

نگاهی به مکتب متأخر معتزله

محمدکاظم رحمتی

اشاره

مکتب اعتزال، که غالباً تداعی‌گر عقل‌گرایی در جهان اسلام است، از همان آغاز مطالعات اسلام‌شناسی، هم توجه غربیان را به خود جلب کرد و هم مسلمانان را به یافتن و تصحیح آثار معتزلی واداشت. با وجود این، تنها آثار اندکی از این جریان مهم و موثر جهان اسلام یافت شده است. بیشتر این نسخه‌ها در یمن، محلی که بسیاری از آثار معتزلی در آنجا محفوظ مانده، پیدا شده است. رهاورد این حرکت چاپ آثاری چون الانتصار، نوشته ابوالحسین خیاط و مجموعه دایرةالمعارف‌گونه المغنی، و نیز کتاب تثبیت دلائل النبوة و المحيط بالتکلیف هر دو تألیف قاضی عبدالجبار، و نصوص دیگری بود. از معتزله قرن پنجم به بعد، به جز آثار زمخشری، تنها چند کتاب به نام‌های دیوان الاصول و مسائل الخلاف بین البصرین و البغدادیین، نوشته ابورشید نیشابوری، و المعتمد فی اصول الفقه، نوشته ابوالحسین بصری (م ۴۳۶ق)، و التذکره فی الجواهر و الاعراض، نوشته ابن متویه، یافت شده و به چاپ رسیده‌اند. ظاهراً پس از این افراد، در جریان اعتزال فرد صاحب‌اثری پدید نیامده، یا آثار آنان به دست ما نرسیده است. با این حال، به تازگی چند نسخه خطی از معتزله قرن پنجم و ششم پیدا شده است که آگاهی‌های ما را درباره مکتب متأخر معتزله

وسعت می‌بخشد.^۱ نوشته کوتاه حاضر مروری است بر این چند اثر و بیان اهمیت خاصی که در این نسخه‌ها وجود دارد.^۲

زیادات شرح الاصول

چند سال پیش، ابوریحی معتزلی را با عنوان دیوان الاصول، که مؤلف آن به دلیل افتادگی صفحاتی از آن ناشناخته بود، به چاپ رساند.^۳ کار تصحیح بر مبنای یک نسخه خطی که در یمن یافت شده بود، انجام شد. با این حال، نسخه دیگری از این اثر در کتابخانه موزه بریتانیا، به شماره Or. 8613، در ۱۴۶ برگ موجود است که بخش‌های دیگری از کتاب شرح الاصول، نوشته ابوسعید نیشابوری است. این نسخه شامل مباحثی در باب نبوت، معجزات و قرآن است.^۴ بخش‌هایی از این نسخه را تریتون در سال ۱۹۵۲م در نشریه BSOAS^۵ همراه با خلاصه‌ای از مباحث دیگر نسخه به چاپ رساند (این بخش‌ها در ضمیمه آورده شده است)، اما مؤلف آنرا تشخیص نداد. ریچارد مارتین در مقاله عالمانه‌ای درباره این نسخه گفته است:

کتابی که ابوریحی با عنوان فی التوحید به چاپ رسانده، همان کتاب زیادات شرح الاصول است. می‌دانیم که ابوعلی محمد بن خلاد کتابی به نام الاصول نگاشته است. این کتاب پس از آن منبعی شد برای معتزلیان و شرح‌نویسی بر آن متداول گشت. از

۱. به عنوان مثال، فرانک در تحقیق خود درباره مکتب متأخر معتزله و نظرات آنان در مورد موجودات و صفات آنها تنها از مسائل الخلاف بین البصرین، نسخه خطی برلین، شماره ۵۱۲۵؛ المعتمد فی اصول الفقه، نوشته ابوالحسین بصری؛ والتذکره فی احکام الجواهر و الاعراض، نسخه خطی آمبریزونا، C.104 استفاده کرده است. رک:

R. M. Frank, *Beings and Their Attributes; The Teaching of the Basrian School of the Mutazilain* (Albany, 1978), pp. 175-176.

در مورد تأثیر آرای ابوالحسین بصری بر برخی متکلمان امامی رک: حسین مدرسی «مفاوضای در مسئله شبیت معدوم»، مجله تاریخ و فرهنگ معاصر (سال دوم، شماره ۸، ۱۳۷۲)، ص ۸۵-۸۲.

۲. آن‌گونه که فخر رازی (م ۶۰۶ ق) بیان داشته است، از میان گرایش‌های متعدد معتزلی، تنها دو گرایش ابوهاشم جیبی و ابوالحسین بصری در زمان وی از میان جریان‌های متعدد اعتزالی باقی مانده بودند. ذکر این نکته ضروری است که مکتب متأخر معتزله، خصوصاً نحله کلامی ابوالحسین بصری، عملاً خود را به چهارچوب‌های تفکر اهل سنت و جماعت (مثل ماتریدیه و اشاعره) نزدیک کرده و تنها در برخی نکات راه خلاف را در پیش گرفته بود.

۳. برای گزارش از این کتاب رک: علی‌رضا ذکاوتی، «کتابی در توحید معتزلی از حوزه قاضی عبدالجبار»، مجله فرهنگ (موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، شماره ۴ و ۵، ۱۳۶۸)، ص ۵۳۳-۵۴۰.

۴. این نسخه موضوع پایان‌نامه ریچارد سی. مارتین بوده و هم‌وعدۀ انتشار آن را داده است. بنگرید به:

5. 1952, pp. 612-622.

این شروح، اثر عالم زیدی ابوطالب یحیی بن الحسین الناطق بالحق (م ۴۲۴ / ۱۰۳۳) به صورت خطی باقی مانده است.^۱ مقایسه این اثر با نسخه موجود در کتابخانه موزه بریتانیا این فرض را تأیید می‌کند که این کتاب همان شرح زیادات الاصول است.^۲

از ابورشید نیشابوری کتاب مهمی به نام مسائل الخلاف بین البصرین و البغدادین نیز به چاپ رسیده است.^۳

رکن‌الدین محمود ملاحمی و آثارش

در منابع کلامی موجود در کنار نام ابوالحسین بصری بارها از فردی به اسم ابن ملاحمی یاد شده است. با این همه، در مورد شرح حال وی اطلاع دقیقی در دست نیست. نخستین آگاهی‌های ما درباره ابن ملاحمی همزمان با چاپ حواشی موجود بر تفسیر زمخشری است. در این حواشی که عبدالسلام بن محمد اندرسبانی، معاصر جوان‌تر زمخشری (م ۵۳۸ق) نگاشته، بیان شده است که رکن‌الدین محمود بن عبیدالله ملاحمی در شب یکشنبه ۱۷ ربیع‌الاول سال ۵۳۶ق درگذشت و با مرگ وی معتزله نور و فروغ خود را از دست داد. همچنین اندرسبانی بیان می‌دارد: زمخشری نزد ابن ملاحمی اصول و ابن ملاحمی نزد زمخشری تفسیر قرآن را فرا می‌گرفته است. جز آنچه ذکر شد، اطلاعات دیگری در این نوشته در مورد ابن ملاحمی بیان نشده است. اما جای خوشبختی است که برخی از آثار وی برجا مانده است و ما می‌توانیم بر اساس آن آثار، نکات بیشتری در مورد زندگانی وی دریابیم. این آثار عبارت‌اند از:

۱. المعتمد فی اصول الدین که در دو نسخه خطی به شماره‌های ۲۱۳ و ۲۱۴ کلام در جامع کبیر صنعا موجودند. این نسخه‌ها را ویلفرد مادلونگ و مکدموت به چاپ رسانده‌اند. در ذیل درباره اهمیت این کتاب بیشتر توضیح خواهیم داد.
۲. الفائق فی اصول. ابن طاووس، عالم مشهور امامی، با این کتاب آشنا بوده و در آثار خود بخش‌های چندی از این کتاب را نقل کرده است.^۴ همچنین متکلم امامی،

۱. این نسخه در کتابخانه لیدن، شماره ۲۹۲۹، کتب شرقی قرار دارد. رک: GAS, I, 624.

۲. بنگرید به همو، ص ۳۹۲.

۳. در مورد ابورشید نیشابوری و آثارش بنگرید به: دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابورشید نیشابوری.

۴. کتابخانه ابن طاووس، ص ۲۶۰-۲۶۱.

سدیدالدین محمود حمصی، نیز به خوبی با این کتاب آشنا بوده و بارها از آن نقل قول کرده و به آن ارجاع داده است.^۱ این کتاب نیز در چند نسخه خطی در کتابخانه‌های صنعا موجود است. آن‌گونه که در نسخه موجود صنعا آمده، ابن ملاحمی تألیف کتاب را روز چهارشنبه، هفتم ربیع‌الاول سال ۵۳۲ق، به اتمام رسانده است. وی در این کتاب از دو اثر دیگر خویش به نام‌های الحدود و جوابات المسائل الاصفهانیه یاد کرده است.

۳. نسخه‌ای ناقص با عنوان التجرید از ابن ملاحمی در کتابخانه بادلیان موجود است.^۲ این کتاب شرحی بر کتاب المعتمد فی اصول الفقه نوشته ابوالحسین بصری است.^۳ احتمال می‌رود که در یمن نسخه کاملی از این اثر موجود باشد، چرا که آثار ابن ملاحمی به سرعت در یمن رواج یافته‌اند و در آن‌جا بدانها توجه شده است.^۴ همچنین امام مؤید یحیی بن حمزه حسینی (م ۷۴۹ق) در آغاز شرح خود بر کتاب المعتمد فی اصول الفقه، در علت نگارش این اثر بیان می‌دارد که وی شرحی بر کتاب ابوالحسین بصری با نام تجرید المعتمد نوشته است؛ ابن ملاحمی دیده که او نه تنها مشکلات متن را حل نکرده بلکه بر

۱. برای نمونه رک: المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۵۶، ۱۳۶، ۲۰۸، ۲۸۰، ۳۴۴ (بر اساس این منقولات مسلم است که سدیدالدین به کتاب الفائق دسترسی داشته است)؛ ج ۲، ص ۸۳، ۱۰۹۹، ۱۲۸ - ۱۳۱، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۱۷ - ۲۱۸. ظاهراً این نقل قول‌ها باید بیشتر از آن چیزی باشد که در متن تصریح شده است.

۲. به شماره نسخ خطی عرب، e103. آغاز آن افتاده است و بعد از برگ ۱۵ نیز افتادگی دارد. تاریخ کتابت آن پنجم ربیع‌الاول ۵۷۵ (با شاید ربیع‌الاول ۵۹۵) باشد. در حاشیه این عبارت ذکر شده است: «ویقول محرر هذا الكتاب وهو محمود بن عبدالله الاصولی الخوارزمی قرا علیه هذا الكتاب قراءة، فمنهم الشيخ الامام الجليل الصائغ صفی الائمة ابوسعید جنید بن محمود بن تائبان [۹] الدهستانی ووافق الفراغ من قراءته يوم الاربعاء غرة ذی القعدة سنة اربع و ثلاثین و خمسمائة». بر این اساس، قرائت کتاب شش ماه قبل از وفات ابن ملاحمی بوده است. در این متن ابن ملاحمی به آرای خود اشاره نکرده است و تنها در برگ الف ۲۲ بیان می‌دارد که این عقیده ابوالحسین بصری با عقیده دیگرش ناسازگار است.

۳. ابوالحسین بصری در بین معتزله متاخر مقام شامخی داشته است. در این مورد ابومعین نسفی (م ۵۰۸ ق) می‌نویسد: «ابوالحسین البصری... و هو ممن یزعم المعتزلة ان علوم سلفهم انتهت الیه» (بتصرة الالذة، ج ۱ ص ۲۵۱). با این حال، حاکم جشمی (م ۴۹۴ ق) از عدم مقبولیت آثار ابوالحسین در بین معتزلیان سخن می‌گوید. (رک: فصل الاعتزال و طبقات المعتزلة، ص ۳۸۷؛ طبقات المعتزلة، ابن الوزیر، ص ۱۱۸). با این حال، شواهد از رواج آثار ابوالحسین بصری خبر می‌دهند. کتاب المعتمد را محمد حمیدالله (دمشق، ۱۹۶۵) به چاپ رسانده است.

۴. به عنوان مثال، محمد بن احمد بن ولید (م ۶۲۳) کتابی با عنوان الجواب الناطق الصادق بحل شبه کتاب الفائق لیمّا خالف فیہ الملاحمی مذاهب الزیدیة فی الامامة نوشته است. نسخه‌ای از این کتاب به تاریخ کتابت ۶۳۰ ق در جامع کبیر صنعا موجود است. رک: فهرست مخطوطات مکتبة الجامع الکبیر صنعا، نوشته احمد عبدالرزاق الرقیعی، ۱۴۰۴ / ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۵۸۷. همچنین نسخه‌ای از کتاب الفائق به تاریخ کتابت ۶۳۰ ق در کتابخانه صنعا موجود است که در آخرش تعلیقی از کتاب المعتمد فی اصول الدین وی نیز موجود است. تاریخ کتابت این نسخه دهم ذی‌قعدة سال ۶۳۰ ق است. برای من مشخص نشد فهرست‌نگار از چه منبعی تاریخ فوت ۵۶۸ ق را برای ابن ملاحمی یافته است (همان، ج ۲، ص ۶۹۳).

دشواری‌های آن نیز افزوده است؛ به همین دلیل، وی کتاب الحاوی لحقائق الادلة الفقهية را نوشته است.^۱

۴. ردیه‌ای بر فیلسوفان با عنوان تحفة المتکلمین فی الرد علی الفلاسفة. محمد بن حسن دیلمی، مؤلف زیدی، دوبار از این اثر در کتاب قواعد آل محمد که در سال ۷۰۷ ق در یمن نگاشته، یاد کرده است.^۲ ظاهراً نسخه‌ای از این کتاب موجود نیست. با این حال، در مجله نود علم در فهرست برخی نسخ خطی نسخه‌ای با این مشخصات وجود دارد: «تحفة المتکلمین فی رد فلاسفة الاسلامین، تألیف شیخ رکن‌الدین در سال ۶۹۳ ق. وی کتاب دیگری به نام المعتمد فی الاصول دارد».^۳

با وجود تلاش زیاد نتوانستم آگاهی دقیقی از محل و محتویات این نسخه به دست آورم.^۴ ظاهراً فهرست‌نگار محترم اطلاعات خود را از این نسخه اخذ کرده است. براساس همین نکات مختصر، می‌توان گفت که نسخه مورد استفاده همان کتاب تحفة المتکلمین، نوشته ابن ملاحمی است، ولی تاریخ ذکر شده محتملاً تاریخ کتابت نسخه است، نه تألیف آن. همچنین مشخص می‌گردد که این کتاب بعد از کتاب المعتمد فی اصول الدین نگاشته شده است.

مادلونگ و مکدرموت در مقدمه کتاب المعتمد فی اصول الدین، موارد نقل شده و مستند به اقوال ابن ملاحمی را گرد آورده‌اند. مهم‌ترین این موارد، منقولات نقل شده در اثر فردی به نام تقی‌الدین نجرانی است که از وی اثری با نام الكامل فی الاستقصاء فیما بلغنا من کلام القدماء موجود است که براساس نسخه خطی منحصر به فرد آن به چاپ رسیده است. براساس نسخه موجود، که به تاریخ ۶۷۵ ق از روی نسخه اصل کتابت شده و در تاریخ ۶۷۹ ق مقابله شده است، تنها می‌توان دریافت که این اثر قبل از ۶۷۵ ق نگاشته شده است. مادلونگ و مکدرموت معتقدند که تقی‌الدین نجرانی در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم در قید حیات بوده و وی کسی جز عالم حنفی، نجم‌الدین مختار بن

۱. در مورد این نسخه از کتاب بنگرید به: فهرست نسخه‌های عکسی مرکز میراث اسلامی، ج ۱، قم، ۱۴۱۹، ص ۵۴.

۲. بیان مذهب الباطنية و بطلانه، ص ۳۳ و ص ۷۹. در این نقل آخری محمد بن حسن دیلمی می‌نویسد: «و من اراد تحقیق هذه المسألة فعليه بكتاب التحفة للملاحمی ردّاً علی الفلاسفة». این عبارت به‌وضوح بر وجود نسخ این کتاب در یمن در زمان دیلمی دلالت دارد. شاید نسخه‌ای از این کتاب در یمن یافت شود.

۳. مجله نود علم، شماره ۵۴، سال ۱۳۷۳، ص ۸۸. مشخصات دیگر نسخه این‌گونه توصیف شده است: رحلی، ۱۵۷ برگ.

۴. ظاهراً این نسخه در آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود.

محمود غرمینی (م ۶۵۸ق) نیست. این مدعا مبتنی بر چند نقل قول موجود در آثار زیدی است. در دو اثر زیدی به نام‌های ایثار الحق علی الخلق و ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب اليونان، نوشته محمد بن ابراهیم بن علی بن مرتضی ملقب به ابن‌الوزیر (م ۸۴۰ق) از اثری به نام المجتبی یاد شده است که مؤلف آن فردی به نام «الشیخ تقی الامة خاتمة اهل الاصول العجالی المعتزلی» معرفی شده است.^۱ مطالب منقول از کتاب المجتبی همانند برخی مطالب الکامل است.^۲ همچنین شیخ مختار بن محمود غرمینی نیز کتابی به نام المجتبی نگاشته است. گرچه مادلونگ و مکدرموت توجه داشته‌اند که کتاب المجتبی شرحی بر کتاب مختصر قدوری بوده، فرض کرده‌اند که شیخ مختار بن محمود غرمینی کتاب دیگری در علم کلام با این نام داشته است. دکتر محمد شاهد، مصحح کتاب الکامل، با این فرض مخالف است و بیان می‌دارد که مؤلف هر دو کتاب المجتبی و الکامل، یک فرد است، و او تقی الائمة و الدین مختار بن محمود العجالی معتزلی است، که به تقی‌الدین نجرانی مشهور است.

اهمیت المعتمد

در باره فعالیت‌های علمی ابوالحسین بصری (م ۴۳۶ق) دانسته‌های ما چندان گسترده نیست.^۳ اما از طریق المعتمد درمی‌یابیم که بصری آثار مهم دیگری چون تصفح الادلة،^۴ غرر الادلة،^۵ شرح العمدة و مسالة فی تحقیق الدلیل بالمدلول داشته است.^۶ ظاهراً از این آثار تنها

۱. ایثار الحق علی الخلق، ص ۱۷، ۶۸، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳ (مقایسه کنید با: الکامل، ص ۳۱۹)، ۱۰۸، ۱۱۳، ۱۹۶، ۲۰۷، ۲۱۳، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۹، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۶۶، ۳۳۲، ۳۷۷، ۳۸۲، ۴۰۵. در کتاب دیگر زیدی با نام عدة الاکیام (نوشته احمد بن محمد بن صلاح القاسمی، صنعاء، ۱۴۴) نیز به ملاحظه گاهی با عنوان ملاحظیه اصحاب محمود بن الملاحمی اشاره شده است (همان، ج ۱، ص ۱۱۳، ۱۱۹، ۱۹۰، ۳۰۶). در صفحه ۲۸۷، عبارت «و قال ابوالقاسم البلخی و روی عن ابن الملاحمی» باید این گونه خوانده شود: «قال ابوالقاسم البلخی و روی عنه ابن الملاحمی».

۲. برای نمونه رک: ایثار الحق، ص ۱۰۳، مقایسه کنید با: الکامل، ص ۲۱۷.

۳. در مورد وی بنگرید: به مدخل ابوالحسین بصری در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، دایرة المعارف اسلام و دایرة المعارف ایرانیکا.

۴. در یک مورد سدیدالدین حمصی به نام این کتاب اشاره کرده است (المنقذ، ج ۱، ص ۶۳).

۵. این کتاب در دست سدیدالدین حمصی بوده و منقولاتی از آن را آورده است. رک: المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۵۰۴-۵۱۸.

۶. این تیمیه از آثار ابوالحسین بصری به کرات نقل کرده است. در برخی موارد او به نام کتاب نیز اشاره کرده است. برای نمونه رک: دره فی التعارض العقل و النقل، ج ۲، ص ۳۴۳ از کتاب عیون الادلة (عبارتی در مورد قدم خداوند)، عبارتی از غرر الادلة، همان، ج ۵، ص ۳۵۳۳ (این کتاب در دست متکلم امامی سدیدالدین حمصی بوده و به کرات مطالبی از آن را نقل کرده است. برای مثال، بنگرید به المنقذ من التقلید، ج ۱، ص ۵۰۴-۵۱۸). در موارد دیگر، تنها عبارتی از ابوالحسین آمده است. دره فی تعارض، ج ۱، ص ۵۴ (نظر بصری در عدم تکفیر قائلان به قدم صفات و خلق افعال)، معنای معجزه، ج ۱، ص ۱۸۰، طریق حصول معرفت، ج ۴،

شرح العمدة باقی مانده که به چاپ نیز رسیده است.^۱ نقل قول‌هایی نیز از کتاب المغنی نوشته قاضی عبدالجبار در این اثر موجود است که با متن چاپ‌شده تفاوت دارد. این مسئله به این دلیل است که کتاب المغنی موجود، صورت تقریر یافته درس‌های قاضی است که شاگردان زیدی وی فراهم آورده‌اند و باید امیدوار بود که در آینده تقریرهای دیگری نیز از این کتاب یافت شود. از آثار دیگری که رکن‌الدین ملاحمی در تألیف کتابش از آنها سود جسته است، می‌توانیم به کتاب المقالات ابو عیسی وراق (م بعد از ۲۵۰ق)،^۲ کتاب الآراء و الدیانات نوشته حسن بن موسی نوبختی،^۳ المحيط بالتکلیف و دو شرح آن با نام‌های شرح المحيط و تعلیق المحيط، الدواعی و الصوارف و شرح الجمل و العقود، اثری از ابن متویه با عنوان التحریر، جوابات المسائل التسترین نوشته عبدالله بن عباس رامهرمزی، شاگرد ابوعلی جبایی (م ۳۰۲ق)، کتاب من قال من المحدثین بالعدل نوشته ابن ابی حیه که احتمالاً همان ابوالقاسم عبدالوهاب بن عیسی بن عبدالوهاب ابن ابی الحیه، مشهور به جاحظ الوراق (م ۳۰۹ق) بوده، اشاره کنیم.^۴ از آثار مفسران بصری چون عباس بن زید بحرانی، قاضی همدان (م ۲۵۸ق)، و ولید بن ابان اصفهانی (م ۳۱۰ق) و کتاب تاریخ ابن ابی خیثمه (م ۲۷۹ق) نیز مطالبی نقل شده است. اشاره‌ای نیز به رساله منسوب به قابوس بن وشمگیر و رساله متکلم حنفی محمد بن عیسی برغوث (م حدود ۲۴۰ق) و کتاب الادوات از عالم نحوی ابو حسین الدهان شده است.

ص ۱۱۲-۱۱۳، حدوث عالم، ج ۴، ص ۲۴۲-۲۴۳ و ج ۵، ص ۴۸-۴۹. فخر رازی نیز به جز موارد فراوانی که در المحصول به آرای ابوالحسین اشاره کرده است، در المطالب العالیة، (ج ۹، ص ۲۵۵-۲۵۶) مطلبی از ابوالحسین درباره به مفهوم علم ضروری نقل کرده است. سدیدالدین حمصی از رساله ابوالحسین بصری با عنوان رساله فی جواز ظهور المعجز علی الصالحین نام برده است (المنقذ، ج ۱ ص ۴۰۱). می‌دانیم که ابوالحسین برخلاف معتزلیان متقدمش در این مسئله، دیدگاه دیگری داشته است (رک: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مدخل ابوالحسین بصری).

۱. شرح العمدة، تحقیق عبدالحکیم بن علی ابوزنید، مدینه، مکتبة العلوم والحکمة، ۱۹۸۹-۱۹۹۰، ج ۲.

۲. نقل‌های ابن ملاحمی از کتاب المقالات ابو عیسی وراق برای بازسازی این کتاب بسیار مهم و جالب‌اند. کتاب ابو عیسی متن بسیار متداولی بوده و تا قرن ششم نیز در دست بوده است. ابوعمار عبدالکافی، فقیه اباضی، در تالیف کتاب خود با عنوان العوجز، بندی از متن کتاب را به شکل مستقیم نقل می‌کند (همان، ج ۱، ص ۵۹-۶۰). گرچه شایان ذکر است که همین عبارت را ابن المرتضی به نقل از کتاب المقالات نوشته ابوالقاسم بلخی آورده که خود بلخی از آن به عنوان من محاسن مناظرته یاد کرده است (طبقات المعتزلة، ابن الوزیر، ص ۸۹). ابن ابی الحدید (م ۶۵۶ق) نیز اشاره به این کتاب دارد. در مجموعه رسائل سیدمرتضی بخش مفصلی از این کتاب با عنوان اقاویل العرب فی الجاهلیة نقل شده است (رسائل الشریف المرتضی، ج ۳، ص ۲۲۱-۲۲۳).

۳. در مورد این کتاب بنگرید به همین مدخل در دایرة المعارف بزرگ اسلامی.

۴. ابن تیمیة در مورد مصادر حدیثی معتزله می‌گوید که آنان به آثار جاحظ وراق رجوع می‌کرده‌اند. رک: دره فی تعارض العقل و الشقل، ج ۳، ص ۳۰۴.

ضمیمه

بخشی از کتاب زیادات شرح الاصول

متی حصل لنا العلم كفانا و ان لم نعلم صفة الادراك و كفيته. و انما يجب ان يعرف ذلك من يقول ان العلم بمخبر الاخبار من فعلنا و انه مكتسب، فان قيل: فما قولكم في العلم بمخبر الاخبار انه مكتسب او ضروري، قيل العلم بمخبر الاخبار ضروري لا مكتسب و المخالف في ذلك قوم من البغديين و اول من خالف في هذا الباب ابوسهل بشر ابن المعتمر بن بشر من المعتزلة ببغداد؛ فانهم ذهبوا الى ان العلم بمخبر الاخبار مكتسب. فان قيل: و ما الدليل على ما ذكرتم من انه لا يكون مكتسباً و انه يكون ضرورياً؟ قيل له: الدليل على ذلك وجوه كثيرة احدها ان هذا العلم لو كان مكتسباً لوجب ان يحتاج في تحصيله الى النظر و التأمل في صفات المخبرين حتى ان من لم ينظر في ذلك لم يحصل له العلم و قد علمنا ان هذا العلم يحصل لنا و ان لم ننظر في صفاتهم و احوالهم، فقلنا انه لا يجوز ان يكون مكتسباً و الثاني انه لو كان مكتسباً لوجب ان يكون العلم بصفات المخبرين و احوالهم سابقاً للعلم بما يحصل من اخبارهم من كون مكة و بغداد و المدينة و قد علمنا ان احدنا يعلم كون بغداد و مكة و المدينة و ان لم يكن عالماً بصفات المخبرين. بيّن ذلك ان العلم بالاصل يجب ان يكون اجلى و اظهر من العلم بالفرع و معلوم ان العلم بصفات المخبرين ادق و اخفى حتى لا يمكنه ان يقوم بمعرفتها كثير من العقلاء بل كثير من المتكلمين /برگ ٣٠ ب / لحصول الغموض و الخفاء، فلا يجوز ان يكون هذا العلم مكتسباً، يوضح ما ذكرناه ان النظر في الدليل لا يفضي الى العلم الا بعد ان يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدل حتى لو لم يكن عالماً بذلك لا يحصل له العلم اصلاً و كل ذلك ينبي بان العلم الحاصل عند اخبار المخبرين لا يكون مكتسباً بل يكون ضرورياً و منها انه لو كان مكتسباً لوجب ان يمكن الواحد منا دفعه من نفسه بشك او شبهة لان هذا احد ما يفصل به بين العلم الضروري و بين العلم المكتسب. و منها انه لو كان مكتسباً لوجب ان يجده الواحد منا من نفسه. و قد علمنا ان الواحد منا لا يجد من نفسه اكتساب هذا العلم و تحصيله. و منها انه لو كان مكتسباً لما امتنع في الواحد منا ان لا ينظر و لا يستدل، فلا يحصل له العلم مع اختلاطه بالناس و سماع الاخبار منهم و قد علمنا خلاف ذلك. فان قيل: ما انكرتم ان هذا العلم و ان كان مكتسباً، فان الواحد منا مع اختلاطه بالناس و سماع الاخبار منهم لا بد ان يدعوه الداعي الى النظر و التأمل فمتى نظر حصل له العلم و يستوى فيه احوال جميع العقلاء لحصول الطريق الى ذلك العلم لكل احد منهم هذا كما قال شيخكم ابوهاشم ان في العلوم المكتسبة ما يكمل به العقل /برگ الف ٣١/ و ذلك كالعلم بكون الجوهر متحركاً بانه علم بحركته. قيل له: اول ما في هذا فان ما ذكره الشيخ ابوهاشم في هذا الباب غير مرضي، ثم ان صح ذلك فانما يصح فيما يكون الطريق اليه واضحاً بيئناً اذ لو كان كذلك لوجب ان يقال: ان العلم بوجود الاجسام، علم بحدوثها و قد علمنا

ان هذا مما لا يمكن ان يقال به، فكما ان هذا لا يمكن ان يقال به كذلك لا يمكن ان يقال ان كمال العلم يقتضى النظر فى احوال المخبرين و صفاتهم فيحصل عند ذلك العلم بل هذا اولى بالامتناع لان ما فى احوال المخبرين من الغموض و الدقة ان لم يزد على ما فى الاستدلال على حدوث الاجسام فانه لا يجب ان ينقض عنه فبطل ما ذكره السائل. و منها ان من اعتقد بان العلم بمخبر الاخبار ضرورى فانه لا يتأتى منه النظر و الاستدلال فكان يجب فى اصحابنا ان لو كان هذا العلم مكتسباً ان لا يحصل لهم اعنى هذا العلم لاعتقادهم بان العلم بذلك ضرورى و ان ذلك الاعتقاد يمنعهم من النظر و الاستدلال، و قد علمنا خلاف ذلك و بعد فانه لا عاقل الا و كما يفصل بين المشاهدات و بين علمنا بنبوة النبى صلى الله عليه فانه يفصل ايضاً بين علمنا بان فى الدنيا بلداً يقال به بغداد و بين علمنا بنبوة النبى صلى الله عليه، فلا يجوز ان يكونا مكتسبين، بل يجب ان يكون احدهما ضرورياً و الاخر مكتسباً كما فى الاول كذلك، الا ان هذا يمكن ان يعترض عليه بان يقال ما انكرتم ان هذا الفصل يرجع الى ما يكون طريقاً الى كل واحد منهما، فيكون طريق احدهما اجلى و اظهر من طريق الآخر. و غير ممتنع ان تكون العلوم المكتسبة بعضها أبين من بعض لامر يرجع الى الطريق لا الى نفس العلم. و اما ما ذكره ابوعلی ابن خلد فى الكتاب لا يجوز ان يقال ان احدنا لا يترك النظر فى طريق مكتسب به العلم بمخبر الاخبار، لانه لا داعى له الى ذلك لانه لا يجب ان يقال ان احدنا لا يفعل الفعل الا لداع يدعوه اليه. لانه لو كان كذلك لوجب ان يقال فى ذلك الداعى انه لا يفعل الفعل الا لداع آخر. ثم الكلام فى الداعى الثانى كالكلام فى الداعى الاول، فيودى الى ما لا يتناهى من الدواعى. فالمراد بما ذكره رحمه الله من الداعى الحاث و الباعث فمتى قيل كان احدنا لا يترك النظر الا لباعث بعثه عليه لزم ما لا يتناهى من الباعثين على ما ذكرنا و لا يتقلب فى الدواعى اذا قلنا ان احدنا لا يختار الفعل الا لداع و اردنا بالداعى حالة القادر من كونه عالماً او معتقداً او ظاناً لانا ننهى الكلام فى ذلك الى علم الضرورى لا نكون نحن فاعلين له و ليس كذلك الباعث فان القول بان احدنا لا يفعل الفعل الا لباعث يلزم ما لا يتناهى من الباعثين. فان قال السائل: انا اريد بالداعى حالة القادر فانا نفسد قوله هذا من وجه آخر بان نقول ان احدنا يجوز ان لا يدعوه الداعى الى فعل النظر فى الطريق الذى يكسب به العلم بمخبر الاخبار فكيف الواحد منا اذا اعتقد ان العلم بذلك ضرورى و ان هذا الاعتقاد يصرفه من النظر فى طريقه. و اختلفوا فى ان العلم بمخبر الاخبار اعنى مشايخنا من جملة كمال العقل او لا يكون من جملة كمال العقل و انه الان ذهب الشيخ ابوهاشم الى انه لا يجوز ان يكون من جملة كمال العقل. و لا خلاف بينهما فى انه ضرورى و انه الان من جملة كمال العقل لورود التقيد بكثير من الاحكام الشرعية المبنية على الاخبار و انما الخلاف بينهما لو انفرد التكليف / ب ۳۲ / العقلى عن التكليف الشرعى. فقال الشيخ ابوعلی: كل من كان عاقلاً لا بد له من حصول هذا العلم سواء كان مكلفاً بالشرائع او لم يكن. فقال الشيخ ابوهاشم: انما لا يجوز الآن و قد استقر الشرع قراره ان يخلو عاقل مما هذا سبيله من العقل لكونه ملكفاً بالشرعيات التى تبتنى على الاخبار و لو لم يرد الشرع بها و

انفرد التكليف العقلي عن التكليف الشرعي لجاز ان يخلو عاقل عن العلم به وكان الشيخ ابوهاشم يقول: لو كان العلم بمخبر الاخبار من جملة كمال العقل لما وجب ان يقف على تكرر الكلام على الاسماع بل يجب ان يحصل في اول وهلة كالعلم بالمدرجات لما كان من جملة كمال العقل فانه يحصل في اول وهلة فمهما ثبت انه لا يحصل في اول وهلة بل يحتاج في ذلك الى التكرار علمنا ان العلم بذلك لا يكون من جملة كمال العقل كالعلم بالصنائع و الجرف و نحو ذلك، فانه و ان كان ضرورياً لما لم يكن يحصل في اول وهلة علمنا انه لا يكون من جملة كمال العقل، الا ان هذا يمكن ان يعترض عليه بان يقال: لا يمتنع ان يكون العلم بشيء من الاشياء من جملة كمال العقل و مع ذلك يقف على الاختبار و التجربة و العادة هذا كما يقول في تعلق الفعل بالفاعل ان العلم به من جملة كمال العقل بدليل ان العلم بقبح الظلم على سبيل الجملة من جملة كمال العقل و القبح حكم من احكام الفعل فلا يجوز في الواحد منا ان يعلم حكم الشيء بالاضطرار و لا يعلم ذاته بالاضطرار و مع هذا فان العلم بتعلق الفعل بالفاعل يقف على الاختبار و التجربة لان احدنا لا يعلم ذلك في اول وهلة و انما يحصل له العلم / الف ٣٣٣ بذلك اذا استمر من حالة وقوع الفعل بحسب قصده و داعيه و انتفاؤه بحسب كراهية و صارفه مع سلامة الاحوال. و بعد فان انكسار الزجاج بالحديد و احتراق القطن بالنار، فالعلم بمثل هذا من جملة كمال العقل و مع ذلك فانه لا بد فيه من الاختبار و التجربة و العادة لان من شاهد هذه الاجسام ابتداءً يجوز ان لا يعلم هذا الحكم بان يعتقد ان الزجاج كالحديد او الحجر في انه لا ينكسر بحجر او حديد على السرعة، فكذلك يعتقد ان القطن كالجص او نحو ذلك و كذلك الواحد منا اذا رآه انساناً مدة مديدة ثم غاب عنه، ثم رآه ثانياً عن قرب فان هذا العلم الذي يحصل له ثانياً و هو ان هذا الشخص الذي رآه ثانياً هو الذي رآه من قبل فانه ضروري و هو من جملة كمال العقل و مع ذلك فانه يحتاج فيه الى ان يكون الادراك قد تقدم تكررّه و كثر حتى انه لو لم يكن منه هذا التكرار بل رآه مرة او مرتين ثم غاب عنه ثم رآه ثانياً يجوز ان يثبتته و يجوز ان لا يثبتته و لا يقدر ذلك في كمال عقله لان هذا مما يختلف فيه احوال العقلاء، فثبت بهذه الجملة انما يكون العلم به من جملة كمال العقل يجوز ان يقف على الاختبار و التجربة و العادة و الصحيح ما ذكره الشيخ ابوعلی في هذا الباب لانه بعيد ان يكون في العقلاء من يخالط الناس / ب ٣٣٣ / فيسمع منهم الاخبار بان في الدنيا بلداً يقال له مكة او المدينة او بغداد و مع ذلك لا يحصل له العلم بذلك. فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان الخبر مؤلّد للعلم؟ قيل له: انه لا يجوز ذلك لوجوه تسعة احدها انه لو كان كذلك لوجب ان يحصل للمخبر هذا العلم و ان لم يكن عالماً بلغة المخبرين و مواضعهم لان السبب في توليده لما يؤلّده لا يقف على علم الغير فلما لم يحصل للمخبر هذا العلم الا بعد ان يكون عالماً باللغة و المواضع علمنا انه لا يكون متولداً من الاخبار، و الثاني ان هذا العلم لو كان متولداً من الاخبار لوجب ان يحصل عن الحرف الاخير لان ما تقدم و مضى لا يجوز ان يكون مولداً لوجهين احدهما انه قد عدم و بطل و المعدوم لا يجوز ان يولد غيره كالاتماد المفعول في العام الاول فانه لا يجوز ان يكون مولداً. و

الثانی ان اسباب الكثيرة لا يجوز ان تشترك في توليد مسبب واحد. ولا يصح ان يقال ان الحرف الاخير موثر في ذلك و ما تقدم شرط لانه ليس بان يجعل هذا شرطاً و ما تقدم موثراً أولى من انه يجعل ما تقدم شرطاً / الف ۳۴ / و هذا موثراً لان الشرط ايضاً لابد ان يكون له تأثير. فاذا جاز ان يكون شرطاً مع عدمه فلم لا يكون موثراً مع عدمه و قد علمنا ان الحرف الاخير لا يجوز ان يكون مولداً لانه ليس بكلام و لو انفرد عن الاول لما حصل به شيء من الفوائد. و الثالث ان الخبر لو كان مولداً للعلم لوجب في المخبر ان يحصل له العلم بخبر المخبرين له و ان اخبروا عما لا يعلمونه او عما يعلمونه باستدلال لان السبب في توليده لما يولده لا يقف على علم فاعل السبب بما يولده من المسبب، الا ترى ان الاعتماد مولد لما يولده و ان لم يكن فاعله عالماً بما يولده بل لا يكون عالماً بالاعتماد الا بعد ان يخبروا بما علموه باضطرار علمنا ان الخبر لا يجوز ان يكون مولداً للعلم. الرابع انه لو كان مولداً للعلم لوجب ان يولده في جهته لان ما تولد في غيره تولد في جهته كالاعتماد لما كان يولد في غيره، فانه يولد في جهته و قد علمنا ان الخبر له جهة له. و الخامس انه لو كان مولداً و جب اين يعتبر المماسّة و الاتصال بين محل الخبر و بين محل العلم لان الاعتماد في توليده لما يولده، مشروط بأن يكون محلّة مماشاً لمحل ما يولده و قد علمنا ان المماسّة بين محل الخبر و بين محل العلم لا تتصور لان محل الكلام انما هو اللسان و اللهوات و الهواء الذي يكون هناك و محل العلم القلب. و السادس انه لو كان مولداً للعلم لوجب ان يحصل / للمخبر العلم و ان لم يكن المخبرون قاصدين الى الاخبار و لا عالمين بالمواضعة فيما بينهم لان السبب في توليده لما يولده لا يقف على القصد و المواضعة كالاعتماد. و السابع ان الخبر لو كان مولداً للعلم لوجب ان يحصل هذا العلم للصبي و المجنون لان قلبيهما في باب الاحتمال كقلب العاقل و قد علمنا ان السبب في توليده لما يولده لا يختص بمحل دون محل بعد ان كان المحل محتملاً لم يولده و في علمنا ان هذا العلم لا يحصل في قلب الصبي و المجنون دلالة على انه لا يكون متولداً عن الخبر. و الثامن ان العلم لا يجوز عليه البقاء فيجب ان يتكرر وجود السبب الذي هو الخبر حتى يتكرر بتكرره وجود المسبب الذي هو العلم و قد علمنا خلاف ذلك لا يصح ان يقال ان الله تعالى يحدثه حالاً بعد حال فان من يقول بالتوليد لا يقول بان الله تعالى يحدثه حالاً بعد حال. و لا يجوز ان يقال الذي حصل له هذا العلم يحدثه في نفسه حالاً بعد حال لانه لو كان كذلك لجوز ان لا يحصل له الداعي الى احداثه و لا يحصل، و لا يصح ان يقال ان العلم يولد العلم لانه لو كان كذلك لوجب ان يتولد ما لا نهاية له من العلوم في الحال لان من حق السبب اذا وجد و لم يكن هناك مانع يمنع من توليده ان يولد في الحال و قد علمنا خلاف ذلك، فثبت بهذه الجملة ان العلم لا يجوز ان يكون متولداً عن الخبر.¹