزاج المختلف

کتاب او «در بدیهیهای مختلف مزاج». این کتاب دریک مقاله است و غرض او در آن از عنوان آن آشکار می گردد. او در این کتاب بیان کرده است که کدام يك از بدیهیهای مزاج در همه بدن یکسان است و حال آن چه گونه است و کدام يك از آنها در



اعضای بدن مختلف است. این کتاب را ایوب ترجمه کرد و نسخه آن به یونانی نزد من بود و هنوز وقت خواندن آن را نکرده بودم سپس آن را به عربی برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کردم.

### ۵۳- کتابه فی الادویه المفردة

کتاب او «در داروهای ساده». این کتاب را جالینوس در یازده مقاله قرار داده است و چنانکه یاد کردم بدنبال مقاله سوم از کتاب مزاج می آید. در دو مقاله اول خطای کسانی که راههای نادرست را در حکم برنیروهای داروها پیموده اند آشکار ساخته است. سپس در مقاله سوم اصلی درست را برای تمامی شناخت حکم نیروهای لول داروها پایه نهاده است سپس در مقاله چهارم امر نیروهای دوم را که مزه ها و بوی ها باشد بیان کرده و آنچه را که از اینها برنیروهای نخستین داروها استدلال می شود خبر داده است و در مقاله پنجم به توصیف نیروهای سوم از داروها که عبارت از اثر آنها در بدن از قبیل گرم کردن و سرد کردن و خشک ساختن و ترساختن باشد پرداخته است و سپس در سه مقاله ای که پس از این می آید نیروی يك يك از داروها را که اجزای گیاهان است وصف کرده و بعد در مقاله نهم نیروهائی که اجزای زمین است یعنی انواع خاکها و گلها و سنگها و معدنها را بیان کرده و سپس در مقاله دهم نیروی داروهائی که در بدن جانوران و در مقاله یازدهم نیروی داروهائی را که در دریا و آب شور بوجود می آید توصیف کرده است.

یوسف خوری جزء اول را که پنج مقاله است ترجمه ای نادرست و نارسا به سریانی کرده بود سپس ایوب آن را ترجمه ای بهتر از ترجمه یوسف کرد ولی چنانکه باید آن را متخلص نگردانید و بعد من آن را برای سلمویه ترجمه و در تخلص آن مبالغه ورزیدم و جزء دوم از این کتاب را سرجس ترجمه کرده بود و یوحنا بن ماسویه از من خواست که جزء ثانی از این کتاب را مقابله و اصلاح کنم من آن را انجام دادم هر چند که بهتر آن بود که آن را ترجمه می کردم و حبیش ابن کتاب را برای احمد بن موسی به عربی ترجمه کرد [حنین پس از این گفتار کتاب را به سریانی تلخیص و پنج مقاله اول را برای علی بن یحیی ترجمه کرده است].

## ۵۴- کتابه فی دلائل علل العین

کتاب او «در نشانه‌های بیماری‌های چشم». این کتاب در يك مقاله است که آن را در روزگار جوانی برای پسری کحال (= چشم‌پزشک) نوشته و در آن بیماری‌هایی که در هر يك از طبقات چشم است خلاصه کرده و نشانه‌های آن را توصیف کرده است. سرجس این کتاب را به‌سریانی ترجمه کرده و نسخه یونانی آن نزد من بود ولی فرصت ترجمه آن را پیدا نکردم.

## ۵۵- کتابه فی اوقات الامراض

کتاب او «در اوقات بیماری‌ها». این کتاب نیز در يك مقاله است و در آن اوقات چهارگانه بیماری‌ها یعنی ابتدا و تزید و وقوف و انحطاط را توصیف کرده است. ایوب این کتاب را ترجمه کرده و نسخه یونانی آن نزد من بود و مجال ترجمه آن را نیافتم سپس من آن را به‌سریانی ترجمه کردم و عیسی بن علی آن را به‌عربی ترجمه کرد.

## ۵۶- کتابه فی الامتلاء

کتاب او «در امتلاء». این کتاب نیز در يك مقاله است و در آن کثرت اخلاط و نشانه‌های هر يك از آنها را توصیف می‌کند. من در همین نزدیکی آن را برای بختیشوع ترجمه کردم برطبق عادت خود در ترجمه که رساترین و بارورترین زبان او نزدیک‌ترین آن را به یونانی - بدون تجاوز به حق سریانی - بکار می‌برم. سپس بختیشوع از من خواست که ترجمه او را به‌زبانی آسان‌تر و هموارتر و فراخ‌تر از زبان اول انجام دهم و من هم انجام دادم و اصطفی این کتاب را به‌عربی ترجمه کرده و من آن را ندیده‌ام.

## ۵۷- کتابه فی الاورام

کتاب او «در آماس‌ها». این کتاب نیز در يك مقاله است و جالینوس آن را به «اصناف الغلظ الخارج عن الطبيعة» موسوم ساخته و در آن جمیع اصناف آماس و نشانه‌های آن را وصف کرده است. من برای این کتاب مجملی براساس تقسیم آن با ده مقاله که مجمل آن را



بیرون آورده بودم ساختم و گمان می‌برم که ایوب آن را ترجمه کرده و ابراهیم بن الصلت آن را به عربی برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کرده است [پس از این ترجمه حبیش از این کتاب بخط خود او یافت شده است].

### ۵۸- کتابه فی الاسباب البادئة التي تحدث من خارج البدن

کتاب او «در اسباب نخستین که از خارج بدن پیدا می‌شود». این کتاب در یک مقاله است و جالینوس در آن اسبابی را که عملاً در بدن اثر می‌گذارد بیان کرده است و قول کسی را که عمل آنها را دفع کرده رد کرده است. ایوب این کتاب را ترجمه کرده و نسخه یونانی آن نزد من بود ولی من مجال ترجمه آن را پیدا نکردم.

### ۵۹- کتابه فی الاسباب المتصلة بالمرض

کتاب او «در اسباب پیوسته به بیماری». و آن در یک مقاله است که در آن اسباب پیوسته به بیماری که اثر در بیماری می‌گذارد بیان کرده است و داستان این کتاب همچون داستان کتاب پیشین است.

### ۶۰- کتابه فی الرعشة والنافض والاختلاج والتشنج

کتاب او «در رعشه و تب‌لرزه و اختلاج و تشنج». داستان این کتاب همچون داستان کتاب پیشین است. من حدود نیمی از این کتاب را ترجمه کرده بودم سپس آن را به سریانی پایان رساندم و حبیش آن را به عربی ترجمه کرد.

### ۶۱- کتاب فی اجزاء الطب

کتاب او «در اجزای علم پزشکی». این کتاب نیز در یک مقاله است که پزشکی در آن به روشهای گوناگون تقسیم شده است. من این کتاب را به سریانی برای مردی علی نام که معروف به فیوم بود ترجمه کردم [حنین دوماه پیش از مرگش بیش از نیمی از این کتاب را ترجمه کرد و اسحق پسرش ترجمه آن را به عربی پایان رسانید].

**۶۲- کتابه فی المنی**

کتاب او «در منی». این کتاب در دو مقاله است و غرض او در آن اینست که بیان کند که چیزی که همه اعضای تن از آن بوجود می‌آید خون نیست چنانکه ارسطو گمان برده است بلکه تولد همه اعضای اصلی که اعضای سفید هستند از منی است و آنچه که از خون بوجود می‌آید همانا فقط گوشت سرخ است. من این کتاب را به سریانی برای سلمویه و به عربی برای احمد بن موسی ترجمه کردم.

**۶۳- کتابه فی تولد الجنین المولود لسبعة اشهر**

کتاب او «در تولد جنین هفت ماهه». این کتاب در یک مقاله است. نسخه‌ای از آن نزد من بود ولی خواندن آن چنانکه باید برای من میسر نگردید تا چه رسد به ترجمه آن با وجود آنکه کتابی نیکو و تازه و پرسود است سپس آن را به سریانی و عربی ترجمه کردم.

**۶۴- کتابه فی المرة السوداء**

کتاب او «در مره سودا». این کتاب نیز در یک مقاله است که در آن اقسام سودا و سبب آن را وصف می‌کند. ایوب در همین نزدیکی آن را برای بختیشوع بن جبریل ترجمه کرده بود سپس اصطفی آن را برای محمد بن موسی به عربی ترجمه کرد و بعد من آن را ترجمه کردم [این نیز از کتابهایی است که او تلخیص و عیسی ترجمه کرده است].

**۶۵- کتابه فی ادوار الحمیات و تراکیبها**

کتاب او «در دوره‌ها و ترکیب‌های تب‌ها». این کتاب نیز در یک مقاله است که در آن با گروهی که در امر دوره‌ها و ترکیب‌های تب‌ها اشتباه افتاده‌اند به مناقضت پرداخته است. نسخه‌ای از آن به یونانی نزد من بود ولی ترجمه آن به سریانی برای من ممکن نگردید و سپس آن را ترجمه کردم و عنوان این کتاب نزد جالینوس «مناقضة من تکلم فی الرسوم» است مقاله دیگری در این باب به جالینوس نسبت داده شده که از او نیست.



اما از کتابهای او که معروف به «فی سابق العلم» هستند غیر از: کتاب بحران و کتاب ایام بحران و کتابهای کوچک و بزرگ در نبض که این دوی اخیر پیش از این یاد گردید کتابهایی است که اکنون بیاد آنها می‌پردازم:

### ۶۶- جملة کتابه الكبير فی النبض

«مجمل کتاب بزرگ او در نبض». جالینوس یاد کرده که کتاب بزرگ خود را در نبض در يك مقاله خلاصه کرده است. ولی من مقاله‌ای به یونانی دیدم که بدان گونه بود و نمی‌پذیرم که جالینوس آن مقاله را نوشته زیرا احاطه بر همه آنچه که درباره نبض مورد نیاز است ندارد گذشته از اینکه مقاله خوبی هم نیست. شاید جالینوس وعده داده که آن مقاله را بنویسد ولی آمادگی آن را نیافته و چون برخی از جاعلان دیده‌اند که او وعده کرده و وفای به وعده خود ننموده آن مقاله را نوشته و نام آن را در فهرست آورده‌اند تا وعده او راست آمده باشد و ممکن است که جالینوس مقاله‌ای در این باره نوشته باشد که از میان رفته - چنانکه بسیاری از کتابهای او از میان رفته است - و این مقاله ساخته شده و بجای آن نهاده شده و سرچس آن را به زبان یونانی ترجمه کرده است.

### ۶۷- کتابه فی النبض یناقض ارخيجانس

کتاب او «در نبض که در آن به مناقضت ارخيجانس پرداخته است». جالینوس می‌گوید که این کتاب را در هشت مقاله قرار داده و تا این زمان این کتاب ترجمه نشده و نسخه‌ای از آن را به یونانی ندیده‌ام ولی گروهی که من به‌خبر آنان و ثوق دارم به من خبر داده‌اند که آن را در حلب دیده‌اند و من در طلب آن بر آمدم ولی بدان دست نیافتم. و غرض او در این کتاب چنانکه یاد کرده این است که گفتار ارخيجانس را در کتاب نبض او شرح دهد و در آن حق را از باطل باز نماید و نسخه آن به محمد بن موسی رسیده است.

### ۶۸- کتابه فی رداة التنفس

کتاب او «در بدی تنفس». این کتاب را در سه مقاله نهاده و غرض او در آن اینست

که اقسام تنفس بد و سبب‌های آن و آنچه را که بر آن دلالت می‌کند توصیف نماید و او در مقاله اول اقسام تنفس و سبب‌های آن را یاد می‌کند، و در مقاله دوم اقسام تنفس بد و آنچه را که هر قسمتی از آن دلیل بر آن است بیان می‌نماید. و در مقاله سوم شواهدی از سخن بقراط بر درستی گفتارش می‌آورد. ایوب آن را به سریانی ترجمه کرده بود و من آن را با یونانی آن مقابله و اصلاح نمودم برای فرزندم و برای ابوجعفر محمد بن موسی به عربی ترجمه کردم.

### ۶۹- کتابه فی نوادر تقدمة المعرفة

کتاب او «در نوادر شناسائی پیشین». این کتاب در یک مقاله است که در آن ترغیب بر شناسائی پیشین می‌کند و حیل‌های لطیفی را که مودی به آنست می‌آموزد و چیزهای شگفتی که پیش آمده و او از بیماری بیماران آگاه گشته و از آن در شگفت شده توصیف می‌نماید. ایوب آن را به سریانی ترجمه کرد و نسخه آن به زبان یونانی نزد من بود و برای ترجمه آن فرصت نمی‌یافتم سپس آن را به سریانی ترجمه کردم و عیسی بن یحیی آن را برای ابوالحسن ترجمه کرد که من از آن راضی بودم [و آن را با اصل مقابله کرده بود فقط کمی مانده بود که آن را هم پس از او پسرش اسحق مقابله کرد]. و اما کتابهای او در درمان بیماریها - پس از کتاب «حیلة البرء» و کتاب او «الی اغلو قن» که پیش از این از آنها یاد شد - کتابهایی است که اکنون یاد می‌کنم:

### ۷۰- کتابه الذی اختصر فيه کتابه فی حیلة البرء

«کتاب او که در آن کتاب چاره بهبود خود را خلاصه کرده» این کتاب در دو مقاله است. ابراهیم بن الصلت آن را به سریانی ترجمه کرده است.

### ۷۱- کتابه فی الفصد

کتاب او «در رگ زن». این کتاب را در سه مقاله آورده در مقاله نخستین قصد مناقضت ارسطراطس را نموده زیرا او از رگ زدن جلوگیری می‌کرده، و در مقاله دوم یاران ارسطراطس را که در رم بودند در همین معنی نقض کرده و در مقاله سوم درمانهایی که بوسیله رگ زدن صورت می‌گیرد توصیف نموده است. سرجس این



کتاب را به سریانی ترجمه کرده و اصطفن مقاله آخر آن را به عربی ترجمه کرده و نسخه آن نزد من بود و فرصت ترجمه آن را نیافتم سپس مقاله دوم آن را برای عیسی به سریانی ترجمه کردم و عیسی آن را به عربی ترجمه کرد.

## ۷۲- کتابه فی الذبول

کتاب او «در ذبول». این کتاب در يك مقاله است و غرض او در آن اینست که طبیعت این بیماری و اقسام آن و تدبیر درست برای درمان آن را بیان کند و گمان می‌کنم که ایوب آن را ترجمه کرده و من جوامع آن را بر طریق تقاسیم با مقالاتی دیگر بیرون آوردم که عیسی آن را به عربی ترجمه کرد و اصطفن اصل کتاب را به عربی ترجمه کرد و من مواضعی از آن را که جعفر بر اشتباه آن آگاه گشته بود بدرخواست او اصلاح کردم ولی اصلاح آن را بپایان نرسانیدم سپس آن را به سریانی ترجمه کردم و عیسی آن را به عربی ترجمه کرد.

## ۷۳- کتابه فی صفات لصبی یصرع

کتاب او «در صفات کودک مصروع». این کتاب نیز در يك مقاله است و نسخه آن نزد من بود و آمادگی ترجمه آن را پیدا نکردم و ابراهیم بن الصلت آن را به سریانی و عربی ترجمه کرد.

## ۷۴- کتابه فی قوی الاغذیه

کتاب او «در نیروی غذاها». این کتاب را در سه مقاله نهاده و در آن همه خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها که اغتدا می‌شوند بر شمرده و نیروی هر يك از آنها را توصیف کرده است. سر جس و سپس ایوب آن را ترجمه کردند و من در زمان پیشین آن را برای سلمویه از روی نسخه نادرستی ترجمه کردم و پس از آن به نسخه برداری آن برای پسر م همت گماشتم و نسخه‌هایی چند از آن به یونانی نزد من فراهم گشته بود و من کتاب را با آنها مقابله و اصلاح کردم و خلاصه آن را به سریانی بیرون آوردم و مقالاتی دیگر که پیشینیان در این فن گفته بودند بدان افزودم و در سه مقاله آن را گردآوری و برای اسحق بن ابراهیم طاهری به عربی ترجمه کردم سپس حبیش کتاب «اغذیه» را بتمامه

برای محمد بن موسی ترجمه کرد

### ۷۵- کتابه فی تدبیر الملطف

کتاب او «در تدبیر ملطف». این کتاب در يك مقاله است و غرض او در آن با عنوان آن کتاب موافق است و من آن را برای یوحنا بن ماسویه به سریانی و برای اسحق بن سلیمان به عربی ترجمه کردم [این کتاب نیز از کتابهایی است که او خلاصه و عیسی بن یحیی ترجمه کرده است]

### ۷۶- کتابه فی الکیموس

کتاب او «در کیموس». این کتاب نیز در يك مقاله است که در آن غذاها را توصیف می کند و بیان می دارد که کدام يك کیموسی پسندیده و کدام کیموسی ناپسند بوجود می آورند. سر جس آن را ترجمه کرده بود سپس من آن را با کتاب «اطعمه» ترجمه و با همان تصحیح کردم و ثابت بن قره آن را به عربی و حبیبش برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کرد و شملی نیز آن را ترجمه کرده است.

### ۷۷- کتابه فی افکار ارسطراطس فی مداواة الامراض

کتاب او «در اندیشه های ارسطراطس در درمان بیماری ها». این کتاب را در هشت مقاله نهاده و در آن روش هایی را که ارسطراطس در درمان بیماری ها بکار برده خبر داده و درست و نادرست آنها را بیان کرده است. این کتاب را تاکنون کسی ترجمه نکرده و نسخه یونانی آن در میان کتابهای من است و اسحق آن را برای بختیشوع به سریانی ترجمه کرده است.

### ۷۸- کتابه فی تدبیر الامراض الحادة علی رای بقراط

کتاب او «در چاره بیماری های سخت بنابر رای بقراط». این کتاب در يك مقاله است و غرض او در آن از عنوان آن شناخته می شود و من آن را چندی پیش به سریانی برای بختیشوع و پس از آن به عربی برای محمد بن موسی ترجمه کردم.



## ۷۹- کتابه فی ترکیب الادویه

کتاب او «در ترکیب داروها». این کتاب را در هفتم مقاله قرارداد. در هفت مقاله از آن اجناس داروهای مرکب را باجمال یاد کرده و جنس هر یک از آنها را بر شمرده مثلاً جنس داروهائی که در زخم ها گوشت می رویاند و جنس داروهائی که زخم ها را دمل می کند و جنس داروهائی که به تحلیل می برد و بر همین قیاس دیگر اجناس داروها را هر یک جدا جدا یاد کرده است. و غرض او در این کتاب آن است که روش ترکیب داروها را به طور نمونه توصیف کند و از همین جهت عنوان این هفت مقاله را «در ترکیب داروها برحسب جاهای دردناک» و مقصود او اینست که در این ده مقاله که ترکیب داروها را توصیف می کند نمی خواهد آگاهی دهد که هر یک از اقسام داروها عمل خاصی را در هر یک از بیماریها انجام می دهد بلکه عمل آنها را بر حسب محل های مختلف یعنی عضو-هائی که در آنها بیماری وجود دارد معین می سازد و از سر آغاز می کند و سپس می رسد به اعضای دیگر تا به پائین ترین عضو پایان می دهد. سر جس این کتاب را ترجمه کرده بود و من در زمان خلافت امیر مومنان متوکل آن را برای یحیی بن ماسویه ترجمه کردم و حبیبش از روی ترجمه من برای محمد بن موسی به عربی ترجمه کرد.

## ۸۰- کتابه فی الادویه التي یسهل وجودها

کتاب او «در داروهائی که آسان یافت می شوند». این کتاب در دوم مقاله است. و غرض او در آن از عنوان کتاب آشکار می گردد. من نسخه ای از آن به یونانی اصلاً نیافتم و نشنیدم که آن نزد کسی باشد با آنکه من در جستجوی آن کوشش تمام کردم. سر جس آن را ترجمه کرده جز آنکه آنچه که در این زمان نزد سریانیان است فاسد و نادرست است. مقاله دیگری در این فن بدان افزوده گشته و به جالینوس نسبت داده شده در حالی که آن از جالینوس نیست بلکه از فلغریوس است من این مقاله را دیدم و آن را با مقالات دیگری از فلغریوس برای بختیشوع به سریانی ترجمه کردم. مفسران کتب بر این اکتفا نکردند بلکه هذیان های فراوان و صفات عجیب و غریب و داروهائی که جالینوس هرگز نه دیده و نه شنیده بود بدان افزودند. در جائی یافتیم که اوریباسیوس گفته است که در زمان خود نسخه ای از آن را نیافته است. یکی از دوستان من از من

خواست که نسخه سریانی کتاب را بخوانم و تصحیح کنم برحسب آنچه بپندارم که عقیده جالینوس است و من چنین کردم.

### ۸۱- کتابه فی الادویة المقابلة للادواء

کتاب او «در داروهای که با دردها برابرند». این کتاب را در دو مقاله نهاده در مقاله نخستین از آن امر تریاک و در مقاله دوم سایر معجونها را توصیف کرده است. تا این زمان این کتاب ترجمه نشده بود و نسخه یونانی آن در میان کتابهای من موجود است و سپس یوحنا بن بختشیوع آنرا به سریانی ترجمه کرد و در آن از من یاری گرفت و عیسی بن یحیی آنرا از روی ترجمه من برای احمد بن موسی به عربی ترجمه کرد.

### ۸۲- کتابه فی التریاق الی بمفولیانس

کتاب او «در تریاک خطاب به بمفولیانس». این کتاب مقاله ای کوتاه است و من آنرا به سریانی دیدم و گمان می برم که در روزگار جوانی آنرا ترجمه کردم همین قدر می دانم که آنرا نادرست یافته ام و نمی دانم وراقان آنرا فاسد ساخته اند یا کسی خواسته آنرا اصلاح کند و افساد کرده است. نسخه یونانی آن در میان کتابهای من است و عیسی آنرا به عربی برای ابو موسی بن عیسی کاتب ترجمه کرده است.

### ۸۳- کتابه فی التریاق الی فیسن

کتاب او «در تریاک خطاب به فیسن» این کتاب نیز در یک مقاله است و ایوب آنرا به سریانی ترجمه کرده و گمان می برم که یحیی بن بطریق آنرا به عربی ترجمه کرده است و نسخه آن در میان کتابهای من موجود است.

### ۸۴- کتابه فی الحیلة لحفظ الصحة

کتاب او «در چاره بهداشت». این کتاب را درشش مقاله نوشته و غرض او در آن اینست که تعلیم دهد که چه گونه تندرستی تندرستان نگهداری می شود چه آنانکه در نهایت کمال تندرستی هستند و چه آنانکه تندرستی شان از نهایت کمال کمتر است و نیز چه



آنانکه به سیرت آزادگان هستند و چه آنانکه بسیرت بردگان اند. ثيوفيل رهاوی این کتاب را ترجمه‌ای بد و نادرست به سربانی کرده بود سپس من برای بختت شوع بن جبریل ترجمه کردم و در هنگامی که ترجمه می کردم جزیک نسخه برای من آماده نگردید سپس نسخه‌ای یونانی از آن یافتیم و با آن مقابله و تصحیح کردم و پس از آن حبیش آن را به عربی برای محمد بن موسی و سپس اسحق برای علی بن یحیی ترجمه کرد.

### ۸۵- کتابه المسمی ثراسوبولس

کتاب او که به «ثراسوبولس» نامیده شده. این کتاب دریک مقاله است و غرض او در آن این است که بررسی کند در اینکه آیا نگهداری تندرستی تندرستان در وظیفه علم طب است و یا اینکه اصحاب ریاضت (= ورزش) باید بدان بپردازند و این همان مقاله‌ای است که در آغاز کتاب چاره تندرستان (= تدبیر الاصحاء) بدان اشاره کرده آنجا که گفته است علمی که عهده دار امور بدن‌هاست یکی است چنانکه در غیر این کتاب آنرا آشکار ساخته‌ام. من این مقاله را به سربانی ترجمه کردم و حبیش آنرا به عربی برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کرد.

### ۸۶- کتابه فی الرياضیه بالکرة الصغیره

کتاب او «در ورزش با گوی کوچک». این کتاب دریک مقاله کوتاه است که در آن ورزش با چوگان و گوی کوچک را می‌ستاید و آنرا بر همه انواع ورزش مقدم می‌دارد. من این کتاب را با کتاب پیشین به سربانی ترجمه کردم و حبیش آنرا به عربی برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کرد و او این کتاب را با اسحق مقابله و اصلاح کرده است.

کتابهای او در تفسیر کتابهای بقراط:

### ۸۷- تفسیره لکتاب عهد بقراط

«گزارش او از پیمان نامه بقراط». این کتاب دریک مقاله است من آنرا به سربانی ترجمه کردم و شرحی درباره مواضع دشوار آن بدان افزودم. حبیش آنرا به عربی برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کرد و عیسی بن یحیی نیز آنرا ترجمه کرده

است.

### ۸۸- تفسیره لکتاب الفصول

«گزارش او از کتاب الفصول» این کتاب را در هفت مقاله نهاده. ایوب آن را ترجمه نادرستی کرده بود و جبریل بن بختیشوع خواست آن را اصلاح کند بر فساد آن افزود پس من آن را با یونانی آن مقابله و اصلاح کردم اصلاحی که به ترجمه مانندگی داشت و متن سخن بقراط را جداگانه بدان افزودم. احمد بن محمد معروف به ابن المدبر از من ترجمه آن را خواست من يك مقاله از آن را به عربی ترجمه کردم سپس از من خواست که آغاز به ترجمه مقاله دیگر نکنم تا آنکه مقاله ای را که ترجمه کرده بودم بخواند و او را شغلی پیش آمد و ترجمه کتاب منقطع گردید و چون محمد بن موسی آن مقاله را دید از من خواست که کتاب را به پایان رسانم و من آن را از پایان ترجمه کردم.

### ۸۹- تفسیره لکتاب الکسر

«گزارش او از کتاب الکسر». این کتاب را در سه مقاله قرار داده. من به نسخه یونانی آن دست یافتم ولی آمادگی ترجمه آن را نیافتم سپس آن را به سریانی ترجمه کردم و نیز با آن متن سخن بقراط را نیز ترجمه کردم.

### ۹۰- تفسیره لکتاب رد الخلع

«گزارش او از کتاب رد الخلع». این کتاب را در چهار مقاله آورده و داستان این کتاب همچون داستان کتاب پیشین است.

### ۹۱- تفسیره لکتاب مقدمة المعرفة

«گزارش او از کتاب مقدمة المعرفة». این کتاب را در سه مقاله قرار داده. سرچس این کتاب را به سریانی ترجمه کرده بود سپس من آن را برای سلمویه به سریانی ترجمه کردم و متن کلام بقراط را برای ابراهیم بن محمد بن موسی به عربی ترجمه کردم و گزارش را عیسی بن یحیی به عربی ترجمه کرد.



## ۹۲- تفسیره لکتاب تدبیر الامراض الحادة

«گزارش او از کتاب چاره بیماریهای سخت». این کتاب را درپنچ مقاله قرار داده و نسخه آن در میان کتابهای من است ولی برای ترجمه آن آمادگی نیافته‌ام و آگاه گشته‌ام که ایوب آن را ترجمه کرده است. و من این کتاب را بامتن سخن بقراط ترجمه و معانی آن را به صورت پرسش و پاسخ مختصر کردم سپس عیسی بن یحیی سه مقاله از این کتاب را به عربی برای ابوالحسن احمد بن موسی ترجمه کرد و این سه مقاله گزارش بخش درست از این کتاب است و دو مقاله دیگر گزارش مشکوک از آن است [ و عیسی نیز سه مقاله اول را ترجمه کرده است ]

## ۹۳- تفسیره لکتاب القروح

«گزارش او از کتاب زخم‌ها» این کتاب را در یک مقاله نهاده و تا این زمان ترجمه نشده بود و نسخه آن در میان کتابهای من بود سپس من آن را به سریانی با متن کلام بقراط برای عیسی بن یحیی ترجمه کردم.

## ۹۴- تفسیره لکتاب جراحات الرأس

«گزارش او از کتاب زخم‌های سر». این کتاب در یک مقاله است. و گمان می‌برم که ایوب آن را ترجمه کرده است. و نسخه آن در میان کتابهای من است و من آن را به سریانی ترجمه کردم و نسخه‌ای از متن سخن بقراط نیافتم و پس از آن جوامع آن کتاب را مختصر ساختم.

## ۹۵- تفسیره لکتاب ابیدمیا

«گزارش او از کتاب ابیدمی (= Epidemy)». مقاله اول از این کتاب را در سه مقاله گزارش کرده است. ایوب آن را به سریانی ترجمه کرد و من آن را به عربی برای محمد بن موسی ترجمه کردم. و مقاله دوم را نیز در سه مقاله گزارش کرده که ایوب آن را به سریانی ترجمه کرده و من آن را به عربی ترجمه کرده‌ام. و مقاله سوم را در شش مقاله گزارش کرده است نسخه یونانی این کتاب بدست من افتاد ولی مقاله پنجم از گزارش از آن ساقط شده بود و پرغلط و ازهم گسیخته و نامنظم بود و من آن را مرتب

گردانیدم و به یونانی نوشتم و سپس آن را به سریانی و عربی برای محمدبن موسی ترجمه کردم و مقدار کمی از آن بازمانده بود که واقعه‌ای برای کتابهای من رخ داد و پایان رسانیدن آنرا به تعویق انداخت. مقاله ششم را در هشت مقاله گزارش کرده و ایوب آنرا به سریانی ترجمه کرده و نسخه این مقاله از کتاب اپیدمی همه آن در میان کتابهای من موجود است و جالینوس از کتاب اپیدمی فقط این چهار مقاله را ترجمه کرده ولی سه مقاله ناقص یعنی چهارم و پنجم و هفتم را گزارش نکرده زیرا گفته است که آنها ساختگی است و به بقراط نسبت داده شده و سازنده آن استوار در علم نبوده است. و من به ترجمه گزارش مقاله دوم از اپیدمی جالینوس خود ترجمه متن سخن بقراط را به سریانی و عربی هر يك جداگانه افزودم سپس هشت مقاله‌ای را که جالینوس در آن مقاله ششم از کتاب اپیدمی را گزارش کرده به عربی ترجمه کردم وقتی از گزارش جالینوس از چهار مقاله از کتاب بقراط که معروف به اپیدمی است یعنی مقاله اول و دوم و سوم و ششم نوزده مقاله فراهم گشت مطالب آنرا به صورت پرسش و پاسخ به سریانی مختصر گردانیدم و عیسی بن یحیی آنرا به عربی ترجمه کرد.

### ۹۶- تفسیره لکتاب الاخلاط

«گزارش او از کتاب اخلاط». جالینوس گفته است که آنرا در سه مقاله قرار داده و من نسخه یونانی این کتاب را در زمان پیشین ندیده بودم سپس آنرا یافتم و به سریانی با متن سخن بقراط ترجمه کردم و عیسی بن یحیی آنرا به عربی برای ابوالحسن احمدبن موسی ترجمه کرد.

### ۹۷- تفسیره لکتاب مقدمة الانذار

«گزارش او از کتاب مقدمة الانذار» تا این زمان نسخه‌ای از آن را نیافته‌ام.

### ۹۸- تفسیره لکتاب قطیطریون

«گزارش او از کتاب قطیطریون». این کتاب را جالینوس در سه مقاله گزارش کرده است. نسخه‌ای یونانی از این کتاب بدستم رسید و فرصت خواندن آن برای من پیدا نشد چه رسد به ترجمه آن و کسی را نمی‌شناسم که آنرا ترجمه کرده باشد. و نسخه



یونانی آن در میان کتابهای من بود سپس آن را به سریانی ترجمه کردم و برای آن جوامعی ساختم.

سپس حبیش آن را برای محمد بن موسی به عربی ترجمه کرد.

### ۹۹- تفسیره لکتاب الهوائ والماء والمساکن

«گزارش او از کتاب هوا و آب و مساکن». این کتاب را نیز در سه مقاله قرار داده و من آن را برای سلمویه به سریانی ترجمه کردم و ترجمه متن سخن بقراط را با شرحی کوتاه بدان افزودم ولی آن را به پایان نرساندم و متن بقراط را نیز به عربی برای محمد بن موسی ترجمه کردم و حبیش گزارش جالینوس را به عربی برای محمد بن موسی ترجمه کرد.

### ۱۰۰- تفسیره لکتاب الغذاء

«گزارش او از کتاب غذا». این کتاب را در چهار مقاله قرار داده و من آن را به سریانی برای سلمویه ترجمه کردم و ترجمه متن سخن بقراط را با شرحی کوتاه بدان افزودم.

### ۱۰۱- تفسیره لکتاب طبیعة الجنین

«گزارش او از کتاب طبیعت جنین». برای این کتاب گزارشی از گفته جالینوس نیافتم و جالینوس نیز خود در فهرستش از این کتاب یاد نکرده جز اینکه آن را دیدم که در سه جزء تقسیم کرده در کتابی که آن را «در علم بقراط در تشریح» ساخته است و یاد کرده که جزء اول و سوم از این کتاب منسوب به بقراط است و از بقراط نیست و فقط جزء دوم آن بدرستی از اوست و این جزء را جاسیوس اسکندرانی گزارش کرده است و ما دو گزارش از هر سه جزء یافتیم یکی از آن دو سریانی و بنام جالینوس است و آن را سرجس ترجمه کرده بود و هنگامی که ما بررسی از آن کردیم دانستیم که از بالبس است و دیگری یونانی است و وقتی تفحص در آن کردیم آن را از سورانوس که از پیروان موثوذیقو بوده است یافتیم. [حنین متن این کتاب را - جز کمی از آن را - در زمان خلافت معتز به عربی ترجمه کرده است].

## ۱۰۲ - تفسیره لکتاب طبیعة الانسان

«گزارش او از کتاب طبیعة الانسان». این کتاب را در سه مقاله قرار داده در آنچه که حفظ شده است. و نسخه یونانی آن در میان کتابهای من بود و فرصت ترجمه آن برای من پیدا نشد و گمان نمی برم که دیگری هم آن را ترجمه کرده باشد سپس من آن را کامل گردانیدم و به سریانی ترجمه کردم [حنین مقاله... از گزارش جالینوس بر این کتاب را مختصر ساخته و به عربی ترجمه کرده است و عیسی بن یحیی گزارش جالینوس بر این کتاب را از پایانش ترجمه کرده است].

جالینوس مقاله های دیگری نوشته که در برخی از آنها متن سخن بقراط را یاد کرده و در برخی دیگر غرض بقراط را از متن سخن او بیان کرده است و من از میان اینها تعداد کمی یافتم که اکنون آنها را یاد می کنم :

## ۱۰۳ - کتابه فی ان الطیب الفاضل فیلسوف

کتاب او «در اینکه پزشک فاضل فیلسوف است». این کتاب در یک مقاله است و ایوب آن را به سریانی ترجمه کرده سپس من آن را به سریانی برای فرزندم و به عربی برای اسحق بن سلیمان ترجمه کردم و پس از آن عیسی بن یحیی آن را به عربی ترجمه کرد.

## ۱۰۴ - کتابه فی کتب بقراط الصحیحة و غیر الصحیحة

کتاب او «در کتابهای صحیح و ناصحیح بقراط». این کتاب در یک مقاله است و کتابی نیکو و سودمند است. و نسخه آن در میان کتابهای من بود و فرصت ترجمه آن را نیافتم و گمان نمی برم که دیگری آن را ترجمه کرده باشد سپس آن را به سریانی برای عیسی بن یحیی ترجمه کردم و برای آن خلاصه ای ساختم. [اسحق بن یحیی آن را برای علی بن یحیی ترجمه کرده است].

## ۱۰۵ - کتابه فی البحث عن صواب ما ثلب به قوا اینطوس اصحاب بقراط الذین قالوا بالکیفیات الاربع

کتاب او «در بحث از صواب آنچه که یاران بقراط که قائل به کیفیات چهار



گانه بودند قواینطوس بدگفتند». نسخه یونانی آن در میان کتابهای من بود و آمادگی خواندن آن را پیدا نکردم و برآستی نمی دانم که آیا آن از جالینوس است یا نه و گمان نمی برم که ترجمه شده باشد.

### ۱۰۶- کتابه فی السبات علی رأی بقراط

کتاب او «در سبات بنا بر رأی بقراط». داستان این کتاب همچون داستان کتابی است که پیش از این یاد کردم

### ۱۰۷- کتابه فی الفاظ بقراط

کتاب او «در الفاظ بقراط». این کتاب نیز در یک مقاله است و غرض او در آن اینست که الفاظ غریب بقراط را که در همه کتابهایش بکار برده شده گزارش کند و این کتاب برای کسی که یونانی می خواند سودمند است و اما کسی که غیر زبان یونانی را می خواند بدان نیازمند نیست و اصلاً ممکن نیست که ترجمه شود. و نسخه آن در میان کتابهای من است.

و اما کتابهای دیگری که جالینوس در فهرست خود متذکر شده که در آنها به اندیشه بقراط گرائیده هیچ یک را تا این زمان نیافتم و همچنین است کتابهایی را که یاد آور شده که در آنها به روش ارسطو متمایل گردیده است جز آن کتابهایی که پیش از این از آنها یاد شد.

و اما از کتابهایی که گفته است که در آنها به طریقه اسقلیبیادس میل نموده است فقط مقاله کوتاهی یافتم که آن را اکنون یاد می کنم:

### ۱۰۸- کتابه فی جوهر النفس ماهو علی رأی اسقلیبیادس

کتاب او «در جوهر نفس بنا بر رأی اسقلیبیادس». من این مقاله را به سریانی برای جبریل ترجمه کردم در وقتی که جوان بودم و به درستی آن ترجمه اطمینان ندارم زیرا آن را از روی یک نسخه که آن هم نادرست بود ترجمه کردم.

و اما از کتابهایی که در آنها روش اصحاب تجارب را برگزیده سه مقاله یافتم که عبارتند از:

## ۱۰۹- كتابه في التجربة الطبية

كتاب او «در تجربه پزشکی». اين كتاب دريك مقاله است که در آن احتجاجات اصحاب تجارب و اصحاب قياس را که بر يکديگر آورده اند نقل می کند. و من آن را در همين نزديکی ها به سريانی برای بختيشوع ترجمه کردم.

## ۱۱۰- كتابه في الحث على تعلم الطب

كتاب او «در ترغيب بر آموختن پزشکی». اين كتاب نیز در يك مقاله است و كتاب مينوذو طس را در آن استنساخ کرده. و اين کتابی نيکو و سودمند و ظريف است. من آن را به سريانی برای جبريل ترجمه کردم و حبيش آن را برای احمد بن موسی ترجمه کرد.

## ۱۱۱- كتابه في جمل التجربة

كتاب او «در جمل تجربه». اين كتاب نیز دريك مقاله است. و من آن را استنساخ کردم ولی ترجمه نکردم. و اما از کتابهائی که در آن روش اصحاب سومين فرقه از پزشکی را انتخاب کرده فقط يك مقاله يافتم و وقتی بدقت مورد بررسی قرار دادم دانستم که آن مجهول است. ولی من برپايه آنچه که می دانستم آن را به سريانی برای بختيشوع ترجمه کردم. و کتابهای ديگری از او يافتم که او در فهرست خود ياد نکرده و من اکنون آنها را ياد می کنم:

## ۱۱۲- كتابه في محنة افضل الاطباء

كتاب او «در آزمایش برترين پزشکان». اين كتاب دريك مقاله است و من آن را به سريانی برای بختيشوع و به عربی برای محمد بن موسی ترجمه کردم.

## ۱۱۳- كتابه فيما يعتقد رآيا

كتاب او «در اعتقادات او». اين كتاب در يك مقاله است که در آن آنچه که دانسته شده و آنچه که دانسته نشده وصف می کند. و اين کتاب را ايوب به سريانی ترجمه



کرده و من آن را به سریانی برای فرزندم اسحق ترجمه کردم و ثابت بن قره آن را عبری برای محمد بن موسی ترجمه کرد و عیسی بن یحیی آن را به عربی ترجمه کرد و اسحق آن را با اصل مقابله کرد و من آن را برای عبدالله بن اسحق اصلاح کردم.

#### ۱۱۴- کتابه فی الاسماء الطبیة

کتاب او «در نامهای پزشکی». ابن کتاب را در پنج مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که بیان کند نامهایی را که پزشکان بکار برده‌اند چه معنی از آن اراده کرده‌اند. من نسخه یونانی آن را استنسخ کردم ولی ترجمه نکردم و دیگری هم آن را ترجمه نکرده پس از چندی سه مقاله از آن را ترجمه کردم و حبیش مقاله اول از آن را به عربی ترجمه کرد.

اما کتابهایی که او در برهان نوشته و من بانها دسترسی پیدا کرده‌ام عبارتند از:

#### ۱۱۵- کتابه فی البرهان

کتاب او «در برهان». این کتاب را در پانزده مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که بیان کند روش تبیین آنچه ضروریه مبین می‌شود چیست و هدف ارسطو در کتاب چهارم خود در منطق همین بوده است. و تا کنون کسی از اهل زمان ما نسخه‌ای کامل از آن را به یونانی بدست نیاورده با وجود اینکه جبریل همت زیادی به جستن آن گماشته است و من هم به جستن آن فراوان پرداختم و برای یافتن آن شهرهای جزیره وشام و فلسطین و مصر را گشتم تا اینکه به اسکندریه رسیدم و چیزی از آن را نیافتم فقط در دمشق بود که به حدود نیمی از آن دسترسی یافتیم که مقالاتی نامتوالی و ناتمام بود و جبریل هم مقالاتی از آن یافت که همه آنها عین مقالاتی که من یافته بودم نبود و ایوب آنچه را که او یافته بود برای او ترجمه کرد ولی من جانم آرام نمی‌یافت به ترجمه آن کتاب تا وقتی که خواندن آن را چنانکه باید کامل نکنم زیرا نقصان و اختلال در آن وجود داشت و من هم آرزومند و مشتاق به یافتن همه کتاب بودم. سپس من آنچه را که یافته بودم به سریانی ترجمه کردم و آن عبارت بود از جزئی کوتاه از مقاله دوم و بیشتر از مقاله سوم و حدود نیمی از مقاله چهارم از آغاز آن و مقاله نهم بجز قسمتی از آغاز آن که ساقط شده بود. و مقالات دیگر تا آخر کتاب را یافتیم بجز مقاله

پانزدهم زیرا پایان آن ناقص بود. [عیسی بن یحیی آنچه را که او از مقاله دوم تا مقاله یازدهم یافته بود ترجمه کرد و اسحق بن حنین از مقاله دوازدهم تا مقاله پانزدهم را به عربی ترجمه کرد].

کتابهای دیگر او در این فن بسیار است و فهرست او بر این موضوع گواه می باشد ولی بهیچ یک از آنها دست نیافتیم بجز مقاله ای:

### ۱۱۶- فی القیاسات الوصغیة

«در قیاسهای وضعی». این مقاله را چنانکه سزاوار است نیازمودم و ندانستم که چه در آن است.

وپاره ای از کتاب او:

### ۱۱۷- فی قوام الصناعات

«در قوام صناعات».

و مقاله هائی که بزودی هنگام یاد کردن کتابهایی که منسوب به فلسفه ارسطو است یاد می کنم و بدین جهت خود را مجبور نمی کنم که این کتابها را ذکر کنم زیرا آنکس که بخواهد می تواند آنها را از کتاب فهرست دریابد. آنچه که از کتابهای او در اخلاق یافتیم:

### ۱۱۸- کتابه کیف يتعرف الانسان ذنوبه و عيوبه

کتاب او «چه گونه آدمی به گناهان و عیبهایش آشنا می گردد». جالینوس خود یاد کرده که این کتاب را در دو مقاله آورده ولی من فقط يك مقاله از آن را یافتیم و آن هم ناقص بود. و من قسمتی از آن را برای داود متطبب بسریانی در زمانی پیش ترجمه کردم و ترجمه آن بدون کامل گردانیدن آنچه را که بیونانی یافته بودم بجهت عارضه ای که عارض شد منقطع گردید سپس بختیشوع اندکی پیش از من خواست که آن را تمام کنم من آن را به مردی رهاوی که او را توما می گفتند دادم او آنچه را که بازمانده بود ترجمه کرد و من آن را صفحه بینی و اصلاح کردم و به آنچه که پیش از این ترجمه کرده بودم افزودم.



## ۱۱۹- کتابه فی الاخلاق

کتاب او «در اخلاق». این کتاب را در چهارمقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که اخلاق و سببها و دلایلها و درمان آن را توصیف کند. این کتاب را مردی از صابیان موسوم به منصور بن اثناس به سریانی ترجمه کرده و می گویند که ایوب رهاوی نیز آن را ترجمه کرده است. ترجمه منصور را من دیدم و آن را نپسندیدم و اما آنچه را که می گویند ایوب ترجمه کرده من ندیده‌ام و نمی دانم نیز که چیزی از آن ترجمه شده است یا نه. اما من این کتاب را به سریانی ترجمه نکردم ولی به عربی ترجمه کردم و ترجمه را برای محمد بن موسی می ساختم سپس مصاحبت محمد بن عبدالملک مرا از ترجمه کتاب باز داشت و محمد از من خواست که آنچه را که ترجمه کرده بودم بیابان رسانم و چنان کردم. و حبیبش آن را از روی ترجمه من برای یوحنا بن ماسویه ترجمه کرده و من بدان دست نیافته‌ام.

## ۱۲۰- کتابه فی صرف الاغتمام

کتاب او «در راندن اندوه». این کتاب در یک مقاله است و آن را برای مردی نوشته که از او پرسیده: «چه گونه است که هیچ گاه ترا اندوهناک ندیده‌ام» او سبب آن را توصیف کرده و بیان داشته که اندوه برای چه چیز لازم است و برای چه چیز لازم نیست، ایوب این کتاب را به سریانی ترجمه کرده بود و من آن را برای داود متطبب به سریانی ترجمه کردم و حبیبش آن را به عربی برای محمد بن موسی ترجمه کرد.

## ۱۲۱- کتابه فی ان الاخيار قد ينتفعون باعدائهم

کتاب او «در اینکه نیک مردان گاهی از دشمنانشان سود می جویند». این کتاب نیز در یک مقاله است و من آن را برای داود به سریانی ترجمه کردم و حبیبش آن را به عربی برای محمد بن موسی ترجمه کرد، و عیسی نیز آن را به عربی ترجمه کرده است. اما از کتابهایی که در آن روش فلسفه افلاطون را دنبال کرده جز دو کتاب زیر چیزی نیافتم غیر از کتاب «الاراء» که پیش از این یاد کردم.

### ۱۲۲- کتابه فیماذکره افلاطون فی کتابه المعروف بطیماوس من علم الطب.

کتاب او «در آنچه که افلاطون در کتاب خود که معروف به طیماوس در علم پزشکی است یاد کرده است». این کتاب را در چهار مقاله قرار داده من آن را یافتیم ولی آغاز آن کمی ناقص بود و فرصت ترجمه آن برایم پیدا نگردید پس از چندی آن را به سریانی ترجمه و نقصان آغازش را کامل کردم و مقاله نخستین از آن را به عربی ترجمه کردم و اسحق مقالات بازمانده را به عربی ترجمه کرد.

### ۱۲۳- کتابه فی ان قوی النفس تابعة لمزاج البدن

کتاب او «در اینکه نیروهای نفس تابع مزاج بدن است». این کتاب در یک مقاله است و غرض او در آن از عنوانش آشکار می‌گردد. ایوب آن را به سریانی ترجمه کرده بود سپس من آن را به سریانی برای سلمویه ترجمه کردم و حبیش از روی ترجمه من آن را برای محمد بن موسی ترجمه کرد و شنیدم که محمد آن را با اصطفن یونانی مقابله و جاهائی از آن را اصلاح کرده است.

و در این فن کتابهای دیگری یافتیم که چهارمقاله از هشت مقاله جالینوس در آن بود و مشتمل بود بر :

### ۱۲۴- جوامع کتب افلاطون

«جوامع کتابهای افلاطون». در مقاله اول از آن جوامع پنج کتاب از کتابهای افلاطون است که عبارتند از: کتاب اقراطلس در اسماء و کتاب سوفسطیس در قسمت و کتاب بولیطیقوس در مدبر و کتاب برمنیدس در صور و کتاب اوئیذیمس. و در مقاله دوم جوامع چهارمقاله از کتاب افلاطون در سیاست است. و در مقاله سوم جوامع شش مقاله بازمانده از کتاب سیاست و جوامع کتاب معروف به طیماوس در علم طبیعی است. و در مقاله چهارم مجمل معانی دوازده مقاله در سیر از افلاطون است. سه مقاله اول را من برای ابوجعفر محمد بن موسی به عربی ترجمه کردم [عیسی همه آن را ترجمه کرده و حنین جوامع کتاب سیاست را اصلاح کرده است].



### ۱۲۵- فی ان المحرك الاول لا يتحرك

«دراینکه محرك نخستین خود حرکت نمی‌کند». این کتاب دریک مقاله است و من آن را در زمان خلافت واثق به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه کردم و پس از آن آن را به‌سریانی ترجمه کردم و عیسی بن یحیی آن را به‌عربی ترجمه کرد زیرا نسخه‌ای را که من در قدیم ترجمه کرده بودم گم شده بود [سپس اسحق بن حنین آن را به‌عربی ترجمه کرد].

### ۱۲۶- کتابه فی المدخل الی المنطق

کتاب او «درمدخل منطق». این کتاب دریک مقاله است و در آن چیزهایی را که دانشجویان در علم برهان بدان نیازمندند و از آن سود می‌جویند بیان کرده است. من آن را به‌سریانی ترجمه کردم و حبیش آن را به‌عربی برای محمدبن موسی ترجمه کرد [حنین آن را برای علی بن یحیی مقابله و اصلاح کرده است].

### ۱۲۷- کتاب فی عدد المقایس

«کتاب او در عدد قیاس‌ها». این کتاب در یک مقاله است. من آن را بررسی نکرده بودم سپس آن را به‌سریانی ترجمه کردم [اسحق آن را به‌عربی ترجمه کرد و حنین آن را برای علی بن یحیی مقابله و اصلاح کرده است].

### ۱۲۸- تفسیره للکتاب الثانی من کتب ارسطو طالس الذی یسمی باریمانیا

«گزارش او از کتاب دوم از کتابهای ارسطو که موسوم به باریمانیا است». این کتاب را درسه مقاله قرار داده و ما نسخه‌ای ناقص از آن یافتیم. اما از کتابهایی که در آنها روش روایان را پیش گرفته من چیزی نیافتم و همچنین است کتابهایی که در آنها روش سوفسطاس را برگزیده است. و اما از کتابهایی که مشترک میان نحویان و اهل بلاغت است با آنکه فراوان است فقط یک مقاله یافتیم و آن اینست :

### ۱۲۹- کتابه فیما یلزم الذی یلحن فی کلامه

کتاب او «در آنچه لازم است برای کسی که در سخن خود لحن دارد». این کتاب

را در فهرست در هفت مقاله یافتیم و نمی دانم شاید خطا از ناسخان باشد ولی آنچه را که من یافتیم فقط يك مقاله است. و من آن را نه به سریانی ترجمه کردم و نه به عربی و دیگری هم آن را ترجمه نکرده است.

اما کتابهای دیگر جالینوس را که خود در فهرست یاد کرده هر که بخواهد بشناسد می تواند بشناسد چنانکه من از فهرست کتابهای او یاد کردم و چیزی نماند بر من جز آنکه خبر دهم که در چه سنی این کتاب را نوشتم زیرا من امیدوارم که پس از این فرصت ترجمه کتابهایی که تاکنون ترجمه نکردم پیدا شود اگر عمر مرا مهلت دهد و آنچه که از سن من در هنگام نوشتن این کتاب گذشته چهل و هشت سال است و این سال هزار و صد و شصت و هفت اسکندری می باشد و من می توانم یاد کنم در این کتاب آنچه را ترجمه آن را آماده خواهم بود از کتابهایی که تاکنون ترجمه نکرده ام و وجود آنچه را که تاکنون نیافته ام هر کدام را يك يك باسالی که آنها ترجمه می شود اگر خداوند بخواهد سپس در ماه آذار از سال هزار و صد و هفتاد و پنج اسکندری آنچه را که از آن وقت تاکنون ترجمه کرده ام بدین می افزائی.

[و کتابی انتزاع شده از یونانیان یافتیم که نامش نامعلوم بود که جوامع هفت کتاب از کتابهای جالینوس در آن وجود داشت از جمله: جوامع کتاب «حيلة البرء» و جوامع کتاب «العلل والاعراض» و جوامع کتاب «النبض الكبير» و جوامع پنج مقاله اول از کتاب او در «الادوية المفردة» و جوامع کتاب «الحمیات» و جوامع کتاب «ایام البحران» و جوامع کتاب «الدلائل» که حنین آن را به عربی برای احمد بن موسی ترجمه کرده است].

[صاحب نسخه ای که من از روی آن استنساخ کردم در پایان نسخه اش به حکایت از صاحب نسخه ای که او نسخه خود را از روی آن نسخه برداری کرده گفته است که او این انتزاعات را در نسخه علی بن یحیی نیافته بلکه در نسخه دیگری یافته است].  
پایان یافت کتاب ابوزید حنین بن اسحق در آنچه با علم او از کتابهای جالینوس ترجمه شده بود. سپاس فراوان خدای راست.



## فهرست‌ها

فهرست نامهای اشخاص

فهرست نامهای کتاب‌ها

فهرست نامهای گروه‌ها و فرقه‌ها

فهرست منابع و ماخذ





## فهرست نامهای اشخاص

- ابن بابویه ۳۰، ۶۰، ۲۴۶
- ابن بطلان ۹۸، ۱۸۱، ۱۸۳، ۳۲۳
- ابن بطوطه ۲۴۲
- ابن بلخی ۲۹۱
- ابن بيطار ۱۸۸
- ابن تبون ۳۳۸
- ابن تغری بردی ۲۶۴
- ابن تیمیه ۹۶، ۱۱۸، ۱۲۹، ۲۹۴
- ابن ثوابه ۱۹۴
- ابن جبیر ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۱۴، ۳۱۴
- ابن جزله ۱۸۱
- ابن جلیجل ۳۶۷
- ابن حشاء ۱۸۲
- ابن حوشب ۲۴۸
- ابن حوقل ۱۴
- ابن حیون مغربی = قاضی نعمان
- ابن حزم ۱۰، ۵۵، ۱۰۳، ۱۱۸، ۲۴۱، ۲۸۶
- ابن خلاد ۱۰۴
- ابن خلدون ۳، ۱۴، ۱۸، ۲۴۸، ۲۶۷، ۲۷۰، ۲۹۵
- ابن خلکان ۲۰۵، ۲۱۴
- ابن الخمار ۳۲۲
- آذر بیگدلی ۳۵۹
- آربری ۳۱۴
- الآمر ۲۵۹، ۲۷۴
- ### الف
- ابان بن عبدالحمید لاحقی ۱۹۳
- ابراهیم ۸۶، ۱۷۱، ۱۷۲
- ابراهیم بن الصلت ۳۹۵، ۳۹۸، ۳۹۹
- ابراهیم بن محمد بن موسی ۴۰۴
- ابراهیم مروزی ۳۳۶
- ابن ابی اصیبعه ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۹، ۳۱۳، ۳۲۳، ۳۶۷، ۳۰۴
- ابن ابی الحدید ۲۳، ۲۹، ۷۳، ۹۶، ۱۱۸
- ابن ابی الحسین بن ابی الفضل قزوینی = قزوینی رازی
- ابن ابی دواد ۱۱
- ابن ابی عذبه ۱۵، ۵۳
- ابن ابی العوجاء ۱۹۲، ۱۹۶
- ابن اثیر ۲۴۹، ۲۶۲
- ابن الازرق موسوی ۲۶۱
- ابن الاکفانی ۲۶۱
- ابن ام مکتوم ۲۶۶

- ابن الدهان الوجیه النحوی ۲۰۲  
 ابن راوندی ۷۰، ۶۸، ۶۷، ۲۹، ۲۸  
 ابن المذیر ۲۵۱، ۴۰۴  
 ابن المرتضیٰ ۲۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۴  
 ابن ملک اصفهانی ۲۷  
 ابن منذر ۱۹۵  
 ابن میسر ۲۴۳  
 ابن میمون ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۷  
 ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۸۷، ۳۳۸  
 ابن ندیم ۳۴، ۶۶، ۱۱۹، ۱۶۰، ۱۶۲  
 ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۱۴  
 ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۴۷  
 ۳۶۷  
 ابن نوبخت ۲۹، ۲۲۶  
 ابن هانی اندلسی ۲۳۵  
 ابن الهیثم بصری ۱۰۳، ۱۹۵  
 ابو احمد موسوی ۲۶۳  
 ابواسحق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم تبریزی  
 معروف به غضنفر ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۴  
 ابواسحق ابراهیم بن نوبخت = ابن نوبخت  
 ابواسحق اسفراینی ۱۵، ۲۰، ۶۱  
 ابواسحق نصیبی معتزلی ۱۰۴  
 ابوبکر ۵، ۶، ۹، ۶۸، ۶۹  
 ابوبکر احمد جوزجانی ۱۵  
 ابوبکر اصم ۲۸  
 ابوبکر باقلانی ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸  
 ابو بشر متی بن یونس ۳۳۶  
 ابوبکر ثابت بن قره ۳۳۶  
 ابوبکر جصاص ۲۹۰  
 ابوبکر حسین تمار ۹۷  
 ابوبکر خسروی سرخسی ۲۰۴  
 ابوبکر عنبری ۲۸۲  
 ابوبکر محمد بن زکریای رازی = رازی  
 ابوبکر محمد بن عباسی خوارزمی ۳۶۰  
 ابوتمام یوسف بن محمد النیشابوری ۳۳۶
- ابن الدهان الوجیه النحوی ۲۰۲  
 ابن راوندی ۷۰، ۶۸، ۶۷، ۲۹، ۲۸  
 ابن المذیر ۲۵۱، ۴۰۴  
 ابن المرتضیٰ ۲۶، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۱۴  
 ابن ملک اصفهانی ۲۷  
 ابن منذر ۱۹۵  
 ابن میسر ۲۴۳  
 ابن میمون ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۷  
 ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۸۷، ۳۳۸  
 ابن ندیم ۳۴، ۶۶، ۱۱۹، ۱۶۰، ۱۶۲  
 ۱۶۳، ۱۷۸، ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۱۴  
 ۲۴۹، ۲۵۰، ۳۱۱، ۳۱۳، ۳۴۷  
 ۳۶۷  
 ابن نوبخت ۲۹، ۲۲۶  
 ابن هانی اندلسی ۲۳۵  
 ابن الهیثم بصری ۱۰۳، ۱۹۵  
 ابو احمد موسوی ۲۶۳  
 ابواسحق ابراهیم بن محمد بن ابراهیم تبریزی  
 معروف به غضنفر ۱۲۱، ۱۲۵، ۱۳۴  
 ابواسحق ابراهیم بن نوبخت = ابن نوبخت  
 ابواسحق اسفراینی ۱۵، ۲۰، ۶۱  
 ابواسحق نصیبی معتزلی ۱۰۴  
 ابوبکر ۵، ۶، ۹، ۶۸، ۶۹  
 ابوبکر احمد جوزجانی ۱۵  
 ابوبکر اصم ۲۸  
 ابوبکر باقلانی ۲۶۳، ۲۶۷، ۲۶۸  
 ابو بشر متی بن یونس ۳۳۶  
 ابوبکر ثابت بن قره ۳۳۶  
 ابوبکر جصاص ۲۹۰  
 ابوبکر حسین تمار ۹۷  
 ابوبکر خسروی سرخسی ۲۰۴  
 ابوبکر عنبری ۲۸۲  
 ابوبکر محمد بن زکریای رازی = رازی  
 ابوبکر محمد بن عباسی خوارزمی ۳۶۰  
 ابوتمام یوسف بن محمد النیشابوری ۳۳۶
- ابن رزام طائی کوفی، ابو عبدالله محمد بن علی  
 ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳  
 ابن رسته ۱۸۲  
 ابن رشد ۲۰، ۱۲۸، ۳۳۸  
 ابن رضوان مصری ۹۸، ۱۰۳، ۱۱۸  
 ابن رومی ۲۵۶  
 ابن زرعه ۳۲۲  
 ابن سعدان ۲۲۲  
 ابن سمجون ۱۸۰، ۱۸۲، ۱۸۷  
 ابن السمع ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴  
 ابن السمع مهندس غرناطی ۳۲۱  
 ابن سناء الملك ۱۳۰  
 ابن سوار ۳۲۲  
 ابن شهدا ۳۷۲  
 ابن سینا ۱۳۰، ۱۸۷، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۰  
 ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳  
 ابن شمعون ۱۷۱  
 ابن طیفور ۱۲  
 ابن عبدربه ۲۰۸  
 ابن العبری ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱  
 ابن عدی ۳۲۳  
 ابن فراس ۱۷۱  
 ابن قبه = ابو جعفر ابن قبه  
 ابن الفطی ۹۶، ۱۶۰، ۱۶۳، ۳۴۰  
 ابن القیم ۱۱۸  
 ابن لاوی یهودی ۲۰۱



- ابوجعفر ابن قبه رازی ۲۳، ۲۷، ۶۶، ۶۷  
 ابوجعفر محمد بن حسن ۳۲  
 ابوجعفر محمد بن علی ۶۰  
 ابوجعفر محمد بن موسی ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲  
 ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۹۸، ۴۱۴  
 ابوجیش بن خراسانی ۲۷  
 ابوحاتم رازی، ابوحاتم احمد بن حمدان بن  
 احمد الورسامی ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۹۶،  
 ۱۰۴، ۱۱۸، ۱۹۳، ۲۵۹، ۳۰۶  
 ابوحاتم طبری قزوینی ۲۸۹  
 ابوحامد احمد بن محمد الاسفزاری ۳۳۶  
 ابوحامد اسفراینی ۲۶۱  
 ابوحامد محمد بن محمد غزالی طوسی = غزالی  
 ۲۰، ۸۳، ۱۲۹  
 ابوالحسن = ابوالحسن احمد بن موسی  
 ابوالحسن احمد بن موسی ۳۷۰، ۳۹۲،  
 ۳۹۳، ۳۸۰، ۳۹۵، ۳۹۸، ۴۰۰،  
 ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۰۶  
 ابوالحسن اشعری = اشعری  
 ابوالحسن اهوازی ۱۲۱  
 ابوالحسن بصری ۷۳  
 ابوالحسن عامری ۳۳۶  
 ابوالحسن علی بن یحیی ۳۶۷، ۳۷۵، ۳۷۷،  
 ۳۹۲  
 ابوالحسن قدوری ۲۶۱، ۲۹۰  
 ابوالحسن کرخی بغدادی ۲۹۰  
 ابوالحسن وزیر ولی الدوله ۱۶۴  
 ابوالحسن احمد بن یحیی ۲۸، ۲۱۳، ۲۱۶  
 ابوالحسین خیاط معتزلی ۲۸، ۱۹۳، ۱۹۷  
 ابوالحسین سوسنگردی ۶۶  
 ابوالحسین عبدالجبار بن احمد همدانی اسد-  
 آبادی = قاضی عبدالجبار معتزلی  
 ابوالحسین علی بن هارون زنجانی ۲۳۸  
 ابوحفص حداد ۲۷، ۷۱، ۲۲۲  
 ابوحفص عمر بن محمد نسفی ۱۸  
 ابوحنیفه کوفی ۲۵۸  
 ابوحنیفه نعمان بن ثابت ۴، ۵۴، ۹۱  
 ۲۸۸، ۲۸۶  
 ابوحنیان توحیدی ۲۴، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶  
 ۲۳۸، ۳۱۲، ۳۲۲  
 ابوالخیر خمار ۳۲۱  
 ابودردا ۲۶۶  
 ابودلف ۳۰۸  
 ابورشید سعید بن محمد نیشابوری ۲۳، ۲۶  
 ابوریحان بیرونی = بیرونی  
 ابوزکریا یحیی بن عدی ۳۲۱، ۳۳۶  
 ابوزید بلخی، ابوزید احمد بن سهل البلخی  
 ۳۱۲، ۳۳۶  
 ابوزید حنین بن اسحق العبادی = حنین بن اسحق  
 ابوسعید الیمامی ۳۲۳  
 ابوسلیمان السجزی ۳۳۶  
 ابوسلیمان محمد المقدسی ۳۳۶  
 ابوسلیمان محمد بن مشعربستی ۲۳۸  
 ابوسلیمان منطقی ۳۲۲  
 ابوسهل کوهی ۱۲۱  
 ابوسهل مسیحی ۱۲۱  
 ابوشامه ۲۴۳  
 ابوشلعلع ۲۳۱، ۲۵۱  
 ابوشکور بلخی ۲۰۵  
 ابوصالح منصور بن اسحق بن احمد بن اسد  
 ۱۵۹، ۳۱۳  
 ابوطاهر خواجه سمرقندی ۱۶  
 ابوطاهر قرمطی ۲۳۳  
 ابوطالب ۲۶۱  
 ابوطالب مامونی ۱۸۰  
 ابوالعباس ایرانشهری ۲۲۹، ۳۱۱  
 ابوالعباس بن شمعون ۱۶۰، ۱۶۴  
 ابوالعباس شیوری ۲۶۱  
 ابوالعباس طبری ۱۹۸  
 ابوالعباس بن فراس ۱۶۰، ۱۶۴

- ابو العباس فضل بن محمد لوکوی ۳۴۰  
 ابو العباس مبرد ۲۲۵  
 ابو العباس محمد بن احمد بن محمد ۲۵۱  
 ابو عبدالله بیضاوی ۲۶۱  
 ابو عبدالله جعل ۶۶، ۲۲۶  
 ابو عبدالله حسین بن احمد بن محمد ۲۵۱  
 ابو عبدالله داعی = ابو عبدالله شیعی  
 ابو عبدالله بن رزام = ابن رزام  
 ابو عبدالله شیعی ۲۴۸، ۲۵۲  
 ابو عبدالله محمد بن ابی بکر تبریزی ۱۲۱،  
 ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸  
 ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴  
 ابو عبدالله محمد بن احمد نسقی ۳۳  
 ابو عبدالله صیمری ۲۶۱  
 ابو عبدالله مرزبانی ۷۰  
 ابو عبدالله بن مملک اصفهانی ۶۶  
 ابو عبیده ۴۸، ۱۹۴  
 ابو العلاء معری ۲۵، ۳۸، ۵۹، ۶۸،  
 ۷۰، ۱۶۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۱،  
 ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۸۸، ۲۹۱،  
 ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۲۲  
 ابو علی احمد بن مسکویه ۳۳۶  
 ابو علی جبائی ۸، ۱۷، ۲۶، ۵۳، ۶۶، ۶۸،  
 ۶۹، ۷۱، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱،  
 ۲۲۲، ۲۲۶  
 ابو علی حسن بن سهل بن غالب بن السمح ،  
 ابو علی بن السمح العراقي = ابن السمح  
 ابو علی ابن التخلاد ۱۰۴  
 ابو علی سینا ، ابو علی حسین بن عبدالله بن سینا  
 ۳۳۷، ۳۳۸  
 ابو علی فارسی ۲۲۵  
 ابو علی گیلی ۱۲۱  
 ابو علی بن الهیثم ۳۲۳  
 ابو عیسی وراق ۷۱، ۲۹۱، ۲۱۵، ۲۱۶،  
 ۲۲۰، ۲۲۲  
 ابو عمران ۱۳۰  
 ابو عمرو عتابی ۱۲  
 ابو عیسی یهودی اهوازی ۱۹۹  
 ابو الفتح بستی ۲۸۷  
 ابو الفتح محمد بن ابی القاسم عبدالکریم  
 شهرستانی = شهرستانی  
 ابو الفدا ۱۹۶  
 ابو الفرج اصفهانی ۱۹۵  
 ابو الفرج عبدالله بن الطیب ۳۲۳  
 ابو الفرج المفسر ۳۳۶  
 ابو الفضل رشیدالدین میبدی ۲۶۶  
 ابو الفضل سرخسی ۱۱۵  
 ابو الفوارس احمد بن یعقوب ۲۷۵  
 ابو القاسم اسکافی اسفراینی ۱۹  
 ابو القاسم جزری ۲۶۱  
 ابو القاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی ۱۵،  
 ۱۷، ۲۳، ۲۴، ۶۶، ۶۹، ۱۱۹،  
 ۲۲۷، ۳۱۲  
 ابو القاسم علی بن الحسین ۲۲۲  
 ابو القاسم محمود بن عمر خوارزمی =  
 زمخشری ۲۷  
 ابو کالیجار ۳۷، ۲۰۸، ۲۹۱  
 ابو لونیوس ۱۷۰  
 ابو محارب حسن بن سهل ۳۳۶  
 ابو معین ناصر بن خسرو قبادیانی یمگانی =  
 ناصر خسرو  
 ابو محمد ۲۵۲  
 ابو محمد باهلی ۱۵  
 ابو محمد جوینی ۱۹  
 ابو محمد حسن بن موسی نوبختی ۶۹  
 ابو محمد عبدالله عباس رامهرمزی ۲۶  
 ابو محمد عبیدالله ۲۳۱  
 ابو محمد بن کرنیب ۳۳۶  
 ابو محمد بن الکشفلی ۲۶۱  
 ابو المظفر اسفراینی ۲۲۸



- ابوالمعالی احمد بن هبة الله ۲۰۲  
 ابوالمعالی حاتم بن عمران بن زهره ۲۴۷  
 ابوالمعالی عبدالملك بن عبدالله جوینی  
 نیشابوری = امام الحرمین  
 ابو معشر بلخی ۱۲۱  
 ابو منصور ماتریدی سمرقندی = ماتریدی  
 ابو منصور ثعالبی = ثعالبی  
 ابو منصور موفق الدین علی هروی ۱۸۷  
 ابو موسی اشعری ۷  
 ابو موسی بن عیسی ۴۰۲  
 ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی =  
 فارابی  
 ابو نصر منصور بن عراق ۱۲۱  
 ابو نصر هبة الله ابن ابی عمران المویدفی الدین  
 داعی الدعاة شیرازی = موید  
 ابو نواس حسن بن هانی اهوازی ۱۹۲، ۳۶۰  
 ابو الوفاء بن عقیل ۲۰۱  
 ابو الولید محمد بن احمد ۲۰  
 ابو هاشم جبائی ۱۹۷، ۶۹  
 ابوهریره ۱۰  
 ابو الهیثم جرجانی ۲۰۸  
 ابو الیسر محمد بن محمد بزدوی = بزدوی  
 ابو یعقوب سجستانی، ابو یعقوب سجزی ۳۴  
 ۳۵، ۳۶، ۵۰، ۱۶۴، ۲۴۷، ۲۵۹  
 ۲۷۵، ۲۹۷  
 ابو یعلی سلار بن عبدالعزیز ۷۳  
 ابو یوسف ۱۱، ۲۸۷  
 اپیکور ۳۴۰  
 الاحدث ۲۴۷  
 ادوارد براون ۲۵۲  
 احمد ۲۳۱، ۲۵۱  
 احمد بن ابراهیم نیشابوری ۲۷۵  
 احمد بن اسماعیل بن احمد ۱۶۰  
 احمد تقی ۲۴۸  
 احمد بن حنبل ۱۱، ۲۸۸  
 احمد الزندیق = ابن راوندی  
 احمد بن طیب سرخسی ۱۲۰، ۱۹۴، ۳۳۶  
 احمد بن عبدالله بن میمون القداح ۲۵۱  
 احمد بن علی ۳۵  
 احمد بن علی ابو منصور طبرسی = طبرسی  
 احمد بن کیال ۱۲۰  
 احمد بن محمد ۴۰۴  
 احمد بن محمد افریقی ۱۹۷  
 احمد بن موسی ۳۷۸، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۶  
 ۴۰۲، ۴۱۰، ۴۱۶  
 احمد بن یحیی راوندی، احمد بن یحیی این  
 راوندی = ابن راوندی  
 اخا المختلس ۲۴۷  
 ارتور بیرم ۲۶  
 ارخیجانس ۳۷۷  
 ارسطراطس، ارسسطراطس ۳۸۱، ۳۹۸، ۴۰۰  
 ارسطو، ارسطوطالیس ۹۵، ۱۳۰، ۱۳۱  
 ۱۳۴، ۱۷۰، ۲۳۶، ۳۱۰، ۳۱۵  
 ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷  
 ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۹۰، ۳۹۶  
 ۴۰۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۵  
 ارمینس ۱۷۰  
 اریبسیوس قوابلی ۱۷۱  
 اسامه ۵  
 استرن ۳۲۳  
 اسحق بن ابراهیم طاهری ۳۹۹  
 اسحق اسرائیلی ۱۳۰  
 اسحق، اسحق بن حنین ۱۱۷، ۱۶۰، ۱۶۱  
 ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۰  
 ۳۲۳، ۳۷۰، ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۵  
 ۳۹۸، ۴۰۰، ۴۰۳، ۴۱۱، ۴۱۲  
 ۴۱۴  
 اسحق بن سلیمان ۳۷۶، ۴۰۰، ۴۰۸  
 اسحق کندی ۱۷  
 اسحق بن نشن قرطبی ۱۳۱

- اسحق بن یحیی ۴۰۸  
اسرائیل بن زکریا ۳۷۸  
اسفاربن شیرویه ۳۵  
اسقلبیوس اول ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱  
اسقلبیوس ثانی ۱۶۷: ۱۶۸، ۱۶۹  
اسکندر ۱۲۰، ۱۷۰  
اسکندر افرودیسی ۱۷۰، ۳۴۲  
اسماعیل، اسماعیل بن جعفر ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۹، ۲۷۰  
اسماعیل بن صادق ۲۴۶  
اسماعیل بن کاظم ۲۴۶  
اشعری ۸، ۹، ۱۲، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱۹، ۲۱۷، ۶۲، ۵۵، ۵۴، ۵۳، ۲۲۰، ۲۲۴  
اشعری ثانی ۲۲  
اصطفی بن یحیی ۳۸۸، ۳۹۴، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۱۳، ۴۱۴  
اصطفی بن بسیل ۳۸۷  
اصطفی الاسکندرانی ۱۷۱  
اصفهان‌ی ۲۲  
اعشی ۳۶۱  
اغلو قن ۱۷۰  
افطح ۷۰  
افلاطون ۳۷، ۱۴۲، ۱۶۷، ۱۷۱، ۲۰۹، ۲۹۲، ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۴۱۳، ۴۱۴  
افلاطون طبیب ۱۶۷  
افیقورس ۳۳۹  
اقلیدس ۱۹۴  
البارسلان ۱۹  
امام جعفر صادق علیه السلام ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۳  
۲۷۰، ۲۹۶
- امام الحرمین ۱۹، ۹۶، ۲۰۰، ۲۲۴  
امام فخر رازی رازی، = فخرالدین رازی  
امام موسی ۲۴۶  
امیره ضرب ۳۹  
امین ۲۵۸  
انابوی مصری ۱۱۰  
انطشانس ۳۷۵  
انقیلاوس الاسکندرانی ۱۷۱  
انوشیروان ۱۲  
اوئاسلوس ۱۶۹  
اوریباسیوس ۴۰۱  
ایارن ۳۸۱  
ایجی = عضدالدین ایچی  
ایران شهری ۳۱۱، ۳۱۲  
ایلیای نصیبینی ۱۰۳  
ایوانف ۲۰۸، ۳۶۲، ۳۶۳  
ایوب رهاوی، ایوب ۳۷۰، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۸، ۴۱۰، ۴۱۳
- ب**
- بابک خرمی ۲۴۴  
باخرزی ۲۰۲  
بالبس ۴۰۷  
بتانی ۱۲۱  
بایزید ۲۴۲  
بختیشوع، بختیشوع بن جبریل ۳۷۰، ۳۷۵، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۲، ۳۹۴، ۳۹۶، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۱۰، ۴۱۲  
بدرجمالی ۳۹  
بدوی = عبدالرحمن بدوی  
برزویه طبیب ۱۹۲  
برگشتراسر ۱۱۶، ۳۰۶، ۳۶۷



توشی هیکوایزوتسو ۳۴۷

## ت

تامسطیوس ۳۴۲

ثابت بن قره ۴۱۱، ۴۰۰

ثعالبی ۳۶۰، ۲۸۸، ۱۸۰

ثعلبی ۲۰۵

ثیادوری ۳۷۸

ثیونیل رهاوی ۴۰۳

## ج

جابر بن حیان ۳۰۵، ۹۹

جاحظ ۱۰۸، ۱۰۵، ۷۲، ۶۹، ۶۸، ۶۷

۱۱۹، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۲۳، ۳۶۲

۳۶۳

جاسیوس اسکندرانی ۴۰۷

جالینوس ۱۳۰، ۱۲۰، ۱۱۶، ۱۱۲، ۹۵

۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۷، ۱۶۸

۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۶

۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۵، ۳۳۹

۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۱، ۳۷۲

۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷

۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۳، ۳۸۴

۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۰، ۳۹۳

۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۱

۴۰۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹

۴۱۴، ۴۱۵

جالینوس الاسکندرانی ۱۷۱

جانیانوس ۳۸۱

جبائی = ابوعلی جبائی

جبریل بن بختیشوع ۳۷۹، ۳۷۶، ۳۸۰

۳۸۳، ۳۸۹، ۴۰۴، ۴۰۹، ۴۱۱

جرجانی ۲۳، ۲۲، ۳

جعفر صادق = امام جعفر صادق

جعفر بن محمد ۱۸۴

برمانیدس، برمنیدس ۱۶۷، ۱۶۸، ۴۱۴

بزدوی ۹، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲۴

بساسیری ۲۹۱

بشاربن برد تخارستانی ۱۹۲

بشر بن معتمر ۶۶

بطلمیوس ۹۵

بقراط ۱۰۹، ۱۶۳، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳

۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۱، ۳۰۹، ۳۳۹

۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵

۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹

بقراط بن ایراقلیدس ۱۶۹

بقراط بن ثاسلوس ۱۶۹

بغدادی ۱۰، ۳۴، ۵۵، ۲۰۶، ۲۱۴

بلال ۲۶۶

بلخی ۱۹۸، ۳۱۱، ۳۱۳

بوالو ۱۱۶

بهرام چوبین ۲۵۵

بهمنیار ۳۴۰، ۳۴۲

بیضاوی ۲۲

بیهقی ۱۹۵، ۲۶۵

بیرونی ۹۵، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳

۱۰۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸

۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷

۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۸، ۲۰۸، ۳۰۴

۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳

## پ

پرکلس ۱۱۰

پلوتارک ۱۰۹

پینس ۱۷۷، ۳۰۴، ۳۰۵

## ت

تامپسون ۱۸۸

تبریزی = ابو عبدالله محمد بن ابی بکر

تقی ۲۴۸

- جعفر بن محمد بن اسماعیل ۲۴۸  
 جعفر یحیی ۲۵۷  
 جلال الدین سیوطی ۱۹۳  
 جنید ۲۸۱  
 جوینی ۲۰، ۶۹
- ح**
- حاجی خلیفه ۲۰۵  
 حاجی شیخ علی علوی یزدی ۳۲۱  
 حاج ملاهادی سبزواری = سبزواری  
 الحافظ ۲۵۹  
 الحاکم ۲۵۹، ۲۷۴  
 حبیبش ۳۷۱، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۸۴، ۳۸۵  
 ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۲  
 ۳۹۳، ۳۹۵، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱  
 ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۱، ۴۱۴  
 ۴۱۵  
 حبیبش بن الحسن ۳۷۴، ۳۸۲  
 حجت خراسان = ناصر خسرو  
 حجت فرزند رسول = ناصر خسرو  
 حجت مسنصری = ناصر خسرو  
 حجت نایب پیغمبر = ناصر خسرو  
 حجة الاسلام = غزالی  
 حجة العراقین ۳۶  
 حریری ۳۰۳  
 حسن بصری ۴۹، ۵۰، ۵۳، ۸۰۷  
 حسن ۲۷۰، ۲۸۳  
 حسن بن سهل ابن السمح ابن غالب ابن = السمح  
 ۲۵۷، ۲۹۰، ۲۹۶، ۴۰۰  
 حسن صباح ۳۹، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۳  
 حسن عبدالمحسن ۱۵  
 حسن بن علی بن اسحاق طوسی = نظام الملك  
 حسن بن علی بن محمد ۳۹  
 حسن فرغانی اخرم ۳۶  
 حسن بن محارب قمی ۱۱۰
- حسن بن موسی نوبختی ۲۷  
 حسنون ۳۴۱  
 حسن بن یوسف بن مطهر = علامه حلی  
 حسین ۲۵۱، ۲۷۰، ۲۸۳  
 حسین اهوازی ۲۵۱  
 حسین رضی ۲۴۸  
 حسین واعظزاده ۱۱۸  
 حضرت صادق = امام جعفر صادق  
 حضرت علی = علی بن ابی طالب  
 حکیم اوغلو علی پاشا ۱۶۳  
 حلاج ۲۸۱  
 حمدان بن الاشعث ۲۳۱، ۲۵۱  
 حمیدالدین کرمانی ۳۵، ۳۶، ۲۳۳، ۲۷۵  
 ۲۳۶، ۳۱۷  
 حنین بن اسحاق ۱۰۴، ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۷  
 ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۹، ۳۱۲، ۳۳۶  
 ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۹۲  
 ۳۹۳، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۱۴  
 ۴۱۶
- خ**
- خباب ۲۶۶  
 خصاف ۲۸۹  
 خطیب قزوینی ۲۰۳  
 خواجه کرمانی ۳۶۲  
 خوارزمی ۱۲۱  
 خواجه نصیرالدین طوسی = طوسی  
 خواجه نظام الملك = نظام الملك  
 خیاط معتزلی ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۴  
 ۲۲۶
- د**
- داود اصفهانی ۲۸۶  
 داود بن علی خلف اصفهانی ۲۹۵  
 داود متطبب ۳۷۰، ۳۷۲، ۴۱۳



زمخشری ۲۷، ۳۱  
 زیتون صغیر ۱۷۰  
 زین الدین ابو حامد محمد بن محمد بن احمد  
 غزالی طوسی = غزالی

زینر ۹۷

زین العابدین ۲۷۰

زینون کبیر ۱۷۰

ژ

ژوزف شاخت ۱۷

ژوزف فان اس ۵۰

ژوستی نین ۱۲

س

سبکی ۱۶، ۵۴، ۲۰۱

سبزواری ۶۲، ۲۰۸، ۳۴۲، ۳۴۳

سجستانی = ابو یعقوب سجستانی

سحاوی، شمس الدین ۲۴۹، ۲۶۷

سرجس، سرجس راس عینسی ۳۷۲، ۳۷۳

۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۸، ۳۸۰

۳۸۱، ۳۹۱، ۳۹۳، ۳۹۸، ۴۰۰

۴۰۱، ۴۰۴

سعدالدین تفتازانی ۳، ۱۵، ۱۸، ۳۳

۲۰۳، ۲۷۰

سعد بن عباده ۶

سعدی ۴۵، ۴۶، ۵۵، ۶۲، ۳۶۰

سعید ۲۵۱، ۲۵۲

سعید بن الحسین بن احمد بن عبدالله بن میمون

القداح بن دیصان ثنوی اهوازی ۲۵۲

۲۳۱

سعید بن یوسف الفیومی ۱۳۰، ۳۱۲

سلطان جلال الدین ملک شاه سلجوقی ۲۵۷

سلطان سعید سنجر بن ملک شاه سلجوقی ۸۳

سلطان محمد فاتح ۲۱

سلطان محمود ۱۸۳

سلمان، سلمان فارسی ۲۵۴، ۲۶۶

دی بور ۱۷۷، ۳۱۴

دیوستوریدس ۹۹، ۱۸۶، ۱۷۰، ۱۷۱

دیصان ۲۵۰

الدیلمی، محمد بن الحسن ۲۴۳

ذ

ذراقن ۱۶۹

ذیمقراط، ذیمقراطیس ۹۷، ۱۷۰

ر

رازس = رازی، محمد بن زکریا

رازی، فخر الدین = فخر الدین رازی

رازی، محمد بن زکریا ۳۵، ۳۶، ۹۵، ۹۶

۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳

۱۰۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹

۱۲۰، ۱۲۲، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۷۶

۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۲

۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۲۹

۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷

۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲

۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۳۶

۳۴۰، ۳۵۹

رانکینگ ۱۷۹، ۳۰۴، ۳۰۷

رامهرمزی ۲۶

رزنتال، فرانز ۱۱۷، ۱۶۳

رشیدالدین، رشیدالدین فضل الله ۸۳، ۹۲

۲۹۶

رضی ۲۴۸

رضی نیشابوری ۲۲

ریتز، هلموت ۵۰، ۷۱، ۲۱۴

روسکا ۱۱۶، ۱۷۸، ۱۷۹، ۲۰۴، ۳۰۷

ز

زبیر ۶

زبیری ۱۹۷

زکریا بن عبدالله ۳۸۲

شیخ ابو منصور ۱۵  
 شیخ الرئيس = ابن سینا ۳۸۹  
 شیخ صدوق = ابن بابویه ۳۹۰  
 شیخ الطائفه = شیخ طوسی ۴۰۴  
 شیخ طوسی ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۷۳، ۷۴  
 شیخ محمود شبستری ۵۲  
 شیخ مفید ۳۰، ۶۰، ۷۰، ۲۴۶  
 شیرازی = صدرالدین شیرازی  
 شیربشوع ۳۷۱

ص

صادق علیه السلام = امام جعفر صادق  
 صاحب بن عباد ۶۴، ۲۶  
 صاحب الدعوة الهادیه ۲۴۱  
 صاحب رای ۲۸۶  
 صاحب الیاقوت ۲۹  
 صاعد اندلسی ۱۰۳، ۳۲۳  
 صاعد الطیب ۳۲۳  
 صالح بن عبدالقدوس ۱۹۶  
 صدرالدین شیرازی ۶۱، ۱۳۷، ۱۳۸  
 ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳  
 صدر المتالیهین = صدرالدین شیرازی  
 صلاح الدین ایوبی، ۱۲۹، ۱۳۰، ۲۳۴  
 صنادیقی ۲۳۳  
 صهیب ۲۶۶  
 صیمری ۱۹۶، ۳۳۶

ض

ضار بن عمرو ۶۶

ط

طبرسی ۳۱  
 طبری ۳۱۰، ۳۱۱  
 طحاوی ۲۸۹  
 طرطوس ۳۵۱

سلیمان بن داود ۱۶۸  
 سلمویه، سلمویه بن بنان ۳۷۲، ۳۸۲، ۳۸۹  
 ۳۹۰، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۶، ۳۹۹  
 ۴۰۴، ۴۰۷، ۴۱۴  
 سورانوس ۴۰۷  
 سهروردی ۳۳۷  
 سیدجلال محدث ارموی = محدث  
 سیدحسین بحر العلوم ۲۵، ۷۴  
 سیدحیدر آملی ۶۰  
 سیدرضی ۷۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳  
 سید مرتضی، سیدمرتضی علم الهدی ۲۵  
 ۲۸، ۳۰، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴  
 ۲۲۲، ۲۶۱، ۳۱۳  
 سیسن ثنوی ۱۱۱  
 سیوطی ۲۴۱

ش

شافعی ۱۱، ۲۴، ۱۷، ۹۱، ۲۸۷  
 شاخت ۳۱۴  
 شبر ۲۷۳  
 شبیر ۲۷۳  
 شریف ۳۲۳  
 شریف اخو محسن ۲۵۰  
 شریف علوی ۲۰۸  
 شریف مرتضی = سیدمرتضی  
 شمس الدین بن احمد بن یعقوب طیبی ۲۷۴  
 شمس الدین بن محمد اصفهانی ۲۳  
 شهاب الدین ابی فراس ۲۷۴  
 شهرستانی ۵، ۱۰، ۲۱، ۲۲، ۴۰، ۵۵  
 ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۴۵، ۲۳۶، ۲۳۷  
 ۲۹۶  
 شهید بلخی ۱۱۹  
 شیخ ابوالحسن اشعری = اشعری  
 شیخ ابوالحسن مسافر ۹۵  
 شیخ ابوالقاسم ۲۴



عبدالرزاق لاهیجی = لاهیجی  
 عبدالسلام بن عبدالقادر گیلانی ۱۹۴  
 عبدالعزيز الیمنی السلفی الراجکوتی ۲۰۱  
 عبدالکریم بن موسی ۱۷  
 عبدالکریم بن موسی بزدوی ۱۶  
 عبدالملک بن مروان ۴۹، ۵۰  
 عبدالکریم بن ابی العوجاء = ابن ابی العوجاء  
 عبدالنبی قزوینی ۲۵۲، ۲۵۳  
 عبیدالله المهدی ۲۴۲، ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۶۱  
 ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۰  
 عبیدالله موسی بن میمون قرطبی اسراییلی =  
 ابن میمون  
 عثمان ۶۹، ۷۳  
 عزیز، العزیز نزار بن معد ۲۵۹، ۲۶۰  
 ۲۶۱  
 عضدالدوله دیلمی ۲۶۰  
 عضدالدین ایچی ۳، ۲۲، ۲۳، ۵۲  
 عطاملک جوینی ۲۴۲  
 عقیل بن ابی طالب ۲۵۱  
 علاءالدین علی طوسی ۲۱  
 علامه حلی ۲۹، ۲۲۶  
 العلوی، ابوالمعالی محمدالحسینی ۲۴۱  
 علی بن احمد کوفی ۲۳  
 علی بن ابی طالب ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۳  
 ۲۷۴، ۲۷۵، ۳۷۵، ۲۴۷، ۲۴۸  
 ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۸۲، ۲۸۴  
 ۳۹۵  
 علی بن اسد ۲۹۲  
 علی بن ربن طبری ۱۸۲، ۳۱۰  
 علی رستغنی ۱۶  
 علی رضوی غزنوی ۳۲۴  
 علی بن عقیل ۱۱  
 علی بن عیسی بن ماهان ۲۴۵  
 علی بن وهسودان ۲۵۲  
 علی بن یحیی ۱۱۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۹۳

طغرائی ۲۰۵  
 طغرل ۲۶۰  
 طلحة ۶  
 طلحة بن محمد النسفی ۳۳۶  
 طه حسین ۲۳۷  
 طیفوری ۳۷۸، ۳۸۲  
 طیماموس طرطوسی ۱۷۱

ظ

الظافر ۲۵۹، ۲۷۴  
 ظاهر، الظاهر ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۷۴

ع

عارف تامر ۳۴  
 العاضد ۲۵۹، ۲۷۴  
 عباسی ۲۰۵، ۲۱۴  
 عبدان ۲۳۱  
 عبدل، موسی ۳۱  
 عبدالله بن اسحق ۴۱۱  
 عبدالله بن سبا ۷  
 عبدالله بن مبارک ۲۴۷  
 عبدالله بن مهران ۲۴۷  
 عبدالله بن سعید بن الحسين ۲۴۷  
 عبدالله بن عمر ۲۸۴  
 عبدالله مسعود ۲۶۶  
 عبدالله بن مقفع ۱۹۲  
 عبدالله، عبدالله بن میمون القداح، عبدالله بن  
 میمون بن دیمان ۲۳۱  
 ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱  
 ۲۵۲، ۲۵۳  
 عبدالله وفی ۲۴۸  
 عبدالجبار رازی = قاضی عبدالجبار معتزلی  
 عبدالجلیل قزوینی رازی = قزوینی رازی  
 عبدالرحمن بدوی ۱۷۷، ۲۱۴، ۳۲۳  
 ۳۴۲، ۳۴۷

- ۴۰۳، ۴۰۸، ۴۱۵، ۴۱۶  
 عمار ۱۹۹، ۲۶۶  
 عمران ۲۷۲، ۲۸۳  
 عمر ۶، ۴۸، ۶۹، ۲۶۶  
 عمر بن فرخان ۱۲۱  
 عمروعاص ۲۸۴  
 عمر بن عبدالعزیز ۵۰، ۲۸۵  
 عمر بن لیث صفار ۱۸۱، ۳۰۸  
 عیسی ۳۸۹، ۳۹۶، ۳۹۹، ۴۰۲، ۴۱۴  
 عیسی بن علی، عیسی بن علی وزیر ۳۲۲  
 ۳۳۶، ۳۹۴  
 عیسی بن مریم ۵  
 عیسی نظیف الرومی ۳۲۲  
 عیسی نوشری ۲۵۱  
 عیسی بن یحیی ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۸، ۴۰۰  
 ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶  
 ۴۰۸، ۴۱۲
- غ**
- غافقی ۱۸۲، ۱۸۷  
 غزالی ۲۰، ۲۱، ۴۰، ۶۰، ۷۸، ۷۹  
 ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۷  
 ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۱۲۹، ۲۶۸، ۲۹۶  
 غزی ۲۰۵  
 غضنفر تبریزی = ابواسحق ابراهیم بن محمد  
 غوروس ۱۶۷، ۱۶۸  
 غیلان دمشقی ۷
- ف**
- فاطمه، فاطمه زهرا ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۶۱  
 ۲۶۹  
 فارابی ۱۰۳، ۱۱۸، ۱۳۰، ۳۳۵، ۳۳۶  
 ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱  
 ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۸  
 فاضل مقدار ۲۹  
 الفانس ۳۸۷  
 الفائز ۲۵۹، ۲۷۴  
 فائق ۲۷  
 فتح الله خلیف ۱۷  
 فخرالدین رازی ۲۲، ۳۱، ۴۰، ۲۳۴  
 ۲۴۱، ۲۹۶، ۳۴۰  
 فرغانی ۱۲۱  
 فرفوروس ۱۱۰، ۱۷۰، ۱۶۱، ۳۴۲  
 فرید غیلانی، ۲۲  
 فضل الله بن ابی الخیر بن عالی ۸۳  
 فضل بن سهلان ۱۰۲  
 فضل بن شاذان نیشابوری ۲۸  
 فضل بن یحیی برمکی ۲۶۵  
 فلاطن ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰  
 فلغریوس ۴۰۱  
 فولس ۱۷۱  
 فناخسرو ۲۶۰، ۲۶۱  
 فورون ۳۴۰  
 فویش ۳۸۷  
 فیوم ۳۹۵  
 فیلس مقدونی ۱۷۰  
 فیلغریوس ۱۶۲
- ق**
- القادربالله ۵۵، ۲۴۱، ۲۶۱، ۲۶۲  
 ۲۶۳، ۲۶۴  
 قاسم بن ابراهیم ۱۹۳  
 قاسم بن عبیدالله ۱۱۲  
 قاضی ابوبکر باقلانی ۲۰  
 قاضی ابوعلی تنوخی ۱۹۸  
 قاضی ابومحمد عبدالوهاب بن ثعلبی بغدادی  
 ۱۹۲  
 قاضی اسحق بن محمد سمرقندی ۱۶  
 قاضی بیضاوی ۲۳  
 قاضی عبدالجبار معتزلی ۱۷، ۲۳، ۲۴



## ل

لاهیجی ۳۳، ۳۱۱  
لوکری ۳۴۱، ۳۴۳  
لین پول ۲۶۰  
لوئیس، برنارد ۲۴۹

## م

ماتریدی ۸، ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۵۳  
۵۴، ۷۲، ۲۱۵، ۲۲۷  
مارینوس الاسکندرانی ۱۷۱  
ماغارینس ۱۶۹  
ماکس سیمون ۱۲۰  
ماکس مایرهوف ۱۱۶، ۳۰۴، ۳۶۷  
مالامارسا ۱۶۹  
مالک بن انس ۲۲۸  
مامور ۲۴۹  
مامون ۵۴، ۲۰۶، ۳۸۲  
مانی ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۹۱، ۲۸۱  
مبارک ۲۴۴  
متنبی ۲۵۵  
متوکل ۳۶۷

متی بن یونس ۳۲۳

مجتبی مینوی، ۷۶، ۲۲۷

مجریطی ۳۲۲

محب الدین محمد بن النجار ۲۰۲

محدث، سیدجلال الدین ۲۸، ۳۲

محمد ابراهیم آیتی، ۱۳۷

محمد بن اسماعیل، محمد بن اسماعیل بن جعفر

صادق ۲۳۱، ۳۴۳، ۲۴۴، ۲۴۶

۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۳، ۲۷۰

محمد بن احمد بن علی بن الولید ۶۹

محمد باقر ۲۷۰

محمد بن بشیر سوسنجردی ۲۷

محمد تقی دانش پژوه ۳۲۴

محمد بن جریر طبری = طبری

۲۵، ۲۶، ۶۱، ۶۸، ۶۹، ۷۰

۷۱، ۷۳، ۲۲۱، ۲۲۲

القاضی الفاضل عبدالرحیم بن علی البیسانی

۱۲۸

قاضی نعمان بن حیون مغربی ۱۸۴، ۲۳۱

۲۴۷، ۲۴۸، ۲۶۱، ۲۷۴، ۲۷۵

۲۱۶

القائم بامرالله ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۹۱

القдах = عبدالله بن میون

قرمط ۲۳۱، ۲۵۱

قزوینی، محمد ۲۵۲، ۲۵۴

قزوینی رازی ۳۱، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۵۹، ۲۶۰

قطب الدین شیرازی ۳۳۷

قطب الدین مصری ۱۲۸

القفطی، جمال الدین ۱۶۳، ۱۷۹، ۱۹۴

۳۱۳، ۳۲۳، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۶۷

قلقشندی ۲۴۱

قلیچ علی پاشا ۷۷

قومسی ۳۲۲

قویری ۳۳۶

## ک

کاتبی قزوینی ۹۶، ۱۱۸

کامل حسین، ۳۶

کراوس، پول ۲۲، ۳۶، ۷۱، ۱۱۸

۱۷۷، ۲۱۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۱۳

۳۱۶

کرسکاس ۱۳۰، ۱۳۱

کرمانی ۳۴

کریمان، حسین ۳۱

کعبی = ابوالقاسم عبدالله بن احمد بلخی کعبی

کندی ۱۱۲

## گ

گابریلی ۳۴۷

- ۲۹۱  
 مسعودی ۱۲، ۹۷، ۱۲۱، ۱۶۱، ۲۱۴  
 ۲۵۰، ۲۸۵، ۳۳۶  
 مسکویه ۳۲۲  
 مسمعی ۱۱۹  
 مسیح ۱۷۱، ۱۷۲  
 مصطفی ۲۷۲، ۲۸۳  
 مطربن ابی الغیث ۱۹۶  
 مطهر بن طاهر ۲۲۰  
 معاویه، ۶۰، ۲۸۵  
 معبد جهنی ۷  
 معتز ۴۰۷  
 معتصم ۱۱، ۲۴۴، ۲۰۶  
 معتضد ۱۶۰، ۲۵۲، ۳۳۶  
 معد بن اسماعیل بن عبدالرحمن ابن سعید ۲۶۲  
 معری = ابوالعلاء معری  
 المعز، المعز لدین الله ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۵۹  
 مغنس اسکندرانی ۱۷۱  
 مقتدر، المقتدر بالله ۲۵۹، ۲۶۰  
 مقدسی ۹۹، ۱۰۴، ۱۸۲، ۲۲۰، ۲۳۸  
 ۲۸۵، ۲۹۵  
 مقریزی ۲۴۸، ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷  
 ۲۶۸  
 مکتفی ۱۶۰  
 ملاصدرا = صدرالدین شیرازی  
 المنصور ۱۳۰، ۲۵۹، ۲۶۸  
 منصور بن اثناس ۴۱۳  
 منصور حلاج ۲۵۸  
 منصور بن طلحه ۱۱۰  
 منوچهر ۲۵۵  
 موثوذیقو ۴۰۷  
 موسی ۱۷۱، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۷۲، ۲۸۳  
 موسی بن میمون = ابن میمون  
 موفق الدین بن قدامه مقدسی ۱۱  
 مولف کتاب تبصرة العوام ۲۴۱
- محمد بن جعفر بن اسماعیل ۲۴۸  
 محمد حلمی ۳۶  
 محمد بن حسن طوسی = شیخ طوسی  
 محمد بن حنفیه ۷  
 محمد بن خالد بن برمک ۱۹۳  
 محمد بن زکریای رازی = رازی، محمد بن زکریا  
 محمد بن سرخ نیشابوری ۹۹  
 محمد بن عبدالملک، ۳۸۸، ۴۱۳  
 محمد بن عبدالوهاب ۱۹۵  
 محمد بن علی بن بابویه = ابن بابویه  
 محمد بن علی بن الحسین ۲۵۰  
 محمد بن عمر رازی = فخرالدین رازی  
 محمد بن لیث رسائلی ۱۱۲  
 محمد بن محمد بن ابی یعلی ۲۶۱  
 محمد بن موسی ۳۷۵، ۳۷۸، ۳۸۰، ۳۸۱  
 ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷  
 ۳۸۹، ۳۹۱، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۰  
 ۴۰۱، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶  
 ۴۰۷، ۴۱۰، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵  
 محمد بن نعمان = شیخ مفید  
 محمد مهدی، عبیدالله ۲۴۸  
 محمد بن هیصم ۱۷  
 محمد بن یعقوب کلینی ۳۰  
 محمود نجم آبادی = نجم آبادی  
 محیط طباطبائی ۳۰۷  
 المختلس ۲۴۷  
 مرداویج ۳۵  
 مرزوقی ۹۶، ۱۱۸  
 مروودی، حسن بن علی ۳۳  
 مزدک ۱۹۱، ۲۴۴  
 المستعلی ۲۴۳، ۲۵۹، ۲۷۴  
 مستنصر، المستنصر بالله معد ابوتیمیم ۳۷  
 ۳۹، ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۴۳، ۲۳۵  
 ۲۵۹، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۴، ۲۹۰





یزدگرد شهریاری ۲۵۵	هرمس ۱۶۵
یسع ۳۷۸	هشام بن الحکم ۶۶، ۷۱، ۲۲۰، ۲۲۲
یعقوب بن اسحاق کندی ۳۳۶	هشام بن سالم جوالیقی ۲۷
یعقوب لیث ۲۵۵	یاقوت حموی ۳۸، ۱۱۵، ۲۰۲، ۲۰۸
یوحنا بن ماسویه ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۳	۲۲۵
۳۸۴، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۳	
۴۰۰، ۴۱۳	
یوحنا بن بختیشوع ۴۰۲	یحیی بن ابی منصور ۳۶۷
یوحنا بن حیلان ۳۳۶	یحیی بن بطریق ۴۰۲
یولیوس روسکا = روسکا	یحیی بن عدی ۳۱۵، ۳۲۲، ۳۴۷
یوسف خوری ۳۹۳	یحیی بن ماسویه ۴۰۱
یوسف سبتی اسرائیلی ۱۹۵	یحیی النحوی ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۶، ۱۶۷
یونس اسواری ۷۰	۱۷۰، ۱۷۱، ۳۶۶

### ی



## فهرست نامهای کتابها

- |   |                                   |
|---|-----------------------------------|
| ارشاد الاریب ۲۲۵                              | الف                               |
| الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد ۲۲۴ | آتشکده ۳۵۹                        |
| الازمنة والامکنه ۱۱۸ ، ۹۶                     | آثار الباقیه ۹۷ ، ۱۱۶ ، ۱۲۱ ، ۳۱۱ |
| اساس التاویل ۲۷۶                              | الابدال ۹۹ ، ۱۰۱                  |
| اساس الدعوة ۴۳                                | الابتداء والاعادة ۲۰۵             |
| استخراج الاوتار ۱۰۰                           | اتعاظ الحنفاء ۲۵۰                 |
| الاستغفار ۱۶۲                                 | اثبات الامامه ۲۷۵                 |
| اسرار النطقاء ۲۶۸                             | اثبات النبوات ۳۴                  |
| اسفار ۱۳۷ ، ۳۰۵                               | اثبات واجب ۳۲                     |
| الاسماء والاحکام ۲۰۵                          | اثبات وحدة الله ۳۲                |
| الاصلاح ۳۴ ، ۳۵                               | اثیر ۳۱۱                          |
| اصول الدین ۹ ، ۱۶ ، ۱۷ ، ۲۲۴                  | اجتهاد الراى ۲۰۵                  |
| اصول الشرع ۳۴                                 | الاحتجاج ۳۱                       |
| الاعتقاد القادری ۲۶۲                          | احسن التقاسیم ۱۸۲ ، ۳۱۲           |
| اعتقادیه ۳۲                                   | احیاء علوم الدین ۲۰               |
| الاعتماد ۲۴                                   | اخبار الحكماء ۱۹۴ ، ۳۶۷           |
| الاعلاق النفیسة ۱۸۲                           | اخلاق جلالی ۳۱۵                   |
| اعلام النبوة ۳۵ ، ۹۶ ، ۲۰۴ ، ۱۱۸ ، ۱۹۳        | اخلاق ناصرى ۳۱۵                   |
| اغاثة اللهفان ۹۶ ، ۱۱۸                        | اخلاق النفس ۱۲۰                   |
| اغانی ۱۹۵                                     | اخلاق نیکوماخس ۳۱۶                |
| افراد المقال فی امر الظلال ۹۵                 | اخوان الصفا ۲۳۸ ، ۳۶۲             |
| افلاطون فی الاسلام ۳۴۷                        | الادویة المفردة ۱۶۰ ، ۱۸۰         |
| الاقتصاد فی الاعتقاد ۶۰                       | الاربعین فی اصول الدین ۲۲         |
|   | الارشاد ۱۹ ، ۲۰                   |

- بیان الحق بضمنان الصدق ۳۴۱
- پ
- پاتنجل ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷
- ت
- التاج ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۵
- تاریخ الاطباء ۱۱۷، ۱۶۰، ۱۶۳
- تاریخ الاطباء والفلسفة ۱۶۰
- تاریخ جهانگشای جوینی ۲۵۲
- تاریخ الحكماء ۳۱۳، ۳۲۳
- تاریخ یحیی النحوی ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳
- تأسیس ۱۰۲
- تتمة صوان الحكمه ۳۴۰، ۳۴۱
- تبصرة العوام ۲۹۳
- التبصیر فی الدین وتمییز الفرقة الناجية عن الفرق
- الهاکین ۲۲۸
- تثبیت دلائل النبوة ۲۵
- تجرید العقائد ۳۲، ۳۳
- تحديد نهايات الاماکن ۱۰۱، ۳۱۱
- تحریم النظر فی کتب اهل الکلام ۱۱
- تحفة المستجيبين ۳۴، ۲۴۷، ۲۹۸
- تحقیق ماللهند ۹۵، ۳۱۱
- التعديل والتجویر ۲۰۵
- التعريفات ۱۳
- تعليقات النقض ۳۲
- تفسیر تأویلات السنة ۱۷
- تفسیر سوگندنامه های بقراط ۱۶۱
- تفسیر کبیر ۳۱
- التفهيم ۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷
- تقویم الصحة ۱۸۱، ۱۸۳
- تلخیص الشافی ۲۵، ۷۴
- تلخیص المفتاح ۲۰۳
- التنبیه والاشراف ۹۷، ۳۳۶
- تنزیه القرآن عن المطاعن ۲۵
- التوحيد ۱۵، ۱۷، ۷۲، ۷۳، ۲۱۵، ۲۷۵
- الاقوال الذهبية ۳۶
- الامانات والاعتقادات ۱۳۰، ۳۱۲
- الامتاع والموانسة ۳۲۲
- الامامة ۲۹، ۷۱، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۵
- ۲۱۳، ۲۲۲، ۲۷۵
- امامت ۶۷، ۶۸، ونیز رجوع شود به «الامامه»
- انجيل ۱۰۲، ۱۱۸، ۲۸۰
- الانتصار ۲۹، ۶۷، ۷۰، ۱۹۳، ۲۰۵
- ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۲۶
- انتقاد کریسکاس بر ارسطو ۱۲۲
- الانساب ۲۴۹
- کتاب الانصاف ۲۳
- الانصاف فی الامامه ۶۷
- انوار الملکوت فی شرح الیاقوت ۲۹، ۲۲۶
- اوائل المقالات ۳۰
- اوصاف الاشراف ۶۱
- اوهام المعتزلة ۱۵
- الايضاح فی الرد علی سائر الفرق ۲۸
- الایمان ۱۶۳
- ب
- بخلا ۳۶۲
- البدء والتاریخ ۹۹، ۱۰۴، ۲۲۰
- البراهین البهائية فی علم الکلام ۲۲
- البرهان ۳۳۵، ۳۳۹
- البصيرة ۱۹۸، ۲۰۵
- بعث الحكمة ۱۹۷
- بعض فضائح الروافض ۳۱، ۲۰۶
- بعض مثالب النواصب فی نقص بعض فضائح
- الروافض ۳۲
- بغية الوعاة ۱۹۴
- البقاء والفناء ۲۰۵
- بند هشن ۱۳
- بولیطقوس ۴۱۴
- بیان الادیان ۲۹۳، ۳۱۱



## خ

- الخاطر ٢٤  
 خزائن الادلة ٢٧٥  
 الخطاب ٣٢٣، ٣٣٥  
 خلاصه الاشعار ٣٥٩  
 الخلاف والموافق ٢٤  
 خلق الاعمال ٦١  
 خلق القران ٢٠٥  
 خمس رسائل اسماعيليه ٣٤  
 الخواص ٩٩  
 خواص الاشجار ١٨٦  
 خوان الاخوان ٣٤، ٣٩، ٢٣٣، ٣٥٩

## د

- الدامغ ١٩٧، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٥  
 الدستور ودعوة المومنين للحضور ٢٧٤  
 دستور المنتجمين ٢٤٧  
 دعائم الاسلام ١٨٤، ٢٣٢، ٢٧٥  
 الدعوة المنجيه ٣٤  
 دفع مضار الاغذية ١٨٣  
 دلالة الجائرين ١٠٣، ١١٨، ١٢٢، ١٢٩  
 ١٣٠، ٣٣٨  
 كتاب الدواعي والصوارف ٢٤  
 دينكرت ١٣  
 ديوان الاصول ٢٦  
 ديوان المؤيد ٢٠٩  
 ديوان ناصر خسرو ٣٥٩

## ذ

الذخير ٢١

## ز

- زاد المسافرين ٣٤، ٣٩، ٩٦، ١١٨  
 ٢٣٣، ٢٩٣، ٢٩٩، ٣١١، ٣٥٩

التوضيحات الرشيدية ٩١، ٧٦  
 التوسط بين ارسطوطايس و جالينوس ٣٣٥  
 تهافت التهافت ٢٠، ٢١

## ث

ثريا ١٧١  
 ثمار القلوب ١٨٠

## ج

جامع التواريخ ٢٩٦  
 جامع الحقائق في تحريم اللحوم والالبان  
 ٢٠٩  
 جامع الحكمتين ٣٩، ٢٢٥، ٢٣٣، ٢٧٩  
 ٢٩٣، ٢٩٦، ٣٥٩، ٣٦٠  
 جبر واختيار ٣٢

جدل ٣٣٥

الجدل في اصول الفقه ١٥

جليل ٣١١

الجماهر ٩٨، ١٠٠

الجمع بين رائي الحكيمين ٢٣٥، ٣٤٢

جمل العلم والعمل ٧٣

جمهوريت ٣١٠، ٣١٥

الجواب الحاسم المفنى لشبه المغنى ٧٠

جواب الحسن بن سهل بن غالب بن السمح

عن السئوال عن المغاية التي ينحو الانسان نحوها

بالتفلسف ٣٢١

جوامع ٤١٤

جوامع التعاليم ١١٥

## ح

الجواهر المتغيره ٣٣٨

حديقة الحقيقه ١٨٤

الحكمة والحكيم ٢٤

حيلة البرء ٣٧٥، ٣٧٦، ٤١٦

الحيل في الفقه ٢٨٩

الحيل والمخارج ٢٨٩

رسائل اخوان الصفا ۲۳۸	زروان ۹۷
رسائل فلسفیه ۳۶، ۳۰۶	زمرد ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۷
رسائل المعری وداعی الدعاة ۲۰۸	۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۳، ۲۱۳
الروضة البهیه فیما بین الاشاعرة والماتریدیه	۲۱۴
۱۵، ۵۳	الزمردة فی المواعظ والزهد ۲۰۸
الریاض فی الحکم بین الصادین صاحبی الاصلاح	زهر المعانی ۲۶۸
والنصرة ۳۴، ۳۵، ۳۶	الزینة ۳۵، ۲۰۵

## س

السامی فی الاسامی ۱۸۲
سفر الاسرار ۱۰۲، ۱۱۸
سفر الجبابره ۱۰۲، ۱۱۸
سفرنامه ۳۰۸، ۳۵۹، ۳۶۰
السماء والعالم ۳۳۵
سماع طبیعی ۳۳۵
سمع الکیان ۳۱۳
سوفسطیس ۴۱۴
سیاست ۴۱۴
سیاست مدنیه ۳۳۵، ۳۴۷
سیر الملوك ۱۰۴، ۱۸۳
سیره عمر بن عبدالعزیز ۲۸۵
السیره الفلسفیه ۱۰۰
السیره المویدیة ۳۷، ۲۰۹

## ش

شاپورگان ۱۰۲، ۱۱۸
الشافی فی الامامة ۲۵، ۷۰، ۷۳، ۷۴
۲۲۲
کتاب الشامل ۱۹، ۲۰، ۵۵، ۹۶
کتاب الشرايع ۳۴
شرح ابواسحق نصیبی معتزلی برنقضی که
ابوعلی ابن الخلال بر کتاب رازی نوشته
است ۲۲۷
شرح اخلاق نیکوماخس ۳۳۸
شرح الاسماء ۶۲

## ر

راحة العقل ۳۶، ۲۳۳
رد الاصول الخمسة ۱۵
رد امامت ۱۵
رد بر ابن کرام پیشوای کرامیه ۲۸
رد بر احمد بن یحیی ۲۸
رد بر اصم ۲۸
رد بر باطنیه وقرامطه ۲۸
رد بر ثنویه ۲۸
رد بر غلاة ۲۸
رد بر مثلثه ۲۸
رد بر مرجئه ۲۸
رد بریمان بن رباب خارجی ۲۸
رد تهذیب الجدل کعبی ۱۵
الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع ۱۹۳
رد قرامطه ۱۵
رد و عید الفساق کعبی ۱۵
رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی
۱۲۲، ۱۲۵
رسالة الاصول والاحکام ۲۴۷
رساله حنین بن اسحق الی علی بن یحیی ۳۰۶
رساله در امامت ۳۲
رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام ۱۱
رسالة فی الامامة ۲۷۵
رسالة المباسم والبخارات ۲۷۵
رساله مذهبه ۲۴۷
الرسالة الواعظة ۳۶، ۲۷۵



## ع

- العقائد النسفية ١٨  
العقل ٣٣٨  
علم الهى ١٠٣، ١١٨، ١١٩  
عمد ٢٤، ٦٨  
العناصر ١٣٥  
عنوان الدين ٢٣  
عيون الانباء فى طبقات الاطباء ١٦٥، ٣٥٤  
٣١٣، ٣٦٧  
عيون المسائل ٢٣

## غ

- غاية الحكيم ١٠٣، ١١٨  
غاية المواليذ ٢٦٨  
غرر الفرائذ ٢٥٨  
الغفران ٢٥٢

## ف

- فردوس الحكمة ١٨٢، ٣١٥  
فرق الشيعة ١١  
فرقان ٢٨٥  
الفرق بين الفرق ١٥، ٣٤، ٥٥، ٢٥٦  
٢١٤  
فرقاطيا ١٠٢، ١١٨  
الفرند = الفريد  
الفريد ١٩٧، ١٩٩، ٢٥٥، ٢٢٨  
الفصل ١٥، ٥٥  
الفصوص ٣٤٢  
الفصول ٣٣٩

شرح الاصول ٢٤

شرح الاصول الخمسة ٢٤، ٢٥، ٢٢١

شرح اعراض ٢٤

شرح باب حادى عشر ٢٩

شرح جامعين ٢٤

شرح عقايد نسفيه ١٥، ١٩

شرح علامه حلى ٣٣

شرح كتاب الطبيعة ٣٣٨

شرح كرسكاس ١٣٥

شرح ملاعلى قوشجى ٣٣

شرح المقاصد ١٩

شرح مقالات ٢٤

شرح منظومه ٣٤٣

شرح نهج البلاغه ٩٦، ١١٨

شكند گمانيك ويجار ١٣، ٣١٢

الشكوك على جالينوس الحكيم ٩٨

شوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام ٣٣

## ص

صبح اليقين ١٠٢، ١١٨

صيدلة الطب ١٥١

صيدنه ٩٩، ١٥١، ١٥٢، ١٢٥

## ط

الطبايع ١٩٧، ٢٥٥

الطب الروحانى ٣٦

الطب المنصورى ١٥٩

طبرى ومجمع البيان ٣١

طبقات الامم ١٥٣

طبقات الحكماء ٣٦٧

طبقات الشافعية الكبرى ٢٥١

طبقات المعتزله ٢١٤، ٢٥٥

الطبيعه ٣٢٣

طوالع الانوار ٢٣

طيه ائوس ٣١٥، ٤١٤

- الفصول، والغايات في محاذاة السور والايات ٢٠١  
فصول چهار گانه ٤٠  
فصول نصيريه ٣٢  
فصول مدني ٣٣٥، ٣٤٧  
فضائح المعتزله ١٩٧  
فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام ٨٣، ٨٤  
الفضل والفاعل ٢٤  
فضيحة المعتزله ٢٩، ٦٧، ١٩٣، ٢٠٥  
٢٠٦، ٢٠٧  
فضيلة المعتزله ٢٩، ٦٧، ٢٠٥  
الفلسفتين ٣٣٥، ٣٣٨  
فهرست ٦٦، ٩٧، ١٠١، ١١٦، ١١٩  
١٢١، ١٦٠، ١٦٢، ١٧٨، ١٩٣  
٢٠٥، ٢١٤، ٢٤٩، ٢٥٠، ٣٠٤  
٣٠٦، ٣١١، ٣١٣، ٣٤٧، ٣٦٧  
في ان الطبيب الفاضل يجب ان يكون فيلسوفاً  
٣٠٩  
في ان اللطین المتنقل به منافع ١٧٨، ٣٠٧  
في اغراض افلاطون وارسطاطاليس ٣٣٥  
في تقديم المعرفة ٣٣٩  
في التوحيد ٢٠٥  
في جو الاسراب ٩٧  
في خواص الاشياء ٩٩  
في الرد على حسين التمار في جو الاسراب ٩٨  
فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفه ٣٣٩  
في وحدانية الخالق وتثليث اقانيمه ١٠٣  
فينكس ٣٦٩  
فيلسوفى محمد بن زكرياى رازى ١٧٧،  
٣٦٨
- القول المشرق فى تحريم الاشتغال بالمنطق  
١٩٣  
قياس ٣٣٥
- ك
- الكافى ٣٠  
كشاف ٢٧، ٣١  
كشف الاسرار ٣٤، ٢٨٧  
كشف الظنون ٢٠٥  
كشط المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ٣٣  
كشف المحجوب ٣٤  
كليد النقض ٣٢  
كناش الخف ١٦٠  
الکناش المنصورى المنصورى  
کتر الاحياء ١٠٢، ١١٨  
کيميا (= کيمياى سعادت) ٨٤، ٩٢
- گ
- گشايش ورهايش ٣٩، ٢٣٣، ٣٥٩  
گلستان ٣٦٠
- ل
- اللالى المنتظمة ٢٠٨  
لاشئى الاموجود ٢٠٥  
لزوم ماليلزم ٣٢٢  
اللولو ١٩٩  
اللولة فى تناهى الحركات ٢٠٥
- م
- ماخذ الشرايع فى اصول الفقه ١٥  
ماللهند ١١٨  
کتاب مايجوز فيه التزايد وما لايجوز ٢٤  
مبادى الموجودات ١٣٠، ٣٣٩  
المباحث المشرقية ٢٢  
المبسوط ٢٤
- ق
- قانون ١٢١  
القضيب ٢٠٥  
قواعد العقائد ٣٢



- مفصل ٢٧  
 المفصل في شرح المحصل ١١٨ ، ٩٦  
 المقابسات ١٩٤ ، ٣٢٢  
 المقالات ١٥ ، ٢٣  
 مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين ١٥  
 ٢١٧  
 مقالة في الهيئة ١٠١  
 مقامات ٣٠٣  
 مقاصد الفلاسفة ٢٥  
 المقتضب ٢٢٥  
 مقدمة الادب ٢٧  
 المقدمة في الكلام ٣٥  
 مقولات ٢٣٥  
 ملت فاضله ٣٣٥ ، ٣٤٧  
 ملل و نحل ٥ ، ١٠ ، ٢١ ، ٥٥ ، ١١٩  
 ٢٠٦ ، ٢١٤ ، ٢٣١ ، ٣٣٦  
 مناظرات ٤٥  
 مناقب الترك ٣٦٢  
 المنصوري ١٨٢ ، ١٥٩  
 كتاب المنع و التمانع ٢٤  
 المنقذ من الضلال ٢٠ ، ٢١  
 من لا يحضره الفقيه ٣٥  
 منهاج البيان فيما يستعمله الانسان ١٨١  
 منهاج السنة النبوية ٩٦ ، ١١٨  
 المنية و الامل في شرح كتاب الملل و النحل  
 مشهور بطبقات المعتزلة ١٩٧  
 الموازين ٣٤  
 مواقف ٢٣ ، ٥٢  
 الموجودات المتغيرة ٣٣٨
- ن
- ناموس الطب ١٦١  
 النبض الكبير ٤١٦  
 نبوات ١٠٤ ، ١١٨  
 النصر ٣٤ ، ٣٥
- مثالب النواصب ٢٥٦  
 مثنوى ٢٤٢  
 مجمع البيان في تفسير القران ٣١  
 المجموع في المحيط بالتكليف ٢٥  
 المجالس المويدية ٣٨ ، ١٩٣ ، ٢٠٩ ، ٢١٤  
 المجالس و المسائرات ٢٦٨  
 محاسن خراسان ١٩٨  
 المحصل ٢٢  
 محك النظر ٢٥  
 المحصول ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦  
 المحيط ٢٤  
 مخاريق الانبياء ١٠٤ ، ١٩٣  
 مختصر ٢٩٥  
 مدينة فاضله ٣٣٥ ، ٣٤٧  
 مذهب الذرة عند المسلمين و علاقتها بمذاهب  
 اليونان و الهنود ٣٥٥  
 مروج الذهب ٢١٤  
 المسائل في الخلاف بين البصريين و البغداديين  
 في الكلام في الجوهر ٢٦  
 المستثبت في الامامة ٦٧  
 المسترشد في الامامة ٦٧  
 المشاطة لرسالة الفهرست ١٢١ ، ١٢٥  
 مشكوة = مشكوة الانوار  
 مشكوة الانوار ٨٤ ، ٩٢  
 المصاييح ٢٧٥  
 مطارح الانظار في شرح لوازم الانوار ٢٣  
 معاهد التنصيص في شرح شواهد التلخيص ١٩٧  
 ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٧ ، ٢١٤  
 ٢٢٧  
 معجم الادباء ١١٥ ، ٢٠٨  
 معيار العلم ٢٥  
 مغالطه ٣٣٥  
 المغنى في ابواب التوحيد و العدل ٢٤ ، ٢٥  
 ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٥ ، ٧٣ ، ٢٢٢ ، ٢٢٦  
 مفاتيح الغيب ١٣٧ ، ١٤٣

و

وجه‌دین ۳۹، ۲۳۳، ۳۵۹  
وفیات‌الاعیان ۲۰۵، ۲۱۴

ه

هفت‌اقلیم ۳۵۹  
هفت‌باب ۲۴۱  
الهمة فی آداب‌اتباع‌الائمة ۲۷۵

ی

الپاقوت ۲۹  
الینایع ۳۴

النقض ۳۲، ۲۰۶، ۲۵۶

نقض‌الادیان ۱۱۸

نقض‌الامامه ۲۴

نقض براسکافی درمسألة جسم ۲۸

نقض‌الشافی فی‌الامامة ۷۳

النقض علی‌النقض ۷۳

نقض‌اللمع ۲۴

نوامیس ۳۱۰، ۳۱۵، ۳۳۵، ۳۴۷، ۳۵۰

نهاية ۲۴

نهاية‌الارب ۱۸۱

نهاية‌لاقدام فی‌علم‌الکلام ۲۱

نهج‌البلاغه ۷۳



## فهرست نامهای گروهها و فرقهها

### الف

آل احمد ۲۸۶

آل سلجوق ۲۶۰

آل سبکتکین ۲۵۵

اباحیه ۲۴۳، ۲۴۴

اثنا عشریه ۲۴۵

اخوان الصفا ۲۳۸

اسکندرانیون ۱۶۳

اسماعیلیان = اسماعیلیه

اسماعیلیه ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۹، ۴۰

۵۰، ۲۰۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۶

۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵

۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰

۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۶۸، ۲۷۰

۲۷۱، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۹۴، ۲۹۵

۲۹۶، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴

اشاعره ۸، ۹، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۴۸، ۵۳

۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۲۲۴

۲۹۶

اشعریان = اشاعره

اصحاب الدعوة الهادیه ۲۴۱

اصحاب دعوت هادیه مهدیه ۲۴۱

اصحاب الرای ۲۸۶

اصحاب الطب الحیلی ۱۶۲

اصحاب عدل و توحید ۵۱، ۵۳

اصحاب اللذه ۳۴۰

اصحاب نظام ۱۱۹

امامیه ۷، ۲۳، ۶۹، ۷۲، ۲۵۲

انصار ۶، ۶۷

اهل اعتزال ۵۸، ۶۸، ۱۹۵

اهل تأویل ۵۰، ۲۴۲

اهل تایید ۲۴۲

اهل تسنن = اهل سنت و جماعت

اهل سنت و حدیث ۲۰۶

سنیان = اهل سنت و جماعت

اهل سنت و جماعت ۳۱، ۳۷، ۵۰، ۶۰

۷۳، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۸۶، ۲۸۹

۲۹۰

اهل ظاهر ۲۸۶

### ب

بابکیه ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴

باطنیان = باطنیه

باطنیه ۲۱، ۳۳، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳

۲۶۸، ۲۹۵

براهمه ۲۰، ۷۲، ۱۰۳، ۲۲۳

بربریان ۲۳۱

برمکیان ۱۹۳

ز

زردشتیان ۹۷، ۱۹۱، ۲۸۰، ۲۸۱، ۳۱۱  
 زیدیه ۷، ۶۹، ۷۰، ۷۲، ۲۲۳  
 زنادقه ۱۹۵، ۲۴۳، ۲۴۴  
 زندیقی = زنادقه

س

سامانیان ۹  
 سبعیه ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴  
 سوفسطاس ۴۱۵

ش

شیعه ۹، ۱۱، ۲۵، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳  
 ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۹، ۶۰، ۶۵، ۶۶  
 ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۳، ۷۴  
 ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۶، ۲۷۰، ۲۷۱  
 ۲۷۳، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۶  
 ۳۶۳

شیعیان = شیعه

شیعه اسماعیلیه ۱۴، ۳۳

شیعه اثناعشری = شیعه امامیه

شیعه امامیه ۱۴، ۲۷، ۳۹، ۲۱۳، ۲۴۶  
 ۲۵۲

ص

صابیان ۲۶۶، ۴۱۳  
 صابیان حرانی ۹۷  
 صباحیه ۲۴۱  
 صحابه ۷۲  
 صوفیان = صوفیه  
 صوفیه ۲۱، ۱۴۲، ۲۸۱

ع

عباسی = عباسیان  
 عباسیان ۲۴۸، ۲۵۸، ۲۸۵، ۲۹۰  
 عبیدیان ۲۴۱، ۲۶۷

بنی امیه ۴۹

بنی عباس ۵۴، ۲۵۷

بودائیها ۳۱۱

برهمنائی = برهمه

ت

تعلیمیه ۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴  
 تغلب ۲۰۷

ث

ثنویان = ثنویه  
 ثنویه ۲۰، ۹۷، ۲۵۰

ج

جبریان ۲۶، ۵۷، ۶۰، ۲۲۱

ح

حشاشین، حشیشیه ۲۴۳

خ

خاندان اخشید ۲۳۱  
 خاندان بنوالاغل ۲۵۲  
 خرم دینیه ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴  
 خرمیه = خرم دینیه  
 خوارج ۷، ۶۹

د

دهریان = دهریه  
 دهریه ۲۰، ۷۲، ۱۱۰، ۲۲۳، ۲۹۹  
 ۳۴۲  
 دیصانیه - ۲۶۲

ر

رافضه = رافضیان  
 رافضیان ۷۲، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۶، ۲۲۰  
 ۲۸۸، ۲۲۳  
 رواقیان ۴۱۵  
 روافض = رافضیان



مزدکیه ۱۹۵، ۲۴۳، ۲۴۴	عسکریان ۳۵۱
مروانیه ۷۲، ۲۲۳	علویان ۲۶۱، ۲۶۰
مستعلویه ۲۴۳	علویان یمامه ۳۶۰
مسیحیان ۱۱۸، ۲۸۰	عماریه ۷
مشائیان ۱۳۱، ۳۳۷	
معتزله ۸، ۹، ۱۰، ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۹	غ
۲۳، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۴۷، ۵۱	غلاة ۶۹
۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۸	ف
۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۵، ۶۶، ۶۷	فداویه ۲۴۱، ۲۴۲
۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۱۱۹	فطحیه ۷
۱۹۵، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۱۳	فاطمیان ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۸، ۲۵۵، ۲۵۸
۲۲۲، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۵۱	۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹
۲۶۲	۲۷۰، ۲۹۰، ۲۹۲
مقنئیه ۲۴۱	ق
ملاحظه، ملحدان ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴	قدریان = قدریه
موحدین ۲۲۳	قدریه ۸، ۹، ۱۰، ۵۱، ۵۲
موسویه ۲۴۵	قراطمه ۲۳۲، ۲۳۷، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۱
مهاجر ۶۷	
ن	ك
ناصریه ۲۴۱، ۲۹۳	کرامیه ۲۹۸
نزاریه ۲۴۳	کیسانیه ۷
نصاری ۲۰، ۹۲	
و	م
وائل ۲۰۷	ماتریدیه ۹، ۱۴، ۱۵، ۵۳، ۵۴، ۷۲
ه	مانعه ۳۴۰
هندوها ۳۱۱	مانویان ۱۰۲، ۱۹۵، ۳۱۱
ی	مبارکیه ۲۴۳، ۲۴۴
یهود ۱۰، ۲۰، ۱۱۸، ۱۲۰، ۲۷۹	متصوفه = صوفیه
۲۸۰، ۳۰۵	مجوس ۵۲
یهودیان = یهود	مجره ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۴۴
	مزدکیان = مزدکیه

## مشخصات منابع و ماخذ

### آذرباد مهرسپندان

اندرز آذرباد مهرسپندان، اخلاق ايران باستان، دينشاه ايراني، برلن ۱۳۰۹

### آشتياني، ميرزا مهدي مدرس

تعليقه بر شرح منظومه حكمت، باهتمام مهدي محقق و عبدالجواد فلاطوري،  
انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل شعبه تهران، تهران ۱۳۵۲

### آملی، سيد حيدر

جامع الاسرار و منبع الانوار، به اهتمام هانري كربين و عثمان يحيي، تهران، ۱۹۶۹

### ابراهیم حسن، دكتور حسن

تاريخ الدعوة الفاطمية، قاهره ۱۹۵۸ (چاپ دوم)

الفاطميون في مصر و اعمالهم السياسية والدينية بوجه خاص، قاهره ۱۹۳۲

### ابن ابار

المقتضب، قاهره ۱۹۵۸

### ابن ابی اصيبعة، ابو العباس موفق الدين احمد بن القاسم

عيون الانباء في طبقات الاطباء، بيروت ۱۹۶۵

### ابن ابی الحديد، عز الدين ابو حامد بن هبة الله

شرح نهج البلاغة، قاهره ۱۵۶۴-۱۹۵۹

### ابن اثير، عز الدين ابو الحسن علي

اللباب في تهذيب الانساب، قاهره ۱۹۵۶

الكامل في لتاريخ، دار صادر ودار بيروت، بيروت ۱۹۶۵



ابن اسفنديار، محمد بن حسن

تاريخ طبرستان، بکوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۲۰

ابن بابويه، ابو جعفر محمد بن علي قمی

العقائد، شرح عقائد الصدوق شيخ مفيد، تبريز ۱۳۴۶

ابن البلخي

فارسنامه، باهتمام لسترنج و نيكلسن، كمبريج ۱۹۲۱

ابن بيطار، ضياء الدين عبدالله بن احمد اندلسي

الجامع لمفردات الادوية والاغذية، قاهره ۱۲۹۱

ابن بطلان

تقويم الصحة، ترجمه فارسي باهتمام دكتور غلامحسين يوسفی، تهران ۱۳۵۰

ابن تغري بردی، ابوالمحاسن جمال الدين يوسف

النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، افست از چاپ دارالکتب المصرية

ابن قسيمه، ابوالعباس تقی الدين احمد بن عبدالحليم

مجموعه الرسائل الكبرى، قاهره ۱۳۲۳

— منهاج السنة النبوية، قاهره ۱۳۲۱

ابن جلجل، ابوداود سليمان بن حسان اندلسي

طبقات الاطباء والحكماء، به تحقيق فواد سيد، قاهره ۱۹۵۵

ابن الجوزي، ابوالفرج عبدالرحمن بن علي

تلبیس ابلیس، چاپ قاهره

— المنتظم في تاريخ الملوك والامم، حيدرآباد دائرة المعارف العثمانية، ۱۳۵۷-۱۳۵۹

ابن حزم اندلسي، ابو محمد علي بن احمد

رسائل، چاپ بولاق

— الفصل في الملل والاهواء والنحل، قاهره ۱۳۲۰-۱۳۱۷

— ملخص ابطال القياس والراي والاستحسان والتقليد، ۱۳۷۹

ابن الحشاء

مفيد العلوم ومبيد الهموم، رباطالفتح، ۱۹۴۱

ابن حوقل، ابوالقاسم

صورة الارض، تهران، بدون تاريخ افست از چاپ فرنگ

**ابن خلدون**، ابوزيد عبدالرحمن

مقدمه، قاهره ١٩٣٥

**ابن خلكان**، ابوالعباس شمس الدين احمد بن محمد

وفيات الاعيان و انباء ابناء الزمان، تصحيح وتعليق محمد محيى الدين عبدالحميد

قاهره ١٣٦٧، همچنين چاپ سنگى تهران

**ابن دريد**

كتاب الاشتقاق، قاهره ١٣٧٨

**ابن رسته**، ابوعلی احمد بن عمر

الاعلاق النفیسة، لیدن ١٨٩١

**ابن رشد**، ابوالوليد محمد بن احمد

تفسیر ما بعد الطبیعة، بیروت ١٩٥٢-١٩٣٨

تہافت التہافت، بیروت ١٩٣٥

فصل المقال فیما بین الحکمة والشريعة من الاتصال، لیدن ١٩٥٩

مناهج الادلة فی عقائد الملة، به تحقیق دکتر محمود قاسم، قاهره ١٩٥٥

**ابن سینا**، ابوعلی حسین

القانون فی الطب، چاپ بولاق مصر

**ابن شبہہ**

طبقات الشافعية (نامهای کتب و مدرسان مدارس اسلامی ماخوذ از طبقات ابن شبہہ)

باہتمام وستنفلد، گوتینگن ١٨٣٧

**ابن طیفور**، ابوالفضل احمد بن طاهر

بغداد، قاهره ١٣٦٨

**ابن عبدربه**

عقد الفريد، قاهره ١٣٥٣

**ابن العبري**، ابوالفرج یوحنا غریغوریوس

تاریخ مختصر الدول، بیروت ١٩٥٨

**ابن عقیل**، بهاء الدین عبدالله

شرح الفیة ابن مالک، بتصحيح محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره ١٩٦٥



ابن قطلوبغا، ابو العدل زين الدين قاسم

تاج التراجم في طبقات الحنفية، بغداد ١٩٦٢

ابن كثير دمشقي

البداية والنهاية، قاهره ١٩٥١

ابن المر تضي، احمد بن يحيى

المنية والامل من كتاب الملل والنحل، بتصحيح ارنولد، حيدرآباد ١٣١٦ هـ مچنين

به تحقيق سوسنه ديوالد والزر، بيروت ١٩٦١

طبقات المعتزله = المنية والامل

ابن ميمون، عبيد الله موسى

دلالة الحائرين، ترجمه بينس، شيكاگو ١٩٦٣ (انگليسي)

شرح اسماء العقار، قاهره ١٩٤٥

نامه او به ابن تبون، متفرقات ادب عبري، لندن ١٨٧٢

ابن النديم، محمد بن اسحق

الفهرست، قاهره ١٣٤٨ هـ و مچنين تهران ١٣٤٦ ترجمه فارسي چاپ دوم

ابن نوبخت، ابواسحق ابراهيم

الياقوت، رجوع شود به: حلي، انوار الملكوت في شرح الياقوت

ابن هاني

ديوان اشعار، بيروت ١٣٢٦

ابن هشام، ابو محمد عبد الملك

السيرة النبوية، مصطفى البابي الحلبي، قاهره ١٣٥٥

ابواسحاق

هفت باب، بتصحيح ايوانف، تهران مطبعة حيدري بدون تاريخ

ابوشامه، شهاب الدين عبدالرحمن

الروضتين في اخبار الدولتين، بيروت دار الجيل

ابوعذبه، حسن بن عبد المحسن

الروضة البهية فيما بين الاشاعرة و الماتريديّة، حيدرآباد، ١٣٢٢

ابوالفداء، اسماعيل بن علي

تاريخ، چاپ محمد افندي

ابونعیم، حافظ احمد بن عبدالله اصفهانی  
حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت دارالکتب العربی، ۱۳۸۷

ابونواس، حسن بن هائی  
دیوان، قاهره ۱۹۵۳

اخوان الصفا

رسائل، بیروت ۱۹۵۷

اخوینی، ابوبکر ربیع بن احمد  
هدایة المتعلمین، باهتمام دکتر جلال متینی، مشهد ۱۳۴۴

ادام متز A. Mez

الحضارة الاسلامیة فی القرن الرابع، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده، قاهره ۱۹۴۷

اسامة بن منقذ

کتاب الاعتبار، باهتمام فیلیپ حتی، پرنستون ۱۹۳۰

اسفراینی، ابوالمظفر شاهنور بن طاهر  
التبصیر فی الدین، قاهره ۱۳۷۴

اشعری، ابوالحسن

رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام، حیدرآباد ۱۳۴۴

———— مقالات الاسلامیین، باهتمام هلموت ریتتر، ویسبادن ۱۹۶۳

اشبیلی

فهرسته، بغداد ۱۳۸۲

اعشى، میمون بن قیس

الصبح المنیر فی شعرا بی بصیر، لندن ۱۹۲۸

اقبال، عباس

خاندان نوبختی، تهران ۱۳۱۱

الگود C. Elgoad

تاریخ پزشکی ایران و خلافت شرقی، کمبریج ۱۹۵۱ (انگلیسی)

الاندلسی، ابوالقاسم صاعد بن احمد

طبقات الامم، بیروت ۱۹۱۲



ايحيى، قاضى عضدالدين  
مواقف، استانبول ١٣١١ (همراه با شرح جرجانى)

ايوانف، *W. Iuanow*  
راهنماى ادب اسماعيلى، لندن ١٩٣٣ (انگليسى)

پينس، سليمان، *S. Pines*  
مقدمه دلالة الحائرين ابن ميمون ترجمه انگليسى، شيكاگو ١٩٦٣ (انگليسى)

بدوى، عبدالرحمن  
التراث اليونانى فى الحضارة الاسلاميه، قاهره ١٩٤٦  
-----  
مذاهب الاسلاميين، الجزء الاول، المعتزلة والاشاعرة، بيروت ١٩٧١  
-----  
من تاريخ الاحاد فى الاسلام، قاهره ١٩٤٥

بارتولد *W. Barthold*  
تركيستان تا حمله مغول، لندن ١٩٢٧ (انگليسى)

برون، ادوارد *E. G. Brawn*  
تاريخ ادبى ايران، جلد اول (ترجمه على پاشا صالح) تهران ١٣٣٣

بزودى، ابواليسر محمد بن عبدالكريم  
اصول الدين، به تحقيق هانز بيتر لنس، قاهره دار احياء الكتب العربيه، ١٣٨٣

بشار بن برد  
ديوان، قاهره ١٣٦٩

بغدادى، عبدالقاهر بن طاهر بن محمد  
الفرق بين الفرق، بتصحيح محمد محيى الدين عبدالحميد، قاهره مكتبة محمد على  
صبيح و اولاده

بلخى، ابوشكور  
اشعار (گنج بازيافته باهتمام محمد دبىرسياقى) تهران ١٣٣٤

بيرونى، ابوريحان محمد بن احمد  
الاثار الباقية عن القرون الخالية، لبيزىك ١٩٢٣  
-----  
استخراج الاوتار، قاهره الدار المصريه  
-----  
تحديد نهايات الاماكن، آنكارا ١٩٦١

- تحقیق ماللهند، لپیژیک ۱۹۲۵
- الجماهر فی معرفة الجواهر، حیدرآباد ۱۳۵۵
- رساله ابی ریحان فی فهرست کتب الرازی، پاریس ۱۹۳۶
- الصیدنة فی الطب، کراچی ۱۹۷۳
- فهرست کتابهای رازی، ترجمه مهدی محقق، تهران ۱۳۵۲
- بیاضی، کمال‌الدین احمد  
اشارات المرام فی عبارات الامام، قاهره ۱۳۶۸
- بیلی، S. H. Bailey  
مسائل زردشتی در کتابهای قرن نهم میلادی آکسفورد ۱۹۴۳ (انگلیسی)
- بیهقی، علی بن زید  
تتمة صوان الحکمة، باهتمام پروفیسور محمد شفیع، لاهور ۱۹۳۵
- بیهقی، ابوالفضل  
تاریخ، باهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض، تهران ۱۳۲۴
- تامر، عارف  
فروع الشجرة الاسماعيلية الامامية، بیروت ۱۹۵۷
- تبریزی، غضنفر  
المشاطة لرسالة الفهرست، نسخه خطی در مجموعه متعلق به کتابخانه لیدن شماره  
۱۳۳
- تقی‌زاده، سید حسن  
مانی و دین او، فراهم آورده احمد افشاری شیرازی مصدر به دو خطابه از تقی‌زاده،  
تهران ۱۳۳۵
- تفتازانی، سعدالدین  
شرح العقائد النسفية، ترکیه شرکت صحافت عثمانیه، ۱۳۲۶
- شرح المقاصد، ترکیه مطبعه حاج محرم افندی، استانبول ۱۳۰۵
- مطول، چاپ سنگی تهران
- توحیدی، ابوحیان علی بن محمد  
الامتاع والموانسة، باهتمام احمد امین و احمد الزین، قاهره مطبعه لجنة التالیف



والترجمة والنشر

- البصائر والذخائر، بتحقيق احمد امين والسيد احمد صقر، قاهره ١٣٧٣  
 ————— المقابسات، چاپ قاهره

**ثعالبي، ابو منصور عبد الملك بن محمد**

- التمثيل والمحاضرة، قاهره ١٣٨١  
 لطائف المعارف، قاهره دار احياء الكتب العربيه  
 ————— تتمه اليتيمة، تهران ١٣٥٢  
 ————— يتيمة الدهر، قاهره ١٣٦٦  
 ————— ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، قاهره ١٣٧٩

**جاحظ، ابو عثمان عمرو بن بحر**

- البخلاء، قاهره دار المعارف  
 ————— الحيوان، بتحقيق عبد السلام هارون، قاهره ١٣٦٤ - ١٣٥٦  
 ————— العثمانيه، قاهره ١٣٧٤  
 ————— مناقب الترك، رسائل الجاحظ، قاهره ١٩٦٤

**جرجاني، ميرسيد شريف علي بن محمد**

- التعريفات، قاهره ١٣٥٧  
 ————— شرح المواقف، مصر مطبعه بولاق ١٣٢٦

**الجندی، محمد سليم**

- الجامع في اخبار ابي انعلاء، دمشق ١٣٨٢

**جوالیقی، ابو منصور**

- المعرب من كلام الاعجمی، قاهره ١٣٦١

**جوذری، ابو علی منصور العزیزی**

- سيرة الاستاذ جوذر، قاهره ١٩٥٤

**جوینی، امام الحرمین**

- الارشاد في اصول الدين، بتحقيق، دكتور محمد يوسف موسى وعلي عيد المنعم عبد الحميد  
 قاهره ١٩٥٥  
 ————— الشامل في اصول الدين، كتاب الاستدلال، قاهره ١٩٥٩

**جوینی، عظاملك**

- تاریخ جهانگشای، باهتمام سيد جلال الدين تهرانی، تهران ضمیمه گاهنامه سال ١٣١٤

**حاتم بن عمران بن زهره، ابوالمعالي**

رسالة الاصول والاحكام، (خمس رسائل اسماعيلية)، سلميه سوريه ۱۹۵۶

**حاتري، عبدالحسين**

فهرست نسخ خطي كتابخانه مجلس شوراي ملي، ج ۴ تهران ۱۳۳۵

**حسيني علوي، ابوالمعالي محمد**

بيان الاديان، بتصحيح عباس اقبال، تهران ۱۳۱۲

**حلي، حسن بن يوسف بن مطهر معروف به علامه**

انوار الملوكوت في شرح الياقوت، بتصحيح محمد نجمي زنجاني، تهران ۱۳۳۸

**حنين بن اسحق**

رسالة الى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه و بعض ما لم

يترجم، با ترجمه آلماني بوسيله برگشتراسر، لپزيك ۱۹۲۵

**خاقاني**

تحفة العراقيين، باهتمام يحيى قريبي، تهران ۱۳۳۳

———— منشات، باهتمام محمد روشن، تهران ۱۳۴۹

**الخفاجي**

شفاء الغليل في معرفة الدخيل، چاپ قاهره

**خواجهوي کرمانی**

ديوان، تهران ۱۳۳۶

**خياط، ابوالحسين عبدالرحيم بن محمد**

الانتصار والرد على ابن الراوندي، بيروت ۱۹۵۷ همچنين باهتمام نييرگ، قاهره

۱۹۲۵

**خياباني، ميرزا محمد علي مدرس تبريزي**

ريحانة الادب في تراجم احوال المعروفين بالكنية او اللقب، تهران ۱۳۳۲-۱۳۲۷

**دواني، جلال الدين**

شرح العقائد العضديه، قاهره ۱۳۲۳

**دهخدا، علي اكبر**

امثال وحكم، تهران ۱۳۱۰



دی بور، *De Boer*

طب روحانی رازی، مجله آکادمی علوم هلند، امستردام ۱۹۲۰ (بزبان هلندی)

دیلمی یمانی، محمد بن الحسن

قواعد عقائد آل محمد الباطنية، قاهره ۱۳۶۹

دینوری، ابن قتیبہ عبد الله بن مسلم

عیون الاخبار، قاهره دارالکتب المصریه

دیوید سن، اسرائیل *I. Davidson*

نقض سعديا بر حیوی بلخی، نیویورک ۱۹۱۵ (انگلیسی)

رازی، ابوحاتم

اعلام النبوة، نسخه خطی مجموعه آصف فیضی

رازی، فخرالدین محمد بن عمر

الاربعین فی اصول الدین، حیدرآباد ۱۳۵۳

البراهین البهائیة، تهران ۴۲ - ۱۳۴۱

(این کتاب تحت عنوان البراهین در علم کلام چاپ شده است)

مناظرات فخرالدین رازی فی بلاد ماوراءالنهر) بیروت دارالمشرق

اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین چاپ قاهره

الرسالة الکمالیة فی الحقائق الالهیة، چاپ دانشگاه تهران

رازی، محمد بن زکریا

الحاوی، حیدرآباد ۱۳۸۸

السیرة الفلسفیة، باهتمام مهدي محقق، کمیسیون ملی یونسکو، تهران ۱۳۴۳

الشکوک علی جالینوس الحکیم، نسخه خطی کتابخانه ملک شماره ۴۵۸۳

رازی، مرتضی

تبصرة العوام، بکوشش عباس اقبال، تهران ۱۳۱۳

راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد

المفردات فی غریب القرآن، باهتمام محمد سید گیلانی (تهران افست المكتبة -

المرتضویه)

رومی، جلال الدین

مثنوی، باهتمام نیکلسن. لیدن ۱۹۳۳-۱۹۲۵

ریتر *H. Ritter*

«نوشته‌های ابن جوزی درباره ابن راوندی» مجله اسلام، سال ۱۹۳۱ (آلمانی)

زبیدی،

شرح احیاء علوم الدین، چاپ قاهره

زینر *R. C. Zaehner*

زروان، اکسفورد ۱۹۵۵ (انگلیسی)

سبزواری، حاج ملاهادی

شرح غرر الفرائد، باهتمام مهدی محقق و توشی هیکوایزوتسو، انتشارات مؤسسه

مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، تهران ۱۳۴۸

شرح غرر الفرائد معروف به شرح منظومه حکمت، تهران چاپ ناصری

سبکی، تاج الدین ابونصر

طبقات الشافعية الكبرى، قاهره ۱۳۸۵-۱۳۸۳

معیدالتعمیم و مبیّدالنقم، قاهره ۱۳۶۷

سجستانی، ابویعقوب

تحفة المستجيبين (خمس رسائل اسماعيلية) به اهتمام عارف تأمر، سلمیه سوریه ۱۳۷۵

الینایع، باهتمام مصطفی غالب، بیروت ۱۹۶۵

کشف المحجوب، باهتمام هانری کرین، تهران ۱۳۲۷

سرخاوی، شمس الدین محمد بن عبدالرحمن

الاعلان بالتویخ لمن ذم التاريخ، چاپ قاهره

سرور، محمد جمال الدین

النفوذ الفاطمی فی جزیرة العرب، قاهره ۱۳۶۹

سعدی، شیخ مصلح الدین

کلیات، با مقدمه عباس اقبال، انتشارات کتابفروشی ادب

گلستان، باهتمام عبدالعظیم قریب، تهران ۱۳۱۰

سنائی، ابوالمجد مجدود بن آدم

حدیقة الحقیقه، تهران ۱۳۲۹

سمرقندی، ابوطاهر

سمریه، بکوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۴۳



سهروردی، شهاب‌الدین

حکمة الاشراف، باهتمام پروفیسور ہانری کرین، تہران ۱۳۳۱

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن

بغیة الوعاة، قاہرہ ۱۳۲۶

———— تاریخ الخلفاء، بہ تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، قاہرہ ۱۳۷۱

———— الحاوی للفتاوی، قاہرہ ۱۳۵۲

———— حسن المحاضرة فی اخبار مصر والقاهرة، قاہرہ ۱۲۹۹

———— الجامع الصغیر، قاہرہ ۱۳۲۵

———— طبقات المفسرین، لیڈن ۱۸۳۹

شاخت J. Shacsht

«منابع تازه درباره کلام اسلامی» مجله مطالعات اسلامی «*Studia Islamica*

۱۹۵۳ (انگلیسی)

شافعی ملطی

التنبیه والرد علی اهل الالهواء والبدع، قاہرہ ۱۳۶۸

شبستری، شیخ محمود

گلشن راز، رجوع شود بہ لاهیجی، شرح گلشن زار

شریف دارابی، حکیم عباس

تحفة المراد، شرح قصیدہ حکمیہ میرابو القاسم فندرسکی، تہران ۱۳۳۷

شعرانی

طبقات الكبرى، چاپ قاہرہ

شہرستانی، ابو الفتح محمد بن عبدالکریم

الملل والنحل، بتصحیح احمد فہمی محمد، قاہرہ ۱۳۶۸

———— نہایۃ الاقدام فی علم الکلام، لندن ۱۹۳۴

شیرازی، صدرالدین

الاسفار الاربعہ، تہران شرکتہ دارالمعارف الاسلامیہ

———— خلق الاعمال، اصفہان ۱۳۸۱

———— رسالۃ فی القضاء والقدر (رسائل ملاصدرا) تہران چاپ سنگی

———— مفاتیح الغیب، تہران چاپ سنگی

———— مفاتیح الغیب، نسخہ خطی کتابخانہ ملی شمارہ ۱۶۸۳

شیرازی، قطب‌الدین

شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی تهران ۱۳۱۵

شیرازی، الموید فی‌الدین داعی‌الدعاة

دیوان، باهتمام دکتر کامل حسین، قاهره ۱۹۴۹

----- سیره‌الموید، باهتمام دکتر کامل حسین، قاهره ۱۹۴۹

صقا، ذبیح‌الله

تاریخ ادبیات ایران، انتشارات ابن‌سینا تهران ۱۳۳۸

طبری، علی‌بن‌ربیع

فردوس‌الحکمه، برلن ۱۹۲۸

طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن

تلخیص‌الشافی، باهتمام سید حسین بحر‌العلوم، نجف ۱۳۸۳

----- جمل‌العلم والعمل، نسخه خطی آستان قدس رضوی بشماره ۶۵۳۰

----- الفهرست، نجف ۱۹۶۰ (چاپ دوم)

طوسی علاء‌الدین

الذخیره، دایرة‌المعارف‌العثمانیه، حیدرآباد دکن

طه حسین

مقدمه رسائل اخوان‌الصفاء، رجوع شود به: اخوان‌الصفاء

الطیبی، شمس‌الدین بن احمد بن یعقوب

الدستور و دعوة‌المومنین للحضور (اربع رسائل اسماعیلیه) باهتمام عارف تامر،

سلمیه سوریه ۱۹۵۲

عارف تامر

سنان و صلاح‌الدین، بیروت ۱۹۵۶

عباسی، عبدالرحیم

معاهد‌التنصیص فی شرح شواهد‌التلخیص، قاهره ۱۳۱۶

عبدالحکیم تاجر

قندیه، نشریه شماره ۹ فرهنگ ایران زمین، تهران ۱۳۳۴



عبدل، موسی

تفسیر طبری بر قرآن و نظر او درباره مسائل کلامی، رساله دکتری موجود در مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران (انگلیسی)

عکبری، ابوالبقاء عبدالله

شرح دیوان المتنبی، قاهره ۱۲۸۲

غالب، مصطفی

تاریخ الدعوة الاسماعیلیه، دمشق ۱۹۵۳

غزالی، ابوحامد محمد بن محمد

الاقتصاد فی الاعتقاد، انکارا ۱۹۶۲

تہافت الفلاسفہ، قاهرہ ۱۳۷۴

فضایح الباطنیہ، بہ تحقیق عبدالرحمن بدوی قاهرہ ۱۹۶۴

فضائل الانام من رسائل حجة الاسلام، باہتمام موید ثابتی، تہران ۱۳۳۳

المنقذ من الضلال، بتصحیح الدكتور احمد غلوش، قاهرہ ۱۹۵۲ (چاپ دوم)

فارابی، ابونصر محمد بن محمد

آراء اهل المدينة الفاضلة، بیروت ۱۹۶۸

احصاء العلوم، بتحقیق الدكتور عثمان امین دارالفکر العربی

تلخیص نوامیس افلاطون، ضمیمہ مجموعہ افلاطون فی الاسلام، باہتمام عبدالرحمن

بدوی، انتشارات مؤسسہ اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران ۱۳۵۳

فاضل مقداد رجوع شود بہ منداد بن محمد بن عبدالله

فلسفی، نصرالله

سرگذشت حسن صباح (چند مقاله تاریخی و ادبی) تہران ۱۳۴۲

فوک، J. W. Fuck

قسمتی چاپ نشده از فهرست این ندیم مربوط بہ جنبش معتزلہ، یاد نامہ پروفیسور

محمد شفیع (ارمغان علمی)، لاهور ۱۹۵۵

فیومی، سعید بن یوسف

الامانات والاعتقادات، لیدن ۱۸۸۰

قاضی نعمان مغربی، رجوع شود بہ مغربی

## قزوینی

آثار البلاد، بیروت ۱۳۸۰

## قزوینی رازی، عبدالجلیل

مثالب النواصب فی النقص علی بعض فضائح الروافض (معروف به کتاب النقص)،  
باهتمام سیدجلال الدین محدث، تهران ۱۳۳۱

## قزوینی، محمد

مقدمه قدیم شاهنامه (بیست مقاله قزوینی)، تهران ۱۳۳۲

## قشیری، عبدالکریم

الرسالة القشیریة، قاهره ۱۹۴۰

## قفطی، جمال الدین

اخبار الحکما، لپیژیک ۱۹۰۳، ترجمه فارسی، تهران ۱۳۴۷

## قلقشندی، ابوالعباس احمد بن علی

صبح الاعشی، قاهره وزارة الثقافة و الارشاد

## قمی، شیخ عباس

سفینه البحار، نجف ۱۳۵۲

## کراوس، پول P. Kraus

جا برین حیان، قاهره ۱۹۴۳-۱۹۴۲

—— مناظرات رازی «فرهنگ اسلامی»، ج ۱۲ سال ۱۹۳۸ (انگلیسی)

## کردی، ابویوسف یعقوب

البلغة فی اللغة، باهتمام مجتبی مینوی، تهران، آماده انتشار

## کرمانی، حمیدالدین احمد بن عبدالله

الاقوال الذهبیه، نسخه عکسی متعلق به مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل  
شعبه تهران

—— راحة العقل، باهتمام دکتر کامل حسین ودکتر محمد مصطفی حلمی، قاهره ۱۹۵۳

—— الرياض، بتحقیق عارف تامر، بیروت دار الثقافة

## کریمان، حسین

ری باستان جلد اول ۱۳۴۵ جلد دوم ۱۳۴۹

—— طبرسی و مجمع البیان، تهران ۴۱-۱۳۴۰



کمپ بل *D. Campbell*  
طب اسلامی و تأثیر آن در قرون وسطی، لندن ۱۹۲۶ (انگلیسی)

کنت *R. G. Kent*  
فارسی باستان، نیوهاون ۱۹۵۳ (انگلیسی)

گلدزیهر، ایگناتس *I. Goldziher*  
العقيدة والشريعة فی الاسلام (ترجمه عربی از زبان آلمانی) قاهره ۱۹۵۹  
«موقف اهل السنة القدماء بازاء علوم الاوائل (ترجمه از آلمانی به عربی) بوسیله  
عبدالرحمن بدوی چاپ شده در التراث الاسلامی فی الحضارة الاسلامیه

لاهیجی، محمد  
شرح گلشن راز شبستری، تهران ۱۳۳۷

لطفی جمعه  
تاریخ فلاسفه اسلام، قاهره ۱۹۲۷

الکنوی الهندی، ابوالحسنات محمد عبدالحی  
الفوائد البهیه فی تراجم الحنفیه، مصر ۱۳۲۴

لوکوی، ابوالعباس  
بیان الحق بضمان الصدق، نسخه خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران شماره  
۲۵۷

لین پول *S. Lane Pool*  
طبقات سلاطین اسلام، ترجمه عباس اقبال، تهران

ماجد، عبدالمنعم  
نظم الفاطمیین و رسومهم فی مصر، قاهره، ۱۹۵۳ جلد اول ۱۹۵۵ جلد دوم

ماتریدی، ابومنصور محمد بن محمود  
التوحید، نسخه خطی دانشگاه کمبریج شماره ۳۶۵۱ وعکسی موجود در مؤسسه  
مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران.  
شرح الفقه الاکبر، حیدرآباد دایرة المعارف العثمانیه ۱۹۴۸

مامقانی  
تنقیح المقال فی احوال الرجال، چاپ تهران

مجریطی، ابوالقاسم مسلمة بن احمد

غایة الحکیم و احق نتیجتین بالتقدیم، هامبورک ۱۹۲۷

مجلسی، محمد باقر

بحار الانوار، تهران ۱۳۳۳ ق

محقق، مهدی

«ابن راوندی» مجله یغما سال ۱۱ شماره ۱۱ و ۱۲ بهمن و اسفند ۱۳۳۷ و

سال ۱۲ شماره ۱ فروردین ۱۳۳۸

———— ابونصر بن عمران، مجله یغما سال ۱۵ شماره ۱۲ اسفند ۱۳۴۱

———— تحلیل اشعار ناصر خسرو، چاپ دانشگاه، چاپ اول ۱۳۴۴ چاپ دوم ۱۳۴۹

———— فیلسوف ری، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران،

تهران ۱۳۵۲

———— قصیده‌ای در رثای نبش قبر حضرت موسی بن جعفر، نامه آستان قدس شماره ۱۴

اردیبهشت ۱۳۴۲

———— «مقدمه بر تلخیص الشافی شیخ طوسی» مجله دانشکده ادبیات، شماره ۳ و ۴ سال

۱۳۴۹

———— منابع تازه درباره ابن راوندی، مجله دانشکده ادبیات شماره ۱ سال ۱۳۴۵

مدرسی زنجانی، محمد

سرگذشت و عقائد فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران ۱۳۳۵

المرتضی، ابوالقاسم علی بن الحسین

الشافی فی الامامة والنقض علی کتاب المغنی للمقازی عبدالجبار بن احمد والرد علیه

تهران چاپ سنگی

مرزوقی، ابوعلی احمد بن محمد

الازمنة والامکنه، حیدرآباد، ۱۳۳۲

مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین

التنبیه والاشراف، بغداد ۱۳۵۷

———— مروج الذهب، قاهره ۱۳۷۷

معری، ابو العلاء

رسالة الغفران، قاهره ۱۹۵۰

———— شرح التنویر علی سقط الزند، قاهره مطبعة مصطفى محمد



لزوم ماليلزم، قاهره ١٣٤٦

لزوم ماليلزم (نقل شده در كتاب تعريف القدماء بابى العلاء) قاهره ١٣٨٤

مغربى، نعمان بن حيون

اساس التاويل، باهتمام عارف تامر، بيروت ١٩٦٥

دعائم الاسلام، باهتمام آصف فيضى، قاهره ١٣٨٣

الهمة فى آداب اتباع الائمة، باهتمام دكتور كامل حسين» قاهره دار الفكر العربى

مفيد، محمد بن نعمان

شرح عقايد الصدوق او تصحيح الاعتقاد با تصحيح عباسقلى واعظ چرندابى،

تبريز ١٣٦٣

مقداد بن محمد بن عبدالله

شرح باب حادى عشر، بمبئى ١١١٩

مقدسى، ابن قدامه

تحرير النظر فى كتب اهل الكلام، بتحقيق جورج مقدسى با ترجمه انگليسى، لندن

١٩٦٢

مقدسى، بشارى

احسن التقاسيم فى معرفة الاقاليم، ليدن ١٩٥٦

مقدسى، مطهر بن طاهر

البدء والتاريخ، بتصحيح هارت، پاریس ١٩٥١ (جلد دوم)

مقرئى، تقى الدين احمد بن على

اتعاظ الحنفاء باخبار الائمة الفاطميين الخلفاء، به تحقيق جمال الدين الشيال، قاهره

١٣٦٧

اغائة الامة بكشف الغمة، قاهره ١٩٥٧

منتجب الدين منشى يزدى

درة الاخبار ولمعة الانوار، تهران ١٣١٨ ضميمه سال پنجم مجله مهر

ميبدى ابو الفضل رشيد الدين

كشف الاسرار وعدة الابرار، تهران ١٣٣٩-١٣٣١

### میدانی

السامی فی الاسامی، چاپ عکسی بنیاد فرهنگ ایران  
مجمع الامثال، تهران ۱۲۹۰

### میرداماد، محمد باقر الحسینی

قبسات، باهتمام ایزوتسو، دیباجی، موسوی، محقق، انتشارات موسسه مطالعات  
اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران، تهران آماده انتشار

### میلر W.M. Miller

شرح باب حای عشر، لندن ۱۹۵۸ (ترجمه انگلیسی)

### ناشی، عبدالله بن محمد

مسائل الامامة و فقرات من الكتاب الاوسط فی المقالات، باهتمام پروفیسور ژوزف  
فاناس، بیروت ۱۹۷۱

### ناصر خسرو

جامع الحکمتین، باهتمام هانری کرین، تهران ۱۳۳۲

خوان الاخوان، باهتمام دکتر یحیی الخشاب، قاهره ۱۹۴۰

دیوان، چاپ مینوی و محقق، تهران ۱۳۵۲

دیوان، باهتمام سید نصرالله تقوی، سید حسن تقی زاده، علی اکبر دهخدا، مجتبی

مینوی، تهران ۱۳۰۷-۱۳۰۴

زاد المسافرین، برلن ۱۳۴۱

سفرنامه، بکوشش محمد دبیر سیاقی، تهران ۱۳۳۵

### نالینو، کارلو الفونسو C.A. Nallino

بحوث فی المعتزله (الترات الیونانی فی الحضارة الاسلامیه)، ترجمه عبدالرحمن  
بدوی، قاهره ۱۹۴۶

### نجاشی، احمد بن علی بن احمد

کتاب الرجال، تهران مرکز نظر کتاب

### نسفی، نجم الدین ابوحنفص عمر بن محمد

العقائد رجوع شود به تفتازانی، شرح العقائد النسفیة

### نشوان حمیری، ابوسعید نشوان بن سعید بن نشوان



الجور العین، بتحقیق کمال مصنفی، قاهره ۱۳۶۷

نصیب‌بینی، ایندیا

فی وحدانیه الخالق و تثلیث القانیه، مجله الشرق، بیروت ۱۹۵۳

نظام الملک، ابوعلی حسن طوسی

سیر الملوک، بکوتش میو برت دارک، تهران ۱۳۴۱

نویری

نهایة الارب، قاهره ۱۹۲۳

نیبرگ H. S. Nyberg

«مسائل مبدا جهان و جهان شناسی در دین مزدایی» مجله آسیائی ژوئید دسامبر

۱۹۳۱ تا ۱۳۴-۱ (فرانسه)

نیشابوری، ابورئید سعید بن محمد بن سعید

المسائل فی الخلاف بین البصریین و البغدادیین فی الکلام فی الجوغره، لیدن ۱۹۰۲

نیشابوری، محمد بن سرخ

شرح فصیده ابوالهیتم، باعتماد هانری لرین و محمد معین، تهران ۱۹۵۵

هدایت، صادق

کارنامه اردشیر بابکان، با نضمام زند و هو من یمن، تهران ۱۳۳۲

هجویری

کشف المحجوب، تهران ۱۳۳۶ افسست از چاپ زوکوفسکی

همدانی، رشیدالدین فضل‌الله

التوضیحات الرشیدیه، نسخه خطی کتابخانه قلیچ علی پاشا، شماره ۸۵۴، میکرو

فیلم شماره ۵۷۰ و عکس ۱۰۲۱-۱۰۱۷ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

جامع التواریخ، قسمت اسماعیلیه، بکوشش محمد تقی دانش پژوه تهران ۱۳۳۸

همدانی، قاضی عبدالجبار

شرح الاصول الخمسه، بتحقیق دکتر عبدالکریم عثمان، قاهره ۱۳۸۴

المحیط بالتکلیف، به تحقیق عمر السید عزمی، قاهره الدارالمصریه للتألیف

والترجمه

المغنی فی ابواب التوحید والعدل، قاهره الدارالمصریه للتألیف والترجمه

همدانی، محمد بن عبدالملك

تكملة تاريخ الطبرى، بيروت ۱۹۶۱

ياقوت حموى، شهاب الدين ابو عبدالله

ارشاد الاريب الى معرفة الاديب معروف به معجم الادباء، بتصحيح مرگليوث

قاهره ۱۹۲۵

———— معجم البلدان، باهتمام فرديناند وستنفاد لپيزيك ۱۸۶۶

**اعتذار و توضیح:** چون منابع یاد شده مربوط به مقالات مختلف است که در زمانهای مختلف نوشته شده گاه اتفاق افتاده که دو چاپ از یک کتاب استفاده شده اند در این فهرست کوشش شده که مشخصات هر دو چاپ داده شود مگر آنجا که دسترسی به یکی از چاپها ناممکن بوده و نیز گاهی دسترسی به مشخصات کامل يك كتاب دشوار بوده و فقط به ذکر محل چاپ اکتفا شده است.



Rashîduddîn does not only collect arguments from Ghazzâlî's writings, but also brings in ideas of his own; and the other treatises of his which are collected in the same madjmu'a, completely overshadowed until now by his huge *Djâmi' ut-tavârikh*, show a rather broad interest in theosophical problems (cf. p. 77 f.). The ideals had changed: scientia had been superseded by sapientia (ḥikma). In contrast to the Muslim West, philosophy survived in Iran, but it was put into a new context, closely linked to predominant religious values. When it emerged again in early Safavid times, Fârâbî and Ibn Sînâ had acquired new dimensions, comparable to those given to Plato and Aristotle by Jamblichus and Proclus in late antiquity. Under the shock of radical changes in society and political outlook, Iran had accomplished a unity of ideas which was to last up to the present century.

At this time, during the later part of seventh century H., the recollection of Bêrûnî's and Râzî's inquisitive spirit was still alive in Iran. But many centres of Iranian Muslim culture had suffered irreversible losses or even ceased to exist in the apocalyptic events which accompanied the irruption of the Mongols. The kind of spirituality which was to emerge from the ashes was different in outlook: mysticism seemed to offer a better explanation of the chaos and a more appropriate remedy against the feeling of insecurity than the empiricism of the petty courts before the great turn of the tide. Ḥaidar Âmulî comes to mind who insisted on the common traits of Shi'ism and *taṣawwuf*; he died when Timur Lank appeared on the scene, at the end of the eighth century. But already at the beginning of the same century, not much after Ghadanfar's time, Rashîduddîn Faḡlullâh, the famous wazîr of Ghâzân Khân (694/1304) and Öldjaitü (703/1304-716/1316) who, like Ghadanfar, had a special attachment to Tabriz<sup>1</sup>, had taken up the defense of Muḥammad al-Ghazzâlî against some criticisms which had been brought forth against him in the circle of the Seldjûkid Sandjar b. Malikshâh (cf. chapter 4; p. 77 ff.)<sup>2</sup>.

This is a detail of almost symbolic importance. It was Ghâzân Khân, Rashîduddîn's first master, who gave up the traditional Buddhist sympathies of the Mongols and embraced Sunnî Islam instead. Moderate mystical ideas like those of Ghazzâlî seem to have had some impact in his circles.

the name of Abû 'Abdallâh Muḥammad b. Abî Bakr who commented upon Maimonides' 25 propositions for the proof of the existence of God as he expounds them in his *Dalâlat al-ḥa'irîn*, the "Guide for the Perplexed" (cf. the second part of the book; Muḥammad b. Abî Bakr's commentary was edited by Muḥammad Zahid al-Kautharî *al-Muqaddimât al-khams wal-'ishrûn fîthbât wudjûd Allâh wa-wahdaniyatih...*, Cairo 1369; cf. here chapter 7 - p. 125 ff.).

1) Cf. now the magnificent *Waqf-nâme-i Rub'-i Rashîdî*, Facsimile edition by Mudjtaba Mînoî and Iradj Afshâr (Teheran 1350 sh. - *Silsila-yi Intishârât-i Andjuman-i Athâr-i Millî*, nr. 87).

2) He had found them mentioned in one of Ghazzâlî's letters which is preserved in the collection *Fazâ'il ul-anâm*; cf. now D. Krawulsky, *Briefe und Reden des Abu Hanîd Muḥammad al-Gazzâlî* (Freiburg 1971), p. 16 ff.



b. Zakariyâ' ar-Râzî<sup>1</sup>. His philosophy is rather unorthodox and presents a lot of peculiar problems (cf. chapter 15; p. 303 ff.)<sup>2</sup>. His medical approach betrays unusual diagnostical qualification and empirical keenness. He wrote about drugs which were typical for his area and did not form part of the bookish tradition taken over from the Greeks; Dr. Mohaghegh clarifies the title of one of his *rasâ'il* referring to edible earth which was used as a digestive in the region of Nîshâbûr (cf. chapter 10; p. 175 ff.)<sup>3</sup>. Many of Râzî's titles and topics remind us, however, of those by Galen. We get the impression that Râzî wanted to write something like an Arabic Corpus Galenianum<sup>4</sup>. In alchemy he avoids the use of the allegorical method applied by the Greek as well as by Arabic Hermeticism<sup>5</sup>. But, like so many other Medieval thinkers, he mixes the rational with the irrational; his criteria of rationality are frequently different from ours. Bêrûnî admired him; he quotes him on different subjects (cf. chapter 5; p. 95 ff.), and he put together a list of his works (cf. p. 104 ff.; also chapter 6 - p. 115 ff.). This list was completed two centuries later by a certain Abû Ishâq Ibrâhîm b. Muḥammad Ghaḍanfar, an astronomer from Tabriz about whom we do not know much more than what he himself says in a few autobiographical remarks in his treatise<sup>6</sup>.

- 
- 1) Cf. M. Mohaghegh, *Fîlsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyâ-i-Râzî* (Teheran 1970); recently also A. Z. Iskandar, *The Medical Bibliography of al-Râzî*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 41 ff.
  - 2) The last studies about ar-Râzî and his philosophy are those by L.E. Goodman: *The Epicurean Ethic of Muḥammad ibn Zakariyâ ar-Râzî*, in: *Stud. Isl.* 34/1971/5 ff.; *Râzî's Psychology*, in: *Philosophical Forum Râzî's Myth of the Fall of the Soul, Its Function in His Philosophy*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 25 ff.
  - 3) Cf. also the shorter English version of the same article in: *Proceedings of the XXII Congress of the History of Medicine* (London 1972), p. 1073 ff.
  - 4) Cf. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Leiden 1970), p. 129.
  - 5) Cf. M. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (Leiden 1972), p. 210.
  - 6) Cf. here p. 125 ff. He copied Bêrûnî's *K. aṣ-Ṣaidana fî ṭ-ṭibb* in 678/1278 (cf. Ullmann, *Medizin im Islam* 272, n. 7), and he studied with another Tabrizî by

Christians in connection with the crucifixion of Jesus<sup>1</sup>.

\* \* \*

In Hellenism as well as in Islam, philosophy frequently maintained intimate contact with medicine. Ibn Abî Uṣaibi'a's biographical dictionary of physicians is at the same time one of our best sources for the history of Muslim philosophy. The same double purpose is served by Iṣḥāq b. Ḥunain's (died 289/910-1) *Ta'riḥ al-aṭibbā'*, the earliest example of this genre in Arabic literature, which is translated into Persian in chapter 9 (p. 164 ff.)<sup>2</sup>. Diagnosis was understood as a procedure following the laws of logic; philosopher and physician were united in one person. Ibn Sīnā is a convincing example of this union, and so is Galen whose controversies with his contemporary and codisciple Alexander of Aphrodisias on philosophical questions, e.g. the theory of motion, have been studied more eagerly in the Islamic world than in the Latin West<sup>3</sup>. It is interesting to see how many of Galen's works were known to Ḥunain b. Iṣḥāq and what diligence the famous translator applied in order to find the most reliable versions and to attain the best rendering (cf. the persian translation of his well-known *Risāla*, made after Bergsträsser's edition of 1925; in chapter 20 - p. 368 ff.). The scholarly interest in the Greek heritage made the borders between Byzantium and the Islamic world disappear.

Another example of a rather special kind is Muḥammad

- 
- 1) It seems to me, by the way, that this text published by Muḥammad Taqī Danishpazhūh in a place where it is, for the moment, not accessible to me (cf. here p. 324), is identical with the one edited and translated by M. Bernand-Baladi in JA 1969, p. 95 ff. There the name of the author has been misread as Ibn ash-Shamkh and consequently has not been properly identified.
  - 2) The latest study on the work is by F. W. Zimmermann, *The Chronology of Iṣḥāq ibn Ḥunayn's Ta'riḥ al-aṭibbā'*, in: Arabica 21/1974/324 ff.
  - 3) Cf. the text edited by N. Rescher and M.E. Marmura, *The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion* (Islamabad 1965); it is not preserved in its Greek original.



whose publication is urgently needed will give us valuable information about the development of logic between Fârâbî and Nadjmaddîn al-Kâtibî, the author of the famous *Shamsîya*.

Fârâbî's contemporary partners in his discussions about logic were not concentrated in Iran, but in Baghdad, and Baghdad still kept producing people interested in this field for some time. Hasan b. Sahl Ibn as-Samḥ whose treatise on the aim of philosophy is edited and translated in chapter 16 (p. 321 ff.), belongs to this Baghdadian tradition. He was a disciple of the Christian Yaḥyâ b. 'Adî and a Christian himself; he died in Baghdad in 418/1027. The Bibliotheque Nationale preserves a famous manuscript of the Arabic translation of Aristotle's *Rhetorics* which was copied from an original written by Ibn as-Samḥ's hand (Paris, Ms. arabe 2346)<sup>1</sup>. For students of Muslim theology he is of interest because of his relations with the Mu'tazilite theologian Abû l-Ḥusain al-Baṣrî (died 426/1044), the author of the *K. al-Mu'tamad fi uṣul al-fiqh*<sup>2</sup>. He introduced him to Aristotle's *Physics*, and Abû l-Ḥusain was enthusiastic enough to copy the entire book. Yet it is equally characteristic for the declining intellectual climate in the capital that Abû l-Ḥusain lost part of his credit with his school-fellows because of the compromising character of Ḥasan b. Sahl's "Greek" tendencies<sup>3</sup>. Ḥasan may have jeopardized his reputation even more by the fact that, as a Christian philosopher, he dared to deal with topics of Muslim theology: he analyzed the problem of *tawâtur* in one of his treatises. The *mutawâtirât*, traditions and statements transmitted by several witnesses (as distinguished from the *âḥâd*, traditions which were handed on by only one single chain of transmitters), were not quite as unproblematic as it might seem. They were considered to be true when found in Ḥadîth, they could not be accepted when propounded by adherents of other religions, e.g. by the

1) Cf. the colophon in: Aristûtalîs, *al-Khiṭâba*, ed. 'Abdarraḥmân Badawî, Cairo 1959, p. 254 ff.

2) Ed. Muḥammad Ḥamidullâh, 1-2. Damascus 1384/1964 - 1385/1965.

3) Cf. S.M. Stern in: JRAS 1956, p. 33 ff.

17; p. 336 ff.)<sup>1</sup>. The missing links of this long chain of tradition slowly emerge from oblivion: Muhsin Mahdi recently published a crucial text by Fârâbî where he, the *mu'allim ath-thâni*, defends Aristotle, his great ideal and the "first teacher" of all Muslim philosophers, against the polemical arguments brought forth by John Philoponus who, as a member of the school of Alexandria during the troublesome times of Justinian, had propagated a new outlook more appropriate to his own Christian convictions and environment<sup>2</sup>. His corrections were happily accepted by many Muslim theologians<sup>3</sup>, whereas Fârâbî seems to have understood the Alexandrian tradition in a different way, more in the line of John Philoponus's teacher Ammonius. The gap between Fârâbî and Mîr Dâmâd, on the other hand, can now be filled to a certain degree by personalities like Bahmanyâr b. al-Marzubân (died 458/1066), the disciple of Ibn Sînâ, and especially his pupil Abû l-'Abbâs Faḍl b. Muḥammud al-Lûkarî whose commentary of his own qaṣîda *Asrâr al-ḥikma* has just been made available to the scholarly world<sup>4</sup>. Dr. Mohaghegh rightly refers to the importance of Lûkarî's main work, his *Buyân al-ḥaqq bi-damân aṣ-ṣidq* (cf. p. 341)<sup>5</sup>; it is possible that this text

- 1) The latter aspect was first treated, as is well known, by Max Meyerhof in his monograph *Von Alexandrien nach Bagdad* (Sitzungs-berichte Preuss. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl. 23. 1930) and deepened later on in numerous publications by Richard Walzer.
- 2) Cf. the text edited in *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz S. Atiya* (Leiden 1972). p. 271 ff., and above all the commentary and translation in: JNES 26/1967/233 ff.
- 3) Cf. H.A. Davidson, *John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation*, in: JAOS 89/1969/357 ff.
- 4) Cf. *Collected Texts and Papers on Logic and Language*, ed. by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Teheran 1974 - Wisdom of Persia, vol. 8), p. 109 ff. and the analysis by Ibrahim Dîbâdjî, *ib.* p. 17 ff. of the introduction. The text is, incidentally, a relatively early example of Persian scholarly prose. - The close connection between the persons mentioned here is attested by the fact that Bahmanyâr collected Ibn Sînâ's philosophical notes (*ta'liqât*) and that Lûkarî added an index to them which is found at the beginning of the text in some of the manuscripts (cf. the edition by 'Abdarrahmân Badawî, Cairo 1973).
- 5) In contrast to the afore-mentioned work this book is written in Arabic.



to presuppose its authenticity here - deals with this question, i.e. the refutation of the Qadarites written by a grandson of 'Alî, Ḥasan b. Muḥammad b. al-Ḥanafiya, evidently during the caliphate of 'Abdalmalik, some time around 75 H.<sup>1</sup>

In philosophy Iran manifested its originality most clearly in Şafavid times, in the school of Işfahân; it is due to the indefatigable insistence of Henry Corbin that we have become aware of this fact. Mollâ Şadrâ (died 1050/1640), the most important figure in this circle, is therefore not neglected in this volume<sup>2</sup>. The introduction and the first chapter (*fâtiḥa*) of his *Mafâtiḥ al-ghaib* are presented in anonymous Persian translation (chapter 8, p. 137 ff.); the contents of the rest of this rather obscure theosophical work, which was accessible until now only in an old Teheran lithograph<sup>3</sup>, are explained to the reader by a conspectus of its chapter headings (p. 150 ff.).

However, the school of Işfahân did not arise out of nothing; it unfolded a lot of Minerva's wisdom, but it did not spring out of the head of Zeus. There is a long and venerable tradition behind it. The ideas of al-Fârâbî remained astonishingly alive in the speculations of these thinkers. This is the reason why so many and such excellent Fârâbî manuscripts are preserved especially in the Iranian libraries. Mîr Dâmâd and Mollâ Şadrâ take up Fârâbî's ideas - together with those of Ibn Sînâ - in the same way as Fârâbî himself had acknowledged his indebtedness to the Hellenistic school of Alexandria (cf. chapter

- 
- 1) The text, i.e. the quotations preserved in a later refutation, have been edited by Muḥammad Imâra in his *Rasâ'il al-'Adl wat-tauḥîd* (Cairo, Dar al-Hilal 1971), vol. II p. 188 ff.; a new separate edition together with a German translation and commentary has been prepared by me in 1972 and awaits publication in Beirut.
  - 2) I would like to draw attention here to the fact that our present actual high esteem for Mollâ Şadrâ's philosophy was precluded in two books written by Max Hotten: *Die Gottesbeweise des Schirâzî* (Bonn 1912) and *Das philosophische System von Schirâzî* (Bonn 1913).
  - 3) Cf. Mollâ Şadrâ Shirâzî, *Le Livre des Penetrations metaphysiques* (Teheran/Paris 1964), p. 35 nr. 21.

in Iraq, in Syria, in Egypt, or in the Maghrib. This still remains true although the exceptions to the rule are more numerous than European Islamicists used to think<sup>1</sup>. Persian theological thinking appears in Persian dress mainly in poetry, and even where the ideas are expressed in Persian prose as in certain mystical texts, a poetical spirit seems to prevail over the rigid clarity of Arabic style and terminology<sup>2</sup>.

Nāṣir-i Khosrau is a case in point, and Sa'dī who is treated by Dr. Mohaghegh in chapter 2 (p. 25 ff.) is another one. His remarks on God's omnipotent will and His determination of everything which happens on earth stand in a long tradition whose Iranian and Arabo-Muslim elements cannot easily be differentiated. The belief in fate and destiny had been part of the Ancient Iranian concept of the High God who, as the God of Heaven, manifests Himself in the irresistible and unchangeable rotation of the firmament (the *gardish-i āsmān* or *charkh-i falak* of Persian poetry)<sup>3</sup>. Firdausī takes up this idea in his *Shāhnāme* and gives it a peculiar weight for Muslim Iran<sup>4</sup>. But similar ideas are found in pre-Islamic Arabic poetry<sup>5</sup>; it is not impossible that the "Djāhili" concept of *dahr*, fate under the aspect of time, reflects the Iranian *zurvān*, the central notion of Zurvanism which for centuries presented a serious alternative to Zoroastrian dualism<sup>6</sup>. And in Islam itself the problem of predestination and man's responsibility for his sins belongs, as Dr. Mohaghegh rightly remarks (p. 49 f.), to the earliest *topoi* of the theological discussion. The oldest *kalām* text preserved - if we are allowed

1) Cf. S.H. Nasr, *The Significance of Persian Philosophical Works in the Tradition of Islamic Philosophy*, in: *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. G. Hourani (Albany 1975), p. 67 ff.

2) Cf. the pertinent remarks on the case of 'Ainulquḍat al-Hamadāni by H. Landolt in: *Iranian Civilization and Culture*, ed. Ch. J. Adams (Montreal 1972), p. 29.

3) Cf. G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala 1938).

4) Cf. H. Ringgren, *Fatalism in Persian Epics* (Uppsala 1952).

5) Cf. H. Ringgren, *Studies in Arabian Fatalism* (Uppsala 1955).

6) Cf., among other relevant publications, R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford 1955).



Ismā'iliya. Unfortunately we still lack a good, up-to-date history of the movement; for the moment we have to patch it together from a few studies on details like those of W. Madelung<sup>1</sup> or of the late S. M. Stern<sup>2</sup>. Many surprises may still be waiting for us. Who would, for example, have expected that Shahrastānī, known to most of us as the author of an intelligent-though not altogether reliable-heresiographical work and of a good summary of Ash'ari theology<sup>3</sup>, wrote, in addition, a *tafsīr* with unmistakable Ismā'ili tendencies<sup>4</sup>?

\*\*\*

There can be no doubt that the civilization of Iran during the Middle Ages had as much its own individual character as it does today. But, more than today, it formed part of a Muslim world undivided by political and linguistic borders where the ideal of national purity had not yet left its mark on intellectual life. The exact features of the Iranian contribution are therefore not easy to define<sup>5</sup>. One thing stands beyond doubt: in theology and philosophy as well as in jurisprudence and in the sciences Muslim thought expressed itself in Arabic; the majority of the works written in these fields in Iran are therefore, in their outward appearance, not distinguishable from those composed

1) Cf. his articles *Fātimiden und Bahrainqarmaten*, in: *Der Islam* 34/1959/34 ff. and *Das Imamāt in der fruhen ismailitischen Lehre*, in: *Der Islam* 37/1961/43 ff., also his excellent survey in the *Encyclopedia of Islam*, sec. ed., IV 198 ff. s.v. *Ismā'iliyya* and *Ḳarmaṭi*.

2) Cf. his bibliography in: *JSSST* 15/1970/226 ff. A collection of unpublished articles by S.M. Stern is going to appear in Jerusalem 1976.

3) Cf. his *Milal wan-niḥal* (best edition by Muḥammad Fathallāh Badran, 1-2, Cairo 1371/1951-1375/1955) and his *Nihāyat al-iqdām fi'ilm al-Kalām* (ed. A. Guillaume, Oxford 1931).

4) Cf. the remarks by Muḥammad Reẓā Djalālī Nainī in his introduction to the edition of Afzaluddin Turka-i Iṣfahānī's Persian translation of Shahrastānī's *al-Milal Wan-niḥal* (2 Teheran 1335/1957), p. 13 f. Shahrastānī had the title *da'ī ad-du'āt*.

5) Cf., e.g., as a kind of contrast the ideas propounded by Nādjī Marūf in his book *'Urūbat al-ulamā' al-mansubīn ilā l-buldān al-ādjamiya fi l-mashriq al-islāmī*, vol. 1 (Baghdad 1974).

year 9 H., i.e. after the conquest of Khaibar and the treaty with its inhabitants in the year 7 H.<sup>1</sup>. The Jews seem to have inferred from this that the inhabitants of Khaibar enjoyed special privileges in comparison to their co-religionists in the Muslim oekumene. This is why even the Fâtimid caliph al-Ḥâkim explicitly spared them during his persecutions<sup>2</sup>. The Cairo Geniza whose material dates back mostly to the period around al-Ḥâkim, has preserved a Jewish document in Arabic written in Hebrew script where this claim is allegedly acknowledged by the Prophet himself. It pretends to have been written by 'Alî and shows the signitures of Salmân al-Fârisî, 'Ammâr b. Yâsir and others as witnesses<sup>3</sup>. Shortly afterwards the Jews of Baghdâd produced a similar paper which differed from the Egyptian one only insofar as it replaced the "Shî'î" witnesses by "Sunni" ones, among them Mu'âwiya. It was this latter detail which helped the Khaṭîb al-Baghdâdî (died 463/1071) to uncover the forgery since, at the alleged date, Mu'âwiya's conversion to Islam had not yet taken place<sup>4</sup>.

The context of the story shows that this happened under the caliphate of al-Qâ'im (422/1031 - 467/1075) when Ibn Muslima was *wazîr* (between 437/1045 and 450/1058), i.e. during Naṣîr-i Khosrau's life-time. It is one of the places where his *diwân* reflects current events and where we recognize that these poems are indispensable for any attempt to reconstruct the history of the

1) Cf. Ibn Qaiyim al-Djauziya, *Aḥkam-ahl adh-dhimma* (ed. Şubḥî Şâlih, Damascus 1381/1961) I 6, apu. ff.

2) Cf. Yahyâ b. Sa'îd al-Anṭakî, *Chronicon* (ed. L. Cheikho e. a. in: *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Script. Ar.* III 7; Paris 1909), p.187, ll where the descendants of Khaibar are referred to with the plural *al-Khayâbira* (cf. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes* I 415). The same form is probably to be read in the parallel Maqrîzî, *Itti'âz al-ḥunafâ* II (ed. Muḥammad Ḥilmi Muḥammad Aḥmad, Cairo 1390/1971) 93, apu.

3) Cf. H. Hirschfeld in: *Jewish Quarterly Review* 15/1903/167 ff. and J. Sperber in: *MSOS* 19/1916/45 ff. Also Muḥammad Ḥamîdullâh, *Madjmû'at al-wathâ'iq as-siyâsiya* (Cairo 1377/1958), p. 59 ff. nr. 34.

4) Cf. Yâqût, *Irshâd al-arîb* I 247, pu. ff. Margoliouth.



1000 and whose father Mūsā b. Dāwūd had been *dā'ī ad-du'āt* for the province of Fārs, dominated the intellectual scene<sup>1</sup>. He seems to have instigated the pro-Fātimid revolt of the Turkish general Basāsīrī in Iraq against Toghril Beg, the Seldjūkid who wanted to take over the position vacated by the Būyids; he brought Basāsīrī the financial supplies offered by Mustanşir together with the document of investiture<sup>2</sup>. His famous *madjālis*, 800 in number and thus the greatest corpus of Isma'ili preaching we have, are just beginning to appear in two separate printed editions<sup>3</sup>. His contemporary Nāşir-i Khosrau (394/1004 - 481/1088), who lived for a long time in Balkh, travelled to Egypt and visited his "*imām*" al-Mustanşir between 437/1045 and 444/1052. The voluminous *diwān* left by him has been thoroughly evaluated as a source of Isma'ili and theological information in chapter 14 (p. 279 ff.). Just as Ḥamidaddīn al-Kirmānī had been *ḥudjdjat al-Iraqain*, Nāşir-i Khosrau was the *ḥudjdjat Khorāsān* (cf. p. 292); the title shows his important position in the hierarchy of Isma'ili missionaries. He therefore could call himself an "Alid" in the spiritual sense; Ivanow seems to have been wrong in his assumption that he was a real descendant of Ali (cf. chapter 19; p. 359 ff.).

He knew the religious situation in Egypt - and perhaps also in Baghdād - quite well. In his *diwān* he mentions, for example, the fact that the Jews of Khaibar, or rather their descendants, used to refer to a document which exempted them from paying the poll-tax (cf. p. 280). This is a significant detail which is also attested in other sources. As a matter of fact, the Muslim jurists could not ignore that *sūra* 9 verse 29, where the *ahl al-kitāb* were subjected to the poll-tax, had not been revealed until the

1) Cf. his autobiography edited by Muḥammad Kāmil Ḥusain (*Sīrat al-Mu'ayyed fi d-dīn dā'ī ad-du'āt*, Cairo 1949).

2) Cf. *ib.* p. 16 f. and 22 f., also index S.n. *Basāsīrī*.

3) Ed. Muşţafā Ghalib (vol. 1, Beirut 1976) and ed. Ḥatim Ḥamiduddīn (vol. 1, Bombay 1976, in only a few preliminary copies).

by an-Nasafi and acknowledged its importance by their different reactions. Ḥamidaddīn al-Kirmānī (died after 411/1021), who modified on-Nasfi's system and exchanged the duality of Intellect and Soul characteristic for his cosmology for the emanationist pattern of the ten intellects, deserves full treatment in a monograph. When he, in his function as *ḥudjdjat al-ʿIrāqain*, as *dāʿī* for Mesopotamia and the ʿIrāq ʿAdjamī around Hamadān, came to Cairo in 405, he was confronted with the messianic expectations stirred up by the erratic behavior of the caliph al-Ḥākīm (386/996-411/1020)<sup>1</sup>, and a few years later he had to react against the wild speculations about al-Ḥākīm's divinity brought up by Ḥasan b. Ḥaidara, known under the nickname al-Akhram, "the man with the perforated septum" (Rhinotmetes), who had come from Farḡāna, a mountain valley not too far from Fārab<sup>2</sup>. It is certainly no accident that all those who were responsible for this sudden explosion of the radical potential hidden in the Ismāʿīlī system and who initiated what was to become the new religion of the Druzes, were of Iranian origin, e.g. besides al-Akhram also Muḥammad b. Ismāʿīl ad-Darzī from whom the Druzes derive their name and who stemmed from Bukkāra - his "nisba" being nothing else than the Persian word *darzī*, the "tailor", misunderstood by Egyptian ears and Ḥamza b. ʿAlī who became the real founder of the movement and who had been a felt-maker at Zūzan<sup>3</sup>. There can be little doubt that at the time the Maghribī Berber tribes controlled the power in the early Fātimid empire, the Iranians provided it with its ideology.

One generation later, under al-Mustanṣir (427/1035-487/1094), the *dāʿī* al-Muʿaiyad fi d-dīn, who was born in Shīrāz about 390/

1) Cf. his *Risālat Mabāsīm al-bishārāt*, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusain in his book *Tāʾifat ad-Duruz* (Cairo 1962), p. 55 ff., and ed. Muṣṭafā Ghālib in his book *al-Ḥarakāt al-bāṭiniyya fī l-Islām* (Beirut, n.y.) p. 205 ff.

2) Cf. Kirmānī's *Risāla al-Wāʿiẓa*, ed. Muḥammad Kāmil Ḥusain in: *Madjallat Kulliyat al-Ādāb* Cairo 14/1952/1 ff

3) Cf. now D. Bryer in: *Der Islam* 52/1975/66 ff.



War that an increasing number of texts became available to scholars, thanks to the editions by Muḥammad Kâmil Ḥusain (especially in the *Silsilat makḥūṭât al-Fâṭimîyîn*, Cairo), by Ḥusain al-Ḥamdânî, by ʿArif Tâmir, by Muṣṭafâ Ghâlib, by A.A.A. Fyze, by H. Corbin and others. The contribution of Iranian Philosophy to Fâṭimid thought has become clearer. It was in Iran that the Ismâʿîlîs started to take over Neoplatonic ideas and by doing remodelled their entire religious system. Abû Abdallâh an-Nasafî, who seems to have been the first to take this important step, came from the same town where Kâbî had held his public lectures one generation before; he was executed in Turkestan in 331/942. Thus he was a contemporary of al-Fârâbî who had followed a similar philosophical trend and who had left his native Fârâb in Central Asia for Baghdâd and later on for Aleppo and Damascus. Nasafî's *K. al-Maḥṣūl*, the earliest document of Neoplatonic thinking in an Ismâʿîlî setting seems to be lost as a whole, but numerous fragments are preserved in later Ismâʿîlî writings. They will be edited shortly by Ismail Poonawala of the University of California, Los Angeles.

Besides an-Nasafî, some other persons from the same background have acquired a more distinct profile in recent research. We know now more about Abû Ḥatîm ar-Râzî from Raiy (died 322/933)<sup>2</sup> and about Abû Yaʿqûb as-Sidjistânî (died after 361/971)<sup>3</sup> who both witnessed the development initiated

1) Due to the extreme scarcity of biographical information we are free to speculate whether or not Fârâbî left his homeland old enough to have been influenced by a native theologico-philosophical tradition. Cf. R. Walzer, *Aḥvâl ve-afkâr-i Fârâbî* (trs. Reza Dâvarî), in: *Madḡma-i baḥṭh-i taḥqîqî dar bare-yi Abû Naṣr-i Fârâbî* (Teheran 1975); also: Nâdjî Maʿrûf, *al-Fârâbî ʿarabî al-mauṭin wath-thaqâfu* (Baghdâd 1975) and other publications of the Mahradjân al-Fârâbî in Baghdâd.

2) Cf. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I 573.

3) Cf. *ib.* 574 f. Two important books of his were recently published: his *K. al-Yanâbî* (ed. H. Corbin in: *Trilogie Ismaelienne*, Teheran 1961, and ed. Muṣṭafâ Ghâlib, Beirut 1965) and his *K. Iṭḥâṭ an-nubûwat* (ed. Arif Tamir, Beirut 1966). Both of them were extensively used by Naṣir-i Khosrau one century later, the former one in his *Khvân al-ikhvân* and the latter one in his *Wadḡh-i dîn*.

seems to have learnt a lot from them, in spite of the fact that, later on, he dissociated himself from them as well as from the other Baghdadi circles<sup>1</sup>. They are evidently identical with those people who are referred to in other sources as the *ṣūfiyat al-Mu'tazila*<sup>2</sup>, and they held some special ideas about prophecy which were vigorously attacked by Qāḍī 'Abdaldjabbār in his *Tathbīt dala'il an-nubūwa*<sup>3</sup>. The *qāḍī* likes to enumerate Ibn ar-Rēwandī and Abū 'Isā al-Warrāq together with two other controversial personalities normally associated with this group: Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād<sup>4</sup> and Abū Sa'īd al-Huṣrī<sup>5</sup>. He is, however, anything but a dispassionate source, and the details are still too diffuse to bring us beyond mere speculations.

\* \* \*

The Shi'a in Iran was not always identical with the Imāmiya or "Twelvers". There were the important Zaidi principalities in Dailam and Ṭabaristān about whose development we are now better informed through Dr. Madelung's important study<sup>6</sup>. Furthermore, there were the Ismā'īlīs who get a rather detailed treatment in chapter 13 of Dr. Mohaghegh's book (p. 231 ff.). For a long time research on the Ismā'īliya has been handicapped by a lamentable lack of primary sources. Here again the hostile sunnī approach reached Europe first and was largely taken for granted. It was only after the Second World

1) Cf. *ib.* 72, apu. ff.

2) Cf. an-Nāshī' al-akbar, *Uṣūl an-niḥal* (ed. J. van Ess in: *Fruhe m tazilitische Haresiographie*, Beirut 1971), 82 f.

3) Cf. p. 128, 5 ff.; 129, 10 ff.; 232, 2 ff.; 371, 7 ff.; 374, 4 ff. etc.

4) His name was 'Umar b. Ziyād (cf. *Tathbīt* 232, 2); he was thus not identical with the famous Nishābūri *ṣūfi* Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād who was called 'Amr b. Salam or 'Amr b. Salama (cf. Sulamī, *Ṭabaqāt as-Ṣūfiya* (ed. Nuraddin Shuraiba, Cairo 1372/1953, p. 115, 2). Khaiyāṭ mentions him as Ibn ar-Rēwandī's teacher cf. *Intisar* 73, 10 f. and 104, 1).

5) al-Ḥasan b. 'Alī al-Baṣrī (cf. *Tathbīt* 232, 3) Ibn an-Nadīm mentions him as a pro-'Alid Mū'tazilī *Ṣūfi*; he gives his *nisba* as al-Ḥuḍrī (cf. *Fihrist*, ed. Fuck 71, 5).

6) *Der Imām al-Qāsim ibn Ibrāhīm und die Glaubenslehre der Zaiditen* (Berlin 1965), esp. p. 153 ff.



attitude and in which his counter-arguments were blatantly neglected. This is at least one possible and perhaps the most probable explanation of this puzzling phenomenon. Mâturîdî's *K. at-Taḥīd* shows quite clearly that Ibn ar-Rêwandî did not mean to identify himself with Abû 'Īsâ; in one place he even calls him a Manichean (p. 197, 2; cf. here p. 217). We should not, of course, take this accusation too seriously either; it is also a polemical and not a descriptive statement. Abû 'Īsâ possessed a very thorough knowledge of Manicheism, and most of our heresiographical descriptions of the Manichean system are based on his account<sup>1</sup>. But this does not mean that he was a Manichean himself; it only shows how easily he could be identified with their ideas.

Both thinkers further attracted the suspicions of their Iraqi colleagues because of their Shî'î leanings. Here again the situation will have to be elucidated by further research. The Mu'tazila had not always been anti-Shî'ite, and shortly afterwards the movement was to win a large number of its Baghdadian adherents precisely among the theologians of the Imâmiya<sup>2</sup>. Perhaps after the end of the miḥna, with Mutawakkil's anti-Shî'ite measures, the Mu'tazila no longer wanted to compromise itself through Shî'î relationships, and Ibn ar-Rêwandî, coming from a different background where such precautions were not necessary, protested against this attitude. Or was it that he followed a kind of Shî'ism with certain traits especially objectionable to the Iraqis? Khaiyâṭ alludes to the fact that Ibn ar-Rêwandî had joined a group who rejected property and trade<sup>3</sup>, ascetics who traced their Mu'tazilî relations back to Murdâr and Dja'far b. Ḥarb al-Qaṣabî. Ibn ar-Rêwandî

1) Cf. C. Colpe, *Anpassung des Manichaismus an den Islam (Abû 'Īsâ al-Warrâq)* in: ZDMG 109/1959/82 ff.

2) Cf. W. Madelung, *Imamism and Mu'tazilite Theology*, in: *Le Shi'isme Imâmite* (Paris 1970), p. 13 ff.

3) This is normally covered by the term *tahrim al-makâsib*; cf. Khaiyâṭ, *K. al-Intiṣâr* (ed. A.N. Nader, Beirut 1957), p. 77, 5 ff.

probably intended as dialectical exercises on a given topic whose aporetic character was meant to shake the self-confidence of the Iraqis who had not given an enthusiastic welcome to the capricious young theologian coming from Marvarrūd̄h. With this evaluation Ka'bi would have only anticipated the cautious judgment proffered by the Sharīf al-Murtaḍā in his *Shāfi fī l-imāma* (cf. here p. 70 ff.).

We might even wonder whether the attitude of the Iraqi opponents was not based on a deliberate misunderstanding. This suspicion is supported by the treatment Ibn ar-Rēwandī got from al-Māturīdī, another famous "Persian" *mutakallim*, who was less than a generation younger than Ka'bi. He lived in Samarqand and, as is well known, he initiated in the Ḥanafī circles of Transoxiana to which he belonged, the tradition of a non-Mu'tazilī response to the great issues of Muslim theological thought, as Ash'arī had done in Iraq. Even more explicitly than Ka'bi, he quoted Ibn ar-Rēwandī in positive terms; as somebody who refuted Abū 'Isā al-Warrāq, another one of those famous "heretics" who without sufficient cause became anathema to the later Sunnī tradition. The Iraqi Mu'tazila did not see much difference between Ibn ar-Rēwandī and Abū 'Isā al-Warrāq and what is worse, they did not distinguish, as we now discover, Abū 'Isā's polemics from Ibn ar-Rēwandī's refutation. The arguments we get from Māturīdī's *K. at-Tauḥīd* are not entirely unfamiliar to us, for we know them, at least partially, from the fragments of Ibn ar-Rēwandī's *K. az-Zumurrudh* preserved in a treatise by the Ismā'īlī dā'ī al-Mu'ayyad fī d-dīn (died 470/1078) and edited by Paul Kraus in a very learned article in RSO 14/1934. But what are presented there as Ibn ar-Rēwandī's own shocking heretical ideas turn out, thanks to the parallels in Māturīdī, to have been formulated by Abū 'Isā al-Warrāq. Mu'ayyad seems not to have seen the original text, but only a Mu'tazilī refutation in which Ibn ar-Rēwandī's reports of Abū 'Isā's arguments were taken as representative of his own



preserved in a rather reliable manuscript in the Dâr al-kutub at Cairo<sup>1</sup>, and part of his *Maqâlât al-Islâmiyîn* from which later heresiographers like Ash'arî, Qâdî 'Abdaldjabbâr, 'Abdalqâhir al-Baghdâdî, Shahrastânî, Nashwân al-Himyârî, Ibn Abî I-Hadîd etc. extensively quoted, has recently been edited by Fu'âd Saiyid in Tunis<sup>2</sup>. Other works have come down to us in excerpts made for the purpose of refutation. Unfortunately his *K. Faḍa'il Khorâsân* and his *Maḥâsin âl Tâhir*<sup>3</sup> which betray, in their titles, his personal attachment to the environments from which he stemmed, seem to be lost except for a few brief citations.

Ka'bi's "Persian" outlook determined his views about the most controversial figure of Mu'tazilî kalâm: Ibn ar-Rêwandî about whom Dr. Mohaghegh has collected the relevant material in two articles (cf. chapters 11 and 12; p. 191 ff. and 213 ff.). Ka'bi, in contrast to his Baghdâdian teacher al-Khaiyât and to the Baṣrian Mu'tazilî tradition represented by his contemporary al-Djubbâ'î and Djubbâ'î's influential son Abû Hâshim, did not judge Ibn ar-Rêwandî as the arch-heretic who wanted to turn Islam upside-down, but as a Mu'tazilî colleague who received no more than the normal share of criticism. He attacked him for his doctrine of generated causality (*tawallud*) and for his disagreement with Djâḥiẓ' thesis that the Qur'ân is free from additions and omissions<sup>4</sup>, and he corrected some errors in Ibn ar-Rêwandî's *K. Adab al-djadal*, but he did not try to refute the famous "heretical" writings on which the Iraqi Mu'tazilites liked to concentrate, i. e. his *K. at-Tâdj*, his *K. az-Zumurrudh*, his *K. Na't al-ḥikma*, his *K. ad-Dâmiḡh* etc. We may assume that ka bi took those books the way they were

1) Cf. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums* I 623.

2) *Faḍl al-i'tizal wa-Ṭabaqât al-Mu'tazila* (Tunis 1974), p. 63 ff.

3) Cf. Hâdjji Khalîfa, *Kashf az-zunûn* (Istanbul 1971). p. 1608, and Ibn an-Nadîm, *Fihrist* (in: *Some hitherto unpublished texts...*, ed. J. Fück in *Mohammad Shai Presentation Volume*, Lahore 1956), p. 72, 6 ff.

4) Cf. the quotations in: Qâdî 'Abdaldjabbâr, *Tathbîṭ dalâ'il an-nubuwa* (ed. 'Abdalkarîm 'Uthmân, Beirut, n. y.) 62, -4 ff. and 548, apu. ff.

and his uncle and teacher Abû l-Hudhail al-'Allâf used a Persian expression when he contemptuously called his Baṣrian colleague Abû Bakr al-Aṣamm, whose ideas he did not appreciate very much, the «donkey-driver» (*kharbân*)<sup>1</sup>.

Other examples can be found outside Baṣra. Abû Mûsâ 'Îsâ b. Ṣubaiḥ (died 226/841), who propagated Mu'tazilite ideas among the Basses of Baghdâd, was called by a Persian nickname Mordâr, "carrion"<sup>2</sup>. One century later the khorêsânian scholar Abû l-Qâsim 'Abdallâh b. Aḥmad al-Ka'bi (died 319/931) who had studied with al-Khaiyât in Baghdâd, transmitted the ideas of the Baghdâdian Mu'tazilites to Khorâsân where he was regarded to be the uncrowned king of the theologians<sup>3</sup>. His father had known 'Abdallâh b. Ṭâhir personally who, as the omnipotent governor of the 'Abbâsids, had ruled Khorâsân almost independently<sup>4</sup>. Abû l-Qâsim had served in his youth as a secretary to Muḥammad b. Zaid al-'Alawî, the Zaidite master of Ṭabaristân (died 287/900)<sup>5</sup>. Two decades later he was nominated *wazîr* by Aḥmad b. Sahl b. Hishâm al-Marwazî, the governor of Khorâsân for the Sâmanid Naṣr b. Aḥmad II, who had installed himself at Balkh<sup>6</sup>. In this town his prestige was only matched by that of his contemporary and friend, the fascinating Abû Zaid al-Balkhî (died 322/934)<sup>7</sup>. In Nasaf the notables of the town received him with honor and asked him for public lectures<sup>8</sup>. He is one of those rare early Mu'tazilites whose *oeuvre* is not completely lost: his *K. Qabûl al-akhbâr* is

1) Cf. Malaṭî, *at-Tanbîh war-radd 'alâ ahl al-ahwâ' wal-bida'* (ed. S. Dederling) 31, 9 ff. / (ed. Muḥammad Zahid al-Kautharî) 39, 6 ff.

2) Cf. I. Goldziher in: ZDMG 65/1911/363.

3) *imâm ahl al-arḍ*; cf. Mâturidî *K. at-Tauḥîd* (ed. Faṭḥallâh Khulaif, Beirut 1970) 49, 17.

4) Cf. *Ta'riḥ Baghdâd* XII 340, 10 ff.

5) Cf. W. Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn Ibrâhîm* (Berlin 1965), p. 159.

6) Cf. Yâqût, *Irshâd al-arîb* (ed. D. S. Margoliouth) I 147, 6 ff.

7) *Ib.*

8) Cf. the *Ta'riḥ Nasaf* by Dja'far b. Muḥammad al-Mustaghfirî quoted in Sam-'ânî, *Ansâb* 485a, 7 ff.



that all Muslim theological works up to the second half of the 4th. century H. and most of them afterwards were written in Arabic, should not obscure the fact that a considerable number of their authors lived within the bounds of the ancient Sasanid empire and frequently profited from its intellectual tradition. The Mu'tazila originated in Baṣra, a town founded in Islamic times and dominated by the Arab aristocracy but strongly influenced by the ideas of the Persian *substrate* in its population which had joined the Arab tribes as *mawālî*. Whereas Kûfa, the other garrison established in Iraq by its new masters, kept a distinct Arabic flavor thanks to its civilized Yamani population and its close proximity to the desert, Baṣra, being inhabited by the less sophisticated North Arabic Muḍar tribes, inherited the old ties of this region with Khorâsân and the Indian subcontinent. Part of the wealth of the town was due to its dominant position as a seaport in the India trade; as an administrative center it controlled the entire province of Khorâsân<sup>1</sup>. A certain number of its intellectuals, theologians as well as ascetics, stemmed from the so-called *asâwira*, the horsemen (*aswâr*) of the Sasanid army who, although not of Persian stock<sup>2</sup>, had been subject to strong Persian influences and who used to speak the Persian language<sup>3</sup>. Mûsâ b. Saiyar al-Aswârî, an early Baṣrian theologian closely connected with the Mu'tazila, used to explain the Qur'ân in his courses simultaneously in Arabic and in Persian, in Arabic for the Arabs and in Persian for the *mawâlî*<sup>4</sup>. The knowledge of Persian seems to have been rather common among the *mutakallimûn*, for Naẓẓâm was able to understand the meaning of Persian proper names<sup>5</sup>,

1) Cf., among others, Kamâl Muṣṭafâ ash-Shaibî, *aṣ-Ṣila baina t-taṣawwuf wat-tashaiyu* (Baghdâd 1382/1963) I 307 ff.

2) This had been one of the reasons why they had joined the Arab forces long before the final downfall of the Sasanid empire.

3) Cf. Ch. Pellat, *Le Milieu baṣrien et la formation de Ġaḥiẓ* (Paris 1953) P. 35ff.

4) Cf. Qâdî Abdaljabbar, *Faḍl al-i'tizâl* (ed. Fu'âd Saiyid, Tunis 1974) 271, 9 ff.

5) Cf. Djâhîz, *Hayawân* III 451, ult.

## INTRODUCTION

by

**Josef van Ess**

For a long time Western Islamic studies have tended to focus on the Muslim countries closest to Europe: Egypt, and the Maghrib. This had serious consequences, especially with respect to the evaluation of Islam as a religion. The majority of the sources studied represented a Sunnî and Ash'arî outlook; Shî'î Islam was therefore understood as a heretic aberration, an irrational movement advocated by a minority. Iranian philosophy of the Şafavîd period as it was developed by the great thinkers of the school of Işfahân remained virtually unknown. Within the Sunnite wing non-Ash'arî schools of thought like the Mâturîdiya which flourished for centuries in Transoxiana before it was taken over by the Turks, were completely neglected<sup>1</sup>. Iran was renowned as a country of poetry and art, but not of rational thinking. There were people who loved Iran just for that, but this did not help to bring about a more balanced evaluation.

The articles by Dr. Mohaghegh collected in this book are bound to bring some notable corrections to this biased picture. The Iranian contribution to Islamic religious thought is given a more appropriate treatment (cf. chapter 1; p. 3 ff.). The situation

---

1) Cf. now M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (The University of Chicago Press, 1974) I 39 ff.



- VIII *Collected Papers on Logic and Language*  
 Edited by T. Izutsu and M. Mohaghegh (Tehran, 1974).
- IX *Henry Corbin Festschrift*  
 Edited by Seyyed Hossein Nasr (ready to appear).
- X H.M.H. Sabzawârî:  
*Sharḥ-i Ghurar al-Farâ'id or Sharḥ-i Manûmah*  
 Part one "Metaphysics" Translated into English by T. Izutsu  
 and M. Mohaghegh (ready to appear).
- XI T. Izutsu:  
*An Outline of Islamic Metaphysics*, on the Basis of M.  
 Ashtiyânî's Commentary on Sabzawârî's *Sharḥ-i Ghurar al-*  
*Fara'id* (in preparation).
- XII Mir Dâmâd:  
*al-Qabasât*  
 Vol II: Persian and English introduction, indices and  
 Commentary and variants by T. Izutsu, M. Mohaghegh, A.  
 Mûsavî Behbahânî, and I. Dîbâjî (In preparation).
- XIII A. Badawî:  
*Aflatûn fi al-Islâm*: Texts and notes (Tehran, 1974).
- XIV M. Mohaghegh:  
*Fîlsûf-i-Rayy Muḥammad Ibn-i-Zakariyyâ-i-Râzî* (Tehran, 1974).
- XV Bahmanyâr Ibn Marzbân:  
*Kitâb al-Taḥṣîl*, Persian Translation entitled *Jam-i-Jahan Numa*,  
 ed. by A. Nûrânî and M. T. Danishpazûh (In preparation).
- XVI Ibn - i Miskawayh: (932-1030)  
*Javidân Khirad*, Translated into Persian by T.M. Shushtari,  
 edited by B. Thirvatián with a French Introduction by M.  
 Arkoun (Tehran, 1976)
- XVII M. Mohaghegh  
*Bîst Guftâr*, Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology,  
 Sects, and History of Medicine with an English introduction  
 by J. Van Ess (Tehran, 1976)
- XVIII A. Zunûzi (ob. 1841)  
*Anwâr-i Jaliyyah*, Persian text edited with a Persian Introduction  
 by S.J. Ashtiyânî, and English Introduction By S.H. Nasr (1976).
- XIV A. Jâmî, (1414-1492)  
*al-Durrat - al Fâkhirah*, edited with an introduction by N.  
 Heer, (under print).
- XX Asírî Lâhîgî (ob. 1506)  
*Dîwân*, edited by B. Zanjânî, with an introduction by H.  
 Landolt (under print)

## WISDOM OF PERSIA

Publications of the Institute of Islamic Studies  
McGill University, Montreal Canada, Tehran Branch.

**General Editors: M. Mohaghegh and C.J. Adams**

- I H.M.H. Sabzawârî (1797-1878) :  
*Sharḥ-i Ghurar al-Fâra'id or Sharḥ-i Manẓûmah*  
Part One : "Metaphysics", Arabic text and commentaries,  
edited, with English and Persian Introduction and Arabic -  
English glossary, by M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran,  
1959).
- II M.M. Ashtiyânî (1888-1952).  
*Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah* ("Commentary on Sabzawârî's  
*Sharḥ-i Manẓûmah*")  
Vol I: Arabic text edited by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh,  
with an English introduction by T. Izutsu (Tehran, 1973).
- III M.M. Ashtiyânî  
*Ta'liqah bar Sharḥ-i Manẓûmah*  
Vol II: Persian and German introductions, indices and  
commentary, by A. Falâtûrî and M. Mohaghegh (under print).
- IV *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*  
Edited by M. Mohaghegh and H. Landolt (Tehran, 1971).
- V N.A. Isfarâyinî (1242-1314):  
*Kâshif al-Asrâr*  
Persian text edited and translated into French, with French  
and Persian introductions, by H. Landolt (ready to appear).
- VI N. Râzî (Fl. 13th century):  
*Marmûzât-i Asadî dar Mazmûrât-i Dawûdî*  
Persian text edited with Persian introduction by M. R. Shafî'î  
Kadkanî, and English introduction by H. Landolt (Tehran,  
1974).
- VII Mîr Dâmâd (ob. 1631):  
*al-Qabasât*  
Vol I: Arabic text edited by M. Mohaghegh, A. Mûsavî  
Behbahânî, T. Izutsu and I. Dîbâjî (ready to appear).





**XVII**

# **WISDOM OF PERSIA**

**-SERIES-**

**OF TEXTS AND STUDIES PUBLISHED**

by

The Institute of Islamic Studies  
McGill University, Tehran Branch

## **General Editors**

**MEHDI MOHAGHEGH**

Professor at Tehran University, Iran

Research Associate at McGill University

**CHARLES J. ADAMS**

Professor at McGill University, Canada

Director of the Institute of Islamic Studies

**86775**

Institute of Islamic Studies McGill University

Tehran Branch P. O. Box 14/1133

Printed at the Naghsh - i Jahan Press. Tehran - Iran



**MCGILL UNIVERSITY, MONTREAL CANADA  
INSTITUTE OF ISLAMIC STUDIES, TEHRAN BRANCH**

In Collaboration

with

**Tehran University**

# **BIST GUFTAR**

Twenty Treatises on Islamic Philosophy, Theology, sects, and  
History of Medicine

By

**M. Mohaghegh**

With an English Introduction by

**J. VAN ESS**

Tehran 1976





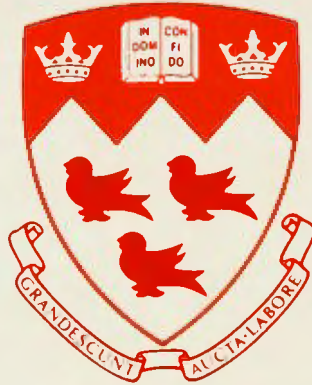






ISLAMIC STUDIES LIBRARY. 30 NOV 1983





McGill  
University  
Libraries

Islamic Studies Library



**Dist Guftar**

**Twenty Treatises**

**on**

**Islamic Philosophic Theology Sects**

**and**

**History of Medicine**